





universität  
wien

# MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Der Krampuslauf als kleinster gemeinsamer Nenner“  
Gemeinschaftsförderung und Identitätskonstruktion  
anhand eines Rituals im Gasteiner Tal

Verfasserin

Lisa-Theresa Anna Kolb, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt: Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Elke Mader



## **Danke**

An meine Mama und meinen Papa,  
meine Tante Nina  
und meine Oma und meinen Opa,  
sowie an alle meine Freunde und Freundinnen.

## **außerdem**

Danke an Ilona Grabmaier, Nele Meier, Erika Mosonyi und Kathrin Scheiber für die fruchtbare Zusammenarbeit während und nach der Feldforschung, sowie für das zur-Verfügung-Stellen des gemeinsam erhobenen und aufbereiteten Datenmaterials,

an Mag.<sup>a</sup> Gertraud Seiser und Mag. Matthäus Rest für ihre Begleitung und ihre Förderung während und über das Feldpraktikum hinaus

und an Dr.<sup>in</sup> Elke Mader, Univ.-Prof. für ihre wertvollen theoretischen Inputs und die Betreuung dieser Masterarbeit.



# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung.....</b>	<b>8</b>
<b>Gemeinschaftsbildung durch Rituale und Konstruktion von Identität .....</b>	<b>12</b>
Ritualtheorie .....	12
Ritualdesign.....	15
Die Bedeutung von Ritualen für die Erzeugung des Sozialen .....	20
Definition und Konstruktion von Identität.....	25
<b>Der Krampuslauf im Gasteiner Tal.....</b>	<b>32</b>
Perchten, Nikolaus und Krampus – eine Begriffsbestimmung.....	32
Quellenlage zum Krampuslauf im Gasteiner Tal.....	33
Dorfgastein und das Gasteiner Tal.....	39
Beschreibung des Krampuslaufs .....	43
<b>Feldforschung und Datenanalyse .....</b>	<b>52</b>
Erhebung.....	52
Auswertung.....	57
<b>Stärkung der Dorfgemeinschaft von Dorfgastein durch den Krampuslauf.....</b>	<b>60</b>
Ritualdesign des Krampuslaufs .....	60
Gemeinschaftsfördernde Wirkung des Krampuslaufs .....	72
<b>Identitätskonstruktion im Gasteiner Tal über den Diskurs um den Krampuslauf.....</b>	<b>90</b>
Diskursive Strategie: Traditionalisierung .....	90
Diskursive Strategie: Naturalisierung.....	94
Gestaltung der Krampusköpfe, Umgang mit Ökonomisierung und das Verhältnis von Wildheit und Gewalt – Drei Fallbeispiele .....	96
Grammars of Identity/Alterity im Diskurs um den Krampuslauf .....	110
Identitätskonstruktion im Diskurs um den Krampuslauf .....	117
<b>Conclusio .....</b>	<b>120</b>



# Einleitung

Die Bedeutung von Ritualen für das zwischenmenschliche Zusammenleben ist ein klassisches sozialanthropologisches Forschungsfeld. Die Theorien über die Funktion von Ritualen für das Ent-, Be- und Fortbestehen von Gemeinschaft sind weitreichend. Rituale werden als Bestätigung der vorherrschenden gesellschaftlichen Ordnung verstanden, zugleich schreibt man ihnen aber auch die subversive Kraft zu, einen beständigen Aushandlungsrahmen für gesellschaftliche Konflikte zu bieten, was auf lange Sicht wiederum das Entwicklungspotential und damit das Fortbestehen von Gemeinschaften fördert.

Das bedeutet, dass sich hegemoniale Gruppen in Ritualen selbst als Gemeinschaft feiern, Rituale jedoch gleichzeitig die Möglichkeit bieten, diese Vorherrschaft in Frage zu stellen oder gar zu verändern. Dabei tun sich Fragen nach Zugehörigkeit und Abgrenzung auf. Wo endet eine Gemeinschaft und wo beginnt eine andere, wer gehört dazu und wer bleibt außen vor? Die Bildung und Entwicklung von Gemeinschaft bedeutet immer auch die Konstruktion von Identität und Alterität, also die Bestimmung eines Eigenen, das nur durch das Ausmachen eines Anderen möglich ist. Insofern tragen Rituale durch ihren gemeinschaftsstiftenden Charakter auch zur Konstruktion von Identität und Alterität bei.

Für den Krampuslauf im Gasteiner Tal finden sich jedes Jahr Gruppen junger Männer zu so genannten Passen zusammen, um am 5. und 6. Dezember verkleidet als Nikolaus, Körbelträger und Krampus von Haus zu Haus zu ziehen. Die Bewohner/innen werden durch Nikolaus und Körbelträger mit Nikolaussackerl für ihre guten Taten belohnt und von den Krampussen mit Rutenschlägen und anderen Drohgebärden für ihre bösen Taten bestraft. Auch diesem Ritual liegen jedoch Funktionen zugrunde, die über die scheinbar offensichtlichen – dem Bestrafen und Belohnen des Verhaltens der Bevölkerung – hinausgehen.

Bei der Umsetzung des Rituals prallen verschiedene Interessen aufeinander, wenn es darum geht, zu definieren, wie es genau vonstattengehen soll. In einigen Aspekten herrscht jedoch überraschende Einigkeit. Die Elemente des Von-Haus-zu-Haus-Gehens und des Hausbesuchs, welche als Besonderheiten des Gasteiner Krampuslaufs verstanden werden, die diesen von anderen Ritualen mit dieser Bezeichnung abheben, sollen auf jeden Fall bewahrt werden. Das Beharren auf diesen Elementen ist kein Zufall. Sie ermöglichen die größtmögliche Entfaltung

des gemeinschaftsstiftenden Potentials des Rituals. Wie dies genau vonstattengeht, stellt den ersten Schwerpunkt dieser Arbeit dar. Die Forschungsfrage lautet:

- Wie trägt das Ritual des Krampuslauf dazu bei, die Dorfgemeinschaft (von Dorfgastein) zu stärken und aufrecht zu erhalten?

Der Gasteiner Krampuslauf gilt nicht zuletzt aufgrund der Bewahrung des Hausbesuchs als einer der „ursprünglichsten“ und „traditionellsten“ seiner Art. Diese Zuschreibung, die sowohl innerhalb als auch außerhalb des Gasteiner Tals geäußert und mit großer Vehemenz verfochten wird, ist oftmals mit Prozessen der Identitätskonstruktion verknüpft. Nicht selten werden in Gastein im Diskurs um die richtige Umsetzung des Krampuslaufs zugleich Fragen nach Zugehörigkeit und Abgrenzung ausgehandelt. Wie das genau vor sich geht und welche Identitäten/Alteritäten dabei konstruiert werden, stellt einen weiteren Schwerpunkt dieser Arbeit dar. Die zweite Forschungsfrage lautet daher wie folgt:

- Wie wird über den Diskurs um den Krampuslauf im Gasteiner Tal Identität ausgehandelt?

Bevor diesen Fragen Rechnung getragen wird, müssen zunächst die zugrundeliegenden theoretischen Perspektiven vorgestellt werden. Im Kapitel „Gemeinschaftsbildung durch Rituale und Konstruktion von Identität“ soll eine Einführung in die Ritualtheorie klären, was ein Ritual überhaupt ist und was es mit dem Paradigma der Ritualdynamik auf sich hat. Das Verständnis von Ritualen als flexiblen Gebilden bildet die Basis für das Konzept des Ritualdesigns. Ausgehend von den Bestrebungen Gregor Ahns, diesen Begriff als bewusste Veränderung von Ritualen zu definieren, erarbeite ich eine eigene Arbeitsdefinition, die das bewusste Nicht-Verändern mit einschließt und schließt mit einigen Bemerkungen über die Bewertung von Ritualen durch die Beteiligten. Im Anschluss werden einige anthropologische Werke über die Funktion von Ritualen für das zwischenmenschliche Zusammenleben angeführt und die zehn Thesen Christoph Wulfs über die Bedeutung von Ritualen für die Entstehung des Sozialen zusammengefasst. Diese gehen mit der Konstruktion von Identität einher. Das Kapitel endet mit einer Vorstellung der drei „Grammars“, die Gerd Baumann für Identitätskonstruktion ausgemacht hat. Es handelt sich dabei um Muster, nach denen Identität und Alterität zugeschrieben werden.

Danach soll das Kapitel „Der Krampuslauf im Gasteiner Tal“ einen thematischen Einstieg zum Krampuslauf bieten. Zunächst werden die Begriffe „Percht“, „Nikolaus“ und „Krampus“ geklärt. Dann soll ein Überblick über die Quellenlage zu Publikationen über den Krampuslauf im Gasteiner Tal zeigen, wie dieses Ritual gemeinhin erklärt und von anderen Ritualformen abgegrenzt wird. Danach wird das Gasteiner Tal mit Schwerpunkt auf Dorfgastein skizziert und eine allgemeine Beschreibung des Krampuslaufs in dieser Region gegeben.

Bevor in den Empiriekapiteln veranschaulicht wird, wie die theoretischen Ansätze mit den Geschehnissen im Gasteiner Tal verknüpft werden können, müssen noch die Umstände der Datenerhebung und -analyse geklärt werden. Das Methodenkapitel gibt Aufschluss über die dreiwöchige Feldforschung im Gasteiner Tal. Es beschreibt den Zugang zum Feld, die verwendeten Methoden und die dabei gesammelten Daten, welche die Basis der vorliegenden Arbeit bilden. Sie wurden in zwei Schritten ausgewertet, einer generellen Kodierung und einer spezifischeren, den oben angeführten Fragestellungen folgenden Analyse.

Im Kapitel „Stärkung der Dorfgemeinschaft von Dorfgastein durch den Krampuslauf“ geht es dann um das Design des Gasteiner Krampuslaufs und wie dieses für die Stärkung der Dorfgemeinschaft von Dorfgastein förderlich ist. Beim Ritualdesign fällt auf, dass die Passen Wert darauf legen, bei der Wahl ihrer Routen für die größtmögliche Abdeckung des bewohnten Siedlungsgebietes zu sorgen. Dann ist es jedoch essentiell, dass ihnen bei den besuchten Häusern auch Einlass gewährt wird. Das Element des Hausbesuchs soll nämlich unter allen Umständen bewahrt und geschützt werden. Unter dem Motto „Volle Häuser sind gute Häuser“ bildet er das Kernstück des Rituals, dem auch gemeinschaftsfördernde Eigenschaften zugrunde liegen. Es folgt eine Beschreibung der Prozesse, die beim Warten auf die Passen, beim Vortrag des Nikolaus', bei der Aufgabe der Kinder, bei der Verteilung der Nikolaussackerl, beim Wüten der Krampusse, aber auch beim Treiben auf der Straße, wenn die Passen von Haus zu Haus laufen und mit Schaulustigen interagieren, in Kraft treten und die Gemeinschaft der Teilnehmenden, welche zum größten Teil Dorfbewohner/innen sind, stärken. Darüber hinaus wird erwähnt, dass das Ritual auch eine Art „Anker“ für jene darstellt, die weggezogen sind, aber weiterhin Kontakte nach Dorfgastein erhalten.

Während über das Ritual Zugehörigkeiten gestärkt werden, werden in gleichem Maße auch Abgrenzungen gezogen. Dies geschieht in vielerlei Hinsicht über den Ritualdiskurs, das heißt es wird implizit oder explizit mitverhandelt, wenn darüber gesprochen wird, wie der Krampuslauf im Gasteiner Tal ist oder sein sollte. Im Kapitel „Identitätskonstruktion im Gasteiner Tal über den Diskurs um den Krampuslauf“ werden zunächst die dabei zur Anwendung kommenden

diskursiven Legitimationsstrategien der Traditionalisierung und der Naturalisierung vorstellt. Diese werden anhand von drei Beispielen viel diskutierter Themen – der Gestaltung der Krampusköpfe, dem Umgang mit Ökonomisierung und dem Verhältnis von Wildheit und Gewalt – illustriert. Bei den Diskussionen um diese umstrittenen Teilbereiche des Rituals treten auch Konstruktionsprozesse von Identität/Alterität zutage. Sie lassen sich mithilfe der drei Grammars nach Gerd Baumann nachzeichnen. Zum Abschluss sollen die dadurch entstandenen Identitäten/Alteritäten kurz umrissen werden. Zu guter Letzt werden die Ergebnisse der Arbeit in der Conclusio zusammengefasst.

# Gemeinschaftsbildung durch Rituale und Konstruktion von Identität

Bevor es an die Analyse des Gasteiner Krampuslaufs als gemeinschaftsstiftendes und identitätskonstruierendes Ritual gehen kann, müssen zunächst einige theoretische Grundlagen geklärt werden. Zuerst soll es darum gehen, den Forschungsbereich, also das Ritual als solches, zu definieren und im aktuellen Paradigma der Ritualdynamik zu verorten. Damit einhergehend ist das Konzept des Ritualdesigns. Dieses werde ich anhand der Ausführungen Gregor Ahns weiterentwickeln, um ein Instrument zur Analyse des empirischen Materials zu erhalten.

Neben der Untersuchung des Designs des Gasteiner Krampuslaufs ist für das Forschungsinteresse dieser Arbeit jedoch auch die Bedeutung von Ritualen für das Soziale und für die Gemeinschaft von Bedeutung, weswegen darauf ein Kapitel mit verschiedenen Theorien zu diesem Thema folgt. Den Abschluss bildet ein Kapitel über die Konstruktion von Identität beziehungsweise Alterität anhand der Ausführungen von Gerd Baumann und Andre Gingrich, um auch dem zweiten Forschungsfokus der Arbeit gerecht zu werden.

## Ritualtheorie

Zum Begriff Ritual im Zusammenhang mit dem Gasteiner Krampuslauf muss zunächst erklärt werden, dass dieser aus emischer Perspektive meistens nicht als solches, sondern als „Brauch“ oder „Brauchtum“ bezeichnet wird. Die damit verbundene Bedeutung weicht jedoch von dem ab, was ich meine, wenn ich versuche, das Gesamtphänomen „Krampuslauf im Gasteiner Tal“ zu beschreiben (vgl. Kapitel „Diskursive Strategie: Traditionalisierung“). Daher verwende ich den Begriff Ritual, welcher eine lange Begriffsgeschichte hinter sich hat (vgl. Eriksen 2001: 216).

### Definition Ritual

Ein neuerer Versuch, Rituale zu definieren, wurde von Religionswissenschaftler und Ritualforscher Axel Michaels vorgenommen. Er verwendet dafür einen polythetischen Begriff von Ritual, was bedeutet, dass der Begriff durch eine Reihe verschiedener Merkmale definiert

wird, welche jedoch nicht alle gegeben sein müssen, damit die Definition gilt. Die wichtigsten fünf dieser Merkmale lauten Verkörperung, Förmlichkeit, Rahmung, Transformation/Wirksamkeit und Überhöhung.

- Verkörperung bedeutet, dass Rituale aus Handlungen in Zeit und Raum bestehen, was Personen voraussetzt, welche diese mehr oder weniger intentional ausführen.
- Unter Förmlichkeit versteht man, dass Rituale grundsätzlich aus wiederholten und nachahmbaren Handlungen bestehen, was jedoch nicht bedeutet, dass sie in ihrer Förmlichkeit erstarren und immer komplett gleich ablaufen.
- Rahmung bedeutet, dass Rituale zumeist einen symbolischen Beginn haben, der sie vom Alltagsleben abgrenzt. Wesentlich daran ist, dass sich Ritualteilnehmer/innen meist darüber bewusst sind, dass es sich um ein Ritual handelt und dieses nicht zufällig ausgeführt werden kann, sondern einen vorangehenden Entschluss dazu erfordert.
- Transformation und Wirksamkeit bedeuten, dass Rituale etwas bewirken und nach dem Ritual etwas anders ist als vorher.
- Unter Überhöhung versteht man, dass sich Rituale oftmals auf etwas „Höheres“ beziehen, das die Ritualteilnehmer/innen von der Frage nach dem „Warum“ befreit (vgl. Michaels 2003).

In Abgrenzung zu routinisierten Alltagshandlungen definiert Axel Michaels Rituale oder, wie er es nennt, Ritualkomplexe als „bewußt [sic] gestaltete, mehr oder weniger form- und regelgebundene, in jedem Fall aber relativ stabile Handlungs- und Ordnungskonfigurationen, die von einer gesellschaftlichen Gruppe geteilt und getragen werden“ (2003: 5).

Mit dieser Definition als Ausgangspunkt argumentiert Michaels weiter, unter welchen Umständen sich Rituale verändern können. Die jüngere Ritualforschung, die einen geistigen Schwerpunkt im Sonderforschungsbereich „Ritualdynamik – Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive“ der Universität Heidelberg hat, legt nämlich im Gegensatz zu früheren Ansätzen einen Fokus auf das dynamische Element von Ritualen (vgl. Harth/ Michaels 2013: 123). Der Fokus der Aufmerksamkeit wird auf Themen wie Genese, Entwicklung und Verbreitung der Formenvielfalt, Migration, Hybridisierung, Produktions- und Rezeptionskonflikte und Verhandelbarkeit des Vollzugs, der Akzeptanz oder der Ablehnung von Ritualen gelegt und richtet sich gegen einen starren, statischen Ritualbegriff (vgl. Harth/ Michaels 2013: 124).

## Ritualdynamik

Generell sind Rituale nämlich Phänomene, die durchaus in Zusammenhang mit Tradition stehen (vgl. Pries 2013: 203). „Als Tradition darf [dabei] alles gelten, was durch menschliche Handlung oder Vorstellung erschaffen und von der Vergangenheit in die Gegenwart überliefert wird“ (Pries 2013: 207). Dabei ist die Tradition, als das „überkommene und als traditionell bewertete Kulturgut“ von der Tradierung zu unterscheiden, welche den Prozess der Weitergabe und das Rezipieren dieser Inhalte beschreibt, auch wenn diese beiden Begriffe in der Alltagssprache oft vermischt werden (vgl. Pries 2013: 205). Tradition wird auch als „Gedächtnis der Gesellschaft“ (Wladimir Solowjew), als „ontologische Erinnerung der Kulturen“ (Wjatscheslaw Iwanow) oder als „kulturelles Gedächtnis“ (Aleida und Jan Assman) verstanden (zit. nach Pries 2013).

Rituale können dabei als „maßgebliche Darstellungsform von Traditionsinhalten“ gelten (Pries 2013: 208). Sie stellen eine Möglichkeit der Tradierung dar. Wie Pries schreibt, werden die „auf Wiederholung angelegten, retardierenden Elemente“ (Assmann 1999: 64 zit. nach Pries 2013) einer Tradition jedoch immer wieder an wechselnde Gelegenheiten angepasst, solange diese lebendig ist (vgl. 2013: 208). Aus diesem Grund sind auch Rituale keine starren Konstrukte, sondern wandlungsfähige, flexible Gebilde.

Axel Michaels beschreibt die kulturökonomische Dynamik, mit der Veränderungen an Ritualen stattfinden. Generell seien Rituale aus verschiedenen Gründen beharrlich, es gäbe jedoch endogene und exogene Faktoren, die dennoch eine Veränderung an Ritualen auslösen können (vgl. 2003: 6 und 7).

Diese Veränderungen sind immer an einzelne Personen gebunden, die sie ausführen, was sowohl bewusst als auch unbewusst geschehen kann. Voraussetzung dafür ist, dass es sich für diejenigen (handle es sich nun um einzelne Personen oder eine soziale Gruppe) „rechnen“ muss. Der Nutzen der Veränderung muss höher sein, als eventuelle „kulturökonomische Kosten“, wie der erhebliche Mehraufwand für Neuformulierungen, Neuanschaffungen, Neubegründungen (Überredungen, Überzeugungsarbeit), Ausbildung und Information derjenigen, die die Information erreichen soll (vgl. Michaels 2013: 8 und 9).

Michaels schreibt:

„Eine durchgreifende Ritualreform (oder Ritualersatz) ist dann erfolgreich, wenn (a) ausreichend Handlungsvollmacht vorliegt, der Boden kulturell oder politisch so vorbereitet ist,

daß [sic] dadurch die kulturökonomischen „Kosten“ der Äußerung von alternativen Überzeugungen verringert sind, (b) hinreichend Koordination, Information und Diffusion gewährleistet ist, und (c) der soziale oder soziologische Nutzen die sozialen und materiellen Kosten überwiegt.“ (2013: 9f).

## **Ritualdesign**

Die Veränderungen an Ritualen können ganz unterschiedliche Formen annehmen. Sie können groß oder klein sein, bewusst oder unbewusst vonstattengehen und mehr oder weniger stark spürbare Auswirkungen haben. Im Versuch, diese Veränderungen zu beschreiben, wurden verschiedene Konzepte entwickelt. Für diese Arbeit ist besonders das Konzept des Ritualdesigns relevant. Der Religionswissenschaftler Gregor Ahn hat sich umfassend mit Ritualdesign befasst und versucht, es von anderen Konzepten der Ritualdynamik abzugrenzen.

### Ritualdesign nach Gregor Ahn

2011 schrieb er für Axel Michaels' Sammelband „Ritual Dynamics and the Science of Ritual“ einen Einführungsartikel zum Thema. Darin nähert er sich dem Begriff *Ritualdesign* über das Konzept des *Ritualtransfers*, womit „bestimmte Formen sich verändernder Rituale, welche durch die Verlagerung eines kompletten Rituals oder einiger seiner Elemente in einen neuen kulturellen, religiösen, politischen, sozialen oder ökonomischen Kontext, charakterisiert sind“ (Ahn 2011: 601), beschrieben werden sollen. Anhand eines Beispiels für Ritualtransfer, nämlich zoroastrischen Begräbnispraktiken, bei denen die Leichen traditionellerweise in offenen Türmen Geiern zum Fraß angeboten werden, was in der zoroastrischen Diaspora in Städten wie London und Vancouver nicht mehr möglich ist, stellt Ahn die Frage, ob diese Art von Ritualtransfer nun eher als *Ritualdesign* oder als *Ritualinvention* zu verstehen ist. Findet eine Veränderung statt, so dass man noch von Design sprechen kann oder ist es die Substitution eines alten Rituals, welches nicht mehr funktioniert, durch ein gänzlich neu Erfundenes, also eine *Ritualinvention*? Im Hinblick auf die Veränderung von Ritualen führt er noch einen dritten Begriff ein, nämlich die *Ritualtransformation*. Diese definiert er als generelle Veränderungen von Elementen oder Kontexten von Ritualen, welche aus emischer Sicht häufig kaum oder gar nicht wahrgenommen werden (vgl. Ahn 2011: 603). Im Gegensatz dazu seien „Prozesse des Adaptierens, Veränderens und Re-Organisierens oder

Zusammenstellens bereits bestehender Elemente aus verschiedenen religiösen oder säkularen Traditionen in den Rahmen eines bereits bekannten Typus von Ritual“ (2011: 603), die bewusst und mit Absicht stattfinden, dem Konzept *Ritualdesign* zuzuordnen, welches dadurch eine Unterkategorie von *Ritualtransformation* darstellt. Zur Veranschaulichung dieses etwas komplexen Sachverhalts an Vergleichen und Unterscheidungen verschiedener Begriffe soll die folgende Grafik dienen.

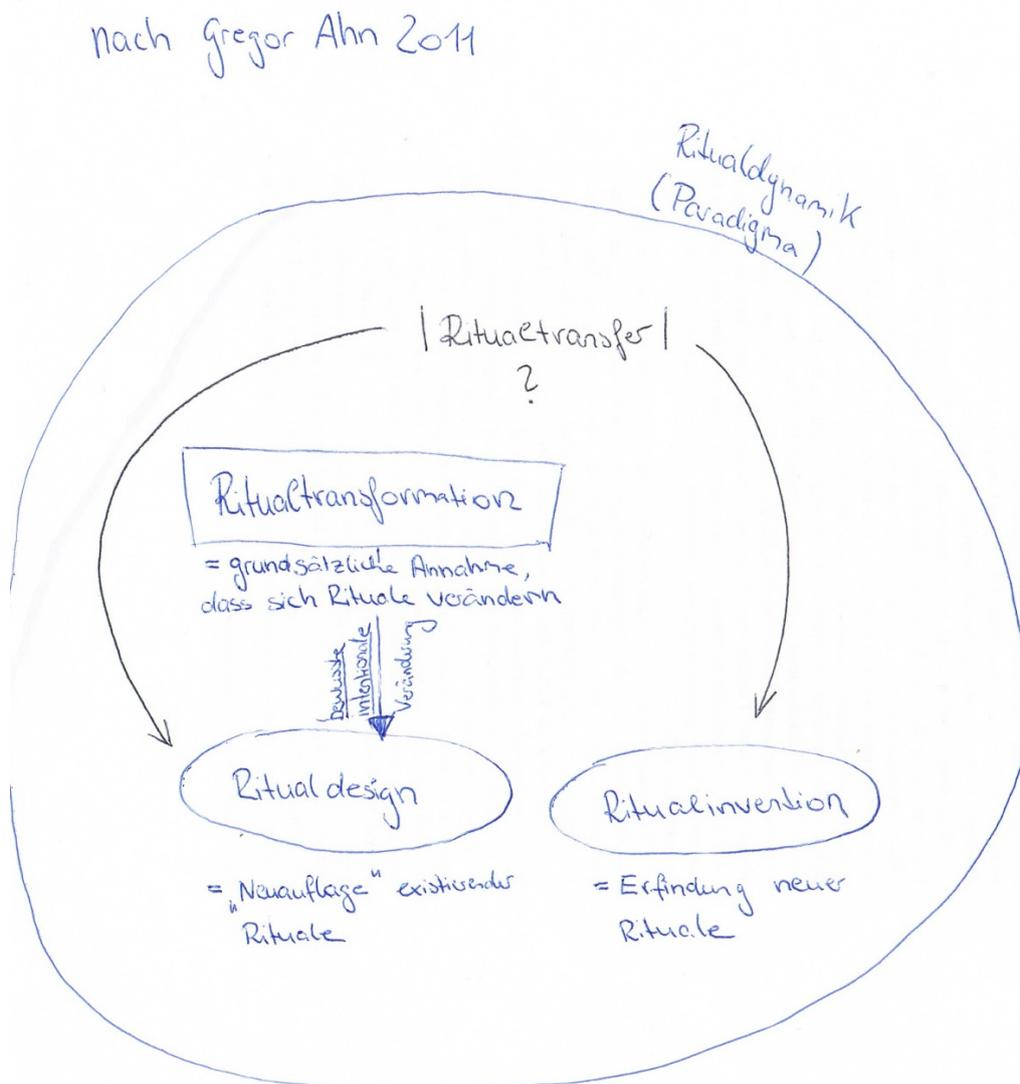


Abbildung 1: Ahn 2011

*Ritualdesign* unterscheidet sich also von *Ritualtransformation* dadurch, dass es eine von den Teilnehmer/innen oftmals bewusste und vor allem absichtlich herbei geführte Veränderung

eines Rituals darstellt und keine zufällige und unbewusste. Dies ist auch bei der *Ritualinvention* der Fall, jedoch wird dabei im Gegensatz zum *Ritualdesign* eine völlig neue Art von Ritual geschaffen. Das zoroastrische Bestattungsritual ist im Diasporakontext zum Beispiel nach wie vor ein Begräbnisritual, auch wenn sich die Art und Weise der Durchführung dramatisch verändern. Aus diesem Grund ordnet Ahn diesen Ritualtransfer letztlich auch eher dem Konzept des *Ritualdesigns* als dem der *Ritualinvention* zu.

Zusammenfassend lässt sich *Ritualdesign* in Ahns erstem Definitionsversuch als „intentionally conducted act of constructing new forms of well-established rituals by using more or less common ritualistic components which might also stem from different traditions“ (2011: 604) definieren.

Die relative Neuheit dieses Forschungsbereichs lässt sich jedoch auch daran erkennen, dass Gregor Ahn die Definition bereits 2012 überarbeitet hat, wie man in dem Artikel „„Ritualdesign“ – ein neuer Topos der Ritualtheorie?“ nachlesen kann (vgl. Ahn 2012). Die zu strenge Abgrenzung des Konzepts *Ritualtransformation* vom Konzept der *Ritualinvention*, würde der Forschungsrealität nicht gerecht werden, weswegen er sich auf anderem Wege an eine neue Definition und Kategorisierung heranwagt. Er ergänzt Don Handelmans Theorie von „Models and Mirrors“ (1990), bei der er besonders die Bewusstheit der Akteure hervorhebt, um eine Konzeptualisierung von Kerstin Radde-Antweiler, die in ihren Ausführungen diese Bewusstheit zwar nicht unbedingt hervorhebt, dafür jedoch das dynamische Element sehr stark betont (2006). Dies ergibt folgende Kategorisierung:

*Ritualtransformation* bedeutet die ständige „normale“ Veränderung von Ritualen, die von den Akteur/innen oftmals gar nicht bewusst wahrgenommen wird.

*Ritualinnovationen* sind Neuheiten innerhalb eines Rituals, die aus emischer Sicht sehr wohl eine Bedeutung haben und wahrgenommen werden.

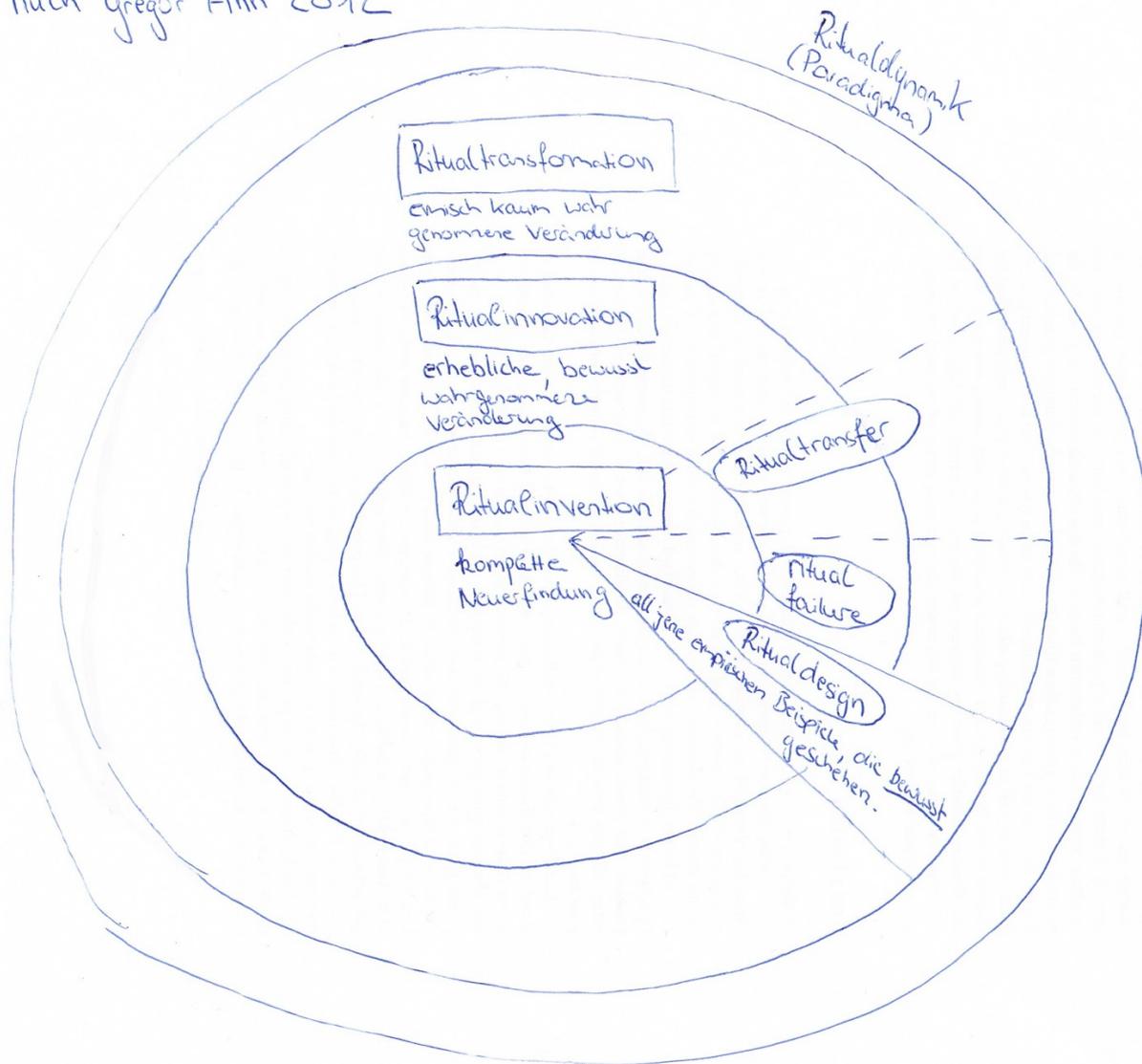
Bei *Ritualinventionen* wird überhaupt gleich ein völlig neuer Typus an Ritual erfunden, den es vorher noch nicht gab.

Diese drei Kategorien sind keine trennscharf abzugrenzenden Kategorien, die nebeneinander stehen, sondern eher als Unterkategorien der jeweils vorangegangenen zu verstehen. Die Grenzen gehen dabei teilweise in einander über (vgl. Ahn 2012).

Das Konzept *Ritualdesign* ist in dieser Kategorisierung nun wiederum eine Art „Schneise“, also ein Teilbereich, der sich durch alle Ober- und Unterkategorien zieht und all jene Bereiche von *Ritualtransformation*, *Ritualinnovation* und *Ritualinvention* meint, die bewusst geschehen.

Konzepte wie *Ritualtransfer* und *ritual failure* wären andere solche Schneisen (vgl. Ahn 2012).  
 Zur Veranschaulichung eine weitere Grafik:

nach Gregor Ahn 2012



**Abbildung 2:** Ahn 2012

Als neue Definition für *Ritualdesign* plädiert Ahn 2012 nun also dafür,  
 „ [...]unter Ritualdesign alle diejenigen Ritualtransformationen, -innovationen und -inventionen zu fassen, für deren Planung und Durchführung explizite Intentionen der Ritualakteure empirisch greifbar sind und die auf die – wie auch immer gearteten – zweckorientierten und situationspezifischen Veränderungen von Ritualen und Ritualformen ausgerichtet sind.“

Damit vereint er das Element der Bewusstheit aus Don Handelmanns Ansatz mit dem Element der Dynamik in Radde-Antweilers Ausführungen.

Der gesamten Definition liegt dabei ein Fokus auf Veränderungen zu Grunde. Seien es nun winzig kleine, von den Akteur/innen kaum wahrgenommene, oder umfassende, die bis zur Erfindung eines komplett neuen Rituals gehen können, so beruht dieses Konzept von *Ritualdesign* auf jeden Fall auf den Neuheiten in der Ritualdynamik. Das Design von Ritualen besteht aber sowohl aus alten, als auch aus neuen Elementen. Gregor Ahn schreibt: „[...] the dynamic of rituals should not be understood as an endless process of change without any form of continuity; the dynamic of rituals should rather be considered as consisting of interdependent processes of change and continuity, of constructing new ritual identities in relation to older traditions and recent contexts“ (2011: 601)

Bei der Forschung im Gasteiner Tal konnte ich feststellen, dass in den Diskursen darüber, wie denn das Ritual auszusehen habe und durchzuführen sei, einige Elemente besonders stark betont wurden, andere Bereiche hingegen nicht mal erwähnt wurden. Gewisse Regeln, wie es denn sein solle, wurden mit dem Hinweis, es sei schon immer so gewesen (vgl. dazu Kapitel „Diskursive Strategie: Traditionalisierung“), legitimiert. Bewusste Entscheidungen, das Ritual auf die eine oder andere Weise durchzuführen, waren es aber dennoch und sie tragen auch dazu bei, dass es letzten Endes zu dem wird, was es ist, auch in seinem Aufbau und seiner Form, also in seinem Design.

Deshalb gehören für mich zum Ritualdesign sowohl die bewussten (diesen Teil entnehme ich Gregor Ahns Definition) Entscheidungen, Dinge zu verändern, als auch die bewussten Entscheidungen, Dinge gleich zu lassen (hier distanzieren ich mich von ihm).

### Bewertung von Ritualen

Dabei spielen auch Fragen nach Agency eine wichtige Rolle. Generell werden alle Rituale von den Beteiligten kritisiert. Damit ist eine Form der Evaluation gemeint, die auf jeden Fall bewertend, aber nicht zwingend negativ ist. Sie kann offen oder verdeckt stattfinden, doch selbst, wenn sie nicht geäußert wird, so wird sie doch vollzogen. Ritualkritik fußt auf dem Vergleich mit vorangegangenen Durchführungen des Rituals, auf normativen Texten oder anderen Ritualskripten (wie oralen Überlieferungen) oder auf abstrakten Idealvorstellungen des jeweiligen Ritualtyps (vgl. Grimes/Hüsken 2013). Bei der Durchführung von Ritualen kann

es dabei auch zu Ritualfehlern kommen. Zu diesen ist anzumerken, dass sich Rituale durch Wandel, Anpassung und Erneuerung ständig verändern. Um Ritualfehler handelt es sich dabei nur, wenn solche Abweichungen von vorangegangenen Versionen des Rituals als negativ bewertet werden (vgl. Hüsken 2013: 130). Dabei ist es essentiell, wer das Ritual als für wen gescheitert darstellt (vgl. Hüsken 2013: 130). Wer gilt als kompetent, das Ritual richtig auszuführen und/oder es zu bewerten? Wer kommt mit Abweichungen von Ritualnormen ungeschoren davon und wem werden solche Abweichungen als Fehler angerechnet? Hüsken schreibt, dass es oft vielmehr darum geht, dass die Ausführenden des Rituals den Beteiligten Kompetenz, Authentizität und Glaubwürdigkeit vermitteln und diese Überzeugung aufrecht erhalten, als genau die Regeln zu befolgen (vgl. 2013: 131).

In jedem Fall können Bewertungen, Diskussionen, Auseinandersetzungen und Streits um die „richtige“ Durchführung eines Rituals erhellen, was den Beteiligten am Ritual wichtig ist. Nicht selten handelt es sich dabei auch um Fragen der Identität, welche über das Ritual ausgehandelt werden (vgl. Grimes/ Hüsken 2013).

### **Die Bedeutung von Ritualen für Erzeugung des Sozialen**

Dass Fragen nach Gemeinschaft und Identität eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit Ritualen spielen, zeigt schon der Eintrag zu „ritual“ in Barnard & Spencers „Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology“. „Ritual and social integration“ stellt dort neben „Ritual as mystification“ und „Ritual and practice“ ein eigenes Unterkapitel dar (Mitchell 2008 [2002]: 491). Im Folgenden sollen ausgewählte ethnologische Werke, die die Funktion von Ritualen in Zusammenhang mit der Gestaltung des sozialen Zusammenlebens bringen, vorgestellt werden. Im Anschluss daran werde ich die zehn Thesen Christoph Wulfs über die Bedeutung von Ritualen für die Entstehung des Sozialen zusammenfassen.

Bereits in einem sehr frühen Werk der Ritualforschung, Émile Durkheims „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ (1994 [1968]) wird die gemeinschaftsstiftende Funktion von Ritualen besprochen. Religion besteht Durkheim zufolge aus zwei Elementen: Den Glaubensüberzeugungen, welche als Vorstellungen zu verstehen sind und den Riten, welche wiederum als bestimmte Handlungsweisen zu betrachten sind, wobei erstere zweitere bestimmen (vgl. 1994 [1968]): 61f). In „primitiven Religionen“ (Durkheim bezieht sich in seiner Analyse auf australische Stämme) sei das Totem als Gott des Klans zu verstehen. Zugleich

repräsentiert dieses Totem aber auch die Gemeinschaft selber. Daraus lässt sich schließen, dass Gott und Gemeinschaft dasselbe sind (vgl. Durkheim 1994 [1968]: 284f) und sich der Klan durch die Ausführungen von Ritualen (welche als Ausführungen von Glaubensvorstellungen zu verstehen sind) selber feiert und reproduziert (vgl. Eriksen 2001[1995]: 211 und Mitchell 2002: 490).

In „The Ritual Process: Structure and Antistructure“ arbeitet Victor Turner die theoretischen Überlegungen zu „Rites de Passage“ von Arnold van Gennep (1986 [1981]) weiter aus. Van Gennep argumentiert, dass alle Übergangsriten, also Rituale, die den Übergang von einem sozialen Status in einen anderen begleiten und ermöglichen, dieselbe Struktur aufweisen und jeweils hintereinander eine Trennungs-, eine Schwellen- oder liminale und eine Angliederungsphase durchlaufen (vgl. 1986 [1981]). Turner beschäftigt sich besonders mit der Schwellenphase und legt dar, dass sich während dieser Phase ein Zustand namens *communitas* bildet, der im Gegensatz zur strukturierten Gesellschaft des Alltagslebens steht. Turner unterscheidet zwischen diesen beiden „Modellen menschlicher Sozialbeziehungen“, wobei er zweitens, die *Struktur* als „strukturiertes, differenziertes und oft hierarchisch gegliedertes System politischer, rechtlicher und wirtschaftlicher Positionen mit vielen Arten der Bewertung [...], die die Menschen im Sinne eines „Mehr“ oder „Weniger“ trennen“ (Turner 2000 [1969]: 96) definiert. Bei der *communitas* handelt es sich dagegen um einen Zustand, einen „Augenblick in und außerhalb der Zeit“ und außerhalb dieser weltlichen Sozialstruktur, in der „Gesellschaft als unstrukturierte oder rudimentär strukturierte und relativ undifferenzierte Gemeinschaft, *comitatus*, oder auch als Gemeinschaft Gleicher, die sich gemeinsam der allgemeinen Autorität der rituellen Ältesten unterwerfen“ (Turner 2000 [1969]: 96) zu verstehen ist. *Communitas* tritt jedoch nicht nur unter Ritualeilnehmer/innen von Übergangsritualen ein, sondern kann auch als der Zustand verstanden werden, der sich ergeben kann, wenn gesellschaftliche Gruppen oder eine Gesellschaft als Ganzes im Umbruch stehen. Ist dieser Zustand jedoch etabliert, so verwandelt er sich wiederum in *Struktur* (vgl. Turner 2000 [1969]: 109f). Turner schreibt, dass dieses Wechselspiel zwischen *Struktur* und *Communitas* die Normalität menschlichen Zusammenlebens darstellt. *Communitas* bedroht *Struktur* zwar in ihrer Ordnung, ermöglicht sie jedoch gleichzeitig, indem sie sie immer wieder erneuert (vgl. 2000 [1969]: 97, 107, 126f).

Einen stärker differenzierten Ansatz vertritt der Anthropologe Don Handelman 1990 mit „Models and Mirrors“. Er untersucht Rituale, welche er als „public events“ betrachtet, anhand der Logik ihrer Designs, welche wiederum als „Konfigurationen potentieller dynamischer Kräfte“ zu verstehen sind, die die Möglichkeiten des Empowerments innerhalb sozialer Ordnungen sowohl praktizieren als auch einschränken (Handelman 1990: 7). Das bedeutet, dass Rituale je nach Beschaffenheit verschiedene Wirkungen auf die Selbstbestimmung innerhalb sozialer Gemeinschaften haben. Die Beschaffenheit der Rituale ist aber auch abhängig von dem Kontext, dem sie entstammen, weswegen verschiedene Logiken ihres Designs auf verschiedene Arten sozialer Ordnung hinweisen (vgl. Handelman 1990: 7).

Handelman unterscheidet drei verschiedene Muster (vgl. 1990: 23ff):

Events that present: Die Macher/innen des Rituals „spiegeln“ im Ritual die soziale Ordnung, so wie sie sie sich vorstellen, bzw. wie sie sie haben wollen oder auch wie sie ist.

Events that model: Mit Hilfe des Rituals soll die „echte“ Welt verändert werden und ein vorheriger Zustand soll sich in einen neuen (gegensätzlichen) wandeln.

Events that re-present: Die bestehende soziale Ordnung wird während des Rituals auf den Kopf gestellt und dadurch im Anschluss wieder gefestigt.

Rituale können auch die Eigenschaften von einem oder mehreren der Muster haben, von denen sich Modelling am stärksten von den anderen beiden abhebt, welche wiederum nicht einwandfrei auseinander zu halten sind (vgl. 1990: 60f).

An Handelmans Ansatz lässt sich gut erkennen, dass es bei der Betrachtung von Ritualen möglich ist, zwei verschiedene Perspektiven einzunehmen. Einerseits ist ein Top-down-Ansatz möglich, welcher vor allem die Sicht der Herrschenden betont und in dessen Tradition Rituale meist als Instrumente verstanden werden, die bestehende Ordnung zu stabilisieren, indem sie sie widerspiegeln und bestätigen. In diesem Fall haben sie vor allem eine darstellende und weniger eine gestalterische Funktion (vgl. Büttner/ Mattheis/ Sobkowiak 2013: 71ff).

Andererseits können Rituale auch aus einer Bottom-up-Perspektive betrachtet werden, bei der Herrschaft als dynamischer Aushandlungsprozess begriffen wird, der niemals endet und beständige Kommunikations- und Interaktionsvorgänge impliziert. So gesehen sind Rituale eher als Aktionsfelder zu verstehen, auf denen die verschiedenen Interessen der Ritualteilnehmer/innen aufeinander treffen und ausgehandelt werden müssen. Hierarchische Ordnungen können dadurch auch verändert werden (vgl. Büttner/ Mattheis/ Sobkowiak 2013: 71ff). Rituale können also entweder im Hinblick auf Konsens oder auf Konflikt untersucht

werden, die beiden Perspektiven schließen sich jedoch nicht aus. Sie beleuchten dasselbe Phänomen, wenn auch von verschiedenen Seiten (vgl. Büttner/ Mattheis/ Sobkowiak 2013: 74).

Zusammenfassend möchte ich den Anthropologen und Erziehungswissenschaftler Christoph Wulf herbeiziehen, der den Stand der Forschung zur „Erzeugung des Sozialen in Ritualen“ (2008) in zehn Thesen zusammengefasst hat:

(Die Erläuterungen dazu habe ich stark gekürzt, um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen.)

#### 1) Das Soziale als Ritual

Rituale erschaffen Gemeinschaft und umgekehrt. Institutionelle und informelle soziale Gemeinschaften zeichnen sich durch kollektiv geteiltes symbolisches Wissen aus, welches durch ritualisierte Interaktions- und Kommunikationsformen (also Rituale) inszeniert wird.

#### 2) Das Ritual als Ordnungsmacht

Für Rituale ist es essentiell, dass die Ritualteilnehmer/innen das Symbolische der Situation gemäß bestimmter, durch das Ritual erschaffene Regeln decodieren können. Durch die spezifischen Konventionen, die Rituale mit sich bringen, wird die Ordnung eines gemeinsamen Handelns, das für alle Teilnehmer/innen verbindlich ist, möglich.

#### 3) Identifikationserzeugung durch Rituale

Rituale können die soziale Position von Menschen „verändern“, was besonders an Übergangsritualen erkenntlich wird. Durch die Zuschreibungen, die durch das Ritual geschehen, werden die Personen zu dem, was ihnen zugeschrieben wurde.

#### 4) Das Ritual als Erinnerung und Projektion

Rituale dienen ebenso dazu, die Kontinuität, Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit von Gemeinschaften zu inszenieren, als auch deren Prozesscharakter und Transformationspotentiale. Durch ihre repetitive Struktur signalisieren sie Dauerhaftigkeit und stellen Verbindungen zur Vergangenheit her, die als Tradition und Geschichte für Gemeinschaften bedeutsam ist. Gleichzeitig bergen sie ein kreatives Veränderungspotential, weil sie mimetisch sind und nie ganz gleich aufgeführt werden können (siehe Punkt 8).

#### 5) Das Ritual als Bewältigung von Krisen

Rituale können helfen, Krisensituationen von Gemeinschaften zu überwinden, da sie einen relativ sicheren, homogenen Prozess darstellen, in dessen Verlauf Unsicherheiten im Bezug auf Integration und Segregation verhandelt werden können.

#### 6) Das Ritual als magische Handlung

Von Ritualen wird oft angenommen, sie hätten eine Wirkung auf die Wirklichkeit „außerhalb“ des Rituals. Das kann einerseits daher kommen, dass die dabei gewonnen Erfahrungen auf einer sozialen oder religiösen Ebene gedeutet werden oder daher, dass durch das gemeinsame performative Handeln in Ritualen neue soziale Wirklichkeiten erzeugt werden können.

#### 7) Das Ritual als Medium der Differenzbearbeitung

Über rituelle Prozesse können Gemeinschaften, welche generell ein prekäres Erfahrungsfeld von Spannungen, Grenzziehungen und Aushandlungsprozessen darstellen, konstituiert werden. Rituale dienen unter anderem der Differenzbearbeitung, die der Bildung von Gemeinschaften im Allgemeinen zu Grunde liegt.

#### 8) Das Ritual als Initiator mimetischer Prozesse

Rituale sind keine Kopien, sondern stets neue Inszenierungen früher vollzogener Rituale, was zu einer ständigen Modifikation dieser führt. In diesem Nebeneinander von Kontinuität und Diskontinuität liegt die Produktivität ritueller Handlungen.

#### 9) Das Ritual als Generator praktischen Wissens

Große Teile des praktischen Wissens, wie man sozial kompetent handelt, werden in rituellen, mimetischen Prozessen erworben und können dann auf andere Situationen übertragen werden. Durch Aneignung über Rituale können diese Kompetenzen geübt, verändert und weiterentwickelt werden. Das dabei erworbene Wissen ist historischer und kultureller Natur und daher auch an sich veränderlich.

## 10) Das Ritual als Produzent von Subjektivität

Durch Rituale werden Individuen zu sozial kompetenten Subjekten herangebildet, die für eine funktionierende Gemeinschaft notwendig sind. Somit schaffen Rituale auch über die Subjektivität Gemeinschaft.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass Rituale eine wichtige Funktion für die Entstehung und Entwicklung von Gemeinschaft haben. Sie schaffen Gemeinsamkeit und Ordnung und weisen Einzelnen ihren Platz in dieser Ordnung zu. Damit dies gelingt, lernen Individuen durch Rituale ihre eigene Subjektivität kennen und erwerben die notwendigen Kompetenzen, sich in Gemeinschaft zurecht zu finden. Rituale schaffen Verbindungen zur Vergangenheit und Kontinuität, enthalten durch ihren mimetischen Charakter aber gleichzeitig kreatives Potential, was in dieser Kombination besonders Krisensituationen leichter überstehen lässt. Durch Rituale können die Spannungen, die jeder Gemeinschaft zu Grunde liegen, bearbeitet werden und ständig neue soziale Realitäten geschaffen werden.

Solche Aushandlungsprozesse betreffen auch Fragen von Zugehörigkeit und Abgrenzung. Für eine Gemeinschaft ist es konstitutiv, wer dazu gehört und wer nicht. Identitätsfragen stellen den zweiten Schwerpunkt dieser Arbeit dar.

### **Definition und Konstruktion von Identität**

Reginald Byron definiert den Begriff *Identity* für die "Encyclopdia of Social and Cultural Anthropology" folgendermaßen:

„In one sense, the term refers to properties of uniqueness and individuality, the essential differences making a person distinct from all others, as in 'self-identity'. In another sense, it refers to qualities of sameness, in that persons may associate themselves, or be associated by others, with groups or categories on the basis of some salient common feature [...].“ (2002: 292)

Byron geht davon aus, dass die soziale und kulturelle Welt aus verschiedenen Segmenten besteht. Individuen definieren sich anhand ihrer jeweiligen Mitgliedschaften zu diesen Segmenten oder werden von anderen darüber definiert. Dadurch entsteht ihre Identität. Gleichzeitig bezieht sich der Begriff aber auch auf die bestimmenden Gemeinsamkeiten von Gruppen und Kategorien, denen sich diese Individuen zuordnen (vgl. 2002: 292). In beiden

Bedeutungen ist Identität etwas sozial konstruiertes, das durch Selbst- und Fremdzuschreibungen entsteht.

In ihrem Buch „Grammars of Identity/Alterity“ analysieren und vergleichen die beiden Sozialanthropologen Gerd Baumann und Andre Gingrich solche Prozesse der Identitätskonstruktion. Sie beziehen sich dabei zwar vor allem auf ethnische und nationale Identitäten, zeigen jedoch, dass sich ihre Erkenntnisse auch auf andere Forschungsfelder übertragen lassen (vgl. 2004: 199). Wie ich im Verlauf dieser Arbeit darlegen werde, sind sie auch als Modelle für Identitätsaushandlungsprozesse, die im Zusammenhang mit dem Gasteiner Krampuslauf stehen, geeignet.

Definitionsprozesse von Identität zielen auf Gleichheit und Unterschiedlichkeit (sameness/difference) ab. Einerseits wird definiert, wer/was dazu gehört (belonging) und andererseits wird definiert, wer/was nicht dazugehört und anders ist (othering). In vielen theoretischen Ansätzen liegt der Schwerpunkt entweder auf Gleichheit oder auf Unterschiedlichkeit (vgl. Gingrich 2004: 3). Gingrich schreibt jedoch: „Othering and belonging are mutual constitutive components of identity“ (2004: 4). Identität wird definiert, indem man auf Gleichheit oder Unterschiedlichkeit hinweist, sie geht stets einher mit der Konstruktion von Alterität. Es handelt sich um einen wechselseitigen Prozess. Ohne das Andere kein Eigenes und ohne das Eigene kein Anderes.

Gingrich stellt folgende drei Gegensatzpaare auf: Sameness/Difference, Belonging/Othering und Identity/Alterity (vgl. 2004: 6). „Other“ wurde von einem der Hauptrepräsentanten der Cultural Studies, Lawrence Grossberg, als „weichere“ Version von Difference eingeführt, weil seines Erachtens innerhalb der Cultural Studies ein zu starker Fokus auf Unterschieden lag (Grossberg nach Gingrich 2004: 5). Gingrich verwendet hingegen *Alterity*. Ich werde mich Baumann anschließen und vor allem Self/Other bzw. Selfing/Othering verwenden, einfach weil es mir am geläufigsten ist. Diese sind ebenso wie Identity/Alterity nur durch einen Schrägstrich getrennt, weil sie „zwei Seiten des selben Prozess“ darstellen (Baumann 2004: 19).

Zudem verweise ich auf Gingrichs Working Definition dieses Prozesses:

„Following [a] subject-centered sense, I will therefore use a working definition of [...] personal and collective identities as simultaneously including sameness and differing. These identities are multidimensional and contradictory, and they include power-related, dialogical ascriptions

by selves and by others which are processually configured, enacted and transformed by cognition, language, imagination, emotion, body and (additional forms of) agency." (Gingrich 2004: 6).

Gingrich stellt diese Definition als Ausgangspunkt für die Erstellung von so genannten *Grammars* der Identitätskonstruktion auf, welche sein Kollege Gerd Baumann beschreibt. So nennen sie Muster („socially shared classificatory structures“), nach denen Identität und Alterität diskursiv ausgehandelt werden können (vgl. Baumann 2004: 19).

### Grammars of Identity/Alterity

Baumann leitet sie von drei klassischen anthropologischen Werken ab, deren Beschreibungen jeweils beispielhaft für die jeweiligen Grammars stehen:

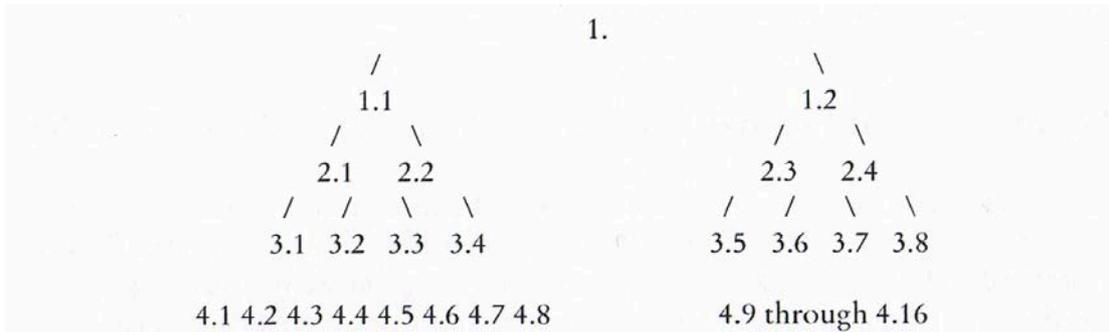
Edward Saids „Orientalism“ steht programmatisch für *Orientalismus*, Evans-Pritchards „The Nuer“ für *Segmentation* und Luis Dumonts „Homo Hierarchicus“ für *Encompassment*.

Beim *Orientalismus* wird das „Andere“ als Gegenüber gesehen, als das Gegenteil des „Eigenen“. In Edward Saids „Orientalism“ ist es der Westen, der im „Orient“ seinen Gegenpart gefunden glaubt. Dabei wird nach Baumanns Leseweise keine eindeutige Wertung vorgenommen. Das Andere, also im diesem Fall der Orient wird sowohl negativ, weil „rückständiger“, als auch positiv, weil „noch näher am Ursprünglichen“ angesehen. Was am Eigenen gut ist, ist am Anderen oft schlecht, dafür hat der Orient Vorteile, wo es wiederum beim Westen mangelt. Das bedeutet, das Andere wird als eine mögliche andere (teils abgelehnte, teils ersehnte) Version des Eigenen vorgestellt. Damit geht die Grammar des Orientalismus trotz ihres Ausgangspunktes einer binären Opposition (=wir-ihr) über eine simple „Wir sind gut, ihr seid böse“-Argumentation hinaus. Viel mehr handelt es sich um die Erfindung eines Anderen, das dem Eigenen konträr gegenübersteht, mit allen daraus folgenden negativen und positiven Assoziationen. So ermöglicht Orientalismus auch kulturelle Selbstkritik, weil man sich dadurch selbst in einem umgekehrten Spiegel erkennen kann (vgl. Baumann 2004: 19ff).

<b>Occident Positive</b> rational enlightened technological	<b>Orient Negative</b> irrational superstitious backward
<b>Occident Negative</b> calculating sober materialist	<b>Orient Positive</b> spontaneous luxuriant mystical

**Abbildung 3:** Orientalismus: verschiedene Eigenschaften, die der Okzident an sich selber positiv bewertet, werden als im Orient fehlend verstanden. Dafür werden diesem jedoch positive Eigenschaften zugeschrieben, wo der Okzident an sich selbst Kritik übt.

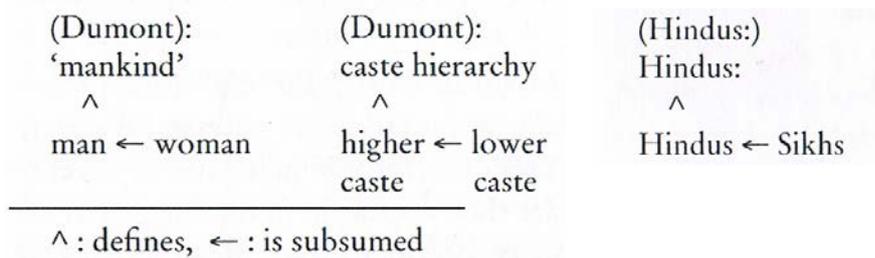
Bei der *Segmentation* sind Identität und Alterität abhängig vom Kontext. Es hängt immer davon ab, auf welchem „Identitätslevel“ man sich gerade befindet, um festzustellen, wer zum „Selbst“ gehört und wer zum „Anderen“. Baumann beschreibt dies anhand von pyramidenförmigen Zugehörigkeitsmustern. Ich selber kann es mir besser in Form von konzentrischen Kreisen vorstellen. Geht man von Einzelpersonen aus, so kann man sich Segmentation als verschiedene Gruppen vorstellen, denen das Individuum angehört, welche jeweils Subgruppen der nächst höheren Gruppe darstellen. Das Individuum gehört zum Beispiel seiner Familie an, das Individuum, seine Familie und andere Familien wiederum einem Stamm und so weiter. Die Idee baut auf Evan-Prichards „The Nuer“ auf, in dem er das komplexe System an Bündnis- und Feindbeziehungen des sudanesischen Volkes der Nuer beschreibt, das sich verkürzt so darstellen lässt: Ich gegen meinen Bruder, mein Bruder und ich gegen unsere Cousins, meine ganzer Clan gegen einen anderen Clan, alle Clans unseres Stammes gegen einen anderen Stamm, etc.. Mit wem man sich in Bündnis- bzw. Feindbeziehungen befindet, ist also immer davon abhängig, auf welcher Ebene sich gerade ein Konflikt abspielt. Daraus ergeben sich in den verschiedenen Kontexten auch immer andere „Selfs“ und „Others“ (vgl. Baumann 2004: 21ff).



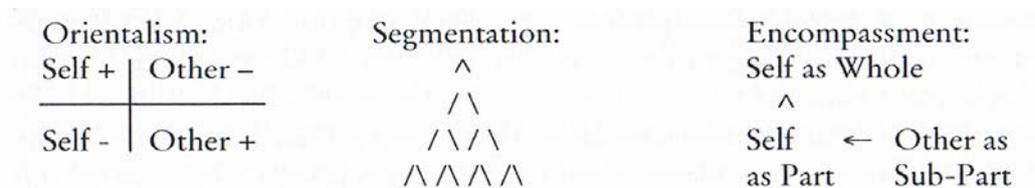
**Abbildung 4:** Segmentation: Anhand der Pyramidendarstellung wird klar, welche Bündnis- und Konfliktbeziehungen auf welcher Ebene ausgetragen werden. Gibt es etwa einen Konflikt zwischen 3.1 und 3.2, so wird dieser untereinander ausgetragen. Kommt es jedoch zu einem Konflikt zwischen 3.1 und 3.4, so stehen sich damit automatisch 2.1 (bestehend aus 3.1 und 3.2) und 2.2 (bestehend aus 3.3. und 3.4) gegenüber.

Beim *Encompassment* handelt es sich um die Umdrehung von Alteritäts-Rhetorik zu Identitäts-Rhetorik. Baumann leitet diese Grammar von Dumonts „Homo Hierarchicus“ ab, in dem das indische Kastensystem beschrieben wird. Als aktuelleres Beispiel führt er eine eigene Feldforschung an, die er in London durchgeführt hat. Vor dem Hintergrund der Konflikte in Punjab, bei denen fundamentalistische Sikhs gegen Hindus und nationalistische Hindus gegen Sikhs auftraten, nachdem bereits zuvor vorhandene Konflikte in der Ermordung von Indiens Premierministerin Indira Ghandi gipfelten, befragte er Immigranten beider ethnischer Hintergründe in Southall, einem Vorort von London. Hindus in Southall meinten wiederholt, die Konflikte drehten sich im Grunde um nichts, da Sikhs doch auch nur Hindus seien. Das einzige Problem sei, dass sie es nicht wüssten.

Dies ist ein klassisches Beispiel für *Encompassment*. Dabei werden auf einem niedrigen Level zwar Unterschiede (an-)erkannt, doch gleichzeitig werden diese auf einem höheren Level mit dem universalistischen Anspruch, alle seien nur Teile eines größeren Ganzen, nivelliert. Während „die Anderen“ sich selber in einem Gegensatz zum „Selbst“ positionieren, ist dieses soweit, zu erkennen, dass es sich dabei gar nicht wirklich um „Andere“ handelt, sondern um Teile des Eigenen. Der „Trick“ dabei ist, dass die Gruppe, welche diese Argumentation vertritt, das universale Ganze durch sich selbst definiert, was alle anderen zu „Unterkategorien“ degradiert. Beim *Encompassment* handelt es sich folglich um eine hierarchische Grammar, die nur von „oben“ nach „unten“ funktioniert (vgl. Baumann 2004: 25ff).



**Abbildung 5:** Encompassment: Die Grafik zeigt verschiedene „Anwendungsgebiete“ von Encompassment. In patriarchalischen Gesellschaften wird „die Menschheit“ zum Beispiel von und durch Männer definiert. Auch Frauen werden diesem Überbegriff untergeordnet, wodurch sie einerseits integriert, gleichzeitig aber auch niedriger angesiedelt werden. Ähnlich funktioniert es auch mit den verschiedenen Kasten im indischen Gesellschaftssystem.



**Abbildung 6:** 3 Grammars of Identity/Alterity: Zusammenfassend noch einmal alle drei Grammars im Vergleich. Bei Orientalismus kommt es zu einer Gegenüberstellung von Self und Other, wobei das Andere als umgekehrtes Spiegelbild verstanden werden kann. Bei der Segmentation ist es vom Kontext abhängig, was bzw. wer als Self und was oder wer als Other gilt. Bei Encompassment wird dem Anderen seine „otherness“ hingegen aberkannt und es wird dem Eigenen untergeordnet.

In tatsächlichen Situationen wird selten dieselbe Grammar von allen Beteiligten einer sozialen Situation genutzt. Zumeist argumentiert eine Partei mit einer der drei Grammars und eine andere antwortet mit einer anderen. Verschiedene Self und Others können auch situationsadäquat zwischen den Grammars hin und her wechseln (vgl. Baumann 2004: 26 und 31).

Alle Grammars enthalten zudem einen gewissen Anteil an Gewalt, der beinhaltet, dass es manchen möglich ist, Identität und Alterität über andere hinweg zu definieren, etwa in Form von hierarchischen und hegemonialen Strukturen. Nimmt die Gewalt jedoch überhand, so ist dies nicht mehr mit den Argumentationsweisen der drei Grammars vereinbar und es entsteht ein Zustand, den Baumann Anti-Grammar nennt. Dies bedeutet, dass Identität nicht mehr im Geringsten als wechselseitig konstituiert und dialogisch verstanden wird (vgl. 2004: 46).

Stattdessen folgt man der Parole „We are good, so you are bad“, aus der sehr schnell „We must live, so you must die“ abgeleitet wird, so wie das etwa in Fällen von Genozid, Ethnozid, politischer, ethnischer oder religiöser Vernichtung der Fall ist (vgl. 2004: 42).

Baumann unterscheidet deshalb zwischen „systemimmanenter Gewalt“ (welche die drei Grammars beherbergen) und „systemzerstörerischem Völkermord“ (mit dem die Anti-Grammar einhergeht) (vgl. 2004: 42).

Erstere wird zumeist verschwiegen und negiert oder als notwendiges Übel gerechtfertigt, das notwendig ist, um die soziale Ordnung aufrecht zu erhalten. Meist wird sie so routiniert und selbstverständlich eingesetzt, dass sie gar nicht als Gewalt auffällt oder sie wird so dargestellt, als wäre sie auf besondere, abgegrenzte Bereiche beschränkt, die das Alltagsleben nicht weiter betreffen (vgl. Baumann/ Gingrich 2004: 197).

Zweitere, die systemzerstörerische Gewalt, stellt eigentlich ein Paradox dar. Ein Selbst nimmt sich heraus, ein Anderes zu vernichten, um allein zurück zu bleiben. Laut Baumann wird in philosophischer Hinsicht durch die Zerstörung des Anderen jedoch auch das Selbst zerstört, da sich dieses ja durch Ersteres definiert. Auch in praktischer Hinsicht sei eine komplette Zerstörung des Anderen (seien es jetzt zum Beispiel ethnische Gruppen) kaum möglich und selbst wenn es gelingt, so bleibt doch zumindest die Erinnerung, die erneut das Selbst konstituiert („Wir, diejenigen, die die Anderen vernichtet haben“) (vgl. Baumann 2004: 42). Genozide und ähnliche Gräueltaten, die in der empirischen Realität dennoch vorkommen, versucht Baumann durch den „anti-grammatikalischen“ Gebrauch von Sprache zu erklären, was bedeutet, dass der/die/das Andere nicht mehr in eine Beziehung zum Selbst gesetzt, sondern komplett ausgegrenzt wird (vgl. 2004: 43f).

Unter solchen Umständen sind Orientalismus, Segmentation und Encompassment nicht mehr als Beschreibung von Identitäts/Alteritätschaffungsprozessen gültig, sondern werden von einem Anti-Grammar-Zustand abgelöst.

Im Zusammenhang mit dem Krampuslauf ist die systemzerstörerische Gewalt jedoch nicht relevant, sondern lediglich die erste Form, die systemimmanente Gewalt, über die wir in „Grammars of Identity/Alterity“ aber leider nicht mehr erfahren.

Orientalismus, Segmentation und Encompassment lassen sich jedoch ebenso wie die allgemeine Bedeutung von Ritualen für das Soziale auf das Gasteiner Ritual anwenden, wie die folgenden Kapitel zeigen werden.

# Der Krampuslauf im Gasteiner Tal

Krampusläufe gibt es nicht nur im Gasteiner Tal, sondern auch in anderen Regionen. Dieses Kapitel soll eine thematische Einführung in den Gegenstand dieses Rituals bieten. Zunächst erfolgt eine allgemeine Begriffsbestimmung, um im Anschluss zu untersuchen, wie das Ritual in aktuellen Publikationen verortet wird, das heißt, wie man sich seine Entstehung erklärt, wie man es von anderen Ritualformen abgrenzt und wie man sich seine Funktionsweise erklärt. Danach folgt eine Beschreibung des Gasteiner Tals und der ihm typischen Ausprägung des Rituals.

## Perchten, Nikolaus und Krampus – eine Begriffsbestimmung

Das Phänomen des Krampuslauf ist eng mit dem des Perchtentums verknüpft. 1984 bemerkte der Volkskundler Hans Schuhladen, dass sich das Land Salzburg als „das Land der Perchten“ darstelle (vgl. 1984: 1). Festzumachen sei dies an schriftlichen Äußerungen der Salzburger Landespflege, einem Amt der Salzburger Landesregierung, als auch an der Verwendung des Perchtenbrauches zur Fremdenverkehrswerbung für Salzburg (vgl. 1984:1).

Unter Perchten versteht man „Masken-Figuren ganz unterschiedlichen Aussehens, das von fast feierlicher Schönheit (»Schönperchten«) bis zu grotesker Fratzenhaftigkeit (»Schiachperchten«) reicht. Sie erscheinen einzeln und in verschieden großen Gruppen, und zwar im Umkreis von drei bestimmten Winterabenden und -nächten, den sog. »rauen Nächten«: in der vor Nikolaus (6. Dezember), zu Wintersonnenwend (22. Dezember) und vor Dreikönig (6. Januar).“ (Müller 1999: 449). Das Wort „percht“ (althochdeutsch: perah/berah) bedeutet strahlend und glänzend, der Name Bercht(a)/Percht(a) daher entweder „die Leuchtende“ oder „die Glänzende“ oder aber auch „die Frau der Perchnacht“. Andere Deutungen leiten ihn jedoch in Bezug auf den Maskenträger vom althochdeutschen Wort für verbergen und schützen, „pergan“ ab (vgl. Müller 1999: 450).

Der Germanist Ulrich Müller beobachtet jedoch für den Nikolaustermin im Salzburger Raum eine Vermischung der Begriffe „Percht“ und „Krampus“ (dessen sprachliche Herkunft ungeklärt sei (vgl. 1999: 449)):

„Nikolaus wird zwar meistens von (zumeist mehreren) Krampussen begleitet, die aber völlig das Aussehen von Schiachperchten (häßlichen) [sic] Perchten haben. Und das nächtliche Treiben der Perchten am und vor dem Nikolaustag, mit und vor allem auch ohne den die Belohnungen und Strafen bringenden Bischof, heißt in den Dörfern südlichen von Salzburg (und auch in der Stadt selbst, wo es eher eine Neuheit ist) »Krampus-Treiben«“. (1999: 450)

Der heilige Nikolaus gilt im christlichen Glauben als Gabenbringer und Patron verschiedener Berufsgruppen. Er entwickelte sich aus zwei verschiedenen historischen Persönlichkeiten: dem Bischof von Myra (270/80 – 343 n.Chr.) und dem Bischof von Pinara († 564 n.Chr.), welcher zuvor als Abt Nikolaus Archimandrit der Abtei Sion bei Myra bekannt war (vgl. Kammerhofer-Aggermann 2002: 7). Diesem Bischof, der als Erz-Heiliger galt, wurde ein eigenes Kirchenfest gewidmet, dessen Datum zum ersten Mal im 9. Jahrhundert mit dem 6. Dezember belegt ist (vgl. Kammerhofer-Aggermann 2002: 7). Im 17. Jahrhundert entwickelten sich zum Zwecke der Erwachsenenkatechese Nikolausspiele in Form von Stubenspielen und Einkehrbräuchen (vgl. Kammerhofer-Aggermann 2002: 9 und 10).

Die in Österreich unter dem Namen Krampus (in der Steiermark und Kärnten zudem „Bartl“, in Tirol und Salzburg „Klaubauf“) bekannte Gestalt ist eine Teufelsfigur, die die Figur des Nikolaus begleitet (vgl. Kreissl 2009: 1). Ihre Verwendung und Rezeption ist jedoch wie die des Nikolaus dem Wandel unterworfen. Die Volkskundlerin Eva Kreissl schreibt, je mehr der Krampus aus pädagogischen Gründen aus dem mit dem Nikolaus verbundenen Einkehrbrauch vertrieben werde, desto mehr entstünden öffentliche Umzüge von Krampusgruppen (vgl. Kreissl 2009: 6).

### **Quellenlage zum Krampuslauf im Gasteiner Tal**

Die Herkunft und Entwicklung von Figuren wie Perchten, Nikolaus und Krampus und den Ritualen, in denen sie zum Tragen kommen, ist oft komplex und muss für jeden historischen Moment in jeder Region speziell untersucht werden. Retrospektiv verwendete Erklärungen und Entstehungsgeschichten erfüllen oft die Funktion, aktuelle Versionen der Rituale unter dem Aspekt der „Tradition“ zu legitimieren (vgl. Kapitel „Diskurse Strategie: Traditionalisierung“). Aus diesem Grund soll hier ein kurzer Überblick über die vorhandene Quellenlage zum Krampuslauf im Gasteiner Tal und den darin enthaltenen Erklärungen und Definitionen gegeben werden. Im Folgenden werden sieben Publikationen vorgestellt, in

denen das Phänomen „Krampuslauf“ oder „Klaubaufgehen“<sup>1</sup> in Zusammenhang mit dem Gasteiner Tal erwähnt wird. Das Kapitel wird sowohl Aufschlüsse über Definition dieser beiden Begriffe bringen, als auch Hinweise, in welche Beziehung das Ritual Krampuslauf zum Phänomen „Perchten“ gesetzt wird. Sämtliche Werke werden einerseits dahingehend untersucht, wie sie „den Krampuslauf“ definieren und in welche Beziehung sie ihn zu anderen Ritualformen setzen. Andererseits soll der Frage nachgegangen werden, welche Erklärungsversuche die jeweiligen Autor/innen für die Existenz des Rituals finden.

1947 verfasste der damalige Kurdirektor von Bad Gastein, Heinrich von Zimburg, ein Buch mit dem Titel „Der Perchtenlauf in der Gastein“. Darin widmet der Autor dem „Gasteiner Krampuslaufen“ ein eigenes kurzes Kapitel, mit der Begründung, dieser Brauch sei „noch so lebendig wie einst und [... stelle] vielleicht einen letzten Rest des nächtlichen Perchtenlaufens [dar].“ (vgl. 1947: 43). Der Krampuslauf wird, ebenso wie der Perchtenlauf, welcher am Heiligen Dreikönigstag abgehalten wird und dem von Zimburgs Hauptinteresse gilt, als Fortsetzung verschiedener alter Perchtenbräuche gehandhabt.

Er findet am 5. und 6. Dezember statt. Die Krampusse, der „Paß [sic]“ genannten Gruppen, die dabei auftreten, teilen Kostümierung und Verhalten mit einem Teil der vielfältigen Perchtenfiguren – den Schiachperchten. Zudem spiele bei jeder Pass ein Nikolaus, welcher aus dem anderen Wurzeln entspringenden Nikolauskult entstanden sei, „eine kaum beachtete Nebenrolle“ (1947: 44).

Von Zimburg schließt das Kapitel mit den Worten:

„So sehr auch durch die städtischen Nikolausfeiern der alte Rauhachtsbrauch verwässert wurde, so sehr ist in der Gastein das nächtliche Laufen dieser Krampusse noch lebendig. Hier leiten noch unheimliche Mächte die erste Rauhacht ein, hier raunt noch aus den verschneiten Hochwäldern das ewig unvergängliche Lied der geheimnisvollen Naturgewalten“ (von Zimburg 1947: 44).

Für von Zimburg gehen Perchtenbräuche auf uralte Vorstellungen von Naturglauben, Sommer gegen Winter, Tag gegen Nacht und Gut gegen Böse zurück. Durch symbolische Handlungen werde versucht, das Gute anzuziehen und das Böse zu vertreiben (vgl. 1947: 46).

---

<sup>1</sup> Ich verwende die Bezeichnung „Krampuslauf“ statt „Klaubaufgehen“, weil im Feldforschungskontext überwiegend diese verwendet wurde. Ein Interviewpartner meinte jedoch, das wäre nur uns gegenüber der Fall, weil wir von auswärts seien und mit dem Begriff mehr anfangen könnten, als mit dem sonst geläufigen „Klaubaufgehen“ (vgl. K10 00:20:20).

Anfang der 1980er Jahre widmete sich der autodidaktische Ethologe und Schüler Konrad Lorenz´ Otto Koenig dem „Klaubaufgehen“. 1980 publizierte er dazu ein umfassendes Buch mit dem Untertitel „Ein Maskenbrauch in Osttirol und der Gastein“ und 1983 folgte ein Bildband mit einigen einleitenden Erläuterungen mit dem Titel „Klaubauf – Krampus – Nikolaus: Maskenbrauch in Tirol und Salzburg“. In beiden Werken formuliert er anhand von Beobachtungen in Osttirol allgemeine Aussagen über das „Klaubaufgehen“ und geht in einem Schlusskapitel gesondert auf die Situation in Gastein ein. Seine Ausführungen illustriert er mit Fotos aus beiden Orten.

Koenig verwendet den Begriff „Klaubauf“, welcher im Gegensatz zu „Krampus“ „uralt und zutiefst germanisch“ sei. Er bedeute so viel wie „Tänzer“ oder „Springer“ und füge „sich in die Reihe vieler anderer winterlicher Droggestalten, wie etwa der Perchten“. „Krampus“ hingegen leite sich wahrscheinlich vom griechischen „krampos“ ab, was „vertrocknet“ bedeutet und von den Teufelsfiguren aus Trockenpflaumen kommt, welche zur Zeit der Monarchie in Wien für Kinder hergestellt wurden (vgl. 1983: 11). Da der Klaubauf aber ursprünglich keine Teufelsfigur sei, sei dies eine unkorrekte Bezeichnung (vgl. 1983: 20).

Er vergleicht den Krampuslauf mit der „Wilden Jagd“, welche jedoch keineswegs als Totenbrauch, Geisterzug, mythischer Gotteskult oder Erntedankfest zu verstehen sei, sondern als Brauch einer von Trieben, Wünschen und Tendenzen getriebenen Jungmännerwelt (vgl. 1983: 11f). Die Kirche habe in der Barockzeit Stubenspiele, in denen der Nikolaus eine wichtige Rolle einnahm, eingeführt, um dieses „Treiben“ einzudämmen. Bei den Bräuchen in den Städten, wo Krampus und Nikolaus vor allem als Erziehungsmittel eingesetzt würden, handle es sich „um kümmerliche Reste des alten Maskenbrauchs“ (vgl. 1983: 20). Koenig bezieht sich jedoch auch auf von Zimburg und schreibt, dass der Nikolaus in Gastein im Gegensatz zu dessen Beschreibung mittlerweile durchaus eine dominante Erscheinung mit Erziehungsfunktion sei. Hauptaugenmerk seien für die Passen jedoch dennoch die körperlichen Strapazen, die das Klaubaufgehen bedeuten und die Mädchen, mit denen sie durch den Brauch in Kontakt kommen (vgl. Koenig 1980: 86).

Koenig führt Winterbräuche nämlich im Allgemeinen auf die Möglichkeiten zum sozialen Kontakt in der arbeitsarmen kalten Jahreszeit zurück. Er versteht sie als Balzrituale und schreibt: „Das alte, ursprünglich der Paarbildung zwischen Burschen und Mädchen gewidmete Nikolaus- und Krampusfest ist aus dieser Sicht zu einer Art „Blinddarm“ geworden, der aber im gegebenen Fall doch noch viel Spaß macht.“ (1983: 8).

1992 erschien auf der Burg Hohenwerfen in Salzburg unter der Redaktion von Ernestine Hutter (Salzburg Museum – Volkskunde) und Fritz Hörmann (Museumsverein Werfen) ein Ausstellungskatalog mit dem Titel „Maske, Mystik, Brauch: Perchten im Land Salzburg“. Sortiert nach den Salzburger Gauen, Pongau, Pinzgau, Lungau, Flachgau und Tennengau werden darin verschiedene „Perchtenbräuche“ beschrieben und mit zahlreichen Fotos illustriert. Unter Pongau findet sich neben Beschreibungen verschiedener Perchtenzüge, sowie einem Eintrag zu „Krampus- und Schiachperchtenläufen“, welche in „allen größeren Orten des Pongaus“ stattfinden, auch ein Eintrag mit dem Titel „Krampus-Passen des Gasteiner Tales“. „Fast 70 Krampuspassen sind am 5. und 6. Dezember (Nikolaus) im Gasteiner Tal unterwegs, wo dieser Brauch bis heute in besonderer Weise gepflegt wird.“ (1992: 28), heißt es dort. Als Begründung für die Durchführung verschiedener Perchtenbräuche nennt der Leiter des Referates für Heimatpflege im Amt der Salzburger Landesregierung, Harald Dengg, im Vorwort zum Bildband die „Faszination der dämonischen Maske“ und die „Überzeugung, damit alte Tradition zu pflegen“. Ihm zufolge sind nämlich als Folge der Industrialisierung viele alte Bräuche abhandengekommen, welche aufgrund einer Trachtenbewegung und Brauchtumpflege, die besonders nach den beiden Weltkriegen zum Tragen gekommen sei, jedoch wiederbelebt wurden. Dem fügt er hinzu, dass für das Salzburger Perchten- und Krampuswesen seit den 80er Jahren ein besonders starkes Zunehmen der Brauchintensität feststellbar sei (vgl. 1992: 5).

Nachdem der Verleger und ehemalige Kurdirektor von Bad Hofgastein Franz Hochwarter 2001 ein Buch mit dem Titel „Die Gasteiner Perchten“ herausgegeben hatte, folgte 2002 „Die Gasteiner Passen“. Wie im ersten Buch wurden die Texte von der Leiterin des Salzburger Landesinstitutes für Volkskunde, Ulrike Kammerhofer-Aggermann und vom Vorstandsmitglied der Gasteiner Perchtengruppe und Gemeindecarchivar von Bad Hofgastein Horst Wierer verfasst. Den Großteil des Buches macht jedoch eine umfangreiche Fotosammlung historischer, sowie aller 84 in den Jahren 1999 – 2001 aktiven Gasteiner Passen mit Beschreibungen ihrer selbst aus.

In der Einleitung beschreibt Kammerhofer-Aggermann allgemein „wie der Nikolaus zum Krampus kam“ und damit die Ursprünge der Figur des Nikolaus. Wierer widmet sich dagegen der Geschichte des Gasteiner Krampuslaufs. In Bezug auf „die Entstehung der Klaubaufpassen in Gastein“ schreibt er, dass es anfangs keinen Unterschied zwischen den Perchtenläufen und dem heutigen Klaubauflaufen am 5. und 6. Dezember gegeben hätte. Im Gasteiner Tal habe

sich die Jugend im Advent und vor allem in den Rauhnächten verummmt, um von Haus zu Haus zu ziehen. Später brachten Tiroler Neuansiedler den Brauch des Nikolausspiels mit, welcher belehrenden Charakter hatte und in theaterähnlicher Form aufgeführt wurde. Die Kirche dämmte die wilden Perchtenläufe ein, indem sie sie mit den Nikolausspielen verband, wodurch der Nikolaus (und manchmal auch einige Engel) in die Passen integriert wurde(n) und diese ihre Läufe nur mehr am 5. und am 6. Dezember abhielten. Nur eine Pass sollte sich dagegen gewehrt haben und weiterhin ohne Nikolaus und Engel bis zum 6. Jänner gelaufen sein. Dies schein der Ursprung des heutigen Gasteiner Perchtenlaufes zu sein (vgl. 2002: 15f), der alle vier Jahre am Sonntag vor dem Heiligen Dreikönigstag und am Heiligen Dreikönigstag selber stattfindet (vgl. 2001:28).

Darauf folgen noch einige Erläuterungen zu Entwicklungen des Brauches, eine explizite Erklärung für dessen fortwährende Existenz gibt es jedoch nicht.

Bereits 2005 brachte der Kärntner Lokaljournalist Kurt Graftschafter den nächsten großen Bildband zum Thema Nikolaus, Krampus und Perchten heraus. Er hat den Titel „Wilde Jagd: Nikolaus, Krampusse, Perchten und andere winterliche Gesellschaft“ und enthält allgemeine Einleitungstexte, einen umfangreichen, nach Regionen (österreichische Bundesländer, Slowenien, Deutschland, Liechtenstein, Südtirol - Italien und Schweiz) geordneten Überblick dort ansässiger Krampus- und Perchtengruppen mit Kurzbeschreibungen und Fotos, sowie ein Kapitel über Schnitzer, Gerber, Hörnerhändler und andere Ausstatter.

Auch einige Gasteiner Passen werden vorgestellt, noch interessanter ist jedoch ein kurzes Kapitel in der allgemeinen Einleitung mit dem Titel „Phänomen Gasteiner Tal“. Demzufolge sei die Tradition im Gasteiner Tal ganz besonders stark, weil es dort so viele Passen gebe, wie nirgendwo sonst auf der Welt. Der Brauch des „Von-Haus-zu-Haus-Gehens“ werde dort seit über 250 Jahren ohne Unterbrechung durchgeführt (vgl. 2005: 35).

Laut Graftschafter gibt es den Nikolaus in fast ganz Europa, den Krampus und die Perchten hingegen nicht. Anstatt des Krampus werde der Nikolaus nämlich mancherorts vom Knecht Ruprecht oder anderen Gestalten begleitet. Die Perchten wiederum – so betont es Graftschafter mehrmals im Buch – seien keine Begleiter des Nikolaus, sondern haben die Aufgabe, den Winter auszutreiben und ihre Zeit erst in den Rauhnächten zu Neujahr und Dreikönig (vgl. z.B. 2005: 8).

Graftschafter erklärt sich die Entstehung der winterlichen Rituale als Bezugnahme auf Naturphänomene und als Versuch, Geister, Dämonen und Schreckgestalten abzuwenden.

Heute werde der Brauch vor allem wegen der im Winter sonst oft vernachlässigten Geselligkeit, einem Miteinander, Zusammenhalt gegenüber Außenstehenden und zur Selbstdarstellung durchgeführt (vgl. 2005: 7).

Als letzte Erwähnung des Gasteiner Krampuslaufs in ausgewählten Publikationen sei noch das Buch „Weihnachtsbräuche in Österreich“ des Kulturjournalisten Reinhard Kriechbaum genannt. Neben anderen Einträgen, die von Babarazweigen über Krippenlieder bis zu Weihnachtsmärkten gehen, wird unter dem Titel „Das Krampuslaufen ist absolut „in““ unter anderem auch auf das Gasteiner Tal Bezug genommen. Hier heißt es: „Begegnungen mit Krampuspassen am 5. Dezember und den Tagen vorher sind im Alpenraum beinahe unvermeidlich: Kein Brauch hat einen solchen Boom erlebt wie die Krampusläufe. Ein Kerngebiet ist Salzburg und da wiederum das Gasteiner Tal: Allein hier gibt es 80 Krampuspassen. Über 180 sind es im Bundesland Salzburg.“ (2010: 49)

Kriechbaum unterscheidet ähnlich wie Graftschafter zwischen dem Krampus als Gegenpart und Begleiter des Nikolaus und dem Perchtenbrauchtum, welches mit Dunkelheit und Licht, einem sauberen Jahresabschluss und einem Aufbruch in eine neue Zeitspanne zu tun habe. Die Krampuspercht sei „eine Erfindung des 20. Jahrhunderts“ und eine Vermischung zweier sehr verschiedener Bräuche, welche mittlerweile vielerorts anzutreffen sei (2010: 51).

Über die Funktion des Krampuslaufens werden keine Aussagen gemacht, allerdings hätten besonders die „Krampusperchten“ kommerzielle Ausrichtung (vgl. 2010: 51).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es keine Einigkeit gibt, woher das Ritual „Krampuslauf“ genau kommt. Es wird meistens als Fusion älterer Perchtenbräuche und neuerer Nikolausbräuche (welche übrigens auch nur schwer eingegrenzt werden können) verstanden. Zudem bringt Koeing noch das Motiv der Wilden Jagd mit ins Spiel. Welche Elemente jedoch dominant sind und welche genauen Ritualformen woher kommen, ist strittig. Ebenso unklar ist, wieso es das Ritual überhaupt gibt. Einige Autoren berufen sich auf „alte“ Erklärungen, nach denen der Brauch „ursprünglich“ aus Naturglauben und magischem Denken entstand (vgl. Zimburg 1947, Graftschafter 2005, Kriechbaum 2010) und heute weiter besteht, „weil es eben Brauch ist“ (vgl. Degg 1992). Auch von den Masken gehe eine Faszination aus, die bis heute Menschen dazu bewegt, sie aufzusetzen und das Ritual durchzuführen (vgl. Degg 1992). Eine andere Variante ist die zwischengeschlechtliche Kontaktmöglichkeit, die durch das Krampuslaufen ermöglicht wurde. Auch hier stellt man sich die Frage, warum es

heute noch durchgeführt wird, wenn es dafür doch längst vielfache andere, weitaus leichtere Möglichkeiten gäbe (vgl. Koenig 1983). In einigen Werken ist von einer „Jungmännerwelt“ die Rede, die einfach Spaß am Ritual habe (vgl. Koenig 1983), was vor allem soziale Gründe haben solle (vgl. Graftschafter 2005). Daneben wird auch kommerziellen Interessen Bedeutung zugeschrieben (vgl. Kriechbaum 2010).

Fest steht, dass die Gasteiner Variante des Krampuslaufs in Werken, die sich auch mit Krampusläufen anderer Regionen befassen, wiederholt als „besonders“ bezeichnet wird. Sei es, weil „der Brauch in besonderer Weise gepflegt wird“ (Hutter/ Hörmann 1992), weil die „Tradition dort besonders stark“ sei (Graftschafter 2005) oder weil es sich dabei um ein „Kerngebiet“ des Krampuslaufs handle (Kriechbaum 2010). Sie soll im Anschluss an eine allgemeine Beschreibung des Gasteiner Tals genauer betrachtet werden.

### **Dorfgastein und das Gasteiner Tal**

Das Gasteiner Tal ist ein etwa 40 km langes Tal im Bezirk St.Johann im Pongau im Bundesland Salzburg in Österreich. Es zieht sich von Norden nach Süden und wird von zwei Seitenkämmen des Gebirges der Hohen Tauern eingefasst. Der Fluss Gasteiner Ache fließt vom Berg Weinflaschenkogel durch das Gasteiner Tal bis in den Fluss Salzach.

Das Gasteiner Tal kann mit dem Zug oder einem PKW erreicht und durchfahren werden. Allerdings muss man dabei im Norden entweder die Felsenge Klamm mit dem Auto durchfahren oder per Zug oder Auto durch den Klammsteintunnel, der direkt durch den Berg verläuft. Die einzige Passage im Süden ist der Tauerntunnel, dessen Querung für Autos jedoch nur bei Verladung auf den Zug möglich ist.

Die „Tauernbahn“, die Eisenbahnstrecke, die das Gasteiner Tal durchquert, wurde 1909 fertig gestellt. Sie wurde aus wirtschaftlichen und militärischen Gründen errichtet, um eine alpenquerende Normalspurverbindung von Nordwest- nach Südeuropa zu schaffen. Das Gasteiner Tal erhielt dadurch Anschluss an das internationale Bahnnetz, was besonders für den Kurbetrieb im Tal Aufschwung bedeutete. Vor allem der Ort Bad Gastein wandelte sich von einem normalen Kurort zum mondänen „Weltkurort“, aber auch in Bad Hofgastein, welches ganz früher durch Goldbergbau Reichtum erlangt hatte, entwickelte sich der Kurtourismus. Dazu kam im Laufe der Zeit auch Alpentourismus, aus dem sich wiederum nach dem zweiten Weltkrieg Wintersport- und Schitourismus entwickelte, was das Gasteiner Tal zum Zwei-

Saisonen-Gebiet machte und Tourismus endgültig als wichtigsten Wirtschaftszweig im Tal etablierte (vgl. Stadelmann/Grand 2012).

Im gesamten Tal gibt es drei Gemeinden, die von Norden nach Süden Dorfgastein, Bad Hofgastein und Bad Gastein heißen. Da meine Mitstudentinnen und ich bei unserer Feldforschung in Dorfgastein gewohnt haben, lag auch unser Forschungsschwerpunkt auf dieser Gemeinde.



**Abbildung 7:** Das Ortszentrum von Dorfgastein

Weil es in Dorfgastein keine Thermalquellen gibt, blieb es lange Zeit hauptsächlich landwirtschaftlich geprägt. Erst mit dem Bau des ersten Schilifts 1960 gewann auch hier der Fremdenverkehr an Gewicht (vgl. Stadelmann/Grand 2012).

Dorfgastein liegt ebenso wie die beiden anderen Gemeinden an der Gasteiner Ache, der Gasteiner Straße (B167) und der Tauernbahn, also der Eisenbahn. Die 54,1 km<sup>2</sup> große Gemeinde (vgl. URL 1) besteht wiederum aus sechs verschiedenen Ortschaften. In der Nähe des Bahnhofs liegt das Ortszentrum Dorfgastein, kurz „Dorf“ genannt, was teilweise aber auch für die gesamte Gemeinde verwendet wird. Hier befinden sich auch das Gemeindeamt, die Kirche mit dem Friedhof, eine Volksschule, ein Arzt und einige Geschäfte, Wirtshäuser und

Hotels. Nordöstlich davon den Berg hinauf befindet sich eine Siedlung mit dem Namen Bergl. Folgt man dem Tal nach Norden, kommt man zunächst nach Maierhofen, welches sich rechts von der Bundesstraße befindet und dann nach Unterberg, welches links von der Bundesstraße liegt und schließlich nach Klammstein, wo sich auch die Burg Klammstein befindet. Richtung Süden gelangt man in die Ortschaft Luggau linksseitig der Bundesstraße gegenüber Harbach rechtsseitig der Straße, welches allerdings schon zu Bad Hofgastein gehört (vgl. Abbildung 1).

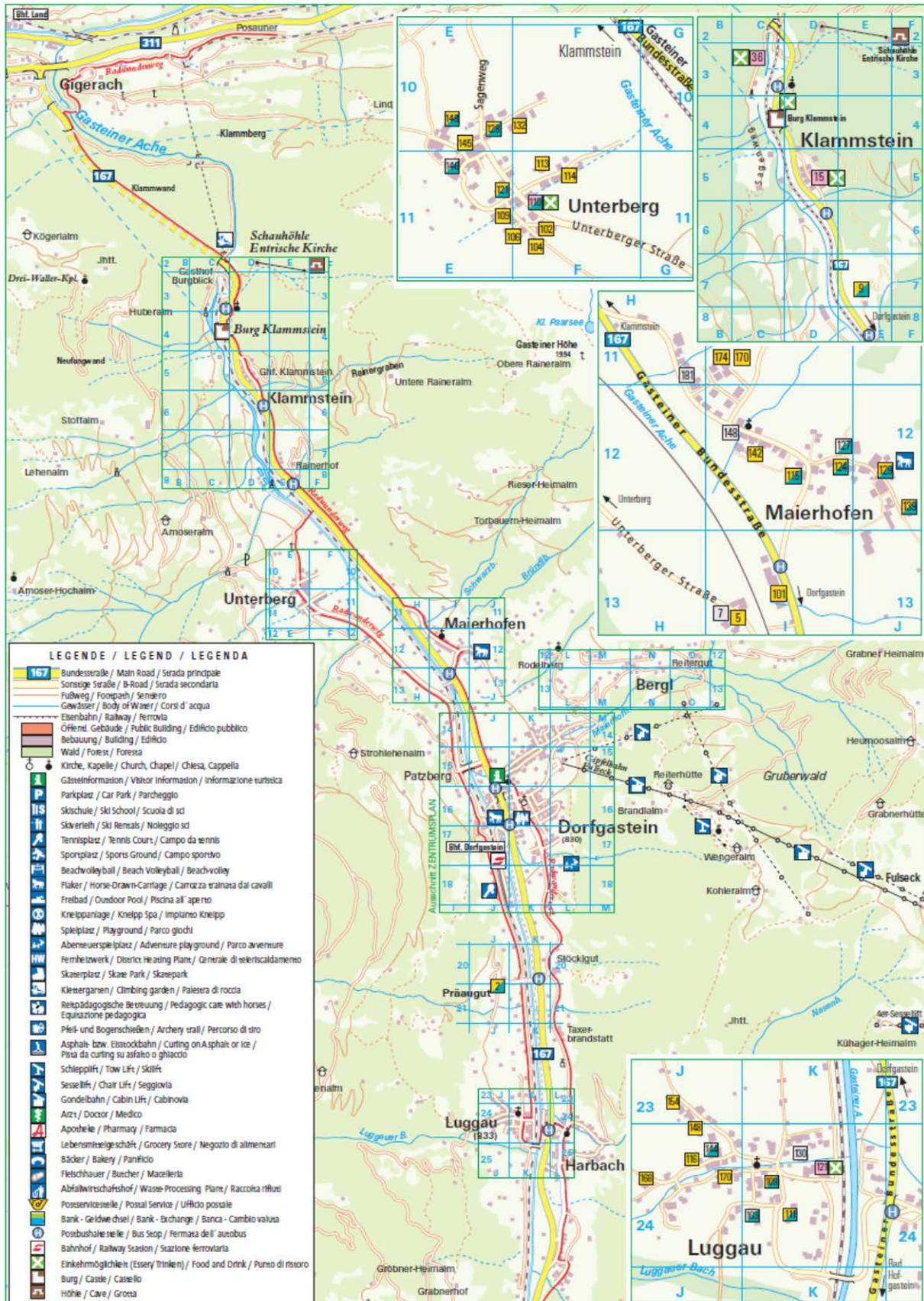


Abbildung 8: Die Gemeinde Dorfgastein mit den umliegenden Ortschaften

Die Bevölkerung von Dorfgastein ist von 1951 bis 2001 von 1.143 auf 1.649 Einwohner/innen angewachsen. Seither scheint das Bevölkerungswachstum zu stagnieren, 2011 waren es 1.629 Einwohner/innen.

Im Vergleich mit dem politischen Bezirk und dem Bundesland ist die Wachstumskurve der Bevölkerung generell ähnlich ausgeprägt, jedoch teilweise nicht so steil. Das heißt, dass die Bevölkerung von Dorfgastein zwar ebenso wie die Bevölkerung der Vergleichsregionen dem Wachstumstrend folgt, jedoch nicht im selben Ausmaß.

Auffallend ist, dass in den letzten vierzig Jahren die Geburtenbilanz durchgehend positiv ist, das heißt, dass mehr Menschen in Dorfgastein geboren werden als sterben und zwar mehr als in den Vergleichsregionen. Dass das Bevölkerungswachstum insgesamt trotzdem langsamer voranschreitet, lässt sich dadurch erklären, dass die Wanderungsbilanz teilweise stark nach unten ausschlägt, also insgesamt mehr Leute abwandern, als zuziehen (vgl. URL 3 und URL 4).

Interessanterweise wuchs die Anzahl der Gebäude in Dorfgastein von 2001 bis 2011 um 57 Gebäude an, obwohl die Bevölkerungsanzahl im selben Zeitraum in etwa gleich blieb. Es wurden 17 neue Wohngebäude errichtet, 34 Hotels, 1 Bürogebäude, 1 Klein- oder Großhandelsgebäude, 3 Industrie-/oder Lagerhallen und 7 Gebäude für Kultur- und Freizeitzwecke oder für Bildung und Gesundheit (vgl. URL 5 und 6). Der Anteil der Wohnungen mit Hauptwohnsitzangabe nahm dabei ab (vgl. URL 6). Dies lässt darauf schließen, dass das Dorf in den letzten zehn Jahren bebauungsmäßig vor allem aufgrund von Saisonbewohner/innen und Tourist/innen expandierte.

### **Beschreibung des Krampuslaufs**

Der Krampuslauf findet alljährlich am 5. und 6. Dezember in den Gemeinden des Gasteiner Tals Dorfgastein, Bad Hofgastein und Bad Gastein statt. Zwischen den Gemeinden gibt es kleine Unterschiede, weswegen ich mich im Folgenden nur auf Dorfgastein beziehe.

Die zentralen Akteure des Rituals sind die Passen, Gruppen von männlichen Dorfbewohnern, die meistens zwischen 15 und 30 Jahre alt sind und aus etwa fünf bis zehn Personen bestehen. Innerhalb dieser Passen werden drei verschiedene Rollen verteilt: Es gibt immer einen Nikolaus, einen Körbelträger und mehrere Krampusse.

Der Nikolaus trägt ein langes Bischofsgewand und eine Bischofshaube. Die Farbe seiner Kleidung muss keinesfalls unbedingt rot sein, eher scheint es eine Tendenz zu geben, möglichst ausgefallene Farben zu verwenden, um sich von anderen Passen zu unterscheiden. Außerdem trägt der Nikolaus einen Bischofsstab und ein Buch mit sich und hat einen künstlichen langen, weißen Bart im Gesicht.



**Abbildung 9:** Ein Körbelträger



**Abbildung 10:** Ein Nikolaus

Der Körbelträger ist meistens in Tracht gekleidet. Er trägt lederne Knickerbocker, gestrickte Kniestrümpfe, Wanderschuhe, einen Trachtenjanker und einen Jägerhut. Manchmal wird das Gesicht mit Ruß oder schwarzer Farbe geschwärzt, fast immer trägt der Körbelträger einen langen, eher zotteligen, grauen oder braunen, künstlichen Bart. Auf dem Rücken hat er das so genannte Körbel, eine „Buckelkraxn“, in der er die Nikolaussackerl und ein oder zwei Flaschen Schnaps herumträgt.

Die Krampusse sind in Schaf- oder Ziegenfelle gekleidet, welche in den meisten Fällen zu einem Ganzkörper-Hosenanzug verarbeitet sind, der nur Füße, Hände und Kopf frei lässt. Auf dem Kopf hat der Krampus eine geschnitzte Holzmaske, die in ihrer Rohform Larve genannt wird.

Wenn diese Larve aber bemalt, mit Fell als Haaren und Bart und mehreren Paaren Widder- und/oder Bockshörnern verziert ist, wie es normalerweise der Fall ist, spricht man dabei vom Krampuskopf. Dieser gehört genauso zur so genannten „Ausrüstung“ eines Krampus, wie die schweren Glocken, die mit Ledergürteln um die Hüfte gebunden werden und die verschiedenen Geräte, mit denen der Krampus zuschlagen kann, also wahlweise Rossschwänzen oder Ruten aus Birkenzweigen.



**Abbildung 11:** Zwei Krampusse

Die Passen kümmern sich darum, diese Materialien zur Verfügung zu haben. Ab dem 21. September (Kirchtag) werden so genannte Krampussitzungen abgehalten, an denen sich alle Mitglieder einer Pass treffen, um sich auf den Krampuslauf vorzubereiten.

An den beiden Tagen im Dezember ist es dann so weit: Vom späten Nachmittag (etwa bei Einbruch der Dunkelheit) bis spätestens Mitternacht (wenn die Dorfbewohner/innen ins Bett gehen) ziehen die Passen durch den Ort von Haus zu Haus.

Der Nikolaus klopft an die Tür und wird gemeinsam mit dem Körbelträger eingelassen.

Meistens findet das Ritual in der Küche statt, wo die Anwesenden am Küchentisch sitzen und zuhören, wenn der Nikolaus seinen Spruch aufsagt. Danach werden eventuell anwesende Kinder gefragt, ob sie denn ein Gedicht (oder ein Lied, ein Gebet oder das Kreuzzeichen)

vortragen können. Die Kinder tun das und erhalten daraufhin vom Nikolaus ein Nikolaussackerl. Davor oder danach fragt der Nikolaus die Eltern, ob und wie viele Krampusse eingelassen werden sollen und holt sie herein. Diese verfügen über ein breites Repertoire an möglichen Handlungen wie Hüpfen, um mit den Schellen zu klingen, Knurren, Brüllen, mit den Ruten schlagen oder am Tisch zerren, deren Wirkung sich vielleicht grob vereinfacht damit beschreiben lässt, dass sie Unruhe erzeugen. Wenn der Nikolaus pfeift, werden sie ruhig und gehen kurz auf die Knie, um anschließend das Haus zu verlassen. Der Nikolaus oder der Körbelträger erhalten einen Geldbetrag von etwa zehn Euro und gehen ebenfalls wieder hinaus.



**Abbildung 12:** Der Nikolaus trägt sein Gedicht bei einem Hausbesuch vor

Auf dem Weg von Haus zu Haus oder wenn ein Großteil der Krampusse draußen warten muss, während Nikolaus und Körbelträger in den Häusern sind, werden Passanten/Passantinnen und Schaulustige in Interaktionen mit den Krampusen verwickelt. Das kann von simplen Drohen mit den Ruten, über Schläge und Berührungen, bis hin zum zu Boden werfen der Zuschauer/innen durch die Krampusse reichen. Dabei gibt es eine große Bandbreite an

Bewusstsein der Teilnahme am Ritual seitens der Schaulustigen. Manche gehen einfach zufällig vorbei und werden involviert, weil sie gerade zum richtigen Zeitpunkt am richtigen Ort sind, andere suchen ganz bewusst die Aufmerksamkeit und Interaktion mit den Passen. Dabei sind es vor allem Jugendliche, denen es großen Spaß macht, den Krampussen nachzulaufen, wie sie es im Allgemeinen nennen. Dabei wagen sie sich vorsichtig an die Passen heran und laufen davon, sobald sie entdeckt werden, was oft eine Verfolgung durch die Krampusse nach sich zieht.



**Abbildung 13:** Ein Nachläufer wurde von einem Krampus erwischt

Treffen zwei Krampuspassen im Freien aufeinander, kommt es zum Rempeln, einer ritualisierten Begegnung, die zwischen respektvoller Begrüßung und Schaukampf angesiedelt ist und gerne von Anderen beobachtet wird.



**Abbildung 14:** Krampusse zwei verschiedener Passen beim Rempeln

Unter Kinderkrampussen versteht man Kinder, die im Grunde das Gleiche machen, wie die bisher beschriebenen Passen, nur schon einen Tag früher, nämlich am 4. Dezember. Sie haben oft ähnlich aufwendige Ausrüstung, die gleiche Rollenverteilung und führen die gleichen Handlungen durch. Aufgrund ihres Alters (und ihrer geringeren Körpergröße) werden sie jedoch nicht als „richtige“ Passen wahrgenommen und ihr Tun meist als Spiel abgetan.

Bei „Krampuskränzchen“ wird das Ritual auf einen anderen Termin (an verschiedenen Terminen einige Wochen vor dem 5. und 6. Dezember) und an einen anderen Ort (meist ein Lokal oder eine Veranstaltungshalle) verlegt. Während der Schwerpunkt bei den Hausbesuchen vor allem auf dem Nikolaus liegt und in manche Häuser nicht alle oder gar keine Krampusse eingelassen werden, liegt der Fokus bei diesen Krampuskränzchen vor allem auf dem Wüten der Krampusse, die auf jeden Fall vollzählig auftreten und wilder agieren als in den Privathäusern. Manchmal werden solche Kränzchen auch von mehreren oder eigens für diese Zwecke zusammengestellten Passen durchgeführt.

Im Rahmen der Feldforschung konnten wir uns zudem den sogenannten Krampusrummel ansehen: Dafür wurden am 6. Dezember auf dem Dorfplatz Getränke-, Essens- und Handarbeitsstände aufgebaut und Heizstrahler und Fackeln errichtet. Gegen Abend kamen die ersten Besucher/innen und trafen sich, um zu essen und zu trinken und sich zu unterhalten. Auf einer Leinwand wurden historische Krampusbilder und -filme projiziert und aus Lautsprechern erklang volkstümliche Musik. In den späteren Abendstunden liefen dann immer wieder Passen auf dem Platz ein. Sie stellten sich in ähnlicher Position, wie sie meist für Gruppenfotos von Schulklassen oder bei Hochzeiten eingenommen wird, vor der Bühne auf und der Nikolaus trug seinen Spruch vor. Danach stürzten sich die Krampusse auf die Menge und behandelte sie in ähnlicher Art und Weise, wie sie vorher schon für das Verhalten auf der Straße beschrieben wurde.

#### Akteure/innen

Die offensichtlichsten Akteure des Krampuslauf sind die Passen, von denen es im Jahr 2011 in Dorfgastein zwölf gab. Sie initiieren das Ritual und führen bedeutende Handlungen durch. Der ganze Aufwand wäre jedoch sinnlos, wenn es nicht noch andere Personen gäbe, die ebenso am Ritual teilnehmen. Dazu gehören all jene, die den Passen die Haustüre öffnen und sie einlassen, die hinter den Tischen sitzen und mitmachen, genauso wie jene, die den Passen auf der Straße begegnen und vor ihnen davon laufen, sich von ihnen bedrohen oder schlagen lassen. Generell trägt jede/r, der/die irgendwie in das Ritual involviert ist, durch sein/ihr Handeln oder Nicht-Handeln dazu bei, dass es zu dem wird, was es im jeweiligen Moment ist.

Es gibt jedoch einige Gruppen, denen größere Autorität zugeschrieben wird, den Krampuslauf zu definieren und zu beherrschen, als anderen.

Grundsätzlich sind es die Mitglieder der Passen, die als Träger des Brauches angesehen werden.

Da allgemein anerkannt ist, dass nur Männer Krampusse sein dürfen und sich Frauen allerhöchstens als Nikolaus oder Körbelträger in einer Pass beteiligen können, ist der Anteil der Männer unter den Krampusläufern (diesen Begriff verwende ich hier für alle Mitglieder einer Pass) ungleich höher. Wie Ilona Grabmaier bereits ausführlich gezeigt hat, entsteht dadurch

ein strukturelles Ungleichgewicht, das bewirkt, dass Frauen wie Männer beim Krampuslauf den Männern die Expertise zuschreiben (vgl. 2013: 126f).

Unter den Männern sind jedoch ebenfalls nicht alle gleich, sondern es herrschen gerontokratische Verhältnisse. Auch hier hat Grabmaier bereits deutlich heraus gearbeitet, dass mit zunehmendem Alter höhere Positionen erlangt werden und die Jungen von den Alten lernen, „wie es geht“ (vgl. 2013).

Damit einhergehend, aber nicht zwangsweise davon abhängig, ist großes Wissen über das Ritual durch besonders intensive Beschäftigung mit dem Thema. So wird zum Beispiel einem Schnitzer, einem Buchautor und einer speziellen Pass, die sich durch eingehende Auseinandersetzung mit dem Ritual besonders hervortun, durch andere Ritualteilnehmer/innen Expertenstatus zugeschrieben, indem man deren Aussagen zitiert und sie als normative Vorgaben interpretiert, wie ich später noch genauer erläutern werde. Zuvor sollen jedoch noch die Methoden der Datenerhebung und -auswertung beschrieben werden.



# Feldforschung und Datenanalyse

Dieses Kapitel besteht aus zwei Teilen. Im ersten werden die Umstände und Methoden der Datenerhebung beschrieben, im zweiten die der Auswertung des dadurch gewonnenen Materials im Hinblick auf die Forschungsfragen der vorliegenden Arbeit. Dabei handelt es sich um eine abstrakte Grenzziehung, die sich nach den überwiegenden Tendenzen der jeweiligen Arbeitsphasen richtet. In der Forschungsrealität kam es auch während der Feldforschung schon zu ersten Auswertungen der Daten und während der Auswertungsphase mussten immer wieder fehlende Details mittels Internetrecherchen oder Telefonaten mit der Gemeinde Dorfgastein erhoben werden.

## Erhebung

Ein Großteil der empirischen Daten, auf die ich mich in dieser Arbeit beziehe, wurden im Zuge einer Lehrveranstaltung mit dem Titel *Feldpraktikum: Krampuslauf im Gasteiner Tal: Gewalt, Männlichkeit, Geschichte* von einer Gruppe Studierender erhoben. Bei diesem Praktikum handelt es sich um ein Pflichtfach im Curriculum des Kultur- und Sozialanthropologie Masters an der Universität Wien, das gemeinsam mit einem Forschungsseminar zum selben Thema das Methodenmodul (P1) bildet.

Die durchgeführte Feldforschung fand in drei Wochen von 30. Oktober bis 5. November 2011 und von 26. November bis 10. Dezember 2011 statt. Begleitet wurden meine Mitstudentinnen Ilona Grabmaier, Erika Mosonyi, Nele Meier, Kathrin Scheiber und ich von unseren Lehrveranstaltungsleitern Mag.<sup>a</sup> Gertraud Seiser und Mag. Matthäus Rest.

## Zugang zum Feld

Zu unserer Verbindung zum Krampuslauf sei gesagt, dass Matthäus Rest in Dorfgastein aufgewachsen ist und sich als Jugendlicher als Nikolaus versucht hat. Ilona Grabmaier ist in der Nachbargemeinde Bad Hofgastein aufgewachsen und hat den Krampuslauf als Kind miterlebt.

Bei unserem ersten Aufenthalt wohnten wir Studentinnen in Ferienzimmern im Haus einer Nachbarin der Eltern unseres Lehrveranstaltungsleiters in der Nähe des Ortzentrums von Dorfgastein und beim zweiten sogar direkt im Zentrum in einer Ferienwohnung im Haus seiner Tante. Dies erleichterte den Zugang zum Feld, da wir sehr zentral untergebracht waren und überall leicht hinkamen. Zudem konnten wir mit den Vermieterinnen und deren Familienmitgliedern erste Interviews durchführen und Kontakte zu weiteren Personen aufnehmen.

## Methoden

Durch das Feldpraktikum, in dessen Rahmen die Erhebung stattfand, waren die Methoden teilweise schon vorgegeben, wodurch ein Schwerpunkt auf der Durchführung von qualitativen Interviews lag, von denen wir insgesamt 36 gemacht haben. Dabei waren wir meist zu zweit, eine konzentrierte sich auf den/die Gesprächspartner/in und war dessen/deren erste Ansprechperson und die zweite machte zusätzlich zur Tonbandaufnahme Notizen und fragte hinterher nach, falls während des Gesprächs etwas unklar geblieben war, was der Erstinterviewerin entgangen war. Dabei verwendeten wir vorher vorbereitete Interviewleitfäden. Diese beinhalteten Fragen, die unter anderem auf unsere damaligen vorläufigen Forschungsfragen eingingen, hatten aber in erster Linie eine erzählgenerierende Funktion. Wir wollten vor allem wissen, was den Interviewpartner/innen zum Thema Krampuslauf generell einfiel und stellten nur dann Zwischenfragen, wenn etwas unklar war oder das Gespräch ins Stocken geriet. Die meisten Interviews dauerten zwischen eineinhalb und zwei Stunden. Für jedes füllten wir nachher ein Protokoll über den Gesprächsverlauf aus. Zudem legten wir eine Liste an, in der wir Namen und Informationen zu den Interviewpartner/innen speicherten, um den Überblick nicht zu verlieren. Dies entspricht einer leicht abgewandelten Form des problemzentrierten Interviews nach Witzel (2000). Die Konstruktionsprinzipien dieses Interviewtyps „zielen auf eine möglichst unvoreingenommene Erfassung individueller Handlungen sowie subjektiver Wahrnehmungen und Verarbeitungsweisen gesellschaftlicher Realität.“ (Witzel 2000: 1). Der/die Interviewpartner/in wird als Expert/in der eigenen Handlungen und Vorstellungen verstanden. Diese versucht man im Hinblick auf den Problembereich zu ergründen, indem man einerseits erzählgenerierende Fragen stellt, die auf das Thema hinweisen und es vertiefen und

andererseits verständnisgenerierende Fragen stellt, die Missverständnisse klären und eine weitere Reflexion des Gesagten ermöglichen sollen (vgl. Witzel 2000: 4f).

Flick ordnet das problemzentrierte Interview den Leitfadeninterviews zu, welche er von anderen Methoden der Erhebung verbaler Daten wie Erzählungen als Zugang, zu denen er das narrative und das episodische Interview zählt und Gruppenverfahren, bei denen mehrere Personen gleichzeitig interviewt werden, abgrenzt (vgl. 2002: 188f). Unter den Leitfadeninterviews sticht es durch die Verwendung vierer Instrumente hervor: Kurzfragebogen, Leitfaden, Tonaufzeichnung des Gesprächs und Postskriptum (vgl. 2002: 137f).

Der Kurzfragebogen soll dazu dienen, Name, Alter, Familienstand, Beruf und ähnliche „Sozialdaten“ möglichst prägnant zu erheben und das restliche Interview von einer Frage-Antwort-Struktur freizuhalten, die dadurch leicht entstehen kann und die Generierung von Erzählungen erschwert (vgl. Witzel 2000: 3). In unserem Fall waren diese Daten meistens schon vor Beginn des Interviews bekannt oder erschlossen sich dadurch, dass wir die Interviewpartner/innen als Einstiegsfrage baten, uns von sich zu erzählen. Da die erste Frage dadurch bereits eine Erzählaufforderung enthielt, konnte auch so ein starres Frage-Antwort-Schema verhindert werden.

Die Aufzeichnung des Gesprächs durch eine Tonbandaufnahme befreit den/die (Erst-) Interviewer/in von der Ablenkung, mitschreiben zu müssen und ermöglicht völlige Konzentration auf das Gespräch, die situativen Bedingungen und nonverbale Äußerungen (vgl. Witzel 2000: 4).

Im Leitfaden sollen die zu behandelnden Themen als Gedächtnisstütze und Orientierungsrahmen festgehalten werden. Durch ausformulierte Fragen und Erzählaufforderungen werden Gesprächseinstiege ermöglicht. Zudem kann mithilfe des Leitfadens kontrolliert werden, ob alle relevanten Themen abgehandelt wurden (vgl. Witzel 2000: 4).

Als letztes Instrument erwähnt Witzel schließlich noch das Postskriptum, um Schwerpunktsetzungen der Interviewpartner/innen und eine Skizze der Gesprächsinhalte, sowie erste Interpretationsideen zu notieren (vgl. 2000: 4). In diesem Punkt haben wir nur den Vorschlag übernommen, auch die Rahmenbedingungen und die Umstände des Interviews festzuhalten.

Neben diesen Interviews wandten wir aber auch noch andere Methoden der Feldforschung an. Von großer Bedeutung sind für mich die teilnehmenden Beobachtungen in Situationen mit Krampuslauf-Relevanz. Dabei handelte es sich sowohl um öffentliche Veranstaltungen, bei denen wir uns nicht als Feldforscherinnen deklarierten (manchmal aber trotzdem als solche erkannt wurden), als auch um Besuche in Privathaushalten, zu denen wir extra eingeladen wurden, als bekannt wurde, dass wir uns für das Ritual interessieren und um einige Gelegenheiten, die irgendwo dazwischen lagen. Grundsätzlich verfassten wir im Anschluss an solche Situationen immer Gedächtnisprotokolle, wobei es sicher von Vorteil war, dass wir in den meisten Fällen mehrere waren und so vollständigere Erinnerungen zustande kamen. Eine Ausnahme waren die Tage des 5. und 6. Dezember, an denen es so viele Eindrücke zu verarbeiten gab, dass einige von uns ihr Tonbandgerät mithatten und ihre Beobachtungen gleich so vermerkten. Da es an diesen Tagen immer wieder die Möglichkeit gab, sich für ein paar Minuten zurück zu ziehen und kurz auf das Tonband zu sprechen, ohne jemanden damit zu irritieren, sollte das kein Problem gewesen sein. Auch diese Aufnahmen wurden nachher teilweise verschriftlicht.

Bei den teilnehmenden Beobachtungen und auch ganz generell kam es abseits der formaleren Interviews zudem immer wieder zu eher informellen Gesprächen mit Menschen aus dem Dorf oder umliegenden Gemeinden. Wenn sie Bezug zum Krampuslauf hatten, fertigten wir auch dafür Gedächtnisprotokolle in Einzel- oder Gruppenarbeit an.

Sie können nach Flick (2002) als ethnografische Interviews verstanden werden, welche er ebenso wie das problemzentrierte Interview den Leitfadeninterviews zuordnet (vgl. 2002: 141). Damit ein Gespräch während einer Feldforschung als ethnografisches Interview gilt, muss es folgende Kriterien erfüllen:

- Einen expliziten Zweck der Unterhaltung, welcher aus der Forschungsfrage resultiert
- Eine Klärung seitens des/r Interviewers/in, worum es sich bei dem Projekt handelt und warum er/sie das Gespräch auf diese Art und Weise führt
- Ethnografische Fragen, also beschreibende, strukturelle und kontrastive Fragen

(vgl. Flick 2002: 141f)

Sind diese Kriterien gegeben, können auch ungeplante Gespräche als brauchbares Datenmaterial behandelt werden.

Zur visuellen Unterstützung haben wir gemeinsam mit Mag. <sup>a</sup> Gertraud Seiser und Mag. Matthäus Rest zudem über 300 Fotos geschossen und einige kurze Videos aufgenommen. Auch für diese haben wir eine Tabelle angelegt und Fotograf/in, Aufnahmedatum- und Ort, Entstehungskontext und das jeweilige Motiv eingetragen. Zu guter Letzt gibt es außerdem noch die Feldnotizen/-tagebücher, die jede von uns individuell geführt hat. Einige haben vor allem den Tagesablauf festgehalten, andere nutzten es auch zur Reflexion oder zum Notieren von Beobachtungen, die sonst nirgends Platz fanden.

#### Gesammelte Daten

All diese Daten waren entweder ohnehin von Anfang an digital oder wurden im Nachhinein digitalisiert, um sie auf einer externen Festplatte zu speichern und sortieren. Diese enthält nun also:

- Audioaufnahmen von 36 Interviews mit dazugehörigen Interviewprotokollen (K1 – K36 und IP1 – IP36)
- Schriftliche Aufzeichnungen zu sechs informellen Gesprächen (IG 1 – 6)
- Schriftliche Aufzeichnungen zu 12 teilnehmenden Beobachtungen (TB 3 – 6 und 8 – 18)
- Audioaufzeichnungen von Beobachtungen und Überlegungen während des 5. und 6. Dezembers und teilweise Verschriftlichung und Kontextualisierung dieser Beobachtungen (TB1, TB2 und TB7)
- Über 300 Fotos und einige Videos, nach Entstehungskontext sortiert
- Sechs individuelle Feldforschungstagebücher/-notizen, sowie
- Scans von 15 Aufsätzen mit Zeichnungen zum Thema Krampus, die von Kindern der 1. Klasse Volksschule angefertigt wurden
- Scans von acht Kinderzeichnungen mit Krampuslauf-Bezug, die während des Unterrichts in der 3. Klasse Volksschule in Freiarbeit entstanden sind
- Scans von 14 schriftlichen Beschreibungen von Krampuspassen, die von Kindern der 4. Klasse Volksschule angefertigt wurden
- Material über die Seebach Schar´n Pass, von dieser erstellt und uns zur Verfügung gestellt: 54 Fotos der Pass, ein Video eines Hausbesuchs im Jahr 2010 und das Nikolausgedicht des Jahres 2011

Daneben existiert zudem noch eine Mappe mit Materialien wie Nikolaussackerl, Ansichtskarten und Fotos, die wir während des Aufenthalts in Dorfgastein gesammelt haben.

Ein Teil dieser Sammlung qualitativer Daten bildet neben einer Notiz zu einem Krampussymposium am 22.11.2013 (TB19) und sporadischen Internetrecherchen die Grundlage der empirischen Analyse der vorliegenden Arbeit.

## **Auswertung**

„Like much the rest of the activities related to participant observation, the analysis of fieldnotes is an iterative process. The fundamental techniques are reading, thinking, and writing; and rereading, rethinking and rewriting.“ (DeWalt/ DeWalt 2011: 179)

Wie DeWalt schreiben, geht es beim Analysieren von Feldnotizen vor allem darum, sich diese anzusehen, sich dazu Gedanken zu machen und sie niederzuschreiben – um den Prozess dann unter den neu erworbenen Gesichtspunkten zu wiederholen. Das gleiche gilt auch für Interviewtranskripte:

„Frankly there is no substitute for reading and rereading fieldnotes and transcripts, each time with a particular question in mind.“ (DeWalt/ DeWalt 2011: 179)

Dabei kommen drei sich abwechselnde Strategien zum Tragen: Datenreduktion, Datenpräsentation und Interpretation und Verifikation (vgl. DeWalt/ DeWalt 2011: 180).

Dieser sich ständig wiederholende Prozess liegt auch den in dieser Arbeit präsentierten Ergebnissen zugrunde.

Die Hauptauswertungsstrategie der Arbeit ist an das theoretische Kodieren angelehnt. Diese Methode dient dazu, durch Abstraktion aus Daten Theorien zu entwickeln (vgl. Flick 2002: 259). Dabei werden drei Verfahren angewendet, die teilweise ineinander übergehen und sich nicht klar voneinander abtrennen lassen, jedoch meistens in folgender Reihenfolge auftreten: Das offene, das axiale und das selektive Kodieren (vgl. Flick 2002: 259).

Beim offenen Kodieren werden die Texte in Sinneinheiten zerteilt und mit deskriptiven Codes versehen. Diese Codes werden zu Gruppen zusammengefasst, die wiederum – abstraktere – Codes erhalten. Die so erhaltenen Kategorien werden genau in ihren Eigenschaften beschrieben und dimensionalisiert (vgl. Flick 2002: 259ff). Beim axialen Kodieren werden besonders aufschlussreiche Kategorien ausgewählt und mit möglichst vielen Textstellen, die auf sie passen, angereichert. Verschiedene Kategorien und Subkategorien einzelner Kategorien

werden zueinander in Beziehung gesetzt, um „Beziehungen zwischen einem Phänomen, seinen Ursachen und Konsequenzen, seinem Kontext und den dabei von den Beteiligten verwendeten Strategien zu verdeutlichen“ (Flick 2002: 265). Beim selektiven Kodieren geht es dann um das Herausarbeiten einer Kernkategorie, um die herum die anderen Kategorien gruppiert werden. Diese Kernkategorie soll wiederum in ihren Eigenschaften definiert werden, so dass am Schluss Vorhersagen über den Phänomenbereich getroffen werden können, wenn Kontext und Bedingungen bekannt sind (vgl. Flick 2002: 267ff).

Zusammenfassend lässt sich dieses Verfahren mit der Suche nach Begriffen beschreiben, welche abstrahiert und zueinander in Beziehung gesetzt werden, um daraus eine Theorie ableiten zu können. Der Erkenntnisgewinn geht dabei zunächst induktiv vonstatten, während bereits gewonnene Theorien zunehmend deduktiv überprüft werden (vgl. Flick 2002: 269f).

Direkt nach der Feldforschung kodierten meine Kolleginnen und ich die Interviews, die einen wichtigen Teil des gesammelten Materials darstellen. Auf diese Kodierungen griff ich zwei Jahre später wieder zurück, als ich das gesamte Datenmaterial mit einer neuen Fragestellung zur Erstellung dieser Arbeit ein weiteres Mal sichtete. Um Aussagen über den gemeinschaftsfördernden Charakter des Gasteiner Krampuslaufs treffen zu können, setzte ich die Verwendung von Methoden des theoretischen Kodierens fort. Zur Untersuchung der Konstruktion von Identität/Alterität wandte ich hingegen die Diskursanalyse an, welche dadurch gekennzeichnet ist, dass sie ein besonderes Gewicht auf die „Konstruktion von Versionen des Geschehens in Berichten und Darstellungen“ (Flick 2002: 293) legt. Vor dem theoretischen Hintergrund des Sozialen Konstruktivismus beruht die Diskursanalyse auf der Annahme, dass die Herstellung sozialer Wirklichkeiten an den Diskursen über bestimmte Gegenstände oder Prozesse untersucht werden können (vgl. Flick 2002: 295). Sie bedient sich dabei einer Verbindung von sprachanalytischen Vergleichsweisen und Analysen von Wissens- und Konstruktionsprozessen (vgl. Flick 2002: 294).

Die Auswertung ging also folgendermaßen vonstatten:

#### Kodierung der Interviews

Nach dem Ende der Feldforschung erstellten meine Kolleginnen und ich eine Liste mit 23 Codes, die Themen zugeordnet waren, von denen uns erschien, dass sie die in den Interviews besprochenen Inhalte abdeckten. Für die vorliegende Arbeit erwiesen sich zum Beispiel die

Codes „C19 Routen – Alle Aussagen zum Thema Route“ oder „C23 Räumliche Abgrenzung – Aussagen, die Ortsteile von Dorfgastein von anderen Ortsteilen in Dorfgastein abheben; Aussagen, die Dorfgastein innerhalb des Gasteiner Tals hervorheben; Aussagen, die das Gasteiner Tal von anderen Gegenden abheben“ als hilfreich.

Wir teilten die Interviews unter uns auf und hörten sie uns noch einmal an. Mit Hilfe der Codeliste erstellten wir für jedes Interview ein Dokument, in dem wir das gesamte Interview beschlagworteten oder gar paraphrasierten. Diese Zuordnungen und Zusammenfassungen wurden mit Timecodes versehen, um die jeweiligen Themen in den Audioaufnahmen leicht wiederfinden zu können. Die Codes haben sich teilweise auch überschritten, so dass einer Textstelle mehrerer Codes zugeordnet werden konnten, aber besonders im Zusammenhang mit den Paraphrasierungen hatten wir so nützliche Dokumente zur Übersicht über die Inhalte der Interviews gewonnen.

## Analyse

Für die vorliegende Arbeit hatte ich bereits meine beiden Forschungsfragen formuliert und mich in theoretische Werke zu diesen Themen eingelesen, als ich mich an die Analyse des Datenmaterials machte.

Dazu unterteilte ich mein Forschungsinteresse in kleinere Bereiche, die ich wiederum in Fragen umformulierte, die ich an das Material stellte. Dazu suchte ich die betreffenden Stellen in den Interviews teilweise mit Hilfe der Kodierungen und teilweise aus dem Gedächtnis. Bei den teilnehmenden Beobachtungen und den informellen Gesprächen musste ich mich ganz auf mein Gedächtnis verlassen oder noch einmal alles durchlesen, was relevant sein könnte.

Meistens suchte ich nach mehreren ähnlichen Themen gleichzeitig und paraphrasierte alles, was sich dazu finden ließ. An diese Paraphrasierungen verteilte ich noch mal spezifische Codes, die den jeweiligen Unterfragen entsprachen und verglich die gefundenen Textstellen. So konnte ich Ähnlichkeiten oder Unterschiede in den Aussagen verschiedener Interviewpartner/innen zu gleichen Themen finden und damit in Verbindung mit ausgewählten theoretischen Konzepten meine Schlüsse ziehen. So verfuhr ich mit allen Aspekten, die mir zur Beantwortung der Forschungsfragen relevant erschienen. Die so gefundenen Ergebnisse werden in den nun folgenden Kapiteln illustriert.

# **Stärkung der Dorfgemeinschaft von Dorfgastein durch den Krampuslauf**

Wie bereits erwähnt, erfüllen Rituale wichtige Funktionen für das Bestehen und Gedeihen von Gemeinschaften (vgl. Kapitel „Die Bedeutung von Ritualen für die Erzeugung des Sozialen“). In diesem Kapitel soll dargelegt werden, wie das Ritual Krampuslauf dazu beiträgt, die Dorfgemeinschaft der Gemeinde Dorfgastein zu begründen, zu stärken und zu bewahren. Dafür muss zunächst ein Blick auf das Design des Rituals geworfen werden. Dieses ist nicht als unveränderliche Norm zu verstehen, sondern als Produkt eines fortwährenden Aushandlungsprozesses aller Beteiligten darum, wie das Ritual von statten gehen soll (vgl. Kapitel „Ritualdesign“). Anhand der Auseinandersetzung mit diesem Prozess wird ersichtlich, was dabei als wichtig empfunden wird und wie das angestrebte „Ritualideal“ aussehen würde. Selbstverständlich gibt es auch in Bezug auf den Krampuslauf verschiedene Interessen, die aufeinander prallen und während und rund um das Ritual ausgehandelt werden müssen (vgl. Kapitel „Die Bedeutung von Ritualen für die Erzeugung des Sozialen“). Wie sich zeigen wird, kann jedoch in vielerlei Hinsicht weitestgehender Konsens ausgemacht werden, wie der Krampuslauf idealtypischerweise aussehen sollte.

Aus anthropologischer Sicht interessiert aber nicht nur, wie etwas in der Theorie zu sein hätte, sondern auch, was in der Praxis geschieht. Im zweiten Teil dieses Kapitels soll es darum gehen, wie das gemeinschaftsfördernde Potential des Krampuslaufs konkret umgesetzt wird. Dabei handelt es sich keinesfalls zwingend um bewusste Vorgänge, sondern eher um implizite Auswirkungen der Art und Weise, wie das Ritual konstruiert ist, also um Folgen des Ritualdesigns. Wie sich herausstellen wird, ist dieses besonders gut geeignet, Gemeinschaft auf verschiedenen Wegen zu formen und zu verstärken.

## **Ritualdesign des Krampuslaufs**

Ritualdesign umfasst im Grunde jedes Detail eines Rituals, möge es auch noch so klein und banal erscheinen. Eine vollständige Darstellung des „Designs“ eines Rituals im Sinne Gregor Ahns in Kombination mit meinen Umformulierungen ist daher unmöglich, weil man sämtliche bewusste Entscheidungen, etwas zu verändern oder beizubehalten, sämtlicher

Ritualteilnehmer/innen sämtlicher Ritualausführungen berücksichtigen müsste. Der Fokus dieses Kapitels liegt stattdessen auf den „groben Umrissen“ des Gasteiner Krampuslaufs, vor allem, weil er sich diesbezüglich von anderen Ritualen anderer Regionen abhebt, die ebenfalls als „Krampuslauf“ bezeichnet werden. Ein Großteil der dazu herangezogenen Quellen stellen Interviews von ehemaligen und aktiven Passenmitgliedern dar, weil diese die aktivere Rolle in der Gestaltung des Rituals einnehmen, als die restliche Bevölkerung (welche jedoch für die Durchführung des Rituals ebenso essentiell ist).

#### Größtmögliche räumliche Abdeckung

Ältere Interviewpartner/innen erzählten uns, dass das Ritual früher zu verschiedenen Zeitpunkten an verschiedenen Orten stattfand: Am 5. Dezember suchten die Passen das Dorf(-zentrum) auf und am 6. Dezember die umliegenden Ortschaften (vgl. K28 00:45:20 und K34 00:58:00). Teilweise wird diese Regel auch heute noch von aktiven Krampusläufern wiedergegeben (vgl. z.B. K22 00:07:25), doch im Großen und Ganzen scheint es davon mittlerweile einige Abweichungen zu geben.

Als Ilona Grabmaier und ich uns zum Beispiel am 6. Dezember im Dorfkern aufhielten, sahen wir zahlreiche Krampuspassen und konnten zwei Hausbesuchen beiwohnen (vgl. TB2), die es bei einer sehr strengen Auslegung dieser Regel eigentlich gar nicht geben dürfte. Tatsächlich ist es wohl so, dass sich durch die veränderte Bevölkerungs- und Bebauungsstruktur Dorfgasteins einiges verändert hat. Da die Bevölkerung bis Ende des 20. Jahrhunderts gewachsen ist (vgl. URL 3), wuchs auch die Anzahl der Wohnhäuser in Dorfgastein. Kleine Weiler sind zu Siedlungen mit vielen Häusern angewachsen, so dass man dort als Krampuspass weitaus mehr Zeit verbringen kann als früher. Aus diesem Grund bleiben viele Passen auf begrenzterem Raum, obwohl es durch den Einsatz von Traktoren als Fortbewegungsmittel möglich geworden ist, weitere Strecken zurück zu legen als früher, als man alle Strecken zu Fuß abging. So laufen einige Passen nur noch in den umliegenden Ortschaften und überhaupt nicht mehr im Ortsteil Dorfgastein und umgekehrt verhält es sich genauso (vgl. z.B. K27 00:25:30, K29 00:05:00, K22 00:38:40, K35 01:57:00 und 02:31:00 oder K31 00:03:30 und 00:16:00).

Die gleichmäßige Verteilung der Passen auf das Ortsgebiet ist ein wichtiges Element der Organisation des Brauchs. Da jede Pass für sich selber verantwortlich ist und es keine zentrale

Instanz gibt, ist gegenseitige Absprache notwendig. Ein etwa 40-jähriger Krampus erklärte uns: „Da wird halt geschaut, dass es so halbwegs gut aufgeteilt wird. Dass überall welche sind, nicht dass auf einem Platz fünf sind und woanders keine.“ (K35 01:57:00)

Dies ist insofern eine Herausforderung, als es Gebiete gibt, die sich mehr „lohlen“ als andere. Ein 22-jähriger Nikolaus sprach zum Beispiel über Anfängerfehler, die man als junge Pass begeht und erwähnte dabei folgende Anekdote:

„[...] Und dann sind wir da drüben gelaufen, diesen Berg, wo du zwei Stunden brauchst und dann triffst du genau fünf Leute. Und die haben aber nicht gewusst, dass wir kommen! Jetzt haben wir, glaube ich, zwei Häuser gemacht, in den zwei Stunden. Auch eine idiotische Idee...!“ (K31 00:03:00) Spärlich bewohnte Gegenden, zu denen man sehr lange braucht, sind nicht allzu beliebt, weil Zeitaufwand und Anzahl der besuchten Häuser in keiner Relation zu einander stehen.

Daher laufen die meisten Passen grundsätzlich zumindest einen Teil ihrer Routen durch dichter besiedelte Gebiete. Wenn es jedoch zu viele werden, kann auch das problematisch sein:

„Låb<sup>2</sup> ist es halt nur, wenn einer wirklich die gleiche Route übernimmt [wie man selber], weil dann geben sich die Nikoläuse sozusagen die Tür in die Hand, dann geht ein Nikolaus rein und der nächste raus und das die ganze Zeit. Das ist auch nicht gut“, meinte der eben erwähnte Krampusläufer (K31 00:17:05).

Er erklärte auch, warum er es schätzt, mit seiner Pass in der Ortschaft Bergl zu laufen:

„[...] in Dorfgastein herunter kommt ja eigentlich fast jede Pass vorbei. Und in Bergl oben, da sind am ersten Tag nur wir und am zweiten Tag kommen zwei Passen, da ist das viel mehr etwas Besonderes, wenn eine Kramperl-Pass kommt. Weil da her [Anm.: bezieht sich auf das zentral gelegene Haus, in dem das Interview stattfindet] kommen elf oder zwölf Passen, weil da jede herkommt. Da verliert es an Zauber.“ (K31 00:04:00)

Dieser „Zauber“, der oftmals besonders bei Besuchen von abgelegenen Bergbauernhöfen empfunden wird, sorgt gemeinsam mit einem Gerechtigkeitsgedanken dafür, dass die Verteilung der Hausbesuche auf die verschiedenen Haushalte Dorfgasteins insgesamt doch ganz gut klappt. So gibt es zum Beispiel eine Pass, die besonders viel Wert darauf legt, das Ritual möglichst „brauchtümlich“ zu gestalten. „Die Echte Pass“, wie sie sich programmatisch nennt, sticht durch das überdurchschnittlich hohe Alter ihrer Mitglieder heraus (der Älteste ist über 60), die alle bereits zuvor in anderen Passen gelaufen sind. Aufgrund dessen und aufgrund ihres Anspruches, es selbst am „Echtesten“ zu machen, werden sie teils bewundert

---

<sup>2</sup> =schlecht

und teils belächelt. Für eine Sache wird ihnen jedoch von sehr vielen Krampusläufern Respekt gezollt: Sie laufen alle Strecken zu Fuß und überlegen sich jedes Jahr eine neue Route, die meist weit außen verläuft und an abgelegenen Bauernhöfen vorbei führt, die sonst selten besucht werden. Ein Mitglied dieser Pass und seine Frau erwiesen uns die Ehre, die Route des Vorjahres mit uns abzugehen. Auf die Frage, warum gerade der Hof, zu dem sie uns als erstes geführt hatten, als Ausgangspunkt gewählt worden war, sagte der Mann:

„Naja, erstens einmal, weil da nicht so viele Krampusse kommen, weil es so abgelegen ist [...] und wir sind draufgekommen, dass so abgelegene Häuser und Höfe, dass da eigentlich der [sic] Brauchtum etwas richtig Schönes ist. Ein tolles Gefühl... Das muss man leben, das sieht man nicht, wenn man zuschaut, da musst du selber dabei sein.“ (K14 00:07:20)

Der Krampusläufer und seine Frau meinten, dass gerade die jungen Passen viele Strecken mit dem Traktor fahren würden und dass sich überhaupt wenige Passen die Mühe machen würden, abgelegene Höfe zu besuchen. Was den vermehrten Einsatz von Traktoren betrifft, dürften sie Recht haben, doch das Ideal, auch vereinzelt Häuser zu besuchen, wird von vielen Passen geteilt und begegnete uns auch in anderen Interviews. Ein Krampus aus Luggau sagte zum Beispiel:

„Wir sind eigentlich die einzige Pass, die unten das alles macht [Anm.: südliches Ende von Harbach und Luggau], deswegen fangen wir da an, weil da auch noch vier Häuser sind und da kommt sonst keine Pass hin, deswegen gehen wir von unten rauf“ (K22 00:39:50)

Ähnliches weiß auch ein anderer Krampus aus Luggau, der einer sehr jungen Pass angehört, über vereinzelt Häuser und Höfe nördlich des Ortsteils zu berichten. Bei der Beschreibung der Route seiner Pass sagte er:

„[...] und dann steigen wir da auf den Traktor auf und fahren runter zum Präer. [...] Das ist ein Bauernhaus, die freuen sich auch sehr, wenn da Kramperl hinkommen, weil es selten ist, dass die sich das antun und dann rüber zum Stöckelbauern und dann laufen wir da rauf, da ist auch ein kleines Dörfchen, damit da auch wer hinkommt und da laufen wir wieder rüber zu mir heim und machen da dann Schluss.“ (K29 00:05:50)

Sei es nun also wegen des besonderen Charmes abgelegener Bauernhöfe, der Befriedigung, als etwas Besonderes geschätzt zu werden, weil man eine der wenigen Passen ist, die bestimmte Orte besucht oder aus dem reinen Altruismus, auch wenig zentrale Haushalte mit einem Besuch beglücken zu wollen, die Dorfgasteiner Passen sorgen auf jeden Fall dafür, dass das ganze bewohnte Gemeindegebiet mit Besuchen von Nikolaus und Krampusen abgedeckt

wird. Dies zeigt sich nicht nur an ihrer Bereitschaft, für eine breite räumliche Abdeckung zu sorgen, sondern auch an der Dichte an Hausbesuchen, die für jede Route angestrebt wird.

#### Einlass ins Haus als Grundvoraussetzung

Meine Kollegin Nele Meier hat sich mit zwei Krampusläufern, Vater und Sohn, die beide in der selben Pass sind (was eher ungewöhnlich ist), unterhalten:

N: „Und wenn ihr die Route schon so genau wisst, wisst ihr auch schon, wo ihr da anhaltet, in welche Häuser ihr reinkommt...?“

V: „Jedes Haus!“

S: „Jedes Haus, ja. Wir sind letztes Jahr in jedes Haus reingekommen.“

V: „Man geht zu jedem Haus hin...“

S: „Und klopft trotzdem an“

V: „...und klopft an,...“

S: „... oder läutet an.“

V: „...aber zu 95% sind wir voriges Jahr in jedes Haus hinein gekommen.“

(K22 00:39:30)

Auch wenn die Wahl der Routen tendenziell davon beeinflusst ist, woher die Passmitglieder kommen und wo sie selber wohnen oder Freunde/Freundinnen haben (vgl. z.B. K31 00:03:30 und 00:22:00 oder K22 00:39:00), so wird generell bei allen Häusern, die auf dieser Strecke liegen, angeläutet (vgl. z.B. auch K27 00:26:00, K35 00:58:00, K14 00:30:20 und K31 00:22:00). Wie man aus dem Zitat heraushören kann, scheint es für Stolz oder Zufriedenheit zu sorgen, wenn man in viele der Häuser auch tatsächlich eingelassen wird.

Sollte doch einmal eine Tür verschlossen bleiben, gibt es dafür viele mögliche Erklärungen. Die Pass kam zu früh und die erwerbstätigen Bewohner/innen waren noch nicht zu Hause oder sie kam zu spät und die Pensionisten/Pensionistinnen oder kleinen Kinder schliefen schon, weswegen ebenfalls nicht geöffnet wurde. In den späten Abendstunden könnten die Erwachsenen auch schon zum Krampusrummel aufgebrochen sein (vgl. z.B.: K35 02:32:30, K31 00:20:00, K22 00:39:20, TB3). Es gibt jedoch auch andere Gründe. Ein ca. 18-jähriger Nikolaus sagte etwa über das Eingelassen-Werden in die Häuser:

„Da ist es halt schön, in Luggau sind ungefähr 60 Häuser und in 45 davon sind wir reingekommen, Nikolaus und Körbelträger. Und das ist halt schon eine Freude, da ist es schon

schön zum Laufen. Und da siehst du halt dann, die die von woanders herkommen, die nichts mehr mit dem Brauch zu tun haben, die lassen dich halt dann nicht rein. Machen [sie] auch gar nicht auf, die Tür.“ (K29 00:51:45) Auch ein anderer Nikolaus selben Alters, der zuvor von sich gesagt hatte: „[...]bei mir ist es so, ich kenne in Dorfgastein eigentlich jeden, weil es nicht so groß ist [...]“, meinte:

„Mir kommt vor, die Leute, die man im Dorf oft trifft, die machen immer auf und die Leute, die du nie triffst, die sind auch gegen den Brauch abgeneigt, also das merkst du ja schon. Also die Leute, wo wir reindürfen, die kenne ich eigentlich alle gut und die, die ich nicht so gut kenne, da ist das eigentlich selten, dass da jemand aufmacht.“ (K13 01:11:25)

Leute, die die Tür überhaupt nicht öffnen, haben diesen beiden Interviewpartnern zufolge also kein Verständnis für den Brauch. Es sind solche, die von woanders herkommen oder sich generell nicht so sehr im Dorfleben integrieren. Anhand dieser Einschätzungen wird deutlich, dass die Bereitschaft zur Teilnahme am Ritual des Krampuslaufs als etwas Selbstverständliches innerhalb der Dorfgemeinschaft wahrgenommen wird. Gilt keine der oben genannten Erklärungen für das Nicht-Öffnen der Tür beim Besuch einer Krampuspass, so wird den betroffenen Personen diskursiv die Mitgliedschaft an dieser Gemeinschaft entzogen, indem man auf ihren Zuzugsstatus oder ihr seltenes Auftreten in der Öffentlichkeit hinweist. Für das Funktionieren des Rituals sind die Hausbesuche und der dafür vorausgesetzte Einlass ins Haus nämlich unerlässlich.

#### Bewahrung des Hausbesuchs

Dadurch erklärt sich auch, warum ein bestimmtes Phänomen omnipräsent ist und in nahezu jedem Interview mit einem Krampusläufer erwähnt wurde: Die Anschaffung neuer Küchen und Einrichtungen in zahlreichen Dorfgasteiner Haushalten und die damit einhergehenden Veränderungen in der Durchführung des Rituals. Horst Wierer, Mitverfasser des Buches „Die Gasteiner Passen“ erzählte:

„In den Häusern ist schon eine Veränderung vorhanden. Man darf eines nicht vergessen: Noch vor 50 Jahren haben die Bauern alle noch die großen Stuben gehabt, war überall noch der Ofen drinnen, wo natürlich dann der Ruß rausgeholt worden ist. Es gab ja diese Geschichte, dass die ganzen Mädchen ingerußt wurden. Das gibt es natürlich heute überhaupt nicht mehr, weil es das vom Ding nicht mehr gibt, es gibt die Häuser nicht mehr, es gibt die offenen Holzöfen nicht mehr, das gibt es nicht mehr. [...] In den Ortszentren hat sich das verändert,

dass in sehr viele Familien nur noch der Nikolaus und der Körbelträger reinkommen und die Kramperl gar nicht mehr. Aber bedingt durch unsere Lebensumstände, durch die Wohnungen. Ich meine, es ist ja ganz klar, wenn jetzt da eine Kramperlpass reinkommt [*deutet im Raum herum*], dann muss ich einfach sagen, ist so und so viel heruntergeräumt, was da oben steht, das liegt einfach am Boden, das ist klar! Und für den Lampenschirm sähe ich auch ziemlich schwarz! Das ist halt einfach so, das war damals nicht. Es hat damals im Endeffekt nicht gar so viel gricht werden können, in der Bauernstube. Sicher ist hie und da mal ein Sessel flöten gegangen. Die Tische waren ja alle richtig klobige, also wirklich klobige, breite. Wichtig war natürlich schon eines, was eben heute auch nicht mehr ist [...], dass der Tisch raus muss! Die einen halten, die andern ziehen. [...] Wo natürlich das Trachten ist, der Tisch muss raus, damit man sozusagen hinten reinkommt, zu den Mädchen. Ein paar Häuser haben wir noch, wo das schon gemacht wird. Wo ich gestern war, war das auch der Fall, allerdings natürlich ein zarter Tisch, also da haben wir dann sowieso geschaut, dass sie ihn gleich mal weg haben, dass nicht der Tisch auch noch hin ist, gell [*lacht*]. Aber bei den Bauern früher, die Tische, die waren nicht umzubringen, das waren so breite, das hat sich schon verändert. Aber das hat sich einfach durch die Lebensumstände verändert. Ich kann heute nicht in eine kleine Wohnung, die viel eingerichtet ist, eine Kramperlpass hineinlassen.“ (K20 00:08:40)

Einige Aspekte des Rituals gingen also im Laufe der Zeit verloren. Das Beschmieren der Gesichter mit Ruß durch die Krampusse, von dem Wierer erzählt, scheint also durch die simple Tatsache des Fehlens von Öfen verursacht zu sein. Bei unserem Aufenthalt in Dorfgastein es ist uns tatsächlich nur einmal passiert, dass uns jemand Ruß ins Gesicht schmierte und das war der Körbelträger einer Pass, dessen Spezialität es zu sein schien (vgl. TB1). Was früher einmal Gang und Gebe war, wird nun nur noch so selten angewandt, dass ein einzelner Krampusläufer es als Markenzeichen verwenden kann. Auch das „Tischerücken“ haben wir nur einmal erlebt (vgl. TB1) und zwar tatsächlich in einer eher rustikalen Küche. Es handelte sich um das Haus eines der Mitglieder „der Echten Pass“, welches sich mitten im Ortszentrum befindet und von dem uns erzählt wurde, dass es von sehr vielen Passen aufgesucht wird (vgl. K30 00:16:00). Dabei handelte es sich nicht um einen klassischen Hausbesuch bei einer kleinen Familie, die daheim auf die Passen wartet, sondern um eine Ansammlung von Mädchen und jungen Frauen, die gehört hatten, dass bald eine Pass in dieses Haus kommen würde und sich dort versammelt hatten, um auf sie zu warten. Der Vater der Familie war, da selber als Krampus unterwegs, nicht im Haus, dafür hatte die Tochter alle Frauen ins Haus gelassen, darunter auch uns.

Essentiell ist jedoch der Rückgang des Einlassens von Krampussen ins Haus. Tatsächlich wurde uns sowohl von Krampusläufern als auch von Privatpersonen erzählt, dass viele Leute einfach keine ganzen Passen mehr in der Küche oder im Wohnzimmer haben wollen, weil Gegenstände kaputt werden und Dreck herein getragen wird (vgl. z.B. K28 00:32:20). Aus diesem Grund werden meistens nur Nikolaus und Körbelträger eingelassen und vielleicht auch ein oder zwei Krampusse, aber selten die ganze Pass. Manche Nachbarschaften gehen auch dazu über, Garagen auszuräumen und einige Bänke und Tische aufzustellen, damit die Passen dort empfangen werden können, anstatt in den Häusern und Wohnungen (vgl. z.B. K12 00:26:30 und K16 00:50:00). Bei den Krampusläufern stößt dies jedoch nicht immer auf Begeisterung. Ein etwa vierzigjähriger Schnitzer, der auch Krampus läuft, sagte dazu: „Das, muss ich sagen, das hat mir nicht so gut gefallen. Das hat sich aber jetzt wieder ein bisschen zurück verlagert, weil die Leute wissen, die die da kommen, die passen eh auf, da fällt nichts. Und jetzt kann man wieder viel mehr in die Häuser selbst rein gehen. Direkt rausgesperrt wurden wir eh nie, aber jetzt ist man halt wieder direkt da drinnen, wo die Leute wohnen und nicht in einer Garage oder einer Holzhütte oder irgendwas.“ (K19 01:21:00) Daraufhin fragte meine Kollegin Kathrin, ob es denn wichtig sei, dass die Kramperl ins Haus hinein kämen, worauf er meinte: „Man sollte ja da hin, wo die Leute daheim sind. Weil es ist ja ein Hausbesuch und kein Garagenbesuch. Ich meine, wenn die Leute in der Garage sitzen, geht man genauso hinein, das ist klar. Aber nur, schöner ist es halt, wenn du da hingehst, wo die daheim sind. Weil bekannterlicherweise, in der Garage wohnt ja niemand.“ (K19 01:23:00)

Dass der Krampuslauf zu Hause erlebt wird, ist auch einem anderen Krampusläufer ein Anliegen. Er besitzt ein Gasthaus, in dem viele Passen der Umgebung Schluss machen, das heißt, dass sie sich dort ausziehen und noch etwas essen und trinken und vielleicht noch ein wenig feiern, bevor sie ins Bett gehen. Früher wurde dafür die Gaststube ausgeräumt und nur Bierbänke- und tische aufgestellt, damit die Passen genug Platz hatten, wenn sie das letzte Mal für den Tag einliefen und „ummanaund fetzten“. Das gefiel allerdings auch anderen Leuten, die deswegen zum Krampus-Schauen ins Wirtshaus kamen. Dadurch waren jedoch die Privathäuser leer und die anderen Passen standen vor verschlossenen Türen. Das wollte der Gasthausbesitzer nicht verantworten:

„Da haben wir gesagt, das machen wir nicht mehr. Die Leute sollen daheim bleiben, wie es sich gehört, sollen auf den Krampus warten, bis der Krampus da war und später sollen sie dann ins Gasthaus gehen.“ (K22 00:22:40)

Mittlerweile wird die Gaststube nicht mehr ausgeräumt und anklopfende Passen dürfen nur noch einzeln in die Küche, wie es bei einem durchschnittlichen Hausbesuch der Fall ist.

Der Krampusrummel, der am 6. Dezember im Dorfzentrum stattfindet, müsste eigentlich ein ähnliches Problem darstellen. Wie in der ethnografischen Skizze beschrieben, versteht man unter einem Krampusrummel in Gastein in etwa eine kleine Ansammlung von Marktständen an einem öffentlichen Ort, in deren unmittelbarer Umgebung in regelmäßigen Abständen Krampuspassen einlaufen und sich präsentieren. Ähnlich wie im Gasthof des vorhin erwähnten Krampusläufers müsste jedoch auch der Rummel dafür sorgen, dass die Leute nicht mehr in den Häusern sind, wenn die Passen zu Besuch kommen. Der Nikolaus und der Körbelträger einer jungen Pass erzählten uns, dass sie am 6. Dezember am späten Abend in einer bestimmten Nachbarschaft laufen wollten, wo ihnen jedoch niemand mehr aufmachte, weswegen sie spontan die Route änderten und noch über den Marktplatz liefen, wo der Rummel stattfand (vgl. K13 01:12:40). Auf die Frage, ob dieser Rummel denn nicht die ursprüngliche Idee des Laufes zerstören würde, meinte der Körbelträger, dass das eigentlich schon so sei, weil die Leute dadurch nicht mehr daheim sein werden würden (vgl. K13 01:17:20). Der Nikolaus hingegen überlegte:

„Aber mittlerweile ist der jetzt schon wieder, der ist eigentlich jetzt schon, ich wüsste nicht, es waren einmal ein, zwei Jahre dazwischen, in denen keiner war, aber der ist eigentlich jedes Jahr und gehört eigentlich auch schon ein bisschen zur Tradition dazu.“ (K13 01:17:40)

Aus dieser Aussage lässt sich schließen, dass der Rummel mittlerweile als neues Element in den Gesamtkomplex des Rituals aufgenommen wurde. Rudi Trauner, der Bürgermeister von Dorfgastein, früher selber Krampusläufer, erwähnte, dass dies nach wie vor für Debatten sorgen würde, meinte jedoch, dass sich mit der Zeit eine Form entwickelt habe, die für die meisten passe. Die Idee dahinter sei, dass die Passen auf ihren normalen Routen durch das Dorf einfach einen Zwischenstopp beim Rummel machen. Er sagte:

„Also man wollte das eigentlich schon in den traditionellen Krampuslauf einbetten, aber dass ich zusätzlich ein Angebot auf der Straße habe, wo die Leute sowieso unterwegs sind, dass ich da dann auch relativ sicher weiß, wenn ich mich da hinstelle, dann werden in den nächsten drei Stunden auch ein paar Passen vorbei schauen. Und man hat das dann auch bewusst nicht

um fünf Uhr gemacht, um fünf wirst du bei uns auf der Straße keinen Glühwein bekommen oder was, sondern um halb acht war Beginn des Ausschanks und vor halb neun ist dort keine Pass, weil bis dorthin sollen sie die Zeit haben, dass sie die Hausbesuche machen und erst dann, wenn sie damit mehr oder weniger fertig sind, dann wär's schön, wenn sie dort vorbei kämen. Und das ist der Kompromiss, den man mit den Passen ausgemacht hat, dass man gesagt hat, traditioneller Krampuslauf – Haus zu Haus – darf nicht gestört werden, das Ganze muss nachher passieren.“ (K33 00:09:00)

Die Einführung des Krampusrummels in Dorfgastein konnte also dadurch realisiert werden, dass die Uhrzeit so angepasst wurde, dass sich Rummel und Hausbesuche nicht in die Quere kommen. Auch der junge Nikolaus relativierte die Aussage seines Körbelträgers mit den Worten:

„Wie du sagst, sicher, sie ziehen die Leute schon aus dem Haus raus, aber ich glaube, dass um zehn, halb elf sowieso keiner mehr aufmacht oder nicht mehr so viele aufmachen.“ (K13 01:17:52)

Zu einem Zeitpunkt, an dem man nicht mehr in die Häuser rein kann, ist es also in Ordnung, das Ritual unter veränderten Umständen an einen öffentlichen Ort zu verlegen. Dies ist allerdings nur möglich, wenn der „traditionelle Krampuslauf“, wie der Bürgermeister es formuliert, also das Von-Haus-zu-Haus-Gehen, dadurch nicht gefährdet wird. Hier finden sich Parallelen zu den Aussagen des Schnitzers und des Gasthausbesitzers. Während es den Schnitzer stört, dass die Passen aufgrund der neuen Einrichtungen nicht mehr ins Haus gelassen wurden, fühlt sich der Gasthausbesitzer dafür verantwortlich, zu verhindern, dass die Dorfbewohner/innen zum Zeitpunkt des Krampuslaufs wegen seines Wirtshauses ihre Wohnungen verlassen. Das selbe Phänomen konnte auch im Hinblick auf den Krampusrummel beobachtet werden, der scheinbar auch nur dann von den Passen angenommen wird, wenn er den Hausbesuchen nicht im Wege steht.

Allen ist gemeinsam, dass versucht wird, eventuelle Bedrohungen der Ritualelemente „Von-Haus-zu-Haus-Gehen“ und „Hausbesuch“ abzuwehren und diese Elemente zu bewahren. Gemäß meiner Umformulierung der Ritualdesigndefinition Gregor Ahns handelt es sich dabei also um eine bewusste Form von Ritualdesign. Die Elemente „Von-Haus-zu-Haus-Gehen“ und „Hausbesuch“ werden als essentiell wahrgenommen und gegen Veränderungen oder gar Verlust zu schützen versucht. Über die bloße weitreichende Einigkeit hinaus, dass die Existenz

dieser Elemente erstrebenswert ist, gibt es besonders in Bezug auf den Hausbesuch genaue Vorstellungen, wie dieser beschaffen sein soll.

„Volle Häuser sind gute Häuser“

Wenn man in Dorfgastein fragt, wie der ideale Hausbesuch sein soll, erhält man erstaunlich übereinstimmende Antworten. Als Quintessenz vieler verschiedener Interviews lässt sich das Ideal eines Hausbesuches in etwa so formulieren:

Er findet in einem Bauernhaus abseits des Dorfzentrums statt, in dem es noch eine alte Küche und einen massiven Holztisch gibt. Dahinter sitzt eine (Groß-)Familie mit möglichst vielen Kindern und eventuell weiteren Freunden, Bekannten oder Nachbarn. Die Kinder schauen die Pass mit großen oder strahlenden Augen an und haben „richtig Respekt“. Es werden nicht nur Nikolaus und Körbelträger eingelassen, sondern auch Krampusse und zwar am besten gleich die ganze Pass.

Dem wird oft noch hinzugefügt, dass es noch vor wenigen Jahren genauso gewesen sei, es das heute ja aber nicht mehr so oft gäbe (vgl. z.B. K14 II 00:14:00, K19 01:19:50, K24 00:57:20 und 01:00:00, K29 00:50:00 und 01:25:00, K32 III 00:00:10).

Ein grundlegender Aspekt für das gute Gelingen eines Hausbesuchs ist die Anwesenheit von Menschen, die dem Treiben der Pass Aufmerksamkeit schenken und mit ihr in Interaktion treten. Dabei scheint das Grundprinzip „Volle Häuser sind gute Häuser“ zu gelten.

Dies ist jedoch nicht immer möglich. Eine Dorfgasteinerin, deren Mann Krampusläufer ist, erzählte uns, dass mittlerweile auch ihre beiden älteren Söhne laufen würden und sich ihr Haus an den Krampustagen dadurch langsam leere. Dies hatte auch Auswirkungen auf die Art und Weise, wie sich der Hausbesuch bei ihr daheim gestaltet. Sie sagte:

„Der Jüngste halt mit zwölf, der ist noch da und dann ja, einen Kramperl oder so, wenn die Schwiegerleute da sind, lassen wir dann schon rein. Aber was soll ich sagen, warum soll ich jetzt eine ganze Pass hereinlassen, nur für mich. Oder wenn sie richtig spät am Abend kommen, wenn der Kleine schon schläft, dann habe ich ihnen draußen etwas gegeben. Aber man macht ja einfach auf, wenn man daheim ist. Oder Nikolaus und Körbelträger rein. Aber für mich alleine brauch ich auch keinen Krampus reinlassen.“ (K18 00:51:10)

Sind nicht genügend Leute im Haus, wird das Ritual also nicht in seiner kompletten Form durchgeführt, sondern in einer weniger aufwendigen Abwandlung. Entweder kommt nur der

Nikolaus alleine ins Haus und die Krampusse bleiben draußen, oder die Interaktion beschränkt sich überhaupt auf das Öffnen der Haustür und der Gabe eines Geldbetrages durch die Hausbewohnerin an die Pass.

Ähnliches weiß auch ein altes Ehepaar zu berichten. Die Frau erklärte uns, dass die Krampusse heute nicht mehr überall ins Haus dürfen und manchmal nur noch der Nikolaus eingelassen wird und sagte:

„Bei uns ist es halt so: Kinder sind nicht immer da, wenn wir welche da haben, kommt alles rauf und wenn niemand da ist, dann gehen wir runter und geben ihnen was. Dann ziehen sie halt den Vati in bisschen in den Hof [*lacht*] und hauen ihn ein bisschen [*lacht*].“ (K34 00:03:50)

Auch in diesem Fall wird das Ritual abgewandelt. Der Ort verlegt sich vom Innenraum des Hauses vor das Haus und die Handlungen werden nur teilweise ausgeführt, das Nikolausgedicht wird ausgelassen, dafür kommen die Krampusse zum Einsatz und die Pass erhält Geld. Letztlich stellt es aber eine Schmälerung der „Ursprungsform“ des Ritualablaufs dar.

Da es oft nicht zu hundert Prozent umsetzbar ist, vertreten die Passen die Devise, dass der Brauch zumindest möglichst umfassend im Sinne des oben beschriebenen Ideals vollzogen werden soll und argumentieren, dass Leute, die neue Einrichtungen haben, doch zumindest Nikolaus und Körbelträger einlassen sollen (vgl. K20 00:59:00) und Leute, die allein daheim sind, doch zumindest die Tür öffnen sollten, wenn sie schon niemanden einlassen.

Danach gefragt, wie es am besten ist, gaben sie jedoch offen zu, dass sie am liebsten in Häuser gehen, wo viele Menschen sind (K32 III 00:00:30) und auch von anderen Dorfbewohner/innen haben wir immer wieder gehört, dass es für die Passen am schönsten sei, wenn sich „was rührt“ (vgl. K18 00:05:50).

Die Daten lassen darauf schließen, dass dieser Enthusiasmus für volle Häuser daher kommt, dass eine grundlegende Funktion des Krampuslaufs darin besteht, Gemeinschaft zu ermöglichen und zu schaffen. Wie Gebauer und Wulf schreiben, bilden Rituale die Wirklichkeit gleichzeitig ab und erschaffen sie (vgl. 2003: 130). Eine hohe Anzahl an Menschen in einer Küche ist gleichzeitig ein Indikator für bereits vorhandene Gemeinschaft und eine gute Grundlage, um diese mithilfe des Rituals zu feiern und dadurch zu reproduzieren und zu verstärken.

## Zusammenfassung

Das Ritual des Krampuslauf ist also dahingehend „designed“, dass großer Wert darauf gelegt wird, das, was den Gasteiner Krampuslauf nach Ansicht vieler Interviewpartner/innen von anderen Ritualen mit der gleichen Bezeichnung unterscheidet, zu bewahren. Die Traditionen des „Von-Haus-zu-Haus-Gehens“ und des „Hausbesuches“ sind essentiell für den Gasteiner Krampuslauf. In vielen anderen Gegenden, die für Krampusrituale bekannt sind, gibt es überhaupt keine Besuche in Privathäusern, sondern nur einzelne große Läufe zentral organisierter Passen durch das Ortzentrum oder Ähnliches. In Gastein ist es jedoch selbst gestellte Aufgabe der Passen, sich so zu organisieren, dass sie das gesamte bewohnte Ortsgebiet durchlaufen. Dabei ist es wichtig, dass nirgends zu wenige sind, aber auch nicht zu viele. Das wichtigste ist jedoch, dass grundsätzlich überall welche sind. Anders als in den meisten anderen Regionen, in denen es neben oder statt öffentlichen Läufen auch Hausbesuche gibt, stellen diese in Gastein eine Selbstverständlichkeit dar. Man muss nicht extra dafür anrufen oder womöglich sogar dafür bezahlen, sondern kann sich mehr oder weniger darauf verlassen, dass am 5. und 6. Dezember eine oder sogar mehrere Passen vor der Tür stehen. Dies ist jedoch auch an gewisse Erwartungshaltungen geknüpft. Der Einlass ins Haus ist Grundvoraussetzung und soziale Norm, wird er verweigert, kann das den diskursiven Ausschluss aus der Gemeinschaft nach sich ziehen. Es gibt ein aktives Bestreben danach, das Ritual so zu designen, dass viele Menschen zu Hause sind, wenn die Passen unterwegs sind. Dabei gilt: Je mehr Leute in der Küche sind und je mehr Passmitglieder eingelassen werden, desto besser. Nur so kann der Gasteiner Krampuslauf seine volle gemeinschaftsstiftende Wirkung entfalten.

### **Gemeinschaftsfördernde Wirkung des Krampuslaufs**

„Soziale Gemeinschaften konstituieren sich durch verbale und non-verbale ritualisierte Formen der Interaktion. Rituelle Arrangements werden gleichsam auf „Bühnen“ aufgeführt; auf diesem Weg der Inszenierung und Aufführung werden verschiedene Formen des Zusammenhalts und der Intimität, der Solidarität und der Integration der Gemeinschaft erzeugt.“ (Wulf 2008: 189)

In diesem Kapitel soll anhand des Krampuslaufs im Gasteiner Tal gezeigt werden, wie Zusammenhalt, Intimität, Solidarität und Integration durch ein Ritual erzeugt oder verstärkt

werden können. Dabei wird ein besonderer Fokus auf den Hausbesuch gelegt. Anhand des chronologischen Ablaufes der Vorgänge im Haus, aber auch darum herum, sollen verschiedene Aspekte des gemeinschaftsfördernden Charakters des Gasteiner Krampuslaufes beleuchtet werden.

#### Das Warten auf die Passen

Der Krampuslauf bietet eine Möglichkeit, Gemeinschaft in familiärem Rahmen oder darüber hinaus zu zelebrieren. Dies ist meist von einer bestimmten Stimmung geprägt, wie uns eine Dorfgasteinerin erzählte:

„Das Familiäre, das Beieinandersein, das In-der-Familie-Dasitzen [...] mit Adventkranz und ein bisschen Weihrauch drauf. Das hat für mich sehr viel mit Krampus zu tun. Also Adventkranz und Weihrauch und Gemütlichkeit. Für mich ist da schon ein bisschen Mystik dabei, wenn die Larve da so hervorkommt beim Fenster und die so herein ruteln<sup>3</sup>, und die Rollen [scheppern]...“ (K3 00:58:00)

Der Begriff „Mystik“ wurde von mehreren Interviewpartner/innen verwendet und stand meist in Zusammenhang mit Naturzuständen wie Schneefall und Dämmerung, Sinneseindrücken wie Wärme oder dem Geruch von Kastanien und kognitiven Vorstellungen, die um Inhalte wie die Beschaffenheit der Figuren von Nikolaus, Körbelträger und Krampus kreisen. Diese werden immer wieder neu inszeniert, weil sie auch Teil der Nikolausgedichte sind, die diese bei ihren Besuchen vortragen. So lautet etwa der erste Teil des Gedichtes der Seebachschart´n Pass 2011:

„I kimm von draust, vom tiafn Woid,  
da Weg is long und es is koit  
So roas i heit von Haus zu Haus,  
Grias Gott sogt enk da Nikolaus.

Nebn mia do steht mei Knecht,  
und wennst denkst, der trogt a sei Gwicht,  
nächstes Johr werd a 100, da oide Wicht.

---

<sup>3</sup> Krampusse streichen gelegentlich mit ihren Ruten von außen gegen die Fenster der Wohnhäuser oder klopfen dagegen

Üba de Woichoim und en Luggauer Grobn samma gonga  
und homm 4 Krampal mitgnumma.

Friah fongs hiaz scho zum dunki wearn oh,  
dicke Schneeflocken, foin vom Himme scho.

Liachtaglonz erhöht den Ort,  
den da Schnee verzaubert dort.“ (Nikolausgedicht der Seebachschart´n Pass 2011)

Der tiefe Wald und kaltes Wetter, aus denen Nikolaus und Körbelträger mit vier Krampussen kommen, Lichterglanz und Verzauberung des Ortes durch die Schneeflocken – die Nikolausgedichte geben die Elemente wieder, die die „mystische“ Atmosphäre des Krampuslaufs erzeugen. Diese wird bewusst gesucht und inszeniert. Eine Frau erzählte uns zum Beispiel, dass sie sich sehr gefreut hatte, dass sie am 6. Dezember schon früher nach Hause konnte und dadurch Zeit hatte, sich auf das Kommen der Passen vorzubereiten. Sie sagte:

„Da heize ich ein. Da gebe ich den Weihrauch rauf. Da ist der Nachmittag schon ein bisschen mystisch. Man freut sich schon. Da kann ich mich ein bisschen vorbereiten im Haus. Man räumt schnell ein bisschen die Küche zusammen, man isst auch schon früher, weil man genau weiß, so um sechs, sieben oder so, kommen schon die Passen. Da schaue ich schon, dass ich mit dem Haushalt fertig bin. Na, da kann ich mich schon super einstellen! Gebe ich oft auch schon eine schöne CD rein, wenn ich allein bin, ist das sowieso gut.“ (K30 00:08:00)

Der rituelle Raum wird von dieser Frau also bereits lange vor dem Eintreffen der ersten Pass eröffnet. Indem sie andere Tätigkeiten wie Haushalt und Essen gleich erledigt, schafft sie Raum für etwas anderes, das durch olfaktorische und auditive Marker wie dem Verbrennen von Weihrauch und dem Abspielen einer schönen (!) CD zu etwas Besonderem gemacht wird. In diesen Raum tritt später die Familie, die sie zusammenruft, damit sie sich um den Tisch versammelt (vgl. K30 00:07:00 und 00:10:10).

Diesem Zusammensein, dem klassischen Um-den-Tisch-Sitzen, von dem auch die Krampusläufer häufig schwärmen, wird ebenfalls eine besondere Qualität zugeschrieben. Es kann durch die Ankunft der ersten Pass initiiert werden oder beginnt bereits vorher und wird auch zwischen den Besuchen verschiedener Passen aufrechterhalten. Eine weitere Dorfgasteinerin erklärte:

„Es ist auch ein bisschen etwas von Zeithaben an diesem Tag. Es ist alles so schnelllebig und an einem solchen Tag, dann sitzt du halt da und es sitzen die Leute da und man tratscht und es ist gemütlich. Die Kinder sind zwar ein wenig aufgeregter und springen durch die Gegend, aber es ist trotzdem ein bisschen Zeit füreinander, die schon sehr oft abhanden gekommen ist. Das taugt mir auch.“ (K3 00:27:05)

Für diese Frau schafft der Krampuslauf also eine Möglichkeit zur Pflege zwischenmenschlicher Kontakte, welche im Alltag oft zu kurz kommt.

Viele Familien erhalten an den Nikolaustagen auch Besuch von Verwandten, Freunden und Nachbarn, die sonst nicht im Haushalt leben. Diese werden extra für diesen Anlass eingeladen (vgl. z.B. K3 00:26:10) oder kommen von sich aus, um dem Besuch der Passen beizuwohnen. Die bereits am Anfang des Kapitels erwähnte Frau freute sich über ihr volles Haus an den Krampustagen:

„Es ist natürlich immer schön, wenn mehrere Leute zusammen kommen. [Meine Freundin] kommt rüber. Dann waren [von meiner Tochter] Nachbarn, Schulkolleginnen und Freundinnen auch da, die setzen sich auch rein. Also wir sind eigentlich nie allein. Dass ich jetzt sage, ich sitze jetzt allein in der Küche, da ganz allein, das gibt es bei uns nicht. Da habe ich mich echt gefreut! Und dann sitzt man ein bisschen da, man plaudert ein bisschen, es gibt wieder was zum Reden. Wer ist heuer der Nikolaus gewesen? Man diskutiert ein bisschen.“ (K30 00:10:20)

Die Feier der Kernfamilie wird um weitere Personen erweitert. Nicht nur Vater, Mutter und Kinder dürfen um den Tisch sitzen, sondern auch andere Verwandte, Freunde/Freundinnen und Bekannte dürfen und sollen sich dazu gesellen, um erneut Gemeinschaft zu zelebrieren. Durch den Besuch der Passen bietet sich zudem Gesprächsstoff, bei dem alle mitreden können. In manchen Fällen sitzen sogar Leute mit am Küchentisch, die unter anderen Umständen nie im Haus wären. Besonders junge Leute, die zu alt sind, um den ganzen Abend mit den Eltern hinter dem Küchentisch zu sitzen und lieber nachlaufen gehen, setzen sich von Zeit zu Zeit einfach bei anderen Leuten in die Küche, um auch ein paar Hausbesuche zu sehen. Eine Dorfgasteinerin erinnerte sich:

„Wir sind ja früher nicht nur bei uns daheim gesessen, wir haben auch geschaut, dass wir noch schnell vor den Passen schnell zum nächsten Bauern reinkommen, dass wir ja überall drinnen sitzen! Die ganze Runde... Da sind wir nach Mühlbach gekommen, zu Leuten, mit denen du eigentlich fast überhaupt nichts zu tun hast. Dürfen wir rein? Ja sicher, kommt nur, alle rein!“ (K7 01:25:45)

Die Gastfreundschaft reicht während des Krampuslaufs also so weit, dass man sogar fast Fremde mit an den Tisch lässt. Die unter anderen Umständen vermutlich befremdliche Anfrage, ins Haus eingelassen zu werden, wird während des Rituals auch weniger bekannten Personen gerne gewährt, da allen klar ist, warum und zu welchem Zweck sie gestellt wird und zu diesem Zeitpunkt alle das selbe Interesse – nämlich den Krampuslauf mitzuerleben – verfolgen. Dadurch wird ermöglicht, dass selbst kaum bekannte Leute während des Krampuslaufs in privaten Küchen Gemeinschaft erleben.

#### Der Vortrag des Nikolaus

Beim Hausbesuch werden diese Möglichkeiten, Gemeinsamkeit durch gemeinsames Feiern des Rituals zu erleben, zusätzlich bestärkt, indem Interaktionen zwischen Passen und anderen Anwesenden vollzogen werden. Im Grunde inszenieren die Passen gemeinsam mit den Leuten im Haus ein Spiel, in dem es darum geht, dass die Figur des heiligen Nikolaus kommt, um die Menschen in Form eines Gedichtes über Richtig und Falsch zu belehren und ihr moralisches Verhalten zu beurteilen. Die guten Menschen werden danach mit einem Nikolaussackerl belohnt und die Schlechten werden durch die ruppige Behandlung durch die Krampusse bestraft. Der Hausbesuch ist dabei keineswegs eine aktive Vorführung der Passen vor passiven Zuschauer/innen, sondern erfordert beiderseitiges Handeln.

Wie bereits ausführlich besprochen, beginnt die Interaktion bereits an der Haustüre, wo die Bewohner/innen des jeweiligen Haushalts entscheiden, ob und wieviel des Spektakels sie zulassen.

Wie Grabmaier beschreibt, werden an den Nikolaus besondere Anforderungen gestellt. Er gilt als Chef der Pass, der die Krampusse notfalls in die Schranken weist und soll eine kluge, organisierte Person sein, die gut reden kann (vgl. 2013: 101f). Diese Kenntnisse sind auch notwendig, denn wird die Pass ins Haus gelassen, so liegt es zunächst an ihm, das Kernstück des Rituals zu eröffnen und die Anwesenden in eine spezielle Atmosphäre zu führen. Dies gelingt unter anderem auch durch seine äußere Erscheinung. Ein 12-jähriges Mädchen erzählte uns zum Beispiel, wie ein Hausbesuch für gewöhnlich abläuft und sagte dazu:

„Die Nikoläuse haben ja diese Bücher da [...], die haben manchmal so Glühbirnen dran, die leuchten so richtig! Der Nikolaus ist immer so voll... also bei der Entrischen Pass eben, wo der Krampus mit den glühenden Augen da war, gibt es halt auch einen blauen Nikolaus, der ist voll

schön, der gefällt mir am besten. Der ist blau und das Kreuz und alles ist so silber und eben sein Buch, das ist auch blau und das leuchtet so. Es ist voll cool.“ (K25 00:25:10)

Das Mädchen beschreibt sichtlich bewundernd mit großer Detailreife die Ausrüstung des Nikolaus, beeindruckt von Farben und Lichtern. Durch den optischen Reiz des nicht-alltäglichen und doch bekannten Schemas, nach dem sich die Passen kleiden, wird Aufmerksamkeit erweckt und auf das Ritualgeschehen gelenkt. Vor diesem Effekt sind auch Erwachsene nicht gefeit, wie die folgende Aussage einer Frau mittleren Alters zeigt:

„Wenn der Nikolaus herinnen steht, ist es schon schön, denk ich mir. Erstens, weil es so nun ruhig ist, du selber bist auch ruhig. Du horchst, passt auf, was er zu Erzählen hat, wenn er sein Gedicht aufsagt. Du bewunderst ihn, ob dir irgendetwas Sonstiges, Neues auffällt. Wie er beieinander ist, darauf schaust du ja auch immer, ob er einen neuen Mantel hat, wie die Kappe ist, der Bischofsstab. Du bewunderst genauso den Körbelträger! Das wird dir auch aufgefallen sein, dass ich den genau angeschaut habe. Also zuerst einmal die beiden eigentlich. Und ja, ein jeder ist ruhig und man wartet eben gespannt, was er sagt. Das ist schon so, auch wenn es draußen zugeht, das ist mir ganz egal.“ (K30 00:31:35)

Diese Konzentration auf den Nikolaus, von der die Dorfgasteinerin spricht, ist dabei essentiell für das Funktionieren des Rituals. Sie sagte:

„Man schenkt ihm die Aufmerksamkeit, das ist natürlich schon auch wichtig, das muss man schon auch tun. Nicht, dass er jetzt herinnen steht und ich täte jetzt irgendetwas, täte etwas kochen, oder ich gehe weg und sage, *Aja, jetzt warte mal, du bist auch da*, oder so, sondern einfach die Aufmerksamkeit, das ist einfach das oberste Prinzip. Das habt ihr ja jetzt auch gesehen. Ein jeder ist ruhig und man hört ihm ja gespannt zu.“ (K30 00:32:30)

Der Vortrag des Nikolaus ist also ein interaktiver Vorgang, der sowohl den Sprechakt des Nikolauses, als auch die Aufmerksamkeit der Anwesenden verlangt. Das Gedicht richtet sich meistens direkt an die Personen im Haushalt und beinhaltet bereits erwähnte Erzählungen über Nikolaus, Körbelträger und Krampusse, Tadel gesellschaftlicher Verhältnisse, sowie Aufforderungen zur Gewissensprüfung und Besserung der Anwesenden und wird vom Nikolaus alleine oder in Zusammenarbeit mit seiner Pass verfasst. Zwar gibt es im Grunde meistens ein Gedicht pro Jahr, das in allen Haushalten vorgetragen wird, doch wenn der Nikolaus die Leute im Haus kennt, kann es schon einmal vorkommen, dass er plötzlich improvisiert und den Spruch an sein Wissen über die besagten Personen anpasst (vgl. K27 00:46:30). Insofern kann der Vortrag eines Nikolausgedichts ein sehr intimer Vorgang sein, bei dem sich eine Person anschickt, das soziale Verhalten Anderer zu beurteilen oder zumindest zu hinterfragen.

Inwieweit jedoch Kritik und Lob der Nikoläuse ernst gemeint sind und ernst genommen werden, ist eine andere Frage. Fest steht, dass es kein einseitiger Kommunikationsakt ist, sondern durchaus auch den Nikoläusen Feedback gegeben wird. Die Dorfgasteinerin mittleren Alters sagte:

„Und wenn mir was sehr gut gefallen hat, dann sage ich sowieso: *Fesch ist das jetzt gewesen*, oder: *Das war jetzt schön*. Man muss sie ja loben auch, denn was sie sich da oft so zusammendichten und vorbringen, das eine Jahr gelingt es besser, das andere Jahr gelingt es nicht so gut!“ (K30 00:31:35) Somit wird nicht nur das Verhalten der Leute während des Jahres beurteilt, sondern auch die Überlegungen und Einschätzungen des Nikolaus’.

### Die Aufgabe der Kinder

Am Ende des Nikolaus-Gedichtes kommt stets eine Aufforderung an die Anwesenden, zum Beweis ihrer Artigkeit doch ihrerseits ein Gedicht aufzusagen oder ein Lied zu singen. Diese Anfrage richtet sich besonders an die Kinder und klingt zum Beispiel so:

„Vom Herrgott hob i griag den Rot,  
bei eich zu kontrollieren – de guate oba a de schlechte Tot.  
Und do hob i gmerkt:  
Valorn sand gonga viele Werte  
Und stott dessen is da Oitog geprägt von Härte.  
I siag so vü Vaschwendung, Dummheit und Neid –  
Und do denk i ma monchmoi, wos is eigentlich los mit enk Leit?

I gfrei mi oba wenn i wo steh  
Und brave Kinda seh.  
Bei eich do hob i so meine Bedenken,  
i werd eich oba trotzdem beschenken.  
Drum hob i mein Kerbitroga mit oba gnumma, der de Sochn trog –  
Fia de Leit, de koa schlechtes Gwissn blog.

Drum mecht i hiazt gern hean,  
wea hot wos schlechtes zum verbergn?

Oda ko i wenigsten a Gedichte i hearn?“ (Nikolausgedicht der Seebachschart´n Pass 2011)

Die meisten Kinder erleben diese Situation als große Aufregung oder begegnen ihr gar mit Angst (vgl. z.B. P1030772.MOV). Manche entziehen sich deswegen, indem sie einfach bald ins Bett gehen oder sich in anderen Zimmern verstecken (vgl. z.B. K5 00:07:00), was bei den Eltern auf unterschiedlichste Reaktionen stößt. Manche haben vollstes Verständnis (vgl. z.B. K30 00:58:00), während andere dafür sorgen, dass die Kinder dennoch hinter dem Tisch sitzen (vgl. z.B. K24 01:00:30). Jüngere Kinder sagen dann meist das Gedicht auf, das sie extra für diesen Zweck im Kindergarten oder in der Volksschule gelernt haben. Dieses beinhaltet oft ähnlich wie das Nikolausgedicht Beschreibungen von Nikolaus, Krampus und Körbelträger und die Bitte, mit Nachsicht behandelt zu werden, Geschenke zu erhalten und nicht vom Krampus bestraft zu werden. Für die Kinder stellt dieser Vortrag eine ambivalente Erfahrung dar. Meine Kollegin Ilona Grabmaier erinnerte sich an ihre eigene Kindheit in Gastein:

„Was schon auch sehr einprägsam war, war wie dann immer der Nikolaus gekommen ist. Der Nikolaus, der dann reingekommen ist, und wir haben dann schon gewusst, okay, jetzt müssen wir uns zusammenreißen und schön brav am Tisch sitzen und dann, wenn dann die Belohnung vom Nikolaus gekommen ist, dann war das... – ist alles gut gegangen sozusagen [*lacht*]“ (K21 00:16:30)

Diese Ambivalenz zwischen Angst und Freude entgeht auch den Krampusläufern nicht. Ein 18-jähriger Nikolaus erzählte:

„Und das ist auch das Schöne, wenn dann ein kleines Kind drinnen sitzt und dann das Gedicht! Eh so nervös und dann bringen sie noch ein Gedicht, das ist halt dann schon eine Freude. Oder man bekommt wieder mal eine Zeichnung von einem Kind, das ist schon ein gutes Gefühl auch.“ (K29 00:57:20)

Mitzuerleben, dass sich Kinder ihrer Angst stellen und am Ritual teilnehmen, um das heiß begehrte Nikolaussackerl zu erlangen, stellt für viele Krampusläufer sogar eine Hauptmotivation dar, sich das Ganze überhaupt anzutun. So sagte ein etwa vierzigjähriger Krampus:

„Das Schönste ist immer, wenn du irgendwo hineinkommst, wo viele kleine Kinder sind. Wenn sie irgendwo einen Respekt haben und sich freuen, das ist so ein Zwischending. [... Im Alter von zehn] kommt das richtig, dass sie verstehen, worum es eigentlich geht: Dass sie brav sein müssen. Weil man muss sie ja ermahnen auch und wenn sie es dann einsehen, die sagen dir

das dann eh, dass sie einfach das nächste Mal braver sind. Und nachher ist das abgetan und wenn die das dann sehen, dass sie zum Beispiel schon beim Nikolaus, wenn sie dem ein Gedicht sagen und sagen, sie machen es das nächste Mal und hin und her, da siehst du, sie freuen sich. Weil das ist irgendwo angekommen, ihre Entschuldigung. Und das siehst du als Krampus genau so auch, wenn du da drinnen bist. Und das sind auch die schönsten Sachen auch, muss ich sagen, für mich, wenn du da so leuchtende Kinderaugen siehst. Das ist gut.“ (K19 01:04:30)

In Bezug auf Gemeinschaft ist die Botschaft, die der Hausbesuch vermittelt, also relativ klar: Wenn du dich an die allgemeinen Regeln hältst und mitmachst, ist alles in Ordnung und du bekommst keine Probleme und wirst belohnt. Auf der einen Seite ist das Ritual aufgrund der gesellschaftlichen Ordnung so konstituiert und auf der anderen wird diese Ordnung durch das Ritual bestätigt (vgl. Wulf 2008: 191).

Dabei nimmt man sich zur Hilfe, dass kleinere Kinder Spiel und Wirklichkeit noch nicht so genau auseinander halten können. Ein anderer Krampusläufer, ein Nikolaus, erklärte uns: „Am schönsten ist es immer, wenn du hineingehst und es sind echt noch kleine Kinder da, die wirklich glauben, dass du echt der Nikolaus bist. Und was mich fasziniert, ist halt, dass sie das auch jedes Jahr wieder glauben. Auch wenn du dann dort rastest und die Kappe runter gibst oder den Bart runter ziehst und sie das eigentlich sehen, oder man weiß auch als kleines Kind, oder man kapiert es mit der Zeit, dass da normale Leute drunter sind, aber das ändert nichts an der Sache, dass man immer glaubt, dass das ein Kramperl ist und dass das der Nikolaus ist. Das funktioniert eigentlich echt lang, dass die Kinder das glauben. Und dann gibt es wieder so Sachen, wenn du zum Beispiel den Namen [des Kindes] weißt, dann denkt sich der: *Oh mein Gott, warum weiß der [Nikolaus] meinen Namen!* [...] Und das ist dann eigentlich schön, wenn sich die Kinder so hineinsteigern können in die Sachen, alles glauben und voll mit tun, mehr oder weniger.“ (K31 00:54:00)

Dadurch, dass sie es für wahr halten, machen die Kinder brav mit und lernen durch mimetische Prozesse (vgl. Gebauer/ Wulf 2003) intuitiv die impliziten Regeln der Gesellschaft (vgl. Wulf 2008: 197). Dies wird dadurch unterstützt, dass das gesamte soziale Umfeld der Kinder in den Krampuslauf eingebunden ist. Kindergarten und Schule greifen das Thema auf und sorgen im Unterricht dafür, dass die Kinder für das Ritual zu Hause vorbereitet sind (vgl. TB16, TB17, TB18). Auch die Eltern begeben sich in Zusammenarbeit mit den Pässen und erzählen ihnen etwa an der Haustüre, was die Kinder angestellt haben (vgl. K24 01:01:30) oder überreichen

selbst zusammengestellte Nikolaussackerl mit persönlichen Geschenken, damit die Kinder diese vom Nikolaus erhalten können (vgl. K29 00:51:00). Selbst zur Entwöhnung vom Schnuller werden die Passen eingesetzt, indem der Nikolaus gebeten wird, diesen doch symbolisch einzupacken und gegen ein Nikolaussackerl einzutauschen (vgl. K31 00:55:00). Die Eltern lassen familienfremde Personen an der Erziehung ihrer Kinder mitwirken, damit das Spiel möglichst realistisch wirkt und die Kinder mitmachen. Funktioniert dies nämlich, dann bedeutet das, dass die Kinder ihren Platz in der Gesellschaft einnehmen, sich an bestehende Regeln halten und mitmachen, sich integrieren.

Auf die Frage, warum es dazu notwendig ist, den Kindern dabei eine solche Angst einzujagen, wurde einmal eingewandt, dass es ein wichtiger Schritt zum Erwachsenwerden wäre, weil Kinder so lernen könnten, diese Angst auch wieder zu überwinden (vgl. K11 00:32:50). Man sollte jedoch nicht übersehen, dass in Ritualen auch soziale Positionen ausgehandelt werden können (vgl. Wulf 2008: 191f). Viele Krampusläufer erwähnten bei der Beschreibung besonders schöner Erlebnisse beim Krampuslaufen das Gefühl, dass Kinder Respekt haben und einen ernst nehmen (vgl. z.B. K14 II 00:14:10, K19 01:04:30, K24 00:57:20). Daraus lässt sich schließen, dass es bei der Interaktion zwischen Passen und Kindern auch darum geht, Hierarchien zwischen Erwachsenen und Kindern oder vielleicht auch Autoritätspersonen und Kindern zu etablieren und bestätigen.

Das Ritual bietet jedoch auch Handlungsspielraum, sich diesen Konventionen zu widersetzen (vgl. Wulf 2008: 191). Ältere Kinder, die keine Nikolausgedichte mehr in der Schule lernen, singen zum Beispiel auch schon mal „Drei Chinesen mit dem Kontrabass“ (vgl. K3 00:31:00) oder machen einfach nur ein Kreuzzeichen. Sie kennen die Regeln bereits und wissen auch, dass man sie teilweise umgehen kann. Ein 13-jähriges Mädchen erklärte uns:

„Also je nachdem, ob man was kann, also auch wenn man nichts kann, eigentlich geben sie dir immer ein paar Sackerl. [...] Also wenn man jetzt ein Gedicht sagen kann, aber auch wenn man nichts kann, dann sagen sie, du sollst halt ein Kreuzzeichen machen, das reicht dann auch schon meistens, also... sie sind überhaupt nicht anspruchsvoll!“ (K25 00:25:45)

Was die Kinder nun vortragen, scheint im Endeffekt also keine große Rolle zu spielen. Wichtig ist nur, dass sie überhaupt da sind und sich beteiligen. So kann Interaktion stattfinden und das Ritual seinen Lauf nehmen.

## Die Verteilung der Nikolaussackerl

Nachdem die Kinder ihren Teil beigetragen haben, verteilen Nikolaus und Körbelträger die Nikolaussackerl. Diese werden von den Passen selbst befüllt und finanziert. Es handelt sich dabei meistens um etwa zehn bis dreißig Zentimeter hohe Säckchen aus Kunststoff. Sie enthalten Nüsse, Süßigkeiten und eventuell Obst und da in jeden Haushalt eines oder mehrere hergegeben werden, erstellt jede Pass hunderte davon. Manchmal füllen sie sie zusätzlich mit selbst (oder von ihren Frauen und Freundinnen) gebackenen Keksen oder selber gebastelten Miniaturweidenruten. Die Passen erhalten dafür ihrerseits in fast jedem Haushalt eine Spende von etwa fünf bis zehn Euro. Die symbolische Bedeutung dieses Tauschgeschäfts übersteigt jedoch den simplen Austausch von Waren gegen Geld.

Bei einer Besprechung für den Krampusrummel 2011, zu der sich zirka zehn Mitglieder verschiedener Passen getroffen hatten, um sich darauf zu einigen, zu welchen Uhrzeiten sie in etwa einlaufen würden, wurde auch viel über andere Dinge diskutiert. Dabei kam das Gespräch auf Leute, die sich dem Brauch entziehen und einfach das Licht ausschalten, wenn sich eine Pass dem Haus nähert. Ein Nikolaus erzählte aufgebracht von einer Begebenheit, die sich einige Jahr zuvor zugetragen hatte. Auch seiner Pass war es passiert, dass sie auf ein Haus zu ging, als plötzlich das Licht abgedreht wurde. Als die Pass anlätete, machte niemand auf. Auf dem anschließenden Krampusrummel kam es dann zum Gipfel der Unverschämtheit: Der Bewohner dieses Hauses fragte den Nikolaus, ob er ihm denn ein Nikolaussackerl abkaufen könne. Entrüstet erzählte dieser bei der Besprechung, dass er dies natürlich abgelehnt hätte und gemeint hatte, da müsste der Familienvater eine andere Pass fragen. In der Runde löste dies zustimmendes Gemurmel aus (vgl. TB5 2011).

Aus dieser Begebenheit lässt sich schließen, dass es sich bei der Gabe von Nikolaussackerl an die Haushalte und der Gabe von Geld an die Passen nicht nur um den (Ver-)Kauf einer Ware handelt, sondern eine Verknüpfung mit gewissen Erwartungshaltungen existiert. Der Erhalt eines Nikolaussackerls ist der oben beschriebenen Geschichte zufolge an den Einlass ins Haus gebunden. Wie das 13-jährige Mädchen erklärt hatte, sind die Passen zwar nicht streng, doch es wird erwartet, dass die Kinder sich zumindest in irgendeiner Form am Geschehen beteiligen. Genau dieses Mitmachen, zu dem auch das generelle Öffnen der Tür gehört oder das Aufmerksam-Sein, von dem einige erwachsene Frauen erzählten, ist es, was sich die Passen wünschen. Mit dem Sackerl würde sich der Nikolaus dafür bedanken, dass er kommen habe dürfen, so das Mädchen (vgl. K25 00:26:40).

Umgekehrt wird den Passen durch den Geldbetrag, der zwar keine Verpflichtung, aber eine soziale Konvention darstellt (vgl. K25 00:25:00), für ihre Bemühungen gedankt. Eine Frau meinte:

„Ja und nachher, wenn der Nikolaus sein Sprüchlerl aufgesagt hat, dann gibt man eh gerne was her, weil es ist ja alles mit Geld verbunden. Ihr müsst euch ja vorstellen, dass so eine Auskleidung immer etwas kostet. Und einmal ist das zum Richten und einmal brauchst du das und das ist ja alles eine Arbeit – die Ruten machen, die Kekse backen, ... “ (K30 00:34:25)

Die hohen Kosten für die Anschaffung von Krampusköpfen und Kostümen wurden uns auch von anderen Seiten bestätigt. Ein handgeschnitzter Krampuskopf – und handgeschnitzt muss er sein – kostet mindestens 600 €, wozu für jedes Paar Hörner mindestens 100 € aufgerechnet werden müssen. Für einen Fellmantel und das restliche Zubehör muss man zusätzlich mit etwa 900 € rechnen (vgl. K2 01:04:00 und IP K11). Davon braucht jede Pass natürlich so viele, wie es Krampusse gibt und dann kommen noch Kostüme für Nikolaus und Körbelträger hinzu.

Allerdings muss diese Ausrüstung nicht jedes Jahr neu angeschafft werden. Haben die Passen nach dem Lauf Geld über, nutzen sie es entweder für gemeinschaftliche Aktivitäten oder spenden es für wohltätige Zwecke. Durchs Krampuslaufen ernsthaft Gewinn zu machen, ist hingegen schwer verpönt, wie das Kapitel „Drei Fallbeispiele“ zeigt.

Im Austausch von Nikolaussackerl und kleinen Geldbeträgen manifestiert sich also Reziprozität, was ihm gemeinschaftsstiftenden Charakter verleiht. Die Pass verteilt Nikolaussackerl an den Haushalt. Dies stellt einen Teil der Inszenierung dar und symbolisiert die Belohnung der Guten. Tatsächlich erhält aber jede/r ein Nikolaussackerl, der am Ritual teilnimmt, egal, was er oder sie das ganze Jahr über getan hat. Ebenso kann es passieren, dass dieselben Leute, die ein Sackerl vom Nikolaus bekommen, von den Krampussen geschlagen werden. Für ein Spiel würde es zudem völlig reichen, ein weniger aufwendiges Symbol zu verwenden, als selbst zusammengestellte Nikolaussackerl mit echten Lebensmitteln und teilweise persönlich gestalteten Aufdrucken oder angehängten Grußkärtchen der jeweiligen Pass. Es handelt sich dabei ebenso wie beim Geldbetrag, den die Haushalte hergeben, um ein materielles Gut, dessen Gabe die Beziehungen, die durch das Ritual entstehen, weiter verstärkt (vgl. Mauss 1954 [1950]).

## Das Wüten der Krampusse

Bevor oder nach dem Verteilen der Nikolaussackerl wird es Zeit für den Auftritt der Krampusse. Wie bereits erwähnt, ist dieser Teil des Rituals verhandelbar. Der Nikolaus fragt die Erwachsenen, ob Krampusse hereindürfen und diese geben an, ob und wieviele sie haben wollen. Sind zum Beispiel schlafende Kinder im Haus oder bangen die Bewohner/innen um ihre Kücheneinrichtung, so kann das Ritual auch ohne die Teilnahme der Krampusse zu Ende gehen. Im Regelfall werden aber zumindest ein bis zwei eingelassen. Hier ist größtes Einfühlungsvermögen seitens der Krampusse verlangt. Auf der einen Seite sollen sie das Wilde, Bedrohliche, Unberechenbare repräsentieren, das die strafenden Aufgaben übernimmt, die der gute Nikolaus nicht selber ausführt. Auf der anderen Seite müssen die Krampusläufer in ihre Performance integrieren, dass diese Rolle gesellschaftlich äußerst kritisch betrachtet wird. Gerade in Bezug auf Kinder wird von den Krampusdarstellern verlangt, dass sie ein gewisses Gefühl – das richtige „Gspia“ – dafür entwickeln, wie sie respektinflößend wirken, ohne die Kinder dabei zu sehr zu erschrecken (vgl. Kolb 2012: 9). Für ältere Kinder, Jugendliche und Erwachsene darf es hingegen auch wilder sein. Kommen nur wenige Krampusse in die Küche, so läuft es meistens gemäßigt ab. Die Männer machen spezielle Hüpfbewegungen, die die Schellen auf ihrem Rücken zum Erklingen bringen und den Raum mit Lärm erfüllen. Zusätzlich brüllen oder knurren sie, was durch die Holzmasken einen verzerrten Klang erhält. Sie fuchteln mit Ruten und Rossschwänzen und schlagen damit nach dem Tisch und den Armen oder Beinen der Anwesenden. Meistens fragen sie, ähnlich wie der Nikolaus, ob die Leute denn auch brav waren. Werden jedoch mehrere Krampusse oder gar die ganze Pass eingelassen, was vor allem dann der Fall ist, wenn viele Leute im Haus anwesend sind (vgl. Kapitel „Ritualdesign des Krampuslaufs“) und die Bewohner/innen mit ihrer Inneneinrichtung nicht zu zimperlich sind, verdichtet sich der Kontakt zwischen der Pass und den anderen Anwesenden. Der Tisch, der ansonsten eine Barriere zwischen Krampusen und Bewohner/innen des Haushalts darstellt und diesen Sicherheit bietet, wird zum Ziel der Aufmerksamkeit. Während die Leute versuchen, ihn festzuhalten, ziehen die Krampusse am anderen Ende und versuchen, ihn weg zu zerren. Gelingt es, so stürzen sie sich auch schon mal mit viel Körperkontakt auf die Leute auf den Bänken, zerzausen ihnen die Haare, reiben sie an den Ohren oder reißen sie gar zu Boden, um sich auf sie zu stürzen. Gelegentlich werden auch Leute aus dem Haus getragen, um sie draußen mit Schnee einzureiben. Wie weiter oben schon erwähnt, stellt dies den Idealfall eines Hausbesuchs dar, dessen seltene Ausführung gelegentlich beklagt wird. Kommt

es doch dazu, so scheint es bei allen für große Zufriedenheit zu sorgen (solange es nicht zu sehr ausgeartet ist).

Beim Eintreten der Krampusse gelten andere Regeln als im Alltag. Die Ordnung im Haushalt darf und soll außer Kraft gesetzt werden, Körpergrenzen werden verschoben und soziale Konventionen verändert. Dies betrifft einerseits die Beziehung zwischen Männern und Frauen (hier kommt zum Tragen, dass die Krampusse meist junge, unverheiratete Männer sind), aber auch zwischen Männern untereinander und zwischen Personen, die im Normalfall ein anderes Autoritätsverhältnis zueinander haben (der Krampus darf seine Lehrerin oder den Bürgermeister mit der Rute schlagen). Durch das Außer-Kraft-Setzen der gesellschaftlichen Normalität entsteht ein Wir-Gefühl unter den Beteiligten, das im Alltag in dieser Form nicht möglich wäre.

Dieser Zustand kann mit der *communitas* aus Victor Turners Theoriekomplex gleichgesetzt werden, also einem gesellschaftlichen Zustand, in dem die alltäglichen Normen des Zusammenlebens, der sogenannten *structure*, nicht mehr gelten und in dem eine neue Form mit weitaus flacheren oder gar nur rudimentär vorhandenen Hierarchien eintritt, die gesellschaftliche Erneuerung ermöglicht und dadurch gleichzeitig langfristige Stabilität gewährleistet (vgl. Turner 2000 [1969] und Wulf 2008). Der Krampuslauf entspricht in dieser Hinsicht einem „event that re-presents“ nach Handleman: Die bestehende soziale Ordnung wird im begrenzten Zeitrahmen des Rituals auf den Kopf gestellt und dadurch auf Dauer gesichert (vgl. 1990: 60f).

Das gemeinsame Erleben eines Ausnahmezustandes führt zudem über den Krampuslauf hinweg zu einer Verbindung zwischen den beteiligten Personen. Man lernt sich dadurch in veränderten Situationen kennen und kann zudem Erinnerungen an das gemeinsame Erlebnis teilen (vgl. K24 01:06:30).

Nach einer gewissen Zeit pfeift der Nikolaus dann ab und die Krampusse beenden ihr Treiben und knien sich nieder. Der Nikolaus sagt noch einen Verabschiedungsspruch und die Pass verlässt das Haus, um weiter zu ziehen. Die Leute im Haus bleiben oftmals sitzen, um zu besprechen, was sie gerade erlebt haben und warten auf weitere Passen. Jugendliche und junge Frauen, die nicht ohnehin die ganze Zeit auf der Straße waren, zieht es meist nach draußen, um zu sehen, was sich dort abspielt, oder um weitere Hausbesuche in anderen Küchen mit zu erleben.

## Das Treiben auf der Straße

Durch das Von-Haus-zu-Haus-Gehen der Passen und die Nachläufer/innen und Schaulustigen werden neben den Küchen auch die Straßen Dorfgasteins zu Ritualschauplätzen. Öffentliches und Privates verschränken sich. Wie bereits erwähnt, versuchen die Passen, möglichst viele Haushalte in das Ritual einzubinden und suchen teilweise sogar gezielt besonders abgelegene Häuser auf. Damit wird die gesamte bewohnte räumliche Gestalt des Dorfes, die als Symbol für die Dorfgemeinschaft verstanden werden kann, bespielt. Während viele Rituale an speziellen Orten wie Kirchen oder Tempeln stattfinden (vgl. Adelman/Wetzel 2013: 182ff), herrscht beim Krampuslauf an den Abenden des 5. und 6. Dezembers eine Gleichzeitigkeit von Ritualtätigkeiten vieler Akteur/innen an vielen verschiedenen Orten Dorfgasteins, wie privaten Küchen, Wohnzimmern, Garagen, Hinterhöfen, Straßen und dem Marktplatz. Durch die ausgedehnte Ritualtätigkeit wird das gesamte Dorf zum Ritualraum (vgl. Adelman/Wetzel 2013: 182ff). Da Orte erst durch ihre Nutzung für Rituale die Zuschreibung des Heiligen erhalten (vgl. Smith 1987: 105ff), könnte man die ausgedehnte Ritualtätigkeit beim Krampuslauf auch als Heiligsprechung des Ritualraums, der örtlich großen Teilen der Gemeinde entspricht, verstehen. Auch daran lässt sich die integrative Funktion des Rituals erkennen.

## Krampuslauf und Migration

Neben der Zelebrierung des Dorfes und der Verbindung seiner Bewohner/innen erfüllt der Krampuslauf jedoch auch noch eine weitere Aufgabe, die Dorfgemeinschaft aufrecht zu erhalten und zu festigen. Es bietet eine Art „Anker“ für diejenigen, die auch dazu gehören, aber im Normalfall nicht vor Ort sind. Wie in der ethnografischen Skizze schon erwähnt, ist Dorfgastein eine Gemeinde mit einer relativ hohen Abwanderungsrate. Durch Wegzug verliert der Ort an Bewohner/innen. Der Krampuslauf bietet eine Möglichkeit, die Bindung solcher Personen an die Gemeinde dennoch aufrecht zu erhalten, sodass sie der Dorfgemeinschaft nicht verloren gehen.

Aus mehreren Interviews (vgl. z.B. auch K23 00:24:00) geht hervor, dass der Krampuslauf eine so wichtige Rolle für (ehemalige) Dorfgasteiner/innen spielt, dass ihn viele nicht verpassen wollen und extra dafür zurückkehren, selbst wenn sie den Großteil des Jahres an anderen Orten verbringen. Eine in Innsbruck lebende Frau erzählte uns zum Beispiel einige Tage nach

dem Krampuslauf, dass sie mit ihrem zehnjährigen Sohn extra für ein paar Tage angereist war, um das Ritual mitzuerleben. Zu diesem Zeitpunkt machte sie sich bereits Gedanken, ob dies auch im Folgejahr möglich sein würde, wenn der Junge in die Hauptschule gehen würde und ob es möglich sein würde, ihn für ein paar Tage frei zu stellen, da der 5. und 6. Dezember erneut auf Wochentage fallen würden. Im Kopf rechnete sie nach, wann das nächste Schaltjahr sein würde, um zu ermitteln, wann der Krampuslauf wieder auf ein Wochenende fallen würde. Sie scherzte: „Wir müssen doch wieder herziehen, es nutzt nichts!“ (K33 01:00:30). Auch wenn sie diese Aussage vermutlich nicht wörtlich gemeint hatte, so zeigt sie doch, dass der Krampuslauf für manche Weggezogene einen Fixpunkt im Jahr darstellt, an dem sie dorthin zurückkehren, wo sie herkommen. Ist es ihnen nicht möglich, so bitten sie anwesende Familienmitglieder oder Freund/innen, sie zumindest telefonisch das Scheppern der Krampusschellen hören zu lassen (vgl. TB3) oder sie nutzen moderne Kommunikationswege wie Videotelefonie, um zumindest indirekt teilhaben zu können (vgl. IMG 5939). Der Krampuslauf bietet einen Anlass, Kontakt nach Dorfgastein aufzunehmen oder gar für einen gewissen Zeitraum zurück zu kehren.

### Zusammenfassung

Das Ritual erfüllt also eine Vielzahl von Funktionen zur Förderung der Dorfgemeinschaft in Dorfgastein. Es bietet einen willkommenen Anlass, beieinander zu sein und familiäres und nachbarschaftliches Zusammensein zu feiern. Unterstützt wird dies durch die emotionsfördernde Inszenierung der „Mystik“ des Rituals. Passen und Zuschauer/innen vollziehen miteinander ein Spiel, in dem die Gemeinschaft inszeniert wird. Besonders für die Jüngsten stellt es zudem eine Einweisung in diese dar. Sie lernen die impliziten Regeln der Gemeinschaft und bekommen einen Platz zugewiesen, dem sie sich beugen oder widersetzen können. Dadurch finden sie ihre Position im sozialen Gefüge. Die älteren Ritualteilnehmer/innen vollziehen vor allem eine Bestätigung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Durch den Austausch von Nikolaussackerln und Geldbeträgen wird die Richtigkeit des Rituals bestätigt. Das Wüten der Krampusse stellt etablierte soziale Verhältnisse zwar teilweise auf den Kopf und schafft einen gesellschaftlichen Ausnahmezustand, ist aber nur von kurzer Dauer. Nach dem Ende des Rituals kehrt man wieder zur gewohnten Ordnung zurück. Dazu gehört auch die Verbundenheit unter den Dorfbewohner/innen, die durch das Abgehen der Privathäuser durch die Passen in Szene gesetzt wird. Neben dieser räumlichen Ausdehnung

des Rituals ist auch die zeitliche Verortung förderlich für die gemeinschaftliche Integration, da dadurch neben den anderen mit zusätzlichen Bedeutungen aufgeladenen Feiertagen ein spezieller Gasteiner Fixpunkt im Jahr geschaffen wird, an dem es sich für Abgewanderte lohnt, wieder ins Dorf zurück zu kehren.



# Identitätskonstruktion im Gasteiner Tal über den Diskurs um den Krampuslauf

Dieses Kapitel soll zeigen, dass der Gasteiner Krampuslauf durch den Diskurs über das Ritual dazu beiträgt, eine Gasteiner Identität zu schaffen und fördern. Dies geschieht in erster Linie dadurch, dass das Ritual von ähnlichen Ritualen in anderen Regionen abgegrenzt wird. Da eine Identifikation mit dem Krampuslauf stattfindet, werden dadurch wechselseitige Prozesse des Selfing und Othering angestoßen, die Identitäten und Alteritäten schaffen. Gleichzeitig finden auch innerhalb Gasteins Aushandlungsprozesse um Zugehörigkeit und Abgrenzung statt. Dabei werden von den handelnden Akteur/innen vor allem zwei Strategien angewendet: Zum einen die „Traditionalisierung“ und zum anderen die „Naturalisierung“. Diese beiden sollen in den folgenden zwei Kapiteln erklärt werden, um sie anschließend an drei Beispielen zu veranschaulichen. Daran lässt sich erkennen, welche Grammars of Identity/Alterity nach Baumann und Gingrich beim Gasteiner Krampuslauf zum Tragen kommen und welche Selbst- und Fremdzuschreibungen dadurch vorgenommen werden, was am Schluss des Kapitels besprochen wird.

## Diskursive Strategie: Traditionalisierung

In vielen Interviews, die wir während unserer Feldforschung erhoben haben, machte sich ein gewisser Stolz über die lange Tradition des Gasteiner Krampuslaufes bemerkbar. Das Buch „Die Gasteiner Passen“ von Ulrike Kammerhofer-Aggermann und Horst Wierer wird dabei oftmals als Referenz und Beleg hergenommen. Der Bildband aus dem Jahr 2002, der neben historischen Fotos auch Beschreibungen und Bilder aller in diesem Jahr aktiven Passen im Gasteiner Tal aufweist, verfügt auch über die Erkenntnisse, die aus der Auseinandersetzung Horst Wierers mit der Geschichte des Krampuslaufs resultierten. In rotes Samt eingebunden scheint dieses Buch für einige Gasteiner das Manifest des Rituals zu sein. In einem Interview wurde die Geschichte des Gasteiner Krampuslaufs sogar exakt so wiedergegeben, wie sie in „Die Gasteiner Passen“ steht und auf die darin formulierten „Wichtigsten 10 Krampusregeln in der Gastein“ verwiesen (vgl. K22).

Neben Horst Wierer gibt es auch andere, für die die Geschichte des Krampuslauf und eine möglichst unveränderliche Weiterführung des Rituals eine wichtige Rolle spielen. Ein Bad Hofgasteiner Schnitzer namens Clemens Hübsch versucht dem Stil eines historischen Schnitzers namens Sepp Lang möglichst treu zu bleiben und legt auch sonst großen Wert darauf, dass beim Krampuslauf alles „traditionell“ vonstattengeht (vgl. K10 und K11). Dies ist auch das selbst ernannte Ziel der bereits erwähnten „Echten Pass“, die in sehr vielen Interviews erwähnt wurde. Deren Anspruch, das Ritual möglichst „ursprünglich“ zu vollziehen, macht sie oftmals zum Referenzpunkt für andere.

Der Hinweis auf Geschichte und Tradition wird aber nicht nur von jenen vorgenommen, die ihn sich speziell auf die Flagge geschrieben haben. Der ständige Verweis auf die lange Geschichte des „Brauches“ und seine nach wie vor vorhandene „Ursprünglichkeit“ in Gastein ist essentieller Bestandteil der Identitätskonstruktion über den Krampuslauf.

Ihn zu vollziehen, ist eine Aufgabe, die den Passen zugeschrieben wird. Neben anderen Attributen wie Männlichkeit, Wildheit und gleichzeitigem Einfühlungsvermögen (vgl. Grabmaier 2013: 106) wurde als wichtige Eigenschaft für einen guten Krampus erwähnt, dass dieser jemand sein solle, der „Altes weiterträgt“ (vgl. K3 01:01:50) und „die alte Tradition weiterbringt“ (K34 00:46:35). Mitglieder von Gasteiner Passen sind stolz darauf, dass das Ritual in Gastein so ist, wie es ist und bezeichnen dies als ihre eigene Bewahrungsleistung (vgl. z.B. K24 01:47:25, K29 00:12:21, K20 01:02:00, K30 01:19:05).

Die Beschreibung dessen, WIE der Brauch denn nun ist und WAS bewahrt wurde, erfolgt zunächst durch die Abgrenzung von Anderen. In auffällig vielen Interviews wurde eine Unterscheidung des Gasteiner Krampuslaufs zu Krampusläufen in anderen Regionen vorgenommen. Das klingt zum Beispiel so:

„Wir schauen halt auch, dass wir das Brauchtum aufrecht erhalten, weil es gibt eigentlich nur mehr das Gasteiner Tal, wo es das so gibt; wenn du rausgehst, dann siehst du ja nur noch die Gummilarven und so, das ist nichts für uns.“ (K29 00:12:21)

Typisch für diese Gespräche ist die Verwendung eines nicht näher definierten „Wir“, welches sich von Ritualen außerhalb des Gasteiner Tales abgrenzt. Die Positionierung dieses „Wir“ wird zwar örtlich ganz deutlich im Gasteiner Tal mit den Gemeinden Dorfgastein, Bad Hofgastein und Bad Gastein (vgl. auch K13 00:16:30) vorgenommen, wer jedoch aller zur Personengruppe „Wir“ gehört, bleibt unausgesprochen. Spannend ist dabei, dass viele Gasteiner Krampusläufer in den Interviews explizit darauf hinwiesen, dass es sich bei ihren Ausführungen um ihre

individuelle Sicht auf das Ritual handelt und Andere eine andere Meinung haben könnten. Dennoch fielen Viele immer wieder auf Phrasen wie „bei uns herinnen“ und „uns gefällt das halt nicht so“ zurück – und zwar immer dann, wenn es sich um Vergleiche mit ähnlichen Ritualen außerhalb des Tals handelte. Daran lässt sich erkennen, wie „Othering“ in Wechselwirkung zu „Selfing“ steht. Durch die Heraushebung von Unterschieden der Krampusläufe anderer Regionen entsteht ein „Self“, ein „Wir“, welches nur dadurch zum Leben erweckt wurde, dass es ein „Other“ hat. Das Eigene wird dabei eindeutig bevorzugt, das Andere bestenfalls toleriert (vgl. Baumann 2004: 19).

Die Legitimierung des Eigenen als das Bessere, Richtigere erfolgt dabei wieder durch Berufung auf die Geschichte. Dabei gibt es zwei gängige Argumentationslinien: Krampusläufe anderer Regionen seien kein Brauch mehr oder sie seien überhaupt nie Brauch gewesen. In der Argumentation der interviewten Gasteiner/innen haben andere Krampusläufe ihre Rechtfertigung durch eine lange zurückreichende Geschichte entweder verloren, indem sie das Ritual anders weiterführen, als dies früher der Fall war oder sie haben überhaupt nie eine Rechtfertigung dafür besessen, weil das Ritual, das es zum Beispiel und vor allem im Gasteiner Tal schon so lange gibt, in anderen Regionen erst viel später eingeführt wurde, ohne auf einen geschichtlichen Hintergrund verweisen zu können (vl. z.B. K23 00:11:50/01:32:20 und K24 00:06:20).

Solchen Krampusläufen wird im Gasteiner Tal die Bezeichnung „Brauch“ oder „Brauchtum“ nicht zugestanden und sie werden stattdessen als „Event“, „Show“ oder „Remmidemmi“ bezeichnet, was quasi die Antithese dazu darstellt, wie die Interviewten den Krampuslauf für richtig halten. Horst Wierer gesteht ein, dass auch der Gasteiner Krampuslauf kein starres Gebilde ist, sondern sich von Jahr zu Jahr verändert, meint jedoch:

„Nur! Und das ist so wichtig, es darf nicht zu dem führen, was wir leider erleben müssen in Orten, die eben die Tradition nicht mehr haben oder nicht mehr gehabt haben, wie zum Beispiel draußen im Flachgau überall, wo einfach so Events veranstaltet werden, s i n n l o s e s Umherschlagen, also vollkommen ohne Basis für irgendwas, weil das eben überhaupt keine Tradition mehr aufweist und das sehen wir ja jetzt rundherum. Das ist eigentlich unser großes Wunschdenken, wo wir hoffen, dass wir in Gastein davon verschont bleiben. Also bis jetzt hat es noch geklappt, dass diese s c h a u r i g e n Umzüge, vollkommen das Letzte vom Letzten, mit bengalischen Lichtern und Ding, was sich da abspielt, also dass wir von dem verschont bleiben!“ (K20 00:25:30)

Dabei scheint schon durch, dass die vielzitierte Tradition oft weniger damit zu tun hat, den Krampuslauf über Jahrhunderte hinweg immer genau gleich durch zu führen, sondern dass diese eher eine Legitimierung darstellt, gewisse Tendenzen in der Entwicklung des Rituals zu verhindern.

Während nämlich in erster Linie Krampusläufe anderer Gegenden herangezogen werden, um zu beschreiben, was alles kein Brauch ist und nicht der Tradition entspricht, gibt es durchaus auch Entwicklungen innerhalb von Gastein, denen der Brauchcharakter abgesprochen wird, wie später noch genauer erläutert wird. Auch hier wird damit argumentiert, dass gewisse Tendenzen nicht dem entsprechen, wie der Krampuslauf in früheren Zeiten gehandhabt wurde und sie deshalb im Gesamtkomplex des Brauches nicht zulässig seien. Tatsächlich handelt es sich dabei aber um relativ willkürliche Grenzziehungen, die in erster Linie dazu dienen, dem jeweiligen Standpunkt des Verfechters Gewicht zu verleihen, auch wenn man mit demselben Argument das Gegenteil beweisen könnte. Oftmals bezieht man sich dabei nämlich auf einen bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte, der das eigene Argument unterstützt und ignoriert, dass andere Zeitpunkte andere Argumente stützen würden.

So wurden zum Beispiel früher für das Läutwerk des Krampus immer die im Übermaß vorhandenen Kuhglocken verwendet. In den 1950ern kamen stattdessen die Rollen<sup>4</sup> der Saumpferde zur Anwendung. Das Design dieser Glocken ist bis heute erhalten geblieben und prägt das Bild der Krampusse in Dorfgastein (vgl. K20 00:36:00). Niemand käme auf die Idee, einen Schellengurt mit offenen Glocken anzufertigen, weil man es genau so machen will, wie die Vorgänger. Dass der Krampuslauf aber immer schon ein dynamisches Ritual war und man sich bei der Orientierung an der Tradition immer nur an gewissen Abschnitten der Geschichte orientieren kann, wird dabei meist nicht berücksichtigt. Wollte man ein Krampuskostüm besonders „traditionell“ machen, könnte man ihm ebenso Kuhglocken verpassen.

Die offensichtliche Irrationalität des Traditionsarguments nimmt ihm jedoch wenig vom Gewicht seiner Wirksamkeit. Sowohl in der Abgrenzung nach außen als auch nach innen wird es nach wie vor angewendet, um zu definieren, was denn nun zum Brauch des Gasteiner Krampuslaufes gehört und was nicht.

---

<sup>4</sup> = geschlossene, runde Glocken

## **Diskursive Strategie: Naturalisierung**

Während Traditionalisierung in erster Linie dazu eingesetzt wird, das Ritual selber von anderen Ritualen abzugrenzen und zu definieren, was zum „Brauch“ gehört und was nicht, dient die Strategie der Naturalisierung vor allem der Abgrenzung zwischen Personengruppen. Um dies zu veranschaulichen, möchte ich zunächst zwei Beispiele anführen, die auf den ersten Blick vielleicht nicht all zu viel miteinander zu tun haben.

Die erste Geschichte handelt von einer verschwundenen Mütze. Eine Touristin war nach Dorfgastein gekommen, um sich den Krampuslauf anzusehen und hatte den örtlichen Rummel besucht. Im Laufe des Gefechts hatte ihr ein Krampus die Haube vom Kopf gezogen und sich aufs eigene Horn gesetzt. Irgendwann war er allerdings weg und die Mütze mit ihm. Sie tauchte auch nicht wieder auf und die Frau ging zum Tourismusbüro, um Schadensersatz für ihre Kopfbedeckung zu fordern. Als sie dort kein Glück hatte, wandte sie sich an das Gemeindeamt. Rudi Trauner, der Bürgermeister von Dorfgastein, der uns diese Geschichte mit leichtem Schmunzeln erzählt hatte, sah nicht ein, warum die Gemeinde dafür aufkommen sollte und so musste sich die Frau nach einigem Hin und Her geschlagen geben und ohne Haube abreisen (vgl. IG4 und K33).

Bei der zweiten Geschichte handelt es sich um eine nacherzählte Begebenheit, über deren Wahrheitsgehalt sich unser Interviewpartner nicht sicher war. Umso interessanter ist die Tatsache, dass die Geschichte trotzdem erzählt wurde. So soll es in der Besatzungszeit nach dem zweiten Weltkrieg zu einem tödlichen Zwischenfall mit einem amerikanischen Soldaten gekommen sein. Dieser hatte auf dem Gendarmerieposten in Bad Hofgastein Dienst, als ein Krampusläufer in voller Montur zur Tür hereinstürmte, wie es jedes Jahr um die Krampuszeit geschah. In diesem Fall jedoch nahm der Besuch ein unerwartetes Ende: Der Soldat erschoss den Mann (vgl. K10 00:39:30).

Was verbindet nun diese beiden Geschichten – die eine amüsant, die andere tragisch –, die auf den ersten Blick nicht viel gemeinsam haben?

Beide handeln von Fremden, einer Touristin und einem amerikanischen Soldaten, die implizite Regeln und Normen innerhalb des Gasteiner Tal nicht verstanden hatten. Da sie nicht in das Ritual des Krampuslauf eingeweiht waren, reagierten sie darauf in einer – an den örtlichen Normen gemessen – unangebrachten Art und Weise.

Das Spannende daran ist, dass das Wissen der Einheimischen im Diskurs um den Gasteiner Krampuslauf im Allgemeinen „naturalisiert“ wird. Auch wir als Feldforscherinnen stießen während unserer Interviews auf dieses Phänomen. Wann immer wir nach etwas fragten, das für unsere Interviewpartner/innen selbstverständlich war, antworteten sie, sie sähen die Dinge einfach so, weil sie damit aufgewachsen seien; sei es auf die Frage, warum bestimmte Krampusköpfe besser gefallen als andere, oder auf die Frage, warum man die blauen Flecken in Kauf nimmt, die entstehen können, wenn man sich vom Krampus mit der Rute schlagen lässt (vgl. K13 00:42:00 und K36 00:13:20). Auch dabei fand eine Form des „Othering“ statt. Durch unsere Verständnislosigkeit outeten wir uns ebenso wie die Touristin und der Soldat als Fremde, als Andere, die in die lokalen Gebräuchlichkeiten nicht eingeweiht waren. Durch Wissen und Verständnis um das Ritual des Krampuslauf entsteht Zugehörigkeit, fehlt es, entsteht Fremdheit. So meinte etwa der Besitzer der örtlichen Pizzeria, danach gefragt, was er denn so vom Krampuslauf halte, halb lachend, halb abwehrend, er als Italiener würde die ganze Tradition selber nicht verstehen (vgl. K4 00:01:30). Obwohl er schon seit elf Jahren in Dorfgastein ist und den Krampuslauf etliche Male miterlebt hat, sagte er: „Da musst du hineinwachsen, damit du so etwas verstehst“ (K4 00:07:20). Damit schließt er sich diskursiv aus dem Kreis der Verstehenden aus und verweist als Erklärung auf seine fehlenden Gasteiner Wurzeln.

Das Credo lautet also, man könne den Krampuslauf nur verstehen, wenn man im Gasteiner Tal aufgewachsen ist oder noch besser, wenn die eigene Familie bereits seit Generationen dort lebt (vgl. z.B. K9 01:54:00). Dies wird sowohl von Personen wiedergegeben, die diesen Anforderungen entsprechen, als auch von solchen, bei denen dies nicht der Fall ist. Es entstehen Eigen- und Fremdzuschreibungen über die Zugehörigkeit anhand dessen, in wieweit Verständnis für das Ritual vorherrscht. Wer Zustimmung zum Ritual zeigt, wird eingebunden, wer es kritisiert, wird auf seine Andersartigkeit hingewiesen. Damit haben Zugereiste, also Menschen, die nicht in Dorfgastein geboren wurden, aber trotzdem dort leben, oft eine Sonderstellung. Einerseits können sie in gewissen Rahmen unter Bezugnahme auf ihre Fremdheit Kritik am Ritual üben – eine Möglichkeit, die für die Anderen nur möglich ist, wenn unter ihnen allgemeiner Konsens herrscht. Andererseits werden über die Zugezogenen soziale Sanktionen verhängt, wenn sie sich dem Ritual komplett entziehen und gar keine Eingeständnisse machen. Das kann zum Beispiel den diskursiven Ausschluss aus der Gemeinschaft bedeuten, wie an der Aussage des jungen Nikolaus in Kapitel „Ritualdesign des

Krampuslaufs“ klar wird, der meinte, dass nur solche Leute ihre Türen verschlossen halten würden, die ohnehin kaum oder gar nicht integriert sind (vgl. K13 01:11:25). Über den Krampuslauf wird also einerseits Inklusion gefördert, aber auch Exklusion gerechtfertigt. Somit wird anhand des Rituals ausgehandelt, wer dazu gehört und wer nicht.

Wie bereits erwähnt, bedient man sich dabei der Rechtfertigung der „Naturalisierung“: Kritik und Verständnislosigkeit gegenüber dem Krampuslauf werden mit dem Argument abgespeist, man könne es als Außenstehende/r nicht verstehen, weil einem die passende Sozialisierung fehlt, oder noch drastischer ausgedrückt, weil man es nicht „im Blut hat“ (vgl. K6 00:51:00). Dadurch bleibt der Krampuslauf ein elitäres System, das nur einem ausgewählten Personenkreis vollständig zugänglich ist. Im Hinblick darauf, dass die Schaffung und Rekonstruktion von Gemeinschaft eine wichtige Funktion des Rituals darstellt, wie in Kapitel „Die Bedeutung von Ritualen für die Erzeugung des Sozialen“ gezeigt wurde, ist dies doppelt sinnvoll. Zum einen wird das Ritual vor fremden Einflüssen, die die bestehende Gemeinschaft in Frage stellen könnten, bewahrt und zum anderen reproduziert sich die Gemeinschaft bereits durch die Exklusivität des Rituals an sich.

### **Gestaltung der Krampusköpfe, Umgang mit Ökonomisierung und das Verhältnis von Wildheit und Gewalt – Drei Fallbeispiele**

Wie bereits im ersten Empiriekapitel beschrieben wurde, spielen beim Design eines Rituals verschiedene Interessen zusammen, was Konflikte beinhalten kann. Beim Gasteiner Krampuslauf ist jedoch auffällig, dass relativ große Einigkeit darüber herrscht, wie das Ritual gestaltet sein soll, wenn es darum geht, es von anderen Ritualen mit ähnlichen Bezeichnungen abzugrenzen. Kommt doch einmal Kritik von „innen“, so wird diese dadurch entkräftet, dass Kritiker/innen ihr Verständnis für das Ritual abgesprochen wird. Dabei bedient man sich der diskursiven Strategien der Traditionalisierung und der Naturalisierung. Diese sollen im folgenden Kapitel anhand von drei Fallbeispielen nachgezeichnet werden. Es handelt sich dabei um die Gestaltung der Krampusköpfe, um den Umgang mit Ökonomisierung und um das Verhältnis von Wildheit und Gewalt – drei Themen, die im Bezug auf die richtige Umsetzung des Rituals viel diskutiert wurden.

## Gestaltung der Krampusköpfe

Ein klassisches Beispiel für Traditionalisierung und die damit einhergehende Betonung der langen Tradition des Rituals des Krampuslaufs in Gastein stellt der Umgang mit den hölzernen Masken der Krampusdarsteller dar. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts begannen sich auch professionelle Bildhauer im Gasteiner Tal für das Ritual zu interessieren und man begann damit, Krampusköpfe auch professionell herzustellen (vgl. K23 00:28:00 und Kammerhofer-Aggermann/ Wierer 2002: 18). Viele davon sind bis heute erhalten und werden teilweise auch noch verwendet, auf jeden Fall aber gut gepflegt und in Stand gehalten. Ein Mädchen erzählte: „Bei uns ist es so, dass Leute einen alten Kopf herrichten lassen wie einen neuen. Also man probiert wirklich, aus einem alten Kopf alles rauszuholen, was geht. Also mein Papa ist jetzt auch für den Kopf, den er hat, nach Salzburg gefahren und hat sich neue Hörner besorgt, weil die alten halt so, ich weiß auch nicht, die haben halt schon Flecken oder so, ich bin jetzt kein Experte, aber die sind halt nicht mehr so schön. Jetzt hat er sich extra neue besorgt. Mit dem Kopf läuft zwar niemand mehr, aber es gehört sich einfach, dass man den herrichtet und dass man ihn nicht vergammeln lässt. Denn Holz hält ja auch nicht ewig, da muss man ja auch was tun.“ (K25 00:35:00)

Der Bad Hofgasteiner Schnitzer Clemens Hübsch erklärte uns, warum man selbst Köpfe herrichten lässt, mit denen niemand mehr läuft, die also keine unmittelbare Funktion mehr haben. Er meinte, dass es sich bei den sogenannten „Traditionsköpfen“ schon fast um Allgemeingut handelt. Auch wenn sie demjenigen gehören, der ihn geerbt oder käuflich erworben hat, so hat der Besitzer doch auch eine Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft (vgl. K10 00:51:40). Er beschreibt dies anhand der Köpfe des Schnitzers Sepp Lang: „Es ist ja ein gewisses Kulturgut auch, ein Lang-Kopf. Wenn ich jetzt einen Kopf schnitze und ich schneide ihn nach dem Fertigschnitzen in der Mitte auseinander und heize ihn ein, ist es mein Kaffee, mein Problem. Aber wenn solche traditionellen Lang-Köpfe vielleicht einmal so vierzig Jahre alt sind, oder fünfzig Jahre oder siebzig Jahre, dann ist ja das irgendwo auch ein identitätsstiftender Wert, der im Tal herinnen ist. Für manche sicher scheißegal, die sagen: *Halt ein Holzblock, ja, [macht eine wegwerfende Handbewegung] weg mit dem Alten!* Aber wenn man ein bisschen Liebe hat zu dem Zeug, dann glaube ich, sagst du das nicht leicht.“ (K11 00:54:00)

Die „Liebe zum Zeug“ scheint auch unsere junge Interviewpartnerin zu empfinden. Auch sie erklärte, dass so alte Köpfe wie der ihres Vaters zum Brauchtum gehören und sagte:

„[...]Man lässt halt einen Kopf, nur weil eine Pass nicht mehr da ist, nicht einfach fallen, also das ist halt richtig, ich weiß nicht, ein Stück Geschichte oder so. Also das ist etwas richtig Edles“. (K25 00:36:10)

Durch ihr hohes Alter und die in sie eingeschriebene Geschichte werden die Krampusköpfe zu einem eigenständigen Teil des Rituals. Darüber hinaus stiften sie, wie der Schnitzer sagt, Identität im Tal.

Obwohl die alten Köpfe so gut wie möglich erhalten werden, ist der Bedarf an Krampuslarven trotzdem so hoch, dass immer neue Generationen von Schnitzern immer neue Generationen von Krampusläufern mit neuen Köpfen versorgen. Man achtet jedoch bei den neuen Köpfen darauf, dass sie vom Stil her so ähnlich bleiben wie die so genannten „Traditionsköpfe“.

Clemens Hübsch meinte zum Beispiel:

„So wie ich es mache, das ist ja einfach ganz strikt an diese traditionelle oder erzkonservative Linie gehalten. Mit moderneren Möglichkeiten, mit eigenem Stil schon, aber ganz so in der Tradition von einem Sepp Lang und einem Sepp Viehauser, das ist mir wichtig.“ (K11 00:51:40)

Er erzählte lachend, dass einmal ein Kopf von ihm in einer Auslage ausgestellt war und die vorübergehenden Leute verwirrt waren, weil sie dachten, es sei ein Lang-Kopf, den sie noch nicht kennen. Darauf sei er auch ein wenig stolz, weil es bedeute, dass er den Stil lange genug studiert habe, um selbst dorthin zu kommen.

Das Aussehen der Köpfe spielt eine gewichtige Rolle, da es, wie bereits erwähnt, in Zusammenhang mit Identitätsstiftungsprozessen steht. Keine Gasteiner Krampuspass würde mit Köpfen laufen, die außerhalb des Gasteiner Tales hergestellt wurden (vgl. z.B. K27 00:06:20). Dies ist so verpönt, dass der Bürgermeister von Dorfgastein bei der Eröffnungsrede eines Krampus Symposiums im Jahr 2013 euphorisch dröhnte:

„Wenn bei uns herinnen jemand mit Gummimaske auftauchen würde, den würden sie gleich bei Klamm<sup>5</sup> wieder ´raustreten!“ (vgl. TB 19)

Doch auch der umgekehrte Weg ist zu berücksichtigen. So meinte ein Schnitzer aus Laderding (Bad Hofgastein) im Interview:

„Wichtig ist halt, dass wir Schnitzer, die hier herinnen sind, schauen, dass wir unser Zeug da herinnen lassen und nicht irgendwo nach außen verkaufen. Ist meine persönliche Meinung. Ich weiß, dass manche es machen. Wenn sie meinen, dass es richtig ist, sollen sie es tun, aber ich würde es halt zum Beispiel nicht tun.“ (K19 01:00:50)

---

<sup>5</sup> = der natürliche Zugang zum Gasteiner Tal, eine Felsenge

Er erzählte uns, dass einmal zwei Männer in seine Werkstatt kamen, um einen Krampuskopf zu erstehen. Aus den halbfertigen Werken, die herumlagen, konnten sie sich nicht recht ein Bild machen, weswegen der Schnitzer misstrauisch wurde und nachfragte, woher sie denn eigentlich stammten. Als sie erklärten, dass sie aus Bad Ischl seien, sagte er zu ihnen: *„Wisst ihr was, sucht euch bei euch in der Gegend einen, der soll sich um einen Holzbrocken umschauen und ein paar Stemmeisen und dann soll er euch einen machen. Wir müssen sie uns auch selber machen“* (K19 01:01:00)

Würde man Krampusköpfe nach außen verkaufen, so wäre die eindeutige Zuschreibung des Stils zum Gasteiner Tal und der dortigen Vorstellung eines Krampuslaufs in Gefahr.

Die Krampusköpfe stellen ein Symbol dafür dar, weswegen es auch nicht weiter verwundert, dass die Masken von Krampusläufen anderer Regionen eher verpönt sind. So wurde uns etwa verständnislos von den hässlichen Plastikmasken der Passen im benachbarten St. Johann erzählt, die von Monstern aus Hollywoodfilmen wie den Orks aus „Herr der Ringe“ inspiriert sind. „Irgendwie komisch“ bis „Idiotisch“ lauteten die vernichtenden Urteile der Dorfgasteiner Jugend: „Das gefällt uns einfach nicht.“ (vgl. z.B. K13 00:42:30, K31 01:29:40, K36 00:17:30). Diese Meinung teilen sie mit vielen Erwachsenen, von denen manche sogar so weit gehen, ihr ästhetisches Empfinden auch ganz bewusst an ihren Nachwuchs weiter zugeben. So erzählte uns ein dreifacher Vater und ehemaliger Krampusläufer, sein Sohn habe einmal Interesse an ortsfremden Krampusköpfen gezeigt:

*„Ma Papa, der schaut gut aus, so irgendwie, wie man es so sieht, mit den beiden Hörnern raus, die Fantasiegestalten, die man im Fernsehen vielleicht sieht, so Alien-Dinger, gell. Da habe ich ihm schon gleich mal erklärt: Bist du verrückt, sage ich:“ Schau dir das einmal an, schau dir unsere an, das ist doch etwas Abartiges sowas. Wenn das wo anders so sein soll, soll's so sein, aber sicherlich nicht bei uns! Und der Bub ist mittlerweile mit seinen zehn Jahren auch schon so weit, dass er sagt: Nein, also das... das gefällt ihm auch nicht. Ich möchte vielleicht heuer mal oder nächstes Jahr, wenn es mal ist, dass ich sage: Okay, dann fahren wir mal raus nach St. Johann oder nach Bischofshofen und schauen uns das einmal an. Oder in Tirol ist es wieder ganz anders alles auch. Und dann fahren wir wirklich dort einmal hin, damit du siehst, wies dort ist und wie es bei uns ist. Und wenn das bei denen so der Brauch ist, wenn das bei denen so akzeptiert wird, ist es okay, sollen die machen, aber – ich will das halt so vermitteln – bei uns bitte nicht. Da soll schon das Urtümliche noch so bleiben und die Krampusmasken eben so sein, wie sie bei uns sind.“* (K24 01:50:30)

Spannend ist, dass eben nicht alles so bleibt, wie es ist. Manche Aspekte des Rituals ändern sich auch, ohne dass viel Aufsehen darum erhoben wird. So meinte zum Beispiel der eben angeführte Familienvater, mit dem Wechsel des früher üblichen Fellmantels zum Hosenanzug, wie er heute mittlerweile von fast allen Krampusläufern getragen wird, habe er kein Problem (vgl. K24 01:54:40). Die häufige Berufung auf die lange zurückreichende Tradition des Krampuslaufs und die unveränderliche Bewahrung des Rituals umfasst also keineswegs alle Aspekte des Rituals. Doch selbst im Tragen der traditionellen Köpfe und im Nachschneiden der traditionellen Köpfe durch Schnitzer steckt ein Widerspruch. Die professionelle Erstellung der Köpfe und deren anschließender Verkauf sind nämlich eine eher jüngere Entwicklung im Brauch. Davor wurden die Krampuslarven von den Passenmitgliedern auf, wie uns berichtet wurde, eher amateurhafte Weise einfach selber hergestellt (vgl. K23 00:28:00, K11 00:55:00, K20 00:34:00). Die Berufung auf die endlos weit zurück reichende Geschichte bezieht sich in diesem Fall also tatsächlich eher auf einen bestimmten Zeitrahmen, innerhalb dessen in einem gewissen Bereich kaum Veränderungen stattgefunden haben. Im Hinblick darauf mag es verwundern, dass man in Gastein gar so emotional wird, wenn es darum geht, die Krampusköpfe in ihrer „ursprünglichen“ Form zu bewahren. Manchmal scheint es sich dabei tatsächlich auch eher um eine symbolische Auseinandersetzung zu handeln, in der es darum geht, das Ritual vor Veränderungen zu schützen, die auf anderer Ebene auch ganz praktische Auswirkungen haben können. Oftmals schwankten unsere Interviewpartner im Gespräch nämlich direkt von den Masken auf Themen um, die die Gestaltung des Rituals betreffen, wenn sie erklären wollten, warum Tradition und Urtümlichkeit so wichtig seien. Um diese soll es im folgenden Kapitel gehen.

### Umgang mit Ökonomisierung

Von der Abgrenzung über die besonders traditionellen Masken der Gasteiner machten viele Interviewpartner einen rasanten Schwung zur Abgrenzung über andere Merkmale. So meinte zum Beispiel ein Gasteiner Schnitzer, nachdem er über Masken und den damit verbundenen Stolz auf die lange Tradition des Krampuslauf gesprochen hatte: „Gell, weil mit solchen Shows wollen wir eigentlich alle miteinander nichts zu tun haben. Es sollte beim Urtümlichen bleiben und fertig. Und was sie woanders tun, muss ich sagen, mir ist das egal, ich verurteile das gar nicht und wenn sie eine Gaudi haben damit, wenn sie ihre Show

machen, was eigentlich in der Regel einen finanziellen Hintergrund auch hat, dann sollen sie das tun.“ (K19 01:02:20)

Ähnlich tolerant gab sich auch ein ehemaliger Krampusläufer, als er beschrieb, wie Krampusläufe außerhalb des Gasteiner Tals ablaufen, wenn alles „seinen Sinn verliert“: „Wie bei den ganzen Krampusrummel, die Schauläufe in den Städten, die abgezäunt sind, wo du nicht die Besucher vor den KramperIn schützen musst, sondern die KramperIn vor den Besuchern schützen musst und dann wird da so eine Horde von dreißig Kramperl durch getrieben und das war´s dann. Ja, andere Länder, andere Sitten. Wenn das so sein soll, soll es sein; okay, ich habe kein Problem damit, wenn das da so ist, aber ich hoffe, dass es bei uns herinnen so bleibt, wie es zur Zeit ist. Dass das nicht wirklich kommerziell vermarktet wird.“ (K24 01:55:25)

Beiden Aussagen ist gemeinsam, dass über den Krampuslauf eine Abgrenzung zu mehr oder weniger genau definierten „Anderen“ vorgenommen wird. Der Charakter der Krampusläufe „woanders“ oder „in den Städten“ wird eindeutig von dem des Gasteiner Krampuslauf unterschieden. Zwar wird die eigene Toleranz gegenüber diesem „Anderen“ betont, das „Eigene“, das wie so oft wieder durch seine „Urtümlichkeit“ charakterisiert wird, wird dabei jedoch eindeutig bevorzugt. Beide Interviewauszüge geben zudem einen Hinweis darauf, was an den Krampusläufen der „Anderen“ kritisiert wird: Der finanzielle Hintergrund und die kommerzielle Vermarktung.

Wie bereits erwähnt, werden jene Entwicklungen, die nach den Vorstellungen unserer Interviewpartner/innen nicht dem „Brauch“ entsprechen, zwar in der Regel zunächst bei Krampusläufen anderer Regionen kritisiert, meist steckt dahinter jedoch auch eine Angst, das eigene Ritual könne solchen Strömungen unterliegen. Dies trifft auch auf die Angst vor Ökonomisierung zu.

So meint etwa Josef Rest, ein Pionier des Krampuslauf in Dorfgastein, Krampusrummel und Krampuskränzchen seien reine Geschäftemacherei, die Wirtshäusern und Vereinen Geld einbringe, mit dem Brauch aber nichts mehr zu tun habe. Als Abgrenzung werden etwa Datum und Ort genannt. Der „wirkliche“ Brauch finde am 5. und am 6. Dezember statt, weswegen Krampuskränzchen nicht wirklich dazu gehörten. Dasselbe trifft übrigens auch auf die Kinderkrampusse zu (vgl. K23 01:30:20). Auch der Krampusrummel sei nicht „wirklich“ Brauch, weil dafür der Hausbesuch essentiell sei.

Nichtsdestoweniger fand im Jahr 2011 zum wiederholten Male ein Krampusrummel statt und wir konnten ebenso an Kränzchen teilnehmen, wie Kinderpassen beobachten. Diese

Phänomene dürften neuere Entwicklungen im Ritual darstellen, deren Existenz verschiedene Gründe haben kann. Teilweise werden sie kritisiert, weil sie gewisse Marker des Rituals bedrohen, die wichtige Funktionen haben (wie das Haus-zu-Haus-Gehen und der Hausbesuch), teils arrangiert man sich mit ihnen, weil sie Antworten auf generelle sozioökonomische und gesellschaftliche Veränderungen darstellen (wie etwa der Tatsache, dass immer mehr Leute in kleineren Wohnungen mit teurerer Einrichtung leben) (vgl. Kapitel „Stärkung der Dorfgemeinschaft von Dorfgastein durch den Krampuslauf“).

Wenn ihnen als Ursache gewinnorientierte Bestrebungen zu Grunde liegen, ernten solche Entwicklungen jedoch wenig Akzeptanz. Um dies zu belegen, erzählten einige Gasteiner/innen gerne die Geschichte von Bad Hofgastein. Dort sei es Brauch gewesen, dass die Passen von den Ortsrändern Richtung Zentrum ziehen, weswegen sich dort gegen Abend bis zu zwanzig Passen tummelten. Wirte und Hoteliers hätten daraus Profit schlagen wollen und Marktstände und ähnliches aufgebaut. Die Passen konnten dadurch nicht mehr in die dahinter liegenden Häuser und zogen plötzlich quasi als Attraktion durch die Straßen. Im Jahr darauf blieb die Hauptstraße leer und die Geschäftsleute schauten durch die Finger. Die Passen, und mit ihnen die Schaulustigen, hatten ihr Treiben in Nebengassen verlegt (vgl. z.B. K33 00:06:00).

Dem Ritual liegen andere Funktionen zu Grunde als gewinnorientierte. Dies zeigt sich auch an der Tatsache, dass der Krampuslauf kaum touristisch vermarktet wird, obwohl der Fremdenverkehr eine wirtschaftliche Dominante des Gasteiner Tals darstellt (vgl. Blohberger 1967: 211). 2010 hatte der Dorfgasteiner Tourismusverein zwar ein Paket „Alpiner Adventzauber“ angeboten, in dem der Krampusrummel als Veranstaltung inkludiert war. Im Jahr darauf ließ man es jedoch schon wieder bleiben, weil die Krampustage und damit auch der Rummel auf Wochentage fielen (vgl. K26 00:01:00). Generell waren in den Tagen vor dem 5. und 6. Dezember 2011 in Dorfgastein bis auf ein paar Plakate mit Ankündigungen für Krampuskränzchen keinerlei Hinweise auf den Krampuslauf zu finden (vgl. Feldnotizen Lisa Kolb 28.11.2011). Auch im Souvenirshop fanden sich keine Artikel mit Krampusbezug. Als ich die Verkäuferin danach fragte, verschwand sie für einige Minuten im Keller und kam schließlich mit einem einzigen, leicht angestaubten Päckchen Postkarten mit der Abbildung einer Pass zurück und meinte, dies sei alles, was sie habe. Der Krampuslauf scheint tatsächlich in erster Linie ein Ritual frei von kommerziellen Interessen zu sein, das die Gasteiner/innen für sich selbst durchführen. Dabei kommt auch die Naturalisierungsstrategie zum Tragen. So erzählte

uns zum Beispiel ein Bad Hofgasteiner von einem Italiener, der einen Krampus gegen die Brust getreten hatte, weil dieser seiner Freundin die Ohren gerieben hatte. Fremde würden das Ritual nicht verstehen, so der kopfschüttelnde Subtext dieser Geschichte. Er sagte:

„Darum finde ich das eigentlich ganz gut, dass das Ganze nicht so touristisch vermarktet wird, weil das Ganze wirklich noch im Tal bleibt und das ist für die Einheimischen! Wir machen eh alles für den Tourismus. Muss nicht unbedingt das auch noch für das sein.“ (K11 01:40:50)

Das (angenommene) Unverständnis ortsfremder Personen für den Krampuslauf wird also auch zum Anlass genommen, um für eine Trennung von Ritual und Tourismus zu plädieren. Dem Tourismus, der scheinbar ohnehin schon eine (zu) große Rolle spielt, soll nicht auch noch der Krampuslauf geopfert werden.

Trotzdem finden es einige Gasteiner/innen gut, wenn Leute von Außen kommen, um den Krampuslauf anzuschauen, weil sie dann sehen würden, wie er im Gasteiner Tal gehandhabt werden würde (vgl. z.B. K26 00:13:30 oder K14 II 00:52:00). Dahinter steckt wieder die Einstellung, der Gasteiner Krampuslauf sei der „Richtigste“ und Beste. Eine Gefahr wird hingegen darin gesehen, dass sich Gasteiner Passen von auswärtigen Veranstaltern einkaufen lassen. Ein ehemaliger Krampusläufer erzählte zum Beispiel empört, ein wohlhabender Gast hätte seiner Pass angeboten, Hotel, Aufenthalt und Gage für einen Auftritt am Linzer Christkindlmarkt am 20. Dezember zu zahlen. Auch andere ähnliche Angebote hätte es gegeben, seine Pass hätte aber alle abgeschlagen. Stattdessen seien dann andere gefahren. Der Mann meinte, vielleicht seien sie dumm gewesen, ein gut bezahltes Wochenende voller Spaß abzulehnen, aber sie würden eben einfach nur am 5. und am 6. Dezember in Gastein laufen. Es schien durch, dass er es ablehnte, zur Marionette reicher Geldgeber zu werden (vgl. K24 01:57:00). Das Laufen von Gasteiner Passen außerhalb von Gastein ist jedoch generell ein kontroversielles Thema. So meinte etwa Horst Wierer:

„Das Kernproblem für die Verwässerung oder man muss fast sagen teilweise für den Untergang von dem Brauch, das ist die Vorweihnachtszeit, wo im Endeffekt die Geschäfte den Hauptumsatz des Jahres machen. Machen müssen, oder glauben, machen zu müssen. Ja, sie müssen an einem Samstag in der Vorweihnachtszeit unbedingt eine Kramperlpass herzeigen, die Remmidemmi und Show macht, weil man ja damit den Umsatz steigert und das ist schon mit der Grund gewesen, dass das zum Beispiel heute draußen in Hallein, Salzburg und so schnell Verbreitung gefunden hat, weil die Passen, die da auftreten, teilweise gar nicht

schlecht verdienen, da geht es ja schon um etwas anderes, weil diese Einkaufszentren ja relativ viel zahlen, also so ist das“ (K20 00:56:20)

Dem fügte er hinzu, dass schon Leute an ihn, der sich ja viel mit dem Thema befasste, herangetreten waren, um ihn zu fragen, ob er es denn nicht verbieten könne, dass sich solche Passen außerhalb von Gastein noch „Gasteiner Passen“ nennen dürfen (vgl. K20 00:57:20).

Hier kommt es zu zweierlei Unbehaglichkeiten. Einerseits werde das Ritual von geschäftlichen Interessen ausgenutzt und verliere dadurch seinen eigentlichen Sinn, welcher unter anderem darin liegt, die dörfliche Gemeinschaft zu zelebrieren. Dies wäre aber an sich noch in Ordnung, weil man sich davon distanzieren kann, solange es außerhalb des Gasteiner Tals stattfindet.

Wenn jedoch Gasteiner Passen daran beteiligt sind, die sich auch noch so nennen, kommt es zu einer Krise, die in dem Wunsch resultiert, man möge ihnen das doch verbieten. Daran zeigt sich sehr deutlich die Identifizierung vieler Gasteiner/innen mit ihrem Krampuslauf.

#### Verhältnis von Wildheit und Gewalt

Die starke Identifikation vieler Gasteiner/innen mit ihrem Ritual birgt das Bedürfnis, es gegen Kritik zu schützen. Ein kritischer Themenkomplex, der sich beim Thema Krampuslauf schnell eröffnet, ist der der Gewalt. Das Ritual selber enthält (zumindest symbolisch) bereits gewalttätige Elemente, da die Krampusse als Bestrafer mit Werkzeugen zur körperlichen Züchtigung auftreten. Inwieweit diese Gewalt ausagiert werden darf, steht dabei zur Diskussion und wird auch öffentlich diskutiert. Immer wieder gibt es Zeitungs- und Fernsehberichte, die das Ritual des Krampuslauf im Hinblick auf erlittene Verletzungen und sexuelle Übergriffe thematisieren (vgl. URL 7 und URL 8), was Verfechter des Rituals mitunter in Erklärungsnot bringt.

In Gastein reagiert man darauf, ebenso wie in einigen anderen Bereichen, mit einer Abgrenzung zwischen dem Gasteiner Krampuslauf und Krampusveranstaltungen anderer Regionen. Diese Rechtfertigungsstrategien haben selbst Kinder intus. Ein 13-jähriges Mädchen erklärte im Interview:

„Irgendwo im Flachgau haben sie voll arge Kramperl, die ausschauen wie Teufel [...]. Die sind richtig arg, [...] die schauen auch ganz anders aus als unsere und sind viel extremer. Die gehen richtig in die Straßen und schlagen alle her. Also so arg sind unsere Kramperl jetzt wieder nicht.“

Ihre Freundin meinte dazu:

„Ja, und in St. Johann ist jedes Jahr so ein Lauf und heuer dürfen sie den nicht mehr machen, weil das letztes Jahr zu ausgeuffert ist und es ist sogar einmal einer gestorben, ein paar Jahre davor, weil sie ihn so hergeschlagen haben.“ (K25 00:28:15)

Später kamen sie nochmal auf das Thema zurück und meinten, im Gegensatz zu anderen Krampussen wüssten die Gasteiner Krampusse, wo die Grenzen seien:

„Also das merkt man auch, zum Beispiel [meine kleine Schwester, die sich sehr fürchtet,] hat sich einmal getraut, bei uns da zu bleiben. Und normal kommt der Krampus rein und reißt halt den Tisch weg, probiert es wenigstens, und zieht halt ein paar Leute raus und ein bisschen mit der Rute – das sind eigentlich nur so Äste, mit denen tust du halt ein bisschen abwatscheln, also eh nicht so arg. Aber wie [meine Schwester] herinnen war, hat er sich einfach vor den Tisch gekniet und hat halt so mit der Rute auf den Tisch gehauen und gesagt: *Schön brav sein!* Und dann ist er wieder gegangen. Also die Kramperl merken voll, wenn sich ein Kind fürchtet, dann tun sie echt nichts Schlimmes. Also das ist eigentlich gut an unseren Kramperl und ich glaube, dass die St. Johanner Kramperl das nicht so tun. Denn wenn jemand am Boden liegt, und man merkt ja, wenn jemand kurz vorm Abkratzen ist, und wenn die dann weiterschlagen... Also das ist... dann schon richtig arg. Also da sind unsere Kramperl echt [...] nicht so schlimm.“ (K25 00:43:30)

Die beiden Mädchen differenzieren im Rahmen des Krampuslauf also zwischen Wildheit, die okay ist (zum Beispiel mit der Rute ein bisschen „abwatscheln“) und Gewalt, die zu weit geht (weiterschlagen, wenn jemand kurz vorm „Abkratzen“ ist). Gleichzeitig ziehen sie auch eine zweite Differenzierung: „Ihre“ Krampusse, also die Gasteiner Krampusse, sind „echt nicht so arg“, verhalten sich also im Rahmen dessen, was als okay definiert wird. Die Übertritte werden den Ausführungen der Mädchen zufolge von den Anderen begangen, von Krampussen aus dem Flachgau oder in St. Johann. Somit wird in der Diskussion über das Thema Gewalt auch Identität/Alterität ausgehandelt.

Dabei handelt es sich um eine gängige Argumentation. So beschrieb zum Beispiel Horst Wierer den Krampuslauf in Gastein:

„Es wird auch nicht sinnlos reingehauen, das gibt es überhaupt nicht. Also, sie rühren sich voll, aber da passiert nichts – also nicht so, wie jetzt zum Beispiel da, wo sich das Mädchen wieder den Fuß gebrochen hat und so, sinnloses Herumlaufen und Reindreschen, also vollkommen ohne Tradition. Da ist eben keine Tradition!“ (K20 00:28:10)

Wieder differenziert, in Gastein würden sich die Krampusse zwar auch „rühren“, also bewegen, aber nicht sinnlos. Dabei nimmt er erneutes Beispiel für Traditionalisierung vor, indem er ein unerwünschtes Ergebnis, nämlich die Verletzung eines Mädchens in Niedersill (vgl. URL 7), darauf zurückführt, dass es den Krampuslauf dort noch nicht so lange gibt.

Dies ist eine weit verbreitete Argumentation, die auch junge Passmitglieder wiedergeben. Auf Medienberichte angesprochen, hielt ein Nikolaus einen langen Vortrag mit allerlei Belegen darüber, dass der Krampuslauf in Gastein noch sehr traditionell sei und sich in den letzten Jahrzehnten kaum verändert habe. Er schloss mit den Worten:

„Also ich muss schon sagen, in Gastein herinnen ist der [sic] Brauchtum immer noch an erster Stelle und da hörst du auch nichts, dass da mal irgendetwas wäre, von Verletzungen, oder wie du sagst, Missbrauch, oder keine Ahnung.“ (K13 00:17:40)

Tradition, also weit in die Vergangenheit reichende Kontinuität ohne Veränderungen im Ritual, wird als Begründung hergenommen, weswegen der Krampuslauf in Gastein so ist, wie er ist. Zugleich gilt dieser Hinweis als Bewertung, es sei nämlich auch gut, dass er so, ist wie er ist!

Hinter dieser zweiten Botschaft steckt die wahre Bedeutung des Wortes „Brauchtum“ im Diskurs um den Krampuslauf. So meinte etwa ein anderer Krampusläufer am Ende des Interviews abschließend:

„Nein, es ist ein schöner [sic] Brauchtum. Früher ist es ein bisschen aggressiver runtergegangen alles, aber jetzt ist alles ein bisschen ruhiger. Früher hat es beim Krampuslauf gewisse Leute gegeben, die Aggression abgebaut haben, aber heute ist das nicht mehr so arg. Jetzt geht es richtig um den [sic] Brauchtum.“ (K22 00:19:00)

Hier tritt die Gasteiner Definition des Wortes zu Tage. „Brauchtum“ bedeutet weniger „wie es war“, als „wie es sein sollte“. Der Krampusläufer gesteht durchaus ein, dass auch beim Gasteiner Krampuslauf nicht immer alles ohne Aggressionen verlaufen sei und macht dadurch das Argument der Kontinuität ohne Veränderungen zunichte. Nichts desto weniger verwendet er den Begriff „Brauchtum“, der dieses Argument im offiziellen Diskurs meist beinhaltet, dafür, wofür er inoffiziell steht: Das Ritual betreffende Regeln und Normen.

Solche impliziten Regeln und Normen definieren, was alles zum „Brauch“ oder „Brauchtum“ gehört und sind unter anderem auch deswegen wichtig, um den Krampuslauf vor Kritik zu schützen. So meinte etwa ein Mitglied der Echten Pass, man müsse sich auch bemühen, den Leuten zu vermitteln, wie der Brauch wirklich sei:

„Vielleicht bewusst zu alten Leuten hingehen, wo du weißt, die haben schon zehn Jahre keinen Kramperl mehr gesehen. Der weigert sich, der macht die Tür gar nicht gern auf. Da ist der Erste dran, der Nikolo, der ist eben sehr, sehr wichtig und der hat da auch die Aufgabe, dass er das so hinbringt, dass denen das gefällt. Das ist ja auch zum Teil sehr, sehr verschrien, der Brauch. Das hat ja mit roher Gewalt – das ist ja ein Blödsinn! Es ist ja viel kaputt gemacht worden dadurch, da ist ja fast ein schlechtes Image [entstanden]. Mit Alkohol und was weiß ich.“ (K14 00:20:00)

Durch die Definition, der Brauch habe mit roher Gewalt nichts zu tun, werden gewaltvolle Vorgänge in Verbindung mit Alkohol, die das Ritual scheinbar in Kritik gebracht haben, als „unsachgemäß“ abgelegt. Die Konnotation von Ritual und Gewalt wird aufgelöst und die Kritik an Gewalt wird von der Bewertung des Rituals abgekoppelt. Damit ist die Kritik am Ritual entkräftet.

Neben der diskursiven Trennung von Gewalt und Brauch, gibt es auch noch eine andere Strategie, die den Gasteiner Krampuslauf vor Bedrohung durch Kritik an seinem wilden Charakter schützt. So erzählte uns ein Mädchen, ihre Freundinnen aus anderen Bundesländern könnten überhaupt nicht nachvollziehen, was in Gastein vor sich gehe und reagierten schockiert, wenn sie erzählte, dass die Krampusse einen auch mal an den Haaren packen (K36 00:13:00). Sie meinte:

„Aber bei uns ist es irgendwie so. Es gibt ja auch Manche, die wirklich richtig hingehen zum Krampus und das herausfordern, dass sie Eine mit der Rute abbekommen oder so. Wenn man damit aufwächst, ist das ganz etwas anderes. Also ich empfinde das nicht als arg, wenn da einer kommt und mir mit der Rute eine runterhaut oder so.“ (K36 00:14:00)

Auch hier wird das Thema Gewalt vom Krampuslauf fern gehalten. Anders als im Zusammenhang mit Traditionalisierung wird aber nicht davon ausgegangen, dass gewaltvolle Elemente nicht Teil des Brauches sind, sondern, dass als gewaltvoll wahrgenommene Elemente des Brauches gar keine Gewalt darstellen. Unsere Interviewpartnerin distanziert sich von der Wahrnehmung ihrer Freundinnen. Da diese aus Tirol und Kärnten kommen, können sie nicht nachvollziehen, was sie durch ihre Sozialisierung in Dorfgastein gelernt hat: Bei den erwähnten Beispielen handelt es sich überhaupt nicht um Gewalt. Damit vollzieht sie ein klassisches Beispiel für Selfing/Othering durch Naturalisierung.

Von diesem Selfing/Othering durch Naturalisierung sind auch Menschen betroffen, die in Dorfgastein leben. So erzählte uns zum Beispiel eine Frau, die seit ihrer Hochzeit in Dorfgastein wohnt, dass sie in ihrem ersten Jahr in Gastein einmal miterlebt hatte, wie ein Krampus ihre Nachbarin „richtig verprügelte“ (vgl. K17 01:07:17). Die Frau sagte über den Vorfall: „Was mich so frappiert hat, war, dass niemand eingegriffen hat. Also ich dann, als völlig Auswärtige, hab gesagt, das geht jetzt aber nicht! Für die Anderen war das normal.“ (K17 01:08:00)

Die Frau distanziert sich selber mit einem Hinweis auf ihre „Auswärtigkeit“ von den „Anderen“, für die das Verhalten des Krampus Normalität darstellte, während sie damit nur schlecht klar kam. Sie meinte, sie fände einen solchen Umgang mit Menschen inakzeptabel und sei deswegen eingeschritten. Sie selber versuche jedoch, gar nicht erst in solche Situationen zu kommen, weil man dabei nicht auf Fairness klagen könne (vgl. K17 01:09:00).

Tatsächlich wird während des Krampuslaufs davon ausgegangen, dass sich alle Beteiligten über die impliziten, sich oftmals vom Alltagsleben unterscheidenden Regeln des Rituals bewusst sind und diese durch ihre Teilnahme akzeptieren.

Um dies zu illustrieren, erklärten zwei Krampusläufer, dass es zum Beispiel einfach Pech sei, wenn man bei einem Krampuskränzchen ein Horn ins Auge bekomme und man den betreffenden Krampusläufer deswegen nicht anzeige, solange dieser es nicht mit Absicht getan habe. Generell müsste man sich auf jeden Fall des erhöhten Risikos von Körperverletzungen und Sachschäden bewusst sein, wenn man an Krampuskränzchen teilnehme (vgl. K29 01:22:30).

Wenn man sich diesem Risiko nicht aussetzen mag, muss man sich eben fernhalten. Für die zeitlich und räumlich begrenzten Kränzchen mag dies zutreffen. Inwieweit man sich jedoch dem Ritual mit den Hausbesuchen an den Krampustagen entziehen kann, ist eine andere Frage. Die vorhin erwähnte Frau fügte noch hinzu, dass sie selber zwar versuchen würde, dem Ritual aus dem Weg zu gehen, weil sie es nicht so sehr schätzte, meinte aber, dass es eigentlich unfair sei, weil man ihm selbst dann nicht wirklich entkommen könne, wenn man einfach zu Hause bleibe. Es bestehe zwar die Möglichkeit, einfach nicht zu öffnen, dies sei aber ihrer Einschätzung nach nicht gern gesehen (vgl. K17 01:09:00). Diese Einschätzung wurde auch in anderen Interviews bestätigt. Ein anderer, dem Krampuslauf eher kritisch gegenüber stehender Dorfgasteiner (ebenfalls zugezogen), reagierte resignierend, als er darauf angesprochen wurde, warum er denn den Passen trotzdem Geld gebe, wenn sie vor der Tür stünden, obwohl er doch vom Brauch nicht all zu viel halte. Er habe schließlich ein Geschäft zu

führen und lebe von den Menschen. Als Grund führte er an, einmal nicht für den Feuerwehrball gespendet zu haben und im Anschluss eine ganze Saison lang sämtliche Mitglieder der Feuerwehr als Kundschaft verloren zu haben (vgl. K9 00:21:20). Hier dreht sich die Identifikationsstiftung über den Krampuslauf um. Während Menschen von außerhalb mit dem Naturalisierungsargument ausgeschlossen werden, indem man über sie sagt, sie könnten den Brauch gar nicht verstehen, wird von Leuten, die innerhalb des Gasteiner Tals leben, erwartet, dass sie zumindest ansatzweise Verständnis vorbringen und darüber hinaus sogar (wenn auch nur eingeschränkte) Teilnahme am Ritual vorweisen. Geschieht dies nicht, folgen soziale Sanktionen. Es kommt also zur nahezu zwanghaften Inklusion.

Dies betrifft vor allem zugezogene Dorfgasteiner/innen, die quasi einen Zwischenstatus zwischen Zugehörigkeit und Fremdheit einnehmen. Interessanterweise scheint es tatsächlich so zu sein, dass es vor allem sie sind, die dem Ritual als Ganzem auch Kritik und Verständnislosigkeit entgegen bringen (vgl. z.B. K9, K12, K17). Für „Alteingesessene“ scheint dies teilweise nicht mal eine Option darzustellen. So meinte etwa eine Dorfgasteinerin, die schon immer im Dorf lebt, auf die Frage, ob es irgendetwas gäbe, was ihr am Krampuslauf nicht gefalle:

„Nein, gibt es gar nicht. Ich kenne es halt einfach so, von Kindheit an. Mir gefällt es so und aus. Und ich könnte es mir auch gar nicht anders vorstellen, was sie anders machen sollten. Es geht ja nicht um's Bessermachen. Sondern, die Tradition so zu bewahren, wie sie ist. So zu bestehen, wie sie ist. Und die Generation, die jetzt läuft, die kennt es ja auch von Kindheit an, wie alle Vorgänger so gewesen sind. Also ich könnte nicht sagen, was mir jetzt nicht gefiele. Das gibt es nicht. Das ist einfach etwas Einzigartiges. Bessermachen. Bessermachen. Kann man nicht besser machen.“ (K30 00:41:00)

Mit Hilfe von Traditionalisierungs- und Naturalisierungsargumenten verteidigt die Frau das Ritual und lehnt jede Form von Hinterfragung oder Kritik ab. Ihr gefällt es so, wie es ist, weil sie es bereits von Kindheit an kennt und dasselbe trifft auch auf die Krampusläufer zu. Dies reicht als Argument, das Ritual gut zu finden. Zudem sagt sie, es gehe nicht um's Bessermachen, sondern ums Bewahren. Damit wird Tradition zum Selbstzweck ernannt.

Während die Familie der zuvor erwähnten zugezogenen Frau, die gewalttätigen Elementen des Rituals kritisch gegenüber steht, im Dorf eher eine Außenseiterposition einzunehmen scheint und ihr Sohn über seine Eltern sagte, sie würden als sonderbar wahrgenommen werden, weil sie „sagen, was sie denken und nicht so leben wie alle anderen“ (K32 III 00:1:40), wurde die

unkritischere, ritualbegeisterte Frau von ihrer Tochter als allgemein bekannt und populär beschrieben (K36 00:33:10). Damit illustrieren diese bewusst krass gegensätzlich gewählten Beispiele einen allgemeinen Eindruck, der im Laufe der Datenauswertung für diese Arbeit entstanden ist: Die Zustimmung für das Ritual des Krampuslaufs einzelner Personen scheint mit ihrer Integration in der Dorfgemeinschaft zu korrelieren.

### **Grammars of Identity/Alterity im Diskurs um den Krampuslauf**

Nachdem nun aufgezeigt wurde, welche Argumentations- und Legitimierungsstrategien im Diskurs um den Gasteiner Krampuslauf verwendet werden, möchte ich in diesem Kapitel noch genauer darauf eingehen, wie die dabei entstehenden Selbst- und Fremdzuschreibungen beschaffen sind. Zur Analyse werden die im Kapitel „Definition und Konstruktion von Identität“ vorgestellten Grammars of Identity/Alterity nach Gerd Baumann hinzugezogen.

#### Segmentation

Bisher habe ich in dieser Arbeit Selfing- und Othering-Prozesse vor allem anhand einer relativ diffusen Unterscheidung zwischen innerhalb und außerhalb des Gasteiner Tales nachgezeichnet. Diese stellt einen wichtigen Aspekt der Identitätskonstruktion rund um den Krampuslauf dar, ist jedoch bei genauerer Betrachtung nur Teil einer größeren Grammar: der Segmentation.

Tatsächlich lassen sich auch anhand des Gasteiner Krampuslauf ähnliche Muster feststellen, wie bei den von Evans-Pritchard (vgl. 1947: 142) beschriebenen Nuer: Auf unterster Ebene sind es die einzelnen Passen, die miteinander konkurrieren und von denen jede meint, besser zu sein als die nächste. Ein junger Nikolaus verglich das Krampuslaufen mit einem sportlichen Wettkampf, bei dem jeder versucht, der Beste darin zu sein, den Brauch zu verkörpern (vgl. K13 00:07:20). Durch den Wettbewerb entsteht Konkurrenzdruck zwischen den Passen, der mal kollegial, mal rabiater ausfallen kann. Provozierendes Gerede im Vorfeld des Laufs ist des Teil Rituals und kumuliert meist in der Drohung, einander beim Rempeln nicht zu schonen. Ein Krampusläufer beschrieb dies folgendermaßen:

„Wenn eine junge Pass nachkommt, dann geben ihnen die Alten ein bisschen Gas, sodass es sie ein wenig schleudern anfängt. Oder wenn sich welche nicht gut verstehen, weil meistens ist

es ja vorher immer ein wenig zum Sitzen [Anm.: bezieht sich auf Aufeinandertreffen in Gasthäusern und Lokalen einige Wochen vor dem Ritual] und da wird halt diskutiert und Einer stachelt den Anderen von der anderen Partie auf und dann heißt es halt, am 5. [Dezember], wenn wir uns treffen, dann rauscht es!“ (K35 00:26:40)

Besonders zwischen älteren, erfahreneren Passen und jüngeren Passen, die erst zum ersten oder zweiten Mal laufen, herrscht Konkurrenz. Die Älteren verteidigen ihre Vormachtstellung, die durch die Jüngeren bedroht wird, welche sie eines Tages ablösen werden. Die Jüngeren schwanken zwischen Respekt und Angst vor den Älteren und dem Wunsch, sich zu beweisen und spucken ihrerseits große Töne. In der Regel bleibt es jedoch bei den Drohungen und Einschüchterungen und das Rempeln selbst verläuft kollegial. Manchmal gibt es jedoch auch allgemeine Resentiments zwischen Mitgliedern verschiedener Passen, was dazu führen kann, dass der Krampuslauf genutzt wird, um externe Konflikte auszutragen (vgl. z.B. K13 01:21:30).

Jeglicher Zwiespalt ist jedoch vergessen, wenn es um den Vergleich zwischen den drei Gemeinden Dorfgastein, Bad Hofgastein und Bad Gastein geht: Alle Krampusläufer sind überzeugt, dass die Ausrüstung der Passen der eigenen Gemeinde die Beste ist und regional unterschiedliche Feinheiten in der Ausführung des Brauches in der jeweiligen Heimatgemeinde dem Brauch am besten entsprechen. Ein Dorfgasteiner Krampusläufer erklärte meinen Kolleginnen:

„Das sind einfach Feinheiten, die euch vielleicht nicht so auffallen, aber in Bad Gastein zum Beispiel haben [die Krampusköpfe] schon wieder so rote Lippen [...] und so kleine Zähne. Das sind Kleinigkeiten, die fallen dir einfach auf, wenn du damit aufwächst. Wenn die so kleine Zähne haben, dann schauen sie aus, als ob sie lachen, wie eine Witzfigur. Sagen halt wir als Dorfgasteiner. Die Badgasteiner sagen von uns, die Dorfgasteiner, hin und her, die schauen so blöd aus und so.“ (K13 00:43:30)

Wenn es darum geht, sich gegenüber anderen Gemeinden abzugrenzen, herrscht plötzlich Einigkeit unter „den Dorfgasteinern“. Ähnliches kam uns auch in einem anderen Interview unter. Als er danach gefragt wurde, ob er an den Krampustagen auch nach Bad Hofgastein oder Bad Gastein fahren würde, meinte ein Dorfgasteiner Nikolaus:

„Nein komm, nein! Nie! Man bleibt immer dort, wo man wohnt. Also am 5. und 6. sowieso. Bei Kränzchen und solchen Sachen war ich schon in Hofgastein und Bad Gastein auch, aber ich käme nie auf die Idee, dass ich am 5. oder 6. nach Hofgastein fahren würde [*lacht*]. Das ginge gar nicht!“ (K31 01:02:00)

Er beschrieb die Ressentiments zwischen den drei Gemeinden und meinte, es gäbe einfach zu viele Unterschiede in der Auffassung, wie der Brauch richtig durchzuführen sei. Er sagte:

„In Bad Gastein zum Beispiel nehmen Viele schon Ketten her und machen halt nur mit den Ketten ein wenig Show und nehmen keine Ruten mehr her. Das, wenn du in Dorfgastein einmal machen würdest. Überall haben sie Engerl, in Dorf haben sie keine Engerl. In Bad Gastein haben sie kleine Buben mit, die die Ruten tragen, na, das fängst du in Dorf einmal an. Bei uns fahren wir mit dem Traktor, die da oben gehen alle alles zu Fuß. In Bad Gastein haben fast alle Krampusse so einen kleinen weißen Bart da oben drüber, wenn du das bei uns einmal machst, dann bist du wieder der Buhmann und lauter solche Sachen. Dann haben die wieder andere Schellen als wir, wir haben Stahlhelme und die haben wieder eher so – neeein... das funktionierte nicht –, nein, das ist ja, nein.“

Er geriet förmlich in einen Redeschwall, um zu erklären, warum er am 5. und am 6. nicht nach Bad Hofgastein oder Bad Gastein fahren würde:

„Nein, das ginge nicht, wenn du da woanders hingingest. Nein, da müsste ich mich die ganze Zeit ärgern, wenn ich dort oben wäre. Und wir laufen ja auch zusammen und rempeln und die Bad Gasteiner laufen einmal zusammen und dann drücken und drehen sie sich die ganze Zeit im Kreis, das ist ja idiotisch. Unserer Meinung nach. Sie finden unsere Idee wieder dumm. Dann gibt es dort oben wieder Vorteufler, also da gibt es einen Chef von den Kramperln und dann rempeln nur die beiden zuerst und entscheiden dann, ob die anderen auch noch rempeln müssen oder nicht. Auch wieder dumm in meinen Augen, aber für sie ist es das Um und Auf.“

(K31 01:03:20)

Feine Unterschiede in der Ausrüstung und der Art der Ausführung des Rituals bringen die Gasteiner/innen dazu, sich über die Nachbargemeinden die Haare zu raufen. Diese unterschiedlichen Auffassungen werden als normal empfunden, die beiden Interviewpartner wiesen jedoch auch darauf hin, dass es auch „Fanaten“ gäbe, die es damit sogar noch weiter treiben:

„Da gibt es auch – also die Fanaten, die echt die Oberfans sind, die können da auch schlägern und raufen anfangen, aber Frauen genauso auch, also da gibt es jetzt keine Unterschiede. Nur die raufen halt nicht, aber ob das in Dorfgastein falsch gemacht wird und das in Hof. Da gibt es schon viele kleine Unterschiede, die dann halt so aufgepuscht werden und auf das wird dann alles gehalten auch“ (K31 01:02:20)

„Ja, und das ist auch oft sogar so, [...] ich kenne ein paar Beispiele [von Leuten], die echte Fanaten sind, die sonst das ganze Jahr gut miteinander sprechen können, aber zwei, drei

Wochen vorm Kramperltag bis eine Woche nach dem Kramperltag ist da Funkstille, das kenn ich auch, zum Beispiel. Zwischen einem Dorfgasteiner und einem Hofgasteiner.“ (K13 00:44:55)  
Die gegenseitige Ablehnung aufgrund von Unterschieden in der Ausführung des Rituals reicht also sogar so weit, dass Leute nicht mehr miteinander sprechen und es zu handgreiflichen Auseinandersetzungen kommen kann.

Selbst Kinder können schon die Köpfe verschiedener Gemeinden unterscheiden, wie uns eine Frau aus Dorfgastein im Interview erzählte. Obwohl ihr neunjähriger Sohn nicht mal in Gastein aufwächst, erkannte er bei einem Kinderkränzchen: „Das sind ja Hofer Kramperl!“, was den ebenfalls anwesenden Großvater des Jungen zum Lachen brachte: „Die haben ihm nicht gefallen! [...] Hofer Kramperl ist fast ein Schimpfwort!“ (vgl. K33 00:42:30)

Dieser Großvater, seines Zeichens Bürgermeister von Dorfgastein, der gerne mit den Identitätszuschreibungen über den Krampuslauf kokettiert, erwähnte in diesem Zusammenhang auch folgendes Sprichwort:

„Was ist das Schönste in Bad Gastein? Der Blick nach Hofgastein. Was ist das Schönste an Hofgastein? Der Blick nach Bad Gastein. Was ist das Schönste an Dorfgastein? Dass man die beiden anderen nicht sieht.“ (vgl. IG4)

Leichte Ressentiments zwischen den Gemeinden scheinen also auch ganz generell vorhanden zu sein.

Sofortige Verbundenheit mit den anderen Gemeinden herrscht jedoch wieder, wenn es darum geht, den Gasteiner Krampuslauf gegenüber anderen Krampusläufen zu verteidigen. Sämtliche Unterschiede werden nun herunter gespielt oder überhaupt ignoriert und gegen die viel schlimmeren außerhalb des Tales aufgewogen. Dies zeigt sich an der Einigkeit aller Interviewpartner/innen, dass die Gummimasken aus St. Johann kein Vergleich zu den schönen Holzlarven des Gasteiner Tals seien, es scheint durch, wenn sie die Kommerzialisierungstendenzen in den Städten bemängeln und wird noch deutlicher, wenn Gewalt im Krampuslauf als Problem der Anderen verstanden wird, von dem man sich im Gasteiner Tal aufgrund des „traditionellen Brauchcharakters“ distanzieren kann.

Auf noch höherer Ebene scheint es zudem noch eine weitere Unterscheidung zu geben, nämlich zwischen Tälern, in denen das Ritual des Krampuslaufs historisch gewachsen ist und jenen – vor allem städtischen – Regionen, in denen es erst in jüngerer Zeit eingeführt wurde. Horst Wierer, aber auch einige andere Interviewpartner/innen wiesen darauf hin, dass es

ähnliche Bräuche wie den Gasteiner Krampuslauf auch in den Nebentälern gibt oder gab (vgl. z.B. K20 00:00:00, K28 00:51:00, K23 00:11:50, K16 00:28:00). Dabei findet eine Verbündung mit diesen Tälern auf Kosten der außerhalb liegenden Städte statt, die dabei ausgegrenzt werden. Es wird wieder auf Traditionalisierung als Element der Identitätskonstruktion zurückgegriffen. Dieses Argument kann allerdings in beide Richtungen verwendet werden und wird kontextabhängig eingesetzt. In manchen Fällen wird darauf verwiesen, dass der Krampuslauf etwas in den Tälern historisch Gewachsenes ist, das woanders nicht funktioniert, weil es dort erst später eingeführt wurde (vgl. z.B. K20 00:25:30), während Tradition in anderen Fällen verwendet wird, um sich abzugrenzen und zu argumentieren, dass diese nur noch in Gastein vorhanden sei, während man sich in anderen Tälern davon längst entfernt habe (vgl. z.B. K20 01:00:20). Traditionalisierung wird also gleichermaßen verwendet, um sich mit den Nebentälern zu einer gedachten Einheit zusammen zu schließen, wie sich gegen sie abzugrenzen.

Somit lässt sich die Identitätskonstruktion über den Krampuslauf sehr gut anhand der Segmentations-Grammar nach Gingrich und Baumann beschreiben.

#### Encompassment und Orientalismus

Rund um die Identitätskonstruktion über den Krampuslauf kommt jedoch auch noch eine andere Grammar nach Gingrich und Baumann zum Tragen.

Eine schwer fassbare, weil vor allem durch Abgrenzung zu Anderen definierte, dominante, einheimische Gasteiner Bevölkerung wendet Encompassment an, um die Identität von Zugezogenen zu definieren. Wie weiter oben bereits erwähnt, verwendeten viele unserer Interviewpartner/innen in den Gesprächen ein nicht genau definiertes „Wir“, wenn sie über den Krampuslauf sprachen. „Bei uns herinnen“ oder „bei uns im Gasteiner Tal“ waren häufige Formulierungen, die darauf schließen lassen, dass sich dieses „Wir“ vor allem durch lokale Zugehörigkeit auszeichnet. Während unserer Feldforschung bin ich immer davon ausgegangen, dass damit einfach die Bevölkerung des Gasteiner Tales, gemeint ist, also alle Personen, die dort wohnen.

Wie im Kapitel „Drei Fallbeispiele“ illustriert, teilen jedoch nicht alle im Gasteiner Tal lebenden Personen die Begeisterung für den Krampuslauf und besonders Zugezogene scheinen oft wenig Verständnis für das Ritual zu haben und diesem teilweise sogar kritisch gegenüber zu stehen. Wenn man also davon ausgeht, dass die Identifikation als „Wir im Gasteiner Tal“ mit

einer Begeisterung für den Krampuslauf einhergeht, wie ein Großteil unserer Interviewpartner/innen das tat, dann hieße das, alle kritisch Eingestellten, welche in unserem Sample hauptsächlich Zugezogene waren, würden eine eigene Gruppe bilden, die sich durch ihre Ablehnung des Rituals von der Gruppe der Gasteiner/innen abspaltet. In der Praxis geschieht dies durch die häufige diskursive Rechtfertigung „Ich stehe diesem und jenem am Ritual kritisch gegenüber, aber ich bin ja auch nicht von hier“. Die Gruppe der geborenen Gasteiner/innen, die im Gasteiner Tal die dominante Mehrheit darstellt, nimmt jedoch eine Subsumierung der Zugezogenen vor. Da sie in Gastein wohnen, wird auch von Zugewanderten erwartet, dass sie am Ritual teilnehmen und Anteilnahme oder gar Begeisterung zeigen.

In der Praxis funktioniert das dann auch. Zwei Frauen, die keine gebürtigen Dorfgasteiner/innen sind, erzählten uns unabhängig voneinander, dass sie die Ernsthaftigkeit des Hausbesuchs schwer nachvollziehen können und diesen oftmals als peinlich und lächerlich empfinden. Besonders, wenn keine Kinder im Haus sind, erscheint ihnen die ganze Angelegenheit absurd. Eine sagte:

„Ja, das ist ja eh fast komisch, wenn [mein Mann und ich] dann dastehen und dann kommt der Nikolaus und sagt sein Gsaterl<sup>6</sup> [lacht]. Also ja, ich muss immer sehr an mich halten, dass ich nicht lachen muss, ich reiße mich dann auch wahnsinnig zusammen.“ (K17 01:35:00)

Sie erzählte feixend, dass sie sich immer etwas Sorgen machen würde, dass manche der älteren Krampusse sich den Rücken verreißen würden, wenn sie sich mit den Hörnern unter dem Türbogen durchbücken müssen. Die andere Frau war eher etwas pikiert, dass sich beim Krampuslauf junge Burschen anschicken, sie als erwachsene Frau zu fragen, ob sie denn auch brav gewesen sei (vgl. K12 00:12:10). Sie lamentierte:

„Auch die Gedichte, wenn sie dann da sind. Da denk ich mir, möge das Gedicht bald an mir vorbei ziehen und der Gesichtsausdruck vom Nikolaus auch. Da weiß ich nicht, soll ich lachen oder soll ich jetzt wohlwollend nicken? [lacht] Das ist ja echt komisch, oder? Du stehst als Erwachsener da und irgendein Verkleideter liest dir da etwas vor, von Gnade im Haus, oder ... [lacht]. Ja, zieh von dannen!“ (K12 00:13:00)

Auch sonst waren die Beiden vom Ritual nicht restlos überzeugt und kritisierten vor allem die veränderten sozialen Normen, die ihnen nicht zusagten. Die eine Frau sagte, sie möge es nicht, wenn die Krampusse auf die Leute hinstürmten (vgl. K12 00:15:00) und die andere kritisierte eine Praktik, bei der Krampusse Leuten ihren Rossschwanz um den Nacken legen und sie damit

---

<sup>6</sup> = sein Nikolausgedicht

zu Boden ziehen, das fände sie abartig (vgl. K17 01:44:00). Die allgemeine Hysterie um das Krampuslaufen und die damit verbundene erhöhte Verletzungsgefahr, wenn alle wild und aufgeregt sind (vgl. z.B. K12 00:01:00), die Tatsache, dass Männer beim Krampuslauf Frauen schlagen und diese sich das gerne gefallen lassen (vgl. K17 00:23:30) und die Anwendung schwarzer Pädagogik gegenüber Kindern (K17 00:25:30), waren Punkte, die diesen beiden Interviewpartnerinnen sehr widerstrebten.

Nichts desto weniger waren sie dem Charme des Krampuslaufs dann doch in einer gewissen Art und Weise erlegen. Beide schwärmten von der „Mystik“ der Krampuszeit, wenn der Schnee fällt und die Performance der Passen zur besonderen Stimmung beiträgt (vgl. K17 01:37:30 und K12 00:14:00). Beide Frauen empfanden es als schön, – aus ausreichender Entfernung – Remppler zu beobachten (vgl. K17 00:23:20 und K12 00:14:00) und eine der Beiden meinte sogar, wenn sie in der Krampuszeit nicht in Gastein sei, würde ihr etwas fehlen (vgl. K17 01:39:00).

Damit entsprechen sie der Argumentationsweise der Encompassment-Grammatik, die Baumann mit folgenden Worten illustriert: „You may think that you differ from me in your sense of values or identity; but deep down [...] you are but a part of me“ (Baumann/ Gingrich 2004: 25). Zwar mögen viele Zugezogene dem Ritual kritisch gegenüber stehen und denken, sie könnten sich nicht damit identifizieren, tief drinnen schätzen sie es aber genauso, wie es sich für „richtige“ Gasteiner/innen gehört. Wie diese „richtigen“ Gasteiner/innen sind, wird von der dominanten Mehrheit bestimmt, die in diesem Fall von den geborenen Gasteiner/innen gestellt wird, welche dem Krampuslauf wiederum weitgehend wohlwollend, wenn nicht gar mit Begeisterung, gegenüber stehen.

Ein Teil des Encompassments rund um die Identitäts/Alteritäts-Prozesse im Zusammenhang mit dem Krampuslauf drückt sich in Redewendungen wie „Wir im Gasteiner Tal“ oder „Bei uns herinnen“ aus, wodurch quasi der bloße örtliche Aufenthaltsort zur Integration in ein nicht näher definiertes „Wir“ beiträgt. Im Allgemeinen wird die Encompassment-Grammatik im Gegensatz zur Segmentations-Grammatik jedoch weniger diskursiv angewendet, als durch implizite Erwartungshaltungen, die in Handlungen resultieren. Es funktioniert dahingehend, dass das Ritual einfach stattfindet und die Leute, die in Gastein wohnen, eingebunden werden, ob sie wollen oder nicht. Sei es, weil an diesen Tagen an ihrer Haustür geläutet und Einlass erwartet wird oder weil sie auf der Straße damit rechnen müssen, in Interaktionen mit den Passen verwickelt zu werden. Versuchen sie, sich dem Ritual dennoch zu entziehen, wird dies

mit allgemeiner geringer Integration im Dorf gleichgesetzt oder gar mit sozialen oder ökonomischen Sanktionen, wie dem Ausbleiben der Kundschaft für den Geschäftsinhaber in Kapitel „Drei Fallbeispiele“ (vgl. K9 00:21:20), geahndet.

Von Seiten der Zugewanderten wird dagegen eher mit der Orientalismus-Grammar argumentiert. Obwohl vieles am Krampuslauf als anachronistisch und rückständig empfunden wird, wie das Ausmaß an Wildheit, die Rolle der Frau oder die zur Anwendung kommenden pädagogischen Maßnahmen, so werden dem Ritual auch Qualitäten zugestanden, die im sonstigen Leben vielleicht zu kurz kommen, wie etwa die Mystik und „die Schönheit des Unheimlichen“ (vgl. z.B. K17 00:24:00 und 01:15:00, K12 00:15:00). Damit wird im „Anderen“, in diesem Fall den Eigenschaften des Rituals und seinen Verfechter/innen, etwas konträr zum „Eigenen“ Gerichtetes gesehen. Dies schließt sowohl negative als auch positive Bewertungen dieses Anderen mit ein und entspricht damit der Grammar des Orientalismus nach Baumann und Gingrich.

### **Identitätskonstruktion im Diskurs um den Krampuslauf**

Was wird nun also konstruiert, wenn wir von Identitätskonstruktion über das Ritual des Krampuslauf sprechen, wie ist jene Identität beschaffen, die dabei entsteht?

Wie die Analogien zu den Gingrich/Baumann'schen Grammars zeigen, ist auch die über den Krampuslauf konstruierte Identität eine flexible, vom Kontext abhängige. Einerseits zieht sie sich in immer weiteren Kreisen von der einzelnen Pass über die jeweilige Gemeinde bis zur Konstruktion einer „Talschaft“ und darüber hinaus. Andererseits werden auch innerhalb dieser Kreise Differenzierungen getroffen. Es gibt verschiedene Ebenen von Zugehörigkeit, Manche gehören eindeutig dazu, Andere werden eher als Unterkategorien gehandhabt und verstehen sich teilweise auch selber so. Wer zum „Self“ gehört, bleibt dabei meistens verschleiert und wird nur dadurch offenbart, dass ein oder mehrere „Other(s)“ definiert werden. Geht man vom Gasteiner Tal als Ausgangspunkt aus, wie es für diese Arbeit aus analytischen Gründen geschieht, so findet diese Abgrenzung sowohl nach innen als auch nach außen statt. Geothert wird (fast) alles, was sich außerhalb des Tunnels befindet, womit auch eine gewisse Abgrenzung gegenüber „dem Flachland“ und dem „Städtischen“ einhergeht, quasi als Antithese zum eher ländlichen Gasteiner Tal, welches zwischen zwei Bergketten liegt und damit auch geografisch von der restlichen Welt abgeschlossen ist. Eine weitere Abgrenzung,

die jedoch in der Regel sanfter ausfällt und Übergänge zulässt, ist jene gegenüber allem, was von außen ins Tal kommt. Dies betrifft Tourismus genauso wie Saisonarbeit und dauerhaften Zuzug aus welcherlei Gründen auch immer. Zunächst als generell „anders“ eingestuft, finden dennoch Aushandlungsprozesse über etwaige Zugehörigkeit statt. Das Spannende für diese Arbeit ist, dass dafür (neben möglichen anderen Indikatoren!) gerade das Ritual des Krampuslaufs herangezogen wird. Von manchen, wie jenen, die dauerhaft zugezogen sind, wird geradezu erwartet, dass sie daran teilnehmen und es unterstützen, was sie zugleich zu Mitgliedern der Gemeinschaft macht. Anderen hingegen wird unterstellt, es ohnehin nicht zu verstehen, weil sie von woanders sind, wodurch ihnen eine Mitgliedschaft versagt wird. Die dominante Mehrheit der „Gasteiner/innen“, welche schwer fassbar ist, hat jedoch nicht das alleinige Handlungspotential in diesen Aushandlungsprozessen. Genauso kann man sich dem Ritual bewusst entziehen, dies zieht jedoch fast immer auch den diskursiven Ausschluss aus der Gemeinschaft mit sich. Ebenso scheint es möglich, sich durch den Krampuslauf in das Dorfgeschehen zu integrieren, wie einige Anekdoten von wohlbekannten Stammgästen, die jedes Jahr wieder kommen, um am Ritual teilzuhaben, nahelegen (vgl. K26 00:07:00, IG4). Ein Mann erzählte uns sogar, dass in seiner Pass ein komplett „kramperlnarrischer“ Steirer mitgelaufen war, was eigentlich verpönt sei, weil dieses Privileg sonst nur Gasteinern gegönnt ist. Da der Steirer aber jedes Jahr extra für den Krampuslauf gekommen war, hätte er sich dieses Recht irgendwann erworben (vgl. IP K11).

Zusammenfassend lässt sich auch hier feststellen, dass der Krampuslauf Gemeinschaft ermöglicht, indem er verschiedene Prozesse der Aushandlung von Zugehörigkeit und Fremdheit anstößt und damit zur Bildung einer „Gasteiner Identität“ beiträgt.



## Conclusio

Wie kann nun also dem vorangegangenen Forschungsinteresse dieser Arbeit begegnet werden? Wie trägt das Ritual des Krampuslauf dazu bei, die Dorfgemeinschaft von Dorfgastein zu stärken und aufrecht zu erhalten und wie wird über den Diskurs um den Krampuslauf im Gasteiner Tal Identität ausgehandelt?

Der gemeinschaftsfördernde Charakter des Rituals drückt sich sehr vielfältig aus. Durch das Ritualdesign stellt der Hausbesuch ein zentrales Element des Gasteiner Krampuslaufs dar. Er ermöglicht die Stärkung und Bewahrung der Dorfgemeinschaft auf unterschiedlichste Weise. Bereits beim Warten auf die Passen wird die Gemeinschaft in den Küchen vieler Dorfbewohner/innen reproduziert. Die gesamte Familie versammelt sich um den Küchentisch, dazu werden oft noch Freunde und Freundinnen eingeladen, aber auch Nachbar/innen und sogar relativ unbekannte Nachläufer/innen, die möglichst viele Hausbesuche miterleben wollen, sind willkommen. Während des Wartens wird gegessen und geredet und es entsteht eine spezielle Stimmung, die von Gemütlichkeit und „Mystik“ geprägt ist. Dem kann durch die Hausbewohner/innen auch noch zusätzlich nachgeholfen werden, etwa durch das Abbrennen von Weihrauch.

Treffen dann die ersten Passen ein, fällt es dem Nikolaus zu, die Aufmerksamkeit der Anwesenden zu gewinnen und sie auf die Teilnahme am Ritual einzuschwören.

Besonders der Part der Kinder ist dabei essentiell für die Gemeinschaftsbildung. Sie lernen durch ihre Teilnahme am Ritual sich in die Gesellschaft zu integrieren. Der Nikolaus erklärt, dass die guten Taten mit einem Nikolaussackerl belohnt werden und die bösen durch die Krampusse bestraft werden und fordert die Kinder auf, ihre Artigkeit durch den Vortrag eines Gedichtes, eines Liedes oder eines Gebets unter Beweis zu stellen. Dadurch wird ihnen explizit mitgeteilt, dass es zu ihrem Besten ist, wenn sie sich an gesellschaftliche Regeln halten und durch ihr Mitwirken ihren Teil beitragen. Damit wird den Kindern ein Platz in der Gesellschaft zugewiesen, was für die Konstitution einer solchen wiederum grundlegend ist.

Im anschließenden Austausch von Nikolaussackerln und kleinen Geldbeträgen für die Passen, werden die Beziehungen zwischen den Passen und den anwesenden Erwachsenen weiter vertieft und die Richtigkeit des Rituals bestätigt.

Dann ist es Zeit für den Auftritt der Krampusse. Während der Nikolaus die Bestätigung der gesellschaftlichen Verhältnisse vertritt, symbolisieren sie durch ihr wildes Gebärden und das Übertreten sozialer Alltagsnormen die Umkehrung und eventuell auch die Kritik eben dieser Verhältnisse. Während des Rituals entsteht zwischen den Ritualteilnehmer/innen „communitas“ im Sinne Victor Turners, also ein Zustand, in dem hierarchische Verhältnisse aufgehoben (und damit auf den Kopf gestellt) werden. Dieses kurzfristige Aufheben der gesellschaftlichen Ordnung schafft gewissermaßen ein Ventil, durch den Druck, der durch soziale Schieflagen entstand, abgelassen werden kann, wodurch im Anschluss wieder ein ausgeglichenerer Zustand eintritt und die Gemeinschaft als Gesamtes erneut gefestigt wird.

Neben dem Hausbesuch haben aber auch die Wege der Passen von Haus zu Haus eine wichtige Bedeutung für die Dorfgemeinschaft. Das kollektive Abschreiten des gesamten bewohnten Gemeindegebiets durch die Krampusgruppen symbolisiert die Stärkung der Dorfgemeinschaft auf einer räumlichen Ebene. Durch Elemente wie dem Nachlaufen – der gegenseitigen Verfolgung von Jugendlichen und Krampussen – und dem Rempeln – dem Showkampf, den sich Passen liefern, wenn sie aufeinander treffen – werden neben den privaten Küchen auch die öffentlichen Straßen bespielt, die als Verbindung zwischen den einzelnen Haushalten fungieren.

Darüber hinaus bietet der Krampuslauf durch seine räumliche und zeitliche Verortung, also der Tatsache, dass er jedes Jahr um die gleiche Zeit am gleichen Ort stattfindet, auch eine Art „Anker“ für weggezogene Dorfgasteiner/innen. Er bietet eine Gelegenheit, Verbindungen nach Dorfgastein aufrecht zu erhalten oder gar für die Dauer des Rituals ins Dorf zurück zu kehren. Dadurch trägt das Ritual sogar über die Grenzen des Gasteiner Tals hinaus unter Einbeziehung der „Gasteiner Diaspora“ dazu bei, die Dorfgemeinschaft zu stärken.

Bei der Stiftung von Gemeinschaft sind Fragen nach Zugehörigkeit und Abgrenzung nicht weit. Im Diskurs darum, wie das Ritual am besten umzusetzen sei, schwingen diesbezüglich verschiedene Vorstellungen implizit mit. Dabei kommt zum Beispiel die Vorstellung eines nicht näher definierten „Wir im Gasteiner Tal“ zum Vorschein, die auf den ersten Blick immer dann zu Tage tritt, wenn man sich von vermeintlich Anderen außerhalb des Gasteiner Tals abgrenzen will. Als Beispiel kann die Beschaffenheit der Krampusmasken herangezogen werden, von der uns zahlreiche Interviewpartner/innen erklärten, dass diese „bei uns im

Gasteiner Tal“ selbstverständlich handgeschnitzt seien, während sie „draußen in St. Johann“ untragbare Plastiklarven verwenden würden. Die Zuschreibung zu dieser dominanten Norm erfolgt also in erster Linie durch Abgrenzung von einem Äußeren. Auf den zweiten Blick lässt sich jedoch feststellen, dass es durchaus auch Bruchlinien innerhalb des Gasteiner Tals gibt.

Während die Zustimmung zum Ritual und dessen „korrekte“ Umsetzung in dieser Formulierung als Kriterium für die Zugehörigkeit zur dominanten Gruppe „der Gasteiner/innen“ gilt, zeigt sich, dass die Gruppe, die diese Kriterien erfüllt, nicht deckungsgleich mit allen im Gasteiner Tal lebenden Personen ist. In den Interviews fielen besonders „Zugereiste“ als Kritiker/innen des Krampuslaufs auf, die keineswegs immer volle Zustimmung zum Ritual zeigten und etwa Unbehagen über die Rolle der Frau oder die Brutalität der Krampusse äußerten. Sie werden nach der Encompassment-Grammar nach Baumann jedoch einfach von der dominanten Gruppe einverleibt. Dies geschieht einerseits schon durch die schlichte verbale Zuschreibung „Wir im Gasteiner Tal“, die allen im Gasteiner Tal ansässigen Personen unterstellt, die Meinung des/r Sprechers/in zum Krampuslauf zu teilen und andererseits durch implizite Erwartungshaltungen an alle Bewohner/innen des Tals, zumindest bis zu einem gewissen Grad am Ritual teilzunehmen. Dies äußert sich zum Beispiel an der allgemeinen Akzeptanz des Verhaltens der Krampusse, das von alltäglichen sozialen Normen abweicht, aber nicht einklagbar ist. Von einem Krampus muss man sich also zum Beispiel ein viel rüpelhafteres Benehmen gefallen lassen, als man es vom normalen zwischenmenschlichen Zusammenleben gewöhnt ist, bevor man sich zur Wehr setzen kann. Versuche, sich dem Ritual zu entziehen, wie etwa durch Nicht-Öffnen der Haustür, können zudem mit sozialen Sanktionen geahndet werden.

Die Zugereisten reagieren darauf meist auf eine Art und Weise, die Baumann durch die Orientalismus-Grammar illustriert: Sie betrachten den Krampuslauf und alles was damit zu tun hat, als konträr zum Eigenen und zwar in seinen guten wie seinen schlechten Eigenschaften. Das heißt, sie kritisieren einige Elemente des Rituals, die ihnen aus ihrem eigenen Verständnis heraus schlecht vorkommen, erfreuen sich jedoch an anderen Aspekten, an denen sie eigene Defizite behoben sehen. So äußerten zugereiste Interviewpartner/innen zum Beispiel ihre Begeisterung für die „Mystik“ und die besondere Stimmung des Krampuslaufs.

Neben dem Wechselspiel von Encompassment- und Orientalismus-Grammar kommt bei der Identitätskonstruktion um das Ritual jedoch auch noch eine andere Stratifizierung zum Tragen: Gemäß der Segmentations-Grammar nach Baumann ist Gruppenzugehörigkeit in Bezug auf den Krampuslauf im Gasteiner Tal eine kontextabhängige Angelegenheit. So gibt es etwa große Konkurrenz unter den einzelnen Pässen der drei Gemeinden des Tales, welche jedoch sofort aufgehoben ist, wenn es darum geht, sich von Ort zu Ort zu messen. Provozierten sich etwa am Stammtisch gerade noch zwei Dorfgasteiner Pässen, welche von ihnen die bessere sei, so herrscht sofort einträchtiges Hochstapeln der beiden Pässen, wenn der Vergleich auf die feinen Unterschiede zwischen Dorfgastein, Bad Hofgastein und Bad Gastein kommt. Die Dorfgasteiner Pässen würden das Ritual am besten durchführen, das stehe fest. In den anderen Orten ließen sich ähnliche Gespräche mit umgedrehten Vorzeichen beobachten. Kommt es jedoch zum Vergleich mit Krampusläufen außerhalb des Gasteiner Tals, wird in allen drei Gemeinden sofort die bereits erwähnte Einigkeit „der Gasteiner/innen“ heraufbeschworen, die sich allesamt einig zu sein scheinen, dass das Ritual „im Tal herinnen“ am besten sei. Darüber hinaus gibt es zudem noch eine vage Verbündung mit anderen Tälern, deren Krampusläufen teilweise auch eine Ähnlichkeit zum Gasteiner Krampuslauf zugestanden wird, die im Gegensatz zu städtischen Ritualformen stehe.

Zusammenfassend kann der Krampuslauf als identitätsstiftend für das Gasteiner Tal betrachtet werden:

„In Gastein ist das Kramperlaufen nicht nur etwas, das die Pässen betrifft, das betrifft den ganzen Ort. Ich glaube, da kannst du im ganzen Ort fragen, ob alt oder jung: *Ja, das Kramperln! Ja, die Kramperln! Ja, was glaubst du denn die Kramperln!! Jaaa, jetzt die Kramperlzeit, jetzt sind sie wieder unterwegs, jaja!* Jetzt ist das dann doch so, dass viele sagen: *Ma, ein Schwachsinn*, aber es gehört zum Ortsgeschehen dazu. So wie am 24. Heiligabend ist, ist am 5./6. [Krampuslauf].“ (K24 01:47:17)

Diese Aussage eines ehemaligen Dorfgasteiner Krampusläufers beinhaltet die Quintessenz dieser Arbeit. Wie in den voran gegangenen Kapiteln gezeigt wurde, wird beim Design des Rituals großer Wert darauf gelegt, bestimmte Elemente, wie das Von-Haus-zu-Haus-Gehen und den Hausbesuch, zu bewahren. Diese sind besonders förderlich für die Entstehung, Entwicklung und Bewahrung von Gemeinschaft. Zugleich bietet diese besondere Form des Rituals die

Möglichkeit, sich von anderen Ritualen mit ähnlichen Bezeichnungen abzugrenzen. Dies ist wichtig, da eine Identifikation mit dem Ritual stattfindet.

Der Soziologe Hans-Georg Soeffner hat eine ähnliche Situation anhand taubenzüchtender Bergmänner im Ruhrgebiet nachgezeichnet. Er kritisiert die Interpretation, die Wahl der Taubenzucht als weit verbreitetes Hobby der Bergmänner ließe sich als Kompensation unerfüllter Wünsche nach Freiheit, Himmel, Luft und Sauberkeit ableiten. Genauso sehr habe der Bergmann sehr viel mit der Brieftaube gemeinsam, wie etwa einen streng geregelten Tagesablauf und ein stetes Zurückkehren an denselben Ort. Soeffners Interpretation zufolge ist die Taube viel eher als Totem im Sinne Durkheims zu verstehen, also als gemeinschaftsbildendes Symbol. Dies läge jedoch nicht in der Natur der Taube als solcher begründet, sondern in der Tatsache, dass die Taube jenes Tier/Symbol ist, mit dem alle Bergmänner etwas anfangen können, auch die, die sonst keine Verbindungen haben. Sie stellt sozusagen den kleinsten gemeinsamen Nenner dar. Zugleich ist sie als Symbol offen genug, um Raum für Paradoxe und Widersprüche zuzulassen, ohne sie aufheben zu müssen. Durch die Taubenzucht und Taubenrennen konnte etwas Gemeinschaftsbildendes gefunden werden, das es vorher nicht gab. Erst dadurch entstand die oft beschworene Kameradschaft und Solidarität der ruhrländischen Bergleute (vgl. 1995).

Ich glaube, dass man den Krampus als die Taube, beziehungsweise das Totem des Gasteiner Tals verstehen kann. Wie der oben zitierte Krampusläufer es schön formuliert, ist der Krampuslauf etwas, das alle im Tal betrifft. Selbst diejenigen, die dem Ritual kritisch gegenüber stehen, sind sich in der Regel darüber einig, dass es einfach zu Gastein gehört und seine Rechtfertigung hat.

Dadurch trägt es auch zur Identitätsschaffung im Sinne einer kollektiven Identität bei, während es gleichzeitig die Möglichkeit bietet, die Identität von Individuen auszuhandeln.

Durch das Krampuslaufen gibt es etwas Verbindendes, das sich der Bedrohung der bestehenden Gemeinschaft durch die hohe Abwanderung und den überwiegenden Zuwachs an Fremden, sei es durch Zuwanderung, Saisonarbeit oder Tourismus, entgegen stellt.

Wie gezeigt werden konnte, schafft und stärkt das Ritual die Verbindung unter den „Einheimischen“ und es bietet eine Plattform, auf der die Zugehörigkeit derjenigen ausgehandelt werden kann, die zugewandert sind und irgendwo zwischen dem Eigenen und dem Anderen stehen. Gleichzeitig schafft es auch Identität durch die die Konstruktion von Alterität. Die Identifizierung zahlreicher Anderer, seien es „falsche“ Rituale anderer Regionen

oder verständnislose Leute von außen, die mit dem Ritual nichts anfangen können, erleichtern den Glauben an ein Eigenes, ein Selbst, das sich unter anderem eben auch über sein Verständnis und teilweise auch seine Begeisterung für den Krampuslauf definiert.

# Quellenverzeichnis

## Literatur

Adelmann, Anette / Wetzels, Katharina. 2013. Ritualraum, in: Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paula (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Ahn, Gregor. 2011. Ritual Design – an Introduction, in: Michaels, Axel (Hg.). *Ritual Dynamics and the Science of Ritual: Volume IV: Reflexivity, Ritual and Visuality*. Wiesbaden: Harrassowitz

Ahn, Gregor. 2012. „Ritualdesign“ – ein neuer Topos der Ritualtheorie?, in: Karolewski, Janina / Miczek, Nadja / Zotter, Christof (Hg.). *Ritualdesign: zur Kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale*. Bielefeld: transcript Verlag

Assmann, Aleida. 1999. *Zeit und Tradition: Kulturelle Strategien der Dauer*. Köln: Böhlau

Barnard, Alan / Spencer, Jonathon (Hg.). 2008 [2002]. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Oxon: Routledge

Baumann, Gerd. 2004. Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach, in: Baumann, Gerd / Gingrich, Andre (Hg.). *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. Kanada: Berghahn Books

Baumann, Gerd / Gingrich, Andre (Hg.). 2004. *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. Kanada: Berghahn Books

Baumann, Gerd / Gingrich, Andre. 2004. Debating Grammars: Arguments and Prospects. Baumann, Gerd / Gingrich, Andre (Hg.). *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. Kanada: Berghahn Books

- Blohberger, Günter. 1967. *Das Gasteiner Tal als Wirtschaftslandschaft*. Hochschule für Welthandel Wien, Dissertation
- Büttner, Andreas / Mattheis, Marco / Sobkowiak, Kerstin. 2013. Macht und Herrschaft, in: Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paula (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Byron, Reginald. 2008 [2002]. Identity, in: Barnard, Alan / Spencer, Jonathon (Hg.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Oxon: Routledge
- Dengg, Harald. 1992. Vorwort, in: Hutter, Ernestine / Hörmann, Fritz. *Maske, Mystik, Brauch: Perchten im Land Salzburg*. Salzburg: Druckerei Roser GmbH & Co. KG
- DeWalt, Kathleen M. / DeWalt, Billie R. 2011 [2002]. *Participant observation. A guide for fieldworkers*. Lanham: AltaMira Press
- Durkheim, Emile. 1994 [1968]. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Eriksen, Thomas Hylland. 2001 [1995]. *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press
- Evans-Pritchard, Edward. 1947. *The Nuer – A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press
- Flick, Uwe. 2002. *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Gebauer, Gunter / Wulf, Christoph. 2003. 11. Mimetische Grundlagen sozialen Handelns: Weltaneignung und soziale Praxis, in: *Mimetische Weltzugänge: Soziales Handeln – Rituale und Spiele – ästhetische Produktionen*. Bonn: W. Kohlhammer GmbH Stuttgart

Grimes, Roland L. / Hüsken, Ute. 2013. Ritualkritik, in: Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paula (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Gingrich, Andre. 2004. Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering, in: Baumann, Gerd / Gingrich, Andre (Hg.). *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. Kanada: Berghahn Books

Grafshafter, Kurt. 2005. *Wilde Jagd: Nikolaus, Krampusse, Perchten & andere winterliche Gesellschaft*. St.Veit/Glan: Verlag Context

Grabmaier, Ilona. 2013. *Männlichkeit in der Krise? Die ritualisierte Konstruktion und Reproduktion von hegemonialer Männlichkeitsvorstellungen am Beispiel des Krampuslaufes in Dorfgastein*. Universität Wien, Masterarbeit

Handleman, Don. 1990. *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge: University Press

Harth, Dietrich / Michaels, Axel. 2013. Ritualdynamik, in: Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paula (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Hüsken, Ute. 2013. Ritualfehler, in: Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paula (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Hutter, Ernestine / Hörmann, Fritz. 1992. *Maske, Mystik, Brauch: Perchten im Land Salzburg*. Salzburg: Druckerei Roser GmbH & Co. KG

Kammerhofer-Aggermann, Ulrike / Wierer, Horst. 2001. *Die Gasteiner Perchten*. St.Johann: Verlag Franz Hochwarter

Kammerhofer-Aggermann, Ulrike / Wierer, Horst. 2002. *Die Gasteiner Passen*. St. Johann: Verlag Franz Hochwarter

Koenig, Otto. 1980. *Klaubaufgehen: Ein Maskenbrauch in Osttirol und der Gastein*. Hamburg: Im Selbstverlag Hamburgisches Museum für Völkerkunde

Koenig, Otto. 1983. *Klaubauf – Krampus – Nikolaus: Maskenbrauch in Tirol und Salzburg*. Wien: Tusch-Druck

Kreissl, Eva / Universalmuseum Joanneum. 2009. *Krampus - Das gezähmte Böse: Aus der Sammlung Wabitsch*. Graz: Medienfabrik Graz

Kriechbaum, Reinhard. 2010. Krampuslaufen ist absolut „in“: Im Gasteiner Tal gibt es gleich 80 „Passen“, die nicht nur am 5. Dezember losstürmen, in: Kriechbaum, Gerhard. *Weihnachtsbräuche in Österreich*. Salzburg: Verlag Anton Pustet

Mauss, Marcel. 1954 [1950]. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen&West Ltd.

Michaels, Axel. 2003. Zur Dynamik von Ritualkomplexen, in: Harth, Dietrich / Michaels, Axel (Hg.). *Forum Ritualdynamik: Diskussionsbeiträge des SFB 619 „Ritualdynamik“ der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*. 2003 (3), Online Journal

Mitchell, Jon P. 2008 [2002]. Ritual, in: Barnard, Alan / Spencer, Jonathan (Hg.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Oxon: Routledge

Müller, Felix / Müller, Ulrich. 1999. Percht und Krampus, Kramperl und Schiach-Perchten, in: Müller, Ulrich / Wunderlich, Werner (Hg.). *Mittelaltermythen, Band 2: Dämonen, Monster und Fabelwesen*. St. Gallen: UVK, Fachverlag für Wissenschaft und Studium GmbH

Pries, Andreas. 2013. Tradition, Tradierung, in: Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paula (Hg.). *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Radde-Antweiler, Kerstin. 2006. Rituals Online. Transferring and Designing Rituals, in: *Online. Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 2.1 (=Special Journal on Rituals on the Internet), Online Journal

Schuhladen, Hans. 1984. Zur Geschichte von Perchtenbräuchen im Berchtesgadener Land, in Tirol und Salzburg vom 16. bis zum 19. Jahrhundert: Grundlagen zur Analyse heutigen Traditionsverständnisses, in: Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1983/84*. Volkach vor Würzburg: Kommissionsverlag Karl Hart

Smith, Jonathan Z. 1987. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: The University of Chicago Press

Soeffner, Hans-Georg. 1995. Der fliegende Maulwurf (Der taubenzüchtende Bergmann im Ruhrgebiet) – Totemistische Verzauberung der Realität und technologische Entzauberung der Sehnsucht, in: Soeffner, Hans-Georg. *Die Ordnung der Rituale: Die Auslegung des Alltags 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Stadelmann, Christian / Grand, Werner. 2012. *Das Gasteiner Tal*. Erfurt: Sutton Verlag GmbH

Turner, Victor. 2000 [1969]. *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt/ New York: Campus Verlag

Van Gennep, Arnold. 1986 [1981]. *Übergangsriten (Les Rites de Passage)*. Frankfurt/Main: Campus Verlag

Witzel, Andreas. 2000. Das problemzentrierte Interview, in: *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research*. 1(1), Online Journal

Wulf, Christoph. 2008. Die Erzeugung des Sozialen in Ritualen, in: Michaels, Axel (Hg.). *Die neue Kraft der Rituale*. Heidelberg: Universität Winter GmbH

Von Zimburg, Heinrich. 1947. *Der Perchtenlauf in der Gastein*. Wien: Wilhelm Braumüller  
Universitäts-Verlagsbuchhandlung GmbH

## **Statistiken**

URL 1 DORFGASTEIN: Zahlen und Fakten

<http://www.dorfgastein.at/384.html>, am 16.06.2014,20:52

URL 2: STATISTIK AUSTRIA. Ein Blick auf die Gemeinde – Dorfgastein

<http://www.statistik.at/blickgem/gemDetail.do?gemnr=50405&gemnam=Dorfgastein>, am  
17.06.2014, 17:30

URL 3: STATISTIK AUSTRIA 1: Ein Blick auf die Gemeinde Dorfgastein G2.1

<http://www.statistik.at/blickgem/blick1/g50405.pdf>, am 17.06.2014, 17:30

URL 4: STATISTIK AUSTRIA 2: Einwohnerzahl und Komponenten der Bevölkerungsentwicklung

<http://www.statistik.at/blickgem/pr1/g50405.pdf>, am 17.06.2014, 17:30

URL 5: STATISTIK AUSTRIA 4: Registerzählung vom 31.10.2011 – Bevölkerung nach Ortschaften

<http://www.statistik.at/blickgem/vz2/g50405.pdf>, am 17.06.2014, 18:00

URL 6: STATISTIK AUSTRIA 5: Ein Blick auf die Gemeinde Dorfgastein G4.6

[www.statistik.at/blickgem/blick1/g50405.pdf](http://www.statistik.at/blickgem/blick1/g50405.pdf), am 17.06.2014, 18:38

## **Interviews**

K2- Interview geführt von Erika Mosonyi und Lisa Kolb, am 29.11.2011, Gasteiner Tal

K3- Interview geführt von Kathrin Scheiber und Ilona Grabmaier, am 29.11.2011,Gasteiner Tal

K4- Interview geführt von Nele Meier und Lisa Kolb, am 02.11.2011, Gasteiner Tal

K6- Interview geführt von Lisa Kolb und Ilona Grabmaier, am 10.12.2011, Gasteiner Tal

K7- Interview geführt von Ilona Grabmaier und Lisa Kolb, am 02.12.2011, Gasteiner Tal

K9- Interview geführt von Nele Meier und Ilona Grabmaier, am 02.12.2011, Gasteiner Tal

K10- Interview geführt von Erika Mosonyi, Ilona Grabmaier und Kathrin Schreiber, am 02.12.2011, Gasteiner Tal

K11- Interview geführt von Erika Mosonyi und Lisa Kolb, am 29.11.2011, Gasteiner Tal

K12- Interview geführt von Ilona Grabmaier und Nele Meier, am 08.11.2011, Gasteiner Tal

K13- Interview geführt von Nele Meier und Erika Mosonyi, am 08.12.2011, Gasteiner Tal

K14- Interview geführt von Erika Mosonyi und Lisa Kolb, am 27.11.2011, Gasteiner Tal

K17- Interview geführt von Lisa Kolb und Nele Meier, am 07.11.2011, Gasteiner Tal

K18- Interview geführt von Kathrin Scheiber und Ilona Grabmaier, am 02.11.2011, Gasteiner Tal

K19- Interview geführt von Ilona Grabmaier und Kathrin Scheiber, am 29.11.2011, Gasteiner Tal

K20- Interview geführt von Ilona Grabmaier und Kathrin Scheiber, am 07.12.2011, Gasteiner Tal

K22- Interview geführt von Nele Meier, Kathrin Scheiber, Ilona Grabmaier, am 28.11.2011, Gasteiner Tal

K23- Interview geführt von Lisa Kolb und Nele Meier, 29.11.2011, Gasteiner Tal

K24- Interview geführt von Lisa Kolb und Erika Mosonyi, am 02.12.2011, Gasteiner Tal

K25- Interview geführt von Nele Meier und Ilona Grabmaier, am 03.12.2011, Gasteiner Tal

K26- Interview geführt von Lisa Kolb und Ilona Grabmaier, am 04.11.2011, Gasteiner Tal

K27- Interview geführt von Kathrin Scheiber, Ilona Grabmaier, am 05.11.2011, Gasteiner Tal

K28- Interview geführt von Ilona Grabmaier und Nele Meier, am 03.11.2011, Gasteiner Tal

K29- Interview geführt von Kathrin Scheiber und Erika Mosonyi, am 02.12.2011, Gasteiner Tal

K30- Interview geführt von Kathrin Scheiber und Nele Meier, am 09.12.2011, Gasteiner Tal

K31- Interview geführt von Erika Mosonyi und Lisa Kolb, am 09.12.2011, Gasteiner Tal

K32- Interview geführt von Erika Mosonyi und Kathrin Scheiber, am 01.11.2011, Gasteiner Tal

K33- Interview geführt von Lisa Kolb und Kathrin Scheiber, am 08.12.2011, Gasteiner Tal

K34- Interview geführt von Kathrin Scheiber und Erika Mosonyi, am 04.11.2011, Gasteiner Tal

K35- Interview geführt von Ilona Grabmaier, Nele Meier und Kathrin Scheiber, am 28.11.2011,  
Gasteiner Tal

K36- Interview geführt von Lisa Kolb und Erika Mosonyi, am 05.11.2011, Gasteiner Tal

### **Informelle Gespräche**

IG4-Informelles Gespräch. *Gespräch mit dem Bürgermeister*. Aufgezeichnet von Nele Meier, Erika Mosonyi, Kathrin Scheiber, Ilona Grabmaier und Lisa Kolb. 01.11.2011, Gasteiner Tal

IP K11- Interviewprotokoll. Interview geführt von Erika Mosonyi und Lisa Kolb, am 29.11.2011, Gasteiner Tal

## **Teilnehmende Beobachtungen**

TB1-Teilnehmende Beobachtung. *5. Dezember*. Audio-Aufzeichnungen von Erika Mosonyi, Ilona Grabmaier, Kathrin Scheiber, Lisa Kolb und Nele Meier. 05. 12.2011, Gasteiner Tal

TB2-Teilnehmende Beobachtung. *6. Dezember*. Audio-Aufzeichnungen von Erika Mosonyi, Ilona Grabmaier, Kathrin Scheiber, Lisa Kolb und Nele Meier. 06. 12.2011, Gasteiner Tal

TB3- Teilnehmende Beobachtung. *Besprechung Krampusrummel*. Aufgezeichnet von Nele Meier, Lisa Kolb und Kathrin Schreiber. 01.12.2011, Gasteiner Tal

TB5- Teilnehmende Beobachtung. *Besuch bei \*\*\**. Aufgezeichnet von Lisa Kolb. 27.11.2011, Gasteiner Tal

TB16- Teilnehmende Beobachtung. *VS Dorfgastein 1. Klasse*. Aufgezeichnet von Kathrin Scheiber und Nele Meier. 01.12.2011, Gasteiner Tal

TB17- Teilnehmende Beobachtung. *VS Dorfgastein 4. Klasse*. Aufgezeichnet von Nele Meier. 05.12.2011, Gasteiner Tal

TB18- Teilnehmende Beobachtung. *VS Dorfgastein 1. und 3. Klasse*. Aufgezeichnet von Kathrin Scheiber und Nele Meier. 29.11.2011, Gasteiner Tal

TB19- Teilnehmende Beobachtung. *Symposium „KLAUBAUF“*. Aufgezeichnet von Lisa Kolb. 22.11.2013, Gasteiner Tal

Feldnotizen. Aufgezeichnet von Lisa Kolb, 30.10. – 05.11.2011 und 26.11. – 10.12.2011, Gasteiner Tal

## **Fotos und Videos**

IMG 5939.jpg- Foto, aufgenommen von Matthäus Rest, am 06.12.2011, Gasteiner Tal

P1030772.MOV- Video, aufgenommen von Lisa Kolb, am 06.12.2011, Gasteiner Tal

### **Sonstige Quellen**

URL 7: Kronenzeitung

[http://www.krone.at/Oesterreich/Krampusattacke\\_in\\_Salzburg\\_Ploetzlich\\_knackste\\_mein\\_Fuss-Wadenbein\\_gebrochen-Story-304392](http://www.krone.at/Oesterreich/Krampusattacke_in_Salzburg_Ploetzlich_knackste_mein_Fuss-Wadenbein_gebrochen-Story-304392), am 26.05.2014, 13:57

URL 8: orf.at

<http://salzburg.orf.at/news/stories/2510580/>, am 26.05.2014, 13:58

Nikolausgedicht, verfasst von der Seebachschart´n Pass, zur Verfügung gestellt von Manuel Kurz und Michael Kurz, am 02.12.2011, Gasteiner Tal

### **Abbildungen**

Abbildung 1: Das Ortszentrum von Dorfgastein

IMG 4923.jpg- Foto, aufgenommen von Gertraud Seiser, am 27.11.2011, Gasteiner Tal

Abbildung 2: Die Gemeinde Dorfgastein mit den umliegenden Ortschaften

<http://www.gastein.com/media/pdf/dorfgastein/dorfgastein---ausenortschaften-2014.pdf>,  
17.09.2014, 11:12

Abbildung 3: Ein Körbelträger

IMG 5901.jpg- Foto, aufgenommen von Matthäus Rest, am 06.12.2011, Gasteiner Tal

Abbildung 4: Ein Nikolaus

IMG 5792.jpg- Foto, aufgenommen von Matthäus Rest, am 05.12.2011, Gasteiner Tal

Abbildung 5: Zwei Krampusse

IMG 5905.jpg- Foto, aufgenommen von Matthäus Rest, am 06.12.2011, Gasteiner Tal

Abbildung 6: Der Nikolaus trägt sein Gedicht bei einem Hausbesuch vor

IMG 5959.jpg- Foto, aufgenommen von Matthäus Rest, am 06.12.2011, Gasteiner Tal

Abbildung 7: Ein Nachläufer wurde von einem Krampus erwischt

IMG 5801.jpg- Foto, aufgenommen von Matthäus Rest, am 05.12.2011, Gasteiner Tal

Abbildung 8: Krampusse zwei verschiedener Passen beim Rempeln

P1030508.jpg- Foto, aufgenommen von Lisa Kolb, am 05.12.2011, Gasteiner Tal

Abbildung 9: Ahn 2011

Kolb, Lisa. 2013. *Ahn 2011*. Zeichnung. Wien

Abbildung 10: Ahn 2012

Kolb, Lisa. 2013. *Ahn 2012*. Zeichnung. Wien

Abbildung 11: Orientalismus

Baumann, Gerd / Gingrich, Andre. 2004. Figure 2.1 The Grammar of Orientalization or Reverse Mirror-Making, in: Debating Grammars: Arguments and Prospects. Baumann, Gerd / Gingrich, Andre (Hg.). *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. Kanada: Berghahn Books: 20

Abbildung 12: Segmentation

Baumann, Gerd / Gingrich, Andre. 2004. Figure 2.2 The Segmentary Grammar of Contextual Fission and Fusion, in: Debating Grammars: Arguments and Prospects. Baumann, Gerd / Gingrich, Andre (Hg.). *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. Kanada: Berghahn Books: 22

Abbildung 13: Encompassment

Baumann, Gerd / Gingrich, Andre. 2004. Figure 2.3 The Grammar Encompassment by Hierarchical Subsumption und Figure 2.4 Grammars of Encompassment in Southhall, London, ca. 1986–92, in: Debating Grammars: Arguments and Prospects. Baumann, Gerd / Gingrich, Andre (Hg.). *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. Kanada: Berghahn Books: 25 und 26

Abbildung 14: 3 Grammars of Identity/Alterity

Baumann, Gerd / Gingrich, Andre. 2004. Figure 2.5 Three Grammars of Selfing and Othering, in: *Debating Grammars: Arguments and Prospects*. Baumann, Gerd / Gingrich, Andre (Hg.). *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. Kanada: Berghahn Books: 27

## Abstract (deutsch)

Der Krampuslauf im Gasteiner Tal in Salzburg (Österreich) ist ein Ritual, das jedes Jahr am 5. und 6. Dezember stattfindet. Gruppen von Männern, sogenannte Passen, gehen durch die Siedlungen von Haus zu Haus und bitten um Einlass. Die Männer sind verkleidet und stellen verschiedene Figuren dar. Es gibt immer einen Nikolaus, einen Körbelträger und einige Krampusse. Der Nikolaus ist ein Heiliger, der über die guten und schlechten Taten der Menschen Bescheid weiß. Er verschenkt Nikolaussackerl – mit Früchten, Nüssen und Süßigkeiten gefüllte Säckchen – an diejenigen, die brav waren. Die Bösen werden hingegen von den Krampussen bestraft – große, fellige Wesen mit hässlichen, menschenähnlichen Gesichtern und Hörnern auf dem Kopf. Sie haben Ruten, Rossschwänze oder Ketten bei sich, um die Menschen zu schlagen. Der Körbelträger ist ein Helfer des Nikolaus und trägt die Nikolaussackerl.

Die Masterarbeit fragt nach den gemeinschaftsfördernden und identitätskonstruierenden Aspekten dieses Rituals. In der anthropologischen Theorie werden Rituale mit der Entstehung, Aufrechterhaltung und Entwicklung von menschlichen Gesellschaften in Verbindung gebracht. Es gibt verschiedene Ansätze, wie dies genau vonstattengeht, zum Beispiel Durkheims Theorie über primitive Gesellschaften, die sich durch Rituale selbst feiern, Turners Theorie über den beständigen Wechsel zwischen *Communitas* und Struktur durch Rituale und Handelmans Theorie, dass Rituale die „richtige Welt“ sowohl spiegeln, als auch formen können. Alle teilen die Annahme, dass es grundsätzlich eine Verbindung zwischen Ritual und Gemeinschaft gibt. Die Arbeit vergleicht einige dieser Ansätze mit Aspekten des Krampuslaufs.

Außerdem werden Baumanns *Grammars of Identity/Alterity* genutzt, um den identitätskonstruierenden Charakter des Gasteiner Krampuslaufs zu beschreiben. Die Konstruktion von Identität ist immer an die Konstruktion von Alterität gebunden, das bedeutet, dass man sich selbst, jemand anderen oder eine Gruppe immer nur dann identifizieren kann, wenn man zugleich etwas identifiziert, was man selbst, jemand anderer oder die Gruppe nicht ist. Baumann schreibt, dass dieser Prozess für gewöhnlich in einer von drei möglichen Weisen vor sich geht, die er *Grammars* nennt: *Orientalismus*, *Segmentation* und *Encompassment*.

Die vorliegende Arbeit erkennt die Elemente des Von-Haus-zu-Haus-Gehens und des Hausbesuchs vor dem Hintergrund des Paradigmas der Ritualdynamik als zentrale Anliegen des Ritualdesigns. Diese Elemente eignen sich am besten dazu, die Dorfgemeinschaft zu stärken. Zunächst wird die Gemeinschaft in Kraft gesetzt, wenn sich die Leute in ihren Küchen treffen, um gemeinsam auf die Passen zu warten. Weiters wird sie bestärkt, wenn gemeinsam mit dem Nikolaus eine Sphäre der Mystik und der verstärkten Aufmerksamkeit geschaffen wird. In dieser Sphäre werden die Kinder in die Gemeinschaft eingeführt und bekommen ihren Platz in der Gesellschaft zugewiesen, wenn sie ihre Ängste vor den Autoritäten des Nikolaus und der Krampusse überwinden müssen, die ihnen im Falle von schlechtem Benehmen mit Bestrafung drohen. Wenn sie trotzdem am Ritual teilnehmen und ihr Gedicht oder ihr Lied vortragen,

werden sie dafür mit einem Nikolaussackerl belohnt. Der Austausch eines kleinen Geldbetrages (für die Passen) und der Nikolaussackerl (für die Haushalte), stärkt zudem die Beziehungen zwischen den Erwachsenen und den Passen. Das Paradox des Ein- und Auftritts der Krampusse obwohl Nikolaussackerl verteilt wurden (was eigentlich bedeuten müsste, dass die Anwesenden sich während des Jahres gut benommen haben), kann mit einem Bedürfnis nach Druckausgleich erklärt werden. Tatsächlich genießen viele (erwachsene) Personen das wilde Benehmen der Krampusse weitaus mehr, als sie es fürchten. Die klar eingegrenzte Möglichkeit, sich weniger regelgebunden und anarchischer zu benehmen als im Alltag, kann als Ventil für emotionale und soziale Schief lagen dienen, was der sozialen Stabilität während des Jahres dienlich ist. Da die Krampusse auch mit den Leuten auf den Straßen in Interaktion treten, wenn die Passen von Haus zu Haus gehen, werden zudem die öffentlichen Plätze belebt, die zwischen den privaten Haushalten liegen. Durch den Krampuslauf wird daher das gesamte bewohnte Gemeindegebiet, das als Symbol für die Dorfgemeinschaft interpretiert werden kann, aktiviert.

Die Identitätskonstruktion durch den Krampuslauf findet vor allem im Diskurs um die richtige Umsetzung des Rituals statt. Die Masterarbeit stellt zwei diskursive Strategien vor, die verwendet werden, um zu argumentieren, dass das verteidigte Ritualdesign das Beste ist: Traditionalisierung, die am besten mit dem Satz „Es war schon immer so“ beschrieben werden kann, und Naturalisierung, die nach der Devise „Hier bei uns machen wir das so, für uns ist das normal (wer es nicht versteht, gehört nicht dazu)“ vorgeht. Dargestellt anhand von drei Beispielen kontroversieller Teilbereiche des Rituals stellt sich heraus, dass Identität und Alterität im Diskurs implizit konstruiert werden. Vor allem eine Spielart der Segmentation kann beobachtet werden. Auf einer niedrigen Ebene denkt jede Pass, dass sie die Beste im ganzen Dorf ist. Alle Passen eines Dorfes sind sich hingegen einig, dass das Ritual in ihrer Gemeinde besser umgesetzt wird, als in den anderen Dörfern des Tales. Gleichzeitig sind sich die meisten Leute im Tal sicher, dass das Gasteiner Tal im Vergleich mit anderen Regionen das Beste ist, wenn es um den Krampuslauf geht. Trotzdem erkennen sie an, dass manche Täler ähnliche Rituale haben, die als besser gelten, als jene, die in urbanen Regionen oder Städten ausgeführt werden. Im Diskurs um die beste Umsetzung des Krampuslaufs entsteht also eine Art „Gasteiner Identität“.

Zugereiste, die dem Ritual manchmal kritisch gegenüberstehen, werden von der Gasteiner Mehrheit im Sinne der Encompassment-Grammar einverleibt. Wenn es darum geht, einen generellen Standpunkt des Gasteiner Tals zum Krampuslauf zu formulieren, werden ihre Meinungen oft ignoriert. Trotzdem erwartet man von ihnen, dass sie zumindest bis zu einem gewissen Grad am Ritual teilnehmen. Auf der einen Seite werden die Zugereisten als Teil „der Gasteiner/innen“ betrachtet, aber auf der anderen Seite hat ihre Meinung nicht das gleiche Gewicht wie das der „ursprünglichen“ Gasteiner/innen. Meistens reagieren diese Leute darauf mit der Orientalismus-Grammar. Sie freunden sich so gut wie möglich mit dem Ritual an. Obwohl sie Bedenken bezüglich einiger Aspekte des Rituals haben, die ihren moralischen Standpunkten widersprechen, zollen sie anderen Aspekten des Rituals, die in Bereichen, in denen ihre eigene Weltsicht Mängel aufweist, Vorteile mit sich bringen, Respekt.

## Abstract (english)

The Krampuslauf at the Gasteiner Valley in Salzburg (Austria) is an annual ritual, which takes place on the 5th and 6th of December. Groups of men, called *Passen*, walk through the neighborhood from house to house and ask whether they can come in. The men are dressed up and represent different figures. There is always a *Nikolaus*, a *Körberlträger* and a few *Krampusse*. The Nikolaus is said to be a Saint, who knows about the good and bad deeds of the people. He gives out *Nikolaussackerl* – bags filled with fruits, nuts and treats – to those who have been dutiful. The bad people are said to be punished by the Krampusse, who are huge furry figures with ugly anthropomorphic faces and horns on their heads. They carry rods, horse tails or chains to hit people. The Körberlträger is supposed to assist the Nikolaus and to carry the Nikolaussackerl.

The thesis examines the community-strengthening and identity-constructing aspects of this ritual.

In anthropological theory rituals are said to interfere with the building, strengthening and developing of human societies. There are different approaches to how exactly this occurs, for example: Durkheim's theory of primitive societies celebrating themselves through rituals; Turner's theory of the constant alternation between the status of *comunitas* and the status of structure through rituals; and Handelman's theory that rituals might model or mirror the "real world". Yet, all these approaches have in common that they argue that there is a connection between rituals and communities. The thesis compares some of these approaches with aspects of the Krampuslauf.

Furthermore it uses Baumann's Grammars of Identity/Alterity to capture the identity-constructing character of the Gasteiner Krampuslauf. The construction of identity is always bound to the construction of alterity, which means, that you can only identify yourself, someone else or a group, if at the same time you identify something, that you, someone else or the group is not. Baumann argues that this process usually is carried out in one out of three different ways he calls Grammars: Orientalism, Segmentation and Encompassment.

The thesis – based on the paradigm of ritual dynamics – identifies two elements of the Krampuslauf, namely walking from house to house and entering the private households, as central concerns of the ritual design. The reason for this is argued to be the fact that these elements provide a good basis to strengthen the community of the village. First, community is reenacted when people gather in their kitchens to wait for the *Passen*. It is further carried out when together with the Nikolaus they create a special sphere characterized by mysticism and forced attention. In this sphere the children are introduced to the community and allocated their place in society. This occurs when they have to overcome their fear of the authorities of the Nikolaus and the Krampusse who threaten them with punishment in case of bad behavior. If they participate in the ritual and perform their song or poem anyway, they are rewarded with a *Nikolaussackerl*. The exchange of a small amount of money (for the *Passen*) and the *Nikolaussackerl* (for the households) further strengthens the relationship between the adults and the members of the *Passen*. The paradox of the

entering and the performance of the Krampusse, although Nikolaussackerl have been distributed (which is supposed to mean that the attendants have behaved well during the year) can be explained with a need for pressure equalization. In fact, many (adult) people rather enjoy the wild behavior of the Krampusse instead of seriously fearing it. The clearly localized opportunity of behaving in a less rule-bound and more anarchic way than in everyday life can be an outlet for emotional and social maladjustment. This may facilitate social stability during the year. Since the Krampusse also interact with the people on the streets when the Passen walk from house to house, there is a stimulation of the public places which connect the private households. Through the Krampuslauf the whole lived-in space of the village, which can be interpreted as a symbol for the community of the village itself, is activated.

The construction of identity through the Krampuslauf mostly takes place in the discourse on the correct implementation of the ritual. The thesis introduces two discursive strategies used to argue that the ritual design defended is the best: There is Traditionalisation, which can be best described with the sentence "It has always been like this", and Naturalisation, which argues like this "Here we do it this way, it's normal to us (if others don't understand, they don't belong)". Shown on three examples of controversial topics concerning the ritual, it turns out that identity and alterity are implicitly constructed throughout the discourse. Most remarkably, a kind of Segmentation can be observed. At a very low level each Pass thinks that it is the best in the whole village. But all Passen of a village agree that they implement the Krampuslauf better than the other villages of the Gasteiner Valley. At the same time most people of the valley are sure that in general the Gasteiner Valley is the best compared to other regions when it comes to the Krampuslauf. And still they acknowledge that some other valleys might have similar rituals which are supposed to be better when compared to those carried out in urban regions and cities. Hence, in the discourse about the right implementation of the Krampuslauf, a kind of identity of Gastein emerges. Immigrants who sometimes raise concerns about the ritual are incorporated by the Gasteiner majority in the sense of the Encompassment-Grammar. When it comes to the general standpoint of the Gasteiner Valley in terms of the Krampuslauf their opinions are often ignored, while at the same time they are expected to participate in the ritual at least to certain degree. On the one hand, the immigrants are seen as inside the Group of "The Gastein People" and on the other hand, their opinion is not worth the same as the opinion of "original" Gastein people. Mostly these people react in terms of the Orientalism-Grammar. They accept the ritual as much as possible. Although they might have concerns because some parts of the Krampuslauf go against their usual moral standards, they also show respect to other aspects of the ritual, which might be beneficial in areas where their own worldview perhaps lacks something.

# Wissenschaftlicher Werdegang

## Universitäre Ausbildung

- seit 10/ 2011      Masterstudium Kultur-und Sozialanthropologie  
Hauptuniversität Wien  
Schwerpunkte: Medienanthropologie; alltägliche Lebenswelten: Erhebungen bei Kindern, Jugendlichen und älteren Menschen; Körper und Kleidung
- 07/ 2011      Aufnahme Joint-Masterstudium Urban Studies (4Cities), abgelehnt  
Université Libre de Bruxelles, Vrije Universiteit Brussel, Universität Wien, Københavns Universitet, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad Complutense de Madrid
- 10/ 2008 – 06/ 2012      Bakkalaureatsstudium Publizistik- und Kommunikationswissenschaften  
Hauptuniversität Wien  
Schwerpunkte: Fernsehen; Radio
- 10/ 2007 – 05/ 2011      Bachelorstudium Kultur- und Sozialanthropologie  
Hauptuniversität Wien  
Schwerpunkte: Migration; Urbane Anthropologie; Anthropologie des Kinos  
Bachelorarbeiten „Untersuchung von internationaler Adoption in der Kultur – und Sozialanthropologie“ und „Auswirkungen der Binnenmigration auf das Leben und die sozialen Netzwerke“  
Erlangung des Titels „Bachelor of Arts“ (BA) im Mai 2011

## Schulbildung

- 09/ 1999 – 05/ 2007      Bundesrealgymnasium Khevenhüller Linz  
Sprachenschwerpunkt Spanisch