

# Kleidung als Indikator kultureller Prozesse

Autor(en): **Gerndt, Helge**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **70 (1974)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-116999>

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

# Kleidung als Indikator kultureller Prozesse

Eine Problemskizze

Von Helge Gerndt, München

Die gegenwärtige Diskussion in der Volkskunde, ob dieses Fach eine kulturhistorische oder eine sozialwissenschaftliche Disziplin sei, hat ihre Auswirkungen nicht nur auf den Forschungsansatz und auf die Bevorzugung bestimmter Materialobjekte und methodischer Wege, sondern vor allem auch auf das Erkenntnisziel. Hier tritt neben praxisorientierten Tendenzen zurzeit eine Auffassung deutlich in den Vordergrund, die einer mehr statischen Kulturbetrachtung betont eine dynamische entgegenstellt bzw. die statische Betrachtung ganz durch die dynamische zu ersetzen versucht. Wenn es früher z. B. um das Gefüge, den Aufbau von sogenannten «Volkskulturen» ging, um historische Schichten, so fragt man heute stärker nach kulturellen Prozessen, die unter sozialwissenschaftlichem Aspekt speziell als gesellschaftliche Vermittlungsprozesse aufgefasst werden<sup>1</sup>.

Man darf solche Verschiebungen des Erkenntnisinteresses wohl als das Agens wissenschaftlicher Erkenntnis verstehen und begrüßen, sollte sich jedoch bewusst bleiben, dass Verabsolutierungen leicht in Sackgassen zu enden pflegen. Ganz gewiss ist ein bestimmter Kulturzustand nie exakt zu fassen, weil er während der Beobachtung – und durch sie – ständiger Veränderung unterliegt; genauso bleibt uns aber auch jeder Kulturprozess ein Phantom, wenn wir nicht bereit sind, momentane analytische Schnitte zu setzen. Die Konfusion, die in der theoretischen, speziell in der systemtheoretischen Literatur derzeit vielfach zu beobachten ist, hat – wie ich glaube – einen wesentlichen Grund darin, dass das *komplementäre* Verhältnis der Bestimmung von Ort und Impuls – wie es die Quantenphysik als ein erkenntnistheoretisches Problem für uns alle erarbeitet hat – nicht tiefgreifend genug verstanden worden ist<sup>2</sup>. Als Folge zeigt sich in den Kultur- und

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B. die Diskussionen der volkskundlichen Arbeitstagung in Falkenstein 1970, in: Falkensteiner Protokolle, hrsg. von Wolfgang Brückner. Frankfurt am Main 1971 (als Manuskript gedruckt).

<sup>2</sup> Vgl. z. B. C. F. von Weizsäcker / J. Juilfs, Physik der Gegenwart. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 43) Göttingen 1958, 84. – Es geht hier – wohlgemerkt – nicht etwa um die aus positivistischer Sicht oft geforderte Adaption mathematisch-naturwissenschaftlicher Fragestellungen und Techniken, sondern um ein adäquates Verständnis grundlegender philosophischer Probleme, welche in den Widersprüchen der modernen Physik schlagender als in den Geisteswissenschaften hervorgetreten und formuliert worden sind.

Sozialwissenschaften u. a. ein zu unreflektiertes Hantieren mit dem Funktionsbegriff. Helmut Kuhn hat diesen Aspekt in seiner Kritik von Ernst Cassirers Kulturphilosophie klar formuliert: «Funktion wird erkennbar nur, wenn sie sich vor dem Hintergrund der Substanz abhebt, geradeso wie Wirken nur gedacht werden kann, wenn etwas da ist, worauf gewirkt werden kann. Der Versuch, alles Erfahrbare als Wirken zu deuten, zerstört den Begriff des Wirkens.»<sup>3</sup>

Wenn wir statt «Wirken» «Prozess» setzen, treffen diese Sätze mitten in die volkskundliche Gegenwartsdiskussion, wie sie sich z. B. in dem jüngst erschienenen Aufsatz von Günter Wiegelmann über «Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie» ausdrückt<sup>4</sup>. Wiegelmann versucht, die Objekte der Kultur einheitlich auf Prozesse zurückzuführen und dann kulturelle Systeme ausschliesslich als eine Bündelung, eine Kombination von Prozessen zu begreifen. Er folgert daraus für die volkskundliche Forschungspraxis, dass sich der Schwerpunkt von der Analyse der Objektivationen auf die Analyse der Realisierungsprozesse verlagern müsse<sup>5</sup>. Das scheint mir missverständlich (die Verschiebung einer Fragestellung durch die hypothetische Reduktion eines Sachverhaltes auf einen anderen muss nicht auch die gleichgerichtete Verschiebung des analytischen Ansatzes zur Folge

---

<sup>3</sup> Helmut Kuhn, Ernst Cassirers Kulturphilosophie. In: Ernst Cassirer, hrsg. von Paul Arthur Schilpp. Stuttgart u. a. 1966, 404–430, hier 419.

<sup>4</sup> Günter Wiegelmann, Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie. In: Zs. f. Volkskunde 68 (1972), 196–212. Vgl. jetzt auch die Kritik dieses Aufsatzes von Helmut M. Artus, Kultur als System. In: Zs. f. Volkskunde 69 (1973), 1–18. Hier werden funktionalistische Ansätze sehr klar herausgearbeitet, aber aus der Feststellung, dass «das funktionalistische Bestätigungsproblem ... noch nicht gelöst» sei (S. 8), m. E. nicht die notwendigen Folgerungen gezogen.

<sup>5</sup> Wiegelmann, Theoretische Konzepte (wie Anm. 4), 207. Auf die Problematik der formalen Gleichsetzung von sozial und kulturell bezogener Systemtheorie in Wiegelmanns Aufsatz und auf die dort besonders in den Abschnitten IV bis VI angesprochenen Systeme überhaupt, einschliesslich deren Konfrontierung mit der sog. «ausserkulturellen Umwelt», kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu Artus, Kultur als System (wie Anm. 4); dessen Kritik der Systemtheorie Niklas Luhmanns (und Wiegelmanns) müsste vor allem durch das stärkere Herausarbeiten der analytisch-methodischen Schwierigkeiten ergänzt werden. Kulturelle Systeme, in denen – wie bei allen Systemen – zwischen Elementen und Relationen klar zu scheiden und u. a. über den Systemcharakter (offen, geschlossen) sowie die jeweilige Relativität des Systems eine genauere Aussage zu treffen wäre, verlangen sehr viel kompliziertere Modell- bzw. Theorieentwürfe als einzelne Aspekte des kulturellen Ablaufs, die uns im folgenden allein beschäftigen sollen. Vgl. den in der Volkskunde vorerst am weitesten entwickelten, in seinen Einzelheiten durch theoretische wie praktische Studien vielfach gestützten Entwurf eines (kybernetischen) Handlungssystems bei Paul Stieber, Formung und Form. Versuch über das Zustandekommen der keramischen Form. Zweite erweiterte Fassung. In: Bayer. Jb. f. Volkskunde 1970/71, 7–73.

haben). Denn – und das ist meine These, die ich hier zu bedenken geben möchte –: Über kulturelle Prozesse kann man ohne ein klar bestimmtes Netz aus substantiellen Indikatoren gar nicht sinnvoll sprechen. Prozesse lassen sich überhaupt nur über Objektivationen (als Indikatoren) wahrnehmen und somit analysieren. Ich möchte versuchen, mögliche Modelle solcher Indikatorennetze zu skizzieren.

\*

Unter den zahlreichen kulturellen Objektivationen bietet sich für eine theoretische Überblicksstudie der Komplex der *Kleidung* an. Kleidung besitzt eine mittlere Beständigkeit; sie währt in ihrer spezifischen Ausformung meist kürzer als ein Haus oder eine Glaubensvorstellung, jedoch länger als etwa eine Speise. Kleidungsstücke sind gemeinhin nicht so raumbunden wie Siedlungen, andererseits nicht so leicht übertragbar wie Volkserzählstoffe. Sie unterliegen offenbar kulturellen Prozessen, die – wenn man das so pauschal sagen darf – dem menschlichen Augen- und Erlebensmass besonders angemessen scheinen.

Das Beispiel der Kleidung hat in der volkskundlichen Theoriediskussion auch früher schon eine gewisse Rolle gespielt. Hans Naumanns Büchlein «Grundzüge der deutschen Volkskunde» von 1922, in dem er seine damals ungemein zündende Theorie des gesunkenen Kulturgutes entwickelte, beginnt mit einem eindrucksvollen Kapitel über die Tracht<sup>6</sup>. In kräftigen Strichen wird dort gezeigt, dass sich die wichtigsten Trachtenstücke der verschiedenen deutschen Landschaften aus der ober-schichtlichen Kleidungs-mode des 16. bis 18. Jahrhunderts herleiten. Naumanns Zwei-Schichten-Theorie ist in wesentlichen Punkten statisch konstruiert; sie betrachtet weniger den Absinkungsprozess, sondern konstatiert das Abgesunkensein, vor allem aber stellt Naumann dem gesunkenen Kulturgut ein – quasi ungeschichtliches – primitives Gemeinschaftsgut gegenüber<sup>7</sup>.

Eduard Hoffmann-Krayer erläuterte 1930 seine gegen Naumann konzipierte Assimilationstheorie, die die «individuellen Triebkräfte im Volksleben», also Prozesse wie Erfindung, Übertragung, Veränderung durch ein Individuum, herausstellt, ebenfalls mit trachtenkundlichen Beispielen<sup>8</sup>. 1936 analysierte Mathilde Hain das komplizierte

---

<sup>6</sup> Hans Naumann, Grundzüge der deutschen Volkskunde. (Wissenschaft und Bildung 181) Leipzig 1922, 7–18.

<sup>7</sup> Vgl. Hans Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie. Jena 1921.

<sup>8</sup> Eduard Hoffmann-Krayer, Individuelle Triebkräfte im Volksleben. In: Schweiz. Arch. f. Volkskunde 30 (1930), 169–182.

Wirkgefüge zwischen Kulturgut und Gemeinschaft in einem oberhessischen «Trachtendorf»<sup>9</sup>. Anna-Maria Nylén überprüfte 1947 Sigurd Erixons Begriff «Kulturfixierung» in einer schwedischen Trachtenlandschaft<sup>10</sup>, und schliesslich versuchte Ingeborg Weber-Kellermann 1966 und 1970 in knappen Skizzen, Traditions- und Innovationsvorgänge am Beispiel von Kleidungsstücken zu beleuchten<sup>11</sup>. Insgesamt sind in diesen Studien sehr unterschiedliche Kulturabläufe angesprochen.

\*

Kulturelle Prozesse können nicht «an sich», sondern nur über die Veränderung von Objektivationen wahrgenommen werden. Daraus folgt: bevor wir Prozesse durchleuchten, müssen wir Veränderungen beschreiben. Ich möchte also zunächst nicht (deutende) Theorien, sondern *Beschreibungsmodelle* entwickeln. Die Veränderung von Objektivationen kann ja unter sehr verschiedenen Blickwinkeln gesehen werden. Wer nicht in eine undurchschaubare prozessuale Verstrickung geraten will, wird hier systematisieren müssen.

Es gibt auch in Mitteleuropa heute noch vereinzelt kleine Gebiete, in denen ohne wesentliche heimatpflegerische Eingriffe Trachten getragen werden. Tracht-Tragen bedeutet bekanntlich (entgegen einer populären landläufigen Ansicht) keineswegs Uniformierung, sondern vielmehr eine geregelte soziale und anlassgebundene Differenzierung<sup>12</sup>. In der Schwalm gelten z. B. bei Kopfbedeckungen und Rocksäumen für ledige Mädchen rote Farben, für verheiratete Frauen mittleren Alters grüne, für ältere Frauen blaue. Aber daneben gibt es auch innerhalb der einzelnen sozialen Gruppierungen Unterschiede in den Stoffmustern und Farbabstufungen der Schürzen oder Halstücher, in den farbigen Samtbändern des Mieders und in anderen Accessoires<sup>13</sup>. In

---

<sup>9</sup> Mathilde Hain, Das Lebensbild eines oberhessischen Trachtendorfes. Von bäuerlicher Tracht und Gemeinschaft. (Forschungen zur deutschen Volkskunde 1) Jena 1936.

<sup>10</sup> Anna-Maja Nylén, Folkligt drägstkick i västra Vingåker och Österåker. (Nordiska museets handlingar 27) Stockholm 1947. Vgl. auch Anna-Maja Nylén / Walter Hävernicks, «Kulturfixierung» und «Innovation». In: Beiträge zur dt. Volks- und Altertumskunde 9 (1965), 7–22.

<sup>11</sup> Ingeborg Weber-Kellermann, Mode und Tradition. Ein Beitrag zur Wesenserhellung des volkstümlichen Überlieferungsvorganges. In: Populus revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart. (Volksleben 14) Tübingen 1966, 17–26; dies., Beobachtungen zu Tradition, Mode und Innovation am Beispiel eines Trachtenstücks. In: Ethnologia Europaea 4 (1970), 180–186.

<sup>12</sup> Mathilde Hain, Die Volkstracht. In: Deutsche Philologie im Aufriss, hrsg. von Wolfgang Stammler. Bd. 3. Berlin <sup>2</sup>1962, Sp. 2885–2900, hier Sp. 2889.

<sup>13</sup> Hain, Lebensbild eines Trachtendorfes (wie Anm. 9), 16–23.

gewissem Rahmen besteht – genauso wie bei einer zeitweise herrschenden Kleidungsmode – durchaus Platz für individuelle Auswahl. Die stofflichen und formalen Verschiedenheiten, die auf diese Weise möglich sind, kennzeichnen die Variabilität einer bestimmten Tracht bzw. Mode; den dazugehörigen kulturellen Prozess, der die Verschiedenheiten manifest macht, nennen wir *Variation*. Variation ist also ein Vorgang, der im Sinne eines merkmaltheorietischen Ansatzes nur akzessorische, keine konstitutiven Bestandteile eines Kulturgutes verändert.

Eine zweite landläufige Ansicht, dass Trachten in ihren wesentlichen Merkmalen lang überdauern, gilt meist nur dort, wo die Historisierung voll zur Herrschaft gelangt ist. Ansonsten kennt auch die Volkskultur eine wechselvolle Geschichte. Die alpenländischen Bauern trugen beispielsweise um 1700 den grossen, spitzen spanischen Hut der Zeit Karls V.; um 1900 war an seine Stelle ein ganz niedriger, kleiner, tellerartiger Seidenfilzhut mit vorn eingedrückter niederer Krempe getreten. Bei den Frauen wurde in der gleichen Gegend das lederne Mützchen mit Fischotterpelz von 1700 durch einen unförmigen Kopftuch ersetzt, der aus einem enganliegenden Kopftuch mit zwei hinten weit herabhängenden, durch Pappe festgemachten quadratischen Streifen bestand<sup>14</sup>. Hier hat die landschaftliche Tracht – auch in sonstigen Bestandteilen – ein ganz anderes Erscheinungsbild bekommen. Den zugrundeliegenden Prozess, der zu dieser entscheidenden phänomenalen Veränderung geführt hat, bezeichnen wir allgemein als *kulturellen Wandel*.

Nun kann ein Kleidungsstück nicht nur unter merkmaltheorietischen, sondern auch unter einem systemtheoretischen Blickwinkel betrachtet werden, also in Hinsicht darauf, dass es in einem bestimmten Zusammenhang einen genauen Stellenwert besitzt. Nehmen wir z.B. die Lederhose. Sie hatte sich im 18. Jahrhundert aus der «culotte», dem typischen Herrenbeinkleid des Rokoko entwickelt, als die alpenländischen Bergbauern das praktische Leder-Material auf diese damals modische enge Kniehose übertrugen<sup>15</sup>. (Dass die Kurzform der Ledernen von der älteren Kniehose abstammt, deutet neben dem Hosenlatz die zur reinen Dekoration gewordene, funktionslose seitliche Verschnürung an.) Im Gegensatz zu Arbeitern und Bürgern, die unter dem nachwirkenden

<sup>14</sup> Naumann, Grundzüge (wie Anm. 6), 10f.

<sup>15</sup> Meine Ausführungen folgen hier im wesentlichen Ingeborg Weber-Kellermann, Beobachtungen zu Tradition... (wie Anm. 11). Vgl. auch Paul Ernst Rattelmüller, Dirndl, Janker, Lederhosen. Künstler entdecken die oberbayerischen Trachten. München o. J.



den Einfluss der Französischen Revolution bewusst die höfische Kniehose durch die lange enge Hose ersetzen, benutzen die Alpenbauern auch im 19. Jahrhundert, ja bis heute, die den seidenen culotten nachgebildete Lederhose. Der Grund dafür, dass hier selbst in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die städtisch-bürgerlichen Kleidersitten kaum vorbildlich wurden, lag an einer Bedeutungsveränderung unseres Trachtenstücks. Es war nämlich in starkem Masse folkloristisch aufgeladen und für den Fremdenverkehr wichtig geworden, und erhielt ferner eine besondere Bewertung dadurch, dass sich die Angehörigen des bayerischen Königshauses, etwa bei feudalen Jagdgesellschaften, trachtenmässig – auch mit der Lederhose – kleideten. Später bekam die Lederhose «altdeutsche» Aussageakzente (Eichenlaubapplikationen), noch später wurde sie zeitweise mit Momenten völkischer Ideologie befrachtet, wenn etwa oberbayerische Hitlerjungen Lederhosen als Uniformstücke trugen. Im funktionalen Ausdruck der Lederhose zeigen sich also Veränderungen; sie kennzeichnen Verschiebungen im Bedeutungssystem der Träger. Weil hier die Beziehung zwischen sozialen Gruppen und ihren Kulturgütern angesprochen ist, könnte man den bedingenden Veränderungsprozess «sozio-kulturellen Wandel» nennen oder – da es um Bedeutungssysteme geht – analog zur Begriffsbildung des Strukturalismus<sup>16</sup>: *kulturalen Wandel*.

Bisher haben wir anhand von Kleidungsstücken Veränderungen angedeutet, die einige ihrer phänomenologischen Merkmale oder ihren Stellenwert in Bedeutungssystemen betreffen. Die Veränderungen können aber noch grundsätzlicher gesehen werden, nämlich als Veränderung des Standortes in kategorialen Räumen<sup>17</sup>. Wo wir auf Variation, auf kulturellen oder kulturalen Wandel schliessen, dort liegt neben der akzidentiellen, strukturellen bzw. strukturalen Veränderung immer auch eine Verschiebung in wenigstens einem kategorialen Raum vor: in dem der Zeit. Die Zeit ist ja die grundlegende Kategorie, in der überhaupt jeder Prozess verläuft. Eine Veränderung kann jedoch ausserdem in geographischen oder sozialen (evtl. sogar in psychischen<sup>18</sup>) Räumen sichtbar werden. Mir scheint es aus heuristischen

<sup>16</sup> Vgl. Günther Schiwy, *Der französische Strukturalismus. Mode, Methode, Ideologie.* (Rowohlts deutsche Enzyklopädie 310) Reinbek 1969, 9 Anm. 1 a.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Helge Gerndt, *Vergleichende Volkskunde. Zur Bedeutung des Vergleichs in der volkskundlichen Methodik.* In: *Zs. f. Volkskunde* 68 (1972), 179–195, hier 186f.

<sup>18</sup> Eine Kulturerscheinung kann sich als «kultureller Wert» auch im psychischen Raum verändern, indem sie z.B. von der Bewusstseinsbene ins (persönliche) Unbewusste verdrängt oder etwa – in umgekehrter Richtung – aus dem kollektiven Unbewussten ins Bewusstsein gehoben wird. Dieser Aspekt sei hier nur angedeutet.

Gründen sinnvoll zu sein, hier jeweils eigene kulturelle Vorgänge zu postulieren und zu benennen.

Die Tatsache, dass bestimmte Kleidungsstücke oder -vorschriften von den Eltern an ihre Kinder weitergegeben werden, dass es Kleidungsformen gibt, die durch lange oder teilweise – wie der Kotzen, der Wetterfleck – durch sehr lange Zeiträume überliefert sind, braucht hier nicht weiter belegt zu werden. Den bedingenden Prozess nennen wir *Tradition*. Ihn setzen wir praktisch überall, wo wir Kultur analysieren, auch wenn wir ihn nicht erwähnen, als selbstverständlich voraus.

Weniger selbstverständlich wird es erscheinen, wenn heute in zahlreichen westdeutschen Grossstädten, etwa bei Volksfesten, Gruppen in ost- oder sudetendeutschen Trachten zu sehen sind, oder dass sich beispielsweise im hessischen Gebiet eine Fülle von sogenannten «Gebirgstrachtenvereinen» findet, deren Mitglieder die Miesbacher oder Schlierseer Tracht tragen<sup>19</sup>. Hier drängt sich neben vielen anderen Fragen zunächst die landschaftliche Verschiebung von Kulturphänomenen in den Vordergrund, der ein horizontaler Kulturprozess zugrundeliegen muss. Wir beschreiben diesen Vorgang als *Diffusion*. Schon die beiden genannten Beispiele deuten an, dass sich die Diffusionsprozesse noch weiter unterscheiden lassen, z. B. danach, ob gleichzeitig mit der Trachtenwanderung auch eine Bevölkerungsbewegung, eine Migration, stattfindet – wie bei den Heimatvertriebenen –, oder ob eine sogenannte «Kulturstrahlung», eine Automigration durch Propaganda, Handels- oder Touristeneinflüsse, vorliegt.

Wir haben schon bei der Entwicklung der Lederhose die Übertragung eines Formmusters von der höfischen in die bäuerliche Schicht festgestellt. Andere Verschiebungen von Kulturgütern im sozialen Raum lassen sich zwischen der städtischen und ländlichen Bevölkerung, zwischen nationalen Minderheiten der Sprachinseln und dem sie umgebenden Ethnikum oder zwischen altersmässigen Gruppierungen beobachten: Die weisse Gewandung der Gottscheer, z. B., scheint durch die Tracht der sie umgebenden Slowenen beeinflusst<sup>20</sup>; die Maxi-Mode hatte sich vor einigen Jahren zunächst in Subkulturen

---

<sup>19</sup> Wolfgang Brückner, Vereinswesen und Folklorismus. Eine Bestandsaufnahme in Südhessen. In: *Populus revisus*. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart. (Volksleben 14) Tübingen 1966, 77–98, hier 91.

<sup>20</sup> Adolf Hauffen, Die deutsche Sprachinsel Gottschee. (Quellen und Forsch. zur Gesch., Literatur und Sprache Österreichs 3) Graz 1895, 52. Vgl. die abweichende Deutung von Maria Kundegraber, Zur Altersfrage der Gottscheer Volkstracht. In: Zur Kulturgeschichte Innerösterreichs. Festschrift für Hanns Koren. Graz 1966, 35–44.



von Jugendlichen verbreitet, ehe sie auch von Älteren übernommen wurde<sup>21</sup>. Für diese Vorgänge im sozialen Feld bieten sich Begriffe wie Akkulturation oder Assimilation an, die aber schon mit spezifischeren Deutungen behaftet sind. Am neutralsten wird man den solchen Veränderungen zugrundeliegenden Prozess wohl *Kommunikation* nennen, auch wenn die Kommunikationsforschung darunter meist nur eine *Bedeutungsvermittlung* zwischen Lebewesen versteht<sup>22</sup>. Allgemeiner könnte man vorerst von sozialer Vermittlung sprechen.

\*

Mit diesen knappen Strichen sind durch die punktuelle Betrachtung von Kleidungsstücken verschiedene Arten kultureller Veränderungen angedeutet. Sie lassen auf unterschiedliche kulturelle Prozesse schließen, oder – richtiger gesagt –: sie verweisen uns, wenn wir den kulturellen Prozess als eine komplexe Einheit begreifen, auf seine unterschiedlichen Aspekte. Dabei gilt für alle (nur in der Analyse trennbaren) kulturellen Prozesse gleichermassen: sie sind durch menschliches Handeln bedingt und vollziehen sich in der Zeit. Sie erhalten ihr unterschiedliches Bild nur durch die Betrachtungsebenen, auf die wir ihre Indikatoren jeweils projizieren. Analytisch kann man drei Gruppen prozessualer Vorgänge unterscheiden:

1. *Oszillationsprozesse*. Sie äussern sich in den Varianten eines kulturellen Phänomens, betreffen nur dessen akzidentielle Merkmale und verändern seine Struktur nicht. Den Gesamtvorgang nennen wir *Variation*. In spezifischen stoff-bezogenen Analysen wird man diesen Prozess mit beschreibenden Begriffen weiter differenzieren müssen (z.B. formale und inhaltliche Variation), um ihn schliesslich mittels erklärender Begriffe besser zu verstehen (z.B. Variation bedingt durch assoziative Kräfte oder durch das bewusste Engagement der Traditionsträger)<sup>23</sup>.
2. *Wandlungsprozesse*. Sie werden in strukturellen Veränderungen des Erscheinungsbildes und in strukturalen Veränderungen des Be-

---

<sup>21</sup> Hermann Bausinger, *Volkskunde. Von der Alttertumsforschung zur Kultur-analyse*. Berlin und Darmstadt 1971, 251.

<sup>22</sup> Gerhard Maletzke, *Psychologie der Massenkommunikation. Theorie und Systematik*. Hamburg 1963, 18.

<sup>23</sup> Vgl. z.B. Hermann Strobach, Variabilität. Gesetzmässigkeiten und Bedingungen. In: *Jb. f. Volksliedforschung* 11 (1966), 1–9; Sven Hakon Rossel, Das literarische Lied in der dänischen Volkstradition. In: *Ebenda* 15 (1970), 57–80.

deutungssystem von Kulturgütern sichtbar. Danach lassen sich unterscheiden

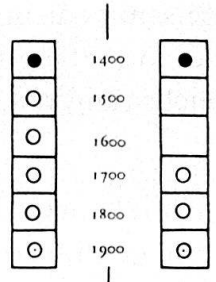
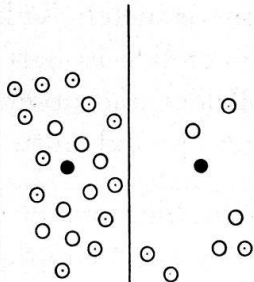
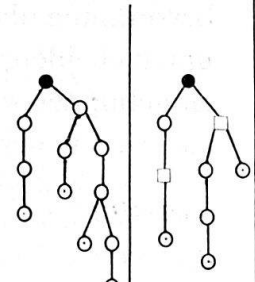
- a) *kultureller Wandel* und
- b) *kulturaler Wandel*.

Um diese Vorgänge weiter zu differenzieren, könnte man den Strukturwandel von Einzelercheinungen in Beziehung setzen zu bestimmten übergeordneten Kulturzusammenhängen und danach unterscheiden, ob er sich isoliert oder in umfänglichere Vorgänge eingebunden vollzieht und ob er gleichsinnig mit ihnen oder vielleicht entgegengerichtet abläuft.

- 3. *Vermittlungsprozesse*. Sie verraten sich durch unterschiedliche Standorte von kulturellen Erscheinungen innerhalb kategorialer Räume. Aufgrund verschiedener «Raumhypothesen» können wir trennen
  - a) die zeitliche Vermittlung: *Tradition*. Hier liesse sich als ein Spezialfall die Kontinuität herausheben, indem man sie z. B. als eine Tradition definiert, die sich ausschliesslich durch direkte Kommunikation vollzieht<sup>24</sup>.
  - b) die räumliche (geographische) Vermittlung: *Diffusion*. Hier ergibt sich eine Differenzierungsmöglichkeit z. B. daraus, ob sich mit der Kulturgutverbreitung gleichzeitig eine dauerhafte Wanderung seiner Träger vollzieht oder nicht (Kulturwanderung / Kulturstrahlung).
  - c) die soziale Vermittlung: *Kommunikation*. Auch hier könnte man spezielle Unterscheidungen treffen, z. B. danach, ob das Kulturgut bei der Vermittlung verändert wird oder nicht (Kultur-anpassung / Kulturübernahme).

Es bleibt allerdings festzuhalten, dass Kontinuität, Kulturwanderung/Kulturstrahlung, Kulturanpassung/Kulturübernahme aus dem Befund der kulturellen Phänomene nicht unmittelbar ablesbar sind. Sie bilden somit, wenn auch auf niedriger Ebene, bereits (erklärende) Interpretationsbegriffe. Ausserdem dürfte es im Feld der Beschreibung sinnvoll sein, alle drei Arten der Vermittlungsprozesse unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu differenzieren. Das ist möglich, wenn wir unsere Betrachtungsräume daraufhin ansehen, ob sie kontinuierlich oder diskontinuierlich mit Indikatoren erfüllt sind. Ihre (zweidimensionalen) Darstellungsmittel sind: für den zeitlichen Raum die Zeittabelle, für den geographischen Raum die Karte und für den sozialen Raum der Stammbaum (siehe Diagramm).

<sup>24</sup> Helge Gerndt, Vierbergelauf. Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauchs. (Aus Forschung und Kunst 20) Klagenfurt 1973, 199.

	zeitlicher Raum		geographischer Raum		sozialer Raum	
Prozessart	Tradition		Diffusion		Kommunikation	
Darstellungsform	Zeittabelle 		Karte 		Stammbaum 	
Prozessform	(kontin.) Tradition	(diskont.) Kontinuation	(kontin.) flächenhafte Diffusion	(diskont.) punktuelle Diffusion	(kontin.) direkte Kommuni- kation	(diskont.) gemischte Kommuni- kation

Die analytischen Schnitte des Prozesses:

- Anfangsindikator (gesetzter oder tatsächlicher Prozessbeginn)
- ⊙ Endindikator (gesetztes oder tatsächliches Prozessende)
- Zwischenindikator (Kulturgut als «kultureller Wert» auch im Bewusstsein)
- Zwischenindikator (Kulturgut als «kultureller Wert» ausschliesslich in einem Medium)

kontin. = kontinuierlich

diskont. = diskontinuierlich

Da ausnahmslos jeder Prozess in der Zeit verläuft, kann es streng genommen nur eine «kontinuierliche» Tradition geben, d. h. ein Kulturgut muss innerhalb seiner Traditionsspanne in jedem Augenblick vorhanden gewesen sein, zumindest als «kultureller Wert» im Bewusstsein wenigstens eines Menschen. Wenn es dennoch gelegentlich (!) sinnvoll sein kann, von einer «diskontinuierlichen» Tradition zu sprechen, dann allein aus heuristischen Gründen. Es gibt nämlich die Erscheinung, dass ein bestimmtes Kulturelement nach einem längeren Verschwindensein «von selbst» wieder auftaucht (eine Glaubensvorstellung, eine technische Fertigkeit, eine Symbolform), ohne dass ein Vermittlungsprozess, der möglicherweise im kollektiven Unbewussten verläuft, (vorerst?) nachzuweisen wäre. Diese anscheinend oder scheinbar «diskontinuierliche» Tradition möchte ich *Kontinuation* nennen<sup>25</sup>. (Es ist allerdings genau darauf zu achten, dass Kontinuation

<sup>25</sup> Ebenda, 199 und 200 (Fig. 14: Traditionsschema).

nicht einer durch *historische* Forschungslücken diskontinuierlichen Zeittabelle zugeschrieben wird!)

Im geographischen Raum, auf der Landkarte, lassen sich kontinuierliche und diskontinuierliche Verbreitung einer Kulturerscheinung leichter konstatieren und als *flächenhafte Diffusion* oder *punktueller Diffusion* beschreiben. Im sozialen Raum, schliesslich, vermögen in günstigen Fällen die Zwischenglieder eines Stammbaumes zu zeigen, ob die Vermittlung ausschliesslich personal, also mündlich, oder zu einzelnen Gliedern nur über Medien (Schrift, Bild) vonstatten gegangen ist. Der Prozess wäre dann entweder als *direkte Kommunikation* oder als *gemischte* (direkte und indirekte) *Kommunikation* zu beschreiben<sup>26</sup>.

\*

Sehr wesentlich ist die klare Unterscheidung zwischen Beschreibungs- und Erklärungsbegriffen, auch wenn der beschreibende und der erklärende Vorgang bis zu einem gewissen Grade stets ineinander verfließen. Bestimmte Begriffe gehören zu Beschreibungsmodellen, andere zu den Theorien, die uns natürlich als Lösungsversuche letztlich allein interessieren. Man muss jedoch bedenken, dass jene Fragestellungen, auf die die Theorien eine Antwort geben, ohne beschreibende Begriffe gar nicht präzise formuliert werden können. Diese bleiben die Voraussetzung wissenschaftlicher Diskussion, die keinesfalls übersprungen werden darf. Von dem hier vertretenen Standpunkt aus scheint z. B. nur ein *Diffusionsmodell*, nicht aber eine *Diffusionstheorie* sinnvoll. Wilhelm E. Mühlmann hat die Fragestellung «Parallelismus oder Diffusion?» einmal als ein «typisches Sackgassenproblem der Ethnologie» bezeichnet, als einer Wissenschaft, die es in der Regel nur mit schriftlosen Gesellschaften zu tun habe<sup>27</sup>. Diese Frage fasziniere immer nur, solange alles noch im Nebel der Hypothese liege. Wenn – wie es in der Volkskunde aufgrund ihrer Quellenlage meist der Fall ist – Diffusion aber bewiesen oder einfach konstatiert werden kann, dann verschiebt sich das Interesse ganz von selbst auf andere und – wie ich mit Mühlmann meine – die wesentlichen Probleme<sup>28</sup>.

Die wesentlichen Probleme kultureller Prozesse liegen aus heutiger Sicht in zwei Bereichen. Sie betreffen zum einen die *Energetik*<sup>29</sup>, zum

<sup>26</sup> Vgl. ebenda, 199, bes. auch Anm. 492. Vgl. ferner das Stammbaum-Schema, das zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung unterscheidet, bei Helge Gerndt, *Fliegender Holländer und Klabautermann*. (Schriften zur Niederdeutschen Volkskunde 4) Göttingen 1971, 204.

<sup>27</sup> Wilhelm Emil Mühlmann, *Homo Creator*. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie. Wiesbaden 1962, 285.

<sup>28</sup> Ebenda, 286.

<sup>29</sup> Vgl. ebenda, 286. Ferner z. B. Gerndt, *Fliegender Holländer* (wie Anm. 26),

anderen die *Determinanten* kultureller Veränderungen<sup>30</sup>. Wenn wir z. B. sagen können, dass etwa ab 1760 eine Diffusion englischer Kleidungsmode nach Deutschland eingesetzt hat und dass hier gegen die bis dahin herrschenden französischen Einflüsse die sogenannte «Wertherkleidung» üblich wurde<sup>31</sup>, dann stellt sich – erstens – die Frage nach den spezifischen Kreative- und Innovationsvorgängen, nach den Auswahlprinzipien für die gelbe Lederhose und den einfachen Filzhut, nach den Ausscheidungsmechanismen bezüglich Perücke, Schmuck und Stickerei, nach Einfügung, Umbildung und Neubewertung des schlichten Rocks. Es stellt sich – zweitens – die Frage nach den bedingenden Faktoren: waren es in diesem Falle weniger ökonomische Gründe als praktische Bedürfnisse einer neuen, der Natur zugewandten Geistesbewegung; artikulierte sich ein Gesellschaftsprotest und ein Generationenkonflikt; wirkte hier ein literarisches Vorbild stärker als die realen Leitbilder sozialen Lebens, die sonst gerade für die Kleidung als wesentlichem Statussymbol jahrhundertlang von grösster Bedeutung waren?

All dieses komplexe Wie und Warum kultureller Dynamik wird nur angemessen durchschaubar, wenn zuvor die Aspekte und Ebenen, in denen kulturelle Prozesse sichtbar werden bzw. verlaufen können, hinreichend reflektiert und beschreibbar sind. Des weiteren wird dann eine der wichtigsten Anstrengungen in der kulturwissenschaftlichen Theorienbildung dem äusserst vielschichtigen Funktionsbegriff zu gelten haben. Ohne Einordnung in klar umschriebene Bezüge gedeiht jede Funktionsbetrachtung bestenfalls zum geistvollen Essay<sup>32</sup>. Die Indikatorfunktion unserer Materialobjekte muss – und das wollte ich hier skizzieren – quasi in Beschreibungsmodellen sublimiert werden, damit die allein wahrnehmbare Manifestation, damit der konkrete Stoffbezug unter dem Interpretationsaspekt der Prozessualität nicht verlorengeht.

---

206–210; Hans Trümpy, «Energetische» Gesichtspunkte in der Volkskunde. In: *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Festschrift Leopold Kretzenbacher*, hrsg. von Helge Gerndt und Georg R. Schroubek. (Südosteuropäische Arbeiten 71) München 1973, 28–33.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. Weber-Kellermann, *Mode und Tradition* (wie Anm. 11); Herbert Schwedt, *Industrialisierung und Brauchtum. Zu den Determinanten der Volkskultur*. In: *Populus revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart*. (Volksleben 14) Tübingen 1966, 29–40.

<sup>31</sup> Martha Bringemeier, *Wandel und Mode im Zeitalter der Aufklärung*. In: *Rhein.-westf. Zs. f. Volkskunde* 13 (1966), 5–60, hier 15 f.

<sup>32</sup> Hermann Bausinger, *Zu den Funktionen der Mode*. In: *Schweiz. Arch. f. Volkskunde* 68/69 (1972/73), 22–32 (Festschrift für Robert Wildhaber).