



Csilla Schell, Michael Prosser-Schell,
Bertalan Puztai (Hg.)

Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990

Neue, „gefundene“ und revitalisierte Feste
mit Schwerpunkt auf Ungarn

ivde FREIBURG

WAXMANN

Schriftenreihe des Instituts für Volkskunde
der Deutschen des östlichen Europa

Herausgegeben von Werner Mezger

Band 19

Cs. Schell, M. Prosser-Schell, B. Pusztai (Hg.)

Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990

Neue, „gefundene“ und revitalisierte Feste
mit Schwerpunkt auf Ungarn



Waxmann 2018
Münster • New York

Gedruckt mit Mitteln des Ministeriums für Inneres, Digitalisierung
und Migration Baden-Württemberg

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Print-ISBN 978-3-8309-3843-9

E-Book-ISBN 978-3-8309-8843-4

© Waxmann Verlag GmbH, Münster 2018

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Christian Aeverbeck, Münster

Titelbild: Jenő Bódi

Satz: Stoddart Satz- und Layoutservice, Münster

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des
Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhalt

<i>Michael Prosser-Schell</i> Vorwort	7
<i>Csilla Schell</i> „Laßt uns eine Tradition machen!“ Verdichtete Beobachtungen zur Wandlung des Festwesens und zum Phänomen der „Re-Invention of Tradition“ nach der Wende in Ungarn. Ein Impulsbeitrag	9
<i>Bertalan Puztai</i> Das Schicksal der Kultur und des Lokalen in der postmodernen Image-Produktion	21
<i>Michael Prosser-Schell in Zusammenarbeit mit András Simon und László Mód</i> Orbán-napi borünnep – das neue Urbanfest im revitalisierten Weinkellerdorf von Hajós in europäischer Perspektive	39
<i>Márta Kiss</i> Traditionen und lokale Produkte einer touristischen Landschaft – kulturelle, wirtschaftliche und soziologische Mechanismen hinter der Erzeugung von Marken: Das „Sathmarer Festival“ als Beispiel.....	77
<i>Jenő Bódi</i> Auf dem Terrain der königlichen Köche. Eine Fallstudie zum Kochfestival in Nagyszakácsi.....	101
<i>Michael Prosser-Schell in Zusammenarbeit mit Julia August, Uwe Baumann, Nicole Nicklas, Rahma Osman Ali, Saskia Pably, David Priedemann und Ruth Weiland</i> Bericht, Dokumentation und Kommentar zum „Stifolder“-Fest 2016 in Feked: angefertigt nach einer Studienexkursion des IVDE Freiburg in Zusammenarbeit mit der Universität Szeged	117
<i>Hana Dvořáková</i> „Kiritof“ – die Kirchweih in Jevišovka als Identifizierungsfaktor der heutigen kroatischen Minderheit in Mähren	167

Neill Martin

Die Renaissance des Kosakentums auf der Krim:

Ergebnisse einer Mikrostudie181

Édua Csörsz

„Nagy Kurultaj“ – „Große Stammesversammlung“: Neue Feste
und wiederentdeckte Traditionen in der ungarischen Puszta.

Ein Forschungsbericht213

Literaturverzeichnis233

Autorinnen und Autoren255

Übersetzung der Beiträge von Bertalan Pusztai, Márta Kiss, Jenő Bódi aus
dem Ungarischen von Csilla Schell, Übersetzung des Beitrags von Neill
Martin aus dem Englischen von Konstanze McLeod

Vorwort

Dieser Band wird unter deutscher und ungarischer Herausgeberschaft vorgelegt. Die Präsentation der hier versammelten Beiträge gründet auf einer Zusammenarbeit des IVDE Freiburg mit dem Lehrstuhl für Kommunikations- und Medienwissenschaft der Universität Szeged. Eine impulsgebende Tagungsveranstaltung, „Gefundene und erfundene lokale Feste und Festivals nach der Wende – zwischen ‚Ethnobusiness‘ und Selbstvergewisserung“, organisiert und konzipiert durch Csilla Schell und Bertalan Pusztai vom 21./22. September 2015 in Freiburg, konnte im Mai 2016 mit einem Austauschbesuch in Ungarn fortgesetzt werden – wobei dann die Studienexkursion zum „Stifolder-Fesztivál“ im ungarndeutschen Dorf Feked (Baranya) den Kristallisationspunkt bildete.

Das Stichwort „Stifolder“-Fest zeigt es schon an, in diesem Band geht es einerseits um ausgewählte neue Feste, die im Zeichen kultureller Aktivität der deutschen Minderheit Ungarns stehen. Ebenso werden ausgewählte neue Feste ungarischer Dorfgemeinden behandelt, die nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Staats- und Planwirtschaftssystems nach einer Neubestimmung und Erhaltung ihrer lokalen Identität, ihrer publizistischen Wahrnehmbarkeit und neuen ökonomischen Möglichkeiten suchen mussten.

Wie aus dem Inhalt ersichtlich wird, sind es zwei entscheidende Anliegen und Effekte, die in gegenseitig-gemeinsamer Arbeit zum Tragen kommen sollten:

- a) Bisherige Fragestellungen und Studien mit weiteren Aspekten zu ergänzen sowie bestehende Erkenntnisse auszubauen und exemplarisch zu vertiefen.
- b) Neue, im deutschsprachigen Publikationskreis bislang wenig oder nicht behandelte Phänomene überhaupt vorzustellen.

In einem weiteren Abschnitt richten sich gerade auch deshalb drei ausgewählte Beobachtungen und Berichterstattungen auf Festveranstaltungen, die aktuell der „Wiederauffindung“ und Revitalisierung ethnischer Konnotationen gewidmet sind, Konnotationen schon aus dem endenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, die in der Zeit des Sozialismus offiziell ganz ausgeblendet worden waren.

Resultat dieser Publikation ist zudem ein Literaturverzeichnis am Ende des Bandes (mit zahlreichen ungarischen, im deutschsprachigen Raum wenig

bekanntem Titel). Die Zitierweise in den Texten erfolgt – nun formal gesprochen – demnach so, dass im Fußnotenapparat nur mit Kurztiteln auf das herangezogene, im Anhang dann bibliografisch ausgeschriebene Schrifttum verwiesen wird.

Für die Ermöglichung der Publikation ist zuvorderst dem Innenministerium des Landes Baden-Württemberg zu danken. Freundliche und dankenswerte Unterstützung wurde unserem Unternehmen ebenfalls aus dem Institut für Kulturanthropologie und Europäischer Ethnologie der Universität Freiburg sowie aus der dortigen Studentischen Fachschaft zuteil. Weiterhin ist den Gemeinden Véménd und Feked (Komitat Baranya/ Ungarn) für Forschungsmöglichkeiten vor Ort zu danken. Bei der Endkorrektur waren Viktória Muka B.A. (Andrássy-Universität Budapest) und David Priedemann B.A. in dankenswerter Weise behilflich.

Csilla Schell

„Laßt uns eine Tradition machen!“ Verdichtete Beobachtungen zur Wandlung des Festwesens und zum Phänomen der „Re-Invention of Tradition“ nach der Wende in Ungarn. Ein Impulsbeitrag

Als wir mit einer Zusammenschau der seit der Wende in Ostmitteleuropa, vornehmlich in Ungarn neu entstandenen Feste, Bräuche und neuen Traditionen vor anderthalb Dekaden begonnen haben, stand noch kaum zu erwarten, dass diese Beobachtungen über die Entwicklungen, die sich da auftraten, eine derart scharfe und spannende Bspiegelung von Fest und Gesellschaft insgesamt liefern würden. Das zu jener Zeit (2006) veröffentlichte Buch von Ákos Kovács mit dem Titel „A kitalált hagyomány“ [„Die erfundene Tradition“]¹ bot bereits manche interessante Einblicke in das grundsätzlich sich wandelnde Festwesen. Unter anderem erschien es diesem scharfäugigen und kritischen Zeitgenossen damals so, als hätte man in Ungarn die festiven Verzerrungen der sozialistischen Epoche teilweise nur so überwinden können, indem man auf die Rhetorik einer anderen, aber nicht minder verzerrten Rhetorik zurückgriff, nämlich auf die der vorangehenden Ära.²

Wie Ákos Kovács lockte auch uns – im Zuge der Sammlung von Festveranstaltungen für die Datenbank *folklore europaea*³ – die interessante Aufgabe, die in einer gesellschaftlichen Schwellensituation entstehenden neuen sowie die im sozialistischen Regime verdrängten und nun in Wiederbelebung, d.h. auch: in statu nascendi befindlichen Traditionen und Feste zu beobachten, eine Tendenz, die mit Eric Hobsbawm formelhaft als „Invention of Tradition“ bezeichnet wird und bis heute anhält. Sie besaß jedoch in der Zeit der ersten zaghaften Traditionsschöpfungen eine andere Gestalt als heute, in einer hinsichtlich seiner Event- und Freizeitgestaltung seither völlig veränderten Gesellschaft – in einer Zeit, in der öfters die Rede davon ist,

1 Kovács, Ákos 2006 [Alle Übersetzungen stammen, sofern nicht anders angegeben, von der Autorin.]. Vgl. Schell 2007.

2 Kovács, Ákos 2006, S. 78–80 u.a.; Kisantal 2008.

3 S. unter: www.folklore-europaea.org. Feste und Bräuche in Europa. Projekt der Universität Freiburg und des IVDE Freiburg, Konzeption und Leitung: Prof. Dr. Werner Mezger.

dass beinahe „jeder Ort ein eigenes Festival besitzt“⁴ und man Anzeichen von einem Überangebot an Festivitäten wahrnimmt.⁵

Seit der politischen und kulturellen Öffnung 1989 überblicken wir nunmehr einen größeren Zeitraum dieses Wandels, in dessen erstem Dezennium Wolfgang Kaschuba, als er auf die Transformation zurückblickte, „nicht allein grundlegende Veränderungen allgemeiner wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ordnungen“, [...] „sondern – vielleicht folgenreicher noch – ‚totale‘ Umwälzungen in den kulturellen Orientierungssystemen von Lebenswelt und Alltag, von Lebensgeschichten und Lebensentwürfen“ ausmachte: Es mussten hier „ethische und moralische Grundsätze, soziale und symbolische Formen gesellschaftlichen Lebens völlig neu als Praxissysteme begründet werden, Gesellschaftsgeschichten und Lebensgeschichten [waren] umzuschreiben und neu zu deuten, versichernde Selbstbilder und Fremdbilder neu zu entwerfen“⁶.

Innerhalb dieser totalen Umwälzung stellte sich in den kulturellen Orientierungssystemen zunächst ein *Vakuum* ein, in dem der bis dato bestehende (nicht nur kulturelle) Wertekanon seine Gültigkeit verlor und vorübergehend unbesetzt blieb. Es entstand ein mental offener Raum, der vielleicht noch nicht gebührend und nachdrücklich wahrgenommen wurde – bezogen auf die Feste gewissermaßen symbolisch abzulesen an der Annullierung des bis dato gültigen Festkalenders der sozialistischen Fest- und Feiertage. Aus der Sicht der Religionssoziologie wird diese Öffnung bis hin an der Grenze zur Unsicherheit verortet: „Die nach der starren Ära der ‚absehbaren‘

4 Wie hier auf einer Tourismus-Webseite, so ähnlich wird das in der allgemeinen Rede auch angesprochen: „Wenn man in Ungarn einen Stein hochwirft, hat man gute Chancen gleich zwei Festivalteilnehmer zu treffen. Wir sind zweifelsohne Festivalland geworden. [...] Heute veranstaltet fast jede Siedlung ein eigenes ‚Festival‘ und die Anzahl der Ereignisse, die diesen Namen tragen, beträgt jährlich 2-3.000.“ <https://turizmus.com/turizmus-panorama/uj-hajtoero-es-imazsformalas-fesztivalorszag-lettunk-tp-2014-julius-augusztus-1137998>, zuletzt abgerufen 31.03.2018.

5 Dies wird in einer 2011 erschienenen, das gesamte Festivalwesen in den Blick nehmenden Doktorarbeit eingangs problematisiert: „In Ungarn wurde ab der Jahrtausendwende der Wunsch formuliert, die kulturellen Festivals im Rahmen eines gesonderten Systems zu fördern und damit bestand Anspruch, den Begriff zu definieren. Die Festivals haben sich nämlich so sehr verbreitet, dass sie [...] in ihrer Gesamtanzahl bereits mit einem allzu großen Förderanspruch auftraten.“ Szabó 2011, S. 24. Anschließend beschreibt Szabó, wie zuerst das *Provisorische Fachgremium für Tourismus und Kultur* und später das *Fachgremium für Hervorgehobene Angelegenheiten* sich der Definierung annahmen, beide im Auftrag der Nationalen Kulturstiftung. Szabó legt in seiner Arbeit die offenen und latenten Kriterien des gültigen Fördersystems dar.

6 Kaschuba 2012, S. 182–183.

Denkweisen folgende Epoche (nach ihrem Selbstbild als recht offen empfundene Epoche) eröffnete ein neues Fenster nicht nur in einen geographischen und mentalen Raum, sondern überführte schnell in eine Unsicherheit, wogegen sich als Gegenmittel ein ‚Retro‘, ein virulenter Rekurs verschiedener Weltbilder gerade anbot“, schreibt András A. Gergely 2015.⁷

In diesem offenen Raum drang, so unsere Beobachtung, der verstärkte Rekurs der Traditionsbildung ein und fand deutlichen Ausdruck in der Gestaltung der gemeinschaftlichen Festpraxis. Die auffälligsten Merkmale der anschließenden Neubelegung sind unter anderem eine gesteigerte, akzentuierte kulturelle Aktivierung und Reanimierung, die teilweise eine erste, unkanalisierte und spontane Erfindungswelle einleitete, teilweise angetrieben durch eine (lokale) Dynamik des Wettlaufens und manchmal auch des schlichten Nachahmungsgeistes. Nicht zuletzt wurden diese lokalen Tendenzen schließlich – verstärkt seit der Jahrtausendwende – überdachend gefördert und gefordert von einem traditionsfreundlichen politisch-atmosphärischen Klima, welches einer bewussten „Traditionspolitik“ nicht ganz abgeneigt zu sein schien und scheint.

So sprossen viele lokale Festivals, darunter viele gastronomische,⁸ wie Pilze aus dem Boden.⁹ Die allgemeine Überraschung über die Eigendynamik dieses Phänomens kommt zum Ausdruck in der überspitzt kritischen Haltung der Zeitschrift „Élet és Irodalom (ÉS)“ 2003.¹⁰ Es sticht darin u.a. die infla-

7 A. Gergely 2015, S. 33. Ähnlich deutete es schon Tamás Hofer 1992: „In der Zeit der bedeutenden gesellschaftlichen Veränderungen, wenn neue gesellschaftliche Akteure erscheinen, erweitert sich der Handlungsspielraum, das Verhältnis der Akteure zueinander verändert sich und wenn demzufolge moralische Verbindlichkeiten unsicher werden, dann steigert sich innerhalb der symbolischen Sphäre die Aktivität und Kreativität.“ S. Hofer 1992, S. 43.

8 In einem offiziellen, im Rahmen des ungarischen Festivalforschungsverbandes (der auch dem European Festival Research Projekt [EFRP] zuarbeitet) erhobenen Bericht von 2014, worin Daten von 262 im Jahre 2010 registrierten Festivals analysiert wurden, beträgt der Anteil der gastronomischen Festivals 47, neben 21 Folklore-Festivals, 145 hochkulturellen und 33 „übrigen“ Festivals. Und: „Die Forschung befand, dass in Ungarn im Jahre 2004 die Anzahl der Ereignisse, die auf landesweites Interesse abhob, etwa 300 betrug, was beruhigend wirkte auf die, die seinerzeit an ihr Herz gefasst haben bei der Nachricht, dass im Land mehrere Tausend Festivals veranstaltet werden würden.“ URL: http://www.fesztivalregisztracio.hu/download/brossura_magyar.pdf (Papierausdruck im IVDE Freiburg).

9 In seinem Forschungsbericht, nachdem er einleitend selbst auch von „dem besonderen Phänomen der hohen Anzahl der gastronomischen Festivals“ spricht, bot Bertalan Pusztai eine Rundschau von den neuen lokalen gastronomischen Festivals der Tiefebene, s. Pusztai 2003, S. 112ff.

10 Der Artikel der renommierten, eher links-orientierten Zeitschrift nimmt die gastronomischen Festivals aufs Korn: Während man, so ÉS, einige der modischen Nomen-est-omen-Festivals noch durchwinken könne, wie Kürbisfestival in Tök

tionäre Benutzung des Wortes „fesztivál“ ins Auge: eine disparate und dis-krepan-te Anwendung bei lokalen Dorfveranstaltungen, über die dieser Festtyp bei diesem sehr verbreiteten Ausdruck den hochkulturellen Touch verliert und ihn auch in die Reihe von Marmeladen- und Wurstfesten ordnet. Aber es schwingt auch unterschwellig Missbilligung des Serienmäßigen und Beliebigen, des Wildwuchses, des naiven Nachahmungswillens und vielleicht sogar der unkontrollierten Flut der Durchsetzung mit. Der durchaus bissige Sarkasmus, mit dem ÉS die Sache im Jahr 2003 behandelte, vermittelt sehr scharf das Spannungsfeld und den Kontrast, der entlang der Wertevorstellungen von lokalen Traditionsfindern einerseits und ihrem Gegenpart andererseits sich dabei entfaltet.

„Invention of Tradition“ hat aber noch einen weiteren Auftrag, als das Erhaschen von touristischer Aufmerksamkeit für oder durch Lokal-spezialitäten, auf die hier etwas unglücklich reduziert wird. Neben einem dem Festiven grundsätzlich innewohnenden, spielerischen Element (Johan Huizinga) und dem kulinarisch-genüßlichen Element geht es bei der Traditionsfindung darüber hinaus, was oft absichtlich übersehen wurde, darum, wie sich die lokalen Gemeinschaften nach der Wende die sehr ernstzunehmende Frage stellten, was ihren Ort ausmacht und von anderen unterscheidet und welche Antworten dazu in der lokalen Geschichte und Tradition zu finden wären.

Und wieder mit Wolfgang Kaschuba gedacht, „Invention of tradition“ meint vor allem die Technik der künstlichen Patinierung und Historisierung, die es ermöglicht, eine Gegenwart in das entsprechende Licht der Geschichte zu tauchen und sie dadurch als historisch vorgezeichneten Erfüllungsort eines geschichtlichen Auftrags zu begreifen¹¹. In diesem Sinn wird deutlich, welche Rolle den – eventuell mehrfachen – Deutungen vom „entsprechenden Licht der Geschichte“ für unterschiedlichste Aufträge zukommen kann. Dann wird erst auch deutlich, welche Bedeutung dem Erscheinen von Kontroversen, oder gar Konkurrierendem, und dabei den Praktiken der Geltungsverschaffung, der Macht der Deutungshoheit und des Deutungsanspruchs zukommt – sowie dem Ausgleichs- und Lernprozess dabei, um diese zu einem Aushandeln und zu einem Einklang zu bringen.

[tök = Kürbis] und Sauerkirschfestival in Nyírmeggyes [meggy = Sauerkirsch] oder gar ein Speckfestival in Szalonna [szalonna = Speck], müsse man sich doch fragen, was es bedeute, wenn man einmal ein ähnlich motiviertes Festival z.B. in Nagyfenék [Großhintern] anpeilen würde. Élet és Irodalom (ÉS), Ausgabe XLVII, Nr. 42, v. 17. Oktober 2003.

11 Kaschuba 2012, S. 171.

Unser Tagungsband soll also Beobachtungen dazu beizusteuern, wie sich kontroverse Diskurse dieser unterschiedlichen Aufträge im Festwesen in einer kulturell aktivierten und mit Spannungen beladenen Zeit niederschlagen. Dabei scheint es, so unsere These, dass das Herauskristallisieren oder das Re-Stabilisieren des Kanons, als zeitaufwändiger Prozess, sich nicht unbedingt mehr mit dem Tatendrang einiger Traditionsgründer synchronisieren lässt. Vielleicht lässt sich das auch nicht unbedingt mit dem Geist des Umbruchs und Aufbruchs vereinbaren. Und solange oder bevor der neue Kanon steht, bevor die nötigen Strukturen und Institutionen greifen, treten konkurrierende Geschichtsdeutungen und Interpretationen in den un-besetzten Raum hinein. Dies ist auch die Stunde manch (selbsterkannter) Alternativ-Interpreten, die sich nicht zurückdrängen lassen, begünstigt durch die neuen Veröffentlichungsmöglichkeiten in den sozialen Mediennetzwerken, in denen sie zu Wort kommen. Es kann zu Konkurrenzen, in manchen Fällen zum konkurrenten Zusammenprall kommen, wenn sich diese Wertevorstellungen auf der Lokalebene personenbedingt gleichsam automatisch an politische Bruchlinien koppeln. Der Kampf um Raumbesetzung ist innerhalb des Festiven – aber nicht nur dort¹² – besonders gut zu beobachten.

Wie eingangs bereits angeklungen, ist seit 1989 ein intensiver Prozess der Traditionsschöpfung mit einer Tendenz der Beschleunigung zu beobachten. Dabei scheint es uns so, dass sich bei der Entfaltung *eine kontinuierliche Fragmentierung* der Festkultur einstellte. Diese nach 1989 entfaltete, heute in einem denkbar maximalen Vollzug befindliche kulturelle Fragmentierung (nicht nur) der Festkultur lässt vorerst eine ungemaine Fülle von Farbenprächtigem, aber auch ebenso Kontroverserem im Raum stehen.

Welche Antworten fanden nun die Lokalgesellschaften auf die obigen Fragen, was ihren Ort ausmacht, ihn von anderen abhebt und letztlich ihre lokale Identität bestimmt? Vilmos Keszeg formulierte hierzu thesenhaft folgenden Zusammenhang: die „Lokalgeschichte wird dem kommunikativen Gedächtnis ent-nommen und wird in sozialen Gebrauch ge-nommen; sie bildet mittels Tourismus materielles und kulturelles Kapital und sie nimmt feste Gestalt an, dabei wird im Rahmen verschiedener Gedächtnisrituale

12 Parallele Geschichtsdeutungen und ihre Raumbewinnung lassen sich auch im Bereich der Denkmäler und Gedenkorte beobachten, vgl. Schell 2013. Der Historiker Balázs Ablonczy (2016) attestiert eine „Denkmal-Fixation“ der Ungarn, was sich nicht allein durch die Zahlen der Denkmäler belegen lässt, s. <http://www.maszol.ro/index.php/nemzetpolitikai-lapszemle/78452-egy-het-magyarsagpolitikai-irasaibol-marcus-15-21> (Papierausdruck im IVDE Freiburg).

(wie die lokalen Jahrestage, bzw. Feste) Lokalpatriotismus und (Gruppen-) Identität produziert“.¹³

Mit den Beiträgen dieses Tagungsbands haben wir versucht, den hier ange deuteten Zusammenhang in Bestandteile zu zerlegen und deshalb auch außerhalb unseres Faches liegende ökonomische und lokalpolitische Zusammenhänge und Zugänge zu den Aktionen eines (tief) ins Ökonomische greifenden kulturellen Selbstbestimmungs- und Unternehmungsgeistes zu finden. Dabei werden Begrifflichkeiten von Nachbarwissenschaften, wie z.B. der Wirtschaftsanthropologie mit einbezogen, die auf den ersten Blick vielleicht von unserer Fachdisziplin wegführen. Hinter alldem aber geht es um das Streben hin zum Verständnis eines Kernbegriffs: die Bedeutung und das heutige Verständnis von Tradition – hier verkoppelt mit einem weiteren, für den hier diskutierten Raum relevanten Begriff der „Authentizität“.

*

Während die Wiederherstellung der Traditionen zunächst noch in der Vorwende-Zeit in einer kulturellen Selbst-Organisation zunehmend auf den Weg gebracht wurde, wie wir das etwa an den Weinfesten in Form eines eher klandestinen ost-west Abgleichs empirisch erkennbar sehen können – das Weinkellerdorf von Hajós mit seinem großen „Orbán-napi borünnep“ bietet ein instruktives und vorbildgebendes Beispiel, das im vorliegenden Band von Michael Prosser-Schell, András Simon und László Mód zusammenfassend bearbeitet wird –, brach sich *nach* der Wende erstmals eine Kapitalisierung und Ökonomisierung vollends Bahn. Es kam schon bald eine zweite, weitere Phase durch neue Herausforderungen der Europäisierung zum Tragen (2004 Aufnahme Ungarns in die Europäische Union). Die Herausforderungen der Selbstbestimmung und der Emanzipierung in der europäischen Wertegemeinschaft dauern bis heute noch an, dicht gefolgt von den neuen noch übergreifenden Herausforderungen der Globalisierung. So wie die „Große Geschichte“ über die nationalen Gedächtnisorte, so wurde auch die Lokalgeschichte neu definiert und die Motivationskraft zu Innovationen auf dieser Ebene ist kaum noch zu steigern.

Wir haben im vorliegenden Band davon drei herausragende Fälle thematisiert: Das Fest „Auf den Spuren königlicher Köche“ in der Dorfgemeinde Nagyszakácsi, dem sich Jenő Bódi widmet, das über mehrere Gemeinden verteilte „Sathmarer Festivál“, von Márta Kiss zum Gegenstand ihrer Dissertation ausgewählt und hier in deutscher Sprache zugänglich gemacht, sowie

13 Keszeg 2013, S. 7.

das „Stifolder-Fesztival“ der Gemeinde Feked, über das wir im Rahmen einer universitären Studienexkursion forschen und berichten konnten.

Die umfassende Einführung und den Überblick dazu aus der Sicht der ungarischen medien- und kulturanthropologischen Forschung bietet uns Bertalan Pusztai mit seinem Beitrag über „Das Schicksal der Kultur und des Lokalen in der postmodernen Image-Produktion.“ Bezeichnenderweise benennt er das „Lokale“ als differentia specifica im definitorischen Verhältnis zur globalisierten (medialen) Kultur – das, aus seiner Sicht stimmig, eben nicht vornehmlich auf eine mikro-kommunale Semantik anspielt.

Es geht in unserem Band jedoch nicht allein um dörflich-lokale bzw. ländlich-dorfbezogene neue Feste, sondern auch um erneuerte ethnische *revivals* in einem umfassenderen Kontext. Über das modifizierte, den Notwendigkeiten der gegenwärtigen Welt angepasste Kirchweihfest („Kiritof“) der bislang im deutschsprachigen Publikationskreis kaum bekannten kroatischen Minderheit in Mähren gibt der Beitrag von Hana Dvořaková sehr aufschlussreiche Auskünfte. Ebenfalls kaum bekannt im deutschsprachigen kulturanthropologisch-volkskundlichen Publikationsforum war bislang die „Renaissance des Kosakentums auf der Halbinsel Krim“, über die der Projektpartner Neill Martin von der *School of Languages, Literatures and Cultures* der Universität Edinburgh dankenswert seine Ergebnisse aus einer Feldstudie hier vorlegt.

Einem den asiatischen Raum teilweise tangierenden Phänomen widmet sich schließlich die jüngste Beiträgerin unseres Bandes, Édua Csörsz, mit dem „Kurultaj-Festival“, dem Festival der Stammesversammlung(en). Es ist dies ein spektakuläres *Reenactment*-Fest größeren Formats, das die Steppen-Kultur der magyrischen Ahnen zu revitalisieren versucht und für eine andere, alternative Herkunftsgeschichte und eine vermeintlich unterschlagene Historiographie der Magyaren missioniert. Auf das Kurultaj-Phänomen sei in diesem Impulsbeitrag deshalb eingegangen, weil der Diskurs um dieses Festival besonders plastisch anzeigt, wie sich „die Geister scheiden“: Mit dem damit in Verbindung stehenden Neo-Paganismus setzt sich ganz aktuell auch die Kulturwissenschaft auseinander.¹⁴ Dabei geht

14 In dem eng verwandten Phänomen des Neo-Paganismus gewidmeten Band von Attila László Hubbes und István Povedák werden auch die vehementen Polarisierungen und Zuspitzungen deutlich, in welchem die strittig gemachte finno-ugrische gemeinsame Herkunftsgeschichte gerät, und wie sie als „finno-ugrischer Mythos“ entlarvt werden soll. Wir lesen einleitend: „Den auf dieses sumpfige Terrain Herumirrenden fliegen Impulse von den unterschiedlichsten Seiten um die Ohren, von einer Seite Zuweisungen wie „Pagane“, „Rechtsradikaler“, „Hungarist“ und „pseudowissenschaftlich“, und von der Gegenseite wiederum „Verräter der

es um das Rekapitulieren der Tradition eines östlich-asiatischen Zugehörigkeitsbewusstseins Ungarns, das auf der Herkunftsgeschichte der Ahnen, v.a. auf der Zeit der asiatischen Steppenwanderung und auf den daher rührenden verwandtschaftlichen Verbindungen mit diesen Steppenvölkern basiert.

So erregt der Diskurs über das Kurultaj-Festival mit seinem schillernden Auftreten auch sein mag,¹⁵ unser Blick richtet sich dennoch lediglich nur darauf, den Vollzug einer konkurrenten Praxis im Sinne des oben beschriebenen geschichtlichen Auftrags zu erkennen: Noch einmal, um den Deutungsanspruch, „eine Gegenwart in das entsprechende Licht der Geschichte zu tauchen“. Es ist dabei gerade atemberaubend zu beobachten, welche Dynamik dieses Fest(ival) spiegelt: ein überzeugter Aktivist vermag Wege, Mittel und Verbündete zu finden, um ein Festival der esoterischen Historiographie zu schöpfen, einen Alternativ-Geschichtswochenendkurs, verkoppelt mit modernstem Erlebnistourismus, erlebbar gemacht durch bewährte Pušta-Romantik. Für die gesellschaftliche Bedeutung wird die Validität und die wie auch immer geartete Überzeugung der Initiativgruppe oder Initiativperson von tragender Bedeutung sein – für unser hier untersuchtes Feld des Festwesens hingegen die Praktiken, durch die die Empathie¹⁶

Nation [Nestbeschränker]“, „Kommunist“ „Lügengeschichts-Fabrikant“ „von Fremden angeheuert“ – die Gemüter stimmen sich gegeneinander und langsam bemerken die Beteiligten gar nicht, dass sie sich nicht mehr in einer wissenschaftlichen Diskussion, oder einem publizistischen Disput befinden, sondern in einem Krieg, wo sie leicht gegen eine verbale oder eine reale Ohrfeige laufen können.“ S. Hubbes/ Povedák 2015, S. 9–10.

15 Wie z.B. der bei der *ÉS* ausgetragene Disput: Szira, Péter: Gyere, madzsar! [Komm, Magyare!] *LII*. Nr. 34., 22. August 2008: <https://www.es.hu/cikk/2008-08-25/szira-peter/gyere-madszar.html> sowie das Antwortschreiben: Demjén, Péter: Belső késztetés mentén [Von einem inneren Bedürfnis geleitet] *LII*. Nr.37., 12. September 2008: <https://www.es.hu/cikk/2008-09-14/demjen-peter/belo-kesztetesmenten.html>, oder in der ausländischen Presse: „Hungary looks to the Past for its Future“, s. *Le Monde Diplomatique* <https://mondediplo.com/2016/11/10hungary>, beide zuletzt abgerufen am 31.03.2018.

16 Die Empathie, die eigentlich die Bereitschaft meint, sich auf diese Veranstaltung einzulassen, und diese „alternative Geschichtsstunde“ der ungarischen Geschichte zu konsumieren, wird die Stufe der Involvierung der Teilnehmenden bestimmen, welche auch immer: ob als kritischer Beobachter, oder hoher Förderer. In dem Zusammenhang ist ein in der deutschsprachigen Internetzeitschrift „Pavillon“ abgedruckter Bericht nicht uninteressant: Er liest sich fast wie ein Selbstzeugnis eines offensichtlich ursprünglich außenstehenden und unkundigen (weil offensichtlich in Österreich sozialisierten) Fest-Besuchers, ein Geschichtslehrer und Sympathisant, der seine Neigung für Reenactment gesteht, und beschreibt, wie er als ehemaliger Wiener Student heute selber Macher, „neben seinem Beruf zahlreiche ähnliche Begegnungen [organisiert] zwischen Historikern, Laien, Interessenten und teilweise auch – sprechen wir es aus! – Dilettanten.“ Er legt zugleich dar, wie er von der anfänglichen Verunsicherung [Tradition, Nationalismus oder Kinderspiel?] zum Sympathisanten der erfahrenen „Wertevermittlung“ mutiert und wie er „im Laufe

der Teilnehmenden erreicht wird, um diese auf welcher Stufe auch immer zu involvieren, in Abhängigkeit der Geltungskraft des Kanons. Der im Hintergrund des Kurultaj-Festivals wirkende, seit der Wende revitalisierte ungarische Turanismus, von dem der Historiker Balázs Ablonczy als Symptom der Krise redet,¹⁷ ist nicht neu, sondern greift auf Vorbilder im ausgehenden 19. Jahrhundert zurück, und stand damals im Wirkungs- und, ja, Faszinationskreis einer Verwandtschaft eines asiatischen Machtgefüges. In diesem betonten Rekurs auf die östliche Zugehörigkeit der Ungarn drückt(e) sich ein Gegenentwurf zu einer westlichen Fixierung Ungarns (wenn wir so wollen, zum westlichen Christentum und zum westlich ausgerichteten Europäertum) aus.

Damit sind zum Schluss einige Anmerkungen zum ungarischen Begriff der „hagyományörzés“ [der „Traditionsbewahrung“] anzubringen. Der in der Originalsprache belassene Begriff soll natürlich keine Lesehürde, sondern eine Erinnerung an die in unseren Beiträgen anders zu handhabende Konnotation eines sowohl *Traditionspflege* als auch *Traditionsbewahrung* beinhaltenden Begriffs sein, der bezogen auf Ungarn eine eigens gear-tete, entwickelte und auch institutionalisierte Aktivität meint – mit deren Verankerung durch entsprechende Rahmung und Apparatur. Der Traditionsbegriff „hagyomány“ ist in der ungarischen Kulturgeschichte tief verwurzelt.¹⁸ Hagyományörzés ist kein Fachjargon, sondern ein Dauerbegriff in der allgemeinen Rede des öffentlichen Lebens, und meint viele Facetten und zahlreiche lokalkulturelle Aktivitäten (bei meist nicht geringer mate-

der Demokratisierung der Geschichtswissenschaft zur Kenntnis [nimmt], dass es mehrere Menschentypen, Interessengruppen, Auffassungen und sogar Wahrheiten gibt.“ <http://www.pavillon.hu/index.php?apps=kereses&page=1&article=534>, zuletzt abgerufen am 15.01.2018.

- 17 Sehr ausführlich, auf einer umfassenden Quellenbasis und zum ersten Mal untersucht Ablonczy den ungarischen Turanismus (die „typisch ungarische Illusion“, Ablonczy 2016, S. 255) des ausgehenden 19. Jahrhunderts als ideengeschichtlichen Vorgänger des heutigen, nach der Wende revitalisierten Turanismus – ohne den das heutige Kurultaj-Festival nicht zu verstehen sei. S. Ablonczy 2016, insbes. S. 249–255.
- 18 Dies nicht nur ausgehend von der Musikethnologie von Zoltán Kodály und Béla Bartók am Anfang des 20. Jahrhunderts, wodurch die traditionelle Volks(Musik)-Kultur innerhalb des ungarischen Kulturkanons einen fundamental hochwertigen Platz bekam, sondern auch dadurch, dass „hagyományörző mozgalom“, Traditionspflege in der Zeit des Sozialismus als eine Alternativkultur mit Zügen einer Bewegung erneut für viele neuen Reiz erhielt: Für die Nachkriegsgeneration(en) der Tanzhausbewegung und des Kultes für die traditionelle Kultur der Ungarn in Siebenbürgen in der sozialistischen Zeit, zuletzt verknüpft nicht nur mit einem Folk-revival, im Einsatz einer beinahe system-kritischen Haltung – für diese Generation der passiven Resistenz wird der Traditionsbegriff wohl nie wirklich negativ klingen können.

rieller und zeitlicher Investition der Aktivisten) aller Art, nicht nur bei der am deutlichsten wahrnehmbaren (immateriellen) Musik- und Tanzkultur. Das wichtigste Merkmal der Traditionspflege ist – ob sie, wie meistens, sich auf eine konservative Art auf Praktiken und Elemente der ungarischen Volkskultur (sprich: der bäuerlichen Kultur aus dem ausgehenden 19. Jahrhundert) bezieht oder auf solche Elemente, die v.a. bis ins 20. Jahrhundert für solche gehalten wurden, bzw. sich auf Elemente viel älterer Provenienz, etwa aus der Landnahmezeit fokussiert –, dass sie es anscheinend schafft, diese mit modernstem Lifestyle in Einklang zu bringen, sie erfolgreich(er) in die lokale, auch urbane Kultur integriert und somit mit lokalen Werten verkoppelt. Es gelingt ihr sogar, eine nicht nur für exotische Heimataktivist:innen lebbare Alternativkultur zu erschaffen und damit eine Identifikationsfläche zu bieten. Dieser Gegebenheit scheint zurzeit ein auch staatlich nicht nur kanonisierter, sondern nachdrücklich geförderter Traditionsbewahrungssinn entgegen zu kommen. Das manifestiert sich nicht nur durch konkrete Finanzierung von Großinstitutionen, wie z.B. das *Hagyományok Háza*/ „Haus der Traditionen“, sondern gerade auch durch – wohl noch nachhaltiger wirkende – ideelle Förderung, wie dem Renommieren und dem Auszeichnen von „Hungarika“: Aktuell ist zu beobachten, dass Traditionspflege sich so mit einem weiteren Begriff der „lokalen Wertschöpfung“ verkoppelt und sogar normative Züge annehmen und die Traditionsfindung gewissermaßen steuern kann. Das kann sich im *kommunalen Beschäftigungsprogramm* als konkret anvisiertes Ziel manifestieren.¹⁹ Wie tragfähig eine staatlich-politisch gesteuerte Traditionsförderung im Falle von Menschen sein kann, die kaum Perspektiven z.B. in einer strukturschwachen Kleingemeinde haben, ist nicht unsere Aufgabe zu beurteilen. Sie existiert als wirkliches und vorherrschendes Traditions-Management der jetzigen Gesetzgebung.

19 Laut der Tageszeitung „Népszava“, die sich auf Angaben des KSH (Zentrales Amt für Statistik) vom Ende 2016 beruft, soll die Anzahl der im Programm Beschäftigten 221.000 sein. (Zum Vergleich: 208.000 beträgt die Zahl der Arbeitslosen, 117.000 dürften pendelnd im Ausland arbeiten.) Das Programm kostete lt. Regierungsbericht 223 Milliarden Forint. Konkretes Beispiel: In einem kleinen Dorf wurde „ein Programm für Traditionspflege und Wertschöpfung“ gestartet. Lt. Bericht (2015) wurden durch die Arbeit der 81 Kommunalbeschäftigten Werte geschaffen: neben 15 Personen, die die lokale technische Infrastruktur wie Straßen und Plätze erhalten und verschönern, tragen 11 Menschen zur *hagyományörzés* bei: „7 unserer Kommunalbeschäftigten eignen sich die Kreuzstich-Stickerei an, denn diese Traditionen müssen ja weiterleben, damit diese in unserer Siedlung fortgeführt werden. 4 lernen dagegen die einzelnen Phasen der Flickenteppich-Verfertigung, von der Hanfverarbeitung und Leinweberei bis hin zum fertigen Teppich entsprechend der alten Traditionen“. Vgl. *Értéktörémő és hagyományörző program is indult B. [N.N.]* [Ein Programm für Wertschöpfung und Traditionsschöpfung wurde gestartet in B.(N.N.)] Nachweis: Webseite im Archiv der Autorin.

Ein wichtiges Begriffspaar sei schließlich, im Beitrag von Bertalan Puztai beinahe nebenbei erwähnt, mit der Gegenüberstellung von „Festivalisierung“ und „Heritageifizierung“²⁰ angesprochen. Mit dieser Perspektive zum großen Thema des „Immateriellen Kulturellen Erbes“ schneiden wir freilich ein neues, sehr weit führendes Feld innerhalb der auch im östlichen Europa sehr regen Heritage-Diskussion an, das nach unserer Überzeugung den von uns diskutierten Fragen eine neue, sehr aktuelle Dimension verleiht. Ob, wie András Vajda schreibt, die (Volks)Tradition durch die Nominierung des kulturellen Erbes (wieder einmal, muss man sagen) „rehabilitiert“ wird,²¹ vielleicht nach französischem Muster entlang einer Trennung von „patrimoine ethnologique“ und „culture des élites“, wie Attila Paládi-Kovács konstatierte²² – darauf darf man in Bezug auf weitere, neue Entwicklungen gerade im Erscheinungsjahr unseres Buches, dem offiziellen „Europäischen Kulturerbe-Jahr 2018“²³ sehr gespannt sein.

20 Vgl. Beitrag Puztai in diesem Band, S. 24–25.

21 Vajda 2016, S. 32ff.

22 Paládi-Kovács 2004, S. 7.

23 https://europa.eu/cultural-heritage/european-year-cultural-heritage_de

Das Schicksal der Kultur und des Lokalen in der postmodernen Image-Produktion

Nach dem Systemwechsel von 1989–90 erhielten die einzelnen Gemeinden und Regionen in Ostmitteleuropa eine vorher so nicht gekannte Selbständigkeit, um über ihre Geschicke zu bestimmen und ihre Zukunft selbst gestalten zu können. Diese Freiheit war freilich nicht für jeden gleich genehm, da sie auch eine erhebliche Unsicherheit mit sich brachte. Anstatt des früheren Planwirtschaftssystems beruhte nun die Entwicklung der einzelnen Gemeinden fast ausschließlich auf lokalen Ressourcen, falls diese erfolgreich eingesetzt werden konnten. Nach dem Zusammenbruch der Planwirtschaft wurden jedoch viele Gemeinden mit der Tatsache konfrontiert, über keine Ressourcen zur Verbesserung der Lebensbedingungen vor Ort zu verfügen oder diese infolge des wirtschaftlichen Strukturwandels verloren zu haben. Demzufolge wurde man auf Ressourcen aufmerksam, deren Einsatz keiner solchen Vorbereitung und Investitionen bedurfte, wie es bei dem klassischen Ausbau der industriellen Produktion der Fall gewesen war. So wandten sich manche tatkräftigen lokalen Führungspersönlichkeiten dem Tourismus zu und erblickten in ihm eine mögliche Erwerbsquelle, die bis zu einem gewissen Grad auch schon mit minimalen Investitionen anlief.

Im vorliegenden Band werden zahlreiche Beispiele für neue lokale Feste überwiegend aus dem ostmitteleuropäischen Raum angeführt. Diese Feste sind einerseits zur Unterhaltung der beteiligten Einheimischen da, in manchen Fällen stiften sie lokale Identität, andererseits ziehen sie oft zahlreiche auswärtige Besucher an. Die Veranstaltungen werden von ihren Organisatoren unterschiedlich bezeichnet. Meist werden sie als Festivals, Volksfeste oder Volksbräuche, bzw. „hagyományörző ünnep“/ „traditionspflegende Feste“¹ bezeichnet. Wie aus Forschungsergebnissen der letzten Jahrzehnte hervorgeht,² sind die in den Fallstudien vorgestellten Phänomene keineswegs singulär und bei weitem nicht nur für Ostmitteleuropa bezeichnend. Daraus folgt, dass ihr Entstehen durch die gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Umwälzungen des Systemwechsels zwar beschleunigt, aber dadurch allein nicht verursacht worden ist. Wir müssen demzufolge weitere Beweggründe beachten, wie die Folgen des postfordistischen Wirtschaftsmodells oder die kulturellen Folgen der Globalisierung.

1 Zum Begriff „hagyományörző“ vgl. S. 17–18.

2 Vgl. Hansen 2002; Picard/ Robinson 2006; Schell 2007; Schell/ Prosser 2008.

Die in diesem Buch präsentierten Erscheinungen lassen sich durch verschiedene Herangehensweisen und aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Perspektiven beleuchten. Die jeweilige Deutung wird dabei maßgeblich dadurch bestimmt, wie man über die Nationalkultur, deren Entstehung und Wandlung denkt, in welcher Relation man die nationale und die bäuerliche Kultur³ zueinander sieht und welche Wandlungsfähigkeit der Kultur überhaupt zugesprochen wird. In den Studien dieses Bandes werden zwar durchaus parallele Phänomene analysiert, die verschiedenen Ansätze verpflichten sich jedoch bewusst keinem einheitlichen Deutungssystem. Im vorliegenden Beitrag werden die im Mittelpunkt der obigen festiven Anlässe stehenden Phänomene hauptsächlich von der Diversität ihrer lokalen Bezüge her untersucht. Des Weiteren wird das Verhältnis von Kultur und Tourismus und dessen Komplexität erörtert und nicht zuletzt wird danach gefragt, wie es sich mit der „lokalen (Mikro-)Kultur“ bzw. dem „Lokalen als solchem“ im Zeitalter der Globalisierung verhält. Bei den folgenden Ausführungen wird auf Ergebnisse von Feldforschungen in Ungarn, aber auch in Finnland und Schottland Bezug genommen.

„Lokale“ und „fremde“ Elemente der Kultur und ihre Rolle in der Produktion von Image

Gewisse auserkorene, der (vermeintlichen) Lokalkultur zugeschriebene Phänomene als Teil des lokalen Kulturerbes mittels Festivitäten herauszustellen – das sind sehr verbreitete Verfahren europaweit. Eine sich dem Thema widmende Forschungsrichtung – zu welcher der Verfasser auch zählt – vertritt den Standpunkt, dass hinter all diesen Erscheinungen zweifelsohne die Tourismusedwicklung und Imageproduktion stehen, denn deren ultimatives Ziel ist es letztendlich, durch minimalen Aufwand zum wirtschaftlichen Erfolg des gegebenen Ortes beizutragen.

Was die Rolle, die Herkunft und den lokalen Bezug der im Mittelpunkt stehenden Lokalkulturelemente anbelangt, können europaweit durchaus ähnliche Prozesse beobachtet werden, während die damit verkoppelten Diskurse und Ziele, die Durchführung und Repräsentation in den Medien sehr unterschiedlich sein können.⁴ Die fokussierten Elemente können sich sehr klar und offensichtlich, beinahe stereotypisch auf den gegebenen Ort beziehen; solche

3 [Hier wird bäuerliche Kultur beinahe im Sinne des deutschen Volkskulturbegriffs verwendet, denn in der öffentlichen Rede und in der semiprofessionellen Fachrede, also auf Foren der Heimatpflege, wird Volkskultur mit der bäuerlichen Kultur praktisch gleichgesetzt. Anm. d. Red.]

4 Bali 2007 kommt zu einem ähnlichen Ergebnis bezüglich der Klassifizierung der gastronomischen Festivals (Gastro-Festivals).

sind z.B. die im Mittelpunkt der lokalen Traditionen stehenden „Rohstoffe“ aus dem Bereich des Obst- und Gemüseanbaus, der Tierzucht oder das Bau-Erbe, welche sich markant mit dem Lokalraum (locality) verknüpfen. Dabei können diese Elemente bereits schon einmal in der Ortsgeschichte Grundlage für eine professionelle Aktivität gewesen sein (z.B. eine die Lebensmittelindustrie oder den Tourismus betreffende Tätigkeit), die schon einmal das lokale Image geprägt hatte.

Manchmal ist das im Mittelpunkt stehende kulturelle Element ein einst gewesenes, jedoch zurückgedrängtes oder gar vergessenes und oft zugleich ein aus der bäuerlichen Kultur geschöpftes Element (z.B. ein Fest oder Brauch aus dem bäuerlichen Kalender), das bereits verschwunden oder im Aussterben begriffen war, oder es stellt z.B. ein mittlerweile kaum mehr beachtetes Segment des Baukulturerbes dar. In solchen Fällen findet in der Regel eine – mehr oder minder professionelle – heimatkundliche Aktivität im Vorfeld statt, die die zugrunde liegenden Quellen zu Tage fördert, diese beglaubigt und anschließend das Element als lokale Eigenart herausstellt. Bei den wiederbelebten bäuerlichen Bräuchen handelt es sich selbstverständlich nicht mehr um deren Fortleben als integraler Teil des lokalen Brauchsystems, sondern um eine Kopie, deren Funktion jedoch eine ganz andere ist, ebenso wie die der Ausführenden. Da die traditionellen Bräuche in Vergessenheit geraten sind, ist es notwendig, auch die lokale Öffentlichkeit über den örtlichen Bezug des Elements zunächst aufzuklären. Das geschieht in der Regel durch (auf Grundlage von professionellen Forschungen erstellte) vereinfachte Textvarianten, die den lokalen Bezug nachzuweisen versuchen, indem sie diese manchmal mit zusätzlichen umfangreichen mythischen Deutungen versehen. In manchen Fällen werden Bräuche durch die Aktivität in (ziviler) Gruppenarbeit wiederbelebt bzw. am Leben gehalten.

Ein weiteres Verfahren stellt jenes dar, bei dem das benutzte kulturelle Element keinen besonderen Bezug zum Ort hat und somit dieser erst hergestellt werden muss. In diesen Fällen versuchen die so genannten „Kultur-Broker“⁵ diese Verknüpfung herzustellen. Dabei können innerhalb des Diskurses oft mythische Elemente Oberhand gewinnen, vor allem wenn die fachlich-wissenschaftliche Argumentation keine als ausreichend empfundene Grundlage liefert. Dieses Phänomen ist oft eine Art „Monopolisierung“: Ein Inbeschlagnahmen der ansonsten für die lokalen Verhältnisse tatsächlich eigentlich nicht-typischen Tradition, die es erst zu enteignen gilt. Dies scheint z.B. bei Initiativen verbreitet zu sein, bei denen auf anderswo auch zu beobachtende Gemüse-, Obst- oder Tierzuchttradition fokussiert wird –

5 Vgl. Bendix/ Welz 1999.

oder eben auf allgemein verbreitete Gerichte, die keine besondere lokaltypische Variante haben.

Schließlich können wir eine gesonderte Gruppe von festiven Anlässen aufstellen, wenn es sich bei den Aktivitäten um eine eindeutig komische Idee handelt oder ein gegebenenfalls ganz alltägliches Phänomen scherzhaft dargestellt wird. Bei diesen schalkhaften Wettbewerben wird natürlich nicht versucht, das fokussierte Motiv auf den gegebenen Ort als etwas Lokalkulturelles zu beziehen. Vielmehr rechnen die Organisatoren hier mit der dem Menschen ureigenen Verspieltheit und mit seiner Lust auf Kuriosität.

Das Verhältnis von Kultur und Tourismus im Prozess der Image-Produktion

In fast allen Fällen werden für die lokale Verwendung von kulturellen Elementen (unabhängig von deren Provenienz) Erklärungen für die Öffentlichkeit bereitgestellt, warum diese im Mittelpunkt eines Ereignisses stehen sollen.⁶ Es überrascht kaum, dass unter diesen Sinndeutungen die häufigste eben diejenige ist, die auf das natürliche Vorhandensein der Elemente und ihre lokale Einbettung zielt – unabhängig davon, ob diese Verankerung real oder vermeintlich ist. Manche Diskurse, v.a. die fundierter ausgearbeiteten, machen sich dabei oft zugleich für die Aufrechterhaltung und den Schutz der Lokalkultur stark. In diesen Diskursen erscheint die Lokalkultur oft als etwas Zerbrechliches, das durch die umgebende oder über ihr stehende, häufig als „Globalisierung“ betitelte stärkere Kultur verdrängt, ja bedroht werden würde, durch die schnelle, unaufhaltsame und gewaltsame Verbreitung der letzteren. Nach eingehender Betrachtung jener Tendenzen, die am ehesten mit den Begriffen „fesztivalizáció“ [„Festivalisierung“] und „örökségesség“ [„Heritageifizierung“⁷] bezeichnet werden, kann behauptet werden, dass hinter all den Bestrebungen größtenteils letztendlich die Absicht steht, auswärtige Ressourcen anzuwerben und auswärtige Besucher – d.h.: Touristen – in die betreffende Siedlung zu bringen. Ein bemerkens-

6 Ausnahme bilden nur die hauptsächlich für die Einwohner organisierten „Dorffeste“ [falunapok], über die jedoch auch schon in den regionalen Medien berichtet wird.

7 Wir übernehmen bewusst diesen Arbeitsbegriff aus einem Tagungsband (Hemme/ Tauschek/ Bendix 2007), weil er eine genaue Übersetzung darstellt, da hier ebenfalls „die Prozesshaftigkeit des Phänomens“ gemeint wird: „Indem das Suffix die Dynamik in der Generierung von kulturellem Erbe fokussiert, verweist er vor allem auf die (reflexiv) handelnden Subjekte, die kulturelles Erbe produzieren, deuten und nutzen“ (Hemme/ Tauschek/ Bendix 2007, S. 10.). Vilmos Keszeg spricht hingegen, wohl beeinflusst durch romanisch-sprachige Literatur, von einer aus dem Begriff Patrimonium abgeleiteten „Patrimonisierung“ (Keszeg 2013). [Anm. d. Red.]

wertes Zusammenspiel von Diskursen auf der Oberfläche und von den dahinterliegenden Beweggründen ergeben somit zusammen, dass in diesen peripheren und ressourcenarmen Ortschaften gerade der Tourismus als Bedrohung für die Lokalkultur erscheint – als Globalisierungsprozess etikettiert.⁸

Wie bereits angeklungen, vertrete ich die Meinung, dass der überwiegende Anteil der lokalen Festivals und Feste eine Maßnahme zur Erschaffung von lokalem Image und/oder zur Entwicklung des Tourismus darstellt, die in einem Oberflächen-Diskurs als lokale Traditionsbewahrung getarnt in Erscheinung tritt. Kritische Untersuchungen machen darauf aufmerksam, dass das Verhältnis von Tourismus und dem „Lokalen“ durchaus kompliziert sein kann. Boorstin und MacCannell⁹ erblicken z.B. hinter gewissen vermeintlich erlittenen Veränderungen der Lokalkultur den gewaltsamen Einfluss des Tourismus, wie Erstere dem Letzteren zu widerstehen versucht. Ihrer Ansicht nach (sowie von anderen, die ihnen folgten) sei der Tourismus im Gegensatz zur Lokalkultur etwas grundsätzlich Schlechtes, was kulturelle Degradierung bewirkt. In ihrer Auslegung wird die westliche Welt von der „anderen“ getrennt. Der Tourismus überfalle eine schöne und heile Welt, die durch Touristenhorden verunreinigt und kommerzialisiert werde.¹⁰ Diese Deutung des Tourismus als Verlust-Narrativ erfasste und erfasst immer noch mit erstaunlicher Wucht die Vorstellungskraft des westlichen Menschen: ihr frönen viele über ideologische und disziplinäre Grenzen hinweg, angefangen von den Kritikern der Postmoderne über die Vertreter der Flucht-Narrative¹¹ bis hin zu Naturschützern, Feminist(inn)en und lokalen Zivilvereinen. In diesem Licht erscheint das Urteil von Robert Shepherd nicht übertrieben, dass die sich ab den 1970er-Jahren etablierende Tourismusforschung den Tourismus zwar ernst nehme, ihn zugleich jedoch zumeist verurteile.¹²

Was passiert aber letztendlich mit der Kultur innerhalb des Kontextes von Tourismus? Schon Boorstin und MacCannell erachteten das Schicksal der Originalität der Lokalkultur als einen wichtigen Faktor für die Deutung von Tourismus. Des Weiteren machen Arbeiten über diese Relation einen großen Teil der anthropologischen Tourismusforschung aus. Die Meinungen scheinen zu zwei Gegenpolen zu tendieren, die am ehesten durch die Begriffe

8 Victor Azarya macht darauf aufmerksam, dass der Tourismus in der Globalisierungsforschung keine gebührende Aufmerksamkeit erhält, obwohl er eines der offensichtlichsten Resultate von Globalisierung darstellt, und währenddessen er selbst eine Ursache für Globalisierung ist, s. Azarya 2004, S. 949.

9 Boorstin 1975; MacCannell 1976.

10 Ash/ Turner 1975; Fejős 1998.

11 Szijártó 2000.

12 Shepherd 2002, S. 184.

der kulturellen Involution und der kulturellen Erosion erfasst werden können. Mit dem Ersteren wollte man ursprünglich nicht die Wirkung des Tourismus auf das Lokale beschreiben. Bei der Verbreitung des Terminus spielte die Arbeit von Clifford Geertz („Agricultural Involution“, 1963) über den Wandel der Landwirtschaft in Java eine große Rolle. Die Involution beschreibt jenen (von der natürlichen Entwicklung der Kultur abweichenden) Prozess, bei dem ein früherer, bereits im Verschwinden befindlicher kultureller Zustand aus irgendeinem Grund erneut Anwendung findet. Robert Ritzenthaler nimmt als Beispiel jene Mitglieder der einer Akkulturation ausgesetzten Gruppe mittleren Alters, die sich bewusst dazu entscheiden, sich die Kultur ihrer Vorgänger, die sie selbst früher in jungen Jahren abgelehnt hatten, zu eigen zu machen. Der Sinn des Begriffs lässt sich generalisieren: Er kann eine sich wandelnde Identifikation des Individuums hinsichtlich seiner ererbten Kultur bedeuten, wie z.B. die bewusste Annahme einer früher abgelehnten Kulturform. Damit verweist Ritzenthaler auf das sehr verbreitete Phänomen der zwischen den Generationen liegenden kulturellen Spannung, bzw. auf die sich mit dem Fortschreiten des Lebensalters vollziehende Wandlung innerhalb einer Generationsmitgliedschaft.¹³ Laurence Wai-Teng Leong macht hingegen darauf aufmerksam, dass eine solche Rückwendung beim Zusammenleben von ethnischen Mehrheiten und Minderheiten den Prozess der Hybridisierung verhindern kann. Dieser Rekurs auf eine zur Bewahrung ausgesuchte Kultur kann eine starre und essentialistische Version derselben erzeugen, sodass die Menschen, die diese Kultur pflegen, gegebenenfalls krampfhaft daran festhalten können.¹⁴

Abgesehen von dieser letzteren, kritischen Haltung wird die Involution in der Literatur meist im positiven Sinne, also als die bewusste Wiederbelebung einer vergessenen und zurückgelassenen Kultur verstanden. Und so ist sie in der wissenschaftlichen Tourismusforschung auch aufgenommen worden. Hier werden alle Phänomene als Involution verstanden, die darauf zielen, die verschwundenen oder erst im Verschwinden befindlichen Inhalte der Kultur, veranlasst durch Tourismus, wieder in die lokale Gesellschaft zu heben und lebendig werden zu lassen. Aus dieser Perspektive erscheint der Tourismus als Helfer bei der Aufrechterhaltung gewisser Formen der Kultur, während er auch Modernisierungsfaktor ist. Dabei gehe dieses Wieder-Erheben und Konservieren, so wird es von den Vertretern ausdrücklich betont, von der Lokalgesellschaft aus und deute nicht etwa auf einen Eingriff einer von außen wirkenden, zur Entwicklung „nötigenden Kraft“. Die sich auf diese Weise vollziehende Kultur-Wiederbelebung und der auf ihr basierende

13 Ritzenthaler 1972.

14 Leong Wai-Teng 1997, S. 94.

„Kulturtourismus“ würden nicht nur das lokale Interesse für die lokalen Werte stiften, sondern zugleich die Grundlage für eine lokale Identität bzw. einen lokalen Stolz bilden.¹⁵

Demgegenüber vertreten die Ansätze der kulturellen Erosion den Standpunkt, dass alle die als lokalkulturelle Erneuerungen erscheinenden Phänomene in Wirklichkeit lediglich Anpassungen an jene (eventuell irrtümlichen) Vorstellungen darstellen würden, die in den Köpfen der Touristen über die betreffende (vermeintliche) Lokalkultur herrschen. Das heißt, der Tourismus sei, nach dieser Betrachtung, der Agent einer von außen diktierten kulturellen Veränderung. Die Anpassung der Lokalgemeinschaft wird von Shelly Errington ‚New Age Primitivism‘ genannt.¹⁶ Marie-Françoise Lanfant spricht in dem Zusammenhang von einem „gegenseitigen Missverständnis“ (die Touristen suchen das imaginierte Andere, die ‚wahre‘ Lokalkultur werde an dieses Andere angepasst, somit bekommen die Touristen das, was sie suchten – dabei interessiere die ‚wahre‘ Lokalkultur letztendlich keinen mehr weiter).¹⁷ MacCannell bezeichnet die so zustande gekommene „lokale Kultur“ als „the ‚postmodern emptiness‘ of idealized primitives“. Demnach sei auch leicht zu verstehen, weshalb diese lokal feilgebotenen ‚Identitätsgüter‘ nicht nur von den Touristen, sondern auch von den Einheimischen selbst im Kontext des Tourismus so gerne konsumiert werden würden. Diese scheinbar an die Identität geknüpften Produkte und Performances würden nicht nur den Zauber der Lokalkultur für die Touristen herstellen, sondern für die Einheimischen zugleich als Identitätsersatz der verlorenen Kultur dienen. Nach der Auflassung der kulturellen Erosion wird die lokale Kultur durch den Tourismus praktisch aufgehoben und stattdessen eine globale Monokultur geschaffen. MacCannell apostrophiert den Tourismus demnach als Kannibalen, der jene Lokalkultur auffresse, der er eigentlich seine Existenz verdanke.¹⁸

Das Verhältnis von Kultur und Tourismus – außerhalb der wissenschaftlichen Diskurse

Zum Thema Kultur und Tourismus und bei den obigen wissenschaftlichen Positionen fühlt sich unter den Verantwortlichen der lokalen Festivals und des Lokalkulturerbes eigentlich jeder berufen mitzureden – selbst wenn man sich das nicht bewusst macht. Dabei machen sich weder das Tourismusmarketing noch das Tourismusmanagement, sogar nicht einmal ein Großteil der

15 McKean 1989, S. 126; Macdonald 1997, S. 160.

16 Errington 1998.

17 Lanfant 1995.

18 MacCannell 1973; MacCannell 1976; s. a. Shepherd 2002, S. 185–186.

Tourismusforschung die kritischen Thesen der kulturellen Erosion bewusst. Deshalb schickt es sich an, im Kontext der obigen Modelle auf weitere, in anderen Registern zu vernehmende interessante Zusammenklänge gewisser harmonischer Diskurse aufmerksam zu werden. Das Tourismusmarketing mag zwar Phänomene der Wandlung der Kultur gewissermaßen reflektierend wahrzunehmen, es vertritt jedoch selbstverständlich die Involutionstheorie, ähnlich wie das Tourismusmanagement. Ersteres stellt uns ja gerade das von der Involutionsthese versprochene Szenario in Reinform in Aussicht: eigene, einmalige und anderswo nicht vorhandene Kultur, Speisen und Bräuche, die durch den Tourismus konserviert werden würden. Dabei können nicht nur die an der Tourismusindustrie Interessierten die Seite der Involutionsthese ergreifen. Nach Erkenntnissen der empirischen Forschungen werden die anvisierten Veranstaltungen von den Begünstigten der Touristendestinationen, im konkreten Fall von den Ideengebern der Festivals, den Nutznießern und Organisatoren, fast ohne Ausnahme in diesem Sinne verstanden: Der Tourismus könne die lokale und die in die Vergessenheit geratene Tradition retten und in gegenwärtig aktiven Einsatz überführen. Und obendrein werde auch noch lokale Identität gestiftet. Gerade deshalb wird die bei den Festivals herausgestellte Authentizität der lokalkulturellen Elemente durch eine äußerst rege Mythen- und Diskursproduktion gestützt, welche alle auf die Lebensfähigkeit dieser Elemente abheben. Die Involutionsansicht kann auch durch die lokale oder regionale professionelle „Authentizitäts-Elite“ gestärkt werden. Da jedoch die sich ins Tourismusmanagement einschaltende lokale Elite, die Ideengeber und Organisatoren, die gefundenen authentischen Elemente der Lokalkultur nur als Teil der Sehenswürdigkeiten ansehen und für ihre Geschichte kaum Interesse zeigen, so kann es leicht vorkommen, dass ein achtloses ‚Wirtschaften‘ mit den zum ‚Authentischen‘ kanonisierten Elementen (z.B. durch einen deplatzierten oder unwürdigen Gebrauch) die Authentizitäts-Profis zu Verfechtern der Erosionstheorie werden lässt. Der Tourismus kann als ein von außen kommender wirkmächtiger Faktor auch aus politischen Gründen als eine Art ‚postkoloniale Kolonisierung‘ leicht im Sinne des Erosionsmodells bewertet werden. Des Weiteren ist neben alledem, in Verbindung mit den politischen Argumentationen – aber auch unabhängig von diesen – ein intellektueller Trend im Sinne der Erosion zu beobachten, der im Tourismus den Agenten des Wandels überhaupt sieht und ihn als ein eklatantes Negativbeispiel der Modernisierung auslegt.

Dabei ist es unmöglich zu übersehen, dass die im Hintergrund wirkende, mit kritischer Ideologie beladene Erosionstheorie nicht nur mit Begrifflichkeiten der Warewerdung, der Kommerzialisierung der Kultur unreflektiert umgeht, sondern – wie im Zusammenhang mit MacCannells Thesen bereits bemerkt

– das veränderte Andere, das Lokale, auch so erscheinen lässt, als ob dieses vor dem Eintreffen des Tourismus unberührt gewesen wäre. In den tourismuskritischen Diskursen wird für jegliche Veränderungen ausschließlich der Tourismus – als Verderber der Lokalkultur – verantwortlich gemacht. Dies, obwohl es allgemein bekannt sein dürfte, dass der Tourismus in der westlichen Welt bei weitem nicht den ersten Faktor für Akkulturation darstellt.

Die Analyse der Arbeiten über die lokalen Auswirkungen des Tourismus zeigt klar die Skepsis, mit der der zu prüfende Tourismus grundsätzlich betrachtet wird. David Harrison macht darauf aufmerksam, dass die negativen Urteile über Tourismus und dessen gesellschaftliche Wirkung von der Vermengung der gesellschaftlichen Wirkungen und Probleme herrühren. Es würden sich zwar, so Harrison, tatsächlich manche Dinge nach dem Erscheinen vom Tourismus verändern (z.B. Internationalisierung und Modernisierung mancher lokaler Traditionen), diese würden aber erst dadurch zum Problem, wenn sie kritisch betrachtet als solches definiert werden würden.¹⁹ In diesem Zusammenhang sei für eine richtige Bewertung eminent wichtig zu beachten, von wem das Urteil gefällt worden sei. Die Kritiker der Kommerzialisierung setzen den Tourismus und die Kultur beispielsweise an zwei entgegengesetzten Polen einer Skala an: Wo der Tourismus wachse, dort werde die Kultur zurückgedrängt. Diese Ansicht imitiert die These des Gegensatzes von Natur und Kultur: so wie die Zivilisation Raum erobere, so werde die Natur verdrängt, wachse die Korruption und so unaufhaltsam nähere sich das Scheitern des Menschen.²⁰ All das stellt eine abermalige Äußerung des sich besinnenden, desillusionierten westlichen Menschen dar. Hinter all den aus verschiedenen ideologischen Blickwinkeln heraus entstandenen kritischen Betrachtungen verbirgt sich eine durch und durch statische Kulturvorstellung: Durch Tourismus werde das Vergehen von irgendetwas Konstantem verursacht. Die Kultur erscheint in diesen Vorstellungen als etwas nostalgisch Homogenes und Monolithisches – entgegen ihrer hybriden und flexibel veränderbaren wirklichen Natur. Robert Ulin schreibt im Zusammenhang mit dem Erfolg der Weine von Bordeaux, dass die Zuschreibungen von einem organischen, natürlichen Wesen des Bordeaux-Weines Parallelen zeigen zum Ware-Werden der Tradition und zur Schöpfung dieser. Ein Deutungsrahmen für den Wein werde hier also durch die westlich geprägte Gegenüberstellung von Natur und Kultur hergestellt, in welcher die Natur rein und unverändert erscheint, die auf eine zeitlose Geschichte zurückblickt.²¹

19 Harrison 1994.

20 Shepherd 2002, S. 188.

21 Ulin 1995, S. 522–523.

An diesem Punkt entfaltet sich eine Argumentation, die weit über den Tourismus hinausweist, die nämlich die Kultur und die lokalkulturellen Elemente als etwas Statisches, Uraltes und Ewiges begreift – im Sinne von authentischen und singulären Merkmalen eines gegebenen Ortes. All das stellt ein eigenartiges Paradoxon dar, da die Kontinuität der Kultur ja gerade durch eine auf den Wandel reagierende Neudefinierung und -verwertung dieser Kultur angezeigt wird. Der Gebrauch des Authentizitätsbegriffs im Sinne des Tourismusmarketings und -managements macht klar, dass von einem ‚Kultur-Authentischen‘ nur in Relation, nur sozusagen im Rahmen einer Relationsempfindung gesprochen werden kann.²² Durch den Begriff der Authentizität wird im Prozess der ständigen Wandlung der Realität lediglich unser Verhältnis mit deren früherem Zustand abgeglichen. Auf dieser Grundlage wird von uns etwas als „authentisch“ oder eben als falsch, kopiert, bzw. ‚gemacht‘ qualifiziert. Die Kultur als ständig neu erschaffenes und demzufolge ständig im Wandel befindliches Phänomen verfügt über keinen Originalzustand. Alle Behauptungen über eine authentische Kultur – und ebenso die in Verbindung mit den obigen Ereignissen erwähnten authentischen Menschen, Bräuche, Tänze, Musik sowie mit der authentischen Landschaft und Tieren in gewissen Diskursen – stellen Äußerungen dar, die das nostalgische, kritische oder eben desillusionierte Verhältnis des sich Äußernden zu seiner kulturellen Umgebung reflektieren. In diesem Zusammenhang ist es von außerordentlicher Bedeutung, jene Diskurse kenntlich zu machen, die einen früheren Zustand der Kultur erstarren und ihn zur Norm und zum Standard werden ließen. Durch diese Kanonisierungsverfahren wird die Funktionsweise unserer Kultur eigentlich erst aufgedeckt und ihre Analyse bietet reichlich Gelegenheiten für empirische Forschungen.

Um jedoch zu unserem engeren Thema zurückzukehren, sei hier betont, dass all das soeben Skizzierte eine oft hinreichend paradoxe und in der Regel kaum reflektierte Situation im Zusammenhang mit dem Phänomen des Tourismus erzeugt. Die Authentizität wird innerhalb der Tourismuskritik immer so diskutiert, als wenn der Tourismus, während er die Sehnsucht nach Authentizität nährt, gleichzeitig für die Verbreitung der schlechten und unechten Kopien des Authentischen Sorge. Dabei kann es das Authentische ohne das Nichtauthentische gar nicht geben, denn das Eine wird nur in der Spiegelung des Anderen sichtbar. Obendrein hängt all das mit einem weiteren Widerspruch zusammen, wenn auch von nicht einer derart generalisierbaren Gültigkeit: Der Tourismus entwertet oft gerade jene von ihm für authentisch gehaltene Lokalkultur, der er selbst zuvor eine Aufwertung zukommen

22 Taylor 2001, S. 11.

ließ: Nicht selten machte das touristische Interesse erst auf manche Elemente der Lokalkultur aufmerksam, die später durch das Funktionieren des touristischen Systems jedoch unvermeidlich Veränderungen erfahren haben.

Das Schicksal des Lokalen im Prozess der Imageproduktion

Im größeren Kontext betrachtet, ist also leicht zu erkennen, dass es sich beim Diskurs um die Veränderung der Lokalkultur letztlich auch um das Lokale selbst dreht. Die Frage stellt sich, was mit dem Lokalen im Zeitalter der Globalisierung geschieht? Ob lokale Einheiten noch überhaupt die Chance haben, als eine Art ‚kulturelle Insel‘ sich zu behaupten, oder ob ihre kulturelle Alleinstellung und Einmaligkeit durch die Globalisierung, bzw. vielleicht schon durch die Moderne zunichte gemacht worden ist? Arjun Appadurai schreibt bereits 1995 in seinem wirkmächtigen Essay zum Thema Lokalitätsproduktion von den Herausforderungen, mit denen das Lokale als zerbrechliche und schutzbedürftige Entität konfrontiert wird. Appadurai war noch in dieser (vor dem Internet-Zeitalter, aber bereits zur Zeit der globalen Medien und Mobilität) verfassten Studie der Meinung, dass infolge der weltweit strömenden Kultur die Stützen für die ontologische Fassbarkeit des Lokalen als solche abgeschafft worden seien. Nicht nur nebenbei gesagt, wirke sich das auch auf die Anthropologie aus, da zwischen ihr und dem Lokalen eine wechselseitige Beziehung herrsche: das eine werde durch das andere erst hervorgerufen.²³ In der Tat verkoppeln die klassischen Kulturwissenschaften jegliche gruppenbezogene Merkmale der Kultur seit jeher in der Regel mit irgendeinem abgegrenzten geographischen Raum. Das heißt, das Lokale verfügt über Kultur und ebenso ist es die Kultur, die einen Ausschnitt des Lokalraumes im Sinne der Anthropologie für die Erforschung erst kenntlich macht.

Appadurai legt ausführlich die Prozesse dar, durch die das Lokale in den nicht-komplexen Gesellschaften erschaffen wurde und stellt anschließend die Frage: „What can locality mean in a world where spatial localization, quotidian interaction, and social scale are not always isomorphic?“²⁴ Während Appadurai die Produktion des Lokalen durch das Beispiel der Yanomami darlegt, dabei jedoch nicht auf komplexe Gesellschaften eingeht, wird dennoch deutlich, dass er die Globalisierung nicht als den allerersten Faktor ansieht, der auf das Lokale einwirkte:

23 Appadurai 2005, S. 178.

24 Appadurai 2005, S. 179.

The capability of neighborhoods to produce contexts (within which their very localizing activities acquire meaning and historical potential) and to produce local subjects is profoundly affected by the locality-producing capabilities of larger-scale social formations (nation-states, kingdoms, missionary empires, and trading cartels) to determine the general shape of all the neighborhoods within the reach of their powers.²⁵

Lokalität im Sinne von Appadurai nimmt in Europa seit der Moderne eigentlich in der Logik und in den Narrativen des Nationalstaatsgedankens Gestalt an. Den Ursprung, die Formen und die nationalstaatliche Entwicklungsgrundlagen der Moderne kennen wir sehr gut.²⁶ Eines der bedeutenden Großprojekte der Europäischen Ethnologie hat nach dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts anhand von v.a. schwedischen und deutschen Beispielen gezeigt, wie die klassische Moderne die auf regionale und lokale Einheiten hin gegliederte Landschaft entstehen ließ – zur Stärkung und ‚Einkreisung‘ des Nationalstaates.²⁷ Die Verkopplung von Elementen der Nationalkultur mit gewissen Räumen hat nicht nur den sakralisierten Nationalraum²⁸ erschaffen, sondern wurde zugleich eine Triebkraft für den lokalisiert kulturbasierten Erlebniskonsum – für die Entwicklung des Tourismus. Unter anderem anhand der im vorliegenden Band dargestellten Ereignisse können wir sehen, wie lokale Gemeinschaften in der Spätmoderne auf das an die Lokalität oder die Region knüpfende Kulturerbe bauen (oder ggf. nicht bauen) können. Gerade unsere Beispiele, die darlegen, wie aus dem Kulturerbe manche Elemente herausselektiert, manch andere verworfen werden und neue kulturelle Elemente ggf. ohne vorherigen lokalen Bezug wieder hochgehalten werden können, zeigen an: hier sind nicht mehr die herkömmliche Logik des Nationalstaates und nicht nur die Prozesse der Regionalkulturschöpfung im Sinne des 19. Jahrhunderts am Werk. Im europäischen Vergleich betrachtet ist es unmöglich zu übersehen, dass es heute um mehr als eine bloß von der Logik des Nationalstaates angetriebene und von den Nationalwissenschaften geförderte und von außen ausgelöste Lokalisierungsproduktion geht.

Es sind heute beim Produzieren des Lokalen andere, neuartige innere Triebkräfte, Logiken und Verfahren bezeichnend. Einerseits, im Unterschied zur klassischen Moderne, wo die lokalen und regionalen Räume innerhalb

25 Appadurai 2005, S. 187.

26 Anderson 1983; Hobsbawm 1983.

27 Unter den zahlreichen Beispielen vgl. Löfgren 1989; Frykman/ Niedermüller 2003; Köstlin 1996.

28 Keményfi 2013.

des Systems der großen, nationalen Narrative erschaffen wurden,²⁹ entstehen die Vorstellungen heutzutage, infolge des wiedererlangten Selbstbewusstseins der Gemeinschaften, von innen heraus über Lokalität. Nicht nur, dass diese Gemeinschaften den lokalen Raum im Sinne von Appadurai „einkreisen“ (abstecken), sondern sie stellen, indem sie die Logik des Nationalstaates aufsaugen, örtliche Kopie-Ideologien in kleinen Maßstäben her: Sie kreieren lokale Mythen um ihre Vorstellungen von ihrem Lokalraum zu untermauern. Natürlich können die lokalen Gemeinschaften ihrer peripheren Lage nicht entkommen: Sie können sich nicht anmaßen, als Orte von großen (nationalen) Geschehnissen zu fungieren und entsprechend zu gebärden. Um ihre periphere Situation jedoch zu kompensieren, greifen sie kreativ auf jene Grammatik zurück, die sie aus der europäischen Geschichte, Literatur und Kultur der Moderne gut kennen und ebenso deren Kohäsionspotential für eine räumlich-geographisch abgegrenzte Gemeinschaft. Es ist kein Zufall, dass die nach den „großen Narrativen“ geformten „kleinen Narrative“ so erfolgreich wirken: die spätmodernen Stadtbewohner besuchen gern diese Orte und Veranstaltungen, um das vergessene Gefühl des Heimischen und das der Zugehörigkeit zu erleben und konsumieren mit Vorliebe deren geistige oder materielle Schöpfungen. Diese letztendlich von innen ausgehende, in ihrer Grammatik markant auf die lokalkulturellen Werte rekurrende Aktivität sieht sich als Teil einer traditions- und kulturbewahrenden Bewegung. Die Organisatoren trachten danach, die lokale Zugehörigkeit zu (er)finden und diese zu betonen.

Die Tatsache, dass die in ihrem Streben bereits erfolgreichen Lokalgemeinschaften ihre Visionen auch in einem größeren Kreis unterbreiten und zu diesem Zweck immer feinere Methoden der Selbstdarstellung anwenden, macht noch einmal deutlich, dass diese von innen heraus aufsteigenden, aber über eine Dorffestveranstaltung hinaus weisenden Initiativen in Wirklichkeit den Image-Bau zum Ziel haben.³⁰ Ein erfolgreiches und von außen über die Lokalität hinaus wahrnehmbares Ereignis auf die Beine zu stellen kommt in Wirklichkeit einer für das lokale Image geltenden Investition gleich. Das unmittelbare Ziel dieses Image-Baus ist letztendlich eindeutig der Erwerb eines wirtschaftlichen Vorteils. Die in die Produktion von Lokalität investierten geistigen und materiellen Güter erfolgen stets in der Hoffnung auf einen wirtschaftlichen Aufschwung seitens der Gemeinschaft. Ergebnisse qualitativer Feldforschungen zeigen in zahlreichen Fällen dabei, wie schnell die loka-

29 Köstlin 1996.

30 Vgl. Kovách 2007; Csurgó/ Megyesi 2016.

len Kultur-Broker neben den gemeinschaftlichen Vorteilen auch die eigenen potenziellen Vorteile erkennen.³¹

Nachhaltig wirksame wirtschaftliche Vorteile von größerer Tragweite können natürlich nur durch dauerhaft bestehende Attraktionen erzeugt werden. Die lokalen Organisatoren sprechen oft explizit davon, dass ihr übergeordnetes Ziel nicht nur das Schaffen eines Wochenendfestivals sei, sondern auch das Einrichten eines komplexeren Kommunikationssystems zwischen der Lokalgemeinschaft und der als Ressource begriffenen Außenwelt. Falls keine markanten, bedeutsamen touristischen Investitionen möglich sind (wie z.B. ein Erlebnisbad o.ä.), müssen die lokalen Organisatoren ein Kommunikationssystem zum Erfolg bringen, das auch den Alltag der Lokalgemeinschaft möglichst zum Produkt machen lässt. Der Erlebnis-konsum soll nicht nur durch ein Wochenendfestival, sondern z.B. durch stets erreichbare und konsumierbare Produkte, beziehungsweise z.B. durch die Ästhetisierung der Landschaft dauerhaft gesichert werden.³² Die am weitesten entwickelte Form dieser Entwicklung ist das Erzeugen lokal spezifischer Produkte. Diese sind die durch eine Schutzmarke ausgezeichneten, jedoch nicht nur an bestimmten Festivitäts-Anlässen, sondern praktisch kontinuierlich dargebotenen lokalen Konsumgüter. Und in ihrer amtlich bestätigten Form stellen sie die verpackte und „konservierte“ Essenz der Lokalität dar, die jederzeit käuflich zu erwerben und überallhin zu transportieren ist. Der eventuelle Erfolg dieser kann dazu anregen, gegebenenfalls weitere lokale Marken zu erzeugen.³³

Diese lokal initiierten Entwicklungen bewirken unter anderem die oben bereits von MacCannell als Identitätsersatz angesprochenen Phänomene³⁴ – dies ist zwar nicht ihr primäres, jedoch nicht zu vernachlässigendes Ziel. Für die Imageproduktion als unerlässlich erachtete, ritualisierte performative Darbietungen (wie z.B. die den Auftakt der Festivals markierenden Trachtenumzüge) laden die Einheimischen mit hoher Anziehungskraft zur Identifikation ein – während sie zugleich die Sehnsucht der Besucher nach Exotischem stillen. Eine längst nicht mehr benutzte Tracht anzuziehen, sich präsentieren zu können und sich authentisch und gegebenenfalls auf die vom lokalen Kulturbroker vorgegebene Art, sich rustikal zu gebärden, all das bietet eine Identifikationschance für die Einheimischen in peripheren Gemeinschaften, die vielleicht noch nie so reflektiert gegeben war. Wir dürfen uns aber durch Illusionen nicht irreführen lassen: im Auge der

31 Kiss 2014a; Kiss 2014b.

32 Vgl. Szijártó 2002, S. 16–18; Bódi 2002, S. 29–36.

33 Kiss 2016.

34 Vgl. Lovas Kiss 2011, S. 13–53.

Kultur-Broker sind diese Handlungen meist nur als Sehenswürdigkeit für die Besucher von Bedeutung. Nichtsdestotrotz bieten sie für die Einheimischen eine in ihrer Provenienz zwar anfechtbare, aber – im Hinblick auf eine dynamische, kontextuelle und zeitgemäße Interpretation von Identität – reale Chance für eine annehmbare Art von Selbstvergewisserung.

Neben alldem zeigen diese performativen Vorführungen und Selbstdarstellungen zugleich besonders gut an, was die lokale Organisationselite im breiteren Kreis als lokal Wesentliches für verwertbar hält: das heißt, welche Variante der Lokalkultur für die auswärtigen Besucher als vorzeigbar empfunden werden könnte; und daraus wird auch erkenntlich, wie sie auf die heutigen städtischen Touristen schaut. Diese Ereignisse sind also eigentlich ‚lokal-marginale Notizen‘ zum nationalen Kulturkanon und zur nationalen Geographie, Phänomene kleineren Formats, die von ihrer Bedeutung her nicht relevant genug sind, um in die ‚großen Narrative‘ aufgenommen zu werden.³⁵ In manchen Fällen, so bei den Sachsen und Schwaben im Karpatenbecken, sind sie zugleich Schauplätze für die Darstellung der ‚kleinen Geschichte‘ der Nationalitätenminderheiten, die sich in die ‚große Geschichte‘ des Heimatlandes oder auch des fernen Bezug-Landes einfügen.

Neben den Triebkräften der Festivalisierung und Traditionalisierung, die gemeinschaftsintern wirksam werden, sind die sich von Auswärts auf eine Lokalität richtenden Kräfte ebenfalls gut wahrnehmbar. In Ungarn sind unter anderem im Plattensee-Oberland beziehungsweise in der Sathmargegend die Aktivitäten der elitären Lokalmäcker (in der Regel Besitzer von Ferien-Immobilien) bekannt, die keine Alteingesessenen sind, aber eine gewisse Beziehung zur Lokalität erwerben. Diese „Zugezogenen“ und „Landnehmer“ haben einen anderen Blick auf die Lokalität und machen keinen Hehl daraus, Veränderungen vor Ort anzustreben.³⁶ Auch sie sind Kultur-Broker, die den Ort allerdings als ihre zweite (Wahl-)Heimat betrachten. Ihre Aktivitäten brauchen zuweilen nicht einmal weit gediehen zu sein, meist reicht es, wenn sie ihre weitläufigen Kontaktnetze zugunsten der Entwicklung des Ortes in Gang setzen. Ihre Visionen basieren in allen Fällen auf fachlicher Kompetenz. Die lokale Kultur betrachten sie mit einer gewissen, zunehmend wachsenden emotionalen Bindung als eine Art zu formenden Rohstoff und sie sind entschlossen, mit ihm zu arbeiten. Die Handlungen dieser „Fremden“ werden nicht immer akzeptiert, da ihre vor Ort kaum verständlichen Visionen über dem Horizont der Einheimischen liegen und sie ihr Tun mit einem deutlichen lokalen Identitätsdefizit angehen müssen.

³⁵ Vgl. Gyáni 2008.

³⁶ Szijártó 2002, S. 16–18.

Eine große Wirkung auf die „Produktion der Lokalität“ kann ferner eine späte, zeitgenössische Form der nationalstaatlichen Kulturkanonisierung ausüben: In Ungarn stellen dafür die *Hungarika*³⁷ sowie die Auflistung des immateriellen kulturellen Erbes gute Beispiele dar, die sich an Bewegungen knüpfen, die weitläufige staatliche Institutionssysteme hervorbrachten und auf mehreren, durchgegliederten Ebenen ihre Wirkung entfalteten.³⁸ Interne Triebkräfte im Zusammenspiel mit den von außen, auf der Makroebene wirkenden Prozessen können ein lokalkulturelles Phänomen zur ‚Marke‘ werden lassen und zum Erfolg verhelfen. Unter diesen Phänomenen finden sich sowohl schon früher vorhandene als auch bereits vergessene lokalexotische. Der Umzug der *Buscho* von Mohács³⁹ ist z.B. seit langem eine touristische Sehenswürdigkeit, aber ihre Aufnahme in die nationale Liste im Jahre 2008 und schließlich 2013 zu den *Hungarika* brachte ihn zu einem weiteren, abermaligen Aufblühen. Die Frage stellt sich, ob die zur Zeit des Systemwechsels vom Aussterben bedrohten lokalen Traditionen, wie z.B. das *Emmaus-Fest* von Bóly, welches 2011 auf die Liste des Nationalkulturerbes gesetzt wurde, künftig tatsächlich auf ein solches touristisches Interesse stoßen wird, welches das Erscheinen von auswärtigen Ressourcen, die ja für diese image-bauenden Festivitäten bezeichnend ist, mit sich bringen würde. Die bereits erwähnte, auf einem gegliederten Institutionssystem operierende späte Kanonisierung wird von den lokalen Gemeinschaften durchaus als Chance erkannt, sodass diese bestrebt sind, ihr lokales Ereignis mit aufzunehmen und anerkennen zu lassen. Das jedes Jahr Abertausende anziehende *Fischsuppen-Kochfest* im süngarischen Baja⁴⁰ fand beispielsweise 2015 Aufnahme unter den *Hungarika*. Gleichzeitig wurden dadurch kleinere städtische Kalenderfeste und weitere Elemente des multikulturellen Erbes in den Hintergrund gedrängt.

37 Nach der offiziellen Darstellung ist „*Hungarikum*“ ein Sammelbegriff, der „für eine ungarische Spitzenleistung steht, die wegen der besonderen Qualität und ihres besonderen, d.h. unikalen Wertes für das Ungarum als ungarische Besonderheit gekennzeichnet und hervorgehoben wird“ (<http://www.hungarikum.hu/hu/content/mik-azok-hungarikumok-0>; zuletzt abgerufen am 23. November 2017.) Die Aufnahme in die Sammlung und der Schutz sowie die diesbezüglichen Verfahren werden seit 2012 per Gesetz reguliert. Kulturelle Elemente durchlaufen ein langes, auch wissenschaftlich gestütztes Aufnahmeverfahren, bevor sie in die *Hungarika* eingereiht werden.

38 Vgl. Bartha 2014, S. 7–9; Lovas Kiss 2014a; 2014b; Marinka 2014.

39 In der Datenbank *folklore europaea* zu finden: http://www.folklore-europaea.org/select.php?name1=Moh%C3%A1cs&ausgabe=3&eg=1&suche=3&eingabe_e=1&suchbox=1&new=1&sort1=ortsname&resetv=1; zuletzt abgefrufen am 23.11.2017.

40 Pusztaí 2013b. In der Datenbank *folklore europaea* zu finden: http://www.folklore-europaea.org/select.php?name1=Baja&ausgabe=3&eg=1&suche=3&eingabe_e=1&suchbox=1&new=1&sort1=ortsname&resetv=1; zuletzt abgerufen am 23. November 2017.

Lokalitäten in der Zugkraft der Globalisierung

Alle diese oben geschilderten Prozesse fügen sich in weitere und größere kontextuelle Rahmen. Denn die spätmoderne Globalisierung wirkt über diese zwei Wege: einerseits durch einen globalen Medienraum und andererseits durch die Mobilität einer noch nie gekannten Anzahl von Menschen. Der globalisierte Medienraum brachte ein ganz neues Erleben von Lokalität – auch bei den von uns untersuchten Lokalgemeinschaften. Die zeitgenössischen, *online* verfügbaren und elektronischen Medien können die oben beschriebenen Ereignisse auf eine noch nie gekannte Weise, nämlich in beliebiger Materialfülle und in einer noch nie gekannten Geschwindigkeit in eine beliebige Ecke der Welt tragen. Für die lokale Imageproduktion stellt es eine vielfache Motivation dar, dass an die Stelle der herkömmlichen, eventuell durch Printmedien limitierten Form, zur Geltung zu kommen, nunmehr ein theoretisch uneingeschränkter Empfängerkreis tritt. Trotz der Tatsache, dass die meisten Ereignisse nach wie vor nur auf die unmittelbare Umgebung eine Anziehung ausüben, wurde eine neue Situation dadurch geschaffen, dass die Organisatoren in den Ereignissen eine gewisse Mediensehenswürdigkeit erkennen. Dabei spielt bei der Gestaltung eine zunehmend größere Rolle, wie die Ereignisse in den Medien (*er-*)*scheinen*.⁴¹

Darüber hinaus scheint es vielleicht einen noch größeren Einfluss zu haben, wie die Organisatoren für die Gestaltung ihrer lokalen Ereignisse auf den medialen Raum selbst, als eine Art Quelle, zugreifen: Die auf diesem Weg erfahrenen anderen Ereignisse, die eventuell mit aufgenommen, ja ‚lokalisiert‘ werden, machen es klar, dass die wirklich erfolgreichen Festivitäten keine Beispiele für einen erfolgten Schutz der Lokalkultur darstellen, sondern vielmehr ‚gestalt-angenommene‘ Definierungen der Globalisierung sind. Eine originelle Wettbewerbsidee, die Struktur neuer lokalen Riten, ein Modell für die Entwicklung eines Lokalprodukts, die Erschaffung eines lokalen Mythos, bzw. die Übernahme von Wendungen der diesbezüglichen Diskurse und das Einfügen in einen neuen, Imagebau-Prozess – all diese Phänomene zeigen gut an, dass die erfolgreichen „Produktionen von Lokalität“ nicht etwa die Gewinner auf dem Schlachtfeld des Antiglobalisierungskampfes sind – wie sie sich gern vor der großen Öffentlichkeit so artikulieren: Eher sind *sie* es, die die Globalisierung gut und erfolgreich für ihre nachhaltigen wirtschaftlichen Vorteile, für eine erfolgreiche Orts- und Produkt-Entwicklung nutzen können. Mag zwar sein, dass MacCannells bereits früher angeklungene Bedenken übertrieben erscheinen, dass die Einheimischen (in einer nach den Wunschvorstellungen der Touristen gerichteten Rolle) in eine ‚Primitivität‘

41 Vgl. Martin 2007.

schlüpfen, jedenfalls kann gesagt werden, dass sie ihr lokalkulturelles Element für den globalisierten Tourismus zugeschnitten ‚performen‘ – jene Elemente ihrer Lokalkultur, die sie manchmal durch lange, instrumentalisierte Prozesse auserkoren und zum Erfolg gemanagt haben. Sie werden ihre Lokalspezialitäten dabei vielleicht nach einem globalen Rezept zubereiten, sogar voll von Zutaten, die nicht wirklich mit dem Lokalen zu tun hatten.

*Michael Prosser-Schell in Zusammenarbeit mit
András Simon und László Mód*

Orbán-napi borünnep – das neue Urbanfest im revitalisierten Weinkellerdorf von Hajós in europäischer Perspektive

*Einführung: Skizzierung des Gegenstandes und
methodische Implikationen*

Das *Orbán-napi Borünnep*, das Weinfest zum Urbantag im Kellerdorf von Hajós, besteht seit 1982. Es wird am letzten Wochenende des Monats Mai jedes Jahr inmitten der mehr als eintausend, überwiegend aus dem 19. Jahrhundert stammenden Kellerhäuser veranstaltet und erlebt seit der Mitte der 1980er-Jahre mit jeweils ca. 10.000 bis 30.000 Besuchern/-innen einen sehr starken Zuspruch. Die Landgemeinde Hajós liegt in der südlichen Tiefebene Ungarns (im Komitat Bács-Kiskun) und hat 3.400 Einwohner.¹ Das Fest führt demnach wesentlich mehr Menschen zusammen als am Ort selbst wohnen. Sein Name sowie die Terminlage gehen auf den im Frühmittelalter kalendarisch zum 25. Mai fixierten und kirchlich-religiös begründeten Gedenktag des heiligen Papstes und Märtyrers Urbanus/ *Szent Orbán* zurück (Urbanus I., Pontifikatsjahre wahrscheinlich 222–230 n. Chr.). Um ein *Neues Fest* jedoch handelt es sich hier in Hajós zunächst insofern, als am Ort weder in der Epoche der vormodernen ständischen Verfassung noch im früheren 20. Jahrhundert ein eigentliches St.Urbantag existiert hatte, auch kein besonderer St.Urbantag-Kult, etwa über eine Flurstatue oder eine Kapelle, bekannt war. Weiterhin fehlt der heutigen Veranstaltung nun weitgehend die religiöse Prägung. Das architektonische Ensemble der alten Hajóser Weinkellerdorfbauten mit einer 1982 dort neu aufgestellten, figuralen Urban-Statue im modernen Stil des Künstlers Csaba Vass bilden das Wahrzeichen der Veranstaltung, um die es uns hier geht.

Über einige Teilaspekte dieses Urbanfests und des Weinkellerdorfs sind bereits mehrere volkskundliche bzw. kulturanthropologische Beiträge vorgelegt worden – sowohl im ungarischsprachigen wie auch im deutschsprachigen Publikationskreis.²

1 Die Gemeinde hat seit 2008 das Stadtrecht erhalten.

2 Werner 1969; Schellack 1995; Schellack 1996; Schneider 2001; Lukács 2008; Lukács 2012; Prosser-Schell 2009; Prosser-Schell 2013; Mód/ Simon 2002; Simon 2013.

In den Studien des ungarischen Publikationskreises wird die Funktion des Festes als feierlicher Eröffnungstermin der wirtschaftlich wichtigen Fremdenverkehrssaison³ hervorgehoben. Unter den Programmschwerpunkten besonders erwähnt werden die Resultatverkündung eines lokalen Wein-Wettbewerbs, ein parallel stattfindendes Jahrmarkt-Geschehen sowie (noch nicht näher bezeichnete) „Folklore“-Darbietungen.⁴

In der deutschsprachigen Publizistik wird das Fest als eine der prominentesten Ausdrucksrealitäten der ungarndeutschen Minderheiten-Volkskultur wahrgenommen, da Hajós zu denjenigen Landgemeinden gehört, die von Einwanderern aus dem süddeutschen Raum im 18. Jahrhundert besiedelt wurden und deren Nachfahren auch *nach* dem Zweiten Weltkrieg den überwiegenden Einwohneranteil ausmachten.⁵ In diesem Zusammenhang wird konkret und spezifisch das eigentümliche Bild des Volks-Trachtentanzes und der popularen Blaskapellenmusik regelmäßig zum Vorschein gebracht. Das Fest wird zudem als Verbindungstermin der ersten Gemeindepartnerschaft zwischen einer Gemeinde in Ungarn und in der Bundesrepublik Deutschland beschrieben.⁶

Jüngere Studien in beiden Publikationskreisen, sowohl des ungarischen wie auch des deutschsprachigen, machen verstärkt auf eine besondere Trägergruppe aufmerksam, die „Weinbruderschaften“ bzw. „Weinorden“ (ungarisch: „Borrendek“), denen gegenwärtig eine zentrale Rolle in der Organisation und in der Ablaufgestaltung des Festes zukommt: Der *Szent Orbán-Weinorden* von Hajós-Baja besteht seit 1985 und firmiert unter dem in Frankreich etablierten, internationalen Dachverband der *Fédération Internationale des Confréries Bachiques* (FICB).⁷

Diese wenigen, gleichwohl wesentlichen Markierungsangaben zum Fest werfen schon einige Fragen auf, denen im Folgenden nachgegangen werden soll: Im Einzelnen wird der Schauplatz, nämlich das Presshausensemble des Weinkellerdorfs, detaillierter zu untersuchen sein, zumal dieses architektoni-

3 MÓD/ Simon 2002, S. 65; in Ungarn beginnen die Sommer-Ferien der Bildungsanstalten regelmäßig zur Mitte des Monats Juni (im Jahr 2008 z. B. vom 14. Juni–31. August, 2009 vom 16. Juni–31. August, 2015 vom 16. Juni–31. August, etc.).

4 MÓD/Simon 2002, S. 65–66; Simon 2013, S. 375; Lukács 2012.

5 Bei der Volkszählung 2001 gaben sich 62.233 ungarische Staatsbürger auch als „Zugehörige zur deutschen Minderheit“ zu erkennen, bei der Volkszählung 2011 waren es 185.696 „Zugehörige zur deutschen Minderheit“ in Ungarn. S. Knipf-Komlósi/ Müller 2017, S. 142.

6 Schellack 1996; Retterath 2003; Prosser-Schell 2009; E. Schwedt 2015.

7 Dieser *Internationale Verbund der Weinbruderschaften* geht auf eine französische Initiative und Gründung in Paris 1964 zurück, s. MÓD/ Simon 2004; Prosser-Schell 2009; Prosser-Schell 2013; Simon 2013.

sche Phänomen in der deutschen kulturanthropologischen Forschung weniger bekannt sein dürfte als in der ungarischen. Unser Beitrag soll weiterhin untersuchen, an welchen Ausdrucksformen die ungarndeutsche oder „sváb“-Minderheitenkultur gegebenenfalls empirisch und konkret identifiziert werden kann – in einer Zeit, in der der Verbalsprachengebrauch nach und nach stark zurückgegangen ist.⁸ Ein dritter wichtiger Untersuchungsaspekt betrifft die Herausarbeitung der eigentlichen *Kernzeremonie* des Festes und deren Ablauf-Analyse. Hieran anknüpfend, gilt es zu erläutern, welche Handlungsformen des Festes überhaupt als *neu* zu bezeichnen sind, in welcher Art sie *neu* sind – und welche Elemente aus der Phänomenologie der klassischen St.-Urban-Feste gegebenenfalls hierher übertragen worden sind. Einige Bemerkungen sind zudem darüber zu machen, dass nach der Hajóser Eröffnung in anderen vom Weinbau geprägten Gemeinden deren Weinkellerdörfer ebenfalls restauriert und Feste dort eingerichtet worden sind (vereinzelt schon in den 1980er-Jahren, stark vermehrt jedoch seit der Mitte der 1990er-Jahre, viele von ihnen firmieren ebenfalls als „Urbantag-Feste“).

So mag es lohnend erscheinen, dieses 1982 eröffnete „Orbán-napi bortünnep“ nun noch einmal näher und gesamthaft zu betrachten. Dabei ist vor allem beabsichtigt, die bisherigen deutschsprachigen mit den im ungarischsprachigen Publikationskreis erschienenen Teiluntersuchungen zusammenzubringen und gemeinsam auszuwerten.⁹

Am Ende steht der Versuch einer *Conclusio*, die den Befund auch in übergreifende Zusammenhänge einbetten soll.

Zu einigen methodischen Implikationen: Die Arbeitsbasis des folgenden Beitrags bilden, wie bereits angedeutet, zunächst einmal die publizierten, thematisch einschlägigen Texte aus dem akademischen Diskurs beider Sprachen. Das bereits im Jahr 1967 durch Waltraut Werner-Künzig erhobene Beobachtungsmaterial wird ebenfalls mit einfließen.¹⁰ Heranziehen können wir zudem die publizierten Auszüge aus Feldforschungsprotokollen eines einschlägigen Projektes der 1990er-Jahre am Volkskundemuseum der Universität Mainz,¹¹ sowie die Dokumentationsmaterialien des IVDE Freiburg aus Exkursionen, die nach Hajós im Jahr 2008, 2014 und 2016 unternommen wurden. Dazuhin kommen nun insbesondere die ungari-

8 Bindorffer 2005; Knipf-Komlósi/ Müller 2017, S. 140–142.

9 Ein großer, verbindlicher Dank für wertvolle Hinweise und Verbindungslinien, ohne die der vorliegende Beitrag nicht hätte so entstehen können, sei in diesem Zusammenhang an Herrn Prof. Dr. Károly Manherz, ELTE-Universität Budapest, und Csilla Schell M.A., IVDE Freiburg, gerichtet.

10 Werner 1969.

11 S. insbes. Schellack 1995; Schellack 1996.

schen Befragungsergebnisse der einschlägigen soziogeographischen Studie „Hajósország“ von Tamás Kiss/ Tímea Tibori 1988.¹² Zur Ergänzung soll weiteres, bislang ungenutztes Quellenmaterial erschlossen werden: in diesem Beitrag betrifft das vor allem regional- oder klientelspezifische Zeitungsberichte zum Urbanfest.¹³

Obschon für eine volkskundlich-kulturanthropologische Herangehensweise im Grunde selbstverständlich, sei angemerkt, dass es uns primär um die Ausdrucksseite des Festes geht. Zur sozialen und soziologischen Zusammensetzung und Proportionierung der ganzen jeweiligen Festbesuchergesellschaft, der einzelnen Trägergruppen, der Aktiven aus der Gemeinde Hajós und der Initiativgruppen der ungarndeutschen Minderheit kann hier kaum Erschöpfendes gesagt werden.

Die Grundlagen und die Wahrzeichen des Festes: Weinkellerdorf, Name und Terminlage

Zu den traditionell überlieferten und gewerbehistorischen Merkmalen der Önologie im Karpatenbecken des späten 18. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts gehörte es, dass die Arbeit des Pressens bzw. des Kelterns fast überall nahe heran an die Weinfluren verlagert wurde.¹⁴ Die oft heute noch sichtbaren Baugruppen der Presshäuser entstanden also aus einer Arbeitskulturbaukultur, die es für praktikabel hielt, den Most bereits bei der Rebflur zu produzieren, um es sich zu ersparen, das Traubengut über längere Strecken mühsam zu überführen und zu transportieren. Demgemäß waren diese Kellerhäuser mit kleinen Pressen, oft Holzpressen, für den handwerklichen Betrieb und den persönlichen, handwerklichen Kraftaufwand ausgestattet.¹⁵ Für einen ebenso praktikablen Zweck wurden zugleich mit den Kellerhäuschen kühle Gewölbe bzw. kleine Stollen (eben die „Keller“) ins Erdreich getrieben, in denen Most- und Weinfässer auch gelagert werden konnten.¹⁶ So entstanden ganze Weinkeller-Dörfer (ungarisch „pincefalvak“) in der unmittel-

12 Kiss/ Tibori 1988.

13 In die Arbeit fließen ein insbesondere die einschlägigen Artikel der Regionalzeitung „Kalóhírek“ nach dem Jahr 2008, soweit sie im Internet aufrufbar waren – sowie die ungarndeutschen Zeitungen „Unsere Post“ und „Neue Zeitung“. Zeitungspublikationen haben die hier interessierende Eigenschaft, nicht nur Bilder und Eindrücke von den jeweiligen Ereignissen zu liefern, sondern uns auch interessen-geleitete Kommentare und Interviews zur Verfügung zu stellen, über die bestimmte Akteure das Fest einordnen, bewerten oder es mit einem bestimmten Sinngehalt assoziieren möchten.

14 Simon 2012.

15 Simon 2012, S. 77–127.

16 Simon 2012; Bereznai/ Schön 2007; Bereznai/ Schön 2013.

telbaren Nähe der Weinfluren. *Soziokulturell* gesehen aber bildeten sich damit, etwas abseits des Siedlungskerns der Gemeinden, außerhalb der eigentlichen Wohn- und Wirtschaftshäuser, Rückzugsmöglichkeiten und Treffpunkte zur Unterhaltung und gegenseitigen Weinverkostung, vor allem für die Männer. Auch im „pincefalu“ von Hajós trafen sich die Weinbauern zum Zusammensein, zumeist formlos zur Unterhaltung und gegenseitigen Verkostung ihrer Weine, oder brauchmäßig-traditionell an St.Fabian & Sebastian (20. Januar) zu den sogenannten „Kellertäg“. ¹⁷ In Hajós wurde der Großteil der im heutigen Weinkellerdorf stehenden Gebäude im 19. und im frühen 20. Jahrhundert erbaut. ¹⁸ Seit den 1950er-Jahren, im Zuge der vom sozialistischen Staat umorganisierten Landwirtschaft und der Einbeziehung in das Kollektivierungssystem der Volksrepublik Ungarn (LPGs), wurde aber der Hauptteil der Weinproduktion vermehrt in zentralisierte Großbetriebe und in technisch-maschinelle Produktionsverfahren verlagert, wurde der Reifeprozess in großen Edelstahl tanks vollzogen und das Produkt über automatisierte, nicht-handwerkliche Abfüllanlagen zur Distribution aufbereitet. Zur Traubenverarbeitung der Hajóser Fluren entstand das staatliche Weinkombinat „Hosszúhegy“ in Hild. Die Weinkellerdörfer waren damit unzeitgemäß geworden, sie veralteten – und verfielen sogar teilweise. ¹⁹ Da in Ungarn jedoch auch in der Epoche des Sozialismus eine familiäre Erzeugung von Weinprodukten für den Eigenverzehr und für einen kleinteiligen Verkauf weiterhin erlaubt war und fortbestand, nutzte man mancherorts, gleichsam im Schatten der maschinellen und industriellen Traubenverarbeitung, die kleinen, traditionellen Presshäuser weiter. Für den Nebenerwerb und für einen individuellen Hobbyweinbau konnte es geschehen, dass dann seit den 1970er-Jahren man sich mancherorts auf die alten, brachliegenden Anlagen zurückbesann und sie in der Freizeit wieder restauriert hat. ²⁰

Im Fall von Hajós hat sich das Kellerdorf seit den 1970er-Jahren zu einem Attraktionsort auch für Touristen entwickelt, die hier an Weinverkostungen teilnehmen konnten. Organisierte regelmäßige Bus-Transporte mit der

17 Einschlägige Hinweise aus den Artikeln der regionalen landes- und volkskundlichen Zeitschrift *Cumania* referieren Bereznai/ Schön 2007, S. 77–264, hier insbes. S. 223–225.

18 Bereznai/ Schön 2007; Bereznai/ Schön 2013.

19 In Deutschland hatte die Volkskundlerin Waltraud Werner 1969 einen Aufsatz über Hajós veröffentlicht und darin ihren Eindruck von einer Exkursion festgehalten, dass das Weinkellerdorf, drei Kilometer vom Ortskern entfernt, mit seinen „ehemaligen“ [sic] Presshäuschen „weitgehend“ verlassen sei, vor allem, weil ihre produktive Funktion an die sozialistischen LPGs und Weinkombinate übergegangen war, s. Werner 1969 S. 251.

20 Simon 2013, S. 374; Lukács 2008, insbes. Lukács/ Ambrus/ Simon 2005 mit einem instruktiven Anschauungsbeispiel.

Firma IBUSZ/ Budapest wurden eingerichtet, wobei der Fremdenverkehr vor allem von deutschen Touristen in Anspruch genommen wurde.²¹ Wenn der Dresdner Volkskundler Rudolf Weinhold wie auch der Mainzer Volkskundler/ Kulturanthropologe Fritz Schellack aus den 1980er-/frühen 1990er-Jahren berichten, wie einheimische ältere Weinbauern über die Arbeit in den Kellerhäusern mit den darin enthaltenen Gerätschaften zur früheren, händischen Weinbereitung erzählt hätten, dann ist hier nicht nur ein Resultat von Feldforschung artikuliert, sondern gerade auch eine interessante *Faszination*: Die Erzählung über bestimmte Arbeitsgeräte, über Handarbeit und das dazugehörige Architekturambiente werden nun von auswärtigen Besuchern zugleich als bestaunenswert bezeichnet, werden mit Attributen wie „gemütlich“, „idyllisch“ oder „urig“ belegt,²² bewertet und weiter kommuniziert. Das Kellerdorf, so drückte es der Népművelő²³ von Hajós in den 1980er-Jahren aus, sei geeignet für eine wahrhaft selbstvergessene Vergnügung: „[A] pincefalu adja azt, hogy itt igazi önfeledt mulatáságra van lehetőség.“²⁴ Das Weinkellerdorf als Schauplatz und Szenerie der Veranstaltung bildet gewissermaßen die Anwesenheitsgrundlage und zugleich ein Wahrzeichen des Festes.

Folgend einige Ausführungen zum Namen und dem Datum des Festes: Datum und Titel – „Orbán-napi Borünnep“/ Urbantag-Fest – richten sich nach dem kirchlich-kalendarisch bestimmten *dies sancti Urbani*, dem für die christliche Allgemeinheit seit dem Frühmittelalter zum 25. Mai festgelegten Gedenktag für den Heiligen Urbanus I., Papst und Märtyrer.²⁵ In dem im 13. Jahrhundert verbreiteten Rechtstext „Sachsenspiegel“ findet sich der Tag des Heiligen Urban als Endpunkt der Frühjahrsarbeiten in den Weinfluren und zugleich als Zuweisungstermin der nach der Reifezeit erwartba-

21 Kiss/ Tibori 1988, S. 127; Kloos 1996.

22 Weinhold 1985, S. 203; Schellack 1995, S. 23; Schellack 1996, S. 181; Kloos 1996, S. 204.

23 Albert Alföldi, damaliger *Népművelő* (schwer übersetzbar, wörtl.: „Volksbildner“, von der Funktion her der Leiter des Kulturhauses der Gemeinde Hajós).

24 Kiss / Tibori 1988, S. 125.

25 Soweit wir wissen, wurde er im christlichen Kalender seit dem sogenannten *Gregorianischen Sakramentar* des 7. Jahrhunderts zum 25. Mai mit verbindlichem Heiligenfest eingetragen. Sein Pontifikat lag vermutlich zwischen 222–230 n. Chr. Vgl. Amore 1969, Sp. 838: „la memoria del papa Urbano sia stata fissata al 25 maggio e con la qualifica di martire“, also sinngemäß übersetzt: „Das Gedenken an den Papst Urbanus mit der Eigenschaft des Martyriums wurde fixiert für den 25. Mai“, so festgelegt und weitertradiert seit dem *Sacramentario Gregoriano*. Zum Begriff des Sakramentars und zur Problematik der historisch unzutreffenden Zuschreibung an bestimmte Päpste s. Klöckener 2009, insbes. Sp. 1456–1458; s.a. Lühmann 1968.

ren Ernteerträge fixiert.²⁶ Empirisch-gegenständlich fassbar wird Urban als Patronatsheiliger und als Erkennungsfigur des Berufs der Rebleute²⁷ in Mitteleuropa seit dem Spätmittelalter: durch noch erhaltene Bildfiguren und Skulpturen in Kirchengebäuden sowie durch die Darstellungen auf den Fahnen der einschlägigen, berufsgebundenen Korporationen (der Zünfte und der Bruderschaften, wie etwa auf der um 1500 gefertigten Prozessionsfahne der „Zunft zu Weinleuten“ in Basel²⁸). Für die Weingewerberegionen in Ungarn ist vor allem auf die einst mitten in den Rebfluren von Gyöngyös gelegene, nach dem Heiligen Urban benannte Kapelle aus dem frühen 16. Jahrhundert zu verweisen.²⁹

Diejenige Aktivität, die als brauchwürdige Handlung des Urbantags die intensivste Aufmerksamkeit der Forschung erfahren hat, findet sich indes- sen beim europaweit publizierenden Humanisten und Ethnographen

26 Lühmann 1968. In den Legenden-Kalendarien wurde der Urbantag in Mitteleuropa ebenso als Ende der Frühjahrszeit und Beginn der Sommerperiode hervorgehoben, vgl. „Elsässische Legenda Aurea“, näheres bei Prosser-Schell 2009, S. 34–35, 58–59. Aus dieser Terminlage lässt sich eine Erklärungsmöglichkeit des Patronats ziehen, denn um den St.Urbantag war für die Winzer in Bezug auf den Vegetationszyklus, auf Wetter- und Klimaverhältnisse ein wirtschaftlich entscheidender Zeitpunkt und daher für Fürbitten um das Gedeihen der Reben ebenso entscheidend – aus der Perspektive und der Handlungsorientierung landwirtschaftlich planender Menschen, *weniger* aus theologischer Perspektive gesehen. Eine andere Erklärung besagt, dass der Heilige und Papst mit einem weiteren Heiligen gleichen Namens verwechselt worden sei, dem Bischof Urban von Langres (Erwähnung im 5. Jahrhundert, Gedenktag zum 23. Januar oder 2. April): Die diesem Heiligen aus Burgund zugeschriebenen Wundertaten und Lebenslaufepisoden würden durchaus einen Bezug zum Weinbau erkennen lassen. Da aber dieser Bischof Urban im offiziellen, universal verbreiteten christlichen Kalender gar nicht auftauche, der weit wichtigere heilige Papst Urban jedoch festlich hervorgehoben sei, wäre die Zuordnung der Patronatsrolle Urbans von Langres von den Winzern im Lauf der Zeit auf den gleichnamigen, in der Überlieferung fest fixierten Papst übertragen worden (ein Traditionsvorgang der volkstümlich anpassenden Vermischung, der auch von anderen Heiligenüberlieferungen bekannt ist). Diese Interpretation, zusammengefasst bei Amore 1969, Sp. 839: „Infine è da segnalare che il patrocinio del papa Urbano sui vignaioli è nato da una confusione con santo Urbano di Langres“, findet sich als maßgeblich auch im gegenwärtig gültigen, vatikanisch mit Imprimatur versehenen Heiligenlexikon der Lateran-Universität von Rom. Hier ist nicht der Platz, um diese Frage eingehend zu erörtern; jedenfalls aber erklären sich so die Bischofsattribute bei manchen Figuren und Statuetten, die auch beim Fest von Hajós zu sehen sind.

27 Und eigentlich aller einschlägigen Gewerbe, also auch der Küfer, Fassmacher, Böttcher, Weinhändler

28 Die Fahne wird im dortigen Stadtmuseum aufbewahrt, s. Prosser-Schell 2009, S. 247.

29 Heves megye műemlékei [Denkmäler des Komitats Heves], 3 Bde., Budapest 1969–1978 (= Magyarország műemléki topográfiaja; 7,8,9), hier Bd. 2, Budapest 1972, S. 44; s.a. Bálint 1977, Bd. 1, S. 390.

Johannes Boemus³⁰ um 1520 beschrieben: Es ist das „Zuprosten“ an die Heiligenfigur mit Wein bei schönem Wetter oder aber das Hinabziehen der Figur in den Straßenschmutz oder ins Wasser bei schlechtem Wetter.³¹ Dieses Einbeziehen der Heiligenfigur in einen wohl festlichen, aber durchaus *nicht-sakralen* Umtrunk bzw. die Beschmutzung/ Erniedrigung (*humiliatio*) bei schlechtem Wetter und drohender schlechter Ernte gehörte danach sogar zu den Hauptkritikpunkten, die die gleichzeitig aufstrebende protestantische Bewegung der Reformation in ihre Kampfansagen gegen die Heiligenverehrung und gegen das Papsttum formuliert hat.³²

Aus der Sicht der katholischen Bildertheologie hingegen blieb die Ornamentierung der Figur, gegebenenfalls auch die Flurprozession mit ihr statthaft und wünschenswert, jedoch galten in der katholischen Theologie die von Boemus geschilderten Verhaltensweisen der Beschmutzung, aber auch das exzessive Zuprosten an die Heiligenfigur als schändlicher Missbrauch („*turpissimus abusus*“) und wurden fallweise mit Gefängnis bestraft.³³

Der Urbantag aber wurde in der Frühen Neuzeit weiter mit seiner Festversammlung der Rebbauern und Winzer immer zum Ende des Monats Mai/Anfang Juni rituell begangen. Und die Repräsentation durch eine *Papst- und Märtyrer*-Figur (mit den Attributen der Tiara [Papstkrone], der Ferula,

30 Boemus Johannes: „*Omnium gentium mores leges et ritus ex multis clarissimis rerum scriptoribus*“ [Die Sitten, Gesetze und Bräuche aller Völker, nach vielen in der Sache sehr berühmten Autoren aufgeschrieben], Ausgabe Augsburg: Sigismund Grimm & Marcus Wirsung 1520, hier zit. nach dem Exemplar der UB Freiburg Sig. F 20, folio 59v. (Abkürzungen im Original sind aufgelöst). Insgesamt mehr als 30 unveränderte Auflagen des Textes sind europaweit bis ins frühe 17. Jahrhundert nachweisbar.

31 Die Winzer bauten an diesem Tag auf dem jeweiligen Marktplatz oder einem anderen öffentlichen Platz eine Festtafel auf und stellten eine Statue des heiligen Papstes Urban darauf, wenn schönes Wetter herrsche. Die Statue werde dann mit Kräutern, Blumen und Weinranken verziert, und sie werde mit allen Ehren geleitet. Falls das Wetter zu diesem Termin aber schlecht sei, falls Regen, Schnee oder Frost herrschten, so würden die Winzer, schreibt Boemus, die Heiligenstatue in den Straßenschmutz oder ins Wasser werfen. S. bei Johannes Boemus: *Omnium gentium mores leges et ritus ex multis clarissimis rerum scriptoribus*, folio 59v: „In die sancti Urbani vinitores in foro aut alio publico loco mensam locant, mappis, fronde, et plurimis redolentibus herbis instruunt, desuper statunculam beati pontificis statuentes, quam si dies serena est, largo vino coronant, et omni honore prosequuntur.“

32 Prosser-Schell 2009, S. 55, S. 65–67. Materielle Heiligenstatuen überhaupt zu verehren erschien den Reformatoren wie eine heidnische Götzendienerei. Johann Agricola, der Schüler Luthers in Wittenberg, Thomas Naogeorgus in Basel, Jacob Wimpfeling in Straßburg, György Csipkés Komáromi in Ungarn und andere machten den Umgang mit der Urban-Figur als gleichwertig mit einem heidnischen Götzendienst verächtlich und verbotswürdig. Lukács 1989; Prosser-Schell 2009, S. 66–67.

33 Prosser-Schell 2009, S. 124–126.

dem Buch³⁴ und den Traubenapplikationen) wurde auf den Berufsstandsfahnen der Winzer beibehalten. Wenige Zunft- und Bruderschaftsarchive der St.-Urban-Winzervereinigungen sind noch vollständig erhalten.³⁵ Sie zeigen, dass das Abhalten des Urbanfestes vom ausgehenden 16. bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert aus mehreren festgelegten Handlungselementen bestand, die die Berufsgruppe als solche in einer Kommune (hier: in einer Stadtgemeinde) konstituiert, repräsentiert und reproduziert haben. Zu den obligatorischen und notwendigen, per Programm und Statut festgelegten Handlungselementen gehörte ein Gottesdienst, eine heilige Messe, in der gemeinschaftlich, unter gebotener Anwesenheit aller Gruppenmitglieder, für das gute Gedeihen der Rebenpflanzungen gebetet bzw. für einen gegebenenfalls guten Ertrag gedankt wurde. Der Gottesdienst galt gerade auch einem feierlichen Andenken an die verstorbenen Mitglieder der Gruppe und, durch Anrufung des Patrons um Vermittlung, dem Gebet für deren Seelenheil. Eine (Flur-)Prozession der Rebleute/ Winzer mit der über ihnen getragenen Heiligenstatue diente sowohl dem Vorzeigen der Gruppe innerhalb der Gemeinde (die Personen, die man unter der Urbanstatue prozessionsweise gehen sah, die gehörten sichtbar und deshalb bezeugt zum ordentlichen Winzerstand),³⁶ diente aber auch dem gemeinschaftlichen Beobachten und der Kontrolle des Zustands der Rebfluren sowie deren Anheimstellung an die Macht der metaphysischen Schöpferinstanz über die Natur und die menschliche landwirtschaftliche Arbeit. Am Urbanfest wurden dann auch die Nachkommen, nämlich die jüngeren neuen Angehörigen des Berufsstandes in die Urbanbruderschaft aufgenommen und eingeweiht. Diese Aufnahme wurde mit der Teilnahme an einem festlichen Bankett sichtbar harmonisiert, vollzogen und einprägsam gemacht. Zu diesem Bankett konnten, wenn es sich um eine mitgliederstarke und übergreifend relevante Bruderschaft handelte, zudem andere (Amts-)Personen außerhalb des Kreises der Urbankorporation eingeladen werden, etwa Vertreter der örtlichen/ regionalen administrativen Regierungsverwaltung und Vertreter der örtlichen Geistlichkeit.³⁷ Die Aufstellung von St.-Urban-Flurdenkmälern als Ausdruck

34 Das Attribut „Buch“ steht zum Zeichen des päpstlichen Auslegungsvorbehalts der heiligen Schriften.

35 Wie etwa diejenigen der Urbani-Bruderschaft in Rottenburg am Neckar oder der Urbani-Bruderschaft von Bamberg in Franken, vgl. Prosser-Schell 2009, S. 106–112.

36 Persönliche Anwesenheit und persönliches Sich-Zeigen für das persönliche Gedächtnis aller Teilnehmer war der Modus der Überlieferung (Prosser-Schell 2009), die in den Statuten der Bruderschaften fixierte Ehre und die Verpflichtung der sorgsamsten Arbeit gegenüber einem numinosen Schöpfer war zugleich der repräsentative Modus der Qualitätssicherung.

37 Prosser-Schell 2009, S. 105–115.

des Patronats ist auch *nach* der Auflösung der Zünfte und Bruderschaften weiter nachweisbar. Auch die Gesten des „Zuprostens“ oder gewisse Malträtierungen der Figur sind vereinzelt bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in vielen Weinbauorten Mitteleuropas bezeugt, gerade auch in Ungarn.³⁸ Die *sakrale* und die *theologische* Bedeutung des 25. Mai als amtskirchlich-katholisches Gedenkfest ist allerdings schon im 17. Jahrhundert allmählich zurückgenommen worden.³⁹ Noch einmal entscheidend vermindert wurde die religiös-theologische Relevanz des Urbantages zum 25. Mai nach dem II. Vatikanischen Konzil (1962–65), denn kirchlich beurteilt gilt heute das Gedächtnis an Urban I. in der katholischen Welt nurmehr als „Gedächtnis IV. Klasse“: Das hat insbesondere damit zu tun, dass die vorhandene Überlieferung seiner Lebens- und Tatengeschichte nach ausgiebigen kirchenhistorischen und philologisch-kritischen Untersuchungen weitgehend als nicht gesichert eingestuft wird.⁴⁰

Zur Einrichtung und Motivation des Neuen Urbantag-Festes von Hajós

In diesem Abschnitt wollen wir nun darlegen, wie und durch wen und aus welchen Motiven heraus das Neue Urbantag-Fest von Hajós entstanden ist und welche Handlungselemente sein Programmablauf regelmäßig hat.

Rekapitulieren wir noch einmal die Aussagen der Initiativpersönlichkeit, des Hajóser *Népművelő*, aus der in Deutschland bisher kaum rezipierten sozio-geographischen Studie „Hajósorszáგ“: Das Weinkellerdorf sei für einen

38 Historisch über ganz Mitteleuropa lässt sich St. Urban als Winzerpatron nachweisen, im Nordwesten bis ins Mittelrhein- und Ahrtal (Schreiber 1980), in die Moselgegend, insbesondere auch im Elsass, dem Oberrheingebiet und Württemberg bis Franken (Prosser-Schell 2009) im Südwesten bis Südtirol (Schreiber 1980) sowie in Slowenien (Prosser-Schell 2009; Simon 2002), im Osten über die ostbayrische Donauregion bis nach Mähren und bis nach Kosice/ Slowakei, im Südosten bis hinunter ins Banat. (Mód/Simon 2002, S. 63; Prosser-Schell 2009, S. 141–145). Erstaunlicherweise sind auch, dies sei zur Ergänzung gesagt, in protestantisch gewordenen Rebbaugemeinden vielfach Darstellungen und Figuren mit dem Namen „Urban“ als Wahrzeichen der Weingärtner und als Schmuck für deren Tafelrunden geblieben, allerdings ohne die Attribute katholischer Heiliger, sondern mit Krone und Bütte. Vgl. Scharfe 1968.

39 Durch die 1642 erfolgte, gravierende Reduktion der obligatorisch zu feiernden außersonntäglichen Heiligtage gehörte der Urbantag in katholischen Gebieten nicht mehr zu den arbeitsfreien und kalendarisch hervorgehobenen Festen; die Urbani-Prozessionen, öffentliche Feiern und Bankette der Winzerzünfte und Winzerbruderschaften wurden auf einen zeitnahen, gesicherten arbeitsfreien Feiertag verlegt, wie etwa auf Pfingstmontag oder den Dreifaltigkeitssonntag, s. Prosser-Schell 2009.

40 Amore 1969.

„multság“ bestens geeignet, und er habe deshalb dort eine Festveranstaltung einrichten wollen. Zuerst habe er eine Festveranstaltung zur Weinlesezeit im Herbst („szüreti nap“)⁴¹ eingesetzt, jedoch sei dieser Termin wegen des Zeit-Konflikts mit der landwirtschaftlichen Hocharbeitsphase wieder verworfen worden. Dann jedoch sei einer der Direktoren des Staatlichen Weinbaukombinats „Hosszúhegy“ auf die Idee gekommen, das Fest zum Urbanfest-Termin abzuhalten:

„Próbáltuk ezt összel csinálni, szüretkor. ... Szüretkor nem szórakozni, hanem az emberek, akkor dolgozni kell. Mígnem a Hosszúhegyi Állami Gazdaságnak egy másik igazgatója azt nem mondta, – mert ezek foglalkozni akartak ilyen dolgokkal is –, hogy Orbán bornak, meg az ivós embereknek a vedőszentje, hát csináljunk egy Orbán-napi borünnepet. Én akkor utána néztem ennek és valóban a környékben hagyománya is volt az Orbán-napi mókázásoknak. Megint a népművelő mellé szegődött a szerencse, mert az Orbán napi borünnepet pünkösdkor tartották, és pünkösdkor szentelték valamikor a szőlőt is kinn a pincéknél.“⁴² [„An der Weinlese unterhalten sich die Menschen nicht, da muss man arbeiten. Bis einmal einer der Direktoren vom Hosszúhegyi-Kombinat gesagt hat, – denn die haben sich ja auch mit solchen Sachen beschäftigt – dass der Urban der Patron des Weines und des trinkenden Menschen ist, also machen wir ein Urbanfest. Und dann habe ich nachgeschaut und in der Tat hatten in der Umgebung diese Belustigungen am Urbanfest eine Tradition. Wieder hatte der népművelő Glück, weil das Weinfest vom Urbanfest zu Pfingsten abgehalten wurde und an Pfingsten wurden einst auch die Reben draußen gesegnet.“]

41 Der Vorschlag eines Herbsttermins könnte zusammenhängen mit einem Besuch des Kulturhaus-Direktors in Oppenheim/ Rheingau, wo er durch das hochfrequentierte, herbstzeitliche Weinfest dort eine Anregung für ein Hajóser Weinfest erhalten habe. (Niem 1996, S. 231) Hier haben wir ein die Methodenkritik berührendes Problem: Wenn es so war, hätte man das wohl gegenüber eines von einer staatlichen ungarischen Universität kommenden Forscherteams schwerlich so mitteilen können. Die Bemerkung, dass der Initiator des Hajóser Festes bei einem seiner Austauschbesuche in West-Deutschland auch durch die hohe Publikumsfrequenz beim Oppenheimer Herbstweinfest im Mittelrhein bei seiner eigenen Initiative angeregt worden sei, verweist auf die europaweite Dimension und einen übergreifenden sachlichen Kontext.

42 Vgl. Abdruck bei Kiss/ Tibori 1988, S. 125. Andere Brauchformen und „Brauchtage“ in der lokalen Tradition des Weingewerbes waren in Hajós der Remigius-Tag am 29. März mit einer Markteröffnung sowie der St.Rochus-Tag am 16. August, an denen die Männer nicht gearbeitet haben. Bis in die 1940er-Jahre hatte eine kirchliche Segnung der gesamten dörflichen Weinproduktion zum „Dreikönigs“-Tag [6. Januar] stattgefunden wiederum, s. bei Bereznai/ Schön 2007, hier S. 223–225.

Der St.-Urban-Termin wird also vom Nép мүvelő mit dem Erfahrungsschatz eines der damals regional führenden Winzerrepräsentanten begründet, dem der Name noch als historischer religiöser Schutzpatron des Weinbaus im Bewusstsein war. Damit, notabene, wird auf das Erfahrungswissen eines der Direktoren eines Staatsbetriebes atheistischer Prägung verwiesen. Als Nép мүvelő habe er dann selbst „nachgesehen“ (einschlägiges Schrifttum herangezogen) und bestätigt gefunden, dass in enger zeitlicher Koinzidenz („pünkösdkor“ – „um Pfingsten“) die Begehung der Rebflur „früher“ und, geographisch unbestimmt ausgedrückt, „in der Gegend“ (wörtlich: „kőrnýék“) mit religiösem Hintergrund traditionell ausgeübt wurde („szentelték ... a szőlőt“ – „man hat die Reben gesegnet“). Wichtig erscheint, dass gemäß den Worten des Nép мүvelő hier auf die Vergangenheit des bekannten „schon-so-einmal-Gewesenen“ Bezug genommen und an eine schon gewesene „Tradition“ („hagyomány“) von Weinbauern von „früher“ her (d.h. wohl: *vor* der Landreform und *vor* der Kollektivierung) wieder zu neuer Geltung gebracht wird.

Noch ein zweites Hauptargument für den Termin Ende Mai/ Anfang Juni trug der Nép мүvelő vor:

„Aztán még egyszer mellénk szegődött a szerencse, mert 1722. június 1-én érkezett ide az első család. Azon az évfordulón ünnepeljük a bort, amikor az első szőlőtermesztő ideérkezett a faluba ...“.⁴³ [„Dann hatten wir noch einmal Glück, da die erste Familie hierher am 1. Juni 1722 ankam. Wir feiern also Weinfest zu jenem Jahrestag, als der erste Weinbauer ins Dorf kam...“.]

Der Festtermin verbindet sich hier also auch mit der Erinnerung an das historische Ankunftsdatum der Einwanderer aus Südwestdeutschland im Jahr 1722. Im Originaltext steht „első szőlőtermesztő“ [der erste Weinbauer], was eine bemerkenswerte Auslegung darstellt: Die Begründungsgeschichte des Festes wird von seinem Initiator so erzählt, dass das Urban-Fest an die Einsiedlung der Auswanderer aus Südwestdeutschland erinnert (ohne diese als Deutsche explizit zu nennen), und das bedeutet, dass der Termin als Ursprungsdatum der lokalen Winzergeschichte namhaft gemacht werden kann, ganz ohne ethnischen Aspekt.⁴⁴

43 Vgl. Abdruck bei Kiss/ Tibori 1988, S. 125. Desgl. s. bei Szauter 1990, S. 60

44 Von „Auslegung“ und von spezifischer „Erzählung“ schreiben wir deshalb, da nach dem tatsächlichen Wortlaut der Ansiedlungsurkunden 1722 es keinen unmittelbaren Hinweis dafür gibt, dass die ersten Kolonisten aus Südwestdeutschland bereits Rebenbesitzer waren und nach ihrer Ankunft Setzlinge gepflanzt haben; bei freier Auslegung des späteren, archivalisch erhaltenen Ansiedlungsvertrages besteht al-

Wer sollte nun an diesem Fest teilnehmen? Freunde und Verwandte der Presshausbesitzer würden dazu erscheinen, gab der Initiator zu Protokoll. Komplementär hierzu führte er gegenüber einer Diplomarbeit der Universität Szeged aus: „[Az] Orbán-nap azért jó mert a mi családunk is szét van szórva a világban, és régebben mindig csak fekete ruhában találkoztunk“ – dieser Festtermin ist also auch für die nicht mehr am Ort wohnenden, verstreut lebenden Hajóser Verwandten gedacht, damit sie nicht nur zu traurigen Anlässen („fekete ruhában“/„in schwarzen Kleidern“), sondern auch für ein regelmäßiges freudiges Zusammentreffen nach Hajós zurückkehren könnten und sollten.⁴⁵

Von Beginn an aber seien auch viele Auswärtige gekommen („betérők“ – „andere Einkehrende“).⁴⁶ Nach den Absichten des Initiators ist das Fest also sowohl für Einheimische und für diejenigen Menschen, die aus dem Ort stammen, jedoch woanders leben gedacht – und eben für ortsfremde Gäste, die nicht am Ort dauerhaft wohnten, sondern das Fest als Attraktion wahrnehmen, Gäste, die dazu anreisen und dann wieder wegfahren, m.a.W.: Touristen. Die auswärtigen und die internationalen Besucher würden zum Teil von sehr weit her kommen, etwa aus Skandinavien (über diesen Besuch seien sogar schwedische TV-Aufnahmen entstanden). Ganz überwiegend seien die zahlreichen auswärtigen Besucher, wie oben bereits erwähnt, jedoch Deutsche.⁴⁷ Haupthintergrund waren damals die neuen und massenhaften Möglichkeiten der Mobilität nach Ungarns Reiseliberalisierungen der späten 1960er-Jahre. Bekanntermaßen hatte sich die Tourismusfrequenz ganz erheblich gesteigert. In der Gesamtdimension sprechen wir schon für das Jahr 1969 von sechs Millionen Touristen nach Ungarn, davon mehr als die

lerdings eine entsprechende Interpretationsmöglichkeit. Die Liste der Ansiedler vom 1. Juni 1722 (25 Namen) findet sich abgedruckt bei Flach/ Paul 1976, S. 17. Unter den zugeordneten landwirtschaftlichen Mitteln steht nur Vieh und unter den pflanzlichen Produkten nur Getreide; keine Erwähnung gibt es von mitgebrachten oder ausgefolgten Rebensetzlingen. Sechs Jahre später, vom 10. April 1728, haben wir einen Ansiedlungsvertrag archivalisch überliefert, in dem angeregt und wörtlich dazu aufgefordert wird, „Weingärten zu erbauen“, und dann für vier folgende Jahre „Freyheit zu genießen“, also solange keine Steuern/ Abgaben dafür entrichten zu müssen. Vgl. den Ansiedlungsvertrag des Erzbischofs Emericus Csáky v. 10.04.1728, abgedr. bei Flach/ Paul (s.o.) S. 29–33, hier S. 31. Wer gehörig Interpretationsfreiheit in Anspruch nimmt, kann sich den Sachverhalt demnach so vorstellen, dass einer der ersten Ansiedler von 1722 sich später durchaus am Weinbau versucht hat; insofern muss die Behauptung des Initiators des Urbanfestes nicht unzutreffend sein.

45 Szauder 1990, hier zit. n. dem Exemplar im IVDE Freiburg, Sig. L 16/34, S. 61.

46 Kiss/ Tibori 1988, S. 126.

47 Kiss/ Tibori 1988, S. 127.

Hälfte mit Kraftfahrzeugen, viele auch mit Eisenbahnverbindungen (so dass 1970 ein neuer Fahrplan zwischen Wien und Budapest zu erstellen war).⁴⁸

Ein weiterer wichtiger Anknüpfungspunkt, den wir bei Kiss/ Tiboris Arbeit 1988 nicht finden, sondern nur in den deutschsprachigen Untersuchungen und Quellen: Im Jahr 1971 war eine Volkstanz-Gruppe aus der baden-württembergischen Gemeinde Hirrlingen in Hajós zu Besuch. Das Ganze war durch Vermittlung des Volkskundlerpaares Herbert und Elke Schwedt im Zusammenwirken mit dem Volkskundler Tamás Hofer aus Ungarn zustande gekommen.⁴⁹ Aus diesem Besuch heraus entstanden zunächst regelmäßige wechselseitige Zusammentreffen,⁵⁰ dann im Jahr 1982 sogar die erste Gemeindepartnerschaft zwischen einer deutschen und einer ungarischen Gemeinde überhaupt.⁵¹ Der obere Versammlungsplatz im Weinkellerdorf wurde mit *Hirrlingen tér* benannt.⁵² Im Nachhinein wird diese Gemeindepartnerschaft heute als Mikro-Antizipation eines weltpolitisch-global gravierenden Erfolges wahrgenommen, als Vorbote der Grenzöffnung des *Eisernen Vorhangs* und der danach freizügigeren Reisemöglichkeiten. Der Bürgermeister der Gemeinde Hirrlingen hat dies sinngemäß so konstatiert und zur besonderen Reputation der beiden Gemeinden deklariert.⁵³

An den Presshäusern, so gab der Népművelő weiter zu Protokoll, werde von morgens bis spät in die Nacht gefeiert, die Besitzer würden an ihre Bekannten Speis und Trank verausgaben, an die auswärtigen Gäste zumindest Wein.⁵⁴ Damit wird ein ganz generelles Charakteristikum von Festen, die verschwenderische, freie Verausgabung von Nahrungsmitteln, angespro-

48 Neue Post, 25. Jg., Nr. 13 (1970) S. 3. Diese Tatbestände waren veröffentlicht; in den landwirtschaftlich geprägten Regionen, die sich dem Fremdenverkehr zu öffnen beabsichtigten, war dies sicher als Potential bekannt, insofern kann die Einrichtung des Festes auch als eine Reaktion darauf gedeutet werden, s. Mód/Simon 2002. Dazu passt, dass am Weinkellerdorf zwei Hotelpensionen ihren Betrieb aufgenommen haben und einige Kellerhäuser als Ferienwohnungen umgebaut worden sind, s. Schellack 1996, S. 178–179.

49 Elke Schwedt gibt in ihren jüngst publizierten Erinnerungen aufschlussreiche Mitteilungen, s. E. Schwedt 2015, insbes. S. 62. S. a. Schellack 1995; Schellack 1996.

50 Kloos 1996, S. 191–212, 196.

51 Retterath 2003, S. 151–154; Hofelich 2009, 217, 220–223.

52 Schneider 2001, S. 115. Im Beisein von Vertretern/-innen der Partnergemeinde Hirrlingen hat das Urbanfest dann im Jahr 1991 den Anlass gegeben, in Hajós ein neues Denkmal aufzustellen, das sowohl an die Opfer des Zweiten Weltkrieges als auch an die Vertreibung der Deutschen aus Ungarn 1946 als auch an den ungarischen Volksaufstand 1956 erinnert; entfernt wurde dafür das Denkmal der „Befreiung Ungarns durch die Rote Armee“ vom selben Platz.

53 Hofelich 2009, 217; Retterath 2003, 151–154.

54 Kiss/Tibori 1988, S. 125–126.

chen.⁵⁵ Verausgabung und Verschwendung ist, genaugenommen, zugleich eine Form der Präsentation des Produkts, ein absichtlicher Kontrapunkt zur mühsamen Arbeit, die diesem Produkt vorausgeht und zugrunde liegt.

Gerade in dieser Hinsicht wird also das Weinkellerdorf zum institutionalisierten ästhetischen Platz der Präsentation, nicht der Arbeit selbst. So besteht eine besondere Pointe darin, dass das Weinkellerdorf zwar veraltet war als *Produktions*-Stätte des Weins, nun aber als eine angenehme, unterhaltsame, sentimentale, und notabene: moderne *Präsentations*-Stätte gewandelt zur Geltung kommt. Zur Modernität des Kellerdorfes gehört es dann auch, dass die Fassaden der Presshäuser jetzt unter staatlichem Denkmalschutz stehen.

Zum Ablaufprogramm: Die Gestaltung des Festes

Kommen wir nun zur Frage der Gestaltung des Festes, näherhin also zur Frage, welche erkennbaren Programmabläufe seit 1982 dafür eingerichtet worden sind. Hierüber gab der Initiator 1988 zur Auskunft: „A megnyitó legfontosabb programja a borverseny eredményhirdetése, amikor a díjazottak átvehetik a diplomát“⁵⁶ – als wichtigsten eingeführten Programmpunkt benennt er demnach die Resultatverlautbarung nach einem vorangegangenen Wein-Degustationswettbewerb und dessen Preisverleihung mit Diplomvergabe. Jeweils die Sieger des Wettbewerbs bespritzen dann die neue Urbanstatue mit preisgekröntem Wein – falls das Wetter schön sein und die Ernteaussicht gut sein sollte. Dieses Bespritzen sei als eine „ritualisierte Tradition“ geschaffen worden („Hagyományteremtő rituáléva lett, hogy a győztes megöntözi borral az Orbán-szobrot“).⁵⁷ Falls das Wetter hingegen regnerisch oder frostig sei oder die Ernte schlecht ausgefallen sein sollte, so müsste, laut Programmplanung, die neue Urbanstatue von den Weinbauern mit Schlammwasser oder Morast beworfen oder geprügelt werden: „hogy sárral kellel volna megdobálni“.⁵⁸ Diese „hagyományteremtő rituálé“ [„ritualisierte Tradition“] wird nun nach dem oben Gesagten als Adaption eines Elements aus den historischen Brauchformen am Urbantag erkennbar.

55 Ein Foto zum Urbanfest aus den 1980er-Jahren, das vor kurzem in dem Heimatbuch „A hajósi sváb Parasztság Mentalitása“ [Die „Mentalität der Hajóser schwäbischen Bauernwelt“] veröffentlicht wurde, verdeutlicht die spezifische *mulatság*-Charakteristik des Urbanfestes, es zeigt gemeinsames Essen und Trinken und dazu engagiertes gemeinsames Musizieren mit Gesang und Ziehharmonikaspiel an einem der vielen Langtische vor den alten Preßhäusern, s. Bereznai/ Schön 2013, S. 1142.

56 S. Kiss/ Tibori 1988, S. 125.

57 S. Kiss/ Tibori 1988, S. 125.

58 Szauter 1990, S. 60.

Auch werden zahlreiche „kulturális műsor“⁵⁹ [„Kulturelle Programme“] zur Aufführung gebracht, insbesondere mit „népi együttesek“ (Volkstanzgruppen, Chören und Volksmusikkapellen), die mehrheitlich der „Sváb“-Kultur bzw. der ungarndeutschen Kultur zuzuordnen sind. Die öffentlich plakatierten Programmpläne zeigten und zeigen⁶⁰ gegenwärtig zahlreiche weitere, vielfältige und variierende Unterhaltungs-Programme, die sich über das ganze Veranstaltungswochenende Freitag bis Sonntag hinziehen. Dazu gehören heute zudem auch große Rock- und Popmusik-Konzerte landesweit bekannter Bands; ihre Protagonisten kann das Publikum an den Folgetagen in der entsprechenden Regionalzeitung Ungarns wiedersehen – abgebildet in der bekannten Pose des *Ins-Mikrofon-Röhrens*, so, wie die Konzerte der Rockmusikstars gegenwärtig überall massenmediale Abbildung finden.⁶¹ Zum Programm gehören ebenso sketchartige, humoristische Wettbewerbe (wie die Wahl des Trägers der längsten Nase unter den Anwesenden⁶²). Ferner gehören dazu sportgymnastische Darbietungen von jugendlichen Schulgruppen. Dazu gehören stets auch Fußballbegegnungen am Fest-Samstag. Und dazu gehörte neuerdings, 2015, auch ein Marathonwettbewerb durch die umliegende Landschaft, der organisatorisch sicher keine Kleinigkeit gewesen sein dürfte.

Eine besondere Gemäldeausstellung regionaler Künstler wird während der ganzen Festzeit präsentiert. Darüber hinaus wird, wie einleitend bereits angedeutet, der „Kézműves vásár“ (Handwerkmarkt) abgehalten; zahlreiche Marktstände mit diversen Warenangeboten werden aufgebaut und bieten die verschiedensten Waren an.

Der eingangs formulierten Fragestellung folgend möchten wir uns hier allerdings vornehmlich auf die Untersuchung der einheimisch-ungarndeutschen „kulturális műsor“ sowie auf die Kernzeremonie des Festes (die vom Initiator etwas missverständlich nur „megnyitó“/ „Eröffnung“ genannt wird) konzentrieren. Unsere Befunde beruhen auf einer empirischen Aufnahme des Festprogramms am 25. Mai 2008 mit teilnehmender Beobachtung⁶³ und auf sämtlichen über Internet publizierten Programmtafeln von 2009

59 Kiss/ Tibori 1988, S. 125.

60 Die hier betrachteten Programmtafeln 2007 bis 2015 mit den Elementen des Festablaufs werden in jedem Jahr über Internet publiziert, etwa unter www.orban-naphajos.hu. Papierausdrucke im Archiv d. Verf., IVDE Freiburg. Die hier im Wesentlichen wiedergegebene Beobachtung beruht auf einem Feldforschungsaufenthalt in Hajós am 25.–26. Mai 2008; eine weitergehende und detailliertere Beschreibung findet man in Prosser-Schell 2009, S. 2–13 u. S. 200–210.

61 Kalóhírek 2009.

62 „Orr“ heißt im Ungarischen „Nase“; „orr-ban“ – „Orbán“ bietet sich deshalb als Wortspiel an.

63 Protokoll, Fotodokumentation und Filmaufnahme darüber im IVDE Freiburg.

bis 2016 sowie der Auswertung verschiedener publizistischer Quellen (Regionalzeitungen und klientelspezifische Publizistik).⁶⁴

Beginnen wir mit den ungarndeutschen Aspekten im „kulturális műsor“:

Die Verbindung des Festes mit spezifischen Aspekten ungarndeutscher/ „schwäbischer“ Kultur

Ein ungarndeutscher oder „schwäbischer“ Aspekt des Festes ist zunächst einmal die erwähnte, zum Ausdruck gebrachte Koinzidenz der kalendari-schen Position mit dem historischen Ankunftsdatum der Einwanderer im 18. Jahrhundert. Weitere Aspekte zeigen insbesondere die vom Népművelő angesprochenen, jedoch von ihm seinerzeit nicht näher bezeichneten Folklore-Aufführungen, die sich hier semiotisch und semantisch einschlägig auswirken. Durchgehend bilden verschiedene „sváb“/ ungarndeutsche Volkstanz-, Musik- und Chor-Darbietungen beim neuen *Orbán-napi borünnep* feste Programmpunkte: „Hajósi Hagyományörző Sváb Néptánc Egyesület“ [Hajóser Verein des traditionellen schwäbischen Volkstanzes], „Hajósi Fúvószeneke“ [Hajóser Blasmusik], gegebenenfalls eine „Harmonika Bemutató és Táncház“ [Akkordeonmusik-Präsentation und Tanzhaus] und regelmäßig auch der „Hajósi Sváb Asszonykórus“ [Hajóser schwäbischer Frauenchor].⁶⁵ Für die hier vorliegende Untersuchung wurden diese Belege nicht nur aus den plakatierten Einladungstafeln generiert, sondern gerade auch aus der einschlägig für die Ungarndeutschen berichtenden Publizistik: In spezialisierten Medien – etwa im „Ungarndeutschen Kalender“ und der „Neuen Zeitung“ in Ungarn oder in „Unsere Post“, der in Deutschland gedruckten Heimatzeitung der Deutschen aus Ungarn – finden sich diese Musikkapellen-, Tanz- und Trachten-Bildzeugnisse als Bühnen-Präsentationen und somit als äußerliche charakteristische, wertbehaftete Merkmale der lokalen ungarndeutschen/ „schwäbischen“ Identität.⁶⁶ Da der Besuch des Festes durchgehend so hochfrequent und so populär-attraktiv ist, finden diese volkskulturellen, für die Nationale Minderheit spezifischen Äußerungen direkte Beachtung und Anerkennung – sowohl mittels der Bühne des Urbanfestes als auch mittels Zeitungen bzw. im WorldWideWeb. Sie werden so für die Minderheitenkultur noch einmal repräsentativ und überregional zur Geltung gebracht, sicher auch zur Selbstbestätigung derjenigen Musik-Gruppen und Aktiven, die sie für sich und unter sich einüben,

64 In diesem Fall der „Ungarndeutsche Kalender“, die „Neue Zeitung“ und die Heimatzeitung der Ungarndeutschen, „Unsere Post“, die in Deutschland gedruckt und verlegt wird.

65 Vgl. Programmtafeln 2009–2016, Archiv des IVDE Freiburg.

66 Nur ein Beispiel unter mehreren: „Unsere Post“. Heimatzeitung der Deutschen aus Ungarn, 69. Jg. (2014).

die sie öffentlich darbieten und derjenigen Publikumsteilnehmer/-innen, die sie ästimieren.

Aufschlussreicher noch erscheint es uns, dass im Verbund mit der Auszeichnung des *pincefalv* als *Denkmal* der Hajóser „sváb“-Kultur das, was hier geschieht, in kultureller Hinsicht genau die Maßgaben des aktuellen Minderheitengesetzes der Republik Ungarn erfüllt: Nach dem Minderheitengesetz seit 1993 gilt jede auf dem Gebiet der Republik Ungarn „seit mindestens einem Jahrhundert beheimatete“ Volksgruppe („nemzetiség“/ „Nationalität“) als anerkannte nationale und ethnische Minderheit, die sich in der Gesamtbevölkerung des Staates in einer „zahlenmäßigen Minderheit befindet, deren Angehörige ungarische Staatsangehörige sind und die sich von dem übrigen Teil der Bevölkerung durch ihre eigene Sprache und Kultur, Traditionen unterscheidet und die zugleich von einem Bewusstsein der Zusammengehörigkeit Zeugnis ablegt, das sich auf die Bewahrung von all dem, auf die Artikulierung und den Schutz der Interessen ihrer historisch entstandenen Gesellschaften richtet.“⁶⁷ Ein einfacher Vergleich erweist, dass und wie diese Bestimmungen beim Urbanfest einzeln und punktgenau konkretisiert zum Ausdruck gebracht werden: Allein das verlautbarte historische Einwanderungsdatum sowie das bekanntgemachte Alter der denkmalgeschützten Kellerhäuser steht für die erwähnte, lang zurückreichende Beheimatung. Zeugnis von einem Bewusstsein der Zusammengehörigkeit legt die Organisiertheit über Kulturvereine („Sváb Néptánc Egyesület“, „Hajósi Fúvószekar“ u.a.m.) und über die „Német Önkormányzat“, die „Ungarndeutsche Minderheiten-Selbstverwaltung“ ab. Spezifische Brauchformen, spezifische („Volks“-)Musik und Volkstanz mit spezifischem Kleidungsverhalten zeigt man nach wie vor als diejenigen gruppenbezogenen, phänomenologischen Elemente, in und an denen Schwaben in Ungarn sich selbst untereinander erkennen und gegebenenfalls als solche erkannt werden möchten. Dies geschieht gegebenenfalls *neben* den Darbietungen auch anderer ethnisch denominierter und markierter Volkstanz- und Musikgruppen in einem umfassenden Programmgesamtrahmen, so dass gleichfalls eine distinktive Erkennbarkeit möglich wird (auch zur Selbstbestätigung derer, die sich darin zeigen).⁶⁸

Wenn nun der Wortlaut der entsprechenden *homepage*, also die öffentliche und nach außen offizielle Bekundung des Selbstverständnisses des Festes,

67 Zit. n. Göllner 2015, S. 83; Knipf-Komlosi/Müller 2017.

68 Dies alles bezieht sich, wie gesagt, auf den volkskulturellen oder populärkulturellen Aspekt des Minderheiten-Gesetzes; die Themen Schulunterricht in der Minderheitensprache und politische Repräsentation müssen in unserer Untersuchung, weil nicht Fest-betreffend, ausgeklammert werden.

die weltweit gelesen werden kann, noch herangezogen wird, dann sieht man einen weiteren, einen *inneren* ungarndeutschen Bedeutungsaspekt im Bild des Festes: Die gegenwärtige *homepage*⁶⁹ deklariert die „dolgos sváb családot“ [arbeitsame schwäbische Bauernfamilien], die hier angesiedelt seien seit dem frühen 18. Jahrhundert, und das von ihnen erbaute Ensemble der bäuerlichen Presshäuser als Grundlagen des Festes. Derselbe Text formuliert weltweit und klar eine Einladung, für den „igazi mulatság“ [für den *richtigen Mulatság*] eine „hagyományos falusi vendégszeretet“, eine traditionelle Gastfreundschaft des Dorfes in Anspruch zu nehmen.⁷⁰ Damit ist schließlich ein weiterer zentraler ungarndeutscher Aspekt en passant vorgetragen und am Fest gleichsam etikettiert, nämlich die Arbeitsamkeit oder der Fleiß der ungarischen Schwaben. Unter mehreren möglichen einschlägigen Beispielen zitieren wir in diesem Zusammenhang noch die idealtypische publizierte Stellungnahme des Altbürgermeisters von Hajós, der gegenüber einer Regionalzeitung 2009 das Urbanfest so charakterisiert hat:

„A 20-25 ezer ember, aki minden évben megfordul itt a Pincefaluban ezen a májusi hétvégén, továbbviszi a település jó hírét. A hajósi embereknek pedig azért fontos a Borünnep, mert ez az a nap, amikor a sváb ember, aki a munkájáról és a vendégszeretetről híres, egy évben egyszer meg tud pihenni, és a családjával egy kellemes hétvégét el tud tölteni a pincében.“ [„Die 20-25.000 Menschen, die in jedem Jahr am letzten Maiwochenende in dieses Kellerdorf kommen, tragen den guten Ruf der Siedlung in die Welt. Für die Menschen von Hajós ist das Weinfest aber darum wichtig, weil der schwäbische Mensch, der durch seine Arbeitsamkeit und seine Gastfreundschaft berühmt ist, gerade an diesem Tag in jedem Jahr einmal rasten kann, und mit seiner Familie ein nettes Wochenende im Kellerdorf zu verbringen weiß.“]⁷¹

Die Analogien zur Aussage des Népművelő mehr als 20 Jahre zuvor sind hier ganz offensichtlich. Das Kellerdorf, das Urbanfest und seine einhei-

69 Seit mindestens 2006.

70 „Hajósi pincefalu honlap“ abgerufen 2016. (Papierausdruck im IVDE Freiburg, Archiv d. Verf.)

71 Artikel „A borászok védőszentjét ünnepelték“ [Zum Festtag des Schutzheiligen der Winzer] in „Kalohírek“ v. 26. Mai 2009 (online-Ressource: kalohirek.hu/hir/kisterseg/2009-05-26/13774/, Kopie auf Papier im IVDE Freiburg, Archiv d. Verf.), Interview mit dem Altbürgermeister Zsolt Gácsér. Es handelt sich hier nicht um einen innerhalb einer akademischen Untersuchung erhobenen Befund, sondern um eine Interviewäußerung im Kontext des Festdatums, demgemäß um eine Selbstpräsentation, die zum einen nach innen gerichtet ist, in die Kommune und in die Region.

mischen Mitwirkenden sollen Gastfreundschaft ausstrahlen – und können so auch die Frequenz im Fremdenverkehr stimulieren, die Bekanntheit des Ortes und des Arbeitsprodukts nach außerhalb der Gemeinde hin bewerben und verstärken, das schwingt ja im Hintergrund mit. Auch die Gemütlichkeit der Weinkellerdorf-Atmosphäre wird hier wieder für das Fest in Anschlag gebracht, hier in verallgemeinerter Form (mit „pihenni“ – ausruhen, rasten; und mit „kellemes hétvége“ – ein angenehmer, netter Wochenendaufenthalt). Mit dem „Fleiß“ kommt zugleich eine *moralische*, eine *tugendhafte* Qualität zur Darstellung, die der Alt-Bürgermeister hier in das Bild des Festes einschreibt.⁷²

Die Kernzeremonie und die Confrérie „Szt. Orbán Borrend“

Aus unserer Beobachtung vom 25. Mai 2008 und allen anderen veröffentlichten Programmtafeln seit 2009 ergibt sich eine bestimmte Kernzeremonie: Sie wurde vom Initiator nur als „megnyitó programja“ („Eröffnungszeremonie“) bezeichnet, ist jedoch tatsächlich das eigentliche Zentrum der ganzen Veranstaltung und findet gegenwärtig üblicherweise am Sonntag-Vormittag ab 10 Uhr statt. Sie ist in vier Ablauelemente aufgeteilt.⁷³

- 1) Die „Ünnepélyes megnyitó“ („feierliche Eröffnung“) mit der Begrüßungsansprache des Bürgermeisters/ der Bürgermeisterin von Hajós, dem Willkommensspruch der regionalen Weinkönigin und der ausführlichen Festrede eines prominenten Ehrengastes;
- 2) die „Borverseny eredményhirdetése“, also die schon erwähnte Resultatsbekanntgabe und Preisverleihung zum regionalen Weinwettbewerb, die durch Repräsentanten des „Szt.-Orbán Borrend“ vorgenommen wird;
- 3) die „Szt. Orbán locsolás“, d.h. die demonstrative Begießung bzw. „Bespritzung“ der an diesen Feiertagen mit Weinranken geschmückten Urban-Statue;
- 4) der „Borrendek felvonulása“, ein Fest-Umzug oder Defilee der Mitglieder aller, auch der von außerhalb als Gäste anreisenden und anwesenden Weinbruderschafts-Gruppen mit ihren Fahnen und Ordenstrachten vom „Hirrlingen tér“, dem Platz der Urban-Statue am oberen Ende des Kellerdorfs bis hin zu einer größeren Bühne zum unteren Ende. Dort schließt sich eine „borlovag avatás“ an, also die Einweihung und

⁷² Dies mag für die Festteilnehmerschaft aus der Gemeinde zweifellos eine Verbindung zum positiven Tugendselbststempfinden im Kontext der Festzeit herstellen und dem genussvollen Feiern eine qualitätsverleihende Grundierung liefern.

⁷³ Hierzu lassen sich die Programmpläne der Feste 2009–2015 auswerten; insbesondere jedoch rekurren wir auf eine Sammlung von Notizen, Foto- und Filmaufnahmen für das IVDE, die während einer Feldforschungsreise ins Hajóser Weinkellerdorf zum Urbanfest 2008 zusammengetragen worden ist.

Aufnahme neuer Mitglieder des „Szt. Orbán Borrend“. Der 1985, also noch in sozialistischer Zeit gegründete St. Urban Weinorden,⁷⁴ firmiert in der *Fédération Internationale des Confréries Bachiques/FICB*, dem seit 1964 bestehenden internationalen Zusammenschluss von Weinbruderschaften mit Sitz in Paris⁷⁵ und prägt gegenwärtig mit seinen Talaren, also durchaus auffällenden Festtrachten, und seinen Ordensfahnen die ganze Szenerie.⁷⁶ Der Kleidungswechsel in Talare zum Fest trägt sichtbar dazu bei, einen anderen, herausgehobenen Zeitabschnitt zu markieren (nicht eine religiös-sakrale, aber doch eine vom Alltag und von Arbeitsvorgängen abgehobene, andere Zeit).

Folgend nun einige kommentierende Bemerkungen, die sowohl zum erweiterten Verständnis der Kernzeremonie verhelfen als auch zur Begründung, weshalb sie als solche, als Zentrum und Klimax des Festes anzusehen ist, dienen sollen:

Zu Element (1): Die eröffnende Festrede durch einen prominenten Ehrengast belegt durch Anwesenheit und gesprochenem Text die eminente Bedeutung des Weinbaus für das *gesamte* Land Ungarn und fügt das Fest von Hajós in diese Bedeutung ein. Insbesondere gilt dies, wenn Repräsentanten der Regierung die Rede halten: Am 25. Mai 2008 etwa war das der amtierende Minister für Nationale Entwicklung und Wirtschaft der Republik Ungarn. Am 24. Mai 2015, unserer letzten Fallbetrachtung, war das der „Staatssekretär für Entwicklung der Agrarregionen“ in Ungarn („Agrárvidékfejlesztésért Felelős Államtitkár“).⁷⁷ Schon zuvor war 2002 der Vorsitzende der Landes-selbstverwaltung der Ungarndeutschen, Otto Heinek, aus Budapest zur Festrede angereist.

Die Eröffnungsrede gibt auch wieder Gelegenheit, den „schwäbischen“ Aspekt der Zusammenkunft anzusprechen und für seine Publizierung unter den Anwesenden und gegebenenfalls darauf in der regionalen Presse zu sorgen: 2008 hob die Ehrenrede des Ministers unter anderem den Wert und die Qualität des exponierten Arbeitsprodukts zusammen mit der „sváb hgyo-

74 Magyar borrendek. 1976–2006. Hg. v. Oszlászki, Tamás Tibor/ T. Örvendi Éva, o.O. [Budapest] 2006. Einsehbar in Hajós über den repräsentativen Bildband „BORRENDEK MAGYARORSZÁGON“ [DIE WEINORDEN UNGARNS]. Hg. v. TIBOR TAMÁS OSZLÁNSZKI, 2. Auflage, Budapest 2006. Auskunft und Möglichkeit zur Einsichtnahme dankenswert durch den Vorsitzenden des *Szt.-Orbán-Borrend*, Herrn Mihály Varga.

75 Mód/ Simon 2004; Muskovics 2011.

76 Wir beziehen uns hier auf eine direkte Beobachtung und empirische Aufnahme vom Jahr 2008.

77 Im Jahr 2015 fand die feierliche Eröffnung abweichend am Samstagnachmittag ab 14 Uhr statt.

mány“, also zusammen mit der „schwäbischen Tradition“ in Ungarn hervor. Der Vorsitzende der Landesselbstverwaltung der Ungarndeutschen hat beim Urbanfest wieder auf die Ankunft der „Schwaben“ in den 1720er-Jahren rekurriert und „ihre in Jahrhunderten geschaffenen Werte“, „ihre Lebensweise“, „ihre Bräuche“, ihre „Produktionskultur“ und den „legendären Fleiß“ in der Eröffnungssprache zu festlicher Geltung gebracht.⁷⁸

Zu Element (2): Im Anschluss erfolgt die Bekanntgabe der Gewinner des Weinwettbewerbs mit der Übergabe der Siegerpreise. Gegenwärtig sind dies tragbare, in Holz geschnitzte und in eindeutig barockem Stil gestaltete St.-Urban-Heiligenstatuetten mit Bischofsinsignien (Mitra und gebogener Hirtenstab), auf deren Sockel sich die Namen der jährlich bestplatzierten Winzer eingraviert finden – eine bemerkenswerte Transformation für eine Heiligenfigur. Die Trophäen in Gestalt einer (nicht religiös geweihten) Heiligenstatue dürfen die Gewinner triumphierend wie Pokale vor dem Festpublikum emporhalten und als künstlerisch-materielles Substrat ihrer Siegerauszeichnung mit in den eigenen Winzerbetrieb nehmen, um sie dort nach Gefallen in den Probe- und Verkaufsräumen zu exponieren. Zugleich zeigt dieser Akt, tiefer besehen, nicht nur die Sieger im Wettbewerb der Winzer, sondern er zeigt, gleichsam automatisch, auch an, dass eine Examinierung des landwirtschaftlichen Produkts und mithin eine Leistungsprüfung *der landwirtschaftlichen Arbeit* stattgefunden haben. Öffentlich vor den Augen der Festversammlung, also vor einer anwesenden Zeugenschaft, wird diese Qualitätsschau von den Berufsvertretern/-innen mit einer ganz bestimmten Prachtentfaltung und Imposanz (eben unter Fahnen, Trophäen und Talaren) ästhetisiert und performiert.

Zu Element (3): Die „locsolás“-Handlung, das Bespritzen oder „Zuprosten“ an die verzierte „Orbán-Szobor“ mit einer Portion Wein oder – bei schlechtem Wetter – das Bewerfen mit Schlammwasser beziehungsweise das Prügeln und Beschimpfen der (Heiligen-)Figur finden wir, wie im historischen Teil erwähnt, in nahezu allen historischen Beschreibungen des klassischen Urbanstages in Mitteleuropa vom frühen 16. bis ins frühe 20. Jahrhundert. Wenn es sich also beim Degustationswettbewerb und der Preisverleihung gegenüber den historischen, vormodernen Brauchformen um die Neu-Einführung eines expressiven Elements handelt, so ist das zuprostende Begießen mit dem (Sieger-)Wein die Übernahme und Adaption eines Brauch-Elements aus der Vergangenheit (eines nicht-liturgischen Elements notabene), belegbar ausschließlich über Zeugnisse außerhalb der Ortsgeschichte

78 Eine Paraphrasierung der Rede in deutscher Übersetzung veröffentlichte die oben bereits genannte „Neue Zeitung. Ungarndeutsches Wochenblatt“, 46. Jg. (2002), o. Seitenang.

von Hajós. Heute sorgt der Akt des Weinbegießens zum Abschluss der Weinwettbewerb-Preisverleihung nicht mehr für religiöse Kämpfe und Sanktionen, sondern für fröhliche Heiterkeit unter den Anwesenden. Er weist sich zudem als eines der zentralen zeichenhaften Alleinstellungsmerkmale des Urban-Festes nach außen, er bietet ein identifizierendes, kennzeichnendes Bildmotiv, das „in die Welt hinaus“ geschickt werden kann, weil die Werbepräsentationen, die Homepages, und Reportagen über Hajós häufig genau diese Szene medial verbreiten. Auf einer tieferen Ebene aber zeigt diese Geste noch gleichsam nebenher, wie entscheidend die jahreszeitlichen Wetterverhältnisse für den Erfolg der Berufsarbeit der Winzer waren (und in vermindertem Maße weiterhin sind).

Zu Element (4): Der demonstrative Festzug der Winzerbruderschaften mit Fahnen („borrendek felvonulása“) bietet dem Auge eine eigene, wiedererkennbare ästhetische Dimension und Repräsentation vor der ganzen Festgesellschaft. Die folgende „avatás“ als Aufnahmeprüfung der neuen Bruderschaftsmitglieder, dabei der Akt des Vorlesens der Statuten macht zugleich auch die Öffentlichkeit der Festversammlung mit den Prinzipien der Berufsehre und der Produktherstellung bekannt. Insbesondere wird hier die Pflicht zur Erhaltung und Meliorisierung der Produktqualität in regionaler und internationaler Verantwortlichkeit deklamiert – eben im Rahmen der gesamteuropäisch gedachten Verbindungen der FICB.⁷⁹ Man deklariert und versichert für den Berufsstand selbst und für die Öffentlichkeit die zugrunde zu legende Sorgfalt und die handwerkliche Sauberkeit des Arbeitsprodukts; das Festpublikum stellt dafür die Publizität her. (Eine solche Publikums-Öffentlichkeit, um das nebenher anzufügen, besteht nicht bei den Meisterprüfungen der Winzer vor ihrer Innung, dort besteht eine allein fachlich reservierte Gremienöffentlichkeit.)

Danach folgt, nicht öffentlich und auf dem Programmplan nicht plakatiert, ein Bankett mit den Ehrengästen, den Gewinnern und eingeladenen Winzern und den Mitgliedern der Bruderschaft im Presshaus des Ordenskanzlers des „Szt. Orbán Borrend“ als geschlossene Veranstaltung („zártkörű rendezvény“).

Wenn wir nun ein wenig tiefer gehen und die FICB-Verbindung etwas genauer betrachten, ergeben sich doch einige wesentliche neue Erkenntnisse,

79 Vom 21.–27. Mai 2010, also wieder zum Urbantag-Termin, richteten die ungarischen Weinbruderschaften den „46. Internationalen Weltkongress des FICB“ aus, mit Villány als Hauptort und Teilnehmergruppen von Frankreich, Deutschland, Italien, Spanien, Südafrika und Japan. Bericht s.: Mónika Óbert: Weltkongress der Weinbruderschaften. In: Neue Zeitung, Nr. 22 des Jg. 2010, S. 3.

die in bisherigen Beiträgen zum Hajóser Fest gar nicht oder zu wenig beleuchtet wurden. Der „Orbán-borrend“ wurde, um es zu wiederholen, ausgangs des 20. Jahrhunderts, 1985, schon im Rahmen der *Fédération Internationale des Confréries Bachiques* (FICB) gegründet. Seine Mitglieder tragen gegenwärtig am Festsonntag ihre Ordenstrachten, das sind Barette und Talare,⁸⁰ also weitärmelige, knöchellange Obergewänder, die in ihrem Aussehen denjenigen Talaren entsprechen, die man auf Bildern europäischer Theologen bereits des 16. Jahrhunderts erkennen kann. Das ist hier kein Widerspruch. Von der 1934, also noch weit vor dem internationalen Gesamtverband „FICB“ gegründeten, neuen Bruderschaft „La Confrérie des Chevaliers du Tastevin“ in Burgund⁸¹ kommt das ausschlaggebende Muster. Von dort stammt aber auch die Idee, Degustationsproben vor einer Jury durchführen und die regionalen Weine in Gütelisten skalieren und bewerten zu lassen.⁸² Den Titelnamen der Institution – *Confrérie/Bruderschaft* – verwendete man in Burgund absichtlich und bewusst angelehnt an den geschichtlich gewordenen Inbegriff einer religiösen, berufsständischen Vereinigung der Vormoderne.⁸³ Es handelt sich gleichwohl *nicht* um eine komplette Wiederaufnahme der vergangenen, klassischen Aufgaben und Inhaltsbestimmungen: Die im Zuge der Säkularisation und der Auflösung des ständischen Rechts abgeschafften, berufsgebundenen und religiös denominierten Bruderschaften oder Zünfte, zu deren Aufgaben es bekanntermaßen gehört hatte, neben der Pflege der Frömmigkeit auch eigene Sozialordnungsregeln aufzustellen, eigenen caritativen Versorgungszwecken

80 Auffällig ist dies im Vergleich zu den Abbildungen der Anfangsjahre, als die Preisverleihung sozusagen *hemdsärmelig*, in normaler, lockerer Sommerkleidung, vor sich ging (Weinhold 1985, S. 202–203; T. Szauter 1990, dort im Bildanhang, s. Abb. Nr. 19).

81 Vgl. Homepage „La Confrérie des Chevaliers du Tastevin“ erstellt und urheberrechtlich geschützt 2009, abgerufen 11.03.2016 (Papierausdruck im IVDE Freiburg, Archiv d. Verf.). Beim Aufruf der Homepage erscheint zuerst ein englischsprachiger Text – was logisch erscheint, da die Botschaft der Confrerie Tastevin ja weltweit vermittelt werden soll. Es ist jedoch notwendig, den französischsprachigen Originaltext heranzuziehen, denn leider differiert der englischsprachige Text in mehreren Passagen erheblich und wirkt in einigen Teilen sogar irreführend gegenüber dem französischen. Auch der deutschsprachige Wikipedia-Eintrag zum Lemma (Version vom 01. 03. 2016, abgerufen 12. März 2016) ist in dieser Hinsicht unvollständig und im Vergleich irreführend gegenüber der französischen Homepage. Vgl. zum Gesamtphänomen Demossier 1997; Demossier 1999.

82 Erstmals realisiert im Jahr 1950, bis 2014 waren 94 offizielle „tastevinages“ mit der Burgunder Confrérie durchgeführt worden.

83 „[F]ut la renaissance de certaines confréries bachiques des XVII et XVIII siècles qui étaient tombées dans l’oubli“, s. Homepage „La Confrérie des Chevaliers du Tastevin“ erstellt und urheberrechtlich geschützt 2009, abgerufen 11. 03. 2016 (Papierausdruck im IVDE Freiburg, Archiv d. Verf.), hier Abschn.: „La Confrérie“, S. 1: „Les origines“.

nachzukommen und vor allem, per Zwangsmitgliedschaft, den Zugang zum jeweiligen Beruf zu regeln und zu beschränken, erfüllten zweifellos viel mehr Funktionen als die Neugründungen des 20. Jahrhunderts. Die modernen „Confréries“/ Bruderschaften haben nunmehr den Status freiwilliger Vereine. Doch mit dem Anklang an den Namen, an bestimmte Riten, an den Habitus und an die Festkleidung wird mitgeteilt, dass man auf eine *handwerklich-ethische* und eine gleichsam überzeitliche, das eigene Dasein transzendierende berufliche Tradition Bezug nimmt.

Die neue „Confrérie des Chevaliers du Tastevin“ des 20. Jahrhunderts formuliert für sich mehrere, nunmehr *moderne* Hauptziele – neben der Intention zur Gewährleistung der önologischen Qualität bezweckte man vor allem, den (positiven) Bekanntheitsgrad sowie den Absatz des Arbeitsprodukts über die Region hinaus zu bewerben und den touristischen Besuch möglichst nach Burgund zu lenken. Zu Mitgliedern werden verdiente Winzer und Weingewerbetreibende berufen, dazuhin Prominente aus der Politik oder aus dem Showbusiness und dem künstlerischen Bereich, von denen man weiß, dass sie die Region und deren landwirtschaftliche Nahrungsmittelprodukte mit ihren Zubereitungsarten hochschätzen und von denen erwartet werden kann, dass sie für beides sowohl im eigenen Land wie in ganz Europa und weltweit werben werden.⁸⁴ Ein weiteres Ziel der Statuten der Tastevin-Confrérie bestand darin, für die Wiedereinführung von „Festen, Bräuchen und Traditionen“ der burgundischen „Folklore“ zu sorgen.⁸⁵ Wörtlich dasselbe formulierte für sich auch der Szt.Orbán Borrend: „Maga az Orbán-napi borünnep is páratlan borturisztikai, gasztronómiai és néprajzi élményt nyújt.“⁸⁶

84 Vgl. Homepage „La Confrérie des Chevaliers du Tastevin“ erstellt und urheberrechtlich geschützt 2009, abgerufen 11.03.2016 (Papierausdruck im IVDE Freiburg, Archiv d. Verf.), hier Abschn.: „La Confrérie“, s. S. 3: „Une confrérie universelle“. (Über die Homepage „La Confrérie des Chevaliers du Tastevin“ können diese Zwecksetzungen nachvollzogen werden; beim Aufruf erscheint zunächst die englischsprachige Version. Maßgeblich und wesentlich ausführlicher hingegen ist die französischsprachige Version unter dem entsprechenden ‚button‘, wo es heißt: „... pour but la mise en valeur des produits des la Bourgogne, [...] le développement du tourisme de Bourgogne.“)

85 Vgl. Homepage „La Confrérie des Chevaliers du Tastevin“ erstellt und urheberrechtlich geschützt 2009, abgerufen 11.03.2016 (Papierausdruck im IVDE Freiburg, Archiv d. Verf.), S. 1, sowie „La Confrérie: Les autres créations“, S. 6.

86 Magyar Borrendek. 1976–2006. Hg. v. Oszlászki, Tamás Tibor/ T. Örvendi Éva, o.O. [Budapest] 2006, S. 150: Gerade der Urbanorden von Hajós formuliert an der Textstelle, an der es um sein Selbstverständnis geht, dass man „die alten Bräuche der schwäbischen [d.i.: „sváb“, so im Original] Hajóser Einwohnerschaft beim Fest“ beachtet habe, hier S. 150: „A hajósi Szent Orbán Borrendet hazánk negyedik borrendjeként alapította meg a Hosszúhegyi Állami Gazdaság, figyelembe véve Hajós németajkú (sváb) lakossága régi szokásának megünneplését.“

In Burgund richtet sich ein Festtermin nach dem Tag des heiligen Diakons St. Vinzenz (22. Januar):⁸⁷ Der Vinzenz-Tag ist nicht allein der Tag eines wichtigen Heiligen, sondern war auch der traditionelle Termin des jährlichen Arbeits-Beginns, exakter: der Termin des ersten Rebenschnitts nach der winterlichen Vegetationsstarre. Zusammen mit Geistlichen, zuweilen mit dem Diözesanbischof, unternimmt die Bruderschaft in je verschiedenen, jährlich wechselnden Weinbaugemeinden Burgunds eine Prozession. Für unsere Fragestellung wichtig erscheint die Symbolbedeutung, die von diesem burgundischen Winzerverband dem Patronats-Heiligen Vinzenz und dem Festtag mit seiner Prozession sowie mit einem expressiven, gemeinsamen Totengedenken („dépôt d'une gerbe au monument aux morts“⁸⁸) und Heiliger Messe zugeschrieben wird: Das Vinzenz-Fest soll das Sakrale mit dem Profanen zusammenfügen, es soll das Symbol der Brüderlichkeit zwischen den Menschen sein und die Solidarität der ganzen Region sowohl in schönen als auch weniger schönen Zeiten demonstrieren – „réunit sacré et profane, est le symbole de la fraternité entre les hommes“, [...] „démontre que toute une région sait être solidaire aussi bien dans les bons moments que dans les moins bons“.⁸⁹

Dieser Appell an ein gemeinsames Schicksal und die Deklaration von Solidarität wird beim Urbanfest von Hajós ebenfalls zum Vorschein gebracht, wenn zahlreiche weitere Weinbruderschaften aus Ungarn erscheinen und zusammen mit dem Szt.Orbán-Borrend an der Kernzeremonie teilnehmen – bei unserer Beobachtung im Jahr 2008 waren es sechs weitere Bruderschaften.⁹⁰ Hingegen wird eine im christlich-religiösen Sinne

87 Am St.Vinzenz-Tag *ausrichten* heißt auch hier, wie in Hajós, dass jeweils ein geeignetes, naheliegendes Wochenende für das Fest bestimmt wird, nicht notwendig der Heiligkeit selbst. Vgl. Homepage “La Confrérie des Chevaliers du Tastevin“, erstellt und urheberrechtlich geschützt 2009, abgerufen 11.03.2016 (Papierausdruck im IVDE Freiburg, Archiv d. Verf.), hier Abschn.: „Saint Vincent tournante“ s. S. 1 (im Jahr 2016 stattfindend in Irancy, Samstag/Sonntag 30./31. Januar); s. insbes.: La Saint Vincent tournante 1938–1999: L’album. Red. Sophie Louet. Dijon 1999. Den zweiten wichtigen Festtermin der Confrérie des Chevaliers du Tastevin markieren die „Trois Glorieuses“, die drei Tage der Weinverkostung am dritten Wochenende des Monats November – zu einer Jahreszeit also, wenn der neue Wein des jeweiligen Herbstes gekeltert und trinkbar gefertigt vorgestellt werden kann.

88 Das feierliche Niederlegen eines Blumengebindes am Denkmal der Toten, s. La Saint-Vincent Tournante 1938–1999: L’album. Red. Sophie Louet. Dijon 1999, S. 6.

89 La Saint-Vincent Tournante 1938–1999: L’album. Red. Sophie Louet. Dijon 1999, s. hier S. 5: Introduction (verf. von Vincent Barbier, Großmeister der Confrérie).

90 Nicht selten nehmen übrigens auch Vertreter/-innen des FICB aus Frankreich und aus anderen europäischen Ländern bei solchen Anlässen teil: Im Jahr 2010 fand der große internationale FICB-Kongress in Ungarn statt, mit Festakten unter anderem in Kecskemét, in Villány, in Eger und in Tokaj, s. www.winebrotherhoods.org/

bestimmte Sakralität in Hajós nicht auf die Schauseite gestellt, da dies, wie der Ordenskanzler auf Nachfrage nach dem religiösen Aspekt des Festes zur Auskunft gab, zur Zeit der Initiative zum Urbanfest, also in der als atheistisch deklarierten Staatsverfassung noch der 1980er-Jahre, „schwierig gewesen“ sei (von den Behörden „nicht erwünscht“).⁹¹

Mit dem Mitmachen in der *Fédération* der *Confréries Bachiques* signalisieren die regieführenden Berufsvertreterinnen und -vertreter eine internationale Facette, eine *internationale Reichweite* ihrer Identität. Aus dem eben Beschriebenen dürfte klar geworden sein, dass der Szt.Orbán Borrend nicht rein lokal-gebunden entstanden ist und das auch nicht sein will: das Mitmachen beim FICB zeigt vielmehr eine Internationalität, in die man auch die eigene Wirtschaftsregion einbinden will, zeigt ein Miteingegriffensein in europäische Kommunikations- und Erfahrungskreisläufe, in denen das gegenwärtige französische *Confrerie-Chevalier*-System eben tonangebend wirkt und – massenmedial eingeschätzt – das höchste Renommee hat.

Es ist im Übrigen aus heutiger und damaliger Sicht ganz erstaunlich, dass sich schon in den 1980er-Jahren, schon vor dem Fall des Eisernen Vorhangs, neben dem Orbán-Borrend bereits zwölf weitere verbandsmäßige *Confréries/Weinorden* in ganz Ungarn auffinden lassen.⁹² Mittlerweile sind es 43, von denen sechs am Urbanfest 2008 als Gäste im Hajóser Weinkellerdorf mitwirkten: Der *Dunamenti Szent Orbán-Borrend* aus Adony, *Vinum Ister Granum Borrend* aus Esztergom, *Brindisi Szent Lőrinc-Borrend* aus Mór, *Noé-Hegyi Szent István Borrend* aus Székesfehérvár, *Gróf Vécsey Károly Borlovagrend* aus Solt/ Kecskemét und *Keceli Borrend* aus Kecel.⁹³ Mit

en/congress/congress-2010 (Papierausdruck v. 09. August 2016, im Archiv d. Verf., IVDE Freiburg).

91 Protokoll der Felddaufnahme v. 25.05.2008 im Archiv d. IVDE Freiburg. Eine *spirituelle Dimension* sieht man beim Geschehen des Hajóser Urbanfestes kaum – nur ein Mal, zum Jahr 2011, konnte man eine religiöse Messe, ein Sonntagshochamt im Programmplan eingetragen finden. Sie war ausdrücklich „a „Jó termésnek ajánlva“, „der guten Ernte gewidmet“. (Dennoch, das sei ausdrücklich angemerkt, präsentiert sich der Urban-Weinorden im Eigenbild keineswegs religionsindifferent oder konfessionsfeindlich, sondern hat sich in der Selbstpräsentation der ungarischen Borrendek 2006 demonstrativ zusammen mit einem katholischen Geistlichen vor dem Portal eines Kirchengebäudes sowie auf einer zweiten Abbildung in einem Kirchengebäude sitzend portraituren lassen, vgl. Magyar Borrendek. 1976–2006. Hg. v. Oszlászki, Tamás Tibor/ T. Örvendi Éva, o.O. [Budapest] 2006, S. 150 und S. 151.

92 Muskovics 2011, S. 29 (bezogen auf das Jahr 1988).

93 Wer auf die Geografie Ungarns schaut, wird bemerken, dass zwei aus der regionalen Nachbarschaft, aus demselben Komitat kamen – Solt und Kecel –, zwei aus historisch ebenfalls ungarndeutsch geprägten Ortschaften – Adony und Mór (diese Parallele hat der Ordensmeister des Weinordens von Mór in seinem Grußwort beim

dem nunmehrigen Befund, dass sechs als Gäste geladene Borrend-Repräsentationsgruppen aus sechs anderen Ortschaften 2008 mitgewirkt haben und dass der Hajóser Borünnep nicht das einzige Kellerdorf-Urbanfest in Ungarn ist, wird eine weitere, u. E. wichtige Dimension des Festes induziert, zu der folgend noch etwas gesagt werden soll.

Zur Ausbreitung des Festtyps „Neue Urbanfeste“

Wer nachsucht, entdeckt eine größere Anzahl von ganz ähnlichen *neuen* Festen, die nach der Einrichtung des Hajóser Urbanfestes, also nach 1982, in Ungarn entstanden sind – wenn auch nicht in der Besucherzahl und vom Zeremoniell bzw. vom Programmaufwand her so umfangreich wie in Hajós.

- Empirisch evident erscheint die Beziehung zwischen dem Hajóser Urbanfest und dem Urbanfest in Adony – unmittelbar evident, da die Repräsentanten des *Dunamenti Szent Orbán Borrend* aus Adony an dem von uns betrachteten Fest 2008 als Gastgruppe mitgewirkt und die Szenerie mitbestimmt haben. Auch in der Ortschaft Adony (dt.: Adam) wird im Weinkellerdorf ein Urbanfest durchgeführt, und auch dort sind die aus dem 19. Jahrhundert stammenden Presshäuser sowie eine historische, 1811 erbaute St.-Urban-Kapelle renoviert worden.⁹⁴ Eine neue Urbanstatue wurde aufgestellt 1996, des Weiteren eine kleine Bühne gebaut, in den Weinberg an der Donaudüne hinein, und es wurden Spielplatzelemente für Kinder angelegt. Noch in den 1970er-Jahren waren dort traditionelle, kleinere, nachbarschaftliche Feiern unter den lokalen Rebleuten mit Mahlzeit, Musik und Gesellschaftstanz (nicht Trachtentanz) zum Urbantag beobachtbar. Ein Urbanfest mit Prozession der Bruderschaften und dezidiert mit Werbung für auswärtige Besucher über Medien an ein disperses Publikum konnten wir erstmals im Jahr 2005 registrieren.⁹⁵
- In Etyek/ Edeck wird an und in den alten, nunmehr renovierten und umgestalteten Presshäusern ein neues Fest ausgerichtet. Im Jahr 2000 und 2002 wurden zwei historische, ursprünglich im frühen 19. Jahrhundert errichtete St.-Urban-Statuen vor den Weinfluren restauriert, wiederhergestellt und neu geweiht. Das Fest fand zunächst ebenfalls immer Ende Mai statt, erstmals 2003 als „Etyek pincefesztivál“.⁹⁶ Regelmäßig gehörten Folkloreauftritte, gerade auch solche donauschwäbischer Prägung,

Fest 2008 auch eigens thematisiert), und zwei, die ebenfalls ein Urbanfest auf je eigene Weise begehen und die Heiligenfigur exponieren – Adony und Esztergom.

94 Fotodokumente Prosser-Schell im IVDE; Lukács 2012, S. 406–407.

95 Gelencsér/ Lukács 1991; Prosser-Schell 2009.

96 Letzte Beobachtung 4.–5. Juni 2016.

zum Programm. Ein musikalisch-unterhaltender Schwerpunkt besteht dort ebenso in den Auftritten verschiedener Jazz-Bands. Es wurde überregional besucht und mit internationaler repräsentativer Beteiligung gestaltet. Immer im Programm vorgesehen war gleichfalls die Mitwirkung eines prominenten Ehrengastes mit einer Festrede.⁹⁷ Inzwischen, seit 2013, heißt das Fest „Etyeki (nyári) piknik“ findet stets in der ersten Juni-Woche im Weinkellerdorf statt (also ein Sommer-Picknick, dazu gibt es im Frühjahr ein „tavaszi-piknik“ und im Herbst ein „őszi-piknik“). Der Schwerpunkt der Veranstaltungen liegt nunmehr auf der örtlichen Kulinarik.

- In Györköny / Jerking (Komitat Tolna) wurde das Weinkellerdorf renoviert und eine Musik- und Tanz-Bühne dort eingestellt. Seit 1983 findet nach Angaben der Gemeinde jedes Jahr ein Weinwettbewerb statt (im Jahr 2015 am 11. Mai). Verknüpft damit findet alle fünf Jahre ein Winzerball statt. Etyek, Adony und Györköny sind historisch von Deutschen besiedelte Gemeinden; sie lassen diesen Bezug auf den Kulturseiten ihrer Homepages auch erkennen.
- In der Stadt Csongrád bei Szeged findet seit 1991 ein Urbantag-Fest statt; abgehalten wird es an einer renovierten St.-Urban-Heiligenstatue an den Weinbergen.⁹⁸ Den jüngsten Beleg fanden wir zum Jahr 2012, auch hier mit einem Weinwettbewerb verbunden. Ein katholischer Gottesdienst ist hier Bestandteil des Festes.⁹⁹
- In Monor südöstlich von Budapest wurde ebenfalls das Weinkellerdorf außerhalb der Siedlung renoviert und für den Gastbetrieb zugänglich gemacht; seit 1992 steht dort eine neue Urban-Statue und zum 25. Mai wird ein neues Urban-Fest abgehalten. Das Fest wird hier organisiert von der Bruderschaft „Strázsahegy Borrend“ und vom örtlichen Landwirtschaftsverein. Neben der Auszeichnung eines regionalen „Weines des Jahres“ findet sich inzwischen auch ein Kochwettbewerb. Volkstanz- und Musikauftritte sowie Theatervorführungen bilden das Rahmenprogramm; ein weiterer Hauptprogrammpunkt ist ein Gelände-Fahrradrennen.¹⁰⁰

97 Prosser-Schell 2009, S. 229–237.

98 Mód/ Simon 2002, S. 64; Prosser-Schell 2009, S. 240.

99 Art. N.N.: Pünkösdkor tartják a Szent Orbán-napi búcsút. In: Csongrádihirek.hu/portal/index.php/koezelet/547-puenkoesdkor-tartjak-a-Szent-Orban-napi-bucsut v. 21.05.2012 (Papierausdruck im Archiv d. Verf., IVDE Freiburg).

100 Prosser-Schell 2009, S. 237–238; letzte Beobachtung zum Urbanfest im Jahr 2015, s. unter www.winebrotherhoos.org/en/congress/congress-2010/ (Papierausdruck im Archiv d. Verf., IVDE Freiburg).

- Der neben Hajós bestdokumentierte Fall eines Urbanfestes in Ungarn ist das „Szent-Orbán borünnep“ von Velence im Komitat Pest. Es wurde am 26. Mai 1984 zugleich mit der Einweihung einer neu angefertigten Urban-Statue an der alten Kellerhaus-Reihe am „Bence-Berg“ (Benediktus-Berg) über dem Velencer See abgehalten. Auch hier also fiel die Inauguration noch in die Zeit des Sozialismus.¹⁰¹ Der jüngste von uns registrierte „Szent-Orbán borünnep“ an der Velencer Kellerdorfreihe ist zum 28. Mai 2016 datiert: Ein Jahrmarkt und viele Kinderprogramme werden hier hervorgehoben. Im Musikprogrammplan dominieren verschiedene Jazz-Bands. Als Höhepunkte werden auch heute der Festzug verschiedener Weinbruderschaften – angeführt vom lokalen Szt. Benedictus Borrend – und die Ergebnisverkündung des Weinwettbewerbs angegeben.¹⁰²

Wir erkennen also eine regelrechte Ausbreitung dieser Art von neuen Festen. Ihr gemeinsames Merkmal sind die neuerfolgte Aufstellung von St.Urban-Statuen und die Neueröffnung von altbestehenden Weinkellerdörfern zum Gastbetrieb.¹⁰³ An allen diesen Orten sind die alten, unter der sozialistischen Agrarverfassung weitgehend ungebrauchten Presshausreihen wieder renoviert und als Fest-Ort beziehungsweise als Fest-Ambiente (mit verschiedenen Freizeitmöglichkeiten) neu hergerichtet worden.

Zusammenfassung der Ergebnisse und Conclusio

Rekapitulieren wir die eingangs formulierten Problemstellungen noch einmal und versuchen, einige Hauptmerkmale des neuen Hajóser Urbanfestes nach den hier generierten und im Vergleich zu bisherigen deutschsprachigen Untersuchungen auch erweiterten Befunden zusammenzufassen:

- 1) Der Ursprung dieses Festes und die Idee zu seiner Etablierung verbinden sich offensichtlich mit dem Hajóser Weinkellerdorf. Das Ensemble der alten, der seit den 1960er-Jahren ihrer eigentlichen Produktionsfunktion weitgehend enthobenen Presshäuser wurde als Ort der Geselligkeit

¹⁰¹ Auf den instruktiven Fall des Urban-Festes vom Bence-Berg am Velencer See hat der Volkskundler László Lukács aufmerksam gemacht und diesen akribisch beschrieben. Lukács/ Ambrus /Simon 2005; Lukács 2012.

¹⁰² www.velenceito-info/programok-esemenyek/szent-orban-borunnep-velencen/ (Papierausdruck im Archiv d. Verf., IVDE Freiburg).

¹⁰³ Dies gilt übrigens auch für das Weinkellerdorf Szépasszonyvölgy bei Eger. Auch dort wurden die Presshäuser restauriert und das ganze Kellerdorf für den Gastbetrieb eingerichtet, auch dort findet seit 1995 ein neues Fest statt – allerdings wird es als „Egri Szüret“, als Erntefest im September begangen. S. Programm-Plakat im Jahr 2015 zum 20-jährigen Jubiläum, Papierausdruck im Archiv IVDE Freiburg.

neu entdeckt und als Schauplatz für ein neu einzurichtendes, regelmäßiges Fest für geeignet befunden – auch im Hinblick auf die in dieser Zeit kräftig anwachsenden Möglichkeiten des Fremdenverkehrs. Die über die bisherigen deutschsprachigen Beiträge hinaus hier herangezogenen Quellenangaben aus dem ungarischen Publikationskreis zeigen, dass der Initiator von Anfang an sowohl mit Einheimischen und ihrem Umfeld als auch mit auswärtigen Gästen kalkuliert hat. Dem Kellerdorf blieb, nachdem die Produktion und Lagerung des Mostes und des Weins überwiegend an die vorherrschenden technisch-maschinellen, zentralisierten Anlagen (wie Stahltanks), Verfahren, Arbeitsvorgänge übertragen worden war, das Ambiente des „Alt-Schwäbischen“ (nach Waltraut Werner 1969), oder, u. E. besser gesagt, es blieb das Ambiente des „Alt-Handwerklichen“ und des Persönlichen gegenüber den maschinellen Großbetrieben. Dieses Ambiente und diese Anmutung des Handwerklichen entwickelten sich, neuartig seit den 1970er-Jahren, als attraktives Ortsangebot zum Verausgabung des Arbeitsergebnisses (Wein) und zur Gastlichkeit: Mit der klassischen, familiären und persönlichen Kellerdorf-Architektur wird nun eine neue kulturelle und ästhetische Erfahrung und Stimmung nahegelegt, die *allgemein*, nicht nur für die lokale Bevölkerung, als *gut* und *schön* gilt.¹⁰⁴ Die Szenerie des Kellerdorfes diente also seitdem primär zur *Präsentation* und zum *Genuss* landwirtschaftlicher Produkte, weniger zur Erzeugung. Man ästimiert im Weinkellerdorf einerseits die angrenzende Rebflur (i.S. einer ästhetischen Landschaftswahrnehmung) und andererseits das denkmalgeschützte Ambiente einer persönlich-, „gemütlichen“, „urigen“ Raumausstattung mit der Möglichkeit der „öfneledt“ („selbstvergessenen“) Trink- und Imbiss-Geselligkeit. Der Produktionsschritt der technischen, anonymisiert-unpersönlichen Großmengenherstellung indessen ist hier der Wahrnehmung entzogen.

104 Diese Erfahrung, die sich nun einstellen soll, und die Botschaft, die in die der praktischen Funktion entbundenen, auf ästhetische Empfindungen hin umgerüsteten Phänomene hineingelegt wird, hat der Münchner Volkskundler Hans Moser mit dem Begriff des „Folklorismus“ benannt: Ausgesuchte Wissensbestände, ausgesuchte Traditionen und Fertigkeiten aus einem vormodern und bäuerlich-handwerklich tätigen Milieu (dessen *Folklore*) werden von der betreffenden Sozialgruppe selbst oder von Organisatoren von außerhalb in einen anderen Gebrauch überführt, in einen anderen semiotischen Zusammenhang transferiert, wobei aber die *Denomination* sich nicht ändern darf. Ein „Presshaus“ heißt auch dann „Presshaus“, wenn sich darin keinerlei tatsächlich für Produktion verwendete Traubenkeltern mehr befinden, sondern nur noch Ausschankvorrichtungen oder umgebaute Ferienwohnungen, aber seine Fassade im Wesentlichen nicht verändert wird. Vgl. Moser 1962; Moser 1964.

Interessant ist die Terminwahl. Sehr viel deutlicher als in den bisherigen Studien des deutschsprachigen Publikationskreises¹⁰⁵ kommt nun die zweifache Bewandnis des Festdatums jeweils am letzten Mai-Wochenende in Hajós zum Vorschein.

Zum einen ist das ein Anknüpfen an den St.Urbanustag des christlich-katholischen Festkalenders (25. Mai), der ein althergebrachtes, historisch statuiertes Wahrzeichen des Winzerberufs in ganz Mitteleuropa war und dem neuen Fest den Namen gab: Viele Winzerbruderschaften, Winzerzünfte und später auch Winzervereine hatten das Bild des Heiligen Urban an ihren Häusern angebracht und versahen damit ihre Prozessionsfähnen, an denen man die Winzer identifizieren sollte und konnte. Der Urbantag war bis in die 1940er-Jahre ein von den Weinbauern und der damit verwandten Berufe gehaltener Heiligenpatronatstag,¹⁰⁶ an dem man für gute Ernten und für das Seelenheil des ganzen Berufsstands betete und mit dem Ortspriester auch Flurprozessionen in Richtung auf geweihte St.Urban-Statuen oder St.Urban-Kapellen unternahm, um den Segen für die gesamte Frühjahrsarbeit in den Rebenpflanzungen zu erbitten. Es war einer der Termine, an dem man die praktische, technische und handwerkliche Arbeit in eine transzendente Dimension setzte, und an dem man die eigene Arbeit mit deren Resultaten einer metaphysischen Instanz, der Schöpferinstanz allen organischen Lebens, anempfehlen wollte, um sich die Kreatürlichkeit aller natürlichen Prozesse und auch die eigene Kreatürlichkeit (zusammen mit den Vorgänger- und Nachfolgenerationen des jeweiligen Berufs) bewusst zu machen. Das implizierte, dass diese metaphysische Instanz auch als diejenige empfunden wurde, der gegenüber man sich mit seiner Arbeit letzten Endes verantwortlich zu zeigen hatte. Zumindest die gemeinsamen Äußerungen dieses christlich-religiösen Systems des Weltverstehens an diesem Termin waren um 1980 noch in persönlicher Erinnerung; und diese Facette der Entstehungsgeschichte wird vom Initiator des Festes 1988, also noch in den Zeiten einer sozialistischen Staatsverfassung so erzählt, dass eine Leitungspersonlichkeit der sozialistischen staatlichen Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaft den Urbanetermin als einen auf den Weinbau und den Weinausschank her bekannten und passenden Festtermin ins Spiel gebracht hat.¹⁰⁷ (Nicht also ein/e Repräsentant/-in der Religion oder Kirche, keine Vertreter/-in eines christlichen Vereins.)

105 Prosser-Schell 2009, S. 190–193; Schellack 1995; Schellack 1996.

106 Bálint 1977, Bd. 1, S. 389–391.

107 Inwieweit bei der Terminwahl und Namensgebung auch professionelle Volkskundler oder Historiker beratend mitgewirkt haben, blieb bislang außerhalb unserer gesicherten Kenntnis.

Vor der ersten Abhaltung des Festes wurde eine künstlerisch gestaltete Urban-Statue im Weinkellerdorf angefertigt und aufgestellt, die als figürliches Wahrzeichen des neuen Weinfestes dient, ohne aber das Ziel von religiösen Andachten oder Flurprozessionen zu sein. Obschon in der Gemeinde Hajós der katholische Glaube auch in der Epoche des Sozialismus weitergepflegt worden ist, und obschon der Szt.-Orbán-Borrend nach der Wende den Kirchenbesuch ins Bild seines Selbstverständnisses eingefügt hat, wurden im Programmablauf des „Orbán-napi borünnep“ in der Regel keine Gottesdienste eingeplant.¹⁰⁸

- 2) Zum anderen verband der Initiator die Terminwahl zum letzten Maiwochenende hin auch mit dem Erinnerungsdatum der Wiederbesiedlung des Ortes nach den Osmanenkriegen, dem 1. Juni 1722. Mit dem Andenken an diese Einwanderer, die aus Südwestdeutschland ausgewandert waren, tritt nun der Aspekt der ungarndeutschen oder „sváb“/„schwäbischen“ Kultur hervor, dem in deutschsprachigen Beiträgen zum Fest immer eine erhebliche Bedeutung zugekommen ist. Augenfällig im Programmablauf thematisiert erschien das bis zum jüngsten betrachteten Festereignis im Jahr 2016, als die Blasmusikkapelle aus Reutlingendorf am Bussenberg¹⁰⁹ zum Auftritt eingeladen war: Die Gegend um den Bussenberg in Oberschwaben markiert nachweislich diejenige Herkunftslandschaft, aus der die historischen Einwanderer von 1722 nach Südungarn aufgebrochen waren und aus der sie eine Marienfigur mitgebracht hatten, die heute noch in Hajós als Wallfahrtsziel aufgesucht wird.¹¹⁰ Der Punkt „Blasmusikkapelle“ zeigt nun geradewegs auf die oben genannten, zahlreichen und verschiedenen Folkloreprogramme beim Urbanfest, die jedes Jahr dazu genutzt werden, auch bestimmte Erkennungsmerkmale der landestypisch-ungarndeutschen (Minderheiten-)Kultur auf einer Festbühne zur Geltung zu bringen – mit Chören und Liedern, mit Volkstanzdarbietungen und eben mit Trachtenkapellen und Blasmusik. Über die Medienberichterstattung werden wiedererkennbare Bilder davon auch über das Festereignis hinaus weiterreichend kommuniziert. Die

¹⁰⁸Eine religiöse Zeremonie kam in den hier durchgesehenen Fest-Programmen nur ein einziges Mal vor, im Jahr 2011 stand im Ablaufplan wieder ein sonntägliches Hochamt mit Bezug zur Segnung der Ernte. In der Selbstpräsentation der ungarischen Borrendek hat sich der Szt.-Orbán-Borrend 2006 demonstrativ zusammen mit einem katholischen Geistlichen vor dem Portal eines Kirchengebäudes sowie auf einer zweiten Abbildung in einem Kirchengebäude sitzend portraitiert lassen, vgl. Magyar Borrendek. 1976–2006. Hg. v. Oszlászki, Tamás Tibor/ T. Örvendi Éva, o.O. [Budapest] 2006, S. 150 und S. 151.

¹⁰⁹www.hajosi-pincefalu.hu/orban-napi-borunnep-hajos-2016 (Papierausdruck im Archiv d. Verf., IVDE Freiburg).

¹¹⁰Hampe 2011.

Hervorhebung und der internationale Austausch solcher musikalischen Folklore-Elemente am Hajóser Urbanfest stützt nun auch das Ergebnis der Untersuchungen von Györgyi Bindorffer zur Identität der Ungarndeutschen.¹¹¹ Sie stützen sie insoweit, als Bindorffer festgestellt hat, dass zwar der Gebrauch und sogar die Kenntnis der ursprünglichen Minderheitenmuttersprache weitgehend zurückgegangen sind – auch beim Fest in Hajós ist Ungarisch die öffentliche Verbalsprache –, dass aber ein „schwäbischer“, äußerlich demonstrativ wahrnehmbarer Identitätsteil „in den Bräuchen weiterleben“ kann,¹¹² und dass in der Musikausübung, vor allem in der Blasmusik, wichtige spezifische kulturelle Anhaltspunkte für ein Identitätsbewusstsein weiter artikuliert werden.¹¹³ Dies gilt für das Hajóser Fest sowohl unter den Auspizien der szenischen Vorführung und Bühnendarbietung als auch unter den Umständen der nichtinszenierten und nichtplakatierten Zusammenkünfte, also des locker-unverbindlichen, direktkontaktlichen „mulatság“ (gemeinsames Trinken, Speisen und Singen an den Langtischen vor den Kellerhäusern).¹¹⁴ In einem Punkt wären die Aussagen in Bindorffers Beitrag jedoch deutlich zu modifizieren – die historisch zugeordnete bäuerliche Architektur ist keineswegs aufgegeben oder nur noch museal vorhanden, vielmehr unterliegt sie hier einem lebhaften ökonomischen und gesellschaftlichen Gebrauch.

Kehren wir noch einmal kurz zum Einwanderungsdatum als einem Gedenk Anlass im Urbanfest zurück. Es kann als Identifikation und Bestätigung einer langdauernden Beheimatung und einer aktiven Beteiligung am Aufbau eines Landes dienen – und damit als Datum der Selbstvergewisserung für die Angehörigen der ungarndeutschen Nationalen Minderheit im Sinne des ungarischen Minderheitengesetzes von 1993. Um jedoch die aus dem Ungarischen herangezogene Auskunft des Initiators exakt zu wiederholen, diese verbindet die „ersten Weinanbauer“ bzw. „Weinpflanzer“ („első szőlőtermesztő[k]“) mit dem 1. Juni 1722. Ob die damals Angekommenen schon Rebfluren angelegt haben, könnte nun quellenkritisch mit Fug in Zweifel gezogen werden.¹¹⁵ Entscheidend indessen für die Möglichkeiten populärer, nichtwissenschaftlicher Identifikation ist, dass ein so formuliertes Narrativ

111 Gemeint sind die seit 2001 vorgelegten, individuellen Mehrgenerationen-Untersuchungen unter ungarndeutschen Dorfgemeinschaften (vor allem in Dunabogdány, sowie in Véménd, Nagynyárád, Somberek, Görcsönydoboka, Palotabozsok), s. Bindorffer 2008; gesamthaft und zur Methode der Mehrgenerationenuntersuchung s. Bindorffer 2005.

112 Bindorffer 2008, S. 12–13.

113 Bindorffer 2008, S. 10–13; Bindorffer 2013, 19–20.

114 Erneut: Bereznai/ Schön 2013, S. 1142; s.o. S. 53.

115 S. o. S. 50.

das historische Einwanderer-Ankunftsdatum eben auch auf den Beginn der örtlichen Winzerarbeit münzt: Wer möchte, kann also das Datum ganz ohne ethnischen Anklang allein auf eine Traditionslinie von etwa 250jähriger Kontinuität der lokalen landwirtschaftlichen Arbeit und des Arbeitsprodukts beziehen.

Deutlicher als in bisher vorliegenden Beiträgen¹¹⁶ konnte zudem exemplarisch herausgearbeitet werden, dass am Hajóser Urban-Fest gelegentlich die Tugenden des „szorgalom“ [„Fleißes“] und der „dolgos sváb családok“ [der „arbeitsamen schwäbischen Familien“] öffentlich akzentuiert werden. Damit wird gleichfalls eine doppelte Identifikation möglich, weil diese Zuweisung sowohl einen angestammten Tugendwert für die Nachfahren deutscher Einwanderer aktualisiert als auch die Qualität allein des landwirtschaftlichen Arbeitsprodukts werbend hervorhebt: Die Zuschreibung des Fleißes somit wirkt als Lob der Arbeit und eben auch als Repräsentationsmerkmal des Lebensmittel-Arbeitsprodukts, das am Fest kredenzt wird und dessen positive Bekanntheit erhöht werden soll: Es steigert sicher das Wohlgefühl, wenn den Teilnehmern und potentiellen Käufern erklärt wird, dass dem Genuss der Festgetränke eine fleißige und beherzte Sorgfalt vorausliegt.

3) Bemerkenswert erscheinen weiterhin die oben nun etwas genauer untersuchten Hintergründe der Elemente der Kernzeremonie. Hier macht sich die Mitgliedschaft des regieführenden „Szt.-Orbán Borrend“ bei der in Frankreich statuierten „Fédération Internationale des Confréries Bachiques“ (FICB, Paris seit 1964) und dabei insbesondere das Vorbild der bereits zuvor (in Burgund seit 1934) ins Leben gerufenen „Confrérie des Chevaliers du Tastevin“ geltend.¹¹⁷ Das Hajóser Fest steht derart in einem umfassenden europäischen Kontext.

Über den Kleidungswechsel, über den Auftritt in farbstarken Talaren kann und soll – wie einst – eine wie auch immer sinnlich-direkt empfindbare prächtige Feierlichkeit, eine Art von Würde und zeremonieller Autorität

¹¹⁶Mód/ Simon 2002; Lukács 2008; Prosser-Schell 2009; Prosser-Schell 2013.

¹¹⁷Demossier 1999; in diesem Zusammenhang erweisen sich jedoch neuerdings für die Erforschung der Selbstpräsentationen von Gruppen (der „Identitätsgebungen“, wenn man so sagen will) die Homepages im World-Wide-Web als zugängliches und aussageergiebigeres Medium. Anders formuliert, die Kommunikation über Selbstverständnisse von Gruppen, Institutionen oder Veranstaltungen verlagert sich heute zunehmend und immer dichter auf potentiell weltweit publizierende Internetdateien, die an daran angeschlossenen Bildschirmen auf- und abrufbar sind. (Das mag Konsequenzen zeitigen, etwa derart, dass alle Besucher des Weinkellerdorfes heute jederzeit über ihre Smartphonebildschirme die internetverbreitete Version der Geschichte und der Identitätspräsentation des Festes und seiner Lokalität einsehen könnten.)

erzeugt und wahrnehmbar gemacht werden. Die Mitglieder der „borrendek“ prägen, neben den Volkstrachten der Musik, Gesangs- und Tanzgruppen, mit ihrer Ordenstracht als offizielle Träger und Gestaltungsaktive des Programmablaufs unübersehbar und auffallend das Bild des Festes. Mit diesen „Bruderschaften“ resp. „Weinritterorden“ ist das Handlungsmuster verbunden, ältere „Bräuche und Traditionen“ der regionalen „Folklore“ wiederzubeleben.¹¹⁸ Dazu gehört in Hajós, neben dem Wiederaufgreifen des Urbantages selbst, das auffällig zum Vorschein gebrachte Bespritzen/Begießen der Statue mit Wein, eine schon vom Spätmittelalter her in Ungarn und Mitteleuropa nachweisbare und einst religiös hoch konfliktgeladene Brauchform (die jedoch am Ort Hajós selbst historisch nicht belegt ist). Aus dieser burschikos-derben Geste, die beim vormodernen Urbantag die Erfüllung der Fürbitten gegenüber dem heiligen Patron angezeigt hatte und die zugleich wegen der Superstition der Heiligenverehrung mit realen Strafen sanktioniert worden war, ist heute ein religiös und konfessionell belangloser Gestus der festlichen Verausgabung und Verschwendung von Wein mit der erheiternden Einbeziehung der titelgebenden Figur ins Fest geworden.

Der Wein-Degustationswettbewerb hingegen, der von den „Chevaliers du Tastevin“ in Frankreich eingeführt worden war und in Hajós gleichfalls stattfindet, fällt nicht unter die historischen Brauchformen. Das zereemonielle Handlungselement der Resultatverkündung und der Übergabe der Siegerpreise stellt einen modernen Modus der Qualitätsprobe und des Qualitäts-Beweises, eine Leistungsbewertung der hier in Rede stehenden Arbeit dar. Wurde beim historischen Urbanfest die landwirtschaftliche Arbeit einer metaphysischen Instanz anheimgestellt, so ist daraus in der Moderne die Aufführung eines Ranglisten-Wettbewerbs geworden.¹¹⁹

Die Neuaufnahme des Heiligenpatronat-Namens und die Nachempfingung der Gewänder einer historischen, frühneuzeitlichen, frommen Laien-Organisation laufen nicht als Schauspielerei ab, sie sind kein *reenactment*, die Beteiligten simulieren kein Fest, sondern machen es. Für die Anwesenden entsteht eine jährlich einmal eingerichtete, unverwechselbare Szenerie, die den Anwesenden eine besondere Zeit schafft. Und *diese* Zeit markiert ein dichotomisches Komplementär von Arbeit – diese befristete Zeit ist erfüllt mit dem Lob und der Amplifikation und ist erfüllt vom Genuss und vom verschwenderischen Umgang mit dem Arbeitsprodukt. Anders als bei

118 S. oben S. 63–64.

119 Kulturwissenschaftlich können wir hier nur die Aufführung und Darbietung der Ergebnisverkündung beschreiben; über die Messungskriterien im Wettbewerbs selbst und das Zustandekommen der dabei erzielten Beurteilungen und Bewertungen können wir selbstverständlich keine Aussagen treffen.

der Zeit des Anfertigens dient sie dem Vorzeigen und letztlich der gemeinschaftlichen Anerkennung des landwirtschaftlichen Produkts, dient gewissermaßen dem Aufführen (der Performanz) – vor Einheimischen, vor Touristen, vor Medienschaffenden und vor Repräsentanten der (Staats-)Regierung.

Traditionen und lokale Produkte einer touristischen Landschaft – kulturelle, wirtschaftliche und soziologische Mechanismen hinter der Erzeugung von Marken: Das „Sathmarer Festival“ als Beispiel

In der vorliegenden Studie¹ habe ich mir als Ziel gesetzt, die Erfindung und Inszenierung von Traditionen sowie die Herstellung des touristischen Gesichts einer Landschaft zu untersuchen. Während diese Phänomene in der Regel von der Tourismusforschung analysiert werden, werden sie in meiner Arbeit aus der Sicht der Wirtschaftsanthropologie bzw. Wirtschaftssoziologie als produktive Prozesse gesehen, durch die ein im wirtschaftlichen Sinne verwertbares Produkt entsteht.

Anhand des Beispiels „Sathmarer Festival“, das von mir in einem Zeitraum von zehn Jahren untersucht worden ist,² möchte ich nachweisen, dass und wie die Wiederherstellung (Revitalisierung) bzw. Erfindung von Tradition in der Gegenwart mittels eines gesellschaftlichen Konstruktionsprozesses vorstättgeht. Dabei werden in diesem Beitrag die entsprechenden Ansätze der kritischen Tourismusforschung untermauert.³ Meine Hauptthese ist die folgende: Die Tradition und das Gesicht einer Landschaft bzw. einer Region sind keine per se gegebenen Entitäten, sondern stellen erfundene und auf kollektivem Weg hergestellte „Produkte“ dar; dabei ist das wichtigste Element im vorangehenden Herstellungsprozess die Kooperation unter den Mitwirkenden. Diese setzt gemeinsam ausgehandelte und allgemein akzeptierte Normen und Vereinbarungen voraus, worüber es eines längeren, oft konfliktbeladenen Lernprozesses bedarf, dessen Effizienz größtenteils von

1 Die Studie geht auf die Forschungsergebnisse der abgeschlossenen Dissertation der Autorin zurück: s. Kiss 2014b.

2 Die dieser Arbeit zugrunde liegende Feldforschung erfolgte im Zeitraum Mai 2005 bis August 2013 im Rahmen von jährlichen, einwöchigen Feldaufenthalten in der Sathmarer Kleinregion. Es wurden insgesamt 145 Interviews erhoben, von denen 76 von der Autorin selbst stammen. Die meisten Interviews wurden in den folgenden vier Siedlungen aufgenommen: Szatmárcseke, Túristvádi, Tiszacsécsé und Panyola. In weiteren sechs Ortschaften wurden Gespräche mit Bürgermeistern, Unternehmern und Tourismusfachleuten geführt. Ferner wurden teilnehmende Beobachtungen gemacht. Im Falle von zwei Festivals wurden im Jahr 2008 zusätzlich Fragebögen erhoben, in Panyola konnten 216 und in Túristvádi 152 Bögen ausgewertet werden.

3 Bódi/ Pusztai 2012.

der Wirksamkeit der Abstimmung, ja vom erfolgreichen „Zusammenrücken“ der verschiedenen Interessen abhängt.⁴

Um meine These zu untermauern, werde ich im ersten Teil der Studie die Mitwirkenden, d.h. die „Erfinder“ der Tradition, ihre Interessen und Motivationen sowie die wichtigsten Wendepunkte des Konstruktionsprozesses skizzieren und anschließend die Erfolge und Misserfolge ihrer zehnjährigen Kooperation analysieren.

Es reicht nicht – das zeigt mein Befund – das Image gemeinsam zu erschaffen, sondern es gilt es auch zu wahren. Dabei sind Koordinierung der Tätigkeit der Beteiligten und Kontrolle zum Schutz der hergestellten Marke („brand“) nötig. Die verschiedenen Koordinationsmechanismen können unterschiedlicher Art sein; in den letzten fünfzehn Jahren haben sich mehrere Typen herausgebildet. In der zweiten Hälfte meiner Studie werde ich einen davon vorstellen und dabei das auf dem Klienten-Patron Verhältnis basierende, hierarchische Modell in den Mittelpunkt rücken.

Die Erzeugung von Traditionen: das Beispiel des regionalen „Sathmarer Festivals“

Den harten Kern des „Sathmarer Festivals“ bildeten die Veranstaltungen von drei Gründer-Gemeinden: der „Zwetschgenmarmeladen-Kochwettbewerb“ in Szatmárcseke, der „Fischsuppen-Kochwettbewerb“ in Túristvándi und der „Szenkeparter Großjahrmarkt“ in Penyige. Das war der erste, enge Kreis, der sich zur Verwirklichung des gemeinsamen Ziels auf einen „gemeinsamen Nenner“ zusammenfand.⁵ Die weiteren mit Festivals beteiligten Siedlungen haben sich nach und nach schrittweise angeschlossen, wobei sie bereits den Erfolg der Gründer-Gemeinden vor Augen hatten. Bis zum Jahr 2005 stieg der Kreis der teilnehmenden Siedlungen der Region auf sieben an: es beteiligten sich das „Strudel-Festival“ von Tiszakóród, das „Nuss-Festival“

4 Diese kooperative Gestaltung („Co-Shaping“, vgl. Garud/Karnøe 2003) nenne ich in meiner Dissertation „kollektive Bricolage“, siehe Kiss 2014b. Der von Duymedjian und Rüling (2010) eingeführte Begriff bedeutet einen Dialog, bei dem die Teilnehmenden ihr Wissensrepertoire teilen, dabei geht es um ein intensives gemeinsames Lernen. Bei dem Aufeinandertreffen bzw. Aufeinanderstoßen der verschiedenen Wissensrepertoires bedarf es hochgradiger und gegenseitiger Offenheit der Parteien für dieses Verfahren selbst, ferner für die neuen Sichtweisen des Anderen; es bedarf der Anpassungsbereitschaft sowie der Bereitschaft, den ungewissen Ausgang zu akzeptieren. Diese unmittelbare Form der kollektiven Bricolage steht also am Ende eines langen Lernprozesses, im Laufe dessen die Parteien lernen, Zugang zum Wissensrepertoire des Anderen zu bekommen und so viel Vertrauen entwickeln, dass für die Kooperation keine formellen Regelwerke mehr nötig sind.

5 Interview der Autorin mit dem Touristikfachmann, Februar 2012.

wurde in Bezug auf die Termine und die Eintrittsgebühren getroffen. Den gemeinsamen Nenner bildeten gastronomische Programme, um die sich die weiteren Programme gruppierten. Ein gemeinsamer Auftritt verwirklichte sich eigentlich nur beim Aufziehen der Sathmarer Festival-Fahne bei der jeweils aktuellen Veranstaltung.

Seinen Höhepunkt erreichte das „Sathmarer Festival“ in der Mitte der 2000er-Jahre, als es zu den meistbekanntesten 50 Festivals in Ungarn gezählt wurde. Von da an begann jedoch ein Prozess der Zersetzung. Denn nach diesem Zeitpunkt meldeten sich immer mehr Siedlungen zur Mitwirkung an, und weil keine Regulierung existierte, konnten sie das frei tun. Am Ende des Jahrzehnts gab es mehr als zehn Teilnehmersiedlungen; demzufolge entstand ein langes Festivalprogramm mit locker aneinanderknüpfenden Programmen. Dabei fanden sich Teilnehmer, die manche Prinzipien der Organisation eines Festivals nicht einhalten konnten oder wollten.

Für das Thema der Traditionsschöpfung ist das Werk „The Invention of Tradition“ von Eric Hobsbawm und Terence Ranger (1983) von grundlegender Bedeutung. Nach Hobsbawm und Ranger wird die Produktion von Traditionen belebt, wenn sich in einer Gesellschaft schnelle Veränderungen vollziehen, wenn die alten Traditionen ihre Geltung verlieren oder sie unter den sich verändernden Umständen nicht bestehen können, da sie nicht mehr genug flexibel und adaptiv befunden werden. Es ist somit kein Zufall, dass in Ungarn nach dem Systemwechsel – verstärkt im Zeitraum 1990–2000 und vor allem in der Provinz – die neu erfundenen Traditionen boomten – eine Tendenz, die bis heute noch zu beobachten ist, wenn auch weniger intensiv. Landesweit schossen neue Veranstaltungen in dieser Zeit wie Pilze aus dem Boden, die die unterschiedlichen lokalen Traditionen und kulturellen Werte auf ihre Fahne schrieben. Die meisten waren und sind kulinarischer Art (gastronomische Festivals) und nicht wenige erfreuen sich recht großer Bekanntheit.⁷ Auch die Gestaltung des touristischen Gesichts der Sathmarer Region fällt in diese Zeit. Man visierte eine Veranstaltungsreihe an, die die regionalen gastronomischen Traditionen in den Fokus stellen sollte.

Die Idee zum „Sathmarer Festival“ stammt von einem Professor für Touristik der Universität in Nyíregyháza, der zugleich als Vizevorsitzender im „Landesverband für Ländlichen Tourismus“ („Falusi Turizmus Országos Szövetsége“) fungierte – ein professioneller „Erfinder von Traditionen“, wenn wir so wollen: Er war derjenige, der mit dem Aufspüren der Lokalkultur und der lokalen Werte in Sathmar begann. Er soll sich auch in ande-

7 Kürti 2000; Bali 2007; Pusztai 2003; Csurgó/Nagy Kalamász 2007; Bódi 2008; u.a.

ren Regionen umgesehen haben, schließlich habe er aber nur hier „die Aufgeschlossenheit und Gastfreundschaft“ vorgefunden,⁸ welche für die Vermarktung einer Region nötig seien. Der Auftritt und das Agieren des Tourismusfachmanns stützt die einschlägige Beobachtung der Soziologie, dass die Provinz von der städtischen Intelligenz „gemanagt“ wird – währenddessen sie zugleich nach deren Ideen und Wertvorstellungen geformt wird.⁹ Demzufolge lösen sich u.a. die Grenzen zwischen Stadt und Land auf, sodass diese Lebensräume nicht mehr eindeutig zu unterscheiden sind – weder nach ihrer Funktion, noch aufgrund der Erwerbstätigkeit oder des Lebensstils der Menschen.¹⁰ Die Provinz ist heute nicht nur Produktions-, sondern zugleich Rekreationsraum.¹¹ Ihr Profil ist nicht (mehr) durch ihre landwirtschaftliche Kultivierung oder durch die dortige Bevölkerung geprägt, sondern vielmehr durch die Tätigkeit, die Ambitionen und die Zielvorstellungen jener Elitengruppen, die vor Ort das Landschafts- und Kulturmanagement in die Hand nehmen.¹² Die dadurch herbeigeführte Veränderung bringt zwangsweise die Neubestimmung der lokalen Identität mit sich,¹³ die sich teilweise durch die Wiederbelebung und Neuschöpfung von Tradition vollzieht. Sie werden letztlich nach den Bedürfnissen der städtischen Menschen ausgerichtet, die auf der Suche nach dem „authentischen Erlebnis“¹⁴ sind.

Ähnliches war zu registrieren im Fall des Touristenfachmanns und Kultur-Brokers¹⁵ des „Sathmarer Festivals“. Als Muster soll für ihn das gastronomische Festival in Pusztamér ges dient haben (genannt auch das „Wunder

8 Interview von Péter Nikitscher, Juli 2006.

9 U.a. Mormont 1987.

10 Mormont 1987; Csité 1999, 2004; Váradi 2007; Megyesi 2007; Kovách 2012; Csurgó 2013. u.a.

11 Diese Wandlung bindet sich an die post-fordistische Übergangszeit am Ende der 1970er-Jahre bzw. anfangs der 1980er-Jahre, in der infolge der gesellschaftlichen Veränderungen die Provinz nicht mehr nur als Zielpunkt für Modernisierungsbestrebungen angesehen war, sondern als Gebiet, in dem neue Beschäftigungsarten und Berufsgruppen sowie Gruppen einer neuen gesellschaftlichen Schicht erschienen sind. Die Neusiedler der städtischen mittleren Klasse brachten ihre eigenen, von den Einheimischen abweichenden Wertvorstellungen, Präferenzen und Konsumgewohnheiten mit, vgl. Csité 1999.

12 Mormont 1987.

13 Bessiére 1988.

14 Die für die Touristen gebotene Authentizität wird auch in der kritischen Tourismusforschung in hohem Maße beachtet, wobei diese bei „Authentizität“ von einer gesellschaftlichen Konstruktion ausgeht. Vgl. z.B. Urry/ Larsen 2011; Wang 2012. Laut der konstruktivistischen Tourismustheorie entscheidet der Tourist selbst über die Authentizität. Was das Individuum für authentisch hält, wird durch kulturelle Prägung, Erlebtes und Interpretationen bestimmt, s. u.a. bei Pusztai 2013a.

15 Zum Begriff vgl. Smith, V. L. 1989; Michie 2003.

von Pusztamérge¹⁶). Sein Konzept lässt sich in folgenden Punkten zusammenfassen: (1) Für jeden teilnehmenden Sathmarer Ort wird eine „eigene Tradition erfunden“, auf die die künftige Veranstaltung fokussieren soll. Die Festivals müssen immer zur selben Zeit und am selben Ort abgehalten werden, damit sie mit der Lokalität identifiziert werden können. (2) Die Programme sollten in eine einwöchige Programmserie zusammengefügt werden, damit für die Besucher genügend Parallel- bzw. Rahmenprogramme geboten werden. (3) Die Festivals sollen sich in erster Linie an die Touristen richten und nicht an die Einheimischen. Für den Besuch und die Unterhaltung der Letzteren sei – so der Fachmann – nicht das Festival, sondern der institutionalisierte „Dorftag“ [„falunap“] bestimmt. Das „Sathmarer Festival“ war also nicht für die Unterhaltung der Einheimischen ins Leben gerufen und nicht einmal dazu gedacht, möglichst hohe Einnahmen in einigen wenigen Festivaltagen zu erzielen, sondern war als Mittel der Aufmerksamkeitserzeugung für einen längerfristig angesetzten Prozess gedacht: für die Erzeugung einer Marke. Von den lokalen Attraktionen hat man letztendlich den Aufschwung des Tourismus erhofft, um die Nachfrage für solche Lokalprodukte und Spezialitäten anzuregen, die nachhaltigere Erwerbsmöglichkeiten für die Menschen bieten – in einer Region, die ansonsten kaum über Industrie und Arbeitsmöglichkeiten verfügt.

Die Mitwirkenden und die Dynamik des Traditionserzeugungsprozesses

In der Sathmarer Region konnte man neben manchen lebendigen zahlreiche verblasste, aber wiederbelebte Traditionen vorfinden, an die sich viele Menschen (noch) erinnerten, von denen sie aber nicht dachten, dass man aus ihnen im doppelten Sinne des Wortes „Kapital schlagen“ könne. Bei der Untersuchung der beteiligten Personen und Gruppen wurde klar, welcher breiter Bevölkerungskreis beim Konstruieren der Tradition einbezogen wird: Touristik-Fachleute, Bürgermeister, Unternehmer und Einwohner. Dabei waren die Motivation und die Vorstellungen für die Realisierung sehr unterschiedlich. Der Erfinder-Kulturbroker nahm zunächst den Standpunkt eines klassisch Außenstehenden ein.¹⁷ Seine günstige, durch Erfolge seiner Fachkompetenz ausgewiesene Position machte ihn dazu geeignet, vor allem anfangs alle Mitwirkenden zusammenzuhalten und zu motivieren. Von

16 Pusztamérge war am Anfang der 1990er-Jahre landesweit bekannt durch seinen Kraut- und Hahnenkoch-Wettbewerb bzw. durch sein „Ludas Matyi“-Fest [Gänse-Schönheitswettbewerb, nach dem bekannten Volksmärchen „Matti, der Gänsejunge“], mehr dazu: Pusztai 2003.

17 Michie 2003; Smith, V. L. 1989.

außen her konnte er ferner die Aufmerksamkeit optimal auf die Verwertungsmöglichkeiten der lokalen Werte und Traditionen richten.¹⁸

Die Bürgermeister haben mit ihren Kenntnissen über die Lokalressourcen, Bräuche und Traditionen zum Gestaltungsprozess beigetragen – sowie mit ihrem Wissen über die Bevölkerung. Während der Fachmann die Rahmung vorgab und als Ratgeber fungierte, haben die Bürgermeister die Details herausgearbeitet: die konkreten Attraktionen gefunden und die daran knüpfenden lokalen Produkte erdacht. Sie haben die Veranstaltungen organisiert und in ihrer „Verbindungsfunktion“¹⁹ zwischen dem Ideengeber und den Einwohnern vermittelt, indem sie die Ziele und Prinzipien des Festivals vertraten. Ihnen fiel auch die Aufgabe zu, die Einwohner zu überzeugen und dazu zu bringen, ihre Traditionen zu inszenieren und vorzuführen.²⁰ Im Falle eines Festivals, an dem die lokalen Traditionen im Mittelpunkt stehen sollen, gehört die Hauptrolle selbstverständlich *den Einwohnern*: Die Traditionen erscheinen erst dadurch plausibel, wenn sie von den Ortsbewohnern praktiziert werden – selbst wenn sie „kreatierte Traditionen“ sind.²¹

Die Beteiligten waren in der übergeordneten Zielsetzung zwar einig, die Region touristisch zum Aufschwung bringen zu wollen, ihre Vorstellungen von der Durchführung und von der eigenen Rolle lagen hingegen weit auseinander. Das Hauptanliegen des Touristikfachmanns war, ein Sathmarer Image sowie eine Regionalmarke zu schaffen, während die Bürgermeister den Ruf der Siedlung und die Verbesserung der Chancen der Einwohner vor Augen hatten. Und die Dorfbevölkerung beurteilte die Relevanz des touristischen Images hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt, ob und in welchem Maß dieses für Vorteile für ihre Unternehmen und ihre Familien sorgte.

Wegen dieser auseinanderdriftenden Interessenlage konnte die Herstellung der gemeinsamen Tradition schließlich nicht ganz ohne Widerstände vonstattengehen. Die Parteien durchliefen einen Lernprozess, bei dem sie erkennen mussten, wie man aufeinander zugehen und am Ende sich anpassen kann.²² Der Hauptkonfliktbereich lag dabei bei der lokalen Abordnung von regional-typischen Produkten, die für die ganze Region charakteristisch waren. Eine

18 „Wir haben einen Protektor beim Komitat [...] Er hat uns unter die Arme gegriffen, er hat uns mit Ratschlägen versorgt ... er hat immer ein sehr positives Verhältnis zu dieser Region gehabt und die Werte hier erkannt (Bürgermeister von Türistvándi, Interview von Katalin Rác, Mai 2005).

19 Granovetter 1973.

20 Vgl. dazu MacCannell 1976.

21 Bali 2007.

22 Diese Anpassung geht bei diesen und ähnlichen (von mir als „bricolage“ beschriebenen) Prozessen fast zwingend einher, vgl. bei Kiss 2014b sowie oben, S. 78.

heftige Diskussion entbrannte z. B. um das Festival mit dem Motto der traditionellen Zwetschgenmarmelade, die gleich in zwei Regionen (in Sathmar und in Bereg) als regionaltypisch gilt. Es stand dabei nicht wenig auf dem Spiel: Welchem Ort soll die bekannteste und bedeutendste Regionalspezialität zugeschrieben werden? Schließlich erhielt Szatmárcseke die Rechte für die Organisation des Marmeladenfestivals zugesprochen und machte sich damit diese Tradition wörtlich „zu eigen“.²³ Für die Partner musste man andere Traditionen finden oder erneuern.²⁴ Nach den Konflikten der ersten Jahre haben die Bürgermeister schließlich eingesehen: Es ist für alle Beteiligten vorteilhafter, wenn das Programmangebot abwechslungsreicher ist und es ist nicht sinnvoll, wenn alle auf dieselben Ressourcen zurückgreifen wollen. In einigen Jahren hat jede Ortschaft einen Beitrag zum gemeinsamen Image der Region geleistet und es ist ihnen schließlich gelungen, ein Sathmarer regionales Profil zu (er)finden und dieses mit konkretem Inhalt zu füllen.

Die Dynamik des „Sathmarer Festivals“ ist aus der Perspektive der vergangenen fünfzehn Jahre so zu beschreiben:

- 1) Anfangs entwickelte sich eine Kooperation auf breiter Basis bei Beteiligung von zunächst drei bis später sieben Siedlungen (Gipfelpunkt).
- 2) Anschließend folgte die Phase des Übermaßes und des Qualitätsverlusts: Bei mehr als zehn Teilnehmern hat die Veranstaltung ihre Kohärenz verloren. Zunehmend schlossen sich solche Orte in dieser Phase an, die die Richtlinien und Qualitätsvorschriften nicht einhalten konnten oder wollten.
- 3) Schließlich ergab sich eine Phase der Selektion, wodurch die regionale Kooperation auf vier Teilnehmergemeinden schrumpfte.

Was die Entstehungs- und Ablebensdynamik der Feste anbelangt, lässt sich folgendes sagen: Während die als Pioniere entstandenen drei Festivals den allgemeinen Wirtschaftseinbruch (2010er-Jahre) überlebten, bröckelten bis auf einige Ausnahmen diejenigen ab, die sich später dazugesellten. „Erfolg“ und „Scheitern“ haben in der Regel zwar viele Ursachen, eine der Haupteklärungen liegt jedoch – dies zeigen jedenfalls meine Ergebnisse – in der erfolgreichen Zusammenarbeit und im Arrangieren der Interessen und

23 Pusztai 2003.

24 Der Bürgermeister von Penyige, der sich zunächst sehr für den Marmeladenkochwettbewerb einsetzte, rückte schließlich davon ab. Hier wurde die Jahrmarkttradition eingeführt, welche schließlich auch recht erfolgreich geworden ist und gut besucht war. In Kölcse wurde ein Strudel-Festival nach der Spezialität der Köttes-Strudel (Strudel aus Gernteig) ins Leben gerufen. In Milota wurden Gerichte und Produkte rund um die Nuss-Sorte „M10“ eingeführt.

Wertvorstellungen. Im folgenden Abschnitt wird nun auf einige Beispiele der erfolgreichen bzw. fehlgeschlagenen Kooperationen eingegangen.

Die Gewinner der Traditionserzeugung und Traditionsfindung

In dem Ort Szatmárcseke wird die Herstellung der typischen Marmeladensorte aus Zwetschgen, der traditionellen Spezialität der Region, im Rahmen eines zweitägigen Kochwettbewerbs vorgeführt. Die inzwischen zum „Hungarikum“²⁵ auserkorene Konfitüre wird auf die herkömmliche Art (in Kesseln) wettbewerbsmäßig gekocht. Der Wettbewerb mit Prämierung erfreute sich anfangs großer Popularität: Viele Besucher kamen auch von außerhalb der Region und aus entfernteren Städten. Die an der Theiß liegende Gemeinde Szatmárcseke ist auch in sonstiger Hinsicht nicht unbekannt im ländlichen Tourismus: Vor allem als Geburtsort der ungarischen Nationalhymne²⁶ ist Szatmárcseke nicht nur für Schulklassen, sondern für nationalkultur-interessierte Landsleute seit jeher eine beliebte Destination des Fremdenverkehrs. (Der Kult für die ungarische Hymne – und somit die Bedeutung von Szatmárcseke – erfuhr seit 1989 dadurch einen neuen Schub, dass der Tag ihrer Entstehung, der 22. Januar, zum Tag der Ungarischen Kultur ernannt wurde. Die einzigartigen schwarzen, kahnförmigen Holzgrabmäler des Friedhofs reformierten Glaubens sind auch zur Sehenswürdigkeit geworden, und nicht zuletzt gilt die Ortschaft als bekannte Anlegestelle für Wassertouristen der „Theiß-Kanu-Tour“.)

Der benachbarte Ort Túrístvándi, der zweite Schauplatz des Festivals, besaß auch bereits zuvor Erfahrungen mit dem Tourismus.²⁷ Hier hat man die bestehende Tradition des bereits vorhandenen Fischsuppen-Kochwettbewerbs erneuert, welcher mit verschiedenen zusätzlichen Programm-Elementen angereichert wurde (unter anderem kamen ein humoristisches Bühnenstück, das die traditionellen Fischfangmethoden vorstellt, sowie das Programm eines bekannten Märchenerzählers hinzu). Worauf es hier ankommt: Beide Ortschaften hatten also bereits Erfahrungen mit Tourismus und dies brachte gewisse Vorteile beim Kreieren der Traditionen. (Daraus kann man nach meinen Erkenntnissen jedoch nicht schlussfolgern, dass dies für den Erfolg

25 Eine der höchsten (Produkt-)Qualifizierungen als Spezialität in Ungarn. Mehr zum Begriff „Hungarikum“ vgl. den Beitrag Pusztai in diesem Band, s. dort insbes. Anm. Nr. 37.

26 Szatmárcseke war die Wirkungs- und Begräbnisstätte von Ferenc Kölcsey (1790–1838), der 1823 die Ungarische Nationalhymne verfasst hatte.

27 Túrístvándi wird vor allem wegen seiner einzigartigen, heute noch funktionierenden Wassermühle (17. Jh.) aufgesucht, aber der Kultur- und Wassertourismus wird auch immer stärker belebt. (Hier fließt das Flüsschen Túr mit zahlreichen schönen Windungen.)

unabdingbar wäre²⁸.) Sie konnten allerdings, teilweise durch das Geschick ihrer engagierten Bürgermeister, schnell ihre Chancen ergreifen und halten bis heute ihre Veranstaltungen ab.

In den Fällen, bei denen die Herstellung von Tradition erfolgreich war und diese letztendlich „überleben“ konnte, zeichnete sich in der Regel ab, dass die Kommunikation zwischen dem Fachmann und den Entscheidungsträgern sowie den Ortsbewohnern erfolgreich verlief: Die Führungskräfte konnten die Idee des Festivals gegenüber den Einwohnern so vermitteln, dass diese auch ihre eigenen Interessen wiedererkennen konnten. Anders gesagt, sie konnten ein angemessenes Gleichgewicht herstellen. Daraus ergab sich, dass die Einheimischen sich mit dem neu geschaffenen Image bzw. mit der erfundenen Tradition identifizieren konnten (vgl. hierzu Äußerungen wie z.B. „Wir sind die Heimat der Zwetschgen“²⁹ bzw. „die Touristen sind neugierig auf die hiesigen Traditionen, denn so etwas gibt es anderswo nicht“³⁰) und sich an Programmen beteiligt haben, die für die Besucher ein attraktives Erlebnis boten. Nach meinen Befunden ist diese Identifikation und Zuversicht der Einwohner grundsätzlich notwendig, um touristische Unternehmungen zu starten und zu betreiben. In den untersuchten Dörfern im Sathmargebiet zeigen Daten an, dass in der Untersuchungszeit die Anzahl jener Familien von Jahr zu Jahr zunahm, die von der Herstellung regionaltypischer Produkte bzw. von damit im Zusammenhang stehenden Dienstleistungen (z.B. Gästezimmer) ihren Lebensunterhalt bestritten.³¹

28 Es ist freilich nicht unerheblich, ob eine Ortschaft vor der lokalen Traditionsfindung bereits Erfahrungen mit Besuchern machen konnte oder nicht. In Orten, in denen z.B. keine Kultur- oder Natur-Sehenswürdigkeit vorhanden ist, sind die Ortsbewohner schwieriger vom Erfolg von neuen Perspektiven zu überzeugen, insbesondere, wenn sie von benachbarten besser bestellten Ortschaften umgeben sind. Aber auch das ist nicht unmöglich: In Penyige und Panyola war die Traditionsfindung erfolgreich, obwohl die beiden Dörfer keine besonderen Anziehungspunkte vorweisen konnten.

29 Bürgermeister von Szatmárcseke, Interview der Autorin, August 2013.

30 Gaststätte von Túrístvándi, Interview der Autorin, März 2012.

31 Hierzu einige Daten, wobei beachtet werden muss, dass die Angaben z.B. zu den Übernachtungen nicht in jedem Fall ganz zuverlässig sind, da diese Aussagen steuerliche Konsequenzen haben können. In Túrístvándi gab es im Jahr 2001 29 Übernachtungsplätze, 2011 hingegen 82, dabei wuchs die Anzahl der Gaststätten von vier auf elf. Im Camping ist die Anzahl der Plätze von 100 auf 250 gestiegen. Die Anzahl der Übernachtungen: im Jahre 2001 waren es 307, im Jahre 2011 502 und in den Jahren 2007–2008 bereits 1.320–1.212. In Szatmárcseke wuchs die Anzahl der Fremdenzimmer-Anbieter in Privathäusern im Zeitraum 2001–2007 von 8 auf 12 und in öffentlichen Gasthäusern von 49 auf 51, sowie die Anzahl der Campingplätze von 0 auf 125. Die Anzahl der Übernachtungen ist von 1.488 auf 2.054 gestiegen.

Misserfolge

Unter den Festivals der Region fanden sich auch solche, bei denen zwischen dem Touristikfachmann, dem Ortsvorstand und den Einwohnern während der Zusammenarbeit sich derart diverse Meinungen und Ansichten bildeten, dass die Veranstaltung schließlich scheiterte und damit auch die Herstellung von Tradition.³²

Die Ortschaft Milota konnte eine bekannte und beliebte Nuss-Sorte vorweisen (nämlich die Sorte namens „Milota“³³) und dies zunächst nutzbar machen. In den ersten Jahren erwies sich das „Nuss-Festival“ in der Tat als erfolgreich. Die Organisatoren ließen sich jährlich passende Attraktionen einfallen: Man hat dort etwa den im Guinness-Buch der Rekorde verzeichneten, längsten Nusskuchen der Welt gebacken (36,27 Meter), man hat eine Nusskugel mit 60 Kilogramm Gewicht gefertigt und 120 Nusskuchensorten durch eine Fachjury qualifiziert. Als Rahmenprogramm fanden Fachvorträge in Verbindung mit der Produktion, Bearbeitung und Vermarktung der Nuss(-Gerichte) statt. Auch der engagierte Bürgermeister schien mit seiner Tatkraft, Bereitschaft und Kreativität sowie durch seine Fachkenntnisse für die Einführung des „Nuss-Festivals“ und für die Entwicklung der daran anknüpfenden Produkte geeignet. An Teilnehmern mangelte es ebenfalls nicht: Das „Nuss-Festival“ wurde die meistbesuchte Veranstaltung nach dem „Szenekaparter Großjahrmarkt“.

Das entscheidende Problem wurzelte letztendlich in der Positionierung: Der Bürgermeister hatte es nämlich von Anfang an abgelehnt, den Festivaltag vom „Dorftag“ [falunap] zu trennen. Er war der Meinung, er schulde es den Einwohnern, sie am Festival zu belohnen „als Vergeltung für die viele Arbeit“,³⁴ und aus diesem Grund lud er populäre Bands zu ihrer Unterhaltung ein. (In Wirklichkeit handelte er auch deshalb so, weil keine Geldmittel mehr für das Dorffest vorhanden waren.) Dadurch verlor das Fest aber an Attraktivität und an Atmosphäre für die Touristen; vielmehr waren es die Anwohner der umliegenden Ortschaften, die durch die Unterhaltung angezogen wurden. Mit der neuen/wiederbelebten Tradition haben die Einwohner sich nicht identifizieren können. Da sie darin keine Perspektiven für sich

32 Ein Innovationsprozess bedarf zwar diverser Meinungen, doch wenn diese Diversität die Oberhand gewinnt, wird die Gruppe nicht mehr kohärent und der Innovationsprozess wird gefährdet, s.a. bei Stark/ Vedres 2010.

33 Die „M10“ von Milota ist die Frucht einer landesweit bekannten, durch Veredelung gewonnenen Nussbaumart mit hervorragenden Eigenschaften: u.a. gutes Frucht-Aroma, hoher Öl- und Eiweißgehalt, dünne, schöngeformte und farbige Nuss-Schalen sowie hoher Ertrag.

34 Bürgermeister von Milota, Interview der Autorin, März 2013.

sahen, kamen auch keine Unternehmungen zustande. Das „Nuss-Festival“ verlor schließlich die Unterstützung der lokalen Entscheidungsträger und Intelligenz, sodass es gegenwärtig nicht mehr besteht.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Ortschaften, die sich in der zweiten Runde der Traditionsfindungsbewegung angeschlossen haben, oft entweder keinen geeigneten „Orts-Marker“ finden konnten oder diesen nicht zum Erfolg bringen konnten, damit die Touristik-Branche ein Image hätte darauf bauen können. Der Bürgermeister von Tiszakóród, wo sich ähnliches abspielte wie in Milota, merkte in diesem Zusammenhang selbstkritisch an: „Wir können nicht wirklich das präsentieren, was vom Tourismus erwartet wird“.³⁵ In diesen Gemeinden konnte oder wollte man den Richtlinien der Fachleute nicht folgen, sondern man hielt eher die Interessen der Einwohner vor Augen. Dies war darin begründet, dass die Ortsvorsteher Konflikte mit Einheimischen vermeiden wollten, um ihre Positionen nicht zu gefährden. Es war offensichtlich eine schwierige Aufgabe, das Gleichgewicht zwischen den Interessen der Einwohner und der Auswärtigen aufrechtzuerhalten und eine beiderseitige Anpassung zu bewirken. Wessen Interesse gegenüber der anderen Partei auch immer Oberhand gewann, das Ergebnis war dasselbe: der Kreis der Kooperierenden zerfiel und die Traditionsproduktion scheiterte.

Der Schutz der Kollektivmarken und die Kooperationstypen

Nach den Fragen zur Entstehung der Traditionen, der Marken und eines regionalen Images soll noch die Frage, wie die Qualität der eingeführten lokalen Produkte erhalten werden kann, kurz behandelt werden: Es geht darum, wie man z.B. unterbinden kann, dass ein Beteiligter aus Eigennutz eine lokale Spezialität in ungenügender Qualität anbietet (z.B. Zwetschgenmarmelade oder Fladenbrot/ „lángos“³⁶), und damit einen Imageschaden für die ganze Region bewirkt. Nicht nur das Herstellen eines gegebenenfalls landesweit tragenden Allgemeinguts „Image“ ist also zu organisieren, sondern auch für das Bewahren ist Sorge zu tragen. Die Frage stellte sich, wer es auf sich nehmen soll(te), im Interesse der übergeordneten Gemeinschaft die Regeln zu bestimmen, zu kontrollieren und gegebenenfalls Sanktionen durchzusetzen? Es kommt somit zu dem Problem, ob eine Gemeinschaft diese Aufgabe durch eigene Ressourcen oder mithilfe von äußerer Kontrolle lösen kann oder will?

35 Bürgermeister von Milota, Interview der Autorin, März 2013.

36 Das fladenbrotähnliche und einfach herzustellende „lángos“ [Aussprache: Langosch], das in Ungarn nicht in Restaurants und Lokalen, aber mit Vorliebe an freien Imbissbuden oft angeboten wird, ist sehr populär.

Abbildungen im Zusammenhang mit der Herstellung von Tradition
(sämtliche Fotos von der Autorin)

Túrístvándi – „Fischsuppen-Kochwettbewerb“



Abb. 1: Wassermühle in Túrístvándi



Abb. 2: Backen von „lángos“/ Fladenbrot



Abb. 3: Vorführung: Fischfang mit Netz



Abb. 4: Kochen der Fischsuppe

Penyige – Szenekparti Nagyvásár („Szenkeparter Großjahrmakt“)



Abb. 5: Nachgebaute „Gute Stube“



Abb. 6: Die „Rauchküche“



Abb. 7, Abb. 8: Inszenierungen: Lager der „Betyáren“; Lustige Jahrmachtszene mit Gendarmen



Abb. 9: Kahnförmige Holzgrabmäler mit dem Grabmal von Ferenc Kölcsey, dem Dichter der ungarischen Hymne, im Hintergrund

Szatmárcseke – „Zwetschgenmarmeladen-Kochwettbewerb“



Abb. 10: Die Zelte der im Wettbewerb stehenden Ortschaften



Abb. 11: Traditioneller Kessel



Abb. 12: Lokaler Traditionsverein vor dem Auftritt

Panyola – Musik-Festival



Abb. 13: Roma Musiker unterrichten Tanz



Abb. 14: Musiker – mit T-Shirt von Panyola

Auf die obigen Fragen haben die Gemeinschaften unterschiedliche Antworten gefunden. Grundsätzlich gilt bei den verschiedenen Gemeinden, dass die Kooperation durchaus in eigener Regie abzuwickeln ist, wenn in einem Ort bestimmte Bedingungen vorliegen.³⁷ Andererseits zeichnete sich in der Sathmarer Region ab, dass die „Mikro-Kooperationen“ hier oft fragil und kurzlebig waren. Und es wurde auch deutlich: Wenn sich ein breiterer Kreis zusammenfinden wollte, dann war eine gewisse Autorität gefragt, da der Markt es allein nicht schaffte, die verschiedenen individuellen sowie gemeinschaftlichen Interessen zu koordinieren. Die individuellen Aktivitäten und Vorstöße auf der Mikroebene wurden also angeleitet und reguliert – in der Regel von einer anerkannten Person (meist ein Bürgermeister oder ein charismatischer und kapitalstarker Unternehmer aus der Region) oder einer von der Gesellschaft akzeptierten Institution (z.B. ein Zivilverein). Im Rahmen der Erhebungen habe ich mehrere Koordinationstypen identifizieren können. Diese habe ich zur Veranschaulichung auf einer Skala zugeteilt: An dem einen Endpunkt der Skala stand die freiwillige Zusammenarbeit der Beteiligten (kooperationswillige, also aus freiem Willen und durch Zusammenschluss entstandene Kooperation), am anderen Ende die mittels einer Autorität erzwungene Kooperation mit deutlich hierarchischen Zügen. Im letzten Abschnitt dieser Studie möchte ich auf den letzteren Typ eingehen und dabei das lokale Festival von Szatmárceke als Beispiel nehmen.

Die Organisation des touristischen Marktes im Rahmen einer Klient-Patron-Beziehung

Die Siedlungen im Hinterland der Theiß, am sog. Sathmarer „Theißbrücken“ (Tiszahát) gehören zu den strukturschwachen Ortschaften des Landes, in denen für die existentiellen Chancen der Einwohner – auch landesweit gesehen – in überdurchschnittlichem Maß viel unternommen werden muss: dies geschieht durch verschiedene Maßnahmen wie kommunale Beschäftigungsprogramme, die „közfoglalkoztatás“³⁸, durch Bodenprogramme und den

37 Mehr zu den Bedingungen: Kiss 2014b.

38 Im Jahre 2007–2008 begann in Ungarn eine Umstrukturierung bei der „kommunalen Beschäftigung“ in Form einer Verschiebung der sozialen Versorgung auf „workfare“: Anstatt Sozialhilfe wird das Prinzip und die Praxis der Arbeitsbeschaffung präferiert. (Váradi 2016, S. 31.) Im Rahmen des neuen, 2011 gestarteten Systems wurden die sog. „wertschöpfenden Startprogramme“ eingeführt, die bei den benachteiligten Regionen zu den wichtigsten staatlichen Erwerbsquellen avancierten. Die lokalen Selbstverwaltungen bieten den Arbeitssuchenden v.a. Aufgaben in der Landwirtschaft und ermöglichen bzw. fördern Initiativen, wie z.B. kleine Holzverarbeitungsbetriebe, lokale Produkte herstellende Kleinunternehmen, usw. Während diese Maßnahmen Vorteile für die lokale Selbstverwaltung bedeuten, werfen sie zahlreiche Fragen auf (negativer Einfluss auf den Markt, die Frage der

Aufbau von Genossenschaften.³⁹ Unter den angesteuerten Maßnahmen ist auch der Ausbau des Tourismus zu finden. Dabei zeichnet sich ab, dass die Bürgermeister (unvermeidlich) in die Rolle jenes Koordinators kommen, von der im vorigen Abschnitt am Beispiel der Festivalorganisation die Rede war. Es waren jedoch große Unterschiede zu beobachten, wie „zentralisiert“ diese Steuerung praktiziert wurde. In der Gemeinde Túrístvándi intervenierte die Bürgermeisterin nur in Fällen, wo diese Vermittlung im Interesse eines gemeinsamen Ziels nötig erschien oder wenn sie dazu ausdrücklich aufgefordert wurde, während der Bürgermeister von Szatmárcseke im Sinne eines Patron-Klienten-Verhältnisses den touristischen Markt sehr systematisch organisierte und überwachte. Dieses hierarchische Kontaktsystem kann mithilfe von Ménárds Autoritätsbegriff⁴⁰ beschrieben werden, als charakteristische Koordinationsform für die „Nische“ zwischen dem Markt und einer hierarchischen Struktur. Diejenige von Szatmárcseke ist zwar der klassischen Form einer Patron-Klienten-Beziehung in mehrerer Hinsicht ähnlich,⁴¹ trifft aber auf die Verhältnisse hier nur teilweise zu. Der touristische Markt wird mit autoritären Mitteln organisiert: Vom Bürgermeister wird nicht nur koordiniert, sondern der Teilnehmerkreis wird praktisch „erschaffen“. Als Patron gewährleistete er die nötigen Kontakte und das *knowhow*, förderte den Unternehmungsgeist und fungierte nicht zuletzt als Vorbild – mit seinem eigenen Unternehmen.⁴² Infolge des tatsächlichen Bedarfs der Einwohner und der entgegenkommenden Fähigkeiten und Neigungen des Bürgermeisters herrschte im untersuchten Zeitraum⁴³ eine auf allen Ebenen wirkende paternalistische Führungspraxis – inbegriffen des touristischen Markts, auf dem auch schon vom ihm „herangebildete“ Unternehmer agierten, mehrere bereits selbständig. Er „besorgte“ nicht nur Touristen, die er auch an andere Gasthäuser weiterleitete.⁴⁴ Er setzte solche Energien nicht nur für

Dauerhaftigkeit der Maßnahme usw.). S. hierzu a. Beitrag Schell, S. 18, u. Beitrag Bódi, S. 105f. in diesem Band.

39 Kovács 2008; Rác 2008.

40 Ménárd 2008.

41 Eisenstadt/ Roniger 1980; Fél/ Hofer 2001.

42 Kiss 2014a.

43 Die Geschehnisse des Ortes wurden 24 Jahre lang (1990–2014) von ein und demselben Bürgermeister geleitet.

44 Der Bürgermeister-Patron selbst wirkte – in der Erhebungszeit – immer persönlich mit, wenn Gäste unterzubringen waren. Wenn es ihm nötig erschien, setzte er potenzielle Teilnehmer, die sich zunächst weigerten, Gäste aufzunehmen, sanft unter Druck, damit sie am Ende mitmachten. Sein Intervenieren sei mit einem Interviewsegment verdeutlicht: „Da war Tante Klári, da hatte sie dieses Haus und wollte im Winter nicht vermieten. Und da sagte ich, »Tante Klári, wir brauchen Ihr Haus, denn es gibt keine freien Plätze mehr! Ich schicke Männer, die füllen Ihr Wasser auf, wir werden die Heizung machen, wir werden alles in Ordnung bringen – wir brauchen das Haus.« »Also gut, mein Sohn« sagte sie dann, »laßt es halt ma-

die Tourismusentwicklung der Gemeinde ein, sondern nicht zuletzt im eigenen Interesse – er besaß eines der bedeutendsten Gasthäuser der Siedlung, ja der Region. Darüber hinaus wickelte er circa 80 Prozent des Lokalprodukt-Umsatzes ab, d.h. er setzte sein persönliches Kontakt-System für die Geschäfte ein bzw. sorgte für die Verwertung. Er trat ferner auf dem Markt als Qualitätskontrolleur auf und falls nötig, führte er Sanktionen durch.

Letzteres war aus folgendem Grund nötig: Die „Regionalmarken“ der Zwetschgenkonfitüren und Zwetschgenschmäpse standen zwar unter dem höchsten offiziellen Markenschutz (beide bereits als „Hungarika“ geführt), damit war für den Qualitätsstandard aller regionalen Zwetschgenprodukte auf dem Markt aber noch nicht gesorgt worden. Der Markenschutz bedeutet lediglich so viel, dass für den Namen „Sathmarer Produkt“ bei der Herstellung gewisse Grundregeln zu befolgen sind, doch es ist auch hier – wie bei dem Markt der Weine – die zusätzliche eigene Geschmacksnote als Besonderheit zulässig.⁴⁵ Das bedeutet, dass der Käufer von vornherein nicht wissen kann, was er kauft, und damit riskiert er den Fehlkauf. Hier kommt die Rolle des Koordinators ins Spiel: Dieser überprüft die Qualität, indem er das Produkt verkostet und somit dafür bürgt. Die „Sauberkeit“ der durch Amtswege abgewickelten Geschäfte wurde vom Patron garantiert, und Normverstöße sanktioniert⁴⁶ bis hin zum Ausschluss aus dem Geschäft.

Ein Bürgermeister, der den Tourismus organisiert, stellt in dieser Region keineswegs eine Ausnahme dar – eher ist dieser Fall typisch. Die Verbreitung des autoritätsorientierten Koordinationsmodells hier auf dem touristischen Markt von Sathmar/Szatmár ist durch das Zusammenfallen von mehreren Faktoren⁴⁷ zu erklären: Der Mangel an Qualitätsstandards und -sicherung ergibt Unsicherheiten, die – zusammen mit dem drohenden (nicht qualitätsorientierten) eigennutz-orientierten Verhalten mancher Produkthanbieter – zwangsläufig zu einem zentralisierten Führungsmodell führt. Der Fall in Szatmárcseke ist zugleich dabei ein Beispiel dafür, wie diese Marktmechanismen mit dem Patron-Klienten-Verhältnis kombiniert werden kön-

chen, aber ich habe dazu keine Zeit“. Bürgermeister von Szatmárcseke, Interview d. Autorin, März 2012.

45 Kuczsi/ Tóth 2014.

46 Ein Interviewsegment: „Also wenn ich das in eigener Regie mache, dann verkoste ich auch selber. Zum einen weiß ich, dass, sagen wir mal, ich von [N.N.] sicher nichts kaufen würde, da ich weiß, in welcher Umgebung er seine Sachen macht [...] Er soll selber für sich sorgen. Diejenigen, die wir mitnehmen [nämlich zum Ausstellungsstand auf dem Markt, der von der Selbstverwaltung gemietet wird], von denen weiß ich, dass die mit Sicherheit Qualitätsprodukte verkaufen. Was ich vertrete, das verkoste ich auch, klar.“ Interview der Autorin mit dem Bürgermeister, März 2012.

47 Die Faktoren im Einzelnen werden beschrieben bei Ménard 2008.

nen, wo der Bürgermeister das Verhalten der Marktteilnehmer praktisch steuert bis hin zu Fällen, in denen er für einen Marktteilnehmer Zugang verschafft (wozu dieser allein nicht in der Lage wäre). Die Organisierung des Marktes durch Autorität war hier 24 Jahre lang ein funktionierendes Mittel für die Schaffung und Kontrolle der Regionalmarke.

Ausblick

In diesem Artikel wollte ich auf jene wirtschaftsanthropologischen und -soziologischen Mechanismen aufmerksam machen, die im Hintergrund der Herstellung von Tradition wirken. Anstatt einer Zusammenfassung sei noch einmal, betreffend der Chancen der langfristigen Kooperation der Mitwirkenden in den Gemeinschaften, folgendes erwogen: Die Ergebnisse zeigen einerseits, dass es kein Zufall ist, dass bei der Findung von Tradition und einer Regionalmarke in den vergangenen 25 Jahren Autorität so viel Raum einnahm. Andererseits zeichnen sich auch Bestrebungen für eine dezentralisierte und freiwillige Selbstorganisation ab – dafür ist das hier vorgestellte „Sathmarer Festival“ ein Beispiel. Ob jedoch in diesem Raum Letztere, die durch ein eigenes Regulierungssystem der Gemeinschaft hervorgehen und gesteuert bzw. kontrolliert werden, sich als lebensfähige Kooperationen erweisen (und wenn ja, unter welchen Bedingungen), ist heute noch nicht absehbar – diese wichtige Frage müssen sich künftige wirtschaftsanthropologische bzw. wirtschaftssoziologische Untersuchungen stellen.

Auf dem Terrain der königlichen Köche. Eine Fallstudie zum Kochfestival in Nagyszakácsi

In meiner Fallstudie handelt es sich um ein lokales Fest, das in einem kleinen Dorf, in Nagyszakácsi (Süd-Transdanubien, Komitat Somogy) 20 Jahre lang alljährlich veranstaltet wurde. Dieses „gastronomische Festival“¹ trug seinerzeit den Namen „Auf den Spuren königlicher Köche“. Der vorliegende Beitrag basiert auf einer Feldforschung,² die zwar bereits etwas zurückliegt, heute jedoch durch einen neuen Umstand als relevant bezeichnet werden kann: Das Festival findet seit 2013 nicht mehr statt – obwohl es sich hier um eine der ersten Festivalgründungen (1993) und zugleich um eine der landesweit bekanntesten lokalen Festivitäten dieser Art handelt. Die Gemeinde Nagyszakácsi mit nur ca. 500 Einwohnern wurde anfangs innerhalb eines Tages von mehr als 10.000 Gästen besucht und auch die Medien berichteten mehrfach über das Ereignis. Gleichwohl stießen wir während unserer Felderhebungen auf solche Widersprüche, die seine Auflösung nachträglich vielleicht erklären können. Im vorliegenden Beitrag werde ich, nach einer kurzen Beschreibung der Siedlung, versuchen, diese Widersprüche zu verdeutlichen.

Im Ansatz knüpft mein Beitrag an kulturanthropologische Forschungen seit den 1970er-Jahren an, welche die Wirkung von Tourismus auf die lokalen Gemeinschaften zum Gegenstand haben; hierbei spielt auch die Frage nach „Authentizität“ eine nicht geringe Rolle. Ich beziehe mich insbesondere auf Themen, die die Revitalisierung und Kommerzialisierung der loka-

-
- 1 Die gastronomischen Festivals, die als Motto eine (lokale) Spezialität haben, gehören zu den beliebtesten und zahlenmäßig überwiegenden unter den neu gegründeten Lokalfestivals.
 - 2 Die vom Autor geleitete Feldforschung wurde im Kreis von Studierenden des Lehrstuhls für Kommunikation und Medienwissenschaft der Universität Pécs unternommen. Die den Forschungsergebnissen dieses Artikels zugrundeliegende Feldarbeit erfolgte 2006–2007 in Nagyszakácsi/Bezirk Marcali. Teilnehmende Beobachtungen sowie Interviews mit den Organisatoren der Veranstaltungen wurden durchgeführt. Die Intensivphase der Feldforschung erfolgte im August 2006 im Rahmen eines zehntägigen Aufenthaltes, hier auch mit durchstrukturierten Interviews, die hauptsächlich auf die Lebenslage und den Lebensstil der etwa vierzig per Zufall ausgewählten Einheimischen zielten. Die Gespräche fanden in den Eigenheimen der Interviewten statt. Zu den Forschungen s. ausführlicher bei Bódi/ Járosi 2008 bzw. Bódi 2008.

len Traditionen, von Festen und Festivals fokussieren sowie die Relation von Lokalgesellschaften und Tourismus behandeln.³

Nagyszakácsi und seine Lokalgesellschaft

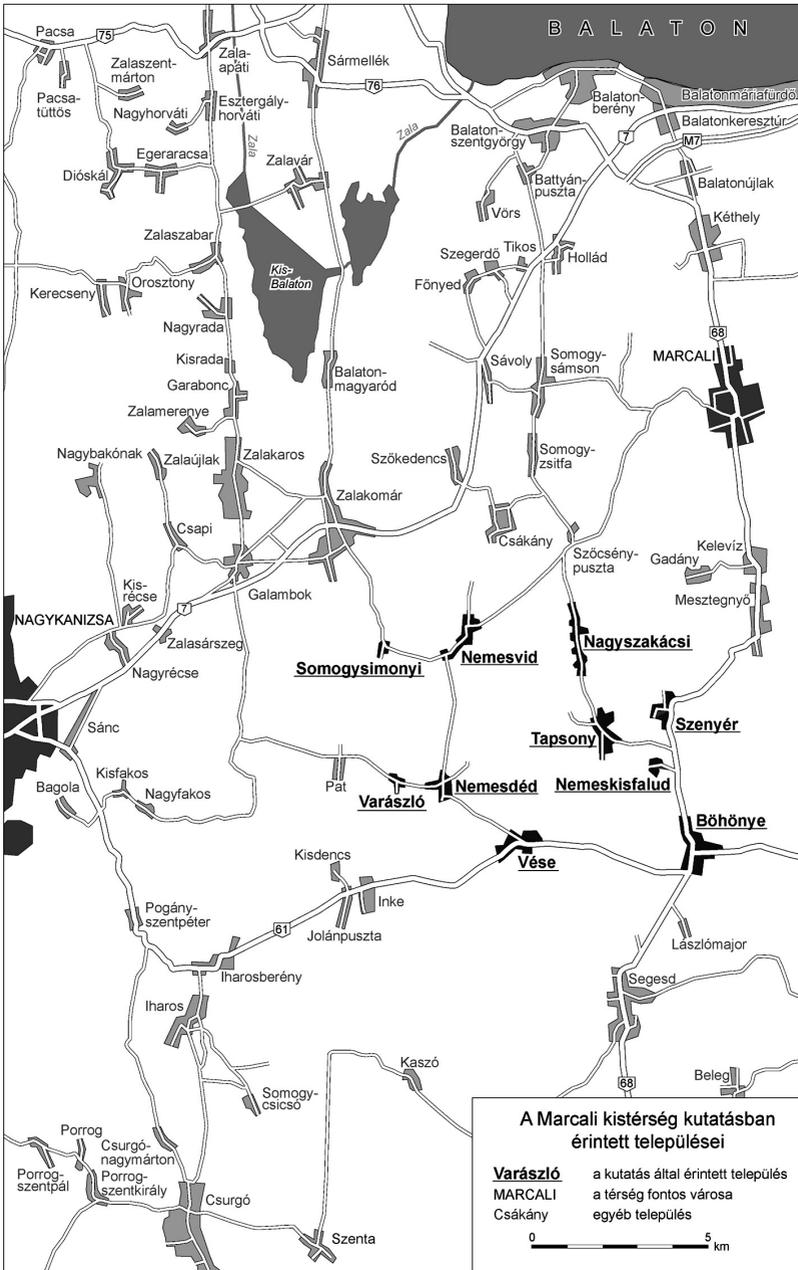
Unsere Forschungen waren Teil eines Großprojekts mit dem Titel „Für die Chancengleichheit der Zwergsiedlungen und ihrer Bewohner“, das sich auf einige Bezirke in Ungarn, die von einer gewissen Marginalisierung betroffen oder bedroht waren, konzentriert hat. Insgesamt wurden fünf Regionen, für die Zwerg- und Kleinsiedlungen charakteristisch sind, in den Blick genommen. Unter den ausgewählten Regionen fanden sich sowohl einige in durchschnittlicher als auch solche in (äußerst) benachteiligter Lage. Die Regionen wurden dabei nicht in Gänze, sondern durch ausgewählte Mikro-Untersuchungen und mittels kulturanalytischer „Tiefbohrungen“ betrachtet, um fundierte Kenntnisse über das Arbeitsfeld zu gewinnen.⁴

Die Gegend von Marcali, einer südlich des Plattensees gelegenen Kleinstadt, wird als peripheres Gebiet eingestuft, da die Anzahl der Bewohner stetig abnimmt bei gleichzeitiger Erhöhung des Durchschnittsalters. Der Zugang zu den Verkehrswegen und damit zum Arbeitsmarkt ist beschränkt. Der Bezirk⁵ Marcali, zudem auch Nagyszakácsi gehört, ist von seiner Bevölkerungszusammensetzung her heterogen. Da er kaum fünfzehn Kilometer vom Plattensee entfernt liegt, von der wichtigsten touristischen Destination des Landes, sind hier westeuropäische Anwohner in großer Zahl zu finden, wie z.B. in Somogyományi, in einem Nachbarort von Nagyszakácsi. Sie sind überwiegend deutsche Rentnerinnen und Rentner, die hier ihre „zweite Heimat“ eingerichtet („gekauft“) haben. In einer weiteren, ebenfalls unweit

3 Greenwood 1989; Boissevain 1992; Boissevain 1996.

4 Das Forschungsprojekt „Für die Chancengleichheit der Zwergsiedlungen und ihrer Bewohner“ wurde vom Nationalprogramm für Forschung und Entwicklung (Nemzeti Kutatási és Fejlesztési Program) gefördert und durch das Konsortium des Lehrstuhls für Kommunikation und Medienwissenschaft der Universität Pécs in Zusammenarbeit mit dem Zentrum für Regionalforschung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (MTA Regionális Kutatások Központja) im Zeitraum 2005–2007 realisiert. Den hier behandelten Bezirk Marcali betreffend, wurden in den Siedlungen um das Dorf Böhönye (s. Karte) Forschungen von den Mitarbeitern der Ungarischen Wissenschaftlichen Akademie durchgeführt. Der Schwerpunkt wurde dabei auf die lokalen wirtschaftlichen Ressourcen sowie auf die Beziehungen der Nachbarortschaften gelegt. Parallel dazu haben Studierende in zwei Ortschaften im Rahmen qualitativer Untersuchungen weitere detaillierte, in soziologischer und kulturanthropologischer Hinsicht relevante Daten erhoben. Siehe dazu Kovács 2008, S. 7–8.

5 Der Bezirk (Distrikt) ist eine Verwaltungseinheit innerhalb eines Komitats. Je nach Komitat werden 6–18 Bezirke gebildet. Ungarn hat 174 Bezirke (Anm. der Red.).



Unterstrichen: Die im Rahmen des Forschungsprojektes besuchten Siedlungen des Bezirks Marcali. Quelle: Váradi 2008, S. 280.

liegenden Kleingemeinde, in Szenyér, ist hingegen die Anzahl der Roma so hoch, dass dort beinahe der Eindruck eines Ghettos entsteht.

Nagyszakácsi wurde wegen der landesweiten Bekanntheit seines touristischen Festivals als Untersuchungsort gewählt. Wir haben uns nicht allein, vor allem aber für die folgende Frage interessiert: Hat die Gemeinde das Festival zu ihrem wirtschaftlichen Vorteil nutzen können, hat es sich positiv auf ihre (wirtschaftliche) Lage ausgewirkt? In dem hier vorgelegten Beitrag indessen geht es insbesondere um die Darstellung der Gründungsinitiative, des Verlaufs, der Ausstrahlung, die populärkulturellen Merkmale der Entwicklung des Festes bis hin zu einem markanten Konflikt und zum Ende der Festfolge.

Eine lokalhistorische Veröffentlichung⁶ bescheinigt Nagyszakácsi mehrere „goldene Zeitalter“. Als erstes solches wird jene Zeit im Mittelalter erwähnt, als sich hier königliche Köche niedergelassen haben sollen, die nach ihrem Dienst am königlichen Hof hier Grundstücke erworben hatten – dies erkläre auch den Ortsnamen.⁷ Als Epoche des Aufschwungs gilt ferner der Anfang des 20. Jahrhunderts, als das Dorf von mehr als 2.000 Anwohnern und von einer breiten Schicht von Kleingrundbesitzern bewohnt war, die in der Landwirtschaft aktiv waren. Der Rückgang in der Entwicklung setzte ab Mitte des 20. Jahrhunderts durch die Kollektivierung der Landwirtschaft ein, was die Abwanderung in die Städte zu Folge hatte. Der Bevölkerungsschwund war, verglichen mit den umliegenden Orten, in Nagyszakácsi am deutlichsten. Obendrein verlor das Dorf in den 1970er-Jahren verwaltungstechnisch seine Selbständigkeit: das Rathaus wurde in eine andere Siedlung verlegt. Es ist bezeichnend für die widersprüchliche Modernisierung der sozialistischen Ära, dass man 1960 im Dorf eine neue Schule erbaute, acht Jahre später jedoch die oberen Klassenjahrgänge wegen abnehmender Kinderzahl bereits wieder auflösen musste. Danach fungierte das ehemalige Schulgebäude als Kinderheim. 1990 lebten 663 Menschen im Dorf, während 2011 diese Zahl auf 511 sank und 2010 nur noch 407 betrug. Nach statistischen Angaben sollen in unserer Erhebungszeit 124 Menschen beschäftigt gewesen sein, während die Mehrheit der restlichen Einheimischen inaktiv war, d.h. minderjährig (meist die Bewohner des Kinderheims) oder verrentet. Von Bedeutung ist auch die Tatsache – und das wird gleich beim ersten Spaziergang durch den Ort augenfällig –, dass 71 % der Häuser noch vor dem Zweiten Weltkrieg erbaut worden war und lediglich 11 % nach 1960. Gleichwohl machten die Häuser einen renovierten und

6 Szita/Paál 2000.

7 Nagyszakácsi, zu Deutsch etwa „Großkochdorf“, deutet mit seinem Namen auf die Berufsbezeichnung Koch hin: Szakács = Koch.

gepflegten Eindruck, obwohl sie offensichtlich nicht dauernd bewohnt wurden: Sie waren in Besitz von ausländischen Eigentümern.

Mithilfe der vor Ort erhobenen 40 Interviews konnten wir im Hinblick auf Lebensstil und Wertvorstellungen drei Gruppen klar unterscheiden. Zur Gruppe der „(Alt-)Eingesessenen“ gehörten Nachkommen der fünfzehn Familien aus der ehemaligen bäuerlichen Schicht. Ihre Vorfahren hatten seit mehreren Generationen in Nagyszakácsi gelebt. Sie gehörten zwei Generationen an, mit entscheidender Mehrheit der Älteren, und unter ihnen fanden sich mehrere alleinstehende (verwitwete) Frauen. Es war typisch für diese Familien, dass die Nachgeborenen eine Hochschule absolvierten und schließlich in die Stadt zogen. Die Wertvorstellungen der Eingesessenen waren noch von der bäuerlichen Gesellschaft geprägt; bei ihnen stand die Arbeit im Mittelpunkt des Lebens. Sie hatten einen starken Bezug zur Religion und eine starke Bindung zu ihrem Heimatort. Sie verstanden sich selbst als Bewahrer dieser Werte, dabei waren sie sich deren nachlassender Bedeutung durchaus bewusst.

Die Gruppe der „nicht eingesessenen Alteinwohner“ pauschal zu beschreiben ist kaum möglich, da sie sehr heterogen war. Anhand der erhobenen Interviews zeichnete sich ab, dass sich hinter ihrem Zuzug ins Dorf durchaus diverse individuelle Gründe, nicht selten Brüche im Lebenslauf, verbargen (z.B. Verschuldung, Scheidung oder Alkoholismus). Es waren auch verschiedene Muster der Verarmung zu beobachten, dauerhafter oder vorübergehender Natur. Es fanden sich in der Gruppe Jugendliche aus den umliegenden Dörfern und ehemalige Bewohner des Kinderheims, die in der Ortschaft verblieben. Angemerkt sei hier: Im Dorf leben in kleinerer Anzahl Roma, teilweise in gemischten Ehen. Die in Nagyszakácsi lebenden Roma gelten als gut integriert und hier waren keine solchen Konflikte zu vernehmen, wie sie z.B. in anderen Siedlungen dieser Großregion oder für die östliche Region Ungarns vermehrt gemeldet werden. Eine Gemeinsamkeit bei den Angehörigen dieser zweiten Gruppe stellte – im Unterschied zu der ersten –, die sowohl räumlich als auch gesellschaftlich marginale Lage dar, verbunden v.a. mit fehlendem Zugang zu unterschiedlichen Versorgungseinrichtungen, wie Arzt, Apotheke, usw. Eben aus diesem Grund waren die Gruppenangehörigen in hohem Maße auf soziale Leistungen angewiesen, gegebenenfalls auf die örtliche Selbstverwaltung. Durch etliche Hinweise in den Interviews war stark zu vermuten, dass eine Klient-Patron-Beziehung⁸

8 Die „Klient-Patron-Beziehung“ stellt ein „ein gegenseitiges Interessenverhältnis zwischen Personen unterschiedlicher Stellung in der gesellschaftlichen Hierarchie“ dar und ist geprägt „von einer gewissen emotionellen Bindung“. Der Patron, „der besser gestellt ist, hilft und beschützt die ihm in der Hierarchie nachste-

zwischen dem Bürgermeister und den ärmeren/ verarmten Ortsanwohnern bestand. Ein Zeichen in dieser Richtung können etwa die vermehrten Beschäftigungsverhältnisse als „közfoglalkoztatott“⁹ (Beschäftigte im „Kommunalen Beschäftigungsprogramm“) sein.

Die dritte Gruppe bildeten die in Nagyszakácsi lebenden Ausländer: während unserer Erhebung waren laut Ortsstatistik 43 Häuser von ausländischen Besitzern, v.a. von Deutschen bewohnt. Da diese Häuser als zweiter Wohnsitz benutzt wurden, hielten sich die deutschen Anwohner meist nur vorübergehend in der Siedlung auf. Sie waren ins Dorfleben relativ wenig integriert, ja kaum präsent. Sie bildeten auch keine geschlossene Gruppe für sich: durch die verstreute Lage der Häuser auf dem großen Gemarkungsgebiet hielten sie unter sich auch kaum Kontakt.

Aus der Geschichte des Festivals: Das goldene Zeitalter

Das gastronomische Festival in Nagyszakácsi basiert auf einer erfundenen Tradition. Die Idee der touristischen Nutzbarmachung der lokalen Tradition in Verbindung mit den „Köchen der Könige“ geht auf eine damals im Kinderheim tätige junge Lehrerin zurück. Sie war keine Einheimische, sondern eine Neubürgerin, die erst nach der Wende aus Siebenbürgen /

hende Person, indem er ihr z.B. zur Arbeit verhilft, während der Klient seinen Patron politisch unter seinesgleichen unterstützt und ggf. seine Arbeitskraft ohne Gegenleistung zur Verfügung stellt“. Die Klient-Patron-Beziehung wurde in der Monographie von Edit Fél und Tamás Hofer zunächst für die Verhältnisse in Átány für die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts beschrieben, sie scheint jedoch eine (mutatis mutandis) nachhaltig anwendbare Kategorie zu bilden. S. hierzu das Magyar Néprajzi Lexikon [Ungarisches Lexikon der Volkskunde], Bd. 4., N-Szé. Budapest 1981, S. 221–222. (Anm. der Red. S. a. Beitrag Kiss, S. 96 in diesem Band.)

- 9 Als „közfoglalkoztatott“ oder auch „közmunkás“ werden Beschäftigte im (neuen) „Kommunalen Beschäftigungsprogramm“ bezeichnet, welches in den letzten Jahren intensiviert wurde. Die deutschsprachige Zeitung „Pester Lloyd“ merkte dazu im Jahr 2015 nicht unkritisch an: „Das Gehalt eines Közmunkás beträgt rund 50.000 Forint (170.- EUR) und ist damit um ein Vielfaches geringer als das Standardgehalt im öffentlichen Dienst und rund die Hälfte weniger als der gesetzliche Mindestlohn. Vor allem die Schulküchen, Cafeterias, aber auch Wachdienste und Putzkolonnen der Schulen wurden auf diese Weise ‚effektiviert‘. Közmunkás haben praktisch keine Arbeitsrechte und sind den kommunalen Aufsichtsorganen, die ihre Supervision an die Träger (also in dem Falle Schulen bzw. Schulbehörden) weitergeben, ausgeliefert. Kleinste Verstöße gegen willkürliche Vorgaben können zum Ausschluss führen und damit zum Ausschluss vom Bezug staatlicher Leistungen für drei Jahre“. Vgl. Pester Lloyd Nr. 22/ 2015 (ersch. 27.05.2015). Laut Angaben des Innenministeriums waren 224.000 Menschen „allgemein Beschäftigte“ im Jahr 2016: <http://kozfoglalkoztatatas.bm.hu/>, zuletzt abgerufen a. 15.11.2017. (Anm. d. Red. S. a. Beitrag Schell, S. 18)

Rumänien nach Nagyszakácsi gekommen war.¹⁰ Sie hat sich nicht nur die „Tradition“ in Anlehnung an die lokale historische Überlieferung von Nagyszakácsi ausgedacht, sondern gründete im selben Jahr einen Verein zur Traditionspflege (hagyományörző egyesület); sie konnte hierzu die Einheimischen mobilisieren und auch Sponsoren gewinnen. Die Grundidee für den Wettbewerb war einfach: die im Wettbewerb stehenden Köche durften für ihre Gerichte nur solche Zutaten benutzen, die bereits im Mittelalter verwendet wurden. Die Hauptattraktion des Festivals bildeten die öffentlichen Koch-Shows mit den mittelalterlichen Speisen und ihre anschließende Zurschaustellung im Dorfzentrum, darüber hinaus wurden verschiedene Programme zur Unterhaltung geboten.

An die Anfänge des gastronomischen Festivals in Nagyszakácsi erinnerten sich alle Einheimischen sehr gern, insbesondere die Alteingesessenen. Sie haben über diese erste, erfolgreiche Phase anfangs der 1990er-Jahre als von einer Zeit der Wiedergeburt der Dorffidentität und -autonomie erzählt. Die Vorbereitung für das Festival bedurfte einer breiten Zusammenarbeit unter den Einwohnern, hierzu haben wir zahlreiche Schilderungen aufzeichnen können. Z.B. hat man beim Erbauen des Backofens im Dorfzentrum, am Schauplatz des Festivals zusammengearbeitet und bei den ersten Festivals waren die Einwohner selbst in mittelalterlichen Kostümen aufgetreten. Zu dieser Zeit haben die Anwohner ihre privaten Haushöfe für den Verkauf der selbstgemachten Speisegerichte geöffnet. Später bedurfte es einer Kooperation mit den umliegenden Dörfern, da Nagyszakácsi nach einigen Jahren die wachsende Besuchermenge alleine nicht mehr bewältigen konnte, sodass einige Vertreter der Nachbardörfer für die Zeit des Festivals hier eingezogen sind. Der Kochwettbewerb wurde binnen kurzer Zeit zu einem Medienereignis, sodass das ganze Land mit der Kochschau der königlichen Köche von Nagyszakácsi bekannt gemacht wurde. 2006 hat sogar eine Nachrichtensendung des ungarischen öffentlichen Fernsehens vor Ort Bericht erstattet.

Multiplizierung und Politisierung

Aufgrund des Erfolgs wurde Nagyszakácsi zum Vorbild: ähnliche Veranstaltungen in der Gegend schossen bald wie Pilze aus dem Boden. (In Mesztegyő, einem Nachbarort, wurde z.B. mit der „Tradition“ eines „Strudelfestivals“ begonnen und in Vése wurde das jährliche „Treffen der Schmiede“ ins Leben gerufen.)

10 Somit gehört sie zu den Übersiedlern der ungarischen Minderheit in Rumänien, die nach der Wende ihre neue Heimat in Ungarn fanden. (Anm. d. Red.)

Im Laufe der Jahre wurden an der Choreographie und am Drehbuch des Festivals keine Veränderungen vorgenommen. Die Popularität und damit die Besucheranzahl sind zwar weiter gewachsen, die kontextuelle Einbettung des Festivals hat sich jedoch verändert.

Neu hinzu kam, dass 1999 durch die Komitats-Selbstverwaltung eine Veranstaltungsserie gestartet wurde: Diese trug den Namen „Tischfreude in Somogy“ und sie entstand in Anlehnung an das Nagyszakácsi-Festival. Im Erhebungsjahr 2006 wurden im Zeitraum von Frühjahr bis Herbst im Komitat bereits insgesamt 36 gastronomische Ereignisse angeboten – angefangen mit dem „Koch- und Backfestival der Landnahmezeit“ in Szőlősgyőrök¹¹ über das schon genannte Strudelfestival in Mesztegnyő, das „Feuerwehr-Treffen“ in Vörs, „Wurstfestival“ in Szenna, „Nussfestival“ in Lengyeltóti, „Fischsuppenkochwettbewerb“ in Balatonboglár, „Schau der Maisgerichte“ in Gadány, „Internationales Eierfestival“ in Siófok, der „Kochwettbewerb der Nationalitäten“ in Ecseny, bis hin zum „Reisfestival“ in Patalom.¹²

Zu dieser Zeit erweiterte sich das Festival von Nagyszakácsi zu einem dreitägigen Ereignis: es kam ein „Kochwettbewerb der Bürgermeister“ zwei Tage vor dem eigentlichen Festivaltag neu hinzu. Bereits ab 2005 gesellte sich am jeweiligen Donnerstag vor dem Festival ein neues „Treffen der tourismusfreundlichen Bürgermeister“ in Nagyszakácsi dazu, garniert mit einem ebenfalls neuen „Salzteig-Backwettbewerb und Weinverkostung“¹³. Mehrfach wurden anlässlich des Festivals Workshops/Konferenzen veranstaltet, bei denen es um Tourismus und Siedlungsentwicklung ging. Ohne vorgreifen zu wollen: der Fall von Nagyszakácsi war dazu eigentlich nicht geeignet, weil er zu diesen Themen letztlich in Widerspruch stand. Denn, dieses landesweit berühmte Kochfestival brachte für Nagyszakácsi letztendlich eben keine wirtschaftlichen Vorteile: Es entstanden keine Unternehmen in Verbindung mit der lokalen Gastronomie und dem Fremdenverkehr und das touristische

11 Die Zeit der ungarischen Landnahme (in den Geschichtsbüchern meist mit der angenommenen Jahreszahl 896) am Anfang des 10. Jahrhunderts, in der die Ungarn im Raum Karpatenbecken ihre Heimat gefunden haben, wird meist als Anfangszeit der ungarischen Geschichte erinnert. Dabei markiert sie die Aufgabe der (halb-)nomadischen Lebensweise und die Übernahme der Lebensart der ansässigen Völker.

12 Lt. Komitatszeitung vom 27.06.2016 für die Veranstaltungen der „Tischfreude in Somogy“ (Auflistung für 2009).

13 Es geht um „pogácsa“, ein verbreitetes Salzkleingebäck, das z.B. bei Weinverkostungen gereicht wird (es kam wohl durch südslawische Vermittlung nach Ungarn, ist im ganzen Karpatenbecken sowie auf dem Balkan bekannt, wird jedoch als ‚ungarisch‘ empfunden).

Angebot beschränkte sich letztendlich nur auf das Ereignis, auf das Festival selbst.

Rückgang und Ende

In einem der Interviews im Herbst 2006 hatte bereits jemand vom Koch-Festival als von „einer zur Neige gehenden“¹⁴ Veranstaltung gesprochen. Was der Interviewte damals heraufzubeschwören schien, hat sich in den letzten zehn Jahren auch bewahrheitet. 2012 wurde das Festival – ein letztes Mal – zwar noch veranstaltet, der Koch-Wettbewerb jedoch, der früher den Kern des Ereignisses gebildet hatte, ist wegen der geringen Anzahl der Anmeldungen ausgefallen. Somit waren es nur die früheren Preisgewinner, die ihre Kochkünste wieder unter Beweis stellten für die kaum vorhandenen Touristen. Der Kochwettbewerb der Bürgermeister hingegen existiert bis heute und diese Veranstaltung ist zu einer Art Dorftag (falunap) geworden. Das Zielpublikum sind also nun vorwiegend die Einheimischen und das Ereignis hat im Hinblick auf Tourismus kaum Bedeutung.

Im Folgenden werde ich versuchen, den Wandlungsprozess des Festivals von Nagyszakácsi anhand der Ergebnisse unserer Forschungen zu analysieren. Es geht dabei in der Hauptsache darum, zu zeigen, welche Widersprüchlichkeiten und Konflikte sich in Zusammenhang mit dem Festival aufdecken lassen, die zur späteren Auflösung führten.

Die die Authentizität betreffenden Widersprüche am Festival von Nagyszakácsi

Die in den Medien gezeigten Bilder vom Festival folgten stets dem gleichen Muster: Es ging immer um die in Kostüme geschlüpften Köche und die maskierten Unterhaltungskünstler (maskarások), um den Umzug mit Pferden, um die fertigen Gerichte und die Bilder eines „Renaissance-Schmauses“. Das Festival sollte in einem Kontext einer hergestellten Authentizität erscheinen: In den für die Touristen erstellten Flyern wurden die „Stilreinheit der Zeremonie“ und ein „nach strengen Regeln“ und ausschließlich „mittelalterlichen Bedingungen“ gestalteten Wettbewerb gepriesen. Die Organisatorin sprach bei unserer Befragung von einer „Zeitreise“. Das Ereignis sei „ausschließlich Nagyszakácsi zu eigen“ und es ziele „auf die Bewahrung einer kulturgeschichtlich authentischen Tradition“.

Wichtige Theorieansätze, die sich mit dem Begriff der Authentizität befassen und in ihm die wichtigste Kategorie der kollektiven Repräsentation

14 Interview v. 5. August 2006.

sehen, fassen „Authentizität“ als eine Konstruktion auf.¹⁵ Die Erfindung und Aufrechterhaltung von etwas lokal Originellem setzt allerdings immer eine Verhandlung und gegebenenfalls einen Interessenkonflikt der im Lokaltourismus Beteiligten voraus; ihr jeweiliges Durchsetzungsvermögen im lokalen Machtgefüge spielt durchaus eine Rolle. Es war für uns deshalb unumgänglich, die Gesichtspunkte der Lokalpolitik bei der Betrachtung zu berücksichtigen. Als wir im Falle des Festivals von Nagyszakácsi hinter die Kulissen schauten, entdeckten wir einige aufeinander stoßende Ansichten und Widersprüche.

Eine erste wichtige Frage war die nach dem Zielpublikum. An wen sollte denn das Festival gerichtet sein: an die Menschen vor Ort, an die in dessen Umgebung, oder an die Touristen, die alljährlich am ersten Augustwochenende nach Nagyszakácsi gelockt werden sollten? Die Deutungen zu dieser Frage hingen auch mit einer weiteren Frage zusammen, nämlich mit den Vorstellungen von der anzusprechenden Besuchermenge und dem (sich danach richtenden) kulturellen Angebot. Im Folgenden möchte ich in diesem Zusammenhang zeigen, wie die Originalität der „mittelalterlichen Tradition“ mit dem Anspruch für Massenunterhaltung in Konflikt geriet. Die dritte Frage war schließlich die der Politisierung; wie sich das Festival in die Bruchlinien der lokalpolitischen Landschaft fügt, bzw. wie es von den Lokalpolitikern von Nagyszakácsi für ihre eigenen Interessen und als Mittel zur politischen Selbstdarstellung eingesetzt wurde.

Einheimische oder Touristen?

Die Mitglieder der „ureingesessenen“ Familien haben oft zur Sprache gebracht, dass durch das Festival das (in der zweiten August-Hälfte stattfindende) traditionelle Kirchweihfest im Laufe der Jahre völlig in den Hintergrund geriet. Das Festival sei zu einem der wichtigsten Familienfeste für die räumlich zersplitterten Familien geworden und die weggezogenen Verwandten kehrten zum jährlichen Familientreffen nicht mehr während des Kirchweihfestes, sondern während des Koch-Festivals heim, zu Besuch. Wir beobachteten jedoch, dass das Festival gleichzeitig eine wichtige Unterhaltungsmöglichkeit für die Jugendlichen aus der Umgebung darstellte. Dies war insbesondere anlässlich der Begleitprogramme zu sehen, v.a. an jenem Tag, der vom Ortsvorstand organisiert wurde und an dem statt Tradition und Authentizität eher der Bedarf für Massenunterhaltung vorzuherrschen schien. Dies hat mit dem anderen widersprüchlichen Moment in Verbindung mit dem Festival zu tun: mit der Frage der Kommerzialisierung.

¹⁵ Wang 1999; Pusztai 2004.

Tradition oder Amusement?

In der Erzählung der Einheimischen wurde die Kommerzialisierung des Festivals zum Thema gemacht: Es wurden die Debatten um die Finanzierung erwähnt und beanstandet, wie die anfängliche Begeisterung durch den Geschäftsgeist abgelöst wurde. Anfangs hätten die Einheimischen ihre Höfe für die Organisatoren gratis überlassen, später wären sie nur bereit gewesen, dies für Geld zu tun. Privathöfe, die für die Touristen Imbisse angeboten hätten, seien allmählich durch profitorientierte Unternehmen abgelöst worden, die zunehmend überall käufliche Lebensmittelprodukte feilboten. Ähnliches wurde in der Komitats-Zeitung „Somogyi Hírlap“¹⁶ bereits 1996 beklagt: Man beanstandete nicht nur den „königlichen Kochlöffel, der nach Geschäft roch“, sondern – in Ungarn unverzeihlich! – die mäßige Qualität der vor Ort angebotenen Speisen (die „halbrohen, fetten Happen“) und nicht zuletzt die „Straßenmaut“ (d.h. die Eintrittsgebühr, ohne die man das Dorf am Tag des Ereignisses gar nicht passieren konnte).¹⁷

In einem Spannungsverhältnis standen das kulturelle Angebot und das Festival-Unterhaltungsprogramm: Der Bürgermeister war der Meinung, dass das von der Selbstverwaltung organisierte „popmusikmäßige“ Programm (am Donnerstag) von vornherein unterhaltsamer sei als das vom Traditionspflege-Verein („hagyományörző egyesület“, am Samstag), welches die Stimmung der Renaissance-Zeit zu rekonstruieren versuche. In seinem Interview fragte er sich, „wer hier eigentlich einen Lauten-Künstler mit seinem ‚Programm-Dings‘ brauchen könne“¹⁸ und ließ sich dabei scherzhaft über den die Unterhaltung liebenden Charakter der Ungarn aus. Auf der anderen Seite waren die Organisatoren dazu gezwungen, hinsichtlich des Programms Kompromisse einzugehen, da sie auch darauf achten mussten, möglichst viel einzunehmen. Während unserer Feldforschung 2006 wurde der Wettbewerb der königlichen Köche beispielsweise mit einem Konzert der Mainstream-Rockband „Republic“ beendet. Das Konzertpublikum bestand dabei meist aus Jugendlichen aus der Umgebung – anstatt aus Touristen.

16 Somogyi Hírlap ist die wichtigste Zeitung auf der Komitatebene.

17 Somogyi Hírlap, 5. August 1996, S. 3.

18 Interview v. August 2006.



Abb. 1: Der Gewinner, d.h. der Königliche Koch von 2006 gibt ein TV-Interview (Foto: Jenő Bódi)

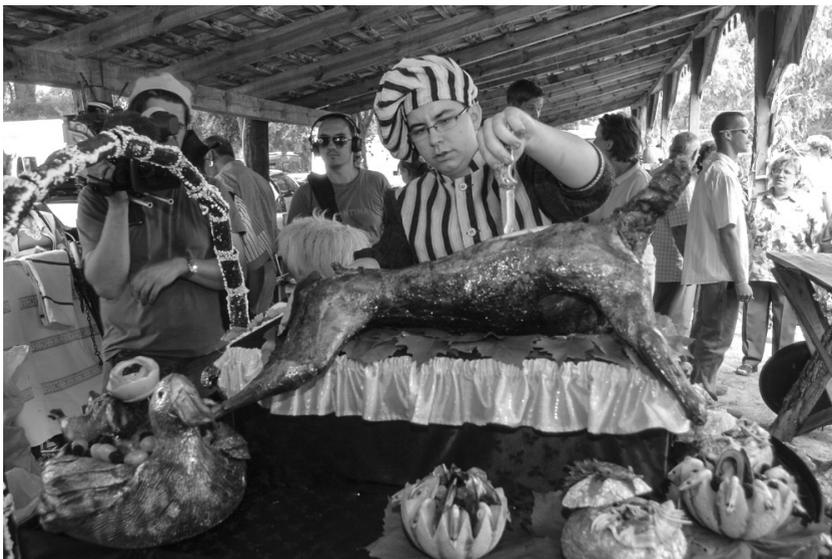


Abb. 2: Das Gewinnergericht von 2006: Ziege am Spieß (Foto: Jenő Bódi)



Abb. 3: Umzug beim Festival (Foto: Jenő Bódi)



Abb. 4: Tobende Kinder. In der Zeit der Entstehung des Festivals, Anfang der 1990er-Jahre standen die Privathöfe von Einheimischen für den Publikumsverkehr offen, hauptsächlich für Zivilvereine, die für die Verköstigung und Unterhaltung der Gäste sorgten. Mit der Zeit übernahmen jedoch immer mehr professionelle Unternehmer ihren Platz (Foto: Jenő Bódi)



Abb. 5: Müde Gäste. Die Infrastruktur und Planung für mehrere tausend Besucher blieb während der beiden Jahrzehnte der Geschichte des Festivals bis zum Ende stets mit Mängeln behaftet. (Foto: Jenő Bódi)

Politik des Festivals und Lokalpolitik

Die zweite freie Bürgermeisterwahl im Jahre 1994 hat einen (lokal)politischen Erdbeben verursacht und die Bruchlinien in der Lokalgesellschaft zum Vorschein gebracht. Der Wahlsieger war ein Eingesessener, von Beruf Bäcker und ist zu dieser Zeit aus einer naheliegenden Stadt in sein Heimatdorf zurückgesiedelt, um eine Bäckerei zu eröffnen. Seine Konkurrentin war die bereits erwähnte Lehrerin und Künstlerin, die Erfinderin und Organisatorin des Kochwettbewerbs. An den Wahlkampf der beiden Kandidaten erinnern sich die Interviewten selbst nach einem Jahrzehnt nur ungern zurück. Durch ihre Andeutungen konnten wir vermuten, dass der Konflikt zwischen ihnen eskaliert war. Jedenfalls ist die Lehrerin, die den Traditionsverein („hagyományörző egyesület“) gründete, nach ihrer Niederlage bald aus dem Dorf weggezogen. Laut einem Interviewten sei sie „aus dem Dorf gemobbt“ worden¹⁹ (nach Informationen der Einheimischen soll sie heute im Ausland leben). Danach wurden das Festival und der Verein von solchen Kulturmanagern organisiert, die nicht mehr in Nagyszakácsi, sondern in Städten lebten.

¹⁹ Interview v. August 2006.

Diese Konflikte der lokalen Mikroebene haben m.E. einen gewissen Modellcharakter und man könnte sie als Schema der Makroebene (des Landes) verstehen: Die Mitglieder des Traditionspflegevereins, die zugleich den harten Kern des Festivalorganisationsteams bildeten, rekrutierten sich aus den (Alt-)Eingesessenen. Ihre Mehrheit hatte ein illoyales Verhältnis zum Bürgermeister, und dies wurde von ihnen als eine politische Spaltung verstanden und ausgelegt: Im lokalpolitischen Raum stünde der Bürgermeister für die linke politische Seite und er sei ein Mensch, der vielmehr auf seine Karriere als auf die Bewahrung von Traditionen schaue. Er habe den Ruhm des Festivals und des Ortes für die eigene Karriere genutzt. Tatsache ist jedenfalls, dass beim „Kochwettbewerb der Bürgermeister“, der zeitlich vor dem Festival lag, nicht nur die Ortsvorsteher aus dem Umland, sondern auch Parlamentsabgeordnete erschienen. Dem Bürgermeister wurden inzwischen mehrere politische Ämter, die sich mit dem Thema Tourismus befassen, übertragen. „Die Leute erkennen, dass man doch was auf die Beine stellen kann ... so trippelt man langsam vorwärts“²⁰ – so äußerte er sich im Interview. Der Umgang mit dem Festival, so könnte man zusammenfassend sagen, schlug sich zunächst als lokales Mikro-Politikum im Konflikt der wirtschaftlichen und kulturellen Dorfelite nieder. Gleichwohl ist das Phänomen im Spannungsfeld des Konfliktes zwischen Authentizität und Bedienung der Massenunterhaltung zu verorten – letzteres durch das Agieren des Bürgermeisters ausgetragen.

Die Präsenz der Lokalpolitik an Programmen des Festivals kann zugleich als Selbstrepräsentation auf der höheren Ebene der Regionalpolitik gewertet werden. Mit der Zeit ist das Festival nämlich zum Teil zu einem Mittel der politischen Kommunikation geworden – sowohl auf der lokalen als auch auf der Ebene des Komitats. Es bot – ebenso wie die anderen, zu dieser Zeit entstandenen lokalen Festivals – eine Auftrittsmöglichkeit für die Lokalpolitiker auch in den Medien. Angemerkt sei hier, dass sich der damalige Vorsitzende der Komitats-Selbstverwaltung – ein späterer Innenminister aus dem linken politischen Lager – der nach dem Nagyszakácsi-Vorbild entstandenen Veranstaltung „Tischfreude in Somogy“ offensichtlich gerne als Patron zur Verfügung stellte: Er zeigte bei diesen Veranstaltungen Präsenz, gab Interviews dazu und berichtete über das Ereignis in seinem Internet-Blog.

Die Reden und Kommentare bei diesen politischen Auftritten waren oft von Verkündigungen der (positiven) touristischen wirtschaftlichen Entwicklung geprägt. Gleichwohl konnte das Festival von Nagyszakácsi Touristen nur für einen Tag anziehen. Ähnlich erging es den lokalen Festivals der in

20 Interview v. August 2006.

der Nachbarschaft liegenden Dörfer. Man kann auch behaupten, dass die Festivals letztendlich keine nennenswerte Wirkung auf die lokale Wirtschaft hatten. Der Abbau der Festivals ist im Übrigen der späteren politischen Umwälzung geschuldet: nach dem Regierungswechsel im Jahre 2010²¹ wurden diese Veranstaltungen durch die (eher dem rechten politischen Lager verpflichtete) neue Leitung der Komitats-Selbstverwaltung immer weniger gefördert.

Fazit

„Hier herrschen vielerlei Welten. Und es scheint, ich hätte der Feind von allen werden wollen. Als ob ich dem Dorf hätte etwas aufzwingen wollen, dabei ist hier alles ein riesengroßes Chaos“²² – dies waren 2006 die Worte der Hauptorganisatorin am Tag nach dem Fest. Ich denke, diese subjektive Äußerung bringt das eigentliche Thema meiner Studie, die Widersprüche und Interessenkonflikte noch einmal gut zum Ausdruck, die in Verbindung mit dem Festival von Nagyszakácsi zu beobachten waren. Wir haben sehen können, wie dieses Ereignis, das anfangs die Identität der Anwohner zum Ausdruck brachte, mit der Zeit ins Spannungsfeld von gegensätzlichen und lokalkulturellen und -wirtschaftlichen Deutungen und Intentionen geriet. Dadurch ist nicht nur seine Authentizität gefährdet worden, sondern es ist gleichzeitig Mittel zum Austragen lokalpolitischer Interessen und Konflikte geworden.

Dieses Phänomen ähnelt dem, das von den Kulturanthropologen der 1970er-Jahre²³ als Kommerzialisierung der Lokalkultur beschrieben und analysiert worden war – damals allerdings noch von moralischen Wertvorstellungen und von einem kritischen Standpunkt geprägt. Das Ziel meiner Studie war es hingegen zu zeigen, wie sich zu diesem oben angesprochenen Kampf zwischen Kultur und Wirtschaft im Falle einer ungarischen Kleingemeinde in der Zeit der Jahrtausendwende ein zusätzlicher Faktor, nämlich der lokalpolitische Zwiespalt, gesellt. Sodass das Festival während seines zwanzigjährigen Bestehens letztendlich nur eine vergängliche Tages-Kulisse für die Touristen blieb, und für die periphere Kleingemeinde keinen Nutzen erbrachte – abgesehen vom Ruhm.

21 Gemeint ist der deutlich ausgefallene damalige Wahlsieg der ab da an amtierenden Regierung von Viktor Orbán.

22 Interview v. 6. August 2006.

23 Vgl. z.B. Nash 1996, S. 15.

*Michael Prosser-Schell in Zusammenarbeit mit Julia August,
Uwe Baumann, Nicole Nicklas, Rahma Osman Ali, Saskia Pably,
David Priedemann und Ruth Weiland*

Bericht, Dokumentation und Kommentar zum „Stifolder“-Fest 2016 in Feked: angefertigt nach einer Studienexkursion des IVDE Freiburg in Zusammenarbeit mit der Universität Szeged

Zur Ausgangssituation

Auf einer Exkursion mit Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des IVDE und mit Studierenden der Universität Freiburg sollten über das Medium einer Festveranstaltung gegenwärtige Äußerungen der ungarndeutschen Kultur ermittelt und beschrieben werden. Da in Feked das „Stifolder“-Fest durch die dortige *Német Nemzetiségi Önkormányzat*, die *Ungarndeutsche Selbstverwaltung* mitorganisiert und auch auf der plakatierten Einladungstafel unübersehbar erkennbar gemacht wird, bot sich dies als Beispiel zur Beobachtung an. Unser Besuch des Festes fand in Kooperation mit der Universität Szeged am 21. Mai 2016 (einem Samstag) statt. Den ausschlaggebenden Hinweis hatte das Exkursionsteam durch den Medienwissenschaftler, Kulturanthropologen und Volkskundler Bertalan Pusztai von der Universität Szeged erhalten.¹ Dieses „Stifolder-Fesztivál“ ist mit weitem Abstand das größte Versammlungsereignis in der Gemeinde und zieht auch zahlreiche Besucher von außerhalb der Einwohnerschaft an – geschätzt werden mehr als 2.000 Teilnehmer/-innen. Als ein „Neues Fest“ bezeichnen wir das „Stifolder-Fesztivál“ insbesondere deshalb, weil seine Einrichtung nur wenige Jahre zurückliegt (durchgeführt wird es im jährlichen Rhythmus erst seit 2010) und weil es in der sozusagen *klassischen* (oder der als *klassisch* deklarierten), historisch zurückreichenden Fest-Tradition des Dorfes keine Entsprechung hat.² Jedoch ruft es einige Traditionselemente aus der ungarndeutschen bäuerlichen Lebenswelt der Vergangenheit auf und

1 Angeregt wurde der Exkursionsbesuch durch eine wissenschaftliche Konferenz mit internationaler Beteiligung „Gefundene und erfundene lokale Feste und Festivals nach der Wende: Zwischen „Ethnobusiness“ und Selbstvergewisserung (21.–22.09.2015 am IVDE Freiburg).

2 Ein „Neues Fest“, das einen altbekannten bzw. historischen Fest-Titel unter aktualisierten Bedingungen und aktualisierten Bedürfnissen wiederaufnimmt („revitalisiert“), wäre u.a. das „Orbán-napi borünnep“ in Hajós, vgl. Beitrag Prosser-Schell/Simon S. 39–76 in diesem Band.

hebt sie neu hervor bzw. formuliert sie neu. Um welche es sich hierbei handelt und welche Qualität ihnen zukommt, soll unter anderem Gegenstand der Erkundung, Beobachtung und Beschreibung sein.

Der dokumentarische Zugriff erfolgte in unserem Bericht über die empirisch wahrnehmbar gemachte Ausdrucksebene. Die sozialen Relationen im Hintergrund der handelnden Gruppen, der Institutionen und Personen hingegen waren (noch) nicht das im Vordergrund stehende Ziel unserer Erhebungen.

Der Beitrag hat zwei Hauptteile: Ein erster geht von der einladenden Fest-Programmtafel als Betrachtungsgegenstand aus und versucht diesen mit einigen verfügbaren Hintergrundinformationen aufzuschlüsseln; ein zweiter Abschnitt des hier vorliegenden Beitrags legt sowohl die Umstände und Vorbereitungen zur Exkursion als auch einige u.E. wesentliche Resultate unserer Feldaufnahmen, Beobachtungen und Gespräche dar. Er richtet sich an ein deutschsprachiges Publikum, weswegen einige Informationen, die in Ungarn zu den Selbstverständlichkeiten und zum Alltagswissen gehören, sich in ihm dennoch referiert finden.

I. Beschreibung der Programmtafel: Fixierte Ablaufelemente, Wahrzeichen und Veranstalter

Zunächst soll die – am Fekeder Festzelt und Rathaus sowie in der Fekeder Homepage³ im WorldWideWeb – veröffentlichte Einladungs- und Programmtafel mit den darauf fixierten Ablaufelementen einer Betrachtung unterzogen werden. Sie bildet deshalb unseren Ausgangspunkt, weil als sicher unterstellt werden kann, dass das Plakat kein aleatorisches Konglomerat, sondern eine nach sorgsam überlegten Kriterien komponierte und elaborierte Mitteilung darstellt, über die die verantwortlichen Veranstalter die für wesentlich gehaltenen und zur Betonung beabsichtigten Identifizierungsmerkmale des Festes zusammenstellen (das sind verbale und nonverbale Identifizierungsmerkmale). Hier finden wir die einzelnen offiziellen Ablaufelemente der Veranstaltung, die Namen der veranstaltenden Institutionen und auch, über einen kräftigen, auffallenden Bildteil, die nonverbal-imaginativ prägend wirken sollenden Kennzeichen des Festes. Aufgelistet und aus dem Ungarischen ins Deutsche übersetzt, von oben nach unten betrachtet, stehen dort diese:

3 Homepage www.Feked.hu, abgerufen am 01.09.2017, Papierausdruck im Archiv M. P.-S., IVDE Freiburg [Nachbemerkung: die Homepage von Feked ist im Januar 2018 geringfügig aktualisiert und verändert worden].

Mittig eingeordnet, alles andere überlagernd, steht das Wappen von Feked; das Fest gibt sich auf diese Weise als Fest der Gemeinde zu erkennen. Den oberen Teil des Plakats füllt der Namenszug „Stifolder Fesztivál“ über einer Prämierungsplakette mit denselben Worten und dem Fest-Datum, beides grafisch vor eine Kollage mit Foto-Szenen gesetzt, in denen Menschen bei der Degustation von Wurst-Portionen zu sehen sind.

Noch vor der Tabelle des Programmablaufs, in der oberen Schriftleiste, zeigen sich die Namen der Veranstalter und Organisatoren:

„Fekedi Község Önkormányzata [Gemeindeselbstverwaltung Feked],
„a Fekedi Német Nemzetiségi Önkormányzat“ [die ungarndeutsche Nationalitäten-Selbstverwaltung von Feked];
„és a Szülőföldünk Baráti Kör“ [und der Freundeskreis ‚Unsere Heimat‘]
„az ősök előtti tiszteletből a tavalyi nagy siker után ismét megrendezi a DUNAMENTI SVÁBOK VII. Stifolder Fesztiválját melyre mindenkit Fekedre várunk.“ [veranstalten das VII. Stifolder-Fest der Donauschwaben zu Ehren unserer Vorfahren, zu dem wir nach dem letztjährigen großen Erfolg alle wieder nach Feked einladen.]

Offizieller Programm-Beginn findet sich gesetzt auf 10 Uhr mit dem „Lovas felvonulás a Fő utcán“ (also ein Reiterumzug, der entlang der Hauptstraße geführt wird).

Ab 14 Uhr: „Keleti harcművészeti bemutató a plébánia-kertben, siklóernyős bemutató, ejtőernyős ugrás“ [Vorführung östlicher Kampfkunst auf dem Dorfplatz, Drachenfliegen, Gleitschirm-Vorführung, Fallschirmspringen].

Um 14:30 Uhr: „Csoportok felvonulása fűvószenekari kísérettel“ [also ein Festzug der [Trachten-]Gruppen unter Begleitung eines Blasmusikorchesters].

Ab 14:45 Uhr: „Kulturális műsor a fesztiválsátorban“ [Kulturprogramme im Festzelt], „Fellépők“ [Ausführende/ Aufführende] sind: „Alte Kameraden“ Blaskapelle Mecseknádasd“; – „Fekeder Klumpenjäger“; – „Fekedi Vegyeskar“ [Gemischtes Orchester aus Feked]; – „Sátorhelyi Néptánc Egyesület“ [Volkstanzverein aus Sátorhely]; „Überraschung Tanzgruppe Szigetsép“; – „Kresz Antal – Tóth Vivien duó“; – Szuloki Német Nemzetiségi Egyesület Tánccsoportja és Énekkara“ [Tanzgruppe und Chor des deutschen Nationalitätenvereins aus Szulok]; – „Harkányi Énekkar“ [Gesangchor aus Harkány].

Auf 17:30 Uhr wird die „Stifolder verseny eredmény hirdetés és díjkiosztás“ angesetzt [Ergebnisverkündung des Stifolder-Wettbewerbs und Preiszuteilung].

18:00 Uhr: Abendessen.

Ab 20:00 Uhr: „Bál a ‚Heimattöne Kapelle‘ zenekarral“ [Ballnacht mit der ‚Heimattöne-Kapelle‘].⁴

WWW.FEKED.HU

Stifolder fesztivál

VII. STIFOLDER PESZTIVÁL
2016.05.21
FEKED

Fekedi Község Önkormányzata, a Fekedi Német Nemzetiségi Önkormányzat és a Szülőföldünk Baráti Kör az ösök előtti tiszteletből a tavalyi nagy siker után ismét megrendezi a DUNAMENTI SVÁBOK VII. Stifolder Fesztiválját melyre mindenkit Fekedre várunk.

Időpont: 2016. május 21.
A fesztiválon a stifolderek versenyére, egy saját készítésű szalámmal lehet nevezni mely legalább hetven dkg és min. 35 cm, melyet szakmai zsűri fog értékelni. **Jelentkezési határidő: 2016. május 20. (péntek) 10:00**
Tel: 69 / 345-106, E-mail: fekedhivatal@gmail.com

A fesztiválsátor alatti programokkal egy időben a stifolderek sátorban a benevezett stifolderek köztöloja és közbnségzavazás.
A programok alatt folyamatosan kirakodó vásár és különböző szórakozási lehetőségek, 16:00-tól síklőernyőzés.

Egy kis izellő a programból:
10.00 Lovas felvonulás a Fő utcán
14.00 Keleti harcművészeti bemutató a plébánia-kertben
Sárkányrepülés, síklőernyő bemutató, ejtőernyős ugrás
14.30 Csoportok felvonulása fűvőzenekari kísérettel.
14.45 Kulturális műsor a fesztiválsátorban

Fellépők:
- „Alte Kameraden“ Blaskapelle Mecsekknádas
- Fekeder Klumpenjäger
- Fekedi Vegyeskar
- Sátorhelyi Néptánc Egyesület
- Überraschung Tanzgruppe Szigetcsép
- Kresz Antal - Tóth Vivien duó
- Szuloki Német Nemzetiségi Egyesület
Táncsoportja és Énekkara
- Harkányi Énekkar

17.30 Stifolder verseny eredmény hirdetés és díjkiosztás
18.00 Vacsora
20.00 Bál a Heimattöne Kapelle zenekarral.

Abb. 1: Einladungsplakat zum Fekeder „Stifolder-Fesztivál 2016“.
(Foto: Michael Prosser-Schell)

4 Nebenbemerkung: Alle plakatierten Programmablaufelemente fanden bei unserer Beobachtung tatsächlich statt, Repräsentanten der Veranstalter-Institutionen waren tatsächlich und wahrnehmbar anwesend.

Das Einladungsplakat stellt unten dazu noch die Bildreihe derjenigen Fekeder Häuser vor, die im „sváb“/ im donauschwäbischen Bauernhausstil erbaut und renoviert entlang der Hauptstraßenzeile stehen, sowie unübersehbar eine Blaskapelle vor die Gebäudezeile. So zeigt sich das Plakat zu einem erheblichen Teil (über etwa 48% der Präsentationsfläche) in piktoraler und heraldischer Vermittlungsform; die Abbildungen nehmen nicht nur eine gewissermaßen vitalisierend-farbstarke und illustrierende Hintergrundfunktion wahr, sondern strahlen auf piktorale Weise bestimmte, festgelegte Erkennungswerte⁵ des Festes und der Gemeinde aus. [s. Abb. 1]

Es gilt nun, diese wesentlichen, auf der Programmtafel gezeigten semiotischen Elemente aufzuteilen und mit einigen möglichen traditionellen, kommunikativen Hintergrundfaktoren zu kombinieren. Vier Elemente sind als hervorgehobene Botschaftsträger (literal-verbalsprachlich und nonverbal-piktoral) deutlich zu identifizieren:

(1) Die Bezeichnung „Stifolder“ betitelt das ganze Fest und benennt einen Hauptprogrammpunkt, den „Stifolder verseny“ [„Stifolder“-Kostproben-Wettbewerb]. Hier wäre die Frage, welche Informationen für die Besucher oder auch für die nur daran Interessierten über diesen (international weithin unbekannt) Begriff umstandslos über populäre Medien erhältlich sind: Was also meint „Stifolder“?

(2) Die Namen der einladenden Organisatoren der Veranstaltung: „Fekedi Község Önkormányzata“, „Fekedi Német Nemzetiségi Önkormányzat“, „Szülőföldünk Baráti Kör“: Die „örtliche Gemeinde-Selbstverwaltung“, die „Selbstverwaltung der Ungarndeutschen“ und der „Freundeskreis ‚Unsere Heimat‘“ finden sich demnach in der Organisation des Festes explizit nach außen hin bekundet. Ebenso ist die populäre und traditionelle Sammelbezeichnung für die deutsche Minderheit in Ungarn, „Dunamenti Svábok“ [„Donauschwaben“] abgedruckt, die so als übergreifende Gruppierung namhaft gemacht wird. Näher wäre nun zu fragen und zu erläutern, welche Ziele und Aufgaben diesen Institutionen zugeordnet sind, oder, aktiv gesprochen, worin diese Institutionen ihre Aufgaben sehen.

(3) Die Abbildung einer Teilszenerie von Fekeder renovierten Bauernhäusern. Hier wäre die Frage, ob diesen Häusern im Ablaufgeschehen des Festes eine wesentliche Funktion zukommt (und gegebenenfalls: welche Funktion?).

5 Von „Erkennungs-Werten“ sprechen wir deshalb, weil unterstellt werden kann, dass die Veranstalter diese Kommunikationselemente und die sie begleitende Botschaft positiv-absichtsvoll und affirmativ für sich in Anspruch nehmen.

(4) Die Musikgruppen in ländlicher Tracht, die einerseits in der schriftlichen Programmankündigung mehrfach, andererseits in einer Fotografie (aufspielende Blasmusik-Trachtenkapelle) zur Geltung gebracht werden. Hier wäre die Frage, ob damit allein auf schwungvolle Unterhaltung beim Fest hingewiesen werden soll oder diese Hervorhebung einen besonderen Hintergrund hat.

Zur Bezeichnung des Festes: Was bedeutet „Stifolder“?

Um populär zugängliche Auskünfte über das nicht jedem geläufige Wort „Stifolder“ zu erhalten, kann man sich zunächst (1) an den gegenwärtigen Usancen der Informationsbeschaffung orientieren: Die Buchstaben werden in eine Suchmaschine zum World-Wide-Web eingetippt (wie es heute die meisten interessierten Zeitgenossen gewöhnlich tun); sodann (2) ziehen wir die beiden „Heimatbücher“, d.h., die in Druckausgabe vorliegenden Fekederdorfgeschichtlichen Erzählungen heran, die im örtlichen, während des Festes geöffneten und stark frequentierten Heimatmuseum ausliegen.

(1) Über eine Internet-Suchmaschine fand sich das Wort tatsächlich; die erste erscheinende Bildschirmseite wies am letzten Zugriffsdatum 09. Februar 2017 zehn Nennungen auf:⁶

Eine ganz oben stehende Nennung zeigte ein Herstellungsrezept zu einer bestimmten Wurst. Eine anschließende, darunterstehende Nennung zeigte einen ungarischsprachigen Wikipedia-Eintrag, aus dem hervorgeht, dass mit „Stifolder“ eine Einwanderergruppe bezeichnet wird, die im 18. Jahrhundert aus Nordhessen, aus dem *Stift Fulda* mit dem Rhönggebiet nach Südungarn eingewandert war. Die dritte Nennung zeigte die Homepage des Ortes *Feked*, darin auch einen eigenen Link zum Stifolder-Fest; dort lässt sich auch ein kurzer, konziser pdf-Text einsehen zur „Stifolder_tortenet“ [„Stifolder_Geschichte“] von Katalin Wild, Professorin emerita des Instituts für Germanistik der nahegelegenen Universität Pécs, der Hauptstadt des Komitats Baranya. Die vierte zeigte einen Eintrag zur „Sváb konyha“ [Ungarndeutsche Küche] auf der ungarischen Marketing-Seite „foodandwine“. Die fünfte führte den Hinweis auf die *Event*-Werbe-Seite „balozz.hu“. Die sechste zeigte einen Facebook-Hinweis auf „Húsnagykereskedés“,

6 Ausdrücke in Papierform im Archiv IVDE Freiburg. Zur Erklärung und Absicherung: Es geht hier nicht darum, die Internet-Suchmaschinen wissenschaftlich aufzuwerten; es geht darum, nachzuvollziehen, was ein Mensch gegenwärtig tun würde, um sich über ein unbekanntes Wort „Stifolder“ zu informieren. Wir gehen davon aus, dass Menschen, die zunächst nicht mit wissenschaftlichem Anspruch agieren, aber wissen möchten, was das „Stifolder“ eigentlich ist, gewöhnlich im Internet, nicht mehr in einer Bibliothek, zuerst suchen.

eine Firma des ungarischen Fleischgroßhandels. Die siebte wies wieder auf eine gastronomische Spezialität „Stifolder“ der Ungarndeutschen hin, wiederum auf der Marketing-Seite „foodandwine“. Die achte bestand aus einem deutschsprachigen Eintrag zur „Gastronomie der Ungarndeutschen“. Die neunte Seite war reserviert für den Eintrag „Kolbászárúház webáruház“, also ein Kaufhaus für Wurst, bei dem man online Dauerwurstspezialitäten bestellen kann. Als zehnter erschien schließlich der *deutschsprachige* Wikipedia-Eintrag „Feked“ mit dem Hinweis auf das Stifolder-Fest.⁷

Aus der ganz überwiegenden Mehrzahl dieser Mitteilungen – aus sechs von zehn – ging demnach deutlich und offensichtlich hervor, dass das Wort *zwei* Bedeutungen trägt: „Stifolder“ steht zum einen für ein bestimmtes und besonderes Nahrungsmittel, d.i. eine Hartwurstspezialität; zum anderen steht es für eine Gruppe von Personen und deren Nachkommen, die aus dem Gebiet des *Stiftes Fulda* im 18. Jahrhundert nach Südungarn einwanderten. Mit Hilfe des Eintrags „Feked“ und „Stifolder“ im Internet kann sich also, wer das möchte, umstandslos Informationen holen, gegebenenfalls auch während der Zeit des Festes selbst – im Grunde ist nur ein Smartphone oder Tablet mit Internetanschluss, wie es mittlerweile viele Menschen bei sich tragen, in die Hand zu nehmen.

Wie sieht nun die präsentierte Geschichte aus?

Wesentlich ist hier diejenige Darstellung, die einerseits mit der Homepage der Gemeinde verlinkt über die Suchmaschine im Internet auftauchte, andererseits jedoch auch als Papiausdruckversion *beim Fest selbst* am Festzelt ausgehängt war: Es handelt sich eben um die zweisprachige Darstellung von Katalin Wild, „Stifolder_tortenet“ bzw. „Stifolder tórténete (németül és magyarul)“ [Geschichte der Stifolder, auf Deutsch und Ungarisch]. Dieser „Stifolder“-Kurztext wird nicht als wissenschaftlich-historische Untersuchung zur Debatte gestellt, sondern ist adressiert als kurze Erklärung für die Interessierten am und beim Fest. Für unseren Bericht hier ist er primär entscheidend deshalb, weil er uns zeigt, mit welchen fixierten Informationen eines populär zugänglichen Mediums die am Fekeder Fest Interessierten bzw. die zum Ereignis Herankommenden tatsächlich auf den „Stifolder“-Begriff eingestimmt werden. (Mit historischen Belegen ist er nicht versehen, intersubjektiv nachprüfbar gemacht sind die Angaben also nicht, er gibt aber nach Maßgaben des wissenschaftlich wohldefiniert Gesicherten einen Bereich des Möglichen an und ist dabei ausgestattet mit

7 Diese Reihe gilt, wie oben erwähnt, für den Zugriffstag im Februar 2017; die Reihenfolge kann bekanntermaßen zuvor und späterhin eventuell anders gewesen sein bzw. werden.

der Autorität des „*Német nyelvészeti tanszék*“, des einschlägigen Lehrstuhls für Deutsche Sprache an der ungarischen Universität Pécs.)

Im ersten Teil, wo sie von den Stifoldern als Gruppe schreibt, wird diese Bezeichnung sowohl vom Auswanderungsgebiet des geistlichen Hochstifts her wie auch aufgrund der dialektalen Sprachfärbung erklärt. Der Name „Fulda“ würde mundartlich als „Foll[d]“ ausgesprochen, sowohl in Hessen selbst wie bei der Minderheit in Südungarn; die Philologin belegt die Wortherkunft also mit der sprachlichen Verwandtschaft des fuldisch-hessischen und dem hier in Rede stehenden ungarndeutschen Dialekt in der Baranya (ein Dialekt, der hier gegenwärtig kaum noch verwendet wird und den kaum jemand noch spricht, der allerdings durch systematische Aufnahmen in den 1920er-, 1930er- und 1950er-Jahren linguistisch fixiert werden konnte).⁸ Interessant ist die Konstatierung, man könne die Stifolder-Angehörigen daran identifizieren, dass in „mehreren Dörfern“ die „Erinnerung an die Herkunftslandschaft“ [...] noch immer (bzw. schon wieder) lebt.“⁹ Mit der Proposition in Klammern wird das in der Gegenwart *erneute* Kümmern um die besondere, von den historischen Einwanderern ableitbare Identität postuliert und eine Unterbrechung zuvor eingeräumt, wenn auch ohne exakte Zeitangaben. Interessant erscheint zudem, dass die Autorin ihre eigene Zugehörigkeit bekennt, wenn im Text steht, dass „*wir* Stifoller etwas anders als die anderen mitteldeutschen Gruppen“ reden. Sie nimmt mit dem Text also die Position einer Einheimischen und Zugehörigen ein und vermittelt ihre Geschichte aus genau dieser Position heraus und zeigt implizit an, dass diese Gruppe nach wie vor lebt, existiert, vorhanden ist. In einem zweiten Teil des Textes wird „Stifolder“ als Begriff aus der Welt der Nahrungsmittel erklärt, nämlich als eine Salami-Spezialität. Die Aussagen sind von der Ausdrucksform des Konjunktivs dominiert (zur Geschichte der Salamispezialität der Fuldaer Gruppe „könnte Folgendes gesagt werden“¹⁰), aber auch hier wird klar eine Verbindungslinie zur historischen Auswanderungsregion gezogen. Eine Wurstspezialität, die der Herstellung der Stifolderwurst in Ungarn „ähnelte, [sei die] „gesetzlich geschützte nordhessische ‚Alte Wurst‘ (Ahle Wurst). „Alt“ heiße sie deshalb, „weil sie lange reifen muss“. Man verwende „hochwertige Fleischteile zu ihrer Herstellung“.¹¹ Eine andere Wurstspezialität sei „die Rhöner Bauernwurst“, eine ebenso „berühmte Wurstspezialität“. Die „Viehhaltung und die

8 Wild, o.O., o.J., S. 1.; Erb, Mária: Ungarndeutscher Sprachatlas. Teil Südungarn, Halbbd. 2. Budapest 2012.

9 Wild, o.O., o.J., S. 1, S. 2.

10 Wild, o.O., o.J., s. S. 1, S. 2. (Konjunktiv auch im Ungarischen Text: „A történetéhez álljon itt néhány adat.“)

11 Wild, o.O., o.J., S. 1.

damit verbundene Fleischverarbeitung haben in der Rhön große Traditionen, die unsere Vorfahren mitgebracht, hier weitergepflegt bzw. auf Einfluss der neuen Umgebung weiterentwickelt haben.“¹² Mit der entscheidenden Volte sagt der Text, aus der „Alten Wurst“ [bzw.] der ‚Rhöner Bauernwurst‘ sei in Ungarn eine Paprikawurst geworden, die „sowohl bei den Ungarn als auch bei den hier lebenden Kroaten und Serben sehr beliebt ist“.¹³ Wenn wir nun von der reinen Rezeptschilderung etwas absehen und eher auf den Subtext achten, dann ist die Geschichte so erzählt, dass sie einer Doktrin der Einwanderung nach Ungarn seit der Staatsidee König Stephans entspricht: Die zugezogenen Minderheiten bereichern mit ihren kulturellen Kenntnissen, Fertigkeiten und Fähigkeiten das Land (gemäß König Stephans Toleranzgedanken).¹⁴ Die verschiedenen ethnischen Gruppen sollen ihre kulturellen Besonderheiten behalten dürfen und das Beste davon zum Wohl des Vielvölkerstaates einbringen – so, wie es nach der k.u.k. habsburgischen Staatsdoktrin des ausgehenden 19. Jahrhunderts und im Grunde auch nach 1919 von Jakob Bleyer weiterformuliert worden ist.¹⁵ Gleichzeitig entspricht die Passage dem Befund der „Interethnik“ der Volkskundlerin Edit Fél in den 1930er-Jahren, nach der die eingewanderten ethnischen Gruppen sich auch nach den Angeboten und Erfordernissen der neuen Siedlungsumgebung richten und so ihre Kulturleistungen vor Ort inter-ethnisch anpassen, wie hier durch eine Anpassung der mitgebrachten Erfahrungen in der Nahrungsmittelzubereitung.¹⁶

(2) Kommen wir nun zu den beiden „Heimatbüchern“, in denen von Einheimischen für Einheimische die Ortsgeschichte erzählt wird. Sie liegen im Heimatmuseum, dem „tájház“ aus und werden auf der Homepage von Feked zusammen mit dem Fest angezeigt und beworben: Einmal unter dem Titel: „Feked – das Dorf und seine Einwohner/ A falu és a lakói“ (1998 fertiggestellt, ED 2001, ND 2007, 150 Seiten in Deutsch und Ungarisch, sparsam illustriert), sodann auch als „Die alte Heimat ruft“ (2007 fertiggestellt und gedruckt, 158 Seiten, umfangreich illustriert). Sie teilen sehr viel mehr als der zuvor behandelte Skizzentext über das Leben der „Vorfahren“ mit, zu deren Ehre das Fest auch durchgeführt wird (s. wiederum den Wortlaut der Programmtafel oben).¹⁷

12 Wild, o.O., o.J., S. 1.

13 Wild, o.O., o.J., S. 1.

14 Schell 2008, S. 15–86; Magyar 2013, S. 534–543.

15 Prosser-Schell 2018. S. hierzu auch: Göllner 2010.

16 Fél 1935.

17 Die Drucklegung wurde von der Deutschen Minderheitenselbstverwaltung und dem Freundeskreis ‚Unser Heimatdorf Feked‘ sowie durch das ungarisch-staatliche Ministerium für das Nationale Kulturerbe getragen. Verfasst wurde „Feked –

Bei diesen Büchern handelt es sich nicht um Historik für einen wissenschaftlich-akademischen Leserkreis, sondern um Geschichten, die im engeren Sinn für die Fekeder Gemeindemitglieder, ihre Kinder und die Zugezogenen, im weiteren Sinn aber auch für die betreffende Region und die Ungarndeutsche Selbstverwaltung geschrieben wurden. Zwei Angehörige der Erlebnisgeneration vor 1945, heute nicht mehr im Berufsleben stehend, tragen sie vor und stellen sie den betreffenden Nachfolgenerationen anheim. Die besondere, für uns relevante Eigenschaft dieser „Heimatbücher“ besteht darin, dass die Erzählerinnen/Erzähler sowohl Episoden und Themen aus ihrer persönlichen, eigenen Lebenszeit vermitteln als auch die vom eigenen persönlichen Gedächtnis bereits weit abgekoppelten Episoden der Ansiedlungsgeschichte darbieten. Sie bieten also das an, was in der Kultur-anthropologie/ Ethnologie mit „Narrativ“ bezeichnet wird, eine Textmitteilung nämlich, in der *lokale* „Akteure“ *Geschichtliches* und *Erlebt-Erinnertes* für den lokalen Kontext wiedergeben und interpretieren.¹⁸ Den an Feked Interessierten wird hier mitgeteilt, dass „unsere Vorfahren“ nach einem schwierigen, langen Weg mit Schiffen auf der Donau oder mit Pferdewagen oder auch zu Fuß hierhergekommen seien, wo sie „Feld, Vieh und Mittel, sich Häuser zu bauen bekamen“.¹⁹ Sie seien „von Boten gerufen“, also angeworben worden, und sie seien Auswanderer aus dem Gebiet des (*Hoch-*) *Stiftes Fulda* („Stifolder“) in Hessen gewesen.²⁰ Relevant an diesem Siedler-Narrativ ist insbesondere wiederum derjenige Subtext, der über die Verben des ‚*Gerufenseins*‘ und des ‚*Bekommens*‘ bzw. ‚*Erhaltens*‘ deutlich aufscheint: So soll gezeigt sein, dass die hier eingewanderten Vorfahren sich nicht als Beutezügler und (Kriegs-) Eroberer in das Komitat Baranya²¹ hineingedrängt und dass sie seinerzeit niemandem etwas weggenommen haben,

das Dorf und seine Einwohner/ A falu és a lakói“ von Frau Elisabeth Kremer, einer Einheimischen aus Feked. Frau Maria Heller Gutrai, ebenfalls eine Einheimische aus Feked, verfasste das andere Buch, „Die alte Heimat ruft“.

- 18 Narrative können somit Aufschlüsse über die kollektiv gemeinsam seienden oder sein sollenden Werte, Normen und Vorstellungen geben. Es geht beim „Narrativ“ weniger um die Frage, wie etwas tatsächlich geschehen ist, sondern vielmehr darum, in welche Sinnstrukturen ein erzähltes Geschehen gegossen wird, um es im lokalen Kontext zu verstehen zu geben.
- 19 Heller Gutrai, Maria: Die alte Heimat ruft. Feked 2007, S. 5.
- 20 Heller Gutrai, Maria: Die alte Heimat ruft. Feked 2007, S. 5. Kremer, Elisabeth: Feked. Das Dorf und seine Bewohner. Feked 2007 [ED 2001], S. 6–12 (an der Stelle auf S. 6, wo über die Entstehung und Gründung des Dorfes gehandelt wird, bezieht sich die Erzählerin dabei auf „Várady“ (gemeint ist vermutlich: Várady, Ferencz: Baranya multja és jelene [Vergangenheit und Gegenwart der Baranya], 2 Bde., Pécs [Fünfkirchen] 1896/1897).
- 21 Das Komitat Baranya mit der Komitatshauptstadt Pécs war schon im Reich der Stephanskronen des 11. Jahrhunderts statuiert und nach der Rückeroberung vom Osmanischen Reich 1686/1687 in verringertem Umfang restituiert worden.

sondern herbeigerufen und gebraucht wurden, um zerstörtes, brachliegendes Agrarland nach den Osmanenkriegen wieder rural nutzbar zu machen.²²

Das Schwergewicht beider Heimatbücher indessen liegt eindeutig auf der Zeit des früheren 20. Jahrhunderts, als das Dorf mit allen daraus entstandenen Bedingungen und Voraussetzungen immer noch ein reines Bauerndorf war – ein eigener bäuerlicher Kosmos, eine eigene (Arbeits-, Lebens- und Familien-)Welt, innerhalb derer man seine Verhältnisse eingerichtet und geregelt hat, und aus denen man sich gewöhnlich nicht entfernt hat.²³ Dies sind zugleich Zeitphasen, die beim Erscheinen der Heimatbücher im Gedächtnis der ältesten lebenden Generation noch enthalten, als persönliche oder elterliche Erinnerungen noch verfügbar und formulierbar waren.

Wir referieren daraus kurz die unsere Thematik betreffenden Ausführungen: – Als gemeinsame Feste, die unter einem sehr hohen und in sich differenzierten Aufwand für die und vor der *ganzen Dorfföfentlichkeit* begangen wurden, erscheinen insbesondere die Hochzeiten. Die Schilderungen erwähnen intensive Vorbereitungen, gerade für die Festtafel, erwähnen die während dieser Feiern kredenzten Mahlzeiten und einige Zubereitungs-Rezepte und erwähnen die Kleidungen, die von bestimmten innerdörflichen Sozialgruppen jeweils zu diesem Anlass getragen wurden. Auch die Taufen, Begräbnisse und Kirchweihstage sind in größerer Ablaufschilderung, mit dem entsprechenden Kleidungsverhalten, mit Festspeisen und Getränken, erwähnt. Auch dem Vorgang des Schlachtens ist ein eigenes, ausführlicheres Kapitel gewidmet. An weiteren Stellen der Erzählung ist zudem von der Praxis des Lebensmittel-Marktverkaufs im früheren 20. Jahrhundert (d.h.: vor dem Jahr 1949) die Rede. *Nicht* erwähnt findet sich in diesen 2001 und 2007 publizierten Heimatbüchern eine auf die Herkunftsregion in Deutschland bezogene Wurstspezialität.²⁴

Die eingangs getroffene Konstatierung, dass das heutige, seit 2010 eingerichtete Stifolder-Fest in der Vergangenheit keine Entsprechung hat und dass wir es somit mit der Bildung einer „Neuen Tradition“ zu tun haben, erweist sich also nach diesen „Heimatbuch“-Darstellungen als zutreffend. Da die beiden – eben vor 2010 erschienenen – Fekeder „Heimatbücher“ eine traditionelle kulinarische Spezialität unter dem Namen Stifolder nicht kennen, muss noch einmal der Text Katalin Wilds herangezogen werden, der Folgendes erklärt: Die entsprechende Hartwurst habe in früheren Generationen zwar durchaus

22 Fata 2015, S. 165–188.

23 Seewann 2012, Bd. II; Seewann 2013.

24 Kremer 2007 [ED 2001], S. 69–71.

existiert, sei aber unter den Einheimischen nicht „Stifolder“, sondern nur „Sommerwurst“ genannt worden.²⁵

Näheres zu den „Önkormányzatok“/ den Selbstverwaltungen

Bei den beiden Veranstaltern „Fekedi Község Önkormányzata“ und „Szülőföldünk Baráti Kör“ handelt es sich um die „Gemeindeselbstverwaltung“ sowie den „Heimat-Freundeskreis“ von Feked. Der „Szülőföldünk Baráti Kör“ versteht sich als „civil szervezet“ (eine bürgerliche, nicht regierungsamtliche Organisation, die im Jahr sechs bis sieben Veranstaltungen ausrichtet. Eine davon, die größte, ist das Stifolder-Fest).

Übergreifend von Bedeutung, weil überregional eingebunden ist die „Fekedi Német Nemzetiségi Önkormányzat“, also die örtliche Gruppe der „Selbstverwaltung der Nationalen Minderheit der Ungarndeutschen“. Wenn wir die Angaben der 2017 erschienenen, einschlägigen Studie von Klaus Jürgen Hermanik zugrunde legen,²⁶ gibt es seit der Mitte der 1990er-Jahre – also nach dem Fall des Eisernen Vorhangs, nach der Ausrufung der Republik Ungarn 1989 und nach dem neuen Minderheitengesetz von 1993²⁷ – in Ungarn insgesamt 165 deutsche Minderheitenselbstverwaltungen. Die Institution und die Aktivität der „Nationalen Minderheiten-Selbstverwaltungen“ reicht, bei anderer Gesetzesgrundlage, bis in die 1950er-Jahre, also bis in die Zeit der sozialistischen Staatsverfassung zurück.²⁸

Heute sind allein im Einzugsbereich des *Baranyai Német Önkormányzatok Szövetsége*, [also des (Dach-)Verbands der *Braunauer Deutschen Selbstverwaltungen im Komitat Baranya*] 96 örtliche Minderheitenselbstverwaltungen ansässig.²⁹ Die Minderheitenselbstverwaltungen im Allgemeinen

25 Wild, o.O., o.J., S. 1.

26 Hermanik 2017, S. 156. (Hermaniks Erhebungen in Ungarn konzentrierten sich eben auf die Komitate Baranya, Somogy und Tolna.)

27 Die wichtigste Grundlage für die Selbstverwaltungen bildet das staatliche Gesetz von 1993, demzufolge in der Republik Ungarn jede Volksgruppe als nationale und ethnische Minderheit offizielle Anerkennung erhalten kann, die sich in der Gesamtbevölkerung des Staates in einer zahlenmäßigen Minderheit befindet, seit mindestens einem Jahrhundert auf dem Staatsterritorium beheimatet ist, deren Angehörige ungarische Staatsangehörige sind, sich aber von dem übrigen Teil der Bevölkerung durch ihre eigene Sprache, Kultur und ihre Traditionen unterscheiden; diese Volksgruppe ist dann eine anerkannte Nationale Minderheit, wenn sie zugleich von einem Bewusstsein der Zusammengehörigkeit Zeugnis ablegt, „das sich auf die Bewahrung von all dem [s.o.], auf die Artikulierung und den Schutz der Interessen ihrer historisch entstandenen Gesellschaften richtet.“ Siehe hierzu: Göllner 2015, S. 77–117, insbes. S. 83–87.

28 Klein 2016.

29 Hermanik 2017, S. 272.

stellen sich zur Aufgabe, die „Vertretung des Ungarndeutschtums in Südwestungarn auf politischer und kultureller Ebene“ wahrzunehmen. Dazu gehört auch die Durchführung von „Veranstaltungen“. Verzichtet wird jedoch auf die Hervorhebung des linguistischen Merkmals, denn die geläufige Umgangssprache auch während der Verbandssitzungen ist in der Regel Ungarisch.³⁰ Die Gemeindegeldverwaltung von Feked weist das „Stifolder“-Fest als eine von zwei jährlich regelmäßig zu erwähnenden, traditionstragenden und öffentlichen Veranstaltungen der Selbstpräsentation aus.³¹

Neben der deutschen anerkannten Nationalen Minderheit gibt es mehrere andere Nationale Minderheiten mit je eigenen Selbstverwaltungen, so die Roma als zahlenmäßig weitaus größte vor der deutschen Minderheit, sodann die serbische, kroatische, rumänische, slowakische, ruthenische, bulgarische, armenische, griechische, polnische und ukrainische anerkannte Minderheit.³²

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, dass dieses Rechtsverständnis und derartige Rechtsbestimmungen seit 1998 über ein EU-„Rahmenabkommen zum Schutz nationaler Minderheiten“³³ völkerrechtlich gedeckt und sanktioniert werden. Dieses gilt als europäische gesetzliche Grundlage der finanziellen und ideellen, abgeltungswürdigen Beiträge bzw. Zuschüsse zu bestimmten Veranstaltungen oder Institutionen. Die EU ist allerdings nur in Teilbereichen juristisch zuständig für die Minderheitenbelange; diese werden artikuliert und ins Werk gesetzt über ein verschiedenartig verlaufendes und komplexes „Zusammenspiel“³⁴ zwischen Kommunen, Regionalverwaltungen, Staatsbehörden und eben der Europäischen Union. Jedenfalls aber kommt man so zu dem Eindruck, dass die Minderheitenaktivitäten nicht allein zum Nutzen und Frommen der Selbstverwaltungen, sondern auch zur Förderung einer gesamteuropäischen Agenda ausgeübt werden.

Das Architekturambiente als Wahrzeichen

Auf dem Festplakat ist eine fotografisch ausgewählte Szenerie von Bauernhäusern abgedruckt. Und auf seiner Homepage im Internet präsentiert

30 Hermanik 2017, S. 274.

31 Die zweite einschlägige Veranstaltung bildet das Kirchweihfest am Dreifaltigkeits-Sonntag nach Pfingsten.

32 Göllner 2015, S. 92. Baranyai Német Önkormányzatok Szövetsége umfasst dazu hin auch weitere sechs eigene Minderheitenselbstverwaltungen im Nachbar-Komitat Somogy.

33 Schnellbach 2013, S. 22. Der Minderheitenschutz im Sinne des Rahmenabkommens zählt seither zu den Quasi-Bedingungen einer Neuaufnahme in die EU, hat einen „Grundrechte“-Status auch im Sinne der Vereinbarungen der OSZE, s. Rautz 2013, S. 43, S. 44.

34 Rautz 2013, S. 42.

sich Feked mit dem Attribut „Magyarországi német építészet gyöngyszeme“³⁵ [„Perle der ungarndeutschen Baukunst“].³⁶ Das Erscheinungsbild der bäuerlichen Architektur wird also hier mit der spezifischen Verbindung „Ungarndeutsch“/ „Ungarndeutsche Minderheit“ und als deren ästhetische Äußerungsform wahrnehmbar gemacht.³⁷ Die Häuser wurden mehrheitlich im 19. und früheren 20. Jahrhundert mit dem kennzeichnenden „Gang“, also im gleichsam *klassischen* Stil nach den Maßgaben handwerklich-ruraler Zweckmäßigkeit und bäuerlicher Repräsentationsbedürfnisse errichtet. Interessant für unsere Betrachtung erscheint nun, dass die Bauernhäuser dieses Stils bereits in dem 1891 erschienenen Ungarn-Band über die „Österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild“,³⁸ als typisch und die „(Donau-)Schwaben“³⁹ auszeichnend dargestellt werden. Dieses vierundzwanzigbändige, von zahlreichen zeitgenössischen Wissenschaftlern zusammen mit Erzherzog Rudolf, dem Sohn Kaiser Franz Josephs, konzipierte und herausgegebene, deshalb so genannte „Kronprinzenwerk“, sollte unter anderem für jede ethnische Gruppe des habsburgischen k. u. k.-Vielfölkerstaates die damals kennzeichnenden kulturellen Eigenheiten darstellen und herausstellen. Nach dem deutlich umfangreichsten Text über

35 Homepage Feked, abgerufen am 01.09.2017, Papierausdruck im Archiv M P-S, IVDE Freiburg.

36 Wer „Feked“ im deutschsprachigen Internet aufruft, findet die Bauernhäuser in einem Pressebericht als „Kleinod ungarländischer Kultur“ [sic] bezeichnet, s. Eßlinger Zeitung, 24.12.2010, s.v. abrufbar unter „Feked“ im Internet.

37 Gerade deshalb ist wohl die Silhouette der Fekeder Hausfassaden auch des Öfteren als Beispielbild für die Kultur des ungarndeutschen Dorfes *pars pro toto* herangezogen worden, vgl.: Deutscher Kalender 2016. Jahrbuch der Ungarndeutschen, hg. v. Otto Heinek. Budapest o.J. [2015], hier: Titelbild; „Die Schwäbische Türkei – zwischen Donau, Drau und Plattensee“ [Ausstellungsbegleitheft, Donauschwäbisches Zentralmuseum Ulm, o.J. (2011)], unpag [S. 7].

38 Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Auf Anregung und unter Mitwirkung weiland Seiner kaiserl. und königl. Hoheit des durchlauchtigsten Kronprinzen Erzherzog Rudolf begonnen [...]. 24 Bde., Wien 1886–1902. Hier insbes. Szentkláray 1891 (= Ungarn, 2. Bd.), S. 561–578. In diesem „Kronprinzenwerk“ werden Gemeinden mit deutschen Einwohnern in Ungarn auch im Ungarn-Band III, Wien 1893, beim Abschnitt „Ofener Berggegend“ von Gustav Thierring, kurz beschrieben, s. insbes. S. 542, sowie im Ungarn-Band IV, Wien 1896, S. 525–576: „Das Weißenburger Comitát“ von Alexander Wekerle, hier etwa zur Stadt Moor, S. 559–560: Die Bevölkerung [von Moor] ist zu zwei Dritteln deutschen Ursprungs, spricht aber gegenwärtig fast durchaus magyarisch.“, oder S. 562, „Vértés-Boglár, eine blühende Gemeinde von württembergischen Colonisten“.

39 Szentkláray 1891, S. 562: „Die südungarischen Deutschen, obwohl sie durchaus nicht alle dem schwäbischen Volksstamm angehören, pflegt man in Ungarn gewöhnlich nur ‚Schwaben‘ (sváb) zu nennen. Sie jedoch nennen sich durchaus Deutsche.“ Den Begriff „Donauschwaben“, der die Deutschen in Ungarn mit-einschließt, findet man bekanntermaßen seit 1922 in der reichsdeutschen Südosteuropaforschung, s. bei Fata 2010, hier S. 536.

„Das magyarische Volk“ im Ungarn-Band I.⁴⁰ erscheinen unter den weiteren innerhalb des Österreich-Ungarischen Reiches beschriebenen, in mehr oder weniger geschlossenen Siedlungsräumen lebenden Gruppen auch „[d]ie Serben in Südungarn“,⁴¹ die „Székler“,⁴² die „Rumänen“,⁴³ die „Sachsen“ [Siebenbürger Sachsen],⁴⁴ die „Zigeuner“,⁴⁵ die „Ruthenen“,⁴⁶ die „Slowaken“,⁴⁷ die Juden“ in Galizien,⁴⁸ die „Huzulen“ in der Bukowina⁴⁹ und schließlich die „Armenier“⁵⁰.

Schon an einer vorderen Stelle des Kapitels über die „Die deutschen Gemeinden Südungarns, ihre Bewohner und deren Gebräuche“⁵¹ werden der Baustil des Bauernhauses mit der Wohnungseinrichtung (bis hin zur *Kuckucksuhr*) sowie die kennzeichnende, identifizierende Kleidung – also die Bauern-„Tracht“ – als deutliches Signifikans hervorgehoben.⁵² Besonders durch die dann seit den früheren 1930er-Jahren von Edit Fél vorgelegten Arbeiten über interethnische Zusammenhänge und ethnische Besonderheiten gerade im Hausbau und Hauseinrichtung,⁵³ sowie gleichfalls durch die Beobachtungen und Fotografien von Rudolf Hartmann derselben Zeit⁵⁴ kann konstatiert werden, dass die Bauernhäuser der Ungarndeutschen im südlichen Ungarn einer eigenständigen Form und Typisierung folgen.

Durch diese Dokumentationen wird durchaus deutlich, dass die „Schwabenhausbauweise“ in Feked und andernorts eine besondere ungarndeutsche „Tradition“ geworden war, die keine Entsprechung zu den historischen Auswanderungsgebieten in Hessen, in der Pfalz, in Südwestdeutschland, in Österreich (etc.) hat, sondern in Anpassung und Adaption an die in der Einwanderungsregion vorgefundenen Gegebenheiten so formiert worden ist. In den Jahren nach 1949, nachdem diese Bauernhäuser für die sozialistische

40 Ungarn I., 1890, S. 283–412.

41 Ebenso im Ungarn-Band II, 1891, S. 624–658.

42 Ungarn-Band VI, 1902, S. 265–287.

43 Ungarn-Band VI, 1902, S. 408–432.

44 Ungarn-Band VI, 1902, S. 450–467.

45 Ungarn-Band VI, 1902, S. 565–575, beschrieben von Erzherzog Josef, dem Bruder von Kronprinz Rudolf)

46 Ungarn-Band V, 2. Abt., 1898, S. 401–418.

47 Ungarn-Band V, 1. Abt., 1898, S. 399–434.

48 Galizien-Band, 1898, S. 475–500.

49 Bukowina-Band, 1899, S. 271–282.

50 Bukowina-Band, 1899, S. 320–330.

51 Szentkláray 1891.

52 Szentkláray 1891, S. 561, S. 563, mit Bildern auch S. 558, S. 559, S. 565, 567; S. 573–577.

53 Fél 1934; Fél 1935.

54 Bildsammlung Rudolf Hartmann im IVDE Freiburg; s.a. Fata 1999, insbes. S. 67–77.

LPG- und Planwirtschaftsform funktional nicht mehr adäquat waren, wurden vermehrt die in der geänderten Arbeitsform praktischen Wohnhäuser im „Kocka“-Stil [Würfelform-Bauten] errichtet.⁵⁵ Die meisten Gebäude sind nun über ein seit 1986/87 laufendes Dorfwentwicklungsprogramm vor allem in Eigenarbeit restauriert und farbenreich neu angestrichen worden – manche Fassade erinnert fast schon an Jugendstil. [s. Abb. 2 u. 3]

Diese kennzeichnende Szenerie der ungarndeutschen Bauernhäuser bietet ein ästhetisch-rurales Wahrzeichen auf dem Plakatbild des Festes – und damit eine fixiert-perzipierbare Identifizierungsmöglichkeit für das Dorf Feked. Ebenso räumt die Ortsnarrativistik, hier insbesondere das Heimatbuch von Frau Heller-Gutrai 2007, den restaurierten Bauernhäusern einen – relativ zum Gesamtumfang gesehen – sehr ausführlichen Darstellungsanteil ein.⁵⁶

Trachtenkapellen und „Volksmusik“ (e.g. Blasmusik) als Wahrzeichen

Zum Einladungsplakat gehört außerdem die Abbildung einer in ländlicher Tracht gekleideten Blasmusikkapelle. Es handelt sich sicher nicht um einen Zufall, wenn auch in der neuen Darstellung des Historikers Gerhard Seewann über die Geschichte der Deutschen in Ungarn an der Stelle, wo es um die Veranschaulichung der Identität der Donauschwaben geht, das Foto einer solchen Blasmusikgruppe exemplarisch platziert wird.⁵⁷

Wer sich mit den Geschichtsdarstellungen zu den Ungarndeutschen näher beschäftigt, wird entdecken, dass die Blasmusik schon seit mehreren Generationen als ein artifiziell hervorragendes Kennzeichen der „*dunamenti svábok*“/ der Donauschwaben in Ungarn namhaft gemacht wird. Sie war und ist ein Teil derjenigen positiven, prestigegebenden Traditionen, die man bei der Identitätsbesinnung heranzog und heranzieht: In dem bereits erwähnten, 1891 erschienenen Ungarn-Band des „Kronprinzenwerks“ wird die besondere Kunstfertigkeit der ungarndeutschen Musikgruppen nicht nur als spezifische Eigenschaft bezeichnet, vielmehr beschrieb der Beitrag die Blasmusik als das offensichtliche Prunkstück der kennzeichnenden Kultur der bäuerlichen „schwäbischen“ Gemeinden Südungarns.⁵⁸ Das nach dem I. Weltkrieg (1930) erschienene „Heimatbuch des deutschungarischen Volkes“ als wichtigste

⁵⁵ Kiffer 2014, S. 147–188.

⁵⁶ Heller-Gutrai 2007.

⁵⁷ Seewann 2013, S. 188–189 (Foto).

⁵⁸ Szentkláray 1891, zur Blasmusik s. S. 575–576: „in ihrem harmonischen Handwerk bringen sie es so weit, dass sie selbst die schwierigsten Musikstücke nach den Noten überraschend gut vorzutragen verstehen. Manche Gemeinden halten sich geschulte sachkundige Kapellmeister, doch ist es meist nur der Schullehrer oder

populäre und ausgiebig mit Bildmaterial illustrierte Buchveröffentlichung der Zwischenkriegszeit⁵⁹ präsentierte ebenso den Traditions- und Ästhetikwert gerade dieser Aspekte seiner Volkskultur. Auch hier fällt der Blasmusik eine herausgehobene Funktion als Identitätsmarker zu, insbesondere im Zusammenhang des von Jakob Bleyer und dem Ungarländischen Deutschen Volksbildungsverein (UDV) initiierten „Schwabenballs“ in Budapest. Aktuell sehen Gyorgyi Bindorffers einschlägige Untersuchungen zur generationen-übergreifenden Identität der Ungarndeutschen noch immer die Wertschätzung und Übung der eigenen Musik, vor allem der Blasmusik und der eigenen Volkstanzform, als ein zentrales und – gerade auch nach dem weitgehenden Verlust der Sprache – weiterbestehendes, geliebtes Merkmal der ungarndeutschen Facette des Identitätsbewusstseins.⁶⁰

II. Ausgewählte Befunde aus Beobachtungen und Befragungen beim Festereignis des 21. Mai 2016:

Vorwissen in der Studiengruppe und gezielte Vorbereitungsinformationen vor dem Besuch des Festes

Wir haben schon einige wenige Eindrücke, Merkmale und Resultate punktuell einfließen lassen, die auf eigene Beobachtung und Feldarbeit direkt beim Geschehen am 21. Mai 2016 zurückgehen. Hier nun seien etwas ausführli-

Cantor des Dorfes, der die spiellustigen Bauernburschen des Dorfes in der Musik unterweist.“

- 59 Ungarländischer Deutscher Volksbildungsverein (Hg.): *Aus Vergangenheit und Gegenwart des deutschungarischen Volkes*. Heimatbuch. Zusammengestellt von Götting, Hans, unter Mitwirkung von Jakob Bleyer/Peter Jekel. Budapest 1930. Hierin zeigt sich, dass es um den Wunsch einer repräsentativen Benennung, und vor allem um das Zur-Geltung-Bringen des Anteils der deutschen Minderheit am Aufbau des Staates Ungarn ging, so, wie der sich zur damaligen modernen Gegenwart hin entwickelt hatte: einen Anteil, den man als Erfolgsmodell nach den anfänglichen, schweren Entbehrungen der Einwanderergenerationen nicht nur tolerieren, sondern *anerkennen* lassen wollte – und den man auch selbst zu artikulieren beabsichtigte.
- 60 Gemeint sind die seit 2001 vorgelegten, individuellen Mehrgenerationen-Untersuchungen unter ungarndeutschen Dorfgemeinschaften, vor allem in Dunabogdány und Véménd, sowie in Nagynyárád, Somberek, Görösönydoboka, Palotabozsok. Bindorffer 2008; gesamthaft und zur Methode der Mehrgenerationenuntersuchung s. Bindorffer 2005. Bindorffer 2008, S. 10–13; Bindorffer 2013, S. 19–20. Bindorffers Studien kamen zu dem Resultat, dass sich das „schwäbische“ Identitätsbewusstsein kaum noch oder gar nicht mehr auf sprachliche Kriterien stützt, dass auch die als typisch gekennzeichneten Möbel und Gerätschaften nun im Museum untergebracht, die traditionellen schwäbischen Häuser nicht mehr als solche gebaut würden, dass aber das besondere, ungarndeutsche Minderheitenbewusstsein „in ihrem Brauchtum, in ihrer Musik und in ihren Tänzen weiterleben“ würde (Bindorffer 2008, zuvor, für die Epoche des Sozialismus, analog Müns 2001).

cher einige Bemerkungen zu den Vorbereitungen und zum Verfahrensgang der Studienexkursion angefügt: Die acht teilnehmenden Studentinnen und Studenten des Freiburger Studiengangs Kulturanthropologie/ Europäische Ethnologie befanden sich zum ersten Mal im Rahmen einer solchen Exkursion in Ungarn.

An der Universität Freiburg hatte begleitend zur Exkursion eine Vorlesung über die Kultur der Großregion „Donauraum“ stattgefunden, in der unter anderem verschiedene regionale und historische Ausprägungen von Festen zur Sprache kamen (Nationalitätenfeste, religiöse Feste und „Rites de Passage“ des gesellschaftlichen und individuellen Lebens). Dabei ging es zum einen ganz generell um diejenigen Kriterien, die es gestatten, eine Versammlung als „Fest“ zu bezeichnen, zum anderen aber auch um Phänomene der „Volkskultur aus zweiter Hand“, die in Deutschland, der Schweiz und Österreich seit den Arbeiten des Münchener Volkskundlers Hans Moser mit dem Begriff „Folklorismus“ bezeichnet werden: Moser hatte schon 1962 in einem wegweisenden Aufsatz eine Wiederentdeckung, Neuentdeckung und Übernahme von Elementen aus der Volkskultur/ Folklore für abgeleitete, sekundäre, andere Zwecke und Sinnstiftungen als die eigentlich vorgesehenen konstatiert. Künstlerische, kulturpolitische, vor allem aber kommerzielle Zwecke und Nutzungen sind hier gemeint. Moser nannte als eines der ersten und Schule machenden Beispiele die Musik- und Tanzwerke des ungarischen Komponisten Béla Bartók,⁶¹ bei dem sich die Verwendung des Begriffs auf eine sehr intensive Betätigung als Sammler und Herausgeber von „Volksmusik“ und auf die eigene kompositorische Produktion beziehen kann. An Bartóks Übernahmen lässt sich das zugrundeliegende Prinzip gut erklären: Die musikalischen Elemente der bäuerlichen Kultur haben zunächst einen ihnen zugeeigneten sozialen Raum, eben das Milieu der bäuerlichen Siedlungen.⁶² In diesem sozialen Milieu hat die Aufführung der so bezeichneten „Volks“-Musik bzw. die „folklore“ ihren, wie man heute sagen würde, *authentischen* Ort. Bekanntermaßen haben Bartók und andere⁶³ zahlreiche Motive aus solcher „Volks-Musik“ aufgenommen und modifiziert für professionelle Ballett- oder Orchesteraufführungen, die nicht fürs bäuerliche Dorf gedacht und nicht im bäuerlichen Dorf aufgeführt wurde, sondern vielmehr für den Konzertsaal der Städte und für ein stadtbürgerliches Publikum gedacht war. Sehr viele weitere empirisch wahrnehmbare Möglichkeiten, wie bestimmte volkulturelle bzw. bäuerliche Traditionsformen aus ihrer

61 Moser 1962, S. 181–182.

62 Zu diesem Milieu haben wir auch die dörflichen Nahrungsmittelberufe wie Metzger und Bäcker, gleichfalls die Tischler, Möbelschreiner, Wagner, Schäffler, Schmiede, Dorfbader zu zählen – m. a. W., alle landwirtschaftlich wichtigen Handwerke.

63 Gustav Mahler, Johannes Brahms, Johan Sibelius u.a.m.

„Lebenssphäre“ herausgelöst und verselbständigt werden, um sie dann „künstlich umzuformen, zu verniedlichen oder zu vergrößern, nachzubilden“ [...] „ja frei zu erfinden“,⁶⁴ hat Hans Moser beschrieben. Diese „Traditionsformen“ brachte man so aus dem herkömmlichen Milieu heraus in einen anderen Hersteller-, Demonstrations- und Bedeutungskontext. Sie wurden nun auch zum Signalement etwa für eine bestimmte ethnische Gruppe oder für eine *ethnisch* und *handwerklich* deklarierte „Qualität“ (im Unterschied zur maschinellen Industrieproduktion).⁶⁵ Zunächst und vor allem an folklorisierten Brauchformen in den Alpenregionen war für Moser zu registrieren, wie Versatzstücke davon sich nicht nur als Qualitätsetikettierung eignen, sondern auch zu immer größeren Attraktionselementen für den Tourismus anwuchsen und sonach sich eine „mehr oder minder ambitionierte Regie“ durch Nicht-Ortsansässige zwischen die Brauchträger und den jeweiligen (Fest-)Brauch schob⁶⁶ – und sich bemüht(e), im Ablauf das herauszuholen und zu betonen, was *sie* als wesentlich ansahen und was das touristische „Publikum“ gegebenenfalls erwartet(e).

Bei unserer Exkursion wurden vor dem Erreichen des Fekeder Festes besondere einschlägige Einführungen zur traditionellen bäuerlichen Lebenswelt, zur ruralen Architektur und zur Arbeitstechnik durch die Volkskunde/Kulturanthropologie der Universität Szeged vermittelt: Konkret wurde zum Lehraufenthalt das große kulturhistorische „Ferenc-Móra-Múzeum“ aufgesucht, aber auch das Bauernhausmuseum der Unterstadt, das „Alsóvárosi Tájház“, um dort einerseits an den Exponaten direkt Grundlegendes über die Kultur und Wirtschaftsweise historischer bäuerlicher Haushalte in Südungarn zu erfahren⁶⁷ – und andererseits, um die Funktion und Bedeutung des „tájház“ überhaupt kennenzulernen: Das Wort würde man ins Deutsche am ehesten mit „Heimatmuseum“ übersetzen, *expressis verbis* jedoch bedeutet der

64 Moser 1962.

65 Ein klassisches von Hans Moser bereits aufgegriffenes Beispiel ist das standardisierte Bild und die Musik der Hirtenkultur in der und für die Schweiz (in Verbindung mit mittlerweile sehr marktstarken Milchprodukten), die sich in Szene gesetzt findet vor allem beim großen „Unspunnenfest“ bei Interlaken. Moser 1964; Schell, Csilla: Unspunnen (unveröff. Magisterarbeit, IVDE Freiburg, Archiv „Folklore Europaea“; s.a. Matter 1978, insbes. S. 174–181; man lese in diesem Kontext den 2003 erschienenen Beitrag des Volkskundlers [Ueli] Gyr 2003, S. 29–49. (Die wirkliche Hirtenarbeit und die über diese betriebene Alpwirtschaft spielen kaum noch eine Rolle, die Verbreitung von Bildelementen daraus ist jedoch attraktiv, das Etikett davon zielt selbst dann die Nahrungsmittelware, wenn die Milch aus einem Großmaststall des Tieflandes kommt und die Schokolade in einer städtischen Fabrikanlage in Bern oder Lörrach in der BRD hergestellt worden ist.)

66 Moser 1962, S. 187–188, S. 199–201; Moser 1964, s. S. 20–21, S. 27–30.

67 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch stud. phil. David Priedemann, S. 5. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg.

Begriff „Regionalhaus“ oder „Landschaftshaus“. Es handelt sich also um ein Museum, das die historische Kultur des Landbaus mit seinen Geräten, der Ansiedlung auf *diesem* Land, und die gesamte Haushaltsausstattung ausstellt.

Um ein siedlungs- und kulturgeografisches Basiswissen speziell in das Untersuchungsgebiet zu gewährleisten, waren Referate erarbeitet und während der Exkursionsfahrt präsentiert worden. Die Referate sollten und konnten für die Teilnehmer/-innen basale Kenntnisse sowohl zur Ansiedlung und Entwicklung von bäuerlichen Auswanderergruppen aus dem frühneuzeitlichen deutschen Sprachraum als auch volkskundlich-kulturanthropologische Problemstellungen aus der Diskussion um zertifiziertes „Kulturerbe“ vermitteln.

Aus der Sicht der erkenntnistheoretischen Perspektive der Wirtschaftsanthropologie und Medienwissenschaft stellten vor Ort Dr. habil. Bertalan Pusztai (Universität Szeged), Dr. Neill Martin (Universität Edinburgh) und Csilla Schell (IVDE Freiburg) einen Untersuchungszugang zum historischen „Erbe“, zur Präsentation der entsprechend deklarierten Gegenstände und zum „Immateriellen Kulturgut“ der „Neuen Traditionsfeste“ zur Diskussion.⁶⁸ Skizziert wurde hier die ökonomische Dimension des Themas: Viele ländliche Gemeinden, die nach 1989–90 aus dem früheren sozialistischen Planwirtschaftssystem entlassen wurden und den Systemwechsel nun selbst subsidiär mitgestalten mussten, standen vor dem Problem, dass sie infolge des wirtschaftlichen Strukturwandels wenige oder kaum noch Ressourcen zur Aufrechterhaltung oder Verbesserung der Lebensbedingungen am oder im Ort hatten.⁶⁹ Dies hing nicht nur mit der Aufgabe der Staatsbetriebe, der Kombinate und „Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften“ zusammen, sondern auch mit der Aufgabe oder Ablösung verschiedener Industriebetriebe als Arbeitgeber in ländlicher bzw. provinzieller Umgebung. In dieser Situation war man genötigt, sich auf lokale Gegebenheiten und lokal eruierbare Einsatzmöglichkeiten zu besinnen, die eine Bestandserhaltung der Gemeinden überhaupt unterstützen und eine gewisse Wirtschaftskraft und wirtschaftliche Weiterentwicklung generieren konnten. Eine wichtige Einsatzmöglichkeit, die relativ wenige und relativ unkomplizierte Investitionen nötig machte (im Unterschied zur völligen Neustrukturierung industrieller Produktion), erblickte man im Tourismus: regelmäßig wiederkehrende Feste unter lokaltypischen Vorzeichen sollen dabei eine besondere Rolle in der Attraktivitätserzeugung spielen. Die Feste

68 Diese Besprechung fand im Konferenzraum der Nachbar-Gemeinde Véménd statt, wo die Exkursionsgruppe durch die Initiative von Dr. Pusztai Arbeits- und Unterbringungsräume erhalten hatte.

69 Pusztai 2003; Schell 2007; vgl. a. Beitrag Pusztai in diesem Band.

werden dabei einerseits als Medium der Besucherattraktion betrachtet, andererseits als eine Art von Selbstdarstellung, um ein Bild des Dorfes massenmedial geeignet zu machen und so unter einem eminent größeren, indirekt angesprochenen Publikum zu verbreiten.⁷⁰ Mit einer wichtigen Rolle spielt dabei die „Ästhetisierung der Landschaft“,⁷¹ auf die wiederum bestimmte, handelsfähige, prestigefähige und, wenn möglich, markengeschützte *lokal-spezifische* Produkte aus der örtlichen „Volkskultur“ zurückgeführt werden können.⁷² Als Absicht hinter der Bekanntmachungsstrategie und der „Image-Funktion“ solcher regelmäßig-dauerhaft stattfindender Feste auch für Massenmedien kann der Erwerb eines wirtschaftlichen Vorteils⁷³ im Sinne eines längerfristigen Aufschwungs, etwa durch eine Verstärkung der Tourismusfrequenz, ausgemacht werden. Die Parallelen und komplementären Interdependenzen mit und gegenüber dem nun seit 40 Jahren entwickelten und gültigen „Folklorismus“-Ansatz Hans Mosers sind hier ganz offensichtlich. Mitentscheidend heute aber ist, was wirtschaftsanthropologische Zugriffe in entsprechender Klarheit dazu noch deutlich machen können, nämlich dass spezielle Förderungskontexte entstanden sind. Untersuchungswürdig ist sicher das Einschalten von Sponsoren. Aber auch die gegebenenfalls politisch und behördlich intendierte Förderung (u.a. staatliche bzw. europäisch-institutionelle Stiftungen und Netzwerke zur Unterstützung und Definition von [Kultur- und Natur-]Erbe, von Minderheitenkulturen oder von „Ländlicher Entwicklung“ im großen gleichnamigen gesamteuropäischen und einzelstaatlichen Sektor) sind hier in allfällige Untersuchungen mit einzubeziehen.

Nach diesem inhaltlichen und konzeptionellen Eintrag vor Ort mit den Szegeder Kollegen/-innen wurde ein bereits am Freiburger Institut vorstrukturierter Erkundungsplan modifiziert und erweitert. Der Erkundungsplan⁷⁴ wurde in verschiedene Aufgaben für Zweiergruppen bzw. Einzelbeobachter aufgeteilt; er zielte sowohl auf Gegenstandsbeobachtungen (Sachkultur) wie auch auf verbale Informationen und umfasste im Wesentlichen fünf Punkte:

70 Vgl. a. den Beitrag Pusztai in diesem Band.

71 Ein herausragendes und instruktives Beispiel für Ungarn bietet die Pusztalandschaft bei Hortobágy und das dortige Fest zum „Hídivásár“, zum spätsommerlichen Marktfest um den Stephanstag am 20. August an der Neun-Bogen-Brücke, s. Stanley 2014, S. 209–213.

72 S. a. Pusztai 2003; s.a. Martin 2007; Vidacs 2017.

73 Ebd.

74 Erkundungsplan meint: orientierungsgebender Erhebungsleitfaden zur Beobachtung und dokumentarischen Aufnahme/ Fotografie sowie Erhebungsleitfaden zur Gesprächsführung mit ausgewählten Auskunftspersonen unter den Festteilnehmern/-innen, der während der Erhebungen als Erkundungs-Grundlage und Steuerungsinstrument dienen konnte.

(1) Eine übergreifende Aufgabe sollte zunächst einmal darin bestehen, die Bestimmungsmerkmale von Festen, wie sie in den Kulturwissenschaften namhaft gemacht worden sind, zu rekapitulieren und zu erkunden, ob und in welcher Weise diese hier beobachtet werden konnten. Die in der einschlägigen Literatur herausgearbeiteten Merkmale, Qualitäten und Funktionen von Festen umfassen, auf wenige Stichworte verdichtet,

- zunächst die Qualität und die Funktion, eine begrenzte Zeit besonders hervorzuheben und dies wiederkehrend zu gewährleisten, um damit eine besondere, monumentale Marke in der Zeit zu setzen – und so auch den Zeitablauf insgesamt zu gliedern. Feste erfüllen über Vorbereitung, Ereignis und Nachbereitung eine integrative und eine repräsentative Funktion. Hervorhebung geschieht etwa durch den gemeinschaftlich sanktionierten, vereinbarten und demonstrativen Aufwand, dieser wiederum äußert sich in der Zurichtung oder der Herstellung einer besonderen Szenerie bzw. eines Schauplatzes.
- Festzeit äußert sich auch durch Kleidungswechsel (allgemeiner gesprochen, durch besondere Ausstattung und Zurichtung der teilnehmenden/mitwirkenden Personen), äußert sich weiter durch zeremonielle und demonstrative Handlungen (Prozession, Concurus, Festzug), äußert sich gegebenenfalls auch durch Wettkämpfe oder Wettspiele und
- äußert sich schließlich in der exzessiven Verausgabung von Nahrungs-/Genussmitteln bis hin zur Verschwendung und, damit einhergehend, in affirmativen Affekten (dies in gewollt-unkontrollierter Weise, etwa nach überreicher Einnahme von Genussmitteln, und/oder kontrolliert-eingeübter Weise, wie z. B. im Tanz oder im eingeübten Gesang).⁷⁵

(2) Die zweite, wiederum übergreifende Aufgabe bestand nunmehr gerade darin, ein Augenmerk auf verschiedene Marketing-Aspekte zu richten und herauszufinden, ob und welche kurzfristigen kommerziellen oder längerfristigen Marketing- und Werbe-Funktionen erkennbar oder erschließbar sind (ökonomischer Aspekt, das Dorf als Marke [„branding“-Aspekt]).⁷⁶

(3) Nähere Aufmerksamkeit sollte weiterhin den repräsentativen Kleidungs-markierungen und Accessoires als Bestandteil der Szenerie und als möglichen Ausdrucksaspekten von „Tradition“ gelten;

(4) angestrebt war die Dokumentation der Baulichkeiten, d.h., des oben bereits beschriebenen rural-architektonischen Ambientes des Festes;

⁷⁵ Borgeaud 2000, Sp. 86–87.

⁷⁶ Pusztaí 2003, S. 119; Pusztaí 2013; vgl. a. Beitrag Kiss in diesem Band.

(5) zudem galt es, die Kontexte des denominierten Kernthemas des Festes, also des Kostproben-Wettbewerbs mit Prämierung der Nahrungsmittelspezialität im Kontext der Hervorhebung, Aufwertung und Förderung einer „lokalen Tradition“ direkt und genauer zu betrachten.

Es sollte neben dem beobachtenden Registrieren versucht werden, unter den Besuchern und Teilnehmern des Festes gegebenenfalls Interviewpartner zu gewinnen, um sie zu den vorgenannten Punkten zu befragen. Zu den vorhandenen Möglichkeiten der Befragung muss gesagt werden, dass unter den studentischen Exkursionsteilnehmern/-innen niemand Ungarisch sprach, allerdings eine Lehrperson in der Arbeitsgruppe (Csilla Schell M.A.) Ungarisch beherrschte und gegebenenfalls übersetzen konnte. Da andererseits bekannt war, dass – erstens – Rückwanderer aus Deutschland⁷⁷ in Feked ansässig sind und – zweitens – gerade unter den älteren, betagten Einwohnern noch ein Sprachvermögen in einem ungarndeutschen Dialekt zu erwarten war, bestanden durchaus Chancen, mündliche, personengebundene Informationen in deutscher Sprache zu erhalten. Die Interviewpartner konnten wir nicht vorher gezielt auswählen – im Gegenteil, es musste während des Ereignisablaufs selbst sondiert werden. In einem Fall konnten so auch, in dieser aleatorischen Weise, Gesprächsversuche in englischer Sprache zu aufschlussreichen Resultaten führen.⁷⁸ Im hier vorliegenden Beitrag kann an Abbildungen (Fotos) nur eine Auswahl eingefügt werden; sie fungieren, wesentlich über einen illustrativen Zweck hinausgehend, als Teil der Dokumentation und Nachweispflicht.

Beobachtungen und Bemerkungen zur Szenerie des Festes mittels Bekleidungs- und Ausstattungsverhalten

Wenn wir den Festablauf gesamthaft betrachten und empirisch ernstnehmen – so, wie er sich *darbietet* – dann gehörten bei unserer Beobachtung im Mai 2016 bei vielen Mitwirkenden und Teilnehmern auch der Kleidungswechsel und besondere Ausstattungen dazu, ebenso besondere Aufbauten, die, da

77 Mit Rückwanderern aus Deutschland sind Personen gemeint, deren Familien bzw. Familienangehörige bis nach dem Zweiten Weltkrieg in Ungarn als Angehörige der deutschen Nationalität gelebt hatten, geflüchtet oder vertrieben waren und nach der Wende, aus Deutschland kommend *nach* 1989/90 erneut Wohnhäuser erworben hatten.

78 Was angesichts der beschränkten Zeit und der beschränkten Möglichkeiten notiert werden konnte, bildet also ein kleines Sample von aussagefähigen Einzelbefunden. In den Befunden der Interviews wurde auf wörtliche Wiedergaben verzichtet, die noch gebotene Anonymität wurde gewahrt. Die bisher fixierte, vollumfängliche Dokumentation ist im IVDE Freiburg niedergelegt und kann dort entsprechend eingesehen werden.

temporär direkt bezogen auf das Ereignis, nachher wieder abgebaut werden (wie z.B. Bewirtungsbänke in oder an den Gebäudeeingängen, das „Fesztiválsátor“ [Festzelt] mit einer Bühne, auf der gegebenenfalls die Musik, die Gesangsdarbietungen und die Tänze gerade in Trachtenkleidung dargeboten werden). Kleidungswechsel zur Markierung der Festzeit bildet eines der Merkmale von größeren öffentlichen Festen überhaupt und auch dieses hier in Rede stehenden Festes. In Feked (sowie bei zahlreichen anderen gleichartigen Folklore-Festen ebenso) wird eine bestimmte Festkleidung demonstrativ zur Schau gestellt. Wie hier geschieht das in der Regel durch einen Festzug/Festcorso: Zum Beginn des ganzen Programms fand vormittags 10 Uhr der „Lovas felvonulás a Fő utcán“ statt (der Umzug von Reitern und Pferden auf der Hauptstrasse). Mittags erfolgte dann der „Csoportok felvonulása fűvózenekari kísérettel“: Das ist der Festzug der (Trachten-)Vereine unter Begleitung der Blasmusikkapelle, diese ebenfalls in ländlicher Tracht auftretend. Der Corso mit Pferden als Sehenswürdigkeit vor Zuschauern ruft, nunmehr ästhetisch, die wichtigste Transport- und Arbeitshilfe der historischen, vormaschinellen Landwirtschaft ins Bewusstsein: die die Kutschen, Pflüge und Eggen ziehenden Pferde. Der Umzug der Trachtenträgerinnen und -träger indessen zeigt die Absicht, den ästhetischen Wert von Trachtenkleidung zu bestätigen und zu betonen, dem Fest damit auch einen wesentlichen, ihm eigentümlichen Bestandteil seines Bildes zu geben. Und er wertet, obschon nonverbal, das Prestige der darin gekleideten Personen als Fest-Aktive auf. Bezogen auf das Geschehen umfassend, waren insgesamt vier unterschiedliche Versionen von „Trachtenkleidung“ zu bemerken:

- Die erste Version konnten wir identifizieren als die „Tracht“, die derjenigen Kleidung entspricht, die sich auf den historischen Fotos aus Feked und seiner Umgebung des frühen 20. Jahrhunderts abgebildet findet, wenn darin große gemeinsame Feste/ Anlässe wie Hochzeiten oder Taufen veranschaulicht werden. In einem ortsidentifikablen Trachtengewand waren etwa der Bürgermeister bei seinen offiziellen Fest-Ansprachen und die Fekeder Blasmusikkapelle gekleidet.
- Trachtentanzgruppen/ Trachtenkapellen, die von außerhalb des Dorfes zur Mitwirkung anreisten und beim Festzug und/oder im Festzelt auftraten, kommen jeweils in ihrer eigenen Trachtenkleidung – die nicht unbedingt eine erkennbar ungarndeutsche sein muss. Es ist die nach Gemeinden, Vereinen oder Musikkapellengruppen jeweils variierende, das Bild des Festes mitprägende Version innerhalb des Musters *Ländlicher Tracht*.⁷⁹

⁷⁹ Die jeweilige Tracht bildet deren fixiertes Festtagsgewand, welches sie auch bei anderen festlichen Gelegenheiten verwenden. (Preis ab 800 Euro bei Schneiderhandwerksfertigung für Damen; im Kaufhaus-Einzelhandel kosten die Dirndl-gewänder ohne alles andere zwischen 250 Euro und 900 Euro, eine Anfertigung im Einzel-

Die Trägerinnen und Träger dieser (Vereins-)Trachten kamen gemeinsam im Dorfzentrum an, mehrheitlich mit Reisebussen.

- Eine dritte erkennbare, unterscheidbare und für uns zunächst völlig überraschend auftauchende Version trugen nun diejenigen Besucher (aus Ungarn, zum Teil auch aus Deutschland und Österreich kommend), die in *unbestimmten* Trachtengewändern anwesend waren: das heißt, die aus Kombinationen mit Lederhosen, Jankern,⁸⁰ Hut mit Gamsbart, Loden, Edelweiß-Kniestrümpfen, Dirndl u.a.m. zusammengefügt waren.⁸¹ Solche Trachtengewänder sind also, die sich weder den einheimischen Ungarndeutschen noch einem Verein oder einer regional-/ ortsidentifizierbaren Tanzgruppe oder dem ambulanten Angebot in Feked eindeutig zuordnen ließen. Derartiges ließe sich vielleicht als „Tracht-an-sich“ bezeichnen; eine populäre Bezeichnung als „Alpenländische Tracht“, „Österreichische Tracht“ oder „Bayerische Tracht“ wäre sicher ebenso passend. Es handelt sich um das, was man als Angebot erhält, wenn man über den Versandhandel „Tracht“ erwerben will.⁸² In anderen Worten, wir haben es hier mit Trachtenkleidung zu tun, bei der es auf eine Referenz zu einer bestimmten Region oder Landschaft gar nicht mehr ankommt, die aber im weitesten Sinne eindeutig als „Ländliche-Tracht-an-sich-zu-diesem-Fest-passend-mitzubringen“ empfunden wurde.
- Außerdem war zu bemerken, dass auch beim Fest selbst Trachtengewänder und dazugehörige Accessoires vor dem „Tájház“ im ambulanten Handel preiswert erworben und unmittelbar danach übergezogen werden konnten: Die Händler bezogen ihre Auslage aus Österreich und hatten *vor* dem Tájház (nicht *im* Tájház) Warentische und Kleiderstangen aufgebaut, wo zum Beispiel Trachten-Janker oder auch Strickjacken ent-

stück bei einem Trachtenschneider-Geschäft kostet 800 Euro bis zu vierstelligen Summen aufwärts; eine vollständige Männertracht mit Janker und Lederhose ab 500 Euro aufwärts).

- 80 Hüftlange Männer-Jacke aus gewalkter Wolle oder Strickjacke mit Knöpfen aus Horn, in der Regel grün- oder grau-farbig, gehört klassisch zur alpenländischen Trachtausstattung.
- 81 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch stud. phil. Uwe Baumann/ Ruth Weiland. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg, S. 20.
- 82 Hier konnte der symptomatische Hinweis durch Interview gewonnen werden: Zwei Festteilnehmer (beide Männer) gaben durch vermittelnde Übersetzung aus dem Ungarischen zur Auskunft, sie hätten möglichst preiswert ihre Trachtkleidung im „eBay“-Verfahren (Internetkleinhandel) ersteigert und erachteten es für angemessen, in dieser Kleidung ein solches Fest aufzusuchen. Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch stud. phil. Julia August/ Nicole Nicklas. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg.

sprechenden Stils für umgerechnet vier Euro erstanden werden konnten.⁸³

Eine solche Jacke kann auch in Kombination etwa mit Jeanshosen getragen werden, mit ihr aber gibt jeder Träger ein sichtbares Zeichen des Miteinbegriffenseins in Trachtenkleidung.⁸⁴

Dies bedeutet nun keineswegs, dass an die Besucher/-innen in irgendeiner Weise die Aufforderung und Verpflichtung ergeht, in bestimmter Kleidung anwesend zu sein. Die ganz überwiegend-sichtbare Mehrzahl der Menschen beim Stifolder-Fest erschien nicht in Tracht. Jedoch erschien es ebenso klar und offensichtlich, dass der Kleidungswechsel hin zu einem „Ländliche-Tracht-Stil“ von vielen Besuchern als zum Fest zugehörig empfunden und erlebt wird. Notabene markiert diese Kleidung einen Stil, einen hier bestimmenden *Fest*-Stil. Sie fungiert jedoch nicht mehr primär als soziales Erkennungszeichen, an dem etwa der jeweilige Familienstand erkennbar und unterscheidbar gemacht wird, wie das etwa bei den von der gesamten Gemeinde begangenen Hochzeits- oder Initiations-Festen der Vorkriegszeit in den Heimatbüchern von Kremer und Heller-Gutrai noch deutlich vorgezeigt wird.

- Eine weitere, die nun schon vierte Form der Kleidung, die wir eine – *sit venia verbo* – spezifische „Tracht“ nennen dürfen, sahen wir in denjenigen weißen Trikots, auf denen das farbige Wappen und der Name von „Feked“ aufgedruckt sind. Auch diese Trikots, von Angehörigen aller Altersgruppen und beiden Geschlechtern getragen, bilden eine sichtbare Facette des Festgeschehens. Der Aufdruck des heraldischen Zeichens und des Ortsnamens macht sie – ähnlich den Trikots, wie sie zuerst von Sportclubs und ihren Anhängern hergestellt und distribuiert worden sind – ganz zweifellos auch zu einer Marketing- und Merchandising-Angelegenheit, zu einem nominellen Werbestück für den Ort Feked. Oft und auffallend waren die Trikoträger gerade jüngere Leute, die sich ganz praktisch-technisch für das Fest engagieren, z. B. im Ausschank, Imbissverkauf oder beim Verkauf von Souvenirs. An den Souvenirständen ließen sich die Feked-Trikots erwerben, ebenso wie andere Accessoires und bis hin zu Lebkuchen-Herzen mit Wappen und Namen von Feked, die man über der Brust an einem lockeren Halsband tragen und zeigen kann. (Abb. 6, 7, 8, 10)

83 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll d. stud. phil. Uwe Baumann/ Ruth Weiand. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg, S. 20.

84 Egger 2008, S. 24–27, S. 53–68. (Verf. spricht hier von „Basisformen“ der Trachtenkleidung. Egger 2008, insbes. S. 53–64.)

Souvenirs, Andenken also zum und an das Fest, die sich eindeutig auf den Ort Feked beziehen, finden sich an den Marktständen in zahlreichen Variationen angeboten. Dazu gehören, neben den mitnehmbaren Esswaren (wie eben der Wurst oder Gebäcke in Miniaturgestalt der Fekeder Bauernhäuser) etwa auch einheimische etikettierte Flaschenweine. Die ambulanten Jahrmarktstände mit ihrem buntscheckigen Angebot (Fahnen, Luftballons, Keramik, Gläser, Modeschmuck usw.usf.), die aufgestellt und wieder abgebaut werden, gehören zu den das Fest räumlich lebendig machenden, Feststimmung erzeugenden Requisite, füllen es sozusagen aus. Und die mit dem Ortsnamen „Feked“ betitelten Kleidungsstücke bzw. Accessoires können vom Fest weg mitgenommen werden; sie distribuieren dann den Namen des Ortes nach außerhalb, nachdem das Fest bereits beendet ist. (Abb. 9)

Beobachtungen und Bemerkungen zur bäuerlichen Architektur

Dass das Ensemble der restaurierten Bauernhäuser von Feked mit „Magyarországi német építészet gyöngyszeme“ [„Perle der Architektur der Deutschen Ungarns“] ästhetisch bezeichnet wird, wurde bereits erwähnt. Bei unseren Beobachtungen am Festtermin direkt konnte nun eindeutig registriert werden, dass genau diese Architektur einen ganz wesentlichen Teil des Festgeschehens und Festerlebnisses bietet und ausmacht. Das Festzelt, in dem der öffentliche Degustationswettbewerb abgehalten wird, in dem die Trachtenkapellen/ Blasmusikkapellen aufspielen, in dem die Festgesellschaft tanzt und der Trachtentanz auf einer Bühne aufgeführt wird, bildet nur einen Teil des gesamten Schauplatzes. In der wahrnehmbaren und erlebnishaften Festrealität umfasst dieser Schauplatz das gesamte Dorfzentrum einschließlich einiger der bäuerlichen „Schwabhäuser“, die zumeist im 19. und früheren 20. Jahrhundert errichtet wurden. Neu restauriert stehen bäuerliche Anwesen nun hier; das Ensemble der Häuser als „gyöngyszem“ schafft nicht nur einen sozusagen ästhetischen Cordon um das Festzelt, vielmehr spielt sich ein wesentlicher Teil der spezifischen Geselligkeit des Festes davor und darin ab. Mehrere Innenhöfe sind geöffnet, teilweise sind Stände (Verpflegungs- und Verkaufsstände) und Sitzgelegenheiten (Bänke und Großtische) an den Hausfassaden zur Dorfseite hin hergerichtet, wo Menschen sich aufhalten, reden, kaufen, konsumieren und Speisen & Getränke aufnehmen. Mitwirkende und Besucher sind gehalten, einzelne Höfe zu erleben, sie werden eingeladen, können und sollen die Innenhöfe nach und nach abwandern. Die einheimischen Nachbarn statten sich gegenseitig ihre Besuche ab.⁸⁵

85 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch stud. phil. Uwe Baumann/ Ruth Weiland. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg.

In und an mehreren Höfen wurde gekocht, gegrillt, gebraten und verschiedene alkoholische und nichtalkoholische Getränke wurden angeboten. Getränke und Speisen wurden fallweise unentgeltlich-frei verabreicht (z.B. unter Nachbarn, die sich gegenseitig besuchen, oder probenhalber an auswärtige Gäste), fallweise wurde auch ein freiwilliger Obolus nahegelegt, fallweise gab es feste Abgabepreise für die in bestimmten Portionen servierten Gerichte und Getränke. Nicht allein ungarndeutsche/ „donauschwäbische“ Spezialitäten kann man erhalten, sondern gerade auch definitiv als „ungarisch“ geltende deftige Gerichte und Süßspeisen („pörkölt“,⁸⁶ „kürtöskalács“⁸⁷ u.a.m.). Gleichfalls werden Fleischgerichte, die dezidiert als südslawisch, d.h. „schokatzisch“⁸⁸/ „kroatisch“/ „serbisch“, definiert und proklamiert werden (etwa „Ćevapčići“⁸⁹ – zusammen mit „Slivovic“, dem bekannten Pflaumenbranntwein), eigens zubereitet, gekocht und dargebracht von Personen, die hier wohnen und/oder gegebenenfalls am Ort arbeiten.⁹⁰ All dieses Essen & Trinken liefert gleichsam automatisch Anreize untereinander zum angeregten Miteinanderreden, in dem es um die jeweiligen Rezepte, um die Sprichwörter/populäre Poesie und die Feinheiten der Geschmacksrichtungen der jeweilig ethnisch denominierten Speisezubereitungen geht.

Verausgabung von Essen und Getränken wird als Öffner von Geselligkeit, als Öffner von Unterhaltung mit Einheimischen und eben mit Auswärtigen wahrnehmbar; dabei sorgt das Ambiente der Höfe, *dieser* Höfe für ein *bestimmtes* Erlebnis und eine *bestimmte* Stimmung bei den Unterhaltungen, die einen ganz wesentlichen Teil der Charakteristik genau *dieses* Festes ausmacht, und dennoch zur Funktion von Festen generell gehört. Diese unmittelbare „Guten Appetit!“-Stimmung und „Prost!“-Stimmung ist kulturell gewollt und kultu-

86 „Pörkölt“ ist das, was man in Deutschland unter einem Rindergulasch mit Teigwaren versteht.

87 Eine Art süßer und erhitzter Hefekuchen, wird warm verzehrt.

88 Schokatzen, eine südslawische Bevölkerungsgruppe in Ungarn, überwiegend katholischer Konfession.

89 Ćevapčići = Gegrillte Hackfleischröllchen.

90 Gelegenheit zu solchen Beobachtungen und zum informierenden Gespräch gab ein deutschsprachiger Einheimischer: Mit einem eigenen Tischlereibetrieb war er einer der Hauptarbeitgeber am Ort, Angehörige der südslawischen Minderheit arbeiteten bei ihm und nahmen am Fest teil. Er selbst war als Nachfahre von vertriebenen Ungarndeutschen in Mannheim aufgewachsen und hatte 1995 den ehemaligen Hof seiner Familie zurückgekauft. Von ihm war auch zu erfahren, dass die Nachbarn sich am Fest in ihren Höfen im Ortszentrum gegenseitig Besuche abstatten. Siehe bei: Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch stud. phil. Uwe Baumann/ Ruth Weiland, S. 18–19. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg; Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch stud. phil. David Priedemann, S. 6–7. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg.

rell gesucht (kann gleichwohl hier, in einem anderen Medium, nicht dokumentarisch abgebildet oder auf sonstige Weise fixiert, sondern nur als kurzformulierte, impressive, aber unverzichtbare Erwähnung wiedergegeben werden). (s. a. Abb. 11)

- Ausgedehnte, variantenreiche und hoch frequentierte Kinderspielplätze waren ebenfalls wichtige Bestandteile des Fest-Areals;⁹¹ sie ermöglichen, dass Kinder, auch Kleinstkinder, unter Aufsicht spielen und beim Fest anwesend sein können, und dass zugleich die Eltern sich im Festzelt oder anderswo beteiligen können.
- Ein besonderer unter den restaurierten Höfen war zum Fest als „hagyományok udvara“ ausgestattet und geöffnet [„Hof der Traditionen“ (Abb. 12)]. In diesen Hof können vornehmlich Kinder im Schulalter, aber auch Erwachsene durch ein „idő kapu“ [ein „Zeit-Tor“] eintreten und sich spielerisch-haptisch mit Dingen der vergangenen Alltagswelt der früheren, landwirtschaftlich tätigen Generationen in Feked beschäftigen, sie sich so vor Augen führen. Darunter sind auch alte, in früheren Generationen standardmäßig ausgeübte landwirtschaftliche Techniken, Umgang mit Nutztieren, handwerkliche Probetätigkeiten wie Textilarbeiten oder historische Verfahren des Schulunterrichts wie das Ausprobieren der Sütterlin-Schreibschrift zur Alphabetisierung. Es handelt sich hier, im Unterschied zum Tájház/ Heimatmuseum, um eine Variante der ‚living history‘, des Erlebens von geschichtlichem Alltag. Diese gleichsam geschichtspädagogische Spielanleitung setzte für die Betreuerin einen Kontrapunkt zum „Plastikspielzeug“, das an den Warenständen des Festes angeboten werde. Dies ergab sich im ungarisch geführten und übersetzten Gespräch mit der Organisatorin und Betreuerin dieses „hagyományok udvara“. Dabei ließ sich eine u. E. interessante Symptomatik erkennen: Die Organisatorin, eine Architektin und Mutter von fünf Kindern, war vor sechs Jahren aus der Hauptstadt Budapest mit ihrer Familie umgezogen, weil sie nach eigener Aussage für das Aufwachsen der Kinder eine ruhige und ländliche Umgebung gesucht habe und dabei die Wahl auf Feked gefallen sei. Sie selbst sei auch für das „Tájház“/ Heimatmuseum aktiv und interessiere sich für die donauschwäbische Geschichte.⁹² Der Ehemann und Vater sei im IT-Bereich beruflich tätig und pendle mehrere Tage pro Woche in die Hauptstadt (wobei durchaus unterstellt werden mag, dass sich gewisse IT-Arbeitsabläufe vom Dorf-Wohnsitz aus auch ohne Anwesenheit am

91 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch Saskia Pably/ Rahma Osman Ali, S. 7. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg.

92 Gesprächsprotokoll d. Csilla Schell M.A., stud. phil. Rahma Osman Ali u. Saskia Pably, S. 7–8. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg.

Firmensitz in Budapest bewerkstelligen lassen). Somit erweist sich die ländliche Umgebung mit ursprünglich bäuerlichen Wohnhäusern in diesem Fall als passend, als „schön“ und günstig für nicht-landwirtschaftlich tätige, neue Einwohner.

Auch der örtliche Seelsorger, erkennbar ein ungarischer Muttersprachler mit angelernten Deutschkenntnissen, teilte mit, dass er mit Familie aus der Millionenstadt Budapest hierher gezogen sei, um ruhiger und ökologischer zu wohnen und zu leben.⁹³

Wenn sich diese punktuellen Untersuchungsergebnisse weitergehend als zutreffend und generalisierbar erweisen ließen, so wäre hier ein mit der Restaurierung der Häuser verbundenes Bestreben der Dorfgemeinde erfüllt, nämlich dieser wirtschaftlich und soziologisch zerstörerischen Tendenz der rückläufigen Einwohnerzahl entgegenzuwirken:

Bis zum Ende der Zwischenkriegszeit lebten mehr als 800 Einwohner am Ort,⁹⁴ durch die Vertreibung/ elüzetes der Deutschen ab 1946 verringerte sich die Zahl einschneidend: 1955 zählte man noch 307 registrierte Einwohner. Im Jahre der Volkszählung 2001 hatte der Ort, gemäß der Ortschronik von Kremer, etwas weniger als 300 Einwohner. 76% unter den Einwohnern gaben für sich eine ungarische und 24% eine deutsche „Nationalität“ an. Die veröffentlichte staatliche Volkszählung des Jahres 2011 weist für Feked 201 permanente Einwohner aus, wovon 184 sich zur „ungarischen Nationalität und Kultur“ bekannten, 123 aber auch zur „Deutschen Nationalität und Kultur“ (eine Steigerung gegenüber 2001 auf 61%, Doppelnennungen, notabene, waren erlaubt).⁹⁵ Nach derselben offiziellen Volkszählungsstatistik gehörten 150 Einwohner der katholischen Konfession an.

Nach den Angaben aus mehreren Interviews wohnen viele, die sich der Gemeinde Feked zugehörig wissen, nicht am Ort, sondern arbeiten und wohnen beruflich anderswo, z.B. in der 20 km entfernten Großstadt Pécs, und kommen außerhalb des eigentlichen Berufs- und Erwerbsalltags nur am Wochenende in den Ort zurück, um dort zu Verwandten heimzukehren, um für eigene Häuser zu sorgen, um Gärten oder Rebfluren zu bestel-

93 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch stud. phil. Uwe Baumann/ Ruth Weiland. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg, S. 21.

94 Schnitzer 1928, S. 109: ausgehend von der Volkszählung 1920 waren es 818 Einwohner, auf diese Einwohnerzahl ist auch das historische Häuserensemble von Feked ausgelegt.

95 Kőzponti Statisztikai Hivatal: Népszámlálás 2011 – területi adatok, (hier: Baranya megye, Abschn. 4.1.6.1) [Zentrale Statistikbehörde Ungarns: Volkszählung 2011 – Regionalausgaben, hier: Komitat Baranya]. www.ksh.hu/nepszamlalas/2011

len oder etwa Imkerei zu betreiben.⁹⁶ Feked wäre demnach für einige Ortsverbundene eine Art von Rückzugsort oder Teilzeit-Ort.⁹⁷ Außerdem war zu erfahren, dass einige restaurierte, alte „Schwabenhäuser“ oder auch neu errichtete Wohnhäuser im modernen Stil außerhalb des Dorfkerns von Deutschen, Holländern, Finnen, Schweizern als Domizil genutzt werden, da die Grundstückspreise sich als relativ günstig darstellen.⁹⁸

Bei der Beobachtung im erweiterten Rundgang um die Gemarkung fiel weiterhin auf, dass neun Weinkellerhäuser *neu* errichtet worden sind.

Und jenseits des inneren Ortskerns stehen noch Häuser der 1960er und 1970er-Jahre im so genannten „Kocka“-Stil [zu Deutsch: „Würfel“-Stil, so genannt wegen des quadratischen Grundrisses der Wohnhäuser]. (Abb.4)

Nicht wenige Häuser scheinen auch ganz verlassen und abbruchreif zu sein bzw. sind bereits teilweise abgebrochen. Dies erschließt sich nicht (selbstverständlich nicht, möchte man sagen) aus der entsprechenden Bildauswahl des Plakats oder der Homepage, sondern vielmehr aus der direkten Beobachtung beim Fest selbst.

Insgesamt, über die gesamte Siedlungsfläche, konnten 143 Anwesen mit Wohnbauten fotografisch dokumentiert werden. Die „sváb“-Bauernhäuser werden demnach nicht mehr von Vollzeitbauern bewohnt und umgetrieben; soweit auf unserem Beobachtungsrundgang festgestellt werden konnte, wirtschaftet nur ein Vollerwerbsbetrieb mit entsprechenden technisch-modernen Maschinen und den ebenso entsprechend geräumigen Remisen, Garagen und Scheunen in Feked, das Anwesen liegt jedoch wegen der benötigten großen Fläche außerhalb des Ortskerns.⁹⁹

In den Informationsgesprächen war zu erfahren, dass in dem seit den 1980er-Jahren angelaufenen „Dorf-Verschönerungsprojekt“ auch die Anlage eines landschaftlichen Parks mitinbegriffen war.¹⁰⁰ Der Park liegt ruhig unter und neben der eigentlichen Siedlung, in das Fest-Geschehen ist er nicht unmittelbar einbezogen (und wer dem Fest-Trubel kurz entschwinden möchte,

96 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch Csilla Schell M.A., stud. phil. Julia August/ Nicole Nicklas. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg.

97 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch stud. phil. Uwe Baumann/ Ruth Weiland. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg.

98 Materialkonvolut Feked/ Michael Prosser-Schell, im IVDE Freiburg.

99 Materialkonvolut Feked/ Michael Prosser-Schell, im IVDE Freiburg.

100 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch stud. phil. Uwe Baumann/ Ruth Weiland. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg, S. 18 (Mitmachen in einem „Dorfverschönerungswettbewerb“; „es sei gut für uns“, dass der „Bürgermeister auch solche Programme anzapfe“); Materialkonvolut Feked/ Michael Prosser-Schell, im IVDE Freiburg.

kann dorthin ruhig spazieren gehen; zudem können Kinder dort frei spielen). Der Park wird von einem kleinen Kanal durchzogen, der ebenso kleine, schmutzige Teiche mit Wasser versorgt. Diese Teiche sowie Zierrasen, Ziersträucher und Beete bilden ein Ambiente für Peripatetik und beschauliche Sitzgelegenheiten, wie es viele Paare oder Einzelpersonen jeden Alters auch während des Festes nutzten. (vgl. Abb. 3)

Im Park findet man auch ein künstlerisch gestaltetes, skulpturales Denkmal des 2011 verstorbenen Otto Habsburg, der den Titel „Ehrenbürger von Feked“ erhalten hat. Wer darauf hingewiesen wird, kann Bilder auf der Homepage-Selbstpräsentation entdecken, die einen festlichen Besuch Otto Habsburgs, des ehemaligen Oberhaupts der Familie Habsburg-Lothringen, des Präsidenten, späteren Ehrenpräsidenten der „Paneuropa-Union“ und Europa-Parlamentsabgeordneten in dem Dorf Feked im Jahr 2007 zeigen.¹⁰¹

Architektonisch restauriert und renoviert worden sind ebenso der Friedhof und der Kalvarienberg, die sich auf einer Anhöhe nebeneinander befinden, ein wenig außerhalb des Weichbildes des Dorfes. Eine Hinweistafel, die über die Unterstützung der Bau- und Sanierungsmaßnahmen Auskunft gibt, ist an der Friedhofskapelle angebracht und erwähnt neben dem „Freundeskreis Heimat Feked“ insbesondere die „Duna-Mecsek Területfejlesztési Alapítvány“ [„Stiftung für Ländliche Entwicklung Donau-Mecsek“]. Wahrnehmbar ist hier während des Festes ein besonderer Vorgang der geselligen Stille, denn eine auffallende Anzahl von Festbesuchern und –besucherinnen begeben sich zu diesem Friedhof. Bei diesem Fest sind also nicht nur Getränke, Speisen und Spezialitäten, nicht nur Festzelt, Trachttragen und Musik zu sehen und zu hören, man verweilt nicht nur in den verschiedenen Innenhöfen der Bauernhäuser, sondern besucht auch den Friedhof und gegebenenfalls die Gräber der Angehörigen.

In diesem Zusammenhang war zu beobachten, dass auch ein Gottesdienst, eine Messe in den Gesamtablauf des Festes integriert ist. Die Ankündigung und Einladung zum Gottesdienst am 22. Mai, am folgenden Sonntag also, ist nicht Bestandteil derjenigen Programmtafel, die wir schon im I. Kapitel besprochen hatten, sie ist jedoch ebenfalls von der Gemeinde-Selbstverwaltung und der Deutschen Minderheiten-Selbstverwaltung unterzeichnet. Ein Teil dieser katholischen Messe dient dem religiösen Gedenken an die Verstorbenen des Dorfes.

¹⁰¹Homepage www.Feked.hu, abgerufen am 01.09.2017, Papierausdruck im Archiv M. P.-S., IVDE Freiburg, S. 4.

*Beobachtungen und Bemerkungen zum „Stifolder“-
Degustationswettbewerb und zur „Stifolder“-Prämierung
im Kontext der Hervorhebung lokaler Traditionen*

Wir konnten feststellen, dass in den Höfen der restaurierten Bauernhäuser verschiedene Speisen zubereitet werden, dass auf dem ganzen Festgelände der kulinarische Aspekt eine große Rolle spielt. Das Kochen, Braten, Grillen wurde veritabel *zelebriert* und zur Schau gestellt: Dies nicht allein als traditionelle „sváb konyha“ (ungarndeutsche Küche), sondern ebenso mit traditionellen, typischen ungarischen und südslawischen Speisegerichten.

Die ins Zentrum des Festes gestellte, traditionsbehafte und namensgebende Handlungssequenz ist jedoch der Degustationswettbewerb mit der Prämierung der „Stifolder“-Wurst. (Abb. 13)

Der Zugang zum Festzelt ist mit einem Eintrittsgeld verbunden.¹⁰² Betrachtet man die durch die Selbstpräsentation der Gemeinde veröffentlichte Statistik, so scheint sich der Wettbewerb bisher tatsächlich als fortlaufende und erheblich frequentierte neue Traditionshandlung etabliert zu haben und sie weist nach schlichter Zählung einen stark wachsenden Umfang aus: im Jahr 2011 waren 44 teilnehmende Wettbewerber zu verzeichnen, im Jahr 2012 47 teilnehmende Wettbewerber, im Jahr 2013 60 teilnehmende Wettbewerber, im Jahr 2015 77 teilnehmende Wettbewerber und an unserem beobachteten Fest 2016 waren es 81 teilnehmende Wettbewerber.

Es zeigte sich deutlich eine internationale, über die Region weit hinausgehende Mitwirkung: Nicht nur Einheimische und Wettbewerber aus der weiteren Baranya-Region und ungarweit bis hin nach Budapest beteiligten sich am Wettbewerb. Wie wir beobachten konnten, greift die Sache mittlerweile auch international aus, da auch Mitwirkende aus Deutschland ihre Kostproben einreichten.¹⁰³ Gegenwärtig, und auch das ist bemerkenswert, wird die Stifolder-Hartwurst (Salami) unter den Spezialitäten der ungarischen „Sváb konyha“ [der „Donauschwäbischen Küche“, wie oben erwähnt] für den erweiterten Internet-Adressatenkreis außerhalb des Textzusammenhangs des Fekeder Festes weltweit präsentiert (s.o. S. 117f.), so dass, wer das möchte, den standardisierten, musterhaften Zubereitungsvorgang für sich

102 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch Saskia Pably/ Rahma Osman Ali, S. 6. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg.

103 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch Csilla Schell M.A., stud. phil. Julia August/ Nicole Nicklas, S. 1. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg.

selbst aufrufen und übernehmen bzw. für sich modifizieren kann.¹⁰⁴ Eine publizistische Rückkoppelung in Nordhessen hat zudem insofern stattgefunden, als die dortigen Regionalhistoriker und Heimatvereine sich mit den „Stifoldern“ in Ungarn beschäftigen – auch das erscheint bemerkenswert.¹⁰⁵

Die Degustation ist zweigeteilt, in einem ersten Durchgang probieren zunächst sechs Fachleute. (Die vorgeschaltete Fachjury-Degustation mag und muss dafür sorgen, dass keine unkontrollierten Lebensmittel mit unter die Proben geraten.) In einem weiteren Durchgang dann am Festtag selbst kann jede Person aus dem Publikum einzelne, anonymisierte Stücke probieren und mit einer Punktzahl bewerten. Die Hersteller der Würste sind ganz überwiegend Privatpersonen, keine professionellen Fleischer¹⁰⁶ – jedermann kann also aktiv mitwirken und sich beim Fest vorstellen bzw. repräsentieren. Es werden jeweils mehrere erste, zweite, dritte Preise vergeben, dazu kommen vereinzelt Sonder-Preise.¹⁰⁷

Der Wettbewerb und die öffentliche Prämierung im Festzelt sorgen für eine durch das Fest öffentlich gemachte Aufwertung, Hervorhebung und Belobigung der kulinarischen Traditions-Spezialität. Das Ganze ließe sich sogar als eine Art der Amplifikation bezeichnen – durch die Mehrzahl der Handlungs-Schritte der Vor-Bewertung und Vor-Bewerbung, sodann der öffentlichen Präsentation und den Qualitätsausweis in einer *populären* Examinierung, schließlich im Höhepunkt durch eine Prämierung und lobbeweisende Beurkundung über eine öffentliche und medial verbreitete Preisvergabe. Zugleich bringt der Vorgang der Präsentation der eingereichten Exemplare und der gemeinsamen Degustation einen spielerisch-spannenden Vorgang sowie ein zeremoniell-festliches Handlungselement, eine Klimax des Geschehens in den Geschehensablauf, worauf alle Teilnehmer/Teilnehmerinnen spannungs- und erwartungsvoll hinsteuern können.

Dass der Titel des Festes deutlich zwei Konnotationen in sich trägt, hatten wir oben bereits geschildert. Die Klimax des Festvorgangs nimmt also

104 www.foodandwine.hu/2013/03/28/svabok-svab-konyha-szajmoka-es-stifolder-i-resz/ (Als grafische Illustration ist auf dieser Seite nicht nur das Nahrungsmittel zu sehen, sondern es wird auch die Figur eines „Schwaben“-Mannes dazu gezeigt, allerdings in einer Schwarzwälder Tracht, vor Tannenbäumen und einem Walmdachhaus gemalt.) (Aufruf der Seite am 19. September 2017, Papierausdruck im Archiv IVDE Freiburg).

105 Mott, Michael: Rund um die „Stifoller Woarscht“ in Südungarn. In: Jahrbuch des Landkreises Fulda, 40. Jg., (2012/2013), S. 38–49.

106 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch Csilla Schell M.A., stud. phil. Julia August/ Nicole Nicklas. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg, S. 5.

107 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch Csilla Schell M.A., stud. phil. Julia August/ Nicole Nicklas. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg, S. 5.

Bezug nicht allein auf das zu prämierende, ausgezeichnete Nahrungsmittel, sondern gerade auf die Einwanderungsgeschichte der Angehörigen der „német nemzetiség“, der deutschen „Nationalen Minderheit“ in Ungarn. Der Verweis wird vor aller Augen unter anderem dadurch erkennbar, dass ein Repräsentant des *Lenau-Hauses* in Pécs (also eines ungarndeutschen Kulturvereins) den Wettbewerb und die Preisverleihung mit seiner Eloquenz kommentiert („Eloquenz“ bezieht sich in diesem Fall einerseits auf rhetorisches Geschick, andererseits gerade auch auf gute Deutschkenntnisse, die bei den Einheimischen nicht derart vorhanden sind).¹⁰⁸ Den Akt der Preisverleihung selbst vollzieht der Bürgermeister.¹⁰⁹

An dieser Stelle ist zu bemerken, dass von den verschiedenen Gesprächspartnern aus Feked eben der Bürgermeister als diejenige Initiativpersönlichkeit namhaft gemacht wird, die für das ganze Fest einsteht: Er sei der Hauptideengeber, Initiator und Organisator des Festes, motivierend und zusammenwirkend mit den Dorfbewohnern, er würde sich zudem für die Steigerung des Tourismus engagieren und würde, wo dies möglich sei, entsprechende Fördergelder bei ungarischen Staats- und Regional-Behörden sowie bei der Europäischen Union akquirieren.¹¹⁰ Auch der Bürgermeister selbst hat im Informationsgespräch die mit der Minderheitenkultur verbundene Förderung in den Gesamtrahmen der Festgestaltung und der Schaffung des Festes eingeordnet.¹¹¹ Einerseits helfen also die Beiträge aus dem Fonds der ungarndeutschen Minderheitenförderung, das Fest in und für das Dorf Feked auf die Beine zu stellen, andererseits hilft das Festereignis der in Pécs ansässigen, übergeordneten Ungarndeutschen Minderheitenselbstverwaltung der Baranya, sich eine unter mehreren positiven Präsenzmöglichkeiten einzurichten.

108 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch Csilla Schell M.A., stud. phil. Julia August/ Nicole Nicklas. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg, S. 7–8. Zur Etablierung des Lenau-Vereins seit 1985 s. a. Hermanik 2017, S. 155.

109 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch Csilla Schell M.A., stud. phil. Julia August/ Nicole Nicklas. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg, S. 7.

110 Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch Csilla Schell M.A., stud. phil. Julia August/ Nicole Nicklas. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg, S. 7; Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch stud. phil. Uwe Baumann/ Ruth Weiland. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg, S. 18; Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll durch stud. phil. David Priedemann. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg, S. 6.

111 Gesprächsprotokoll durch stud. phil. Uwe Baumann/ Ruth Weiland. Vollst. Niederschrift im IVDE Freiburg, S. 17.

Förderkontexte

Wir hatten oben bereits in der Konzeptualisierung auf das Feld der Förderkontexte kurz hingewiesen und möchten an dieser Stelle noch einmal darauf eingehen, weil hier interessante Bezüge erkennbar werden: Die in Feked auf dem Festplakat sichtbar angezeigten und auch namhaft gemachten Förderungsinstitutionen bzw. -programme waren der „Szülőföldünk Baráti Kör“ (örtlicher Freundeskreis „Unsere Heimat“), die Gemeinde-selbstverwaltung und die ungarndeutsche Nationalitätenselbstverwaltung in der Region Baranya. An den restaurierten/renovierten Baulichkeiten finden sich die „Duna-Mecsek Területfejlesztési Alapítvány“ [„Stiftung zur Ländlichen Entwicklung der Donau-Mecsek-Region“] und der „Nemzeti Kulturális Alap“ [Ungarischer Nationaler Kulturfonds] für die architektonische und landschaftliche Dorfverschönerung als Ganzes angegeben. Direkt am Dorfeingang, auf dem Ortsschild, zeigt sich nun auch, neben der „Duna-Mecsek Területfejlesztési Alapítvány“, noch das Logo „LEADER közösség“ [LEADER-Gemeinde], zusammen mit der Überschrift „Európai Falu“ („Europäisches Dorf“, s. Abb. 5), was einen für unsere Fragen gewissermaßen überdachenden Zusammenhang eröffnet: Das französischsprachige Apronym „LEADER“ steht für „Liaison entre actions de développement de l'économie rurale“, also für die „Verbindung zwischen Aktionen/ Initiativen/ Maßnahmen zur Entwicklung der ländlichen Wirtschaft“. Ins Leben gerufen wurde LEADER im Jahr 1991 durch die Europäische Union; sie gehört zum Sektor „Ländliche Entwicklungspolitik“ innerhalb der europäisch gemeinsamen Agrarpolitik. Kombiniert man die dazu formulierten Handreichungen, Konzepte, Inhalte und Maßgaben mit der empirischen Wahrnehmung in Feked – etwa mit der Hervorhebung einer lokalen Nahrungsmittelspezialität durch ein Fest –, kommen deutliche Entsprechungen und Anknüpfungspunkte zutage. LEADER setzt sich mit und in der EU dafür ein, dass in ländlichen Regionen Entwicklungsmaßnahmen und Initiativen zum Erfolg geführt werden, die zum Vorteil des wirtschaftlichen und kulturellen Lebens, ja überhaupt zur Stärkung der lokalen Lebensführung *am Ort* beitragen und *von der Dorfebene selbst* ausgehen. Ein grundlegender Wesenskern (man könnte auch sagen: die Pointe) des Konzepts besteht darin, dass lokale Gruppen, lokale Repräsentanten oder auch nur Initiativpersonen („lokale Akteure“ genannt) bestimmte Ideen und Verfahren zur Förderung beantragen können. Wesentlich ist, dass es sich bei LEADER weder um eine reguläre Behörde [wie die Gemeindegemeinschaft Feked] oder eine übergreifende Organisation [wie die *Baranyai Német Önkormányzatok Szövetsége*] oder eine vereinsmäßig verfasste Gruppierung [wie den *Szülőföldünk Baráti Kör*] handelt, sondern vielmehr um ein *Methodensystem und eine Handreichung*

zum europaweitem Erfahrungsaustausch und europaweiter Netzwerkbildung. Förderungsfähige Tätigkeiten/ Praxen und förderungsfähige diesbezügliche „Innovationen“ werden bei LEADER in einem breiten Sinn¹¹² so verstanden, dass die Anpassung und Modernisierung „traditioneller Formen von Know-how“¹¹³ in einem durch „lokale Identität“ und „gemeinsame Traditionen“ gekennzeichneten Gebiet durchgeführt werden sollen.¹¹⁴ Konkret gemeint ist damit etwa die Einführung eines neuen Erzeugnisses, um Nachfragen bestehender Märkte zu bedienen oder neue Märkte zu erschließen: Die LEADER-Handreichungsbroschüre seit dem Jahr 2006 führt als gelungenes Beispiel etwa die Aufwertung lokaler Nahrungsmittel-Erzeugnisse aus regionaler Landwirtschaft an – als exemplarischer Fall in Bild und Text erscheint darin ein Ort namens Montiferru in Sardinien, wo die Käsesorte „Casizolu“ als Wahrzeichen in den Vordergrund gesetzt wird.¹¹⁵ Bei genauer Nachüberlegung handelt es sich bei der Proklamation der „Stifolder Wurst“ im Prinzip ebenfalls um ein zweifellos zugleich traditionsverbundenes, jedoch auch neues, „innovatives“ Erzeugnis, das die Bedingungen der Förderkriterien im Sinne des Verweises auf lokale Identität und auf lokale Narrative erfüllt. Für die restaurierten und bewohnten, typischen „sváb“-Bauernhäuser gilt dasselbe sogar noch stärker. Die LEADER-Maßgabe verpflichtet zu „integrierten und multisektoralen Aktionen“: Das bedeutet, es müssen z.B. ökonomische mit kulturellen und mit sozialen oder umweltrelevanten Sektoren verknüpft werden.¹¹⁶ Damit kann also die Intention verbunden sein, durch Restaurierung und Verschönerung des Dorfbildes insgesamt die wirtschaftliche sowie die kulturelle und ästhetische Attraktivität des Wohnens zu erhöhen und damit zugleich die Bindung an die Gemeinde herzustellen – wie etwa durch die Veranstaltung eines Festes. Lokale Akteure sind sowohl in der Strategie wie in der Prioritätensetzung an der Entscheidungsfindung beteiligt.¹¹⁷ Das heißt mit anderen Worten, ein solcher Lancierungspunkt folgt nicht nur dem Gedanken, dass die Menschen in den Landgemeinden selbst am besten wissen, wo ein Meliorisierungsbedarf herrscht und wie er

112 Fact sheet: Leader-Ansatz, S. 13.

113 Fact sheet: Leader-Ansatz, ebd.

114 Fact sheet: Leader-Ansatz, S. 9.

115 „Casizolu“ als „typische“ Käsesorte wird aus der besonderen Milch der *dortorts* heimischen Rinderrasse *Monticana Sarda* gewonnen und mit modernen Techniken der „Lebensmittelsicherheit“ unter europäischer Förderung hergestellt, s. Fact sheet: Leader-Ansatz, S. 22.

116 Fact sheet: Leader-Ansatz, S. 14.

117 Die Originalbroschüre nennt das einen „Bottom-up Ansatz“, also eine Steuerung nicht allein von übergeordneten, ggf. internationalen Instanzen, Gremien und Behörden, sondern von unten, von der Ebene der Bewohner vor Ort, unabhängig von deren Ausbildung, öffentlicher Amtsträgerschaft, Status oder pekuniärer Stellung, s. Fact sheet: Leader-Ansatz, S. 14–15.



Abb. 2: Hausfront eines renovierten „Schwabenhauses“ in Feked, 16. Mai 2016 (Foto: David Priedemann).



Abb. 3: Feked, renovierte „Schwabenhäuser“ und Park (Foto: Michael Prosser-Schell).



Abb. 4: Feked, Häuser im „Kocka“-Stil (Foto: Michael Prosser-Schell).



Abb. 5: Feked, Ortsschild (Foto: Michael Prosser-Schell).



Abb. 6: Teilnehmergruppe am Stifolderfest in Tracht (Foto: Rahma Osman Ali).



Abb. 7: Blasmusikgruppe am Stifolderfest (Foto: Michael Prosser-Schell).



Abb. 8: Trachtenträgergruppe mit Fahne der „Deutschen Selbstverwaltung Baranya“ am Stifolderfest (Foto: Csilla Schell).



Abb. 9: Souvenirs mit Fekeder Gemeindewappen (Foto: Julia August).



Abb. 10: Festzelt und Festteilnehmer mit „Feked“-Trikots (Foto: Csilla Schell).



Abb. 11: Gästebewirtung im Hof eines renovierten „Schwabenhauses“ (Foto: Csilla Schell).



Abb. 12: „Hagyományok udvara“ [Hof der Traditionen] beim Stifolderfest (Foto: Csilla Schell).



Abb. 13: Kostprobe am Stifolder-Degustationswettbewerb und TV-Kamera (Foto: Csilla Schell).

zu bedienen wäre; vor allem heißt das, eine LEADER-Projektmaßnahme ist eine ortseigene Maßnahme, sie ist für eine Gemeinde *ihr* Projekt, für das sie als lokale Einwohner eigene, lokale Verantwortung beweisen und dafür einstehen müssen.

Im LEADER-Netzwerk wäre die Sanierung und Dorferneuerung von Feked also zusammen mit der Förderung lokal gebundener Minderheitenkultur eingebunden in einen europäischen Gesamtzusammenhang und in ein grundsätzliches europäisches Gesamt-Problem – nämlich die Aufrechterhaltung und Selbstbehauptung der für sich stehenden, ehemals bäuerlich geprägten Dörfer ländlicher Regionen.¹¹⁸ Mit anderen Worten, wir hätten hier eine Kombination (oder sogar eine Verzahnung?) von genuinen Angelegenheiten der Minderheitenselbstverwaltung (einer „Dunamenti svábok“-Fest-Veranstaltung) und von genuinen Angelegenheiten der Europäischen Unions-Dorfförderung mit dem Ziel der Entwicklung agrarisch geprägter, ländlicher Klein-Regionen. Das Aufnehmen und zum Ausdruck-Bringen einer Stifolder-Minderheit-Tradition wäre also nicht nur Zeugnis der Selbstbehauptung einer ethnischen Gruppe in einem bestimmten Land (gemäß ungarisches Minderheitengesetz von 1993), sondern wäre auch als Umsetzung einer gewollten europapolitischen Maßgabe des Zur-Geltung-Bringens einer ländlichen Ressource zur Förderung und Erhaltung des *Dorfes als Dorf* zu betrachten: „Ungarndeutsch“ (eigens in diesem Fall: die Bezeichnung „Stifolder“ und die „Stifolder“-Tradition) werden als ein Teil der Identität des Dorfes namhaft gemacht – und können deshalb europäisch förderungsrelevant sein. Donauschwäbischer Bauernhausstil ist ein Teil dieser Identität – und kann deshalb staatlich/ europäisch förderungsrelevant sein.

Einige Gedanken zum Schluss

Unsere Ausgangsfrage war: Können über das Medium eines Festes gegenwärtige Äußerungen der ungarndeutschen Kultur in Ungarn ermittelt und beschrieben werden? Und – gegebenenfalls –, in welcher Weise und in welcher Ausdrucksgestalt wird dort ungarndeutsche Minderheitenkultur expressiv geäußert, als was wird ungarndeutsche Minderheitenkultur gegenwärtig in Ungarn institutionalisiert und tradiert?

Wir wollten für unsere Erhebung ein so genanntes „Neues Fest“ zum Gegenstand wählen, eines, dessen Gründungsphase nach dem Fall des Eisernen Vorhangs (nach 1990) anzusetzen ist und das in der historischen bzw. vor-modernen (handwerklich-bäuerlich-dörflichen) Kultur keine Entsprechung

¹¹⁸ Wehling 1978; Schwedt 1994; Schell 2007; s. a. Beitrag Pusztai in diesem Band; s.a. Beitrag Prosser-Schell/ Simon/ Mód in diesem Band.

hat,¹¹⁹ aber doch regelmäßig stattfindet – mittlerweile also auch schon Dauerhaftigkeit und den Charakter der Traditionalität angenommen hat.

Als unabdingbare Voraussetzung für unsere Exkursion erwies sich der wissenschaftliche Austausch mit der Universität Szeged: Kollegen aus Ungarn verdankt sie nicht allein den Hinweis auf eine die eben genannten Kriterien erfüllende Festveranstaltung; zudem erhielt die Arbeitsgruppe für ihr Vorgehen im Feld weiter ausgreifende und vertiefende Erkenntniswerte aus ungarischer akademischer Perspektive, insbesondere, was die wirtschaftsanthropologischen Anregungen betrifft.

Wie kann man nun die Darstellung der Erhebungsergebnisse anlegen?

Zum Ausgangspunkt haben wir hier das Einladungsplakat genommen, so, wie wir es im Fekeder Ortszentrum vorfinden konnten (die im Internet verfügbare Bekanntmachung des Festes enthielt nicht den hier unerlässlich relevanten Bildteil). Es kann legitimerweise angenommen werden, dass das Einladungsplakat mit Programmablauf den von den Veranstaltern planmäßig überlegten und intendierten Kommunikationsgehalt (m.a.W. die „Botschaft“) des Festes vermittelt. Hier ist neben der örtlichen Gemeindeführung die Minderheitenselbstverwaltung der Ungarndeutschen als Mitveranstalter fixiert, und hier sind über den Bildteil die Kennzeichen (oder Bild-„Marker“) des Festes abgedruckt: Festzustellen war, dass die gleichsam klassischen Kennzeichen der Ungarndeutschen, die bereits im „Kronprinzenwerk“ des späten 19. Jahrhunderts und in der Zwischenkriegszeit als ästimierte „volkskulturelle“ Identifikationswerte galten, aktiviert und auf die Schauseite des Festbildes gestellt werden: die „donauschwäbische“ Bauernhausarchitektur, die Musik (insbesondere die Blasmusik) sowie eine ländliche Kleidertracht. Neu als Tradition denominated wird ein Nahrungsmittel, das nun im Kernpunkt des Ablaufprogramms steht, die „Stifolder“-Wurstspezialität. Das Wort „Stifolder“ ist allerdings semantisch in zwei Richtungen aufzufassen: Zum einen als die durch das Fest als lokal-zugehörig deklarierte, durch Wettbewerb und Prämierung zu amplifizierende, werbewirksame Kulinarik. Zum anderen aber als die Repräsentation der Gruppe der „Stift-Fuldaer“-Einwanderer innerhalb der *Nationalen Minderheit der Ungarndeutschen* (auf dem Plakat „dunamenti svábok“/ Donauschwaben genannt), mit denen sich die Siedlungsgeschichte des Ortes in besonderer Weise verbindet. Die frühneuzeitlichen Einwanderer aus Hessen und ihre Nachfahren werden auf dem Einladungsplakat mit „ösök“ [„Vorfahren“] hervorgehoben, „zu

119 Mit anderen Worten: Es sollte in dem zu beobachtenden Fall nicht um die Wiederaufnahme, Revitalisierung, Transformation oder ggf. nur Fortführung eines gleichsam klassischen dörflichen Festes gehen (wie etwa in Hajós mit dem Urbantag-Fest, s. entspr. Beitrag in diesem Band, oder wie das bei dem Fest der „Kirchweih“ in Feked selbst gegeben ist).

deren Ehre“ das Fest ausgerichtet wird. Die Hervorhebung dient neben dem Ahnengedenken auch zur Bewusstmachung eines aus langdauernder historischer Konstanz erwachsenen, als Verpflichtung aufgegebenen, denkmalwürdigen und ästhetisch wertvollen Kultur-„Erbes“. ¹²⁰ Empirisch belegbar erscheint dieser Befund – über den Plakattext hinaus – vor allem und ausführlich über die Angaben der Fekeder Homepage mit dem dortigen „Stifolder-Fest“-Link und über die in den beiden Fekeder Heimatbüchern dargebotenen Narrative.

Diese über das Einladungsplakat sowie über die Homepage und Heimatbücher wahrnehmbar gemachten Kommunikationselemente lassen sich systematisch erfassen – die von uns unternommenen, persönlichen Befragungen beim Fest sind hingegen als „Informationsgespräche“ auszuzeichnen: Bei diesen stichprobenartigen Informationen lässt sich nicht von streng-systematisch vorgehender Methodik (auch nicht von einer vertieften „Qualitativen Methodik“) sprechen. Gleichwohl, wertvolle und unverzichtbare Anhaltspunkte, die aus den genannten, reflektierten und fixierten Schrift-/Bild-Quellen eben nicht zu erhalten waren, ließen sich so durchaus gewinnen.

Ein interessanter Befund aus Beobachtungen und Gesprächen bestand darin, dass Teilnehmer/-innen nicht nur in einer über historische Bilder als ungarndeutsch und regionaltypisch bezeugten Festtagstracht, sondern auch in *Allgemeinversionen* des Stils Ländlicher Trachtenkleidung erscheinen: Diese Kleidung kann im Online-Internethandel oder bei großen Kaufhausketten als Standardware unter dem Suchwort „Tracht“/ „Dirndlmode“/ „Lederhosenmode“ erworben werden. Wenn wir unsere Gesprächspartner korrekt verstanden haben, wurde von ihnen diese Kleidung genau deshalb erworben, um ein solches Fest aufzusuchen: Sie dient hier nicht dazu, sich als Angehörige des bäuerlichen Berufstandes oder gar einer relikthaften Subkultur erkennbar zu machen, sondern um bei einem Fest in einer als passend empfundenen Kleidung teilzunehmen – so, übrigens, wie zahlreiche Besucher/-innen das auch beim Oktoberfest in München oder auch beim Cannstatter Wasen-Fest tun würden. Deshalb heißt die Kleidung in den verfügbaren Bestellkatalogen „Dirndl-Mode“, „Lederhosen-Mode“ oder „(Ländliche) Trachten-Mode“, ist aber tatsächlich nicht mehr „Tracht“, weil sie nicht einen Berufs- oder Familienstand oder ein Zugehörigkeitsbekenntnis zu einem bestimmten lebensweltlichen Milieu (hier: dem ländlich-bäuerlichen Milieu) anzeigt, sondern eine stilistische und affirmative Zustimmung und Identifikation nur mit einer bestimmten Fest-Zeit und einer Fest-

120 „Kulturelles Erbe“/ „cultural heritage“, das wäre der in europäischen Kulturinstitutionen amtlich bevorzugte Begriff – ein Wort, was eben nicht zwingend mit einer genealogischen, primordialen oder ethnischen Konnotation verknüpft ist.

Atmosphäre des ländlichen bzw. folklorehaften Milieus signalisiert. Und obschon nicht jeder Fest-Besucher in Feked, nicht einmal die Mehrheit von ihnen diesem Kleidungsstil nachkommt, prägt „Tracht“ nach unserer Beobachtung das Sichtfeld beim Ereignis und die Erinnerung daran mit. Sicher lohnenswert wäre es, das Fest auch in diesen Bezügen europäischer, tatsächlich populärer Kleidungs- und Musik-Kultur noch näher zu beleuchten als es an dieser Stelle getan werden konnte.¹²¹

Das architektonische Gebäudeensemble der restaurierten, ungarndeutschen Bauernhäuser von Feked sahen wir sowohl auf dem Einladungsplakat wie auch in den Heimatbüchern und mittels der homepage des Ortes auf der Schauseite des „Stifolder“-Festes platziert und ästhetisch hervorgehoben – als „Magyarországi német építészet gyöngyszeme“ [„Perle der ungarndeutschen Baukunst“].

Durch direkte Beobachtung wurde nun klar, dass – neben dem eigentlichen Festzelt – genau dieses Ambiente der restaurierten und sanierten Baubsubstanz, der Innenhöfe und der Vorplätze in das Festgeschehen mit einbezogen ist, dass in oder bei ihnen durch Begegnungen der Teilnehmer/-innen und durch Verausgabungen von Speisen und Getränken ein wesentlicher Teil des Festablaufs geschieht. All dieses Essen & Trinken liefert gleichsam automatisch Anreize zum angeregten Miteinanderreden, wird zum Öffner von Geselligkeit, wenn es z.B. um die jeweiligen Rezepte geht, um die Sprichwörter und Redensarten über die Feinheiten der jeweilig verschiedenen ethnisch denominierten Speisezubereitungen und um die Reize und Attraktivitäten der verschiedenen Geschmacksrichtungen – bei denen die als klassisch geltenden ungarischen Gerichte gleichwohl dominieren. Dies gehört zur Funktion von Festen ganz generell, ist jedoch wissenschaftlich-exakt kaum, sondern allenfalls impressiv darstellbar, ist kaum in gute Daten und fixierbare Belege zu transformieren. Dabei sorgt das Ambiente der Höfe, *dieser* Höfe doch für ein *bestimmtes* Erlebnis und eine *bestimmte* Stimmung bei den Unterhaltungen, was die kennzeichnende Charakteristik *dieses* Fekeder Festes mit ausmacht.

Einen am Festtag punktuell durch Befragung erhaltenen, u. E. wichtigen Einzelbefund macht die Mitwirkung von zugezogenen, neuen Einwohnern aus, die aufgrund der ruralen und landschaftlich bestimmten Umgebung ihren Wohnsitz hierher verlegt haben.¹²² Soweit sich nach unserer Stichprobe das überhaupt sagen lässt, zeigt sich hier ein integrativer Aspekt des Festes: Es geht auch darum, dass zuzugswillige Menschen, die

121 Vgl. hierzu auch die verschiedenen Beiträge in Binder/ Fartacek 2006.

122 S. o. S. 140f.

in diesem typisch erhaltenen Ambiente der bereits vorhandenen, alten bäuerlichen Bausubstanz Domizile einrichten oder auch neue Häuser bauen, Bindungsimpulse bekommen bzw. verwirklichen können. Und komplementär geht es beim Fest ebenso darum, dass die zum beruflichen Abwandern genötigten Einwohner und Verwandte mittels der Zusammenkunft beim Fest-Termin eine Bindung zur Siedlung Feked *aufrechterhalten* können. So gesehen ist also die Restaurierung von Bauernhäusern und das Einrichten eines Festes in diesem architektonischen Ambiente ein Wiederaufnehmen und verändertes Weiterführen von „Tradition“ und ist zugleich „Innovation“. Das Haus ruraler Architektur kann in dieser äußeren Form paradoxerweise zugleich Bestandteil der historischen „Volkskultur“ und Bestandteil einer „Avantgarde-Kultur“ werden, in dem Moment, in dem Informatiker, Programmierer, Architekten sich entschließen, diese Atmosphäre für ihre Kreativität nutzbar zu machen (hierin stelle ich meinen professionellen Computer auf, und hier sollen gegebenenfalls meine Kinder in nichtverschmutzter Luft, ohne Asbestpartikel und mit frischer Milch aufwachsen, etc.). Das Aufgreifen von Versatzstücken der historischen ruralen Tradition bedeutet eben nicht notwendig die Wiederherstellung derjenigen Form der Landwirtschaft und des bäuerlichen Milieus, aus der diese entstammen, sondern ist viel eher ein ästhetisch-kommunikativer Akt in Verbindung mit einer bestimmten, benennbaren Form von Lebensqualität für Menschen, die nicht Vollerwerbblawirtschaft betreiben.¹²³

Die Denomination und Ausrichtung des Festes tragen zudem auch massiv dazu bei, dass durch Besuche aus Deutschland und Österreich internationale Verbindungen aufgenommen werden und sich mittels eines berechenbaren Veranstaltungsrhythmus‘ festigen können (äußerlich erkennbar an den vielen Besucher-Personenkraftfahrzeugen aus Österreich und Deutschland, mit ihren Nummernschildern aus Hessen, Bayern und, nach unserem Eindruck, vor allem aus Baden-Württemberg).

Wir hatten auch die Möglichkeiten der Förderkontexte angesprochen. Nähme man demnach eine europäische Perspektive ein, ausgehend von der öffentlichen Selbstbezeichnung „europai falu“ in Verbindung mit dem LEADER-Netzwerk, so wäre die Thematisierung der ungarndeutschen Minderheitenkultur unter dem Begriff „Stifolder“ nicht die exklusive Botschaft des Festes, sondern eines der wichtigen Mittel, um eine unverwechselbare Identifizierungsmöglichkeit herzustellen, und es wäre auch perspektivisches Handeln, das sich mit Rechtsvorstellungen des Europäischen Rats zu Pflege

123 Es gibt, wie festzustellen war, heute offensichtlich nur einen einzigen Bauernhof, der tatsächlich Vollerwerbblawirtschaft unter gegenwärtigen Bedingungen betreiben kann und nun wegen seiner Größe außerhalb des Ortskerns arbeiten muss.

der Minderheitenkulturen verknüpft. (Dies bei der gleichzeitigen lebensweltlichen Gewissheit, dass der Schulunterricht, die Behördensprache und auch die Sprache des Verbandes der Ungarndeutschen im Komitat Baranya in der Regel Ungarisch ist.¹²⁴) Neben der erkennbaren und eminenten Förderungspräsenz aus dem Staat Ungarn selbst wäre hier weiters zu erkunden, welche Rolle etwa der verstorbene Europapolitiker Otto Habsburg für Feked gespielt hat, dessen Denkmal an auffälliger Stelle im Dorf steht und dessen persönlicher Besuch in Feked 2007 auf der Homepage ausgiebig abgebildet, aber weitgehend kommentarlos aufscheint. Mit anderen Worten, das Stifolder-Fest lässt sich in wesentlich erweiterten und übergreifenden Zusammenhängen sehen *und* es wäre mit diesen Kontexten zugleich doch als ein Fest des Dorfes zu betrachten, als das eines kulturellen und sozialen Gebildes eigenständigen Zuschnitts, eigenem Herkommens und eigenständigen Charakters, das seiner Marginalisierung entgegenwirken will. Ein Festgeschehen wie am Stifolder-Fest zeigt mit einer gewissen Imposanz, dass eine ganz erhebliche Aufwandsbereitschaft der Einwohner regelmäßig Jahr für Jahr besteht und das Dorf lebhaft existieren will.¹²⁵

Wir haben in der vorliegenden Arbeit nicht allein Befunde mitgeteilt, sondern auch Bezüge hergestellt und Interpretationen angeboten, die uns historisch ableitbar und mithilfe von eruierbaren Hintergrundinformationen nahe liegend und plausibel erschienen. Obschon aber einige Schlussfolgerungen formuliert worden sind, muss unser Text bei der Bezeichnung „Bericht“ bleiben – gerade wegen der Einmaligkeit der Erhebungen und auch wegen des durchaus impressiven und, notabene, un abgeschlossenen Charakters mancher Beobachtungsdarlegungen. Wir haben hier einen gewissermaßen idiographischen Ansatz gewählt, möchten gleichwohl keinen Zweifel daran lassen, dass die hier gemachten Bestandsaufnahmen geeignet erscheinen, im Rahmen der Erforschung „Neuer Feste“, die Herbert Schwedt für den deutschsprachigen Publikationskreis 1989 begonnen hat, einen Beitrag zu leisten.

124 In diesem Zusammenhang sei noch einmal auf die Befunde bei Hermanik 2017, S. 274 verwiesen.

125 Diese nach Lektüre und Augenschein in Feked getroffene Feststellung würde auch den Befunden von Schell 2007 entsprechen. Vgl. a. den Beitrag Pusztai, Kiss und Bódi in diesem Band. Um es zu wiederholen, auch die Aussage des Bürgermeisters ordnete die mit der Minderheitenkulturdeklaration verknüpfte Förderung als Hebel für die Schaffung eines solchen *Dorf-Festes* ein.

Hana Dvořaková

„Kiritof“ – die Kirchweih in Jevišovka als Identifizierungsfaktor der heutigen kroatischen Minderheit in Mähren

Im Katalog der nationalen Hausindustrie und der Volkstrachten in Mähren zur Weltausstellung 1873 in Wien kann man eine Charakteristik der Kroaten in Mähren lesen:

„An diesem kleinen Völkchen – Croaten – kann man die Kraft der Nationalität wahrnehmen, die sie durch Jahrhunderte, mitten unter Deutschen lebend, ja selbst unter deutschem Schulzwange, bis jetzt bewahren, doch wie lange noch? Sie sind stolz auf ihre Nationalität. Obwohl von Deutschen umgeben, erhielten sie unverfälscht ihre Sprache, Tracht und Nationalität.“¹

Das Thema der mährischen Kroaten stellt uns vor zwei grundlegende Fragen: Ist die Problematik der kroatischen Minderheit nur ein historisches Thema? Wie sieht ihre heutige Situation aus der Sicht der Bewahrung und Vermarktung der Tradition aus?

Exkurs in die Geschichte der Kroaten in Mähren

Wer sind die Kroaten eigentlich? Es handelt sich um eine historische nationale Minderheit, die aus der Furcht vor der türkischen Expansion im 16. Jahrhundert vom Balkan her nach Mähren kam. Gemeinsam mit den Kroaten in der Slowakei, in Ungarn und Österreich gehören sie zu den so genannten Burgenländer Kroaten katholischer Konfession,² wobei sie in Südmähren vor allem in der breiteren Umgebung von Břeclav/Lundenburg und Mikulov/Nikolsburg angesiedelt waren. In der erstgenannten Region lebten sie im engen Kontakt mit Nachbarn, vor allem dank der Sprachverwandtschaft, was ihre Assimilation mit der slawischen Majorität zur Folge hatte. Zur Situation in der Umgebung von Mikulov/Nikolsburg indessen schrieb Bela

-
- 1 Bela Dudik: Welt-Ausstellung 1873 in Wien. Catalog der nationalen Hausindustrie. Brünn 1873, hier S. 18, S. 24.
 - 2 Zusammenfassend: Dorovský 2010, s. insbes. S. 134; Dorovský 2011, S. 133–154; Jeřábek 1991. In den letzten Jahren beschäftigten sich mit dem Thema der kroatischen Minderheit zudem mehrere Examensarbeiten von Studierenden der Universitäten in Olmütz und in Brünn: Peřková 2010; Šmídková 2011; Tůčková 2012.

Dudik: „Ganz anders verhält sich dies mit den auf 1 ½ Meilen lebenden und 2.342 Individuen zählenden mährischen Croaten“³ in den drei Gemeinden Frelišťov/ Frelíchov (heute Jevišovka), Dobro Polje (heute Dobré Pole), Nova Prerava (heute Nový Přerov). Dort, im fremdsprachigen Milieu, wo überwiegend deutsche Nachbarn wohnten, erhielten sie sich bis zum Ende der 1920er-Jahre Elemente ihrer ursprünglichen Kultur (Sprache, Tracht, Gebräuche), mittels derer sie sich von der deutschen Mehrheit absonderten.

Im Rahmen des, ethnographisch gesehen, mannigfaltigen Mährens wurden die Kroaten als eine Besonderheit wahrgenommen und als solche z.B. bei der feierlichen Inbetriebnahme der Eisenbahn Prag-Olmütz im Jahre 1845 präsentiert: Ehrengästen aus den Reihen des Adels mit Erzherzog Karl, dem Vertreter des Kaisers an der Spitze wurde anhand „lebendiger“ Beispiele die Mannigfaltigkeit mährischer Trachten einschließlich der kroatischen Musikanten vorgeführt.⁴ Auf der Weltausstellung in Wien im Jahre 1873 wurden sie in der Abteilung „Mähren“ durch fünf Figurinen in Trachten aus dem Ort Nova Prerava/ Neu Prerau vertreten, denn „nur Neu Prerau hält sich unverfälscht, in Guttenfeld und Fröllesdorf schwindet schon die Tracht“.⁵ Mit ihrer Andersartigkeit fesselten die Kroaten die Fachöffentlichkeit bereits zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Dieser Problematik widmeten sich schon viele Forscher,⁶ wobei im Mittelpunkt des Interesses vor allem die kroatische Kolonisation, d.h. ihre Ankunft und Einsiedlung in Mähren, sowie die ikonischen Ausdrucksformen der Volkskultur, d.h. die Tracht und bestimmte Gebräuche wie Hochzeit, Bestattung, Kirchweih standen.⁷

Dramatische Jahre 1938–1948

Es ist eine Ironie des Schicksals, dass die Kroaten als Angehörige der *slawischen* Bevölkerung dann durch die von Hitler am Anfang des Zweiten Weltkrieges erzwungenen Verschiebungen der tschechischen Staatsgrenze zu den „Deutschen“ gezählt wurden. Im Jahre 1938, nach der Besetzung des tschechischen Grenzgebiets durch deutsche Truppen und der Konstituierung

3 Bela Dudik: Welt-Ausstellung 1873 in Wien. Catalog der nationalen Hausindustrie. Brünn 1873 S. 24.

4 Beschreibung der Feier: Celomoravská národopisná slavnost v Olomouci v roce 1845 [Gesamt-mährische volkskundliche Feier in Olmütz im Jahre 1845]. In: Vlastivědný věstník moravský, XII/1, 1957, S. 19–24.

5 Bela Dudik, Welt-Ausstellung 1873 in Wien. Catalog der nationalen Hausindustrie. Brünn 1873, S. 24.

6 Die Liste s. bei Jeřábek 1991; Dorovský 2010.

7 Es ist daher nicht überraschend, dass die museale Dokumentation der Minderheit kontinuierlich von dem Ethnographischen Institut des Mährischen Landesmuseums betrieben wird, und zwar seit den Forschungen im Jahre 1910 bis zur Gegenwart.

des „Sudetenlandes“ – in diesem Fall durch Angliederung an das südlich gelegene Reichsgau „Niederdonau“ – wurden die Kroaten automatisch Bürger des Dritten Reiches mit der Pflicht des Dienstes in der Wehrmacht. Daher wurden sie nach 1945 als deutsche Kollaborateure wahrgenommen, die das Grenzgebiet weiter nicht bewohnen durften. Zum Zweck der Sicherung der Staatsgrenze des neuen Staates wurde ihre Aussiedlung verordnet. Der definitive Beschluss erfolgte im Jahre 1947 und auch der Schwur der Treue zur Republik am 6. November 1947 konnte die Aussiedlung nicht verhindern.⁸

An der Konferenz in Mikulov am 11. Juni 1948 wurde jedoch beschlossen, dass die Ausgesiedelten wie Angehörige der slawischen Bevölkerung behandelt werden sollten, die durch den langen Aufenthalt im germanisierten Milieu teilweise deutschen Einflüssen unterlagen, dass aber eine feste Hoffnung bestünde, dass sie sich im neuen, durchaus tschechischen Milieu in kürzester Zeit völlig eingliedern würden. Die restlichen ca. 250 Familien wurden in 118 Dörfer und Städtchen Nordmährens ausgesiedelt, und zwar so, dass sie die Möglichkeit gegenseitigen Kontakts so weit wie möglich verloren. Am 20. Juli 1950 blieben in Dobré Pole 10 Familien (33 Personen) und in Jevišovka ebenfalls 10 Familien (24 Personen),⁹ die sich zur kroatischen Nationalität bekannten, wobei es sich meistens um sehr alte Leute oder Personen aus gemischten Ehen handelte. Die Ausgesiedelten wurden in die Bezirke Šternberk, Bruntál, Rýmařov, Olomouc, Šumperk, Litovel, Zábřeh na Moravě, Přerov und Jeseník im Olmützer Kreis, in Vítkov, Opava und Nový Jičín im Ostrauer Kreis, Polička im Pardubicer Kreis, Svitavy, Moravská Třebová, Moravský Krumlov, Brno-Stadt, Brno-Umland, Bystřice nad Pernštejnem, Vyškov, Znojmo, Mikulov, Velká Bíteš, Hodonín, Kyjov, Kojetín im Zlíner (Gottwalddover) Kreis, Židlochovice, Hustopeče und Boskovice im Brünner Kreis zerstreut. Zwischen 1949 und 1952 wurden insgesamt 587 kroatische Anwesen und Häuser mit 2.000 Personen umgesiedelt.

„Nach dem Krieg schien es zunächst, dass wir in Jevišovka bleiben würden. Im Jahre 1947 legten wir das Versprechen der Treue der Tschechoslowakischen Republik ab. Leute zogen Trachten an, die älteren waren in Prag und kamen aus Prag zu uns. In der Schule wurde eine Feier veranstaltet, wo uns versprochen wurde, dass wir in Jevišovka bleiben würden. Na und dann kamen Kommunisten 1948

8 Mehr zum Thema bei Dvořák 2012; Melzer 1988, S. 51–60.

9 In Frélichov blieben nach der gewaltsamen Aussiedlung 10 Familien: Wolf, Štadler, Šnejdr, Reitmar, Suparič, Doležal, Mádr, Pevner, Kuzmič, Hlavička. Die Tracht zog jedoch keine der dortigen Frauen mehr an. Vgl. Nováková 1995, S. 34.

und der Aktionsausschuss der Partei entschied, wir müssten raus. Also das machte mich sehr traurig.“¹⁰

Aus dem fruchtbaren Mähren, wo sie Wein angebaut hatten, gingen sie ins Binnenland und das nördliche Grenzgebiet Mährens, in Regionen mit ganz anderen geographischen und klimatischen Bedingungen, kulturellen sowie gesellschaftlichen Sitten und anderen Arbeitsgewohnheiten (den Kroaten wurde ein aktives Herangehen an die Arbeit zugeschrieben). Typisch war die Aussiedlung von 24 Familien (78 Personen) aus Frélichov und Dobré Pole in den Raum der ehemaligen deutschen Sprachinsel im Drahaný-Hügelland, in die Gemeinde Skřipov, wo sie ausnahmsweise eine kompakte Kommunität bildeten, die ihre alten Lebensformen weiter pflegen konnte. Es ist zu beachten, dass sie besonders im Grenzgebiet Nordmährens in ein Gebiet gelangten, das nach der Aussiedlung der Deutschen durch eher problematische Sozialgruppen besiedelt wurde.

Die Aussiedlung war politisch motiviert und beruhte auf dem Prinzip der Kollektivschuld. Die Kommunität wurde in der Regel auf dem mährischen Gebiet zerstreut mit dem Ziel, gegenseitige Kontakte zu verhindern und ihre Mitglieder durch die Mehrheitsgesellschaft zu assimilieren. Darüber hinaus durften sie bis Ende der 1950er-Jahre in die ursprünglichen Gemeinden nicht zurückkehren. In der neuen Heimat, in einem fremden und andersartigen Milieu, behielten einige ältere Frauen ihre traditionelle Kleidung als symbolische Verbindung mit ihrem Heimatort (ökonomische Gründe allerdings müssen ebenfalls konstatiert werden) und sie

„trugen sie tagtäglich oder nur beim Kirchgang. Zu Feiern, vor allem kirchlichen Charakters, kamen dann auch diejenigen in Trachten, die sich gewöhnlich schon auf städtische Weise kleideten. Wenn sie auch im neuen Wohnort die Tracht meistens schon ablegten, doch wollten sie sich davon nicht trennen, sie verband sie mit der verlorenen Heimat und sie hielten daran fest. Trachtenteile wurden pietätvoll aufbewahrt und daher gelangten sie, in der Regel in Form der Hinterlassenschaften, zu den Museumssammlungen erst in den 70er- und 80er-Jahren“.¹¹

Der Druck der Staatsaufsicht ließ Ende der 1950er und anschließend in den 1960er-Jahren nach. Die Kroaten kehrten dann vor allem zum Allerheiligen-

10 Eintragung der Vereinigung der Bürger kroatischer Nationalität, Herr JR, geb. in 1928 in Frélichov. www.moravstichorvati.cz

11 Nováková 1995, S. 32.

fest nach Südmähren zurück, um die Familiengräber zu besuchen und an Familienfeiern teilzunehmen.

Das Jahr 1989

Die Samtene Revolution 1989 stellte einen wichtigen Meilenstein im Leben der kroatischen Kommunität dar. Sie brachte die Wiederbelebung des ethnischen Bewusstseins und der Gesellschaftsaktivitäten, die im Jahre 1991 in die Gründung der *Vereinigung der Bürger kroatischer Nationalität* mündeten (die sich kulturellen und Bildungs-Aktivitäten widmet). Zentrum dieser Bemühungen wurde die Gemeinde Jevišovka/Frélichov, wo im Jahre 1991 der erste *Kroatische Kulturtag* veranstaltet wurde. Als Negativum ist zu erwähnen, dass nach 1989 einige Einwohner von Jevišovka sich vor Restititionen, d.h. vor Entschädigungsansprüchen der ursprünglichen Besitzer fürchteten, was sich jedoch als haltlos erwies.¹² Bei der Volkszählung im Jahre 1991 bekannten sich ca. 600 Personen zur kroatischen Nationalität, zehn Jahre später stieg ihre Zahl auf 1.585.¹³

Eine Wiederbelebung des Interesses für die kroatische Kultur in der Region von Mikulov und Břeclav erfolgte auch in der Mehrheitsgesellschaft. Auf die kroatische Folklore (einschließlich der Anschaffung kroatischer Trachten) fokussierte im Jahre 1993 das Repertoire des ethnographischen Ensembles „Pálava“ aus Pavlov, das damit eine Lücke an dem sonst reichen „Folklormarkt“ Südmährens füllen konnte (Pavlov, eine Gemeinde ohne Bindungen zur kroatischen Bevölkerung, wurde nach der Aussiedlung der Deutschen durch Tschechen aus dem Binnenland nachbesiedelt).¹⁴

Die Arbeit der Aktivisten wurde ebenfalls mit Aktivitäten der Museumsgemeinde verknüpft.¹⁵ Der Frage nach den mährischen Kroaten widmet sich mittlerweile auch die Regierung der Tschechischen Republik. Ihre Unterstützung kam im Jahre 2007 durch den Kauf des Gebäudes der ehema-

12 Nach der Information der Bürgermeisterin der Gemeinde Jevišovka, M. Bošiaková, wurde kein Restitutionsantrag gestellt.

13 Für die Stellung der kroatischen Kommunität war das Dokument der Tschechischen Regierung (Erklärung aus Oktober 1999) von grundsätzlicher Bedeutung, in welchem die Regierung das offizielle Bedauern über das Unrecht zum Ausdruck brachte, das der Minderheit in der Vergangenheit widerfahren war.

14 Vgl. Břečková 2010.

15 Z.B. das Ethnographische Institut des Mährischen Landesmuseums, das sich diesem Thema kontinuierlich seit 1910 widmet, veranstaltete mehrere diesbezügliche Ausstellungen. Es folgte das Regionalmuseum Mikulov (in dessen Zuständigkeitsbereich der Ort Jevišovka fällt), das im Jahre 2002 im Ort die erste ständige Ausstellung der kroatischen Kultur eröffnete.

ligen Pfarrei zum Ausdruck, um damit ein Museum der kroatischen Kultur in Mähren zu gründen.¹⁶ Die Grundsteinlegung erfolgte im Jahre 2015.¹⁷

„Kiritof“/ *Kirchweih als Integrationselement*

Die Gemeinde Jevišovka ist ein traditionelles Zentrum der Kroaten, was gegenwärtig auch dadurch untermauert wird, dass dort zugleich die Organisatoren der meisten Aktivitäten wohnen. Wie in der Vergangenheit ebenfalls bildet die Kirchweih, die am Fest Mariä Geburt (8. September) stattfindet, das wichtigste Gesellschaftsereignis. Bis zu dem Jahr 1945 wurde sie drei Tage lang (vom Sonntag bis Dienstag) gefeiert. Das Fest hatte ein festes Programm: Es startete am Sonntag mit der Messe in der Kirche, dann folgten die Tanzunterhaltung und der Rundgang mit dem (Ziegen-)Bock. Auch der zweite Tag begann mit einer Messe, es folgten der Friedhof-Besuch und wieder eine Tanzunterhaltung.¹⁸

Seit 1992 nun wird die Kirchweih von der „Sdružení občanů chorvatské národnosti v ČR“ [„Vereinigung der Bürger kroatischer Nationalität in der Tschechischen Republik“] veranstaltet, wobei die Organisatoren von der lokalen Tradition abgewichen sind: Eine Neuaufstellung des Programms und die sich daraus ergebenden Veränderungen waren durch den Stand der Minderheit am Ende des 20. Jahrhunderts bedingt. Die Neuformen kamen durch bestimmte Wandlungsvorgänge in der allgemeinen Lebensweise zustande – so wurden die religiöse Kirchweih und andere Ausdrucksformen der traditionellen Dorfkultur (z.B. Fasching) in den Bereich der Freizeitgestaltung verschoben.

Die wesentlichen Veränderungen seien im Folgenden aufgezählt:

- 1) Reduktion der Feier neuerdings auf nur einen Tag;
- 2) die Kirchweih hörte auf, die Sache der ganzen Gemeinde zu sein;
- 3) es werden daher keine Altburschen gewählt. Die Reduktion der Kirchweih auf den Sonntag nahm folgerichtig keine Berufsarbeitszeit der Teilnehmer mehr in Anspruch. Während der Reise zur Kirchweih konnte man zugleich Bekannte besuchen und den Friedhof mit den Gräbern der Vorfahren aufsuchen.

16 An der neuen Gestaltung beteiligten sich auch Kuratoren des Ethnographischen Instituts des Mährischen Landesmuseums.

17 Ein feierlicher Akt unter der Teilnahme des tschechischen Ministers Jiří Dienstbier, der Botschafterin der Kroatischen Republik Ines Troha Brdar, des Regierungsekretärs für Nationale Minderheiten Milan Pospíšil.

18 Historische Kontexte s. bei Večerková 1992, S. 53–83.

Das neue, gegenwärtige Programm beginnt mit der Bewillkommung der Vertreter der Vereinigung, dem feierlichen Gottesdienst, dem gemeinsamen Besuch des Denkmals der Gefallenen und des Friedhofs. Es folgt ein gesellschaftliches Beisammensein mit reichem kulturellem Programm. Im Jahre 2010 knüpften die Organisatoren an die letzte vorkriegszeitliche Kirchweih aus dem Jahre 1938 an, als sie im Umzug durch die Gemeinde den traditionellen (Ziegen-)Bock mitführten und den Tanz rund um einen Maibaum einfügten. Dieses Prinzip bürgerte sich ein und wird auch jetzt beibehalten, wobei auch heute der Besuch der Kirche und die Teilnahme an der Messe eingeschränkt stattfinden, aber wesentlich geblieben sind, denn die Bindung an den katholischen Glauben war und blieb hier sehr stark.¹⁹ Im Rahmen des Nachmittagsprogramms treten tschechische und ausländische Folkloreensembles (aus der Slowakei, Ungarn, Kroatien, Österreich) in Verbindung mit kroatischer Kultur auf. Für Gäste sind Tanzunterhaltung, traditionelle Speisen der mährischen Kroaten, Theatervorstellungen, workshops für Bildende Kunst und ein Programm für Kinder vorbereitet.

Kirchweih ist ein bedeutsames integrierendes Element für die kroatische Kommunität. Nach dem Erfolg der ersten Begegnung im Jahre 1991 mit der Teilnahme von fast 1.500 Gästen aus Böhmen, Mähren und der Slowakei sowie Landsleuten aus Österreich, Deutschland und Kanada wurde die Veranstaltung auf September, auf den Termin der traditionellen Kirchweih, verschoben. Die neue Tradition konnte auch dank der Öffnung der Staatsgrenze nach Österreich wachsen und sich etablieren. Während es sich in den 1990er-Jahren um kleinere Begegnungen handelte, kommen in den letzten Jahren am ersten September-Sonntag Hunderte von Interessenten zum Dorf Jevišovka. Für die Umsiedler aus Nordmähren²⁰ werden Extra-Busse abgefertigt, die die Nachkommen der ursprünglich hier ansässigen Kroaten in ihren Heimatort bringen. Die Teilnahme an der Veranstaltung ist ein inoffiziell deklariertes Bekenntnis der Zugehörigkeit zu dieser Minderheit und wird als solches wahrgenommen. Das Ziel ist die Begegnung – das Gefühl der Zusammengehörigkeit spielt hier die wesentliche Rolle. Dazu trägt auch die gemeinsame Sprache bei, denn die Teilnehmer sprechen kroatisch untereinander: Man versucht, die Muttersprache grundsätzlich beizubehalten, auch

19 Die Kroaten wurden bereits am Ende des 19. Jahrhunderts als „streng recht gläubig“ bezeichnet, „fast zu bigot[t], und halten sehr viel auf äussere Ceremonien und Gebräuche der Kirche, besonders auf öffentliche Andachten“. Zit. n. Bela Dudik: Welt-Ausstellung 1873 in Wien. Catalog der nationalen Hausindustrie. Brünn 1873, S. 18.

20 Der Bus bedient folgende Städte: Šumperk, Uničov, Šternberk, Hanušovice, Opava, Vítkov., <http://www.denik.cz/jihomoravsky-kraj/kiritof-jevisovka-uvitala-potomky-vysidlenych-chorvatu-20140907-9qaz.html>

wenn man sie immer weniger beherrscht. Durch das Sterben der Älteren schrumpft die Zahl der Angehörigen der Kommunität, daher fokussieren die Organisatoren gezielt auf die Nachkommen. Nun gilt es, ihr Interesse – durch *websites* und *facebook* – für die Wurzeln zu wecken. Mittels interaktiver Programme soll dasselbe bei den jüngsten Besuchern erreicht werden. Die Arbeit mit den Kindern und auch die Einbeziehung anderer Einwohner der Region stellen ein Ziel der Veranstalter dar. Die bestehende lokale Zusammengehörigkeit wird durch persönliche Bindungen gefördert und erhalten. Die Worte des Vorsitzenden und Organistors des Vereins mögen dies belegen:

„Wir haben gute Beziehungen. Vor ein paar Jahren nahmen wir an der Kirchweih in Trachten [mährisch-slowakische Trachten der Majorität] teil. Nun orientieren wir uns aber an unserer eigenen (Gemeinde)-Kirchweih.“²¹

Nichtdestotrotz, die Grenze zwischen „Wir“ (= die Gemeinde) und „Sie“ (= die Kroaten) wird weiterhin wahrgenommen. Ebenso die Tatsache, dass die Gemeinde gerade dank der kroatischen Vergangenheit berühmt und über diesbezügliche Ausstellungen für Touristen attraktiv ist. Da die Gemeinde in einer touristisch günstigen Region liegt und ein Weinkeller-Radweg hindurch führt, sind Touristen willkommen. Im kroatischen Haus befindet sich ein Info-Zentrum, das die Geschichte und Kultur der Gemeinde und die mährisch-kroatische Kultur gemeinsam präsentiert.

Die Kirchweih in Jevišovka hat auch ein – die Gegenwart mit der Vergangenheit verbindendes – „personifiziertes Wahrzeichen“: Es handelt sich um den Musikanten Josef Eger d. Ä. (*1935), der sich zur kroatischen Nationalität bekennt und dessen Lebensgeschichte die Schicksale der kroatischen Minderheit veranschaulicht. Seine Familie lebte in der Gemeinde, sein Vater spielte in der dortigen Blaskapelle (auch bei der letzten vorkriegszeitlichen Kirchweih im Jahre 1938); nach 1945 wurde die Familie nach Nordmähren vertrieben. Daher lebt er heute in der nordmährischen Stadt Uničov, wo er im Blasorchester Haná Uničov Flügelhorn spielt, und die Familientradition pflegt. Trotz seines Alters kehrt er mit der Kapelle alljährlich in seinen Heimatort Jevišovka zurück, wo er seinen Landsleuten Musikstücke vorspielt. Sein Sohn Josef Eger d.J. ist ebenfalls Mitglied dieses Orchesters und nimmt an diesen Sonderfahrten teil. Die fast hundertjährige Musiktradition von Jevišovka lebt also weiter.

21 Mündliche Information durch Jiří Skokanitsch, Jevišovka, Vorsitzender des Vereins Jevišovská chasa. XVI. Niedergelegt im Mährischen Landesmuseum Brno.



Abb. 1: Frantisek Pospíšil bei Phonoaufnahmen im „Guten Feld“, 1910. Archiv des Ethnographischen Instituts am Mährischen Landesmuseum Brno (EÚ MZM).



Abb. 2: Kirchweihfest, Jevišovka, 20.09.1938. Archiv EÚ MZM



Abb. 3:
Kroatische Frau mit Kind.
Libina, 1956. Archiv EÚ MZM



Abb. 4:
Alte kroatische Frauen im
Moravská Húzová, 1957.
Archiv EÚ MZM



Abb. 5:
Eheleute Vraneschić, sie in Tracht,
er im Anzug, Libina, 1957.
Archiv EÚ MZM



JIHOMORAVŠTÍ CHORVÁTÉ složili 16. listopadu ve Frélichově manifestační přísahu věrnosti Československé republice
do rukou člena rady ZNV dr. Boh. Papeže. Vládu zastupoval ministr pošt Msgr Fr. Hála - Foto ČTK
Svět v obrazech 1947

Abb. 6: Treue-Gelübde der Kroaten für die neue tschechoslowakische Republik,
Jevišovka, 16. November 1947. Quelle: Zeitschrift *Svět v obrazech* (*Welt in den
Bildern*), 1946. Archiv EÚ MZM



Abb. 7 Josef Eger, Kapellmeister der Blasmusikkapelle, der die musikalische Tradition der Familie weiter pflegt, beim Fest in Jevišovka 2010 (Foto: Hana Dvořáková)



Abb. 8: Der erneuerte Umzug mit dem Bock, Jevišovka 2010 (Foto: Hana Dvořáková)



Abb. 9: „Auf den Pfaden unserer Vorfahren“, Mikulov (Nikolsburg), 19. Juli 2015 (Wanderung der jungen Kroaten auf den Pfaden der Vorfahren. Foto: Hana Dvořáková)

Aktualitäten

Die letzte große Veranstaltung (neben der Kirchweih am 6. 9. 2015) war die Teilnahme am *XVI. Kulturfest der Thayavölker* (eine vor allem österreichische Initiative, durchgeführt in der Stadt Mikulov am 19. Juli 2015 als kulinarisches Festival), dessen Motto lautete: Entweder sind hier alle zuhause oder niemand. Im Rahmen der Veranstaltung führen die Minderheiten, die in der Stadt leben, ihre nationalen Speisen vor. Die kroatische Küche gehört auch dazu – neben der slowakischen, ungarischen, bulgarischen, österreichischen, deutschen, romaneischen, kanadischen. Der Höhepunkt des Festivals war die Aktion „Auf den Pfaden unserer Vorfahren“, als in Mikulov der Trachtenumzug der Kroaten auf Pferdewagen eintraf. Es war der Ausgangspunkt einer dreiwöchigen Wanderung der jungen Kroaten aus Mähren, der Slowakei, Österreich und Ungarn, die sich auf denjenigen Weg machten, auf welchem ihre Vorfahren nach Mitteleuropa gekommen waren.²²

²² Die Teilnehmer brachen von der bosnischen Stadt Bobovac aus auf, die Reise nahm sich 17 markante Stationen vor, u.a. in Varaždin, Wien, Bratislava. Unterwegs sprachen sie untereinander in einem alten kroatischen Dialekt aus dem 16. Jahrhundert, der als Kulturerbe unter dem Schutz des Europarates steht. Die Anregung zur gemeinsamen Wanderung kam von den ungarischen Kroaten, denn während die mäh-

Es ist eine auch hier unbestreitbare Tatsache, dass lokale Kultur mit tatkräftigen und begeisterungsfähigen Persönlichkeiten verknüpft ist, die gleichsam als Motor der jeweiligen Kommunen und ihrer Veranstaltungen wirken. Dies gilt so ebenfalls bei der kroatischen Kommunität und deren Aktivitäten in Jevišovka einschließlich der Gründung eines Museums. Im Hintergrund des Geschehens stehen Nachkommen einer kroatischen Familie, die Geschwister Kopřiva aus Jevišovka, die das Gedenken der Vorfahren zielbewusst wachhalten und überliefern. Es stellt sich also die Frage, was kommt, wenn sie aufhören.²³

rischen Kroaten ihre Häuser nach 1948 verlassen mussten, blieben kroatische Kommunen in Ungarn, Österreich und der Slowakei in ihren Heimatorten und sind bis heute dort sehr aktiv.

23 Der vorliegende Artikel entstand mit finanzieller Unterstützung seitens des Kulturministeriums der Tschechischen Republik im Rahmen der institutionellen Finanzierung der langfristigen konzeptionellen Entfaltung der Forschungsinstitution (mährisches Landesmuseum, MK 000094862) VO 23815.

Neill Martin

Die Renaissance des Kosakentums auf der Krim: Ergebnisse einer Mikrostudie

Abstract

Gegenstand dieses Beitrags sind Initiativen zur Wiederbelebung des Kosakentums auf der Schwarzmeerhalbinsel Krim. Die zugrunde liegenden Feldforschungsdaten stammen aus dem Zeitraum 2011–2013, wurden zum Teil also im unmittelbaren Vorfeld der Annexion durch Russland (März 2014) erhoben. Die Feldforschung bestand aus einer Mischung von teilnehmender Beobachtung und von Interviews mit Gruppen in Kertsch, einer Stadt nahe der ukrainisch-russischen Grenze. Dabei ging es um die Frage, warum solche Revitalisierungsgruppen nach 1990 gegründet wurden und wie man bei der Konstruktion einer kosakischen Identität mit expressiven Elementen verfährt, die überwiegend neu erfunden worden sind. Dabei wurden die Gruppen aber nicht in einem von oben aufgesetzten Rahmen untersucht oder gefragt, was aus historischer und moderner Sicht unter einem „echten“ Kosaken zu verstehen sei. Im Zentrum stand die Wahrnehmung der kosakischen Wiederbelebungsbewegung an einem bestimmten Ort durch die dort ansässige Bevölkerung.

Hintergrund

Wenn von „Kosaken“ die Rede ist, denken die meisten Leute an berittene Krieger, die den russischen Zaren bei der Eroberung neuer Gebiete behilflich waren. Es läge also nah, das Kosakentum nach Jahrzehnten kommunistischer Herrschaft und Sowjetarmee für beendet zu halten. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es in Russland noch 20 Kosakenarmeen, 1920 hatten die Kosaken ihren militärischen Status und auch ihre territorialen Rechte und sozialen Privilegien verloren. Im Zuge der national-territorialen Umwälzungen jener Epoche wurden die Kosaken zu einer unterdrückten Volksgruppe. Sie erlitten Hungersnöte, Massenverhaftungen und Deportation. Während der Kollektivierungsphase kam es zur Auflösung traditioneller Kosakensiedlungen und zur Vertreibung ihrer Bewohner.¹ Auch die staatliche Unterdrückung der Russisch-Orthodoxen Kirche traf die Kosaken hart, da der Treueschwur zur Bewahrung christlicher Werte ein zentrales Moment ihrer Identität ist. Im Zweiten Weltkrieg waren Kosaken deshalb auf beiden

1 Mastyugina et al. 1996, S. 197f.

Seiten des Konfliktes zu finden. Die Mehrheit kämpfte gegen die deutsche Wehrmacht, vor allem in der südlichen Flanke der Ostfront, aber es gab auch aktive Unterstützung der deutschen Truppen, wobei neben den negativen Erfahrungen mit dem Sowjetregime die Hoffnung auf eine Wiederherstellung ihrer früheren sozialen Stellung und Landrechte das wichtigste Motiv gewesen sein dürfte. Der problematische Status der Kosaken erwies sich auch während des stalinistischen Terrors der Nachkriegszeit als verhängnisvoll. Bis zum Beginn der Perestroika blieben sie eine unterdrückte Volksgruppe. Es war ihnen praktisch verboten, ihre Wurzeln zu offenbaren, ihre eigene Geschichte zu erforschen und außerhalb der staatlich genehmigten Folklore-Ensembles ihre traditionellen Uniformen zu tragen.² Seit den späten 1980er-Jahren gibt es jedoch Bestrebungen, das Kosakentum wiederzubeleben.

Die Renaissance des Kosakentums zählt zu den auffälligsten soziokulturellen Phänomenen der postsowjetischen Ära. In den frühen 1990er-Jahren wurde die Zahl ihrer Anhänger auf 3,5 bis 5 Millionen geschätzt und für eine starke politische Kraft gehalten.³ Die Kosaken nutzten das Ende der Sowjetunion (1991) als eine Gelegenheit, ihrem Rehabilitierungswunsch Nachdruck zu verleihen und sich für den territorialen Zusammenhalt Russlands zu engagieren. Gleichzeitig ging es ihnen darum, in einer Phase politischer Ungewissheit die Neudefinierung von Russlands nationaler Identität zu beeinflussen und bei der Verteidigung nationaler Interessen mitzuhelfen. Es ist also eine Bewegung mit militärischen, sozialen und kulturellen Dimensionen.⁴ Eine Art Absichtserklärung war die Entscheidung tausender Kosaken, 1992 in Transnistrien an der Seite der einheimischen russischen und ukrainischen Bevölkerung für die Loslösung ihrer Region von Moldavien zu kämpfen. Der Lohn für diese Anstrengungen ließ nicht lange auf sich warten. Der damalige russische Präsident, Boris Jelzin, und die Duma erließen Dekrete zur Rehabilitierung der Kosaken als einer „kulturell-ethnischen“ Gemeinschaft mit eigenem Land, Selbstverwaltungsrechten und Militärdienst.⁵ Die Festschreibung offizieller Ansprüche auf eigene

2 Skinner 1994, S. 1018.

3 Toje 2006, S. 1057.

4 Skinner 1994, S. 1018.

5 Указ Президента РФ от 15 июня 1992 г. N 632 „О мерах по реализации Закона Российской Федерации – О реабилитации репрессированных народов“ в отношении казачества“ [Dekret des Präsidenten vom 15. Juni 1992 N 632, „Über Maßnahmen zur Umsetzung des Gesetzes der Russischen Föderation“ – „Über die Rehabilitation unterdrückter Völker“ in Bezug auf das Kosakentum“], <http://ivo.garant.ru/#/document/12123593/paragraph/8939:1> (abgerufen am 20. Oktober 2017) und Постановление ВС РФ от 16 июля 1992 г. N 3321-I „О реабилитации казачества“ [Verordnung der RSFSR vom 16. Juli 1992 N 3321-I „Über die

Territorien war ein wichtiger Punkt, denn während es für viele Nationalitäten in der UdSSR die nach ihnen benannten Republiken gab, hatten die Kosaken keine Heimatregion. Es war auch nicht möglich gewesen, im Ausweis oder Pass als nationale Zugehörigkeit die Bezeichnung „Kosake“ bzw. „Kosakin“ anzugeben.

Die Bewegung zur Wiederbelebung des Kosakentums ist Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Untersuchungen.⁶ In den meisten Fällen liegt das Hauptaugenmerk jedoch auf Russland, insbesondere auf den Kuban-Kosaken der Region Krasnodar (Nordkaukasus). Nur Frank Sysyn⁷ und Serhii Plokyh⁸ machen detaillierte Ausführungen zu Kosakengruppen in der Ukraine, und diese sind in umfassenden Studien zu Grenzkonflikten und Nationenbildung im weiteren Sinne eingegliedert. In den auf Russland orientierten Beiträgen geht es in der Regel um die Frage, welche Schlüsse man aus dem Aktivismus der Kosaken über die Formierung neuer Identitäten im postsowjetischen Russland im Allgemeinen ziehen kann. In dem vorliegenden Artikel geht es um genau diese Frage in Bezug auf die Schwarzmeerhalbinsel Krim, die eine überwiegend russischsprachige Bevölkerung hat und bis vor kurzem noch eine (autonome) Republik innerhalb der Ukraine war.

Als erstes ist zu konstatieren, dass viele Punkte in den genannten Studien zu den Kuban-Kosaken von hoher Relevanz für die folgenden Ausführungen sind. Die Kuban-Region liegt gleich hinter der Grenze zur Krim und die regionale Kultur zeugt bis heute von engen Verbindungen zur Ukraine. Die Bevölkerung der Krim ist sowohl sprachlich als auch kulturell von Russland geprägt. Im religiösen Leben dominiert die Russisch-Orthodoxe Kirche. Bis zur Annexion der Krim durch Russland gab es erhebliche Bemühungen von Seiten des ukrainischen Staates, den kulturellen Einfluss Russlands auf sein Territorium zurückzudrängen. Dazu gehörte die Förderung der ukrainischen Sprache auf Kosten des Russischen, was sich z. B. darin äußerte, dass ukrainischsprachige Schulen in neuen Gebäuden mit modernster Technik untergebracht waren, während andere Schulen verfielen und mit unzureichenden Mitteln auskommen mussten.

Rehabilitation des Kosakentums“], <http://base.garant.ru/183828> (abgerufen am 20. Oktober 2017); siehe auch Закон РСФСР от 26 апреля 1991 г. N 1107-I „О реабилитации репрессированных народов“ [Gesetz der RSFSR vom 26. April 1991 N 1107-I „Über die Rehabilitation unterdrückter Völker“], <http://base.garant.ru/10200365> (abgerufen am 20. Oktober 2017).

6 Skinner 1994; Lankina 1996; Derluguian 1996; Derluguian/ Cipko 1997; Boeck 1998, Boeck 2004; Toje 2006; Appleby 2010.

7 Sysyn 1991.

8 Plokyh 1994.

Die Konstruktion von Identitäten ist ein zentrales Thema dieses Beitrags, aber es geht hier auch um eine detaillierte Darstellung des Charakters lokaler Kosakengruppen und ihrer Rolle in der Region. Warum interessieren sich Menschen für derartige Organisationen? Welche Vorteile bietet ihnen die Mitgliedschaft in solchen Gemeinschaften? Wie wird Zugehörigkeit geäußert und performativ vermittelt? Wie werden die Gruppen von der übrigen Bevölkerung wahrgenommen und kommentiert?

Kertsch

Die hier präsentierten Erkenntnisse beruhen auf Feldforschungen in Kertsch, einer Stadt mit circa 140.000 Einwohnern im äußersten Südosten der Halbinsel. Die wichtigsten lokalen Industriezweige sind der Schiffbau und die Verarbeitung von Eisenerz. Zwischen Kertsch und der schon vor 2014 zu Russland gehörigen Region Krasnodar verläuft die Straße von Kertsch, welche hier lediglich 4 km breit ist. Spätestens 2020 soll unweit der Stadt eine Brücke zwischen der Krim und dem russischen Festland eröffnet werden. Die Nähe zu Russland und die Tatsache, dass die Krim bis 1954 eine russische Republik war, erklären die anhaltende Dominanz des Russischen in Kertsch. Während meiner Forschungsaufenthalte kam es zu organisierten Protesten gegen die NATO und eine mögliche EU-Mitgliedschaft, was auf starke Loyalität zu Russland hindeutet und auf wenig Begeisterung für eine ukrainisch orientierte Zukunft. Die Anerkennung der Kosaken als eine eigenständige Volksgruppe in Russland führte dazu, dass auch diesseits der Grenze ein offizieller Status für Gruppen gefordert wurde, die sich mit dem Kosakentum identifizierten. Im Falle von Kertsch und anderen Teilen der Krim war dabei die Nähe der Kuban-Kosaken von entscheidender Bedeutung, zumal die Region Krasnodar einmal ukrainischsprachig war, was das ethnische Profil der Region noch mehr verkompliziert.

Wenn es eine Gruppe in der Region gibt, die sich zu Recht als eine ethnokulturelle Gemeinschaft bezeichnen kann, dann sind es die zu den Turkvölkern zählenden Tataren. Bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert stellten Tataren die Mehrheitsbevölkerung auf der Krim. Auch sie kämpften im Zweiten Weltkrieg auf beiden Seiten, und auch sie wurden unter Stalin kollektiv dafür bestraft. Etwa 210.000 Menschen tatarischer Herkunft wurden *en masse* nach Usbekistan und in andere entlegene Landesteile deportiert. Im Nachfeld der Perestroika begannen Tataren in ihre alten Gebiete zurückzukehen. Sie fingen an, sich um ethnische und territoriale Autonomie zu bemühen und das unter der Sowjetherrschaft verlorene Eigentum zurückzufordern.

Feldforschung

Der Zweck meiner Feldstudien waren nicht nur der direkte Kontakt mit kosakischen Verbänden und die Klärung ihrer Motive. Es ging mir auch um die Art und Weise, wie historische Dokumente, Bräuche und Rituale adaptiert und neue Traditionen ins Leben gerufen wurden, um die Wahrnehmung kultureller Differenzen zu verstärken. Ebenfalls berücksichtigt wurden die Perspektiven der übrigen Bevölkerung und Parallelen zwischen diesen Gruppen und den jenseits der Grenze ansässigen Kuban-Kosaken, welche nicht nur viel besser organisiert und stärker etabliert, sondern auch umfassender in der wissenschaftlichen Literatur beschrieben (s.o.) und für ihre erfolgreiche Renaissance besonders bekannt sind. So wird auf Grundlage einer 1992 erfolgten Umfrage berichtet, dass sich in der Region Krasnodar zwischen 18 und 27 Prozent der Anwohner als Kosaken identifizierten (zwischen 900.000 und 1.3 Millionen Menschen). Die Kategorie „Kosake“ erschien auch in der Volkszählung von 2002, wurde aber lediglich von 140.000 Anwohnern angekreuzt. Dies deutet laut Brian Boeck⁹ darauf hin, dass es die kosakischen Aktivisten in zehn Jahren nicht vermocht haben, die lokale Bevölkerung für ihre Sache zu mobilisieren. Was aber haben die Bestrebungen zur Wiederbelebung des Kosakentums in der jüngeren Vergangenheit erreicht, insbesondere im unmittelbaren Vorfeld der Krim-Annexion?

Zum Zeitpunkt meiner Feldforschung waren mir 16 Kosakengruppen in Kertsch bekannt. Mit sechs von ihnen gelang mir die Kontaktaufnahme. Mit Hilfe von Dolmetschern interviewte ich drei Atamane (die traditionellen Anführer kosakischer Gemeinschaften), zehn Mitglieder und die gleiche Anzahl von Nichtmitgliedern. Die Gruppen fanden sich in Schulen und anderen Gemeinschaftsräumen zusammen. Darunter waren auch Orte, die einst von der Pionierorganisation genutzt worden waren, weshalb eine nostalgiefördernde Kontinuität mit einer früheren ideologischen Bewegung nicht von der Hand zu weisen war. Keine der sechs von mir untersuchten Gruppen gab es zum Zeitpunkt der Interviews schon länger als zehn Jahre.

Der Ataman

Atamane werden von der Gemeinschaft gewählt. Dies ermöglicht kosakischen Aktivisten, von jahrhundertealten demokratischen Traditionen zu sprechen und ihre sozialen Strukturen in einem vorteilhaften Kontrast zu den staatlichen Systemen präsentieren, in denen man auch ohne Wahlen in hohe

9 Boeck 2004, S. 632.

Ämter gelangen konnte. Barbara Skinner erwähnt, dass Gruppenmitglieder die Verwaltungsformen kosakischer Gemeinschaften idealisierten.¹⁰ Die von ihnen praktizierten Elemente moderner menschlicher Zivilisationen wurden als etwas typisch Kosakisches gepriesen, mit dem die politische, moralische und spirituelle Erneuerung Russlands befördert werden könne. Die Atamane, mit denen ich während meiner Feldforschung zu tun hatte, waren bis auf eine Ausnahme ehemalige Polizisten oder Armeeingehörige. Sie trugen ihre alten Uniformen, welche auf einen eher niedrigen Rang in der jeweiligen Organisation schließen ließen. Sie stellten sich als Atamane vor und wurden von den Gruppen als natürliche Anführer akzeptiert. Dies lag vermutlich auch daran, dass sie mit ihrem Erscheinungsbild und Gebaren die Erwartungen bedienten, die an einen kosakischen Anführer gerichtet sind. Bei der erwähnten Ausnahme handelte es sich um einen multilingualen pensionierten Universitätslehrer, der wegen seiner außergewöhnlichen Fachkenntnisse (Geschichte) und Allgemeinbildung bewundert wurde.

Infolge der neuen gesellschaftlichen Umstände, die sich seit der Perestroika ergeben haben, hat sich die Rolle der älteren Bürger verändert, und nirgends ist dieser Trend so auffällig wie in den Städten. Die staatliche Rente liegt mit etwa 100 Dollar pro Monat auf einem unzureichenden Niveau, die soziale Versorgung der Rentner wurde auf ein Minimum reduziert, und eine *sink-or-swim*-Mentalität hat die Oberhand gewonnen. Es sind die Jungen, die Starken und Leute mit guten Verbindungen, die das urbane Leben dominieren. Sozialismus und die Erfahrungen jener, die die sowjetische Phase durchlebt haben, werden für die Mehrheit immer weniger relevant. Dies ist selbst in Gegenden wie der Krim der Fall, wo es noch immer gewaltige Lenindenkmäler und politische Reliefs aus sowjetischen Zeiten gibt und sogar Panzer und Militärboote als Gedenkstätten in der Landschaft stehen. Die Mitwirkung in kosakischen Gruppierungen ermöglicht Bürgern mit beruflichen Verbindungen zum Sicherheitsapparat, auch nach ihrer Pensionierung einen gewissen Status zu bewahren und Respekt zu genießen bzw. neu einzufordern. Sie ermöglicht ihnen, auch unter den heutigen Verhältnissen einen gesellschaftlichen Beitrag zu leisten. Bei Polizisten und Militärangehörigen erfolgt die Pensionierung oft schon in einem recht frühen Alter, und die Betroffenen haben sowohl genügend Freizeit, als auch ein großes Interesse daran, ihre bescheidene Rente mit zusätzlichen Einkommen aufzustocken. Wenn sie ihre alten Uniformen wieder aus dem Schrank holen, wollen sie diese nicht unbedingt als einen Hinweis auf frühere Leistungen und Erfahrungen aus der Sowjetzeit verstanden wissen. Die Uniformen stehen vielmehr für eine verschwommene Art von Nostalgie, für eine Sehnsucht

10 Skinner 1994, S. 1030.

nach mehr Sicherheit und nach einer moralgeprägten Gesellschaft. Mit ihren Aktivitäten, an denen sich auch Vertreter der jüngeren Generation beteiligen, versuchen sie eine heile(re) Welt zu repräsentieren und der Gemeinschaft die entsprechenden Werte zu vermitteln. Letzere sind konservativer Natur. Sie entstammen einer Zeit ohne illegalen Drogenhandel und -konsum, als alte Menschen noch geachtet wurden und eine klare Funktion in der Gesellschaft hatten – und als die Nationalen Minderheiten noch voll integriert waren und keine Forderungen nach „Sonderrechten“ stellten, wie es die Tataren seit der Umbruchphase tun.

Mitgliedschaft

Barbara Skinner geht in ihren Ausführungen zur Wiederbelebung des Kosakentums auch auf die Frage ein, welche Voraussetzungen potentielle Gruppenmitglieder erfüllen müssen.¹¹ So schildert sie z. B. die Erfahrung eines jungen Armeeeingehörenden, der in einem Brief an *Казачьи Ведомости* (*Kasatschi Vedomosti*, etwa: ‚Kosakische Mitteilungen‘) von seinem Wunsch berichtet, einem kosakischen Regiment beizutreten, obwohl er nicht kosakischer Abstammung war. Die Redaktion der Zeitschrift teilte ihm mit, dass Abstammung an sich ohnehin kein ausreichendes Kriterium für eine Aufnahme wäre. Der entscheidende Punkt sei ein Bekenntnis zu den Werten der Gemeinschaft und eine entsprechende Lebensführung. Sie rieten ihm, sich bei seiner Ortsgruppe vorzustellen. Es wird kein Hehl daraus gemacht, dass die erwähnten Werte christlichen Ursprungs sind, und auch auf der Krim ist dies gleichbedeutend mit dem orthodoxen Glauben, der ja auch als solcher ein obligatorisches Kriterium für die Aufnahme in eine Gruppe ist. Dies heißt allerdings nicht, dass Mitgliedschaft in solchen Gruppen für alle Menschen in gleicher Weise offen ist. Die Hauptverbände der Kosaken in Russland haben z. B. die Regel, dass Frauen nur eine teilweise Mitgliedschaft erlangen können.¹²

In Kertsch können auch Frauen die Vollmitgliedschaft erhalten. Sie müssen lediglich der Orthodoxen Kirche angehören. Dieser Zustand hat möglicherweise (auch) damit zu tun, dass die Gruppen mit ihren 15–20 Mitgliedern sehr klein sind. Mit noch weniger Mitgliedern wäre es ihnen so gut wie unmöglich, von der allgemeinen Bevölkerung bemerkt zu werden und diese zu beeinflussen.

Hinsichtlich der Altersprofile gab es keine nennenswerten Unterschiede zwischen den Gruppen in Kertsch und anderswo. Die Atamane waren im

¹¹ Skinner 1994, S. 1027.

¹² Appleby 2010, S. 848; Toje 2006, S. 1076.

Rentenalter (aber noch nicht wirklich alt), die übrigen Mitglieder waren zwischen 20 und 60 Jahre alt. Die Mehrheit fiel in die Altersspanne von 25 bis 35 Jahren und war damit erheblich jünger als die Atamane. Relativ schwach repräsentiert waren die 35- bis 55-Jährigen. Das lässt sich vermutlich mit Familienpflichten, geschäftlicher Tätigkeit und beruflichen Einbindungen anderer Art erklären, oder es war einfach (auch) eine Kostenfrage. Die von mir analysierten Gruppen wiesen ein breites Spektrum an Berufsprofilen auf, aber ehemalige und noch berufstätige Polizei- und Armeeeingehörige waren eindeutig überrepräsentiert. Letztere waren auch die einzigen Mitglieder, die einigermaßen wohlhabend wirkten. Im Unterschied zu den übrigen Mitgliedern besaßen sie schicke Uniformen und erhielten anständige Gehälter bzw. Renten. Ebenfalls sehr stark vertreten waren Sicherheitsdienste und ähnlich geartete Tätigkeiten mit Weisungsbefugnissen. Entgegen meinen Erwartungen gab es kaum Lehrer und Heimatforscher unter den Mitgliedern. Daraus sollte man nicht automatisch schließen, dass es an Kenntnissen über die Kultur der Kosaken mangelte. Abgesehen von dem besonders hoch gebildeten Ataman traf ich aber auf niemanden, der ein tieferes Verständnis der kulturellen Eigenarten zeigte, die besonders stark mit den Kosaken assoziiert und z.T. über nationale Grenzen hinweg gepflegt werden.

Die am engsten mit der Ukraine verbundenen Elemente des Kosakentums auf der Krim waren allgemein bekannt: jahrhundertealte Balladen und Lieder, die man auf der Kobsa oder Bandura begleitet. Die Gruppenmitglieder waren auch mit den Gedichten von Taras Shevchenko vertraut und viele waren gern bereit, berühmte Lieder wie „Schwarze Krähe“ und „Männer, spannt die Pferde aus“ zu singen. Man orientierte sich insgesamt aber viel mehr am russischen Liedgut.

Das musikalische Erbe der Kosaken erfreut sich regen Interesses unter Musikwissenschaftlern. Es enthält viele Lieder zur Anwerbung junger Männer für das Heer, Marschlieder und Stücke zum Aufbruch in die Schlacht. Während meiner Feldforschung bekam ich jedoch nur Lieder zu hören, die auch in der allgemeinen Bevölkerung bekannt und verbreitet waren. Leider war auch niemand wirklich in der Lage, mein Wissen über die spezifischen Merkmale der kosakischen Musiktradition (große Akkorde und Intervalle zwischen den Tönen, einstimmiger Gesang, bedeutungslose Silben usw.) zu erweitern. Während die Kuban-Kosaken über einen international bekannten Chor verfügen, gab es während meiner Forschungsaufenthalte nicht eine einzige öffentliche Musikveranstaltung der Kosaken in Kertsch. Ich verbrachte drei Jahre in Folge jeweils einen Monat im Sommer und zwei Wochen um Weihnachten herum in der Region, und in all dieser Zeit

bekam ich den traditionellen Gesang nur bei Versammlungen und geselligen Zusammenkünften der Gruppen zu hören.

Zu den Aktivitäten der kosakischen Verbände gehören auch ehrenamtliche Funktionen und praktische gemeinnützige Einsätze vor Ort. So wurde ich während meiner Treffen mit Gruppen in Kertsch auch Zeuge von freiwilligen Bau- und Reparaturarbeiten auf einem Kinderspielplatz.

Während das Kriterium ‚Geschlecht‘ in Kertsch keine Rolle bei Entscheidungen über Mitgliedschaft zu spielen scheint, stieß ich sofort auf Spannungen zwischen „richtigen“ Kosaken und Individuen, die ihre kosakische Identität durch den Eintritt in eine Gruppe erlangt hatten: Ich traf auf eine ganze Reihe von Leuten, die sich stolz als Nachkommen von adäquat dokumentierten vorrevolutionären Kosaken präsentierten und keinesfalls mit Aktivisten einer Revitalisierungsgruppe verwechselt werden wollten. Einige zeigten mir Fotos von kosakischen Soldaten neben ihren Pferden oder Portraits von Verwandten in typischer Kleidung. Niemand in diesem Kreis von Informanten äußerte sich positiv über die modernen Kosaken. Stattdessen gab es heftige Kritik, wozu auch der Vorwurf gehörte, dass sich bei den neuen Gruppen alles nur „ums Verkleiden“ drehte. In der Tat stellt die Wiederbelebung des Kosakentums seit der Perestroika die Nachkommen historischer Kosakengemeinschaften vor ein Dilemma.¹³ Wo Identifikation mit dem Kosakentum vor allem eine Frage der Abstammung ist, geht sie mit enormem Stolz einher, aber auch mit lange unterdrückten Gefühlen in Bezug auf Traditionen. Die zeitgenössische Reanimation kosakischer Traditionen wird von den meisten Betroffenen als eine Travestie empfunden, oder gar als eine Beleidigung des kollektiven Gedächtnisses der Kosaken. Die damit verbundene Verachtung hat aber auch mit engen Verbindungen zwischen den Gruppen und prominenten Geschäftsleuten zu tun bzw. mit Leuten, die gern in die lokale Business-Elite aufsteigen wollen. Dies hat dazu geführt, dass Gruppentreffen auch eine Art *networking*-Funktion haben und gegenseitiger Hilfe nach dem Vorbild der Freimaurer den Boden bereiten. Ebenfalls problematisch ist die Tatsache, dass Nachfahren „echter“ Kosaken ihre Authentizität nur mit Fotografien belegen können, und nicht immer ist eine persönliche Verbindung aus dem Erscheinungsbild der fotografierten Personen klar erkennbar. In vielen Familien gibt es kein einziges Bild aus der vorrevolutionären Zeit, weil die Fotografie damals noch wenig verbreitet war oder Fotos durch Krieg und/oder Vertreibung abhanden gekommen sind. Da die Kosaken nach der Revolution wie eine Kaste unterdrückt wurden, kann man sich auch nicht mit alten Namensverzeichnissen behelfen

13 Cf. Toje 2006, S. 1059.

oder Regimentsarchive durchforsten. Aus diesem Grund kann sich so gut wie jeder als ein Nachfahre der historischen Kosaken ausgeben, und ein potentieller Aufstieg im Verband kann nicht von entsprechenden Belegen abhängig gemacht werden. Bemerkenswerterweise stellten sich alle von mir interviewten Atamane als Nachkommen von identifizierbaren Kosaken vor, also auch der multilinguale Geschichtswissenschaftler. Mehrere Leute, die einer Gruppe aus praktischen Gründen beigetreten waren, entdeckten erst später eigene kosakische Wurzeln. Man kann daraus schließen, dass diese Gruppen nach einer Logik funktionieren, in der solide Verbindungen zum historischen Kosakentum (potentiell) von Vorteil sind, aus praktischen Gründen aber auch ohne solche Assoziationen auskommen. Gruppenmitglieder, die durch ihre Abstammung eine erwiesene Verbindung zum traditionellen Kosakentum haben, scheinen leichter in gehobene Positionen zu gelangen als andere Gruppenmitglieder, besonders wenn sie das kostbare kulturelle Erbe in irgendeiner Weise bereichern konnten.

„Was für eine Familie würde einer solchen Gruppe Geld spenden?“ fragte sich Ljudmila, eine 60jährige Frau aus Samara mit persönlichen Verbindungen zum historischen Kosakentum. „Sie brauchen Geld für die Saalmiete, Busse, Geschenke für den Priester ...“. Verglichen mit Westeuropa waren die Lebensverhältnisse auf der Krim zum Zeitpunkt meiner Feldforschung ziemlich bescheiden. Die meisten Familien mussten sich mit dürftigen Einkünften durchschlagen, es herrschte hohe Arbeitslosigkeit und es fehlte nicht an zynischen Bemerkungen über die (begrenzte) Glaubwürdigkeit von Lokalpolitikern und deren Hang zum Nepotismus. Dass es auf allen Ebenen der Politik Korruption gab, wurde vorausgesetzt. Die Infrastruktur war marode, öffentliche Verkehrsmittel waren veraltet und in einem geradezu gefährlichen Zustand. Wenige Menschen rechneten damit, dass ihnen in einem Notfall ein Polizist ganz unparteiisch und ohne Bestechung zu Hilfe eilen würde. Die soziale Ungleichheit hatte erschreckende Ausmaße angenommen.

Während die persönlichen Ausgaben für eine Mitgliedschaft in einem Kosakenverband nur geringfügig über die Beschaffung einer geeigneten Uniform hinausgehen, sind die kollektiv benötigten Mittel nicht unerheblich. Neben den bereits erwähnten Kostenpunkten ist dabei an Computer und Drucker zu denken, Fahrtkosten für den Besuch örtlicher Veranstaltungen, Kirchengebühren, Ausgaben für Medaillen und diverses anderes Zubehör. Mir wurde mehrmals gesagt, dass jene Mittel aus Russland kamen. Ein Informant, der keiner dieser Gruppen angehörte, meinte zynisch, dass diese Gruppen vermutlich nur deshalb existierten, weil Russland oder die Ukraine irgendetwas damit bezwecken.

Wie bereits erwähnt wurde, stehen die Gruppen auch unter Verdacht, in erster Linie den Interessen lokaler Unternehmer zu dienen. Mir sind in Kertsch aber nur sehr wenige Mitglieder begegnet, die man als erfolgreiche Geschäftsleute bezeichnen könnte oder die überhaupt als Unternehmer tätig waren. Auch persönliche Verbindungen zur Kommunalregierung waren eher die Ausnahme. Möglicherweise fehlte es der lokalen Business-Elite einfach an Zeit. Überzeugender ist die Hypothese, dass die Geschäftsleute vor Ort schon ausreichend vernetzt waren, um beruflich erfolgreich zu sein, und sich von der Mitwirkung in einer kleinen Aktivistengruppe keine strategischen Vorteile versprochen. Für jüngere, aufstrebende Leute hingegen können diese Gruppen recht nützlich sein. Sie versprechen Status und Handlungsmöglichkeiten auf kommunaler Ebene, und sie garantieren ihnen persönliche Kontakte zur Polizei und Armee. So berichtet Hege Toje unter Bezugnahme auf die Kuban-Kosaken in Krasnojarsk, dass die örtliche Bevölkerung den offiziellen, idealistischen Motiven der Wiederbelebungsgruppen mit Skepsis begegnet.¹⁴ Man sagt ihren Mitgliedern materielle Interessen nach und beschuldigt Leute in einflussreichen Positionen, sich auf Kosten ärmerer Leute bereichern zu wollen, wobei Atamane (auch) regelmäßig der Korruption beschuldigt werden. Ebenso berichtet Brian Boeck in Bezug auf eine Kuban-Gruppe von Vorwürfen gegen den Ataman und seine Kumpane, sie würden sich durch ihre Tätigkeit im Verband zu bereichern und andere Vorteile sich zu verschaffen versuchen.¹⁵ Unter älteren Mitgliedern mit Verbindungen zum Sicherheitsapparat (Alter 55plus-x und im Ruhestand) schien mir jedoch die bereits erwähnte Angst vor Würde- und Statusverlust das Hauptmotiv zu sein. Für einige Aktivisten waren die Gruppentreffen auch eine günstige Gelegenheit, fremdenfeindliche oder rassistische Ansichten zu äußern. So wurde u. a. argumentiert, dass die Bemühungen der (muslimischen) Tataren um eine offizielle Anerkennung als Ethnie und den Schutz ihrer alten eigenen Kultur ein Argument sei, gleiche Regelungen für die eigene Gruppe zu fordern – für eine christlich-patriotische Gemeinschaft mit einem ebenso althehrwürdigen Erbe. Man verwies immer wieder auf das im Sommer 1992 von Boris Jelzin unterzeichnete Dekret, mit dem die Don-Kosaken als ein „unterdrücktes Volk“ kategorisiert und als eine „kulturell-ethnische Gemeinschaft“ rehabilitiert worden waren. Viele Leute in der Region hoffen auch noch immer auf mehr Autonomie in Form einer Don-Republik.

Es ist bemerkenswert, wie abfällig sich die verschiedenen Gruppen übereinander äußerten. Angeblich geht es in den meisten Fällen um die Legitimität

14 Toje 2006, S. 1075.

15 Boeck 2014, S. 637.

verschiedener Atamane. Meinem Eindruck nach war der springende Punkt jedoch die Konkurrenz um neue Mitglieder und Finanzquellen. Mein Vorschlag, dass sich kleinere Gruppen doch einfach zusammenlegen könnten, kam gar nicht gut an: Dies zeigt, dass in der Bewegung zur Wiederbelebung des Kosakentums auch innere Kämpfe an der Tagesordnung sind. Man konkurriert um materielle Dinge, aber weitaus wichtiger ist das Ringen um Legitimität. Letztere widerspiegelt sich in der Anzahl und dem Profil der Mitglieder, aber auch aus der (subjektiv beurteilten) Qualität der historischen Quellen, Tatsachen, Belege usw. heraus, auf die sich eine Gruppe berufen kann. Dabei lässt sich konstatieren, dass das kulturelle Kapital der Kosakenbewegung in hohem Maße mit der Figur des Atamans zusammenhängt, vor allem mit seinem Verständnis der historischen Wurzeln der Kosaken und mit seiner Version der eigenen Geschichte und ihrer Glaubhaftigkeit. Ich vermochte nie vollständig zu erkunden, wie es jedem einzelnen Ataman gelungen war, genügend Beweise für eine persönliche Verbindung zum Kosakentum in vorrevolutionären Zeiten zu erbringen, und ich hatte auch nicht den Eindruck, dass man für dieses Thema offen war. Ich kam zu dem Schluss, dass konkrete Eintrittsentscheidungen vor allem von den Vorteilen abhängen, die man sich davon versprach (Kontakte/Networking, Zusammenarbeit, vielleicht auch Investitionen vonseiten der etwas besser gestellten Mitglieder). Ich hatte aber auch das Gefühl, dass nichtmaterielle Erwägungen eine Rolle spielten. Dazu gehörten z. B. das Charisma und öffentliche Ansehen des Atamans, seine Redekunst, inhaltliche Aspekte von Ritualen und der Kontext, in dem Rituale und andere performative Elemente der Traditionen gepflegt werden.

Quellen kosakischer Identitäten

Bei der Konstruktion kosakischer Identitäten greift man notwendigerweise auf mehrere Arten von Wissen zurück. Es wurde bereits auf die problematische (und mitunter ausgesprochen hinderliche) Existenz von Nachkommen historischer Kosakengemeinschaften hingewiesen. Es gibt relativ wenige Menschen in der Region, die in diese Kategorie fallen, und sie gelten als besonders wertvolle Informationsquellen. Wenn sie einer Aktivistengruppe beitreten, können sie in hohem Maße deren Richtung beeinflussen. Wie bereits erwähnt, reagieren aber die meisten von ihnen recht negativ auf die Gruppen. Sie hinterfragen deren Legitimität und kritisieren ihr öffentliches Erscheinungsbild als bloßes Posieren. Wenn die in den Gruppen organisierte Elite versucht, mit Hilfe der großen historischen Narrative eine zeitgemäße kosakische Kultur zu entwerfen, einzugrenzen und zu konsolidieren, ist es ihnen ein Leichtes, den einen oder anderen Fehler zu entdecken. Die meis-

ten Aktivisten können dem nichts entgegenhalten, wenn sie behaupten, dass etwas „nicht so war“ oder „nicht [ihren] Erinnerungen entspricht“ oder ihnen „nicht so geschildert“ worden war. Menschen kosakischer Abstammung interessieren sich i. d. R. sehr für die Geschichte ihrer Vorfahren. Die Versuche der Gruppen, eine Verbindung zwischen der historischen Figur des Kosaken und der Gegenwart zu schaffen, lassen sie aber weitgehend unbeeindruckt.

Begonnen haben die Bemühungen um eine Renaissance des Kosakentums als ein loses Netzwerk von Heimatvereinen und Familien mit kosakischen Vorfahren. Im Mittelpunkt standen die Geschichte der Kosaken, mündliche Überlieferungen, Folklore, Bräuche, Lieder und Rituale. Eine politische Dimension bekam die Bewegung erst, als man die Eignung des Materials für eine Neudefinierung der nationalen Identität Russlands erkannte.¹⁶ Dieses Muster lässt sich auch in vielen anderen Ländern mit ethnokulturellen Wiederbelebungsinitiativen nachweisen.¹⁷

Mit der Möglichkeit, von der Zensur verwehrt Material einzusehen, und der darauf folgenden Publikation von Texten aus der Zeit vor 1917 gewann die Bewegung an Schwung. Seit 1990 gibt es kosakische Zeitungen, und auf ihren Seiten wird nicht nur aus historischen Quellen zitiert, sondern fotografisches Material veröffentlicht, das kosakische Familien aus der vorrevolutionären Zeit und auch einzelne Personen und Dörfer zeigt. All diese Materialien werden als Beweise einer besonderen, kosakischen Identität und eines eigenen kulturellen Erbes präsentiert, das der sowjetische Staat für immer vernichten wollte. Skinner betont in diesem Zusammenhang auch die große Bedeutung mündlicher Zeugnisse.¹⁸ Man muss davon ausgehen, dass etwa die Hälfte der lokalen historischen Manuskripte in den 1920er-Jahren verloren ging und bei der Zerstörung von Kirchen Dokumente von regionaler Bedeutung dem Feuer zum Opfer fielen.

1991 verkündete die Universität Krasnodar die Einrichtung einer Abteilung für kosakische Geschichte. Dank dieser Maßnahme stehen den Krimkosaken heute reichlich Informationen zu ihrer Geschichte zur Verfügung, auf die sie bei Revitalisierungsinitiativen zurückgreifen können. Laut Skinner sind die auf kosakische Geschichte spezialisierten Wissenschaftler oft selbst in der Bewegung aktiv und neigen dazu, ihren Forschungsgegenstand recht wohl-

16 Toje 2006, S. 1069; Skinner 1994, S. 1018.

17 Eines von vielen Beispielen ist die ungarische Stadt Baja, wo ich 2018 mit Bertalan Pusztai eine Studie zu einem lokalen Festival unternahm. Die von einem Museum zur Verfügung gestellten „Rohstoffe“ waren das Fundament, auf dem kulturelle Vergangenheit des Ortes neu vor Augen geführt, verpackt und vermarktet wurde (s. Pusztai/ Martin 2007).

18 Skinner 1994, S. 1022.

wollend zu präsentieren. Auch in meinen Unterhaltungen mit Atamanen und Mitgliedern bemerkte ich eine Tendenz zur kollektiven Selbsttäuschung (*confirmation bias*). So hielt man sich z. B. mit Informationen über die Rolle der Kosaken im Zweiten Weltkrieg zurück und sagte möglichst wenig über die gegenwärtigen Konflikte mit den Tataren und den Nepotismus.¹⁹

Eine der am intensivsten verwendeten Quellen ist nicht etwa ein lange verloren geglaubtes Manuskript aus einem staubigen Archiv, sondern romantische Literatur zu historischen Themen. Mehrere Gruppenmitglieder erwähnten Gogol's Erzählung *Taras Bulba* (1835) als ein Beispiel (bzw. Beweismaterial) dafür, dass die Kosaken in der Vergangenheit die höchsten Tugenden auf sich vereinten: Treue und Patriotismus, Frömmigkeit, Mut und Selbstaufopferung. Neben unverkennbarem Antisemitismus und wenig schmeichelhaften Darstellungen der Türken gibt es in der Erzählung eine Szene, wo Taras Bulba seinen Sohn dafür bestraft, im Kampf gegen die Polen zur gegnerischen Seite übergelaufen zu sein: er lockt ihn in einen Wald und erschießt ihn. Aus Platzgründen ist es hier unmöglich, die verzerrte Sichtweise meiner Informanten auf diese Erzählung gebührend zu demolieren. Unbedingt zu konstatieren ist aber die durchweg positive Lesart und die hochgradige Bereitschaft, historische Begebenheiten und sogar fiktive Ereignisse so umzuschreiben, dass sie in die bevorzugte Perspektive passen. Dabei muss man freilich bedenken, dass der mythologische Kosake in historischen Romanen und Erzählungen der einzige Typus war, an dem sich die allermeisten Menschen zu Sowjetzeiten orientieren konnten.²⁰ Es überrascht also nicht, dass die literarische Figur in der Vorstellungswelt der Bevölkerung dominiert, und dass man Widersprüche und negative Charaktereigenschaften herunterspielt. Außenstehende finden die Mobilisierung von Romanfiguren aus vergangenen Jahrhunderten für eine moderne Bestandsaufnahme wenig hilfreich. Laut Ian Appleby²¹ ist die Kunstfigur nicht nur ein historisches Relikt, sondern eine übertriebene Version eines hartherzigen Menschentyps in einer fiktiven Vergangenheit und damit in zweifacher Hinsicht ungeeignet, irgendeine Rolle in der heutigen Gesellschaft zu spielen.²² Die Art und Weise, wie historische Romane und ähnliche Literatur für die Konstruktion kosakischer Identitäten ge- und missbraucht wurden, hat mich mehr schockiert und befremdet als die meis-

19 Vgl. dazu auch Skinner 1994, S. 1024.

20 Weitere berühmte Beispiele sind Karela in Puschkins Drama *Boris Godunow* (1825), Tolstois Novelle *Die Kosaken* (1863) und Scholochows mehrteiliger Roman *Der stille Don* (1928–1940).

21 Appleby 2010, S. 851.

22 Ausführliche Informationen zum Kosakenmythos in der schöngestigen Literatur findet man bei: Kornblatt 1992.

ten anderen Bereiche meiner Datensammlung. Es würde mir nie einfallen, für ein besseres Verständnis meiner schottischen Identität die umfang- und facettenreichen Geschichtsromane von Walter Scott zu konsultieren oder gar als eine Quelle historischer Fakten zu betrachten. Noch weniger könnte ich mir vorstellen, einem Außenstehenden Auge in Auge, und sichtbar gerührt, zu versichern, dass es sich dabei um wahre Begebenheiten handelte.

Dass auch Museen eine wichtige Rolle für das Überleben des Kosakentums spielen, lässt sich mit Krasnodar illustrieren: Durch die gesamte Sowjetzeit hindurch wurde im dortigen Felitsin-Museum Material über die Kuban-Kosaken ausgestellt. 1978 gab es sogar Pläne, für den kosakischen Fundus ein separates, volkskundliches Museum einzurichten. Dazu ist es nie gekommen, aber 2009 übernahm das Felitsin-Museum für diesen Zweck ein benachbartes Gebäude. Den Mittelpunkt der heutigen ständigen Ausstellung zu den Kuban-Kosaken bilden deren vorrevolutionäre Insignien, die sich längere Zeit in den USA befanden und unter Präsident Putin wieder in ihre Heimat überführt worden sind.²³

Im Museum von Kertsch gab es während meiner Forschungsaufenthalte kein Material zu den Kosaken. Was mir am stärksten in Erinnerung blieb, sind wunderbare Stücke aus der Zeit, als die Region zu einer im 7. Jahrhundert v. Chr. gegründeten griechischen Kolonie gehörte. Die kosakischen Aktivistengruppen vor Ort scheinen in den Augen der Museumsleitung kein ausreichender Grund zu sein, dem von den Atamanen beanspruchten Erbe einen entsprechenden Stellenwert einzuräumen.

Neue und alte Traditionen

Nach der Kirche sucht man in der ‚idealisierten Vergangenheit‘ natürlich nicht vergebens. Im heutigen Russland steht sie auf der Liste erwünschter Institutionen und Kulturformen und ist für die Gruppenmitglieder zu einem zentralen Element ihrer kollektiven Identität geworden. Die Kirche ist ein willkommenes Bindeglied zu früheren, vorrevolutionären Zeiten, zumal auch religiöse Aktivitäten in der sowjetischen Phase nur in geringem Maße möglich waren. Die Regenerierung des kirchlichen Lebens und die Wiederbelebung des Kosakentums vollziehen sich quasi Hand in Hand.

Sowohl die Aufnahme feiern als auch die Beförderung vorhandener Mitglieder in einen höheren Rang finden in der Kirche statt. In beiden Fällen wird die Zeremonie von einem Priester durchgeführt und die betroffenen Personen erhalten seinen Segen. Die Tatsache, dass sich Kosakentum

23 Appleby 2010, S. 857.

und Kirche hier sowohl einen kulturell signifikanten Raum als auch die für Rituale zuständigen Experten teilen, suggeriert der Öffentlichkeit, dass ihre (weitgehend neu erfundenen) Gelöbnistexte und die heiligen Schriften der Kirche in irgendeiner Weise vergleichbar und tiefenstrukturell verbunden sind. Darüber hinaus bekundet sie natürlich gemeinsame moralische Grundpositionen. Durch die Verbindung zur Religion erscheinen auch die Traditionen und Rituale der Gruppen tief in der Geschichte der Region verwurzelt zu sein und sich parallel herausgebildet zu haben. Außerdem erleben die Gruppen die Rituale als eine regelmäßige Validierung ihrer Prinzipien und bekommen gleichzeitig ihre Respektabilität besiegelt.

Der enge Kontakt zwischen den Kosakenverbänden und der Orthodoxen Kirche ist auch in anderer Hinsicht bemerkenswert. Besonders interessant ist die Frage, was diese Verbindungen für die Kirche so attraktiv macht, vor allem in Anbetracht der Assoziation lokaler Gruppen mit jenem Bevölkerungssegment, das sich im amoralischen Klima der postsozialistischen Unternehmerwelt mit allen Mitteln nach oben arbeitet. Die Reaktion meiner Informanten war einhellig: Die Kirchen begrüßen es, dass sie durch die Kosakenbewegung zusätzliche Mitglieder bekommen. Außerdem wurden Geld und andere Geschenke für die an den Ritualen beteiligten Geistlichen und weitere wichtige Kirchenvertreter erwähnt. Es ist auch unbestritten, dass die Kirche im Kontext religiöser Feiertage von der Verbindung profitiert. Staatlich verordnete Säkularisierung und die Unterdrückung öffentlicher religiöser Bekenntnisformen sorgen bis heute für geringe Teilnehmerzahlen bei religiösen Prozessionen. Für die Kosakengruppen sind die kirchlichen Feiertage wichtige Termine. Ihre organisierte Teilnahme an Festumzügen und das Nebeneinander von hochrangigen Kosaken in Uniform und opulent gekleideten Kirchenvertretern kommt beiden Seiten sehr entgegen.

Außerhalb der Prozessionen wird noch nicht einmal auf der visuellen Ebene ein Anschein von Ebenwertigkeit erweckt. Als ein auffällig ausgestatteter Raum mit prunkvoll gekleideten Amtsinhabern bieten Kirchen den Kosakengruppen einen perfekten Ort für die Durchführung ihrer neuen Rituale. Die Gruppenmitglieder selbst sind aber eher ein bunter Haufen und passen nicht so recht in diese Umgebung. Ihr Erscheinungsbild und ihr als amateurhaftes Posieren empfundenen Agieren im Schutz eines heiligen Ortes wirken unattraktiv oder sogar anstößig. Die Gewänder der Priester hingegen sind perfekt aufeinander abgestimmt und ihre Träger treten als Vertreter einer festgefügt Gruppe auf. Die altehrwürdige Organisation, der sie angehören, hat fest etablierte Wissenspraktiken, Rituale und eine textgebundene Weltanschauung. Jeder Priester repräsentiert die gesamte Kirche sowie deren Geschichte. Daraus erklärt sich der Respekt, den das Priesteramt

genießt und den der sowjetische Staat zu untergraben und zu regulieren versuchte. Kosakengruppen haben es weitaus schwerer, Respekt in der allgemeinen Bevölkerung zu gewinnen. Mit ihrer Verbindung zur Orthodoxen Kirche und der Nutzung von deren Gebäuden allein können sie Außenstehende nicht davon überzeugen, dass sie die modernen Repräsentanten der historischen Kosaken sind.

Damit soll freilich nicht suggeriert werden, dass sich die Gruppenmitglieder in Kertsch keine Gedanken um ihre äußere Erscheinung machen. Das Tragen einer bestimmten Art von Kleidung war immer ein wichtiges Element des Kosakentums. Nur so wird man sofort als Mitglied einer Gruppe wahrgenommen, in diesem Falle einer quasi-militärischen Organisation, was Tradition, Disziplin, Formalität und ein einheitliches Wertesystem impliziert. Abbildungen von Kosaken auf alten Fotos, Gemälden, Postern usw. geben aber keine klaren Aufschlüsse in Bezug auf die Kleidung, denn sie stammen aus mehreren Epochen. Auch in der schöngeistigen Literatur finden sich Diskrepanzen. Dies ist in den Augen der Aktivisten kein Grund, sie als Informationsquelle zu verwerfen, aber die Vielfalt der Darstellungen macht es schwierig, sich auf eine für alle verbindliche Version zu einigen.

Das größte Hindernis in Bezug auf ein einheitliches Erscheinungsbild sind jedoch die bescheidenen finanziellen Mittel der Mitglieder. Während es im Einzelfall durchaus gelingt, eine in etwa den Bildern aus vorrevolutionären Zeiten entsprechende Kleidung zusammenzustellen, gibt es so gut wie keine Übereinstimmungen zwischen und innerhalb der Gruppen. Im Prinzip darf jedes Mitglied allein entscheiden, welche Art von Kleidung am ehesten dem Gebot der militärischen Eleganz entspricht. Leuten mit Verbindungen zur Polizei oder zum Militär fällt die Entscheidung nicht schwer. Andere Mitglieder versuchen zivile Kleidung entsprechend umzugestalten, indem sie z. B. eine Anzughose mit zwei Streifen versehen oder ein geeignetes Hemd mit Schulterstücken ergänzen. Uniformen von Sicherheitsleuten werden durch Paspelierung für den neuen Zweck passend gemacht. Andere Arten von Kleidung, deren Stil für militärisch genug gehalten wird, sind dunkelblaue Blazer (für Frauen) und gefütterte Jacken in Khaki, für die es in den Kirchen eigentlich zu warm ist. Aufwand und Sorgfalt variieren. Es gibt praktisch keine Regeln in diesem Bereich; die Kleidung muss nur irgendwie schick und ordentlich sein. Das einzige konstante Element sind Aufnäher mit der russischen Fahne.

Meine Informanten bestätigten, dass sich niemand für abweichende Kleidung rechtfertigen muss, und dies hat vermutlich auch damit zu tun, dass eine vorgeschriebene Uniform den weniger bemittelten Bürgern einen Eintritt

in die Organisation erheblich erschweren würde. Nur wer genügend Geld hat, kann sich mit Fotos oder Abbildungen aus Büchern oder Zeitungen an eine Schneiderei wenden und die entsprechenden Teile nachfertigen lassen. Das Improvisationstalent der örtlichen Schneidereien kennt man aus der sowjetischen Epoche, wo sie normalen Bürgern mit Hilfe von westlichen Modezeitschriften zu Kleidung im westlichen Stil verhalfen. Meines Erachtens ist dies aber nur ein Teil der Wahrheit. Die lockere Einstellung in Sachen Kleidung mag in einem krassen Widerspruch zu den ständigen Treuebekundungen zu einem historischen Kosakentum stehen – vor allem aus der Perspektive eines Beobachters, der an einheitliche Schulkleidung gewöhnt ist und in seiner Jugend auch die Pfadfinderuniformen getragen hat, die ihn sofort als einen Verteter der Gruppe und ihrer Sitten zu erkennen gab. Man kann sie aber auch als einen weiteren Beleg dafür verstehen, dass die detailgetreue Wiedergabe von musikalischer Erbe und visueller Kultur nicht im Mittelpunkt steht und man es mit Authentizität generell nicht besonders ernst nimmt. Dies würde mit dem übereinstimmen, was uns von vielen anderen „erfundenen Traditionen“ vertraut ist: neue Formen müssen nur andeutungsweise eine Verbindung zur einer geeigneten Vergangenheit haben. Man muss es lediglich schaffen, aus einer Handvoll passender Elemente eine historische Fassade zu errichten, denn Traditionen sind „Reaktionen auf neue Situationen in Form von Reaktionen auf alte Situationen“.²⁴ Regina Bendix merkt an, dass „Traditionen immer in der Gegenwart definiert werden“²⁵ und dass es für die Initiatoren neuer Traditionen nicht um Authentizität geht, sondern um die Frage, ob man mit der gewählten Manifestation erreicht, was man erreichen will.

Barbara Skinner kam im Hinblick auf die russische Revitalisierungsbewegung der 1990er-Jahre zu dem Schluss, dass die komplette historische Tracht sowohl erwartet wird, als auch eine Bedingung für Mitgliedschaft ist.²⁶ Ein „echter Kosake“ besitze eine Uniform und trage sie bei Versammlungen und zu anderen offiziellen Anlässen. Dazu gehöre auch der traditionelle kosakische Säbel (Schaschka, russ. шашка) und die kurze kosakische Peitsche (oder Nagajka oder Kantschu, russ. нагайка). Letzteres sei auch lokalen Kunsthandwerkern zu verdanken, die bei der Herstellung auf traditionelle Methoden zurückgegriffen haben. Hege Toje berichtet unter Bezugnahme auf die Kuban-Kosaken im Jahr 2006,²⁷ dass historisch korrekte Uniformen obligatorisch seien. Es gibt in diesem Bereich also erheb-

24 Hobsbawm/ Ranger 1983, S. 1f.

25 Bendix 1989, S. 132.

26 Skinner 1994, S. 1020.

27 Toje 2006, S. 1075.

liche Unterschiede zu den Kosakengruppen in Kertsch, und diese sind nur z. T. mit dem höheren Lebensstandard auf der russischen Seite der Grenze zu erklären. Gäbe es eine mit hohen Kosten verbundene Kleidungs Vorschrift, würden manche Gruppen in Kertsch vielleicht noch nicht einmal existieren. Eine komplette Uniform stellt auch für die Kosaken der Kuban-Region eine erhebliche Investition dar, aber es ist offensichtlich, dass dieser Aspekt in Kertsch weniger wichtig genommen wird, oder zumindest viel weniger ernst als die Einhaltung der moralischen Normen. Der Unterschied dürfte also ebenso pragmatisch begründet sein wie die volle Mitgliedschaft für Frauen. Letztlich signalisiert die *laissez-faire*-Einstellung zur Uniform (und das völlige Fehlen von Peitschen) aber auch eine Bereitschaft, von den modernen Traditionen der stärker etablierten Kosakengruppen auf der russischen Seite abzuweichen. Dies gibt Anlass zu der Vermutung (und entsprechenden Vorbehalten), dass es den Gruppen in Kertsch entgegen aller Rhetorik nicht wirklich darum geht, das Erbe der vorrevolutionären Kosaken zu verstehen, zu ehren und gewissenhaft weiterzuführen. Gleichzeitig zu bedenken ist jedoch der Hinweis eines Informanten auf eine Regelung der ukrainischen Regierung aus dem Jahr 2011, nach der nur Angestellte staatlicher Organisationen eine Uniform tragen dürfen. Dieser Schritt hatte sicher keinen positiven Einfluss auf die Bereitschaft der Gruppenmitglieder, sich in der Öffentlichkeit in militärisch wirkender Kleidung zu zeigen.

Auch die Tatsache, dass sich Kosakengruppen an Zeremonien, Umzügen und Märschen beteiligten, die entweder im liturgischen Kalender stehen oder der Ehrung von Kriegsoffern dienen, sorgt für Spannungen zwischen Aktivisten und jenen, die sich über ihre Abstammung mit dem Kosakentum identifizieren. Die von mir beobachteten Gruppen beteiligten sich an Veranstaltungen zu Kirchenfeiertagen, säkularen Feiertagen und Nationalfeiertagen, darunter auch der Tag des Sieges (9. Mai) und der Neptuntag (30. Juli). Es ist verständlich, dass das Nebeneinander von echten Kriegsveteranen und Kosaken in umfunktionierte Alltagskleidung mit neugeprägten Medaillen bei einigen Leuten für Unbehagen sorgt, nicht zuletzt auch wegen der zweideutigen Rolle von Kosaken im II. Weltkrieg. Toje hat die gleichen Reaktionen bei Bürgern kosakischer Abstammung in Krasnojarsk beobachtet.²⁸ Viele äußerten sich kritisch über das Tragen von Uniformen und bezeichneten den Auftritt der uniformierten Mitglieder mit ihren Medaillen als eine „Maskerade“. In ihren Augen waren es Symbole ohne Inhalt, und sie sprachen den Aktivisten sogar das Recht ab, die zentralen Symbole ihrer Ahnen zu verwenden, welche aus ihrer Sicht „zur Vergangenheit gehören“. Die Verwendung kosakischer Uniformen durch die berühmten Kosakenchöre

28 Toje 2006, S. 1075.

und andere kosakische Musikformationen löste hingegen keine Kritik aus. Laut Toje werden diese als Kostüme wahrgenommen und unterliegen deshalb nicht den gleichen Authentizitätskriterien wie Uniformen, die außerhalb der Unterhaltungsbranche getragen werden. Bei einem so fragmentarischen und kontroversen Bogen in die Vergangenheit ist es für die Kosakengruppen um so wichtiger, mit Orten der Erinnerung (wie der Kirche oder Gedenkmärschen) assoziiert zu werden, denn diese liefern das so wichtige Gefühl historischer Kontinuität.²⁹

Allen kosakischen Gruppen gemeinsam war die Praxis, von Neuzugängen bei ihrer Aufnahme ein feierliches Gelöbnis zu verlangen, und dieses Ritual wurde auch in allen von mir besuchten Gruppen erwähnt. Die Grundelemente des Bekenntnisses waren überall die gleichen: Treue zum kosakischen Verhaltenskodex, zur Kirche und zum Staat. Eine typische Formulierung wäre: „Ich schwöre, dem Vaterland, dem Kosakentum und dem orthodoxen Glauben zu dienen“. Darauf folgt das Versprechen, die moralischen Vorschriften der Kosaken zu befolgen: Gehorsam, Selbstdisziplin, treue Pflichterfüllung und Schutz der Schwachen. Das Gelöbnis klingt sehr offiziell, aber es ist nicht besonders lang und es ist frei von komplizierten oder archaischen Formulierungen, was weniger gebildeten und weniger selbstbewussten Kandidaten den Eintritt in die Organisation erleichtert. Zur Sicherheit bekamen die Kandidaten das Aufnahmegelöbnis aber auch auf laminiertem Papier in die Hand und haben es in den meisten Fällen mit Blick auf die Gruppe abgelesen, während die Priester das Geschehen mit feierlichem Gesichtsausdruck von der Seite aus überwachten.

Auch hier gibt es starke Übereinstimmungen mit den Kuban-Kosaken und anderen Verbänden. Skinner erläutert,³⁰ dass Form und Inhalt weitgehend mit den Gelöbnissen übereinstimmen, die aus vorrevolutionären Zeiten bekannt sind. Die konkreten Formulierungen sind überall etwas anders, aber jede Version hat als ein zentrales Element die Treue zur Heimat (отечество/родина, wörtlich ‚Vaterland‘/‚Mutterland‘). Die geringe Länge des Gelöbnisses in Kertsch könnte damit zusammenhängen, dass bei den Kuban-Kosaken der Haupttext auf „ein treuer Sohn meines großen Mutterlandes Russland“ endet und durch einer Liste moralischer Qualitäten fortgesetzt wird. Um einiges ernster gemeint klingt das von Skinner zitierte Gelöbnis der Gruppe Newskaja Stanitsa (Невская Станица) in Sankt Petersburg: Am Ende ihres Bekenntnisses zu den Grundelementen verpflichten sich neue

29 Vgl. Nora 1989, S. 7.

30 Skinner 1994, S. 1026.

Mitglieder, stets „zur Schlacht bereit“ zu sein, wenn „die Unverletzbarkeit der Grenzen des Vaterlandes zu verteidigen ist.“³¹

Zum Zeitpunkt meiner Feldforschung gehörte die Krim noch eindeutig zur Ukraine, so dass die nationale Komponente im Gelöbnis eine Treuebekundung zu einem anderen Staat war. Selbst in der relativen Abgeschlossenheit eines Kirchengebäudes hielten es die russischen Kosakengruppen deshalb für ratsam, provokative Aussagen über nationale Zugehörigkeit zu vermeiden. (Man blieb einigermaßen vage, traditionelle Bemerkungen mussten unter diesen Umständen ausreichen.) Ich muss auch gestehen, dass kaum jemand in den von mir besuchten Gruppen in irgendeiner Weise „zur Schlacht bereit“ wirkte. Nach dem Gelöbnis küsste jedes neue Mitglied die Bibel und das Kreuz. Das Ergebnis war eine ergreifende visuelle Symbolik, in der sich zwei Traditionen verbanden: eine wahrhaft alte und eine reanimierte, weitgehend neu erfundene.

Die Aufnahmezeremonie war nicht die einzige Gruppenaktivität, die in der Kirche stattfand. Solche Zusammenkünfte können sinnvoll verlängert werden, wenn man sie auch für die Verleihung von Medaillen oder für die Beförderung verdienstvoller Mitglieder nutzt. Wie im Falle der Uniformen und der grundlegenden Texte scheint es in diesem Bereich so gut wie keine Koordination zwischen den verschiedenen Gruppen zu geben. Das einzige regelmäßig genannte Kriterium ist langjähriger Dienst. Ein Mitglied erhielt eine Medaille in Anerkennung einer hohen sportlichen Leistung. Das Entscheidungsverfahren war wunderbar basisdemokratisch: „Sind alle der Meinung, dass er befördert werden soll? Ja? Ja!“ Die Medaillen verursachten kaum Kosten und haben auch keinen Sammlerwert. Eine Informantin kosakischer Abstammung bemerkte sarkastisch, dass es bei den vielen Beförderungen schon gar keine einfachen Mitglieder mehr gebe.

Das oben Beschriebene illustriert, was Svetlana Boym so treffend über die Komplexität erfundener Traditionen gesagt hat:

„Es gibt zwei Paradoxe. Zum einen werden die neuen Traditionen um so konservativer und unveränderlicher, je schneller und umfassender sich der Modernisierungsprozess vollzieht. Zum anderen wird die Vergangenheit um so selektiver dargestellt, je schärfer die Rhetorik über geschichtliche Kontinuität und die Betonung traditioneller Werte sind. [...] Das Erfinden von Traditionen bedeutet nicht, dass etwas aus dem Nichts erschaffen wird. Es steht nicht für reinen sozialen Konstruktivismus, sondern erwächst aus dem Gefühl, dass

31 Skinner 1994, S. 1026.

Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit verloren gehen. Erfundene Traditionen sind ein Trost spendendes kollektives Skript für individuelle Sehnsüchte.³²

Über Erinnerung und Nostalgie

Ein besonders interessanter Aspekt der kosakischen Renaissance ist der Umstand, dass niemand die Vergangenheit erlebt hat, auf die sich die nostalgischen Gefühle beziehen. So gut wie niemand hat je einen „richtigen“ Kosaken getroffen, also einen Veteranen des II. Weltkrieges, dessen Truppenteil später von Stalin verfolgt wurde. Es geht auch nicht um einen spezifischen Ort. Es gibt keine Region, in die man zurückkehren will oder in der man das Rad der Zeit zurückdrehen möchte.

Die Nostalgie der Krimkosaken bezieht sich auf eine andere Zeit, aber nicht auf eine echte Vergangenheit. Sie bezieht sich auf eine alternative Gegenwart, möglicherweise auf die Art von Gegenwart, die man ihnen nach der traumatischen Umbruchphase am Ende des Sozialismus in Aussicht gestellt hatte. Viele Mitglieder der heutigen Kosakengruppen sind noch nicht einmal alt genug, um sich an die sowjetische Epoche zu erinnern, als die Lebensverhältnisse noch stabil und irgendwie normal waren und man die Zukunft noch einigermaßen vorhersagen konnte. Eine Sehnsucht nach diesen als positiv bewerteten Aspekten des Sozialismus kann nur insofern ihre Mitgliedschaft substantivieren, als sie in den Erzählungen der zu Mythologisierungen neigenden älteren Mitglieder vorkommen. Persönliche Erinnerungen sind also eher etwas, was man am Eingang zurücklässt oder unter seiner selbstgenähten kosakischen Mütze verborgen hält.

In manchen Familien gibt es jemanden, der nach Russland übergesiedelt oder zum Studium in den Westen gezogen ist. Andere traten in die Marine ein, um etwas mehr von der Welt zu sehen. Dies kann leicht zu Brüchen in Familien führen und Freundschaften auf harte Proben stellen. Mitgliedschaft in Kosakenverbänden scheint vor allem für die Zurückgebliebenen attraktiv zu sein, wodurch auch immer ihr Zurückbleiben bedingt gewesen sein mag.

Wie bereits erwähnt wurde, gehörten zum Umfeld der neukosakischen Aktivisten auch Nachfahren „echter“ Kosaken. Dies ist für das kollektive Gedächtnis vor allem insofern bedeutsam, als es die Autoren neuer Narrative über das Kosakentum vor ein Dilemma stellt. Menschen, die aus traditionellen Kosakenfamilien stammen, konnten sich auf eigene Erinnerungen an Familienmitglieder berufen und auf Berichte über das Leben in kosaki-

32 Boym 2001, S. 42.

schen Truppeneinheiten. Einige kamen aus Gegenden, die besonders stark mit dem Kosakentum assoziiert werden, aber nur sehr wenige besaßen vergilbte Fotos von Männern in kosakischer Tracht oder offizielle Belege für Militärdienst. Sie stellten auf jeden Fall eine potentielle Bedrohung für die kreative Freiheit dar, mit der sich führende Aktivisten bei der Darstellung des kosakischen Erbes und bei der Ausgestaltung von Ritualen an historischen Schilderungen bedienten.

Es wird erwartet, dass alle Mitglieder der von ihrer Gruppe vertretenen Version kosakischer Kultur ihren Glauben schenken, und zwar unabhängig von persönlichen Verbindungen zu der eigentlichen Geschichte der Kosaken. Dies ist wichtiger als alles andere, und es liegt die Vermutung nahe, dass dies gelegentlich zu zwiespältigen Gedanken und Gefühlen führt. Persönliche Erinnerungen an „richtige“ Kosaken waren in Kertsch so rar und kostbar wie Goldstaub. Sie waren für das Funktionieren der Gruppe so gut wie irrelevant. Noch schlechter stand es um eigene direkte Erfahrungen. Da es keine gab, konnten sie auch nicht mit denen anderer Menschen in Einklang gebracht und verwoben werden, woraus sich gegebenenfalls ein präziseres und realistischeres Gesamtbild ergeben hätte. Es gibt praktisch keine gemeinsame Vergangenheit, die man für die Schaffung einer kollektiven Identität kosakischer Prägung verwenden konnte. Was die Kosakengruppen stattdessen zu bieten haben, sind Stabilität und Berechenbarkeit. Vielleicht sind sie auch Orte der Entschleunigung und der Lösung aus jeder Art von Zeit, wie eine Kirche. Junge Leute schätzen die Gruppen wohl auch deshalb, weil sie ihnen einen selbstbestimmten Zugang zum orthodoxen Glauben ermöglichen, und die Kirche ist ihnen gern dabei behilflich.

Man könnte sich sogar zu der These hinreißen lassen, dass das Tilgen bestimmter Momente in der kosakischen Geschichte und das Leugnen von realen historischen Erfahrungen durchaus gewollt ist. Man könnte sagen, dass sich Mitgliedschaft letztendlich nicht um Vergangenheit und Gegenwart dreht, sondern um die Träume der Menschen und ihren Alltag. Geschichte wird durch kollektive Fiktion ersetzt, durch eine kollektive Mythologie, die Ruheständlern, Arbeitslosen, unterbeschäftigten und ökonomisch inaktiven Bürgern und Mächtigen-Geschäftsleuten in einer unberechenbaren Gegenwart eine Art Schablone oder Orientierungsrahmen bietet. Man kombiniert geeignete Narrative aus der Vergangenheit mit zeitgenössischer Politik und errichtet auf diesem Geflecht eine Andeutung von individueller und geteilter Identität und Zugehörigkeit. Faszinierenderweise findet dabei eine Art Wettbewerb statt, zumindest auf der lokalen Ebene: ein Konkurrenzkampf um Mitglieder und Prestige. Man verkleidet sich, um die reale Vergangenheit zu vergessen und sich in vielen Fällen auch aus der

Gegenwart zu herauszulösen. Man sucht nach einer Ablenkung von einem Alltag, der voller Enttäuschungen ist und ein dickes Fell erfordert, was ich in Anbetracht des rauen sozialen Klimas und mitunter recht vulgären Tons nur allzu verständlich fand. Die von den Gruppenmitgliedern angenommene Persona (Kosake/Kosakin) ist aber alles andere als robust und hat auch inhaltlich nicht viel zu bieten. Die kollektive Fassade ist leicht durchschaubar und das gleiche gilt für die Mitglieder in Bezug auf einander. Alle spielen die ihnen zugeteilte Rolle in einer seltsamen, liminalen Als-ob-Welt, die nur vage mit der historischen Variante des Kosakentums verbunden ist. Damit kommen wir wahrscheinlich zum Kern der Sache und zur Ursache für die Instabilität der Bewegung. Was man weiß, stammt aus zweiter Hand. Man kennt es vom Hörensagen. Alles wirkt irgendwie fadenscheinig. Es gibt so gut wie keine direkten persönlichen Erinnerungen, welche die nostalgischen Praktiken mit Überzeugungskraft und Leben erfüllen können. Wenn man bei öffentlichen Umzügen die medaillenbehangenen Choreographen und andere Gruppenmitglieder an sich vorbeiziehen sieht, bleiben einem nur wenig Zweifel, dass ihr wichtigstes Anliegen nicht die Ehrung des Vergangenen ist, sondern der Wunsch, die Gegenwart in ein anderes Licht zu rücken. Auf der Krim gibt es zwei „Völker“, die um Anerkennung ringen. Beide wollen, dass die eigene Geschichte dokumentiert und gehört wird, und beide versuchen das Meta-Narrativ des Staates zu rekonfigurieren. All dies bestätigt Svetlana Boyms generelle Feststellung, dass Nostalgie ein Gefühl des Verlustes und der Dislokation (*displacement*) sei, aber auch „eine Romanze mit der eigenen Phantasie“.³³

Es ist allgemein bekannt, dass es unter Putin eine Kampagne zur Stärkung antiwestlicher Einstellungen gegeben hat und dass man gleichzeitig nostalgische Gefühle für die Sowjetzeit und positivere Einstellungen zu Stalin und zum Stalinismus gefördert hat.³⁴ Wir haben bei den Gruppen eine Bereitschaft festgestellt, kontroverse Aspekte des Kosakentums zu ignorieren, aktuelle Aggressionen gegen Minderheiten zu leugnen und viel über die Wiedererlangung von Stolz, Würde und dergleichen zu sprechen. In diesem Sinne kann den von mir untersuchten Kosakengruppen die gleiche generelle Stoßrichtung bescheinigt werden wie der russischen Regierung, so gering auch ihre Wirkungsmöglichkeiten vor Ort gewesen sind. Dies ist auch überhaupt kein neuer Trend. Seit 1990 haben sowohl Russland als auch die Ukraine versucht, das historische Kosakentum für die Verbreitung von nationalem Bewusstsein zu nutzen.³⁵ Man könnte sogar sagen, dass es in der

33 Boym 2001, S. xiii.

34 Vgl. z. B. Mendelson/ Gerber 2005; Mendelson/ Gerber 2008 sowie Sherlock 2011.

35 Sysyn 1991, S. 857.

Natur von Nostalgie liegt, in diversen politischen Programmen instrumentalisiert zu werden.

Epilog

Die obigen Ausführungen beschreiben Kosakengruppen in Kertsch, wie sie mir zwischen Juni 2011 und Dezember 2013 begegnet sind. Unter den Mitgliedern war eine erhebliche Zahl junger Männer in Army-Style-Kleidung, aber ich hatte zu keinem Zeitpunkt das Gefühl, dass ich es mit einer potentiellen Kampfeinheit zu tun hatte. Ihre Anführer waren Rentner, nicht einsatzbereite Militärangehörige, die vor kurzem noch aktiv gedient hatten. Im Grunde genommen handelte es sich um kleine Vereine, in denen man den Verlust einer starken Identität und entsprechenden sozialen Bindungen betrauert, nationalistische Gefühle zum Ausdruck bringen kann und ein Netzwerk für die Erreichung unternehmerischer Ambitionen und anderer persönlicher Ziele findet. Die Mitglieder waren Amateure, aber mit Begeisterung bei der Sache. Kaum jemand setzte sich ernsthaft und ausführlich mit kosakischer Kultur auseinander. Ich würde sogar sagen, dass viele noch nicht einmal besonders politisch interessiert waren.

Anfang 2014 begann der Kreml die Kosakenbewegung außenpolitisch zu nutzen. Im Februar und Anfang März organisierten Aktivisten aus Krasnodar, Rostow und Stawropol Demonstrationen, auf denen sie aus Sorge um russischsprachige Bürger in der Ukraine die Übernahme der Krim durch Russland forderten. Wenig später kam eine Kosakendelegation von der Krim zu Besuch und bat um Hilfe für ihre dortigen „Brüder“. Gleichzeitig besetzten Krimkosaken das Rathaus von Feodosia (93 km westlich von Kertsch) und versuchten Soldaten zu entwaffnen, die die ukrainische Regierung in der Stadt stationiert hatte. Viele Kosaken aus dem Ostteil der Ukraine engagierten sich aktiv auf der Seite der Separatisten und hofften den gut organisierten und finanzierten russischen Kosakenmilizen beitreten zu dürfen.³⁶

Die Annexion der Krim durch Russland wurde in Kertsch von allen Generationen mit Begeisterung aufgenommen. Die Menschen riefen: „Gehört ihr zu uns?“ und feierten. Die hohe Dichte von Kosakengruppen in Kertsch ist typisch für die Region, und wenn jene Gruppen im Vorfeld der Annexion direkte finanzielle Hilfe von Russland erhalten haben, dann wäre die Kosakenbewegung auf der Krim ein Beleg dafür, dass man ihren Aktivismus für die öffentliche Darstellung, Förderung und festere Verwurzelung von eigenem kulturellem Kapital genutzt hat, was trotz der

36 Weitere Informationen zur Beteiligung von Kosaken an der Separatistenbewegung findet man bei Baranec 2014.

antirussischen Sprachpolitik der Ukraine erfolgreich war. Die Bereitschaft der Gruppen, sich in diese Rolle zu fügen, lässt sich unschwer nachvollziehen. Kosakentum gibt es auf beiden Seiten der ukrainisch-russischen Grenze, weshalb es von den ukrainischen Behörden nicht als etwas „Fremdes“ bezeichnet und abgelehnt werden kann. Aufgrund der demographischen Situation konnte der ukrainische Staat ebenso wenig etwas gegen eine russische Kosakengruppe auf der Krim unternehmen wie gegen einen anderen auf Russland orientierten Verein oder eine russische Sprachschule. Die Behörden hätten solche Aktivitäten gern unter ihre Kontrolle gebracht, aber es fehlt ihnen sowohl an einem guten Vorwand als auch an Reichweite.

Kertsch spielt aufgrund seiner Lage eine wichtige strategische Rolle im Ukraine Konflikt, aber das militärische Potential der von mir beobachteten Gruppen schien gegen Null zu tendieren. Aktive Hilfe für Russland bei der Ausweitung seines Einflusses vor Ort konnte also nur von kosakischen Gruppen aus anderen Teilen der Halbinsel kommen, wie beispielsweise Feodosia. Dort gab es sowohl mehr Mitglieder als auch die nötige Unterstützung von außen. Kertsch war ein Provinznest und daran wird sich nichts ändern, bis die Brücke zwischen der Krim und Russland eröffnet wird. Die Mitglieder der Gruppen, mit denen ich gesprochen habe, sind eher geneigt, sich mit den leicht verständlichen Aspekten kosakischer Mythen aus der romantischen Literatur zu identifizieren, oder mit halbwegs auswendig gelernten Balladen und Liedern, als sich in militärischem Khaki zu präsentieren, was man auch immer auf den ersten Blick vermuten mag.

Es ist schon lange kein Geheimnis mehr, dass es eine direkte Verbindung zwischen der Globalisierung und einem Trend zu stärkeren lokalen Bindungen gibt. In Kertsch hat die Wiederbelebung lokaler Traditionen jedoch eine neue Phase erreicht. Die Aktivisten wurden von einer neuen Realität eingeholt, und diese kam von außen. Man braucht sie heute nicht mehr für die Förderung und Präsentation von kulturellem Kapital russischer Herkunft, denn die ukrainische Regierung ist im kulturellen Leben der Halbinsel kein Faktor mehr. Die ukrainisch orientierten Kosaken sind verschwunden, und auch die meisten anderen ukrainischen Anwohner haben es vorgezogen, die unwirtlich gewordene Halbinsel zu verlassen. Seit der Festnahme des Anführers der Krimtataren³⁷ besteht auch keine Notwendig-

37 Der langjährige Vorsitzende der Nationalen Bewegung der Krimtataren, Mustafa Dschemiljew, wurde einen Monat nach der Annexion von der Krim verwiesen und mit einer Wiedereinreiseperrre von fünf Jahren belegt. Er wurde schon einmal im Alter von sechs Jahren ins Exil geschickt, und das war im Frühjahr 1944 an der Seite von circa 210.000 anderen Tataren. Der damalige Bestimmungsort war Usbekistan, heute lebt er in Kiew.

keit mehr, die Fortschritte der Tataren in Sachen politische Repräsentation zu behindern. Gleich hinter der Grenze leben die Krasnojarsker Kosaken, und jene Gruppen haben weit mehr im Sinn als sich zu verkleiden. Im Kontext der Olympischen Winterspiele von Sotschi (Februar 2014) bekam die ganze Welt eine Kostprobe von ihrer Gesinnung, als die rebellische Pop-Gruppe Pussy Riot von Kosaken geschlagen und ausgepeitscht wurde. Die Kleinstadt-Mafiatypen, die ich allmorgentlich in ihren seidenen Anzügen durch Kertsch spazieren und schwitzen sah, sind vermutlich in den „wahren“ Kosaken von der anderen Seite der Grenze aufgegangen. Ihr Territorium wurde überrannt und ihre Atamane können sich nicht mehr wie große Fische in einem kleinen Teich benehmen. Obwohl mir keine aktuellen Informationen zur Verfügung stehen, bin ich mir ziemlich sicher, dass bei den wenig kampfbereiten Neukosaken, die ich während meiner Forschungsaufenthalte in Kertsch kennen lernen durfte, die Kostümtruhe bis auf Weiteres geschlossen bleibt.

Abbildungen



Abb. 1: Ein Ritterschlag (Foto Sammlung N. Martin).



Abb. 2: Der Ataman befestigt bei einem Neuaufgenommenen das Abzeichen (Foto Sammlung N. Martin).



Abb. 3: Die Einweihung (Foto Sammlung N. Martin).



Abb. 4: In informeller Kleidung (Foto Sammlung N. Martin).



Abb. 5: Vorlesen des Eides 1 (Foto Sammlung: N. Martin).



Abb. 6: Vorlesen des Eides 2 (Foto Sammlung N. Martin).



Abb. 7: Vorlesen des Eides 3 (Foto Sammlung N. Martin).



Abb. 8: Empfangen des kosakischen Aufnehmers (Foto Sammlung N. Martin).



Abb. 9: Die neuen Rekruten (Foto Sammlung N. Martin).

„Nagy Kurultaj“ – „Große Stammesversammlung“: Neue Feste und wiederentdeckte Traditionen in der ungarischen Puszta

Ein Forschungsbericht

Im Jahr 2008 wurde unter dem Namen „Nagy Kurultaj“ eine festive Großveranstaltung auf der ungarischen Bugac-Puszta ins Leben gerufen. In der englischsprachigen Version seiner Selbstpräsentation (auf der Homepage) heißt die Veranstaltung „Tribal assembly of the Hun-Turkic nations – celebration of the preservation of the ancient traditions“¹.

Die „Nagy Kurultaj“ [wörtlich: „Große Stammesversammlung“], um die es hier in der Hauptsache geht, findet jeweils im August eines jeden geraden Kalenderjahres statt. Im selben inhaltlichen Kontext wurde noch eine andere, kleinere Veranstaltung, etabliert, auf die hier in ergänzender Betrachtung eingegangen wird, der „Ösök Napja“ [„Tag der Ahnen“]. Er wird in den ungeraden Zwischenjahren abgehalten. Beide Veranstaltungen werden gegenwärtig von der *Ungarisch-Turanischen Stiftung* organisiert, eine Stiftung, die im Zuge der Entstehung dieser Festivals erst gegründet wurde. Während sich die „Nagy Kurultaj“ (im Folgenden auch: Kurultaj-Festival) als internationale Versammlung der sogenannten „Turan-Völker“² auf die Zeit der Landnahme

1 URL: www.Kurultaj.hu/english/ [Papierausdruck im Archiv der Verfasserin sowie im IVDE Freiburg].

2 Die Initiatoren der hier behandelten Veranstaltungen gehen von einer Verwandtschaft zu den sog. „Turan-Völkern“ aus, dabei mangelt es an klaren Definitionen von dieser recht willkürlich verstandenen Verwandtschaft. Die mit den Ungarn verwandten östlichen Völker sollen in folgenden Ländern ansässig sein: Neben Kasachstan sind dies Aserbaidschan, Baschkirien, Bulgarien, Burjatien, Tschetschenien, Tschuwaschien, Dagestan, Nord-Zypern, Gagausien, Jakutien, Japan, Karakalpakistan, Kirgisien, die Mongolei, Tataristan, die Türkei, Turkmenistan, Tuwa, Uiguristan und Usbekistan. Delegationen dieser Länder waren jedenfalls an den letzten Veranstaltungen präsent.

[Anm. d. Red.:] Mit dem Begriff der Völker des Turan („Turáni népek“ = „Turan-Völker“) wird einerseits auf eine mythische Landschaft des Turan aus der persischen Mythologie, andererseits auf ein konkretes Gebiet Zentralasiens Bezug genommen, das jedoch im Zusammenhang mit der Geschichte der Turk-Völker steht. Hier schwingt jedoch zugleich eine Geistesströmung wesentlich neuerer Provenienz mit, die im 19.–20. Jh. einen zu beachtenden Turanismus ungarischer Prägung hervorbrachte, zu der sich seinerzeit zahlreiche namhafte Wissenschaftler zählten, darunter Archäologen und Sprachwissenschaftler. Dieser unterstrich die ethnische Besonderheit der Magyaren, indem er von einer östlichen Zugehörigkeit Ungarns

der Magyaren (9. Jh.) konzentriert und, auch mit Blick auf die vorangehende Zeit, und die „Traditionsbewahrung“ bzw. Traditionsfindung aus der Epoche der asiatischen Völkerwanderung fokussiert, stellt sich der „Ösök Napja“ als Forum für die symbolische Wiedervereinigung der – infolge des Trianon-Vertrags von 1920 – heute innerhalb und außerhalb des Landes lebenden Ungarn im Karpatenbecken dar. Dabei ist der Traditionsrückbezug des Kurultaj-Festivals keineswegs neu, ist nicht allein für unsere Gegenwart eigentümlich: das gilt weder für den angestrebten, den nomadischen Ahnen und ihrer Steppenwanderung gewidmeten Kult noch für die Zuschreibungen, die diese Geschichte aktuell erhält.³ Formen der kollektiven Erinnerung an Epochen, Orte und Lebenswelten werden gesucht und vorgestellt (vorgestellt in zweifacher Bedeutung des Imaginierens und Präsentierens), deren historische Spuren äußerst unscharf sind. Im gegebenen Fall wird von der Erinnerungsgemeinschaft versucht, die durch Brüche und Risse fehlende Kontinuität in der Nationalhistorie mithilfe einer „Revitalisierung“ von historischen Formationen sowie mit Mythenbildung zu füllen.⁴ Und die Festivalbesucher scheinen dabei ihrerseits auch nach einer in diesem Sinne konstruierten Realität zu suchen. Beide Festivals haben auch Reenactment-Schaelemente in ihrem Programmablauf.

Die Analyse der beiden Festivals wäre unter vielen Gesichtspunkten möglich, da sie durchaus mehrere verschiedene Fragen aufwerfen. In meinen Ausführungen befasste ich mich zunächst mit ihrer Entstehungsgeschichte, anschließend möchte ich einige Befunde dazu darlegen, wie hier versucht wird, mittels Traditionsfindung und Sakralisierung des Ortes einen eigentlich und überwiegend touristisch genutzten Schauplatz zu einem auserkorenen

ausging, hin zu den asiatischen verwandten Turk-Völkern, und kam damit in den Wirkungs-, ja Faszinationskreis eines anderen, nicht-westeuropäischen Kultur- und Machtgefüges. Daraus entstand eine Ideologie, in der praktischen Funktion eines Gegenentwurfs zum Panlawismus und Pangermanismus, die kulturell und politisch zum Zuge kommen konnte vor allem in der Zeit des „ungarischen Imperialismus“ und später „in der Zeit der Frustration“ der Zeit nach den Gebietsverlusten durch den Trianon-Vertrag – so der derzeit führende „Turanismus“-Forscher, der Historiker Balázs Ablonczy, der 2016 die erste wissenschaftliche, quellenreiche Darstellung vorlegte. Die Frage, wie sich der Turanismus unserer Zeit auf den früheren bezieht, sprengt unsere Festthematik, doch wir möchten die Einschätzung von Ablonczy vor Augen halten, dass „ohne dessen Verständnis die in Mode gekommene Runenschrift [...] und Kurultaj kaum zu deuten sind“. www.collegium.hu/turanizmus_beszamolok.

3 Ablonczy 2016. Eine kurze Übersicht in deutscher Sprache bietet etwa Keményfi 2009.

4 Generell zu diesen Phänomenen haben sich Assmann 2004, S. 30, und Wang 2012, S. 93–95, geäußert.

Ort der kollektiven Erinnerung und zu einem Symbol der nationalen Identität werden zu lassen.⁵

Die Geschichte des Kurultaj-Festivals: Der Anfang, die Ziele und die Programme

Ein Vorläufer des Kurultaj-Festivals in Ungarn war die in Saga/Kasachstan im Jahr 2007 veranstaltete Kurultaj-Versammlung⁶ des dort lebenden

5 Die diesem Aufsatz zu Grunde liegenden Forschungsergebnisse wurden im Rahmen eines Gemeinschaftsforschungsprojekts erarbeitet. Das Projekt „Der moderne Kult der Runenschrift – Praktiken, Perceptionen im heutigen Ungarn“ [gefördert durch OTKA, Projekt Nr. 115748] setzte sich mit linguistischen Fragen, mit der politischen Rolle, den kulturellen Perspektiven und der Popularität der Szekler- oder Runenschrift auseinander. Das Forschungsteam kam 2015, geleitet von Klára Sándor, an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Szeged unter Mitwirkung dreier Lehrstühle zustande (Lehrstuhl für Kulturerbe und Humane Informationswissenschaft, für Soziologie sowie für Kommunikations- und Medienwissenschaft). Das Forschungsprojekt wird im September 2018 beendet. Das Thema wurde interdisziplinär bearbeitet, dabei wurden verschiedene quantitative und qualitativ-ethnographische Methoden angewendet, „online“ und „offline“, mit Diskursanalysen und teilnehmender Beobachtung. Vgl. hierzu auch von der Verfasserin: Az „ösmagyar mítosz“ posztmodern rítusai Bugacon. A Kurultáj és az Ösök Napja. [Der Mythos der ungarischen Ahnen in Bugac. Kurultáj und der Tag der Ahnen], in: Hubbes, László Attila / Povedák, István (Hg.): Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése [Selbst die Vergangenheit ist nicht mehr die alte... – Interdisziplinäre Analyse der neuen ungarischen Mythologie], Szeged 2015, S. 204–222. [Anm. d. Red.:] Die Runenschrift, die auch Szekler-Schrift genannt wird, da Inschriften an Kirchenwänden bzw. schriftliche Quellen hauptsächlich in dem von Szeklern bewohnten Gebiet Rumäniens erhalten blieben, ist für manche Kreise in der ungarischen Gesellschaft – darunter für viele, die mit den hier behandelten Festivitäten zu tun haben, sie organisieren bzw. besuchen bzw. zu deren Sympathisantenkreis gehören – von hoher, wenn nicht von mythischer Bedeutung, da in der Runenschrift der Nachweis des ursprünglichen Schriftgebrauchs der Ungarn vor der lateinischen Schrift erkannt wird. Dies, obwohl die Geschichtswissenschaft weder den Bezug zu Ungarn (den Gebrauch außerhalb des Szekler-Gebietes) noch die Quellensituation und somit die Herkunft dieser Schriftzeugnisse als geklärt ansieht. Insbesondere ist eine angenommene Verwandtschaft mit der Schrift der Magyaren aus der Landnahme-Zeit nicht erwiesen. Nichtsdestotrotz – oder vielleicht gerade deshalb, da sie von der Historiographie nicht gebührend gewürdigt wird – gilt sie für manche Geschichtsinteressierte als wiederbelebenswert: Die kult-artige Neubelebung ist mancherorts sogar in Form von entsprechenden Ortsnamensschildern wörtlich abzulesen, die in die Nähe der offiziellen Ortsnamensschilder aufgestellt werden und damit sozusagen eine Gleichrangigkeit zu suggerieren versuchen. Die enge Verknüpfung der Revitalisierung der Runenschrift zu unserem Festthema ist u.a. an der doppelt-transliterarisierten, in lateinischen und in Runenschrift angegebenen Programmankündigungen, Homepageubriken der hier besprochenen Veranstaltungen zu erkennen. Vgl. <http://kurultaj.hu/2018/01/a-2018-evi-kurultaj-idopontja-augusztus-10-11-12/>, zuletzt abgerufen am 10.01.2018.

6 „Kurultaj“/ „Stammesversammlung“ meint den Ort für Entscheidungen in der Kriegsführung und in der Politik. Das Wort Kurultaj ist jedoch weder im

Stammes der *Madjaren*.⁷ Dabei feierten die Madjaren nicht nur ihr Bestehen in ihrem traditionellen Stammesrahmen, sondern auch die vermeintliche Verwandtschaft mit dem ungarischen Volk. Die These von einer Verwandtschaft zwischen dem kasachischen Stamm der *Madjaren* und den *Magyaren* im Karpatenbecken geht auf den Gründer und Hauptorganisator des Kurultaj-Festivals zurück, auf András Zsolt Biró, der sich selbst als Anthropologe und Humanbiologe bezeichnet. Seine Hypothese, die auf der Ähnlichkeit der beiden Bezeichnungswörter Magyaren/Madjaren fußt, entstand hauptsächlich nach den genetischen Untersuchungen, die auf seiner Expedition 2006 unternommen wurden und die überaus umstritten sind.⁸

Im Jahr 2008 erfolgte das erste Kurultaj-Festival im ungarischen Pusztagebiet, zunächst veranstaltet bei Böszötröpuszta, einem Ort in der Nähe der Stadt Kunszentmiklós. Anschließend ist von den Organisatoren die

Ungarischen noch in der Sprache des kasachischen Madjaren-Stammes vorhanden. [Ergänzung d. Red.:] Die englisch-sprachige Fassung erklärt: „the word »kurultaj« and its variations in the Altaic languages (mostly of Turkic origin) translates as »meeting of the tribes«. It occurs amongst tribal nations and practically in all the nomadic cultures. Hungarian nomadic tribes also held these meetings, a fact that is mentioned in Byzantine and Arab written sources. At such meetings, important decisions were made, in particular, the leaders of the tribes would meet often to discuss military decisions and strategies. These tribal meetings are a very important part of Hungarian culture.“ Vgl. <http://kurultaj.hu/kurultaj/>. Zuletzt abgerufen am 07.02.2018. Der Begriff Kurultai (eher in dieser abweichenden Transliteration) ist im wissenschaftlichen, sich mit Zentralasien befassenden (politologischen) Schrifttum allerdings durchaus bekannt, z.B. hat sich in Kirgisien eine als Kurultai bezeichnete Institution, eine Art Nationalversammlung etabliert, als die Republik Kirgisien ihre Unabhängigkeit erlangte.

- 7 Eine in Stammesstruktur lebende Ethnie innerhalb Kasachstans, in der Torgaj-Gegend.
- 8 Diesbezügliche wissenschaftliche Diskussionsbeiträge sind rar und beschränken sich eher auf den Bereich der Linguistik. Birós Thesen werden in der akademischen Forschung nicht beachtet, sodass wir hier auch keine wissenschaftliche Stellungnahme anführen können. Die Ungarisch-Turanische Stiftung ist nichtdestotrotz sehr bestrebt, u.a. durch verschiedene Kanäle der Medien, Birós anthropologische Forschungsergebnisse von einer angeblichen, genetisch belegbaren Verwandtschaft zwischen Magyaren und Madjaren bekannt zu machen, was allerdings außer den Madjaren auf eine Reihe anderer Steppenvölker zutreffen dürfte, vgl. dazu auch <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19170200>. Verifizierte Belege untermauern diese allzu deutlich propagierte These der magyar-madjarischen Verwandtschaft bis dato jedenfalls nicht. [Anm. d. Red.]: In einer führenden sprachwissenschaftlichen Zeitschrift 2010 publizierte Studie kommt der Autor „nach einer vielseitigen Analyse“ zum eindeutigen Ergebnis, dass „die Personen- und Stammesbezeichnung Madi(y)-yar nichts mit dem Volksnamen „magyar“ zu tun hat.“ Daraus folge ferner, dass, „da die Identifizierung der beiden sich als Irrtum erwies, die ähnlichen Bezeichnungen nicht als Beweis für einen historischen Kontakt zwischen den Madjaren [sic!] und Magyaren angeführt werden können“, s. Baski 2010, S. 115.

Ungarisch-Turanische Stiftung ins Leben gerufen worden, die fortan die gesamte Organisation übernahm. Die Stiftung legte in einer Satzung ihre Ziele fest: die Kultur der nomadischen Reitervölker der Steppe und die östliche Herkunftstradition der Magyaren zu pflegen, die Kontakte unter den Ungarn zu stärken und die Kontakte zum Stamm der Madjaren in Kasachstan zu intensivieren, insgesamt auch den Zusammenhalt unter den durch ihre gemeinsame Ahnengeschichte verbundenen östlichen Völkern zu fördern. Das Kurultaj-Festival soll als Versammlungsort für alle Nationen „mit einem Turk-Hunnen-Bewusstsein“ dienen.⁹ Angestrebt wird ferner, „die Magyaren zusammenzuhalten und emporzuheben, die Ahnengeschichte zu erforschen und die wahre ungarische Geschichte zu rekonstruieren“¹⁰. Im Wirkungskreis der Stiftung sind seither zahlreiche kulturelle Veranstaltungen, Ausstellungen und Konferenzen aus dem – so die Wortwahl – „weiten Karpaten-Heimatland“ [„szerte Kárpát Hazában“] zu finden.

Beide Festivals seien wichtige Festtage, bei denen, so die Gründer der Stiftung „die ungarische Nation weltweit ein Beispiel geben“ könne, was „Bekundung von Patriotismus, Treue zur Heimat und nationale Solidarität“ anbelange.¹¹ Das Kurultaj-Festival soll, als angestrebter Nationalfeiertag (denn das Ziel ist, einen solchen zu stiften), eine Plattform für die kulturelle Begegnung der Magyaren aus dem Karpatenbecken sowie mit den Gesandten und Kulturvertretern der östlichen verwandten Völker bieten; dabei soll die (vermeintliche) gemeinsame Geschichte gefeiert werden.

Die Entfaltung dieser Zielsetzungen der Stiftung stellte 2010 die erste „Nagy Kurultaj“ dar, dessen fixierter Schauplatz Bugac-Pusztas wurde. 2010 fand sie zwischen dem 6. und 8. August, 2012 zwischen dem 10. und 12., 2014 vom 8. bis 10. August und im Jahr 2016 vom 12. bis 14. August dort statt. Das Festival ist grundsätzlich für jedermann offen und der Eintritt ist frei. Das Kurultaj-Festival hat gegenwärtig insgesamt eine Besucherzahl von geschätzt mehr als 100.000 Menschen,¹² ist zweifelsohne eines unter den beachtenswerten Großereignissen in Ungarn¹³ und präsentiert sich als

9 <http://kurultaj.hu/kurultaj/>, zuletzt abgerufen am 04.09.2014.

10 <http://kurultaj.hu/kurultaj/>, zuletzt abgerufen am 04.09.2014.

11 <http://kurultaj.hu/kurultaj/>, zuletzt abgerufen am 04.09.2014.

12 Einschätzung durch die teilnehmende Beobachtung.

13 Von seiner Größenordnung her kann dem Festival ein gewisser nationaler Rang nicht abgesprochen werden, doch während andere (für ungarische Verhältnisse als Großereignisse zählende) Festivitäten meistens ein allgemein akzeptiertes und ungeteiltes nationales Ansehen genießen, wie z.B. Osterfestival in Hollókő (Weltkultur-Erbe), kann das von den hier besprochenen Festivitäten nicht behauptet werden. (Vgl. http://www.folklore-europaea.org/select.php?name1=Holl%C3%B3k%C3%B6&ausgabe=3&eg=1&suche=3&eingabe_e=1&suchbox=1&new=1&sort1=ortsname&resetv=1, Anm. d. Red.]

„Európa legnagyobb hagyományörző rendezvénye“,¹⁴ also als „Europas größte Veranstaltung in der Traditionspflege“. Die Kosten werden durch die Ungarisch-Turanische Stiftung getragen; diese bezieht ihre Mittel durch verschiedene Spenden sowie Fördergelder, die durch Bewerbungen zugesprochen wurden.¹⁵ Die oberste Schirmherrschaft über das Festival übernahm Sándor Lezsák, Mitglied der Fidesz-Partei und einer der Vizepräsidenten des Parlaments.¹⁶ Auch andere politische Redner, überwiegend aus dem politisch rechts stehenden Lager, erschienen zum Festival. Die Stiftung beteuert zwar die politische Unabhängigkeit, gleichzeitig ziehen jedoch die protegierten Ideologien und Programme offensichtlich jene nichtstaatlichen, zivilen Verbände und Parteien stark an, die dem heutigen rechten politischen Lager nahestehen. Demzufolge hat das Festival von außen den Anschein einer sich steigernden Tendenz der Politisierung.¹⁷ Unterdessen zeichnet sich eine wachsende Popularität des Kurultaj-Festivals ab: von Jahr zu Jahr werden immer mehr in- und ausländische „hagyományörző“-Gruppen in die Organisation mit einbezogen und ebenso nimmt auch die Anzahl der Delegationen der „verwandten Völker“ zu.¹⁸

Das „Fest der Ahnen“ [„Ősök Napja“], das, wie erwähnt seit 2011 in jedem ungeraden Jahr von derselben Stiftung veranstaltet wird, ergänzt das Kurultaj-Festival (bisherige Termine: 12. bis 14.08.2011, 09. bis 11.08.2013, 14. bis 16.08.2015 und zuletzt 11. bis 13.08.2017). Das erklärte Ziel des „Festes der Ahnen“ ist, wie auch schon angesprochen, die Ungarn aus dem

14 <http://kurultaj.hu/2017/07/2017-evi-osok-napja-reszletes-program-2/> (zuletzt abgerufen am 02.01.2018).

15 Ablonczy 2016, S. 250.

16 Sándor Lezsák äußerte sich in diesem Zusammenhang u.a. in einem Interview der Tageszeitung „Magyar Nemzet“: die Veranstaltung sei „ein glänzender Beweis dafür, dass die Welt der Mythen und die historische Wahrheit bzw. die Wissenschaft zusammen leben vermögen“. <http://magyarhirlap.hu/osok-napja-bugacon>, zuletzt abgerufen am 11.09.2014. [Anm. d. Red.] Des Weiteren finden sich zahlreiche Berichte und Fotos neuerer Provenienz auf der persönlichen Web-Seite: www.lezsaksandor.hu. U.a. wirbt der Parlaments-Vizepräsident für die Veranstaltung, durch seinen eigenen Beitrag, vgl. sein Eigenzitat aus seiner Rede am 13. August 2016 vor Ort: „Kurultaj ist eine moralische und zusammenhaltstiftende Kraft, ein Vertrauens-Kapital der Verwandtschafts-Bewusstsein pflegenden Völker“. Entnommen dem Bericht mit dem Titel: „Die Kurultaj-Vorträge werden in einem Band veröffentlicht“ <http://www.lezsaksandor.hu/index.php?id=kotetbe-foglaljak-a-kurultaj-eloadasait>. Zuletzt abgerufen am 31.01.2018.

17 [Anm. d. Red.] Diese findet vor allem in der heimischen, jedoch auch in der internationalen Presse durchaus ihren Niederschlag, wie z.B. im Artikel von „Le Monde diplomatique“ unter dem Titel: „Hungary looks to the past for its future“ (<http://mondediplo.com/2016/11/Hungary>; zuletzt abgerufen am 15.09.2017).

18 Vollständige Programmtafeln finden sich im Internet unter www.kurultaj.hu [Jahreszahl]; Papierausdruck des Kurultaj-Programms vom Jahr 2016 im IVDE Freiburg (Version abgerufen am 03.03.2018).

Karpatenbecken zusammenzuführen. Damit spricht es ein wesentlich kleineres Publikum und einen kleineren Teilnehmerkreis an. Die Stiftung hat sich 2011 durch eine Petition bemüht, den „Ösök Napja“ in die Liste der offiziellen Festtage aufnehmen zu lassen, doch blieb dies bisher ohne Erfolg.¹⁹

Das Herrichten des Schauplatzes

Bugac²⁰ als Schauplatz der Festivals spielt eine wichtige Rolle bei der Herstellung des Eindrucks einer „authentischen Kultur der Steppenvölker“. Die Puszta als besonderes Symbol und als eine mit besonderen Emotionen konnotierte Landschaft ist längst im Kanon der ungarischen Nationalkultur verankert: Sie ist als „nationale Landschaft“ zum Symbol der abenteuerreichen, asiatisch-östlichen Vergangenheit geworden sowie zur bildhaften Verortung des Nomaden-Lebensstils mit seiner Tierhaltung.²¹ Es ist kein Zufall, dass unter den Festivalprogrammen die Pferdevorfürungen eine hervorgehobene Stelle einnehmen, am meisten beliebt sind und ein besonderes Prestige genießen: Das Pferd soll als das charakteristischste Tier der ungarischen Hirten- und Tierzuchtkultur auf der Puszta akzentuiert werden. Die „nationale Landschaft“ soll eine ideologische und sakrale Bedeutung erfahren. Das sogenannte ungarische „Puszta-Image“ soll während des Festivals – wieder einmal – als Mittel zum Anzeigen des Selbstbildes und des nationalen Identitätsbewusstseins dienen und zum Symbol der ungarischen Andersartigkeit und des Auflehns werden.²² Die Puszta gilt heute in Ungarn als Projektionsfläche, als mythisches Gebiet, Symbol für die

19 <http://kurultaj.hu/2013/01/a-magyar-turan-alapitvany-kozlemenye/>, zuletzt abgerufen am 04.09.14.

20 [Anm. d. Red.:] Bugac-Puszta befindet sich ca. 30 km entfernt von der Stadt Kecskemét zwischen Donau und Theiß, im Gebiet der Ungarischen Tiefebene. Bugac ist kein gewöhnlicher Ort für eine festive Veranstaltung: Die als typisch geltende Puszta-Landschaft mit den Wacholderbüschen und Sandbuckeln ist nicht nur touristisch bekannt, sondern wurde bereits ab den 1960er-Jahren zum bedeutenden (Kultur-)Erbe gezählt, in ethnographischer sowie in ökologischer Hinsicht. Hier blieb die extensive Tierhaltung, meist mit Rindern, am längsten erhalten, sodass das Gebiet als Relikt der Puszta-Tierhaltung im Sinne einer prägenden Lokalkultur und der damit verbundenen Lebensart gilt. Das sandige Dünen-Pusztagelände ist, zusammen mit seiner „Bugacer Volkskundlichen Sammlung“, seit 1978 Teil des Nationalparks Kiskunság.

21 Wie bereits angesprochen, herrschte in den Gebieten zwischen Donau und Theiß nach dem 13. Jahrhundert eine bedeutende extensive Tierhaltung vor, die bis zur 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts insbesondere in den Puszta-Gebieten um Kecskemét charakteristisch blieb. Insbesondere die Rinderherden spielen hier seit jeher eine bedeutende, auch symbolisch und wahrzeichenhaft bedeutende Rolle.

22 Peterdi/ Szojka 2000, S. 129; Pusztai 2009, S. 23.

Fortführung der asiatischen Lebensart der ungarischen Ahnen und der Stabilität der Hirtenkultur.²³

Eines der wichtigsten Elemente bei einem Festival ist eben die Gestaltung eines entsprechenden Schauplatzes mit Zelten, Ständen, Fahnen sowie einer Bühne, die für die Darbietung der zu vermittelnden Werte geeignet ist und Interesse zu wecken vermag. (s. Abb. 1, 3, 4, 5)

Der Schauplatz kontextualisiert die Performance und der überlegte Einsatz von gelungenen Bühnenrequisiten kann das Erleben intensivieren. Nach Jonathan Culler²⁴ wird die „leere Landschaft“ erst dann zum Schau-Platz, wenn er bestimmte Markierungspunkte erhält: in unserem Fall ein „authentischer“ Markt, Jurten-Lager [„jurta tábor“] mit Rundzelten, „authentische“ Pferde und trommelnde Schamanen, Ausstellungen, Museen – bis dahin, dass diese Marker schließlich selbst zu Verortungen werden, zu denen sich je weitere Marker kleineren Formats gesellen. Das für die Besucher gebotene Gesamt-Erscheinungsbild fügt sich aus diesem ganzen Zeichenset zusammen.²⁵ Das Kurultaj-Festival ist ein enklaven-mäßig abgetrennter und abgeschirmter und touristisch gänzlich abgesteckter Ort im Dienste eines bestimmten Ziels: eine eigene Welt zu erschaffen und diese den Besuchern nahezubringen. Es entsteht ein eigenartiger, durch die Kontrolle der Veranstalter abgeschlossener Raum, mit der Motivation, hier das Gefühl der Authentizität entstehen zu lassen (Authentizität als Eintauchen in eine ursprüngliche Kultur der Steppenvölker, der man sich im Sinne der Übereinstimmung mit der eigenen Herkunft zugehörig fühlt). Nicht nur die Programmdarbietungen und die Ausführenden und das Bühnenzubehör werden entsprechend kontrolliert, sondern die Handwerkswarenverkäufer, bis hin zum Bewachungspersonal, und selbst die Besucher müssen bis zu einem gewissen Grad „authentisch“ und „würdig“ erscheinen, sodass alle, die sich in diesem Einzugsgebiet befinden, dadurch zum Bestandteil der Vorstellung mutieren (können/müssen): Die Besucher beteiligen sich so selbst an der Erzeugung dieses Authentizitätsgefühls.²⁶

Programmablauf

Die beiden Festivals auf Bugac-Puszta bieten ein äußerst abwechslungsreiches Programm. Manche Programme werden zwar den verschiedenen Profilen der Festivitäten angepasst, bei beiden dominieren jedoch grund-

23 Peterdi/ Szojka 2000, S. 130–131.

24 Culler 2012, S. 37; s.a. Urry 2012, S. 44.

25 Tóth 2011, S. 43.

26 Edensor 2012, S. 246–248; Pusztai 2011, S. 28.

sätzlich hagyományőrző-Programmdarbietungen [traditionsbewahrende Programmdarbietungen] aus dem Kulturkreis der nomadischen Reitervölker: Puszta-Pferdespiele und Vorführungen der berittenen Nomaden, Pferde-Umzüge sowie spezielle Bogen-Vorführungen und nomadische Kampfspiele werden vorgestellt, die mit der Kultur der Turanvölker der Wanderungszeit in Verbindung gesetzt erscheinen. Zu den Kampfspielen zählt die in Ungarn heutzutage zunehmend modische und „wiederentdeckte“ Kampfkunst namens *baranta*,²⁷ deren Ursprung allerdings umstritten ist. Einer der beliebtesten Kampf Wettbewerbe des „Nagy Kurultaj“, des Kurultaj-Festivals ist der Weitstrecken-Bogen-Schießwettbewerb (mit gerader Schießrichtung), in dem von Jahr zu Jahr auch neue Rekordergebnisse aufgestellt werden. Der Bogenschütze József Mónus ist mehrfacher Titelträger mit Weltrekordresultaten in der traditionellen Kategorie. Die Pointe besteht darin, dass die Kandidaten die Ergebnisse eines Soldaten des mongolischen Heeres namens Esunkhei zu übertreffen haben, die aus dem Jahr 1226 überliefert worden sein sollen.²⁸

Ihre vielfarbige Kultur präsentieren die Delegationen der zahlreichen eingeladenen Nationalen-Minderheiten-Gruppen und Nationen am Kurultaj-Festival durch ihre als „authentisch“ deklarierten Folkloreprogramme auf zwei unweit aufgestellten großen Bühnen. Das riesige Programm zeigt sich durchaus gemischt: man trifft unter anderem auf Produktionen trommelnder Schamanen, jakutische Kehlgesang-Popstars und heimische neonationalistische Bands neben Volkstanzvorführungen der Kasachen, Turkmenen oder auch der Uiguren. Onogurische Gruppen aus Bulgarien sind vertreten, ebenso wie gagausische Gruppen (ethnisch-türkische Minderheit aus der Republik Moldau). Volksmusik anatolischer und mittel-asiatischer Gruppen kommt aus der Türkei, Volksmusik kommt ebenfalls aus Aserbaidschan, aus Kirgistan, von den ethnischen Gruppen der Balkaren²⁹ sowie der Baschkiren.³⁰

27 „Baranta“ ist eine erfundene Wettkampfsportart, die erst seit den 1990er-Jahren präsent ist. Es ist ein Kampfstil, der Bewegungselemente aus dem ungarischen Volkstanz, aus der Hirtenkultur und aus der ungarischen Kampfkunst vermischt.

28 <http://kurultaj.hu/latogatoknak/> Zuletzt abgerufen am 10.09.2017.

29 [Anm. Red.:] Aus der Republik Kabardino-Balkarien innerhalb der Russischen Föderation.

30 [Anm. Red.:] Die Republik Baschkortostan mit dem Hauptort Ufa liegt innerhalb der Russischen Föderation am Ostrand Europas, westlich des Ural. Im heutigen Baschkortostan wird eine Siedlungsstation der Magyarenwanderung der frühmittelalterlichen Epoche vermutet; ein Teil der Magyaren, aus Innerasien kommend, soll hier sesshaft geworden sein, während andere in Richtung Europa weiterzogen. Kurzer, kritischer Hinweis in deutscher Sprache hierzu: Steinicke, Marion Michaela: Apokalyptische Heerscharen und Gottesknechte. Wundervölker des Ostens vom Untergang der Antike bis zur Entdeckung Amerikas. Berlin. 2005 [zugl. Univ. Diss FU Berlin 2002], S. 84–85.

Tuwinsische Schamanenmusik und Trachtenpräsentationen sind ebenfalls vertreten.³¹

Abends finden um die beiden Bühnen auch „Tanzhäuser“³² verschiedener Volksgruppen statt, die Massen von Besuchern bewegen. Die Interessenten finden auf dem als Rahmenprogramm gebotenen Handwerkskunstmarkt zahlreiche Verkaufsstände. Die Produkte stammen von teilweise traditionell arbeitenden Handwerkern und Handwerkskünstlern – und sind von sehr unterschiedlicher Qualität. Die Besucher können sich dort den „authentischen“ Handwerks-Vorführungen anschließen oder können sich im „Zelt der Ahnen“ archäologische Ausstellungen anschauen, die die Skythen, Awaren, Hunnen und Ungarn zum Thema haben. Sie können sich in den Jurten erfrischen oder sich naturheilkundlichen Behandlungen unterziehen, bis hin zu Massagen der anwesenden Schamanen (der sogenannten *táltos*³³).

Vor allem am letzten Tag stehen zahlreiche Vorträge von Akademikern, Museumskustoden und Universitätslehrern/Universitätslehrerinnen aus verschiedenen Ländern auf dem Programm – 2016 waren dies insgesamt 19 Vorträge von akademischen Institutionen und Universitäten in Ungarn, Kasachstan, in den Minderheitenrepubliken innerhalb der Russischen Föderation, in Kirgistan, in der Türkei und in Italien. Dazu kam ein Vortrag des mongolischen Botschafters in Ungarn über zwei Symbole der Mongolei (eben die ‚Jurte‘, das Rundzelt der Steppenviehzüchter, und ‚kumys‘, ein Getränk

31 Aus der Republik Tuwa innerhalb der Russischen Föderation, im südlichen Teil Sibiriens.

32 [Anm. d. Red.:] „Táncház“ = Tanzhaus ist eine in Ungarn institutionalisierte generationsübergreifende Unterhaltungsmöglichkeit mit Live-Musik, professioneller Tanzanleitung sowie freiem Tanz. Das in den sozialistischen Zeiten sporadisch noch in ihrer ursprünglichen Funktion (nämlich zur Unterhaltung der Dorfjugend) mancherorts in Siebenbürgen bis in die 1970er-Jahre v.a. auffindbare Tanzhaus etablierte sich in den ungarischen Städten als alternative Musik- und Tanzkultur, wurde in die urbane Jugendkultur adaptiert und mündete in eine Tanzhausbewegung. Das Tanzhaus fördert – und dies ist der Anknüpfungspunkt zu unseren Festivitäten – den Gemeinschaftssinn, was zuletzt noch einmal deutlich zum Ausdruck kam durch die Aufnahme der Tanzhaus-Methode in das „UNESCO-Register guter Praxis zur Erhaltung des Immateriellen Kulturerbes“ (2011), s. <http://www.unesco.de/?id=7089>. Zuletzt abgerufen am 15.12.2017.

33 „Táltos“ entspricht dem Schamanen in der ungarischen mündlichen Überlieferung und im Volksglauben: eine über übernatürliche Kräfte verfügende Person in einer sakralen Rolle und in multipler Funktion: Heiler, Seelenbetreuer, Richter, Heilseher/Weissager. Nach dem Volksglauben sei ihr Schicksal bereits von Geburt an bestimmt, angezeigt in der Regel durch irgendeine körperliche Unregelmäßigkeit, z.B. an den Fingern, Zähnen oder Knochen (Magyar Néprajzi Lexikon [Ungarisches Lexikon der Volkskunde] 5, 1982, S. 168; s.a.: <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/5-344.html>).

aus vergorener Stutenmilch³⁴). Vortragssprache war entweder Englisch oder Ungarisch, einmal Russisch mit Simultanübersetzung. Das gesamte Programm findet sich im Internet auf Englisch und Ungarisch veröffentlicht.³⁵

Ohne die logistischen Service-Einheiten, die zum Festival gehören, das möchte ich betonen, könnte das Festival-Erlebnis nie so total sein. Erst diese sorgen für eine ganz andere Atmosphäre, als dies z.B. bei einer Stippvisite im Rahmen eines touristischen Tagestrips auf der sandigen Puszta der Fall ist. Zu der „Erleuchtung“ der Besucher kann es während des mehrtägigen Ereignisses erst durch ein Rundum-Erlebnis kommen: durch das Wüstenklima des Monats August in der sandigen Puszta, durch den vollen Sternenhimmel, die Dauerfolkmusik, die Ovationen der riesigen Menschenmassen, den Anblick des übergroßen Zeltlagers und die beeindruckende Wirkung der Darbietungen sowie das sich entfaltende Zusammenspiel zwischen den variantenreichen Steppenvölkerkulturen – beginnend bereits mit dem morgigen Erwachen durch das Knallen der Peitschen und Pferdegetrappel. Zu den meistbesuchten Plätzen gehören selbstverständlich die gegenüber den Bühnen platzierten Imbissbuden der Hausmacher-Küche, der „Lacikonyha“.³⁶ Der bereits erwähnte Kunsthandwerk-Markt erfreut sich großer Beliebtheit: Man kann von Naturheilprodukten und Runenschrift-Nudeln über ahnengeschichtliche „Fachbücher“ bis hin zu bestickten Hochzeitskleidern mit ungarischer Ornamentik sowie nomadischen Kampfkunstgeräten so ziemlich alles kaufen, was nur ansatzweise mit den Narrativen der Veranstaltung zu tun hat.

34 Auch „Airag“ genannt, ähnlich dem in Deutschland durch türkische Vermittlung bekannten „Kefir“.

35 <http://kurultaj.hu/2016/08/kurultaj-program-english/>, Druckausgabe auf Papier v. 03.03.2018 im IVDE Freiburg.

36 [Anm. d. Red:] Bei der „Lacikonyha“, deutsch: „Küche von Laci“, handelt es sich typischerweise um eine kleine Marktküche unter freiem Himmel, die vor Ort erstellte, erschwingliche Hausmacher-Gerichte produziert. Die „Küche von Laci“ nach dem verbreiteten Kosenamen von László ist von der Art umgangssprachlicher Wortschöpfung, die man, ähnlich wie etwa den deutschen Begriff „Tante-Emma-Laden“, gebraucht ohne dass man ihren etymologischen Sinn versteht. Vermutlich rührt der Name daher, dass ab dem Namenstag Ladislaus‘ (27. Juni) die Küche aus den Haushalten ausgelagert wurde; diese Auslagerung der Koch- und Einmach-Aktivitäten in die Sommerküche scheint einen Bezug zu unserer Thematik zu haben: Diese Imbißbuden mit charakteristischen, hausgemachten Produkten der ungarischen Küche strahlen daher die private Atmosphäre der guten Hausmacher-Küche und die der heimischen Gastlichkeit aus, sind daher nicht wegzudenken bei den ländlichen Dorffestivitäten.

Inszenierte Authentizität

Eric Hobsbawm und Terence Ranger beschreiben in ihrer bekannten Studie zu den „erfundenen Traditionen“ sowohl von oben initiierte, offiziell eingeführte als auch von unten motivierte Neugründungen. Dabei meinen die Letzteren jene, die sich auf weniger transparenten Wegen durchsetzen und binnen kurzer Zeit in die Brauchpraxis einer Gemeinschaft gehoben werden.³⁷ Auch in dem vorliegenden Fall werden die Erzeugung von Tradition und die Re-Kanonisierung bestimmter Kulturformen nicht von Regierungsämtern und staatlichen Institutionen, sondern von Interessen- und Zweckgemeinschaften vorangetrieben. In der Folge kann in die Organisation, Repräsentation und in die Finanzierung der Festivals jedoch auch Politisches mit einfließen, sodass sie teilweise zum Schauplatz von politischen Interessenkonflikten und Machtdemonstrationen werden können.³⁸

Die „hagyományörzés“ vollzieht sich im Falle dieses Festivals durch solche Aktivitäten, die die Zeit der Landnahme des 9. Jahrhunderts heraufbeschwören, wie etwa „baranta“ bzw. die Vorführungen der nomadischen Kampfkunst und der Bogenschützen. Sie stehen im Gegensatz zu den anderen, lebendigeren Volkstraditionen,³⁹ die in den Hintergrund geraten (sollen). Bei den erfundenen Traditionen nach Hobsbawms Modell scheint es allgemeine Praxis zu sein, dass das in einer strategischen Art kanonisierte Wissen von Laien und Fachleuten zusammenmontiert wird, dabei mischt sich Wissenschaftliches mit Mythischem. Bei den verschiedenen Programmen und beim Kreieren der Bühne findet dieses Wissen dann praktische Anwendung, letztlich im Dienste einer Illusion. Eine typische Folge dessen ist, dass nicht nur das Festival selbst, sondern auch die dort vertretenen, repräsentierten und zur Bewahrung vorgeschlagenen kulturellen Werte, Bräuche und Riten zumeist als erfundene Traditionen angesehen werden können, die als eine Montage von einfach Imaginiertem, Sagenhaftem und aus der Geschichte willkürlich Selektiertem erscheinen.⁴⁰ So gesehen stellt Kurultaj eine konstruierte Tradition dar, deren Existenz, in Ermangelung einer wirklichen Kontinuität in der ungarischen Geschichte, durch die Erinnerungsgemeinschaft rückwirkend „erzeugt“ wurde. Es scheint m. E. auch hier zu gelten, was Regina Bendix bereits 1989 in einem größer angelegten Zusammenhang so formuliert hat: „Traditions are always defined in the present, and the actors doing the defining are not concerned about whether scholars will perceive a given festi-

37 Hobsbawm 1983, S. 1–2.

38 Puzstai 2003, S. 15.

39 Hier sind Traditionen aus jüngeren Überlieferungen gemeint, wie die aus der gängigen ungarischen Volkstanz- und Volksmusikkultur.

40 Puzstai 2003, S. 16; Tóth 2011, S. 46.



Abb. 1: Die Flaggen der Turanvölker. <http://erdely.ma/nephagyomany.php?id=125016> (zuletzt abgerufen am 28.04.2014)



Abb. 2:
Schamane mit Trommel und
Pfeife (Foto: Édua Csörsz
2014)



Abb. 3: Zuschauer am Konzert der Jakuten (Foto: Édua Csörsz 2014)



Abb. 4. „Mittelalterlicher Kampf“ (Foto: Édua Csörsz 2014)



Abb. 5: Ein „táltos“ (Schamane) beim Massieren eines Kunden (Foto: Édua Csörsz 2014)



Abb. 6: Sándor Lezsák, Vizepräsident des Parlaments hält eine Festrede am Kurultaj-Festival (Foto: Édua Csörsz 2014)

val or piece of art as genuine or spurious but whether the manifestation will accomplish for them what they intend it to accomplish.“⁴¹ Im Wesentlichen bekommen wir ein von einem bestimmten Organisationsverband kanonisiertes Geschichtsbewusstsein vermittelt. Die Riten des Festivals stellen dabei das für eine bestimmte Identitätsvermittlung nötige Wissen bereit und die Wiederkehr der Festivität, der Festrhythmus dient dem räumlichen und zeitlichen Zusammenhalt der Gruppe.⁴²

Die Kultivierung einer an das Erlebnis (bzw. an das Erlebte) gekoppelten Erinnerung, wofür das Kurultaj-Festival ein Paradebeispiel ist, wird in der letzten Zeit auch in Ungarn immer beliebter. Die Begeisterung für die verschiedenen ahnengeschichtlichen Kampfkünste und für die in großer Zahl entstehenden entsprechenden „hagyományörző“-Vereine in den letzten Jahrzehnten müssen ebenfalls auf dieses Phänomen zurückgeführt werden. Hinter der Suche nach einem sog. „ősmagyar mítosz“ [„Mythos der magyarschen Ahnen“] und der entsprechenden Erinnerungskultur ist die so genannte ‚Postsozialistische Transformation‘ zu vermuten. Im jahrzehntelang unterdrückten Land wurden nach dem Systemwechsel Wege zu Selbstbehauptung, zu den Wurzeln und zur nationalen Identität gesucht. Und es wurde dabei wieder einmal auf die Ahnengeschichte der Magyaren zurückgegriffen: Wieder einmal wurden Herkunftslegenden aktuell, um die Existenz im Karpaten-Becken bzw. in Europa zu legitimieren. Ein diesbezüglicher Kult der Revitalisierung verstärkte sich in der zweiten Hälfte der 1990er-Jahre, was sich in Erfindung von Mythen und in der Gründung der entsprechenden „hagyományörző“-Vereine manifestierte. Nach der Jahrtausendwende zeichnete sich ab, dass die entsprechenden Vereine, verschiedene gesellschaftlichen Foren und Organisationen immer mehr Raum gewinnen und eine immer größere Basis an Anhängern schaffen.⁴³ In den durch das Kurultaj-Festival vermittelten Diskursen und Programmen finden sich, wie bereits angesprochen, zahlreiche „wiederentdeckte“ „ahnengeschichtliche“ Elemente. Péter Tóth spricht in diesem Zusammenhang von „Fokusfindung“, wenn die „nach Ahnen Suchenden“ Räume und Formen suchen und finden, um die Gegenwart auszuschalten und um kollektiv in eine von ihnen ersehnte und imaginierte Welt einzutauchen, in der gewisse Theorien und nationale, politische und gesellschaftliche Diskurse kursieren und konkurrieren.⁴⁴ Des Weiteren ist auch am Beispiel des Kurultaj-Festivals zu beobachten, dass die Volkskultur in die nationale Kultur gehoben wird – als Repräsentantin

41 Bendix 1989, S. 132.

42 Assmann 2004, S. 57.

43 Bali 2012, S. 146; Farkas 1993, S. 861–864.

44 Tóth 2011, S. 42–43.

der Ahnenwelt und -kultur. Nach Gábor Barna dienen die zu diesem Zweck willkürlich ausgesuchten und stilisierten volkskulturellen Elemente zur Selbstlegitimation. Letztendlich handle sich um eine Gegenkultur der aus der Macht Gedrängten. Die verstärkte Hinwendung zur Volkskultur und zu ahnengeschichtlichen Mythen könne, so Gábor Barna, auch als Anti-globalisierungspänomen verstanden werden, in dessen Hintergrund die teilweise nach dem Beitritt in die Europäische Union aufkommenden Multikulturalisierungs- und Homogenisierungstendenzen zu vermuten sind.⁴⁵ Diese Art von Geschichts- und Traditionsorientierung dient dann praktisch der Verfestigung der Nationalgemeinschaft und übt durch die Wirkung eines Zugehörigkeitsgefühls identitätsstiftende Funktion aus. Nach Victor Turner sei das Streben, den liminalen Zustand zum Dauerzustand machen zu wollen, typisch für geschichts-schwärmerische Sekten, um die von der weltlichen Macht erlittenen Rückschläge dadurch zu kompensieren – im konkreten Fall: mithilfe des Erwerbs und der Pflege des geheiligten Wissens aus der Natur und aus einer (in die Sphäre des geheiligten gehobenen) Nationalmythologie im Leben Halt zu finden. Die Flucht aus der strukturierten Alltagswelt der Verpflichtungen suche kulturelle Ausdrucksmöglichkeiten in ritualisierten Handlungen. Die bestehenden strikten gesellschaftlichen Strukturen werden aufgehoben, sodass das Gefühl der *communitas*, der gemeinschaftlichen Übereinstimmung und der kameradschaftlichen Innigkeit aufkommen kann. Diese Verbundenheit werde durch die von Symbolen, Mythologien und nationalen Ideologien zusammengesetzte Bricolage weiter verstärkt.⁴⁶

Zentral wichtige Elemente des Festivals sind nach meiner Beobachtung die sogenannten gemeinschaftsfördernden „Stammesrituale“, vor allem die so genannten „Vereinigungsriten“: Das spektakuläre „szertűz“, das rituelle Feuer,⁴⁷ die Einweihung eines Lebensbaumes⁴⁸ und auch die bereits erwähnten Tanzhäuser. Diese bringen emphatisch die zu vermittelnden Werte im Rahmen von attraktiven und feierlichen Darbietungen zum Ausdruck, sie

45 Barna 2011, S. 73–78.

46 Turner 1997, S. 699–701.

47 Das rituelle Feuer ist ein sehr spektakuläres Schaustück: eine Schamanentrommel erklingt, währenddessen die Ausführenden zusammen mit den Teilnehmenden „den wahren Gott anbeten“ und den Geist der Ahnen herbeibeschwören, anschließend werden „die vereinigten alt-turanischen Völker“ angerufen, indem die anwesenden Vertreter der eingeladenen verwandten Nationen zusammen das Feuer entzünden und je ein Holzseicht auf das Feuer werfen. <http://kurultaj.hu/kurultaj/>, zuletzt abgerufen am 15.12.2017.

48 Der Lebensbaum steht im Zusammenhang dieser Festivitäten für die Verbindung und für den Zusammenhalt der Ungarn aus dem gesamten Karpatenland: unter den Baum wird Erde gestreut, je aus verschiedenen (heute nicht mehr zu Ungarn gehörenden) Gebieten, nämlich aus Ländern, die durch den Trianon-Vertrag von Ungarn abgetrennt wurden.

wecken Emotionen und regen zu gewissen Verhaltensformen und -mustern an. Zum beiwohnenden Publikum wird Kontakt hergestellt. Der Ort des Geschehens wird als identitätsstiftender Ort fixiert.⁴⁹ Beim Kurultaj-Festival werden diese als hochehrwürdig angesehenen symbolischen und sakralen Riten mit Elementen des spielerischen und spontanen Feierns vermischt. Durch die angeregten Emotionen soll das erfahrende Erleben der (nationalen) Identität erweckt und/oder vertieft werden. Der Riten-Vollzug ist zwar streng geregelt, die Performance erscheint jedoch als interaktiver ad-hoc-Prozess – und dennoch soll die Bedeutung und die Sinnggebung als etwas Konstantes präsentiert werden. Während der verschiedenen Tanz-, Musik- und Spielprogramme besteht die Möglichkeit, Kontakt zwischen den eingeweihten Machern der Performance und den Außenstehenden, den Besuchern herzustellen und Letztere mit einzubeziehen, sodass der Erfolg ein Stück weit auch dadurch bestimmt wird, wie weit diese in ihre Rolle eintauchen können und wie viel Empathie⁵⁰ sie für die Handlungen und Ereignisse, die um sie herum geschehen, aufzubringen vermögen.⁵¹

Der Verweis auf Authentizität und die Fragen danach sind von grundlegender Bedeutung bei Veranstaltungen, die auf ein ethnisches, (lokal)kulturelles oder ein Reenactment-Element fokussieren, da die Performance erst durch eine plausible Inszenierung des entsprechenden Inhalts gelingen kann. Gleichzeitig gilt es zu beachten, dass Authentizität bei den „hagyományörző“-Festivals ein absoluter und an Wertvorstellungen gekoppelter Begriff ist.⁵² Die erfundenen Traditionen schöpfen in der Regel aus der Volkskultur und formieren sich um ein marginales Unikat.⁵³ Im Falle des Kurultaj-Festivals gibt es jedoch diese besondere Ideologie, die durch die Sakralisierung der ungarischen Nation entsteht, sowie die sich an diese Ideologie knüpfenden „wiederentdeckten Traditionen der Ahnen“ samt entsprechender Symbolik.

Die geheiligte Zeit soll sich von der profanen trennen, nachdem das Mythisch-Heilige erfahrbar geworden ist. Die Vorführungen des Kurultaj-Festivals sind dazu da, damit Besucher für eine kurze Zeit aus der Gegen-

49 Edensor 2012, S. 246–248.

50 Die Empathie wird ein grundsätzlich bestimmender Faktor sein im Hinblick auf das Phänomen des Kurultaj-Festivals: die Anzahl derer nämlich, die diese „alternative Geschichtsstunde“ der ungarischen Geschichte willig sind zu konsumieren, auf welcher Stufe der Involvierung auch immer, ob als Beobachter, als Teilnehmer, oder gar hohe Förderer, wird letztendlich bestimmen, welche Bedeutung und Aufmerksamkeit dem Ereignis zuteil wird.

51 Edensor 2012, S. 249–257.

52 Pusztai 2003, S. 18.

53 Pusztai 2007, S. 226.

wart treten und dort gewisse übergeordnete Wahrheiten ergründen können, nämlich die einer dem „ösmagyar mítosz“, der mythischen (Herkunfts-) Geschichte der Magyaren entnommenen Wahrheiten; anschließend kann man, nunmehr im (Sendungs-)Bewusstsein eines „magyarischen Ahnen-Mythos“, in seine Alltagswelt zurückkehren.

Die Veranstalter des Kurultaj-Festivals haben mithilfe diffiziler Konstruktionen einen eigenartigen (herkunfts-)geschichtlichen Mythos erschaffen und sind versucht, auf dem Schauplatz des Festivals mithilfe verschiedener performativer Riten einen Erlebnis- und Gedächtnisort für die Völkerwanderung der Puszta-Völker zu kreieren. Das Kurultaj-Festival befasst sich mit einer spezifischen Epoche und besitzt eine eigene Grammatik der Traditionsschöpfung indem es versucht, eine eigene Lesart der Repräsentation der Nationalkultur, der nationalen Identität und Erinnerungskultur zu entwickeln.

Literaturverzeichnis sowie nichtarchivalische und sonstige schriftlich generierte Quellen¹

- A. Gergely 2015 = A. Gergely, András: Már a régi sem a múlt. Interpretációs jelen és mi(sz?)ticipált megélttség. [Selbst das Alte ist nicht mehr vergangen. Interpretierte Gegenwart und mythisches (mystifiziertes?) Erleben]. In: Hubbes, László Attila/ Povedák, István (Hg.): Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése [Selbst die Vergangenheit ist nicht mehr die alte... Multidisziplinäre Analyse der neuen ungarischen Mythologie] (= Forschungen zur Religionskultur; Bd. 18). Szeged 2015, S. 28–38.
- Ablonczy 2016 = Ablonczy, Balázs: Keletre, magyar! A magyar turanizmus története [Gen Osten, Ungar! Die Geschichte des ungarischen Turanismus]. Debrecen 2016.
- Amore 1969 = Amore, Agostino: Art. „Urbano I.“. In: Bibliotheca Sanctorum. Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Laterane, hier Bd. 12. Rom 1969, Sp. 837–841.
- Anderson 1983 = Anderson, Benedict: Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London 1983.
- Appadurai 2005 = Appadurai, Arjun: The Production of Locality. In: Appadurai, Arjun: Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis 2005, S. 178–201.
- Appleby 2010 = Appleby, Ian: Uninvited Guests in the Communal Apartment: Nation-Formation Processes Among Unrecognized Soviet Nationalities. In: Nationalities Papers. The Journal of Nationalism and Ethnicity, 38, H. 6 (2010), S. 847–864.
- Ash/Turner 1975 = Ash, Louise/Turner, John: The Golden Hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery. London 1975.
- Assmann, J. 2004 = Assmann, Jan: A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban [Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen]. Budapest 2004.
- Auf der Mauer 1994 = Auf der Mauer, Hansjörg: Feste und Gedenktage der Heiligen. In: Meyer, Hans Bernhard et al. (Hg.): Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 6/1: Feiern im Rhythmus der Zeit. Regensburg 1994, S. 65–325.
- Azarya 2004 = Azarya, Victor: Globalization and International Tourism in Developing Countries: Marginality as a Commercial Commodity. In: Current Sociology, 52, H. 6, S. 949–967.
- Bali 2012 = Bali, János: Az „ösmagyar mítosz“ a premodernitástól a posztmodernitásig [Der „urungarische“ Mythos von der Premodernität bis zur Postmodernität]. In: Replika, H. 80 (2012), S. 137–151.
- Bali 2007 = Bali, János: A lokális tradíció és a helyi közösség-szerveződés a falusi főzőfesztiválok tükrében [Die lokale Tradition und örtliche Gemeinschaftsbildung im Spiegel dörflicher Kochfestivals]. In: Kovács, Teréz

1 Mit universitären Examensarbeiten, Katalogartikeln und sog. „Grauer Literatur“.

- (Hg.): A vidéki Magyarország az EU-csatlakozás után, VII. Falukonferencia [Das ländliche Ungarn nach dem EU-Beitritt, VII. Dorfkonzferenz]. Pécs: MTA Regionális Kutatások Központja s 2007, S. 376–384.
- Bálint 1977 = Bálint, Sándor: Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából [Festtags-Kalender. Aus der Traditionswelt der Marien-Feste und der einheimischen sowie mitteleuropäischen Festtage]. 2 Bde., Budapest 1977.
- Baranec 2014 = Baranec, Tomáš: Russian Cossacks in Service of the Kremlin: Recent Developments and Lessons from Ukraine. In: Russian Analytical Digest, 153 (2014), S. 9–12.
- Barna 2011 = Barna, Gábor: Népi kultúra – nemzeti kultúra – nemzeti identitás. A népi kultúra szerepe a nemzeti kultúra és a magyar identitás megszerkesztésében [Volkskultur – Nationalkultur – Nationalidentität. Die Rolle der Volkskultur bei der Konstruktion der Nationalkultur und der ungarischen Identität]. In: Jankovics, József/ Nyerges, Judit (Hg.): Kultúra és identitás [Kultur und Identität]. Budapest 2011, S. 61–86.
- Barna 2004 = Barna, Gábor: The Ethnological Research of Religion in Hungary. In: Ders. (Hg.): Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline. Budapest 2004, S. 127–158.
- Barna/ Povedák 2014 = Barna, Gábor/ Povedák, István (Hg.): Politics, Feasts, Festivals (= Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár / Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis; 36/ Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year; 9). Szeged 2014.
- Bartha 2014 = Bartha, Elek: A hungarikumkutatás néprajzi-antropológiai háttere [Der volkskundlich-kulturanthropologische Hintergrund der Erforschung von Hungarica]. In: Néprajzi Látóhatár, 23, H. 1–2 (2014), S. 5–25.
- Baski 2010 = Baski, Imre: „A kazak madjar nemzetségnév és a magyar népnév állítólagos közös eredetéről“ [Über den angeblichen gemeinsamen Ursprung der kasachischen Stammesbezeichnung Madjar und des ungarischen Volksnamens magyar“]. In: Nyelvtudományi Közlemények, 107 (2010), S. 95–130.
- Bausinger 1971 = Bausinger, Hermann: Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. Darmstadt 1971 (3., erw. Aufl. Tübingen 1999).
- Bausinger 1966 = Bausinger, Hermann: Zur Kritik der Folklorismuskritik. [Zuerst in: Populus revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart (= Volksleben; Bd. 14). Tübingen 1966, S. 61–75] https://publikationen.unituebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/47799/pdf/Bausinger_Hermann.
- Becker-Huberti 2001 = Becker-Huberti, Manfred: Lexikon der Bräuche und Feste. 3. Aufl. Freiburg 2001.
- Beer 2010 = Beer, Mathias (Hg.): Das Heimatbuch. Geschichte, Methodik, Wirkung. Göttingen 2010.
- Bendix 1989 = Bendix, Regina: Tourism and Cultural Displays. Inventing Traditions for Whom? In: Journal of American Folklore 102, H. 404 (1989), S. 131–146.
- Bendix/ Welz 1999 = Bendix, Regina/ Welz, Gisela (Hg.): Cultural Brokerage. Forms of Intellectual Practice in Society (= Journal of Folklore Research, 36, H. 2–3 [1999]). Bloomington 1999.

- Bereznai/ Schön 2013 = Bereznai, Zsuzsanna/ Schön, Mária: A hajósi sváb parasztság mentalitása [Die Mentalität der Hajoscher schwäbischen Bauernwelt]. Hajós 2013.
- Bereznai/ Schön 2007 = Bereznai, Zsuzsanna/ Schön, Mária: A hajósi sváb parasztság hagyományos munkakultúrája [Die traditionelle Arbeitskultur der Hajoscher schwäbischen Bauernwelt]. In: Cumania. A Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezetének Évkönyve, 23 (2007), S. 77–264.
- Bessiére 1988 = Bessiére, Jean: Local Development and Heritage: Traditional Food and Cuisine as Tourist Attractions in Rural Areas. In: Sociologia Ruralis, 38, H. 1 (1988), S. 21–34.
- Binder/ Fartacek 2006 = Binder, Susanne/ Fartacek, Gebhard (Hg.): Der Musikantenstadl. Alpine Populärkultur im fremden Blick. Wien/ Berlin 2006.
- Bindorffer 2013 = Bindorffer, Györgyi: Assimilation und Dissimilation der Ungarndeutschen (Schwaben) in der Vergangenheit und in der Gegenwart. In: Ethnographica et Folkloristica Carpathica 18 (2013): Die heutige Konnotation des schwäbischen Phänomens, hg. v. Melinda Marinka/ Róbert Keményfi. Debrecen 2013, S. 15–27.
- Bindorffer 2008 = Bindorffer, Györgyi: „... mit der Schrammelmusik aufgewachsen“ – Volkskultur als Repräsentationsform der ethnischen Identität bei den Ungarndeutschen. In: Schell, Csilla/ Prosser, Michael (Hg.): Fest, Brauch, Identität – Ünnepe, szokás, identitás. Ungarisch-deutsche Kontaktfelder (= Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts; Bd. 9), Freiburg 2008, S. 1–14.
- Bindorffer 2005 = Bindorffer, Györgyi: „Wir Schwaben waren immer gute Ungarn“. Doppelte Identität – ethnisches und nationales Bewusstsein in Dunabogdány. Budapest: ELTE Germ. Inst. 2005 [zugl. Hochschulschr. ELTE- Univ. Budapest 2001].
- Bódi, 2008 = Bódi, Jenő: „Gasztrouccs“. Egy aprófalusi turisztikai fesztivál kulturális politikájáról [„Gastroputsch“. Über die Kulturpolitik eines touristischen Festivals in einer Zwergsiedlung]. In: Fejős, Zoltán/ Pusztai, Bertalan (Hg.): Az egzotikum [Das Exotikum] (= Tabula könyvek; 9), Budapest 2008, S. 124–142.
- Bódi 2002 = Bódi, Jenő: Kövek és képzetek. Az építészet szimbolikus funkciói a Káli-medencében [Symbolische Funktionen der Architektur im Káli-Becken]. In: Fejős, Zoltán/Szijártó, Zsolt (Hg.): Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli-medencéből [Formveränderungen eines Raumes. Fallstudien aus dem Káli-Becken]. Budapest 2002, S. 22–39.
- Bódi/ Járosi 2008 = Bódi, Jenő/ Járosi, Katalin: „Itt nyolcvanháromféle külön világ van“ – nagyszakácsi mozaik [„Es gibt hier dreiundachtzig unterschiedliche Welten“ – Mosaik aus Nagyszakácsi]. In: Váradi, Monika Mária (Hg.): Kistelepülések lépéskényszerben [Kleingemeinden im Zugzwang]. Budapest 2008, S. 323–369.
- Bódi/ Pusztai 2012 = Bódi, Jenő/ Pusztai, Bertalan (Hg.): Túl a turistatekinteten. A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái [Jenseits der Touristenblicke. Kritische und kulturwissenschaftliche Perspektiven des Tourismus]. Budapest/Pécs/Szeged 2012.
- Boeck 2004 = Boeck, Brian J.: From the Verge of Extinction to Ethnic Distinction: Cossack Identity and Ethnicity in the Kuban' Region, 1991–2002. In: Ab Imperio, H. 2 (2004), S. 617–645.

- Boeck 1998 = Boeck, Brian J.: The Kuban' Cossack Revival (1989–1993). The Beginnings of a Cossack National Movement in the North Caucasus Region. In: Nationalities Papers. The Journal of Nationalism and Ethnicity 26, H. 4 (1998), S. 633–657.
- Boissevain 1996 = Boissevain, Jeremy (Hg.): Coping with Tourists. European Reactions to Mass Tourism. Providence/Oxford 1996.
- Boissevain 1992 = Boissevain, Jeremy (Hg.): *Revitalizing European Rituals*. London 1992.
- Boorstin 1975 = Boorstin, Daniel J.: The Image: a Guide to Pseudo-Events in America. New York 1975.
- Borgeaud 2000 = Borgeaud, Philippe: Art. ‚Feste/ Feiern‘. In: RGG, 4., neu bearb. Aufl. hg. v. Hans-Dieter Betz et al., hier Bd. 3. Tübingen 2000, Sp. 86–87.
- Boym 2001 = Boym, Svetlana: The Future of Nostalgia. New York 2001.
- Brandt 1996 = Brandt, Sibylle: Vereine und vereinsartige Gruppierungen in Hajós. In: Schellack, Fritz (Hg.): Hajós – ein ungarndeutsches Dorf im Umbruch. Beiträge zum Alltagsleben nach der politischen Wende von 1989. Mainz 1996, S. 241–267.
- Břečková 2010 = Břečková, Helena: Národopisný spolek Pálava a kultura moravských Chorvatů (bakalářská práce) [Der Volkskundliche Verein Pálava und die Kultur mährischer Kroaten /Bachelor-Abschlussarbeit]. Brno 2010.
- Bruner 1989 = Bruner, Edward M.: Of Cannibals, Tourists, and Ethnographers. In: Cultural Anthropology 4, H. 4 (1989), S. 438–445.
- Csite 2004 = Csite, András: Reménykeltők. Politikai vállalkozók, hálózatok és intézményesülés a magyar vidékfejlesztésben 1990–2002 között [Die, die Hoffnung erwecken. Politische Unternehmer, Netzwerke und Institutionalisierung in der ungarischen ländlichen Entwicklung] (Dissertation), Budapesti 2004. <http://phd.lib.uni-corvinus.hu/76/> [23.11.2017].
- Csite 1999 = Csite, András: A paraszti közösségtől a ruralitásig: a nemzetközi vidékutatások utóbbi harminc évének néhány kulcsproblémája [Von der Bauerngesellschaft zur Ruralität: einige Schlüsselprobleme der internationalen Provinzforschung der letzten dreißig Jahre]. In: Szociológiai Szemle, H. 3 (1999), S. 134–153.
- Csoma 2001 = Csoma, Zsigmond: Weinheilige. Historische Schichten und kulturanthropologische Betrachtungen der Verehrung von Weinheiligen im Karpatenbecken. In: Becker, Siegfried et al. (Hg.): Volkskundliche Tableaus. Festschrift für Martin Scharfe zum 65. Geburtstag. Münster 2001, S. 141–156.
- Csoma 1989 = Csoma, Zsigmond: Deutsch-Ungarische Beziehungen im Weinbau und Weinkunde [Ausstellungsbegleitband Ungarisches Landwirtschaftsmuseum]. Budapest 1989.
- Csörsz 2015 = Csörsz, Édua: Az „ösmagyar mítosz“ posztmodern rítusai Bugacon: A Kurultáj és az Ősök Napja. In: Hubbes, László Attila/ Povedák, István (Hg.): Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése [Selbst die Vergangenheit ist nicht mehr die alte... Multidisziplinäre Analyse der neuen ungarischen Mythologie] (= Forschungen zur Religionskultur; Bd. 18). Szeged 2015, S. 207–225.
- Csurgó 2013 = Csurgó, Bernadett: Vidéken lakni és vidéken élni [In der Provinz wohnen und in der Provinz leben]. Budapest 2013.

- Csurgó/ Megyesi 2016 = Csurgó, Bernadett/ Megyesi, Boldizsár: The Role of Small Towns in Local Place Making. In: *European Countryside*, 8, H. 4 (2016), S. 427–443.
- Csurgó/ Nagy 2007 = Csurgó, Bernadett/ Nagy Kalamász, Ildikó: A szolgáltató vidék: a Művészetek Völgye és az etyeki bor- és gasztronómiai fesztiválok [Die dienstleisteinde Provinz: Das „Tal der Künste“ und die Wein- und Gastronomiefestivals in Etyek]. In: Kovách, Imre (Hg.): *A tudás- és imázshasználat hatásai a vidéki Magyarországon [Wirkungen der Wissens- und Imagenutzung im ländlichen Ungarn]*. Budapest 2007, S. 45–67.
- Culler 2012 = Culler, Jonathan: A turizmus szemiotikája [Die Semiotik des Tourismus]. In: Bódi, Jenő/ Pusztai, Bertalan (Hg.): *Túl a turistatekin teten. A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái [Jenseits der Touristenblicke. Kritische und kulturwissenschaftliche Perspektiven des Tourismus]*. Budapest/Pécs/Szeged 2012, S. 23–40.
- Demossier 2000 = Demossier, Marion: Wine Festivals in Contemporary France: Reshaping Power through Time in Burgundy. In: Friedrich, Karin (Hg.): *Festive Culture in Germany and Europe from the Sixteenth to the Twentieth Century*. New York 2000, S. 107–119.
- Demossier 1999 = Demossier, Marion: *Hommes et Vins. Une anthropologie du vignoble bourguignon*. Dijon 1999.
- Demossier 1997 = Demossier, Marion: Producing Tradition and Managing Social Changes in the French Vineyards. The Circle of Time in Burgundy. In: *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology*, 27, H. 1 (1997), S. 47–58.
- Derluguian 1996 = Derluguian, Georgi M.: *The Neo-Cossacks of Kuban. Trajectory of a Fundamentalist Movement in a Russian Province 1990–1995*. Ann Arbor: Advanced Study Centre 1995–1996, International Institute of Michigan 1996.
- Derluguian/ Cipko 1997 = Derluguian, Georgi M./ Cipko, Serge: The Politics of Identity in a Russian Borderland Province: The Kuban Neo-Cossack Movement, 1989–1996. In: *Europe-Asia Studies* 49, H. 8 (1997), S. 1485–1500.
- Domokos 2008 = Domokos, Mariann: Die „Gisela-Tage“ in Veszprém. Eine Untersuchung der inhaltlichen und formalen Festelemente. In: Schell, Csilla/ Prosser, Michael (Hg.): *Fest, Brauch, Identität – Ünnepe, szokás, identitás. Ungarisch-deutsche Kontaktfelder (= Schriftenreihe des Johannes-Künzigi-Instituts; Bd. 9)*, Freiburg 2008, S. 87–106.
- Dorovský 2011 = Dorovský, Ivan: Jsou moravští Charvátí u nás ještě národnostní menšinou? In: XXXI. Mikulovské sympozium, Morava jako zrcadlo Evropy. Etnické menšiny na Moravě. Brno 2011, S. 133–154.
- Dorovský 2010 = Dorovský, Ivan: Jsou moravští Charvátí u nás ještě národnostní menšinou? In: Morava jako zrcadlo Evropy. Etnické menšiny na Moravě do roku 1918, XXXI. Mikulovské sympozium, Brno 2010, S. 133–154 [Sind mährische Kroaten bei uns noch eine nationale Minderheit? In: Mähren als Spiegel Europas. Ethnische Minderheiten in Mähren bis 1918, XXXI. Nikolsburger Symposium. Brno 2010, S. 133–154].
- Drascek 2015 = Drascek, Daniel: Vom Schwarzwald ins Schwarze Meer. Der Donauraum als kulturwissenschaftliche Projektionsfläche. In: Jöhler,

- Reinhard/ Kalinke, Heinke/ Marchetti, Christian (Hg.): *Volkskundlich-ethnologische Perspektiven auf das östliche Europa. Rückblicke – Programme – Vorausblicke*. München 2015, S. 201–218.
- Drascek/ Wolf 2016 = Drascek, Daniel/ Wolf, Gabriele (Hg.): *Bräuche : Medien : Transformationen. Zum Verhältnis von performativen Praktiken und medialen (Re-)Präsentationen (= Bayerische Schriften zur Volkskunde; Bd. 11)*. München 2016.
- Dudik 1873 = Dudik, Bela: *Welt-Ausstellung 1873 in Wien. Catalog der nationalen Hausindustrie*. Brünn 1873.
- Duymedjian/ Rüling 2010= Duymedjian, Raffi/ Rüling, Charles-Clemens: *Towards a foundation of Bricolage in Organization and Management*. In: *Theory Organization Studies*, 31 (H.2), 2010, S. 133-151.
- Dvořák 2012 = Dvořák, Tomáš: *Vnitřní odsun 1947–1953. Závěrečná fáze „očisty pohraničí“ v politických a společenských souvislostech poválečného Československa [Innere Vertreibung 1947–1953. Schlussphase der „Säuberung des Grenzgebiets“ in politischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen der nachkriegszeitlichen Tschechoslowakei]*. Brno 2012.
- Edensor 2012 = Edensor, Tim: *Performatív turizmus, színe vitt turizmus: a turisztikai tér és gyakorlat (újra)alkotása [Performatives Tourismus, inszeniertes Tourismus: die (Neu-)Schaffung des touristischen Raumes und der touristischen Praxis]*. In: Bódi, Jenő/Pusztai, Bertalan (Hg.): *Túl a turistatekinteten. A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái [Jenseits der Touristenblicke. Kritische und kulturwissenschaftliche Perspektiven des Tourismus]*. Budapest/Pécs/Szeged 2012, S. 241–269.
- Egger 2008 = Egger, Simone: *Identitätspraxen einer urbanen Gesellschaft. Dirndl und Lederhosen, München und das Oktoberfest (Münchner Ethnographische Schriften; Bd 2)*. München 2008.
- Ehrlich 1981 = Ehrlich, Kristin: *Die Verehrung des Hl. Urban in der Oberen Pfarre zu Bamberg. Prozession und Bruderschaft (= 12. Beiheft des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg)*. Bamberg 1981.
- Eisenstadt/ Roniger 1980 = Eisenstadt, Shmuel Noah/ Roniger, Luis: *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. In: *Comparative Studies in Society and History* 22, H. 1 (1980), S. 42–77.
- Erb 2012 = Erb, Maria: *Ungarndeutscher Sprachatlas. Teil Südungarn, Halbbd. 2*. Budapest 2012.
- Errington 1998 = Errington, Shelley: *The death of authentic primitive art and other tales of progress*. Berkeley 1998.
- Farkas 1993 = Farkas, Ildikó: *A turánizmus [Der Turanismus]*. In: *Magyar Tudomány*, 38, H. 7 (1993), S. 860–868.
- Fata 2015 = Fata, Márta: *‘Creatio ex nihilo’. Das sinnstiftende Narrativ der Donauschwaben im Wandel der Zeit*. In: *Asche, Matthias/ Niggemann, Ulrich (Hg.): Das leere Land. Historische Narrative von Einwanderergesellschaften*. Stuttgart 2015, S. 165–188.
- Fata 2010 = Fata, Márta: *„Donauschwaben“ in Südosteuropa seit der Frühen Neuzeit*. In: *Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur*

- Gegenwart. Hg. v. Bade, Klaus J. et. al., 3., durchges. Aufl. Paderborn 2010, S. 535–540.
- Fata 1999 = Fata, Márta: Rudolf Hartmann – das Auge des Volkskundlers. Tübingen 1999.
- Fejős 1998 = Fejős, Zoltán: „Hordák és alternatívok”? [„Horden und Alternative“?]. In: Fejős, Zoltán (Hg.): A turizmus mint kulturális rendszer [Tourismus als kulturelles System]. Budapest 1998, S. 5–9.
- Fél 1935 = Fél, Edit: Harta néprajza [Volkskunde Hartaus], 2. Aufl. (= Néprajzi Füzetek [Volkskundliche Hefte], Nr. 2). Budapest 1935.
- Fél 1934 = Fél, Edit: Siedlungswesen, Hausbau und Hauseinrichtung in der Gemeinde Harta – Hartau: Deutsch-Ungarische Heimatsblätter, 6. Jg. (1934), S. 296–308.
- Fél/ Hofer 2001 = Fél, Edit/ Hofer, Tamás: Tanyakertek, patrónus-kliens kapcsolatok és politikai frakciók Átányon [Gehöftgärten, Patron-Klient-Beziehungen und politische Fraktionen in Átány. In: Hofer, Tamás (Hg.): Régi falusi társadalmak. Fél Edit néprajzi tanulmányai [Alte dörfliche Gesellschaften. Die volkskundlichen Studien von Edit Fél], Budapest 2001, S. 237–256 [ED 1973].
- Fél/ Hofer 1978 = Fél, Edit/ Hofer, Tamás: Ungarische Volkskunst. Budapest 1978.
- Fikfak/ Johler 2008 = Fikfak, Juri/ Johler, Reinhard (Hg.): Ethnographie in Serie. Zu Produktion und Rezeption der „österreichisch-ungarischen Monarchie in Wort und Bild“. Wien 2008.
- Flach/ Paul 1976 = Flach, Paul/ Paul, Josef: Siedlungsgeschichte von Hajós, einer schwäbischen Gemeinde an der nördlichen Grenze der Batschka. München 1976.
- Frykman/ Niedermüller 2003 = Frykman, Jonas/ Niedermüller, Péter (Hg.): Articulating Europe: Local Perspectives. Copenhagen 2003.
- Garud/ Karnøe 2003 = Garud, Raghu/ Karnøe, Peter: Bricolage versus Breakthrough: Distributed and Embedded Agency in Technology Entrepreneurship. In: Research Policy 32, H. 2 (2003), S. 277–300.
- Geertz 1963 = Geertz, Clifford: Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia. Berkeley 1963.
- Gelencsér/ Lukács 1991 = Gelencsér, József/ Lukács, László: Szép napunk támadt. A Népszokások Fejér Megyében. Székesfehérvár 1991.
- Gergely 2015 = Gergely, András: Már a régi sem a múlt. Intepretációs jelen és mi(sz?)ticizált megéltés. In: Hubbes, László Attila/ Povedák, István (Hg.): Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése [Selbst die Vergangenheit ist nicht mehr die alte... Multidisziplinäre Analyse der neuen ungarischen Mythologie] (= Forschungen zur Religionskultur; Bd. 18). Szeged 2015, S. 29–38.
- Göllner 2015 = Göllner, Ralf Thomas: Ungarns Minderheitenpolitik von 1990 bis 2014. Minderheiten in Ungarn, Magyaren in den Nachbarstaaten. In: Küpper, Herbert/ Lengyel, Zsolt K./ Scheuringer, Hermann (Hg.): Ungarn 1989-2014. Eine Bilanz nach 25 Jahren. Regensburg 2015, S. 77–117.
- Göllner 2010 = Göllner, Ralf Thomas: Minderheitenschutz als Kooperationsstrategie. In: Vogt, Matthias Theodor et al. (Hg.): Minderheiten als Mehrwert. Frankfurt/M. 2010, S. 115–129.

- Granovetter 1973 = Granovetter, Marc: The Strength of Weak Ties. In: *American Journal of Sociology* 78, H. 6 (1973), S. 1360–1380.
- Greenwood 1989 = Greenwood, Davyd J.: Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization. In: Smith, Valene L. (Hg.): *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia 1989, S. 171–186.
- Gyáni 2008 = Gyáni, Gábor: Identitás, emlékezés, lokalitás [Identität, Erinnerung, Lokalität]. <http://ketezer.hu/2008/06/identitas-emlekezes-lokalitas/> [01.03.2017].
- Gyr 2003 = Gyr, Ueli: Neue Kühe, neue Weiden. Kuhverkultung zwischen Nationaltherapie, Stadtevent und virtueller Viehwirtschaft. In: *Zeitschrift für Volkskunde*, 99 (2003), S. 29–49.
- Hampe 2011 = Hampe, Henrike: Die Madonna fährt donauabwärts. Wie eine Statue Oberschwaben mit Ungarn verband. In: Fata, Márta (Hg.): „Die Schiff“ stehn schon bereit“. Ulm und die Auswanderung nach Ungarn im 18. Jahrhundert. 2., durchges. Aufl., Ulm 2011, S. 59–72.
- Hansen 2002 = Hansen, Kjell: Festivals, Spatiality and the New Europe. In: *Ethnologia Europaea*, 32, H. 2 (2002), S. 19–37.
- Hanusz 2012 = Hanusz, Árpád: Turizmusfejlesztés hittel majd bizalomvesztéssel a szatmári, beregi térségben [Tourismusentwicklung mit Glauben und später mit Vertrauensverlust im Areal von Sathmar und Bereg]. http://geography.hu/mfk2012/pdf/Hanusz_Arpád.pdf [23.11.2017].
- Hardin 1968 = Hardin, Garrett: The Tragedy of the Commons. In: *Science*. New Series, 162, H. 3859 (1968), S. 1243–1248.
- Hartmann 1976 = Hartmann, Rudolf: Deutsches Dorf in Ungarn. Bilder und Dokumente der Erinnerung aus der Schwäbischen Türkei. München 1976 (= Veröffentlichungen des südostdeutschen Kulturwerks, Reihe C, hg. v. Anton Schwob; Bd. 5).
- Harrison 1994 = Harrison, David: Tourism, Capitalism and Development in Less Developed Countries. In: Sklair, Leslie (Hg.): *Capitalism and Development*. London 1994, S. 232–257.
- Heller Gutrai 2007 = Heller Gutrai, Maria: Die alte Heimat ruft. Feked 2007.
- Hemme/ Tauschek/ Bendix 2007 = Hemme, Dorothee/ Tauschek, Markus/ Bendix, Regina (Hg.): *Prädikat ‚Heritage‘: Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*. Berlin/ Münster 2007.
- Henning 2016 = Henning, Christoph: Formen der Muße zwischen Faulheit und Fest. In: *Muße. Ein Magazin*. Nr. 1 (2016), S. 1–10.
- Hermanik 2017 = Hermanik, Klaus Jürgen: Deutsche und Ungarn im südöstlichen Europa. Identitäts- und Ethnomanagement (= *Zur Kunde Südosteuropas*; II/ 43). Wien/Köln/Weimar 2017.
- Heves megye műemlékei [Denkmäler des Komitats Heves], 3 Bde., Budapest 1969–1978 (= *Magyarország műemléki topográfiája*; 7, 8, 9), hier Bd. 2. Budapest 1972.
- Hobsbawm 1983 = Hobsbawm, Eric: Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric/ Ranger, Terence (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge/New York/New Rochelle 1983, S. 1–15.
- Hobsbawm/ Ranger 1983 = Hobsbawm, Eric/ Ranger, Terence (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge/New York/New Rochelle 1983.

- Hörandner 1982 = Hörandner, Edith (Hg.): Folklorismus (= Neusiedler Konfrontationen; 1). Neusiedl a.S. 1982.
- Hofelich 2009 = Hofelich, Manfred: Von der Besonderheit zum Selbstverständlichen. Entstehung und Entwicklung der Partnerschaft zwischen Hajós/Ungarn und Hirrlingen/ Deutschland. In: Retterath, Hans-Werner (Hg.): Kommunale Partnerschaften zwischen Ost und West. (= Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts; Bd. 11). Freiburg 2009, S. 215–224.
- Hofer 1992 = Hofer, Tamás: Harc a rendszerváltásért szimbolikusan mezőben. 1989. március 15-e Budapest [Kampf um den Systemwechsel im symbolischen Raum. Der 15. März 1989 in Budapest]. In: Politikatudományi Szemle, 1, H. 1 (1992), S. 29–51.
- Hubbes/ Povedák 2015 = Hubbes, László Attila/ Povedák, István: Már a múlt sem a régi. Új magyar, újmagyar (?) mitológia [Selbst die Vergangenheit ist nicht mehr die alte. Neue ungarische Mythologie]. In: Dies. (Hg.): Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése [Selbst die Vergangenheit ist nicht mehr die alte. Multidisziplinäre Analyse der neuen ungarischen Mythologie] (= Forschungen zur Religionskultur; Bd. 18). Szeged 2015, S. 9–25.
- Imre-Lantos 1997 = Imre-Lantos, Mária: Interethnische Beziehungen des Kultes der Schutzheiligen in der Diözese Fünfkirchen/ Pécs // A Védőszentek Kultuszának interetnikus vonatkozásai a Pécsi Egyházmegyében. In: Beiträge zur Volkskunde der Ungarndeutschen, 14 (1997), S. 37–46.
- Jeřábek 1991 = Jeřábek, Richard: Moravští Charváti, dějiny a lidová kultura [Mährische Kroaten, Geschichte und Volkskultur]. Brno 1991.
- Juhász 2001 = Juhász, Antal: Bugac és Monostor Pusztá benépesítése. In: Cumania, 17 (2001), S. 171–207.
- Kalohírek 2009 = N.N.: A Borászok védőszentjét ünnepelték [Zum Festtag des Schutzheiligen der Winzer]. In: www.kalohirek.hu/hir/kisterseg/2009-05-26/13774/ v. 26. Mai 2009 (Kopie auf Papier im IVDE Freiburg, Archiv d. Verf.).
- Kántor 2013 = Kántor, Zoltán: Nationalism, Nation, National Minority: The Significance of Definition. In: Dác, Enikő (Hg.): Minderheitenfragen in Ungarn und in den Nachbarländern im 20. und 21. Jahrhundert (= Andrassy Studien zur Europaforschung; Bd. 8). Budapest/ Baden-Baden 2013, S. 225–238.
- Kapeller 1991 = Kapeller, Kriemhild: Folklorismus und Volkskultur. Folklorismus – zur Warenästhetik der Volkskultur. Graz 1991.
- Kaschuba 2012 = Kaschuba, Wolfgang: Einführung in die Europäische Ethnologie. 4. Aufl. München, 2012 [1. Aufl. München 1999].
- Kecskés 1982 = Kecskés, Péter: Art. „Szőlőhegyi védőszent“ [Schutzheilige des Weinbergs]. In: Magyar Néprajzi Lexikon, hg. v. Gyula Ortutay, 5 Bde., hier Bd. 5. Budapest 1982, S. 93–94.
- Kellner 1911 = Kellner, Karl Adam Heinrich: Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste, 3. verb. Aufl. Freiburg i.Br. 1911.
- Keményfi 2013 = Keményfi, Róbert: The Notion of Ethnic Space: Sacred Ethnicity and Territory. In: Pieldner, Judit/ Ajtony, Zsuzsanna (Hg.): Discourses of Space. Cambridge 2013, S. 186–197.

- Keményfi 2009 = Keményfi, Róbert: Kulturelles Grenzgebiet – kulturelle „Wirkungskräfte“. Die Idee vom „ungarischen Mesopotamien“. In: Lozoviuk, Petr (Hg.): Grenzgebiet als Forschungsfeld. Leipzig 2009, S. 55–75.
- Keszeg 2013 = Keszeg, Vilmos: A 20. század története (felvezető) [Geschichten des 20. Jahrhunderts]. In: Néprajzi Látóhatár, 4 (2013), S. 6–13.
- Kiffer 2014 = Kiffer, Andrea: Bautraditionen der Deutschen in Nimmesch/Himesháza. In: Beiträge zur Volkskunde der Ungarndeutschen, 29 (2014), S. 147–188.
- Kisantal 2008 = Kisantal, Tamás: Csináljunk hagyományt! [Laßt uns eine Tradition machen!]. In: Jelenkor Online, 51, Nr. 1 (2008), S. 117.
- Kiss 2015 = Kiss, Márta: A „turisztikai táj“ kollektív megteremtése és fönntartása [Die kollektive Erschaffung und Erhaltung der „touristischen Landschaft“]. In: Socio.hu: társadalomtudományi szemle, H. 4 (2015), S. 151–164. <http://real.mtak.hu/34452/1/kissmarta.pdf> [23.11.2017].
- Kiss 2014a = Kiss, Márta: The Coordination of Tourism Market along Patron-Client Relations, in: Corvinus Journal of Sociology and Social Policy, 5, H. 2 (2014), S. 131–150.
- Kiss Márta 2014b = Kiss, Márta: A „turisztikai táj“ kollektív megteremtése és fönntartása [Die kollektive Erschaffung und Erhaltung der „touristischen Landschaft“] (Dissertation), Budapest 2014. <http://phd.lib.uni-corvinus.hu/836/> [23.11.2017].
- Kiss 2016 = Kiss, Márta: A helyitermék-előállítás szerepe és típusai szatmári és zalai LEADER-programok példája alapján [Die Rolle und Typen der Herstellung von Lokalprodukten anhand von LEADER-Programmen in Sathmar und Zala]. In: Kovács, Katalin (Hg.): Földből élők. Polarizáció a magyar vidéken [„Die, die vom Boden leben“]. Polarisierung in der ungarischen Provinz], Budapest 2016, S. 255–278.
- Kiss/ Tibori 1988 = Kiss, Tamás/ Tibori, Tímea: Hajósország. Budapest 1988.
- Klein 2016 = Klein, Judit: Funktion und Geschichte der deutschsprachigen Minderheitenmedien in Ungarn im Sozialismus. Hamburg 2016.
- Klöckener 2009 = Klöckener, Martin: Sakramentar. In: Lexikon für Theologie und Kirche, durchges. 3. Aufl. [Sonderausgabe], hg. v. Kasper, Walter, hier Bd. 8, Freiburg 2009, Sp. 1455–1459.
- Kloos 1996 = Kloos, Gertraud: Tourismus in Hajós. In: Schellack, Fritz (Hg.): Hajós – ein ungarndeutsches Dorf im Umbruch. Beiträge zum Alltagsleben nach der politischen Wende von 1989. Mainz 1996, S. 191–211.
- Knipf-Komlósi/ Müller 2017 = Knipf-Komlósi, Elisabeth/ Müller, Márta: „Ein unermäßliches Land von Begriffen“: sichtbar gewordene Wörter der Ungarndeutschen. In: Mauerer, Christoph (Hg.): Mehrsprachigkeit in Mittel-, Ost- und Südosteuropa. Gewachsene historische Vielfalt oder belastendes Erbe der Vergangenheit. Beiträge zur 1. Jahrestagung des Forschungszentrums Deutsch in Mittel-, Ost- und Südosteuropa, Regensburg 2.–4. Oktober 2014. Regensburg 2017, S. 138–152.
- Kornblatt Deutsch 1992 = Kornblatt Deutsch, Judith: The Cossack Hero in Russian Literature: a Study in Cultural Mythology. Wisconsin 1992.
- Köstlin 1996 = Köstlin, Konrad: Utazás, régiók, modernség [Reisen, Regionen, Modernität]. In: Café Babel, 4 (1996), S.117–124.

- Kovách 2012 = Kovách, Imre: A vidék az ezredfordulón [Die Provinz an der Jahrtausendwende]. Budapest 2012.
- Kovách 2007 = Kovách, Imre (Hg.): Vidék- és falukép a változó időben [Provinz- und Dorfbild in der verändernden Zeit]. Budapest 2007.
- Kovács Á. 2006 = Kovács, Ákos: A kitalált hagyomány [„Die erfundene Tradition“]. Pozsony 2006.
- Kovács K. 2008 = Kovács, Katalin: Kistelepülések lépéskényszerben [Kleingemeinden im Zugzwang]. In: Váradi, Monika Mária (Hg.): Kistelepülések lépéskényszerben [Kleingemeinden im Zugzwang]. Budapest 2008, S. 7–27.
- Kremer 2007 [ED 2001] = Kremer, Elisabeth: Feked – Das Dorf und seine Bewohner/ A falu és lakói. Feked 2007 [Erstdruck ebd. 2001].
- Kuczai/ Tóth 2014 = Kuczai, Tibor/Tóth, Lilla: The Regulatory Environment of the Section of the non-standardized Goods Market – The Findings of an Interview Research on Hungarian Construction Industry Small Enterprises. In: Corvinus Journal of Sociology and Social Policy, 5, H. 1 (2014), S. 115–142.
- Kürti 2000 = Kürti, László: A puszták felfedezésétől a puszták eladásáig [Von der Entdeckung bis zum Verkauf der Puszta]. In: Fejős, Zoltán/ Szijártó, Zsolt (Hg.): Turizmus és kommunikáció. [Tourismus und Kommunikation] (= Tabula könyvek; 1), Budapest 2000, S. 112–128.
- Lanfant 1995 = Lanfant, Marie-Françoise: International tourism. Identity and change. London 1995.
- Lankina 1996 = Lankina, Tomila: The Cossacks: A Guarantor of Peace or a Land-Mine in Russia's Federalism. In: Nationalities Papers. The Journal of Nationalism and Ethnicity 24, H. 4 (1996), S. 720–726.
- Leong Wai-Teng 1997 = Leong Wai-Teng, Laurence: Commodifying Ethnicity: State and Ethnic Tourism in Singapore. In: Picard, Michel/Wood, Robert E. (Hg.): Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies. Honolulu 1997, S. 71–98.
- Löfgren 1989 = Löfgren, Orvar: The Nationalization of Culture. In: Ethnologia Europaea, 19 (1989), S. 5–24.
- Lovas Kiss 2014a = Lovas Kiss, Antal: A helyi értékek és a hungarikumok azonosításának jellemzői a 21. századi lokális kultúrákban [Die Identifizierungsmerkmale der lokalen Werte und der Hungarica in den Lokalkulturen des 21. Jahrhunderts]. In: Néprajzi Látóhatár, 23, H. 1–2 (2014), S. 81–109.
- Lovas Kiss 2014b = Lovas Kiss, Antal: Helyi érték és a hungarikum egy lokális társadalmi kontextusban [Lokale Werte und Hungarica in einem lokalen Gesellschaftskontext]. Néprajzi Látóhatár, 23, H. 3–4 (2014), S. 107–127.
- Lovas Kiss 2011 = Lovas Kiss, Antal: Társadalmi ünnepek közösségi funkciói az ezredfordulón [Soziale Funktionen gesellschaftlicher Feste an der Jahrtausendwende]. Debrecen 2011.
- Lühhmann 1968 = Lühhmann, Werner: St. Urban. Beiträge zur Vita und Legende, zum Brauchtum und zur Ikonographie (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg; Bd. XIX). Würzburg 1968.
- Lukács 2012 = Lukács, László: Szőlőhegyi Szent Orbán ünnepek. In: Ders.: Tárgyak, életformák, népzokások. Tematikus néprajzi tanulmányok. Székesfehérvár 2012, S. 402–435.

- Lukács 2008 = Lukács, László: Weinbergfeste des Heiligen Urban im Ungarn der Jahrtausendwende. In: Schell, Csilla/ Prosser, Michael (Hg.): Fest, Brauch, Identität – Ünne, szokás, identitás. Ungarisch-deutsche Kontaktfelder (= Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts; Bd. 9), Freiburg 2008, S. 151–181.
- Lukács 1991 = Lukács, László: A szőlőművelés népszokásai [Über die Volksbräuche der Weinkultur]. In: Gelencsér, József/ László Lukács: Szép napunk támadt. A Népszokások Fejér Megyéében. Székesfehérvár 1991, S. 527–575.
- Lukács 1989 = Lukács, László: Die Verehrung des Heiligen Urban im Gebiet des Bistums Székesfehérvár (Stuhlweissenburg). In: Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde, 32 (1989), S. 247–266.
- Lukács/ Ambrus/ Simon 2005 = Lukács, László/ Ambrus, Lajos / L. Simon, László: Édes szőlő, tüzes bor – Süße Weintraube, feuriger Wein. A Velencei-tó környékének szőlő- és borkultúrája. Die Trauben- und Weinkultur der Gegend um den Velencer See. Budapest/Pázmánd 2005.
- MacCannell 1976 = MacCannell, Dean: The Tourist. A new Theory of the Leisure Class. New York 1976.
- MacCannell 1973 = MacCannell, Dean: Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings. In: American Journal of Sociology, 79, H. 3 (1973), S. 589–603.
- Macdonald 1997 = Macdonald, Sharon: A People's Story. Heritage, Identity and Authenticity. In: Rojek, Chris/ Urry, John (Hg.): Transformations of Travel and Theory, London/New York 1997, S. 155–176.
- Maggioni 2007 = Maggioni, Giovanni Paolo (Hg.): Legenda aurea: con le miniature de codice Ambrosiano C 240 inf./ Iacopo da Varazze. Testo critico riveduto e commento a cura di Giovanni Paolo Maggioni, 2 Bde., Firenze 2007 (= Edizione nazionale dei testi mediolatini; Bd. 20/ Serie 2, 9).
- Magyar 2013 = Magyar, Zoltán: Der heilige Stephan, König von Ungarn. In: Bahlcke, Joachim et al. (Hg.): Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa, Berlin 2013, S. 534–543.
- Manherz/ Wild 2002 = Manherz, Karl/ Katharina Wild: Zur Sprache und Volkskultur der Ungarndeutschen. Lehrbuch zur Minderheitenkunde (= Ungarndeutsches Archiv. Schriften zur Sprache, Literatur, Kultur und Geschichte der Deutschen in Ungarn; Bd. 3). Budapest 2002.
- Marinka 2014 = Marinka, Melinda: Identitás – hungarikum – gasztronómia [Identität – Hungaricum – Gastronomie]. In: Néprajzi Látóhatár, 23, H. 1–2 (2014), S. 50–81.
- Martin 2007 = Martin, Neill: „Come and Eat Fish Soup With Us!” Baja's Fish Festival as Spectacle and Performance. In: Pusztai, Bertalan/ Martin, Neill (Hg.): Tourism, Festivals and Local Identity: Fish-soup Cooking in Baja, Hungary, Szeged/Edinburgh 2007, S. 101–125.
- Mastyugina/ Perepelkin 1996 = Mastyugina, Tatiana/ Perepelkin, Lev: An Ethnic History of Russia: Pre-Revolutionary Times to the Present (Contributions in Ethnic Studies; Bd. 35). Westport Connecticut/London 1996.
- Matter 1978 = Matter, Max: Folklorismus. Plädoyer für funktionale Analysen. Eine Fallstudie aus der Schweiz. In: Hörandner, Edith/ Lunzer, Hans (Hg.): Folklorismus. Vorträge der ersten internationalen Arbeitstagung des Vereins „Volkskultur um den Neusiedlersee“ 1978, Neusiedl/ See 1982, S. 167–189.

- McKean 1989 = McKean, Philip Frick: Towards a Theoretical Analysis of Tourism: Economic Dualism and Cultural Involution in Bali. In: Smith, Valene L. (Hg.): Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism. Philadelphia 1989, S. 119–139.
- Megyesi 2007 = Megyesi, Boldizsár: A magyar lakosság vidékkel kapcsolatos attitűdjei [Attitüden der ungarischen Bevölkerung bezüglich der Provinz]. In: Kovách, Imre (Hg.): A tudás- és imázshasználat hatásai a vidéki Magyarországon [Wirkungen der Wissens- und Imagenutzung im ländlichen Ungarn]. Budapest 2007, S. 27–45.
- Melzer 1988 = Melzer, Miloš: Osídlování bývalého německého jazykového ostrova na Dražanské vrchovině moravskými Charváty [Besiedlung der ehemaligen deutschen Sprachinsel im Dražany-Hügelland durch mährische Kroaten]. In: Folia Ethnographica, 22 (1988), S. 51–60.
- Ménard 2008 = Ménard, Claude: A New Institutional Approach to Organization. In: Ménard, Claude/ Shirley, Mary M. (Hg.): Handbook of New Institutional Economics. Heidelberg 2008, S. 281–319.
- Mendelson/ Gerber 2008 = Mendelson, Sarah E./ Gerber, Theodore P.: Us and Them: Anti-American Views of the Putin Generation. In: The Washington Quarterly, 31, H. 2, (2008), S. 131–150.
- Mendelson/ Gerber 2005 = Mendelson, Sarah E./Gerber, Theodore P.: Soviet Nostalgia: an Impediment to Democratization. In: The Washington Quarterly 29, H. 2 (2005), S. 83–96.
- Mezger 2017 = Mezger, Werner: Folklore Europaea – ein paar Denkanstöße. <http://www.folklore-europaea.org/projekt.php> [01.02.2017].
- Mezger 2016 = Mezger, Werner: Bräuche um St.Martin. Kulturelles Kapital für ein christliches Europa. In: Fürst, Gebhard (Hg.): Martin von Tours. Leitfigur für ein humanes Europa und die Zukunft des Christentums in Europa. Ostfildern 2016, S. 185–228.
- Mezger 2002 = Mezger, Werner: Volkskulturen im Umbruch. Ost- und Ostmitteleuropa. In: Regionale Volkskultur in Ostmitteleuropa. Abgrenzung – Nachbarschaft – Interethnik. Materialien des Instituts für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde Tübingen, Bd. 13, hg. v. Gehl, Hans. Tübingen 2002, S. 15–33.
- Mezger/ Prosser 2008 = Mezger, Werner/ Prosser, Michael: Europäische Festforschung, Europäische Ethnologie und die Online-Datenbank „Folklore Europaea“ – eine Projektskizze. In: Schell, Csilla/ Prosser, Michael (Hg.): Fest, Brauch, Identität / Ünnep, szokás, identitás. Ungarisch-deutsche Kontaktfelder (= Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts; Bd. 9). Freiburg 2008, S. 183–200.
- Michie 2003 = Michie, Michael: The Role of Culture Brokers in Intercultural Science Education: A Research Proposal. (2003) http://members.ozemail.com.au/~mmichie/culture_brokers1.htm [01.02.2014].
- Mód/ Simon 2004 = Mód, László/ Simon, András: Vince-napi vesszövágás Ópusztaszeren [Der Rebschnitt am Vinzenz-Tag in Ópusztaszer]. In: Pócs, Éva (Hg.): Rítus és ünnepe az ezredfordulón [Ritus und Fest an der Jahrtausendwende]. Tudományos konferencia Marcaliban, 2002. május 13–15. (= Studia Ethnologica Hungarica; VI.). Budapest 2004, S. 365–380.

- Mód/ Simon 2003 = Mód, László/ Simon, András: Megalkotott hagyományok és rítusok a magyarországi borrendek ünnepeiben. <http://epa.osk.hu/00400/00458/00141/mod-simon.html> [2017].
- Mód/ Simon 2002 = Mód, László/ Simon, András: A hajtástól az újborig. A szőlő és bor ünnepei Lendva-vidéken [Von der Weinrebe bis zum Heurigen. Die Feste der Traube und des Weines im Lendva-Gebiet]. Lendva 2002.
- Mód/ Simon 2001 = Mód, László/ Simon, András: Interethnische Beziehungen der Weinfeste des Lendva-Gebiets. In: Ando, György et.al. (Hg.): A nemzetiségi kultúrák az ezredfordulón (Esélyek, lehetőségek, kihívások)/ Die Kulturen der Nationalitäten an der Jahrtausendwende (Chancen, Möglichkeiten, Herausforderungen). Békécsaba/Budapest 2001, S. 166–172.
- Mormont 1987 = Mormont, Marc: Rural Nature, and Urban Natures In: *Sociologia Ruralis*, 27, H. 1, (1987), S. 3–20.
- Moser 1985 = Moser, Hans: Volksbräuche im geschichtlichen Wandel. Ergebnisse aus 50 Jahren volkskundlicher Quellenforschung. München 1985.
- Moser 1964 = Moser, Hans: Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde. In: *Hessische Blätter für Volkskunde*, 55 (1964), S. 9–57.
- Moser 1962 = Moser, Hans: Vom Folklorismus unserer Zeit. In: *Zeitschrift für Volkskunde*, 58 (1962), S. 177–209.
- Müns 2001 = Müns, Heike: Forschungen zur ungarndeutschen Volkskunde in der ehemaligen DDR und in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Erfahrungsbericht. In: *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde*, 44 (2001), S. 98–114.
- Muskovics 2011 = Muskovics, Anna Andrea: Préházak és pincék Esztergomban. Esztergom 2011.
- Nash 1996 = Nash, Dennison: *Anthology of Tourism*. New York 1996.
- Neubert 1990 = Neubert, Hermann: Häckerarbeit in Franken. Ein Beitrag zur Sozial- und Kulturgeschichte des Steigerwaldvorlandes (= Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie; VIII). Würzburg 1990.
- Niem 1996 = Niem, Christina: „Viele Neuigkeiten aus Hajós“ – Die Gemeindepartnerschaft mit Hirrlingen. In: Schellack, Fritz (Hg.): *Hajós – ein ungarndeutsches Dorf im Umbruch*. Beiträge zum Alltagsleben nach der politischen Wende von 1989. Mainz 1996, S. 212–239.
- Nora, Pierre 1989 = Nora, Pierre: Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. In: *Representations*, 26, H. 1 (1989), S. 7–12.
- Nováková 1995 = Nováková, Lenka: Příspěvek k vývoji kroje Moravských Charvátů ve druhé polovině 19. a v první polovině 20. Století [Beitrag zur Entwicklung der Tracht Mährischer Kroaten in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts]. In: *Folia Ethnographica*, 80 (1995), S. 19–36.
- Ostrom 1990 = Ostrom, Elinor: *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge 1990.
- Paládi-Kovács 2004 = Paládi-Kovács, Attila: A nemzeti kulturális örökség fogalma, tárgya. Örökség, hagyomány, néprajz [Der Begriff des Nationalen Kulturerbes: Begriff und Gegenstand, Erbe, Tradition und Volkskunde]. In: *Honismeret*, XXXII. H. 2 (2004), S. 1–11.
- Peterdi/ Szojka 2000 = Peterdi, Vera/ Szojka, Emese: „Hogyan is állunk ma a pusztával?“ Kunpuszta régió (Felső-Kiskunság) pusztai turizmusának etnográfia-

- ai megközelítése [„Wie stehen wir heute zur Puszta?“ Puszta-tourismus in der Region Kumanienpuszta aus ethnografischer Sicht]. In: Fejős, Zoltán/ Szijártó, Zsolt (Hg.): Turizmus és kommunikáció [Tourismus und Kommunikation] (= Tabula könyvek; 1), Budapest 2000, S. 129–152.
- Peřková 2010 = Peřková, Kamila: *Obraz moravských Chorvatů v současných českých médiích (bakalářská práce)* [Bild der mährischen Kroaten in heutigen tschechischen Medien /Bachelor-Abschlussarbeit]. Brno 2010.
- Picard/ Robinson 2006 = Picard, David/ Robinson, Mike (Hg.): *Festivals, Tourism and Social Change Remaking Worlds*, Clevedon 2006.
- Plokhy 1994 = Plokhy, Serhii M.: *Historical Debates and Territorial Claims: Cossack Mythology in the Russian-Ukrainian Border Dispute*. In: Starr, Frederick S. (Hg.): *The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia*. Armonk/New York 1994, S. 147–170.
- Prosser 2006 = Prosser, Michael: *Das Fest Sancti Urbani. Neue Befunde unter besonderer Berücksichtigung Ungarns*. In: *Jahrbuch für Europäische Ethnologie*, 1 (2006), S. 29–58.
- Prosser-Schell 2018 = Prosser-Schell, Michael: *Ethnographie der Ungarndeutschen: Kronprinzenwerk und Jakob Bleyers Minderheitenvolkskunde (mit einem Schwerpunkt auf der musikalischen Kultur) (im Druck, erscheint in: Ethnographica et Folkloristica Carpathica. Debrecen 2018)*.
- Prosser-Schell 2013 = Prosser-Schell, Michael: *The Revival of the Saint-Urban's Fest. Drawing on early modern history in the current cultural representation of wine-making in Hajós, Hungary*. In: *Acta Ethnographica Hungarica*, 58, H. 2 (2013), S. 359–367.
- Prosser-Schell 2009 = Prosser-Schell, Michael: *Vom „dies sancti Urbani“ zum „Orbán-napi Borünnep“ in Hajós. Geschichte und Transformationen des Urbanfestes aus volkskundlicher Perspektive (= Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts; Bd. 10)*. Freiburg 2009.
- Pusztai 2013a = Pusztai, Bertalan: *A turista jóllét forrása – Találkozás az autentikus látnivalóval vagy igazi önmagunkkal [Die Quelle der Touristenwohlfahrt – Begegnung mit der authentischen Sehenswürdigkeit oder mit unserem wahren Selbst]*. In: Michalkó, Gábor/ Rátz, Tamara (Hg.): *Jó(l)lét és turizmus: utazók, termékek és desztinációk a boldogság és a boldogulás kontextusában [Wohlfahrt und Tourismus: Reisende, Produkte und Destinationen im Kontext des Glücks und der Wohlfahrt]*. Székesfehérvár/Budapest 2013, S. 13–21.
- Pusztai 2013b = Pusztai, Bertalan: *Authentizität, Inszenierung und das Exotische. Konstruierte Vergangenheit und inszenierte Gegenwart im Kontext zeitgenössischer Feste in Ungarn*. In: *Jahrbuch für Europäische Ethnologie*, Dritte Folge (= Themenheft „Ungarn“), 8 (2013), S. 293–326.
- Pusztai 2011 = Pusztai, Bertalan: *Paradigmaváltások a kultúrákutatók autentikusság értelmezésében [Paradigmenwechsel im Authentizitätsverständnis der Kulturforschung]*. In: Fejős, Zoltán (Hg.): *Színre vitt helyek [Inszenierte Orte]* (= Tabula könyvek; 11). Budapest 2011, S. 18–40.
- Pusztai 2009 = Pusztai, Bertalan: *Tértudat és tudatturizmus: a tájjal kapcsolatos értelmező folyamatok szerepe a turizmusban [Raumbewusstsein und Bewusstseinstourismus: die Rolle des Landschaftverständnisses im Tourismus]*. In: Michalkó, Gábor/ Rátz, Tamara (Hg.): *A tér vonzásában: a turisztikai termékfejlesztés térspecifikus vonásai [Im Bann des Raumes: raumspezi-*

- fische Züge der touristischen Produktentwicklung]. Székesfehérvár/ Budapest 2009, S. 17–30.
- Pusztai 2007 = Pusztai, Bertalan: Autentikusság, rivalizálás, „márkázás“ [Authentizität, Rivalisierung, „Markenmachen“]. In: Fejős, Zoltán (Hg.): Hagyomány és eredetiség [Tradition und Originalität] (= Tabula könyvek; 8). Budapest 2007, S. 226–239.
- Pusztai 2004 = Pusztai, Bertalan: Authenticity, Rivalry and Branding. Using Invented Traditions in Tourism. In: Cseri, Miklós/ Fejős, Zoltán/ Szarvas, Zsuzsa (Hg.): Touristic Construction and Consumption of Culture(s). Budapest/Szentendre 2004, S. 121–135.
- Pusztai 2003 = Pusztai, Bertalan: A pusztamérgesi eset [Der Fall von Pusztamérges]. In: Pusztai Bertalan (Hg.): Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset [Geschaffene Traditionen und Dorftourismus. Der Fall von Pusztamérges]. Szeged 2003, S. 9–21.
- Pusztai/ Martin 2007 = Pusztai, Bertalan/ Martin, Neill (Hg.): Tourism, Festivals and Local Identity: Fish Soup Cooking in Baja, Hungary. Szeged 2007.
- Rácz 2008 = Rácz, Katalin: Hátrányos helyzetű térség rejtett erőforrásokkal. Megélhetési stratégiák a Tiszaháton [Eine benachteiligte Region mit versteckten Ressourcen. Strategien zum Lebensunterhalt auf dem Theißbrücken/Tiszahát]. In: Váradi, Monika Mária (Hg.): Kistelepülések lépéskényszerben [Kleingemeinden im Zugzwang]. Budapest 2008, S. 292–333.
- Rautz 2013 = Rautz, Günther: Die europäische Dimension von Minderheitenrechten. In: Dácz, Enikő (Hg.): Minderheitenfragen in Ungarn und in den Nachbarländern im 20. und 21. Jahrhundert (= Andrassy Studien zur Europaforschung; Bd. 8). Budapest/ Baden-Baden 2013, S. 29–44.
- Ray 2013 = Ray, Christopher: Kultúra, intellektuális tulajdon és a területi alapú vidékfejlesztés [Kultur. Intellektueller Besitz und die regionenbezogene ländliche Entwicklung]. In: Kovách, Imre/ Czibere, Ibolya (Hg.): Fejlesztéspolitika – Vidékfejlesztés [Entwicklungspolitik – ländliche Entwicklung]. Debrecen 2013, S. 138–156.
- Retterath 2003 = Retterath, Hans-Werner: Baden-württembergisch-ungarische Gemeindepartnerschaften. Ein Forschungsprojekt des Johannes-Künzigs-Instituts Freiburg i. Br. In: Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde, 45 (2003), S. 151–154.
- Ritzenthaler 1972 = Ritzenthaler, Robert E.: Cultural Involution. In: Journal of American Indian Education 11, H. 3. (1972) <http://jaie.asu.edu/v11/V11S3cul.html> [20.03.2010].
- Roth 2008 = Roth, Klaus (Hg.): Feste, Feiern und Rituale im östlichen Europa. Studien zur sozialistischen und postsozialistischen Festkultur. Münster 2008.
- Sándor 2017 = Sándor, Klára: A velünk élő turanizmus [Der Turanismus, der mit uns lebt]. In: Regio, 25, H. 2 (2017), S. 210–222.
- Scharfe 1968 = Scharfe, Martin: Evangelische Andachtsbilder. Studien zu Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitsgeschichte vornehmlich des schwäbischen Raumes. Stuttgart 1968.
- Schell 2013 = Schell, Csilla: „Pro memoria“ – Denkmäler als Erinnerung an die Vertreibung in Ungarn seit der Wende. In: Jahrbuch für Europäische Ethnologie, Dritte Folge (= Themenheft „Ungarn“), 8 (2013), S. 213–230.

- Schell 2008 = Schell, Csilla: Das Fest des St. Stephan als überdachendes Identitätsangebot. Mythen, Fakten, Bilder zur Historie des Festes am 20. August. In: Schell, Csilla/ Prosser, Michael (Hg.): Fest, Brauch, Identität – Ünne, szokás, identitás. Ungarisch-deutsche Kontaktfelder (= Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts; Bd. 9), Freiburg 2008, S. 15–86.
- Schell 2007 = Schell, Csilla: „Invention of Tradition“ im post-sozialistischen Ungarn. Neue Feste und Bräuche – Beispiele aus einer Dokumentation. In: Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde, 49 (2007), S. 57–76.
- Schell 2004 = Schell, Csilla: Zusammenleben von „Szeklern“ und „Schwaben“. Zur Kontinuität und Tradition der Volkskultur der „Sprachinselungarn“. In: Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde, 46 (2004), S. 23–40.
- Schell/ Prosser 2008 = Schell, Csilla/ Prosser, Michael (Hg.): Fest, Brauch, Identität – Ünne, szokás, identitás. Ungarisch-deutsche Kontaktfelder (= Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts; Bd. 9), Freiburg 2008.
- Schellack 1996 = Schellack, Fritz: Hajós-Pincefalu das Kellerdorf. In: Ders. (Hg.): Hajós – ein ungarndisches Dorf im Umbruch. Beiträge zum Alltagsleben nach der politischen Wende von 1989. Mainz 1996, S. 169–182.
- Schellack 1995 = Schellack, Fritz: Hajós-Pincefalu – Traditionen und Wandel im Hajóser Kellerdorf. In: Volkskunde in Rheinland-Pfalz, 10, H. 1 (1995), S. 16–24.
- Schneider 2001 = Schneider, Thomas: Die langen Schatten der Vergangenheit. Der Systemwechsel in Ungarn und die Ungarndeutschen – das Beispiel Hajós. In: Retterath, Hans-Werner (Hg.): Ortsbezüge. Deutsche in und aus dem mittleren Donauraum (= Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts; Bd. 5). Freiburg 2001, S. 115–134.
- Schnellbach 2013 = Schnellbach, Christoph: Internationalisierung des Minderheitenrechts. In: Dác, Enikő (Hg.): Minderheitenfragen in Ungarn und in den Nachbarländern im 20. und 21. Jahrhundert (= Andrassy Studien zur Europaforschung; Bd. 8). Budapest/ Baden-Baden 2013, S. 13–28.
- Schnitzer 1928 = Schnitzer, Johann: Statistisches über das Deutschtum in Rumpf-ungarn. In: Bleyer, Jakob (Hg.): Das Deutschtum in Rumpfungarn. Mit ethnographischen und siedlungsgeschichtlichen Karten. Budapest 1928, S. 89–193.
- Schreiber 1980 = Schreiber, Georg: Deutsche Weingeschichte. Der Wein in Volksleben, Kultur und Wirtschaft (= Werken und Wohnen. Volkskundliche Untersuchungen im Rheinland; Bd.13). Köln 1980.
- Schwedt, Elke 2015 = Schwedt, Elke: Hirrlingen, Hajós, Nemesnádudvar. Erinnerungen an Freundschaften und wissenschaftliche Projekte. In: Donauschwaben und andere. Tübinger Südosteuropaforschung, hg. v. Beer, Matthias/ Jöhler, Reinhard/ Marchetti, Christian. Tübingen 2015 (= Tübinger Korrespondenzblatt; Nr. 61), S. 59–68.
- Schwedt, Herbert 1996 = Schwedt, Herbert: Das alte Hajós – eine Skizze. In: Schellack, Fritz (Hg.): Hajós – ein ungarndisches Dorf im Umbruch. Beiträge zum Alltagsleben nach der politischen Wende von 1989. Mainz 1996, S. 37–45.
- Schwedt, Herbert 1994 = Schwedt, Herbert: Neue Feste. In: Ders.: Probleme ländlicher Kultur. Gesammelte Aufsätze. Mainz 1994, S. 173-184 [Erstdruck 1989].

- Seewann 2013 = Seewann, Gerhard: Die ungarischen Schwaben. Einige zentrale Aspekte ihrer Geschichte. In: Jahrbuch für Europäische Ethnologie, Dritte Folge (= Themenheft „Ungarn“), 8 (2013), S. 173–198.
- Seewann 2012 = Seewann, Gerhard: Geschichte der Deutschen in Ungarn. Hier: Bd. 2: 1860-2006. (= Studien zur Ostmitteleuropaforschung; Bd. 24/ II). Marburg 2012.
- Shepherd 2002 = Shepherd, Robert: Commodification, Culture and Tourism. In: *Tourist Studies*, 2, H. 2 (2002), S. 183–201.
- Sherlock 2011 = Sherlock, Thomas: Confronting the Stalinist Past: The Politics of Memory in Russia. In: *The Washington Quarterly*, 34, H. 2 (2011), S. 93–109.
- Simon 2013 = Simon, András: Erfundene Traditionen, Feste und Tourismus in den Weinbergen Südwestungarns. In: *Acta Ethnographica Hungarica*, 58, H. 2 (2013), S. 369–387.
- Simon 2012 = Simon, András: Hagymány, újítás, minőség. A szőlőfeldolgozás-mustnyerés technológiája: a dél-zalai példa [Tradition, Neuerungen, Qualität. Weinbergarbeit und Mostherstellung: das Beispiel der Süd-Zala-Region]. Szeged 2012.
- Skinner 1994 = Skinner, Barbara: Identity Formation in the Russian Cossack Revival. In: *Europe-Asia Studies*, 46, H. 6 (1994), S. 1017–1037.
- Šmídková 2011 = Šmídková, Lenka: Moravští Chorvati – obraz života a vysídlení v paměti tří generací (bakalářská diplomová práce) [Mährische Kroaten – Bild des Lebens und der Aussiedlung im Gedächtnis von drei Generationen/ Bachelor-Abschlussarbeit]. Brno 2011.
- Smith, M. 2009 = Smith, Melanie: Fesztiválok és konfliktus [Festivals und Konflikt]. In: *Turizmus Bulletin*, 13, H. 3 (2009), S. 23–29.
- Smith, V. L. 1989 = Smith, Valene L.: Introduction. In: Dies. (Hg.): *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*. Philadelphia 1989, S. 1–15.
- Sparwasser 2018 = Sparwasser, Sebastian: Identität im Spannungsfeld von Zwangsmigration und Heimkehr: Ungarndeutsche Vertriebene und die Migration. Baden-Baden 2018; (zugl. Univ. Diss. Andrassy-Universität Budapest 2017).
- Spera 2004 = Spera, Lucrezia: Il complesso di Pretestato sulla Via Appia. Storia topografica e monumentale di un insediamento funerario paleocristiano nel suburbio di Roma. Rom 2004.
- Spradley 1980 = Spradley, James P.: *Participant Observation*. New York 1980.
- Staab 2001 = Staab, Franz: Art. ‚Urban v. Langres‘. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., hg. v. Kasper, Walter, hier Bd. 10. Freiburg 2001, Sp. 454.
- Stanley 2014 = Stanley, David: The Hídívásár [Der Brückenmarkt]: A Changing Festival in Hungary. In: Barna, Gábor/ Povedák, István (Hg.): *Politics, Feasts, Festivals* (= Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár / Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis; 36/ Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year; 9). Szeged 2014, S. 209–217.
- Stark/ Vedres 2010 = Stark, David/ Vedres, Balázs: Structural folds: Generative Disruption in Overlapping Groups. In: *American Journal of Sociology*, 115, H. 4 (2010), S. 1150–1190.
- Strobl 1996 = Strobl, Brigitte: Zum Stellenwert von Kirche und Religion in Hajós. In: Schellack, Fritz (Hg.): *Hajós – ein ungarndeutsches Dorf im Umbruch*.

- Beiträge zum Alltagsleben nach der politischen Wende von 1989. Mainz 1996, S. 269–286.
- Sysyn 1991 = Sysyn, Frank: The Reemergence of the Ukrainian Nation and Cossack Mythology. In: *Social Research*, 58, H. 4 (1991), S. 845–865.
- Szabó 2011 = Szabó, János Zoltán: Kulturális fesztiválok mint a művelődés új formái [Kulturelle Festivals als neue Formen der Bildung]. Debrecen 2011 (Zugl. Univ. Diss. Debrecen 2011). https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/129798/Szabo_Janos_Zoltan_Ertekezes-t.pdf?sequence=5&isAllowed=y
- Szauder 1990 = Szauder, Terézia: A hajósi svábok szőlőtermesztéshez és borfogyasztáshoz kapcsolódó szokásai [Bräuche der Schwaben aus Hajós in Verbindung mit Weinherstellung und Weinkonsum] (Unveröff. Diplomarbeit Univ. Szeged, 1990).
- Szentkláray 1891 = Szentkláray, Eugen: „Die deutschen Gemeinden Südungarns, ihre Bewohner und deren Gebräuche“. In: Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Auf Anregung und unter Mitwirkung weiland Seiner kaiserl. und königl. Hoheit des durchlauchtigsten Kronprinzen Erzherzog Rudolf begonnen [...]. 24 Bde., Wien 1886–1902. Hier: Bd. „Ungarn“, 2. Wien 1891, S. 561–578,
- Szeverényi 2015 = Szeverényi, Sándor: A finnogur „mitosz“. In: Hubbes, László Attila/ Povedák, István (Hg.): Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése [Selbst die Vergangenheit ist nicht mehr die alte... Multidisziplinäre Analyse der neuen ungarischen Mythologie] (= Forschungen zur Religionskultur; Bd. 18). Szeged 2015, S. 122–145.
- Szjártó 2002 = Szjártó, Zsolt: Turizmus és regionalizmus a Káli-medencében. Egy kutatás tapasztalatai [Tourismus und Regionalismus im Káli-Becken. Die Erfahrungen einer Forschung]. In: Fejős, Zoltán/ Szjártó, Zsolt (Hg.): Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli-medencéből [Formveränderungen eines Raumes. Fallstudien aus dem Káli-Becken]. Budapest 2002, S. 7–22.
- Szjártó 2000 = Szjártó, Zsolt: A turizmus mint menedék. Képek és elképzelések a Káli-medencében [Tourismus als Zuflucht. Bilder und Vorstellungen im Káli-Becken]. In: Fejős, Zoltán/ Szjártó, Zsolt (Hg.): Turizmus és kommunikáció [Tourismus und Kommunikation]. (= Tabula könyvek; 1), Budapest 2000, S. 7–23.
- Szita/ Paál 2000 = Szita, János László/ Paál, László: Nagyszakácsi. Királyi szakácsok földje [Nagyszakácsi: „Land der königlichen Köche“]. Nagyszakácsi: Polgármesteri Hivatal 2000.
- Taylor 2001 = Taylor, John P.: Authenticity and Sincerity in Tourism. In: *Annals of Tourism Research*, 28, H. 1 (2001), S. 7–26.
- Toje 2006 = Toje, Hege: Cossack Identity in the New Russia: Kuban Cossack Revival and Local Politics. In: *Europe-Asia Studies*, 58, H. 7 (2006), S. 1057–1077.
- Tóth, Á. 2001 = Tóth, Ágnes: Migrationen in Ungarn 1945-1948. Vertreibung der Ungarndeutschen, Binnenwanderungen und slowakisch-ungarischer Bevölkerungsaustausch (= Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte; Bd. 12). München 2001.
- Tóth G., P. 2011 = Tóth G., Péter: Múzeumi enteriőr – historical reenactment – kínzókamra-panoptikum [Museumsentrieur – historical Reenactment – Folter-

- kammer-Panoptikum]. In: Fejős, Zoltán (Hg.): Színre vitt helyek [Inszenierte Orte] (= Tabula könyvek; Bd. 11). Budapest 2011, S. 41–59.
- Túčková 2012 = Túčková, Zuzana: Moravští Chorvaté. Udržování kontaktů a jazyka moravských Chorvatů po rozsidlení (bakalářská práce) [Mährische Kroaten. Erhaltung der Kontakte und der Sprache mährischer Kroaten nach der Übersiedlung /Bachelor-Abschlussarbeit]. Olomouc 2012.
- Turner 1997 = Turner, Victor: Átmenetek, határok és a szegénység: a communitas vallási szimbólumai [Übergänge, Grenzen und Armut: religiöse Symbole der Communitas]. In: Bohannan, Paul/ Glazer, Mark (Hg.): Mérföldkövek a kulturális antropológiában [Meilensteine in der Kulturanthropologie]. Budapest 1997, S. 674–710.
- Ulin 1995 = Ulin, Robert C.: Invention and Representation as Cultural Capital: Southwest French Winegrowing History. In: *American Anthropologist*, 97, H. 3 (1995), S. 519–527.
- Ungarländischer Deutscher Volksbildungsverein (Hg.): Aus Vergangenheit und Gegenwart des deutschungarischen Volkes. Heimatbuch. Zusammengestellt von Göttling, Hans, unter Mitwirkung von Bleyer, Jakob/ Jekel, Peter. Budapest 1930.
- Urry 2012 = Urry, John: A turistatekintet [Der Touristenblick]. In: Bódi, Jenő/ Pusztai, Bertalan (Hg.): Túl a turistatekinteten. A turizmus kritikai és kultúr-
atudományi perspektívái [Jenseits der Touristenblicke. Kritische und kultur-
wissenschaftliche Perspektiven des Tourismus]. Budapest/Pécs/Szeged 2012, S. 41–61.
- Urry/ Larsen 2011 = Urry, John/ Larsen, Jonas: *The Tourist Gaze 3.0*. London 2011.
- Vajda 2016 = Vajda, András: Hagyomány, örökség, érték. A hagyomány használatának változó kontextusai [Tradition, Erbe, Werte. Gebrauch von Tradition in sich verändernden Kontexten]. In: Jakab, Albert Zsolt – Vajda, András: *Érték és közösség. A hagyomány és az örökség szerepe változó lokális regiszterekben* [Die Rolle von Tradition und Erbe in sich wandelnden lokalen Registern]. Cluj-Napoca 2016, S. 21–28. <http://real.mtak.hu/40683/1/Hagyomany-orokseg-ertek.pdf>
- Váradí 2016 = Váradí, Monika Mária: Értékteremtő közfoglalkoztatás periferikus vidéki terekben [Wertschaffende kommunale Beschäftigung in peripheren ländlichen Räumen]. In: *Esély*, H. 1 (2016), S. 30–56.
- Váradí 2008 = Váradí, Monika Mária (Hg.): *Kistelepülések lépéskényszerben* [Kleingemeinden im Zugzwang]. Budapest 2008. http://www.rkk.hu/rkk/keti/pdf/kistelepulesek_lepeskenyszerben.pdf [2016].
- Váradí 2007 = Váradí, Monika Mária: Utak, elágazások – a közelmúlt falukutatói [Wege, Verzweigungen – Dorfforschungen der jüngsten Vergangenheit]. In: Kovács, Éva (Hg.): *Közösségtanulmány* [Gemeinschaftsstudie]. Budapest/Pécs 2007.
- Várhely 2017 = Várhely, Gyula: Szent Orbán pápa kultusza Tokaj-Hegyalján. In: *Honismeret. A honismereti szövetség folyóirata*, XLV, H. 1 (2017), S. 20–23.
- Večerková 1992 = Večerková, Eva: Výroční obyčej moravských Charvátů [Jahreszeitliche Bräuche mährischer Kroaten]. In: *Folia Ethnographica* 26 (1992), S. 53–83.

- Vidacs 2017 = Vidacs, Bea: From Pig-Sticking to Festival: Changes in Pig-Sticking Practices in the Hungarian Countryside. In: Gudeman, Stephan / Hann, Chris (Hg.): Economy and Ritual. Studies of Postsocialist Transformations. New York/ Oxford 2015 [Hier: Paperback 2017], S. 79–106.
- Volkmer 2017 = Volkmer, Gerald: Grundzüge der Politik der Bundesrepublik Deutschland gegenüber den deutschen Minderheiten im östlichen Europa. In: Lengyel, Zsolt K./ Göllner, Ralph Thomas/ Aschauer, Wolfgang (Hg.): Ungarn, Deutschland, Europa. Einblicke in ein schwieriges Verhältnis. Regensburg 2017, S. 75–99.
- Wang 2012 = Wang, Ning: A turisztikai élmény autentikusságának újragondolása [Die Neuerfindung der Authentizität touristischer Erlebnisse]. In: Bódi, Jenő/ Pusztai, Bertalan (Hg.): Túl a turistatekinteten. A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái [Jenseits der Touristenblicke. Kritische und kulturwissenschaftliche Perspektiven des Tourismus]. Budapest/Pécs/Szeged 2012, S. 90–118.
- Wang 1999 = Wang, Ning: Rethinking Authenticity in Tourism Experience. In: Annals of Tourism Research, 26, H. 2 (1999), S. 349–370.
- Wehling 1978 = Wehling, Hans Georg (Hg.): Dorfpolitik. Fachwissenschaftliche Analysen und didaktische Hilfen. Opladen 1978.
- Weinhold 1985 = Weinhold, Rudolf: Hajosch Kellerdorf. Exkursionsbericht. In: Deutscher Kalender 1985. Jahrbuch für die Ungarndeutschen. Budapest 1985, S. 202–205.
- Werner 1969 = Werner, Waltraut: Altschwäbisches aus dem ungarndeutschen Dorf Hajós. In: Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde, 12 (1969), S. 249–270.
- Wild, o.O, o.J. = Wild, Katalin: A Stifolder története (németül és magyarul). 2 Bll., o.O, o.J. (In: Homepage Feked: http://www.feked.hu/stifolder_fesztival [Papierausdruck 2016 im IVDE Freiburg]).

Autorinnen und Autoren

Jenő Bódi

Soziologe, M.A., zurzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter und Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Kommunikation und Medienwissenschaft der Universität Pécs (Ungarn). Hauptforschungsgebiete und Publikationen zu Themen der kulturellen Aspekte des Tourismus und der räumlichen Mobilität. Mitarbeit am Forschungsprojekt „Für die Chancengleichheit der Zwergsiedlungen und ihre Bewohner“ der Universität Pécs, gefördert vom „Nationalprogramm für Forschung und Entwicklung“ der Republik Ungarn.

Édua Csörsz

Kulturwissenschaftlerin, Historikerin und Archäologin. Studium B.A. und M.A. an der Universität Szeged. Seit 2014 Mitarbeiterin am Lehrstuhl für „Kulturerbe und Humane Informationswissenschaft“ [„Kulturális Örökségvédelem és Humán Információtudományi Tanszék“] der Universität Szeged. Arbeitsschwerpunkte und Publikationstätigkeit im Bereich der Untersuchung moderner populärer Mythologien, der Runenschrift und der „Hagyományörző“-Forschung.

Hana Dvořáková

Volkskundlerin, Kunsthistorikerin und Direktorin des Moravské zemské muzeum Brno [des Mährischen Landesmuseum Brno/ Tschechische Republik], Leiterin des dortigen Ethnographischen Institutes. Dr. phil. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Fachgeschichte der tschechischen Ethnografie und der Volksreligiosität (sowie vieler einschlägiger Zweige darin, wie z.B. Wallfahrts- und Votivwesen, Klosterarbeiten).

Márta Kiss

Soziologin, wissenschaftliche Mitarbeiterin im Geisteswissenschaftlichen Forschungszentrum der Ungarischen Wissenschaftlichen Akademie und Dozentin („adjunktus“) an der Corvinus Universität, Budapest. PhD. Zahlreiche Publikationen zu den Themen lokale Wirtschaftsentwicklung, Kooperationsstrategien, Traditionsschöpfung, Kulturerbe. Derzeitiger Arbeitsschwerpunkt im Projekt „Integrated Child Opportunities Programmes“ in benachteiligten Regionen Ungarns. Junior-Kuratorin der Stiftung „Entdeckung von Ungarn“.

Neill Martin

Dozent für Ethnologie und Abteilungsleiter für „Celtic and Scottish Studies“ an der University of Edinburgh. Dr. phil. Fellow der Society of Antiquaries of Scotland. Diverse Veröffentlichungen zu religiösen und anderen festlichen Ritualen, Traditionen und Inszenierungen unter anderem in Osteuropa, Großbritannien und Irland.

László Mód

Volkskundler/Kulturanthropologe, Oberassistent am Lehrstuhl für Volkskunde und Kulturanthropologie der Universität Szeged (Ungarn). PhD. Mitglied der Redaktionskommission der Zeitschrift *Acta Ethnographica Hungarica*. Sekretär der Arbeitsgruppe „Place-lore and Space-lore“ innerhalb der „Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore“ (seit 2015). Projektmitarbeiter bei „Hármas határok néprajzi nézetenben“ [Ethnographische Perspektiven auf Dreiländer-Grenzregionen]. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Materiellen Kultur, insbes. zur Weinbaukultur, sowie zum Thema „Erfindene Traditionen“.

Michael Prosser-Schell

Volkskundler/Kulturanthropologe an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa Freiburg. Apl. Prof. Dr. 2005-2017 Mit-herausgeber des Jahrbuches für deutsche und osteuropäische Volkskunde. Arbeitsschwerpunkte mit zahlreichen Publikationen in den Bereichen Festforschung, Religion und Gesellschaft, gedächtniskulturelle und schriftliche Überlieferung, Interkulturalität.

Bertalan Pusztai

Volkskundler/Kulturanthropologe und Medienwissenschaftler, Leiter des Lehrstuhls für Kommunikations- und Medienkulturwissenschaft an der Universität Szeged. PhD, Associate Professor. Studien- und Forschungstätigkeit in Ungarn, Finnland, Schottland und Spanien. Arbeitsschwerpunkte mit zahlreichen Publikationen zur Kulturanthropologie des Tourismus, zur Festforschung, Interkulturellen Kommunikation, Formierung lokaler Identität und zu „Erfindenen Traditionen“.

Csilla Schell

Volkskundlerin/Kulturanthropologin und Musikwissenschaftlerin. Mitarbeiterin im Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa Freiburg. M.A. Arbeitsschwerpunkte und Veröffentlichungen v.a. in den Bereichen Ethnizität, Feste und Rituale, Lebensgeschichte/Selbstzeugnisse

sowie Musikethnologie. Kooperationsprojekte mit Institutionen in Ungarn (u.a. mit der Ungarischen Wissenschaftlichen Akademie).

András Simon

Volkskundler und Kulturanthropologe, Leiter des Lehrstuhls für Volkskunde und Kulturanthropologie der Universität Szeged. PhD. Mitherausgeber der Zeitschrift *Acta Ethnographica Hungarica* (2006-2015). Mitglied des Vorstands der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft (seit 2015). Mitglied des Komitees für Volkskunde der Ungarischen Wissenschaftlichen Akademie (seit 2017). Zahlreiche Veröffentlichungen zur Materiellen Kultur, insbesondere zur Weinbaukultur, zu „Erfindenen Traditionen“ und zur „Visuellen Anthropologie“.

*Julia August/ Uwe Baumann/ Nicole Nicklas/ Rahma Osman Ali/
Saskia Pably/ David Priedemann/ Ruth Weiland*

Studierende im Fach „Kulturanthropologie-Europäische Ethnologie“ (KAEE) der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Baden-Württemberg. Teilnahme und Mitarbeit an der Studienexkursion des IVDE Freiburg im Zusammenwirken mit dem KAEE-Institut Freiburg nach Ungarn 2016.

