

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

Autor(en): **Mezger, Werner**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **86 (1990)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-117732>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

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

Zu den Metamorphosen eines populären Brauchkomplexes

Von *Werner Mezger*

1. *Defizite der bisherigen Forschung*

Sankt Nikolaus, der mit Abstand populärste Heilige der Advents- und Vorweihnachtszeit, hat die Forschung stets unter zwei Aspekten beschäftigt: einmal als Bezugsfigur eines ausgedehnten kirchlichen Kultes und zum anderen als Kristallisationspunkt eines ebenso differenzierten wie diffusen Brauchkomplexes.

Auf dem ersten, primär theologisch definierten Feld der Hagiographie und der Kultgeschichte scheinen die Erkenntnismöglichkeiten inzwischen weitgehend ausgeschöpft.¹ So wissen wir, dass die Gestalt des Nikolaus, wie sie in der katholischen Kirche bis heute verehrt wird, eigentlich eine Kompilation aus zwei historischen Persönlichkeiten ist – einem nur wenig greifbaren Bischof von Myra im kleinasiatischen Lykien, der wahrscheinlich dem 4. Jahrhundert angehörte, und einem gleichnamigen Abt von Sion, der Bischof von Pinora war und 564 ebenfalls in Lykien starb.² Durch zahlreiche Quelleneditionen und textkritische Untersuchungen sind wir relativ gut unterrichtet über die Entstehung und das Wachsen der einzelnen Teile der Legende, von deren altem griechischem Grundstock bis hin zu den jüngeren lateinischen Erweiterungen.³ Gesicherte Informationen besitzen wir ferner darüber, dass der Nikolaus-Gedenktag spätestens seit dem 9. Jahrhundert auf den 6. Dezember festgelegt war⁴; und schliesslich haben wir dank der Überlieferung mehrerer Originaldokumente hinreichende Kenntnis vom Ablauf und von den Hintergründen der Translation der Gebeine des Heiligen nach Bari 1087, können wir uns aufgrund geographischer Analysen zur Volksfrömmigkeit ein ziemlich detailliertes Bild machen von der danach massiv einsetzenden Kultausbreitung im Westen⁵, ja verfügen wir seit Karl Meisen sogar über eine Zusammenstellung von mehr als 2000 zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert im Bereich der römischen Kirche errichteten Kultstätten mit Nikolaus-Patrozinium.⁶ All diese Sachverhalte bedürfen in der Wissenschaft künftig höchstens noch der einen oder anderen Ergänzung; kontroverse Debatten aber werden sich daran wohl nicht mehr entzünden.

* Dieser Beitrag erscheint in zwei Teilen (Fortsetzung im SAVk 86, 1990, Heft 3/4).

Wesentlich problematischer und nach wie vor mit zahlreichen offenen Fragen präsentiert sich hingegen das zweite, vorwiegend ethnologisch abgesteckte Untersuchungsfeld der populären Brauchformen rund um Sankt Nikolaus. Selbst wenn wir uns im folgenden ausschliesslich auf den deutschsprachigen Raum beschränken, lässt sich die Fülle der Phänomene kaum überblicken: am weitesten verbreitet ist heute zweifellos der *Einkehr*brauch, bei dem ein Nikolausdarsteller im Bischofsgewand in die Häuser geht, um dort die Kinder zu examinieren und sie anschliessend zu belohnen oder zu bestrafen. Demselben Grundmuster entspricht auch der sogenannte *Einlege*brauch, in dessen Verlauf der Heilige nicht in persona auftritt, sondern sich lediglich als unsichtbarer, nächtlicher Gabenbringer bemerkbar macht, der den Kindern – wiederum je nach deren Verhalten – entweder Geschenke oder Ruten zurücklässt. Eine andere wichtige Brauchfacette bilden die zahlreichen Nikolausspiele, die am 5. oder 6. Dezember im Alpenraum mit Schwerpunkt in der Steiermark und im Tirol aufgeführt werden und die, ausgehend vom Part des Bischofs, in einer revueartig ablaufenden Szenenfolge meist die Entscheidungssituation des Menschen zwischen Gut und Böse, Leben und Tod, Gott und Teufel thematisieren.⁷ Und ebenfalls vorwiegend im alpenländischen Bereich vollziehen sich, in Österreich oft mit den genannten Spielen gekoppelt, in der deutschsprachigen Schweiz gänzlich unabhängig davon, jene merkwürdigen Lärmumzüge, bei denen der Heilige nur noch als Randfigur erscheint und in einer Schar wilder Dämonengestalten unterzugehen droht.

Überhaupt fällt auf, dass die bräuchlichen Nikolausrollen, wo immer man ihnen begegnet, praktisch ausnahmslos in enger Beziehung zu irgendwelchen seltsamen Schreckfiguren stehen. Beim Einkehrbrauch können das je nach Landschaft etwa der Ruprecht, der Krampus, der Swarte Pitt oder auch Tiergestalten wie der Klapperbock, der Klausenpikker oder die Habergeiss sein. Bei den Spielen ist es meist ganz direkt der Teufel, und bei den Umzügen erweitert sich das Spektrum der unheimlichen Begleiter ins schier Endlose: da gibt es maskierte Klau- baufe, Strohschaben und Buttmandeln, im Gesicht geschwärzte Schmutzli, mit Kuhschellen scheppernde Treichler, Peitschen schwingende Geisselchlopfer und viele andere mehr. Vor allem aber zeigen sich in der Nikolausgestalt selbst nicht selten ambivalente Züge, so dass neben dem schönen und guten Bischof auch der hässliche und böse Klaus steht.⁸ Vollends verwirrend wird das Bild endlich durch Sonderentwicklungen wie im Appenzeller Land, wo solche schönen und wüsten Kläuse nicht mehr am Nikolaustermine, sondern an Silvester, am 31. Dezember, und an «Altsilvester», am 13. Januar, auftreten⁹, ganz zu

schweigen von dem noch komplizierteren Befund, dass in bestimmten Teilen Südwestdeutschlands anstelle der Nikolausfigur als furchteinflössender adventlicher Hausbesucher der Pelz- oder Schellenmärtle umgeht, ein gleichermaßen verfremdeter wie verspäteter heiliger Martin also, dessen Gedenktag ja bekanntlich bereits am 11. November gefeiert wird.¹⁰

Gerade diese dunklen und rätselhaften Seiten des Nikolausbrauchtums, seine dämonischen Züge, seine gelegentlichen Terminabweichungen und seine zumindest partiell offenkundige Vermischung mit Brauchphänomenen anderer Provenienz haben in der Forschung zu unterschiedlichen Deutungen und nicht selten auch zu kühnen Spekulationen geführt. Breite Resonanz fand vor allem der von der älteren Volkskunde entwickelte *mythologische Ansatz*, der sämtliche Bräuche am 5. und 6. Dezember in ihrer Grundsubstanz auf «uralte» mittwinterliche Kulthandlungen und Lärmumzüge aus heidnisch-germanischer «Vorzeit» zurückzuführen bestrebt ist und der demzufolge im Auftritt der Nikolausfigur lediglich einen relativ jungen und keineswegs vollständig gelungenen Adaptionversuch der Kirche sieht. So äusserte sich etwa Karl Weinhold über die seiner Meinung nach höchst geheimnisvollen Brauchfiguren, «welche durch die Dämmerung der Adventsabende ... schleichen», 1875 folgendermassen: «Es sind verschiedenartige Wesen: im Norden des deutschen Vaterlandes altheidnische Götter, unter ihnen verirrt eine Gestalt aus der Schar der Kirchenheiligen; im Süden und dessen Grenzgebieten die lebendig gewordenen Bilder der biblischen Geschichte; mitten unter ihnen tauchen aber alte Heiden auf und gemahnen an die gestürzte Dynastie, deren Reich das Kristkind (sic!) eroberte und die früher zu solcher Zeit die Länder durchzogen.»¹¹ Diese Erklärung der wilden und ungebärdigen Seiten des Nikolausbrauchtums mit Hilfe der sogenannten germanischen Kontinuitätsprämisse¹² fand seit ihrem Aufkommen im 19. Jahrhundert¹³ immer wieder neue Verfechter – von Rudolf Kriss¹⁴ über Otto Höfler¹⁵ und Adam Wrede¹⁶ bis hin zu Oswald A. Erich und Richard Beitzl.¹⁷ Ja selbst in unseren Tagen wirkt sie offenbar lebhaft fort, wenn beispielsweise der Schweizer Volkskundler und katholische Priester Walter Heim in seiner 1983 erschienenen und als Bestandaufnahme höchst verdienstvollen Arbeit über «Volksbrauch im Kirchenjahr heute» bei der Suche nach den Wurzeln bestimmter Brauchphänomene nach wie vor davon ausgeht, dass in den gegenwärtigen Nikolausbräuchen sehr viele vorchristliche Elemente fortleben.¹⁸ Die grosse Schwäche des mythologischen Deutungsmodells liegt freilich in dessen absolutem Beweismangel. Trotz krampfhafter Bemühungen konnte bisher nämlich noch nicht ein einziger überzeu-

gender Beleg dafür beigebracht werden, dass es die stets axiomatisch vorausgesetzten fruchtbarkeitskultischen oder vegetationsdämonischen winterlichen Lärmumzüge der Germanen wirklich gegeben hat.¹⁹ Und unabhängig davon bleibt die noch viel wichtigere Frage offen, warum solche möglichen vorchristlichen Brauchformen nach der Christianisierung dann ausgerechnet mit der Gestalt des heiligen Nikolaus in Verbindung gebracht worden sein sollen.²⁰ Das Postulat heidnisch-germanischer Wurzeln des Nikolausbrauchtums entbehrt also jeglicher gesicherten Grundlage, ja es erscheint nüchtern historisch betrachtet alles in allem ziemlich abwegig.

In bewusstem Kontrast zur Ansicht der Mythologen formulierte Karl Meisen 1931 seinen ausschliesslichen *christlichen Erklärungsansatz*, der jeden eventuellen Zusammenhang der Nikolausbräuche mit älteren, heidnischen Brauchsichten rundweg negiert.²¹ Meisen leitet die wesentlichsten Brauchelemente, die sich nach und nach um die Gestalt des Sankt Nikolaus rankten, sehr plausibel von den zentralen Inhalten der Heiligenlegende her und sieht als treibende Kräfte aller bräuchlichen Spielhandlungen einmal die katechetischen Absichten der Kirche und zum anderen das Bedürfnis der mittelalterlichen Menschen nach Veranschaulichung heilsgeschichtlicher Botschaften. Ihren eigentlichen Ausgangspunkt hatte die gesamte Nikolaus-Folklore diesem christlichen Interpretationsmodell zufolge in den Klosterschulen des 13. und 14. Jahrhunderts, wobei die Brauchgestaltung des Nikolaustages wesentlich durch das schon früher nachweisbare Knabenbischofsfest vom 28. Dezember, dem Tag der Unschuldigen Kinder, beeinflusst worden sein soll.²² Was die mittlerweile in kaum einem Brauchablauf fehlenden finsternen Begleiter des heiligen Nikolaus angeht, so führt Meisen ihre Existenz ausnahmslos auf den christlichen Dualismus zwischen Himmel und Hölle zurück. Schon die ältesten Teile der Legende wiesen Nikolaus als entschiedenen Bekämpfer des Bösen aus, und demnach habe es nahegelegen, der bräuchlichen Bischofsgestalt den gebändigten Teufel als Knecht beizugesellen. Ausserdem sei der im 13. Jahrhundert «gewaltig emporschiessende Teufelsglaube» zeitlich genau mit der Ausprägung des Nikolauskultes und -brauches zusammengefallen, wodurch sich «die Möglichkeit, dass beide miteinander in Beziehung traten», ganz von selbst ergeben habe.²³ – All dies scheint in ideengeschichtlicher Hinsicht zunächst völlig überzeugend; die Entwicklung der realen Brauchpraxis aber birgt dann doch einige Ungeheimheiten. So gerät Meisen bereits in Schwierigkeiten, wenn er das besonders im Alpenraum zu beobachtende Überhandnehmen des Dämonenvolkes im Nikolausbrauch erklären soll, das die Bischofsfigur

förmlich an den Rand des Geschehens drängt.²⁴ Ebenso problematisch wird in seinem idealtypischen Modell beispielsweise die Beantwortung der Frage, warum in manchen Gegenden die Nikolausgestalt selbst zum bösen Klaus und damit ihrerseits zum Schreckwesen degenerieren konnte. Und reichlich gekünstelt wirkt schliesslich etwa auch der Versuch, den in Schwaben auftretenden Pelz- oder Schellenmärite um jeden Preis als Teufel zu identifizieren, wo hier der Name doch viel eher an einen verballhornten heiligen Martin als an den Satan denken lässt.²⁵ Die Reihe ähnlicher Kritikpunkte liesse sich fortsetzen. So einleuchtend Meisens gegen die Mythologen gerichteter christlicher Deutungsversuch auf den ersten Blick wirken mag, so wenig wird er bei genauerer Betrachtung einer ganzen Serie von Detailphänomenen gerecht. Rein ideen- und bedeutungsgeschichtlich orientierte Analyseverfahren reichen demnach offenbar nicht aus, um die Entstehungsbedingungen und vor allem die Veränderungen von Bräuchen hinlänglich zu erfassen. Jeder Brauch einer bestimmten Region formt sich – in ständig wachsender Entfernung von seinem ursprünglichen inhaltlichen Kristallisationspunkt – mit der Zeit unter dem Einfluss vielfach wechselnder sozialer, ökonomischer, politischer und religiöser bzw. frömmigkeitsgeschichtlicher Bestimmungsfaktoren unablässig um. Diese konkrete und dynamische Komponente der Volkskultur kommt in Meisens relativ abstraktem und statischem Beobachtungsraster eindeutig zu kurz.

Im Wissen um die Unhaltbarkeit des rein mythologischen und um die Defizite des eben beschriebenen christlichen Interpretationsmusters unternahm 1965 der niederländische Psychologe Adriaan D. de Groot den interessanten Versuch, der Nikolaus-Problematik mit einem *psychoanalytischen Deutungsansatz* näherzukommen.²⁶ Ausgangspunkt seiner Studie, die sich weniger als geschlossene Theorie, sondern eher als skizzenhafter Denkanstoss versteht, ist die Beobachtung, dass sowohl im Nikolauskult als auch in der Nikolausfolklore für den Tiefenpsychologen und Psychoanalytiker eine Überfülle von Fruchtbarkeits-, Geburts- und Liebessymbolen erkennbar seien. Aus diesem Befund entwickelt de Groot dann einen Problemzugang, der den heiligen Nikolaus zunächst als einen «inoffiziellen Patron des Kindersegens» beschreibt²⁷ und danach konsequent mit Freudschen Kategorien weiterarbeitet. Hierbei tun sich einige durchaus anregende Perspektiven auf, die dem Ethnologen normalerweise verschlossen bleiben. Was speziell den dunklen Begleiter des heiligen Nikolaus – in den Niederlanden der Swarte Pitt – betrifft, so sieht de Groot dessen Ursprung zwar auch zunächst wie Meisen im christlichen Dualismus zwischen Gut und Böse, gelangt dann

aber vom psychoanalytischen Blickpunkt aus zu der bemerkenswerten Folgerung: «It is true that Nicolaus fought the devil, but he tamed and subdued him rather than driving him out... Taken together, St. Nicolas and Black Peter can be seen to represent ... the dyadic unity of flesh and spirit, of animal and man, the integration of instinctual drive and moral mastery.»²⁸ In der Tat sind solche Überlegungen nicht von der Hand zu weisen; aber sie fokussieren eben doch nur einen Teilaspekt der populären Nikolaustradition. Die eigentliche Vielschichtigkeit der Brauchentwicklung, ihre ungeheuer weiten Verästelungen, auch ihre Inkonsistenzen und Irritationen vermag ein Annäherungsversuch mit allein psychoanalytischem Erkenntnisinteresse nicht zu erfassen.

Eine Art *integrierenden Ansatz* zur Analyse der Nikolausbräuche, der Elemente aus allen drei bisher genannten Interpretationsmodellen aufgreift und weiterverwertet, hat 1978 Colette Méchin vorgelegt.²⁹ Ausgehend von den volkstümlichen Verehrungsformen des Heiligen rund um das Kultzentrum Saint-Nicolas-de-Port in Lothringen, versucht sie, das Nikolausbrauchtum in Beziehung zu anderen jahreszeitlichen Braucherscheinungen zu setzen. Dabei kommen immer wieder fruchtbarkeitskultische Deutungsmuster zum Tragen, vor allem, wenn Sankt Nikolaus – ähnlich wie bei de Groot – als Patron der jungen Leute und des Ehestandes betrachtet und sein Gedenktag als hervorragender Termin für die Partnersuche gewertet wird.³⁰ Besonders exotisch aber wirkt ein Kapitel über das regional begrenzte Frühlingfest des Nikolaus, das in Erinnerung an die Überführung der Gebeine des Heiligen nach Bari am 9. Mai 1087, in Lothringen am Pfingstmontag gefeiert wird. Von hier aus spekuliert Méchin nämlich über mögliche Verbindungslinien zwischen Nikolaus und Hexennacht, ja sogar zwischen der Bischofsfigur und Pfingststrohmännern.³¹ So stellen sich die Brauchformen um Sankt Nikolaus am Ende als ein völlig undurchsichtiges Handlungsgewirr voll komplexer Symbole dar, deren jeweilige Bedeutungsgehalte nicht einmal mehr annähernd auszuloten sind. Dass die furchteinflössenden Begleiter des Bischofs mit ihren häufig anzutreffenden Lärminstrumenten Peitsche, Schellen und Kuhhorn von Méchin übrigens in die Nähe von Wiedergängern gerückt werden, die «den Einbruch der Toten in die Welt der Lebenden» ankündigen, verwundert angesichts des Gesamttenors der Arbeit kaum noch.³² Alles in allem leistet die Autorin damit eher einen Beitrag zur weiteren Mystifizierung als zur schrittweisen Klärung der verschiedenen Phänomene des Nikolausbrauchtums.

Beachtung verdient noch ein letzter *Deutungsansatz aus der Sicht der Verhaltensforschung*, den der Lorenz-Schüler Otto Koenig aus Wien auf Einladung des Hamburgischen Museums für Völkerkunde 1980 erstmals

vorgestellt hat. Koenig visiert ausschliesslich die wilden Nikolausbräuche maskierter junger Burschen, das sogenannte «Klaubaufgehen», in Osttirol und in der Gastein an und untersucht hier besonders markante Elemente im Verhalten der Brauchträger.³³ Dabei gelangt er zu wichtigen Aussagen über deren jeweilige Intentionen, von allgemeinem Imponiergehabe bis hin zu erleichterter Partnerwerbung im Schutz der Maske. Diese verhaltenswissenschaftlichen Studien zum alpinen Nikolausbrauchtum, die ihren Niederschlag unter anderem in über 20 Filmdokumentationen des Wiener Instituts für vergleichende Verhaltensforschung gefunden haben³⁴, sind für die Volkskunde zweifellos eine grosse Bereicherung. Wo Koenig allerdings sein eigentliches Forschungsgebiet verlässt und auf die historische Herleitung des Brauchkomplexes, insbesondere auf das genuine Verhältnis zwischen der Nikolausfigur und der Schar der Klaubaufs, zu sprechen kommt, tun sich in seiner Argumentation plötzlich merkwürdige Widersprüche auf. So formuliert er zunächst ein sehr vielversprechendes und mit dem Standpunkt der modernen Ethnologie völlig übereinstimmendes Postulat an den wissenschaftlichen Umgang mit Bräuchen, das ausdrücklich vor der Annahme starrer Kontinuitäten und vor mythologischen Begründungen warnt. Wörtlich heisst es darin: «Jeder Versuch zur Analyse eines Brauches muss..., vom psychischen Grundbedarf des Menschen und seinen spezifischen Möglichkeiten zur Lebensbewältigung ausgehend, die jeweilige ökologische Situation und die daraus resultierende ökonomische Organisation in Rechnung stellen, um auf spezielle Motivationen und Zielsetzungen zu schliessen. Je älter ein Brauch, je weiter seine Verbreitung, desto tiefer in angeborenen Bedürfnissen müssen die Wurzeln liegen. Es wäre falsch, seine Kausalität ins Mythisch-Numinose abzuschieben...»³⁵ Nur wenige Kapitel später aber praktiziert Koenig dann selber genau das Gegenteil, indem er sich auf Otto Höflers angeblich «einwandfreie» Identifizierung des Wilden Heeres der germanischen Mythologie als winterlichen Umzug maskierter Burschen beruft³⁶ und daraus kritiklos folgert, dass im Auftritt der Klaubaufs ohne Zweifel die am weitesten zurückreichende, archaische Brauchsicht zu sehen sei, während die Figur des Nikolaus lediglich eine nachträgliche Zutat bilde.³⁷ Ja, er versucht diesen nicht gerade neuen Gedanken schliesslich noch durch die ebenfalls bereits hundert Jahre vor ihm aufgestellte Behauptung zu stützen, der greise christliche Bischof Nikolaus inmitten der Klaubaufs müsse wohl auf Drängen der Kirche den heidnischen «getreuen Eckhart» abgelöst haben, der einstens dem Wilden Heer in Gestalt eines alten Mannes mit langem weissem Bart als Warner und Platzmacher vorangeschritten sei.³⁸ Stichhaltige Belege aber bleibt

Koenig, wie bei solch einem Rückfall in uneingeschränkt mythologische Argumentationsstrukturen schwerlich anders zu erwarten, schuldig. So ist der Beitrag der Vergleichenden Verhaltensforschung zur Erhellung des Nikolausbrauchtums gespalten: während er in sozialwissenschaftlicher Hinsicht unbestritten neue Wege aufzeigt und dort auch erkennbar weiterführt, bedeutet er für die geschichtliche Analyse der Brauchentwicklung, die mit gesicherten Fakten arbeiten sollte, keinen Fortschritt, sondern eher eine belastende Hypothek.

Nimmt man nun einmal sämtliche bisherigen Forschungsansätze zusammen, so steht am Ende die ernüchternde Feststellung, dass eine historisch einwandfreie Erklärung für die Herkunft und Rolle der finsternen Gestalten im Nikolausbrauch, für ihre häufige zahlenmässige Dominanz gegenüber der Bischofsfigur und überhaupt für die oft stärkere Ausprägung der klamaukhaften vor den frommen Zügen des Brauchgeschehens noch immer nicht existiert. Das reichlich vorhandene Quellenmaterial einmal unter diesem speziellen Aspekt konsequent chronologisch auszuwerten wurde nämlich bisher weitgehend versäumt. Selbst Karl Meisen liess hier seine Möglichkeiten praktisch ungenutzt: einerseits verstreute er die Fülle der von ihm beigebrachten Belege auf so viele thematische Einzelfacetten, dass sich eine chronologische Synopse des Gesamtmaterials für den Leser von selbst ausschliesst; und andererseits beschränkte er sich in den beiden einschlägigen Kapiteln über die Schreckgestalten und die dämonischen Züge im Nikolausbrauch auf blosser ideengeschichtliche Begründungen, ohne konkret danach zu fragen, wann und wo eigentlich welche wilden und unfrommen Phänomene in der Geschichte des Nikolausbrauchtums erstmals nachweisbar sind.³⁹ Diesem Desiderat soll im folgenden wenigstens skizzenhaft entsprochen werden.

2. *Brauchentwicklung – sakraler Anspruch und profane Wirklichkeit*

Die Keimzelle aller populären Adventsbräuche, die in irgendeiner Form mit der Person des heiligen Nikolaus zu tun haben, bilden nach heutigem Kenntnisstand ziemlich sicher die spätmittelalterlichen Klosterschulen des nordfranzösischen Raums.⁴⁰ Dort wurde es nämlich im 14. und besonders im 15. Jahrhundert zunehmend üblich, am Nikolaustag unter den Schülern einen Kinderbischof zu wählen, den man offenbar ganz realitätsnah mit Pontifikalgewändern und mit den episkopalen Insignien Krummstab und Mitra ausstaffierte und der so für ein paar Stunden zumindest dem äusseren Anschein nach wie ein echter Oberhirte agieren durfte.⁴¹ In welcher Beziehung diese Brauchinnovation zu dem

damals schon seit langem am 28. Dezember, dem Tag der Unschuldigen Kinder, gefeierten Narren- oder Eselsfest stand, bei dem ebenfalls ein Knabenbischof die Hauptrolle spielte, ist in der Forschung umstritten.⁴² Keinen Zweifel gibt es jedoch daran, dass das Bischofsspiel der Klosterzöglinge und Chorknaben am 6. Dezember oder an dessen Vorabend seine inhaltliche Begründung in dem speziellen Patronat des heiligen Nikolaus für die lernende Jugend hatte; und dieses wiederum resultierte aus der im 12. Jahrhundert – bezeichnenderweise auch in Nordfrankreich – aufgekommenen sogenannten Schülerlegende, wonach der wundertätige Bischof drei fahrende Scholaren zum Leben erweckt haben soll, die auf ihrer Bildungsreise einem grausamen Mordanschlag zum Opfer gefallen und von einem blutrünstigen Metzger sogar schon zu Pökelfleisch verarbeitet worden waren. Seither galt Nikolaus im Abendland als der grosse und wichtigste Beschützer der Schüler und schliesslich der Kinder und Jugendlichen überhaupt, was die Brauchphänomene, die sich im Laufe der Zeit um ihn herausbildeten, natürlich ganz entscheidend prägte.⁴³

Für den Diffusionsprozess des ältesten bekannten Nikolausbrauches in Form des Bischofsspiels bot dessen Bindung an den kirchlich-klösterlichen Lebensbereich übrigens Voraussetzungen, wie sie günstiger sonst nirgends hätten sein können. Gerade zwischen den Klöstern bestanden nämlich verblüffend gut funktionierende Kommunikationssysteme und Austauschmechanismen, die – wie etwa grossräumig angelegte Untersuchungen zur Entwicklung der Psalterillustration zeigen⁴⁴ – das praktisch identische Auftreten bestimmter Gedanken, Bildmotive oder Handlungsmuster binnen kürzester Zeit an geographisch weit auseinanderliegenden Orten ermöglichten. In der Tat gibt es denn auch seit dem frühen 14. Jahrhundert schlagartig nicht nur aus Frankreich, sondern ebenso aus Deutschland, England und aus den Niederlanden ein dichtes Netz von Belegen für die Wahl des Knabenbischofs «in festo Sancti Nicolai», die offenbar überall ganz ähnlich ablief⁴⁵: der Hauptdarsteller wurde prunkvoll ausgestattet, fast immer fand ein öffentlicher Umzug statt, für die Schüler gab es kleine Aufmerksamkeiten, zumindest aber ein besonderes Essen, und vor allem hatten sie schulfrei.

Eingeführt worden war das Bischofsspiel zum Nikolaustag, das ja ohnehin nur mit ausdrücklicher Billigung durch die Klosteroberen stattfinden konnte, zunächst zweifellos aus katechetischen Gründen. In einer Zeit, die nach Veranschaulichung religiöser Mysterien förmlich drängte, in der zu allen wichtigen Terminen des Kirchenjahrs geistliche Spiele aufgeführt wurden⁴⁶ und in der nicht zuletzt die grossen Figuralprozessionen entstanden⁴⁷, lag es nahe, am Nikolausfest einen Akteur mit

Krummstab und Mitra auftreten zu lassen, der die Erinnerung an den Bischof von Myra augenfällig machen sollte. Dass die Rolle des jugendlichen Bischofsdarstellers dabei von vornherein nicht allzu ernst, sondern eher heiter aufgefasst wurde, dürfte von den verantwortlichen Klerikern wohl durchaus intendiert gewesen sein; denn einerseits kam dies der Mentalität der halbwüchsigen Brauchträger geschickt entgegen, und andererseits musste ihnen Sankt Nikolaus dadurch als um so milderer und liebenswerterer Patron erscheinen.

Schon sehr bald traten dann aber doch Entwicklungen ein, die von der geistlichen Obrigkeit bei aller selbst auferlegten Nachsicht nicht mehr uneingeschränkt gutgeheissen werden konnten. So entbrannten zum Beispiel in Hamburg derart erbitterte Prestigekämpfe darum, wer die Rolle des Knabenbischofs spielen dürfe, dass bereits 1305 eine «Concordia inter senatum Hamburgense et capitulum de eligendo episcopi puerorum in festo beati Nycolai» erlassen werden musste, in der auf jede Übertretung der dort formulierten Vorschriften strenge Strafen gesetzt wurden.⁴⁸ In Worms beklagte sich die Bürgerschaft 1307 beim Bischof über die schlimme Ausgelassenheit der Schüler während ihres adventlichen Bischofsspiels, was dessen schärfere Reglementierung und engere zeitliche Eingrenzung zur Folge hatte.⁴⁹ Ziemlich unerträglich muss dann im Laufe der Zeit auch die Bettelei der Schüler geworden sein, weil diese den Umzug mit dem *episcopus puerorum* am Nikolausfest immer mehr zu einem Heischegang umgestalteten und dabei der Bevölkerung gegenüber aufsässig wurden.⁵⁰ Und schliesslich scheint es zu Beginn des 15. Jahrhunderts eine regelrechte Inflation von unberufenen Bischofsgehaltnen gegeben zu haben; denn 1435 sah sich keine geringere Institution als das Konzil von Basel genötigt, den Unfug zu verbieten, dass «etliche auf gewisse Festtage mit Infeln (Mitren), Stab und Kleidung wie die Bischöffe den Segen geben, Tänz, Zechen und andere Gauckelspiel anrichteten.»⁵¹ An welchen Festtagen im Jahr solche Pseudobischöfe genau ihr Unwesen trieben, geht aus der Verordnung des Konzils zwar nicht hervor; es kann sich aber primär eigentlich nur um den Nikolaustermin gehandelt haben, an dem der Auftritt eines Bischofsdarstellers mit Gefolge ohnehin üblich war. Und dass hier – aus Konkurrenzgründen ebenso wie zur Befriedigung der allgemeinen Spiellust – aus dem einen Bischof mitunter auch mehrere wurden, liegt auf der Hand.

Was die jugendlichen Brauchträger bei ihren Aktivitäten am meisten faszinierte, war offenbar die Möglichkeit des vorübergehenden Ausbruchs aus der Alltagsrealität und des Eintauchens in eine Spielwirklichkeit. Als Vehikel dafür dienten zunächst entsprechende Verkleidungen und schliesslich in zunehmendem Masse auch Gesichtsmasken. Ver-

schiedene Quellen des 15. Jahrhunderts berichten jedenfalls ausdrücklich, dass die Akteure des Bischofspiels absolut unkenntlich «in larvis» herumgelaufen seien.⁵² Genau damit aber näherte sich das Brauchgeschehen am Nikolausfest zumindest in seinen äusseren Merkmalen einem anderen Brauchkomplex an, der seit etwa 1400 ebenfalls mächtig expandierte: der Fastnacht.⁵³ Die häufigste dort anzutreffende Maskierung war das ganze 15. Jahrhundert über noch nicht etwa der Standardnarr – er wurde erst wesentlich später zur dominierenden Figur der tollen Tage –, sondern der Teufel.⁵⁴ Und Teufelsdarsteller wiederum agierten keineswegs nur innerhalb der Fastnacht; vielmehr traten sie mit nahezu gleicher Intensität auch das Jahr über bei geistlichen Spielen und Figuralprozessionen in Erscheinung, damit den Gläubigen so jeweils das ganze Spektrum der Heilsgeschichte von deren leuchtenden Vorbildern bis hin zu den schlimmsten Vertretern des Bösen vor Augen geführt wurde.⁵⁵ Das ausserordentlich starke Interesse am Rollentyp des Teufels hatte zur Folge, dass einschlägige Kostüme und Masken in reicher Zahl vorhanden waren. Zunächst sammelten sie sich im Fundus der Kirchen und Klöster, von wo sie auch für die Verwendung in der Fastnacht entliehen wurden, bis dort der Aufmarsch an vermummten Schreckgestalten schliesslich derart überhand nahm, dass die Aktiven sich für das fastnächtliche Treiben eigene Gewänder und Masken zulegten.

Aus Überlingen ist dazu ein schönes Beispiel überliefert. Ein ungefähr von 1496 stammender Ratserlass der Reichsstadt besagt nämlich, dass ein im Besitz der Heiligenpflege der Pfarrei Sankt Nikolaus⁵⁶ befindliches Teufelskostüm, das übers Jahr bei Prozessionen getragen wurde, auch für die profane Nutzung während der Fastnachtstage zur Disposition stand. Wörtlich heisst es zu den Modalitäten des Entleihens und der Rückgabe: «Item ewer der ist, der das tewfel häs von sannt Niclaspfleger entlehnet hab oder das innhett den pflegern zugehörig, der soll inen das widerumb anntwurten.» Und besonders interessant ist der Zusatz: «Wo aber ainer ein tewfelhäs vber sein eigen costen gemacht hatte, der mag dasselb haben, doch das er gut willig seye, das in den Crutzgang gott zu lob darlyhen.»⁵⁷ Offenbar wurde also auch umgekehrt erwartet, dass die von den Bürgern eigens für die Fastnacht angefertigten Teufelsgewänder das Jahr hindurch ebenso selbstverständlich für Prozessionen (Crutzgang) zur Verfügung gestellt werden sollten.

Angesichts dieses reichen Bestandes an Teufelskleidern in Kirchen- wie in Privatbesitz und angesichts der enormen Popularität von Teufelsauftritten bei verschiedensten Spielanlässen im Jahr konnte es eigentlich gar nicht ausbleiben, dass irgendwann auch im Zusammenhang mit dem Bischofspiel des Nikolausfestes Teufelskostüme auftauchten. Zum

einen musste eine solche Erweiterung des Figurenrepertoires der allgemeinen Spielbegeisterung des Spätmittelalters und dessen Wunsch nach dramatischer Ausgestaltung jeder zeichenhaften Handlung entgegenkommen, und zum anderen lag es ganz auf der Linie des christlichen Dualismusmodells, der positiven Bischofsfigur einen oder mehrere negative Gegenspieler zuzuordnen. In der Tat trat die vermutete Entwicklung denn auch schon in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts ein, und sie nahm offenbar binnen kurzem so heftige Formen an, dass sich die Obrigkeiten genötigt sahen, dagegen einzuschreiten. Einem Ratserlass der Stadt Basel von 1418 verdanken wir hierzu wichtige Hinweise. Er lautet: «So ist ouch ein nüwe gewonheit hie ufferstanden, daz man im atvent anfaht in Bökenwise ze gonde und erber lüte zu überfallende in iren hüsern, davon dik (oft) gebrest ufferstanden ist und noch tûn möchte. Darumb so hand Rat und meyster erkent, üch geheissen sagen und gebieten, daz nyemand me von disshin in Böken wise gon sol, untz (bis) uff der pfaffenvasnacht nehst komend.»⁵⁸ Diese in ihrem vollständigen Wortlaut bisher so gut wie nicht zur Kenntnis genommene Quelle hat für die Deutung des gesamten Nikolausbrauchtums eine entscheidende Schlüsselfunktion. Durch sie wird nämlich der teilweise noch bis heute vertretene mythologische Ansatz endgültig widerlegt, besagt sie doch klipp und klar, dass die Auftritte von Schreckmasken im Advent keineswegs etwa in «graue Vorzeit» zurückreichen, sondern dass es sich dabei um eine erst am Anfang des 15. Jahrhunderts aufgekommene «neue Gewohnheit» handelt. Und ebenso unmissverständlich räumt die Basler Verordnung mit der fixen Idee vom angeblichen Fortleben mittwinterlicher Lärmumzüge heidnisch-germanischer Männerbünde im Nikolausbrauch auf. Es waren ganz einfach Fastnachtsvermummungen, die da plötzlich noch ein zweites Mal im Jahr, kurz vor Weihnachten, hervorgeholt wurden; und dieser Entwicklung wollte nun der Rat wieder Einhalt gebieten, indem er den einreissenden Dämonenspuk während der Adventszeit untersagte und das Tragen finsterer Maskierungen ausdrücklich nur für die Tage vor dem Aschermittwoch gestattete.

Was in dem Basler Ratsbeschluss von 1418 allerdings noch fehlt, ist eine letzte Bestätigung dafür, dass die damals üblich gewordenen Teufelsauftritte im Dezember auch tatsächlich in direktem Zusammenhang mit dem Bischofspiel der Schüler standen. Eventuell verbleibende Zweifel hieran räumt jedoch ein zweites Mandat des Basler Rats von 1420 aus, in dem das zwei Jahre zuvor ausgesprochene Verbot nochmals bekräftigt wurde. Nun wählten die Stadtväter nämlich folgende Formulierung: «Als man dis hochzit (Weihnachten) und davor bischofe

machtet, bede, herren und schüler, und denen zu dienst tüfel louffent, heissent üch unser herren sagen, daz sy nit wellent, dz yemant in tüfels wise louffen solle in den kilchen noch in der stadt, wand dadurch gotz dienst gehindert und gewirret wird.» Hieraus geht nun ganz eindeutig hervor, dass die zu Beginn des 15. Jahrhunderts einsetzenden, vorweihnachtlichen Streifzüge junger Leute in diabolischen Vermummungen nicht etwa irgendeine isolierte Brauchinnovation waren, sondern dass die Teufelsmasken sich wirklich unmittelbar im Anschluss an die zur Adventszeit schon länger üblichen Schülerbischöfe herauskristallisiert hatten, denen sie, wie es wörtlich hiess, «zu Dienst liefen». Die Faszination des wilden Dämonentreibens im Schlepptau der Bischofsdarsteller muss für die Akteure enorm gewesen sein. Jedenfalls sahen sich die Basler Behörden gezwungen, von nun an alle paar Jahre erneut dagegen einzuschreiten. 1432 versuchten sie – diesmal sogar unter Androhung empfindlicher Strafen – sicherzustellen, dass während der Weihnachtszeit «niemand in tüfels hüten (Häuten) louffen solle, noch in Bökenwise gon.» 1436 wiederholten sie das Verbot in fast gleichem Wortlaut; weitere Initiativen entsprechenden Inhalts folgten 1441 und 1447.⁵⁹ Die neue Brauchpraxis der Jugend aber war offenbar stärker als alle Reglementierungsbestrebungen der Obrigkeit.

Dass es sich hier um kein bloss auf Basel oder Oberdeutschland beschränktes Einzelphänomen handelte, sondern dass andere Städte etwa im niederdeutschen Sprachraum während jener Jahrzehnte genau dieselben Vorgänge verzeichneten, beweist eine Braunschweigische Stadtrechtsquelle von 1408, in der es heisst: «Vortmer is hyr eyn wonheit, dat de junghen lude pleghen to hebende eyne kumpanye, also dat se lopen schoduwel (Schauteufel) in den hillighen daghen to wynachten.»⁶⁰ Von zahlreichen weiteren Orten sind ähnliche Nachrichten erhalten. – Ganz ohne Zweifel erlebte also das adventliche Maskenlaufen im 15. Jahrhundert eine ausgesprochen expansive Dynamik; und man wird davon ausgehen müssen, dass das Bischofsspiel des Nikolausfestes bald nur noch den äusseren Vorwand lieferte, um ganze Scharen junger Leute in den tollsten Vermummungen ihr Unwesen treiben zu lassen. Übrigens waren es nach 1400 auch längst nicht mehr nur die Scholaren, die als Brauchträger fungierten, sondern inzwischen fanden die ledigen Handwerksburschen, die «jungen Gesellen», an den zunehmend wilder werdenden Formen der adventlichen Maskenzüge genauso Gefallen und machten ihrerseits kräftig mit. Dadurch wiederum beschleunigte sich die Diffusionsgeschwindigkeit der neu auftretenden Brauchelemente weiter; denn nicht nur unter den Schülern und Studierenden gab es einen raschen, grossräumigen Informationsaustausch, sondern gerade

auch die jungen Handwerksgesellen verfügten durch ihre hohe Mobilität über ein ausgedehntes Kommunikationssystem.

Von den geistlichen und weltlichen Obrigkeiten war die einmal in Gang gekommene Eigengesetzlichkeit des vorweihnachtlichen Umzugswesens in den Städten trotz aller Reglementierungsversuche nicht mehr zu bremsen. Zwei Entwicklungstendenzen zeichneten sich besonders deutlich ab: zum einen die zunehmende zeitliche Ausweitung der Phänomene und zum andern der wachsende Umfang und die schubweise Aufblähung der Figurenzahl. Spätestens um 1500 war es nichts Aussergewöhnliches mehr, wenn Gruppen maskierter junger Leute die ganzen vier Adventswochen hindurch, ja selbst schon am Martinstag, lärmend herumstreiften; und ebenso hatte man sich daran gewöhnt, dass die Bischofsgestalten in den Umzügen immer nebensächlicher wurden oder vollends zur Lächerlichkeit absanken, während die Schar der Teufel sich ständig ausdehnte und das Gesetz des Handelns weitestgehend an sich riss. Verwunderlich ist diese Umgewichtung zugunsten der Negativfiguren übrigens nicht: die Dämonenrollen boten den jugendlichen Akteuren ganz einfach mehr «Spielraum» als der vergleichsweise brave Part eines Bischofs. – Aus theologischer Sicht war das von der ursprünglichen Nikolausidee reichlich entfremdete Umzugswesen der Vorweihnachtszeit, wie es sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts darstellte, praktisch kaum mehr zu rechtfertigen. Hatte es zuvor schon auf seiten der römischen Kirche wachsende Kritik gegeben, so kam Martin Luther von seinem reformierten Standpunkt her schliesslich zu dem lapidaren Urteil: «Gott kennet das Larvenvolk und Niclas Bischoffe nicht, sintemal sie nicht lehren, noch einigs bischofflichs Amts pflegen.»⁶¹ Völlig abstellen liessen sich die adventlichen Umzüge später aber selbst in evangelischen Territorien nicht.

Einen anderen Nikolausbrauch war Luther prinzipiell eher zu tolerieren bereit, ja er praktizierte ihn zunächst offenbar sogar ohne grössere Vorbehalte in seinem eigenen Hause: das heimliche Einlegen von Kindergeschenken, die mit dem Namen des Bischofs von Myra verbunden waren.⁶² Die Vorstellung von Nikolaus als unsichtbarem nächtlichem Gabenbringer hatte sich aus dem Legendenstoff von den drei verarmten Jungfrauen entwickelt, die dadurch vor der Schande der Prostitution bewahrt worden sein sollen, dass ihnen der Heilige, während sie schliefen, je einen goldenen Apfel als Mitgift zuspielte.⁶³ Aufgrund einer Kompilation dieses Motivs mit dem Schülerpatronat des Bischofs war im 15. Jahrhundert – ursprünglich wohl wiederum im klösterlichen Umfeld – die Gewohnheit entstanden, den Kindern je nach deren Folgsamkeit, Lerneifer und religiösem Streben in der Nacht vom 5. auf den

6. Dezember grössere oder kleinere Geschenke vors Kamin, ans Bett, in die Schuhe oder in eigens dafür gefertigte Papierschiffchen zu legen und auf neugierige Fragen zu antworten, die Gaben stammten vom heiligen Nikolaus persönlich.⁶⁴ Wegen der stark pädagogischen Wirkung des Brauchs und der Möglichkeit, ihn als Disziplinierungsmittel einsetzen zu können, wurde er bald auch in den Privathäusern geübt, wobei sich in der Art der geschenkten Gegenstände stets das Prinzip von Belohnung und Bestrafung ausdrückte. So zählte der reformierte Autor Thomas Kirchmair, genannt Naogeorgus, bereits um die Mitte des 16. Jahrhunderts zu den klassischen Nikolausgaben der romtreuen «Papisten» für ihre Kinder einerseits Esswaren wie Nüsse, Äpfel und Birnen und andererseits «ein scharpffe rut».⁶⁵ Gegen diesen erzieherischen Aspekt des aus der altgläubigen Tradition kommenden Einlegens hatte Kirchmair übrigens keine Vorbehalte, – was ihn allerdings störte, war die inhaltliche Bindung des Brauchs an einen Heiligen. Die fatale Folge einer solchen Praxis der Katechese für die Kinder sei, so schrieb er abschliessend, «das sie wenden jr sin vnd gmüt / Von Gott / den glouben zu verletzen / Jr hoffnung zu den heiligen setzen.»⁶⁶ Genau das wollte natürlich auch Martin Luther selbst vermeiden, und so versuchte er nachweislich ab etwa 1545, die Bescherung der Kinder im Advent zwar beizubehalten, aber in der Braucherklärung den aus reformatorischer Perspektive nicht mehr vertretbaren Sankt Nikolaus gegen den Heiligen Christ auszutauschen.⁶⁷ Vermutlich ohne sich über die langfristige Breitenwirkung seiner Umpolungsidee im klaren zu sein, legte er mit ihr den Grund dafür, dass es später im deutschsprachigen Raum neben oder statt Nikolaus einmal noch einen wichtigeren Geschenkebringer der Weihnachtszeit geben sollte: das Christkind⁶⁸.

Im selben Masse, in dem die reformierte Seite das vorweihnachtliche Brauchtum von der Figur des heiligen Nikolaus abzukoppeln bestrebt war, bemühten sich die Katholiken in der Epoche der Gegenreformation, den Bischof von Myra nun erst recht zu einem zentralen Instrument ihrer Adventspädagogik zu machen. In Erinnerung an das sogenannte Säuglingswunder, wonach Nikolaus als Kleinkind an den beiden Abstinenztagen der Woche Mittwoch und Freitag die Mutterbrust nur einmal genommen haben soll⁶⁹, wurde von den Kindern erwartet, dass sie am Vortag des Nikolausfestes bis zum Abend fasteten.⁷⁰ Ansonsten hielt man sie in den Wochen vor dem 6. Dezember zu besonders eifrigem Gebet an, was später in Südwestdeutschland, in den katholischen Teilen der Schweiz, in Vorarlberg und in Westtirol seinen sichtbaren Ausdruck in der Einführung der sogenannten Klausenhölzer fand. Darunter sind Zählhölzer zu verstehen, auf denen die Kinder ihre Gebetsleistun-

gen durch eine entsprechende Anzahl von eingeschnitzten Zeichen quantitativ dokumentierten und die sie dann am Nikolausabend vorzeigten, um danach die erhofften Belohnungen zu empfangen.⁷¹ Überhaupt wurde Sankt Nikolaus innerhalb der römischen Kirche seit etwa 1550 immer mehr als der von himmlischer Warte kritisch prüfende, den Zustand seiner Herde stets wachsam beobachtende «episcopus speculator» verstanden – eine Bezeichnung nebenbei, der möglicherweise das im niederdeutschen Raum bis heute als «Spekulatius» bekannte Weihnachtsgebäck seinen Namen verdankt.⁷²

Unabhängig von den nach dem Augsburger Religionsfrieden spürbaren Bemühungen der Katholiken um ein würdiges Andenken an den Bischof von Myra durch katechetisch vertretbare Brauchformen und ungeachtet des Bruchs der Protestanten mit dem Heiligenkult war jedoch die ältere Brauchsicht nicht auszurotten: Sowohl in evangelischen als auch in katholischen Territorien bestanden die einstens aus dem Bischofspiel zum Nikolaustermin erwachsenen wilden Maskenzüge der Adventszeit fort. Ja gerade in reformierten Gebieten erweiterten sie sich mit der Zeit sogar noch dahingehend, dass dort neben Nikolaus bald ebenso das von Luther propagierte Christkind oder auch Sankt Martin als grotesk entstellte Zentralfiguren erhalten mussten, letzterer wohl vor allem deshalb, weil die Lutheraner den Namenspatron ihres Reformators weniger konsequent aus der Erinnerung eliminierten als andere Heilige und weil sie das Martinsfest unter Beibehaltung eines Grossteils seiner traditionellen Brauchelemente als Namenstag Martin Luthers weiterfeierten.⁷³ Wie sich die ausser Kontrolle geratenen vorweihnachtlichen Maskenumtriebe schliesslich im 17. Jahrhundert in evangelischen Territorien darstellten, entnehmen wir einem 1682 erlassenen Dekret des Herzogs Gustav Adolf von Mecklenburg. Und zwar beklagte dieses – in der vergeblichen Hoffnung, den Vorgängen Einhalt gebieten zu können –, dass während der gesamten Adventszeit «dem gemeinen Gebrauch nach allerhand verummte Personen unter dem Namen des Christ-Kindleins, Nicolai und Martini, auff den Gassen umher lauffen, in die Häuser entweder willig ingeruffen werden, oder auch in dieselbe sich hineindringen, dergestalt, dass den Kindern eingebildet wird, als wäre es das ware Christ-Kindlein, welches sie anzubeten angemahnet werden, Nicolaus und Martinus auch als Intercessores bey demselben die Kinder zuvertreten sich annehmen, auch sonsten andere nichtige, unchristliche, muthwillige Dinge in Worten und Werken, vornehmen, und treiben...»⁷⁴ Ihre geschichtlichen Wurzeln, so weiss das Dekret am Ende noch zu berichten, habe die geschilderte «repraesentatio scandalosa» zweifellos in dem «abergläubischen und

abgöttischen Pabstthum, so gar wol, mutatis nominibus & personis, stockfinstern Heydenthum.»⁷⁵ Diese Einschätzung, dass es sich bei dem adventlichen Mummenschanz im Lauf der Zeit immer mehr um verzerrte Formen vorreformatorischer Katechese handelte, war völlig richtig, wobei der damalige Gebrauch des Reizworts «Heidentum» zur Qualifizierung der Phänomene uns übrigens hellhörig machen sollte. In der zitierten protestantischen Quelle von 1682 wurde die Bezeichnung «heidnisch» nämlich eindeutig nicht im historisch-analytischen, sondern allein im konfessionell-polemischen Sinn verwendet. Mit anderen Worten: sie meinte keineswegs etwa «vorchristlich» oder gar «germanisch», sondern lediglich «unchristlich», weil katholischen Ursprungs und damit der rechten evangelischen Lehre widersprechend. Möglicherweise waren es Missverständnisse in genau diesem Begriffsfeld, die später in der volkskundlichen Forschung zu den bekannten mythologischen Deutungsversuchen des Nikolausbrauchtums geführt haben.

Wenn das mecklenburgische Dekret unter anderem davon berichtet, dass die adventlichen Umzugsmasken häufig in die Häuser kämen und dass sie sich dort besonders mit den Kindern befassten, so stand dahinter offenbar bereits der Einfluss einer jüngeren Brauchpraxis, die sich inzwischen vor allem in den katholischen Territorien Süddeutschlands ausgebreitet und etabliert hatte. Hier muss nämlich das Bedürfnis, die übliche Kinderbescherung am Nikolausfest dramatisch in Szene zu setzen, spätestens von der Mitte des 17. Jahrhunderts an immer stärker geworden sein, bis schliesslich aus dem einfachen nächtlichen *Einlegebrauch* mehr und mehr der aufwendigere abendliche *Einkehrbrauch* wurde, bei dem Sankt Nikolaus als grossväterlich wirkende Autorität in prächtigem Ornat und mit langem, weissem Bart leibhaftig in Erscheinung trat. Die ersten gesicherten Belege für einen solchen Bischofsauftritt im Familienkreis stammen übrigens durchweg aus Adelshäusern.⁷⁶ So verkörperte zum Beispiel, wie aus erhaltenen Rechnungen hervorgeht, am bayerischen Hof in München von 1680 bis 1696 Jahr für Jahr der Hofkapellmeister Enderes den Nikolaus.⁷² Ab ungefähr derselben Zeit mehren sich ähnliche Nachrichten auch in anderen Residenzstädten südlich der Donau.⁷⁸ Ob der *Einkehrbrauch* allerdings tatsächlich durch den Adel innoviert wurde und sich von dort ins Bürgertum und schliesslich ins bäuerliche Milieu hinein ausdehnte oder ob dieser Eindruck nur aufgrund der besseren Quellenlage in herrschaftlichen Archiven entsteht, bliebe durch eine Spezialuntersuchung zu klären. Am Anfang des 18. Jahrhunderts war die Haus- und Kinderbesuchsszene des Nikolaus jedenfalls schon nicht mehr an ein bestimmtes gesellschaftliches Umfeld gebunden, sondern begann zunehmend zum sozialen Allgemeingut zu

werden. Die früheste Detailschilderung des Brauchablaufs verdanken wir Abraham a Sancta Clara, der 1729 berichtet, dass am Vorabend des 6. Dezember gewöhnlich der «Nicola» komme, «die Kinder zu probiren und zu examiniren, ob sie auch durch ihre Herren Lehrmeister, Hofmeister, Schulmeister, Rechenmeister, Sprachmeister und andere Informations-Räthe wohl unterwiesen in Glaubens-Sachen, im Buchstabiren, Sylbe theilen, Lesen und Schreiben, im Rechnen, in Sprachen etc.»⁷⁹ Anschliessend referiert der Barockprediger sogar noch konkrete Einzelfragen, die den Kindern bei dieser Gelegenheit üblicherweise gestellt wurden.

Um dem Auftritt Nachdruck zu verleihen und seine pädagogische Wirkung zu verstärken, kam Nikolaus aber meist nicht alleine in die Häuser, sondern brachte allerlei weitere Figuren mit. Zum Beispiel erwähnt schon die zitierte Quelle von 1729 ein Gefolge des Bischofs aus Engeln und Teufeln.⁸⁰ Im Alpenraum sind diese Begleiter des Heiligen wahrscheinlich in enger Wechselbeziehung mit dem Rollenbestand der Nikolausspiele zu sehen, die dort, von kirchlicher Seite initiiert, ziemlich genau zur selben Zeit mächtig aufblühten und die in ihrem exemplarisch-moralisierenden Handlungsablauf mitunter sogar eigens auf die Einkehrszene abhoben.⁸¹ In den gesamten anderen Gebieten vom Vor-alpenland bis zur Nord- und Ostseeküste ist dagegen eher an eine Figurenfluktuation zwischen den zählebigen, wilden Umzügen der Vorweihnachtszeit und dem Einkehrbrauch zu denken, was übrigens für die Alpenregion noch zusätzlich zum Einfluss der Nikolausspiele in Betracht kommt. Wie unentwirrbar die Abstammungslinien und Verwandtschaftsverhältnisse von Fall zu Fall auch sein mögen, bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatte sich eine riesige, über ganz Mitteleuropa verzweigte Familie von Nikolausbegleitern entwickelt, deren Mitglieder von Landschaft zu Landschaft unter wechselnden Namen agierten. Ihre erste flächendeckende Katalogisierung und geographische Einordnung ist mittlerweile in den Volkskundeatlanten der Schweiz, Österreichs und Deutschlands greifbar.⁸² Um den Rahmen der vorliegenden Studie nicht zu sprengen, müssen wir uns hier auf eine einzige strukturelle Beobachtung beschränken, die allerdings von zentraler Bedeutung ist: Sämtliche Begleiter des in die Häuser einkehrenden Nikolaus lassen sich sehr klar entweder als Positiv- oder als Negativgestalten identifizieren und fügen sich damit wiederum voll und ganz ins christliche Dualismusdenken ein, wie es bereits in den Adventsumzügen des 15. Jahrhunderts mit dem Bischof auf der einen und den Schauteufeln auf der anderen Seite manifest geworden war. Während in jener spätmittelalterlichen Brauchsicht jedoch alsbald die Teufel die Oberhand

gewonnen und den Part des Bischofs zur lächerlichen Farce degradiert hatten, wies das viel stärker pädagogisch ausgerichtete Modell des barocken Einkehrbrauchs dem Heiligen eine wesentlich dominantere Stellung zu. Hier waren die Negativfiguren nämlich – so wollte es zumindest die Kirche – nicht zu eigenmächtigem Handeln befugt, sondern mussten deutlich sichtbar Nikolaus als ihren Herrn anerkennen und ihm zu Diensten sein. Wenn er ein Kind lobte, hatten sie sich still zu verhalten, wenn er tadelte und strafte, durften sie auf sein Geheiss hin kurzfristig Angst und Schrecken verbreiten, bis er ihnen wieder Einhalt gebot.

All diesen guten Absichten zum Trotz aber taten sich zwischen der Realität des Einkehrbrauchs und seiner von der kirchlichen Adventspädagogik intendierten Idealform schliesslich doch auch erhebliche Diskrepanzen auf. So musste bereits Abraham a Sancta Clara das gelegentliche Vorkommnis eingestehen, dass «der Nicola einen Rausch hat und die Stiegen herunter fället.» Ja, es heisst in seiner Kritik sogar noch weiter: «und werden bey sothanen Nicolai-Possen ... oft silberne Messer und Löffel verloren, dass man nicht wissen kan, ob der verstellte Nicola, oder die Engel und Teuffel die grösste Dieb seyen.»⁸³ Offenbar bot also auch die im Vergleich zu den praktisch regelmässig eskalierenden Strassenumzügen alten Stils sehr viel besser überschaubare jüngere Brauchform der häuslichen Einkehr des Nikolaus keinerlei Sicherheit vor Entgleisungen. Selbst die soziale Kontrolle durch den Familienkreis hielt die Akteure nicht davon ab, immer wieder kräftig über die Stränge zu schlagen und dabei den erzieherischen Auftrag gegenüber den Kindern gänzlich zu vergessen. So verwundert es denn auch nicht, dass der am Abend des 5. Dezember mit seinem Gefolge von Haus zu Haus gehende Bischof Nikolaus, der eigentlich würdevoll hätte auftreten müssen, bisweilen selbst zur Grotteskfigur degenerierte und in manchen Gegenden zuletzt nur noch als komischer «Nickel» oder als ungehobelter «Klaus» sein Unwesen trieb.⁸⁴ Für eine ganze Reihe von Orten der deutschsprachigen Schweiz ist sogar noch bis in die jüngste Zeit das Drohwort gegenüber unartigen Kindern bezeugt: «De bös Chlaus chunnt.»⁸⁵

Die Sonderentwicklungen der Einkehrszene konnten demnach in zwei Richtungen gehen: das eine Extrem war die Ausdehnung der Gefolgschaft des Nikolaus auf ein halbes Dutzend oder mehr Personen, das andere die Reduzierung der Spielrollen auf einen einzigen Darsteller, dessen Part, wie eben geschildert, abgesehen vom Namensanklang mit dem Bild des Bischofs von Myra, so gut wie nichts mehr zu tun hatte. Beide Phänomene sind jedoch als Ausnahmen und keineswegs als Regel zu betrachten. Der Normalfall des Einkehrbrauchs sah üblicherweise zwei Akteure vor: Nikolaus und eine ihn begleitende Schreckgestalt.

Diese einfache Figurenkonstellation hatte hinsichtlich ihrer Wirkung einen doppelten Effekt: zum einen konkretisierte sich in ihr die heilsgeschichtliche Antithetik zwischen Gott und Teufel, Himmel und Hölle, Gut und Böse; und zum anderen personalisierte sie zugleich das pädagogische Prinzip von Belohnung und Bestrafung, indem der Bischof die eifrigen und folgsamen Kinder beschenkte und sein dunkler Knecht die lernfaulen und unartigen unter ihnen züchtigte. Das waren klare Zuordnungen, die alle am Brauchgeschehen Beteiligten, unabhängig von ihrem Reife- und Bildungsgrad, ohne weiteres verstehen konnten. Wie weit übrigens der Umgang mit dem gebändigten Teufel gewissermaßen als immanenter Wesenszug des heiligen Nikolaus zu gelten hat, wäre einmal in einer eigenen Untersuchung zu klären. Meisen zum Beispiel weist darauf hin, dass ein besonders enges, gegensätzliches Verhältnis zwischen dem Bischof von Myra und dem Teufel schon von jeher in der hagiographischen Überlieferung bezeugt sei.⁸⁶ Bislang völlig unberücksichtigt blieb in diesem Zusammenhang jedoch ein mindestens ebenso interessanter ikonographischer Befund. Seit dem 13. und vor allem im 14. Jahrhundert gab es nämlich in weiten Teilen Europas einen Bildtypus, wo der heilige Nikolaus bei der wunderbaren Rettung der Seeleute den Teufel auf das Segel oder an den Mast des havarierten Schiffes bannt.⁸⁷ Möglicherweise geht die verbreitete volkstümliche Vorstellung, dass zu Nikolaus notwendig eine ihm unterworfenen Dämonengestalt gehören müsse, gerade auch auf solche frühen bildlichen Vorlagen zurück.

Zu dem im deutschen Sprachraum wohl bekanntesten Begleiter des einkehrenden Nikolaus profilierte sich im Laufe der Zeit Knecht Ruprecht. Folgt man Friedrich Vogt, so käme der Name von «rûhperht», also von «rauher Percht», her und würde in den grösseren Kontext der Perchtenläufe des Alpenraums verweisen.⁸⁸ Möchte man dagegen Karl Meisen glauben, der den Ursprung der Figur nicht so weit im Süden, sondern in Mitteldeutschland vermutet, so wäre Ruprecht aufgrund gleichnamiger Gestalten in geistlichen Spielen ganz unmittelbar als «diabolus personatus», als Teufelsdarsteller, zu sehen.⁸⁹ Ob eine endgültige etymologische Deutung und eine sichere genealogische Herleitung überhaupt jemals noch möglich sein werden, bleibt angesichts der dürftigen Quellenlage fraglich. Insbesondere lässt sich auch nur sehr vage bestimmen, wann Ruprecht in engere Beziehung zum heiligen Nikolaus trat. Zwar kommt schon in einem Lied des frühen 16. Jahrhunderts ein gewisser «Knecht Ruprecht» vor; da aber dessen «Herr» nicht genannt wird und der Text keinerlei sonstige Anhaltspunkte bietet, wäre die Herstellung eines Zusammenhangs mit dem Bischof von Myra reine Spekulation.⁹⁰ Sicher nachzuweisen ist der gemeinsame Auftritt der Figuren

Nikolaus und Ruprecht erst ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. So bestätigt Johannes Praetorius in den 1663 erschienenen «Weihnachtsfrazzen», dass damals am adventlichen Einkehrbrauch neben Christus, Sankt Peter und dem Engel Gabriel eben auch Nikolaus und Knecht Ruprecht beteiligt gewesen seien. Seine Funktion in der Spielhandlung charakterisiert der Bischofsbegleiter dort übrigens gleich selbst mit folgendem Sprechtext:

*«Ich bin der alte böse Mann,
der alle Kinder fressen kann.
Ich Ruprecht hab' euch was zu sagen,
wie mir der heilige Christ hat aufgetragen,
er mit seinem Engel draussen,
und ich will euch die Kolbe lausen.»⁹¹*

Dieses hier beschriebene Rollenklischee des Kinderschrecks, der die unfolgsamen Sprösslinge mit der Rute straft, sie im eigens dafür mitgeführten Rupfensack fortträgt oder sie gar an einem geheimen Ort zu verschlingen droht, hat der Knecht Ruprecht im Nikolausbrauch bis heute bewahrt. Vieles spricht dafür, dass in ihm eine jener angsteinflößenden Wahnfiguren aus dem Gruselkabinett voraufklärerischer Pädagogik zum Leben erwachte, deren Bilder seit etwa 1650 verstärkt auf Flugblättern kursierten, um im Rahmen der ohnehin strengen elterlichen Erziehung als zusätzliches Disziplinierungsmittel eingesetzt zu werden. Die Klaviatur des Schreckens reichte hier vom «Kindleinfresser» über den «Mann mit dem Sack» bis hin zur «Butzen-Bercht», wobei letztere schon vom Namen her dem Ruprecht wohl am nächsten steht.⁹² Gemeinsam ist all diesen Gestalten, dass sie die unbotmässigen Kinder in Taschen, Körben oder Säcken von zuhause entführen und ihnen entsetzliche Strafgerichte ankündigen, die in den grässlichsten Formen der Tötung gipfelten. Die einzige Rettungschance besteht für die Kinder, so betonen die Texte auf den Drucken, in der radikalen Abkehr von ihrem bisherigen Fehlverhalten oder zumindest in einem festen Gelöbnis der Besserung. Speziell der «Butzen-Bercht» werden in diesem Zusammenhang Worte in den Mund gelegt, die genauso Knecht Ruprecht als Begleiter des examinierenden Nikolaus bei der Einkehrszene sagen könnte: «Ich thu den Frommen nichts, die Bösen will ich plagen... Wolt ihr euch nun erweisen zu Haus und in der Schul, gottsfürchtig, fleissig, fromm...»⁹³

Die längste und durchgängigste Tradition unter den genannten Schreckfiguren hat zweifellos der Kinderfresser. Wie hoch sein Bekanntheitsgrad bereits im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts war, bestätigt

neben einem Holzschnitt des in Strassburg und Augsburg tätigen Hans Weiditz von etwa 1520⁹⁴ wohl am besten der um dieselbe Zeit errichtete, berühmte «Chindlifresser-Brunnen» des Bildhauers H.G. in Bern.⁹⁵ Das Motiv des Kinderfressers aber basiert seinerseits auf einer noch viel älteren Vorstellung, nämlich auf dem spätestens seit Dante Alighieris «Divina Commedia» in der Ikonographie oftmals wiederkehrenden Bild des Teufels, der die Seelen der Sünder verschlingt.⁹⁶ Und genau dies ist nun wiederum für die ideengeschichtliche Einordnung der Ruprechtfigur im Nikolausbrauch von entscheidender Bedeutung: offenbar geht der kinderschreckende Knecht des heiligen Bischofs – wenngleich nicht ganz so unmittelbar, wie Meisen vermutet – letzten Endes eben doch auch auf den Teufel und damit auf christliches Gedankengut zurück.

Ungeachtet aller theologischen Präferenzen war die Rolle des Ruprecht den Brauchausübenden bald erkennbar wichtiger als diejenige der eigentlichen Hauptperson der Einkehrszene, des Nikolaus. Einmal mehr begegnet uns damit jene Gesetzmässigkeit, die wir bereits aus früheren Phasen der Brauchentwicklung kennen: Negativrollen mit teuflisch-dämonischen Zügen werden wegen der ihnen innewohnenden grösseren Entfaltungsmöglichkeiten von den Akteuren stets wesentlich mehr geschätzt als die ungleich zahmeren Rollenklischees der Heiligen. Es war demnach geradezu zwangsläufig, dass sich der Knecht Ruprecht äusseren Reglementierungen gegenüber auf Dauer sehr viel resistenter zeigte als Nikolaus selbst. Wo dieser – etwa in protestantischen Gebieten – allmählich aus dem Einkehrbrauch verdrängt wurde, da blieb am Ende nicht selten Ruprecht als alleiniger adventlicher Hausbesucher übrig.⁹⁷ Aber auch selbst in solchen Fällen, in denen der heilige Christ an die Stelle des Nikolaus trat, konnte sich Ruprecht noch häufig genug halten und begleitete fortan das Christkind als seinen neuen Herrn.⁹⁸ – Und schliesslich blieb ein weiterer Effekt nicht aus, der bei attraktiven Rollen innerhalb eines Brauchkomplexes ebenfalls oft zu beobachten ist: die Multiplikation der ursprünglichen Einzelfigur zu einer ganzen Gruppe von Gestalten gleichen Typs und die zeitliche Ausdehnung ihres primären Aktionstermins durch die Suche nach zusätzlichen Auftritt Gelegenheiten. Dass es dazu mindestens in manchen Gegenden tatsächlich gekommen ist, bestätigt eine Quelle aus Thüringen, nämlich die am 1. Dezember 1702 vom Fürstlich-Hennebergischen Landeskonsistorium in Schleusingen erlassene «Instruction für den Knecht Ruprecht». Darin erhalten die Scholaren als Träger des Einkehrbrauchs genaue Vorschriften für die Form und Dauer ihrer Aktivitäten in Maske und Kostüm. Unter anderem wird bestimmt, dass das «Herumgehen ... nicht länger als auf den Nicolausabend eine Stunde, auf den Weihnachtsabend aber

drei Stunden wahren soll.» Und der 3. Absatz stellt vor allem klar, dass «der Knecht Ruprecht's dann auf den Nicolausabend nicht mehr als Einer, auf den heiligen Weihnachtsabend aber Drei hiermit zugelassen werden.»⁹⁹ Ob diese Beschränkungen freilich eingehalten worden sind, entzieht sich unserer Kenntnis.

Der Wandel der ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse im 19. Jahrhundert bewirkte, dass der Einkehrbrauch vor allem in den Städten einen Veränderungsprozess durchmachte, dessen Grundtendenzen sich mit zwei Schlagwörtern charakterisieren lassen: Säkularisierung und Verbürgerlichung. Am deutlichsten sichtbar wurde dies in der Kreation einer neuen Brauchgestalt, nämlich des Weihnachtsmanns. Als stark verweltlichte Kompromissfigur aus katholischen und evangelischen Anschauungen wie auch aus germanisch-mythologischem Gedankengut, das wohl bereits durch die damalige Altertumskunde in die Brauchpraxis vermittelt worden war, begann er die zuvor allein üblichen, noch klar religiös determinierten Gabenbringer der Adventszeit, Sankt Nikolaus und den heiligen Christ samt ihren Begleitern, zunehmend abzulösen. Dass sein Hauptverbreitungsgebiet zunächst im protestantischen Norden Deutschlands lag, wo die bräuchlichen Traditionsbindungen durch die Eingriffe der Reformation ohnehin manchen Bruch erfahren hatten, verwundert nicht.¹⁰⁰ Das äusserliche Erscheinungsbild des Weihnachtsmanns wurde offenbar ganz entscheidend durch den Maler Moritz von Schwind geprägt, der 1847 für die auflagenstarken und in mehreren Ländern vertriebenen «Münchner Bilderbogen» eine Figur des «Herrn Winter» entwarf.¹⁰¹ Diese Personifikationsallegorie der kalten Jahreszeit als alter Mann mit langem Bart, dickem Kapuzenmantel, Fellstiefeln und einem Christbäumchen in der Hand wurde über Kommunikationskanäle, die einmal genauer zu untersuchen blieben, nach einigen Erweiterungen schliesslich zum Klischee des neuen Kinderbescheraers am 5. oder 6. Dezember. Ohne eine solche Zwischenstufe der Profanierung wäre es übrigens ein gutes Menschenalter später auch kaum möglich gewesen, im kommunistisch gewordenen Russland den weihnachtlichen Gabenbringer vollends total zu entkirchlichen und Nikolaus wie Christkind kurzerhand durch «Väterchen Frost» zu ersetzen, ein nichtsdestotrotz beachtlicher Kraftakt der Staatsführung, wenn man bedenkt, dass Nikolaus innerhalb der Ostkirche als der mit Abstand beliebteste Heilige überhaupt gilt.¹⁰²

Das eigentlich Neue am deutschen Weihnachtsmann des 19. Jahrhunderts war seine oberflächliche Universalität. Dazu gehörte insbesondere, dass durch ihn die für den alten Einkehrbrauch typische, strenge personelle Trennung zwischen den Prinzipien der Belohnung und

Bestrafung aufgehoben wurde, indem er sowohl Eigenschaften des himmlischen Kinderfreunds Sankt Nikolaus als auch Wesenszüge des dämonischen Kinderschrecks Knecht Ruprecht auf sich vereinte. An den Details der Kostümierung und Ausstaffierung des Weihnachtsmanns lässt sich diese Vermengung von ursprünglich zwei Figuren zu einer Person nach wie vor ablesen: die rote Standardfarbe seiner Kleidung rührt eindeutig von den bischöflichen Pontifikalgewändern des heiligen Nikolaus her, der Zuschnitt des Mantels zur Kapuzenform sowie Pelzbesatz und Stiefel sind dagegen Anleihen beim Knecht Ruprecht. Von letzterem hat die neue Brauchgestalt auch die Ruten übernommen, während die mitgeführten Gaben wiederum am Bild des mildtätigen Nikolaus anknüpfen. Der obligatorische, mächtige Rupsack bekommt beim Weihnachtsmann ambivalente Funktion. Für die artigen Kinder birgt er Geschenke, auf die ungezogenen wirkt er einschüchternd, da er ja jederzeit auch zum Transportmittel für Bösewichte umfunktioniert werden könnte. Der Bischofsstab des Nikolaus endlich, wichtiges Zeichen kirchlicher Würde, verflacht in der Hand der Surrogatfigur zum unverbindlichen Wanderstock oder allenfalls – man erinnere sich an Moritz von Schwind – zu einem kleinen Christbaumtännchen. – Anders als Sankt Nikolaus und der heilige Christ verkörpert also der Weihnachtsmann nicht mehr ein primär religiös orientiertes Leitbild, sondern es war in erster Linie eine soziale Funktion, die ihm zufiel: in seiner gleichzeitigen Liebenswürdigkeit und Bedrohlichkeit, verbunden mit der Attitüde des Übernatürlichen, repräsentierte er für die Kinder eine von aussen kommende, über die hausinterne Allmacht des Familienvaters noch hinausreichende, quasi nicht mehr hinterfragbare Autorität, die den Erwachsenen als willkommenes Hilfsmittel bürgerlicher Erziehung diente.

Der Weihnachtsmann war die letzte grosse Innovation unter den adventlichen Brauchgestalten; danach hat deren Kreis keine eigentlich substantiellen Veränderungen mehr erfahren. Seit dem 20. Jahrhundert vollziehen sich lediglich noch gewisse Schwerpunktverlagerungen innerhalb der bereits bestehenden Elemente der Nikolausfolklore, wobei die Zielrichtungen hier keineswegs einheitlich sind, sondern einander teilweise sogar fast paradox zu widersprechen scheinen. So zeichnet sich einerseits eine deutliche Tendenz zum möglichst überlieferungsgetreuen Bewahren des regionalen Brauchbestands ab, die wohl aus der nach 1900 immer bewusster organisierten Traditionspflege resultiert, während sich andererseits auch der genau umgekehrte Trend zur überregionalen Einebnung kleinräumig gegliederter Brauchlandschaften beobachten lässt, der vermutlich eine Folge der vor allem nach dem

Zweiten Weltkrieg eingetretenen totalen Vermarktung von Nikolaus und Weihnachten durch die Konsumwirtschaft und die Massenmedien ist. Angesichts derart vielfältiger und zudem von Fall zu Fall noch unterschiedlich zu gewichtender Faktoren, die das Gesamtspektrum der Nikolausbräuche heute bestimmen, muss es nicht verwundern, wenn dieses sich jedem simplifizierenden Zugriffsversuch ethnologischer Forschung sofort wieder entzieht. Immerhin reicht der voll entfaltete Fächer der gegenwärtigen Brauchphänomene vom anonymen Einlegen der Kindergeschenke bei Nacht bis zur realen Einkehr des Bischofs Nikolaus oder eines anderen Gabenbringers mit einem oder mehreren Begleitern in die Häuser, von den archaisch anmutenden Maskenzügen bis zu den historischen Nikolausspielen des Alpenraums und nicht zuletzt vom Bild des Weihnachtsmanns auf Postkarten, in Kinderbüchern und in der Werbung bis hin zu den einschlägigen Angeboten der Süßwarenindustrie. Um den kulturgeschichtlichen Entwicklungsprozess, der zwischen der Legende des grossen Heiligen von Myra und den Legionen uniformer kleiner Schokoladennikoläuse im Weihnachtsangebot der Supermärkte liegt, auch nur annähernd erklären zu können, bedarf es zweifellos einer sehr komplexen Brauchtheorie.

(wird fortgesetzt)

Anmerkungen

¹ Den umfassendsten Überblick hierüber geben die Teile I und II der grossen Arbeit von Karl Meisen: *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Eine kulturgeographisch-volkskundliche Untersuchung* (Forschungen zur Volkskunde, 9–12). Düsseldorf 1931 (Neudruck 1981), 50–389, ferner 527–531.

² Gustav Anrich: *Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaus in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen*. 2 Bde. Leipzig/Berlin 1913 und 1917, hier: Bd. 2, 241ff. und 509ff.

³ K. Meisen (wie Anm. 1), 216ff. – Eine übersichtliche Stichwortliste der wichtigsten Wunderlegenden um den heiligen Nikolaus, geordnet nach Herkunft und Popularität, findet sich bei Leander Petzoldt: *Nikolaus von Myra* (von Bari). In: *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Hg. v. Engelbert Kirschbaum und Wolfgang Braunfels. Bd. 8. Rom/Freiburg i. Br./Basel/Wien 1976, 46.

⁴ K. Meisen (wie Anm. 1), 60f.

⁵ K. Meisen (wie Anm. 1), 94ff.

⁶ K. Meisen (wie Anm. 1), 126–171.

⁷ Die bislang ausführlichste Untersuchung hierzu stammt von Hans Schuhladen: *Die Nikolausspiele des Alpenraumes. Ein Beitrag zur Volksschauspielforschung* (Schlern-Schriften, 271). Innsbruck 1984.

⁸ Zu den zahlreichen Schreckgestalten im Nikolausbrauch wie auch zu den verschiedenen Bezeichnungen der Nikolausfigur selbst und ihrer Varianten siehe spe-

ziell für die Schweiz: Atlas der schweizerischen Volkskunde (ASV), Karten 151–153: Nikolaus (Name, Datum, Begleiter, Aussehen), dazu Kommentar II, 1–13; für Deutschland: Atlas der deutschen Volkskunde (ADV) III: Nikolaustag (Namen, Gestalten, Termine) und IV: Nikolaus, Gestalten der Weihnachtszeit; für Österreich: Österreichischer Volkskundeatlas (ÖVA), Kartenblätter 88–89: Nikolausbrauchtum I und II, dazu Kommentar v. Edith Hörandner 1981/VIII, 1–26. – Ferner: Paul Geiger: Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch. Berlin/Leipzig 1936, 140 ff.

⁹ Regina Bendix/Theo Nef: Silvesterkläuse in Urnäsch (Appenzeller Brauchtum. Bd. 1. Hg. v. Walter Irniger). Urnäsch 1984, 50 ff.

¹⁰ Helmut Dölker: Martin und Nikolaus. In: Württembergisches Jahrbuch für Volkskunde 1957/58, 100 ff.; Werner Mezger: Der Martinstag. Brauchtum im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Katechese. In: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Lesejahr B. Heft 8. Hg. v. Hubert Ritt. Stuttgart 1988, 116 ff.

¹¹ Karl Weinhold: Weihnachtsspiele und -lieder aus Süddeutschland und Schlesien. Wien 1875, 3.

¹² Vgl. etwa: Otto Höfler: Das germanische Kontinuitätsproblem. Hamburg 1937. Über die Unhaltbarkeit des von Höfler vertretenen Kontinuitätsbegriffs, der allzu oft gar nicht mehr als Problem gesehen, sondern gleich zu einer Prämisse erhoben wurde: Hermann Bausinger: Zur Algebra der Kontinuität. In: Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem. Hg. v. H. Bausinger und Wolfgang Brückner. Berlin 1969, 9 ff.

¹³ Einen guten Einblick in die historische Entwicklung des Kontinuitätsdenkens der älteren Volkskunde und des damit verknüpften methodischen Ansatzes gibt: Bernward Deneke: Zur Tradition der mythologischen Kontinuitätsprämisse. Fragestellungen des 17. und 18. Jahrhunderts bei Jacob Grimm. In: Kontinuität (wie Anm. 12), 47 ff.

¹⁴ Rudolf Kriss: Ist der volkstümliche Nikolausbrauch christlichen Ursprungs? Eine kritische Betrachtung zu: Karl Meisen: Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde (1932), 42 ff.

¹⁵ Otto Höfler: Kultische Geheimbünde der Germanen. Bd. 1. Frankfurt/M. 1934, 16 ff.

¹⁶ Adam Wrede: Nikolaus, hl. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hg. v. Eduard Hoffmann-Krayer und Hanns Bächtold-Stäubli. Bd. 6. Berlin/Leipzig 1934/35, 1086 ff., bes. 1103 ff.

¹⁷ Oswald A. Erich / Richard Beitzl: Wörterbuch der deutschen Volkskunde. 3. Aufl., neu bearbeitet von Richard Beitzl unter Mitarbeit von Klaus Beitzl. Stuttgart 1974, 599 ff., s.v.«Nikolaus».

¹⁸ Walter Heim: Volksbrauch im Kirchenjahr heute (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, 67). Basel 1983, 25 f.

¹⁹ Die von Otto Höfler zum Beweis herangezogenen «Berichte» des Strassburger Predigers Geiler von Kaysersberg (Omeiss, XXXVIII, r.) und des schwedischen designierten Erzbischofs Olaus Magnus (Historia de gentibus septentrionalibus, lib. XVIII, cap. XLV u. XLVI) über den Umgang des Wilden Heeres bzw. das Auftauchen von Werwölfen zur Weihnachtszeit sind alles andere als etwa Schilderungen real existierender Brauchphänomene, sondern schlichtweg erzählerische Wiedergaben populären Aberglaubens und blühender Volksphantasie des 16. Jahrhunderts (Höfler [wie Anm. 15], 19 f. u. 22 ff.).

²⁰ Zu welch merkwürdigen Ideen die Lösungsversuche dieses Problems geführt haben, zeigt die 1893 aufgestellte Hypothese von Alexander Tille, wonach die Germanen im Herbst und Winter angeblich zwei grosse Schlachttage hatten, einen Anfang November und einen Anfang Dezember. Nach Einführung des Christentums seien dann, so Tille, auf diese beiden wichtigen Schlachttage, den 11. November und den 6. Dezember, die Feste des heiligen Martin und des heiligen Nikolaus gelegt worden (Alexander Tille: Geschichte der deutschen Weihnacht. Leipzig 1893, 7). Völlig

ausser acht bleibt dabei die sehr viel näher liegende Frage, ob denn nicht die beiden genannten Heiligenfeste nach und nach zu so markanten Einschnitten im Wirtschaftsjahr wurden, dass sie ihrerseits den Ausschlag für die Entstehung traditioneller Schlachtttermine gaben.

²¹ K. Meisen (wie Anm. 1), 2 ff.

²² K. Meisen (wie Anm. 1), 307 ff. und 390 ff.

²³ K. Meisen (wie Anm. 1), 427.

²⁴ Vgl. K. Meisen (wie Anm. 1), 446 ff.

²⁵ K. Meisen (wie Anm. 1), 422. – An genau diesen Punkten setzten übrigens auch Meisens Kritiker an, um den mythologischen Ansatz zu verteidigen. Siehe dazu etwa R. Kriss (wie Anm. 14), 42 ff.

²⁶ Adriaan D. de Groot: *Saint Nicholas. A psychoanalytic study of his history and myth.* The Hague/Paris 1965.

²⁷ A. D. de Groot (wie Anm. 26), 9.

²⁸ A. D. de Groot (wie Anm. 26), 174.

²⁹ Colette Méchin: *Saint Nicolas. Fêtes et traditions populaires d'hier et aujourd'hui.* Paris 1978. Eine (leicht gekürzte) deutsche Ausgabe des Buches, übersetzt von Heide Werner und mit einem Vorwort von Gabriele Oberhauser, erschien unter dem Titel: *Sankt Nikolaus. Feste und Brauchtum in Vergangenheit und Gegenwart.* Saarbrücken 1982.

³⁰ C. Méchin (wie Anm. 29, dt. Ausg.), 38 ff.

³¹ C. Méchin (wie Anm. 29, dt. Ausg.), 91 ff.

³² C. Méchin (wie Anm. 29, dt. Ausg.), 76 ff.

³³ Otto Koenig: *Klaubaufgehen. Ein Maskenbrauch in Osttirol und der Gastein.* Veröffentlicht aus Anlass einer Sonderausstellung des Hamburgischen Museums für Völkerkunde in Zusammenarbeit mit dem Institut für Vergleichende Verhaltensforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (*Wegweiser zur Völkerkunde*, 24). Hamburg 1980.

³⁴ O. Koenig (wie Anm. 33), 88 f. (Verzeichnis sämtlicher Filmtitel) und 87 (Verzeichnis der von Otto Koenig verfassten Publikationen zu den Filmen). Siehe ferner die Fotodokumentation von Otto Koenig: *Klaubauf – Krampus – Nikolaus. Maskenbrauch in Tirol und Salzburg.* Wien 1983.

³⁵ O. Koenig (wie Anm. 33), 9.

³⁶ O. Höfler (wie Anm. 15), 7 ff.

³⁷ O. Koenig (wie Anm. 33), 45.

³⁸ O. Koenig (wie Anm. 33), ebda. unter Bezugnahme auf Otto Henne am Rhy: *Die Deutsche Volkssage im Verhältnis zu den Mythen aller Zeiten und Völker.* Wien/Pest/Leipzig 1879. Zum «getreuen Eckhart» siehe auch O. Höfler (wie Anm. 15), 72 ff.

³⁹ K. Meisen (wie Anm. 1), Kap. 16 u. 17, 416 ff. u. 46 ff.

⁴⁰ K. Meisen (wie Anm. 1), 390 ff.

⁴¹ K. Meisen (wie Anm. 1), 318 ff.

⁴² Die Einsetzung von Kinder- oder Narrenbischofen am 28. Dezember, deren spielerischen Anordnungen die wirklichen geistlichen Amtsinhaber sich zur allgemeinen Erheiterung beugen mussten, erfolgte aufgrund einer Stelle des Magnifikats: «*Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles.*» (Jacques Heers: *Fêtes des fous et Carnavals.* Paris 1983, 170; dt. Ausgabe unter dem Titel: *Vom Mummenschanz zum Machttheater. Europäische Festkultur im Mittelalter.* Deutsch v. Grete Osterwald. Frankfurt/M. 1986, 194). Der Sinn dieser bewusst komischen Umkehrung bestehender Hierarchien und des Rollentausches auf Zeit lag demnach darin, die kirchlichen Würdenträger an die Tugend der Demut zu erinnern und sie vor Amtsmissbrauch zu warnen. Ganz andere Ziele scheint dagegen die Wahl eines «*episcopus puerorum*» am Nikolausfest verfolgt zu haben, diente sie doch in erster Linie dazu, das Andenken an den Bischof von Myra lebendig werden zu lassen. – Trotzdem glaubt Karl Meisen in dem Brauch vom Tag der Unschuldigen Kinder den direkten Vorläufer des Knabenbischofsfestes am Nikolaustermin sehen zu dürfen, wobei er freilich weder die

Zeitverschiebung um mehr als 20 Tage noch den tiefgreifenden Wandel der Intentionen plausibel begründen kann (K. Meisen [wie Anm. 1], 307 ff.). Hans Schuhladen zieht dagegen aus eben diesen bei Meisen unaufgelösten Widersprüchen den Schluss, dass die Knabenbischofswahlen am 6. und am 28. Dezember zwei formal zwar ähnlich scheinende, inhaltlich aber völlig getrennte Brauchkomplexe seien, die bei der Analyse auf keinen Fall miteinander vermengt werden könnten (H. Schuhladen [wie Anm. 7], 216). Dietz-Rüdiger Moser aber gibt wiederum Karl Meisen recht, indem er eine Vorverlagerung des Brauches vom 28. Dezember auf den Nikolaustermin doch für wahrscheinlich hält. Und zwar sieht er den Grund für die zeitliche Verlegung und den inhaltlichen Wandel darin, dass es bei dem Fest am 28. Dezember zunehmend zu Ausschreitungen gekommen sei und die Kirchenoberen deshalb ganz gezielt versucht hätten, die wilde Kinderbischofsfeier alten Stils zu einem leichter kontrollierbaren, gesitteten Patronatsfest des heiligen Nikolaus umzufunktionieren (D.-R. Moser: unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript, dem Verfasser der vorliegenden Studie freundlicherweise zur Verfügung gestellt). Die Diskussion sollte in diesem Punkt weitergeführt werden.

⁴³ K. Meisen (wie Anm. 1), 289 ff. u. bes. 296 ff.

⁴⁴ Günther Haseloff: Die Psalterillustration im 13. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Buchmalerei in England, Frankreich und den Niederlanden. Kiel 1938.

⁴⁵ K. Meisen (wie Anm. 1), 318 ff.

⁴⁶ Heinz Kindermann: Theatergeschichte Europas. Bd. 1: Das Theater der Antike und des Mittelalters. Salzburg 1957, 243–383.

⁴⁷ H. Kindermann (wie Anm. 46), bes. 250 ff.

⁴⁸ Rüdiger Vossen: Weihnachtsbräuche in aller Welt (Wegweiser zur Völkerkunde, 33). Hamburg 1985, 49. (Siehe auch K. Meisen [wie Anm. 1], 324.

⁴⁹ K. Meisen (wie Anm. 1), 324.

⁵⁰ K. Meisen (wie Anm. 1), 325 u. 329.

⁵¹ Christian Wurstisen: Basler Chronik (1580). Basel ³1828, 228.

⁵² Vgl. etwa die sehr anschauliche Schilderung des Maskenspiels der Scholaren am Nikolausfest aus der Abtei Hyde in Winchester von 1490, wiedergegeben bei K. Meisen (wie Anm. 1), 323.

⁵³ Werner Mezger: Brauchphänomene zwischen Mündlichkeit, Schriftlichkeit und Bildlichkeit. Beobachtungen anhand einer niederländischen Fastnachtsschrift des 16. Jahrhunderts. In: Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Hg. v. Lutz Röhrich und Erika Lindig (ScriptOralia, 9). Tübingen 1989, 298 ff.

⁵⁴ Hans Moser: Städtische Fasnacht des Mittelalters. In: Masken zwischen Spiel und Ernst. Hg. v. Hermann Bausinger u. a. (Volksleben, 18). Tübingen 1967, 164 ff.

⁵⁵ Siehe dazu etwa: Maximilian Josef Rudwin: Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit. Ein Beitrag zur Literatur-, Kultur- und Kirchengeschichte Deutschlands (Hesperia. Schriften zur germanischen Philologie. Hg. v. Hermann Collwitz, Nr. 6). Göttingen 1915; speziell zu den Teufeln in den Prozessionen: Anton Dörrer: Tiroler Umgangsspiele. Ordnungen und Sprechtexte der Bozner Fronleichnamsspiele und verwandter Figuralprozessionen vom Ausgang des Mittelalters bis zum Abstieg des Aufgeklärten Absolutismus (Schlern-Schriften, 160). Innsbruck 1957, 161 ff.

⁵⁶ Das Nikolaus-Patrozinium der Überlinger Hauptkirche hängt zweifellos mit der Lage der Stadt am Bodensee und mit dem aus der Seesturmlegende abgeleiteten Patronat des Bischofs von Myra für die Schiffsleute und Fischer zusammen, das bekanntlich älter ist als das Schülerpatronat (vgl. K. Meisen [wie Anm. 1], 245 ff.).

⁵⁷ Stadtarchiv Überlingen, Ratsprotokolle 1496–1518, p. 158 f. Näheres dazu Dieter H. Stolz: Die Fasnacht in Überlingen. In: Masken zwischen Spiel und Ernst. Hg. v. Hermann Bausinger u. a. (Volksleben, 18). Tübingen 1967, 72. – In Wasserburg am Inn ist noch wesentlich später, nämlich durch einen Erlass von 1577, genau dieselbe Regelung der vorübergehenden Entnahme von «Theufels Claidern» aus dem Prozes-

sionsfundus zur Verwendung in der Fastnacht bezeugt (Hans Moser: Zur Geschichte der Maske in Bayern. In: Masken in Mitteleuropa. Hg. v. Leopold Schmidt. Wien 195, 135).

⁵⁸ Zit. nach: Eduard Hoffmann-Krayer: Die Fastnachtsgebräuche in der Schweiz. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 1 (1897), 186.

⁵⁹ Sämtliche Basler Zitate von 1420 bis 1447 nach: Eduard Hoffmann-Krayer: Neujahrsfeier im alten Basel und Verwandtes. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 7 (1903), 117 und 119.

⁶⁰ Ludwig Hänselmann (Hg.): Urkundenbuch der Stadt Braunschweig. Bd. 1. Braunschweig 1883, 184. Vgl. auch Karl Schiller / August Lübben: Mitteldeutsches Wörterbuch. Bd. 4. Bremen 1878, 108ff., s.v. «schoduvél».

⁶¹ Martin Luther: Erlanger Ausgabe. Bd. 28, 148.

⁶² In einer Aufstellung seiner Ausgaben für das Rechnungsjahr 1535/36 erwähnte Luther neben Jahrmarktsgeschenken für Kinder und Gesinde ausdrücklich auch Beschergaben des «S. Niclas» (Ernst Ludwig Enders: Dr. Martin Luthers Briefwechsel. Bd. 15. Leipzig 1914, 62).

⁶³ Näheres über die dem griechischen Legendenrundstock angehörende Dreijungfrauengeschichte bei K. Meisen (wie Anm. 1), 232 ff.

⁶⁴ K. Meisen (wie Anm. 1), 403 f.; siehe auch Leopold Kretzenbacher: Das Nikolausschiff. In: Blätter für Heimatkunde 25 (1951), 81 ff.

⁶⁵ Thomas Kirchmair: Das Paepstisch Reyche. Basel 1555, 4. Buch, Cap. 28 (vgl. auch die lateinische Erstausgabe: Basel 1553, p. 158).

⁶⁶ Th. Kirchmair (wie Anm. 65).

⁶⁷ Schlüsselfunktion hat hier eine durch Johannes Aurifaber überlieferte Frage, die Luther 1545 oder 1546 an seine kleine Tochter Magdalene stellte: «Lenichen, was wird dir der heilige Christ bescheren?» (Genauer Quellennachweis und Kontext bei K. Meisen [wie Anm. 1], 26).

⁶⁸ Näheres über diese Entwicklung, insbesondere auch darüber, dass der Heilige Christ bzw. das Christkind als Gabenbringer nicht ohne weiteres vom Bild des Jesuskindes in der Krippe herzuleiten ist, bei Ingeborg Weber-Kellermann: Das Weihnachtsfest. Eine Kultur- und Sozialgeschichte der Weihnachtszeit. Luzern/Frankfurt/M. 1978, 98; ferner: R. Vossen (wie Anm. 48), 55 f.

⁶⁹ K. Meisen (wie Anm. 1), 259 ff.

⁷⁰ Davon berichtet schon 1555 Thomas Kirchmair (wie Anm. 65, 4. Buch, Cap. 28): «Darumb allenthalben die leüt / Jr kind bereden diese zeit / Das sie hierin geben gehor / Jm (sant Nicolaus) fasten einen tag beuor.»

⁷¹ Genauerer hierzu: Klaus Beitzl: Das Klausenholz. Untersuchung der Gebetszählhölzer im vorweihnachtlichen Kinderbrauch. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 20 (1969), 7 ff. – Es handelt sich beim Klausenholz übrigens um eine Spezialentwicklung des wesentlich älteren «Kerbholzes», des wichtigsten Zählhilfsmittels vor der Einführung der schriftlichen Rechnungslegung im Wirtschaftsleben. Siehe dazu: Lutz Röhrich: Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten. Bd. 1. Freiburg/Basel/Wien 1973, 54 ff., s.v. «Kerbholz».

⁷² K. Meisen (wie Anm. 1), 408.

⁷³ Da Luther am 10. November 1483 geboren und einen Tag später, an Martini, getauft worden war, hatte er den Namen Martin erhalten. Vgl. R. Vossen (wie Anm. 48), 24 ff.; ferner: Ingeborg Weber-Kellermann: Saure Wochen – Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche. München/Luzern 1985, 89 ff. und 199.

⁷⁴ Zit. nach K. Meisen (wie Anm. 1), 32.

⁷⁵ K. Meisen (wie Anm. 1), 32.

⁷⁶ Meisen glaubt den ältesten Hinweis auf eine Einkehr des Nikolaus bereits im frühen 16. Jahrhundert gefunden zu haben; und zwar zitiert er eine Rechnung des Gräflich Stolbergischen Rentamtes von 1507, in der die Ausgabe von zwei Groschen verzeichnet ist «für Docken (Puppen) und anderes Gockelwerk, welches die Frau Gräfin von Sanct Nicolaus den Herrlein und Fräulein hat bringen lassen» (K. Meisen

[wie Anm. 1], 24). Von dieser vagen Aussage jedoch darauf zu schliessen, dass hier wirklich eine Bischofsgestalt aufgetreten sei, ist kaum gerechtfertigt, zumal alle anderen Quellen des 16. Jahrhunderts ausschliesslich vom Einlegen sprechen. Siehe dazu auch H. Schuhladen (wie Anm. 7), 217.

⁷⁷ Alois Mitterwieser: Sankt Nikolaus am bayrischen Hofe. In: Bayrischer Heimatschutz 25 (1929), 88f.

⁷⁸ H. Schuhladen (wie Anm. 7), 219.

⁷⁹ Abraham a Sancta Clara: Abrahamisches Gehab dich wohl! Nürnberg 1729, 167.

⁸⁰ Abraham a Sancta Clara (wie Anm. 79), 167.

⁸¹ H. Schuhladen (wie Anm. 7), 215 ff., ferner 152 ff. und 167 f.

⁸² Siehe Anm. 8.

⁸³ Abraham a Sancta Clara (wie Anm. 79), 167.

⁸⁴ Umfangreiches Material über die Verbreitung vorweihnachtlicher Grotteskgestalten, die trotz ihrer völligen Entfremdung vom Idealbild des Bischofs Nikolaus von Myra immer noch unter Namen wie «Nickel», «Klaus» oder «Chlaus» auftreten, in: ASV, ADV und ÖVA (wie Anm. 8); O. A. Erich / R. Beitzl (wie Anm. 17), 600 f.; ferner K. Meisen (wie Anm. 1), 36 ff. und 361 ff. (zu Meisens offenkundig falscher Deutung der Bezeichnung «Herrscheklas» vgl. Ingeborg Weber-Kellermann: Herrscheklas und Herrshedame. In: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 6 [1960], 91 ff.).

⁸⁵ Schweizerisches Idiotikon. Bd. 3. Frauenfeld 1895, 687 ff., s. v. «Chlaus», hier: 690.

⁸⁶ K. Meisen (wie Anm. 1), 428.

⁸⁷ Der älteste uns bisher bekanntgewordene Beleg für diese Darstellungsform stammt aus den Randszenen einer zu Beginn des 13. Jahrhunderts nach östlichem Vorbild in Apulien entstandenen Nikolaus-Ikone, die heute in der Pinacoteca Provinciale in Bari aufbewahrt wird (Reproduktion in: Rüdiger Müller/Helmuth Nils Loose: Sankt Nikolaus. Der Heilige der Ost- und Westkirche. Freiburg i. Br./Basel/Wien 1982, Abb. 24). Während es in der byzantinisch-süditalienischen Version noch zwei schwarze Eidolon-Teufelchen sind, die gebannt im Segel hängen, zeigt dieselbe Szene nördlich der Alpen später nur noch einen Teufel. Ein Beispiel für diesen Bildtypus enthält das um 1320 zu datierende sogenannte Tulenhaupt-Fenster des Münsters zu Freiburg i. Br.: hier richtet Nikolaus zudem seinen Bischofsstab auf den im Segeltuch hockenden Teufel und scheint ihn damit zu berühren (Reproduktion in: Ingeborg Kummer-Schroth: Glasmalereien aus dem Freiburger Münster. Freiburg i. Br. 1978, Taf. XIV). Ganz ähnlich wird das Thema auch in dem fast genau zur gleichen Zeit entstandenen Tympanonrelief des Portals der Nikolauskapelle am Wormser Dom behandelt, wo der Patron der Seeleute einem Teufel Einhalt gebietet, der am Schiffsmast zerrt (Reproduktion in: Siegrid Metken: Sankt Nikolaus in Kunst und Volksbrauch. Duisburg 1966, 43). – In der bisherigen Literatur zur Nikolaus-Ikono-graphie findet sich auf das im Spätmittelalter offenbar gängige und ideengeschichtlich zweifellos wichtige Detailmotiv des gebannten Teufels beim Schiffswunder kein Hinweis. (Vgl. etwa L. Petzoldt [wie Anm. 3], 45 ff.).

⁸⁸ Friedrich Vogt: Die Schlesischen Weihnachtsspiele. Leipzig 1901, 115 ff.

⁸⁹ K. Meisen (wie Anm. 1), 476 ff. – Die bereits im 17. Jahrhundert versuchte Herleitung der Ruprecht-Rolle im Nikolausbrauch von dem legendären Priester Rupertus, der 1012 die gottlosen Tänzer von Kölbigk verwünscht haben soll, ist mit Sicherheit eine Fehldeutung (Adolf Spamer: Weihnachten in alter und neuer Zeit. Jena 1937, 66).

⁹⁰ A. Spamer (wie Anm. 89), 67.

⁹¹ Johannes Praetorius: Weihnachtsfrazzen. Leipzig 1663, zit. nach K. Meisen (wie Anm. 1), 477. Siehe auch August Stöber (Hg.): Alsatia. Jahrbuch für elsässische Geschichte, Sage, Alterthumskunde, Sitte, Sprache und Kunst. Bd. 2. Mühlhausen 1851, 167.

⁹² Der wichtigste Herstellungsort solcher Drucke scheint Augsburg gewesen zu sein. Von dort stammen folgende Blätter: Abraham Bach: Der Kindlein Fresser; ders.: Der Mann mit dem Sack; Albrecht Schmid: Die Butzen-Bercht; Lorenz Schultes: Der

Kinderfresser – alle aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Reproduktionen in: Dorothy Alexander / Walter L. Strauss: *The German Single-Leaf Woodcut 1600–1700*. New York 1977. Vol. 1, 62, 63; Vol. 2, 489, 570. – Zum Weiterwirken der Motive im 18. Jahrhundert: Wolfgang Brückner: *Populäre Druckgraphik Europas. Deutschland. Vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*. München 1969, 113, 114. Dort wird übrigens aus der Offizin der Erben Albrecht Schmid als Pendant zur «Butzen-Bercht» noch ein «Kinderfresser» aufgeführt (113), der offenbar schon auf Schmid selbst zurückgeht.

⁹³ So auf dem Blatt von Albrecht Schmid: Die Butzen-Bercht. In: D. Alexander / W.L. Strauss (wie Anm. 92), Vol. 2, 489.

⁹⁴ Reproduktion in: Walter L. Strauss (Hg.): *The German Single-Leaf Woodcut 1500–1550*. Vol. 4. New York 1974, 1482 (Geisberg 1520).

⁹⁵ Über die Frage der Zuweisung des Werks an Hans Gieng oder Hans Geiler: Max de Diesbach: Geiler ou Gieng, Hans. In: *Schweizerisches Künstler-Lexikon*. Hg. v. Carl Brun. Bd.1. Frauenfeld 1905, 558. – Margarethe Sattler: Gieng, Hans, a. a. O. Bd. 4. Frauenfeld 1917, 173. – Ulrich Thieme (Hg.): *Allgemeines Lexikon der bildenden Künste von der Antike bis zur Gegenwart*. Bd. 13. Leipzig 1920, 348, s. v. «Geiler, Hans» und Bd. 14, Leipzig 1921, 2, s. v. «Gieng, Hans». – Zu den populären Weiterentwicklungen des Kinderfresser-Motivs im 16. Jahrhundert: Jürgen Küster: *Spectaculum Vitiorum. Studien zur Intentionalität und Geschichte des Nürnberger Schembart-Laufes (Kulturgeschichtliche Forschungen. Hg. v. Dietz-Rüdiger Moser. Bd. 2)*. Remscheid 1983, 88 f.

⁹⁶ Eva Kimminich: *Des Teufels Werber. Mittelalterliche Lasterdarstellung und Gestaltungsformen der Fastnacht (Artes populares. Studia ethnographica et folkloristica. Hg. v. Lutz Röhrich. Bd. 11)*. Frankfurt/M./Bern/New York 1986, 15 ff.

⁹⁷ Die von Martin Luther initiierte Übertragung der Rolle des weihnachtlichen Gabenbringers von Nikolaus auf den heiligen Christ ging keineswegs ohne Widerstände der traditionsverhafteten Bevölkerung vonstatten und hatte sich selbst im 18. Jahrhundert noch nicht in allen reformierten Territorien vollständig durchgesetzt. Wie sehr die Menschen an ihrem alten Nikolaus hingen, beweist ein Streit, der sich Generationen nach Luther in Strassburg abspielte. Als der dortige Münsterprediger Johannes Flimmer davor warnte, den Glauben der Kinder auf die Heiligen zu lenken, wurde ihm folgende Pasquill ans Münsterportal geheftet: «O, ihr lieben Kinder / Schlaget alle auf den Flinder, / Der will euch verwehren / Dass euch St. Nikolaus nicht mehr soll bescheren!» (Camille Schneider: *Der Weihnachtsbaum und seine Heimat, das Elsass*. Stuttgart 1929, 38 f.).

⁹⁸ K. Meisen (wie Anm. 1), 479 ff. – Wie stark sich die Erinnerung an die wirklichen ideengeschichtlichen Wurzeln des Knecht Ruprecht dann aber gerade in reformierten Gebieten wiederum verflüchtigte, zeigen jene Abwandlungen seines Namens, die in ihm pikanterweise selbst einen Heiligen vermuten. Ein Beispiel hierfür ist etwa die in Mitteldeutschland vorkommende Benennung «Herrsche-Rupperich». Sie lässt sich nämlich nur als Verschleifung aus «Herr Sente Rupperich» bzw. «Herr Sankt Ruprecht» deuten (vgl. K. Meisen [wie Anm. 1], 480).

⁹⁹ Zit. nach Friedrich August Reimann: *Deutsche Volksfeste im neunzehnten Jahrhundert*. Weimar 1839, 217 f.

¹⁰⁰ I. Weber-Kellermann (wie Anm. 68), 98. Zum Umgang der Reformation mit Festbräuchen allgemein: Erika Kohler: *Martin Luther und der Festbrauch*. Köln/Graz 1959.

¹⁰¹ I. Weber-Kellermann (wie Anm. 68), 100 f.

¹⁰² Herbert Henry Wernecke: *Christmas Customs Around the World*. Folkestone 1974, 39 f.