

Erstveröffentlichung

1 Weidenholzer, Josef: Auf dem Weg zum ›Neuen Menschen‹. Bildungs- und Kulturarbeit der österreichischen Sozialdemokratie in der Ersten Republik. Wien, München, Zürich: Europa 1981.

2 Maimann, Helene (Red.): Mit uns zieht die neue Zeit. Arbeiterkultur in Österreich 1918-1934. Eine Ausstellung der Österr. Ges. f. Kulturpol. u. des Meidlinger Kulturkreises. Straßenbahn-Remise Wien Meidling, 23. 01.-30.08.1981. Wien: Habarta 1981.

3 Dies./ Mattl, Siegfried: Die Kälte des Februar. Österreich 1933-1938. Wien: Junius 1984.

4 Cf. Banik-Schweitzer, Renate: Wien wirklich. Der Stadtführer. Wien: Verl. f. Gesellschaftskritik 1996.

5 Cf. Gruber, Helmut: Red Vienna. Experiment in Working-Class Culture 1919-1934. New York et al.: Oxford UP 1991.

6 Duchkowitsch, Wolfgang (Hg.): Kreativität aus der Krise. Konzepte zur gesellschaftlichen Kommunikation in der Ersten Republik. Festschr. f. Marianne Lunzer-Lindhausen. Wien: Literas 1991.

7 Ellmeier, Andrea: Einkaufen in Wien 1918-1933. Wien: Dipl. [masch.] 1990.

8 Pfoser, Alfred: Literatur und sozialdemokratische Öffentlichkeit in der Ersten Republik. Salzburg: Diss. [masch.] 1978; Weidenholzer 1981; Langewiesche, Dieter: Zur Freizeit des Arbeiters. Bildungsbestrebungen und Freizeitgestaltung österreichischer Arbeiter im Kaiserreich und in der Ersten Republik. Stuttgart: Klett-Cotta 1979.

9 Maderthaler, Wolfgang/ Musner, Lutz: Die Anarchie der Vorstadt. Das andere Wien um 1900. Frankfurt/M.: Campus 2000.

10 Maimann, Helene: Zum Stellenwert der Arbeiterkultur in Österreich 1918-1934. In: ITH-Tagungsbericht 16 [Wien] (1981), p. 19.

11 Langewiesche, Dieter: Arbeiterkultur in Österreich. Aspekte, Tendenzen und Thesen. In: Ritter, Gerhard A.: Arbeiterkultur. Königstein/Ts.: Athenäum 1979, p. 40ff.

12 Räskey, Béla: Arbeiterfesttage. Die Fest- und Feiernkultur der sozialdemokratischen Bewegung in der

»Fest«: Schon das Wort ist verbunden mit Freude, Ausgelassenheit, Freizeit und angelegt zum Exzess. »Fest«: Das Wort in der österreichischen sozialdemokratischen Bildungs- und Kulturpolitik der Zwischenkriegszeit war durchgängig verbunden mit Erziehung, Veredelung, Humanität, Weihe und sogar Politik. Die Freude, die an sich im Fest angelegt ist, war in dieser sozialdemokratischen Bildungskonzeption gezügelt, abgeklärt und immer auf ein Ziel gerichtet: Das Arbeiterfest, wie es die selbst erstellte sozialdemokratische Theorie des Festes forderte, war nicht das »Fest« der Ausgelassenheit, sondern die »Feier« der Aneignung kultureller Werte einer von diesen ausgeschlossenen Arbeiterklasse und deren Vereinnahmung im kulturellen Sinn, war Mittel, die Masse der Mitglieder zu »erbauen«, »aufzurichten«, oder hatte einen ausgesprochenen politischen Zweck, wenn sie »Feier des Kampfes« hieß.

Die Kultur- und Bildungsarbeit der österreichischen Sozialdemokratie der Zwischenkriegszeit, in erster Linie des »Roten Wien« galt in den achtziger Jahren¹ lange Zeit – v.a. für eine damals junge sozialwissenschaftliche Forschergarde, die den Niedrigkeiten der sozialpartnerschaftlichen Wissenskultur einer konsensorientierten Zweiten Republik mit ihren abgesteckten Markierungen, Einhegungen sowie Sicherheiten (und damit Lügen) entkommen wollte – als vorrangiges und neues Forschungsfeld, in dem sie mit den gerade aufkommenden neuen zeithistorische Arbeitsweisen wie etwa Oral History oder die quantifizierende Methode experimentieren bzw. diese erproben konnte. Dies ging gewissermaßen mit einer fast bedingungslosen Bewunderung, ja sogar größtenteils kritiklosen Übernahme und Akzeptanz der sozialdemokratischen Konzepte der Zwischenkriegszeit einher – zumindest im Kultur- und Bildungsbereich. Die beiden Großausstellungen *Mit uns zieht die neue Zeit...*² und *Die Kälte des Februar*³ in einer aufgelassenen Straßenbahnremise in einem Wiener Arbeiterbezirk, Mitte der achtziger Jahre, visualisierten und popularisierten diesen zum Teil noch unreflektierten, aber engagierten linken Blick für ein breiteres Publikum in einem Österreich, das sich gerade von den Evidenzen und Topoi der Nachkriegszeit zu lösen begann.

Ungefähr 15 Jahre später wandte sich dieselbe – inzwischen gereifte Wissenschaftergeneration – mit anderen Fragestellungen erneut, aber eher zögernd und nur vereinzelt dieser Periode der österreichischen republikanischen Geschichte zu:⁴ Dahinter stand ein breiter gewordenes Verständnis von Kultur, Kulturpolitik und Politik überhaupt sowie neuere Ansätze der sozialwissenschaftlichen Theorie, wie dem ›linguistic‹ und ›cultural turn‹ in den Sozial- und Geschichtswissenschaften. Die Konzepte der sozialdemokratischen Bildungs- und Kulturarbeit wurden nun viel kritischer im Kontext mit den Phänomen einer neuen Massenkultur,⁵ dem Aufkommen der neuen Medien,⁶ den ersten Ansätzen der Konsumgesellschaft⁷ reflektiert, beschrieben, oder besser: »revisited«.

Allein die Fest- und Feiernkultur wurde trotz dieser großen Interpretations- und Re-Interpretationsschübe bezüglich des Stellenwertes der Bildungs- und Kulturarbeit der österreichischen Sozialdemokratie in der Ersten Republik deskriptiv-analytisch weiterhin nur am Rande behandelt: Auch die ausufernde Literatur der achtziger Jahre hatte sich nur marginal mit ihr beschäftigt⁸ und für die neuen kulturwissenschaftlichen Forschungsansätze ab Mitte der neunziger Jahre war wiederum die Arbeiterkultur im traditionellen Sinn kein Thema mehr – oder ist es vielleicht noch nicht.⁹

Die Arbeiterfestkultur wurde so entweder als »skurril«¹⁰ oder als groteske, etwas extravagante Randerscheinung abgetan und meistens nur im Gesamtkomplex der Arbeiterbewegungskultur¹¹ 1918-1934 – und auch darin als eher unbedeutend – abgehandelt. Dabei waren die Versuche der sozialdemokratischen lebensreformerischen Kulturbewegung, dem im Alltagsleben durch die Kirche und in geringerem Ausmaß durch den Staat verfestigten Festablauf einen gegenkulturellen Feiertagskalender entgegenzustellen, durchaus ein faszinierendes Unternehmen¹² – auch aus der Sicht der Kulturwissenschaften.

Doch auch hier soll nicht etwa dieser Gegenentwurf zu eingefahrenen Lebens- und Festformen mit allen seinen Facetten thematisiert werden – da er ja doch nur in reiner Deskription stecken bleiben würde –, sondern in erster Linie sollen hier Fragen der Funktion und v.a. des Funktionswandels dieser Festkultur, deren Kontinuität und Wandel in der Zeit der Ersten Republik, deren Bedeutung für die SDAPÖ behandelt werden: Der Wandel des Einsatzes und der Anwendung einer eigenständigen, von den Kulturinstanzen der Partei geprägten Festkultur muss



Ersten Republik Österreich 1918-1934. Wien, Zürich: Europa 1992.

13 Tenfelde, Klaus: Streik als Fest. Zur frühneuzeitlichen Bergarbeiterkultur. In: Dülmen, Richard van/ Schindler Norbert (Hg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert). Frankfurt/M.: Fischer 1984, p. 177ff.

14 Cf. Nahrstedt, Wolfgang: Die Entstehung des Freiheitsbegriffs der Freizeit. Wiesbaden: Steiner 1973.

15 Troch, Harald: Rebellensonntag. Der 1. Mai zwischen Politik, Arbeiterkultur und Volksfest in Österreich (1890-1918). Wien: Europa 1991; Korff, Gottfried: »Heraus zum 1. Mai!« Maibrauch zwischen Volkskultur, bürgerlicher Folklore und Arbeiterbewegung. In: Dülmen/ Schindler 1984, pp. 246-281.

16 Cf. die entsprechende Rubrik in *Bildungsarbeit*.

17 Tenfelde 1984, p. 185.

18 Ibid., p. 202.

19 Karau, Elisa: Der erste Sprechchorleiterkurs. In: *Bildungsarbeit* (Dezember 1977), p. 222.

20 Ibid.

so in Zusammenhang mit der strukturellen Parteigeschichte zwischen 1918 und 1933, dem Jahr der Ausschaltung demokratischer Institutionen und damit auch der sozialdemokratischen Einrichtungen in Österreich, gesetzt werden: Erst so wird der prägnante und laufende Wandel der Festform in einer relativ kurzen Epoche von etwa 15 Jahren – zwischen 1918 und 1933 – klar.

Zwischen den Ebenen einer ›Arbeiter-‹ und der ›Arbeiterbewegungskultur‹ muss dabei klar unterschieden werden. Begrifflich lässt sich dies bei der Fest- und Feiernkultur am besten mittels einer deutlichen Trennung zwischen ›Fest‹ und ›Feier‹ festmachen – eine Trennung, die vielleicht nur im Deutschen möglich ist. Nicht umsonst kennt der deutsche Sprachschatz beide Namen: ›Fest‹ und ›Feier‹. Trifft man auch beide in einer Form des Eigenschaftswortes an, so ist nur einem im Hochdeutschen eine Tätigkeitsform – ›feiern‹ – zugeordnet. Der Dialektausdruck »festeln« verdeutlicht jenen Bedeutungsunterschied, der für die Hauptwörter im Kontext dieser Arbeit von Bedeutung sein wird. Der Begriff ›Fest‹ steht hier für die eigene autochthone Form des Feierns in der Arbeiterkultur, die volkskulturelle, populäre Traditionen aufweist. Dieses Fest war aber – bei aller auf den ersten Blick scheinbar apolitischen Tendenz – sehr wohl ein politischer Kampfausdruck, bei dem man Fahnen als Insignien der Autonomie mitführte oder seine Aktivitäten in eine Tradition rechtsbewussten Denkens stellte, die sich sowohl gegen kirchliche als auch weltliche Obrigkeiten richten konnte.¹³ Doch diese Festtraditionen, die genauso gut über ihren emanzipativen Kern¹⁴ verfügten, wurden von den Funktionären nicht zur Kenntnis genommen und sogar offen bekämpft. Dies darzustellen und zu analysieren bedarf anderer historischer Methoden der Quellenerschließung und wurde, mit Ausnahme vielleicht der Volkskundler, von der Forschergarde der achtziger Jahre in der Regel nur am Rande verfolgt.¹⁵

Dieses »unterirdische« Fest wurde von den sozialdemokratischen selbst ernannten Festtheoretikern (und Parteifunktionären) immer nur als das Fest der »Abwege«¹⁶ verstanden. Die Parteimedien und die Parteiöffentlichkeit – immer schon Disziplinierungsvanguarden – bemängelten, dass die meisten dieser Feiern nur »Tingeltangel« und ein Nachäffen »bürgerlicher Feststimmung« wären, zu denen sich – dem Wunsch des sozialdemokratischen Bildungskansons entsprechend – Klavier und Gesang, Rezitationen und Gedichte, Kunsttanz und Schauspiel gesellten. Und i.Ü. behandelte man diese ausgelassenen Feste der Freude, die nicht von den Bildungs- und Kulturzentralen, sondern auf lokaler Ebene veranstaltet wurden und so des selbst gesetzten Kulturanspruches entgleiten hätten können, meistens unter dem Etikett »Abwege« in den eigenen Bildungszeitschriften.

Das ›Fest‹ wird in unserem Zusammenhang als jene Form betrachtet, die etwas mit jener Ausgelassenheit beim Feiern zu tun hat, wie sie vorher erwähnt wurde. Anlässe, solche Feste zu feiern, gab es – wie sie v.a. innerhalb der Volkskunde untersucht worden sind – auch in der vorindustriellen Zeit und in der Zeit der Industrialisierung genug; sie haben sich lange Zeit weiter tradiert.

[Man] muss sich überhaupt vergegenwärtigen, dass in der vorindustriellen Welt weit stärker als in der Gegenwart der Festtag im Gegensatz zum Arbeitstag stand, dass der Rhythmus von Fest und Arbeit erst seit der Industrialisierung Schritt für Schritt durch jenen von Freizeit und Arbeit abgelöst worden ist. Freizeit war Festzeit, zumal in der Gemeinschaft – von der Familie und Nachbarschaft über die Kirche und Kommune bis hin zu den berufsständischen Festen und Anlässen der Staatsrepräsentation.¹⁷

Diese Form des Festes ist für die Frühzeit der österreichischen Arbeiterbewegung kaum erforscht. Dass es eine solche – trotz des etwas zart besaiteten Entwicklungsgrades einer ›popular culture‹ in diesen Breitengraden – gegeben hat, sei außer Zweifel gestellt. Schon allein daran mag ermessen werden, mit welcher Vehemenz die sozialdemokratischen Kulturfunktionäre die Überwindung der »Unkultur« des Festes des »seiner Rechte und Freiheiten innewerdenden Volkes«¹⁸ forderte. Oder bestenfalls ein kühles – dafür aber recht häufiges – Nase-rümpfen für dieses Fest übrig hatten. Als anlässlich eines Sprechchorleiterkurses im sächsischen Hohenau im September 1927 neben dem proletarischen Festspiel als rein kultische, weihvolle Handlung im Mittelpunkt jeder Feier¹⁹ auch einfache Feste mit dem Ausdruck der Freude, Ausgelassenheit und Heiterkeit für die »geplagte Arbeiterschaft«²⁰ eingefordert wurden, musste man zugeben, dass der Gedanke dazu bis jetzt nicht einmal aufgetaucht, aber sowieso an eine Durchführung nicht einmal in Ansätzen zu denken sei.



21 Kläber, Kurt: Proletarische Feste.
In: Tesarek, Anton: Feste der Arbeiterkinder. Wien: Jungbrunnen 1927,
p. 3f.

22 Ibid.

23 Konrad, Helmut: Vorwort. In:
Krammer, Reinhard: Arbeitersport in
Österreich. Ein Beitrag zur Arbeiter-
kultur in Österreich bis 1938. Wien:
Europa 1981, p. VIII.

24 Ibid.

25 Langewiesche 1979 (Freizeit).

26 Fischer, Ernst: Sozialistische Ju-
gend 1929. In: Festschrift. 2. intern.
sozialist. Jugendtreffen v. 12.-
14.07.1929 in Wien. Wien s.a., p. 14.

27 Stern, Josef Luitpold: Feste der
Festlosen. In: Kunst und Volk. (Sep-
tember 1928), p. 12.

28 Langewiesche 1979 (Arbeiterkul-
tur), p. 40ff., hier p. 48.

»Die proletarischen oder Arbeiterfeste«, vernahm man aus radikal gefärbten Kritiken, »sind alle noch gehemmt. Nirgends finden wir wirklichen Jubel.«²¹ Und die Begründung, warum dem so sei, war dazu auch recht schnell geliefert: Schließlich wusste ja jeder – so hieß es etwas pathetisch –, dass es sich bei solchen Festen nur um eine kurze Pause im Alltag handeln konnte. Ein Atemholen, sogar unter Opfern, ein Sich-Losreißen, ein Versuch zu »entspringen«, der aber unter den gegebenen Umständen kaum von Erfolg gekrönt sein könnte. »Denn vor dem wirklichen Sich-Freuen steht der Kampf. Der Kampf um das Recht, sich überhaupt freuen zu dürfen. Der Kampf um die Möglichkeit, sich bewegen zu können, zu leben, Schritte zu tun, die nicht gehemmt werden, der Kampf um die Freiheit: die Revolution.«²²

Doch es gab dieses eigene Fest, und offensichtlich nicht nur getragen von einer »Subkultur im positiven Sinn (mit starker Dominanz der Arbeitslosen), nicht unbedingt der Bewegung zuzurechnen«²³, sondern auch von einer Kernschicht. Die nicht verstummende Kritik der »Abwege«-Rubrik legt diese Vermutung nahe. Die alte Festtradition blieb – auch wenn man es verleugnete – der sozialistischen Basis, wenn auch in einer deformierten Weise, würdig. Wahrscheinlich waren diese Gruppen auch dem Ideal des »neuen Menschen« näher, als jene Menschen, die in Kampfanzügen schwimmen gingen, Hindernislauf und Nahkampf trainierten²⁴ und in mit Tannenreisig geschmückten Wirtshaussälen Beethoven, Marx und die Republik feiern ließen oder feierten. Doch hier waren nun wirklich die Verhältnisse die Diktatoren der Taten und die Nähe zum »neuen Menschen« nicht Wertungsskala.

Mit den heutigen Fragestellungen lässt sich aber zu Recht vermuten, dass dieses Fest das eigentliche Arbeiterfest während der legalen Periode der Kulturarbeit des »Roten Wien« war und das von den Parteimedien eingeforderte Fest – für uns: die »Feier« – ein Ereignis der »Metropole« Wien und der Parteiöffentlichkeit blieb und kaum in die Breite ging. Allein die anhaltende Kritik am Arbeiterfest der »Peripherie« während der ganzen behandelten Zeitspanne lässt die Vermutung zu, dass die Parteibasis nicht bereit war, ihr Bedürfnis aufzugeben, in ihrem Sinn zu feiern. Eine Arbeiterbewegungskultur, so mussten auch die sozialistischen Kulturtheoretiker erfahren, ließ sich nicht künstlich erzeugen, und Kunst war und wurde nicht das Zentrum der Kultur sozialdemokratischer Arbeiter.²⁵ Die eigene Parteibasis vermochte also noch, ihre Feste zu »feiern«, und nicht, wie es nun von der Parteiführung gefordert war, zu »begehen«. Mochte es auch die »Kultur des Sozialismus« erst dann geben, »wenn der Sozialismus gesiegt hat«,²⁶ was kümmerte es einen beim Feiern. Insofern gewänne eine Untersuchung über die kulturelle Praxis der österreichischen Arbeiterschaft – und damit der autochthonen Feste der Arbeiter – einiges an Interesse und eröffnet kulturwissenschaftlichen Forschungsfragen ein weites Terrain: Spiegelt doch eine solche Analyse nicht nur die wirklichen Verhältnisse der Arbeiter wider, sondern ebenso ihre Hoffnungen, Sehnsüchte, Erwartungshaltungen und Wünsche, die ihrerseits wiederum Anknüpfungspunkte für politische Strategien sein könnten. Auf diesen Unterschied war man auch in der sozialdemokratischen Kulturtheorie gefasst, wenn man die »Politisierung des Arbeiterfestes« einforderte: »Die Politisierung gelingt, aber die Festlichkeit missglückt. Wer hat das noch nicht mitgemacht? Oder: das Fest gelingt. Aber dazu hätte es keiner sozialistischen Bewegung bedurft [...]«²⁷

Das populärkulturelle Fest steht auch in unserem Kontext nur am Rande des Interesses, stellt gewissermaßen nur den Gegenentwurf der von uns untersuchten »Feier« dar, die als parteipolitisch »etablierte Form« mit offiziellem Anlass vom autochthonen Fest der seiner Rechte und Freiheiten innewerdenden Unterschichten zu unterscheiden ist. Bei der hier beschriebenen Arbeiterfestkultur der sozialdemokratischen Bewegung in der Zwischenkriegszeit handelt es sich eher um eine Form der »Arbeiterbewegungskultur« und in weit weniger großem Ausmaß um eine Form der Arbeiterkultur. Die Festkultur der Arbeiterbewegung hatte durch ihren teilweise auch theoretisch fest geschriebenen Kanon immer ganz konkrete Funktionen – sowohl nach innen, wenn sie an die Parteiöffentlichkeit gerichtet war, als eben auch nach außen, wenn sie die Einheit und Kraft der einheitlichen österreichischen Sozialdemokratie zu demonstrieren hatte. Eben wie sich dieser Kanon, und damit die Funktion des Festes, veränderte, soll hier kurz beschrieben werden. Die (Kader-)Ideologie des Festes war das, was man am besten sprachlich mit der »Feier« – deshalb die oben angeschnittene Trennung – umschreiben kann: Würde- und weihvoll begangen, hatte sie immer konkrete Aufgaben in den Festvorstellungen. Programm, Festablauf und Lernaufgabe waren stets vorgegeben und genauestens festgesetzt. Mit der Schaffung eines eigenen proletarischen Festtagskalenders sollte etwas völlig Neues geschaffen werden. In diesen Feiern hoffte man die verlorene Ursprünglichkeit der Begeisterung für die Ziele des Sozialismus zurückzugewinnen.²⁸ Die Arbeiterkultur



29 Kramer, Dieter: Arbeiterbildung unter den Bedingungen des Kapitalismus. In: ITH (1981), p. 135f.

30 Emig, Brigitte Die Veredelung des Arbeiters. Sozialdemokratie als Kulturbewegung. Frankfurt/M., New York: Campus 1980.

31 Cazzola, Roberto: Die proletarischen Feste zwischen revolutionärer Propädeutik und ästhetischem Ritualismus. In: Wiener Tagebuch (April 1981), p. 18.

des Festefeierns sollte damit von einer Arbeiterbewegungskultur der Feiernveranstaltung verdrängt werden.

Was aber diese spezifische Feiernkultur interessant macht, und noch kaum in der bereits recht ansehnlichen Fachliteratur zur Arbeiterkultur in Österreich behandelt wurde, ist die Funktion dieses von den Kultur- und Bildungsinstanzen der SDAPÖ und ihrer Nebenorganisationen geprägten Arbeiterfestes für die gesamte Organisation. Sehr deutlich sind dabei drei Phasen in der Theorie und ansatzweise auch durchgeführten Praxis der Arbeiterfestkultur zu unterscheiden, hinter denen deutlich erkennbare, durchaus intendierte Funktionen aus zu machen und zu analysieren sind, die durchaus in einen Zusammenhang mit dem Wandel des proletarischen Milieus und den sich daraus für die Parteiorganisation ergebenden Schwierigkeiten gesetzt werden können.

In einer ersten Phase hatte der von den sozialdemokratischen Parteiinstanzen eingeforderte Festkanon in der jungen Republik der frühen zwanziger Jahre, verkürzt und hypothetisch dargestellt, die Funktion, in einem formal und organisatorisch abgegrenzten, gewissermaßen geschützten Raum den Arbeitern »Kultur und Bildung« nahe zu bringen, sie gewissermaßen zu »erziehen«, zu »kultivieren« und das nachzuholen, wozu die Schule der Monarchie unfähig oder nicht bereit gewesen war. In diesem ersten Abschnitt, der seine Wurzeln in der Frühzeit der österreichischen Arbeiterbewegung und ihren Arbeiterbildungsvereinen hat, wurde versucht, mit eigenen Methoden und Praktiken die Feier als Instrument einzusetzen, das in einem gewissen Sinn die Insuffizienz des Volksbildungswesens der Monarchie zu kompensieren hatte.²⁹ Hier hatte die Feier eine »Nachbildung« zu leisten, die sich stark an einem klassisch-humanistischen Bildungsideal orientierte, keine innovativen Formen zeigte, sondern bildungsbürgerliche Normen stillschweigend zum Maßstab erhob.

Die äußerliche Form dieser Feier ist am besten durch die »Akademie« charakterisiert, die in loser Aneinanderreihung Lieder, Rezitationen klassischer Gedichte und der Arbeiterliteratur, Reden und Musikstücke enthielt. Meistens waren diese Feiern einem besonderen Ereignis gewidmet, das nicht unbedingt in direktem Zusammenhang mit der Geschichte bzw. Gegenwart der österreichischen oder internationalen Arbeiterbewegung stehen musste, aber in den häufigsten Fällen sich auf Freiheitsbestrebungen verschiedener Völker bezog: Goethe-, Schiller- oder Lassalle-Feiern waren die wichtigsten Elemente dieser Arbeiterfeste.

Dieses Fest diente also der »Veredelung des Arbeiters«³⁰ mittels Kultur und Bildung, sollte aber ebenso den möglichen Aufstieg der Arbeiterklasse zu einem anerkannten Teil der Gesellschaft durch eigene Leistung, da die Arbeiter in dieser Phase ja zu Recht als vom Bildungsgut ausgeschlossen betrachtet werden können, veranschaulichen. Diese Form des Festes ist durchaus während der ganzen behandelten Periode, also zwischen 1918 und 1933, präsent, auch wenn sie im späteren Verlauf – ab etwa Mitte der zwanziger Jahre – an Bedeutung verliert und unter der Bezeichnung »Bildungsfest« Aufnahme in die Bildungsarbeit der österreichischen Sozialdemokratie findet.

In einer zweiten Phase des Festkanons, der Kodifizierung des Arbeiterfestes, ist die starke quasi-religiöse Ausrichtung auffallend und das »weihevollte Fest« für diese, ab Mitte der zwanziger Jahre feststellbare Tendenz vielleicht die beste Bezeichnung. In der Regel wird ausschließlich diese Phase mit der eigentlichen Arbeiterfestkultur assoziiert: Die Feste dieser Phase gelten allgemein als Archetypus für die sozialdemokratische Festkultur. Im eigentlichen Sinn ist dies auch richtig: Gerade hier manifestierten sich die Versuche der Schaffung eines eigenen proletarischen Kalenders in Abgrenzung und Gegenüberstellung zur bürgerlichen Welt am deutlichsten. Dabei spielt auch in der Darstellung nicht so sehr der aktuelle Anlass des Festes als vielmehr seine neue Form und deren Funktion eine wesentliche Rolle.

Die Feier erhält in dieser Phase eine neue Funktion innerhalb der inneren Organisation der SDAPÖ. Ziel der proletarischen Feiern in dieser »weihevollen« Phase war es, das Klassengefühl zu wecken und zu stärken. Eine neu aufzubauende Gefühlswelt sollte die Fantasie der Teilnehmer stimulieren, eine ganze Palette von Ideenassoziationen, »von symbolischen Gleichungen auslösen, die den Sozialismus aus der Theorie in die reale Vorstellung übertragen helfen, in der Begriffe, wie Gemeinschaft, Solidarität und Machtwille, konkret wahrnehmbar gemacht werden.«³¹ Die Feier war dazu ein Mittel unter vielen anderen.

Im Sinne der auf allen möglichen Parteiforen vorgetragenen pädagogischen Thesen zum Fest ging man dabei von der Erkenntnis aus, dass die Jugend bzw. das »Parteifußvolk« in erster Linie gefühlsmäßig erzogen werden musste und die Bindung an die Partei am besten über eigene Symbole, Führer, Kulte und Rituale erfolgt. Die Arbeiter sollten aus ihrer gefühlsmäßigen



32 Ibid, p. 19.

33 Kanitz, Otto Felix: Funktionärs-
schule für Feiern. In: Kunst und Volk
(September 1930), p. 8.

Einbindung in die bürgerliche Gesellschaft herausgerissen werden: Vom Gruß über die Umgangsformen bis zum proletarischen Feste-Feiern sollte alles der gefühlsmäßigen Bindung an die – fast eine Monopolstellung innehabende – Arbeiterpartei dienen.

Dabei begab man sich auf den ersten Blick auf gefährliches Terrain. Der Bildungsapparat musste tendenziell fort von den Mitteln der Überzeugung und Vernunft, hin zu einem ästhetischen Ritualismus, der zudem noch eindeutig von den politischen Gegnern – von klerikaler und militaristischer Seite – besetzt war. Doch ebenso gut konnte man auf die emanzipatorischen Traditionen solcher neuer Rituale verweisen: Auch die Französische Revolution reformierte – erfolglos – den Kalender.

Mag man auch die Wichtigkeit betonen, dass »die Hoffnung der Heils- und Erlösungserwartung, die beruhigende Sicherheit, dass die Zukunft Freude und Begeisterung und allgemeine Glückseligkeit bringen wird«³² die Feiern dieser Phase kennzeichnet, wesentlich bleibt auch hier die Frage nach der jeweiligen Funktion der Feiernform für die Parteiorganisation selbst: Die »gefühlsorientierte Linie«, die auch die Feiern mit einschloss, erlangte letztlich nicht ohne Grund eine solche Bedeutung in der Parteiöffentlichkeit. In Zusammenhang mit der strukturalen Parteigeschichte, ist davon auszugehen, dass der enorme Mitgliederzuwachs der SDAPÖ in den frühen zwanziger Jahren den traditionell äußerst wichtigen, ja für das Funktionieren der Partei entscheidenden Apparat von Vertrauensleuten einfach organisatorisch überfordert hatte. Eine verstandesmäßige, klassische Schulung der neuen Mitglieder war so unmöglich geworden. Bedenkt man die zentralen Sozialisierungsinstanzen dieser noch in der Monarchie sozialisierten Generation, wird die Betonung des Emotionalen überhaupt erst verständlich: Als die nüchterne Tagesarbeit, die die Arbeiterbewegung nun in vielen Bereichen zu verrichten hatte, die emotionale Identifikation der Mitgliedschaft mit der sozialistischen Bewegung schwieriger gestaltete und zudem die Ereignisse des 15. Juli 1927 die Vermittlung sozialdemokratischer (Real-)Politik vor einige Probleme stellte, griff man vermehrt zu den Mitteln der emotionalen Bindung.

Innerhalb der Parteiöffentlichkeit lassen sich eindeutig zwei Knotenpunkte feststellen, bei denen der Aus- und v.a. der Aufbau dieser eigenständigen »proletarischen Festkultur« vehement gefordert wird: Unmittelbar in der Zeit der Konsolidierung des neuen Staatsgebildes 1920/21 und der Konstituierung der SDAPÖ als legaler Massenpartei sowie um 1928, als sich allgemein innerhalb der Parteien ein Trend zur stärkeren Organisierung, Strukturierung und Reglementierung feststellen lässt. Diese beiden Kristallisationspunkte lassen sich anhand der einschlägigen Jahrgänge der Bildungs-, Kultur- und politischen Zeitschriften, die für diese Arbeit herangezogen worden sind, feststellen. Bei diesen vermehrten Organisierungsschüben in Bezug auf eine »proletarische Festkultur«, die sich in der Schaffung der sog. »Feiernberatungsstellen« bei einigen Nebenorganisationen der sozialdemokratischen Bewegung niederschlug, handelte es sich aber nicht um Zufälle.

So erscheint das vermehrte Bemühen, die Festkultur zu organisieren und sie in neuer Form auszubauen im Falle des ersten Kristallisationspunktes mit der Notwendigkeit, die Mitglieder stärker an die Parteiorganisation zu binden, in Zusammenhang zu stehen. 1920/21 war diese Aufgabe insofern naheliegend, als der enorme Mitgliederzuwachs der SDAPÖ das traditionelle Organisationsschema auf eine schwere Belastungsprobe stellte. Dass sich die Mitgliederzahl mehr als vervierfachte bedeutete – was auch ausgesprochen wurde³³ – für den eigentlichen Transmissionsriemen des Organisationskonzeptes – den Vertrauensmann – eine fast unlösbare Aufgabe.

Hier bot sich nun – neben (und dies sei betont) anderen Möglichkeiten – das »emotionalisierende« Mittel der Festkultur als Lösung an. Die Funktion des Arbeiter(bewegungs)festes in dieser Phase war es, eine Art Transmissionsriemen zu schnüren, der die Aufgabe hatte, mittels liturgischer Gestaltung und quasi-religiöser Durchführung riesige Masse der neu gewonnenen Mitglieder an die Politik und Ziele der Partei zu binden: Die Feier sollte gewissermaßen das Bindemittel, der »Kitt« dazu sein.

Das Konzept der emotionalen Bindung – nicht zuletzt auch wegen der sozialpsychologischen Grundvoraussetzung eines Großteils der in dörflich-religiöser Gemeinschaft sozialisierten österreichischen Arbeiterklasse – war eine sich für den ersten Moment anbietende Lösung der organisatorischen Schwierigkeiten dieser Übergangsphase. Der große Erfolg der Erziehungsthesen von Otto Felix Kanitz, die stark auf Gefühle setzten, innerhalb der engen, aber Ton angehenden Parteiprominenz, muss auch in diesem Gesamtzusammenhang betrachtet werden: Kanitz konnte im passenden Moment mit der richtigen Theorie aufwarten.



Die Anlässe für solche Feiern waren durchaus vorgegeben: Als Feste der Gemeinschaft standen sie nun in Zusammenhang mit den wichtigsten Daten der Geschichte der österreichischen Arbeiterbewegung – *Märzfeier*, *Maifeier*, nach dem Juli 1927 *Juli-Gedenkfeier* – oder mit anderen, für die Geschichte bedeutenden Anlässen – der *Republikfeier* oder der *Nie-wieder-Krieg-Feier*. Ebenso war auch das Private oder die Familie in diesen Festkalender integriert: die *Mut-tertatsfeier*, der *Tag des proletarischen Kindes* oder die *Wintersonnenwende*. Die beiden letztgenannten Feste, die aus ursprünglich kirchlichen Festen entstanden waren, versuchten, neutralisierend zu wirken. In ihrer Uminterpretierung und deren Integration in einen naturhaften Ablauf – wie Weihnachten oder Wintersonnenwende – waren sie nun auch für den sozialistischen Arbeiter »feierbar«. Wesentlich war aber die neue Form, die sich in ihrer »Weihe« und »Liturgie« offen an religiösen Traditionen orientierte. Unverblümt riefen die Parteimedien auf, die Rituale der katholischen Kirche zu kopieren.

Wenn man die chronologische Zeitverschiebung außer Acht lässt, die einen theoretischen Hintergrund benötigen, um praktisch wirksam zu werden, steht auch der zweite Wendepunkt des Aufbaues einer »proletarischen Festkultur« um 1928 in engem Zusammenhang mit der Parteigeschichte. Die Ereignisse im Juli 1927 und die beginnende Rückzugs- und Defensivpolitik der SDAPÖ, riefen in der Folge ein weiteres Element der Arbeiterfeste hervor: In ihrer Beschwörung des »Endziels« hatten sie auch eine tröstende Funktion für die Niederlagen der Gegenwart. Inhaltlich war dies insofern von Bedeutung, als die Feste dieser Phase sich ausschließlich auf die Beschwörung eines Endziels beziehen und die tagespolitischen oder aktuellen Ereignisse vernachlässigen.

Gleichzeitig setzt eine formale Modernisierung der Festkultur ein: Beeinflusst durch die Experimente in der Sowjetunion (Meyerhold) und in Deutschland (Piscator) wird nun das »Kollektiv« zum Träger der Festkultur. Formale neue Gestaltungsmittel wie der Sprechchor verändern die äußere Gestalt der Feier, aber nicht unbedingt deren Funktion. Neben dem »bildungsbürgerlichen Fest« findet man ab dem Moment seiner seiner »Konstituierung« während der ganzen Zeit auch das »weihevollte Fest«, während das Fest der letzten Phase ab ca. 1928 ein klares Produkt der politischen Veränderung ist und sich ausschließlich auf die Endphase der Republik beschränkt.

Die spektakulären, sozialdemokratischen Massenfeste dieser Epoche im Wiener Stadion sind in dieser Konzeption eine Ausnahmeerscheinung, weil sie die gestalterischen, methodischen und propagandistischen Stränge mehrerer Phasen in sich vereinen. Auch nähren sie sich aus mehreren, politisch durchaus unterschiedlichen Traditionen. Dennoch sind diese Massenspiele gegenüber den übrigen Massenspektakeln der Epoche abzusetzen und die Gegensätze herauszuarbeiten sowie der These von einem »faschistischen Stil« oder einem allgemein gültigen Kontinuitätsstrang zu widersprechen.³⁴

Die Feier als Propaganda- und Agitationsinstrument deutet zugleich auch ihr Ende, den Zerfall der Festkultur an: Ab 1930 kann nicht mehr ausschließlich von der Existenz einer Festkultur gesprochen werden, sondern mindestens ebenso stark von einer Agitations- und Propagandakultur. Die Festkultur, bislang auf Wirkung »nach innen« und für die eigenen Aktivisten konzipiert, soll nun fast ausschließlich »nach außen« wirken und wird mehr und mehr zu einem Agitations- und Propagandainstrument.

Die Entstehung dieser letzten Phase der Festkultur muss eng mit der allgemeinen Parteikrise, die um 1930 in Gefolge der immer deutlicher werdenden Rückzugspolitik der Parteiekskutive einsetzt, in Verbindung gesetzt werden. Diese Parteikrise erforderte ebenso Antworten der Partei, die dieser Radikalisierung der Jugend mit einem vermehrten Trend zur Organisation der Jugend und der Schaffung von Betätigungsmöglichkeiten für sie entgegenzutreten bestrebt war. Die Antwort der zwar kritischen, aber noch immer der Partei gegenüber loyalen Jugend war in den meisten Fällen der Versuch, diese Einrichtungen – etwa die *Sozialistische Jungfront* – zu demokratisieren.

Voraussetzung dieser Krise war eine Radikalisierung der Parteijugend. Deren Gründe waren aber nicht allein in der Politik der Partei zu suchen, sondern standen vielmehr in einem gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang: Neue Medien, Veränderungen im proletarischen Milieu, Säkularisierungsschub und beginnende Integration der Arbeiter in die Gesellschaft spielen hier eine wesentliche Rolle. Die jugendliche Basis der Partei war nun eine Generation der Republik. Das Aufwachsen einer neuen – republikanisch sozialisierten Generation – machte die oft nur ansatzweise verwirklichten Träume des Kulturapparates zunichte. Die Festkultur zerfiel und verwandelte sich vermehrt zu einem Agitationsinstrument mit Wirkung nach au-



35 Ibid., pp. 19-226.

36 Wagner, Ludwig: Antikriegskundgebung, nicht Antikriegsfeier! In: Die politische Bühne (Juli/August 1933), p. 106ff.

ßen. Das letzte Kapitel dieser Fest- und Agitationskultur der Ersten Republik ist so vielleicht das Spannendste überhaupt:³⁵ Wie es soziologisch, politisch und altersmäßig in ihrem Verhältnis zur Parteibürokratie marginalisierten Randschichten gelingt, die Festkultur in ein radikales Agitationsinstrument zu verwandeln. Dabei kommt es zu einem Modernisierungsschub, der die ganze Festkultur radikal verändert.

Gleichzeitig setzt eine Gruppe innerhalb der Partei die alten Traditionen fort und bemüht sich verstärkt um quasi-religiöse Rituale, Symbole und ästhetischen Schein, um u.a. auch eine innerparteiliche Diskussion über eine zukünftige Orientierung zur die Abwehr rechtsradikaler Gruppierungen in einem Zeremonienwald zu ersticken.

Diese Bestrebungen nach Aktivität innerhalb der Jugend führte zu einer Veränderung der Festkultur. Innerhalb dieses Spannungsfeldes parteiloyaler Opposition der radikalisierten Jugend sowie der beamteten Parteiexekutive lassen sich zwei Stränge der neuen Fest-Agitationskultur ab 1930 relativ deutlich voneinander unterscheiden: Beide theoretisch in der Parteiöffentlichkeit kaum ausdiskutierten Stränge können relativ exakt jeweils einer politischen Richtung innerhalb dieses Spannungsfeldes zugeordnet werden.

Der erste Strang – am besten mit der Bezeichnung »das neue, politische Fest« zu definieren – war ein Konzept der Jugend und entsprach in seiner künstlerischen, politischen und technischen Methode den Erfordernissen nicht nur einer Industriegesellschaft, sondern eben der gerade in Entstehung begriffenen, embryonalen Mediengesellschaft. Die verschiedenen Einrichtungen dieses Stranges – *Rote Spieler, Politisches Kabarett, Roter Kasperl, Gottlose Spielleute* orientierten sich an den Agitprop-Traditionen einiger Gruppierungen in der Sowjetunion oder ähnlichen Gruppen der KPD. Sie nahmen auf tagespolitische Ereignisse Bezug und waren in hohem Ausmaß flexibel. Mit ihrem Anspruch der Politisierung der Festkultur, die sich auch in den Texten niederschlug, brachen sie mit der Tradition der zweiten Phase. Auf eine Kurzformel gebracht, hieß ihr Ideal: »Nicht Feier, sondern Kundgebung!«³⁶ Die soziale Basis dieser Bewegung war über das offensichtlich stark jugendlich geprägte Umfeld hinaus, eine im traditionellen Sinn eher marginalisierte Schicht: Die Aktivisten und Proponenten dieser politischen Fest-Agitationskultur standen dem traditionellen Apparat der SDAPÖ mit einiger Distanz gegenüber und waren auch häufig nur am Rande in das traditionelle Vereinsleben über die Sektion oder Ähnliches in die Partei integriert. Kontakte zur KPÖ oder linksradikalen Gruppen waren nichts Außergewöhnliches. Die Fähigkeit zur fundamentalen Innovation der Propagandatätigkeit kam in erster Linie aus diesem Bereich: Dies umfasste den Einsatz neuer Medien wie Film, Radio und Schallplatten, aber auch die Anwendung neuartiger künstlerischer Ausdrucksmittel.

Die radikal diesen innovativen Strang der zerfallenden Festkultur und der neuen Agitationskultur entgegengesetzte Orientierung kann mit der Bezeichnung »neuer politischer Stil« umrissen werden. Mit der formalen Gestaltung von Versammlungen, der Formierung geordneter Aufmärsche, dem Großeinsatz von Symbolik wie Fahnen, Abzeichen und »Blauer Blusen-Kleidung« setzt er auf eine Ritualisierung der Politik und scheut dabei auch vor Methoden nicht zurück, die der Arbeiterbewegung als Kampfbewegung für politische und soziale Rechte fremd waren.

Seitens der Parteiexekutive war man bestrebt, den vermeintlichen Abfall der Jugend zur jungen nationalsozialistischen Bewegung zu verhindern und meinte, die Jugend lege großen Wert auf diese neuen Formen der Politik. In Wien stellte sich das Problem nicht in dieser Form: Weder war die jugendliche Basis der SDAPÖ vom Überlaufen zu den Nationalsozialisten gefährdet, noch konnten die ritualisierten Veranstaltungen die Jugend nachhaltig beeindrucken. Vielmehr war mit dieser »Theatralisierung der Politik« auch eine innerparteiliche Diskussion ausgeschaltet und damit die Demokratisierung der Jugendorganisationen in Ritualen erstickt und durch den Schein der politischen Einheit ersetzt worden.

Letztendlich scheiterten beide Konzepte: Nicht nur aufgrund der Zerschlagung der österreichischen Arbeiterbewegung, sondern auch aus immanenten Gründen. Während der neue politische Stil, der weder an politische Werte, noch an die Vorstellungen der Aktivisten anknüpfen konnte, von den Nationalsozialisten ästhetisch übertrumpft wurde, war das »neue, politische Fest« nicht mit der Rückendeckung der Mutterpartei ausgestattet und blieb so als Agitationskunst in der Luft hängen. Gefeierte wurde das Fest wiederum nicht.

Dr. Béla Rásky (Jg.1957) ist Historiker u. Leiter des *Austrian Science and Research Liaison Office* in Budapest.
Kontakt: bela.rasky@univie.ac.at.