Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde

Band: 86 (1990)

Heft: 3-4

Artikel: Sankt Nikolaus zwischen Katechese, Klamauk und Kommerz : zu den Metamorphosen eines populären Brauchkomplexes. Teil II

Autor: Mezger, Werner

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-117736

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Sankt Nikolaus zwischen Katechese, Klamauk und Kommerz (II)*

Zu den Metamorphosen eines populären Brauchkomplexes

Von *Werner Mezger*

3. *Brauchgestaltung – Steuerungsversuche und Eigendynamik*

Hinter sämtlichen Nikolausbräuchen, wie sie seit dem Spätmittelalter üblich sind, stand vom Blickpunkt der Kirche her zunächst einmal die Absicht christlicher Katechese. Durch einfache theatralische Inszenierungen, vor allem durch den Auftritt eines Darstellers mit Pontifikalgewändern, Krummstab und Mitra, sollte in der Bevölkerung das Andenken an den Bischof von Myra so lebendig wie möglich gehalten werden. Der diesem Konzept zugrundeliegende Gedanke des Klerus, die Laien Heilsgeschichte gewissermassen «spielend» lernen und erfahren zu lassen, überzeugt in der Theorie noch heute; in der Praxis hatte er allerdings seine Grenzen. Als Akteure kamen nämlich – so wollte es das gesellschaftliche Normensystem – ausschliesslich die unverheirateten jungen Männer in Frage. Und diese nutzten den ihnen gebotenen «Spielraum» als willkommene Chance, um mit Billigung durch die geistliche und weltliche Obrigkeit wenigstens für kurze Zeit die engen Schranken ihres alltäglichen Unterdrücktseins zu durchbrechen und die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu lenken.[103] Dass dabei die frommen Intentionen, die sich aus idealistisch-theologischer Sicht mit der dramatischen Ausgestaltung religiöser Stoffe eigentlich hätten verbinden sollen, relativ rasch auf der Strecke blieben und stark profaniert, ja sogar weitgehend neutralisiert wurden, konnte kaum ausbleiben: die normalerweise streng disziplinierten ledigen Burschen, egal ob Scholaren, Handwerksgesellen oder Bauern, liessen sich in ihrem jugendlichen Übermut eben nicht als brave Ausführende kirchlicher Spielanleitungen einsetzen, sondern sie machten aus den Rollenvorgaben jeweils das, was ihren Bedürfnissen am meisten entsprach. Fernab von allem katechetischen Sendungsbewusstsein ging es ihnen offenbar in erster Linie darum, sich im Schutz von Kostüm und Maske einmal nach Kräften austoben zu können. Besonders reizvoll scheint dabei die Möglichkeit des Eindringens in fremde Häuser und die damit verbundene Chance der Anknüpfung neuer Sozialkontakte – speziell auch mit jungen Mädchen – gewesen zu

---

* Dieser Beitrag erscheint in zwei Teilen (erster Teil im SAVk 86, 1990, Heft 1/2).

sein. Der wachsende Wildheitsgrad der spätmittelalterlichen Bischofsumzüge, ihre immer deutlichere Ausgestaltung zu Heischegängen und die rapide Zunahme der daran mitwirkenden Dämonenfiguren sprechen hier eine beredte Sprache.

Da verbale Selbstzeugnisse der Aktiven über die individuellen Beweggründe ihrer Brauchteilnahme nicht überliefert sind und wohl auch kaum zu erwarten wären, müssen wir uns weitgehend mit Rückschlüssen aus konkreten Brauchentwicklungen begnügen. Einen ausgesprochenen Glücks- und Ausnahmefall stellt jedoch ein Bericht aus der berühmten Chronik der Grafen von Zimmern dar, in dem sehr detailliert geschildert wird, wie der etwas tolpatschige junge Adelige Hanns Jacob Gremlich aus Hasenweiler, nahe dem Bodensee, in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts das damalige Nikolausbrauchtum mitzugestalten versuchte.[104] Seine Entscheidung, sich am Vorabend oder am Abend des 6. Dezembers besonders zu engagieren, war bezeichnenderweise aufgrund eines kirchlichen Katecheseimpulses gereift; denn – so die Chronik – «er hett uf ein zeit seinen pfarrer an s. Niclaus tag hören predigen die legendt desselbigen hailigen und wie er drei schöner, erwachsnen döchtern erledigt und verhüet, das sie nit zu schanden oder sünde kemen, sonder das sie in ehlichen stat kommen. Darab hett er auch sollichs wolgefallen, das er sich entlichen entschloss, er wellt auch ainmal s. Niclaus sein und in seinem dorf under den paurendöchtern umbher terminirn und sein liberalitett erzaigen.» Im Unterschied zur Absicht des Predigers ging es Gremlich also offenbar gar nicht so sehr um die imitatio des Heiligen; vielmehr sah er in der Bischofsrolle für sich ein geeignetes Vehikel, um an Mädchen heranzukommen. Als reichlich verklemmter junger Mann scheint er sich nämlich im Alltag mit der Kontaktaufnahme zum anderen Geschlecht recht schwergetan zu haben. Das Ausmass seiner Unsicherheit und Gehemmtheit wird nicht zuletzt daran deutlich, dass er den Auftritt als Nikolaus vorher in aller Heimlichkeit gründlichst übte, wozu er sich auf den Dachboden der Kirche zurückzog und nur den Mesner und einen Pagen als Helfer beim Einkleiden und als Berater um sich duldete. Leider hatte das ungewöhnliche Probelokal jedoch seine Tücken; und was dem erwartungsfrohen Nikolausdarsteller dort widerfuhr, erzählt der Chronist mit so trockenem Humor, dass dem Leser der originale Wortlaut nicht vorenthalten werden soll. In der Kirche gab es nämlich «underm dach ein weite, grosse lauben, war ein kornschütte, die mogten die pauren im dorf prauchen und ire früchten dahin schitten und behalten. Nun hetten aber die pauren desselbigen aubents etliche seck mit korn in die kirchen gepracht, die wolten sie uf die schütten hinauf gezogen haben; als sie aber vernamen, das iren jun-

ker was gefert wolt selbigs aubends uf der lauben anrichten, do liessen sie die früchten in den secken hieniden in der kirchen ligen und vergassen aber dabei, das sie das loch oben in der büne under dem zug nit wider zuthetten, liessens also ofen steen und die seck in der kirchen. – Gegen aubents kompt der junker mit seinem messner und ainem bueben, geet uf die lauben; da legt man ine an in cappis et cotis, wardt aber in dem fahl übersehen, daz er vom messner nit gewarnet, sonder das zugloch noch offen stunde... Also, wie der junker probiert und sant Niclausen simuliert, sicht er nit wohl für sich, zudem auch der aubent anfieng und etwas dunkel war; derhalben trifft er das offen loch am zug und felt sampt der infel (Mitra) und dem stab in die kirchen hinab uf die seck. Die halfen im mit dem leben darvon. – Der messner und der bueb liefen die stieg hinab, aber der junker war vor inen in der kirchen. Der clagt sich des fahls gar übel, wiewol im nichs geschehen, allein der bischofstab, den hett er entzwei gefallen, aber dem bischofshuet mangelt nichts... Gleich ward ain gross zulaufen in die kirchen von bauren und allerhandt sorten volks. Also, do dem s. Niclausen nichts sonst braste, do füerten die bauren iren s. Niclausen wider heim ins schloss, und het die comedia ain ort. Hernach wolt er nit mehr s. Niclaus sein...» Soweit der wörtlich wie übertragen zu verstehende Absturz einer zunächst höchst anspruchsvoll geplanten bräuchlichen Inszenierung.

Was die Chronik hier mit Witz und Hintersinn dokumentiert hat, ist geradezu ein Modellfall für die typische Dreistufigkeit vieler Brauchentwicklungen, die auf der theatralischen Verlebendigung heilsgeschichtlicher Stoffe und Szenen basieren: am Anfang ermuntert die Kirche durch volksnahe Katechese ihre Gläubigen zu frommem Spiel; bei der Ausführung verlagern sich dann die Intentionen bereits erheblich, weil die Laiendarsteller mit ihren Rollen weniger die kirchlichen als vielmehr ihre eigenen, wesentlich profaneren Interessen verbinden; und schliesslich sinkt das ursprünglich zur Erbauung gedachte geistliche Spektakel unter dem Einfluss äusserer Faktoren oder Zufälligkeiten vollends ganz zur Lächerlichkeit ab.

Das entscheidende Medium zur Vermittlung biblischen und hagiographischen Wissens an den grösstenteils nicht alphabetisierten Laienstand waren die Predigten, wobei deren brauchstiftende und -steuernde Wirkung bisher erst in Ansätzen erforscht ist.[105] – So wenig wir derzeit noch über die genauen Mechanismen der Innovation und damit über die erste der genannten drei Stufen der Brauchentwicklung sagen können, so üppig sind unsere Belege für die zweite, die Umfunktionierung religiöser Spielinhalte zum Medium einer gewissen Narrenfreiheit der Akteure. Was der Adelige Hanns Jacob Gremlich in Hasenweiler mit der Niko-

lausrolle bezwecken wollte, nämlich eine möglichst direkte Fühlungnahme mit dem weiblichen Geschlecht, das versuchte beispielsweise 1507 in Nördlingen der Gerbergeselle Daniel Frey als Teufelsdarsteller bei einer der grossen städtischen Figuralprozessionen. Durch recht eigenwillige Improvisationseinlagen in seinem Part habe er – so berichtet das Nördlinger Urfehdebuch – «sich gegen den frowen bildern vnwesentlich gehalten», habe sie angefallen «vnd an in genollet wie ain hund».[106] Es lässt sich überhaupt beobachten, dass das Spielverhalten der jungen Männer, selbst wenn die von ihnen verkörperte Rolle auf den ersten Blick völlig unverfänglich schien, fast durchweg starke sexuelle Komponenten hatte. Schliesslich bot jede Form der Maskierung und Verkleidung eine Chance der unkonventionellen Annäherung an die von ihren Vätern streng behüteten und von den Brüdern argwöhnisch überwachten unverheirateten jungen Frauen.[107] Gerade auch im Nikolausbrauch, wo etwa die Klaubaufs und Krampusse des Alpenraums noch heute die Mädchen von der um den Tisch versammelten Familie fortzuzerren versuchen, lag auf diesem Aspekt schon immer grösstes Gewicht.[108] Es wäre deshalb für die Volkskunde dringend nötig, sämtliche Brauchinterpretationen zum Thema Nikolaus, in denen die eindeutig sexuell oder erotisch orientierten Verhaltensmuster der Akteure rein ideengeschichtlich mit der Funktion des Bischofs von Myra als Schutzpatron der Liebenden und Heiratswilligen begründet werden, einmal unter dem viel handfesteren Aspekt der durch Kostüm und Maske erleichterten Partnerwerbung neu zu überdenken.

Was zu guter Letzt die dritte Stufe im Profanierungsprozess religiösen Volkstheaters, nämlich das Absinken zur völligen Groteske, betrifft, so gibt es auch dafür ungezählte Belege. Meist waren es vorher nicht kalkulierbare, die Handelnden selbst überraschende Störfaktoren, die den eigentlichen Ernst der Sache blitzschnell in unfreiwillige Komik oder gar in absoluten Klamauk umschlagen liessen. Ein typisches Beispiel, dem Absturz des Hanns Jacob Gremlich als Nikolaus vergleichbar, wäre etwa jene denkwürdige Palmsonntagsprozession, die an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert der Pfarrer von Kreenhainstetten auf der Schwäbischen Alb veranstaltete und von der ebenfalls die Zimmersche Chronik erzählt. Um der Gemeinde zu vergegenwärtigen, «wie der herr Christus uf eim esel zu Jherusalem ingeritten», habe der Geistliche nämlich «sein mesner auf ain mülleresel gesetzt, im ain langen rock angelegt; dem seien zwelf bauren nachgefolgt, wie die zwelf jünger; er aber, der pfaff, seie bei der kirchen mit den übrigen bauren, auch jungen und alten gestanden, hab in mit dem gewonnlichen gesang entpfangen. Do hab ainer under dem haufen, der dem mesner sonst feindt gewesen, ain pal-

menast dem mesner uf ain aug geschossen, dardurch der mesner erzürnt, ab dem esel gefallen, darvon geloffen und gesagt, der teufel solle iren Hergot sein.»[109] Genauso wie durch solche und ähnliche übermütigen Einlagen die Palmeselumgänge nicht selten in reine Volksbelustigungen einmündeten[110], geschah es auch mit dem Nikolausbrauchtum.

Dort war es vor allem das Element der Vermummung der Darsteller bis zur Unkenntlichkeit, das vielerlei groben Unfug förmlich heraufbeschwor, zumal sich hier überdies noch automatisch die Assoziation mit dem Mummenschanz der Fastnacht aufdrängte. Schon zu Beginn des 15. Jahrhunderts scheinen ja, wie wir gesehen haben, die in Basel auftretenden adventlichen Schreckfiguren tatsächlich Fastnachtsmasken getragen zu haben.[111] Gut hundert Jahre später bestätigte dies der Konstanzer Bischof Hugo von Landenberg für seine Diözese erneut, indem er an den Brauchgestalten des Nikolausabends scharf kritisierte, «das dise gehürnten götzen nit bischof, sunder vassnacht laruen» seien.[112] Und im 18. Jahrhundert endlich wurden die Übergänge zwischen Fastnachtsnarretei und Nikolausbrauch offenbar vollends fliessend. So beklagt etwa ein 1744 abgefasster Missionarsbericht aus Osttirol, es habe sich dort eingebürgert, «dass man die Unterhaltungen der Faschingstage auf die Feiertage vor Weihnachten, Neujahr und Heiligendreikönige verlegt, wo man in Narrengewändern oder sonst schamlosen Kleidern in alle Häuser eindrang, ganze Scharen von Knaben und Mädchen mit sich fortriss und überall sich unmässigem Frass hingab».[113] Phänomene dieser Art wurden damals übrigens nicht nur im Alpenraum, sondern im gesamten deutschen Sprachgebiet registriert. Zum Beispiel erwähnt 1767 das «Bremisch-niedersächsische Wörterbuch» unter dem Stichwort «Klaus», dass im evangelischen Norddeutschland der «verkleidete h. Nicolaus oder Fastnachtsnarr, der am h. Nicolausabend die Kinder schrecket, als heidnische oder papistische Torheit... seit einigen Jahren abgeschaffet» sei.[114]

Ein letzter Beleg für das Auftreten von Nikolausgestalten mit eindeutig närrischem Gepräge führt uns nochmals in den Süden, und zwar nach Zürich. Offenbar war dort das vorweihnachtliche «Klausen» trotz der Reformation Zwinglis lebhaft in Übung geblieben, wobei ein Gedicht aus einem Neujahrsblatt der Musikgesellschaft von 1799 dem Nikolausdarsteller, wie man ihn damals an der Limmat kannte, folgende Selbstcharakteristik in den Mund legt: «Mit Nikolaus kömmt nach altem Brauch ein Bäumchen auch für freie Schweizer-Knaben. Ein Wundermann (schaut näher mich beim Lichte) reis ich umher bei dunkler Nacht in Narren-Tracht. Ich berge mich tief in des Blocks-Bergs Schlünden. Nur unser Zwei sind hier in dunkler Höhle, ich und mein Diener da: Y-a,

Y-a! schreit er aus voller Kehle.» Bei aller Komik des ungleichen Paares sollten der närrisch gekleidete Klaus und sein störrischer Esel den Kindern gleichwohl Respekt einflössen. Jedenfalls lässt das Gedicht den abendlichen Hausbesucher, gewissermassen mit erhobenem Zeigefinger an die Kleinen gewandt, weiter sagen: «Nur nicht geweint! Die Hände nicht (sic!) gefaltet! Ich mein's ja, Kinder, gut mit euch, bin ich auch gleich so wunderlich gestaltet. Lasst hören nun, wie könnt Ihr betten, lesen? Sagt's frisch daher! So wird mir kund, wer fleissig und wer liederlich gewesen. Wer träg und bös, nicht lernt mit frohem Mute, das Bürschgen halt ich wohl im Zaum; seht, dort am Baum hängt drohend eine Rute!»[115] Die merkwürdige Diskrepanz zwischen dem inhaltlichen Anspruch und dem äusseren Erscheinungsbild des Zürcher Nikolauses an der Schwelle zum 19. Jahrhundert störte anscheinend niemanden. Närrische und klerikale Elemente durchwirkten einander völlig ungeniert, ja es ist sogar zu vermuten, dass sie zeitweise in einer geradezu osmotischen Beziehung standen.

Wo in katholischen Gebieten die alten Brauchformen das Zeitalter der Aufklärung überdauert haben, mischen sich unter die Maskengestalten des Nikolausabends teilweise noch heute Figuren, die eigentlich aus der Fastnacht kommen. Besonders in Nord- und Osttirol gibt es zahlreiche solche Fälle. So enthalten etwa mehrere Oberinntaler Nikolausspiele Auftritte von Bettlern und Landfahrern, im Dialekt «Störzer», «Dörcher» oder «Laninger» genannt, die in erster Linie klassische Fastnachtsgestalten sind.[116] Dasselbe gilt für die «Rösslreiterszenen» anderer Spiele, deren Bezüge zu den fastnächtlichen Scheinpferden, vor allem zum «Fasserrössl» der Fassbinder in Hall in Tirol, auf der Hand liegen[117]; und wenn in verschiedenen osttirolischen Nikolausumzügen gar Figuren wie «Bajazz» und «Bajazzin» mitgehen, so verweisen diese allein schon durch ihren Namen ins engere Umfeld von Narretei und Fastnacht.[118]

Ebenso wie sich Maskengestalten der Fastnacht gerne in die Nikolausbräuche einschlichen, konnte aber zumindest vereinzelt auch der umgekehrte Fall eintreten, dass nämlich genuine Nikolausmasken und -kostüme plötzlich im Fastnachtstreiben auftauchten. Im süddeutschen Rottweil zum Beispiel zeigte sich an der Fastnacht 1763 eine Gruppe junger Handwerksgesellen, die in ihrer Mitte «St. Clausen» hatte, also einen heiligen Nikolaus in Bischofskleidung. Interessant ist, dass dies zunächst weder von der Bürgerschaft noch von der geistlichen und weltlichen Obrigkeit als Sakrileg empfunden wurde. Offenbar war man von den klamaukhaften Nikolausbräuchen her längst daran gewöhnt, den «Claus» mehr als Narrenfigur denn als Verkörperung einer Heiligengestalt zu

sehen. Für Ärger sorgte an jener Fastnacht 1763 in der katholischen Reichsstadt erst die Tatsache, dass der Pseudobischof mit seinem Gefolge zu fortgeschrittener Stunde den Gästen eines Wirtshauses auch noch die «Firmung» spendete und so eine liturgische Handlung ins Lächerliche zog. Vom Magistrat wurde daraufhin eine Untersuchungskommission unter Leitung des Stadtpfarrers eingesetzt, die zahlreiche Zeugen zu dem Vorfall vernahm. Am Ende stand dann zwar eine offizielle Verurteilung des fastnächtlichen «Clausens und Firmens», aber die Angeklagten kamen dennoch mit recht milden Strafen davon.[119]

Ausser Bischofsgewändern konnten sich übrigens durchaus auch noch andere Kostüme und Masken aus geistlichen Spielen in die Fastnacht verirren. Die jungen Burschen als Brauchträger hatten sich hier nie besonders zimperlich gezeigt. Verkleidung war für sie Verkleidung, und aus welchem ursprünglichen Kontext diese stammte, interessierte sie an den tollen Tagen überhaupt nicht oder höchstens in dem zugespitzten Sinne: je stärker zweckentfremdet, desto komischer. In Freiburg im Breisgau beklagte jedenfalls bereits ein Ratsprotokoll von 1566, dass etliche Personen «in den kleidern, die man im passion gepraucht, inn mumeri und butzenweise dise vassnacht geloffen» seien. Das war den Stadtvätern dann allerdings doch ein Stück zu weit gegangen, und sie entschieden hinterher, die fastnächtlichen Passionsdarsteller «gefengklich inzelegen und zustraffen».[120]

Verselbständigte Elemente aus geistlichen Spielen bedeuteten in der Fastnacht keine Seltenheit, ja sie bildeten, wenn man etwa an die zahllosen Teufelsmasken denkt, geradezu ein Konstituens des Mummenschanzes vor dem Aschermittwoch. Höchst aufschlussreich aber ist dabei, was nach dem Empfinden früherer Jahrhunderte in diesem Zusammenhang noch tolerabel war und was dann schliesslich doch die religiösen Gefühle der Bevölkerungsmehrheit verletzte. Hinter unseren Fallbeispielen sind die Wertmassstäbe indirekt zu erkennen: Wenn wie in Freiburg i.Br. mit Kostümen aus der Leidensgeschichte, womöglich sogar mit den «hergottskleidern» selbst Scherz getrieben wurde, konnten die Hüter der öffentlichen Ordnung nicht umhin zu reagieren. Wenn es dagegen nur Nikolausgewänder waren, die an der Fastnacht auftauchten, ohne allzu grobe zusätzliche Blasphemien zu begehen, bestand offenbar kein unmittelbarer Handlungsbedarf. Zu sehr war der «Klaus» oder «Nickel» demnach bereits vom Adventsbrauch her zur Groteskfigur deformiert, als dass man an seinem Auftreten während der närrischen Tage noch Anstoss genommen hätte. Im Gegenteil, in manchen Gebieten scheint er sogar ein regelmässig wiederkehrender, fester Bestandteil der Fastnacht geworden zu sein. Wie anders als aus der

Kombination von «Fastnacht» und «Nikolaus» wäre sonst etwa der bis heute übliche Name «Fasenickl» für die typischen Fastnachtsnarren des Altmühltals in Franken zu erklären?[121]

Schliesslich sind an dieser Stelle auch jene Klausgestalten nicht zu vergessen, die sowohl ihrem Auftrittstermin als auch ihrem Erscheinungsbild nach im Laufe der Zeit zu regelrechten Grenzgängern zwischen Nikolaus und Fastnacht geworden sind: die Silvesterkläuse aus dem Appenzeller Land, vorwiegend aus der Gemeinde Urnäsch. Nach altem dualistischem Prinzip eingeteilt in «schöni» und «wüeschti Chläus»[122], gehen sie am Silvestertag, dem 31. Dezember, und am sogenannten Altsilvester, dem 13. Januar, gruppenweise um und bilden damit eine wichtige Facette des verwirrend vielfältigen Maskenbrauchtums, das der Alpen- und Voralpenraum vom Anfang bis zum Ende des Winters kennt.[123] Mit ihren Gesichtslarven und Schellen sehen sie auf den ersten Blick wie Fastnachtsnarren aus; andererseits erinnert ihr aufwendiger Kopfputz aber durchaus auch an die Mitren oder Infuln adventlicher Bischofsgestalten. Durch solche terminlichen und phänomenologischen Zuordnungsprobleme sichtlich irritiert, äussert sich die jüngere Forschung, nachdem sie zu den mythologischen Deutungsversuchen der älteren Volkskunde auf Distanz gegangen ist, über die Herkunft der Silvesterkläuse sehr unentschieden. So konstatiert Regina Bendix im historischen Teil ihrer 1984 erschienenen Untersuchung zunächst: «...der Name des Brauches – Silvesterklausen – weist auf eine Verbindung zu Sankt Nikolaus hin. Heute wird zwar der Nikolaustag in der deutschen Schweiz vornehmlich am 6. Dezember gefeiert, aber es ist offensichtlich, dass man früher um den 28. Dezember herum feierte, was nahe an die Chlause-Daten herankommt.»[124] Unmittelbar darauf lässt die Autorin dann einen pensionierten Lehrer aus Urnäsch mit folgender persönlichen Mutmassung über das «Chlause» zu Wort kommen: «Ich habe keinen Beweis dafür, ich könnte es nicht belegen, aber ich glaube halt immer, es wuchs ein wenig aus der Fasnacht heraus.»[125] Jede der beiden Positionen ist letztlich ein Stück weit richtig, wobei Detailformulierungen hier nicht auf die Goldwaage zu legen sind. Ihren ideengeschichtlichen Ursprung hatten die Silvesterkläuse ganz sicher einmal im Nikolausbrauch. Diesem werden sie 1663 durch eine Appenzeller Synodalakte auch noch klar zugewiesen, die das «in der Nacht herum lauffen mit schellen und poltern in Gestalt des Niclausen» als abergläubisches Unwesen kritisiert.[126] An welchem genauen Datum die Kläuse damals auftraten, ist unklar. Ein gutes Jahrhundert später konzentrierten sich ihre Aktivitäten jedoch bereits nachweislich auf den Zeitraum zwischen Heiligabend und dem Jahreswechsel; denn in einem Beschluss des zwei-

fachen Landrates von 1774 heisst es, dass «das so schändliche und ärgerliche Verkleiden Unfugen bei Anlass des sogenannten Klausens um die Weihnacht und an Neujahr» für diesmal verboten sein solle.[127] Später pendelte sich das Klausen dann endgültig auf die beiden Termine Silvester und Altsilvester[128] ein, wobei die ohnehin schon stark verfremdeten einstigen Nikolausgestalten und deren Begleitfiguren nun eben auch vermehrt Merkmale der alten katholischen Fastnachtstradition annahmen, die im reformierten Teil des Appenzeller Lands eigentlich erloschen war. Gerade die Silvesterkläuse von Urnäsch böten daher ein besonders interessantes Feld für Spezialstudien zu den Metamorphosen des Nikolausbrauchtums, nicht zuletzt unter dem Aspekt der Konfessionsproblematik.

Die Geschichte aller bräuchlichen Handlungen, die ihren Ausgangspunkt im Nikolausfest hatten, ist also gekennzeichnet durch eine lange Serie von Verselbständigungsprozessen und durch eine permanent fortschreitende Loslösung vom ernsthaften Andenken an den Bischof von Myra. Während Protestanten und Reformierte jegliche Form solchen «papistischen Aberglaubens» ohnehin ablehnten und anstelle von Sankt Nikolaus gezielt den heiligen Christ als weihnachtlichen Gabenbringer propagierten, was freilich in vielen Gegenden wenig und in der Schweiz fast gar keinen Erfolg hatte[129], hielt andererseits die katholische Kirche prinzipiell am gewachsenen Brauchbestand fest und versuchte lediglich, die ihr entglittenen Entwicklungen in den Griff zu bekommen und sie so zu steuern, dass ihnen wieder ein katechetischer Sinn innewohnte. Diesbezügliche Bemühungen sind in grosser Zahl belegt, und eine systematische flächendeckend-chronologische Analyse der einschlägigen Quellen ergäbe wohl ein ziemlich umfassendes Bild von den jeweiligen Interessendiskrepanzen zwischen geistlicher Brauchlenkung und weltlicher Brauchausführung. Besonders im 18. Jahrhundert, als die seit der Gegenreformation übliche häusliche Einkehr des Nikolaus mit der Prüfung der Kinder immer mehr verwilderte, häuften sich die Reglementierungsbestrebungen der altgläubigen Seite, zumal nun auch noch das neue Denken der Aufklärung alle rational nicht begründbaren Traditionen in Frage stellte.[130] Durch die katholischen Territorialfürsten nördlich und östlich der Eidgenossenschaft fand das kirchliche Anliegen einer entsprechenden Brauchkorrektur jeweils tatkräftige Unterstützung, da es in der Regel zugleich der öffentlichen Ordnung und Sicherheit diente. So wurde in der oberschwäbischen Grafschaft Wolfegg am 4. Dezember 1753 folgende Verfügung publiziert: «Der gnädige Herr Graf hat mit vielem Befremden und äusserstem Missfallen vernommen, dass die jungen Bursche in Arnach an dem Vorabend des hl. Nicolaus unter dem Prätext

'den Klausen machen' sich unterstehen, mit ärgerlichem Geschrei, Koldern und Poldern, auch anderen tumultuosen schreckhaften Ungebührnissen bis in die späte Nacht im Dorf herumzulaufen, bald da, bald dort mit vernunft- und ehrlosem Muthwillen einzufallen. Da nun (derselbe) derlei scandalose und den Zorn Gottes reizende Ungebühr aus seinem Territorium und Gebieten vollständig und auf ewig verbannt wissen will, so soll der Dorfhauptmann dies sofort bekannt machen, dagegen lässt er sich nicht missfallen, dass nach dem Exempel vieler gut katholischen Gemeinden mit dem Herrn Seelsorger eine vertrauliche Verabredung getroffen und somit, ob der eine oder andere, wohlinstruirte ehrliche Mann auserlesen werde, welcher in einer anständigen bei den Kindern eine Ehrfurcht erweckenden Kleidung die unschuldigen Kinder besuchen, dieselben examinire und in der Tugend stärke, auch denselben ihre Fehler mit Diskretion vorhalte und zur Vermehrung der Freude und des Eifers selben ein weniges Kindergeschenk zurücklasse.»[131]

Das hier entworfene Idealbild des Einkehrbrauchs liess sich, wenn es überhaupt jemals realisiert wurde, auf Dauer nicht durchhalten. Ebensowenig war den etwa gleichzeitig in frommer Absicht konzipierten Nikolausspielen des Alpenraums, die von den Jesuiten stark gefördert wurden, ein länger anhaltender Erfolg als wirksames Katecheseinstrument beschieden. Auch sie verflachten rasch und dienten bald mehr der Ausgelassenheit der Darsteller als der Erbauung und religiösen Unterweisung der Zuschauer.[132] Im 19. Jahrhundert nahmen deshalb selbst in katholischen Territorien die Stimmen zu, die an der Effektivität solcher Formen der Adventspädagogik massive Zweifel hegten. Vermutlich geprägt vom Nachwirken des Josephinismus[133] schrieb jedenfalls 1813 der Landrichter von Hall in Tirol, er halte die Examinierung der Kinder durch den Nikolaus im Rahmen eines Spiels geradezu für lächerlich, weil sich hierbei «Individuen einer Prüfung in den Religions Grundsätzen, die sie gewiss selbst nicht am besten wissen, anmassen wollen», und ausserdem sei es ein Armutszeugnis, «wenn die Eltern zu solchen Gaugeleien die zuflucht nemmen müssen, um die Kinder zum schuldigen Gehorsam zu bringen».[134]

Was der Haller Landrichter im zweiten Teil der zitierten Äusserung kritisch beleuchtete, wurde in der Folgezeit immer wichtiger. Etwa von der Mitte des 19. Jahrhunderts an war es nämlich vorwiegend die bürgerliche Pädagogik, die den Nikolaus mit seinen Begleitern oder verwandte Brauchgestalten der Adventszeit bis hin zum säkularisierten Weihnachtsmann als Disziplinierungsinstrument einsetzte. Wo elterliche Ermahnungen das Jahr über nichts geholfen und schulische Belehrungen wenig gefruchtet hatten, da versprachen sich die Väter und Mütter

vom Nikolausabend gebührende Wirkung. Hier war Gelegenheit, mit Hilfe eines geheimnisvollen Visitators, den die Aura überirdischer Allwissenheit umgab, moralisierend Bilanz zu ziehen, zu loben und zu tadeln, anzuspornen und einzuschüchtern, kurz kindliches Verhalten positiv oder negativ zu sanktionieren. So wurden Nikolaus, Knecht Ruprecht und der Weihnachtsmann bald zu festen Grössen im Repertoire familiärer Erziehungsmassnahmen. – Den literarischen Höhepunkt dieser Entwicklung markiert wohl ein Kapitel aus dem 1845 erstmals erschienenen, berühmt-berüchtigten «Struwwelpeter» des Frankfurter Arztes Heinrich Hoffmann. In einer bewussten oder unbewussten Inversion der Legende von den drei durch Sankt Nikolaus geretteten Knaben im Pökelfass wird hier als Bildergeschichte erzählt, wie ein riesenhafter «Nikolas» drei böse Buben, die sich über einen Mohren lustig gemacht haben, dadurch zur Rechenschaft zieht, dass er sie an den Haarschöpfen packt und nacheinander in ein gewaltiges Tintenfass steckt.[135] Die Möglichkeiten der Indienstnahme der Nikolaustradition für verschiedenste Zwecke fächerten sich also immer mehr auf.

Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts begann schliesslich auch das wissenschaftliche Interesse an den populären Brauchformen der Advents- und Weihnachtszeit stark zu wachsen. Von Karl Weinhold[136] über Wilhelm Mannhardt[137] bis zu Alexander Tille[138] entstand eine umfangreiche Literatur[139], deren Deutungsmuster allerdings fast durchweg mythologisch orientiert waren. Wichtige Anknüpfungspunkte bildeten dabei insbesondere die «dunklen Seiten» des Nikolausbrauchtums, in denen die ältere Forschung bekanntlich Relikte aus vorchristlicher Zeit zu entdecken glaubte, während wir heute wissen, dass ihr Ursprung primär in der christlichen Dualismusvorstellung zu suchen ist. Wo gar die dämonischen Elemente im Brauchablauf dominierten, fühlten sich die Mythologen erst recht bestätigt, denn hier meinten sie den besonderen Glücksfall eines unverändert tradierten heidnischen Urzustandes vor sich zu haben, ohne kritisch nachzufragen, ob nicht viel eher von einer Überwucherung des christlichen Kerns durch fortschreitende Profanierung auszugehen sei. So kam es, dass vor allem die wilden Lärm- und Maskenumzüge des Alpenraums, in denen kaum noch etwas an den Bischof von Myra erinnerte, plötzlich gesteigerte Aufmerksamkeit fanden und dass sich ihnen gegenüber ein beträchtlicher Wandel der öffentlichen Meinung vollzog. Was in den örtlichen Presseorganen noch kurz zuvor abschätzig als grober Unfug abgetan, ja bekämpft worden war, das wurde nun plötzlich als uraltes Volksgut gepriesen, dessen Erhaltung und Pflege eine wichtige Aufgabe sei. – Und damit setzte nach und nach eine systematische Folklorisierung grosser Teile des Nikolausbrauch-

tums ein, deren Voranschreiten Hans Schuhladen in folgende fünf Stufen unterteilte: 1. Gründung eines Trägervereins, 2. «Veredelung» des Brauches mit einer Reglementierung der Requisiten, 3. Erstarren der Form, zum Beispiel durch festgelegte Umzugsordnungen, 4. ästhetische Ausgestaltung und Ansteigen der Zahl der Requisiten (Masken) und 5. Aufstieg zum Repräsentativ-Brauch.[140]

Exemplarisch ist die beschriebene Entwicklung etwa am «Klausjagen» in Küssnacht am Rigi in der Innerschweiz zu verfolgen.[141] Dieser Brauch hatte sich vor seiner folkloristischen Reform weitgehend auf eine blosse Vermummungs- und Lärmorgie der jungen Burschen reduziert, gegen deren stark aggressive Tendenzen es immer wieder Polizeiverbote gab.[142] Das einzige Indiz für eine frühere Organisiertheit und einen gewissen ideengeschichtlichen Hintergrund des Geschehens war die nach wie vor erkennbare Unterscheidung der Akteure in «Iffelnträger» mit mitrenähnlicher Kopfbedeckung, in «Treichler» mit Kuhglocken, in «Geisselchlöpfer» mit Peitschen und in Hornbläser. Daneben gab es aber auch Teilnehmer, die mit leeren Blechbüchsen und anderen modernen Geräuschquellen für Krawall sorgten. Noch 1911 schrieb die Lokalzeitung über das alljährliche Spektakel wenig schmeichelhaft: «Der Klausabend mit seinem üblichen Lärm, bei dem sich einige besonders gross zu machen glaubten, ist nun wieder vorbei.»[143] Dann kam jedoch immer mehr die neue Wertschätzung der alten Brauchrelikte zum Tragen, und so wurde 1928 eine «St. Niklausen-Gesellschaft» gegründet, die ihre Aufgabe erklärtermassen darin sah, «das übliche Klausjagen in geordneter Art und Weise durchzuführen und zu reorganisieren».[144] Schon im ersten Jahr ihres Bestehens sorgte die Gesellschaft dafür, dass die Aktiven künftig nur noch die «klassischen» Lärminstrumente Schellen, Geisseln und Kuhhörner, aber keine Blechbüchsen oder dergleichen mehr verwendeten. Ausserdem wurden die zuvor einzeln herumstreifenden Klausgruppen von jetzt an zu einem gemeinsamen Umzug mit genau festgelegter Reihenfolge zusammengefasst.

Für unsere Überlegungen besonders interessant ist am Beispiel Küssnacht diejenige Stufe des Folklorisierungsprozesses, die Hans Schuhladen in seinem Modell unter Nr. 4 als «ästhetische Ausgestaltung» charakterisiert hat. Dank der Kreativität eines Mannes, des Metzgermeisters und Sternenwirts Franz Sidler, genannt «Stärnäfranz», entwickelten sich nämlich die früher relativ bescheidenen Kopfaufbauten der Iffelnträger zu jenen kunstvollen, von innen beleuchteten und an gotische Kirchenfenster erinnernden Gebilden, die mittlerweile für Küssnacht eine Art Markenzeichen geworden sind. Der ursprüngliche Sinn dieses Requisits, nämlich die Kennzeichnung des betreffenden Akteurs als Bischof und

damit als Sankt Nikolaus, aber hatte sich offenbar verflüchtigt. Niemand mehr vermochte, wie Walter Heim es formulierte, «in den irrlichternden Iffelnträgern den Heiligen zu sehen.»[145] So erlebte das «Klausjagen» in Küssnacht nach 1928 noch eine ganz bemerkenswerte Innovation: Obwohl im Kontrast zwischen den beim nächtlichen Umzug schweigend vorantänzelnden Iffelnträgern und den lärmend hinterherdrängenden Treichlern, Chlöpfern und Hornbläsern der alte Dualismus zwischen freundlichen Bischofsgestalten einerseits und dämonischen Schreckfiguren andererseits nach wie vor durchschimmerte, wurde auf diese gewachsene Brauchsubstanz die künstlich geschaffene Einzelrolle eines «würdevollen Bischofs Sankt Nikolaus» mit einigen ihn begleitenden «Schmutzli» (kleinen Teufeln) aufgepfropft. Damit habe – so noch einmal der katholische Theologe und Volkskundler Walter Heim – «der Brauch doch wieder einen vernünftigen Sinn bekommen: Einzug des hl. Nikolaus ins Dorf...»[146] Die Hinzufügung des neuen «Samichlaus» mit seinen «Schmutzli» wurde allgemein akzeptiert, und dass sie im Hinblick auf die traditionellen Iffelnträger und deren Gefolge eigentlich eine Rollenduplikation war, kam den Küssnachtern entweder überhaupt nicht zum Bewusstsein, oder es störte sich zumindest niemand daran. Im Gegenteil, die Rekatechisierungsinitiative trug paradoxerweise sogar noch dazu bei, mythologisch orientierte Forscher in ihrer Ansicht zu bestärken, dass die Nikolausfigur im mittwinterlichen Umzugsbrauchtum tatsächlich nur eine verhältnismässig junge Erscheinung und nachträgliche Zutat der Kirche sei.

Die einfache Addition einer nach modernem Verständnis «würdigen» Nikolausgestalt zum alten, im Lauf der Generationen immer weiter profanierten Brauchbestand gibt es übrigens keineswegs nur in Küssnacht. Auch andere Orte griffen im Zuge der Folklorisierung ihrer traditionellen Umzüge am 5. oder 6. Dezember zu diesem Mittel christlicher Sinnerneuerung. Im österreichischen St. Roman im Innviertel etwa war, um wenigstens ein weiteres Beispiel zu nennen, aus dem Nikolaus nach und nach die Groteskfigur «Midlao» geworden, die nur noch in der Vokalfolge ihres Namens gewisse Anklänge an den Heiligen von Myra aufwies, rein äusserlich aber keinerlei Verwandtschaft mehr mit einem Bischof erkennen liess. Erhalten hatte sich beim nächtlichen Umgang des «Midlao» – ähnlich wie in Küssnacht – wiederum die Unterteilung der Mitwirkenden in zwei gegensätzliche Gruppen, nämlich in eine kleinere Schar von «Weissen», die relativ zahm agierten, und eine ungleich grössere Horde von «Schwarzen» oder «Wilden», die es um so toller trieben. Dass der «Midlao» selbst als Sonderrolle über dieses dualistische Grundmodell hinausragte, weicht zwar von der Küssnachter Entwick-

lung etwas ab, wo es bis zur Einführung des «Samichlaus» 1928 keine Zentralfigur unter den Teilnehmern am «Klausjagen» gegeben hatte. Aber die Versuche, das verwilderte Brauchgeschehen zu «veredeln» und durch christliche Elemente für ein breiteres Publikum neu zu legitimieren, verliefen in Oberösterreich dann doch nahezu gleich wie in der Innerschweiz: Zunächst wurde das vorher spontane «Midlao»Spektakel zu einem wohlorganisierten Umzug mit genau festgelegtem Ablauf umgestaltet; und 1942, bemerkenswerterweise mitten im Zweiten Weltkrieg, erhielt der völlig verweltlichte «Midlao» durch die zusätzliche Kreation des Bischofs Nikolaus ein kirchliches Gegengewicht.[147]

So sehr die Brauchpfleger inzwischen auch darauf Wert legen mögen – für die Akteure ist die einsame Bischofsrolle in den folkloristischen Nikolausumzügen nach wie vor nicht besonders attraktiv. Statt mit innerer Hingabe wird sie meist nur «anstandshalber» gespielt, weil sie dem Publikum gegenüber einen gewissen Vorzeigecharakter hat und weil man insbesondere auch den örtlichen Seelsorger nicht enttäuschen möchte. Bezeichnend sind in diesem Zusammenhang die Beobachtungen, die Otto Koenig im Rahmen seiner Studien über das Klaubaufgehen in Osttirol und in der Gastein zur Rolle des Nikolaus gemacht hat. Dort sei, so der Wiener Verhaltensforscher, «die Bedeutung des Nikolaus eher äusserlicher Natur, denn es kommen ihm, obgleich er die ranghöchste Rolle spielt, keine zentralen Funktionen zu». Und Koenig weiter: «Nur bei seinem Stubenauftritt vermag er durch eventuelle Rügegedichte sowie Ermahnungen und Geschenke an die Kinder kurzfristig zu dominieren. Meist ist es sogar schwer, jemanden aufzutreiben, der diese ehrwürdige Rolle übernehmen möchte. Allseits beliebt ist dagegen der Klaubauf, dessen Aktionen einer heiligen Begleitung auch gar nicht bedürfen. Es ist schon vorgekommen, dass ein Nikolaus auf langen Wegen von Haus zu Haus verloren wurde. Wo sich kein Mann findet, die Heiligenrolle zu übernehmen, gibt man sie einer Frau. Dadurch leidet allerdings die väterliche Würde des Bischofs ganz beträchtlich, weil eine Frau mit heller Stimme spricht und ihre Bewegungen meist etwas zu schnell und fahrig wirken. Das beanstanden vor allem die Kinder. Sie nehmen einen weiblichen Nikolaus nicht für voll. – In Orten, in denen das Klaubaufgehen nicht von einer wie auch immer organisierten Gruppe ausgeht und folglich die maskierten Burschen auf eigene Faust losziehen, gibt es niemals einen Nikolaus. Eine wirkliche Hauptrolle erhält der Bischof allerdings dort, wo der Ortspfarrer das Unternehmen in die Hand nimmt.»[148] Die Position des Nikolaus im gegenwärtigen Brauchvollzug schwankt also je nach Interessenlage der am Geschehen

Beteiligten zwischen totaler Vernachlässigung einerseits und herausragender Bedeutung andererseits.

Nicht vergessen werden dürfen im Zusammenhang mit folkloristisch-pflegerischen Bemühungen schliesslich auch jene Brauchinnovationen des 20. Jahrhunderts, die als junge Ableger, Kopien oder Weiterentwicklungen bekannter und altüberlieferter Nikolausbräuche entstanden sind. Hierfür bietet wiederum die Schweiz einige typische Beispiele. So organisierte etwa in Zürich-Wollishofen der Lehrer und Volkskundler Emil Stauber[149] 1921 erstmals einen «Clausumzug», dessen Anleihen beim berühmten Küssnachter «Klausjagen» unverkennbar waren. Stauber hatte zu diesem Zweck mit den 26 Jungen einer von ihm unterrichteten Klasse Lichthüte gebastelt, die sich – obgleich in stark vereinfachter und leicht abgewandelter Form – im wesentlichen an den «Iffeln» der Innerschweiz orientierten. Der abendliche Umgang mit den Kappen, zu dem neben Kuhglocken und Hörnern noch allerlei sonstige Lärminstrumente die Geräuschkulisse lieferten, fand auf Anhieb solchen Anklang, dass im folgenden Jahr bereits über fünfzig Wollishofer Kläuse gezählt wurden. Weil sich bei der Premiere ausserdem eine freundliche Spendengeste bewährt hatte, erhielten bedürftige Kinder auch diesmal wieder – und fortan regelmässig – einen Sack voller Gaben von den Kläusen. Inzwischen beteiligen sich alljährlich ungefähr sechzig bis siebzig Schüler der oberen Klassen am Umzug, wobei übrigens genauso Mädchen im Klauskostüm zugelassen sind. Bis heute spielt in der Vorbereitung der Veranstaltung die Mithilfe der Lehrer eine wichtige Rolle, und zusätzlich stabilisierend wirkt wohl die Tatsache, dass jeder der jugendlichen Akteure als Belohnung fürs Mittun ein «Chlaussäcklein» mit Weihnachtsgebäck und Nüssen geschenkt bekommt. Ermuntert durch den beachtlichen Erfolg der Brauchinnovation Emil Staubers rief wenige Jahre nach ihm der ebenfalls im Schuldienst tätige und gleichzeitig als Schriftsteller engagierte Fritz Brunner in Zürich-Wipkingen ein direktes Pendant zum Wollishofer Chlausumzug ins Leben.[150]

Geradezu bescheiden nehmen sich die Nikolaus-Aktivitäten in Wollishofen und Wipkingen allerdings gegenüber dem aus, was nach dem Zweiten Weltkrieg in der Stadt Zürich selbst als Brauchform etabliert wurde. Dort schlossen sich nämlich 1947 ein paar Männer, die zuvor schon jahrelang unorganisiert «geklaust» hatten, zur «St. Nikolaus-Gesellschaft» zusammen. Die Hauptaufgabe dieser Vereinigung bestand gemäss ihren Gründungsstatuten darin, den «hiesigen Nikolausbrauch durch würdige Veranstaltung privater und öffentlicher Feiern aufrecht zu erhalten und zu verschönern».[151] Seither beginnt in Zürich die Nikolaus-Saison jeweils schon am ersten Adventssonntag mit einem aufwen-

digen Umzug durch die Bahnhofstrasse zum Bürkliplatz. Fanfarenbläser eröffnen den weihnachtlichen Korso. Ein erster Wagen führt das grosse, erleuchtete Signet der «St. Nikolaus-Gesellschaft» mit, und dann erscheint, angekündigt von historisch gekleideten Stadtknechten und einem Herold, als höchster aller Kläuse «Vater Samichlaus» im Schlitten. Er trägt Bischofsgewand und Mitra, wird von zwei kleinen weissen Engeln flankiert und grüsst das Publikum nach allen Seiten. Schliesslich folgt eine bunte Reihe weiterer Wagen, die in romantisierendem Synkretismus teils lebende Bilder biblischen Inhalts mit Maria und Josef an der Krippe oder den heiligen Petrus zeigen, teils aber auch Wald- und Stubenszenen mit Tieren und Zwergen oder gar populäre Märchenstoffe wie Frau Holle oder Schneewittchen präsentieren. Zwischen den Wagen gehen gruppenweise die weit über hundert Kläuse mit ihren braun gewandeten Schmutzlis und beschenken das Heer der Kinder am Strassenrand mit Tausenden von Lebkuchen. Im Unterschied zum bischöflich-klerikalen Habitus des «Vaters Samichlaus» entsprechen die Kläuse mit ihren roten Kapuzenmänteln und ihren langen weissen Bärten eher dem Typus des säkularisierten Weihnachtsmannes.

Nach dem gemeinsamen Umzugsauftakt laufen dann in der ganzen Stadt zwei Wochen hindurch die rund 1700 Hausbesuche der Kläuse. Zu deren Organisation wird Jahr für Jahr schon Mitte November das sogenannte «Klausbüro» eingerichtet, wo ein Leiter, eine Sekretärin und mehrere Helfer sämtliche Besuchswünsche entgegennehmen. Sind diese terminlich und geographisch sortiert, werden nach einem minutiösen Zeit- und Fahrplan die einzelnen «Klaustouren» eingeteilt, bei denen sich je ein Klaus und ein Schmutzli mit ihrem Chauffeur auf den Weg zu den Bestellern machen. Neulinge unter den Aktiven der «St. Nikolaus-Gesellschaft» werden übrigens vor dem ersten Einsatz in speziellen Seminaren – teilweise sogar anhand von Videobeispielen besonders gelungener Klausbesuche – auf ihre Aufgabe vorbereitet. Selbstverständlich ist die so exakt durchgeplante häusliche Einkehr der Kläuse nicht umsonst; der dafür zu bezahlende Betrag, von der Administration kurz «Klaustaxe» genannt, richtet sich je nach der Dauer des Auftritts und danach, ob das engagierte Klauspaar seine Dienstleistungen im Rahmen einer privaten Familienfeier oder einer öffentlichen Veranstaltung erbracht hat. Ihre nicht unerheblichen Geldmittel – sie setzen sich zusammen aus den Einnahmen der Klausbesuche, aus Mitgliederbeiträgen und aus Spenden – stellt die Gesellschaft konsequent für karitative Zwecke zur Verfügung. Das Jahr über werden mit dem in der Kasse aufgelaufenen Überschuss Fürsorgeaktionen finanziert, deren grösster Ausgabeposten jeweils die Durchführung dreiwöchiger Ferien mit Behin-

derten ist. – Welchen Eindruck all dies im Lauf der Zeit weit über Zürichs Stadtgrenzen hinaus gemacht hat, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass als vorläufiger Höhepunkt der Entwicklung 1979 auf eine Initiative des Präsidenten der «St. Nikolaus-Gesellschaft Zürich» hin der «Samichlaus Verbund Schweiz» gegründet wurde, ein Dachverband, in dem sich spontan über ein Dutzend deutschschweizerische Klausgesellschaften zusammenschlossen: Folkloreverwaltung in Perfektion also mit deutlich expansiver Tendenz.

Angesichts der kaum noch zu überblickenden Vielfalt der bräuchlichen Handlungsmuster, die sich in einem nie zur Ruhe kommenden historischen Veränderungsprozess jeweils für eine gewisse Zeit um das Fest des Heiligen von Myra anlagern, ist es völlig unmöglich, am Ende unserer Überlegungen die gestaltenden Kräfte des Nikolausbrauchtums auf eine einfache Formel zu bringen. Zusammenfassend lässt sich allenfalls sagen, dass es abgesehen von unzähligen lokalen Besonderheiten mindestens fünf unterschiedliche und teilweise nur sehr schwer miteinander vereinbare Intentionsebenen sind, denen die Nikolausbräuche ihren heutigen Facettenreichtum verdanken: 1. das katechetische Bemühen der Kirche, die mit der Vergegenwärtigung des Bischofs Nikolaus im Spiel die Erinnerung an den Heiligen lebendighalten und christliche Tugenden vermitteln möchte, 2. die persönlichen Interessen der Brauchausführenden, die ihre Rollen keineswegs primär als Instrument religiöser Unterweisung, sondern viel eher als eine Art soziales Ventil zum kurzfristigen Ausbruch aus dem Alltag nutzen, 3. die pädagogischen Erwartungen der Eltern, die sich von der häuslichen Einkehr des Nikolaus und seiner Begleiter eine günstige erzieherische Wirkung auf ihre Kinder versprechen, 4. die folkloristischen Ambitionen bestimmter Trägervereine, die mit organisierter Brauch- und Traditionspflege nicht immer nur uneigennützige Kulturarbeit betreiben oder gar karitativ wirken wollen, sondern oft auch ganz gezielt darauf aus sind, den Tourismus anzukurbeln, und schliesslich 5. die nackte Profitgier der Geschenk- und Süsswarenindustrie, die mit dem Nikolausdatum ebenso wie mit dem Weihnachtsfest nichts anderes als den Gedanken an gigantische Umsätze verbindet.

Die extremste Divergenz der Intentionen besteht wohl zwischen dem Bestreben der Kirche, die Nikolausfeier ideell fruchtbar zu machen, und dem praktisch genau konträren Interesse der Konsumwirtschaft, den Brauchtermin möglichst effektiv materiell zu verwerten. Gemessen an den nüchtern kalkulierten Vermarktungsmechanismen einer übermächtigen Geschäftswelt wirken die kirchlichen Massnahmen gegen den weiteren religiösen Substanzverlust der

bräuchlichen Begehung des Nikolaustags fast rührend. Immerhin scheint es in der katholischen Gemeindearbeit nach dem Zweiten Weltkrieg gelungen zu sein, den Einkehrbrauch vom blossen formalen Ereignis wieder stärker zum inhaltlichen Erlebnis für die Besuchten umzugestalten. Die Feiern in den Kindergärten zum Beispiel haben mittlerweile fast durchweg primär katechetische Ausrichtung, und vielfach vermitteln heute auch die zuständigen Pfarrämter auf Wunsch einen für seine Aufgabe entsprechend geeigneten Nikolaus mit oder ohne Begleiter in die Häuser und Familien. Um so groteskere Blüten trieb auf der anderen Seite die fortschreitende Kommerzialisierung des Nikolausbrauchtums. Die Grenze zum Absurden überschritt die Entwicklung hier, als Anfang Juli 1989 in Hamburg mehr als dreissig Weihnachtsmänner in voller Montur einen Protestmarsch veranstalteten. Auf den mitgeführten Plakaten beschwerten sie sich über ihre totale Arbeitsüberlastung während des adventlichen Saisongeschäfts und erhoben letztendlich allen Ernstes die Forderung nach einem zweiten Weihnachtsfest am 24. Juli. Als Gründe nannte der Sprecher der «Hamburger Weihnachtsmann-Union» laut Pressebericht «eine spürbare Entzerrung der winterlichen Terminflut, eine wesentliche Erleichterung der Bürde der Geschenkverteilung sowie als weiteren Faktor eine zusätzliche Ankurbelung des Geschäfts mit Präsenten».[152] Dies war, wohl gemerkt, keineswegs etwa nur ein komisches Strassentheater in freier Anlehnung an Heinrich Bölls Satire «Nicht nur zur Weihnachtszeit»[153], sondern eine werbewirksam inszenierte Demonstration, die angesichts des von der Presse oft beklagten «Sommerlochs» überdies starke Beachtung in den Massenmedien fand.

In welcher Weise endlich auch das technische Zeitalter als solches auf die Erscheinungsformen des Nikolausbrauchtums Einfluss nehmen kann, mögen noch zwei Beispiele aus Linz belegen. Dort organisiert der österreichische Automobilclub ÖAMTC seit einer Reihe von Jahren am Abend des 5. Dezember eine sogenannte «Nikolo-Auffahrt». An der Spitze der Wagenkolonne, die sich vom Clubhaus in Richtung Hauptplatz in Bewegung setzt, fährt der Nikolaus, um nach der Ankunft am Rathaus dem Bürgermeister Geschenke für die Bewohner eines Altersheims zu übergeben. Noch weit spektakulärer aber ist eine zweite Aktion, die ebenfalls in Linz am Vorabend des Nikolaustags stattfindet. Sofern die Witterungsverhältnisse das Unterfangen nicht zu riskant machen, gibt es nämlich seit 1969 den «Nikolaus vom Himmel». Dieser springt sage und schreibe mit dem Fallschirm aus einem Flugzeug ab und schwebt, von einigen hundert Kindern erwartet und bejubelt, im traditionellen Bischofsornat auf der Jahnwiese

ein.[154] Nikolaus als himmlischer Bote aus luftiger Höhe, dank der Errungenschaft der Fliegerei: «Sanctus ex machina» sozusagen...

Bliebe allenfalls noch zu erwähnen, dass sich neuerdings im Nikolausbrauchtum auch schon erste Ansätze zu gegenseitiger folkloristischer Nabelschau und Selbstbespiegelung der Brauchträger auf überregionaler, ja internationaler Ebene zeigen, wie man diese etwa in der Fastnacht von den dortigen «Narrentreffen» her schon seit längerem kennt. So veranstaltete die Stadt Bersenbrück in Niedersachsen am 4. und 5. Dezember 1988 bereits zum drittenmal ein «Weltgipfeltreffen der Nikoläuse», zu dem sich Pseudobischöfe, Ruprechte, Weihnachtsmänner und verwandte Brauchfiguren aus 22 Ländern und fünf Kontinenten einfanden. Eine Fördergemeinschaft «Aktuelles Bersenbrück» hatte vorher achtzig in Bonn akkreditierte Botschaften angeschrieben mit dem beachtlichen Effekt, dass Kulturattachés, Abgesandte und Botschaftsräte, ja sogar Botschafter selbst bereitwillig in die traditionelle Nikolaustracht ihres Landes schlüpften und der Einladung folgten. Für das offizielle Gruppenfoto vor dem Rathaus gesellten sich zu Nikolaus, Father Christmas, Nisse, Trolle und Santa Claus mit Bischofsinsignien, roten Mänteln, Pelzmützen, Fellstiefeln, Ruten und Gabensäcken auch allerlei farbenprächtige, exotische Weihnachtsgestalten, unter anderem aus Togo, Korea, El Salvador und Jamaika.[15]

Dies scheint wohl die vorläufig letzte Stufe der Entwicklung zu sein, die wir zum Gegenstand unserer Untersuchung gemacht haben: Sankt Nikolaus zwischen Katechese, Klamauk und Kommerz.

4. *Perspektiven künftiger Forschung*

Die Genese des verwirrend facettenreichen Spektrums an Brauchformen, das sich mit dem Fest des heiligen Nikolaus am 6. Dezember verbindet, ist geradezu ein Paradebeispiel für die Kompliziertheit und Vielschichtigkeit der Langzeitentwicklung bräuchlicher Handlungsmuster. Der ursprüngliche Brauchkern, nämlich die Verlebendigung des Gedenkens an den Heiligen im Bischofsspiel der mittelalterlichen Klosterschulen, begann schon bald erste Verselbständigungstendenzen aufzuweisen. Zunächst dehnte sich der Kreis der Darsteller von den Scholaren auf die ledigen jungen Burschen ganz allgemein aus, dann vermehrten sich die Spielrollen bis hin zum inflationären Überhandnehmen der Teufels- und Dämonengestalten; und schliesslich fächerten sich die Brauchphänomene immer weiter auf, jeweils abhängig von den wechselnden historischen, geographischen, sozialen, ökonomischen, politischen und reli-

giösen Bedingtheiten. Allein schon daraus wird klar, dass jeder Versuch, das bräuchliche Geschehen rund um Sankt Nikolaus linear, eindimensional oder gar monokausal erklären zu wollen, von vornherein scheitern muss, weil ein wirklich lebendiger Brauchkomplex, wie wir ihn hier zweifellos vor uns haben, eben niemals als statische Gegebenheit, sondern stets als dynamischer Prozess zu sehen ist.

Beinahe noch wichtiger aber als der Blick auf die relativ abstrakten Kulturdeterminanten Zeit, Raum und Gesellschaft mit den darin eingeschlossenen Faktoren Wirtschaft, Politik und Religion, durch deren instabiles Kräftefeld bräuchliches Handeln fortwährend umgeformt wird, dürfte die Analyse des Nikolausbrauchtums in seinem konkreten Funktionszusammenhang als Mittel zwischenmenschlicher Kommunikation sein. Bräuche sprechen, wie Ingeborg Weber-Kellermann gezeigt hat[156], bekanntlich eine eigene, zeichenhafte Sprache, setzen innerhalb ihres kulturellen Systems einen gemeinsamen Verständigungshorizont voraus und dienen intensiv dem sozialen Miteinander. Dies heisst aber nun freilich keineswegs, dass alle unmittelbar oder mittelbar an einem Brauch Beteiligten dabei auch stets von ein und demselben Interesse geleitet sind. Im Gegenteil, erst die permanenten Interessenkonflikte zwischen Initiatoren, Ausführenden, Angesprochenen, entfernter Partizipierenden oder wie immer sonst vom Geschehen Tangierten machen den eigentlichen Motor jeder Brauchentwicklung aus. Schon beim mittelalterlichen Bischofsspiel zum Nikolaustermin gab es, wie wir gesehen haben, starke Divergenzen zwischen der religiösen Intention der Kleriker und der ungleich profaneren Motivation der austragenden Laien. Die Folge davon waren zahlreiche restriktive Steuerungsversuche der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, die aber bei den aktiven Brauchträgern eher das Gegenteil bewirkten. Schliesslich machten die Reformatoren ihren Einfluss geltend, indem sie anstelle des Bischofs Nikolaus den heiligen Christ propagierten. Darauf wiederum antwortete die Römische Kirche mit einer verstärkten Rekatechisierung des Brauchs in ihrem Sinne durch die Förderung der häuslichen Einkehr des Heiligen. Und von all diesen theologischen Massgaben offenbar nur peripher berührt, schwelgte unterdessen die Volksphantasie in der Erfindung immer neuer düsterer Begleitfiguren des Nikolaus oder des heiligen Christ. Im 18. Jahrhundert prägten sich vermutlich durch jesuitische Impulse die Nikolausspiele des Alpenraums aus[157]; im 19. Jahrhundert bemächtigte sich das Bürgertum der Adventsbräuche und kreierte als säkularisierten Gabenbringer und Hilfspädagogen den Weihnachtsmann. Um die Wende zum 20. Jahrhundert setzte daneben eine stark mythologisch gefärbte Pflege älteren Brauchbestands ein, die krampf-

haft nach Kultrelikten aus heidnisch-germanischer Vorzeit suchte und die dann vorwiegend in einigen alpinen Nikolausbräuchen fündig geworden zu sein glaubte. Daraus wiederum begann wenig später die Tourismusbranche Kapital zu schlagen. Schliesslich kam es – wie etwa in Zürich – vermehrt zu öffentlichkeitswirksamen Brauchübernahmen und -innovationen in der Trägerschaft von Vereinen oder Gesellschaften mit geradezu perfektem Organisationsapparat; und seit ein paar Jahrzehnten hat endlich vollends jene gnadenlose Konsumindustrie vom Nikolausfest Besitz ergriffen, deren Aktivitäten sich unter anderem in den Millionen und Abermillionen kleiner Schokoladennikoläuse und -weihnachtsmänner manifestieren, wie sie heute die Warenhäuser anbieten.

All dies zeigt, dass die wechselnden Erscheinungsformen von Bräuchen, sieht man sie in ihrem kommunikativen Kontext, sich stets danach richten, wer von den direkt oder indirekt Brauchbeteiligten jeweils seine aktuellen Interessen am nachhaltigsten durchzusetzen vermag. So gesehen, kann es denn auch niemals einen «sinnentleerten» Brauch geben. Wohl mögen sich Bräuche von ihrer Ausgangsidee entfremden; solange sie aber noch – in welcher veränderten Form auch immer – geübt werden, befriedigen sie nach wie vor bestimmte aktuelle Bedürfnisse. Und eben diesen Bedürfnissen und ihrem geschichtlichen Wandel auf die Spur zu kommen, muss das Hauptziel moderner volkskundlicher Brauchforschung sein. Für sich betrachtet, sind Bräuche als solche noch nicht unbedingt ein Gegenstand, der eine wissenschaftliche Analyse lohnt. In ihrem jeweiligen Funktionszusammenhang jedoch werden sie zu einem Untersuchungsobjekt von höchster Bedeutung. Jeder Brauch spielt sich – so banal diese abschliessende Feststellung klingen mag – in erster Linie zwischen Menschen ab; und über deren Denkformen, Hoffnungen, Ängste und Enttäuschungen, kurz über deren momentane Weltbilder kann der Ethnologe sehr viel erfahren, wenn er sich bemüht, die verschlüsselten Botschaften ihrer bräuchlichen Kommunikation in einem bestimmten historischen Zeitraum methodisch sauber und ohne vorgefasste Meinung zu dechiffrieren.

Anmerkungen

[103] Robert Muchembled: Die Jugend und die Volkskultur im 15. Jahrhundert. Flandern und Artois. In: Volkskultur des europäischen Spätmittelalters. Hg. v. Peter Dinzelbacher und Hans Dieter Mück. Stuttgart 1987, 41ff.

[104] Zum folgenden: Die Chronik der Grafen von Zimmern. Hg. v. Hans-Martin Decker-Hauff. Bd. 2. Sigmaringen ^{3}1981, 146f.

[105] Zum Medium der Predigt allgemein: Ernst Englisch: Deutsche Predigten als Vermittler zwischen Gelehrtenkultur und Volkskultur. In: Volkskultur des europäischen Spätmittelalters. Hg. v. Peter Dinzelbacher und Hans-Dieter Mück. Stuttgart 1987, 153 ff. – Erste Ansätze zur Analyse der Wirkung von Predigten auf Brauchhandlungen sind formuliert bei Dietz-Rüdiger Moser: Perikopenforschung und Volkskunde. In: Jahrbuch für Volkskunde N.F. 6 (1983), 14 ff.

[106] Zit. nach Hans Moser: Zur Geschichte der Maske in Bayern. In: Masken in Mitteleuropa. Hg. v. Leopold Schmidt. Wien 1955, 114.

[107] R. Muchembled (wie Anm. 103), 40 ff.

[108] O. Koenig (wie Anm. 33), 10; O. Koenig (wie Anm. 34), 32, 34, 35, 38.

[109] Die Chronik der Grafen von Zimmern (wie Anm. 104), Bd. 2, 234.

[110] Elizabeth Lipsmeyer: Jahreslaufbrauchtum – Palmsonntag-Christus und Palmesel. In: Volkskunst 1 (1989), 50 ff.

[111] Vgl. Anm. 58.

[112] Zit. nach K. Meisen (wie Anm. 1), 328.

[113] Zit. nach O. Koenig (wie Anm. 33), 14.

[114] Versuch eines bremisch-niedersächsischen Wörterbuchs. Hg. von der bremischen deutschen Gesellschaft. II. Teil, G–K. Bremen 1767, 798, s.v. «Klaus».

[115] Neujahrsblatt der Musikgesellschaft auf der Teutschen Schule, seit 1784: National-Kinderlieder für die Zürcherische Jugend, hier: 16 (179a), zit. nach: Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache. Bd. 3. Frauenfeld 1895, 691, s.v. «Klaus».

[116] H. Schuhladen (wie Anm. 7), 92 f.

[117] H. Schuhladen (wie Anm. 7), 85 ff.

[118] Richard Wolfram: Das Nikolausbrauchtum in Tirol. Bestand, Raumbilder, Zeitgeschichten. In: Tiroler Heimat 37 (1973), 144 f.

[119] Stadtarchiv Rottweil. Rottweiler Ratsprotokolle, 1.3.1763, p. 112 ff. – Zum Kontext des Vorfalls: Werner Mezger: Narretei und Tradition. Die Rottweiler Fasnet. Stuttgart 1984, 62 ff.

[120] Stadtarchiv Freiburg i.Br. Freiburger Ratsprotokolle 1566, Bd. XXI, p. 332. Zum genaueren Kontext: Rolf Süss: Zur Geschichte und Gegenwart der Freiburger Fastnacht. In: Masken zwischen Spiel und Ernst. Hg. v. Hermann Bausinger u. a., (Volksleben, 18). Tübingen 1967, 109 und 111.

[121] Merkwürdigerweise ist diese m. E. einzig plausible Etymologie für «Fasenickl» von der bisherigen Forschung noch nie erwogen worden. Dabei scheint eine Verbindung der genannten Narrenfigur zum «Nickel» oder «Klaus» der Adventszeit auch allein schon vom Augenschein her naheliegend, zumal der «Fasenickl» genau wie zahlreiche weihnachtlichen Umzugsgestalten als Lärminstrumente Schellen trägt und eine Peitsche mit sich führt. Vgl. Hubert Hopfner: Der historische Fasenickl. Wahrheit, Thesen, Hintergrund. In: Der Fasenickl im Altmühltal. Kipfenberg 1983, 7 ff.

[122] Die Zwitterform der sogenannten «schö-wüeschte Chläus» gibt es erst seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts (R. Bendix / Th. Nef [wie Anm. 9], 33).

[123] Einen guten Überblick über den Brauchablauf gibt Hans Hürlemann: Silvesterkläuse in Urnäsch. In: Das Jahr der Schweiz in Fest und Brauch. Hg. v. Rolf Thalmann und Fritz Hofer. Fotografiert von Josef Räber. Zürich/München 1981, 58 ff.

[124] R. Bendix / Th. Nef (wie Anm. 9), 50. Die von Bendix gegebene Begründung der «Chlause-Daten» mit dem vagen Hinweis auf einen «früher» am 28. Dezember gefeierten Nikolausbrauch ist problematisch, setzt sie doch ein direktes Wechselverhältnis zwischen dem hochmittelalterlichen Knabenbischofsfest vom Tag der Unschuldigen Kinder und den im 14. Jahrhundert aufgekommenen Kinderbischofswahlen am Vorabend des 6. Dezember voraus, wofür es keinerlei überzeugende Belege gibt. Vgl. Anm. 42.

[125] R. Bendix / Th. Nef (wie Anm. 9), 50.

[126] Zit. nach Werner Röllin: Volksbräuche im Schweizerischen Alpenraum. Unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript. Universität Zürich. Sommersemester 1981, 79.

[127] Zit. nach W. Röllin (wie Anm. 126), 79.

[128] Das alte Silvesterdatum in Appenzell geht auf den Widerstand der protestantischen Ausserrhoder gegen die 1582 in Kraft getretene Reform des Julianischen Kalenders durch Papst Gregor XIII. zurück. Um ihre Unabhängigkeit von der Römischen Kirche zu demonstrieren, orientierten sich die Neugläubigen noch über Generationen hinweg weiter an den Terminen der vorgregorianischen Zeitrechnung. Näheres zu der damit verbundenen Gesamtproblematik bei Hellmut Gutzwiller: Die Einführung des Gregorianischen Kalenders in konfessioneller, volkskundlicher, staatsrechtlicher und wirtschaftspolitischer Schau. In: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 72 (1978), 54ff.

[129] Wie attraktiv gerade in einem reformierten Gebiet der Schweiz die alten Brauchtraditionen des 5. und 6. Dezembers geblieben sind, zeigt beispielsweise die Vielfalt der Nikolausbräuche des protestantischen Kantons Zürich. Siehe dazu: Emil Stauber: Sitten und Bräuche im Kanton Zürich. Teil II. Zürich 1924, 108ff.

[130] Im Kernland der Aufklärung, in Frankreich, sind die Nikolausbräuche seit dem 18. Jahrhundert stark ausgedünnt. Scharenweise auftretende, lärmende Dämonengestalten existieren dort praktisch überhaupt nicht mehr. Näheres dazu: Arnold van Gennep: Manuel de Folklore Français contemporain, VII. Cycle des douze jours. Paris 1958, 2983ff. – Offenbar durch den französischen Einfluss gibt sich der bräuchliche Nikolaus dementsprechend auch im Berner Jura und in Freiburg i. Ue. überaus harmlos. Sein reichlich domestizierter Begleiter heisst dort – genauso wie in weiten Teilen Frankreichs – Père Fouettard. Im übrigen ist in der französischen Schweiz auch bereits die besonders aus dem angelsächsischen Raum bekannte Vorstellung verbreitet, dass der adventliche Gabenbringer durch den Kamin komme. Zu den regionalen Unterschieden der Brauchgestalten und -formen in der Schweiz: ASV (wie Anm. 8), Kommentar II, 1ff. – Speziell zur französischen Schweiz: Jean Dubas: Le Saint-Nicolas dans le canton de Fribourg. In: Das Jahr der Schweiz in Fest und Brauch. Hg. v. Rolf Thalmann und Fritz Hofer. Fotografiert von Josef Räber. Zürich/München 1981, 15f.

[131] Zit. nach Eugen Schnell: Sanct Nicolaus, der heilige Bischof und Kinderfreund. Heft 1. Brünn 1883, 47.

[132] Dazu H. Schuhladen (wie Anm. 7), 231ff.

[133] Dazu allgemein: Eva Kimminich: Religiöse Volksbräuche im Räderwerk der Obrigkeiten. Ein Beitrag zur Auswirkung aufklärerischer Reformprogramme am Oberrhein und in Vorarlberg. Frankfurt/M./Bern/New York/Paris 1989.

[134] Zit. nach H. Schuhladen (wie Anm. 7), 194.

[135] Helmut Müller: Der Struwwelpeter. Der langanhaltende Erfolg und das wandlungsreiche Leben eines deutschen Bilderbuchs. In: Klassische Kinder- und Jugendbücher. Hg. v. Klaus Doderer. Weinheim/Basel ²1970, 55ff.

[136] K. Weinhold (wie Anm. 11), 3.

[137] Wilhelm Mannhardt: Wald- und Feldkulte. Berlin 1975–77, hier: Bd. 1, Berlin ²1904, 237 und Bd. 2, Berlin ²1905, 184ff.

[138] A. Tille (wie Anm. 20), 7.

[139] Siehe dazu K. Meisen (wie Anm. 1), 2ff.; ferner Paul Sartori: Sitte und Brauch. Teil III: Zeiten und Feste des Jahres (Handbücher zur Volkskunde, VII/VIII). Leipzig 1914, 15ff.

[140] H. Schuhladen (wie Anm. 7), 210.

[141] Strukturell nahezu identisch verlaufende Prozesse lassen sich in vielen anderen Orten, nicht zuletzt im Hauptverbreitungsgebiet der Nikolausspiele in der Steiermark und in Tirol, beobachten. (Vgl. dazu H. Schuhladen [wie Anm. 7], 205ff.)

[142] Zum folgenden: Walter Heim: Die Wiederbelebung des Klausjagens in Küssnacht am Rigi. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 54 (1958), 65ff.
[143] Zit. nach W. Heim (wie Anm. 142), 69.
[144] Zit. nach W. Heim (wie Anm. 142), 71.
[145] W. Heim (wie Anm. 142), 74.
[146] W. Heim (wie Anm. 142), 74.
[147] Edith Hörandner / Friedl Jary: Mitfeiern! Festland Österreich. Wien/München 1983, 109.
[148] O. Koenig (wie Anm. 33), 45f.
[149] Vgl. Anm. 129.
[150] Walter Betulius: Chlausumzug in Zürich-Wollishofen. In: Das Jahr der Schweiz in Fest und Brauch (wie Anm. 130), 19f.
[151] Zit. nach Felicitas Oehler: Die St.Nikolaus-Gesellschaft der Stadt Zürich. Städtische Brauchpflege im Verein. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 82 (1986), 112. – Zum folgenden siehe auch Felicitas Oehler: Einzug des St.Nikolaus. In: Zürich und seine Feste. Hg. v. Paul Hugger. Zürich 1986, 142ff.
[152] Protestmarsch der Weihnachtsmänner. In: Schwäbische Zeitung vom 17.7.1989.
[153] Heinrich Böll: Nicht nur zur Weihnachtszeit. Satiren. Köln 1952.
[154] E. Hörandner / F. Jary (wie Anm. 147), 109.
[155] Gipfeltreffen der Nikoläuse. In: Schwäbische Zeitung vom 5.12.1988.
[156] Ingeborg Weber-Kellermann: Die Sprache der Bräuche. In: Zeitschrift für Volkskunde 1 (1984), 23ff.
[157] H. Schuhladen (wie Anm. 7), 231ff.