

Folklore, Folklorismus und Modernisierung

Autor(en): **Köstlin, Konrad**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **87 (1991)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-117762>

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.

Folklore, Folklorismus und Modernisierung¹

Von *Konrad Köstlin*

Anfang Juni 1990 hatte der Bürgermeister der ungarischen Stadt Szolnok in der deutschen Stadt Reutlingen die Partnerschaftsurkunde zwischen den beiden Städten unterzeichnet. Fast schon selbstverständlich war es, dass der aus einer ausgesprochenen Industriestadt kommende Bürgermeister dazu eine Begleitung in historischen ungarischen Trachten aufgeboten hatte. Wenn es aber in den Trachtenbeschreibungen des 19. Jahrhunderts in Ungarn einen weissen Fleck gegeben hatte, dann war er in Szolnok². Überhaupt, man verstand sich. Der deutsche Bürgermeisterkollege sah die Partnerschaft als Beweis dafür an, «dass die abendländischen Werte wieder gelten».³ Folklore diente dazu, den wiedergewonnenen Konsens zu garnieren.

Im Frühjahr des Jahres 1990, als die Grenzen zwischen den beiden Deutschländern schon offen waren, sollten in Westdeutschland bei einem Militärkonzert die Instrumentalisten der DDR-Grenztruppen «Rosa Luxemburg» spielen. Das westliche Verteidigungsministerium jedoch hatte dagegen Einspruch erhoben. Aber, die Soldaten aus dem Osten kamen, wenn auch später und auf andere Weise. Statt der Uniformen hatten sie sich volkstümliche Trachten angezogen und, als «Thüringer Waldecho» angekündigt, bei einem Volksfest den Würzburgern den Marsch geblasen.⁴ So, in Tracht, blieben sie unbeanstandet, die Soldaten einer Volksarmee, die sich ins Volkstümliche verkleideten. Die Tracht, freundliches Dekor aus einer scheinbar harmlosen Vergangenheit, entschärfte und harmonisierte einen modernen Konflikt.

Der Aufschrei war besonders laut, als vor einigen Jahren einige türkische Arbeitsemigranten illegal über die Grenze nach Deutschland einzuwandern versuchten und sich zu diesem Zweck bayerische Trachten anlegten. Illegale Grenzübertritte ereignen sich natürlich an jedem Tag. Aber die Empörung zeigte doch, dass sich die Türken illegitim in den allgemeinen Konsens über die Tracht eingeschlichen hatten. Sie hatten die Spielregeln in besonders verwerflicher Weise verletzt; eben diese Illegitimität war es, die angeklagt war.

Die Pressenotizen zeigen, wie selbstverständlich mit den Requisiten einer als historisch verstandenen Volkskultur in der Alltäglichkeit der modernen Gesellschaften längst hantiert wird – bei denen, die den Konsens massvoll praktizieren, wie bei jenen, die ihn ausnützen.⁵ Die Notizen erinnern uns daran, dass die zeitgenössische Nutzung dieser Folklore – und hier ist das Wort in seiner weitgefassten umgangs-

sprachlichen Verwendung gemeint – üblicherweise von zwei Merkmalen ausgeht:

1. Folklore repräsentiert in modernen Gesellschaften immer Ganzheiten; Schicht- und Klassengrenzen verwischen meist. Es gibt nur die Bauern, die Cowboys, die Hirten. Das Regionale und das Ständische (verstanden in seiner schichtüberlagernden Bedeutung) überformen dabei das Soziale. In solcher Nutzung liesse sich auch von einer sozialen Blindheit der Folklore und von einer Tendenz zur sozialen Entzerrung durch Folklore sprechen.
2. Es handelt sich vor allem um positiv deklarierte Eigenschaften, die der Folklorisierung anheimfallen.⁶ Die Sprache der Trachten ist international. Die in Uniform nicht geduldeten Soldaten schienen durch die Tracht und vielleicht auch durch die Art der von ihnen aufgeführten Musik («Volksmusik» statt Militärmusik) in eine bessere, wenigstens aber harmlose *Species Mensch* verwandelt zu sein.

«Folklore», das sollte hier schon erkennbar sein, wird in einem Sinne gebraucht, der die in einem gesellschaftlichen Diskurs entstandene positive Setzung⁷ meint, in der die eigene Herkunft in «weichen» Daten zu verstehbaren und plausiblen Geschichten zurechterzählt worden ist. Ungeachtet der weltweit auffälligen Ähnlichkeiten, zielt Folklore zwar darauf, Individualität und Unverwechselbarkeit zu erzeugen, sie verwendet dabei aber kollektive Besitzstände.

Ziemlich unabhängig von jenem systematisierenden Sprachgebrauch der Wissenschaft⁸, in dem Folklore als mündlicher Part einer zweigeteilten Volkskultur verstanden wird, hat sich der allgemeine Konsens über Folklore durch den Wandel ihres üblichen Gebrauchs stabilisiert. Insbesondere im 20. Jahrhundert, durch zeitgenössische Gebrauchsweisen, wie Erfahrungen in Urlaub und Freizeit⁹, aber auch in der Werbung für «Landesprodukte»¹⁰, ist der Gebrauch des Begriffes immer deutlicher in die Richtung des umgangssprachlichen und international-ausserwissenschaftlichen Verständnisses verlagert worden. Es besagt, dass sich in der Folklore die Essenz des auf Aussenwirkung gerichteten und dabei der Innensicht zuträglichen Typischen, des Nationalen, Regionalen und Ethnischen verorten liesse.

Diese aus der Romantik stammende Setzung mag zwar wissenschaftlich überholt sein. Sie funktioniert dennoch, weil die nationalromantischen Zuschreibungen nicht ohne Spuren für die geglaubte Wirklichkeit geblieben sind. Die ethnischen Mythen vom Stammes- und Nationalcharakter hatten sich längst in ihre erzählende Plausibilität eingegraben und konnten so ihre populäre Wirklichkeit selbst schaffen und eigentlich nur noch bestätigen. Das ist nicht nur eine Frage der Sedimen-

tierung älterer Inhalte. Vielmehr hat sich die Gesellschaft vor allem die Inhalte der in der Folklore transportierten Geschichten angeeignet. Aber auch am Begriff Folklore selbst arbeitet die Öffentlichkeit ständig mit. Er gehört, wie fast alle anderen Begriffe der «Fachsprache» (die es damit im strengen Sinne gar nicht geben kann), nicht der Wissenschaft allein und ist in mehrfachem Sinne ein «lebendiger Begriff». Das mag in Deutschland auch damit zusammenhängen, dass ihn die deutschsprachige Wissenschaft so lange als «Fremdling» verabscheut hatte. Nicht nur Karl Weinhold hatte eher abschätzig von den «Folkloristen, wie sich diese Leute nennen»¹¹ geschrieben. Ein Wörterbuch vom Beginn unseres Jahrhunderts vermerkt zufrieden: «Erst etwa seit den achtziger Jahren hat man dem fremden Gewächs wieder zugunsten des guten Eigenworts Volkskunde systematisch den Boden abgegraben...»¹², und Friedrich S. Krauss, der nach eigenem Urteil zur Einbürgerung des Wortes Folklore «in unsern deutschen Wortvorrat... nicht wenig beigetragen»¹³ hatte, war dabei wohl von anderen (vor allem: nicht von nationalen) Voraussetzungen ausgegangen. Doch auch unabhängig von derart nationaler Tönung bei der Sprachregelung hat die Volkskunde selbst die durch den öffentlich-gesellschaftlichen Besitzanspruch bestimmten und deshalb oft allenfalls vorwissenschaftlichen Argumentationsstrukturen nie verlassen dürfen. Seit dem 19. Jahrhundert nämlich wachen die Laien, als die an den Gegenständen des Faches so sehr interessierte Gemeinde, sorgsam darüber, dass sich die Wissenschaft nicht als exklusiver Zirkel mit einer verklausulierenden Fachsprache abschotte und in einen Elfenbeinturm zurückziehe. Die Weigerung der deutschen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, sich mit dem fremden Kunstwort Folklore anzufreunden, lässt auf diese nationale Kontrolle durch die Öffentlichkeit schliessen. Das Fach Volkskunde erweckte weiterhin, nicht nur durch seinen trauten Namen, sondern auch durch seine sprachliche Zugänglichkeit, den Eindruck, als liesse es sich voraussetzungslos betreiben¹⁴, so, als genüge eine gewisse Herzensbildung und ein Quantum an National- und Stammesgefühl zum Betreiben der «Deutschen Volkskunde.»¹⁵

All dies macht die Interpretation und die Anwendbarkeit, aber auch die Konturen der Folklore zu einer öffentlichen Angelegenheit. Und diese Tendenz verstärkt sich, seit der Bedarf nach Identität, und das meint immer: nach Wissensbedarf um Herkunft und Verortung, gestiegen ist. Die national und vor allem ethnisch grundierten Bewegungen in Osteuropa, aber nicht nur dort, zeigen sehr deutlich, dass die offenbar historisch eingelagerten Bedeutungen der Folklore latent anwesend und bei Bedarf zu aktivieren waren: Der litauische Präsident Landsbergis, ein Musikwissenschaftler, hat die ethnische Identität seines Landes ganz

ausdrücklich in der musikalischen Folklore aufbewahrt gesehen und deshalb seit Jahren Folklorefestivals organisiert. Niemandem aber käme es in den Sinn, diese litauische Nutzungsvariante als illegitim, als Folklorismus¹⁶ zu bezeichnen. Sobald es seriöser wird, redet man von Folklore. Aus diesem nobilitierten Folklorismus, der, unversehens fast, das Weiheprädikat Folklore zugebracht bekommen kann, ziehen Menschen eine Kraft, die zuvor – als Behauptung – von Menschen in die Folklore hineingelegt worden ist.

Spätestens nämlich, seit man die Trennung von Folklore und Folklorismus vornahm, ahnte man, dass beide eigentlich identisch sind, und versuchte deshalb, das eine durch einen kritisch-negativen Einwand des -ismus (also des manierten Zuviel) beim andern zu schützen. Wo sich aber mit dem ethnologischen Kunstwerk «Folklore» der Extrakt des grundsätzlich Positiven formulieren lässt, wird auch «Folklorismus» denkbar. Im Wort Folklorismus ist wohl sprachlich der Verruf des Abweichens vom rechten Folklorepfad und damit die Kritik eines illegitimen Gebrauchs der Folklore enthalten. Beide Begriffe aber sind, wie das Fach Volkskunde selbst, Ergebnis einer Erfahrung zunehmender Entfremdung und eines Verlustgefühls, das den Abschied von den Selbstverständlichkeiten seither als basso ostinato der Modernisierung begleitet.

Folklore und Folklorismus, beides sichernde Rückgriffe in die Vergangenheit, scheinen in dem Moment unzuständig, in dem es sich um kritisierbare, als negativ verstandene Traditionsbestände einer Gesellschaft handelt. Auch im Wort Folklorismus ist ja nur der ausbeuterische Umgang mit dem Historischen gebrandmarkt, nicht aber das Historische selbst, das – im Gegenteil – gerade durch diese Folklorismuskritik¹⁷ in den Himmel des zu schützenden Kulturgutes gehoben wird. So gleichen sich beide, Folklore und Folklorismus, auch in dieser Hinsicht als bloße Frage der Perspektive auf die jeweiligen Sachverhalte. Wenn man etwa an die archaischen Strukturen eines Wahlrechts, das Frauen ausschließt, denkt oder an die in den modernen Gesellschaften sehr gegenwärtigen Männerbünde¹⁸ – beides wird nicht nur durch die feministische Frauenforschung kritisiert –, dann würde nur ein Teil der Gesellschaft die beiden Sachverhalte noch mit dem freundlichen und liebevollen Nachsicht heischenden Wort Folklore auszeichnen wollen; niemandem aber würde es in den Sinn kommen, das Wort vom Folklorismus darauf anzuwenden. Die Grenzen der positiven Folklorisierbarkeit von Riten sind auch bei der Beurteilung der Beschneidung weiblicher Geschlechtsorgane schnell erreicht, und auch in der UNESCO-Deklaration zum Schutz der Folklore der Völker in der sogenannten Dritten Welt werden die aus europazentrischer Sicht kritisierbaren

Bereiche traditionellen Verhaltens der Ethnien nicht unter Folklore subsumiert. Folklore bleibt also auf positiv besetzte Ausschnitte aus dem Kuchen der Gesamtkultur beschränkt und bezieht sowohl ihre Kraft als auch ihre Perspektive ausschliesslich durch eine erklärende und oftmals narrativ aufbereitete Interpretation.¹⁹ Damit umgreift Folklore also einen Bestand ausgewählter, im gesellschaftlichen Diskurs kanonisierter und sakralisierter Erinnerungen; nur sie auch sind dem Folklorismus zugänglich.

Um den Diskurs zu verdeutlichen, in dem sowohl die Erinnerungskultur wie auch die auswählenden Wissenschaften selbst Resultat und Bestandteile von Modernisierungsprozessen der Gesellschaft sind, will ich einige Beispiele skizzieren, die zeigen sollen, dass für die Erzählbarkeit der «Geschichten» ihre auf die Gegenwart zielende Plausibilität eine notwendige Voraussetzung ist.

Gemeinschaft und Demokratie: Die schwedischen Kirchboote

1973 hatte der schwedische Volkskundler Albert Eskeröd ein Buch über die Kirchboote und Kirchbootsfahrten²⁰ in Dalarana publiziert. Er behandelte in diesem Buch die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts weit hin als pittoreskes Ereignis bekanntgewordenen Fahrten der Kirchboote über den Siljasee. Reisebeschreibungen hatten sie oft notiert und rühmend genannt. Maler hatten die einerseits volkstümlich bunten, aber zugleich auch agonalen und kraftvollen Szenen auf die Leinwand gebracht. Das Sujet hatte dann auch als Thema populärer Druckgrafik Verbreitung gefunden. Der spätere Gründer des nordischen Museums, Artur Hazelius, hatte – so berichtet Eskeröd – 1857 den Anblick der Boote mit den Worten «unbeschreiblich» und «nirgends auf der Welt» charakterisiert und als Inbegriff schwedischen Volkslebens und als das reinste Bild der Volkskultur begriffen, das von keinem patriotisch gesinnten Menschen ohne Bewegung betrachtet werden könne. Der Hinweis meinte nicht nur das Pittoreske, das die Maler interessieren mochte. Das lebendige, bunte Bild war auch als deutliches Ritardando²¹ gegen eine immer schneller werdende Modernisierung gesetzt und begann sich, symbolisch hochvermittelt, zu einer stabilen Ikone der schwedischen Volkskultur (und ihrer Erforschung) auszuformen.

Aus der Darstellung Albert Eskeröds lässt sich hinter der historischen Darstellung eine faszinierende Interpretation der schwedischen Moderne herauslesen, die ich nur knapp skizzieren will:

1. Die Boote weisen in ihren konstruktiven Elementen in die Wikinger-Zeit zurück. Archäologische Grabungen bezeugen eine forma-

le Konstanz der Boote (sollte man Kulturfixierung sagen?). Man fand auf der Insel Sollerön, auf der man diese Boote besonders kunstfertig baute, exakt die gleichen wikingerzeitlichen Nägel, wie sie von den lokalen Bootsbauern in der Gegenwart noch benutzt wurden.

2. Damit war nicht nur ein Beleg für das Alter der Bootskonstruktion gefunden. Die Boote dokumentieren historische Tiefe. Mit dieser historischen Tiefe wird kulturelle und soziale Herkunft als nationale Kontinuität von weither verknüpft, bei der selbst der römische Geschichtsschreiber Plinius eingemischt wird. Eskeröd hat diese technologische Traditionslinie der Boote zugleich und fast unter der Hand auch in die sozialen und kulturellen Brennpunkte des dörflichen Gemeinschaftslebens verlängert. Er nennt das egalitäre, demokratische Prinzip der Zuständigkeit und des Besitzes der Boote, wie es sich in den eingekerbten Marken der Eigentümer und dem dazugehörigen Verpflichtungskalender spiegele. Die Gruppe der Bauern hatte sich dazu einem Rotationsprinzip nach Art einer Gilde mit einem Ältermann an der Spitze unterworfen, das so lange bestand, bis zum Ende des 19. Jahrhunderts moderne Verkehrswege eingerichtet wurden.
3. Eskeröd extrapoliert in historische Urgründe des schwedischen Gemeinschaftslebens. Die grossen Kirchboote seien seit «undenklichen Zeiten» auf Sollerön gebaut worden. In den Booten spiegele sich die reinste Form schwedischer Demokratie, so betont er ausdrücklich²², die mild und angenehm aus der Frühzeit in die Gegenwart reiche. Sie war, folgt man Eskeröds Analyse, in der kleinen Gemeinschaft der Dörfer lang geübt und kam, in seiner Perspektive, offenbar herrschaftsfrei und ohne Klassen aus: alles nur Bauern. Unterbäuerliche Schichten fehlen in diesem Demokratiekonzept, das in der Musterlandschaft schwedischer Volkskultur lokalisiert wird. Nirgends, so heisst es, seien die Merkmale jener Bootskultur so ausgeprägt wie in jener Zentrallandschaft in den Dörfern um den Siljasee. Diese Landschaft wird damit als nationale Mitte deklariert, denn von dort seien die Boote – gewissermassen als Botschaften des Schwedischseins – im Winter auf Schlitten über weite Distanzen in fast alle Provinzen transportiert worden; allerdings nicht in die «drei alten dänischen Provinzen» Skåne, Blekinge und Halland.

Das letzte Boot der älteren Tradition war 1878 gebaut worden. Erst 1941, so berichtet Eskeröd, und ich merke an, dass das im dritten Jahr des von den Deutschen angezettelten Krieges war, wurde wieder ein Boot, diesmal aber von einem Heimatverein, gebaut. Ob dies Zufall und bloss selbstzufriedener Heimatliebe zu danken war oder mehr bedeute-

te²³, das kann und muss ich nicht entscheiden, obwohl es meiner Argumentation weiterhelfen würde, das Boot als ein «politisches» Boot aufzufassen. In den Jahren danach wurden dann immer mehr Boote gebaut – mehr als ein Jahrhundert zuvor. Sie werden bei den Kirchbootsregatten benutzt, die seitdem jedes Jahr am ersten Julisonntag in Leksand stattfinden und ein festlich gestimmtes Publikum anlocken.

Die Osloer Museumsinsel Bygdøy

Ich will mich nicht zu tief in die Höhlen fremder Löwen begeben und deute deshalb das zweite Beispiel nur kurz an: Der norwegische König Oskar II. hatte in den Jahren nach 1884 die Stabkirche von Gol (Hallingdal) nach Bygdøy translozieren lassen und sie auf seinem Landgut neben einigen Bauernhäusern, die dort schon standen, aufgebaut. Für solche Bauernwirtschaften gibt es in der höfischen Kultur in ganz Europa von Versailles bis Wien, Passau und Hohenheim frühe Parallelen. Doch geht man gewiss nicht fehl, im Jahre 1884 in der umgesetzten Stabkirche eine politische Dokumentation einer autonomen, eigenen norwegischen Volkskultur zu sehen. Damit ist dies auch als ein Akt zu bestimmen, der Identität durch Differenz symbolisieren sollte.²⁶ Norwegen hatte seit Beginn des 19. Jahrhunderts unter schwedischer Hoheit gestanden, nachdem es vier Jahrhunderte lang dänisch regiert worden war. Die Stabkirche ist das Unterscheidende, weder Schweden noch Dänen kennen sie.

Die Museumsinsel ist auch zum Ort einer identitätsstiftenden, geradezu liturgischen Verehrung der Wikingerschiffe geworden, die dann auch konsequent, und hier ist der Anachronismus zugleich vorwärtsweisend, auf «Ra» und «Kon-Tiki», die Schiffe des modernen Wikingeriums, ausgedehnt worden ist. Für das Oseberg-Schiff und die anderen wikingerzeitlichen Boote hatte man ein Museum in den Formen einer klösterlichen Kirchenanlage errichtet: mit Doppeltürmen, einem Eingangportal wie in einer Kirche, einer Krypta in der Tiefe und einer Vierung, in der die vier sakralen Hallen aufeinanderstossen. Das Museum ist ein Sakralbau, in dem historische Reliquien des nationalen Konsenses zur Verehrung ausgesetzt sind. Kopien von Gold- und Silberschmuckstücken sind als Kleinreliquien, wie an einem Wallfahrtsort, käuflich zu erwerben. Ähnliche Anmutungen nationaler Sakralität lassen sich auch bei den nordischen Trinkgefäßen²⁵, also wiederum bei gemeinschaftsbezogenen Gegenständen, deutlich unterstellen. Man könnte sie – und das ist nicht wahnsinnig originell – bei einer ganzen Reihe von Museen der nationalen Romantik²⁶ ausfindig machen, die ebenfalls der Idee ei-

nes nationalen und schichtübergreifenden Gemeinwesens entsprungen waren. Die Museen nehmen in ihrer architektonischen Anordnung die Tradition einer kultischen Prägung für sich in Anspruch, wie sie sich im Signal des Turms ausdrücken, der in seiner Formensprache zwischen einem Kirchturm und einem wehrhaften Festungsturm steht.

Von der Kleinlichkeit zur Technologiekompetenz

1989 beging das evangelische Württemberg den 250. Geburtstag des Pfarrers Philipp Matthäus Hahn mit bemerkenswertem Aufwand. In fünf Ausstellungen²⁷ feierte man ihn, aber nicht so sehr als Pfarrer, was für sich genommen durchaus legitim gewesen wäre. Die «vielschichtige und produktive Persönlichkeit»²⁸ wird als eine «spezifisch schwäbische Erscheinung»²⁹ bezeichnet, an der «die Verbindung von strengem, ja engem Pietismus mit phantasiereicher Wissenschaft und Erfindungsgeist... nur diejenigen verwundern (können), die die Schwaben nicht kennen. Bis in unsere Zeit...» Der Oberbürgermeister von Albstadt nennt Hahn «Ingenieur und Prototyp des mittelständischen Unternehmers», «genial» zudem, sein «Wirken» sei «bis heute in der Wirtschaftsstruktur des Zollernalbkreises ablesbar».³⁰ Die örtliche Fachhochschule setze, so führt der Kommunalpolitiker weiter aus, «mit den Fachbereichen Informatik und Maschinenbau die von Philipp Matthäus Hahn begründete Tradition fort». Ziel der musealen Präsentation sei es, das Wirken des «Pfarrers und Bahnbrechers des High-Tech» besser zu verstehen. Man spricht von Hahn-Städten.³¹ Die Stadt Kornwestheim vergibt eine Hahn-Medaille und einen hochdotierten Hahn-Preis. Eine Strasse und das evangelische Gemeindehaus in der Zehntscheuer tragen seinen Namen, «ein Brunnen auf dem Dorfplatz (!) wurde nach ihm benannt».³² Der Ministerpräsident weiss – welche Parallele: «Eine seiner Weltmaschinen» gelangte bis an den chinesischen Kaiserhof.»³³ In dem sich industriell gebenden Bundesland, das sich als ein neues, zukunftsorientiertes Silicone Valley versteht, zelebriert man den pietistischen Pfarrer Hahn als High-Tech-Pionier. Er wurde auf diese Weise und in neuer Interpretation zum Vorläufer einer High-Tech-Mentalität umgeformt, mit der die quasi naturhafte Affinität der Landesbewohner zu jenem zukunftssträchtigen Wirtschaftszweig durch eine weit zurückliegende Vergangenheit begründet werden sollte. Es war kein Zufall, dass sich der Technologiepfarrer für eine strukturfördernde Identitätsmassage aller Landesbewohner so genau und nützlich vermessen liess.

So konnte man im Stuttgarter Alten Schloss, in dem heute das Württembergische Landesmuseum zu Hause ist, Sonnen-, Mond- und

Globusuhren, Modelle des Kosmos und vor allem die Weltmaschinen des Technikpfarrers bestaunen. Der Ruhm des evangelischen Tüftlers war schon früh, so erfuhr man, weit gedungen. Der katholische Erzbischof von Mainz hatte sich von ihm eine Globusuhr bauen lassen. Hahns Anzeiger der Menschheitsgeschichte hatten, und das war eine pietistische Besonderheit, den Untergang des Papsttums im Programm, den die Erwählten für das Jahr 1784³⁴ voraussahen. Hahn hatte bei dieser Auftragsarbeit auf seine Glaubensüberzeugung keine Rücksicht genommen und auf den Einbau eines «Weltzeitzählers» verzichtet. Lässt sich auch dieser Verzicht auf Überzeugungen als ein Exempel für eine Mentalität statuieren?

Abseits von aller Kuriosität war die doppelte Karriere³⁵, die der pietistische Pfarrer gemacht hatte, nur auf den ersten Blick widersprüchlich. Das mechanische Denken des Pfarrers zielte auf alles Messbare. So entsprangen die Rechenapparate und Minutensonnenuhren und die vielen Spezialwaagen nicht zügelloser Genialität. Es handelt sich vielmehr bei allen diesen Geräten um einen höchst auffälligen und extremen, ja fast angstvollen und obsessiven Drang zu Präzision, Ordnung, Einteilung und Regulierung der Wirklichkeit. Diese Regulationen gehören zu den Momenten, mit denen sich das württembergische Bürgertum jener Zeit von der ausschweifenden und ungeordneten Lebensführung des Adels im Lande abzugrenzen suchte.³⁶ Diese Präzision, die sich auch beim Reinigen der Strasse und beim Überwachen der Nachbarn bemerkbar macht, ist als schmallippige Kleinlichkeit kritisiert und karikiert worden und lässt, zum Gegenstand unzähliger Witze verwandelt, den Preis ahnen, mit dem seit der grossen Kirchenverordnung von 1559 das Land wie eine Anstalt reglementiert wurde. Wenn auch das, was sein soll, gewiss nicht immer gleich in Wirklichkeit umschlägt, so ist doch der Hinweis hilfreich, die Verordnungen hätten in diesem Territorium «zu einem Reglement der täglichen Lebensäusserungen (geführt), das auf die Minute genau ablief; man fütterte, mähte, pflügte, gärtelte, nähte, ass und schlief jeweils zur gleichen Zeit, auf einem Hof wie dem andern, fast anstaltsmässig.»³⁷ Diese Tendenz verstärkte sich nach 1642, als die durch den Calwer Dekan Johann Valentin Andreae nach calvinischem Vorbild eingerichteten Kirchenkonvente eingeführt worden waren, die in den Dörfern in einer Allianz von weltlicher und geistlicher Aufsicht die Einhaltung der detaillierten Mandate überwachten.

Hermann Bausinger hat einmal von der «Ubiquität von Herrschaft» gesprochen und dabei besonders die familiäre «Verfilzung» im Auge gehabt.³⁸ Dass die gegenseitige Überwachung unter der zufriedenen Zustimmung der Überwachten geschah (und bis heute nicht nur in Restbe-

ständen wie der Kehrwoche vielfach auch noch geschieht), dass die historischen Religionsspuren als eigenes Erfolgsmilieu deutlich kultiviert und als eine anekdotische Mythologie evangelisch-pietistischer Eigenheiten liebevoll akzentuiert werden, dass man sich lustvoll an Max Webers protestantischer Ethik labt und sich durch sie bestätigt sieht: das gehört zu jenem Konvolut an Geschichten, das als Akzent des Eigenen identitätsstauglich gemacht ist. Hierin hat man sich eingerichtet, und der Erfolg adelt auch die kleinliche Genauigkeit, die sich gerade jetzt wieder anschickt, zu neuen ökonomischen Erfolgen zu führen.

Als Voraussetzung für die notwendige Präzision bei der Herstellung von Mikro-Chips aber wurde das bisher negative Attribut der Kleinlichkeit zweckdienlich umgemünzt und zur positiven Auszeichnung stilisiert. Solche staatliche Folklorisierung des So-Seins setzte ihre Akzente freilich nicht beliebig. Hier wurde kulturell verpackt und als So-Sein begründet und kulturhistorisch abgedeckt, was politisch durchgesetzt werden sollte: So, als ob in diesem Lande allein schon durch die historische Natur der Menschen nichts anderes denkbar wäre als die Fortschreibung einer auf Präzision gegründeten, aus Gründen der Not entstandenen Prägung jener regionalen Mentalität, die sich bereits seit einiger Zeit und in Wahrheit zur Erfolgsgeschichte gewendet hatte.

Man konnte sich auf eine durch Kataloge und vor allem durch Pressemitteilungen breitausgelegte Spur ins Eigene und letztlich trotz aller Widrigkeiten immer wieder Erfolgreiche machen. Die Wege waren gut ausgeschildert, die Angebote der Identifikation eindeutig. Verglichen mit der Spatenforschung des «Grabe, wo du stehst» hatte man hier Bagger mit grossen Schaufeln angesetzt. Die tiefeingelassenen Gräben, aus denen es kein Entrinnen geben sollte, waren freilich mit vielen feinen Analogien zur Gegenwart und zur chipmässigen Zukunft gefüllt worden.³⁹

Gewiss: man versuchte in den Ausstellungen und vor allem im voluminösen Katalog der Persönlichkeitsstruktur des High-Tech-Pfarrers nachzuspüren und etwa sein Verhältnis zu Frauen kritisch zu beleuchten⁴⁰, versuchte, die Zwanghaftigkeit, die hinter solcher Tüftelei steckte, und die mentalen Gestehungskosten solcher Regulierungssucht zu befragen. Solche Schatten taten der positiven Grundierung der Person und der untergründig an sie gekoppelten Mentalität der Landesbewohner kaum Abbruch; sie wurden – nur scheinbar kontraproduktiv – kaum wahrgenommen, eher noch in ein Bild notwendiger Sonderlichkeit eingebaut, das zum Erfolg führte. Es blieb bei der Hagiographie; zu fest waren und sind die Interpretamente vom Schwaben als Erfinder und Pächter der Präzision eingegraben. Da grübelte neulich in

einer Fernsehsendung ein Schwabe vor sich hin: «Wenn wir Schwaben nicht wären, wir haben doch praktisch alles erfunden, man kann sich kaum vorstellen, wie die Welt ohne uns aussähe.»⁴¹ So sind Mercedes-Benz, Bosch und Porsche längst in die industriell durchwirkte Breitband-Folklore des Landes eingearbeitet. Und so verstanden, lässt sich auch die Aufwendigkeit des Industriemuseums in Mannheim als Folklorepflege und das Haus selber, mindestens so eindeutig wie die Freilichtmuseen, die auch über Herkunft regionale Identität produzieren sollen, als Folkloreinrichtung verstehen.

Die drei skizzierten Fälle sind einigermaßen beliebig ausgewählt und sie liessen sich auch anderswo suchen und finden. Denn die Welt ist voll von solchen Geschichten, die eine Sensibilität reklamieren, die zwar anti-modern und anti-zyklisch scheint, aber identitätsproduktiv in die Moderne weisen soll. Eskeröds Geschichte zitiert nur vorgeblich die Frühgeschichte und die Geschichte einer traditionellen Dorfgesellschaft. In Wirklichkeit fungiert sie als Paradigma für die schwedische Moderne. Die Boote erzählen, recht verstanden, von einer modernen Gesellschaft, die eigentlich immer noch, wie früher, eine Gemeinschaft ist und ohne Brüche und Klassen auskommt. Die gelungene Versöhnung der gesellschaftlichen Klassen ist in den Booten schon historisch angelegt: Die Geschichte von den Kirchbooten versöhnt die Moderne mit der Geschichte und fundiert und plant den Weg in die Zukunft. Das demokratische Muster schwedischer Bäuerlichkeit weist den Weg.⁴² Die Wikingerschiffe Norwegens können die historische Legitimität der Beschäftigung mit dem Meer und seinen Früchten illustrieren und die Legitimität der norwegischen Erdölindustrie auf dem Meer als ein der Moderne angemessenes Männerabenteuer erklären. Die Beispielgeschichte von Pfarrer Hahn schafft es gewiss nicht allein, aber sie trägt als Teil einer Art Bewusstseinsmassage dazu bei, der Chiptechnologie im evangelischen Württemberg eine selbstverständlich-natürliche Heimstatt im Lande zu bereiten.

Die Ethno-Wissenschaften, die diese Geschichten plausibel aufbereiten, gehören zur Moderne unserer Gesellschaften. Von der «Erfindung»⁴³ der Volkskunde zu reden hat zwar nicht mehr die Qualität einer sensationellen Neuigkeit, doch lässt sich auf diese Weise das Fach als eines der Instrumente verstehen, mit dem Gesellschaften einerseits Ungleichzeitigkeiten zu systematisieren und andererseits Verlusterfahrung zu kompensieren suchen. Der Erzählforscher Kurt Ranke hat einmal den Menschen als «homo narrans» bezeichnet.⁴⁴ Er hat damit gemeint, dass sich Menschen im Erzählen selbst herstellen. Dieses Bild vom homo narrans lässt sich auch auf Gesellschaften übertragen. Die *societas*

narrans: Gesellschaften, Klassen und Schichten, erzählen ihre Geschichte in Geschichten, in überschaubaren und auf verschiedene Sachverhalte ausgerichteten Episoden. Diese Episoden müssen eine gewisse Plausibilitätsstruktur und einen geschlossenen Sinnzusammenhang aufweisen, der auf Resonanz stösst.

Damit könnte es zusammenhängen, dass jene «dichte Beschreibung»⁴⁵, die am völkerkundlichen Beispiel entwickelt wurde, nun auch und mit besonderer Vorliebe an Materialien und Zuständen den westlichen Industriekulturen exekutiert wird. Die sorgfältige und einfühlsame, vom Standpunkt des Betrachters detaillierte Interpretation à la Clifford Geertz scheint zu belegen, dass auch die postmoderne Industriekultur uns Geschichten nach einem Strickmuster erzählen kann, das wir nur noch den «einfachen Kulturen» zugetraut hatten. Es kommt dabei weniger auf die Inhalte als auf Muster an. Die Methode belegt die Auffindbarkeit einer Originalität in den modernen Gesellschaften. Die dicke Beschreibung (thick description) dünner Geschichten macht auch in komplexen Gesellschaften Inseln von Sinnzusammenhängen möglich. Sie gliedert durch diese Sinninsel komplexe, graue Gesellschaften in bunte Trägerlein von kleinen, je für sich spannenden und originellen Geschichten. Auch die biografische Methode, wo sie sich aufmunternd gibt und emanzipatorisch auftritt, insinuiert solchen eigenen Sinn. Originell wird dies schon deshalb, weil man auf die Ähnlichkeit der Geschichten mit vielen anderen durch die Behauptung der Einmaligkeit und den apriorischen Anspruch der Unverwechselbarkeit gar nicht kommt (oder kommen mag?).

Diese Suche nach Originalität, nach Authentizität, Farbigkeit und Vielfalt verdeckt aber, dass die Volkskunde die Wissenschaft jener unbefragten Selbstverständlichkeiten war, über die zu reden – eben weil sie sich von selbst verstanden – man nicht genötigt war. Zur Wissenschaft wurde die Volkskunde erst, als sie diese unbefragten Selbstverständlichkeiten zum Gegenstand gemacht und ins Licht ihres Interesses gestellt hatte. Erst die gesellschaftliche Modernisierung markiert mit ihrer Tendenz zu immer grösserer Beschleunigung des technischen, sozialen und kulturellen Wandels auch das «Ende der Selbstverständlichkeiten»⁴⁶ und damit den Beginn des Fragens. Seit langem gilt: Nichts ist mehr einfach so, wie es einmal war, und niemand weiss, was einmal sein wird und wo eine oder einer einmal stehen wird: Die Tochter einer Hausherrin konnte vielleicht damit rechnen, dereinst einmal so arbeiten und leben zu können, wie sie es bei der Mutter gesehen hatte, und die Tochter einer Magd hatte ihre Perspektive einigermassen verlässlich vor Augen, auch wenn diese Verlässlichkeit noch so prekär gewesen sein mochte. Der

Sohn des Schmiedes konnte vor 200 Jahren davon ausgehen, dass er wie sein Vater arbeiten würde, und den Sohn des Schuhmachers, des Tischlers und des Bauern, des Kaufmanns und des Fischers, ja selbst des Arbeiters konnte nicht viel überraschen. Wege und Positionen waren vorgezeichnet.⁴⁷ Sie alle konnten davon ausgehen, einmal das zu tun, was sie bei ihren Müttern und Vätern gesehen und gelernt hatten, und etwa so zu leben wie diese. Dies gab dem Alltag bei aller äusseren Gefährdung auch eine selbstverständliche Sicherheit.

Wo nun Selbstverständlichkeit nicht mehr trägt und nicht mehr fraglos einfach da ist, wird Volkskunde zur Identitätswissenschaft. Sie versucht, einen Verlust zu kompensieren und die verlorene Selbstverständlichkeit artifiziell zu rekonstruieren. Sie tut dies, indem sie öffentliche Erinnerungsdepots anlegt. Offenbar also werden Volkskundler gebraucht. Gebrauchtwerden deutet auf ein Defizit. Die volkskundliche Forschung, die das Eigene im wissenschaftlich genannten Diskurs poetisch verfremdet und das Verfremdete in der eigenen Sprache für die eigenen Leute beschreibt, hat sich auf diesen Dauerdiskurs mit den Laien und der Öffentlichkeit eingelassen. Sie erzählt, in beständigen Zugzwang geraten, immer neue Sensibilisierungsgeschichten⁴⁸, aus denen der Möglichkeitssinn für die Gegenwart spielerische, ironische, mehrdeutige, artistische und innovative Potenzen herauszupressen versucht.

In diesen Sensibilisierungsgeschichten wird – und das wäre ihr Extrakt und ihr gemeinsames Vielfaches – erzählt, dass die Natürlichkeit auch in der Gegenwart nicht für immer verloren sei. Diese Geschichten fundieren im Humanen, wo dieses zu vergehen droht. Sie erzählen von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, von Widerständigkeiten, Nischen und unentdeckten Enklaven in unserer Gesellschaft, sie deuten dabei an, diese seien in ihrer vermeintlichen Rückständigkeit zugleich vorwärtsweisend, und sie umschreiben Enklaven als zu entdeckende Reservate des «noch», die sie gleichzeitig ständig neu schaffen und erfinden müssen. «Das Abenteuer gleich um die Ecke»⁴⁹ umspielt das Bild einer an sich weit entfernten Exotik, holt es an die nahe Ecke und homogenisiert im Detail der Episode das runde Abenteuer, das es in der zerteilten Klassengesellschaft eigentlich nicht mehr geben dürfte. Die Folklore tritt gerade in den modernen Gesellschaften mit einem verstärkten demokratischen Anspruch auf, das macht sie, auch wenn sie ihn nicht immer einlöst, dennoch so attraktiv. Folklore suggeriert, das in ihr Enthaltene sei, weil eigene Geschichte und Herkunft aller, auch allen zugänglich, mithin «eigene» und damit auch demokratische, anzueignende Vergangenheit, erkläre die eigene Mentalität, die sie im Erklären immer auch naturalisiert und rechtfertigt.

Ethnologen sind die neuen Geschichtenerzähler. Sie zergliedern Vergangenheit und Gegenwart in kleine, überschaubare und nachvollziehbare Episoden.⁵⁰ Dabei sind sie ständig gedrängt, für die gesellschaftlichen Erinnerungsdepots neue Geschichten zu finden und zu erfinden und alte Geschichten umzudichten und ihnen neuen Sinn abzurufen. In ihrer neuen (und wohl auch in ihrer älteren) Funktion hätte Folklore demnach die Aufgabe, eine Welt, die anders nicht mehr verstehbar ist, durch Schneisen der Plausibilität zu zerteilen. Die detailgenauen Ganzheitsgeschichten stiften kleine, handhabbare Sinnzusammenhänge.

Gerade die Folklore der Gegenwart schafft (sich) nicht nur Zeitinseln – das tut sie schon lange –, sondern vor allem überschaubare Sinninseln, indem sie einer undurchschaubar gewordenen Welt Stützpunkte des Verstehens einbaut. So wird die Volkskunde zur Sinn-Wissenschaft. Man hat diese Aufgabe gelegentlich kritisiert und das Fach als Legitimationswissenschaft oder auch Kompensationswissenschaft zu denunzieren versucht. Diese Kritik wiederholt den Irrweg der Folklorismusdiskussion, die behauptet, dass es sich im Folklorismus um ein perfides und mieses Derivat des Echten, der Folklore, handle. Das «Echte» aber ist eine Vision, die sich erst vor dem Horizont der vermeintlichen Erfahrungsverluste imaginieren lässt. Auch die Kompensationsthese geht von der Annahme aus, dass es authentisches Leben ohne die Notwendigkeit zur Kompensation geben könne. Darüber sollte man in der Tat streiten. Denn die leichte und wohlfeile Rede von der Kompensation übersieht vorschnell, dass es sich dabei um eine kulturelle Technik handelt, die zutiefst menschlich ist und für uns Humanität darstellt und herstellt; mehr Echtheit gibt es für uns nicht: Sie lässt utopische Gedanken zu, geht von ihnen aus, erlaubt das Träumen. Das aber wäre ein anderes Thema.

In der Folklore wie in der «Lust auf Bräuche»⁵¹ erzählen sich die Gesellschaften Geschichten von ihrer gemeinsamen Herkunft, von Farbigkeit und Vielfalt und konterkarieren damit die Interpretationen der entzauberten Welt. Es handelt sich dabei nicht um jene «Ersatzverzauberung», von der Odo Marquard spricht. Keine Krücke ist gemeint, weil «Ersatz» ja doch an historisch unrichtigen und deshalb für die Konturen einer Kategorie des «Echten» unzulässigen Projektionen Mass nähme und daher auch ihr Leiden von dort bestimmte.

Die Forscher sind es, die heute Depots anlegen. Die von ihnen angelegten Erinnerungsdepots sind gross und werden immer grösser, weil jede Gesellschaft nicht nur viele Wurzeln hat, sondern die in ihr tätigen Spurensucher immer differenziertere Herkunftswelten entdecken. So kommt es auch darauf an, welche Wurzeln man für welchen Teil der Bevölkerung giesst, welche Identifikationsangebote in den Geschichten ge-

macht oder auch nur angedeutet werden. In einer gewissen marktgängigen Beliebtheit liegen auch die Gefährdungen, die solchermassen erzählte Geschichte auslösen können.

Den Gesellschaften, die sich und anderen in diesen Geschichten ihre Sensibilität und Farbigkeit beweisen, geht es in der Moderne wie dem «homo narrans». Die Geschichten zielen auf Individualität und Unverwechselbarkeit, auf Authentizität und Originalität, auf Dinge also, die in der Massengesellschaft angeblich zu verschwinden drohen und deshalb den kollektiven, allgemein zugänglichen, gleichwohl Individualität verheissenden Erinnerungsdepots entnommen werden.

Die sowjetische Ethnografie hat, übrigens lange vor den neuen Bewegungen in Osteuropa, einmal in dem Begriff des «ethnografischen Paradoxon» die Beobachtung gefasst, dass – allen Voraussagen über die weltweite Nivellierung zum Trotz – die Betonung ethnischer Merkmale an Bedeutung und Aktualität gewinne, und auf das zunehmende Interesse (was ja auch eine Neugierde ist) an der Erforschung des Banalen und Selbstverständlichen hingewiesen: «Diametral entgegengesetzt ist die Tendenz, alle Seiten des Lebens der heutigen entwickelten Gesellschaft ethnographisch erforschen zu wollen.»⁵²

Marshall McLuhan⁵³ hat, und diese These ist noch weniger neu, gemeint, die Welt werde durch die gleichmässige und weltweite Ausbreitung von Informationen durch die modernen Kommunikationstechnologien zum demokratischen, weil überall in gleicher Weise und gut informierten «global village», zu einem einheitlichen Dorf.

Wahrscheinlich haben beide recht: Die Nivellierung der Welt schreitet voran, das betonen Kulturkritiker aller Couleur unisono. Als Konträrstrategie wird aber gleichzeitig überall der historische Folklorefundus, der mit dem Signalement des Eigenen daherkommt, aufgeboten. Was da mit dem Anschein der historischen Kontur einer Ungleichzeitigkeit auftritt, trägt jedoch. Diese Nutzung der Folklore ist die höchst entwickelte Moderne, wie die Wissenschaft Volkskunde, die der Gesellschaft in der Folklore ständig neue Muster der narrativen Aufbereitung der Welt anbietet und dabei selbst das Banale und Selbstverständliche als «Ästhetik» unserer Existenz einverleibt. Wo als Ziel das authentische Selbst des eigenen Lebensstils steht, da kann diese Ästhetisierung der Lebenswelt nur noch eine poetische Wahrheit zulassen. Das könnte Clifford Geertz gemeint haben, als er vom «Anthropologen als Schriftsteller» sprach.⁵⁴ So bleibt als nicht einmal nur resignierende Frage am Ende, ob es genügt, die Welt bloss immer besser und passender zu erzählen. Und man könnte dann fragen, ob die immer wieder erneuerte Aktivierung der Inhalte des Folklorefundus sich nicht als ein viel wirk-

samerer Hebel zur Veränderung der Welt erwiesen habe, als es der Aktionismus aller doktrinären Veränderungsgebote je gewesen sein könnte. Denn auch und gerade geglaubte Wirklichkeiten sind Wirklichkeiten, an denen sich das Handeln der Menschen ausrichtet, sind Wirklichkeiten, auf die dieses Handeln reagierend und massnehmend einzugehen sucht.

Bleibt uns also die Kunst, die Wahrheit immer besser zu erfinden? Das bezieht sich nicht auf die Auseinandersetzung zwischen den streng historisch argumentierenden und den erzählenden Historikern, so wie sie etwa Jürgen Kocka gegen das «zurück zur Erzählung» führt⁵⁵: Nicht um Geschichte und Geschichten und auch nicht darum geht es, ob man als Historiker einen Erzählstil pflegen dürfe oder nicht. Es kann sich auch nicht darum handeln, ob «Geschichte im Plural», von ihr sprachjüngsthin Wolfgang J. Mommsen⁵⁶, im Additionsvorgang wieder zu einer Totalkonstruktion einer (meist europazentrierten) Welt-Geschichte mit zentralem «Sinn» führen könne.

Dabei kann es für die von mir gemeinte Plausibilitätsstruktur gewiss hilfreich sein, wenn «Erzählen»-Können als Stilmittel dazukommt und die Schneisen der Plausibilität vertiefen hilft.⁵⁷ Aber wichtiger sind die Strukturen jener Plausibilität, die auf Bedürfnisse der Gegenwart treffen, weil sie passende Beispielgeschichten, historisch fundierte Illustrationen zur Erklärung gegenwärtiger Befindlichkeiten liefern. Dazu gehören – und hier besteht ein offenbar legitimer Bedarf – die vielen Rekonstruktionen historischer Gegenwelten, die mit dem emanzipatorischen Anspruch auftreten. Sie wollen einzelnen und den Gruppen, von denen sie erzählen (von den Arbeitern, von den Frauen) Mut machen und lassen dabei bewusst andere Zusammenhänge ausser acht. Die Wissenschaftler wirken dabei als Ausgräber, die Verschüttetes aktivieren, das ohne sie der Vergessenheit anheim gefallen wäre. Sie legen Erinnerungsdepots an und versuchen, einen Reichtum an Mannigfaltigkeit in den historischen Lebensformen als «human» zur Anschauung zu bringen und diese reiche Vielfalt als Gegenwelt gegen die gleichmachende Weltzivilisation auszuspielen. Sie imaginieren Welten und Zeiten, in denen die Fähigkeit zu trauern, den Menschen noch gegeben war, in denen die Kinder noch natürlich und ohne eine deformierende Pädagogik aufwachsen konnten, in denen die Eingeborenen einen brüderlichen Umgang mit der Natur pflegten und in denen die Menschen alle noch in der ersten Wirklichkeit lebten. Die Volkskunde (und hier ist sie längst nicht mehr allein) hat diese historischen Beispielgeschichten immer näher und «modern» zur Zeitgenossenschaft hin verlagert; sie hat die Geschichten, in denen sie von mutigen Menschen in der

jüngsten Vergangenheit erzählte (die die Arbeiterfahne während des NS-Regimes unterm Dielenboden versteckt hielten), als Muster und Hoffnung noch plausibler gemacht.

Es geht also gar nicht immer nur darum, was Wissenschaft historisch argumentierend erarbeitet und definiert, sondern auch darum, was aufgrund der Befindlichkeit der Gesellschaft von dieser akzeptiert, in den Formelvorrat der folklorisierten Biografie⁵⁸ der Gruppen, Ethnien und Völker aufgenommen wird. So trifft in dieser Hinsicht eher, und vielleicht irritierend, die kühl-technische, aber wohl richtige und bedenkenswerte Feststellung des Historikers Michael Stürmer zu, der meinte, «wer die Erinnerung füllt, die Begriffe prägt und die Vergangenheit deutet», dem gehöre die Zukunft.⁵⁹ Es ist in der Tat so, und das wissen die Volkskundler, dass die Helden der Geschichte zu Helden erst durch die Lieder werden können, die von ihnen erzählen. Erst die erzählte (dann auch die fotografierte etc.) Geschichte wird zur erinnerten Geschichte. Es handelt sich in der Moderne allerdings auch um Reproduktionsformen, in denen die Kategorie Geschichte Gefahr läuft, durch ihre ständige Abrufbarkeit ausser Kraft gesetzt zu werden.

Seit einiger Zeit schon wird in den historischen Disziplinen von «Erfindungen»⁶⁰ geschrieben, manchmal so, als ob diese Erfindungen jeglicher Grundlage entbehrten. Das ist so gewiss zu kurz gesehen. Die «Erfindungen» haben ihre Grundlage in der Nutzung der unbefragten Selbstverständlichkeiten. Man sollte die Volkskunde deshalb nicht nur und vor allem nicht ausschliesslich als «historische Wissenschaft» bezeichnen, sondern sie deutlicher als bisher als Wissenschaft von den Selbstverständlichkeiten akzentuieren.⁶¹ Dann würde auch deutlich, dass der archimedische Punkt ihrer Erfindung, ihrer Entstehung, ihres Anfangs und ihrer Begründung mit dem Ende der Selbstverständlichkeiten einer altständischen Gesellschaft zu tun hat, in der die Moderne rückwärtsblickend seither eine Welt der fraglosen Selbstverständlichkeiten vermutet. Dadurch ist die Volkskunde aber auch eine erzählende und erklärende Antwort auf den Verlust eines Schatzes an geglaubten Selbstverständlichkeiten. Die Entstehung der Volkskunde kann damit auch als das zentrale folkloristische Ereignis zu den vielen Erfindungen gezählt werden, mit der die bürgerliche Gesellschaft auf die Moderne reagiert.⁶²

Damit könnte wenigstens angedeutet sein, warum gerade in den modernen Gesellschaften das Erzählen mit den Inhalten der (weit gefassten) Folklore so wichtig ist und worin die grandiose Brauchbarkeit und wohl auch Notwendigkeit der Volkskundler, Historiker, Ethnologen und Anthropologen (und da sind die kritischen umstandslos eingeschlossen) bestünde.

Karl-Otto Apel⁶³ hat die kommunikative Alltagspraxis als möglichen Widerpart zur gesellschaftlichen Ausgrenzung und Entfremdung verstehen wollen. Er benennt «Präsuppositionen» des Gesprächs, des Erzählens und des Zuhörens. In ihnen sei, auch bei ungleich verteilten Chancen, eine prinzipielle Anerkennung des anderen enthalten. Um diese Anerkennung geht es: die Geschichten müssen erzählbar sein, sie müssen sich in eine Plausibilität einbringen lassen, die die unsere ist. Damit ist nicht dem puren Flunkern und «Erfinden» das Wort geredet. Wenn aber Geschichten mit dem Leben, der kommunikativen Alltagspraxis, von der Apel spricht, zu tun haben sollen, müssen sie erzählbar sein.⁶⁴ Unglaubliche Geschichten stossen, ausser sie wären als solche deklariert, auf ablehnendes Unverständnis, wie wahr sie immer sein mögen. Die kulturelle Wahrheit der Geschichten liegt in ihrer Funktion, der Gegenwart in kommunikativer Praxis aufzuhelfen und das verlorengelaubte Humane bei sich auch dann zu imaginieren, wenn es sich in der Gegenwart schwer auffinden lässt. Wenn dadurch Vergangenheiten an uns heranrücken oder wenn das Abenteuer gar gleich um die Ecke ist, dann ist das hilfreich und bedenklich zugleich. Das Abenteuer kann, und damit müssen wir leben, überall dort entdeckt werden, wo wir es suchen, indem wir behaupten, dort sei sein Ort: in den neuen Betroffenheiten – man denke an die nationale Fasnachtsabsage im Jahre 1991 in der Bundesrepublik –, die Gemeinsamkeiten und Identität schaffen können, aber auch im Besuch von MacDonalds, der sowohl als Alltag wie durchaus auch als eine bunte Gegenwelt erfahren werden kann.⁶⁵

Es ist weder schlimm noch bedenklich, wenn unsere Sehnsucht nach Authentischem, auch wenn sie mit Utopien hantiert, an kulturell geprägten Entwürfen einer freilich fiktiven Vergangenheit Mass nimmt – woran sonst sollte sie es tun? Auf deren Qualität aber sollte sie achten.

Anmerkungen

¹ Der Aufsatz ist die an einigen Stellen erweiterte Fassung eines Textes, der auf der SIEF-Konferenz im Juni 1990 in Bergen vorgetragen wurde.

² Freundlicher Hinweis von Péter Niedermüller, Budapest/Tübingen.

³ Wochenblatt (Tübingen) vom 7.6.1990.

⁴ Süddeutsche Zeitung vom 10.4.1990.

⁵ Wenn wir als Jugendliche in den 50ern trampen gingen, zogen wir immer unsere Pfadfinderkluft an und schulterten bündisch die Gitarre. Der Erfolg war unser, die Autofahrer der damaligen Zeit mochten das. Die «Kluft» war am Zielort, weil nun hinderlich, schnell beiseite gelegt.

⁶ Hans Trümpy: Folklorismus in schweizerischer Sicht. In: Edith Hörandner und Hans Lunzer (Hrsg.): Folklorismus. Neusiedl am See 1982, 255–286.

⁷ Hans Trümpy: Folklorismus in schweizerischer Sicht (wie Anm. 6). Trümpy hat auf die Untauglichkeit bestimmter Phänomene für eine folkloristische Nutzung hingewiesen.

⁸ Hermann Bausinger: Folklore und gesunkenes Kulturgut. In: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 12 (1966), 12–25.

⁹ Konrad Köstlin: Folklore und Tourismus. In: Gesellschaft für die Volksmusik der Schweiz. Informationsblatt 13/14, April 1988, 2–7.

¹⁰ Alljährlich im Januar auf der «Grünen Woche» in Berlin lässt sich in den regionalen Zeitungen nachlesen, wie erfolgreich sich die jeweiligen Landesprodukte «geschlagen» haben. Tracht, Schinken und Blasmusik stehen dann an einer Front.

¹¹ Karl Weinhold: Was soll die Volkskunde leisten? In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 20 (1890), 1–5.

¹² Otto Ladendorf: Historisches Schlagwörterbuch. Ein Versuch. Strassburg und Berlin 1906, 86f.

¹³ Friedrich S. Krauss: Allgemeine Methodik der Volkskunde. Berichte über Erscheinungen in den Jahren 1890–1897. In: Kritischer Jahresbericht über die Fortschritte der Romanischen Philologie IV/3 (1899), 21–134. Erlangen 1899; dort gleich eingangs die Frage «Folklore und Volkskunde» und später 1903: «Ihrer Bedeutung nach besteht die Gleichung Folklore = Volkslehre, doch empfiehlt es sich, am Worte Folklore festzuhalten, weil es eine internationale Bedeutung erlangt hat.» F. S. Krauss: Die Volkskunde in den Jahren 1897–1902. Berichte über Neuerscheinungen. Erlangen 1903, 10.

¹⁴ Jörn Christiansen: «Die Heimat». Analyse einer regionalen Zeitschrift und ihres Umfeldes. Neumünster 1980 (Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, 6).

¹⁵ Auf die irritierende Kuriosität, dass es damals eine «Volkskunde von Loango» gab, sei hier nur am Rande verwiesen. Eduard Pechual-Loeche: Volkskunde von Loango. Stuttgart 1907.

¹⁶ In Ungarn allerdings, wo in die staatliche Programmatik immer wieder Elemente der Volkskultur eingebaut werden, unterscheidet man zwischen einem «Folklorismus von oben» und einem «Folklorismus von unten».

¹⁷ Hermann Bausinger: Zur Kritik der Folklorismuskritik. In: Populus revisus. Tübingen 1967, 61–75 (Volksleben, 14).

¹⁸ Gisela Völger und Karin V. Welck (Hg.): Männerbände Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. 2 Bde. Köln 1990.

¹⁹ Ganz hübsch lässt sich das etwa an der Geschichte andeuten, dass die Schwaben den lieben Hergott hinters Licht führen wollen, wenn sie in den Maultaschen das Fleisch durch den Teig verhüllen. Die Geschichte wird – immer wieder zitiert – so zur Mentalitätsparabel. Vgl. dazu Konrad Köstlin: Heimat geht durch den Magen. Das Maultaschen-syndrom oder: Soul Food in der Moderne. In: Forschungen zur Volkskunde Baden-Württembergs 4 (1991), 157–174.

²⁰ Albert Eskeröd: Kykbåtar och kyrkbåtsfärder. Stockholm 1973.

²¹ Den Nutzen der Trachtenpflege z.B. hat man in Bayern bereits um 1850 damit begründet, dass durch sie der «schnelle Lauf der Zeit ein wenig gehemmt» werden könne. Konrad Köstlin: Zur frühen Geschichte staatlicher Trachtenpflege in Bayern. In: Albrecht Lehmann und Andreas Kuntz (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Hamburg 1988, 301–319.

²² A. Eskeröd (wie Anm. 20), 147.

²³ Vgl. Wolfgang Butt: Die Mobilmachung des Elfenbeinturms. Neumünster 1977 (Skand. Studien, 5).

²⁴ Dass die Stabkirchen bereits früh als «typisch» anerkannt waren, zeigt der Kauf und der Wiederaufbau der Stabkirche aus dem norwegischen Vange in Brückenberg im Riesengebirge im Jahre 1841 durch den preussischen König. Vgl. dazu auch Zinken Hopp: Norwegian Folklore. Simplified. Bergen 1969. Das Buch informiert «about the things which are *different* here in Norway» und nennt an erster Stelle die Stabkirchen. Das Prinzip der Identität durch Differenz lässt sich auch zeigen bei Anders Salomonsson: Gotlandsdricka. Traditionell kultur som regional identitessymbol. Karlstad 1979. Salomonsson beschreibt sehr eindrucksvoll eine Revitalisierung des häuslichen Bierbrauens.

Das Brauen, also ein (gewiss gewichtiger) Ausschnitt der traditionellen Kultur, wird nun als Merkmal gotländischer Identität gehandelt. Bemerkenswert ist dabei, dass die «alte» Zuständigkeit der Frauen nun auf die (für die Bestimmung von Identität zuständigen?) Männer übergeht.

²⁵ Beispiele für Sachkultur, der die Handlungsanweisung für Gemeinschaft immanent scheint, sind die Trinkgefäße der nordischen Gilden etc. Siehe dazu das nicht grundlos opulente und repräsentativ gestaltete Werk von Per Gjaerder: *Norske drikkekar av tre*. Bergen/Oslo/Tromsø 1975.

²⁶ Ich denke an das Portal, die Turmlandschaft und die Halle des Bayrischen Nationalmuseums in München oder an den Turm des Nationalmuseums in Helsinki und seine Eingangshalle mit den Freskierungen von Akseli Gallen-Kallela.

²⁷ Philipp Matthäus Hahn 1739–1790. Ausstellungen des Württembergischen Landesmuseums Stuttgart und der Städte Ostfildern, Albstadt, Kornwestheim, Leinfelden-Echterdingen. 2 Bände. Stuttgart 1989 (Quellen und Schriften zu Phillip Matthäus Hahn. Im Auftrag des Württ. Landesmuseums hg. von Christian Väterlein, Band 6 und 7).

²⁸ ebd., Band 2, Vorwort Christian Väterlein, S. 7.

²⁹ ebd., Claus Zoege von Manteuffel, Band 2, 16.

³⁰ ebd., Band 1, 17.

³¹ ebd., Band 1, 19.

³² ebd., Band 1, 18.

³³ ebd., Band 1, 15. Man erfährt dann freilich im Aufsatzteil, dass man der astronomischen Maschine, dem Geschenk Georg III. von England, in China «nicht die erwartete Wertschätzung» entgegenbrachte (Angelika Müller-Scherf, Band 1, 387).

³⁴ Wilfried Veese: 1784 – Oder: Die Faszination eines Systems. In: Philipp Matthäus Hahn (wie Anm. 27), Band 2, 327–339.

³⁵ Alfred Munz: Philipp Matthäus Hahn: Pfarrer, Erfinder und Erbauer von Himmelsmaschinen, Waagen, Uhren und Rechenmaschinen. Sigmaringen 1977; Max Engelmann: Leben und Wirken des württembergischen Pfarrers und Feinmechanikers Philipp Matthäus Hahn. Berlin 1923; Peter F. Kopp: Pfarrer auf Abwegen: Erfinder Hahn, Wasserheiler Kneipp, Kalendermann Reimmichel. Zürich 1987.

³⁶ Martin Scharfe: Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus. Gütersloh 1980.

³⁷ Angelika Bischoff-Luithlen: Dorf war nie gleich Dorf. In: Der Bürger im Staat. Heft 1, 1980, 48; Angelika Bischoff-Luithlen, eine kritische Liebhaberin Württembergs, hat mehrfach auf diesen Anstaltscharakter des Landes verwiesen.

³⁸ Hermann Bausinger: Die politische Kultur Baden-Württembergs. In: Hermann Bausinger, Theodor Eschenburg u.a.: Baden-Württemberg. Eine politische Landeskunde. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz³ 1985, 13–38 (bes. 18).

³⁹ Als in Tübingen ein Institut für Informatik eingerichtet wurde, da bekam es den Namen Wilhelm-Schickhardt-Institut. Wilhelm Schickhardt, der von 1619–1635 in Tübingen lehrte, sei, so ist es in der Pressemitteilung der Universität zu lesen, der Erfinder der Rechenmaschine gewesen. Tübinger Universitätsnachrichten vom 23.5.1990. Auch dies fundiert Technologiekompetenz im Historischen.

⁴⁰ Christel Köhle-Hezinger: Philipp Matthäus Hahn und die Frauen (wie Anm. 27), Band 2, 113–135.

⁴¹ Fernsehsendung «Ebbes» (Südwestfunk) vom 26.5.1990. Vgl. dazu auch Jörg Baldenhofer (Hg.): Schwäbische Tüftler und Erfinder. Stuttgart 1986.

⁴² Vgl. dazu auch Orvar Löfgren: The Nationalization of Culture. In: *Ethnologia Europaea* XIX, 5–23.

⁴³ Eric Hobsbawm and Terence Ranger (Eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge Univ. Press 1983.

⁴⁴ Kurt Ranke: *Die Welt der einfachen Formen*. Studien zur Motiv-, Wort- und Quellenkunde. Berlin/New York 1976, 40.

⁴⁵ Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verständnis kultureller Systeme. Frankfurt 1983.

⁴⁶ Vgl. dazu Konrad Köstlin: *Sicherheit im Volksleben*. Phil. Diss., München 1967, 23 ff.

⁴⁷ Darauf beruhen auch die Überlegungen von Marcel Mauss: *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main 1968.

⁴⁸ Odo Marquard: *Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften*. In: *Apolo-
gie des Zufälligen*. Stuttgart 1986, 98–116.

⁴⁹ Pascal Bruckner und Alain Finkielkraut: *Das Abenteuer gleich um die Ecke. Klei-
nes Handbuch der Alltagsüberlebenskunst*. München/Wien 1981 (franz. Ausgabe 1979).

⁵⁰ Damit ist nicht das kritische Verdikt Nobert Elias' vom «Meer der Episoden» ge-
meint, in dem die Geschichten ohne Zusammenhang lose vagieren. Sie verbindet viel-
mehr eine Plausibilitätsstruktur. Deswegen sind auch nicht alle Geschichten erzählbar.
Das Kriterium ist ihre zeit- und sozialtypische Passgenauigkeit in identifikatorischen
Kontexten.

⁵¹ Der Begriff stand 1985 in der Deutschen Bauernzeitung (DDR). Wolfgang Jacobeit
hat ihn mitgeteilt. Siehe dazu auch Konrad Köstlin: *Angeeignete Feste. Jugendweihe und
Ehe in der DDR*. In: *Zeitschrift für Sprachwissenschaft* 1990 (im Druck).

⁵² Julian V. Bromlej: *Ethnos und Ethnographie*. Berlin 1977, 7.

⁵³ Marshall McLuhan: *Die magischen Kanäle*. Düsseldorf 1968.

⁵⁴ Clifford Geertz: *Die künstlichen Wilden*. Anthropologen als Schriftsteller. Mün-
chen 1990. Der Verleger Klaus Wagenbach hat die historischen Studien (Ginzburg,
Zemon Davis) sogar als die eigentliche Romanliteratur der 80er Jahre bezeichnet.

⁵⁵ Jürgen Kocka: *Zurück zur Erzählung? Plädoyer für eine historische Argumen-
tation*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 1984, 395–408.

⁵⁶ In seinem Vortrag «Geschichte und Geschichten. Über die Möglichkeiten und
Grenzen der Universalgeschichtsschreibung» in Tübingen am 31.1.1991.

⁵⁷ Hayden White: *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichts-
schreibung*. Frankfurt am Main 1990.

⁵⁸ Konrad Köstlin: *Folklore in der Biografie: Lügengeschichten?* In: *Zeitschrift für
Volkskunde* 1980, 58–73.

⁵⁹ Michael Stürmer. *Suche nach der verlorenen Erinnerung*. In: *Das Parlament*
17.–24. Mai 1986.

⁶⁰ Ich denke hier natürlich besonders an Eric Hobsbawn: *Inventing Traditions*. In:
E.H. and Terence Ranger (Eds.): *The Invention of Traditions*. Cambridge Univ. Press
1983. Zu nennen wäre aber auch Ernst Klusens Formel von «Fund und Erfindung», die
das Dialektische des Vorgangs betont.

⁶¹ Diese unbefragte Selbstverständlichkeit finde ich auch in Leopold Schmidts immer
noch hilfreicher Formel vom «Leben in überlieferten Ordnungen».

⁶² Vgl. dazu die Diskussion auf dem Volkskundekongress in Kiel im Jahre 1979. Kon-
rad Köstlin und Hermann Bausinger (Hg.): *Heimat und Identität*. Neumünster 1980, 52.

⁶³ Karl-Otto Apel: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur
postkonventionellen Moral*. Frankfurt 1988.

⁶⁴ Vgl. dazu Konrad Köstlin: *Erzählen vom Krieg – Krieg als Reise II*. In: *Bios*
2/1989, 173–182.

⁶⁵ Vgl. dazu Ulrich Tolksdorf: *Nahrung – Not und Überfluss*. In: Konrad Köstlin
und Hermann Bausinger (Hg.): *Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dingge-
brauchs (Volkskunde-Kongress 1981)*. Regensburg 1983, 79–91.