



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

“Spaß muss sein bei der Beerdigung, sonst geht keiner mit!”

Anthropologische Explorationen zu Tod und Humor in Tirol, anhand des ‚lustigen Friedhofs‘ in Kramsach.

verfasst von / submitted by

Merlin Alkuin Hochmeier, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2022 / Vienna, 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Doz. Dr. Estella Weiss-Krejci

Anstelle eines Vorwortes möchte ich hier nur den isländischen Künstler Huggleikur Dagsson mit einem seiner Bilder sprechen lassen:

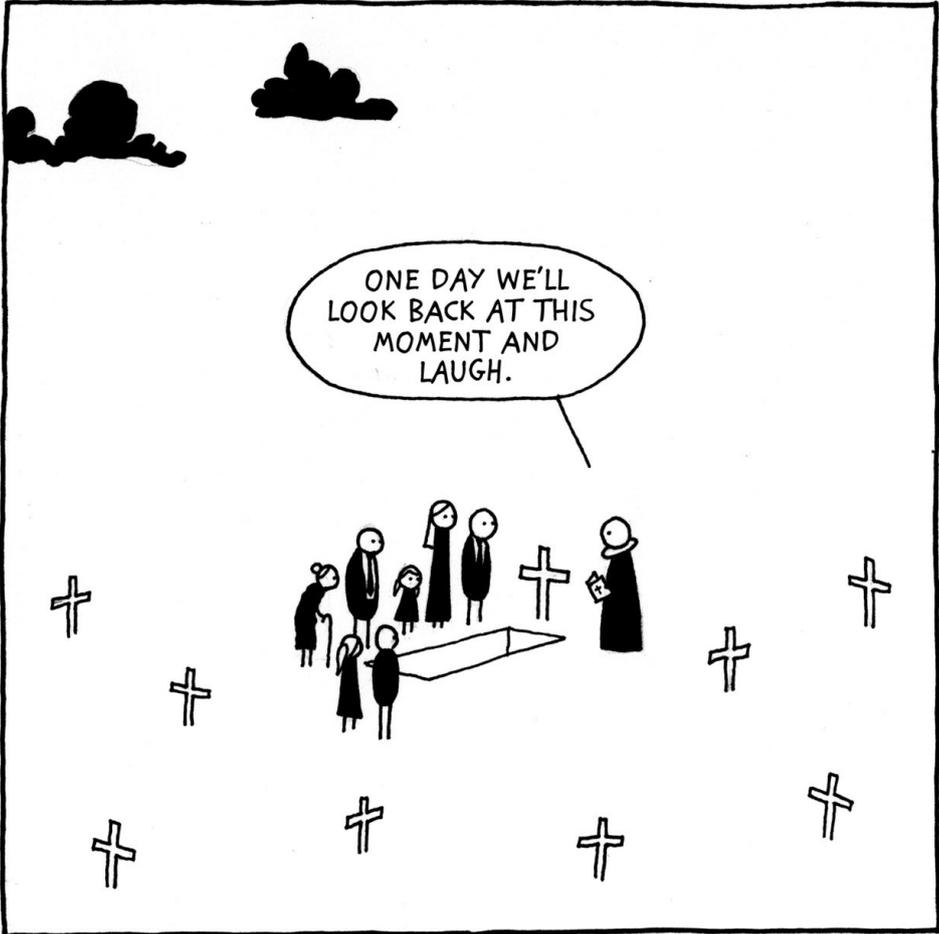


Abbildung 1 – Comic © Huggleikur Dagsson

HUGLEIKUR 12

1. Einleitung	6
1.1. Warum zu Tod und Humor forschen?	8
1.2. Humor Definitionen.....	10
1.3. Das Feld – Kramsach, Tirol und der ‚Alpenraum‘	12
1.4. Probleme bei der Interpretation der Monumente	14
1.5. Fragestellungen und Struktur der Arbeit.....	16
2. Tod und Humor	19
2.1. Vom Ende – Zum Sterben und zum Tod	21
2.1.1. Todesvorstellungen	24
2.1.2. Todesbilder und -monumente	26
2.1.2.1. Letzte Orte – Von Friedhöfen	27
2.1.2.2. Letzte Standorte – Von Grabmonumenten.....	29
2.1.2.3. Letzte Worte – Von den Inschriften.....	31
2.1.3. Todesrituale	33
2.1.4. Sonderbestattungen	35
2.1.5. Exkurs: Trauer	37
2.2. Nur zum Spaß – Humor, Komik und Witz	39
2.2.1. Theoriengeschichte des Humors	41
2.2.1.1. Die Überlegenheits-Theorie	43
2.2.1.2. Inkongruenz-Theorie.....	44
2.2.1.3. Relief-Theorie	45
2.2.1.4. Critical Humor-Studies	46
2.2.2. Der Humor in der Kultur- und Sozialanthropologie.....	47
2.2.2.1. ‚Joking relationships‘ – Humor als soziale Komponente.....	49
2.2.2.2. Humor im religiösen und rituellen Kontext.....	51
2.2.3. Warum also überhaupt lachen?.....	53
3. Methoden	55
3.1. Dokumentenanalyse.....	57
3.1.1. Das Archiv und die Grabinschriften	58
3.1.2. Matriken/Totenbücher	61
3.1.3. Friedhofssatzungen	63
3.2. Interviews	64
3.2.1. Interviews mit Besucher*innen.....	64
3.2.2. Experten-Interviews	66

3.3. Teilnehmende Beobachtung.....	68
4. Tod und Tirol.....	70
4.1. Bestattungskultur und -rituale im historischen Kontext	74
4.2. Grabmonumente.....	77
4.3. Der Museumsfriedhof – Das Friedhofsmuseum?	82
5. Darlegung und Auswertung	84
5.1. Von Kreuzen und Marterln	84
5.1.1. Der Bestimmungsort und seine Bestimmungen	85
5.1.2. Das Material	86
5.1.3. Die ‚lustigen‘ Inschriften	89
5.2. Identifizierung via Totenbücher/Matriken	93
5.3. Erkenntnisse und Einsichten aus den Gesprächen.....	95
5.3.1. „Spaß muß sein, sonst geht bei der Leich‘ niemand mit!“	96
5.3.2. Interviews zum lustigen Friedhof und seinen Exponaten.....	99
6. Conclusio.....	101
7. Quellenverzeichnis.....	106
7.1. Bibliographie.....	106
7.2. Internetquellen	111
7.3. Graue Literatur.....	113
7.4. Interviews	113
7.5. Abbildungsverzeichnis	114
X. Anhang.....	116
X.I. Inschriftenkatalog der ‚lustigen‘ Grabinschriften	116
X.II. Interviewleitfaden – Besucher*innen	123
Abstract (Deutsch)	124
Abstract (English).....	124

1. Einleitung

In der vorliegenden Arbeit möchte ich mich mit einem Thema beschäftigen, welches auf den ersten Blick durchaus als ‚kulturelles‘ Randphänomen gesehen werden könnte – bei genauerer Betrachtung aber doch recht weit verbreitet und viel bekannt ist. Es geht um die Verstrickung und das gemeinsame Auftreten von Tod und Humor. Diese zwei Themen stellen für sich genommen bereits riesige Forschungsfelder dar, weshalb ich sie auch zuerst getrennt betrachten werde und die jeweiligen Forschungstraditionen zu skizzieren versuche.

So bekannt der Tod in der Kultur- und Sozialanthropologie als Forschungsgebiet ist, so unbekannt scheint der Humor zu sein – zumindest bis zur zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts. Deshalb werde ich versuchen dieses Ungleichgewicht in meinem Theoriekapitel auszugleichen, indem ich den Theorien zu Humor mehr Raum und Tiefe geben werde, als jenen zu Tod und Sterben.

Um den Humor und seine Theoriengeschichte besser begreifen zu können, werde ich mich an Michael Billigs Werk *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Laughter* (2005) anlehnen und somit auch die Perspektiven von Philosophie und Psychologie peripher miteinbinden. Billigs kritische Perspektive auf die Ideengeschichte und aktuelle Rezeption von Humor in der Literatur zeigt dabei einerseits sehr gut die Abhängigkeit von einem gewissen Zeitgeist auf, welcher für die gesellschaftliche Bedeutung von Humor eine zentrale Rolle spielt. Andererseits ergibt sich durch die Aufgabe eines explizit kultur- und sozialanthropologischen Blickwinkels ein eingeschränkter Fokus, welcher quasi nur den ‚Westen‘ abdeckt. Diese Schwachstelle muss und kann ich einerseits tolerieren, da es sich auch bei meiner empirischen Forschung um Tirol und also Mitteleuropa handelt, versuche aber andererseits auch in Anlehnung an das Vorhaben von Mahadev Apte (1985) ein umfangreicheres Bild von Humor zu erlangen, um dem Phänomen *Humor* wiederum eine größere Rolle in der Anthropologie zu geben.

Ausgehend von der Grundthese, dass der Tod eine durchwegs ernste Angelegenheit darstellt, möchte ich mir zuallererst die Frage stellen, ob Lachen im Angesicht des Todes überhaupt möglich ist. Anhand meiner erhobenen Forschungsdaten, sowie mit Anthropologischer Literatur aus aller Welt, werde ich schließlich das ‚Wie‘ beschreiben und dabei versuchen, die diversen Ausdrucksformen von Trauer als Reaktion auf Tod zu beleuchten.

Um nun die Themen rund um Tod, Sterben und Humor auf den Rahmen einer Masterarbeit einzugrenzen, werde ich mich auf gewisse Aspekte beschränken. Diese Beschränkung richtet sich in meinem Fall nach dem Forschungsfeld, dem sogenannten ‚lustigen Friedhof‘ in Kramsach in Tirol.

Dass dieser Name eigentlich ein Museum beschreibt, ist ein Umstand, der den ‚Medien‘¹ zu verdanken ist, welche alljährlich darüber schreiben und somit immer wieder Besucher*innen aus dem ganzen deutschsprachigen Raum und darüber hinaus anlocken. Laut der Website sind dies bis zu 200.000 Personen pro Jahr, wobei es schwer zu erfassen ist, schließlich ist der ‚lustige Friedhof‘ ohne Ticket und bei freiem Eintritt zu besuchen (vgl. URL 1). Neben den Besucher*innen weckte dieser ‚Friedhof ohne Tote‘ aber auch bereits zahlreiche Forschende an und hat sich auch in der wissenschaftlichen Literatur schon einen gewissen Namen gemacht².

Aber was macht einen Friedhof aus, wenn nicht auch Tote dort begraben liegen? Und was verschafft ihm das Adjektiv ‚lustig‘? Die Inschrift des Grabkreuzes Nr. e) soll eine Antwort auf diese Fragen bieten: „Hier schweigt Johanna Vogelsang / sie zwitscherte ihr Leben lang.“ (Abb. 2). Eine Vielzahl von Kreuzen wie dieses ist am Museumsfriedhof in Kramsach zu betrachten und zu bestaunen und führt nicht selten zu schallendem Gelächter auf diesem ‚pseudo-heiligen‘ Boden.

Mein Forschungsfokus galt also jenen schmiedeeisernen Grabkreuzen mit den lustigen Inschriften, wobei sich im Laufe der Forschung herausstellte, dass diese beiden Elemente getrennt voneinander analysiert werden müssen, da Material und Text unabhängig voneinander über die Zeit hinweg erhalten blieben. Weiters versuchte ich mit



Abbildung 2 – Kreuz Nr. e) aus der Sammlung von Hans Guggenberger.

"Hier schweigt Johanna Vogelsang / sie zwitscherte ihr Leben lang."

© Foto: Hochmeier Merlin, 2019

¹ ‚Medien‘ meint hier vor allem Fernsehen und Zeitungen, welche noch vor Zeiten des Internets diesen Namen etablierten, wo er jetzt natürlich auch zirkuliert.

² siehe Guthke, 2006: 171ff; Röhrich, 1985; Timofte, 2015

der Methode der teilnehmenden Beobachtung und Interviews vielfältige Perspektiven einzubinden, wodurch ich mir Aufschlüsse über Einstellungen zu Tod und Humor und Einsichten in die derzeitigen Toten- und Begräbnispraktiken erhoffte³.

1.1. Warum zu Tod und Humor forschen?

Wie Peter Narváez in seiner Einleitung zum Sammelband *Of Corpse: Death and Humor in Folklore and Popular Culture* (2003) schreibt:

“Paradoxical juxtapositions of death and humor in today’s world are on the rise, and an understanding of traditional combinations of this nature may assist us in coping with present realities.” (Narváez, 2003: 5)

Diese „present realities“ (ebd.) änderten sich auf globaler Ebene massiv während des Entstehungsprozesses dieser Arbeit, welche 2019, also in Zeiten ‚vor Corona‘ begann, und nun, nach knapp zwei Jahren Pandemie ein Ende findet. In diesem Sinne stellte die erste Zeit in der Pandemie ein sehr interessantes Feld dar. Vor allem das tägliche Durchforsten von Sozialen Medien wie Facebook, zeigten auf, dass die ersten Wochen und Monate noch von



Abbildung 3 – Screenshot eines Posts auf Facebook der Bestattung Wien

optimistischem Humor durchzogen waren. Abbildung 3 zeigt ein Beispiel dafür, welches von der Bestattung Wien⁴ in den Sozialen Medien verbreitet wurde⁵.

³ Im ursprünglichen Forschungsplan ließ ich mir die Option offen, teilnehmende Beobachtung bei Begräbnissen zu betreiben. Im Laufe der Forschung ergab sich dazu allerdings keine Möglichkeit.

⁴ Die Bestattung Wien ist ein Unternehmen, welches sich schon länger auf die elegante Verbindung von Tod und Humor versteht. Dieses Verhältnis wird besonders anhand des Bestattungsmuseums am Wiener Zentralfriedhof sichtbar (URL 2).

Die vorliegende Arbeit begann aber bereits vor diesem ‚globalen Ausnahmezustand‘ und so bestand auch schon vorher ein Interesse meinerseits an der Thematik. Dabei spielte sicher der Umstand mit, dass der Tod ein Thema darstellt, welches wenig diskutiert wird, oftmals als Tabu betrachtet wird und somit vom alltäglichen Leben fern scheint. Nur vereinzelt begegnet man ihm mal als ‚unerwarteten Schicksalsschlag‘ und mal als langsamen Prozess des Sterbens im Verwandten oder Bekanntenkreis. Hier tritt dann eine Unterscheidung so präsent zu Tage, dass sie oft gar nicht auffällt – die Trennung vom ‚eigenen‘ Tod, jenem eines Bekannten/Verwandten und jenem Tod, der etwas abstrakter, ‚Andere‘ betrifft, deren Tod und Sterben man alltäglich in den Medien sieht oder hört, welcher aber ganz andere Reaktionen auslöst als zum Beispiel der Tod eines nahestehenden Menschen⁶.

Zwei weitere Fragen, die sich ebenfalls stellten, waren: Wie wird Trauer ausgelebt? Inwiefern spiegelt sie soziale und kulturelle Normen oder gar universale Gesetzmäßigkeiten wider? Somit suchte ich gezielt nach diversen Umgangsformen mit dem Tod und wurde überrascht, einen humorvollen Umgang direkt in Tirol zu finden, war denn meine Annahme, dass der historische Einfluss der christlichen Kirche auf den Umgang mit Tod und Sterben keinen Platz für Humor übrigließ.

Zusätzlich relevant für die Wahl der Verbindung dieser beiden Themen war natürlich auch ein gewisser forschungspragmatischer Grund. Schließlich macht es meines Erachtens nach vor allem in der ethnographischen Feldforschung einen großen Unterschied, ob ich mich in ein mir ‚fremdes‘ Feld begeben und die Leute zum Sterben befrage, oder ob ich sie zu ihren Einstellungen und Beobachtungen bezüglich des Zusammentreffens von Tod und Humor befrage.

Die Antworten, die ich erhielt, und die Gespräche, die sich daraufhin eröffneten, lassen schlussendlich durchaus den Schluss zu, dass Trauer weit nicht das einzige Empfinden ist, wenn es ums Sterben geht, und aber auch, dass der Wille, über das ‚letzte‘ Thema zu sprechen, entgegen meinen anfänglichen Erwartungen, durchaus vorhanden ist. Die Örtlichkeit des ‚lustigen Friedhofs‘ wird natürlich noch das Seine dazu beigetragen haben, da

⁵ Madelijn Strick sah sich in ihrem Artikel *Funny and meaningful: media messages that are humorous and moving provide optimal consolation in corona times* (2021) den Effekt von humor- und bedeutungsvollen Medien in den Niederlanden, Großbritannien und den USA an.

⁶ Für diese Unterscheidung möchte ich Dominik Groß danken, welcher sie in seinem Vortrag im Rahmen der Tagung *Tote Körper zwischen nutzen und öffentlichem Ärgernis*, am 7. November 2018 in Wien vorstellte.

die Besucher*innen ja meist von vornherein schon Interesse für einen Besuch und also die Thematik im Allgemeinen gehabt haben müssen.

1.2. Humor Definitionen

Bei der Bearbeitung der Themen rund um Humor stellte es sich schon bald als größere Herausforderung dar, die Themenbereiche und Begrifflichkeiten klar abzugrenzen oder zu kategorisieren. In der Literatur werden oft Witz, Lachen, Komik und Humor synonym behandelt, was es nicht unbedingt leichter machte, diese klar zu definieren. Abgesehen davon, dass es sich bei diesen Kategorien um sehr unterschiedliche Ausdrucksformen handeln kann, merkt Michael Billig (2005) an, dass sie heutzutage vor allem als primär positiv gewertete, menschliche Eigenschaften beschrieben werden (Billig, 2005: 2). Sein *Laughter and Ridicule* bietet dabei eine gute Basis, um aus dieser Wertung, welche an ihren spezifischen sozio-historischen Kontext gebunden ist, ausubrechen. Schlussendlich ist es, ihm zufolge, der Spott (‚ridicule‘), der im Allgemeinen jeglichem Humor zugrunde liegt und diesen somit *notwendigerweise* auf dem Leid eines ‚Anderen‘ basieren lässt. Dabei muss es sich noch gar nicht um solch spezifische Formen wie ‚*ethnic jokes*‘ handeln.

Kritisch zu sehen ist bei dieser Bearbeitung des Themas aus anthropologischer Sicht, wie bereits erwähnt, der enge Fokus auf Europa und dessen Philosophen. Dies ist auch der Grund, warum ich im Theoriekapitel zu Humor versuchen werde, eine rezentere Humorthorie zu berücksichtigen, welche sich explizit auf Gender und Herrschaftsverhältnisse bezieht (vgl. Weaver et al., 2016). Weiters werde ich auch auf eine Sicht auf Humor aus der Anthropologie eingehen, nämlich jene von Victoria Bricker:

„humor is a cultural tradition which characterizes a class of social interactions in which actors behave in ways which stimulate laughing responses from audiences.“

(Bricker 1980: 411)

So einfach diese scheinen mag, so liegt wohl doch eine gewisse Herausforderung darin, Humor in der ethnographischen Feldforschung nicht als implizite Selbstverständlichkeit zu betrachten. Dies ist mit ein Grund, warum Humor in Kapitel 2 einen relativ großen Stellenwert einnimmt. Da dieser nicht, wie der Tod, ein Phänomen der Kultur- und Sozialanthropologie darstellt, über welches es schon unzählige Sammelbände gibt, möchte ich hier einen kleinen interdisziplinären Streifzug in die – vor allem philosophische – Theoriengeschichte unternehmen. Damit soll auch ein kleiner Schritt getan werden, um

Humor als zentrales menschliches Phänomen relevanter für die anthropologische Forschung zu machen. Denn auch wenn – oder gerade, weil – Ausdrucksformen von Humor zutiefst in soziokulturelle Kontexte eingebettet sind, geben sie auch so viel über diese Preis (vgl. Apte, 1985: 16f).

Da diese Arbeit einen primär anthropologischen Fokus hat, werde ich die psychologische Literatur zu Humor und Tod nicht explizit behandeln. Es sei nur hier ein Verweis auf einige Werke der Psychologie gegeben, welche sich mit Humor, vor allem in Bezug zu Tod und Trauer, befassen: So betonen zum Beispiel Rayle (2013) und Lund et al. (2008) in ihren Studien die positive Rolle von Humor im Trauerprozess, wobei letztere sich im weiteren Sinne auf ‚positive Emotionen‘ beziehen, womit sie „humor, laughter and happiness“ (Lund, 2008: 87) meinen. Morgan, Smith und Singh (2019) fanden in ihrer Studie auch, dass Humor sich positiv auf die mentale Gesundheit auswirken kann, indem existenzielle Ängste durch den Einfluss von Humor abgeschwächt werden. Lambert South et al. (2020) untersuchten in ihrer Studie, welche Arten von Humor zum Einsatz kamen, wenn Tod das Thema am Esstisch darstellte, und betonen die spannungsvermindernde Funktion von Humor, und dadurch die Möglichkeit, das Sterben aus der Tabu-Rolle als Gesprächsthema zu holen. Dabei erwähnen sie auch eine interessante Studie von Bippus, Dunbar und Liu (2012) welche die Gender-Dimension von Humor untersuchte und zum Schluss kam, dass Männer während des Trauerprozesses öfter und erfolgreicher humorvolle Bemerkungen machten als Frauen (vgl. Lambert South, et al., 2020: 8). Und schließlich sei noch ein gewissermaßen ironisches Studienergebnis zu erwähnen, welches von Stewart und Thompson (2015) vorgebracht wird. Zur im Titel gestellten Frage „Does comedy kill?“ kommen sie zu dem Ergebnis, dass professionelle Comedians eher früher sterben, wenn sie lustiger sind. Dabei setzen sie gleich fort mit der Anmerkung:

„Mental health issues and personality characteristics that help shape their comedic talent and success may well explain their reduced longevity and raises serious issues for identifying and mitigating their risk of a premature death“ (Stewart/Thompson, 2015: 258).

Ist der Arbeitsplatz allerdings von Tod, Sterben und Trauer umgeben, bietet Humor jedoch eine geeignete Coping-Strategie, wie die Artikel von Grandi et al. (2019) und von Watson (2011) zeigen. Egal ob es sich dabei um die Industrie nach dem Eintreten des Todes, wie in ersterem Artikel der Fall, oder um die Arbeit, welche den Tod verhindern soll, handelt. Für

beide Sektoren kann Humor eine wichtige Rolle auch im sozialen Arbeitsumfeld selbst spielen, und für beide Fälle spielt die ethische Dimension des Witze-machens, auf welche sich Watson fokussiert, eine Rolle für die Beteiligten.

In dieser Arbeit werde ich die Termini Humor und Komik relativ synonym betrachten und auf ihren Unterschied nur in der Diskussion rund um ihre Theoriengeschichte eingehen. Der Witz, welcher ähnlich funktioniert, aber meines Erachtens bereits Humor bedingt um überhaupt zu entstehen, stellt dabei eine erzählerische Sonderform dar, da er – in der Regel – ein relativ fixes Gerüst hat, wodurch er funktioniert. Schlussendlich führt aber auch dieser – im besten Fall – zum Lachen, und so sind auch die theoretischen Überlegungen die Freud zum Witz⁷ anstelle, durchaus auch für die Betrachtung von Humor und Komik relevant.

Das Lachen wiederum, obwohl bei Mahadev Aptes Abhandlung zu Humor so präsent im Titel, findet kaum Einzug in die Anthropologie und stellt eher ein Forschungsfeld der Psychologie im weitesten Sinne dar. Und dies trotz des Umstandes, dass es als körperliche Ausdrucksform besonders von Kultur- und Sozialanthropolog*innen gut beforscht werden könnte. Nichtsdestotrotz werde ich mich weniger auf das Lachen beziehen und auch nicht viel Fokus auf die verschiedensten Unterarten von Humor und Komik legen – wie dies etwa in der Linguistik der Fall ist.

1.3. Das Feld – Kramsach, Tirol und der ‚Alpenraum‘



Abbildung 4 – Lage Kramsach - erstellt mit tirisMaps, von Hochmeier Merlin

Die Tiroler Gemeinde Kramsach darf nun aber nicht als Ort gesehen werden, an dem Tod und Humor näher beieinander liegen als sonst wo in Österreich oder im Alpenraum. Wie aus

⁷ siehe Freud, 2016 [1905]

den Interviews später ersichtlich werden wird, haben Begräbnisse ähnliche Abläufe und den gleichen Charakter wie man dies aus anderen Gebieten in Tirol kennt, natürlich mit regionalen Unterschieden und Besonderheiten. Dass Kramsach nun aber als primäres Forschungsfeld benannt wird, ergibt sich vor allem daraus, dass eben dort der ‚lustige Friedhof‘ angesiedelt ist und ich dort die meiste Zeit verbracht habe. Ausnahmen zum Aufenthalt beinhalten Ausflüge in Gemeinden der näheren Umgebung für Interviews oder zur Besichtigung von Friedhöfen.

Die Bezeichnung, ‚*lustiger Friedhof*‘ wurde durch die Medien geprägt und bezeichnet den so genannten ‚*Museumsfriedhof*‘⁸, wobei es sich eben nicht um einen tatsächlichen Friedhof handelt, sondern um eine Ansammlung von historischen Grabkreuzen mit diversen kuriosen Inschriften. ‚Kurios‘ wird im Folgenden recht austauschbar mit dem Begriff ‚lustig‘ verwendet werden, einerseits, da nicht alle Inschriften tatsächlich als ‚lustig‘ bezeichnet werden können, und andererseits da sich der Begriff, im Gespräch mit einem Mitglied des Museumsfriedhofs als treffender und gebräuchlicher herauskristallisierte.

Jene ausgestellten schmiedeeisernen Grabkreuze stammen außerdem nicht aus Kramsach selbst – tatsächlich wird kein einziges Objekt mit dem Herkunftsort Kramsach angegeben – sondern beschreiben auf zweifache Art ein größeres, abstrakteres Feld: So deuten einerseits die Ortsangaben auf verschiedene Ortschaften in Nord- und Südtirol sowie Süd- und Oberbayern hin, und einzelne Exemplare stammen auch aus Vorarlberg oder Slowenien.

Auf der anderen Seite wird in verschiedenen Medien, sowie in der Selbstdarstellung auf der Homepage des Museumsfriedhofs immer wieder vom ‚Alpenraum‘, den ‚Alpenländern‘ und dem damit verknüpften ‚alpenländlichen‘ Humor gesprochen (siehe URL 1; Reiter, 1998; Pleticha/Reiter, 2006; Sörries, 2013). Interessanterweise scheint aus diesem Begriff und dem Diskurs rund um den ‚alpenländlichen Humor‘ aber die Schweiz und Frankreich ausgenommen zu sein, was eine Untersuchung des Begriffes selbst mit sich ziehen sollte. In der vorliegenden Arbeit liegt der Fokus jedoch nur auf dem österreichischen Teil dieses ‚Alpenraumes‘ – spezifischer, auf Nordtirol.

Im Zuge der Forschungen stellte sich aber auch recht früh heraus, dass der als spezifisch alpenländlich präsentierte Humor weniger ein regional eingegrenztes Spezifikum ist. Spätestens beim Interview mit Martin Reiter, einem Mitglied des Vereins des

⁸ siehe Homepage: <https://www.museumsfriedhof.info/>

Museumsfriedhofes wurde klar, dass ähnliche und teilweise sogar dieselben Sprüche in anderer Sprache auf Grabmonumenten auf Friedhöfen in Großbritannien und den USA zu finden sind. Und auch Karl Guthke argumentiert:

„der Anspruch, die von komischen aufgedeckte „menschliche Wahrheit“ sei speziell national oder regional, eben englisch oder britisch, kann nicht unangefochten erhoben werden. Wie einige [...] Beispiele erkennen lassen, sind etwa die Deutschen und die Franzosen durchaus keine Waisenkinder auf dem Gebiet der humorvollen Grabinschrift, und die Spanier und Rumänen, um nur diese zu nennen, ebensowenig.“
(Guthke, 2006: 204f)

Dass Kramsach also nun jener Repräsentationsort für diese ‚alpenländliche‘ Form des Humors wird, hängt vor allem mit der Geschichte der Sagzahnschmiede und ihrer Akteure zusammen. Denn dort begann der Vater von Hans Guggenberger in den 1950er Jahren damit, Grabmonumente – anfangs vor allem schmiedeeiserne Grabkreuze, später auch gusseiserne Grabkreuze – zu sammeln, zu restaurieren und auszustellen. Dadurch wuchs über die Jahre eine Sammlung an, welche heute für Besucher*innen das ganze Jahr über, bei freiem Eintritt zu bestaunen ist.

Abgesehen von ‚kuriosen‘ und ‚lustigen‘ Grabinschriften gibt es aus kultur- und sozialanthropologischer Sicht noch eine große Bandbreite an diversen, humorvollen Umgangsformen mit dem Tod. Dieses Feld möchte ich in Kapitel 2 kurz anschneiden und damit auf Narváez These eingehen, nach welcher die Verbindung von Tod und Humor als menschliches Universal gesehen werden kann (vgl. Narváez, 2003: 11).

1.4. Probleme bei der Interpretation der Monumente

Um ein umfangreicheres Verständnis des Forschungsgegenstandes zu gewinnen, ist es natürlich unabdingbar, die Materialität der Kreuze samt ihrer historischen Traditionen gemeinsam mit dem Phänomen der Inschriften - allen voran der lustigen – zu denken und zu betrachten. Um der Entwicklungsgeschichte der jeweiligen Untersuchungsgegenstände gerecht zu werden, werde ich jene beiden Felder – die Materialität, und die Textualität - gesondert betrachten und analysieren, um sie schließlich wieder miteinander zu verbinden.

Zusätzlich bemerkten auch einige der Besucher*innen die eindrucksvolle Ästhetik der Grabkreuze selbst, und besonders in den Interviews mit den Pfarrern war diese als traditionell – und somit positiv - bezeichnete Art des Grabmales ein wichtiger Punkt in der

Gestaltung und Ästhetik von Friedhöfen. Im Kapitel *Theologische und kirchliche Aspekte zur Friedhofsgestaltung* des Bandes *Vergänglichkeit und Denkmal: Beiträge zur Sepulkralkultur* (1985) geht Christian Rietschel auf die Rolle der Kirche bei der Gestaltung von Friedhöfen und ihren Grabmonumenten ein und erläutert die Verbindung von Gestaltung und Ästhetik und der zu Grunde liegenden Glaubenswelt (vgl. Rietschel, 1985: 44ff). Dabei beschreibt er auch einen gestalterischen Bruch, der sich mit der Säkularisierung der Friedhöfe vollzog:

„Die enge Verbindung zwischen Kirchgemeinde und Totengedenken löste sich auf, Bestattung und Grabgestaltung wurden zu einer privat-familiären Angelegenheit.“
(Rietschel, 1985: 44)

Auf der anderen Seite ergab sich im Hinblick auf die Inschriften im Laufe der Forschung eine interessante ‚Entdeckung‘ – dass nämlich jene Inschriften in diesem Friedhofsmuseum nicht starr und unwandelbar sind, sondern, ganz im Gegenteil, auch einmal einen anderen Namen, oder anderen Ort annehmen können, nachdem sie restauriert worden sind.

So sehr ich mir von dieser analytischen Trennung tiefere Erkenntnisse des jeweiligen Gegenstandes erhoffe, so wichtig ist es auch, diese in einem finalen Schritt wieder zusammenzubringen – textlich sowie gedanklich – da denn das reale Phänomen, wie es beobachtet, besucht und bestaunt wird, nun einmal als Ganzes wahrgenommen wird und in Erscheinung tritt.

Der Wert der Grabkreuze an sich, unabhängig von ihren kuriosen Inschriften, erhellte sich mir aber auch durch das Interview mit Hans Guggenberger, dem Besitzer des Museumsfriedhofes. So erzählte er, dass der Museumsfriedhof zunächst als Ausstellungsort für nicht mehr gebrauchte Grabkreuze verwendet wurde, um sie nicht dem Alteisen überlassen zu müssen. Mit der Zeit und dem rapiden Anwachsen der Sammlung wurden schließlich nach und nach alte Grabkreuze durch solche mit kuriosen Inschriften ersetzt, bis nur noch jene in restauriertem Zustand ausgestellt waren. Dies führte wiederum zu einem Andrang an Tourist*innen und steigendem öffentlichen Interesse (vgl. INT015: 88–106).

Ein zentrales Problem in der Arbeit und Diskussion rund um jene Kreuze stellt dabei laut Hans Guggenberger und Martin Reiter die Diskussion rund um die Authentizität der Kreuze und ihrer Inschriften dar, worauf ich in Kapitel 5.1.2 noch genauer zu sprechen kommen werde (vgl. INT015: 112-123; INT008: 35-46). Dabei tritt eine Unterscheidung ins Zentrum welche ebenfalls noch genauer erläutert werden wird, nämlich jene, ob es sich bei den Grabmonumenten nun um Grabkreuze im engeren Sinne handelt, oder um Marterl.

Neben den gestalterischen Unterschieden auf welche ich noch in Kapitel 4.2 zu sprechen komme, spielt hier vor allem die Positionierung jener Grabmonumente eine Rolle. Denn die Platzierung von Grabkreuzen auf Friedhöfen, oder jene von Marterln in der Landschaft an Unfallstellen, geht einher mit Normen und Freiheiten der Ausdrucksmöglichkeiten. So ist ein Friedhof ein streng geregelter Raum und erlaubt – vor allem heutzutage – weniger freie Gestaltung von Grabmonumenten inklusive ihrer Inschriften als ein Marterl in der Landschaft. Auf diesen Unterschied werde ich in Kapitel 5.1 noch genauer eingehen und gegenwärtige Friedhofssatzungen hinzuziehen, um diesen Punkt zu verdeutlichen.

1.5. Fragestellungen und Struktur der Arbeit

Die Fragestellungen die mich bei dieser Forschungsarbeit leiteten, drehten sich anfangs vor allem um das Zusammenspiel zwischen Tod und Humor, entwickelten sich aber im Laufe des Feldaufenthaltes in diverse Richtungen weiter. Primär fragte ich mich, in welcher Situation rund um den Tod Humor eine Rolle spielen kann und – gewissermaßen auch – darf. Damit einher ging natürlich die Hypothese, dass Tod und Sterben in ihrer stark ritualisierten Einbettung wenig Platz für Humor lassen. Sehr bald stellte sich dabei das Ritual des Totenschmauses, oder der ‚Zehrung‘, als Bruchstelle von strikter, sakraler Ernsthaftigkeit im Tod und entspanntem, sozialem, profanem Beisammensein dar. Ein Punkt, den ich zwar nicht selbst beobachten konnte, welcher aber in Literatur und Interviews immer wieder genannt wurde.

Um die Stationen des Todes besser greifbar zu machen, möchte ich Weiss-Krejcis Konzept des Funeralzyklus (2018) als großen Rahmen verwenden und fragen: In welcher Situation des Funeralzyklus ist Humor möglich oder kann er beobachtet werden? Weiters interessierten mich Dinge wie: Wie und unter welchen Umständen wurden die kuriosen Inschriften, die am Museumsfriedhof in Kramsach zu sehen sind, geschaffen? Dazu gehört natürlich auch eine Analyse des Materials: also von wann stammen jene Inschriften, woher, und vor allem auch, wer wurde mit solchen Inschriften bestattet und wer hat die Inschriften verfasst?

Da die Inschriften teils das Fehlverhalten von Personen direkt anprangern, ergab sich auch die Frage: „Welche Rolle spielten jene Inschriften im sozialen Gefüge?“ Und natürlich musste zu Beginn der Arbeit überhaupt die Frage geklärt werden: „Handelt es sich bei den

lustigen Grabkreuzen um authentische Grabmonumente, welche am Friedhof platziert waren?“ Und gibt es heute noch, oder werden heute noch Grabmonumente mit solchen lustigen Inschriften versehen? Schlussendlich stellte sich mir noch die Frage, wie Begräbnisse heute in der Region aussehen. Allerdings war mir die Problematik des Zugangs zur Untersuchung dieser Frage von Anfang an bewusst und im Laufe der Forschung ergab sich dann auch keine Situation, an einem Begräbnis teilnehmen zu können.

Um diese Fragen bearbeiten und vielleicht auch teilweise beantworten zu können, werde ich wie folgt vorgehen: Das nächste Kapitel beschäftigt sich vor allem mit den theoretischen Aspekten von Humor und Tod. Beginnen möchte ich dieses aus einer breiten anthropologischen Perspektive, welche die Verbindungen von Tod und Humor nicht als gesellschaftliches Randthema oder Besonderheit einzelner ‚Kulturen‘ darstellt, sondern eher im Gegenteil aufzeigen soll, wie weit diese Verbindung verbreitet ist und auf welche diverse Arten Humor im Angesicht des Todes eine Rolle spielen kann. Daraufhin nehme ich getrennt Bezug auf die beiden Themenkomplexe und versuche eine Zusammenfassung der Theoriengeschichte auf Tod beziehungsweise Humor zu geben.

Im Kapitel 2.1 wird dabei mit dem Thema Tod in der frühen Anthropologie und Soziologie begonnen, um schließlich das Werk von Philippe Ariès (1976) miteinzubeziehen, welches interessante Schlüsse auf die Rolle des Todes in der Gesellschaft selbst liefert. Dass dieser sich dabei vor allem auf Europa bezieht ist in meinem Fall eher ein vernachlässigbares Problem, da mein Forschungsfeld in dieselbe Tradition fällt. Viel eher spielt der Fakt eine Rolle, dass Ariès Werk vor allem Bezug auf die elitären Schichten der Gesellschaft nimmt (vgl. Narvaez, 2003: 11; siehe auch Rieser, 1991 Fußnote auf Seite 149). Zusätzlich behandle ich in diesem Kapitel verschiedene materielle Manifestationen des Todes, um dann vor allem auf Grabmonumente und den Friedhof als Ort des Todes in seinem historischen Kontext zu sprechen zu kommen. Kapitel 2.1.3 soll schließlich den theoretischen Rahmen für die eingangs gestellten Fragen liefern und nach Weiss-Krejci (2018) abklären, was der Funeralzyklus ist, und die anthropologische Ritualtheorie anschneiden.

In Kapitel 2.2 werden schließlich die drei etablierten und immer wieder aufgegriffenen Theorien zu Humor in Anlehnung an Michael Billigs kritischer Bearbeitung dargestellt, um schließlich auf das Element des Spotts hinzuführen. Außerdem soll noch eine vierte Humorthorie angeführt werden, welche explizit auf Gender und Herrschaftsstrukturen Bezug nimmt.

Die Methoden welche im Laufe dieser Master-Arbeit zur Anwendung gekommen sind, sollen daraufhin in Kapitel 3 beschrieben und näher erläutert werden. Dabei soll auch begründet werden, warum die klassischen anthropologischen Methoden wie die teilnehmende Beobachtung gewissermaßen einen niedrigeren Erkenntnis- und Stellenwert in Beantwortung der Fragestellung hatten als zum Beispiel die Dokumentenanalyse.

Im vierten Kapitel möchte ich schließlich noch einmal auf das Forschungsfeld zu sprechen kommen und näher darauf eingehen, wie dieses Feld zustande kam. Außerdem beschreibe ich hier die Entstehung des Museumsfriedhofs und wie es zur Sammlung der historischen Grabkreuze kam. Außerdem nehme ich Bezug auf Susanne Riesers Werk *Sterben, Tod und Trauer: Mythen, Riten und Symbole im Tirol des 19. Jahrhunderts* (1991) und fasse ihre Erkenntnisse rund um Sterbetraditionen und -Riten im Tirol des 19. Jahrhunderts zusammen. Zu guter Letzt soll dieses Kapitel noch einige Klarheiten schaffen was die Definitionen und Bedeutungen der verschiedenen Arten von Grabmonumente betrifft.

Zum Schluss werden im Kapitel 5 alle Daten und Erkenntnisse dargelegt und analysiert, um Schlüsse auf die eingangs gestellten Fragen ziehen zu können. In diesem Hauptteil der Arbeit komme ich auch auf die Anwendung der Methoden zu sprechen und diskutiere, inwieweit sie erfolgreich – beziehungsweise in manchen Fällen auch erfolglos – für die Beantwortung meiner Fragen waren.

2. Tod und Humor

In ihrem Beitrag *Der letzte Lacher – Komik in der Sepulkralkultur* (2015) geht Alina Timofte auf jenes ungewöhnliche Zusammenspiel von Tod und Humor, oder, wie sie es bezeichnet, die „Trauer- und Lach-Kultur“ (Timofte, 2015: 485) genauer ein. Mit Referenz zur Psychologie benennt sie dieses Zusammentreffen als „kulturelle Parathymie“ ohne dabei die „Absicht eine [...] pathologisierende [...] Herabsetzung zu verfolgen“ (ebd.: 486) – nichtsdestotrotz bleibt die Ungewöhnlichkeit dieser beiden so gegenteilig anmutenden Bereiche festgeschrieben. Auch Peter Narváez betont die eigentliche Unvereinbarkeit mit seiner Bezeichnung des Phänomens als „Death-Humor Paradox“ (Narváez, 2003: 2). Beide Autor*innen sind sich aber auch darin einig, dass gerade anthropologische Betrachtungen die weite Verbreitung von Humor im Angesicht von Tod an die Oberfläche gebracht haben. So weit, dass Narváez das Phänomen schließlich sogar als menschliches Universal bezeichnet:

„Whether it alleviates the pain of loss, lessens fear of the unknown, or celebrates life in face of demise, the commingling of humor and death in informal and ritualistic circumstances appears to be a human universal, a technique for communicating and dealing with the enigma of our precarious mortality.“ (Narváez, 2003: 11)

Auf die Frage, wie menschlich es ist, Lachen mit der Vergänglichkeit in Verbindung zu bringen, antwortet Thomas Macho in seinem Buch *Vorbilder* (2011) mit einer Abhandlung über die Repräsentation des Totenschädels in Literatur, Film und medialen Darstellungen seit dem 19. Jahrhundert. Dabei betont er, dass entgegen dem tatsächlichen Auftreten menschlicher Überreste in natura, der Totenschädel stets samt Unterkiefer, als „grinsender Schädel“ (Macho, 2011: 342), dargestellt wird:

„Auffällig ist darum, wie viele Bildtraditionen – in wie vielen Epochen und Kulturen – den Schädel als Einheit mit Mundöffnung, als dauerhaftes Gesicht, präsentiert haben“ (Macho, 2011: 344).

Eine Bildtradition, die laut ihm „im Gegensatz zu manchen Stillleben aus dem 17. Jahrhundert, die den Schädel als Vanitas-Symbol, stumm und ohne Unterkiefer, dargestellt haben“ (ebd.) steht.

Das inzwischen wohl bekannteste Beispiel vom humorvollen Umgang mit dem Tod dürfte aber wohl der *Día de los Muertos* in Mexico sein, an dem mit den Verstorbenen durch

die Straßen gezogen wird und Mahlzeiten an ihren Grabstätten eingenommen werden. Die globale kulturelle Performanz jenes Festes⁹, aber auch die zahlreichen Darstellungen in der Populär-Kultur¹⁰ oder die Befassung mit dem Festival in der wissenschaftlichen Literatur¹¹, haben das ihre dazu beigetragen.

Aber auch die Totenwachen in Irland oder Estland (siehe Ó Súilleabháin, 1999; Torp-Kõivupuu, 2002), Begräbnisumzüge in New Orleans (siehe Turner, 2017), der Leichenschmaus in ländlichen Gebieten des ‚Alpenraumes‘ (vgl. Hoffmann-Krayer/Bächtold-Stäubli, 1932: 869) stellen Beispiele dar, welche die diversen Ausdrucksformen von Trauer, als Reaktion auf Tod aufzeigen (vgl. Barley, 1998: 33; Guthke, 2006: 193).

Nigel Barley betont in seinem Buch *Tanz ums Grab* (1998) auch die Unterschiede wie Zeremonien für Tote bei den Yoruba in Nigeria oder den Vevo auf Madagaskar aussehen können, je nachdem in welchem Lebensabschnitt der oder die Verstorbene sich befunden hat (Barley, 1998: 33; vgl. Astuti, 1995). Schließlich behandeln die Autor*innen in Narváez Sammelband auch Witze im Angesicht von Katastrophen (siehe Davies, 2003 und Ellis, 2003) oder jenes ‚paradoxe‘ Zusammentreffen in modernen Medien (siehe Roth, 2003 und Koven, 2003).

Christie Davies fasst in seinem Eintrag in der *Encyclopedia of Death and the Human Experience* (2009) Angst vor dem Tod und Humor in Bezug auf Tod zusammen und unterscheidet Witze im Angesicht tödlicher Katastrophen von ritualisierten und ‚traditionellen‘ Formen des Zusammentreffens von Tod und Humor:

„Such humor is not callous nor is it a form of coping, for the joke tellers have no direct experiences to respond to and overcome. Rather, it is mocking a fear of the face of death experienced by media professionals who are now trying to sell it to the public. It is quite different from the humor that accompanied an Irish or Newfoundland wake, or Mexico’s Day of the Dead. This is the humor of societies where death is more familiar.“ (Davies, 2009: 590)

Laut ihm hängt die Möglichkeit und Form von Humor im Angesicht des Todes vor allem davon ab, inwieweit eine Gesellschaft den Tod akzeptiert oder leugnet (vgl. Davies, 2009: 590).

⁹ so wird der Dia de los Muertos zum Beispiel auch in Wien gefeiert (siehe URL 3)

¹⁰ siehe zum Beispiel URL 4, URL 5

¹¹ siehe zum Beispiel Brandes, 2006

Zu Guter Letzt möchte ich noch auf jene spezifisch materialisierte Form dieser „kulturellen Parathymie“ (Timofte, 2015: 486) zu sprechen kommen, welche in dieser Arbeit im Zentrum stehen soll: humorvolle Grabinschriften. Obwohl kein Unikum des ‚Alpenraumes‘ (siehe Guthke, 2006: 172f; Meyer, 2003) kann doch von einer gewissen Tradition gesprochen werden, die vor allem im 18. und 19. Jahrhundert Ausdruck fand und durch Sammlungen und Dichtungen erforscht und verbreitet wurde. Timofte setzt deren Beginn schon etwas früher an:

„Das Interesse an Sammlungen von Grabinschriften nahm zunächst in der Renaissance durch die Begeisterung der italienischen Humanisten für die Antike zu. Von den Grabsteinen kopiert, übersetzt und verzeichnet, wurden die Grabinschriften im Laufe der Zeit aber auch aus den handschriftlichen und gedruckten Anthologien der Vorgänger übernommen. Vor allem in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts fand eine neue Untergattung der ‚Grabliteratur‘, nämlich die epitaphia iocosa (poetische Scherz-Grabinschriften), eine weite Verbreitung und Verfeinerung in der europäischen Barockdichtung.“ (Timofte, 2015: 487f)

Im Folgenden werde ich nun die beiden großen Themen – Tod und Humor – analytisch getrennt betrachten und ihre jeweiligen Theorien und Geschichten in der Wissenschaft zu skizzieren versuchen. Ein Überblick darüber, wie Tod beziehungsweise Humor in der Anthropologie oder anderen Disziplinen gesehen wurde, soll dabei helfen, einen theoretischen Rahmen zu fassen, in dem das gesammelte Material schließlich am Ende der Arbeit eingebettet werden kann. Am Ende des Theorie-Teils werde ich noch einen Ausflug in die Ritualtheorie und den Funeralzyklus machen, womit ich schließlich die eingangs gestellten Fragen unter Bezugnahme meines Materials zu beantworten versuchen werde.

2.1. Vom Ende – Zum Sterben und zum Tod

Der Tod und das Sterben war schon von früh an ein großes Interessensgebiet ethnologisch-anthropologischer Forschungen. Dabei lag hier eben weniger der Fokus auf der Angst vorm Tod, wie in der Psychologie so fest verankert und theoretisiert, und auch nicht auf dem Tod als biologischen Prozess per se (Fabian, 2004)¹², sondern eben die Einbettung des Sterbens

¹² Laut Johannes Fabian stand niemals die Frage nach dem Tode selbst im Fokus der ethnologischen Forschungen, sondern nur die Frage nach dem „wie Andere sterben“ (Fabian, 2004). Dabei soll das „Andere“ durchaus als das soziale und kulturelle „Other“ in seiner Dichotomen Form verstanden werden.

in soziale und kulturelle Prozesse. Wie Antonius Robben in seiner Einleitung zum Sammelband *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader* (2004) schreibt:

„Surviving relatives want to break and at the same time prolong their association with the deceased. Close relatives accompany the loved one during the dying process, care for the corpse, assume the social status of mourners, and display their grief in public. [...] [R]eligion gives people a comforting sense of immortality, while the mortuary practices restore the group that has been disturbed temporarily by the death of one of its members.“ (Robben, 2004: 2)

Damit beschreibt er auch schon das breite Feld und die verschiedenen theoretischen Fragen, welche die Anthropolog*innen bereits von früh an beschäftigt haben.

Die wichtigsten Beiträge zum Beginn der Anthropologie des Todes stellen dabei die Werke von James Frazer, Émile Durkheim, Marcel Mauss, Robert Hertz, Arnold van Gennep und Bronisław Malinowski dar, und so finden sich die meisten davon auch im oben genannten Sammelband auszugsweise wieder. Johannes Fabian stellt nach diesem anfänglichen Interesse zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Pause in der Beschäftigung mit dem Tod fest und datiert die Wiederbelebung mit verstärktem Einfluss von Soziologie und Medizinanthropologie auf die 1970er Jahre (Fabian 2004; vgl. Robben, 2004: 1f). Fabian merkt dabei kritisch an, dass der Tod als solches kaum Ziel von frühen anthropologischen Untersuchungen war, da diese den Fokus eher auf das menschliche Verhalten und seine kulturelle Einbettung legten.

Da der Tod selbst aber das Ende von menschlichem Verhalten bedeutet, fokussieren sich anthropologische Studien immer darauf, wie ‚Anderer‘ Sterben. Die ‚Anderen‘ sind dabei einerseits die Überlebenden, andererseits aber auch immer jene, außerhalb der eigenen Gesellschaft (vgl. Fabian, 2004: 52). Peter Metcalf und Richard Huntington drücken dieselbe Idee weniger kritisch aus, indem sie schreiben:

„Anthropologists have, of course, no special understanding of the mystery of death. We can at best only recount the wisdoms of other cultures, wisdoms that have found expression in song and dance, as well as solemn rite, for funerals elsewhere are often rowdy affairs in comparison with those of mainstream America.“ (Metcalf/Huntington, 1991: 24)

In seinem einflussreichen Werk *The Elementary Forms of Religious Life* (1965) betonte der Soziologe Émile Durkheim nicht nur die Trennung der sozialen Sphäre in heilig und profan, sondern schrieb den Ritualen, speziell den Begräbnissen, auch die Funktion des Erhalts und

der Wiederherstellung der sozialen Ordnung zu. Dieser Aspekt wurde später vielfach aufgegriffen und mit einer Vielzahl an ethnographischen Beispielen belegt beziehungsweise ausgebaut (siehe Bloch/Parry, 1982).

Auch Malinowskis Abhandlung zum Tod versucht die Frage nach der Auswirkung des Todes auf die soziale Gruppe zu beantworten. Seiner These nach, welche von vielen anderen später wieder aufgegriffen wurde, stellt der Tod eines Individuums eine besondere Gefahr für den Zusammenhalt der Gesellschaft dar. Hier kommen nun religiöse Vorstellungen und Praktiken zu tragen, welche einen sicheren Rahmen schaffen und die Gesellschaft vor ihrem Zerfall schützen:

„[I]n all this religion counteracts the centrifugal forces of fear, dismay, demoralization, and provides the most powerful means of reintegration of the group's shaken solidarity and of the reestablishment of its morale. In short, religion here assures the victory of tradition and culture over the mere negative response of thwarted instinct.“ (Malinowski, 2004: 22)

Einen weiteren zentralen Beitrag zu Untersuchungen zum Tod bietet das Werk von Robert Hertz *A Contribution to the study of the collective representation of death* (2004b). Anhand der Begräbniszeremonien der Dayak in Borneo beschäftigte er sich mit dem Körper des*der Verstorbenen, Konzepten der Seele, und den Hinterbliebenen. Dabei legte er vor allem Wert auf die Periode zwischen Primär und Sekundärbegräbnis, eine Zeit voller Regeln und Tabus für die Hinterbliebenen, in welcher die Seele rastlos darauf wartet, ins Land der Toten hinübergehen zu können (Hertz, 2004b: 198ff). Wie Newby und Toulson (2018) schreiben, können die Argumente früherer Abhandlungen zum Tod folgendermaßen zusammengefasst werden:

„The central argument of all these texts is that what death wounds, ritual begins to repair. And what death wounds is the social fabric, society itself.“ (Newby/Toulson, 2018: 2)

Eine rezentere vergleichende Beschäftigung mit Ritualen rund um den Tod, stellt schließlich *Celebrations of Death: The anthropology of mortuary ritual* (1991) von Metcalf und Huntington dar. Mit dieser Sammlung an Material aus aller Welt zeigen sie, entgegen der frühen Annahme einer universalen Logik von Todesritualen, dass sich diese Rituale eher um zentrale Werte der jeweiligen Gesellschaft drehen (siehe Metcalf/Huntington, 1991).

Eine Bewegung hin zum ‚eigenen‘ Tod kann, wie schon erwähnt, laut Robben, ab den 1970er Jahren beobachtet werden, mit vor allem soziologischen Studien, die aber auch in der Anthropologie nicht unbeachtet blieben – also seit der Zeit, da die klassische Trennung der Forschungsfelder der jeweiligen Disziplinen sich bereits etwas lockerten. Dabei sei vor allem die Forschung von Elisabeth Kübler-Ross (1973) zu den fünf Stadien der Trauer zu nennen oder die Untersuchungen von Glaser & Strauss (1965) zu sterbenden Patienten in Krankenhäusern in den USA. Neue anthropologische Perspektiven brachten außerdem die Abhandlungen von Renato Rosaldo (1993) sowie jene von Nancy Scheper-Hughes (1992), welche sich jeweils auf die emotionale Welt rund um das Sterben fokussieren und dabei auch den diversen Ausdrucksweisen von Trauer einen hohen Stellenwert beimessen.

2.1.1. Todesvorstellungen

In diesem Kapitel möchte ich mich kurz den Ausführungen Philippe Ariès widmen, welcher mit seinen *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland* (1976) einen unschätzbaren Beitrag zum Verhältnis von Tod und Gesellschaft in West- und Mitteleuropa lieferte. Obwohl der Fokus dabei auf die oberen Schichten der Gesellschaft fällt und dadurch ein etwas vereinfachtes und verkürztes Bild entsteht (vgl. Narvaez, 2003: 11; vgl. Rieser, 1991: 82), liefert Ariès doch eine Menge Daten und Thesen. Anhand dieses Materials entwickelt er schließlich ein 4-stufiges chronologisches Modell: *Der gezähmte Tod*, meint jene Einstellungen, welche laut Ariès bis ins 12. Jahrhundert präsent waren. Dabei wurde der Tod von den Betroffenen im Totenbett liegend erwartet, stellte eine öffentliche Zeremonie dar, in der Familie und Nachbarn zugegen waren, und wurde von ritualisierten Abläufen begleitet. Und:

„Schließlich ein letzter Aspekt, der bedeutsamste: Die Einfachheit, mit der die Todesriten hingenommen und vollzogen wurden, auf zeremoniöse Weise zwar, aber doch ohne dramatischen Charakter, ohne exzessive emotionale Regung.“ (Ariès, 1976: 24)

Vom 11. – 12. Jahrhundert verändern sich gewisse Vorstellungen, die schließlich zu dem führen was er als der eigene Tod bezeichnet und bis ins 17. Jahrhundert anhält. Und zwar sind dies:

„die Darstellung des Jüngsten Gerichts am Ende der Zeiten; die Verschiebung des Gerichts auf das Ende des einzelnen Lebens, auf den punktuellen Augenblick des

Todes; die makabren Motive und das auf Bilder des physischen Zerfalls verlagerte Interesse; schließlich die Rückkehr zur Grab-Epigraphie und der Beginn einer Individualisierung der Gräber“ (Ariès, 1976: 32)

Im 14./15. Jahrhundert verankert sich schließlich die Vorstellung, dass im Augenblick des Todes das Leben des Sterbenden vorm inneren Auge noch einmal abläuft, und also die



Abbildung 5 – „Der Tod und das Mädchen“ - Hans Baldung (1517)

eigene Biographie einen höheren Stellenwert erhält. Damit einher geht auch ein Zuwachs an Dramatik und Emotionen im Sterbebett (vgl. Ariès, 1976: 36). Die Wahrnehmung des Todes verändert sich also von einem Phänomen, das *uns alle* betrifft, hin zu jenem Schicksalsschlag, der das Ende des eigenen Lebens besiegelt (vgl. Ariès, 1976: 42).

Im dritten Todes-Modell: *Der Tod des Anderen* erwähnt Ariès vor allem zwei Aspekte, welche sich bereits vor dem 17. Jahrhundert entwickeln: einerseits entsteht ab dem 16. Jahrhundert eine neuartige Verbindung von Tod und Erotik, welche in Kunst und Literatur zutage tritt (siehe zum Beispiel Abbildung 5) und den Tod als Bruch im Leben verankert, andererseits löst der Tod und die bloße Vorstellung an ihn bei den Umstehenden einen Schmerz aus, dem auf so leidenschaftliche Art Ausdruck verliehen wird wie nie zuvor (vgl. Ariès, 1976: 44f).

„Death became sublime and even beautiful because it was no longer associated with guilt, hell, and evil but people could look forward to a reunion with family members already in heaven.“ (Robben, 2004: 4)

Schließlich kommt Ariès auf das vierte Modell zu sprechen, welches er als *Der verbotene Tod* übertitelt. Neu sei hier vor allem auch die Schnelligkeit, mit der sich ab dem 20. Jahrhundert die Vorstellungen verändern. Jene Entwicklung, deren Ausgang er in (Nord-)Amerika annimmt, habe zum Zweck, „das Glück zu bewahren“ (Ariès, 1976: 62)¹³. Der Tod wird ausgespart, tabuisiert und ferngehalten. Weniger um die Sterbenden, sondern die

¹³ siehe auch Metcalf/Huntington, 1991: 193ff; Stubbe, 1985: 207

Gesellschaft selbst zu schonen. Damit einher geht auch die Verlagerung des Ortes des Todes, vom vertrauten Bett zu Hause ins Krankenhaus, womit sich auch der Tod in eine technische Angelegenheit verwandelt und mehr aus dem gelebten Alltag verschwindet. Arzt und Krankenhauspersonal werden dabei zu „Herren und Meister über den Tod, seinen Zeitpunkt und die Umstände, unter denen er eintritt“ (Ariès, 1976: 59) und der erwünschte Tod ist jener, der für die Hinterbliebenen ‚annehmbar‘ und ‚erträglich‘ ist, im Gegensatz zu den ‚schamlosen‘ emotionalen Ausbrüchen, welche ins Private verschoben werden (vgl. Ariès, 1976: 57ff). Dies verleitet laut Ariès wohl auch Geoffrey Gorer (1977), den Tod dieser Zeit mit Pornographie, und Trauer mit Masturbation gleichzusetzen, um den tabuisierten Stellenwert zu betonen¹⁴ (vgl. Ariès, 1976: 60).

Im nächsten Kapitel möchte ich aufzeigen, wie sich die Todesvorstellungen ihrer Zeit sich auch in den Grabinschriften abbilden, welche die Vorbeigehenden dazu auffordern stehen zu bleiben und für das Heil der Seele der Verstorbenen zu beten.

2.1.2. Todesbilder und -monumente

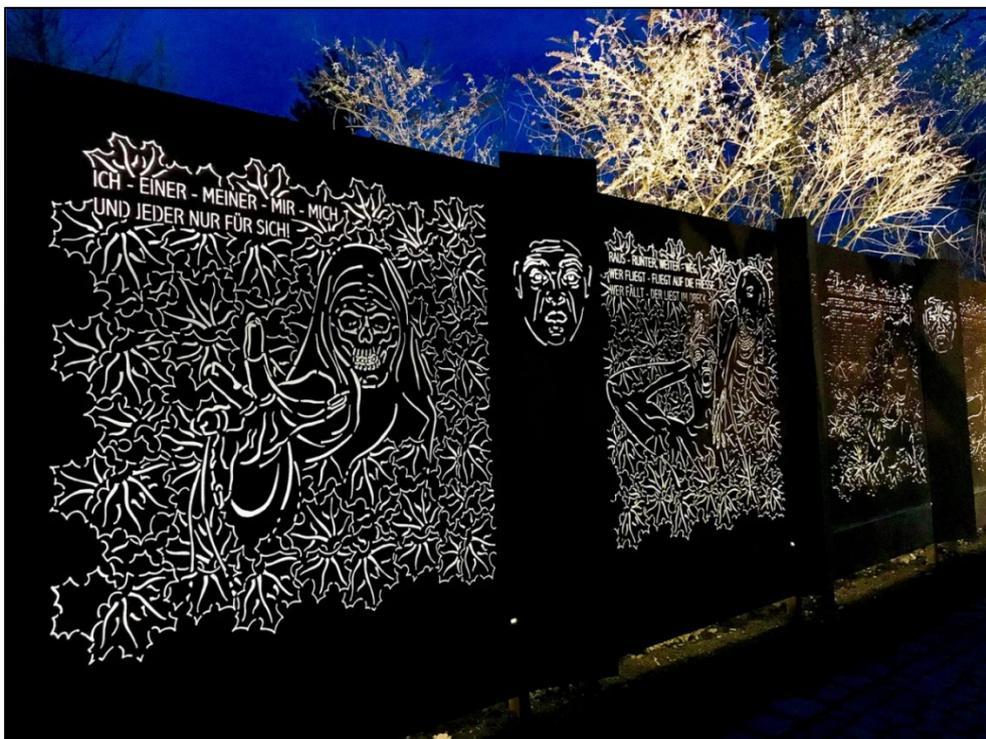


Abbildung 6 – Totentanz „Das Letzte“ des Museumsfriedhofs, Kramsach. © Martin Reiter, Quelle: <https://www.museumsfriedhof.info/totentanz>

¹⁴ Und vielleicht damit verwoben, gibt es im Französischen noch die Umschreibung eines Orgasmus als „la petite morte“?

Vorstellungen zu Tod und Sterben werden schließlich auch immer in der einen oder anderen Form materiell manifestiert. Seien dies die Totentänze, welche die Aspekte der Gleichheit und vielleicht auch der Freude des Todes verbildlichen, oder diverse Gegenstände von Hinterbliebenen, welche in Andenken ‚verwandelt‘ werden, indem sie mit Erinnerungen und Emotionen verbunden werden¹⁵.

Schließlich ist der Leichnam selbst, der verwesende Körper, die wohl konkreteste Form des Todes in seiner Materialität, welcher sich allerdings immer noch in einem Prozess befindet – ein Prozess der, wie bei Robert Hertz (2004a) Werk zu sehen – vielerorts parallel von Ritualen begleitet wird, bis die finale Bestattung den Abschluss und somit die Ankunft der Seele im Jenseits markiert.

Jene materiellen Aspekte, auf die ich mich nun allerdings fokussieren will, sind erstens die Friedhöfe als Plätze des Todes. Danach gehe ich auf die Grabmonumente ein, welche in Kapitel 4 im Detail und Kontext des Feldes behandelt werden. Schließlich komme ich noch auf die historische Entwicklung von Grabinschriften zu sprechen.

2.1.2.1. Letzte Orte – Von Friedhöfen

Wie Ariès schreibt, durchliefen im Laufe der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Friedhöfe eine Relokalisierung, hinaus von den Zentren der Städte an ihren Rand – bis das Wachstum der Städte sie später wieder einholte – aus hygienischen Gründen. Dieses war begründet in einem Aufkommen von Wissen um Seuchen und einem beginnenden Prozess der Medikalisierung der Gesellschaft und des Todes im Zuge der Aufklärung (vgl. Ariès, 1976: 50).

Thomas Laqueur beschreibt diese Veränderung in seinem Werk *The work of the Dead: A cultural history of mortal remains* (2018) folgendermaßen:

„The dead in their corporeality have moved from the domain of culture to the domain of nature, from religion to science, from the control of priests to the control of doctors and public health officials“ (Laqueur, 2018: 236)¹⁶

Weiters führt er aus, war es auch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, dass sich der Begriff ‚cemetery‘ im Englischen etablierte. Dieser Begriff, der sich gewissermaßen sprachlich

¹⁵ siehe zum Beispiel Graham, 2017 oder Newby/Toulsen, 2018

¹⁶ Im Gegensatz zu Ariès sieht Laqueur die hygienische Dimension allerdings nicht als Ursache, sondern mehr als Symptom eines kulturellen Prozesses oder Wandels, in welchem das Verhältnis zwischen Lebenden und Toten neu verhandelt wurde (vgl. Laqueur, 2018: 125ff).

als auch in der gelebten Realität unabhängig vom Kirchengebäude machte, sollte, so Laqueur: „a cosmopolitan space for a cosmopolitan people, a sort of fantasy of ancient Rome’s burial places“ (Laqueur, 2018: 120f) sein.

Ein Prozess, der gewissermaßen eine Umkehrung der aufkommenden Bräuche zu Beginn des Frühmittelalters darstellte. Im antiken Rom war es so noch Usus, die Verstorbenen außerhalb der Stadt, entlang der Straßen zu begraben. Laut Ariès hängt der Beginn von Begräbnissen in der Kirche mit der Verbreitung des Märtyrerkultes zusammen, wonach der Wunsch nach Vereinigung mit den Märtyrern in der Ruhestätte aufkam. Im Christentum stellte nun die Kirche diese Möglichkeit zur ewigen Nähe mit den Heiligen dar, und so meinte der Begriff im Mittelalter auch nicht nur das Gebäude selbst, sondern auch den umgebenden Bereich, also den Friedhof (vgl. Ariès, 1976: 26f).

Dieser Platz nahm im Laufe der Zeit eine ähnliche Rolle an, wie das Forum bei den Römern „mit dem Zweck, dort Handel zu treiben, zu tanzen und zu spielen oder einfach nur gesellig beisammenzusein“ (Ariès, 1976: 30). Ein Brauch, der wohl bis zum 13. Jahrhundert oder darüber hinaus bestehen blieb, wie auf Konzilen beschlossene Verbote vermuten lassen (vgl. ebd.). Mit dem Verlegen von Friedhöfen außerhalb von Kirchen und ihrem unmittelbaren Bereich entstand der Wunsch, die Verstorbenen an einem dezidierten Platz auffinden und besuchen zu können. Das individuelle, lokalisierbare Grab entstand also. Ariès meint dazu außerdem:

„Seit dem Ende des 18., aber noch mitten im 19. und 20. Jahrhundert sind die Ungläubigen im antiklerikalen und agnostischen Frankreich die regelmäßigsten Besucher der Gräber ihrer Angehörigen. Der Besuch auf dem Friedhof war – und ist noch – in Frankreich und Italien der große Akt tätiger Religionsausübung. Wer nicht zur Kirche geht, geht doch immer zum Friedhof, wo man gewöhnlich die Gräber schmückt.“ (Ariès, 1976: 51)

In ländlichen Gebieten ist es allerdings noch Gang und Gäbe, dass Friedhöfe den Bereich unmittelbar um die Kirche einnehmen, obwohl neue Friedhöfe nicht mehr dort angelegt werden. Das Potential von Friedhöfen zur Erforschung einer Gesellschaft und die vielfach eingeschriebenen Ideen gelten in der Literatur gemeinhin als unumstritten¹⁷. Michael C. Kearl nähert sich in seinem Werk *Endings: a Sociology of Death and Dying* (1989) aus

¹⁷ siehe Collier, 2003; Graham, 2017

soziologischer Perspektive dem Sterben an und betont unter anderem die Funktionen des Friedhofs als Spiegel einer Gesellschaft:

„Cemeteries are cultural institutions that symbolically dramatize many of the community’s basic beliefs and values about what kind of society it is, who its members are, and what they aspire to be. Any change in the social ethos is accordingly reflected in these cultural barometers.” (Kearl, 1989: 49)

2.1.2.2. Letzte Standorte – Von Grabmonumenten

Das Grabmal ist nicht nur der Ort, wo die Trauerpsychologie eines Zeitalters mit ihrer Kunstauffassung interferiert [...], sondern auch ein Ausfluß des jeweiligen Toten- bzw. Ahnenkults. Nicht immer sind jedoch die Grabmäler [...] religiös bezogen.¹⁸

So wie also Friedhöfe als Spiegel von Gesellschaft gesehen werden können, können auch einzelne Gräber und Grabmonumente einiges über die dort Begrabenen aussagen. Material und Größe eines Grabmonumentes geben dabei ebenso Aufschluss über die Verstorbenen wie auch der Standort des Grabes, wie nah er bei der Kirche ist oder wie weit davon entfernt (vgl. Guthke, 2006: 15; 178). Und auch der Grabschmuck verleitet dazu, Vermutungen zur Beziehung zu den Hinterbliebenen anzustellen.

Laqueur verweist außerdem auf die zentrale Rolle der Ausrichtung der Gräber entlang einer West-Ost-Achse, was die theologische Auffassung widerspiegelt (vgl. Laqueur, 2018: 123ff). Dazu meint er weiters:

*„Those who lay in any other direction did so either because they were excluded or because they excluded themselves from the community of the normative dead.”
(Laqueur, 2018: 125).*

Wie die Friedhöfe, veränderten nun auch die Grabstätten ihre Erscheinungen über die Jahrhunderte. Obwohl, wie Philippe Ariès anmerkt, der Besuch verstorbener Angehöriger am Grab als eine alte Tradition erscheint, ist diese nämlich eigentlich recht jung und tritt laut ihm erst ab dem 18. Jahrhundert in Erscheinung (vgl. Ariès, 1976: 149). Auch wenn im antiken Rom individuelle Gräber die Norm waren, treten diese mit dem Beginn der Christianisierung Europas, vom 5. Jahrhundert bis zum 12. Jahrhundert, in den Hintergrund. Zwar gibt es hie und da Kennzeichnungen von Grabstätten, jedoch sind diese in der Regel

¹⁸ Stubbe, 1985: 312

anonym gehalten, was laut Ariès mit der christlichen Lehre in Verbindung steht, da hier vor allem das Seelenheil im Vordergrund stünde und der Materialität und Körperlichkeit weniger Wichtigkeit zugemessen wird.

Ab dem 12. Jahrhundert treten vermehrt wieder spezifische Gräber – hauptsächlich von Heiligen – mit Kennzeichnungen in Form von Inschriften auf Grabplatten oder –Tafeln, auf (vgl. ebd.: 85). Dabei spielte es auch keine Rolle, dass sich die körperlichen Überreste nicht unbedingt an selbiger Stelle befanden:

„Das sichtbare Grab ist mithin nicht Zeichen für den Ort der Bestattung: es ist mahnende Erinnerung an den Verstorbenen, der inmitten der Heiligen unsterblich und unter den Menschen berühmt ist. Unter solchen Umständen war das sichtbare Grab einer kleinen Minderheit von Heiligen und erlauchten Persönlichkeiten vorbehalten: die anderen – ob im Armengrab oder in der von ihnen bezeichneten Kirche oder ihrem Hof bestattet – blieben wie früher anonym.“ (Ariès, 1976: 85)

Ab dem 17. Jahrhundert spielt die spezifische Lokalität eines Grabes einer bestimmten Person eine wichtigere Rolle, jedoch „[d]er andächtige oder melancholische Besuch am Grabe eines geliebten Menschen aber war unbekannt“ (ebd.: 50). Dieser Trend lässt sich auch in Tirol beobachten anhand von Weihwasserkesselträgern. Bader und Wiesauer schreiben dazu in ihrem Werk *Schmiedeeisen in Tirol: die Kunst Eisen zu formen* (2002):

„Als Besonderheit haben sich im Tiroler Raum aus der Zeit des beginnenden 17. Jahrhunderts die Weihwasserkesselträger erhalten, die am Beginn der Gräberreihen aufgestellt worden sind. Voraussetzung für die Entstehung der Weihwasserkessel ist das Bedürfnis der Friedhofsbesucher, die Gräber der Verstorbenen mit Weihwasser zu besprengen. Als Motiv für dieses Tun mag ursprünglich sicher die Vorstellung von den Armen Seelen im Fegefeuer gelten, welchen durch die Wohltat der Lebenden – eben das Besprengen der Erde mit Weihwasser – die Zeit der Buße für Sündenstrafen im Fegefeuer verkürzt werden sollte.“ (Bader/Wiesauer, 2002: 30)

Gleichzeitig merken die Autor*innen an:

„Leider kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden, ab wann sich die volkstümliche Glaubensvorstellung von der besonderen Wirksamkeit versprengten Weihwassers für die Armen Seelen so weit verbreitet hat, dass daraus das Bedürfnis entstanden ist, am Friedhof eigene Weihwasserkessel aufzustellen.“ (Bader/Wiesauer, 2002: 30)

Mit den soziopolitischen Entwicklungen der Aufklärung im 18. Jahrhundert jedoch wurde die Begräbnispraxis der Kirche noch stärker in Frage gestellt, und die Bedeutung des individuellen Grabes nahm noch mehr zu:

„Damals wurde der Begräbnisplatz zu einer bestimmten Form von Privateigentum, das zwar nach den Regeln des allgemeinen Geschäftsverkehrs erworben wurde, aber bis in die Ewigkeit sichergestellt war. [...] Das Gedenken verleiht dem Toten eine Art von Unsterblichkeit, wie sie dem Christentum anfangs fremd war.“ (Bader/Wiesauer, 2002: 51)

2.1.2.3. Letzte Worte – Von den Inschriften

Zu guter Letzt geben auch die Inschriften der Grabmonumente selbst Aufschluss über Werte einer Gesellschaft. So behandelt Karl S. Guthke in seinem Werk *Sprechende Steine* (2006) Grabinschriften in ihrem historischen Kontext und betont ihre sich verändernde Rolle. So zeichnet er ein Bild von meist noch inschriftenlosen Grabsteinen von vor der Zeit des Humanismus, wo höchstens Aufforderungen zu finden waren, für das Seelenheil des dort Liegenden zu beten. Später, in der frühen Neuzeit, entwickelten sich vor allem die individuellen Grabinschriften, welche oft mit ihren Formeln und Floskeln an die Inschriften der Antike erinnerten. Solche individuellen Inschriften, die sich mit der Zeit zu Lobeshymnen entwickelten, die „nicht nur den Unwillen der kirchlichen Reformbewegungen“ (Guthke, 2006: 176) erregten, boten laut Guthke auch schließlich den Nährboden dafür, ins andere Extrem zu gleiten und weniger schmeichelnde, ‚kuriose‘ oder ‚lustige‘ Grabinschriften zu verfassen (vgl. ebd.: 176). Ihre Blütezeit datiert Guthke ins 18. Jahrhundert.

Im 19. Jahrhundert führte dies zu einem rigorosen Aufkommen von Sammlungen ebensolcher humorvollen Inschriften, was natürlich wiederum viele Gegenstimmen, vor allem von kirchlicher Seite gegen diese hervorrief (vgl. ebd.: 182). Schließlich hält Guthke fest, dass das Verfassen von Grabinschriften auch immer stark verbunden mit dem Danach ist und dem, wie man der Nachwelt in Erinnerung bleiben möchte:

„Als solche Dokumente setzen Grabinschriften also die Erkenntnis oder Überzeugung voraus, daß es ein zeitüberdauerndes kulturelles Gedächtnis gibt und daß es sinnvoll ist, ja quasi den persönlichen Lebenssinn ausmacht, darin auf unabsehbare Zeit eine Rolle zu spielen und vielleicht sogar eine gute Figur zu machen kraft dessen was man

in den eigenen Augen oder in denen der hinterbliebenen Zeitgenossen ‚ist‘“ (Guthke, 2006.: 17)

Wie nun zuvor schon angemerkt wurde, ist diese „unabsehbare Zeit“ (ebd.) direkt an das Material gebunden, auf welchem jene Manifeste festgehalten wurden, und hing somit wiederum von Status und ökonomischen Möglichkeiten der Verstorbenen ab.

Um nun kurz auf die Entstehung der Grabinschriften zurückzukommen, gibt Guthke bereits selbst seinen Verdacht ab, was die Ursache sein könnte. Laut ihm sei vor allem die Entwicklung und Verbreitung der Idee des Fegefeuers ausschlaggebend. Denn wie bereits zuvor geschildert, forderten die ersten Inschriften zum Beten für die Verstorbenen auf, um deren Zeit im Fegefeuer zu verkürzen (vgl. Guthke, 2006: 316f). Claudia Paganini führt zu Beginn ihres Sammelwerkes *Froh gelebt und leicht gestorben: Alte und neue Marterlsprüche und Grabinschriften aus den Alpen* (2003) dazu an:

„Je mehr Vorübergehende eine Grabinschrift dazu gewinnen konnte, möglichst innig für den Verstorbenen zu beten, desto geringer, vermutete man, waren dessen Qualen. Vor diesem Gesichtspunkt war es besonders wichtig, die Bitte um Andacht möglichst eindringlich zu gestalten, eindringlicher als die des Nachbargrabes.“ (Paganini, 2003: 28)

Diese Aufforderungen zum Gebet wurde schlussendlich ein weitverbreitetes Motiv, auf Marterln und Grabkreuzen, denn:

„Angesichts der Erwartung eines zürnenden und grausam rächenden Gottes waren Fegefeuer und strafendes Gericht für viele so wahrscheinlich, daß es fast schon vermessen gewesen wäre, im Jenseits Schonung zu erhoffen. Umso mehr Bedeutung kam dem Gebet der Lebenden zu. Denn man durfte – wie es der Lehre der katholischen Kirche entsprach – hoffen, daß die Hinterbliebenen durch das Abbeten von Rosenkränzen und Vaterunser die zeitlichen Sündenstrafen im Fegefeuer erleichtern konnten. Die Zeit der Schmerzen und des Leidens, so glaubte man, konnte durch die Hilfe von 180 auf 95 Jahre oder von 70 Jahren auf einige Tage verkürzt werden, um nur zwei Beispiele zu nennen.“ (Paganini, 2003: 28)

Später aber, als anonyme Gräber seltener wurden, wurde das Verbot oder die Verweigerung einer Kennzeichnung des Grabes auch zum sozialen Kontrollmechanismus:

*„Selbstmördern und Hingerichteten wurde der Grabstein versagt; ebenso nicht selten Fremden, Gefängnisinsassen, Sklaven und manchmal auch Rebellen“
(Paganini, 2003: 317ff).¹⁹*

2.1.3. Todesrituale

Wie zu Beginn bereits angesprochen, besteht in der Kultur- und Sozialanthropologie, oder ‚Ethnologie‘, eine lange Tradition der Forschungspraxis, das Ritual ins Zentrum der Beobachtungen und Überlegungen zum Tod zu stellen. Newby und Toulson kritisieren dies in ihrem Sammelband *The Materiality of Mourning* (2018) und argumentieren, dass mit eben jenem Fokus auf Rituale die individuellen Erfahrungen sowie die Trauer (*grief*) in den Hintergrund treten (vgl. Newby/Toulson, 2018: 3).

Nichtsdestotrotz stellt sich dieser Zugang unter anderem als konstruktiv heraus, wenn es darum geht, die prozessualen und zeitlichen Dimensionen des Todes in Gesellschaften zu untersuchen. Schließlich sind Rituale auch stets Ausdruck von gesellschaftlichen Werten und Glaubensvorstellungen. Hans Stubbe schreibt in Bezug zu Trauer Ritualen:

„Der Verlust eines Menschen erschüttert jedesmal dieses störanfällige System und bedeutet für die Gruppe eine ernste Krise, die eine Auflösung des Ganzen mit sich bringen kann. Deshalb haben die Trauersitten als sozio-kulturelle Institutionen die Funktion, diese Krise zu bewältigen und das soziale System zu restabilisieren“ (Stubbe, 1985: 333).

In diesem Kapitel möchte ich nun kurz auf die Ritualtheorie von Arnold van Gennep (2005) eingehen und diese mit Begräbnissen in Zusammenhang bringen, um sie dann schließlich mit dem Konzept des Funeralzyklus nach Weiss-Krejci (2018) zu erweitern und für mein Forschungsfeld zu konzeptualisieren.

Arnold van Genneps Beitrag zur Ritualtheorie besagt unter anderem, dass bestimmte Abschnitte im Leben überall auf der Welt von Ritualen begleitet werden. Dabei gliedert er die Rituale in drei Phasen ein, die je nach Situation und Kontext, mehr oder weniger stark ausgeprägt sein können, ganz gleich ob es sich dabei um Geburt, Heirat oder ein Begräbnis handelt.

¹⁹ Siehe außerdem Laqueur (2018: 148ff) zur Bedeutung von Exklusion vom Friedhof.

Stark verkürzt lässt sich die Theorie folgendermaßen zusammenfassen: Zu Beginn des Rituals steht die Trennungsphase, in welcher das betroffene Individuum (oder eine Gruppe) aus der Gesellschaft herausgelöst wird, danach tritt die Umwandlungsphase ein, jene Phase, welche Victor Turner als ‚liminal‘ bezeichnet und welche von Anti-Struktur gekennzeichnet ist, also einer Umkehrung der herrschenden Strukturen (vgl. Turner, 2005: 94ff). Zu guter Letzt findet die Angliederungsphase statt, in welcher das Individuum oder die Gruppe mit neuem Status wieder in die Gesellschaft reintegriert wird. Van Gennep merkt dabei an, dass es gerade bei Bestattungen nicht die Trennungsriten sind, welche am wichtigsten sind, sondern die Angliederungsriten am stärksten ausgestaltet sind (vgl. van Gennep, 2005: 142).

Basierend auf einer Randbemerkung van Genneps, die von der Ritualforschung bislang nicht aufgegriffen wurde, hebt Weiss-Krejci hervor, dass die Trennungs- und Angliederungsphasen jeweils selbst wieder in Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsriten unterteilt werden können, wenn die Umwandlungsphase lange genug dauert. Tatsächlich ist dies bei Funeralriten meist der Fall (vgl. Weiss-Krejci, 2018: 19). Abbildung 7 stellt die Übergangsriten graphisch dar.

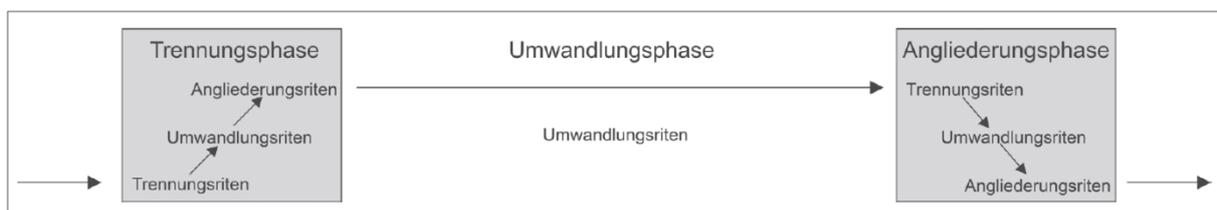


Abbildung 7 – Übergangsriten nach Van Gennep (Graphik: E. Weiss-Krejci)

In ihrem Artikel *Der Funeralzyklus und seine archäologischen Manifestationen* (2018) stellt Weiss-Krejci den Funeralzyklus anschaulich dar und setzt ihn in Relation zu den gesamten funerären Praktiken. Der Funeralzyklus bezieht sich dabei auf „den gesamten Prozess vom biologischen Tod eines Individuums, über die Periode des graduellen sozialen Sterbens bis zum Abschluss der Reintegrationsphase“ (2018: 19). Der Begriff schließt also außerfuneräre Praktiken aus, zum Beispiel wenn kein Leichnam zur Behandlung auffindbar ist (bzw. kein Ersatz für diesen existiert) oder der soziale Tod bereits zu Lebzeiten eingesetzt hat. Genauso zählen postfuneräre Praktiken wie Grabstörungen oder Exhumierung, die lange nach der Bestattung stattfinden und nicht Teil von Trauerriten sind, nicht zum Funeralzyklus (vgl.

Weiss-Krejci, 2018: 19f). Außerfuneräre und postfuneräre Praktiken sind somit eigenständige gesellschaftliche Phänomene, die nicht mit Funeralriten verwechselt werden dürfen.

Exemplarisch skizziert die Autorin hier die Funerärpraktiken des Grazer Zentralfriedhofes, welche, beispielhaft, auch für die Gegend in Tirol, gelten: Spätestens sieben Tage nach dem Tod wird die Leiche in der Regel begraben (vgl. URL 6, II. Abschnitt 2, §32) und der Leichenschmaus begangen.

„Nachdem der Totengräber das Grab zugeschaufelt hat, werden Blumenkränze, Kerzen und ein Holzkreuz mit Namen und Sterbedatum auf dem Grab deponiert.“

(Weiss-Krejci, 2018: 22)

Jenes Holzkreuz bleibt in der Regel für ein bis zwei Jahre stehen, bis es von einem Grabstein, oder im Falle Tirols, oft von einem schmiedeeisernen Grabkreuz abgelöst wird. Damit ist schließlich der Funeralzyklus beendet und die postfuneräre Phase beginnt (vgl. ebd.). In diese postfuneräre Phase würde zum Beispiel die Auflösung des Grabes fallen.

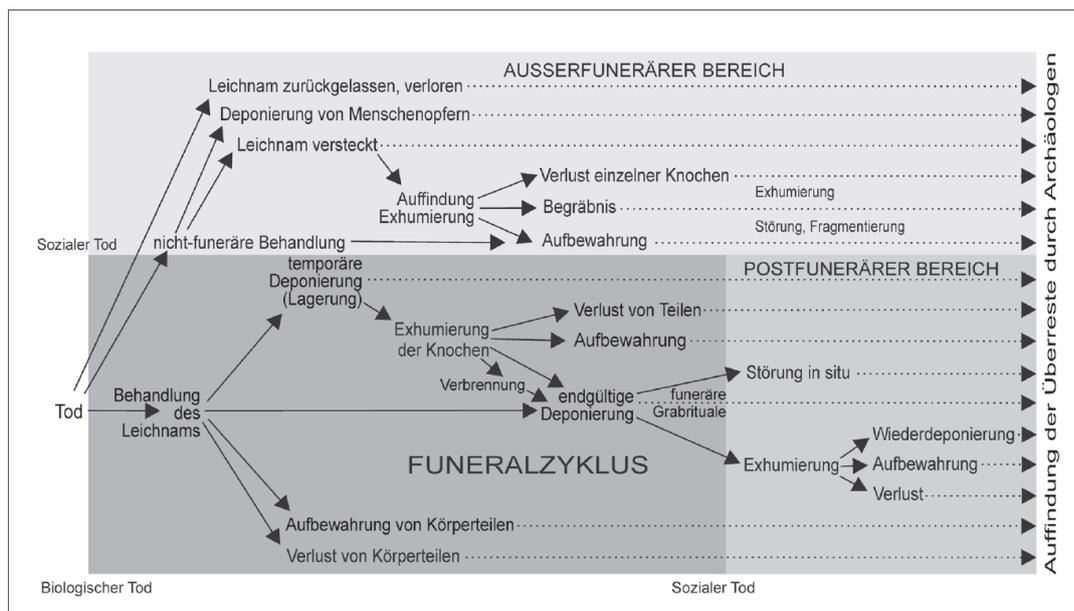


Abbildung 8 – Darstellung des Funeralzyklus inklusive außer- und postfunerärem Bereich (Graphik: E. Weiss-Krejci)

2.1.4. Sonderbestattungen

Wie nun van Gennep anmerkt, sind es bei der Bestattung also nicht Trennungsriten, welche von größter Bedeutung sind, sondern die Angliederungsriten, mit welchen nicht nur die Verstorbenen erfolgreich ins Totenreich einkehren, sondern vor allem auch die Hinterbliebenen wieder zurück zum Alltag kehren können und der soziale Zusammenhalt wiederhergestellt und gefestigt wird (vgl. van Gennep, 2005: 142f). Aus dieser Bedeutung

abgeleitet, kann eben umgekehrt, die Verweigerung eines Begräbnisses oder die Platzierung einer Grabstätte außerhalb des Friedhofs, ein starkes soziales Stigmata bedeuten und auf starke soziale Vergehen im Leben hinweisen (vgl. Hödl, 2007: 38f).

Dieser Hinweis auf Abweichung von der sozialen Norm, in der Literatur meist als ‚deviance‘ bezeichnet, stellt besonders in der Archäologie ein spannendes Forschungsfeld dar, welches vor allem in Bezug auf Begräbnisse (‚deviant burials‘) behandelt wird. In der deutschen Forschungsgeschichte machte der Begriff ‚Sonderbestattung‘ eine Bedeutungsveränderung durch. So wurde er anfangs im 19. Jahrhundert vor allem für die gesonderte Bestattung von Körperteilen verwendet (Senf, 1895: 175–177; Stöhr, 1959). Ilse Schwidetzky (1965), physische Anthropologin, gebrauchte den Begriff, um auf Begräbnisse hinzuweisen, welche außerhalb des Friedhofes abseits der üblichen Normen stattfanden und oft mit bestimmten Personenkreisen und Gruppen verbunden waren. Schließlich erhielt der Terminus bei Ludwig Pauli eine eher negative Konnotation, indem er ihn mit der Angst vor dem Tod in Verbindung brachte. Bei den keltischen Gräbern, welche er untersuchte, fand er Amulette und ungewöhnliche Körperpositionen und -behandlungen, die er als Schutzmaßnahmen gegen Furcht vor der Zukunft und dem Tode interpretierte. Sonderbestattung meinte demnach bei ihm eine ‚sonderliche Art der Bestattung‘ (vgl. Aspöck, 2008: 20f).

In ihrem Kapitel *What Actually is a ‚Deviant Burial‘?* (Aspöck, 2008) beschäftigt sich Edeltraud Aspöck mit dem Begriff der Sonderbestattung inklusive seiner Theoriengeschichte und formuliert folgende generelle, minimale Definition:

„[T]hey are burials different from the normative burial ritual of the respective period, region and/ or cemetery. These differences may occur in body position or treatment, location or construction of the grave or types of grave goods.“ (Aspöck, 2008: 17)

Vor allem in der deutschen Bestattungsarchäologie wurde die Sonderbestattung oft mit gewissen Rollen von Personen assoziiert, denen im Leben bereits ein gewissermaßen außerordentlicher Status zugesprochen wurde: „z.B. Hexen, Zauberer, Kriminelle, rituelle Praktiker, Menschen mit Behinderung“ (Aspöck, 2013: 26).

Dies würde nun die Annahme nahelegen, dass es sich auch bei den kuriosen Grabinschriften um eine Form von Sonderbestattung handeln könnte. Eine Frage, auf welche ich genauer im Kapitel 5 eingehen möchte. Hier möchte ich noch anhand Aspöcks (2013) Artikel auf die Problematik des Begriffes selbst eingehen. Denn traditionell wurde der Term

Sonderbestattung als eine dichotome Opposition zu ‚normalen‘ Bestattungen gesehen, was, so merkt die Autorin an, die Diversität und Variabilität von Totenpraktiken außer Acht lässt.

In diesem Sinne argumentiert die Autorin für eine neue Sichtweise:

„Als neuer Ansatz wird vorgeschlagen, entsprechend dem kulturanthropologischen Verständnis Totenbrauchtum auch archäologisch als eine Bandbreite verschiedener Totenpraktiken zu sehen, die den unterschiedlichen Normen bzw. Traditionen für die Behandlung toter Individuen im jeweiligen kulturellen Zusammenhang entsprechen. Ferner wird empfohlen, die Variabilität im Totenbrauchtum in den Fokus der Forschung zu bringen. Arten der Totenbehandlung können mit Sterbealter, Geschlecht, sozialen und rituellen Rollen, Status und Todessituationen in Verbindung gebracht werden. Manche Totenpraktiken werden als idealere Arten, mit den Toten umzugehen, betrachtet worden sein, während andere vermutlich weniger positiv gewertet wurden; manche stellen einen vollständigen Übergangsritus dar und andere möglicherweise bewusst nicht. Auf jeden Fall waren die traditionellen Bestattungspraktiken die ‚richtigen‘ Bestattungspraktiken für ein totes Individuum im jeweiligen kulturellen Kontext, und das Einhalten dieser traditionellen Normen dürfte von großer Bedeutung gewesen sein.“ (Aspöck, 2013: 31)

Aspöck lehnt im Endeffekt den Begriff generell ab, da er die Sicht auf eben jene variablen Praktiken verschleiert und die Erforschung jener verhindert (vgl. ebd.: 36).

2.1.5. Exkurs: Trauer

Als Teil dieser kultur- und sozialanthropologischen Arbeit muss wohl auch Trauer behandelt werden, wenn es um Tod geht. In seinem Werk *Tod und Gesellschaft* (2010) bringt Feldmann folgende Definition vor:

„Als Trauer werden Gefühlszustände und Verhaltensweisen nach einem Verlust (oder auch bei drohendem Verlust) bezeichnet. Der Verlust kann sich auf Personen oder Objekte beziehen.“ (Feldmann, 2010: 242)

Diese Subsumierung von Gefühls- und Handlungswelt unter einem Begriff möchte ich in dieser Arbeit jedoch aus analytischen Gründen trennen und beim Begriff Trauer vor allem die (sozialen und kulturellen) Handlungsweisen verstanden wissen beziehungsweise die Zeit, in welcher jene Handlungen stattfinden. Dabei hilft auch die englische Literatur weiter, welche für Trauer gemeinhin drei Begriffe verwendet: *grief*, *mourning* und *bereavement*. Dabei bezieht sich nur der erste auf die Gefühlswelt, und die anderen Beiden beschreiben

die „Zeit der Trauer“ (ebd.) beziehungsweise den Prozess, wie Feldmann in Bezug auf Small ausführt (vgl. Small nach Feldmann, 2010: 242).

Eine ähnliche Unterscheidung trifft auch Stubbe, wenn er von *Trauererleben* und *Trauerverhalten* spricht, auch wenn er diese in jeweils subjektiv, respektive objektiv erfassbar einteilt (Stubbe, 1985: 253ff). Dass diese beiden Bereiche getrennt voneinander betrachtet werden können, und sogar sollten, zeigen meiner Meinung nach auch Radcliffe-Browns Ausführungen zum Weinen auf den Andaman-Inseln. Er unterscheidet bei den Inselbewohner*innen sieben Arten des Weinens und betont dabei, dass es sich bei keiner einzigen Form um spontane Gefühlsausbrüche handelt, sondern alle Formen erlernte Riten darstellen, die mit entsprechender Erwartungshaltung durchgeführt werden. Und auch die Gründe, die dieses Weinen auslösen, sind keineswegs nur solche, die man mit einem Gefühl der Traurigkeit in Verbindung bringen würde (vgl. Radcliffe-Brown, 2004: 151f). Was den ritualisierten Formen des Weinens jedoch gemeinsam sei, meint Radcliffe-Brown, sei der Ausdruck eines Gefühls von Solidarität²⁰ (ebd.: 154).

In seinem Werk *Formen der Trauer: Eine kulturanthropologische Untersuchung* (1985) schreibt Hans Stubbe zu Durkheims Auffassung über Trauer, dass dieser den kulturellen Einfluss betonte und: „daß Trauer keine natürliche Äußerung der privaten Gefühle ist, sondern eine Pflicht, die von der Gruppe (Gesellschaft) auferlegt wird“ (Stubbe, 1985: 243). Dabei verhält es sich aber mit der Trauer ähnlich wie mit dem Tod, insofern als sie sich in den privaten Raum verschob und kaum mehr von einem sozialem Ritual gesprochen wird. So schreibt Stubbe von der „emotionalen Misere der Trauer des modernen Menschen“ (ebd.: 246) und führt diese auf soziale Prozesse zurück, welche in „Arbeitsteilung und [...] Differenzierung der gesellschaftlichen Funktionen“ (ebd.) ihren Ausgang nahmen. Dem rituellen Korpus rund um die Trauer, welcher in so vielen kulturanthropologischen und ethnologischen Anthologien und Sammelwerken divers und umfassend dargestellt wird²¹, hält laut Stubbe, im modernen Kontext, nur noch die Kirche mit ihren Trauerritualen dagegen. Am Ende seines Werks führt Stubbe noch die Ideen des Volkskundlers Meuli (1946) an, womit die Verbindung von Trauer als sozialen Akt und dem ‚Traurig-Sein‘ als Gefühl, über Riten hergestellt wird:

²⁰ Speziell damit in Verbindung ist meines Erachtens nach folgende Aussage Stubbes: „Trennung, sei sie nun körperlich oder psychisch, stellt eine der häufigsten und grundlegendsten Ursachen von Trauer dar“ (Stubbe, 1985: 272).

²¹ siehe zum Beispiel Metcalf/Huntington, 1991: 43ff; Stubbe, 1985: 13ff;

„Den Trauersitten liegt also nach dieser Auffassung überall der natürliche, spontane Ausdruck der Trauer zugrunde. Die Sitte macht ihn absichtlich und künstlich nach, übersteigert ihn, trägt ihn dem Toten und der Gesellschaft mit Emphase vor und erhebt ihn zur Verpflichtung. Gelegentlich stilisiert sie, vielfach gibt sie eine neue Begründung, unterschiebt einen neuen Sinn.“ (Stubbe, 1985: 336)

2.2. Nur zum Spaß – Humor, Komik und Witz

Komik, Komisch

*Gegenstände, Ereignisse, Sachverhalte und Äußerungen, die Lachen verursachen;
bzw. die Eigenschaft, die diese Wirkung erzeugt.²²*

Humor

*Ästhetischer Grundbegriff der Neuzeit, der alle Spielarten des Komischen aufbietet
und integrieren kann.²³*

In diesem Kapitel möchte ich nun den letzten wichtigen theoretischen Teil abhandeln: den Humor. Um diesen ausführlich in seiner theoretischen und gesellschaftlichen Relevanz beschreiben zu können, wird es nötig sein, auch außerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie nach Theorien und Ideen zu suchen. Disziplinen wie die Psychologie oder die Philosophie haben sich bereits früh und detailliert mit dem Phänomen des Lachens und dem Humor beschäftigt, und auch die Literaturwissenschaft widmet der Komik viel Aufmerksamkeit²⁴.

Ein erstes Problem beim Erarbeiten dieses Feldes, ergab sich dabei aufgrund der oft fehlenden, oder manchmal als selbstverständlich betrachteten Definition von Humor. Somit erwies es sich als schwierig, dieses Phänomen klar von ähnlichen, wie zum Beispiel der Komik, abzugrenzen. Michael Billig merkt kritisch an, dass Humor in der heutigen (populär-)wissenschaftlichen Literatur unter einen gewissen „ideologischen Positivismus“ (Billig, 2006: 5) fällt, also als etwas per se Positives, Erwünschtes, ‚Gutes‘ dargestellt wird (vgl. ebd.: 10ff).

„This pattern is part of a more general perspective, in which the ‘positives’ of life are to be stressed. This is ‘ideological positivism’ that represents an optimistic, can-do outlook in a society that offers its inhabitants the dream of constant, positively

²² Kablitz, 2007

²³ Preisendanz, 2007

²⁴ siehe Attardo 2017: 2; Billig, 2005

productive pleasures. The cruelties of this social order are overlooked, as if there is an imperative to wish away negatives.” (Billig, 2006: 10)

Mit diesem Zitat weist Billig aber nicht nur auf die Betonung des Positiven und damit gleichzeitig auf das Ausklammern des Negativen hin, sondern er zeigt auch die Rolle des zeitlichen und kulturellen Kontextes auf, in welchem sich Überlegungen und Theorien zu Humor manifestieren.

Zwar primär auf Komik bezogen, aber ebenso für Humor gültig, weisen auch Diekmannshenke, Neuhaus und Schaffers in ihrem Werk *Das Komische in der Kultur* (2015) auf diese Kontextgebundenheit hin:

„Der Komik als künstlerischer oder medialer Ausdrucksform werden, ebenso wie dem Lachen als körperlichem und sozialem Ausdruckshandeln, verschiedene Funktionen zugeschrieben. Diese können hygienischer, therapeutischer oder diätetischer, aber auch politischer, sozialer oder moralischer Natur sein.“ (Diekmannshenke et al., 2015: 13)

Und weiter:

„Je nach Auffassung galten und gelten Komik und Lachen als notwendig, belebend und reinigend oder eben als Formen des unbotmäßigen Widerstands, gar als destruktiv. Was komisch ist oder sein darf wird kulturell und sozial immer wieder neu ausgehandelt, entlang an sozialen, kulturellen und auch religiösen Normen, Grenzziehungen und Konventionen.“ (Diekmannshenke et al., 2015: 14)

Ein weiterer Interessanter Punkt, der von Sigmund Freud angesprochen wird, ist die Erwartungshaltung, welche nötig ist, um einen Witz zu erkennen und Lachen zu können. Wie Julia Boog schreibt:

„Den Lustgewinn des Rezipienten bei der Komik beschreibt Freud indes als einen durchaus diffizilen Prozess [...] Der Rezipient soll daher idealerweise von vornherein in



Abbildung 9 – Monatskalender 2021 des Korsch Verlages als Beispiel des Stellenwertes von Humor in der Gesellschaft © Hochmeier Merlin, 2021

einer heiteren Stimmung sein, wie es bei Zirkus-, Theater- oder Kinobesuchen der Fall ist. Hier macht bereits die Erwartung, zu lachen, lachen.“ (Boog, 2017: 65)

Die folgenden Kapitel setzen sich nun mit der Begriffs- und Theoriengeschichte von Humor auseinander. Da ich mich dabei meist an Billigs Werk anlehne, bleibt ein gewisser Fokus auf die englischsprachige Philosophie vor allem in den klassischen Theorien erhalten.

2.2.1. Theoriengeschichte des Humors

Bei der Literaturrecherche in Sachen Humor stellte sich als größte Schwierigkeit eine gewisse begriffliche Unschärfe in den verschiedenen Quellen heraus, was durch die diversen Zugänge aus Psychologie, Literaturwissenschaften, Philosophie und Soziologie noch verkompliziert wurde. Wo die Psychologie sich vermehrt für das Lachen als emotionalen Affekt interessiert, legen Autor*innen in der Linguistik meist viel Wert auf eine Unterscheidung der Begriffe von Komik, Witz und Humor. Für meine Zwecke werde ich wie eingangs bereits erwähnt, Humor als Oberbegriff verwenden und Komik als Unterkategorie betrachten. Der Witz hingegen stellt für sich eine eigene Erzählform mit eigenen Spielregeln dar und ist für diese Arbeit nur insofern relevant, als manche der theoretischen Überlegungen dazu auch auf Humor im Allgemeinen anwendbar sind. Auch in der Literatur werden die Begriffe oft synonym behandelt, oder Theorien und Definitionen beziehen sich auf Komik, Humor und den Witz gleichermaßen²⁵ (vgl. Beheshti, 2009: 18, 22ff; Billig, 2005: 61; Boog, 2017: 26).

Bevor ich nun zu den verschiedenen Humorthorien komme, möchte ich noch kurz auf den Begriff ‚Humor‘ in seinem geschichtlichen Entstehungszusammenhang hinweisen. Dabei lehne ich mich wieder an Billig an, welcher schreibt:

„The word ‚humour‘ has changed its meaning in the past two hundred years. It is now a general term describing a wide variety of things that supposedly make people laugh.“ (Billig, 2005: 61)

Historisch bezog sich das Wort ‚Humor‘ auf die Temperamenten-Lehre, deren Verhältnis den individuellen Charakter eines Menschen ausmache:

„A ‚humorist‘ was not originally a comical writer but a person with an extreme character that seemed to comprise a single humour rather than a balance of various humours.“ (Billig, 2005: 62)

²⁵ siehe Boog (2017: 17ff und 64ff) für eine detaillierte Beschreibung und Abgrenzung der Begriffe in Anlehnung an Freuds Theorien zum Komischen.

Larkin-Galiñanes führt in ihrem Kapitel *An Overview of Humor Theory* (2017) Ben Johnson an, welcher dieses Konzept im 17. Jahrhundert adaptiert und es verwendet habe, um Personen als komisch zu charakterisieren und sie zum Ziel von Spott zu machen (Larkin-Galiñanes, 2017: 4; 9f).

In den folgenden Kapiteln möchte ich nun auf die verschiedenen Humor-Theorien zu sprechen kommen, und kurz die Grundlage analysieren, auf Basis welcher sich die Autor*innen und Vertreter*innen die ‚Produktion vom Lustigen‘ vorstellten. Die ‚großen‘ drei Theorien welche in den meisten psychologischen, philosophischen oder literaturwissenschaftlichen Abhandlungen genannt werden, fasse ich dabei in Anlehnung an Billigs Werk zusammen. Danach möchte ich noch auf eine vierte, rezenterer Sichtweise von Weaver et al. (2016) zu sprechen kommen, welche explizit die Faktoren von (Un-)Gleichheit und Gender in die Theorienbildung einfließen lassen und damit einen Beitrag für die Weiterentwicklung der ‚Critical Humour Studies‘²⁶ liefern. Dieser Zugang zu Humor, aus der Soziologie kommend, legt dabei besonderen Wert auf eben jenen sozio-kulturellen und historischen Kontext, in welchem Humor produziert wird:

„Humour may at times provide distraction or diversion from the serious sides of life or from entrenched social problems, but it is not separate or separable from the broad spectrum of communicative forms and processes or from the manifold issues surrounding social encounter and interaction in a multicultural society. Sexism, racism, homophobia, and other kinds of prejudice and bigotry are not exonerated by their appearance in comic discourse; indeed, they may be more effectively communicated, disseminated, and reinforced by being articulated under the wraps of humour and comedy. [...] Most importantly, this emergent field of study recognises the centrality of comic media in contemporary Western cultures and, on this basis, investigates the interface between humour and ethics. The relationship between them is mutable and always shifting, and so always up for negotiation and renegotiation. How, when, where, by whom, and on what terms this is undertaken are among the most pressing questions we face in trying to understand humour and comic media sociologically.“ (Lockyer/Pickering, 2008: 818)

²⁶ siehe dazu auch Lockyer/Pickering, 2008

2.2.1.1. Die Überlegenheits-Theorie

In der englischen Literatur meist als ‚Superiority-‘ oder ‚Disparagement-Theory‘ bezeichnet, wird der Ursprung der ‚Überlegenheits-Theorie‘ mit den Ausführungen antiker Philosophen beschrieben, und welche vor allem auch im Kontext der Komödie, als Genre im Theater, entstanden ist. Die zugrunde liegende Idee besagt, dass Humor immer auch eine Form des Spottes sei, und das Lachen also auch immer ein ‚aus‘-lachen von jenen Verspotteten sei, womit sich der*die Initiator*in sich -zumindest für kurze Zeit- dem ‚Opfer‘ überlegen fühle (vgl. Weaver et al., 2016: 228).

In ihrem Eintrag in *The Routledge Handbook of Language and Humour* (2017) kommt Cristina Larkin-Galiñanes auf die Überlegungen von Aristoteles und Platon zu sprechen und merkt an, dass jene Ideen erst im Nachhinein als Theorien bezeichnet wurden. In ihren Ausführungen zu Humor spiele die soziale Ordnung eine ausschlaggebende Rolle, indem sie gewissen Klassen der Gesellschaft spezifische Formen von Humor ‚zugestehen‘ beziehungsweise davon abraten:

„Both Plato and Aristotle condemned the ridicule and derision often implicit in it, and associated humor with vice, offense, vulgarity, and foolishness, so that they declared it unworthy of virtuous, free people, as well as of the elevated matters that should, ideally, concern the upper classes.“ (Larkin-Galiñanes, 2017: 5)

Wie Michael Billig schreibt, wurde das Lachen also vor allem verdammt, wenn es von Seiten der oberen Schichten kam wohingegen, den ‚unteren Klassen‘ auch diese ‚niedere Form von Humor‘ zugestanden wird (vgl. Billig, 2005: 45). Ein Verhältnis, welches sich schlussendlich auch in der Komödie im klassischen Theater widerspiegelte (vgl. Larkin-Galiñanes, 2017: 5).

Humor in seinen meisten Formen stellte also ein wichtiges Abgrenzungsmerkmal zwischen den Klassen dar, und lediglich der Witz, als effektiv eingesetztes rhetorisches Mittel, galt als akzeptiert in den elitären Schichten, wenn es nach Aristoteles ging. Jenen Klassen war es nur gewährt, mittels Humor ein „kontrolliertes Lächeln“ (ebd.: 6) hervorzubringen, ohne in schallendes Gelächter zu verfallen (vgl. ebd.).

Larkin-Galiñanes führt jedoch weiter aus, dass diese Sicht noch als relativ aufgeklärt gilt, wenn man die Einstellung des frühen Christentums gegenüber dem Lachen betrachtet. Dabei beeinflusste dies nicht nur die gesellschaftliche Einstellung und Akzeptanz von Humor und Lachen, sondern der Einfluss wirkte sich auch auf die Untersuchung von Humor aus, welche im Allgemeinen zurückgehalten wurde. Die Autorin argumentiert dies einerseits

damit, dass Humor eine Gefahr für das frühe christliche Weltbild darstellte, in welchem doch die Leiden und Schwierigkeiten des Diesseits betont wurden, welche nur im Jenseits hinter sich gelassen werden konnten. Andererseits spielte das Lachen als körperliche Befreiung von jeglicher Kontrolle ebenfalls eine Rolle für die Abneigung der Kirche ihm gegenüber (vgl. ebd.). In den heiligen Schriften selbst ist es vor allem Gott, welcher lacht und lachen kann:

„Ironically, in most of these instances it is God himself who laughs and this laughter shows His superiority and omnipotence over mankind, and is connected with punishment and wrath.“ (Larkin-Galiñanes, 2017: 6)

Im Zuge der Reformation im 16. Jahrhundert erreichte das Verhältnis zu Humor und Lachen einen neuen Tiefpunkt, nachdem die Renaissance Möglichkeiten für eine neue Beschäftigung mit der Komik geboten hat (vgl. ebd.: 7).

Thomas Hobbes gilt allgemein als bekanntester Vertreter jener ‚Überlegenheitstheorie‘, obwohl auch er selbst seine Überlegungen nicht als ‚Theorie‘ definierte. Laut Billig wird die Überlegenheitstheorie heutzutage meist skeptisch betrachtet, da sie eben nicht von der generellen Positivität von Humor und Lachen ausgeht, sondern im Gegenteil, Spott (‚ridicule‘) als Basis für Humor ansieht und es somit zu etwas moralisch verwerflichen ‚degradiert‘ (vgl. Billig, 2005: 39; 50). Nichtsdestotrotz plädiert er für die Wichtigkeit dieser Theorie, vor allem da sie auch etwas über Gesellschaft an sich aussagt:

„The theory addresses aspects of humour that may lie at the root of social order in the form of disciplinary humour. [It] may offer clues about the maintenance of power, order and ideological self-deception, as well as discouraging the unquestioning acceptance of laughter’s goodness.“ (Billig, 2005: 39)

2.2.1.2. Inkongruenz-Theorie

...and somehow the idea of a goblin drinking posh tea with his pinkie extended managed, temporarily, to overwhelm his incongruity functions.²⁷

Die Inkongruenz-Theorie, welche gewissermaßen als Antwort aufs Hobbes negative Sicht auf Humor entstand, erwuchs einem soziopolitisch recht differenten England des 18. Jahrhunderts. Die oberen Schichten trafen sich in Kaffeehäusern und frönten dort ihren Überlegungen zu Gott und der Welt, sowie eben auch dem Humor. Die Inkongruenz spielt

²⁷ Terry Pratchetts elegante Beschreibung von Lachen in *Snuff* (2011: 138)

dabei vor allem für den Witz („wit“) eine wichtige Rolle. Ein gewisses Maß an schneller und kreativer Denkfähigkeit wurde benötigt, um ein Lachen zu evozieren (vgl. Billig, 2005: 58).

Michael Billig beschreibt den Kern der Theorie als „two different ideas [that] would be suddenly connected with comic effect“ (Billig, 2005: 64). Das somit idealerweise erreichte Lachen basiert also nicht notwendigerweise auf einem Opfer, welches herabgesetzt werden muss, sondern auf einer gewissen mentalen Fähigkeit zur schnellen, kreativen Verbindung.

John Lockes Ausführungen dazu aus seinem Werk *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) boten fruchtbaren Boden für die Denker des darauffolgenden Jahrhunderts. Billig schreibt auch, dass in Lockes Werk und also auch der Inkongruenz-Theorie, der Fokus eher auf den kognitiven Prozessen des Lachens liegt als auf den emotionalen Strukturen (vgl. Billig, 2005: 62ff). In seinen weiteren Rezeptionen stellt sich bei dieser Theorie auch die Annahme ein, dass sie ohne Spott auskäme, da sie eben nur auf den geistigen Fähigkeiten basiere²⁸ (vgl. ebd.: 65).

Laut Larkin-Galiñanes setzt sich diese Humor- oder Witztheorie im 20. Jahrhundert vor allem in der Linguistik fort, wo schließlich die Wichtigkeit der Pointe („punch-line“) hervorgehoben wurde und Humor generell auf die Struktur des Witzes reduziert wurde (vgl. Larkin-Galiñanes, 2017: 14; Billig, 2005: 66). So ergibt sich spezifisch für diese linguistisch-kognitiven Betrachtungen eine Form von Humor, die völlig losgelöst von ihrem sozialen Kontext betrachtet wird. Dazu Billig:

„There is accordingly little attempt to explore the social nature of laughter, for the jokes are abstracted from the social context in which they might be told.“ (Billig, 2005: 66)

Seinen weiteren Ausführungen der Theoriengeschichte folgend, stellt Billig aber fest, dass das Element des Spottes als Auslöser zum Lachen durchaus erhalten bleibt und die ‚Witze‘ durchaus nicht immer so unschuldig sind, wie angenommen wurde (vgl. Billig, 2005: 70ff).

2.2.1.3. Relief-Theorie

Da sich Michael Billig in seinem Werk vor allem auf englische Philosophen und Autoren konzentriert, verbindet er die ‚Relief‘-Theorie mit dem Austausch zwischen Herbert Spencer und Alexander Bain und setzt sie in Zusammenhang mit den strikten sozialen Regeln der Viktorianischen Zeit. Vor diesem Kontext also fällt der Fokus dieser beiden Autoren vor allem

²⁸ siehe dazu auch Sully (1900)

auf die Funktion von Humor als temporäre Befreiung von diesen sozialen Zwängen, die den Alltag beherrschen.

Etwa zur gleichen Zeit, erscheint auch im deutschsprachigen Raum Freuds Abhandlung *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* (1905), in welcher er den Witz von Humor und Komik unterscheidet und ihn primär als „‘Enthemmer‘ unterdrückter Empfindungen und Vorstellungen“ (Boog, 2017: 26) begreift, wie Julia Boog es in ihrer Dissertation *Anderssprechen* (2017) beschreibt. Weaver et al. merken dazu an, dass mit Hemmungen in Freuds Fall, primär die Unterdrückung von Aggressions- oder Sexualtrieben gemeint waren (vgl. Weaver et al.: 228). Jener Verweis auf den positiven Effekt auf die Psyche durch Entspannung und Enthemmung griff gewissermaßen wieder die vorchristlichen Ideen der Antike auf, welche bereits eine Verbindung zwischen Humor und Gesundheit hergestellt hatten (vgl. Larkin-Galiñanes, 2017: 9).

Schließlich kommt Boog vom Witz noch auf den Humor zu sprechen, welcher als eine besonders für die ethnologische Literatur und Forschung brauchbare Kategorie diene, um „Völker und Nationen voneinander unterscheiden“ (Boog, 2017: 21) zu können:

„Humor wird folglich als eine besondere Art, sich der Welt zuzuwenden, beschrieben. In der Forschung wird daher ein noch breiteres Feld an ‚lustigen‘ Erzeugnissen in den Fokus genommen als beim Witz oder der Komik.“ (Boog, 2017: 21)

2.2.1.4. Critical Humor-Studies

Zu guter Letzt möchte ich noch den Artikel von Weaver, Mora und Morgan *Gender and humour: examining discourses of hegemony and resistance* (2016) nicht unerwähnt lassen, in welchem die Autor*innen für eine weitere Humorthorie plädieren: „equality theories of humour and comedy“ (Weaver et al., 2016: 232). Mit ihrer Sammlung an Texten zu genderspezifischen Humorformen versuchen sie entgegen der drei obengenannten ‚klassischen‘ Humorthorien eine dezidiert kritische aufzustellen:

„This emerging strand of humour theory and research is specifically political, critical, concerned with social inequality and the role of humour in perpetuating unequal social relations.“ (Weaver et al., 2016: 228)

Ihr Ziel ist es, die gesellschaftlichen Spannungspunkte in Bezug zu Gender aufzuzeigen und wie Humor dabei als Mechanismus zur Verstärkung jener Hegemonien, oder eben auch als Widerstand, verwendet werden kann (vgl. Weaver et al., 2016: 229).

Nach diesen theoretischen Ausführungen zu Humor möchte ich mich nun der Rolle von Humor in seinen diversen Formen in der Kultur- und Sozialanthropologie widmen und dabei auch kurz auf die methodischen Schwierigkeiten eingehen, wenn es um die Untersuchung und Erforschung von Humor als kulturelles Phänomen geht. Dabei werden auch die verschiedenen Funktionen, welche Humor zugeschrieben werden, in ihrem jeweiligen Kontext kritisch betrachtet.

2.2.2. Der Humor in der Kultur- und Sozialanthropologie

Wie aus den vorangegangenen Kapiteln ersichtlich wurde, ist der Tenor der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen auch außerhalb der Anthropologie heutzutage jener, dass Humor eine wichtige Rolle im sozialen Gefüge spielt, speziell wenn es um Machtbeziehungen geht. Hier möchte ich nun noch spezifischer auf den Beitrag der Anthropologie zu Untersuchungen zu Humor eingehen und darauf, welche Erkenntnisse bislang gewonnen wurden. Die wohl brauchbarste Definition, die ich finden konnte, ist jene von Victoria Bricker, welche in ihrem Artikel *The Function of Humor in Zinacantan* (1980) die etischen Theorien zu den Funktionen von Humor mit den emischen vergleicht und untersucht. Ihre Definition von Humor basiert dabei auf den Ideen von Munro S. Edmonson (1952), unter Einbeziehung von Erving Goffman (1959):

„[H]umor is a cultural tradition which characterizes a class of social interactions in which actors behave in ways which stimulate laughing responses from audiences“
(Bricker, 1980: 411)

Diese Definition befähigte sie dazu, „native categories“ (ebd.) von Humor zu eruieren und zusätzlich nimmt sie bereits das performative Element vorweg, welches bei Humor so zentral ist (vgl. Apte, 1985: 199). In ihrem Feld ergab sich schließlich, wie sie schreibt, ein Fokus auf ‚joking‘ und ‚ridicule‘ in gesprochener und performativer Form (vgl. Bricker, 1980: 412), wobei literarische Formen keine Beachtung fanden.

Mahadev Apte geht in seinem Buch *Humor and Laughter: An Anthropological Approach* (1985) detailliert auf die Fragen rund um Humor ein, sowohl in der anthropologischen Forschungstradition, als auch in der theoretischen Sichtweise. Seine Erkenntnis ist insofern ernüchternd, als er der Disziplin in der Beschäftigung mit diesem zutiefst – aber nicht ausschließlich– menschlichen Phänomen kein gutes Zeugnis ausstellt.

Seinen Ausführungen stellt er zwei zentrale Axiome voran, welche die Relevanz und Bedeutung von Humor für die kultur- und sozialanthropologische Forschung betonen:

„Humor is by and large culture based and [...] humor can be a major conceptual and methodological tool for gaining insights into cultural systems.“ (Apte, 1985: 16)

Im Detail meint er damit, dass das Kennen und das Verinnerlichen von kulturellen Codes zentral ist, um einen Witz erkennen und verstehen zu können und somit zum gewünschten Ziel – Vergnügen und Lachen – zu führen. Umgekehrt zieht er daraus den Schluss für das zweite Axiom: Wenn das Verstehen eines Witzes, oder einer humorvollen Handlung kulturspezifische Kenntnisse benötigt, so können durch die Erklärung eben jener, Einsichten über kulturelle Elemente gewonnen werden. Obwohl er anfügt, dass diese zentrale Rolle von Humor zum Verstehen von kulturellen Systemen bereits von früheren Wissenschaftler*innen anerkannt wurde²⁹, merkt er kritisch an, dass es bislang keine systematische Erforschung dazu gegeben hat (vgl. Apte, 1985: 17).

Im Weiteren argumentiert er also für ein Mehr an Beschäftigung mit Humor in der Anthropologie und schlägt dabei vor, sich sowohl auf ethnographische, als auch auf vergleichende Studien zu fokussieren. Dabei fügt er hinzu:

„The anthropological study of humor that I have outlined is idealistic. To judge from the existing data, humor has not been fully recorded, described, analysed, and interpreted in even a single culture. I have sketched this ideal conceptualization of the anthropological approach to the study of humor so that it can be used as a model.“ (Apte, 1985: 22)

Und in der Tat, ist es als unwahrscheinlich zu betrachten, Humor in einer ‚Kultur‘³⁰ vollständig erforschen zu können. Ein großes Hindernis auf diesem Weg stellt laut Mahadev Apte auch die Beherrschung der Sprache, welche im Feld gesprochen wird, dar:

„Since humor development in any culture involves much verbal interaction and communication, data gathering can be successful only if the ethnographer is highly proficient in the local language [...] The sooner the ethnographer masters the local language, the better he will be at participant observation of humorous events. Without language proficiency, many opportunities for understanding and recording humor may be missed.“ (Apte, 1983: 197)

²⁹ siehe dazu Berger (1976) und Hall, (1968)

³⁰ Selbst wenn man das primäre Problem, wo denn zwischen ‚Kulturen‘ überhaupt strikte Grenzen gezogen werden können, beiseitelässt.

Und infolge dessen stellt sich auch der Prozess der Übersetzung, welcher in ethnographischen Forschungen eine wichtige Rolle einnehmen kann, als Problem dar (vgl. ebd.).

Dieser Aspekt tritt natürlich stärker zu Tage, wenn tatsächlich zu Humor und Witzen in der gesprochenen Sprache geforscht wird, also man Gespräche in ‚Echtzeit‘ analysieren muss. Da es sich bei meiner Forschung aber vor allem nur um verschriftlichte Formen von Humor handelte, genügten meine Kenntnisse des ‚Tirolerischen‘ zum Glück.

Zum ersten Mal im Laufe dieser Arbeit, trat die Zentralität von Sprache hervor, als ich im Sommer 2019 erste Erkenntnisse und Ideen zu meiner Forschung im Rahmen der IFK Sommerakademie vorstellen durfte. Beim Vorlesen folgender Grabinschrift (Abbildung 10) wurde ich darauf aufmerksam gemacht, es doch bitte für die nicht-österreichisches-Deutsch-sprechenden Kolleg*innen zu Übersetzen: „Oh Abraham – ‚s ist alles umsonst weil dir der Engel aufs Zündpfandl br....“ (Inschrift, 181). Der komische Effekt, und also das Lachen wird hier mit dem unausgeschriebenen Reim erzielt, was natürlich bei Unkenntnis des fehlenden Wortes: „brunzt“³¹, nur zu Verständnislosigkeit führt. Wohl nicht umsonst verdient der Aspekt der Übersetzung bei Witzen oder Humor in fast allen Abhandlungen ein eigenes Kapitel (siehe Attardo, 2017; Beheshti, 2009; Boog, 2017).



Abbildung 10 – Kreuz Nr. 181 aus der Sammlung von Hans Guggenberger. "Oh Abraham - 's ist alles umsonst. Weil dir der Engel aufs Zündpfandl br...." © Foto: Hochmeier Merlin, 2019

2.2.2.1. ‚Joking relationships‘ – Humor als soziale Komponente

Besonders zwei Felder finden sich schon in frühen ethnographischen Werken, die mit Humor in Verbindung stehen und bereits seit Ende des 19. Jahrhundert Teil anthropologischer Forschung sind: die ‚joking relationships‘ und religiöser Humor (vgl. Apte, 1985: 29, 152).

³¹ „brunzen; Gebrauch: landschaftlich, österreichisch, schweizerisch derb; Bedeutung: urinieren“ (URL 7)

Dabei ist wichtig zu beachten, dass sich die dahinterstehenden Fragen nicht explizit um Humor drehten, sondern eben in Untersuchungen zu ‚kinship‘ respektive zu Religion verortet waren:

„it is even debatable in some instances whether anthropologists studying joking behavior were really interested in humor. Rather, they were interested in the significance of joking relationships to social structure, and the study of humor per se had no place, at least originally, in such anthropological research.“ (Apte, 1983: 187)

Dennoch bieten diese ethnographischen und ethnologischen Untersuchungen durchaus Material und Einsichten in Humor als Phänomen für sich.

Jene ‚joking relationships‘ wurden unter anderem extensiv von A. R. Radcliffe-Brown erforscht und theoretisiert, wobei er zu folgender Definition kommt:

„a relation between two persons in which one is by custom permitted, and in some instances required, to tease or make fun of the other, who in turn is required to take no offence.“ (Radcliffe-Brown, 1940: 195)

Dabei werden asymmetrische und symmetrische Beziehungen unterschieden, also jene, in welchen beide Partner der Beziehung gleichberechtigt sind, sich über den*die jeweils Andere*n lustig zu machen, oder eben jene, in denen nur ein Teil den anderen folgenlos verspotten darf. Der regionale Forschungsschwerpunkt lag dabei vor allem in Subsahara-Afrika, was nicht zuletzt dem Umstand geschuldet ist, dass sich britische Kolonialbeamte und Sozialanthropologen³² mit dem Phänomen in den Kolonien beschäftigten (vgl. Apte, 1985: 30). Seit den 1950er Jahren wurde damit begonnen diese Art von Beziehung auch außerhalb von verwandtschaftlichen Beziehungen (‚non-kin‘) zu untersuchen, womit sich auch der regionale Fokus differenzierte und ebenjene Beziehungen auch in „large-scale, complex, industrialized societies“ (Apte, 1985: 31) gefunden und erforscht wurden (vgl. ebd.).

Als institutionalisierte Form des ‚Spaßmachens‘ unterstehen diese Beziehungen also auch Normen und einer gewissen sozialen Kontrolle. Auch die Gelegenheiten, bei welchen Witze gemacht werden dürfen oder sogar müssen, sind gewissen Regeln und Normen unterlegen. Diese Situationen können dann zum Beispiel auch Begräbnisse beinhalten wie Drucker-Brown (1982) oder Stefaniszyn (1950) beschreiben.

Da nun Humor und das Spaßmachen nicht im primären Fokus der Forschenden stand, gibt es auch Diskussionen, ob es sich bei diesem Phänomen wirklich um eine Form von

³² in diesem Fall wohl wirklich ausschließlich Männer

Humor handelt oder ob es nicht mehr um Beleidigungen per se geht. So argumentiert zum Beispiel Apte:

„The label ‚joking‘ may be inappropriate to the interaction because many of the actions and exchanges described by anthropologists as part of the joking relationship seem more in the nature of harassment, abuse, and insults.“ (1985: 34)

Was wohl dennoch zu diesem ‚Label‘ geführt haben mag, dürfte wohl die bereits eingangs von Radcliffe-Brown erwähnte soziale Erwartung sein, sich nicht beleidigt zu fühlen: „to take no offence“ (Radcliffe-Brown, 1940: 195). Die Situation löst sich also im Idealfall in beidseitigem Wohlwollen auf, was bereits gewissermaßen an die Relief-Theorie anklingt. Schließlich nennt Radcliffe-Brown als Funktionen unter anderem: „reduction of hostility, the release of tension, and the avoidance of conflict“ (Apte, 1985: 60).³³

2.2.2.2. Humor im religiösen und rituellen Kontext

Als zweiten wichtigen Bereich möchte ich nun noch auf Humor in Religion zu sprechen kommen. Da Religion in den Anfängen der Ethnologie meist unter dem Aspekt des Rituals untersucht wurde, liegt hier der Fokus vor allem auf humorvollen Handlungen die während (religiösen) Ritualen auftreten, sowie auf deren Akteure, die in Folge meist als ‚Clowns‘ bezeichnet wurden. Regional standen dabei vor allem indigene Gesellschaften Nordamerikas und in Subsahara-Afrika im Forschungsfokus. Als Charakteristika von rituellem Humor nennt Apte zusammenfassend zum einen:

„purposeful verbal and nonverbal behavior by individuals and groups in which persons of high status and authority, foreigners, and rituals and ceremonies are parodied, sexual activities are simulated in an exaggerated manner, and simulated defecation and urination are carried out with scatological overtones“ (Apte, 1983: 190)

Als Zweites wichtiges Charakteristikum erwähnt er das Verhalten, das dem normativen Verhaltenskodex entgegengesetzt ist, wobei durchaus Verbindungen zur Anti-Struktur in Ritualen gezogen werden können. Außerdem betont Apte auch die Rolle von Karikatur und Verspottung von Fremden oder Autoritätspersonen, was er als eine Ausübungsform von sozialer Kontrolle interpretiert: „since such burlesque often criticizes those who did not carry out their official duties properly or were arrogant and high handed“ (Apte, 1983: 191).

³³ Siehe Lowie (1961) für Argumente für ‚joking relationships‘ als Mittel der sozialen Kontrolle.

Als prominente Beispiele sind die ‚Clowns‘ der Hopi zu nennen, wozu unter anderen Hans-Ulrich Sanner geforscht hat. Er beschreibt ihre Funktion folgendermaßen: „Die heiligen Clowns der Hopi, die das Leben zeigen, alles kommentieren und karikieren, ihren Finger in jede Wunde legen und trotzdem alle zum Lachen bringen“ (Sanner, 2004: 36). Ein interessanter und wichtiger Aspekt, den er aufzeigt, ist dabei meines Erachtens, dass Humor und das Heilige dabei in keinem Gegensatz stehen, und die Clowns auch gleichzeitig religiöse Spezialisten sind (ebd.: 41). Denn wie in Kapitel 2.2.1.1 schon beschrieben, stieß Humor in der christlichen Kirche auf wenig Beachtung und Interesse.

Auch Mary Douglas beschäftigte sich in ihrem Werk mit Witzen und stellte diese dabei als Anti-Riten dar, da ihre Funktion dem Gegenteil von Ritualen entspräche:

„The rite imposes order and harmony, while the joke disorganises. [...] From the physical to the personal, to the social, to the cosmic, great rituals create unity in experience. They assert hierarchy and order. In doing so, they affirm the value of the symbolic patterning of the universe. [...] But jokes have the opposite effect. They connect widely differing fields, but denigrate and devalue. Essentially a joke is an anti-rite.“ (Douglas, 1999: 111)

Für Sanner hat jener Humor in Ritualen eine kathartische Wirkung:

„Als psycho-soziale Entlastung bezeichne ich die Leistung der Clownzeremonie, intra- und interkulturelle Spannungen und Konflikte, die im Alltag belastend wirken und nur indirekt (z.B. als Klatsch) thematisiert werden können, mit dramatischen Mitteln öffentlich zu machen und im Gelächter der versammelten Gemeinde für kurze Zeit aufzulösen.“ (Sanner, 2004: 48)

Und weiter, versteht er Humor als Alternative zu physischer Aggressivität:

„Humor ist unter anderem ein Mittel, um Konflikte kreativ zu bearbeiten und im Gelächter Spannungen zu lösen. Deshalb neige ich eher dazu, in der imaginativen Aggressivität von ethnischem Humor eine Alternative zur körperlichen Aggression gegen die Fremden zu sehen, nicht deren Vorstufe.“ (ebd.: 71)

Auch wenn diese anthropologischen Untersuchungen zu Humor nun abgesondert von den ‚klassischen‘ Theorien untersucht worden sind, ist es wichtig, diese nicht als qualitativ differente Formen von Humor zu verstehen. Viel eher bieten diese Untersuchungen verschieden Kontexte, in denen eingebettet, Humor eine mehr oder weniger wichtige Rolle spielen kann, wie auch Apte argumentiert: „rituals provide a special context whereby

humorists and participants are both temporarily freed from social sanction for whatever acts they wish to simulate" (Apte, 1985: 176).

Wie aus den angeführten Beispielen erkennbar ist, erstreckt sich das Spektrum dessen, was als Humor wahrgenommen wird, über sämtliche davor angeführten theoretischen Überlegungen. Gleichzeitig wird auch ersichtlich, wie wenig ‚Humor‘ als eigenständiger Forschungsgegenstand wahrgenommen worden ist.

Zusammenfassend möchte ich nun noch einmal auf die Rolle und Funktion von Humor in der Gesellschaft zu sprechen kommen.

2.2.3. Warum also überhaupt lachen?

Nachdem nun zentrale Begriffe und Theorien soweit geklärt sind, möchte ich noch näher darauf eingehen, welche Funktionen dem Humor – welcher nun also immer die Komik sowie den Witz als Unterarten miteinbezieht – in der Literatur zugeschrieben werden. Anthony Chapman, der seinen Artikel in McGehee und Goldsteins *Handbook of Humor Research* (1983) aus der Sicht der Angewandten Psychologie verfasst, sieht Humor als etwas grundlegend Soziales an und schreibt:

„laughter can reveal group allegiances, communicate attitudes, and help in establishing and reaffirming dominance in a status hierarchy“ (Chapman, 1983: 135).

Und tatsächlich wurde in allem, was bisher über Humor geschrieben wurde, die soziale Dimension als unabdingbarer Kontext deutlich und auch die Machtkomponente wurde, wenn auch in den meisten Theorien mehr implizit als explizit, erwähnt. Außerdem argumentiert Julia Boog für den Witz:

„In Kommunikationssituationen haben Witze ganz offensichtlich die Funktion, Vertrautes in einem fremden Licht zu präsentieren. Mit ihnen werden stets Differenzenerfahrungen verarbeitet, ob über das Zeigen und Verfremden von Machtverhältnissen, von kulturellen [sic] und sozialen Konflikten oder von Tabuthemen.“ (Boog, 2017: 16f)

Schlussendlich möchte ich noch einmal auf Billig zurückkommen, der mit seiner kritischen Betrachtung die Prämisse der ‚Positivität‘ von Humor in Frage stellt. Für ihn ist es eben gerade Humor in Form von Spott (‚ridicule‘), welcher schließlich die Rolle des sozialen Zusammenhalts erfüllt. Dabei bezieht er sich auf Erving Goffmans Analyse von

Peinlichkeit/Verlegenheit (,embarrassment') und auf die Aussage, „that fear of embarrassment makes us comply with the social order [...] through ridicule [...] embarrassment is learnt“ (Billig, 2005: 236). Billig nimmt auch Bezug auf die paradoxe Situation von Humor, insofern er zugleich universal als auch partikulär ist. Auf Partikularität werde ich in Kapitel 4 zu sprechen kommen, wenn es um den spezifischen Forschungskontext und das Material geht. Die Universalität von Humor, wenn vielleicht doch immer mit einem gewissen Fragezeichen versehen, argumentiert Billig im Sinne der ,critical theory':

„that all social life requires the disciplinary force of ridicule. This is why humour is to be found in all cultures. The argument connects humour with discipline and, hence, with power. Even the micro-dynamics of power are involved when parents joke with children.“ (Billig, 2005: 237)

Mit den Erkenntnissen ethnologischer Forschung bietet Victoria Bricker eine interessante Perspektive, welche die etischen Überlegungen mit jenen emischen aus ihrem Artikel über Zinacantan (Bricker 1980) in Beziehung setzt. Dabei kommt sie zu folgendem Schluss:

„Thus Zinacantecos recognize three principal functions of joking. First, joking may serve as a test of virility. Second, Zinacantecos regard joking as entertainment, not only for the spectators, but also for the participants. Third, by serving as entertainment, joking calms tempers and prevents quarrels.“ (Bricker, 1980: 414)

Außerdem stellt sie zwei Formen von Spott fest, eine mildere Form, welche sich in Klatsch und Tratsch äußert und eine stärkere Form, die sie als ,ritual humor' bezeichnet: „By ,ritual humor' I mean the humorous performances which are put on by men in costume during major religious celebrations, or fiestas“ (ebd.: 416). Schließlich kommt sie zu dem Schluss, dass jene Erklärungen für die Funktion von Humor, welche von Kultur- und Sozialanthropolog*innen aufgestellt wurden, nämlich, dass Humor als Mechanismus zur sozialen Kontrolle dient und Humor Spannungen reduzieren kann, auch mit jenen emischen Erklärungen übereinstimmen. Damit liefert sie einen wichtigen Beitrag zur Prüfung von Hypothesen³⁴ (Bricker, 1980; vgl. Apte, 1985: 170ff).

Das generelle Problem, ob etwas von allen Beteiligten als humorvoll wahrgenommen wird oder vielleicht nur von dem*der Forscher*in, bleibt allerdings in vielen Fällen noch weiter bestehen (vgl. Apte, 1985: 168f).

³⁴ Auch wenn dies nur als ein Beispiel gesehen werden darf, in welchem die Theorien Parallelen in der Praxis finden.

3. Methoden

Bei der Auswahl der Methoden hielt ich mich vor allem an den Leitsatz den Philipp Mayring im Werk *Einführung in die Sozialforschung: Eine Anleitung zu qualitativem Denken* (2016) aufstellt:

„Die Auswahl von Untersuchungsplan und Techniken der Erhebung, Aufbereitung und Auswertung, die Zusammenstellung des konkreten Analyseinstrumentariums also muss auf den Gegenstand und die Fragestellung der Untersuchung bezogen sein.“

(Mayring, 2016: 133)

Obwohl ein erster Untersuchungsplan bereits vor Beginn der Feldforschung im Rahmen des *Anthropologischen Laboratoriums* ausgearbeitet wurde, musste dieser, sowie die genauen Fragestellungen, während und nach dem Aufenthalt im Feld abgeändert beziehungsweise angepasst werden. Obwohl mein Untersuchungsgegenstand im Großen und Ganzen klar war – der lustige Friedhof in Kramsach – stellte sich die genaue Formulierung der bearbeitbaren Forschungsfragen als größere Schwierigkeit heraus, und nahm mehr Zeit in Anspruch. Anfängliche Formulierungen halfen, einen ersten Überblick über die Fülle des Materials zu erlangen und eine gewisse Struktur aufzubauen. Gleichzeitig wollte ich es aber vermeiden, aufgrund eines zu engen Fokus weitere Zusammenhänge oder gar zentrale Informationen zu übersehen. Natürlich befähigte mich dieser offene Zugang nicht dazu, wirklich alle relevanten Punkte in Bezug zu Tod und Humor in Tirol beachten oder gar finden zu können – dafür würde schon alleine eine Arbeit, rein auf Literaturrecherche basierend, den Rahmen einer Master-Arbeit sprengen. Nichtsdestotrotz befand ich diesen weiten Fokus als notwendig, da ich zuerst erfahren musste, welche Informationen mir überhaupt im Laufe der Forschung zugänglich werden würden und was und wieviel ich daraufhin über meinen Forschungsgegenstand aussagen konnte. Bevor ich also nun allerdings auf die Forschungsfragen zu sprechen komme und welche Methoden ich zu ihrer Beantwortung herangezogen habe, möchte ich kurz auf meinen generellen Zugang zum Feld zu sprechen kommen.

Anfang Jänner 2019 besuchte ich zum ersten Mal den Museumsfriedhof, um einen Eindruck vom Forschungsfeld und den Forschungsgegenständen zu bekommen. Dabei kam bereits ein erstes Gespräch mit einer Verkäuferin im Museumsladen zustande, die meinte, dass trotz der heutigen Freizügigkeit und Offenheit, solche Sprüche wie im Museum

ausgestellt, wohl gar nicht mehr möglich wären – ein Thema welches sich im Lauf der weiteren Forschung durch sämtliche Interviews ziehen würde.

Anfang Februar stellte ich schließlich ersten Kontakt mit Hans Guggenberger her und traf ihn wenige Tage darauf beim Museumsfriedhof. Diese erste Begegnung war bereits voll von Informationen und Eindrücken und ich konnte nur hoffen, dass diese sich im Laufe der Forschung wiederholen würden, um sie alle festhalten zu können. Glücklicherweise kam mein Anliegen für die Forschung gut an, und es wurde sehr begrüßt, dass ich mich für die Sammlung und die Exponate interessierte. So erhielt ich auch recht bald Zugang zum Depot, in welchem sich ein Großteil der gesammelten Kreuze befand. Dies war auch jener Ort, wo ich den ersten Teil der Forschung durchführte, im Winter, im ungeheizten Keller inmitten hunderter schmiede- und gusseiserner Grabkreuze kopierte ich einen großen Teil der Inventarliste. Mit einer kurzen Unterbrechung, blieb ich bis Ende Februar im Feld und versuchte diese Liste zu vervollständigen, Fotos der Kreuze am Freigelände zu machen und Kontakte für Interviews zu knüpfen, wobei mir freundlicherweise Hans Guggenberger half.

Um Ostern desselben Jahres fuhr ich noch einmal nach Tirol, wo ich wieder eine Bleibe in Oberndorf in Tirol hatte, und fuhr so jeden Tag nach Kramsach und zurück mit dem Zug. In dieser Zeit fanden auch deutlich mehr Interviews statt, denn da auch das Wetter angenehmer war, kamen mehr Besucher*innen als im Februar. Trotzdem meinte die Verkäuferin im Museumsladen, dass es eine recht ‚schwache‘ Saison wäre. In diesen zwei Osterwochen fuhr ich auch gelegentlich in andere Ortschaften, um Interviews mit Pfarrern durchzuführen oder um dortige Friedhöfe zu besuchen.

Alles in allem war also der Einsatz von ethnographischer Feldforschung unumgänglich mit einer eingehenden Literaturrecherche sowie intensiver Dokumentenanalyse verwoben. Zusätzlich führte ich Interviews durch, welche mir Aufschluss über Begräbnisabläufe sowie Einstellungen gegenüber Tod und Humor gaben. Fragen und Erkenntnisse, die im Laufe der Forschung auftraten, hielt ich dabei in meinem Feldtagebuch fest.

Im Folgenden möchte ich nun auf die Einzelnen Methoden zu sprechen kommen und ihren Einsatz beschreiben.

3.1. Dokumentenanalyse

Wie Philipp Mayring (2016) anführt, sollte die Dokumentenanalyse sehr breit definiert werden und eben nicht nur auf „Urkunden und Schriftstücke“ (Mayring, 2016: 47) angewendet werden, sondern auch Gegenstände, solange sie „interessante Schlüsse auf menschliches Denken, Fühlen und Handeln zulassen“(ebd.), also „interpretierbar“(ebd.) sind. So bot sich diese Methode eben auch an, um die Kreuze und Marterln des Museumsfriedhofes zu analysieren.

Ein Vorteil bei der Dokumentenanalyse ist, wie auch Mayring anmerkt, dass das Material eben nicht mehr erhoben werden muss, sondern bereits vorhanden ist und nur noch von dem*der Forschenden ausgewählt werden muss. Außerdem stellt er fest: „Dokumentenanalyse ist vor allem dann wichtig, wenn es sich um zurückliegende, um historische Ereignisse handelt“ (ebd.), was diese Methode für meine Situation noch passender und wertvoller machte. Schließlich handelte es sich beim gesamten physischen Material um historische Gegenstände: Die Grabkreuze samt ihren Inschriften müssen in eben jenem zeitlichen Kontext gesehen werden. Außerdem können auch Friedhofsordnungen, aktuelle sowie jene aus jener Zeit, ein temporär spezifisches Abbild der Haltung gegenüber ‚lustigen‘ Grabinschriften wiedergeben, wie Karl Guthke anmerkt (vgl. Guthke, 2006: 189).

Die Fragestellungen, bezogen auf die Grabkreuze sowie ihre Inschriften, nahmen im Verlauf des Feldaufenthaltes und mit der Anhäufung von Material verschiedene Formen an. So stand zu Beginn zum Beispiel die Frage: Lassen die Inschriften auf eine generelle humorvolle Beziehung zum Tod schließen? Nach den Interviews aber eröffneten sich vor allem Fragen hingehend zu Authentizität sowie Ästhetik, aber und vor allem auch etwas differenzierter: welche Formen von Humor tragen jene Grabinschriften mit sich? Sind sie gegen bestimmte Personen(-Gruppen) gerichtet? Kann eine Beziehung des sozialen Gefüges abgelesen werden? Ist jede Art von Humor der Inschriften intendiert?

Diese Fragen gehen bereits teilweise in Richtung Quellenkritik, die, wie Mayring betont, bei Dokumenten und deren Analyse besonders wichtig ist (vgl. Mayring, 2016: 47f). Diese Fragestellungen, nach dem Erkenntniswert der Quellen spielten vor allem bei der Bearbeitung und Interpretation der Grabkreuzinschriften eine wichtige Rolle. Zum Einen, da deren Authentizität generell im Feld in Frage gestellt wird, zum anderen aber auch, da ‚Intention‘ und ‚Herkunft‘ nicht immer ganz geklärt werden konnten. Auch die Frage nach

der Nähe des Dokumentes zum Gegenstand – also in dem Fall die Verbindung von Inschriften und Grabmonumenten beziehungsweise Verstorbenen – war für meine Forschung von Bedeutung. Im Folgenden möchte ich gleich näher auf die Grabkreuzinschriften eingehen.

3.1.1. Das Archiv und die Grabinschriften

Bevor ich nun auf die qualitative Dimension der Analyse zu sprechen komme, möchte ich noch auf den Prozess des Kopierens der Inventarliste zu sprechen kommen. Der Museumsfriedhofsbesitzer und Kunstschmied Hans Guggenberger öffnete mir dankenswerterweise bereits am ersten Tag meines Feldaufenthaltes die Tür zu seiner ‚Schatzkammer‘ in welcher sich knapp 900 Grabkreuze der letzten vier Jahrhunderte befinden, sowie zu Ordnern und Dokumenten, in welchen die gesamte Sammlung bereits dokumentiert war.

Ein erster Arbeitsschritt war also nun, jene Einträge zu kopieren und eine eigene Liste anzulegen, in welcher ich auch all jene Eigenschaften anführte, welche ich zu jenem Zeitpunkt für relevant befand. Als Auswahlkriterium legte ich dabei fest, nur Grabkreuze mit Inschriften oder Bemalungen aufzunehmen und den Rest nicht miteinzubeziehen. In Anhang X.I ist eine aufbereitete Liste zu finden, welche alle Kreuze mit lustigen oder ‚kuriosen‘ Inschriften enthält. Die Inventar-Nummern richten sich dabei danach, wie die Grabkreuze im Originalarchiv angeführt sind.

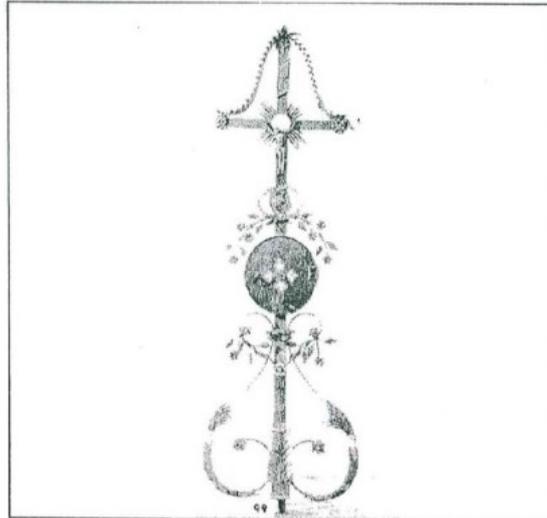
Folgende Daten fanden schließlich Eingang in meine Liste: *Inventar-Nummer*, *Künstler* (in den meisten Fällen nicht angegeben), *Material und Technik*, *Zustand*, *Maße* (Höhe und Breite der Kreuze), *Herkunft* (auch im Allgemeinen keine Angaben dazu), *Entstehungszeit*, *Standort* (meist entweder Depot oder Freigelände also am Museumsfriedhof, seltener auch andere Friedhöfe oder verkauft), *Erwerb von*, *Erzeugungsort*, *Beschreibung* (auch meist keine Angabe), und schließlich *Inschrift* beziehungsweise *Bemalung*. Die Idee dahinter war, eine breite Basis an Daten zu haben, in welche sich dann auch jene kuriosen Ausnahmen verorten ließen und auch zu sehen, welche analytischen Ideen und Möglichkeiten sich aus dieser neuen Betrachtung ergeben würden. Abbildung 11 zeigt dabei beispielhaft einen Eintrag im Depot.

Kramsach, Museumsfriedhof

Gegenstand:

Grabkreuz

Foto:



Inv. Nr.: 99

Eingang am:

Fotonr.: 0099

Künstler:

Mat./Technik: Eisen, geschmiedet, Blechschnitt, getrieben

Zustand: gut

Maße: H = 194, B = 60

Herkunft:

Entstehungszeit 19. Jh.

Von: 1800

Bis: 1899

Eigentümer: Guggenberger Hans

Standort: Depot - Schmiede

Erwerb von:

Kauf: **Leihgabe:** **Geschenk:**

Erzeugungsort:

Beschreibung: Genietetes Flacheisenkreuz mit Rosetten als Kreuzenden; wuchtige Spirale in der Basis aus Flacheisen mit Rosettenenden und angenieteten Blättern; aus dem oberen Ende der Spirale entspringen zwei Blumenranken, die sich vor dem Kreuzstamm in einer Rosette treffen (so entsteht eine angedeutete Herzform); runde, verschließbare Namenstafel, außen mit stil. Kreuzblume, innen bez.: "Hier ruhen in Gott: Wendelin Wassermann geb. 6.4.1807 gest. 27.9.1879 seine Frau Kreszenz Wassermann, geb. Jäger geb. 20.4.7 gest. 12.3.1904/ Josef Wassermann geb. 7.8.1845 gest. 9.9.1885/ Eduard Wassermann geb. 4.3.1847 gestorben 1862 R.I.P."; rechte Seite innen bez.: "Auch ruhen hier 2 unsch. Kinder Gottlieb-Georg und Johann Wassermann"; über der Namenstafel ringförmig gelegte Bandschleife, re. und li. herabfallende Blumenranken; Corpus: gegossen, vollplastisch, silberfarbig, vor Strahlenbüscheln; bogenförmiges Dach mit Blechschnittblume als Aufsatz.

Literatur:

Abbildung 11 – Auszug aus dem Inventar als Beispiel für eine Dokumentation eines Grabkreuzes

Diese Liste umfasst nun insgesamt 467 Einträge, also rund die Hälfte aller Grabkreuze im Depot der Sagzahnschmiede, die mit einer Inschrift oder einer Bemalung versehen sind. Dabei stellte sich im Laufe der Forschung und Analyse auch heraus, dass es noch weitere Grabkreuze samt lustigen Inschriften gibt, welche noch nicht im Archiv dokumentiert oder nicht auffindbar waren. Jene Einträge kennzeichnete ich mit den Buchstaben a) bis n) und nahm nur deren Inschriften in mein Verzeichnis mit auf. Ein weiterer Forschungsaufenthalt wäre nötig, um zu sehen, warum sie noch nicht dokumentiert waren und ob ich dabei helfen könnte. In den Kapiteln 5.1.2 und 5.1.3 werde ich auf diese Einträge genauer eingehen und verschiedene graphische Darstellungen präsentieren, um einen Überblick über die gewonnenen Daten zu geben.

Bei der qualitativen Auswertung, also der Analyse und Interpretation der Inschriften selbst, fokussierte ich mich vor allem auf die lustigen Inschriften. Die restlichen, ‚normalen‘ Kreuze dienten lediglich als Referenz um zu sehen, welche Daten, Angaben oder Floskeln sozusagen der ‚Norm‘ entsprachen. Bei der Analyse der kuriosen und lustigen Inschriften lag mein Fokus zu Beginn auf den Angaben zu Datum, Ort und Namen der Verstorbenen, da ich mir erhoffte, anschließend diese Personen durch Recherche in den Matriken, also den Totenbüchern, finden zu können und somit weitere Daten zu erhalten. Dieser Prozess wird noch genauer im nächsten Kapitel geschildert und die Ergebnisse werden in Kapitel 5.2 präsentiert. Weiters war auch eine qualitative Auswertung und Analyse der Inschriften geplant, welche die Inschriften mit den verschiedenen Humortheorien verbinden sollte. Dieser Schritt wird in Kapitel 5.1.3 beschrieben.

Außerdem habe ich zwei Bücher aus dem Museumsladen, also dem zum Museum gehörigen Geschäft, in die Analyse von relevanten Dokumenten einbezogen: *Kuriose Marterl- und Grabsprüche* (Pleticha/Reiter, 2006) und *Ausg'rutscht & Z'sammtutscht: Heitere und ernste Marterlsprüche und Grabinschriften aus dem Alpenraum* (Reiter, 1998). Letzteres wurde von Martin Reiter, wie bereits erwähnt Vereinsmitglied des Museumsfriedhofs, herausgegeben. Neben einer weiteren großen Auswahl an verschiedensten, eben lustigen und ernsten Sprüchen, sind auch einige der Grabverse zu finden, die auch auf den Kreuzen des lustigen Friedhofes zu finden sind. Wie ich in Kapitel 5 näher ausführe, gaben hier Vergleiche zu Inschriften und Ortsangaben einen Hinweis auf die Dynamik eben jener Inschriften. Dafür hilfreich war außerdem die Website www.sagen.at auf welcher ebenfalls den kuriosen Grabinschriften nach Pleticha (1909) ein Platz gewidmet ist (vgl. URL 9). Und

auch hier sind gleiche oder ähnliche Inschriften mit unterschiedlichen Orts- oder Namensangaben zu finden.

3.1.2. Matriken/Totenbücher

Sterbematriken sind Teil der Einträge der Kirchenbücher, welche als Quelle für historische Daten und genealogische Nachforschungen dienlich sind. Das Anlegen jener Kirchenbücher geht in Frankreich und Italien bis ins 15. Jahrhundert zurück und diente der „Registrierung von Taufen, Firmungen bzw. Konfirmationen, Trauungen und Sterbefällen [sic]“ (Adrian, 2017). Im Falle Tirols gehen einige dieser Kirchenbücher inklusive Sterbematriken bis ins 16. Jahrhundert zurück (vgl. ebd.: 16f). In den *Tiroler Geschichtsquellen Nr.17 zu den Matriken (Personenstandsbücher) der Diözese Innsbruck und des Tiroler Anteils der Erzdiözese Salzburg* (2015) schreibt Wilfried Beimrohr:

„Vor den staatlichen Eingriffen haben diese Kirchenbücher ausschließlich eine kirchlich-sakramentale Grundlage und Zielsetzung. Durch sie soll dokumentiert werden, dass einer bestimmten Person das Sakrament der Taufe, Ehe, Firmung, Buße und Eucharistie gespendet worden und dass sie christlich gestorben ist oder – genauer gesagt – ein kirchliches Begräbnis bekommen hat.“ (Beimrohr, 2015: 3)

Weiters meint Beimrohr, dass für die Führung der Kirchenbücher vor allem das Konzil von Trient im Jahre 1563 ausschlaggebend war und sich schließlich mit staatlichem Interesse zur Personenstandsführung bis zum Nationalsozialismus fortsetzte (ebd.: 3ff). Die darin geführten Rubriken waren:

„Tag, Monat und Jahr des Todes, Hausnummer, Name, Religion, Geschlecht und Alter des Verstorbenen. In Orten wo zumindest ein geprüfter Wundarzt vorhanden war, musste die siebente Rubrik, Krankheit oder Todesart, ausgefüllt werden.“ (Beimrohr, 2015: 6)

Ab 1938, in der Zeit des Nationalsozialismus in Österreich, wurde dieser Prozess völlig verstaatlicht, was bis heute auch so geblieben ist.

Glücklicherweise wurden diese bereits seit den 70ern als Mikrofilm archivierte Quellen im Laufe der letzten Jahre digitalisiert und zur freien Verfügung unter <https://matriken.tirol.gv.at/> (URL 10) online gestellt. Dies erleichterte mir den Zugang ungemein und eröffnete somit die Möglichkeit einer eingehenderen Recherche bezüglich der Personen die auf den Grabinschriften erwähnt werden.

1788 Kant. Oberberg	1788 Kant. Oberberg	Handwritten entries in German, including names like 'Kath. Maria' and 'Kath. Maria'.	Handwritten entries in German, including names like 'Kath. Maria' and 'Kath. Maria'.
Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'
Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'
Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'
Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'

Abbildung 12 – Auszug aus den Matriken der Pfarre Oberberg aus dem Jahre 1787

Die einzige Limitation stellte dabei eben die Datenlage dar, da ich als Ausgangslage zumindest die wesentlichsten Daten brauchte, welche waren: Ort, Name und Datum des Todes. Waren diese Daten gegeben, erlaubten sie mir, die Personen in den Matriken aufzusuchen und weitere Informationen – zum Beispiel Religion, Stand, Eltern, Todesart – herauszufinden. Dass sämtliche ältere Einträge in handschriftlichen Versionen der Kurrent-Schrift verfasst wurden, erschwerte die Arbeit erheblich. Abbildung 12 und 13 sollen einen Eindruck von den eher schwer zu identifizierbaren Handschriften geben.

Bei Abbildung 14 ist überhaupt das Kirchenbuch auf Latein geführt. Eine weitere Schwierigkeit bestand noch in den Ortsangaben. Denn manche Angaben auf den Inschriften entsprachen nicht den aktuellen Pfarreinteilungen. Außerdem gab es einige Inschriften, die nun zu Südtirol gehören und ich somit den Zugang, auch sprachlich, nicht hatte.

1899	1899	Handwritten entries in German, including names like 'Günther' and 'Günther'.	Handwritten entries in German, including names like 'Günther' and 'Günther'.
Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'
Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'
Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'
Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'	Handwritten notes: 'Handwritten, nicht alt die Erbte. provinzial, ohne mit.'

Abbildung 13 – Auszug aus den Matriken der Pfarre Zirl aus dem Jahre 1899

Durch diesen Prozess des Datenabgleichs erhoffte ich mir, eine gewisse Bestätigung, vor allem im Hinblick auf die, im Feld oft diskutierte Authentizität der Grabinschriften zu finden. Zusätzlich erwartete ich mir, eventuell Informationen über den sozialen Stand oder den Beruf der Verstorbenen zu erhalten.

Etwas ernüchternd war schließlich die Erkenntnis, dass von jenen 62 ‚kuriosen‘ Inschriften gerade einmal fünf mit vollständigem Namen, Ort und Jahreszahl existierten. Im Kapitel 5.2 komme ich auf die Ergebnisse der Untersuchung dieser fünf noch genauer zu sprechen.

1789.		1790.	
242.	10 ^{ma} Augusti	No	9 ^{ra} Januarii.
Agnes	Spōria uxor Georg Haller obit 30 ann. morbo ac to contumpla, et sacramentis rite munita obiit. Anstl 14 ^{ta} Augusti.	Maria Glazler octogenaria sacramentis rite munita rite sepel ta obiit.	249.
Joanes Holz	infans. 30 ^{ma} Augusti.	Agnes	Stitzingeria infans. 14 ^{ta} Augusti.
J. Franz Amman ex Wiedau in haabichu obit 70 ann. ap. plexia tactus sine sacramentis sepelavit.	10 ^{bris} Septembris.	Joseph Schmid	infans. 15 ^{ta} Augusti.
Anna Wilder	infans. 10 ^{bris} Septembris.	Joseph Sinner	infans. 19 ^{ta} Augusti.
Maria Lienzbergeria uxor Adam Lischer ob. 68 ann. Anstl sine sacramentis obiit.	10 ^{bris} Septembris.	Gesamund Eggeria uxor Andree Heitl ob. 70 annor. sine sacramentis sepelita morte abrupta est.	20 ^{ma} Augusti.
Maria Malerin ob. 85 ann. febre acuta contumpla, rite Anstl sepelita obiit.	11 ^{ta} Septembris.	Maria Rasin	infans. 21 ^{ma} Augusti.

Abbildung 14 – Auszug aus den Matriken der Pfarre Matrei am Brenner aus dem Jahre 1789/1790

3.1.3. Friedhofssatzungen

Als weitere dokumentarische Quelle bezog ich, auf Hinweis meiner Betreuerin hin, die Friedhofsverordnungen mit ein. Stellvertretend für Tirol sah ich mir jene von Innsbruck an, aber auch jene von Kramsach. Aus dieser Quelle erwartete ich mir vor allem Hinweise auf Gebote oder Verbote von bestimmten Inschriften auf Grabsteinen, also ob zum Beispiel eine gewisse Form eingehalten werden müsse oder ob laut diesen Regelungen eine humorvolle Grabinschrift möglich sei. Schließlich meint auch Guthke mit Bezug auf Spranger (1999), dass Friedhofsordnungen heute noch eben jenes Verbot von belustigenden Grabinschriften beinhalten (vgl. Guthke, 2006: 189).

Außerdem sind jene Satzungen eine interessante Quelle, um allgemein Vorschriften und Verbote zum ‚richtigen‘ Verhalten auf Friedhöfen zu erkennen. Was ist erlaubt und was nicht? Welche Handlungen stören die ‚Pietät‘ des Ortes?

3.2. Interviews

Neben jenen Methoden die sich eher an textlichem Material orientierten, spielten im Rahmen meiner Forschung vor allem auch Interviews eine zentrale Rolle in der Erarbeitung des Datenmaterials. Dabei ergaben sich im Feld durch die verschiedenen Rollen, die meine Interviewpartner*innen innehatten, im Groben zwei Arten von Interviews, welche sich schließlich auch in der Länge unterschieden. Zum einen führte ich, während meines Aufenthalts am lustigen Friedhof mit Besucher*innen, die spontan Zeit hatten, Interviews durch, in denen ich vor allem ihre Einstellungen und Erfahrungen zu Tod und Humor erkunden wollte. Zum anderen führte ich eine Reihe von Expert*innen Interviews mit Pfarrern sowie zwei Mitgliedern des Vereins *Museumsfriedhof Tirol* durch. Diese Interviews dauerten in der Regel länger und erlaubten mir, Einblicke in den rituellen Ablauf von Begräbnissen sowie über die Hintergründe rund um die Entstehung des Museumsfriedhofes zu erfahren. Beide Formen dienten aber vor allem auch dazu, das Feld rund um Tod und Humor in Tirol (und darüber hinaus) weiter zu erkunden und meine Fragestellungen zu adjustieren.

Die Aufnahme der Interviews erfolgte ausnahmslos nach mündlicher Zustimmung meiner Interviewpartner*innen, und bis auf die Interviews Nr. 08 und 15 – den Mitgliedern des Museumsfriedhofs, Martin Reiter und Hans Guggenberger – wurden alle Interviews anonymisiert. Im Falle der Besucher*innen des ‚lustigen Friedhofs‘ unterließ ich es sogar ganz, personenbezogene Daten zu erheben – mit Ausnahme der Frage nach ihrem Herkunftsort – da ich es in meinem Fall für die Forschung nicht als relevant erachtete.

3.2.1. Interviews mit Besucher*innen

Zu Beginn möchte ich nun auf jene Interviews eingehen, welche ich mit den Besucher*innen des lustigen Friedhofs führte. Die Fragen, welche im Leitfaden (Anhang X.II) angeführt sind, wurden dabei nicht wortwörtlich oder in der gegebenen Reihenfolge gestellt, sondern eben wie es einem – nach persönlichem Ermessen – ‚natürlichen‘ Gesprächsverlauf angenehm und sinnvoll erschien. Aus eben jenem Grund war es auch nicht immer nötig, alle Fragen zu stellen – so wurden zum Beispiel oft mehrere Fragen mit einer Aussage bereits beantwortet und es hing klarerweise auch immer vom Erzählfluss meiner Interviewpartner*innen ab, wie lange und ergiebig die Interviews waren. Insgesamt führte ich schlussendlich neun

Interviews mit Besucher*innen des Museumsfriedhofes, die von knappen fünf Minuten bis zu einer halbe Stunde dauerten.

Diese Form des Interviews, welche bei Bernard unter „Semistructured Interviewing“ (Bernard, 2006: 212) fällt, war vor allem nützlich, da ich gerade mit den Besucher*innen keine zweite Gelegenheit haben würde, noch einmal mit ihnen zu sprechen. Außerdem konnte ich so die sehr limitierte Zeit, welche die Besucher*innen in den meisten Fällen beim lustigen Friedhof verbrachten, maximal nutzen. Bernard schreibt außerdem in Bezug zu dieser Interview-Methode:

„It demonstrates that you are fully in control of what you want from an interview but leaves both you and your respondent free to follow new leads. It shows that you are prepared and competent but that you are not trying to exercise excessive control.“

(Bernard, 2006: 212)

Der Großteil meiner Gesprächspartner*innen aus dieser Interviewgruppe, also die Besucher*innen des Museumsfriedhofes, waren auf der Durchreise und machten einen Zwischenstopp, oder sie waren mit einem Tourismusunternehmen unterwegs und wurden durch die Abfahrt des Busses gedrängt, sich nicht zu lange aufzuhalten. In Anbetracht dieser Lage musste ich meine zuvor stärker narrativ intendierten Interviewleitfäden etwas anpassen und einen klareren Leitfaden, mit allen Punkten die mir wichtig erschienen, formulieren.

Bei vier dieser neun Interviews ergab sich auch die Situation, dass ich zwei Interviewpartner*innen zugleich hatte. Dies erschien mir für meine Fragestellung weniger als Problem, sondern eher als gute Gelegenheit, mehr Input und einen längeren Erzählfluss zu bekommen.

Außerdem war noch die Frage nach eigenen lustigen, oder humorvollen, Erlebnissen im Bezug zu Tod zentral für mich, um in etwa eine Idee zu bekommen, inwieweit tatsächlich Humor bei Tod eine Rolle spielen oder inwiefern dies nur als Randphänomen betrachtet werden kann. Interessanterweise kamen hier von fast allen Interviewpartner*innen diverse Erzählungen von Erlebnissen, auf welche ich im Kapitel 5.3 genauer zu sprechen kommen werde.

Alles in allem sah ich diese Interviews weniger als Haupterhebungsmethode an, sondern sie boten mir eher einen unabdinglichen Eindruck in die Thematik und Wahrnehmung in Bezug zu Tod und Humor. Es ergaben sich durchaus spannende und

interessante Einsichten, welche natürlich meinen weiteren Fokus und meine Forschungsfragen für spätere Interviews beeinflussten.

Schließlich möchte ich noch anmerken, dass es zusätzlich eine spannende Erfahrung war, an einem Ort Interviews durchzuführen, wo die Menschen quasi ‚ein und aus gehen‘ – da die Menschen Großteils ‚Bus-weise‘ am Museum ankamen, bestand zum einen, wie bereits erwähnt, ein gewisser Zeitdruck ihrerseits – da der Bus ja bald weiterfahren würde – und andererseits konnte ich nie mit Allen reden – geschweige denn das diese bereit dazu gewesen wären. In den meisten Fällen, in denen ich nach einem Interview fragte, bekam ich schließlich eine Absage.

3.2.2. Experten-Interviews

Als zweites möchte ich nun auf jene Interviews eingehen, welche ich mit Experten³⁵ führte – dazu zählen jene drei Interviews mit Pfarrern (eines davon schriftlich), eines mit einem ehemaligen Totengräber, und jeweils ein Interview mit dem Museumsfriedhofsbesitzer Hans Guggenberger sowie eines mit Museumsvereinsmitglied Martin Reiter.

Bei der Methode des Expert*innen-Interviews lehnte ich mich an Meuser und Nagel (2005) an: „Ob jemand als Expertin angesprochen wird, ist in erster Linie abhängig vom jeweiligen Forschungsinteresse. Expertin ist ein relationaler Status“ (Meuser/Nagel, 2005: 73). Des Weiteren stellen die Autor*innen fest: „Der ExpertInnenstatus wird in gewisser Weise vom Forscher verliehen, begrenzt auf eine spezifische Fragestellung“ (ebd.). Eine Eigenschaft, die dabei jene Expert*innen haben müssen, ist laut den Autor*innen der „privilegierte Zugang zu Informationen über Personengruppen oder Entscheidungsprozesse“ (ebd.).

In meinem Fall zeichneten sich diese Interviews einerseits dadurch aus, dass sie länger dauerten – mindestens 1 Stunde – aber auch natürlich durch die Fragen, welche ich aufgrund ihrer Position anpasste. Zusätzlich boten sich mir auch mehr Möglichkeiten zum Nachfragen zu gewissen Thematiken, welche ich nicht direkt beobachten konnte, wie zum Beispiel den Ablauf von Begräbnissen. Die Ergebnisse und Interpretationen dieser Interviews

³⁵ Tatsächlich handelte es sich hier nur um männliche Interviewpartner, von den Mitgliedern des Museumsvereins, über einen Totengräber und die Pfarrer. So drängte sich im Verlauf der Forschung die Frage auf, inwiefern auch der Tod eine männlich dominierte Sphäre darstellt. Vielleicht wird dies aber wieder ausgeglichen dadurch, dass immer wenn von Toten oder Verstorbenen gesprochen oder geschrieben wird, ebenfalls nur männliche Pronomen zum Einsatz kommen...

galten für mich auch gewissermaßen als Richtlinie und fließen demnach schon in Kapitel 4 ein. Dies betrifft vor allem Informationen aus den Interviews Nr. 08 und 15 in Bezug auf den Museumsfriedhof und die kuriosen Inschriften.

Die generelle Art der Durchführung, meine Interviews offen zu gestalten und semi-strukturiert zu führen, wurde durch den Expertenstatus meiner Interviewpartner nicht verändert. Jedoch waren diese Interviews nicht spontan, wie bei den Besucher*innen, sondern ich stellte zuerst telefonischen Kontakt her und machte einen Termin für das Interview aus³⁶. Einzige Ausnahme bildet hier das Interview mit einem ehemaligen Totengräber, welchen ich spontan aufsuchte und der sich bereit erklärte, mir sogleich ein Interview zu geben. Die Dauer dieser Interviews war also deutlich länger, meist zwischen 1 und 1,5 Stunden, und es war eher möglich, die Personen frei Erzählen zu lassen und mehr Folgefragen zu stellen, ohne größeren Zeitdruck.

Eines dieser Interviews, nämlich Interview Nr. 16, fand auf Wunsch des Interviewpartners auch schriftlich statt, was mir zumindest die Arbeit des Transkribierens abnahm. Alle anderen Interviews wurden später transkribiert und kodiert, wobei ich mich an der Arbeitsweise von Glaser und Strauss (1999: 35ff) orientierte. Zuerst führte ich also eine offene Kodierung durch, woraus sich schließlich die relevanten Kategorien herausarbeiten ließen. Daraufhin ordnete ich die relevanten Interviewpassagen beim selektiven kodieren jenen Kategorien entsprechend an.

Ein Interview, welches sich von den beiden anderen Formen komplett unterschied, fand außerdem ganz zu Beginn meiner Forschung statt, indem mir eine Person vermittelt wurde, welche ‚viel auf Begräbnisse gegangen sei‘. Obwohl zu dieser Zeit meine Forschungsfrage und auch mein Interviewleitfaden noch nicht vollständig ausgearbeitet waren, betrachtete ich dieses Interview als perfekte Situation, einerseits, um meine Fragen zu testen und andererseits, um einen Überblick über das Feld zu erhalten und Input für weitere Fragen zu bekommen. Im Endeffekt bot dieses Interview bereits große explorative Ausflüge in die verschiedenen Thematiken rund um Begräbnisse in Tirol und half mir auch bei der Erstellung der Fragen und Hypothesen.

Abschließend möchte ich noch erwähnen, dass natürlich auch informelle Gespräche zustande gekommen sind. Bernard schreibt dazu:

³⁶ Für die Hilfe bei der Kontaktherstellung möchte ich mich bei Hans Guggenberger bedanken.

„Informal Interviewing is the method of choice at the beginning of participant observation fieldwork, when you're settling in. It is also used throughout ethnographic fieldwork to build greater rapport and to uncover new topics of interest that might have been overlooked.“ (Bernard, 2006: 211)

Zur Datengewinnung spielte diese Methode vor allem eine Rolle am allerersten Tag im Feld, als ich mein Forschungsvorhaben vorstellte und von Hans Guggenberger sogleich mit auf eine Tour durch das Areal mitgenommen wurde, wobei er über die Geschichte des Betriebs und die Sammlung erzählte. Am Ende dieses informationsreichen Tages bestand die Schwierigkeit vor allem darin, mich an alle genannten Fakten und Details wieder zu erinnern und diese in mein Feldtagebuch niederzuschreiben.

Im weiteren Verlauf der Forschung fanden informelle Interviews vor allem im Museumsshop statt, wo ich mich mit der Verkäuferin unterhielt und auch Eindrücke sammelte. So erfuhr ich dort zum Beispiel, dass der ‚lustige Friedhof‘ auch vor allem für Tourismusunternehmen ein guter Zwischenstopp sei, da es eine Toilette gab. All diese Gespräche, sowie auch meine Reflexionen über die Tage im Feld, hielt ich im Feldtagebuch fest, in welches ich entweder unmittelbar während oder nach Gesprächen schrieb, oder auf meinem Weg im Zug, zurück von Kramsach zu meiner temporären Unterkunft in Oberndorf bei Tirol.

3.3. Teilnehmende Beobachtung

Zu guter Letzt möchte ich noch kurz auf die teilnehmende Beobachtung zu sprechen kommen. Auch wenn diese Methode generell in der ethnographischen Feldforschung oft das Hauptaugenmerk bildet, ergab sich diese Methode zur Datenerhebung in meinem Fall nur am Rande. Dass diese Methode keinen größeren Stellenwert in der Datengewinnung spielte, ergab sich natürlich, wie zu Beginn des Kapitels bereits beschrieben, aus meinem Forschungsfokus und meinen Fragestellungen. Damit möchte ich nicht sagen, dass diese Methode keine Rolle spielte. Es war mir sehr wohl ein Anliegen, soviel Zeit wie möglich im ‚Feld‘ zu verbringen. Jedoch war diese Zeit einerseits limitiert, da ich eine Unterkunft in Oberndorf in Tirol hatte und jeden Tag mit dem Zug circa eineinhalb Stunden nach Kramsach und zurückfuhr. Andererseits beschränkten sich die Möglichkeiten zur *Teilnahme* gewissermaßen, da es in dem Sinne keine Tätigkeiten gab, bei denen ich im Feld helfen konnte oder in welche ich involviert wurde. Ich war also sehr viel mehr in der Rolle des

Beobachters (vgl. Bernard, 2006: 347) und Interviewers. Jene Beobachtungen und Eindrücke fanden schließlich am Ende des Tages Einzug in mein Feldtagebuch. Philipp Mayring schreibt zur teilnehmenden Beobachtung:

„Ein Problem bei der teilnehmenden Beobachtung ist immer der Zugang zum Untersuchungsfeld. Der Forscher will aufgenommen werden, akzeptiert werden, teilnehmen, ohne als Störfaktor zu wirken“ (Mayring, 2016: 82)

Und meint dies durch „genaue Vorüberlegungen und vorsichtiges Herantasten“ (ebd.) zu ermöglichen.

In meinem Fall wurde mein Forschungsvorhaben von Anfang an positiv aufgenommen und ich als Forschender im Feld akzeptiert. Das Gefühl, einen gewissen Störfaktor in diesem Feld darzustellen, wurde ich allerdings in den Anfragen an Hans Guggenberger nie ganz los, da dieser, wie es mir schien, permanent am Arbeiten war und ich ihn dabei immer zu einem gewissen Grad unterbrach. Hingegen erhielt ich im Museumsshop eher positives Feedback zu meiner Anwesenheit, vor allem an Tagen, an denen wenig Besucher*innen kamen.

Außerdem befand ich mich in einem ‚Feld‘, das sehr gut wusste, mit Fragestellern wie mir umzugehen, und so war auch einer der ersten Sätze des Museumsbesitzers, nach dem ich mein Forschungsvorhaben darlegte, an mich: *„Ich sage dir jetzt, wie wir das machen...“*. In einem anderen Fall bevorzugte ein Kontakt die Interviewfragen schriftlich, per E-Mail, zu beantworten, da das *„seiner Erfahrung nach“* immer ganz gut funktioniert hatte. Diese Erfahrungen und Erlebnisse vermittelten mir vor allem ein Bild davon, wie es ist als Forscher in einem Feld tätig zu sein, in dem Zeit eine knappe Ressource darstellt und die Forschungssubjekte mit dem Prozess eventuell schon mehr Erfahrung gesammelt haben, als man selbst.

4. Tod und Tirol

Wie in Kapitel 1.3 bereits angedeutet, ist mein Forschungsfeld nicht klar abgegrenzt und kann nicht rein auf meinen Forschungsaufenthalt in Kramsach in Tirol reduziert werden. Die Lokalität ergab sich primär durch die Existenz des ‚Museumsfriedhofs‘, welcher aber an sich eine Schausammlung von Grabkreuzen aus dem gesamten ‚Alpenland‘ darstellt. Die Problematik dieses Begriffs und seine unklare Definition machten es nicht leichter, mein Forschungsfeld auf eine bestimmte Region zu fixieren.

Bevor ich noch etwas detaillierter auf den Alpenraum, und was er in meinem Feld bedeutet, zu sprechen komme, werde ich grundlegende Informationen zu Kramsach darlegen. Schließlich werde ich aber Tirol als mein Feld betrachten – und auch hier spezifischer Nord- und Ost-Tirol-, vor allem in Anlehnung an Susanne Riesers Werk *Sterben, Tod und Trauer: Mythen, Riten und Symbole im Tirol des 19. Jahrhunderts* (1991), welches mir ermöglichte, meine erhobenen Daten mit ihrem Fokus auf die historische Beziehung zu Tod einzubetten. Dabei darf der regionale Fokus nicht als vollständig oder ausschließlich verstanden werden, sondern lediglich als Puzzleteil der Kultur rund um Tod und Humor in der Region. Zusätzlich möchte ich noch darauf hinweisen, dass eine regionale Begrenzung entlang aktueller nationaler oder anderer Grenzen nicht zielführend sein kann, da Tirol mitsamt seiner historischen Entwicklung zu betrachten ist und so auch einige Ähnlichkeiten zu Gegenden in Bayern oder Südtirol aufweist.

Die Geschichte von Kramsach – welches die Pfarrgemeinden Voldöpp und Mariathal miteinbezieht und bis 1504 Teil von Bayern war – beginnt mit der ersten Erwähnung im 12. Jahrhundert. Der Standort gewann recht früh an wirtschaftlicher Bedeutung, vor allem durch Bergbau und Forstwirtschaft. Um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert wurde schließlich der Fremdenverkehr mehr fokussiert. Und im Jahre 2007 entstand in Kramsach ein Krematorium. Die Einwohnerzahl liegt zurzeit³⁷ bei 4.971 Personen, von denen 1.559 zu Mariathal und die restlichen 3.412 zu Voldöpp zählen (vgl. URL 11; URL 12). Auf der Website des Tiroler Landesarchivs wird unter anderem auf die historische Beziehung dieser und weiterer Regionen zu Bayern hingewiesen:

„In der Tiroler Geschichtswissenschaft beobachtet man manchmal die Tendenz, die Ereignisse des Jahres 1504 isoliert als Eroberung der Festung Kufstein bzw. als

³⁷ Mit Stand von 1.1.2021

Erweiterung der Grafschaft Tirol um [die] drei genannten Landgerichte [Kitzbüchel, Kufstein und Rattenberg] zu sehen. Tatsächlich handelt es [sic] bei den damaligen Geschehnissen um einen Konflikt von weit größerem Ausmaß, der weite Teile Süddeutschlands in Mitleidenschaft zog und diplomatische Kreise bis nach Paris und an die Kurie zog.“ (URL 13)

Die Bezeichnung ‚Alpenraum‘ wurde bereits in Kapitel 1.3 diskutiert. In folgender Abbildung möchte ich noch einmal ein schematisches Bild darstellen, von wo die Grabkreuze stammen – beziehungsweise wohin sie ‚gesetzt‘ wurden – und wie dadurch ein Bild dieses Alpenraumes konstruiert werden kann. Es scheint sich dabei nämlich eher um ein Konglomerat aus Niederbayern, Tirol und Südtirol zu handeln, denn als eine Region, die wirklich alle ‚Alpenländer‘ miteinschließt. Vor allem stach mir die Auslassung der Schweiz und Frankreichs dabei ins Auge. Manche Inschriften werden aber auch in andere Teile Österreichs verortet.



Abbildung 15 – Karte der Fundstellen der ‚lustigen Grabkreuze‘ anhand den Verweisen in Pleticha und Reiter (2006). Eventuelle Skizze eine des ‚Alpenraumes‘? © Hochmeier Merlin, 2021 erstellt mit GoogleMaps

Nach diesem generellen Ausflug in die historisch-geographische Konzeption des Untersuchungsfeldes im weitesten Sinne, werde ich mich nun und im Folgenden nur auf den österreichischen Teil Tirols beziehen, mit dem Wissen im Hintergrund, dass sich Bräuche und

Traditionen über heutige Grenzen hinweg ähneln können. Dabei lehne ich mich, wie oben bereits angesprochen, an das Werk von Susanner Rieser (1991) an.

Rieser bezieht sich in ihrem Werk spezifisch auf Tirol im 19. Jahrhundert. Diese Quelle möchte ich vor allem heranziehen, um den historischen Hintergrund zu skizzieren. Auf die zwei Jahrhunderte davor kann ich aufgrund der Datenlage nur grob und nicht regionalspezifisch eingehen, auch wenn Karl Guthke das 18. Jahrhundert als eben jene Blütezeit der humorvollen Inschriften bezeichnete. Zum Unterschied des Sterbens zwischen heute und früher schreibt Rieser:

„Die Alltagssituation im Bereich von Sterben und Tod der vorigen Jahrhunderte unterschied sich von der heutigen in mehrfacher Hinsicht – so vor allem durch (1) eine deutlich höhere Sterbeziffer [...] (2) eine große Unsicherheit in bezug auf die zu erwartende Lebensspanne; (3) zumeist raschere Sterbeverläufe aufgrund des weitgehend anders gearteten Todesursachenspektrums; (4) eine wesentlich stärker ausgeprägte soziale Ungleichheit vor Krankheit und Tod.“ (Rieser, 1991: 55)

Dazu merkt die Autorin an, dass in Hinblick auf Punkt (2) die Betrachtung einer durchschnittlichen Lebensspanne, die früher 30 Jahre betrug, nicht viel Aussagekraft hat und eher irreführend wirke, da es keine standardisierten Lebensläufe mit einem sicheren Erreichen eines bestimmten Lebensalters gab, sondern viele Todesfälle auch schon in den ersten Lebensjahren eintraten (vgl. ebd.: 55f). Gerade diese Unsicherheit und die Notwendigkeit, allzeit mit dem Tod zu rechnen, bedingen für die Autorin die Ausformung von Mythen und Ritualen zur Bewältigung des Verlustes (vgl. ebd.: 57). Auf eben jene Rituale möchte ich im nächsten Punkt zu sprechen kommen.

Zuerst möchte ich aber mit Rieser noch einen genaueren Blick auf die Zusammensetzungen dieser früheren Todesursachen kommen. Denn obwohl das Argument, dass der Tod früher viel präsenter gewesen sei, er häufiger auftrat und mehr zum Alltag gehört habe, durchwegs unhinterfragt wiedergegeben wird, scheint mir diese frühere Realität zu komplex, um sie unkommentiert als gegeben hinzunehmen. So gelten als frühere Todesursachen vor allem Krieg, Hunger und Krankheiten, wobei zusätzlich noch oft der Faktor der hohen Kindersterblichkeit hinzugefügt wird. Tirol nimmt dabei laut Rieser eine Sonderstellung in mehrfacher Hinsicht ein. Einerseits weist es zwischen 1830 und 1900 die niedrigste Sterberate der österreichischen Kronländer (nach Dalmatien) auf, andererseits war auch die Heirats- und Geburtenfrequenz eine sehr niedrige.

Als relevante Faktoren für diese relativ niedrigen Heirats- und Geburtenzahlen nennt die Autorin wirtschaftliche sowie politische. So war es zum einen für viele erst in höherem Alter wirtschaftlich möglich zu heiraten und neue Haushalte zu gründen, und zum anderen war die Verordnung des ‚Eheconsens‘ in Tirol bis 1921 in Kraft, welche gerade für die unteren Schichten Heirat und Schwangerschaften verbot. Diese beiden Aspekte führten schließlich aber auch dazu, dass eben die Kindersterblichkeit relativ niedrig war (vgl. ebd.: 60). Zusätzlich schreibt Rieser:

„Neben den wirtschaftlichen und politischen Aspekten des Heirats- und Gebürtigkeitsverhaltens wurde die Kindersterblichkeit aber auch von einem soziologischen Faktor mitbestimmt: der hohen Legitimitätsrate bei den Geborenen, die in Tirol einerseits auf das streng katholische Milieu, andererseits auf die rigide soziale Kontrolle durch ein weitgehendes Fehlen von Urbanität und Industrialisierung zurückgeführt werden kann.“ (Rieser, 1991: 60f)

So war auch die Quote von unehelich gezeugten Kindern im Vergleich sehr gering (vgl. ebd.: 61). Und erst in den 1880er Jahren starben in Tirol mehr alte Menschen als Kinder (vgl. ebd.: 69). Was die Sterblichkeit bezogen auf Infektionskrankheiten und Hunger angeht, nennt die Autorin auch einige Faktoren, warum hier Tirol gewissermaßen Vorzüge genossen hat:

„Wenn also die Sterblichkeit in Tirol im 19. Jahrhundert, gemessen an den anderen Ländern der Monarchie, eine sehr niedrige war, so lag das sicherlich nicht daran, daß Tirol hinsichtlich Lebensstandard und infrastruktureller Medikalisierung weiter fortgeschritten war. Tirol war vielmehr durch seine natürlichen Verhältnisse begünstigt: Die Verstreutheit der – wenn auch oft dicht bewohnten – Kleinsiedlungen, die Trockenheit des Klimas, die Abgeschiedenheit der Täler, die Höhenlage sowie die Versorgung mit Frischnahrung aus dem Eigenanbau verminderten die Ansteckungs- und Erkrankungs-möglichkeiten erheblich.“ (Rieser, 1991: 66f)

Zusätzlich geht Rieser aber auch auf die Ungleichheit vor dem sprichwörtlichen ‚Gleichmacher‘ ein. So war zwar in den städtischen Gebieten eine bessere medizinische Versorgung geboten, sowie die bessere Möglichkeit zur Beheizung der Wohnfläche, am Land war man jedoch gegenüber Infektionskrankheiten begünstigt und der Eigenanbau konnte die eigene Ernährung sicherstellen. Dieser letzte Punkt verlor jedoch mit dem Trend hin zur Marktwirtschaft, da Nahrungslieferungen in die Städte auf Kosten der ländlichen Gebiete stattfanden, an Bedeutung (vgl. ebd.: 70f).

Schließlich stellt Rieser fest, dass die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts den Höhepunkt der sozioökonomischen Ungleichheit darstellt, was durch Krankheiten besonders sichtbar wurde (vgl. ebd.: 73). Zusammenfassend meint die Autorin:

„Die Toteskultur des vorigen Jahrhunderts war nicht zuletzt deshalb so anders als die des jetzigen, weil der Tod selbst ein anderer war – weil anders gestorben wurde: Der Tod war häufiger, schneller, universeller und ungleicher. Weil der Tod ein anderer war, war auch das Leben ein anderes – falls es überhaupt erst dazu kam, das Licht der Welt zu erblicken: Es war vom ersten Tag an von Ungewißheit bestimmt und es konnte sehr schnell zu Ende gehen.“ (Rieser, 1991: 73)

4.1. Bestattungskultur und -rituale im historischen Kontext

In diesem Kapitel möchte ich nun die verschiedenen Vorgänge und Rituale, wie sie Rieser für das Tirol des 19. Jahrhunderts schildert, wiedergeben und gegebenenfalls bereits Konnexen zum eigenen Datenmaterial herstellen. Denn, so es sich ‚klassisch-ethnologisch‘ schon bei Rieser um Traditionen und Bräuche handelte, welche im Begriff waren zu ‚verschwinden‘, so haben sich doch die einen oder anderen Bräuche weiter gehalten, beziehungsweise sind noch viele als traditionell gefasste Umgangsformen mit dem Tod verbreitet.

Nichtsdestotrotz brachten Modernisierung, Urbanisierung und Säkularisierung gewisse Veränderungen in der Brauchtumslandschaft. Als zentrale Kraft nennt Rieser allerdings das Zusammenspiel von „Thron und Altar“ (Rieser, 1991: 95) also Staat und Kirche, welche im gemeinsamen Interesse, die eigene Hegemonialstellung zu verstärken, stark in die bestehenden ritualisierten Handlungsabläufe eingriffen, eine Entwicklung, die laut Rieser bereits im 11. Jahrhundert begann (vgl. ebd.: 37ff). Vor allem aber das 19. Jahrhundert stellt laut der Autorin eine Zeit der Spannung dar, in welcher Tradition und Moderne neu ausgehandelt wurden. So war zum Beispiel auch der Leichenschmaus betroffen von solchen Verordnungen, in denen vor allem dessen Exzessivität kritisiert wurde, da diese eben nicht der sich etablierenden Marktlogik entsprach (vgl. ebd.: 95f).

Jenes historische, ‚traditionelle‘ Sterben möchte ich nun im Folgenden weiter skizzieren. Dazu gehört unter anderem schon vor dem Tod selbst noch „das Erkennen und das Wissen um Todesvorboten“ (ebd.: 96). Also Zeichen, die den eigenen Tod oder den von jemand Anderen ankündigten. Dies konnte zum Beispiel in Form von Träumen, durch den

Gesang von Vögeln oder eben auf eine Unmenge andere Arten passieren³⁸. Rieser betont, dass es hier kaum um die rationalen kausalen Zusammenhänge zwischen den genannten Phänomenen und dem Eintreten des Todes geht. Viel eher war es von Bedeutung, den Tod damit näher in den Alltag zu bringen und immer vorbereitet zu sein, da der Tod ja idealerweise bewusst erlebt werden sollte (vgl. ebd.: 97).

Mit dem im-Sterben-liegen begann schließlich die rituelle Transformation einer Person vom Diesseits ins Jenseits, und somit traten auch verschiedene rituelle Handlungsmuster in Kraft, um eventuelle Gefahren abzuwehren. Zu Beginn führt Rieser das „zum End ruafen“ (ebd.: 101) und das gemeinsame Abschiednehmen an, wobei die Aussöhnung mit Nachbarn im Zentrum steht. So wird sich einerseits für das gemeinsame Leben bedankt und andererseits auch Unrecht verziehen. Schließlich wurde der Priester gerufen, welcher dann die Glocken läutete. Jene ‚Versehlocken‘ kündigten einerseits den Tod eines Dorfmitglieds an, andererseits gaben sie aber auch schon gewisse Details über die Identität der Verstorbenen preis. Im Interview Nr. 14 wurde mir bestätigt, dass dies auch heute noch Brauch ist und so unter anderem Auskunft über das Geschlecht der Verstorbenen gegeben werden kann, je nach der Reihenfolge, in welcher die Glocken geläutet werden. Rieser schreibt weiter:

„Mit dem Tod begann die zweite Phase der Übergangsriten: Nach volkstümlichem Glauben lebte der Leichnam noch für eine gewisse Zeit heimlich weiter. Die Angehörigen fürchteten auch die entweichende Seele, daher wurden meist die Fenster geöffnet, damit die Seele, war sie einmal dem Körper entkommen, entweichen konnte [...] Auch wurden die Spiegel verhängt – damit die Seele nicht bei ihrem eigenen Anblick zerbrechen und so nicht mehr ins Jenseits gelangen könnte, aber auch um das Ende der irdischen Eitelkeit zu symbolisieren. Um die zeitlose Ewigkeit darzustellen, wurden zuletzt alle Uhren im Haus angehalten, die erst nach dem Begräbnis wieder aufgezogen wurden.“ (Rieser, 1991: 102)

Der Tod wurde von einem weiteren Läuten der Glocken begleitet, dem ‚Züggelöcklein‘. Dieses „kündete den Todesfall, rief zu Fürbitten auf und sollte gleichzeitig böse Mächte fernhalten“ (ebd.: 103). Und wie beim ‚Versehläuten‘ gab es Aufschluss über die Identität der Verstorbenen. Laut Rieser gab in manchen Regionen auch die Anzahl der Glockenschläge Hinweise auf eine unterliegende hierarchische Ordnung, in der zum Beispiel Ledige mit

³⁸ siehe auch Stubbe, 1985: 222ff

weniger Glockenschlägen bedacht wurden. Sie schreibt dazu: „bis in den Tod hinein wurde so auch die soziale Kontrolle ausgeübt, die die Menschen nach Klasse, Geschlecht und Legitimität ins Jenseits einläutete“ (ebd.). Im Interview Nr. 14 drehte sich ebenfalls die Diskussion um das Glockenläuten, wobei vom Interviewpartner darauf hingewiesen wurde, dass die Dorfbewohner*innen das Läuten sehr ernst nehmen und bei Ungenauigkeiten den Pfarrer sogar anriefen und fragten, ob denn wer ‚Besserer‘ gestorben sei (vgl. INT014: 144–149).

Schließlich wurde der Leichnam gewaschen und bekleidet und zur Aufbahrung auf das, in Tirol weit verbreitete ‚Rechbrett‘ gelegt beziehungsweise in einfacheren Bauernhöfen auf die Ofenbank. In der Regel dauerte die Aufbahrung drei Tage und stand in Zusammenhang mit Besuchen von Nachbarn, Bekannten und Verwandten „um Abschied zu nehmen, Rosenkränze zu beten und die Totenwache aufzuteilen“ (Rieser, 1991: 105), welche oft mit Speis und Trank versorgt wurden. Die in eine Feier ausartende Totenwache wurde als ‚Vedlé‘ bezeichnet und galt für die Hinterbliebenen als trostspendend.

Schließlich wurde der Leichnam in ein Tuch eingenäht beziehungsweise für jene, die es sich leisten konnten, in einen Sarg gelegt. Dann wurden wieder die Glocken geläutet. Dieses ‚Scheidungs‘- oder ‚Heimläuten‘ sollte alle auf die bevorstehende Bestattung aufmerksam machen. Beim Transport des Leichnams zum Begräbnis beschreibt die Autorin folgendes:

„Bei der Abholung zum Begräbnis mußten die Träger in vielen Teilen Tirols den Sarg an der Türschwelle absetzen und ihn dann dreimal in Form des Andreaskreuzes senken und heben – „Leich wägen“ oder „Sarg schützen“ hieß das. [...] Dieser Vorgang sollte die Seele der oder des Hinausgetragenen durcheinander schütteln und verwirren, sodaß sie nicht mehr ins Haus zurückfinden könnte.“ (Rieser, 1991: 106)

Schließlich wurde die Leiche von einem Leichenzug begleitet, welcher von Region zu Region zwar unterschiedlich aussah, wo der Regel nach aber die Frauen hinter den Männern her gingen. Außerdem gab es vorgegebene ‚Totenwege‘, um Unglück abzuwehren und Stellen für Totenrasten, wo Gebete gesprochen wurden, um böse Geister zu vertreiben (vgl. ebd.: 107).

Den Abschluss der liminalen Phase bildete schließlich das Absenken der Leiche in die Erde, was zumindest im 19. Jahrhundert eine recht schlichte Zeremonie darstellte. Die Wiederangliederungsphase wurde vor allem mit dem Leichenschmaus gefeiert, der meist

mit viel Aufwand und Exzessivität verbunden war. Wie schon erwähnt, war dies auch ein Grund für Erlässe, die diesen zu reglementieren versuchten. Allerdings dauerte es bis ins 20. Jahrhundert, bis nur noch die Angehörigen zum Leichenschmaus und -trunk eingeladen wurden (vgl. ebd.: 109). Die Dauer der anschließenden Trauerzeit sei, so Rieser, von Gebiet zu Gebiet unterschiedlich gewesen, und zeichnete sich vor allem durch das Tragen schwarzer Trauerkleidung aus oder „diverse[n] Enthaltsamkeiten“ (ebd.: 110).

4.2. Grabmonumente

Wie in Kapitel 2.1.2.2 bereits angesprochen, gehört in Tirol der Weihwasserkessel zu den ältesten Andenkenzeichen. Bader und Wiesauer (2002) bringen diesen in Verbindung mit der damals verbreiteten Vorstellung vom Fegefeuer und der damit einhergehenden Notwendigkeit für die Seele der Verstorbenen zu beten. Jene Weihwasserkessel kamen ab dem Beginn des 17. Jahrhunderts auf und markierten noch keine einzelnen Gräber, sondern waren am Beginn der Gräberreihen aufgestellt und ermöglichten so das Besprengen der Gräber, um das Leiden der Seelen im Fegefeuer zu verkürzen (vgl. Bader/Wiesauer, 2002: 30).

Wie im Buch *Kuriose Marterl- und Grabsprüche* (2006) steht, entwickelten sich aus jenen Weihwasserkesselträgern schließlich die schmiedeeisernen Grabkreuze:

„Erst ab dem Zeitpunkt, da jede Familie ihre eigene Grabstätte hatte, gestaltete man auch das einzelne Grab aufwändiger. An der Schmalseite des Grabhügels stellte man ein Grabzeichen in Holz, häufig in Schmiedeeisen, im 19. Jahrhundert in Gusseisen oder in Stein, auf.“ (Pleticha/Reiter, 2006: 135f)

Die jeweiligen Werkstoffe geben dabei oft Hinweise auf die ökonomischen Mittel beziehungsweise den Stand der Verstorbenen. So war Holz zum Beispiel das billigste Material, welches gleichzeitig aber auch von kürzerer Dauer war und in relativ kurzer Zeit den Witterungen zum Opfer fiel. Oft wurden auch die Totenbretter, auf welchen die Verstorbenen aufgebahrt wurden, nach der Beerdigung als Erinnerungszeichen verwendet und mit „Namen, Stand, Alter und Todesart“ (Pleticha/Reiter, 2006: 133) versehen.



Abbildung 16 – Beispiel für
Weihwasserkesselträger
Kreuz Nr.366 aus dem Depot der
Sagzahnschmiede Guggenberger



Abbildung 17 – Beispiel für
Weihwasserkesselträger
Kreuz Nr.369 aus dem Depot der
Sagzahnschmiede Guggenberger



Abbildung 18 – Beispiel für
Weihwasserkesselträger
Kreuz Nr.373 aus dem Depot der
Sagzahnschmiede Guggenberger

Das im 19. Jahrhundert oft verwendete Gusseisen war ebenfalls ein relativ billiges Produkt, da es die Möglichkeit zur Massenanfertigung bot. Außerdem wurde es mit einem Verfall handwerklicher Kunst in Zusammenhang gebracht, vor allem in Anbetracht der Einzigartigkeit schmiedeeiserner Kreuze:

„Noch um einiges gravierender erachtete man den sehr geringen künstlerischen und kreativen Anspruch in den vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verbreiteten Gusseisenkreuzen. An dieser Technik, aus einem Model beliebig viele und gleich Massenware erzeugen zu können, wurde vor allem die Gefahr der Mechanisierung, Vereinheitlichung und Stillosigkeit bemängelt.“(Bader/Wiesauer, 2002: 68)

Stein war schließlich das teuerste und auch langlebigste Material und kam so dem Wunsch nach der Ewigkeit wohl am nächsten.

Aber Grabkreuze und -Steine waren nicht die einzigen Monumente, welche an den Tod erinnerten. Außerhalb von Friedhöfen traf und trifft man auch noch andere Formen von Andenkenzeichen an. Dabei sollen hier auch die Bildstöcke erwähnt werden, sowie Marterl,

welche noch im Detail besprochen werden. Für beide, sowie für die ‚Rechbretter‘ gilt, dass sie:

„zu Mahnung, Erinnerung und Gebet anhalten, doch wurden sie nicht wie [die Rechbretter] an unwegsamen Stellen aufgelegt, sondern direkt an den Unglücksorten errichtet, wo sie zugleich oft bevorzugte Stellen für ‚Totenrasten‘ ausmachten.“
(Rieser, 1991: 119f)

Die Terminologie der Andenkenzeichen ist dabei nicht immer ganz einheitlich und hängt auch vom zeitlichen Kontext ab. Wichtig ist jedoch festzuhalten, dass Marterl, Bildstöcke und Wegkreuze Andenken darstellen, die frei in der Landschaft positioniert sein können. Grabkreuze hingegen, sind Hinweise auf Gräber und demnach unmittelbar an jener Stelle zu finden, wo die Verstorbenen begraben sind, in der Regel also auf Friedhöfen. Karl Guthke meint zur Revitalisierung der Tradition, Marterln aufzustellen:

„Und doch gibt es, namentlich in den alpinen Regionen der deutschsprachigen Welt, das immer noch nicht ganz ausgestorbene kulturelle Phänomen der ‚Marterln‘ – jener oft mit Vorbedacht komischen Tafeln zum Gedächtnis von Opfern von Naturkatastrophen wie Lawinen, Schneestürmen, Waldbränden, Überflutungen usw. Diese sind keineswegs nur von lokalhistorischem oder volkskundlichem Interesse.“
(Guthke, 2006: 174)

Da Marterl auch im Bezug zu der Authentizitätsdebatte der Inschriften des lustigen Friedhofs eine wichtige Rolle spielen, möchte ich hier kurz eine Definition von Claudia Paganini anführen. Sie schreibt:

„Unter Marterl versteht man ein kleines Täfelchen, das zum Andenken an ein – an dieser Stelle stattgefundenes – Unglück errichtet wurde. Mit einem Giebeldach und manchmal auch mit einer Halterung für Blumenvase versehen, wird das Marterl an Pfählen, Felswänden oder Baumstämmen befestigt. [...] Die Tafel selbst bildet in ursprünglich leuchtend grellen Farben und in oft unbeholfener Form das Unglück ab. Über dem Verstorbenen, der im Tod bittend die Hände zum Himmel hebt, thront die Mutter Gottes oder ein Heiliger, nicht selten der entsprechende Namenspatron. Manchmal ist auch die trauernde Familie abgebildet, wobei Perspektive, Hintergrund und Vordergrund zugunsten der Anschaulichkeit häufig falsch aufgeteilt sind. Ebenso detailliert sind die hinzugefügten Texte.“ (Paganini, 2003: 9)

Auch Gerhard Ader erwähnt im Kapitel *Das Holzgrabmal*, das Dach als Charakteristikum bei der Konstruktion von Marterln (vgl. Ader, 1985: 59).

Als Erschaffer zumindest der historischen Marterln, mitsamt ihrer Inschriften und Bemalungen, wurden mir im Interview mit Martin Reiter (INT08) die ‚Tuifelemaler‘ genannt, was sich von ‚Tafelmaler‘ herleitet und weniger eine gesonderte Berufsgruppe darstellte, sondern eher als Nebentätigkeit von Bauern damals zu verstehen ist. Somit kann auch der Zeichenstil, welcher bei Paganinis Zitat bereits beschrieben wurde, wohl der ‚Naiven Kunst‘ zugeordnet werden.

Die Abbildungen 19 bis 26 zeigen jene Marterl, welche auch vom Museumsbesitzer als Marterl bezeichnet wurden und die bei vergleichender Betrachtung mit den anderen Grabmonumenten durchaus als eine andere Art von Monument ersichtlich werden.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts fand unter den Kunstschlossern schließlich eine Wiederbelebung von schmiedeeisernen Grabkreuzen statt und ihre Herstellung entwickelte sich weiter (vgl. Bader/Wiesauer 2002: 75). Im Zuge der Revitalisierung dieser Tradition, begannen auch die Sammeltätigkeiten von Hans Guggenberger Senior, welche schließlich zur Gründung des ‚lustigen Friedhofes‘ führten.



Abbildung 19 – Kreuz Nr. 195 aus der Sammlung von Hans Guggenberger.
 „Hier fiel Jakob Hosenknopf / vom Hausdach in die Ewigkeit. Ampass Tirol.“
 © Foto: Depot/ Sagzahnschmiede



Abbildung 20 – Kreuz Nr. 194 (Rückseite) aus der Sammlung von Hans Guggenberger.
 "Beglückt wer in der Welt so seine Rolle spielt, / daß, wenn der Vorhang fällt / er keine Reue fühlt. Saag bei Steyr."
 © Foto: Hochmeier Merlin, 2019



Abbildung 21 – Kreuz Nr. 194 aus der Sammlung von Hans Guggenberger.
 "Zum Gedächtnis an den Einsiedler auf dem Brettfall, / welcher samt seinem Gärtchen unweit dieses Ortes in die Tiefe stürzte."
 © Foto: Hochmeier Merlin, 2019



Abbildung 22 – Kreuz Nr. 193 aus der Sammlung von Hans Guggenberger.
 „O, heiliger Wendelin, du Ciechpatron / siech uns als deine Kinder an.
 Bärenbad Alpeinertal, Stubai.“
 © Foto: Depot/ Sagzahnschmiede

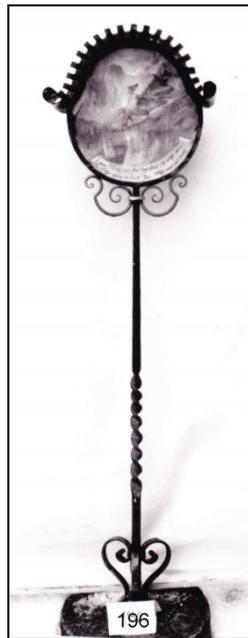


Abbildung 23 – Kreuz Nr. 196 aus der Sammlung von Hans Guggenberger.
 „Der Weg in die Ewigkeit ist nicht weit / - Um 7 Uhr ging er fort um 10 Uhr war er dort.“
 © Foto: Depot/ Sagzahnschmiede



Abbildung 24 – Kreuz Nr. 197 aus der Sammlung von Hans Guggenberger.
 „Aufigschtigen - obagfalln - hin gwösn. Imst Oberinntal.“



Abbildung 25 – Kreuz Nr. 193 (Rückseite) aus der Sammlung von Hans Guggenberger.
 "Er maß sieben Schuh' / Gott gib ihm die ewige Ruh'
 ein unglücklicher Ochsenstoß / öffnete ihm das Himmelschloß. Zirl - Tirol"
 © Foto: Depot/ Sagzahnschmiede



Abbildung 26 – Kreuz Nr. 197 aus der Sammlung von Hans Guggenberger.
 „Aufigschtigen - obagfalln - hin gwösn. Imst Oberinntal.“
 © Foto: Depot/ Sagzahnschmiede

4.3. Der Museumsfriedhof – Das Friedhofsmuseum?



Abbildung 27 – Foto der Zufahrt zur Sagzahnschmiede und dem Ausstellungsfriedhof. © Foto: Hochmeier Merlin, 2019

Der Museumsfriedhof, welcher laut Angaben des Besitzers Hans Guggenberger eigentlich Friedhofsmuseum heißen sollte – schließlich sei es ja kein Friedhof für Museen – wurde 1965 von dessen Vater gegründet. Zu der Zeit handelte es sich um einen Schauplatz für die gesammelten und von Schrottplätzen geretteten, schmiedeeisernen Grabkreuzen. Die Sammlung stieg kontinuierlich an, und auf dem Freigelände konnten verschiedene historische Exemplare betrachtet werden. Mit der Übernahme von Hans Guggenberger Junior und dem weiteren Anstieg der Sammlung, häuften sich denn mit der Zeit auch jene Grabkreuze mit lustigen Inschriften, welche restauriert wurden und auf dem Freigelände ausgestellt wurden, bis sich schließlich exklusiv Grabmonumente mit solch ‚kuriosen‘ Inschriften am Freigelände befanden. Insgesamt beläuft sich derzeit die Sammlung auf rund 930 Exemplare historischer Grabkreuze (vgl. INT 015: 108).

Dabei ging und geht es dem Inhaber, sowie dem Verein des Museumsfriedhofes, nun nicht primär um eben jene lustigen Inschriften, sondern auch um die materielle Manifestation – wie der Zweck des Vereins bekanntgibt: „Verein zur Erforschung, Erhaltung und Renovierung religiöser Gedenkstätten“ (URL 14). Die Zwecke des Vereins werden wie folgt dargestellt:

- „1. Die Erhaltung und Renovierung von historisch wertvollen Marterln, Bildstöcken, Kreuzen, Grabsteinen und Grabstätten.*
- 2. Die Ausrichtung von kulturellen Veranstaltungen, Ausstellungen, Seminaren, Exkursionen, die zum Charakter des Vereins passen.*
- 3. Die Sammlung und Dokumentation von Marterlsprüchen und Grabinschriften aus aller Welt mit Schwerpunkt Alpenraum.“ (Pleticha/Reiter, 2006: 160)*

Ein Hinweis auf das größere Interesse bezüglich ‚Grabsteinkultur‘ gibt auch jener Ausstellungsteil, der sich am unmittelbaren Weg zum Freigelände befindet. In den ‚Arkaden‘ wird ein historischer Überblick über Grabmonumente gegeben, in dem das Material chronologisch angeordnet und mit Hinweisen auf die jeweilige Epoche versehen ist. Beim Weihwasserkessel angefangen, geht es weiter über einfache Grabkreuze, bis hin zu den verschnörkeltsten Formen (vgl. URL 1). Am Ende dieses historischen Rundgangs steht seit 2018 ein weiteres materielles Zeugnis der Sterblichkeit: ein Totentanz³⁹. Gespickt mit Sprüchen und Zeichnungen, stellt dieser eine weitere Form der historischen und teils wieder aufgegriffenen materiellen Beschäftigung mit dem Tod dar (vgl. URL 15).

³⁹ siehe Abb. 6 auf Seite 27

5. Darlegung und Auswertung

In diesem Kapitel werde ich nun das gesamte Datenmaterial, welches sich im Laufe der Forschung angehäuft hat, darlegen und entlang der eingangs gestellten Forschungsfragen analysieren. Dabei gehe ich im ersten Punkt auf das ‚Material‘ im engeren Sinne ein, also die Kreuze und Marterln, welche ich für diesen Zweck in zwei Gruppen aufteile, nämlich jene mit lustigen oder kuriosen Inschriften, und jene mit ‚normalen‘ Inschriften, die sich zum Großteil im Depot der Sagzahnschmiede befinden. Dabei wird auch noch erwähnt, was Kreuze von Marterln nun trennt, und welche Implikationen diese Unterscheidung birgt. Im Hinblick auf die Inschriften möchte ich schließlich auch den Bogen zu den Humorthorien spannen und aus dieser Perspektive klären: Wie sieht Humor in Form von Grabinschriften aus? Welche Formen von Humor sind dabei mehr oder weniger wichtig?

Im anschließenden Kapitel möchte ich die Ergebnisse aus der Recherche in den Kirchenbüchern präsentieren und auf die Schwierigkeiten, die mit diesem Vorgang verknüpft waren, zu sprechen kommen. Im dritten Unterkapitel gehe ich dann auf die Interviews ein und versuche aus den Aussagen Schlüsse für die Beziehung zu Tod und Humor herzustellen.

5.1. Von Kreuzen und Marterln

Die genaue Abgrenzung, bei welchen der Grabmonumente es sich um ein Grabkreuz und bei welchen es sich um ein Marterl handelt, spielt nicht nur aus wissenschaftlicher Perspektive, sondern auch und vor allem im Feld, eine große Rolle. Demnach möchte ich hier festhalten, dass es sich bei den Grabkreuzen Nr. 193, 194, 195, 196 und 197 um Wegkreuze beziehungsweise Marterln handelt und nicht um Grabkreuze. Marterl handelt. Besonders das Exemplar Nr. 193 ist interessant, da es sich hier um zwei Inschriften handelt, die Unabhängig voneinander sind. So steht auf der Vorderseite: „O, heiliger Wendelin, du Ciechpatron siech uns als deine Kinder an. Bärenbad Alpeinertal, Stubai.“ (Abb. 22) und auf der Rückseite: „Er maß sieben Schuh' Gott gib ihm die ew'ge Ruh' ein unglücklicher Ochsenstoß öffnete ihm das Himmelsschloß. Zirl – Tirol“ (Abb. 25). Leider lässt sich nicht mehr eruieren, welche dieser beiden Inschriften das Original ist und was also die primäre Funktion dieses Andenkens war. Schließlich taucht die Frage des Materials und ihres Zweckes noch einmal in Kapitel 5.3.2 auf, wenn die Interviews behandelt werden.

Im Folgenden möchte ich nun auf die Unterschiede dieser beiden Arten von Grabmonumenten eingehen, einerseits was ihren Bestimmungsort angeht und andererseits ihre Aussagekraft beziehungsweise ihre Möglichkeiten von Ausdruck.

5.1.1. Der Bestimmungsort und seine Bestimmungen

Wie nun zuvor bereits geschildert wurde, besteht der Unterschied zwischen dem Grabkreuz und einem Marterl vor allem in deren Bestimmungsort, also wo sie schließlich hin platziert werden. Grabkreuze wurden wohl seit dem 17. Jahrhundert als Nachfolger des Weihwasserkessels (vgl. Bader/Wiesauer, 2002: 31) am Friedhof direkt am Grab der Verstorbenen aufgestellt, Marterl hingegen zierten die Landschaft und wurden und werden dort aufgestellt, wo sich das Unglück, auf das sie sich beziehen, stattgefunden hat. Grabkreuze unterliegen damit heute also auch den Friedhofsverordnungen, also Regeln und Geboten, die sich auf deren Ausgestaltung beziehen. Als Beispiel möchte ich hier zum einen die Friedhofsverordnung für Innsbruck von 2010 (URL 16) und die dort befindlichen städtischen Friedhöfe, und zum anderen die Friedhofsverordnung von Kramsach (URL 17) heranziehen. So heißt es zum Beispiel in ersterer unter §10(3) bezüglich „Sonstiger Ausstattung, Grabeinrichtungen“ (URL 16: 7):

*„Die Bewilligung ist insbesondere zu versagen, wenn die beabsichtigte bauliche Ausführung 1. der Würde und dem Ernst des Friedhofes widersprechen, 2. das Friedhofsbild verunstalten, 3. sich nicht in die Friedhofsanlage harmonisch einfügen“
(URL 16: 7f)*

Auch in der Kramsacher Friedhofsordnung von 2016 wird festgelegt, dass bei der „Errichtung eines Grabmals [...] auf die landschaftliche und architektonische Eigenart des Friedhofes Bedacht zu nehmen“ (URL 17: 3) sei, sowie „[d]as Grabmal ist an die Gesamtgestaltung, insbesondere an die jeweilige Grabreihe anzugleichen“ (ebd.: 4). Zusätzlich wird angemerkt dass: „die Verwendung von jeglichem Kunststoffe, ausgenommen Kunststein, *Inschriften und Symbole, die der Weihe des Ortes nicht entsprechen, *die Verwendung nicht harmonischer Materialien am gleichen Grabmal“ (ebd.) nicht zulässig sind.

Es wird also stets darauf geachtet, eine gewisse ästhetische Harmonie am Friedhof, die sich gewissermaßen durch die Ähnlichkeit der Grabmäler ergeben soll, zu behalten. Außerdem bleiben auch Inschriften nicht unerwähnt, und so wird auch diesen die Pflicht zur ‚Wahrung der Würde‘ des Ortes auferlegt. Regional wird außerdem vor allem den

schmiedeeisernen Kreuzen ein hoher Stellenwert beigemessen, indem sie zum Beispiel in der Kramsacher Friedhofversordnung genannt und bevorzugt werden oder auch an den Innsbrucker Friedhöfen Igls und Arzl, in denen es heißt, es seien „ausschließlich Grabmäler aus Schmiedeeisen oder Bronze“ (URL 16: 26) zugelassen. Auch in einem Interview wurde betont, dass in der Gemeinde jenes Pfarrers nur Metallkreuze verwendet werden dürfen, da dies sonst der ‚Tod‘ des Friedhofs wäre (INT013: 794–808), womit er sich vor allem auf die Ästhetik des Friedhofes bezog.

Neben jenen materiellen Aspekten, die der Würde des Friedhofes verpflichtet sind, enthalten jene Verordnungen aber auch spezifische Anordnungen, welche Handlungen und Tätigkeiten auf ihnen zu unterlassen seien, um ebenfalls jene Würde zu wahren. So steht in der Innsbrucker Friedhofsordnung unter §5 (1): „Auf dem Friedhof ist alles zu unterlassen, was dem Ernst, der Pietät, der Würde oder der widmungsgemäßen Benützung des Ortes widerspricht.“ (URL 16: 4). Dies wird schließlich noch spezifiziert und beinhaltet unter anderem Tätigkeiten wie Plakatieren, Rauchen, Spielen von Unterhaltungsmusik und das Mitbringen von Tieren (vgl. ebd.: 5). Was in sehr ähnlicher Form auch für den Kramsacher Friedhof gilt (vgl. URL 17: 1f). Diese Punkte bergen also nicht nur einen Hinweis darauf, welche Ästhetik auf den Friedhöfen vorherrschen soll und darf, sondern auch welche Handlungen und Gestaltungsformen als ‚pietätvoll‘ und ‚würdevoll‘ aufgefasst werden beziehungsweise diesen Vorstellungen entgegenläuft.

Marterl sind nun von diesen Verordnungen und Zwängen ausgenommen und ermöglichen einen freieren, wenn man so will pietätloseren Umgang mit den Andenken und den Verstorbenen, was nicht heißen muss, dass es zwangsweise respekt- oder würdelos sein muss.

Bevor ich allerdings auf diese Ebene der Analyse eingehe, möchte ich vorher noch einen Einblick in das Material selbst geben und die ‚kuriosen‘ Grabkreuze zu den ‚normalen‘ in Beziehung setzen.

5.1.2. Das Material

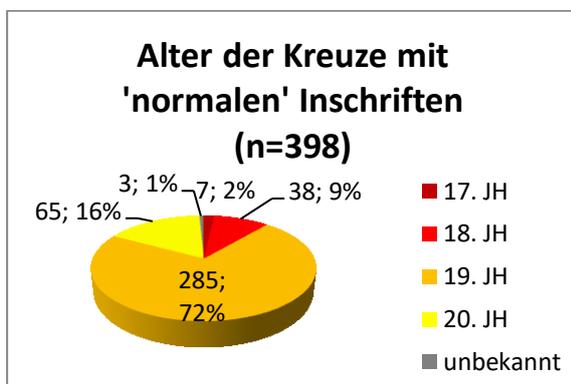
Dieses Kapitel widmet sich nun der Darstellung der Sammlung aus dem Archiv von Hans Guggenberger. Wie in Kapitel 3 erwähnt, erhielt ich Zugang zur ‚Schatzkammer‘ (das Depot), um den bereits gut dokumentierten Archivbestand zu kopieren und in meine Arbeit

miteinzubeziehen. Daraus ergab sich ein Verzeichnis mit 460 Einträgen von Exponaten, von denen 62 am Freigelände stehen, also sich am öffentlich zugänglichen Teil des Museumsfriedhofes befinden und eine ‚lustige‘ Inschrift tragen. Dabei zählte ich für diese Analyse auch die fünf Marterln (Nr. 193, 194, 195, 196 und 197) hinzu. Jene Einträge der kuriosen Grabkreuze sind im Anhang X.I aufzufinden.

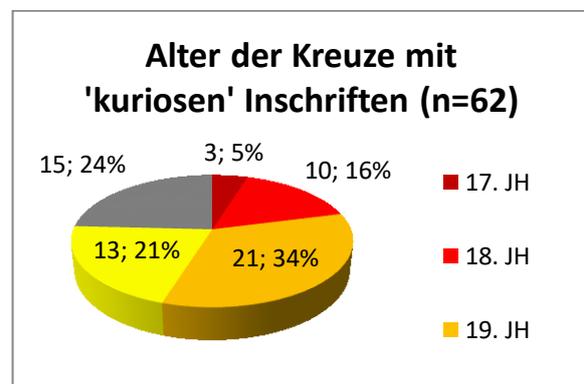
Ein Manko, welches ich noch voran stellen möchte, ist, dass sich während der Analyse im Nachhinein der Forschungen noch einige Aspekte auftaten, welche einen neuerlichen Besuch im Feld verlangen würden. So sind zum Beispiel während dem Abgleichen des gesamten Materials noch einige lustige Grabinschriften aufgetaucht, welche aber nicht im Archiv angeführt waren und also auch gewisse Details (wie die Maße eben jener Kreuze) nicht in meinem Verzeichnis vorhanden sind. Zur Analyse der Inschriften selber, habe ich sie allerdings herangezogen und mit den Buchstaben a) bis n) bezeichnet.

Wie bereits in Kapitel 3.1 erwähnt, bezog ich folgende Eigenschaften in die Katalogisierung der Kreuze mit ein: *Inventarnummer, Künstler, Material und Technik, Zustand, Maße, Herkunft, Entstehungszeit, Standort, Erwerb von, Erzeugungsort, Beschreibung*, und *Inschrift* beziehungsweise *Bemalung*. Jedoch waren einige Eigenschaften (*Künstler, Herkunft, Erwerb von, Erzeugungsort und Beschreibung*) nur selten bis gar nicht in den Original-Aufzeichnungen angegeben, weshalb sie hier für die Analyse kaum eine Rolle spielen.

Im Folgenden werde ich die beiden Gruppen von Grabkreuzinschriften (‚normale‘ und ‚lustige/kuriose‘) miteinander vergleichen und in Beziehung setzen. Dabei beginne ich mit dem Alter der jeweiligen Kreuze.



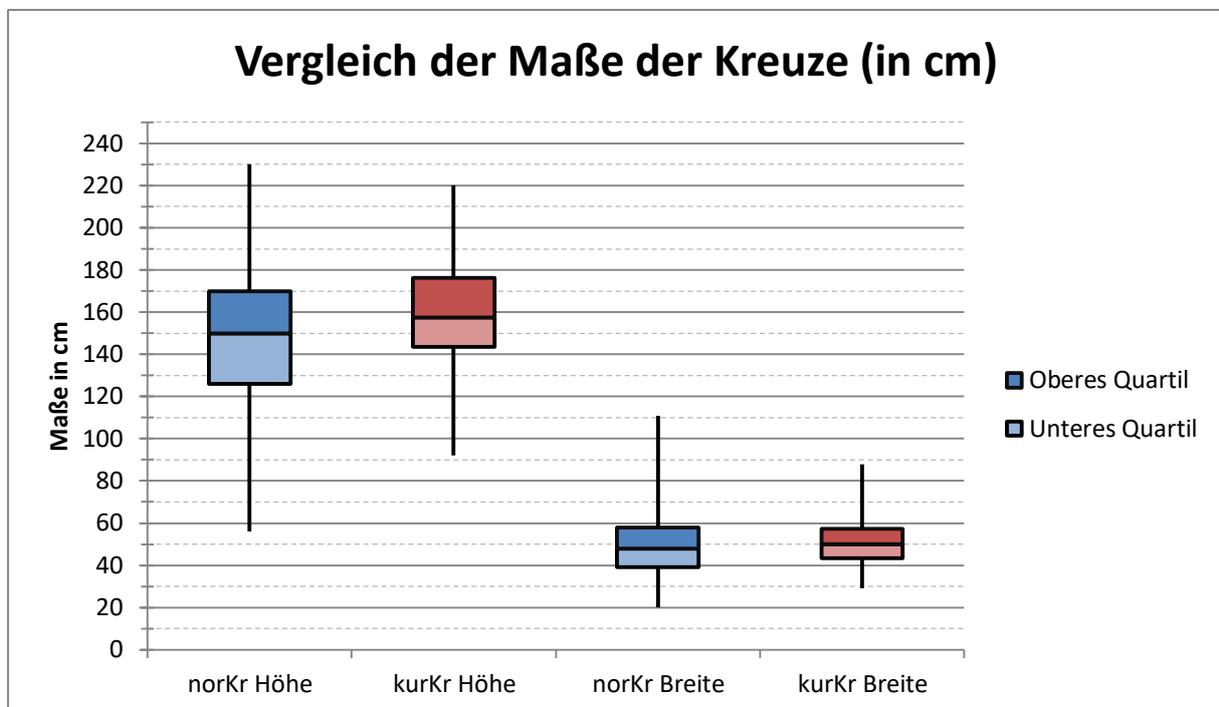
Graphik 1 – Alter der Kreuze mit ‚normalen‘ Inschriften



Graphik 2 – Alter der Kreuze mit ‚kuriosen‘ Inschriften

Graphik 1 und 2 zeigen, dass der Großteil der Kreuze aus dem 19. Jahrhundert und der zweitgrößte Anteil aus dem 20. Jahrhundert, stammen. Material aus dem 17. und 18. Jahrhundert machen dabei 11%, beziehungsweise 21%, aus. Dabei wurde bei den Kreuzen mit ‚kuriosen‘ Inschriften jeweils auf alle Bezug genommen, die sich am Freigelände, also im Ausstellungsbereich befanden, was eben einige inkludiert die noch nicht katalogisiert waren, weshalb ein großer Anteil an unbekanntem (24%) aufscheint.

Graphik 3 soll nun die durchschnittliche Höhe und Breite beider Gruppen anzeigen – jene Kreuze mit unbekannter Größe wurden dabei nicht beachtet. Demnach kann festgestellt werden, dass es sich durchaus um relativ ‚normale‘ Kreuze, also in der Größe, Herstellung und Ausführung durchaus nicht um ‚andere‘ Kreuze handelt.



Graphik 3 - Vergleich der Maße

Diese Ergebnisse gehen auch mit der Hypothese einher, welche sich im Laufe der Forschung entwickelte, dass die Aufzeichnung der Inschriften eine Entkoppelung von ihrem ‚Trägermaterial‘ darstellt. Erst später, durch die Tätigkeiten des Vereins des Museumsfriedhofs, wurden jene Inschriften wieder auf Grabkreuze geschrieben. Dies bedeutet auch, dass die Eigenschaften des Materials keine weiteren Schlüsse auf die Verstorbenen zulassen – es also durchaus auch Holzkreuze oder Grabsteine gewesen sein könnten, auf welchen diese Inschriften zuerst gefunden worden sind. Ein direkter Schluss vom Material auf ökonomische Mittel oder Stand ist also nicht mehr möglich.

Im nächsten Kapitel möchte ich nun näher auf die Inschriften zu sprechen kommen und diese analysieren.

5.1.3. Die ‚lustigen‘ Inschriften

Eine vollständige Liste mit den kuriosen Inschriften, sowie den anderen erfassten Daten, bietet Anhang X.I. Dabei wurden all jene Grabkreuze miteinbezogen, welche sich zur Zeit der Forschung auf dem Ausstellungsteil des Museumsfriedhofes befanden. Jene Kreuze mit den Inventarnummern a) – n) wurden separat beschriftet, da sie sich während meiner Zeit im Forschungsfeld nicht in den Aufzeichnungen des Archivs befanden.

Die kuriosen Inschriften bedienen sich dabei zumindest ansatzweise auch der inhaltlichen Form von ‚normalen‘ Inschriften, indem sie größten Teils (in 44 von 62 Fällen) mit denselben Phrasen beginnen, also zum Beispiel: „hier ruht“ oder „hier liegt“, oder auf diese Floskeln anspielen. Als Beispiel sei hier das Grabkreuz Nr. e) angeführt welches folgende Inschrift trägt: „Hier schweigt Johanna Vogelsang / sie zwitscherte ihr Leben lang.“ (Abb.



28). Dabei wird auch eine weitere Eigenschaft ersichtlich die häufig auftritt: die Gestaltung der Inschriften als Reim, welche an sich oft schon zu einem Schmunzeln führen kann. Alina Timofte sagt zur Frage der Authentizität dieser Inschriften Folgendes:

„Ungeachtet ihrer mittelbaren oder unmittelbaren Prüfbarkeit sind die komischen Grabinschriften als überliefertes Kulturgut und Zeitdokumente anzusehen, denn sie zeugen von einer wenngleich diffusen, doch an der Peripherie sozialer Konventionen herausgebildeten kulturellen Praxis im Umgang mit Tod und Vergänglichkeit.“
(Timofte, 2015: 492)

Eben jenes Phänomen der „alternativen Ausdrucksformen“ (ebd. 493), im Umgang mit Tod, also die komischen Inschriften, bezeichnet sie dabei als Sepulkralkomik. Anschließend teilt sie die Art der Komik der verschiedenen Inschriften in drei Kategorien ein, wobei sie sich auf Lutz Röhrich bezieht, welcher diese Einteilung in seinem Kapitel *Komische Grabpoesie* (1985) vorschlägt. Er schreibt in Bezug auf komische Inschriften aus dem deutschsprachigen Raum:

Abbildung 28 – Kreuz Nr. e) aus der Sammlung von Hans Guggenberger. "Hier schweigt Johanna Vogelsang/ sie zwitscherte ihr Leben lang". © Foto: Hochmeier Merlin, 2019

„Vor allem gibt es echte Grabinschriften und unechte. Doch wird man bei dieser Poesie noch weiter differenzieren und drei Gruppen unterscheiden müssen:

1. Unfreiwillige Komik auf Grund von poetischer Ungeschicklichkeit (Bedürfnis oder Notwendigkeit, unterschiedliche Inhalte in einen einzigen Satz hineinzustopfen; mangelnde Vertrautheit mit den Regeln der Grammatik und Interpunktion usw.).

2. Beabsichtigte komische Wirkung echter Sprüche. Ihre Komik hängt wohl teilweise damit zusammen, daß der Verstorbene zuweilen den Text der Grabinschrift zu Lebzeiten selbst entworfen hat. Dieser Text ist dann nicht unbedingt respektlos gegenüber dem Toten.

3. Erfundene, fingierte Inschriften in nicht mehr naiver, sondern bewußter Nachahmung und Übersteigerung, die unter erstens und zweitens genannte Möglichkeiten parodistisch nachahmen.“ (Röhrich, 1985: 96)

Wie Timofte richtig anmerkt und auch mir im Feld und in den Interviews mit den Mitgliedern des Museumsvereins berichtet wurde, gibt es noch jenen Faktor, „dass das, was dem heutigen Betrachter komisch erscheinen mag, nicht zwingend auch vom Urheber komisch gemeint war“ (Timofte, 2015: 494). Für diese Art sind vor allem die Begriffe ‚Jungfrau‘ und ‚Jüngling‘ ausschlaggebend, welche im Kontext von Grabinschriften häufig auftauchten, aber im Laufe der Zeit eine Bedeutungsveränderung im allgemeinen Sprachgebrauch durchliefen. So bezogen sich diese Bezeichnungen früher hauptsächlich auf unverheiratete Personen (vgl. Röhrich, 1985: 99f; vgl. Guthke, 2006: 189).

Im Falle der Inschriften am lustigen Friedhof in Kramsach lassen sich nun, wenn es nach der Auffassung des Besitzers und des Vereins geht, Inschriften der dritten Kategorie ausschließen. Wie Martin Reiter im Interview betonte, wurden die Sprüche und Inschriften des Museumsfriedhofs von Karl Schönherr gesammelt und niedergeschrieben, was ihnen eine gewisse Authentizität verleiht. Die Komplikationen rund um die Authentizität von Grabinschriften im Allgemeinen werden auch von Karl Guthke diskutiert. Bezugnehmend auf Robert Louis Stevensons ‚Here lies one who meant well, tried a little, failed much‘, das in der angelsächsischen Welt sprichwörtlich geworden ist, meint er: „Das ist natürlich eine erfundene (wenn auch später gelegentlich tatsächlich verwendete) Grabinschrift“ (Guthke, 2006: 17). Der Weg von Dichtung zu Realität erfolgt also durchaus in beide Richtungen.

Folgende Inschriften könnten nun jener Kategorie der unfreiwillig erzeugten Komik zugeteilt werden.⁴⁰: 168, 175, 180,183, 186, 189, 198, 199, 200, 201, 204, 207, 210, 211, 215, 216, 217, 766, b), c), f), i), j), m). Bei dieser Einteilung fällt aber auch bald auf, dass dies ein stark subjektiver Vorgang ist und manche Inschriften auch nicht nur in eine Kategorie fallen.

Dabei taucht auch immer die Frage auf, vor dieser Fülle an Material, ob diese Inschriften tatsächlich humorvoll per se sind oder ob es bereits die Erwartungshaltung – wie bei Kapitel 2.2 bereits angesprochen – ist, welche ‚lachen macht‘. Also würden solche Inschriften zum Beispiel auf einem ‚normalen‘ Friedhof gar nicht lustig wirken? Im Endeffekt ist Humor schließlich auch immer eine Frage des persönlichen Geschmacks.

Bei Durchsicht der Sprüche fällt außerdem auf, dass sich aber auch die beabsichtigten Sprüche aufteilen lassen würden, je nachdem, was ihre Komik ausmacht – denn ist es bei den einen vielleicht nur die leichte Form des Reimes, mit welcher der Tod beschrieben wird, kann es bei anderen die derbe Ausdruckswahl sein, und wieder andere wirken gar böseartig. Diese Kategorie von fast schon böseartigen oder anprangernden Inschriften, in welche zum Beispiel die Kreuze 174: *„Hier liegt mein Weib / Gott seis gedankt, / oft hat sie mit mir gezankt, / O, lieber Wanderer, geh' gleich fort von hier, / sonst steht sie auf und zankt mit Dir.“* und 203: *„Unter diesem Rasen / liegt die versoffene Kupferschmied Nasen. Jenbach – Tirol.“* fallen, möchte ich ebenfalls hier noch kurz genauer betrachten. Denn sie legen die Hypothese nahe, dass jene Grabinschriften als Strafe für die Ewigkeit als auch als Warnung für die Hinterbliebenen gelten können. Also eine Art Ausübung sozialer Kontrolle für die Nachwelt: Wer sich nicht richtig verhält, dem wird sein*ihr schlechter Ruf in alle Ewigkeit folgen.

Wie aus diesen Inschriften ersichtlich wird, handelt es sich primär um Männer mit übermäßigem Alkoholkonsum, um Frauen, welche mit ihren Ehemännern stritten, oder andere, denen der Tod als gewisse Strafe vergolten wird. So schreibt auch Timofte wieder:

„Eine bestimmte (meist lasterhafte) Charaktereigenschaft wird oft überdeutlich und zugleich kritisch herausgestellt, so dass man viele Grabtexte als ein realitätsnahes, gesellschaftliches Korrektiv betrachten kann.“ (Timofte, 2015: 495)

Nach Röhrichs Kategorien würden diese Inschriften schließlich am besten zu Kategorie 2, den beabsichtigt-komischen Sprüchen, passen. Wobei hier die Frage des oder der Verfasser*in in

⁴⁰ Die Inschriften sind jeweils im Anhang X.I nachzulesen

den Mittelpunkt rückt, vor allem, wenn es um den Respekt gegenüber der Verstorbenen geht.

Neben dieser Einteilung der Grabinschriften anhand von Lutz Röhrichs Kategorien, möchte ich nun aber auch auf humortheoretischer Ebene die Inschriften betrachten. Welche Form von Humor liegt ihnen zugrunde? Möchte man sich im Sinne der Superiority-Theorie über jene Personen stellen, die das zeitliche gesegnet haben? Gilt es den Stau an Emotionen abzubauen, indem man jemandem eine komische Grabinschrift auf das Grabkreuz schreibt? Oder ist es alleine schon die Inkongruenz von Tod und Humor per se, welche uns beim Lesen jener Inschriften zum Lachen, oder zumindest zum Schmunzeln, bringt?

Und nebenher betrachtet: welche Form von Ungleichheit in Aspekten wie Gender, oder auch Stand wird in den Inschriften zum Ausdruck gebracht, perpetuiert oder aufgebrochen? Wie anzunehmen, handelt es sich wohl oder übel um eine Mischung aller dieser Formen. Der Aspekt der Inkongruenz verdient aber wohl einen besonderen Stellenwert, da er sich über mehrere Ebenen streckt.

Zum einen wurde nun schon mehrmals erwähnt, dass die Erwartungshaltung ‚lachen macht‘ (vgl. Boog, 2017: 65), oder machen kann. So ist es beim Betreten des Freigeländes des Museumsfriedhofs natürlich kein unvoreingenommener Besuch – man erwartet sich bereits Humor – und wird auch nicht enttäuscht. Dass es sich dabei um keinen echten Friedhof handelt, ist auch nicht allen Besucher*innen klar gewesen, wie sich in Gesprächen herausgestellt hat. Der Faktor, dass keine Menschen dort begraben sind, dürfte also, wenn überhaupt, nur bedingt eine Rolle für den Genuss der Inschriften spielen – und wenn, so würde der Aspekt der Inkongruenz, also der Friedhof als Ort des Lachens, nur verstärkt werden. Hinter diesem Hintergrund müssen gewissermaßen alle Inschriften gesehen werden, und so wird vielleicht auch bei einigen gelacht, wo der Witz nicht ganz klar ist – die mögen dann halt ‚weniger witzig‘ sein⁴¹.

Zusätzlich zu dieser Meta-Situation von der Inkongruenz des gesamten Kontextes kann auch schon der Umstand gezählt werden, dass es sich bei den Inschriften nicht um normale Grabinschriften handelt, sondern eben um Reime oder Sprüche – auch dazu müssen die Sprüche an sich noch nicht sonderlich witzig sein, um doch vielleicht schon ein Lächeln zu

⁴¹ In meinem Fall war dies zum Beispiel Inschrift Nr. 175: *„Hier liegt Nothburga Stöger / Sie starb versehen mit den k.u.k. Sterbesakramenten. (Zirl/Tirol 1899)“*, bei welcher es einige Zeit und Gespräche brauchte, bis ich den Witz dahinter verstand.

evozieren. Dies wäre schließlich der dritte Aspekt der Inkongruenz auf Mikro-Ebene. (Dabei sind es wieder nur einige Inschriften der ausgestellten Exemplare, welche ihre humoristische Wirkung durch Inkongruenz erzielen.) Dazu könnte man zum Beispiel Inschrift Nr. 173: „*Hier ruhen Ihrer drei. / A Ochs, a Esel und er dabei*“ oder 188: „*Hier ruht mein lieber Arzt Herr Grimm / und alle die er heilte neben ihm*“ zählen.

5.2. Identifizierung via Totenbücher/Matriken

Wie bereits in Kapitel 3.1.2 angeführt, bestand ein Schritt in der Methodologie der Auswertung darin, die Texte und Inschriften der Grabkreuze mit den Matriken oder Totenbüchern abzugleichen. Ich versuchte also die Identitäten nachzuverfolgen und gegebenenfalls mit weiteren Daten zu ergänzen. Im Laufe dieses Analyseschrittes stellte sich heraus, dass gerade einmal fünf Grabkreuze mit ihren Inschriften für so eine Nachforschung überhaupt in Frage kamen, schließlich benötigte ich, um sinnvoll in den Matriken suchen zu können, den Nachnamen, Ort sowie ein Sterbedatum der jeweiligen Person. Zu diesen fünf Kandidat*innen kam noch ein Eintrag hinzu, welcher sich auch im Buch von Pleticha und Reiter (2006) wiederfand und eine Ortsangabe hatte. Zusätzlich fand sich noch auf der Fotostrecke, einem Souvenir des Museumshops beim Museumsfriedhof – eine Version einer Inschrift, mit einer Jahresangabe.

Aus diesem Sammelsurium an Quellen waren also sieben Inschriften mit den notwendigen Daten versehen, um sie in den Matriken suchen zu können: 167; 175; 187; 198; 209; 214; 815. Zwei dieser Einträge (Nr. 198 und 815) bezogen sich allerdings auf Südtirol und einer (187) auf Vorarlberg und fielen somit aus dem relevanten Untersuchungsfeld dieser Arbeit. Die übrigen vier Einträge versuchte ich schließlich in den Totenbüchern zu finden, wobei sich – wie in Kapitel 3.1.2 bereits angemerkt – die Schrift als zusätzliches Hindernis herausstellte (siehe Abbildung 12–14). Schlussendlich war es mir unmöglich, diese vier Einträge in den Matriken aufzufinden und mehr über die genannten Personen herauszufinden.

Im Vergleich dazu ließ sich zum Beispiel ein Eintrag der ‚normalen‘ Grabkreuze (siehe Abbildung 30) mehr oder weniger problemlos auffinden. Die Daten, die aus jenen Matriken gewonnen werden können sind dabei oft unterschiedlicher Natur und hängen von Ortschaft und Zeitraum ab. Im Falle des Eintrags Nr. 118 gibt das Totenbuch zum Beispiel auch Stand

(ledig), Beruf (Schmied), Herkunft (Mariastein), Religionsbekenntnis (katholisch), Geschlecht (männlich) Alter (59), Krankheit oder Todesart, und Begräbnisort und -tag an. Außerdem wurde hier im Feld ‚Anmerkung‘ erläutert, dass die Bestattung nach herkömmlicher Weise stattfand („rite provisus“) (siehe Abbildung 29 und 31).

Zeit des Hinscheidens Jahr	Erscheinung Haus-Nr.	Namen und Stand des Verstorbenen und dessen Herkunft	Religion		Alter	Krankheit oder Todesart	Begräbnisort und Tag des Begräbnisses	Anmerkung
			Katholik	Protestant				
8. Jänner 1892	10. Jänner 1892	Marius Bamberger lediger Bjunt von Mariastein	/	/	59	Altes in Maria Krankheit und Todest. wegen	Gravof. für 1. Februar	Rite provisus.
9. Jänner 1892	10. Jänner 1892	Anna Oberleitner, ledige Witwe von Mariastein	/	/	70	Altes in Maria Krankheit	Gravof. für 11. Jänner	Rite provisus.
10. Jänner 1892	10. Jänner 1892	Selbstmord lediger Bauer in Angath	/	/	80	Altes in Maria Krankheit	Gravof. für 11. Jänner	Rite provisus.
11. Jänner 1892	10. Jänner 1892	Anna Schilling, geb. Schickel ledige Bauerin in Angath	/	/	57	Altes in Maria Krankheit	Gravof. für 11. Jänner	
12. Jänner 1892	10. Jänner 1892	Wolfgang Schickel, lediger Bauer in Angath	/	/	53	Altes in Maria Krankheit	Gravof. für 11. Jänner	eingetragene Krankheits- geschichte vom 9. März 1892. S. 6.
13. Jänner 1892	10. Jänner 1892	Anna Maria Schickel, geb. Schickel, ledige Bauerin in Angath	/	/	50	Altes in Maria Krankheit	Gravof. für 11. Jänner	Rite provisus.
14. Jänner 1892	10. Jänner 1892	Selbstmord lediger Bauer in Angath	/	/	8	Altes in Maria Krankheit	Gravof. für 11. Jänner	
15. Jänner 1892	10. Jänner 1892	Anna Schickel, ledige Bauerin in Angath	/	/	70	Altes in Maria Krankheit	Gravof. für 11. Jänner	Rite provisus.

Abbildung 29 – Auszug aus den Matriken der Pfarre Angath (Mariastein) aus dem Jahre 1892



Abbildung 30 – Kreuz Nr. 118 aus der Sammlung von Hans Guggenberger. „Grab-Stätte des ehrengerechten Jünglings Markus Bamberger von ? Mariastein welcher geb. am 9. Februar 1832 und nach Empfang der hl. Sterbesakramente am 30. Jänner 1892 selig im Herrn verschieden ist. R.I.P.“
© Foto: Depot/ Sagzahnschmiede

Als wichtigste Erkenntnis dieses Forschungsprozesses stellte sich im Nachhinein heraus, dass die Inschriften eine gewisse Eigendynamik haben und weniger starr sind im Vergleich zu den Grabmonumenten, auf welchen sie zu finden sind und waren. So boten zum Beispiel verschiedene Quellen, die sich auf dieselbe ‚kuriose‘ Inschrift bezogen, manchmal unterschiedliche Orts- oder Namensangaben. Auch Paganini weist darauf hin, dass dies durchaus gängige Praxis war, oft auch um mit dem Ändern eines Namens einen Reim zu erlangen (vgl. Paganini, 2003: 15).

Zeit des Hinscheidens Jahr	Erscheinung Haus-Nr.	Namen und Stand des Verstorbenen und dessen Herkunft	Religion		Alter	Krankheit oder Todesart	Begräbnisort und Tag des Begräbnisses	Anmerkung
			Katholik	Protestant				
8. Jänner 1892	10. Jänner 1892	Marius Bamberger lediger Bjunt von Mariastein	/	/	59	Altes in Maria Krankheit und Todest. wegen	Gravof. für 1. Februar	Rite provisus.

Abbildung 31 – Vergrößerter Ausschnitt von Abbildung 29. Eintrag beinhaltet Daten wie: Zeit des Hinscheidens, Adresse, Namen, Stand und Herkunft, Religion, Geschlecht, Alter, Todesart, Ort und Datum des Begräbnisses und sonstige Anmerkungen

Ein Beispiel ist die Inschrift Nr. 214: „In diesem Grab liegt Anich Peter / die Frau begrub man hier erst später / Man hat sie neben ihm begraben / Wird er die ewige Ruh nun haben?“, welche sich in Pleticha und Reiters Sammlung auch wiederfindet, nur mit der Änderung auf „Unutz Peter“ (Pleticha/Reiter, 2006: 56). Und auch auf der Website www.sagen.at, wo auch ein Band aus der Sammlung Ludwig Hörmanns zu lesen ist, findet man einige Inschriften, die man auch am Museumsfriedhof antrifft, oft in leicht abgewandelter Form⁴² (vgl. URL 18).

5.3. Erkenntnisse und Einsichten aus den Gesprächen

Die Interviews, die im Rahmen dieser Arbeit durchgeführt wurden, bereicherten den Forschungsablauf auf verschiedenste Art und Weise, was unter anderem auch mit den verschiedenen Rollen zusammenhängt, welche meine Interviewpartner*innen innehatten. Den größten Teil an Interviewten stellten dabei Besucher*innen des Museumsfriedhofs dar (INT02; 03; 04; 05; 06; 07; 10; 11; 12), jedoch waren dies auch jene Interviews, die von kürzerer Dauer waren. Wie in Kapitel 3.2 bereits beschrieben, fand ich diese Personen, indem ich mich am Museumsfriedhof beziehungsweise im daneben liegenden Shop aufhielt. Wie bereits erwähnt, stellt sich im Gespräch mit der Verkäuferin im Shop heraus, dass Besucher*innen tendenziell in Gruppen mit einem Reisebus kamen. Ihrer Meinung nach, war der Museumsfriedhof ein beliebter Zwischenstopp auf touristischen Touren durch Tirol, da er einerseits bei freiem Eintritt zu besuchen ist und andererseits eine Toilette im Shop vorhanden war.

Eben jener kurze, konzentrierte Aufenthalt der Besucher*innen – einmal durch das Freigelände, die lustigen Inschriften betrachten und danach (oder gar stattdessen) in den Museumsladen Souvenirs oder Kaffee kaufen und auf die Toilette gehen – war auch für mich als Forschender eine gewisse Herausforderung, da ich somit nur sehr limitiert Zeit hatte, mit ihnen ein Interview zu führen. In den allermeisten Fällen lehnten sie es überhaupt gleich ab, ein Interview zu geben. Anders war dies mit Personen, die selbstständig unterwegs waren und somit keinem Zeitdruck unterlagen.

So ergaben sich hier die zwei längsten Interviews mit Besucher*innen, mit einer knappen halben Stunde, im Gegensatz zu den restlichen, welche zwischen 5–12 Minuten dauerten und meistens im Shop selbst stattfanden, in einem kleinen abgeschotteten

⁴² Dabei sei angemerkt, dass Hörmann in den Interviews weniger Authentizität zugeschrieben wird, und seine Inschriften meist als selbstgedichtet bezeichnet wurden.

Bereich. Dies war einerseits sehr frustrierend für den Forschungsaufenthalt generell und wirkte sich negativ auf die Motivation aus. Andererseits machte es mir bewusst, dass diese Interviews ohnehin eher explorativ waren und als zusätzliche Inspiration für meine Forschung gelten konnten.

5.3.1. „Spaß muß sein, sonst geht bei der Leich’ niemand mit!“⁴³

Der Hauptwert der Interviews liegt also schlussendlich vor allem darin, aufzuzeigen, dass im gesamten rituellen Ablauf von Tod und Begräbnissen prinzipiell auch immer Raum für spezifische Formen von Humor ist. Dabei gibt es einerseits die mehr – man könnte fast sagen traditionellen – Formen, also wo eine gewisse Einigkeit unter allen Personen herrscht, dass dabei auch gelacht wird. Dazu würde vor allem der Leichenschmaus, also das Totenmal oder die ‚Zehrung‘ zählen, was auch bei Susanne Rieser zur Sprache kommt (vgl. Rieser, 1991: 109). Außerdem ist noch die Totenwache zu nennen, auch wenn diese mit dem Bau von Aufbahrungshallen, zumindest im häuslichen Bereich, aufgehört hat. Wie Rieser anmerkt, bot auch dieser Zeitraum von zumeist drei Tagen Gelegenheit, nicht nur den Toten zu gedenken, sondern bei diesem „Vedlé“ (ebd.: 105) auch regelrecht zu feiern (vgl. ebd.). Gemeinsam ist diesen Stationen im Funeralzyklus unter anderem, dass es sich um soziale Geschehnisse handelt, welche häufig den Konsum von Alkohol beinhalten.

Im Interview Nr. 13 mit einem Pfarrer wurde auch spezifisch auf den Bruch zwischen sakral und profan, beziehungsweise Trauer und Freude, im Laufe der Rituale eingegangen, als wir auf das Totenmahl zu sprechen kamen. So erzählte mir mein Interviewpartner, dass er es in seiner Kindheit in einer anderen Region Österreichs miterlebte, dass nach dem Essen noch einmal gebetet wurde: „Ein Glaubensbekenntnis und fünf Vaterunser, also im Prinzip [...] einen Rosenkranz [...] nur das man die Sätzchen [...] Gegrüßt seist du Maria auslässt“ (Int. 013: 260–262). Dieses Gebet stellte also den kirchlich-rituellen Schluss der Trauer dar und sollte auf den Neubeginn und die Fortsetzung des Lebens verweisen. Gespräche wurden weniger ernst, und Scherzen und Lachen war an der Tagesordnung. Ein anderer Pfarrer (INT 016)⁴⁴ beschrieb das Totenmahl einer Frau folgendermaßen:

⁴³ Zitat aus Interview 016

⁴⁴ Interview Nr. 16 fand schriftlich, per E-Mail statt und ist demnach ein direkter Auszug aus dem vom Interviewpartner selbst verfassten Text.

„Wenn in unserem Dorf [...] so ein alter Mensch, der nur Gutes getan hat und auch überaus beliebt war, starb, da ging es beim Totenmahl manchmal sehr illustert zu. [...] Nach dem zeitlich sehr ausgedehnten Totenmahl wurde sogar noch gesungen, meist in G'stanzlform! Auch sprachen die Erwachsenen dem bekömmlichen Tiroler Rotwein zu! Mein Stiefvater ging mit einem kleinen Räuscherl heim! In solchen Situationen war es kein Affront, nach der Beerdigung eines mit erfülltem Leben verstorbenen Menschen etwas lustig zu sein. Es gab auch sogar in manchen Fällen noch Tanz mit Musik, erzählte mir mein Stiefvater. Ich habe das nicht mehr erlebt! Humor und Gelassenheit sind auch echt christ-katholische Eigenschaften! Da hat auch der Spruch Sitz im Leben: ‚Spaß muß sein, sonst geht bei der Leich' niemand mit!‘“ (O16: 62–71)

Andere Formen von Humor bei Begräbnissen würde ich nun als spontane beziehungsweise unbeabsichtigte Formen von Humor bezeichnen. Meine Gesprächspartner*innen gaben mir dabei verschiedenste Beispiele, welche sich quer durch den rituellen Begräbnisablauf zogen. Waren dies nun unpassende Handy-Klingeltöne, die während der Begräbnisfeier in der Kirche ertönten (vgl. INT006: 91–96), der Pfarrer der zum Weihwassersprengen der Anwesenden einen „Klobesen“ (INT004: 124–130) verwendete oder verschiedene Versprecher bei den Grabreden wie „Viel Erfolg in der Ewigkeit“ (INT001: 66–70), so ist allen jenen spontanen humorvollen Situationen gemein, dass das Lachen nicht laut und offen erschallen darf oder soll, sondern der rituell-sakrale Rahmen zum Unterdrücken jenes Reflexes zwingt.

Zusätzlich nun zu diesen ‚regionalen‘, ‚alpenländlichen‘ Spielarten von Humor im Kontext des Todes erzählten mir manche Interviewpartner*innen auch von Beispielen, welche ihnen aus anderen Regionen der Welt bekannt waren, wobei oft mehr oder weniger implizit ein gewisser Gegensatz hergestellt wurde zwischen der eigenen, ‚ernsten‘ Art von Begräbnissen und jenen anderen, ‚lockererem‘ Umgangsformen. So wurde zum Beispiel in zwei unterschiedlichen Interviews ein Friedhof in Săpânța, Rumänien erwähnt, auf welchem ähnlich wie in Kramsach, lustige Kreuze stehen. Dabei handelt es sich jedoch um einen echten Friedhof, mit echten Begräbnissen, und die hölzernen Grabkreuze stellen auf künstlerisch bunte Weise das Leben, oder das Ableben, der dort Begrabenen dar⁴⁵ (vgl. INT004: 29–42; INT008: 82–86).

⁴⁵ siehe URL 19

In einem anderen Interview wurde auf die Begräbnistradition der *Jazz funerals*⁴⁶ in New Orleans verwiesen (INT006: 101–105), und ein anderer Interviewpartner nannte eine Szene mit einem todbringenden Witz von Monty Python⁴⁷ als „sehr unkonventionellen Umgang mit dem Tod“ (INT010: 117–123).

Ein Interview bringt diese Diskrepanz im Umgang mit Tod zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Anderen‘ auf die Spitze in dem argumentiert wurde, dass ‚unsere angstvolle und traurige‘ Sicht auf den Tod eher die Ausnahme darstelle und ja zum Beispiel ‚Urvölker‘ um das Grab tanzen würden⁴⁸ und dort Sterben als etwas Positives aufgefasst werden würde (vgl. INT011: 126–131).

Ein zentraler Punkt der fast immer in Verbindung mit den Möglichkeiten zu Humor im Angesicht des Todes genannt wurde, war der Umstand des Todes selbst. Wie weiter oben bereits vom Pfarrer in Interview Nr. 16 erwähnt, spielt die Persönlichkeit der Menschen selbst, sowie die Umstände des Lebensendes eine bedeutsame Rolle: also ob es ‚im hohen Alter nach einem langen Leben‘ und somit ein guter Tod war oder eben ein Unfall oder eine Krankheit in jungen Jahren. So wurde auch erwähnt, dass, wenn die verstorbene Person selbst einen humorvollen Charakter hatte, es auch nicht unangebracht war für einen Pfarrer, humorvolle Anekdoten in die Grabrede miteinzubauen (INT013: 472–499).

Interview Nr. 14 mit einem Pfarrer, stammt aus einer Region, wo es Brauch ist, dass vier männliche Nachbarn des*der Verstorbenen das Grab ausheben. Im Gespräch ergab sich schließlich, dass auch diese Situation oft mit Humor und Lachen begangen wird, während man dem*der Verstorbenen gedenkt und in Erinnerung schwelgt (INT014: 228–237). Und obwohl hier mein Interviewpartner keine lustigen Anekdoten oder ähnliches in Grabreden oder Predigten einbaute, wurde wieder auf das Totenmahl verwiesen welches im Zillertal angeblich „lustiger ist wie eine Hochzeit“ (INT014: 648–649).

Ein letzter zentraler Punkt, welcher mir in diesen Gesprächen berichtet wurde, ist das *risus paschalis* oder das Ostergelächter, welches teilweise auch heute noch praktiziert wird (INT013: 699–712). Interviewpartner Nr. 16 schickte mir dazu einen Text, den er für ein Pfarrblatt verfasst hatte. Darin schrieb er unter anderem:

⁴⁶ Siehe zum Beispiel Richard Brent Turner (2017)

⁴⁷ siehe URL 20

⁴⁸ Wieviel Einfluss auf diese simplifizierte Darstellung Nigel Barleys (Barley 1998) hatte, konnte ich im Feld leider nicht eruieren.

*„Im Mittelalter weit verbreitet war beim katholischen Volk das sogenannte ‚Ostergelächter‘ (der ‚risus paschalis‘). Die Geistlichen hielten von der Kanzel herunter schwankhafte Reden; damit wollten sie zu Ostern das einfache Kirchenvolk mit Osterwitzen und Ostermärchen belustigen. Die eigentliche Absicht jedoch, die dahinterstand, war das Verlachen des Teufels. Positiv ausgedrückt: die Gläubigen sollten damit auf affektiver Ebene den Triumph des Auferstandenen feiern.“⁴⁹
(Gelächter oder Lächeln?)*

Auch Stefan Busch (2012) geht auf diesen *risus paschalis* ein und hält kritisch fest, dass dieser auch:

*„von den Verboten des Lachens, insofern als es nur ausnahmsweise, im Ritus gebändigt und überformt, im Kirchenraum zugelassen war. Lachen erschien theologisch nur gerechtfertigt, wenn es von der Überwindung dieser Welt sprach.“
(Busch, 2012: 2)*

Und tatsächlich schränkt auch der Text meines Interviewpartners das Lachen ein und beantwortet die im Titel implizite Frage „Gelächter oder Lächeln?“ folgendermaßen: „Gemeint ist hier nicht das ausfällige Lachen und Gelächter in ausgelassener Runde, sondern das stille, von innen kommende Lächeln der Seele.“ (Gelächter oder Lächeln?)

5.3.2. Interviews zum lustigen Friedhof und seinen Exponaten

Die letzte Gruppe von Interviews bezieht sich auf Interview Nr. 08 und 15, beides Mitglieder im Verein Museumsfriedhof Tirol. Dabei wurde unter anderem die Geschichte des Vereins und die Entstehung des Ausstellungsteils besprochen, wie bereits in Kapitel 4.3 ausführlich dargestellt wurde. Außerdem wurde mir erzählt, dass der viel geläufigere Name ‚der lustige Friedhof‘ durchwegs keine Eigenbezeichnung war, sondern von ‚den Medien‘ eingeführt wurde.

Spannend war im Interview mit Martin Reiter zu hören, dass es auch durchaus ähnliche oder teilweise sogar direkte Übersetzungen von lustigen Inschriften in Sammlungen aus Großbritannien, den Vereinigten Staaten oder Australien gibt. Obwohl also medial und öffentlich als „urwüchsige[r] Volkshumor[] im Alpenland“ (URL 8), der sich in diesen Grabinschriften manifestiert, dargestellt, handelt es sich vielmehr um ein globaleres Phänomen von deutlich größerer Ausbreitung.

⁴⁹ siehe dazu auch Timofte (2015: 487)

Ein weiterer Punkt welcher im Interview diskutiert wurde und wie zuvor schon erwähnt sich durch die ganze Forschung zog, betrifft die Authentizität und das in Frage stellen selbiger. Martin Reiter trennte dabei die Quellen historischer Grabinschriften-Sammlungen nach Autoren und betonte vor allem Ludwig Hörmann und Rudolf Greinz als Dichter und Erfinder von Grabinschriften. Beim Museumsfriedhof handele es sich jedoch um Sprüche und Inschriften, die von Karl Schönherr gesammelt und niedergeschrieben wurden und also von echten Kreuzen auf echten Friedhöfen stammten.

Dabei erwähnte er auch, dass es sich bei vielen Kreuzen von damals wohl um Holzkreuze gehandelt habe, die den Witterungen der Jahre zum Opfer gefallen seien. Insofern war es also gut, die Inschriften losgelöst von ihrem ursprünglichen Medium, in Büchern zu sammeln, um sie schließlich hier wieder am Museumsfriedhof, auf renovierten Kreuzen, ausstellen zu können.

6. Conclusio

In diesem letzten Teil werde ich nun die verschiedenen Beobachtungen und Erkenntnisse des Forschungsprozesses zusammenfassen und darstellen. Dabei werde ich beginnen mit den Überlegungen zur Rolle von Humor im Zusammenhang mit Tod aber auch als erkenntnisreichen Gegenstand für die Kultur- und Sozialanthropologie.

Michael Billigs Werk (2005) und der kritischen Theorie folgend möchte ich die Machtdimension, welche im Humor inbegriffen ist, noch einmal betonen. Der Spott als zentraler Mechanismus von Humor in all seinen Formen bedingt also immer ein ‚Opfer‘, welches laut sozialer Normen sich nicht direkt als Opfer empfinden darf, sondern durch das Lachen die Situation entkräften kann und soll.

Daraus ergibt sich aber die Frage, wer macht über wen Witze? Anders als bei den ‚joking relationships‘, die unter anderem von Radcliffe-Brown (1940) untersucht worden sind, lassen sich im Falle Tirols die Verwandtschaftsbeziehungen, in welchen sich das gegenseitige ‚verspotten‘ oder ‚beleidigen‘ abgespielt hat, nicht mehr nachverfolgen.

Jene Machtbeziehung tritt vor allem bei jenen Inschriften zu Tage, welche nach Timofte eher als „gesellschaftliches korrektiv“ (Timofte, 2015: 495) aufgefasst werden können, also jene Inschriften, die die Laster der Verstorbenen anprangern. Diese Kategorie von Inschriften eignet sich auch, um den Wert von Humor für eine Anthropologische Forschung darzustellen. Denn jene gesellschaftlichen Werte und Normen beziehungsweise persönliche Unliebsamkeiten, treten durch ihre Überzeichnung klar hervor.

Zusätzlich tritt natürlich noch eine zweite Ebene des Humors hinzu, nämlich der grundlegende Fakt, dass es humorvolle Grabinschriften per se gibt, welche ‚echt‘ sind. Diese Situation sorgt per se schon oftmals für Lachen, gibt aber auch wiederum Aufschluss darüber, wie Grabinschriften eigentlich auszusehen haben. Der prinzipielle Anspruch, wie also mit Tod und Verstorbenen, vor allem auf einem Friedhof umgegangen werden soll, wird also durch die bloße Existenz gewissermaßen in Frage gestellt.

Dass es sich beim Museumsfriedhof in Kramsach um eine Museum handelt und nicht um einen ‚echten‘ Friedhof, spielt sicher auch eine Rolle dabei, wie diese Inschriften aufgefasst werden und wie sehr – oder wie wenig – versucht wird, sich das Lachen – aus Anstand – zu verhalten. Auf einem richtigen Friedhof, würde solch Verhalten schließlich gegen die Würde des Ortes und die Pietät verstoßen.

Über die Inschriften hinaus bestand weiterhin meinerseits die Hypothese, dass Tod und Humor nicht zusammenpassen. Im Laufe der Forschung und der Interviews ergab sich aber schließlich das Bild, dass es wohl kaum Gelegenheiten gibt, in denen nicht die ein oder andere Form von Humor auftaucht. Wichtige Variablen sind dafür natürlich immer die Interviewpartner*innen selbst und ihr ‚Sinn für Humor‘ – schließlich ist nicht alles für alle gleich witzig. Aber auch und vor allem der Umstand des Todes spielt bei Begräbnissen eine wichtige Rolle. So wurde in den Gesprächen auch immer darauf hingewiesen, dass natürlich ein unerwarteter Tod von zum Beispiel jungen Menschen sehr viel tragischer sei, und wohl auch weit weniger Bereitschaft da ist, Humor zuzulassen. Dies gilt auch für die wohl institutionalisierteste Version von Humor im Rahmen von Begräbnissen: dem Totenschmaus. Diesem wird in gewissen Regionen wohl nicht umsonst nachgesagt, er sei lustiger als eine Hochzeit (vgl. INT014: 648f).

Beide Phänomene, sowohl Humor als auch Tod, dürfen natürlich nicht als starre, unbewegliche Konzepte verstanden werden, deren gesellschaftliche Reaktion sich niemals verändert hat. Ariès (1976) stellt in seinem Klassiker sehr schön die Phasen der Wandlungen von Todeskonzepten in Europa dar und wie sehr diese mit der Entwicklung von Glauben und Religion zusammenhängen. Vom relativ simplen eigenen Tod, der hingenommen wird über die Dramatik und Emotionalität, mit welcher der Tod später ab dem 14. Jahrhundert behaftet wird, bis hin zu seiner in hohem Grade Tabuisierung und Verbannung aus der Öffentlichkeit ab dem 20. Jahrhundert.

Genauso durchlief auch Humor immer wieder Veränderungen in seiner gesellschaftlichen Wahrnehmung, wobei hier die Skizze von Michael Billig auf philosophisch-literarischen Quellen beruht und es wohl schwer zu sagen ist, wie sehr dies das gesellschaftliche Bild von Humor zu jener Zeit tatsächlich widerspiegelt. So herrscht heutzutage die Vorstellung vor, dass Humor ein ‚must-have‘ ist, welches uns evolutionär, sozial und in der Karriere zu Erfolg führen wird⁵⁰.

Zur Entstehung der Inschriften ergab der Forschungsprozess schließlich leider weniger konkrete Ergebnisse, als erhofft. Genannt wurden vor allem die ‚Tuifelemaler‘, also jene die die Tafel gemalt haben, meist Bauern, die diese nebenbei gemacht haben. Als Verfasser*innen der Inschriften können teilweise die Begrabenen selbst vermutet werden, da viele Inschriften in der ersten Person verfasst sind. Gerade bei bösertigeren Inschriften

⁵⁰ siehe Abbildung 9

aber bleibt die Vermutung offen, dass es wohl Andere waren, die diese letzte Nachricht hinterließen. Nicht selten hat es den Anschein, dass es sich um die Ehepartner*innen selbst handelte (siehe Inschrift 174: „*Hier liegt mein Weib / Gott seis gedankt, oft hat sie mit mir gezankt, / O, lieber Wanderer, geh' gleich fort von hier, / sonst steht sie auf und zankt mit Dir.*“).

Zu sehr dürfen jene Inschriften jedoch nicht in den regionalen oder temporären Rahmen dieser Arbeit gerückt werden. Denn auch wenn die Kreuze des Friedhofsmuseums in Kramsach vor allem aus dem 17.–20. Jahrhundert stammen und Großteils aus dem deutschsprachigen Alpenraum kommen, handelt es sich nicht um ein Phänomen, welches so sehr limitiert werden kann. Die große Auswahl an Literatur zu Grabinschriften und auch zu lustigen oder humorvollen Epitaphien erwähnt immer wieder deren Vorkommen in anderen Ländern wie Großbritannien und den USA sowie den Fakt, dass einige Inschriften sich wohl in ähnlicher oder gleicher Form bereits auf Latein auf so manchen Grabmählern finden ließen.

Gleichzeitig wird die Authentizität der Inschriften und der Grabkreuze im Feld von verschiedenen Akteur*innen in Frage gestellt, was wiederum dazu führt, dass ihre Echtheit vom Museumsbesitzer umso stärker betont wird. Dass dabei die Schriften unabhängig von dem Material – also den schmiedeeisernen Grabkreuzen –, auf dem sie heute vorgefunden werden, über die Zeit erhalten geblieben sind, ist dabei eine Dynamik, die im Diskurs weniger deutlich zu Tage tritt. Zusätzlich ist oft behauptet worden, dass es sich ‚eh nur um Marterl‘ handeln würde, womit den Inschriften eine gewisse Brisanz genommen wird. Es handelt sich also auch durchaus um einen Machtkampf im Diskurs, was denn möglich gewesen ist und welche Seite von früheren Begräbnispraktiken im ‚deutschsprachigen Alpenraum‘ akzeptiert wird.

Dem ‚lustigen Friedhof‘ als touristische Attraktion schadet diese Uneindeutigkeit allerdings nicht, und er ist und bleibt ein spannender Ort, um ein allzu menschliches Thema von anderer Seite her zu betrachten. Denn neben dem inhaltlich textuellen Teil bietet dieses Freiluft-Museum auch jene ästhetische Qualität, die vor allem von Seiten der Pfarrer hochgehalten wurde und auch in Friedhofsverordnungen zur Norm gehoben wird. Die ausschließlich schmiedeeisernen Grabkreuze stellen schließlich auch eine Form der materiellen Kunst dar, auf welche es mir in der Arbeit zwar nicht möglich war, tiefer einzugehen, welche allerdings für die Akteur*innen im Feld durchaus auch zentral war und auch für Tourist*innen mit ein Grund für den Besuch darstellt.

Ein spannender Punkt stellt auch die Freizügigkeit dar, mit welcher die Inschriften verfasst worden sind. Dass sich manche Inschriften mit fast identen Wortlaut, aber zum Beispiel veränderten Namens- oder Ortsangaben finden, lässt die Frage offen, ob es sich um eine Verbreitung der Inschriften handelte oder ob ‚Fehler‘ in der Abschrift oder im Laufe von Renovierungsarbeiten passiert sind. Ohne diese Frage beantworten zu können, stellt dieses Element der scheinbaren Ungenauigkeit doch einen starken Kontrast zum genauen und detaillierten Niederschreiben der Daten von Verstorbenen in den Kirchenbüchern dar.

Es bleibt aber die Frage offen, vor welchem konkreten sozialen Hintergrund solche Inschriften angefertigt wurden und mit welchem Zweck. Aus dem Material der vorliegenden Arbeit ergeben sich meines Erachtens nach die folgenden Möglichkeiten: Soziale Ächtung über den Tod hinaus und damit ein gewisses Maß an sozialer Kontrolle; der ‚Hingucker‘-Effekt, um möglichst von anderen Gräbern hervorzustechen, um somit mehr Gebete und frühere Erlösung aus dem Fegefeuer zu erlangen. Und als dritte Kategorie gibt es selbstverständlich noch jene Grabinschriften, welche nicht per se als lustige beabsichtigt waren, sondern die Komik der Sprache oder den Bedeutungsänderungen gewisser Wörter entspringt, in diesem Sinn also kein Humor bezweckt werden wollte.

Um eine Antwort auf die Frage zu geben, ob es sich bei diesen kuriosen und humorvollen Grabinschriften Formen von Sonderbestattungen handelt, möchte ich noch einmal auf Edeltraud Aspöcks Definition dahingehend eingehen:

„[B]urials different from the normative burial ritual of the respective period, region and/ or cemetery. These differences may occur in body position or treatment, location or construction of the grave or types of grave goods.“ (Aspöck, 2008: 17)

Die Inschriften des Museumfriedhofs in Kramsach stellen nun ethnographische Beweise für abweichende Grabinschriften dieser Zeit und Region dar. Dies ergab sich aus der Fülle an anderen Grabkreuzen und Inschriften im Besitz des Museumhabers Hans Guggenberger, welche prinzipiell wenig Sprüche oder Reime aufwiesen, und selbst wenn, waren diese nicht als humorvoll zu bezeichnen. Die Kreuze selbst sind dabei, wie in Kapitel 5.1.2 dargestellt wurde, durchaus in der Norm aller anderen Grabkreuze was Größe, Form und Material angeht. Wie bereits mehrfach angesprochen, ergibt sich dies durch den Umstand, dass die Sprüche zu späterer Zeit aus anderen Quellen (Inschriften Sammlungen bevorzugt von Karl Schönherr) auf Grabkreuze geschrieben wurden.

Es lässt sich also leider nicht mehr erschließen, ob die Kreuze oder Grabmonumente, auf welchen die humorvollen Sprüche ursprünglich gefunden und niedergeschrieben wurden, ebenfalls Zeichen von einem ‚*deviant burial*‘ aufwiesen. Auch ließen sich zu den Begräbnisabläufen oder den Verstorbenen selbst keine weitere Informationen finden. Allerdings legen die Inschriften selbst den Verdacht nahe, dass es sich durchaus um Menschen handelte, welcher einer – zumindest erwünschten – sozialen Norm nicht entsprachen. So werden vor allem die Laster jener Personen dargestellt, wodurch die Grabinschriften auch zu normativen Mahnmälern werden.

Dazu kommt die Komplikation, beziehungsweise schon die Grenze einer solchen Aussage, da in meinem Fall, die Inschriften die einzigen Hinweise auf jene Sonderbestattungspraktiken sind und weder originale Grabstätten nachvollziehbar sind, noch Rückschlüsse auf die Bestatteten gegeben sind, weder durch dokumentarische Quellen, noch in ihrer physischen Form.

Wie weit schließlich diese Form von Grabinschriften verbreitet, oder wie häufig sie praktiziert wurde, ist wohl ebenfalls schwer zu bestimmen. Es lässt zwar die diverse Literatur von Inschriftensammlungen und Anthologien darauf schließen, dass sie weiterverbreitet waren, als sie heute noch sichtbar sind. Die aktuellen Friedhofssatzungen, welche jedoch bedacht auf die Pietät und Würde der Grabmonumente und ihrer Inschriften sind, führten aber wohl mit dazu, dass heutzutage solche kuriosen Inschriften nicht mehr auf Friedhöfen vertreten sind, sondern wenn, nur noch in Museen wie dem in Kramsach zu finden sind.

Jenes Monopol der Darstellung des Todes auf Friedhöfen blendet allerdings die emotionale Diversität aus, mit welcher dem Tod begegnet wird und werden kann. Denn am Ende steht beim Totenschmaus doch das fröhlich-lustige Erinnern im Vordergrund.

7. Quellenverzeichnis

7.1. Bibliographie

- Ader, Gerhard. 1985. Das Holzgrabmal, in Schuchard, Jutta / Claussen Horst (Hg.) *Vergänglichkeit und Denkmal: Beiträge zur Sepulkralkultur. Schriften des Arbeitskreises Selbständiger Kultur-Institute*. Bonn: 57–59.
- Adrian, W. 2017. Kirchenbücher, in Corsten, Severin (Hg.) et al.: *Lexikon des gesamten Buchwesens Online*. Stuttgart.
- Apte, Mahadev L. 1983. Humour Research, Methodology, and Theory in Anthropology, in McGhee, Paul E. / Goldstein, Jeffrey H. (Hg.): *Handbook of Humor Research Volume 1: Basic Issues*. New York, NY: 183–212.
- Apte, Mahadev L. 1985. *Humor and laughter: an anthropological approach*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Ariès, Philippe. 1976. *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*. München: Carl Hanser Verlag.
- Aspöck, Edeltraud. 2008. What Actually is a „Deviant Burial“?: Comparing German-Language and Anglophone Research on „Deviant Burials“, in Murphy, Eileen M. (Hg.): *Deviant burial in the archaeological record*. Oxford: 17–34.
- Aspöck, Edeltraud. 2013. Über die Variabilität von Totenpraktiken. Oder: Probleme einer dichotomen Auffassung von Toten- bzw. Bestattungsbrauchtum, in Müller-Scheeßel, Nils (Hg.): *„Irreguläre“ Bestattungen in der Urgeschichte: Norm, Ritual, Strafe*. Bonn: 25–38.
- Astuti, Rita. 1995. *People of the sea: identity and descent among the Vezo of Madagascar*. New York: Cambridge University Press.
- Attardo, Salvatore (Hg.). 2017. *The Routledge handbook of language and humor*. New York: Routledge.
- Bader, Ursula / Wiesauer, Karl. 2002. *Schmiedeeisen in Tirol: die Kunst Eisen zu formen*. Innsbruck: Tyrolia-Verlag.
- Barley, Nigel. 1998. *Tanz ums Grab*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Beheshti, Elham Hosseini. 2009. *Witz im Kontext der Interkulturalität*. Nordhausen: Traufott Bautz.
- Beimrohr, Wilfried. 2015. *Die Matriken (Personenstandsbücher) der Diözese Innsbruck und des Tiroler Anteils der Erzdiözese Salzburg*. Innsbruck: Tiroler Landesarchiv.
- Berger, Arthur Asa. 1976. Anatomy of the Joke, in *Journal of Communication* 26, Nr. 3: 113–115.
- Bernard, H. Russell. 2006. *Research methods in anthropology: qualitative and quantitative approaches*. Lanham, MD: AltaMira Press.
- Billig, Michael. 2005. *Laughter and ridicule: towards a social critique of laughter*. Thousand Oaks: Sage.
- Bippus, Amy M. / Dunbar, Norah E. / Liu, Shr-Jie. 2012. Humorous Responses to Interpersonal Complaints: Effects of Humor Style and Nonverbal Expression, in *The Journal of Psychology* 146, Nr.4: 437–453.
- Bloch, Maurice / Parry, Jonathan P. (Hg.). 1982. *Death and the regeneration of life*. New York: Cambridge University Press.
- Bogner, Alexander / Littig, Beate / Menz, Wolfgang (Hg.). 2005. *Das Experteninterview: Theorie, Methode, Anwendung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften

- Boog, Julia. 2017. *Anderssprechen: vom Witz der Differenz in Werken von Emine Sevgi Özdamar, Felicitas Hoppe und Yōko Tawada*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Brandes, Stanley H. 2006. *Skulls to the living, bread to the dead: the day of the dead in Mexico and beyond*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Bricker, Victoria Reifler. 1980. The Function of Humor in Zinacantan, in *Journal of Anthropological Research* 36, Nr. 4: 411–418.
- Bryant, Clifton D. / Peck, Dennis L. (Hg.). 2009. *Encyclopedia of death and the human experience*. Los Angeles: SAGE.
- Busch, Stefan. 2012 [2004]. *Verlorenes Lachen: Blasphemisches Gelächter in der deutschen Literatur von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Berlin, Boston: Max Niemeyer Verlag
- Chapman, Anthony J. 1983. Humor and Laughter in Social Interaction and Some Implications for Humor Research, in McGhee, Paul E. / Goldstein, Jeffrey H. (Hg.): *Handbook of Humour Research Volume 1: Basic Issues*. New York, NY: 135–158.
- Collier, C. D. Abby. 2003. Tradition, Modernity, and Postmodernity in Symbolism of Death, in *The Sociological Quarterly* 44, Nr. 4: 727–749.
- Corsten, Severin (Hg.) et al. 2017 [1987]. *Lexikon des gesamten Buchwesens Online*. Stuttgart: A. Hiersemann.
- Davies, Christie. 2003. Jokes That Follow Mass-Mediated Disasters in a Global Electronic Age, in Narváez, Peter (Hg.): *Of Corpse: Death and Humor in Folklore and Popular Culture*. Logan, Utah: 15–34.
- Davies, Christie. 2009. Humor and Fear of Death, in Bryant, Clifton D. / Peck, Dennis L. (Hg.): *Encyclopedia of death and the human experience*. Los Angeles: 588–591.
- Diekmannshenke, Hans-Joachim / Neuhaus, Stefan / Schaffers, Uta (Hg.). 2015. *Das Komische in der Kultur*. Marburg: Tectum Verlag.
- Douglas, Mary. 1999. *Implicit meanings: selected essays in anthropology*. London ; New York: Routledge.
- Drucker-Brown, Susan. 1982. Joking at Death: The Mamprusi Grandparent-Grandchild Joking Relationship, in *Man* 17, Nr. 4: 714–727.
- Durkheim, Émile. 1965 [1912]. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press.
- Därmann, Iris / Hobuß, Steffi / Lölke, Ulrich (Hg.). 2004. *Konversionen: Fremderfahrungen in ethnologischer und interkultureller Perspektive*. Amsterdam: Rodopi.
- Edmonson, Munro S. 1952. *Los Manitos: Patterns of Humor in Relation to Cultural Values*. (Diss.) Cambridge, Mass.: Harvard University.
- Ellis, Bill. 2003. Making a Big Apple Crumble: The Role of Humor in Constructing a Global Response to Disaster, in Narváez, Peter (Hg.): *Of Corpse: Death and Humor in Folklore and Popular Culture*. Logan, Utah: 35–79.
- Fabian, Johannes. 2004 [1973]. How others die: Reflections on the Anthropology of Death, in Robben, Antonius C. G. M. (Hg.): *Death, mourning, and burial: a cross-cultural reader*. Malden, MA: 49–61.
- Feldmann, Klaus. 2010. *Tod und Gesellschaft: sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwissenschaften.
- Freud, Sigmund. 2016 [1905]. Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. SEVERUS Verlag.
- Glaser, Barney G. / Strauss, Anselm L. 1965. Temporal Aspects of Dying as a Non-Scheduled Status Passage, in *American Journal of Sociology* 71, Nr. 1: 48–59.

- Glaser, Barney G. / Strauss, Anselm L. 1999 [1967]. *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. New Brunswick: Aldine.
- Goffman, Erving. 1959. *The presentation of self in everyday life*. New York, NY: Doubleday Anchor Books.
- Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual*. New York: Pantheon Books.
- Gorer, Geoffrey. 1977. *Death, grief, and mourning*. New York: Arno Press.
- Graham, Barbara. 2017. *Death, materiality and mediation: an ethnography of remembrance in Ireland*. New York: Berghahn Books.
- Grandi, Annalisa et al. 2021. I nearly died laughing: Humor in funeral industry operators, in *Current Psychology*, Vol.40, Nr.12: 6098–6109.
- Guthke, Karl Siegfried. 2006. *Sprechende Steine: eine Kulturgeschichte der Grabschrift*. Göttingen: Wallstein-Verl.
- Hall, Edward T. 1973 [1968]. *The silent language*. New York: Anchor Books.
- Heller, Birgit / Winter, Franz (Hg.). 2007. *Tod und Ritual: interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*. Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft (ÖGRW) Bd. 2. Wien: Lit.
- Hertz, Robert. 2004a [1960]. *Death and the right hand*. London: Routledge.
- Hertz, Robert. 2004b [1960]. A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death, in Robben, Antonius C. G. M. (Hg.): *Death, mourning, and burial: a cross-cultural reader*. Malden, MA: 197–212.
- Hockey, Jennifer Lorna / Katz, Jeanne / Small, Neil (Hg.). 2001. *Grief, mourning, and death ritual*. Buckingham, England; Philadelphia: Open University Press.
- Hoffmann-Krayer, Eduard / Bächtold-Stäubli, Hanns. 1932. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin; Leipzig: De Gruyter.
- Hödl, Hans Gerald. 2007. Dancing on the Corpses' Ashes. Zur Typologie von Ritualen in Zusammenhang mit dem Tod, in Heller, Birgit / Winter, Franz (Hg.): *Tod und Ritual: interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*. Wien: 27–58.
- Kablitz, Andreas. 2007. Komik, Komisch, in Weimar Klaus (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft: Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*. Berlin: 289–294.
- Kearl, Michael C. 1989. *Endings: a Sociology of Death and Dying*. New York: Oxford University Press.
- Koven, Mikel. 2003. Traditional Narrative, Popular Aesthetics, Weekend at Bernie's, and Vernacular Cinema, in Narváez, Peter (Hg.): *Of Corpse: Death and Humor in Folklore and Popular Culture*. Logan, Utah: 294–310.
- Kübler-Ross, Elisabeth. 1973. *On death and dying*. London; New York: Taylor & Francis e-Library.
- Lambert South, Andrea / Elton, Jessica / Lietzenmayer, Alison M. 2020. Communicating death with humor: Humor types and functions in death over dinner conversations, in *Death Studies*, Januar 2020: 1–10.
- Laqueur, Thomas Walter (2018) *The work of the dead: a cultural history of mortal remains*. Princeton, NJ Oxford: Princeton University Press.
- Larkin-Galiñanes, Cristina. 2017. An Overview of Humor Theory, in Attardo, Salvatore (Hg.): *The Routledge handbook of language and humor*. New York: 4–16.
- Locke, John. 2015 [1690]. *An Essay Concerning Human Understanding: with the second treatise of government*. Wordsworth Editions Limited

- Lockyer, Sharon / Pickering, Michael. 2008. You Must Be Joking: The Sociological Critique of Humour and Comic Media, in *Sociology Compass* 2, Nr. 3: 808–820.
- Lowie, R. H. 1961. *Primitive Society*. New York: Harper Torchbooks.
- Lund, Dale A. et al. 2009. Humor, Laughter, and Happiness in the Daily Lives of Recently Bereaved Spouses, in *OMEGA - Journal of Death and Dying*, Vol.58, Nr.2: 87–105.
- Macho, Thomas. 2011. *Vorbilder*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Malinowski, Bronislaw. 2004 [1925]. Magic, Science and Religion, in Robben, Antonius C. G. M. (Hg.): *Death, mourning, and burial: a cross-cultural reader*. Malden, MA: 19–22.
- Mayring, Philipp. 2016. *Einführung in die qualitative Sozialforschung: eine Anleitung zu qualitativem Denken*. Weinheim Basel: Beltz.
- McGhee, Paul E. / Goldstein, Jeffrey H. (Hg.). 1983. *Handbook of Humor Research Volume 1: Basic Issues*. New York, NY: Springer New York.
- Metcalfe, Peter/Huntington, Richard. 1991. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual* (2. überarbeitete Auflage). Cambridge [UK]; New York: Cambridge University Press.
- Meuli, Karl. 1946. Entstehung und Sinn der Trauersitten, in *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, Vol.43, 1946: 91–109.
- Meuser, Michael / Nagel, Ulrike. 2005. ExpertInneninterviews - vielfach erprobt, wenig bedacht: Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion, in Bogner, Alexander / Littig, Beate / Menz, Wolfgang (Hg.): *Das Experteninterview: Theorie, Methode, Anwendung*. Wiesbaden: 71–93.
- Meyer, Richard E. 2003. Pardon me for not Standing: Modern American Graveyards Humour, in Narváez, Peter (Hg.): *Of Corpse: Death and Humor in Folklore and Popular Culture*. Logan, Utah: 140–168.
- Morgan, Jessica / Smith, Rebecca / Singh, Amrik. 2019. Exploring the role of humor in the management of existential anxiety, in *HUMOR*, Vol.32, Nr.3: 433–448.
- Murphy, Eileen M. (Hg.). 2008. *Deviant burial in the archaeological record*. Oxford: Oxbow.
- Müller-Scheeßel, Nils (Hg.). 2013. *„Irreguläre“ Bestattungen in der Urgeschichte: Norm, Ritual, Strafe*. Bonn: Habelt.
- Narváez, Peter. 2003. Introduction: The Death-Humor Paradox, in Narváez, Peter (Hg.): *Of Corpse: Death and Humor in Folklore and Popular Culture*. Logan, Utah: Utah State University Press: 1–12.
- Newby, Zahra / Toulson, Ruth E. (Hg.). 2018. *The Materiality of Mourning: Cross-Disciplinary Perspectives*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.
- Ó Súilleabháin, Seán. 1976. *Irish wake amusements*. Dublin: Mercier Press.
- Paganini, Claudia. 2003. *Froh gelebt und leicht gestorben: Alte und neue Marterlsprüche und Grabinschriften aus den Alpen. Grosse Sammlung*. Innsbruck: Berenkamp.
- Pleticha, F. 1909. *Marterln (Votivtafeln und Feldkreuze) Aufschriften und Inschriften (Wirtshausschilder und Haussprüche): Grabschriften in Tirol, Vorarlberg und dem übrigen Österreich. Mit einem Anhang*. Meran-Mais, Südtirol.
- Pleticha, F. / Reiter, Martin. 2006. *Kuriose Marterl- und Grabsprüche*. Reith im Alpbachtal: Verl. Ed. Tirol.
- Pratchett, Terry. 2011. *Snuff: a Discworld novel*. London: Doubleday.
- Preisendanz, Wolfgang. 2007. Humor, in Weimar Klaus (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft: Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*. Berlin: 100-103.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1940. On joking relationships, in *Africa* 13, Nr. 3: 195–210.

- Radcliffe-Brown, A. R. 1965 [1952]. *Structure and Function in Primitive Society*. New York: Free Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. 2004 [1922]. The Andaman Islanders, in in Robben, Antonius C. G. M. (Hg.): *Death, mourning, and burial: a cross-cultural reader*. Malden, MA: 151–155.
- Rayle, Jessie Rae. 2013. Seriously Funny: The Clinical Role of Humor in the Grief Process. Online verfügbar via Sophia, the St. Catherine University repository website: https://sophia.stkate.edu/msw_papers/251
- Reiter, Martin. 1998. *Ausgrutscht & z'sammtutscht: heitere und ernste Marterlsprüche und Grabinschriften aus dem Alpenraum*. Innsbruck: Ed. Tirol.
- Rieser, Susanne E. 1991. *Sterben, Tod und Trauer: Mythen, Riten und Symbole im Tirol des 19. Jahrhunderts*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- Rietschel, Christian. 1985. Theologische und kirchliche Aspekte zur Friedhofsgestaltung, in Schuchard, Jutta / Claussen, Horst (Hg.): *Vergänglichkeit und Denkmal: Beiträge zur Sepulkralkultur*. Bonn: 43–46.
- Robben, Antonius C. G. M. (Hg.). 2004. *Death, mourning, and burial: a cross-cultural reader*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Rosaldo, Renato. 1993. *Culture & truth: the remaking of social analysis: with a new introduction*. Boston: Beacon Press.
- Roth, LuAnne K. 2003. Dancing Skeletons: The Subversion of Death Among Deadheads, in Narváez, Peter (Hg.): *Of Corpse: Death and Humor in Folklore and Popular Culture*. Logan, Utah: 263–293.
- Röhrich, Lutz. 1985. Komische Grabpoesie, in Schuchard, Jutta / Claussen, Horst (Hg.): *Vergänglichkeit und Denkmal: Beiträge zur Sepulkralkultur*. Bonn: 93–110.
- Sanner, Hans-Ulrich. 2004. „Are you Hitler's son?“ Bilder der Fremden im Spiegel der Hopi-Ritualclowns, in Därmann, Iris / Hobuß, Steffi / Lölke, Ulrich (Hg.): *Konversionen: Fremderfahrungen in ethnologischer und interkultureller Perspektive*. Amsterdam: 35–78.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1992. *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Schuchard, Jutta / Claussen, Horst (Hg.). 1985. *Vergänglichkeit und Denkmal: Beiträge zur Sepulkralkultur*. Bonn: Bouvier.
- Senf, Friedrich. 1895. Kopfknochenfund in germanischem Brandgrabe, in *Archiv für Anthropologie*, Nr. 23, 171–179.
- Sharman, Anne. 1969. „Joking“ in Padhola: Categorical Relationships, Choice and Social Control, in *Man* 4, Nr. 1: 103.
- Small, N. 2001. Theories of grief: a critical review, in Hockey, Jennifer Lorna / Katz, Jeanne / Small, Neil (Hg.): *Grief, mourning, and death ritual*. Buckingham, England; Philadelphia: 19–48.
- Spranger, Tade Matthias. 1999. *Die Beschränkungen des kommunalen Satzungsgebers beim Erlass von Vorschriften zur Grabgestaltung*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sörries, Reiner. 2013. Der Lustige Friedhof von Kramsach in Tirol, in *Leidfaden* 2, Nr. 4: 84–87.
- Stefaniszyn, B. 1950. Funeral Friendship in Central Africa, in *Africa* 20, Nr. 4: 290–306.
- Stewart, Simon / Thompson, David R. 2015. Does comedy kill? A retrospective, longitudinal cohort, nested case–control study of humour and longevity in 53 British comedians, in *International Journal of Cardiology*, Vol.180: 258–261.

- Stöhr, Waldemar. 1959. *Das Totenritual der Dajak* (Ethnologica. Neue Folge, Band Nr. 1). Köln: Kommissions-Verlag, E. J. Brill.
- Strick, Madelijn. 2021. Funny and meaningful: media messages that are humorous and moving provide optimal consolation in corona times, in *HUMOR*, Vol.34, Nr.2: 155–176.
- Stubbe, Hannes. 1985. *Formen der Trauer: eine kulturanthropologische Untersuchung*. Berlin: D. Reimer.
- Sully, James. 1900. Prolegomena to a Theory of Laughter, in *The Philosophical Review* 9, Nr. 4: 365–383.
- Timofte, Alina. 2015. Der letzte Lacher: Komik in der Sepulkalkultur, in Diekmannshenke, Hans-Joachim / Neuhaus, Stefan / Schaffers, Uta (Hg.): *Das Komische in der Kultur*. Marburg: 483–498.
- Torp-Kõivupuu, Marju. 2002. The Transformation of the Death Cult over Time: The Example of the Burial Customs in Historic Võrumaa County, in *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 22: 62–91.
- Turner, Richard Brent. 2017. *Jazz religion, the second line, and Black New Orleans: after Hurricane Katrina*. Bloomington: Indiana University Press.
- Turner, Victor. 2005 [1969]. *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Campus-Bibliothek. Frankfurt New York: Campus Verlag.
- van Gennep, Arnold. 2005 [1981]. *Übergangsriten: (Les rites de passage)*. Campus-Bibliothek. Frankfurt/Main: Campus-Verl.
- Watson, Katie. 2011. Gallows Humor in Medicine, in *Hastings Center Report*, Vol.41, Nr.5: 37–45.
- Weaver, Simon / Mora, Raúl Alberto / Morgan, Karen. 2016. Gender and humour: examining discourses of hegemony and resistance, in *Social Semiotics* 26, Nr. 3: 227–233.
- Weimar, Klaus (Hg.) et al. 2007. *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft: Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*. Berlin: de Gruyter.
- Weiss-Krejci, Estella. 2018. Der Funeralzyklus und seine archäologischen Manifestationen, in Wendling, Holger / Augstein, Melanie / Fries-Knoblach, Janine / Ludwig, Katrin / Schumann, Robert / Tappert, Claudia / Trebsche, Peter / Wiethold, Julian (Hg.), *Übergangswelten – Todesriten: Forschungen zur Bestattungskultur der europäischen Eisenzeit*. Langenweißbach: Beier und Beran: 17–31.

7.2. Internetquellen

URL 1 – Museumsfriedhof - Arkaden

<https://www.museumsfriedhof.info/arkaden>, (zuletzt aufgerufen am 13.04.2021)

URL 2 – Bestattungsmuseum Wien

<https://www.bestattungsmuseum.at/das-museum>, (zuletzt aufgerufen am 11.06.2021)

URL 3 – Dia de los Muertos in Wien

<https://www.culturalatina.at/de/veranstaltungen/212-dia-de-los-muertos-kursalon-wien>, (zuletzt aufgerufen am 11.06.2021)

URL 4 – Dia de los Muertos – James Bond Spectre

- <https://www.youtube.com/watch?v=6Pf6-oHJzXI>, (zuletzt aufgerufen am 11.06.2021)
- URL 5 - COCO
<https://www.youtube.com/watch?v=HZPdYC4ZgGc>, (zuletzt aufgerufen am 11.06.2021)
- URL 6 – Gemeindesanitätsgesetz Tirol, Fassung vom 12.06.2021
<https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=LrT&Gesetzesnummer=20000193> (zuletzt aufgerufen am 12.06.2021)
- URL 7 – Duden Online
<https://www.duden.de/rechtschreibung/brunzen> (zuletzt aufgerufen am 12.06.2021)
- URL 8 – Museumsfriedhof – Chronik
<https://www.museumsfriedhof.info/chronik>, (zuletzt aufgerufen am 11.05.2021)
- URL 9 – sagen.at
<http://www.sagen.at/doku/pleticha/marterln.html>, (zuletzt aufgerufen am 15.11.2021)
- URL 10 – Matriken
<https://matriken.tirol.gv.at/>, (zuletzt aufgerufen am 11.05.2021)
- URL 11 – Statistik Austria
https://www.statistik.at/web_de/klassifikationen/regionale_gliederungen/ortschaften/index.html (zuletzt aufgerufen am 14.06.2021)
- URL 12 – Geschichte Kramsachs
https://www.kramsach.at/Unser_Kramsach/Wissenswertes/Geschichte (zuletzt aufgerufen am 14.06.2021)
- URL 13 – Tirol und die Ereignisse des Jahres 1504 – Christoph Haidacher (2004)
<https://www.tirol.gv.at/fileadmin/themen/kunst-kultur/landesarchiv/downloads/tirol-1504.PDF> (zuletzt aufgerufen am 17.11.2021)
- URL 14 – Vereinsregisterauszug – Museumsfriedhof Tirol.
<https://citizen.bmi.gv.at/at.gv.bmi.fnsweb-p/zvn/public/Registerauszug> (zuletzt aufgerufen am 14.06.2021)
- URL 15 – Museumsfriedhof – Totentanz
<https://www.museumsfriedhof.info/totentanz> (zuletzt aufgerufen am 14.06.2021)
- URL 16 – Friedhofsverordnung Innsbruck
https://www.innsbruck.gv.at/data.cfm?vpath=redaktion/ma_iii/gruenanlagen/dokumente15/friedhof/friedhofsordnung (zuletzt aufgerufen am 15.06.2021)
- URL 17 – Friedhofsverordnung Kramsach

<https://www.kirchen.net/pfarre-kramsach/was-tun-bei/todesfaelle/> (zuletzt aufgerufen am 15.06.2021)

URL 18 – Grabschriften und Marterlen von Ludwig von Hörmann (1890)

http://www.sagen.at/doku/hoermann_marterlen/marterlen.html

URL 19 – Der heitere Friedhof in Săpânța

<https://www.youtube.com/watch?v=2AdJCZtAjx0> (zuletzt aufgerufen am 18.06.2021)

URL 20 – Monthly Python: The Funniest Joke in the World

<https://www.youtube.com/watch?v=FBWr1KtnRcl> (zuletzt aufgerufen am 18.06.2021)

7.3. Graue Literatur

Gelächter oder Lächeln? – Text von Interviewpartner 016 zu ‚*risus paschalis*‘ für ein Pfarrblatt.

7.4. Interviews

01. INTERVIEW 1, am 24.02.2019 mit einer Person die sehr viel auf Begräbnisse gegangen ist.

02. INTERVIEW 2, am 16.04.2019, mit einem*r Besucher*in des Museumsfriedhofes.

03. INTERVIEW 3, am 17.04.2019, mit einem*r Besucher*in des Museumsfriedhofes.

04. INTERVIEW 4, am 18.04.2019, mit zwei Besucher*innen des Museumsfriedhofes.

05. INTERVIEW 5, am 18.04.2019, mit einem*r Besucher*in des Museumsfriedhofes.

06. INTERVIEW 6, am 19.04.2019, mit zwei Besucher*innen des Museumsfriedhofes.

07. INTERVIEW 7, am 20.04.2019, mit zwei Besucher*innen des Museumsfriedhofes.

08. INTERVIEW 8, am 23.04.2019, mit Martin Reiter, Vizepräsident des Vereins des Museumsfriedhofes.

09. INTERVIEW 9, am 24.04.2019, mit einem ehemaligen Totengräber.

10. INTERVIEW 10, am 24.04.2019, mit einem*r Besucher*in des Museumsfriedhofes.

11. INTERVIEW 11, am 24.04.2019, mit einem*r Besucher*in des Museumsfriedhofes.

12. INTERVIEW 12, am 24.04.2019, mit zwei Besucher*innen des Museumsfriedhofes.

13. INTERVIEW 13, am 26.04.2019, mit einem Pfarrer.

14. INTERVIEW 14, am 26.04.2019, mit einem Pfarrer.

15. INTERVIEW 15, am 27.04.2019, mit Hans Guggenberger, Präsident des Vereins des Museumsfriedhofes.

16. INTERVIEW 16, am 25.02.2019, (per E-Mail), mit einem Pfarrer.

7.5. Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1 – Comic © Hugleikur Dagsson	2
Abbildung 2 – Kreuz Nr. e) aus der Sammlung von Hans Guggenberger.....	7
Abbildung 3 – Screenshot eines Posts auf Facebook der Bestattung Wien.....	8
Abbildung 4 – Lage Kramsach - erstellt mit tirisMaps, von Hochmeier Merlin.....	12
Abbildung 5 – „Der Tod und das Mädchen“ - Hans Baldung (1517).....	25
Abbildung 6 – Totentanz „Das Letzte“ des Museumsfriedhofs, Kramsach. © Martin Reiter, Quelle: https://www.museumsfriedhof.info/totentanz	26
Abbildung 7 – Übergangsriten nach Van Gennep (Graphik: E. Weiss-Krejci).....	34
Abbildung 8 – Darstellung des Funeralzyklus inklusive außer- und postfunerärem Bereich (Graphik: E. Weiss-Krejci).....	35
Abbildung 9 – Monatskalender 2021 des Korsch Verlages als Beispiel des Stellenwertes von Humor in der Gesellschaft© Hochmeier Merlin, 2021	40
Abbildung 10 – Kreuz Nr. 181 aus der Sammlung von Hans Guggenberger. "Oh Abraham - 's ist alles umsunst. Weil dir der Engel aufs Zündpfandl br...." © Foto: Hochmeier Merlin, 2019	49
Abbildung 11 – Auszug aus dem Inventar als Beispiel für eine Dokumentation eines Grabkreuzes	59
Abbildung 12 – Auszug aus den Matriken der Pfarre Obernberg aus dem Jahre 1787	62
Abbildung 13 – Auszug aus den Matriken der Pfarre Zirl aus dem Jahre 1899.....	62
Abbildung 14 – Auszug aus den Matriken der Pfarre Matrei am Brenner aus dem Jahre 1789/1790..	63
Abbildung 15 – Karte der Fundstellen der ‚Justigen Grabkreuzen‘ anhand den Verweisen in Pleticha und Reiter (2006). Eventuelle Skizze eine des ‚Alpenraumes‘? © Hochmeier Merlin, 2021 erstellt mit GoogleMaps	71
Abbildung 16 – Beispiel für Weihwasserkesselträger.....	78
Abbildung 17 – Beispiel für Weihwasserkesselträger.....	78
Abbildung 18 – Beispiel für Weihwasserkesselträger.....	78
Abbildung 19 – Kreuz Nr. 195 aus der Sammlung von Hans Guggenberger.....	80
Abbildung 20 – Kreuz Nr. 194 (Rückseite) aus der Sammlung von Hans Guggenberger.....	80
Abbildung 21 – Kreuz Nr. 194 aus der Sammlung von Hans Guggenberger.....	80
Abbildung 22 – Kreuz Nr. 193 aus der Sammlung von Hans Guggenberger.....	81
Abbildung 23 – Kreuz Nr. 196 aus der Sammlung von Hans Guggenberger.....	81
Abbildung 24 – Kreuz Nr. 197 aus der Sammlung von Hans Guggenberger.....	81
Abbildung 25 – Kreuz Nr. 193 (Rückseite) aus der Sammlung von Hans Guggenberger.....	81
Abbildung 26 – Kreuz Nr. 197 aus der Sammlung von Hans Guggenberger.....	81

Abbildung 27 – Foto der Zufahrt zur Sagzahnschmiede und dem Ausstellungsfriedhof. © Foto: Hochmeier Merlin, 2019	82
Abbildung 28 – Kreuz Nr. e) aus der Sammlung von Hans Guggenberger. "Hier schweigt Johanna Vogelsang/ sie zwitscherte ihr Leben lang".	89
Abbildung 29 – Auszug aus den Matriken der Pfarre Angath (Mariastein) aus dem Jahre 1892.....	94
Abbildung 30 – Kreuz Nr. 118 aus der Sammlung von Hans Guggenberger. „Grab-Stätte des ehrengedachten Jünglings Markus Bamberger von ? Mariastein welcher geb. am 9. Februar 1832 und nach Empfang der hl. Sterbesakramente am 30. Jänner 1892 selig im Herrn verschieden ist. R.I.P.“.....	94
Abbildung 31 – Vergrößerter Ausschnitt von Abbildung 29. Eintrag beinhaltet Daten wie: Zeit des Hinscheidens, Adresse, Namen, Stand und Herkunft, Religion, Geschlecht, Alter, Todesart, Ort und Datum des Begräbnisses und sonstige Anmerkungen.....	94

X. Anhang

X.I. Inschriftenkatalog der ‚lustigen‘ Grabinschriften

81	Höhe Breite	Entstehungszeit
	210 67	2. Drittel des 19. Jahrhunderts
Inschrift:		
außen: "R.I.P."; innen: " <i>Hier unter diesem Leichenstein ruht eine Jungfrau: Rosa Klein. Sie suchte lang vergebens einen Mann [sic] zuletzt nahm sie der Totengräber an. Aus einen [sic] Wiener Friedhof.</i> "		
87	Höhe Breite	Entstehungszeit
	190 48	1. Hälfte des 19. Jahrhunderts
Inschrift:		
<i>"Hier liege ich und muss verwesen; was ihr noch seid, bin ich gewesen, was ich nun bin das werdet ihr geht nicht vorüber: - Betet mir! Christus ist mein Leben, und Sterben mein Gewinn." darüber: "Hier ruhet die ehrengedachte Getraud Huber dahier, welche nach Empfang aller hl. Sterbesakramente am 23. Oktober 1900 im 66. Lebensjahr sanft im Herrn verschieden ist. R.I.P."</i>		
167	Höhe Breite	Entstehungszeit
	151 59	19. Jahrhundert
Inschrift:		
<i>"Hier ruht Franz Schiestl Er war in seinem Leben Ein guter Schwanz, Betet für ihn einen Rosenkranz."</i>		
168	Höhe Breite	Entstehungszeit
	175 51	19. Jahrhundert
Inschrift:		
<i>"Allzufrüh den Seinigen mähte der Herr den Lebensstengel dieses Mannes ab. Axams."</i>		
169	Höhe Breite	Entstehungszeit
	150 58	19. Jahrhundert
Inschrift:		
<i>"Christ steh still und bet a bissl hier liegt der Bauer Jakob Nissl. Zu schwer faßt müßt er büßen hier er starb an selbstgebrautem Bier. Innsbruck Alter Friedhof"</i>		
171	Höhe Breite	Entstehungszeit
	159 58	19. Jahrhundert
Inschrift:		
<i>"Ging im Wald das Fällen an, liebe Arbeit die ich oft getan. Da trifft mich ach! ein schneller Tod, ein stürzend Baum schlug mich gleich tot."</i>		
173	Höhe Breite	Entstehungszeit
	152 55	19. Jahrhundert
Inschrift:		
<i>"Hier ruhen Ihrer drei. A Ochs, a Esel und er dabei"</i>		
174	Höhe Breite	Entstehungszeit
	187 53	20. Jh. (nach älterem Vorbild)
Inschrift:		
<i>"Hier liegt mein Weib Gott seis gedankt, oft hat sie mit mir gezankt, O, lieber Wanderer, geh' gleich fort von hier, sonst steht sie auf und zankt mit Dir."</i>		

Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
175	182	70	19. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>an Basis: "1899" Inschriftentafel: "Hier liegt Nothburga Stöger Sie starb versehen mit den k.u.k. Sterbesakramenten. (Zirl/Tirol 1899)"</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
176	175	70	20. Jh. (nach älterem Vorbild)
Inschrift:			
<i>"Der Tod mit seinen Knochen hat den Johann Stembo erstochen."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
178	182	59	19. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Grabinschrift für de ausnehmend mageren Kapellmeister Heinrich Esser Hier ruht Esser! Die Würmer diese Fresser Speisen anderwärts besser."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
180	220	88	19. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Er lebte fromm und recht, der hier derdruckte Bauernknecht, zu Glücke war er ledig, Gott sei ihm im Fegefeuer gnädig."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
181	183	49	fast detailgetreue Kopie von Inv. Nr.32; Stilelemente des 17. Jh.
Inschrift:			
<i>"Hier lieg ich im kühlen Grab Wem kümmert das? Ich wer schon aufstehn, wenns mich fret, Zur ewigen Glückseligkeit." Inschrift darüber: "Oh Abraham - 's ist alles umsonst Weil dir der Engel aufs Zünnpfannl br..."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
182	157	57	19. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Der Mensch lebt so dahien und nimt si nicht innacht, Das Jehter Augenblük Sein Lewen kirzer macht." am Türchen außen: "Hier liegt Hans Sauf Wanderer mach' das Thürl auf" innen: "Gott geb' ihm die ewige Ruh', Wanderer mach das Thürl zu."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
183	136	45	19. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Hier ruht der ehrenreiche Jüngling Lenz Richter Jetzt stumm und kalt war 89 Jahre alt."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
184	147	54	19. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Da liegt er im tiefen Loch, wenn man nicht fragte um die Hasen, die ich jagte, sie leben alle noch!"</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
185	128	49	Stilelemente des 19. Jh
Inschrift:			
<i>"Hier liegt der Holzmüller zwen Spitzbuam nebnbei Gott sei eahn gnädig gstohln hams alle 3. Zirl - Tirol"</i>			

Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
186	158	41	angedeutete Stilelemente des 18. Jh
Inschrift:			
<i>"Hier liegt Martin Krug der Kinder, Weib und Orgel schlug."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
187	154	56	19. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"1840 Eine von diesen Ziffern wird dich zu Grabe liffern Lochau." darüber: "Hier ruht Franz Matte der sich zu Tod gesoffen hat. Herrn gib ihm die ewige Ruh und ein Gläsle Schnaps dazu."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
188	140	35	19. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Hier ruht mein lieber Arzt Herr Grimm" darunter: "und alle die er heilte neben ihm"</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
189	92	29	Stilelemente des 19. Jh
Inschrift:			
<i>"Hier bei diesem Besen lag ein zartes Wesen im tiefen Schnee, drum dieses Marterl."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
192	135	48	20. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Grab eines Totengräbers: Wer kaum hat 90 Jahr gelebt und scharfte manchen ein. Wer andern eine Grube gräbt fällt endlich selbst hinein. Sammlung - Granofsky - Timisoara - Rumänien."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
193	123	32	20. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"O, heiliger Wendelin, du Ciechpatron siech uns als deine Kinder an. Bärenbad Alpeinertal, Stubai." Rückseite: "Er maß sieben Schuh' Gott gib ihm die ew'ge Ruh' ein unglücklicher Ochsenstoß öffnete ihm das Himmelsschloß. Zirl – Tirol"</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
194	132	36	20. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Zum Gedächtnis an den Einsiedler auf dem Brettfall, welcher samt seinem Gärtchen unweit dieses Ortes in die Tiefe stürzte." Rückseite: "Beglückt wer in der Welt so seine Rolle spielt, daß, wenn der Vorhang fällt er keine Reue fühlt. Saag bei Steyr."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
195	122	48	20. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Hier fiel Jakob Hosenknopf vom Hausdach in die Ewigkeit. Ampass / Tirol."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
196	130	34	20. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Der Weg in die Ewigkeit ist nicht weit - Um 7 Uhr ging er fort um 10 Uhr war er dort."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
197	125	42	20. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Aufigschtigen - obagfalln - hin gwösn. Imst Oberinntal."</i>			

Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
198	161	48	Stilelemente des 18. Jh
Inschrift:			
<i>"Hier liegt unter allerhand auch Herr Peter Volland, er war im Leben welcher, im bürgerlichen Leben Selcher, er lebet in Furcht und Zucht und starb an der Wassersucht. 1860 Sterzing."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
199	129	41	20. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Hier liegt die tugendhafte Jungfrau Rosina Baumgartner Tulfes bei Hall." darüber: "Oh liebe Rosina! So manche Nacht, haben wir mitsamen zugebracht. Bis der liebe Heiland kam und dich wieder zu sich nahm."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
200	142	63	Stilelemente des 18. Jh
Inschrift:			
<i>"Hier ruht die ehrsame Jungfrau Anna Feilmoser, auch liegt da ihr unschuldiges Kind Josef. Telfes - Stubai."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
201	165	70	Stilelemente des 18. Jh
Inschrift:			
<i>"Es liegt begraben die ehrsame Jungfrau Nothburg Nindl gestorben ist sie im siebzehnten Jahr just als sie zu brauchen war. Oberinntal."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
202	160	51	Stilelemente des späten 18. Jh
Inschrift:			
<i>"Es ruhen Vitus Pichler und seine 3 Weiber."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
203	145	34	Stilelemente des 17. Jh
Inschrift:			
<i>"Unter diesem Rasen liegt die versoffene Kupferschmied Nasen. Jenbach - Tirol."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
204	163	69	Stilelemente des 18. Jh
Inschrift:			
<i>"Glück und Unglück beides trag in Ruh Alles geht vorüber und auch du." darüber: "Es ruhet die ehr- und tugendsame Jungfrau Genovefa Voggenhuberin betrauert von ihrem einzigen Sohn. Bei Kitzbühel."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
205	180	44	Stilelemente des frühen 19. Jh
Inschrift:			
<i>"Herr gib ihm die ewige Ruh!" darüber: "Hier ruht der Brugger von Lechleithen, er starb an einem Blasenleiden. Er war schon je ein schlechter Brunzer, drum bet für ihn ein Vaterunser."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
206	202	56	Stilelemente des 18. Jh
Inschrift:			
<i>"Hier liegt in süßer Ruh' erdrückt von seiner Kuh Franz Xaver Maier daraus sieht man, wie kurios man sterben kann. Silz – Tirol."</i>			

Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
207	163	48	Stilelemente des 18. Jh
Inschrift:			
<i>"Hier ruht in Gott Adam Lentsch 26 Jahre lebte er als Mensch u. 37 Jahr als Ehemann."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
208	153	44	20. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Hier liegt Elias Gfahr, gestorben im 60 sten Jahr kaum hat er das Licht der Welt erblickt, hat ihn ein Wagenrad erdrückt."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
209	168	54	19. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"1790. Obernbergthal – Tirol" darüber: "Hier ruht Amtmann Isengrimm wog 500 Pfund sonst weiß man nichts von ihm."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
210	153	35	angedeutete Stilelemente des 17. und 19. Jh
Inschrift:			
<i>"Hier ruht Michael Wiesner und zwar nur bis zum Tag der Auferstehung."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
211	150,5	39,5	20. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Christliches Andenken an Josef Maier, der ohne menschliche Hilfe ums Leben gekommen ist."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
213	145	52	/
Inschrift:			
<i>"Hier in dieser Grube liegen zwei Müllerbuben geboren am Chiemsee gestorben am Bauchweh."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
214	158	49	19. Jahrhundert
Inschrift:			
<i>"Dieses Kreuz stammt aus dem 19. Jh. Und ist mit B.W. 1822 signiert." darüber: "In diesem Grab liegt Anich Peter die Frau begrub man hier erst später Man hat sie neben ihm begraben Wird er die ewige Ruh nun haben?"</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
215	205	56	angedeutete Stilelemente des 19. Jh
Inschrift:			
<i>"Hier liegt begraben unser Organist, Warum? Weil er gestorben ist. Er lobte Gott zu allen Stunden. Der Stein liegt oben und er liegt unten."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
216	164	40	20. Jh. Unter Verwendung älterer Teile
Inschrift:			
<i>"Hier liegt der ehrsame Jüngling Kaserer, welcher im 75 sten Jahre seines Alters gestorben ist."</i>			

Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
217	144	45	20. Jh. Unter Verwendung älterer Teile
Inschrift:			
<i>"Hier liegen begraben Von Dunder verschlagen Drei Schaf a Kalb und a Bua: Herr gib ihnen die ewige Ruah."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
766	210	57	Stilelemente des 18. Jh
Inschrift:			
<i>"Hier hinter Friedhofsgittern Da ruht ein morsches Haus, Das trank gar manchen Bittern Kelch des Leidens aus. Salzburg Land Auf dem Grab eines alten Invaliden."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
815	190	68	Stilelemente des 18. und 19. Jh
Inschrift:			
<i>"Hier ruht der reiche Led'rermeister, Patriz Gandelhofer heißt er; Mit seidne Strümpf und Schnallenschuh' Ging er ein zur ew'gen Ruh. Bruneck" darüber: "Hier ruht Patriz Gandelhofer Lederermeister geb. 15.10.1804 gest. 17.6.1879."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
a	/	/	/
Inschrift:			
<i>"Ich als teurer Hirtenknab' Stieg die Berge auf und ab; Gesucht ha' ich die Schafe hier Und fand mein frühes Grab dafür"</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
b	/	/	/
Inschrift:			
<i>"In diesem kleinen Gräbelein Da liegt mein liebes Hänselein"</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
c	/	/	/
Inschrift:			
<i>"Hier liegt der Herr Melcher Pfarrer gewesen ist welcher."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
d	/	/	/
Inschrift:			
<i>"Hier liegt die Jungfer Rosalind geboren als unerwünschtes Kind Ihr unbekannter Vater war Kapuziner-Pater"</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
e	/	/	/
Inschrift:			
<i>"Hier schweigt Johanna Vogelsang sie zwitscherte ihr Leben lang."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
f	/	/	/
Inschrift:			
<i>"Hier ruhet selig, sanft und frei Vom Schuldendienst und der Meßnerei Anton Füllrutter wohl bekannt, Gnüßt nun den Lohn im Himmelsland."</i>			

Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
g	/	/	/
Inscription:			
<i>"Hier unter diesem Kreuzstein Ging dieser Mann zur Prüfung ein, Er wartet auf die ewige Ruh! Er drückt' erst ein, dann beide Augen zu."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
h	/	/	/
Inscription:			
<i>"Bruckle gonga, Bruckle brocha, Obigfolla Und versoffa."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
i	/	/	/
Inscription:			
<i>"Hier ruht leider mein Gemahl. Er war Schneider unten im Tal. An seiner Stelle setzt ich dort mit dem Geselle die Arbeit fort."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
j	/	/	/
Inscription:			
<i>"Ruhe, Vater, von aller Plage in der stillen Gruft nun aus. Steh vergnügt am letzten Tage früh mit der Posaune auf."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
k	/	/	/
Inscription:			
<i>"Das ist das beste auf der Welt daß Tod und Teufel nimmt kein Geld. Sonst müßte mancher arme G'sell für einen Reichen in die Höll'."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
l	/	/	/
Inscription:			
<i>"Hier liegt Georg Kiefel er machte neue Stiefel. Flickte auch die alten und ließ unseren Herrgott walten."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
m	/	/	/
Inscription:			
<i>"Der bösen Welt, der bösen Zeit bin ich Gottlob davongeeilt Ich sterb in Jesu, es ist vollbracht, Und wünsch der Welt eine gute Nacht."</i>			
Inventarnummer	Höhe	Breite	Entstehungszeit
n	/	/	/
Inscription:			
<i>"Hier liegt Johannes Weindl, er lebte wie ein Schweindl, gesoffen hat er wie eine Kuh, der Herr geb ihm die ewige Ruh."</i>			

X.II. Interviewleitfaden – Besucher*innen

1. Wie haben Sie vom ‚lustigen Friedhof‘ erfahren?
2. Was hat Sie bewogen, hierher zu kommen?
3. Wären solche Sprüche, ihrer Ansicht nach, heute noch möglich?
4. Gehen Sie öfters auf Friedhöfe?
5. Gehen Sie öfters in die Kirche?
6. Was gefällt Ihnen besonders an diesem Friedhof/Museum?
7. Ist Ihnen dieses Zusammentreffen von Tod und Humor von woanders her auch bekannt?

Abstract (Deutsch)

Anhand des sogenannten 'lustigen Friedhofs' in Tirol soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern Humor und Tod im Alltag von Menschen gleichzeitig präsent sein können. Dem liegt die Annahme zu Grunde, dass es sich beim Tod gewissermaßen um eine Tabuzone handelt, welche aber dennoch regelmäßig und teilweise in Rituale eingebettet, überschritten wird. Neben Interviews mit Besucher*innen, Pfarrern und wichtigen Akteuren rund um den Museumsfriedhof in Kramsach, Tirol, spielte vor allem die Analyse von den dort ausgestellten schmiedeeisernen Grabkreuzen mitsamt ihren ‚kuriosen‘ Inschriften eine zentrale Rolle zur Erarbeitung der Thematik. Somit ergibt sich auch ein Bild eines ‚früheren Umgangs‘ mit dem Tode, welches diesen als ‚näher und präsenter‘ in der Lebensrealität der Menschen darstellt. Gerade diese Nähe mag es auch sein, welche es erlaubte, mit und über Tote zu lachen. Aufgrund der mangelnden Datenlage beziehungsweise der fehlenden Kontinuität seit der Erstellung des Materials (ca. ab dem 17. Jahrhundert) kann leider nicht mehr festgestellt werden, ob es sich um subversive Handlungen gegenüber kirchlichen Normen und Regeln handelte oder ob manche Grabinschrift nicht gerade zur Einhaltung jener auferlegten Regeln und Normen beitrug.

Schlagwörter: Tod, Humor, Tirol, Friedhof, Grabmonumente, Grabinschriften

Abstract (English)

On the basis of the so-called 'funny cemetery' in the Tyrol, the question is to be investigated to what extent humor and death can be simultaneously present in the everyday life of people. This is based on the assumption that death is to a certain extent a taboo zone, which is nevertheless transgressed regularly and partly embedded in rituals. In addition to interviews with visitors of the museum cemetery in Kramsach, Tyrol, with priests, and with important members of the museum's association, the analysis of the wrought-iron grave crosses exhibited there together with their 'curious' inscriptions played a central role in the exploration of the topic. In the analysis, a picture of an 'earlier way' of coping with death emerges and presents it as 'closer and more present' in people's everyday lives. It may be precisely this closeness that made it possible to laugh with and about the dead. Due to the

fragmentary data, or the lack of continuity since the creation of the material (approximately from the 17th century), it is unfortunately no longer possible to determine whether the inscriptions were a matter of subversive criticism towards the church as the ruling institutions in all matters concerning death at this time, or whether some grave inscriptions perpetuated the observance of those imposed rules and norms.

Keywords: death, humor, Tyrol, cemetery, graveyard, grave monuments, epitaphs