

Gegenbeispiele gibt es wenige, am ehesten wohl die Soziologie, die als Vorhut einer kritischen Sozialwissenschaft den Nationalsozialisten bei deren Machtantritt natürlich als politisch besonders suspekt und „verjudet“ erscheint und deren beste Köpfe Deutschland daher verlassen. Es kommt zu einem regelrechten Exodus demokratisch eingestellter WissenschaftlerInnen, die damit gleichsam die Würde ihres Faches retten. Der Volkskunde bleibt das eine erspart und geringt das andere nicht.

4. Entwicklungen: Volkskunde als Sozialwissenschaft?

Eine Gesellschaft, die wie die deutsche zwölf Jahre das nationalsozialistische Regime geduldet und getragen hat, davon sechs Jahre als Kriegsgesellschaft, kennt keine Normalität mehr. Angesichts von Millionen Toten, von Millionen Flüchtlingen, von Millionen Rückkehrern aus dem Krieg gibt es nur eine Gegenwart des Überlebens jenseits von Ursache und Schuld. Es ist eine Gesellschaft ohne moralische und ethische Horizonte, die ihren „zivilen“ Charakter erst wieder suchen und ihn vielfach neu bestimmen muß: Alltagsregeln wie Beziehungsformen, ideelle wie politische Werte. Daß dies damals auch so empfunden wird, drückt sich unfreiwillig in der Endzeitformel des Jahres 1945 aus: Man spricht von „Niederlage“ oder „Zusammenbruch“, nicht von „Befreiung“. Denn „Befreiung“ würde bedeuten, daß man sich bewußt wäre, wovon und wofür befreit, daß man in Begriffen von Geschichte und Lebensgeschichte zu denken in der Lage wäre. Dies ist nicht der Fall, denn es würde eine Distanz zu jenen zwölf Jahren voraussetzen, die erlebt wurden und Teil jeder Person geworden sind, eingeschrieben in Biographien und Identitäten. So ist lediglich der Krieg vorbei. Der Alptraum des Dritten Reiches aber ist noch gar nicht begriffen, weil die meisten Deutschen noch kein schreckliches Erwachen gehabt haben.

Noch und wieder: „Erhobenen Hauptes“?

Als treue, mitunter auch eifrige Mitläuferin hat die Volkskunde den Nationalsozialismus überlebt. Aber sie steht eigentlich vor einem Scherbenhaufen: Ihre Begriffe wie Volk, Volkstum, Gemeinschaft, Sitte scheinen unbrauchbar, weil das damit Bezeichnete zerbrochen ist; das Personal, die aktiven Nazis wie die passiv Mitschwimmenden, ist politisch diskreditiert; die akademischen Einrichtungen und die volkskundlichen Vereine sind durch die Alliierten aufgelöst. Wozu noch eine Volkskunde, auch wenn sie die Zwischensilbe der „Volkstumskunde“ entfernen würde? Der Soziologe Heinz Maus etwa for-

dert in einem Artikel aus dem Jahre 1946 explizit die Auflösung des mit solchen Hypotheken belasteten Faches und die Übernahme von dessen weniger belasteten Bereichen durch die Soziologie, die Geschichts- und die Literaturwissenschaft (Maus 1946).

Dazu kommt es jedoch ebensowenig, wie die „völkisch“ belasteten Begriffe aus der deutschen Sprache verschwinden werden. Denn der Übergang aus der kurzen Phase der Besinnung in den Kalten Krieg, dann die Trennung in die beiden deutschen Staaten und damit auch die Trennung des Faches schaffen bald eine scheinbar naturwüchsige Legitimation zur Restauration, zum Weitermachen, das die Fragen, wie neu zu beginnen wäre und mit wem dies „unbelastet“ geschehen könne, in den Hintergrund drängt. Nur wenige wollen und wagen einen schmerzhaften Neuanfang wie Will-Erich Peukert, der – vor 1945 von der Universität verdrängt – nun in Göttingen eine bewußt nicht mehr „tümliche“ und „deutsche“ Volkskunde als eine vergleichende Wissenschaft neu begründet. Eine wirkliche Entnazifizierung der Volkskunde wie der Volkskundler jedoch findet nicht statt, jedenfalls nicht als von außen oder von innen gesetzter Schnitt. Man zieht sich – zumindest in der Bundesrepublik – zunächst auf unverdächtige Gebiete des Kanons zurück, beginnt wieder zu publizieren, verbietet sich selbst jede „Rache“ im Fach (wer hätte auch „Rächer“ sein können?), so daß auch viele der „alten Kämpfer“ nach kürzerer oder längerer Zeit wieder volkskundlich aktiv werden, die meisten sogar in ihrem alten Amt.

Charakteristisch für die Haltung vor allem der älteren Volkskundlergeneration ist wohl die des greisen John Meier, Volkskundler in Freiburg, seit 1911 und durch den ganzen Nationalsozialismus hindurch Vorsitzender des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde. Gewiß kein aktiver Nationalsozialist, aber ebenso gewiß verführbar und nützlich, bleibt Meier auch nach 1945 im Amt und legt im Jahr 1954, zum 50jährigen Bestehen des Volkskundeverbandes, einen bemerkenswerten Rückblick vor, aus dem ich hier ausführlich zitieren will, weil er vieles über die Person wie über die Volkskunde dieser Zeit und über ihre Art des damaligen Zurückblickens aussagt. „Der Verband hat auch nach Begründung des nationalsozialistischen Staates seinen alten Weg in der gleichen Richtung wie bisher fortgesetzt und schon auf seiner Weimarer Tagung im Oktober 1933 öffentlich darauf hingewiesen, daß es für ihn notwendig sei, eine gewisse Freizügigkeit und Isolierung gegenüber politisch-organisatorischen Bindungen zu bewahren, um die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der wissenschaftlichen Forschung, die ihre eigenen Gesetze habe, nicht zu gefährden. Gegenüber den Versuchen, diese wissenschaftlichen Aufgaben in den Dienst politischer Ideen der neuen Zeit einzuspannen, hat er dann noch einmal feierlich und ausdrücklich auf

der Heidelberger Tagung des Jahres 1934 öffentlich in der Aula der Universität auf die Unvereinbarkeit einer politischen Tendenz mit den immanenten Gesetzen wissenschaftlicher Forschung hingewiesen und durch den Mund seines Vorsitzenden Verwahrung dagegen eingelegt, indem dieser wörtlich ausführte: ‚Wir werden uns im Innersten bei all unserem Tun bewußt sein, daß es die Aufgabe der Wissenschaft und ihre alleinige Aufgabe ist, die Wahrheit zu suchen, und daß sie sich durch keinerlei Anstürme und Tendenzen, mögen sie kommen, woher sie wollen, in dieser Aufgabe beirren lassen darf, will sie sich nicht selbst aufgeben.‘ Die führenden Kreise der Partei haben trotzdem, und dafür sind wir dankbar, den Verband seine Arbeiten ungestört und ungehemmt fortsetzen lassen, und er ist auch wohl die einzige größere Organisation gewesen, die an Haupt und Gliedern unangetastet gelassen ist und weder persönlich noch sachlich gleichgeschaltet wurde. Nur die kleinen Mitläufer und Nutznießer der Bewegung haben immer wieder von neuem uns und unser Tun in der Öffentlichkeit verleumdet und mit Schmutz beworfen.

So treten wir heute aufrechten Hauptes und ungebeugt in das dunkle Tor der Zukunft und werden im Bewußtsein einer unabdingbaren Verpflichtung unsre Arbeit zur Erhaltung und zum Aufbau des niedergebrochenen deutschen Volkstums still, aber unermüdlich fortsetzen, eine Arbeit, die heute notwendiger ist als je zuvor, im tiefen und festen Bewußtsein, damit nicht nur dem deutschen Volke, sondern ebenso dem Weltganzen zu dienen, in dem das deutsche Volkstum seinen gewiesenen und notwendigen Platz hat.“ (Meier 1954: 26f.)

Man will also keine Verantwortung übernehmen, weil man keine Schuld auf sich geladen hat, weil man unbeirrt einen Weg geht, der durch die Zeiten, Regime und Geschichten führt – immer im Dienste von Volkskunde und Volkstum.

Weshalb diese Verantwortung nicht nur nicht übernommen, sondern gar nicht als Problem gesehen wird, hat sicher vielfältige Gründe. Drei scheinen mir besonders wichtig: zum einen die enge Verflechtung von Lebensgeschichte, Fachgeschichte und NS-Geschichte, die wohl gerade diejenigen errahnen und spüren, die sich nun, nachträglich, während der Jahre von 1933 bis 1945 in einer „inneren Emigration“ sehen wollen. Man hat ja nicht einfach nur „funktioniert“ wie in vielen anderen Berufen, sondern man war – ungewollt, wie man sich einredet – eine Art geistiger „Rüstungsarbeiter“. Verdrängen kann man das nur, wenn man dieses in den „normalen“ Schicksalsverlauf einer Lebensgeschichte einbaut und nicht in einer moralischen Kategorie der Verantwortung für politische und gesellschaftliche Geschichte denkt. Zum zweiten unterscheiden sich die Volkskundler darin nur graduell von der deutschen Gesellschaft insgesamt,

die jene von den Alliierten eingeleitete Entnazifizierung dazu benutzt, einen großzügigen Schlußstrich zu ziehen, außer wenigen einzelnen Tätern und Tätergruppen – „der Führer“, „die SS“ – nur Opfer zu sehen, Opfer der Zeitumstände. Und Opfer müssen den Blick nach vorn richten, um zu überleben, um zu vergessen, um sich in einer Zukunft wiederzufinden (Bönisch-Brednich u. a. 1991). Zum dritten wächst der Volkskunde ein spezifisches Aufgabenfeld im unmittelbaren Anschluß an Nationalsozialismus und Krieg zu, welches das Gewesene einerseits zu relativieren scheint und andererseits wieder ein Denken in Kontinuitäten ermöglicht: die „Vertriebenen-Volkskunde“. Denn die Millionen Flüchtlinge und Vertriebene aus Osteuropa nach 1945 scheinen eine tatsächliche deutsche Opferrolle zu belegen: schuldlos die Heimat verloren zu haben und so „unschuldig“ eine neue Heimat im Westen suchen zu müssen, in der sie sich freilich ihrer Herkunft und ihrer Tradition immer bewußt bleiben dürfen.

Ein Stück weit lebt damit jenes „Volkstum der Auslandsdeutschen“ offiziell wieder auf, das einmal die Fahne des Eroberungskrieges für „Volk und Raum“ mitgetragen hat. Sudetendeutsche Tracht, ostpreußische Mundart, ungarndeutscher Volkstanz schaffen eine Kulisse für Vertriebenenvereine und Vertriebenentreffen, die jenes „Recht auf Heimat“, das den „Andersrassigen“ in deutschem Namen vor kurzem noch abgesprochen war, nun in den geschichtsvergessenen Parolen des Kalten Krieges für sich einklagen. Menschlich und lebensgeschichtlich mag das noch verständlich sein, politisch ist es gefährlich und für die Volkskunde verhängnisvoll. Denn nun gibt es wieder „Volk und Heimat“. Die Begriffe scheinen eine neue Unschuld zu gewinnen, und die Volkskunde kann, wenn auch in veränderter Form, wieder ihre Rolle des „Volkstumsanwaltes“ aufnehmen. „Völkische“ Politik wird im Gewand einer Kulturpolitik wieder salonfähig gemacht.

In diesem Sinne bleibt die Volkskunde vorerst eine immer noch „völkische“ und „nationale“ Wissenschaft, ermuntert durch die westdeutsche Nachkriegspolitik und Verfassung, die der abstammungsgemeinschaftlichen Zugehörigkeit einen besonderen Stellenwert im neuen Staatsbürgerrecht beimißt: Deutsch ist man aufgrund Geburt durch deutsche Eltern und Herkunft. Zum schwierigen Beginn eines alternativen Wegs, nämlich zu beschreiben und zu analysieren, wer dieses „Volk“ war, dessen man sich vorher stets so sicher glaubte, und wer und was es nun sein kann und soll, dazu bringt die Volkskunde nicht die Kraft auf. So findet sich in den Nachkriegsjahren fast kein kritischer Artikel zur verhängnisvollen Volksideologie, kaum ein Blick auf das Unrecht, das in deren Namen anderen Völkern widerfuhr, „keine Publikation über die umherirrenden Überle-

benden aus den KZ oder die nicht repatriierten Dps“ (Jeggli 1988: 66), die im Alliiertenjargon Displaced Persons genannten Millionen ehemaliger Zwangsarbeiter und Kriegsgefangenen in Deutschland.

Die „Münchener Schule“

Die große Umkehr, eine intensive Selbstkritik gelingen nach 1945 also nicht. Immerhin folgen dann doch kleine Schritte zu einer allmählichen Reform der Fachperspektiven. Ein erstes Signal setzt der Schweizer Volkskundler Richard Weiss, der 1946 seine *Volkskunde der Schweiz* aus der moralisch unbedrängteren Schweizer Enklave, jedoch nicht ohne Blick auf die Gesamtsituation in den deutschsprachigen Ländern veröffentlicht. Dort formuliert er als Aufgabe des Faches: „Volkskunde ist die Wissenschaft vom Volksleben. Das Volksleben besteht aus den zwischen Volk und Volkskultur wirkenden Wechselbeziehungen, soweit sie durch Gemeinschaft und Tradition bestimmt sind.“ (Weiss 1946: 11) Also nicht mehr „Volkstum“, sondern „Volksleben“, das sich in materiellen und kulturellen Beziehungen äußert. Weiss fragt dabei vor allem nach den sozialen Trägern, den kulturellen Mustern und den sozialen Funktionen dieses Volkslebens. Manches davon könnte durchaus schon in Richtung auf einen modernen Begriff der Alltagskultur verstanden werden, ähnlich etwa der damaligen skandinavischen „Volksleben-Forschung“, für die Sigurd Erixon 1951 knapp und elegant formuliert: Volkskunde „ist die Wissenschaft vom Menschen als Kulturwesen“ (Erixon 1950/51: 5). Würden dann nicht doch wieder „Gemeinschaft und Tradition“ so nachdrücklich ins Spiel gebracht. Der Kontinuitätsgedanke bleibt mächtig.

Dennoch gehen gerade von der Schweiz und von Skandinavien in dieser Zeit wichtige fachliche Impulse aus, die in der deutschen Volkskunde vor allem von der jüngeren Generation auch aufgenommen werden. Neben vielen Reformen im Kleinen, die einzelne Felder oder Fragestellungen betreffen, konzentrieren sich grundsätzlichere Versuche einer Neubestimmung in den 1950er und 60er Jahren vor allem in zwei Instituten: im Münchner und im Tübinger Institut für Volkskunde.

In München begründen Hans Moser und mit ihm dann Karl Sigismund Kramer den neuen Weg einer quellen genau und -kritisch argumentierenden historischen Volkskunde, die später als die „Münchener Schule“ bezeichnet werden wird. Moser fragt nach einem gesellschaftlichen „Volk“, nach einem zwar immer noch überwiegend bäuerlichen „Volksleben“, das aber nachdrücklich geprägt erscheint von den jeweiligen wirtschaftlichen und politischen Gesellschaftsverhältnissen, vom Einfluß von Herrschaft und Recht, von

Wandlungen und Brüchen seiner kulturellen Tradition.¹³ In seiner Arbeit und in seinem Gefolge entsteht eine Fülle von konkreten Einzelstudien zum bäuerlichen Arbeiten und dörflichen Leben im 18. und 19. Jahrhundert, zur religiösen und zur rechtlichen Volkskunde, in denen Traditionen und Überlieferungen genau geprüft, „Geschichtliches“ genau datiert, das Volksleben also lokalisiert und historisiert wird. „Wichtiger als großlinige Kulturphilosophie ist vorerst eine exakte Geschichtsschreibung der Volkskultur, die stofflich unbegrenzt das Große und das Kleinste zu erfassen hat.“ (Moser 1954: 218) Nichts beginnt nunmehr einfach „in grauer Vorzeit“, gründend auf zeitlosen Mythologien, praktiziert in geschichtsresistenter Kontinuität, getragen von einem allgemein waltenden „Volksgeist“. Geschichte meint vielmehr Prozeß, Veränderung, Wandel, ist in ihren Bedingungen und Entwicklungen zu belegen und in ihren Deutungen überprüfbar zu machen.

Mit der Frage nach Überlieferung und Deutung eröffnet Moser schließlich auch das, was später im Fach die „Folklorismus-Debatte“ genannt wird. Er wendet den kritischen Blick auf die Überlieferung auch gegen das eigene Fach, entdeckt Traditionen oft als „Volkskultur aus zweiter Hand“, gibt also den Hinweis darauf, daß die „sichernde“ Volkskunde des 19. und 20. Jahrhunderts vieles Brauchtümliche und Traditionshafte erst selbst gesucht, gefunden und dann mit Gebrauchsanleitungen versehen hat, bevor es „das Volk“ in Form von „Volksliedern“ oder „Bräuchen“ – wieder – erreichte. Indem die Volkskunde Traditionen fand, „erfand“ sie diese zum Teil auch; sie selbst wurde zur Produzentin von Traditionalität. Diese Debatte rührt natürlich an das Grundverständnis der Volkskunde, weil sie einerseits „Volkstum“ und „Volkskunde“ als Komplizenschaft kenntlich macht und andererseits damit implizit auch die Hoch-Zeit volkskundlicher Brauchtumspflege im Nationalsozialismus auf die Tagesordnung setzt. Moser wird daher auch heftig angegriffen, doch die Wirkung seiner Kritik läßt sich nicht aufhalten: Ein Fenster im volkskundlichen Fachwerkhaus ist endlich aufgestoßen, durch das frischer Wind hereinpfeift.

„Volkskultur in der technischen Welt“

Die zweite und noch wesentlich wirksamere Offensive wird Anfang der 1960er Jahre vom Tübinger Ludwig-Uhland-Institut für Volkskunde eröffnet, und sie ist vor allem verbunden mit dem Namen Hermann Bausinger. Bausinger, der gerade den Tübinger Lehrstuhl übernommen hat, veröffentlicht damals seine Habilitationsschrift mit dem programmatischen Titel *Volkskultur in der technischen Welt*. Darin formuliert er als Leitgedanken: „Verstehen wir unter Volkswelt

nicht eine nirgends realisierte Idee zeitloser Gehalte, sondern die wirkliche geistige und materielle Welt des ‚einfachen Volkes‘, so rückt sie in den Bereich des Geschichtlichen.“ (Bausinger 1961: 17) Mit der Geschichtlichkeit nimmt er Mosers Gedanken der „Verzeitlichung“ der Volkskultur auf, geht aber noch einen Schritt weiter, indem er die Gegenwart als Gegenstand wie als Perspektive des Faches einbezieht. Die Volkskunde selbst wird damit zum Bestandteil der Gegenwartskultur, und sie wird zugleich zuständig auch für Fragen der Gegenwartsgesellschaft. Denn wolle man dem Gegenstand des Faches in richtiger Weise treu bleiben bzw. überhaupt erst treu werden, dann müsse es um die „reale Welt der kleinen Leute“ gehen: „Volksleben“ sei frei von allen mythischen und romantischen Verklärungen als Teil einer gesellschaftlichen Landschaft zu analysieren, deren kulturelle Horizonte sich auf dem Weg durch die Geschichte beständig veränderten. „Diesen Weg verfolgen wir in drei verschiedenen Ansätzen: in der Frage nach der Verschiebung des räumlichen, des zeitlichen und des sozialen Horizonts.“ (Bausinger 1961: 52)

Mit seinem Bild von der „technischen Welt“ unternimmt Bausinger also den Versuch, den statischen Blick der Volkskunde zu brechen und ihn auch auf jene grundlegenden sozialen und kulturellen Wandlungsprozesse zu lenken, die „Geschichte“ letztlich ausmachen und die bislang durch die strikte Kontinuitätsfixierung des Faches ausgeblendet waren. „Volk“ lebt nicht in einer vormodernen Tradition, in archaischer Ferne zum Technischen, sondern es lebt in der Gesellschaft, es *ist* Gesellschaft – und dies in all seinen kulturellen Erscheinungen und Äußerungen. „Volkskultur“ tritt damit in die Geschichte zurück, verliert den Charakter der volkskundlichen Ikone und gewinnt zugleich ihre Alltagszüge wieder: Fastnacht und Karneval etwa sind unabhängig von der Frage, wie germanisch oder biblisch ihr Alter sein mag, zunächst zeitgemäße Formen der Traditionspflege, von Gruppenkulturen, von Freizeitkultur; „Volkslieder“ gehören in einen Bereich der Populärkultur, der nur mittels ideologischer Verbiegungen in „echte“, weil überliefert, und „falsche“, weil neue Bestandteile zerlegt werden kann und der, wenn er kulturelle Praxis meint, ebenso auch den Schlager und andere moderne Unterhaltungsmusik einschließt; eine „Volkskunde der Vertriebenen“ hat nur dann Sinn, wenn sie einerseits als eine spezifische Form der Traditionspflege betrachtet, andererseits aber auch im politischen Zusammenhang der Integrationswege der Flüchtlingsgruppen in die westdeutsche Gesellschaft gesehen wird.

Damit ist die Volkskunde ihrer zeitlosen Nische am Rand der Geschichte beraubt: Sie muß sich nun in der Geschichte bewegen, indem sie sich der Gegenwart stellt, indem sie ihre Erkenntnisinteressen nicht im dunkeln läßt, sondern in das Licht aktueller Gesellschaft

und Politik rückt. Indem sie dies tut, unterwirft sich die Volkskunde letztlich sozialwissenschaftlichen Wissens- und Wissenschaftstheorien, und sie wird zugleich in ihren Perspektiven und Themen eine historisch argumentierende Gegenwartswissenschaft. Ausdrücklich einbezogen ist dabei die Mahnung, daß eine Neuorientierung der Volkskunde ohne die Aufarbeitung der verdrängten Vergangenheit nur Stückwerk bleibt: „Wenn die Volkskunde der Ort war, an dem sich nationalsozialistische Gedankengänge mit am stärksten austobten, dann ist sie auch der Ort, an dem ideologische Bestandteile aufgedeckt und solide Theorien entwickelt werden müssen.“ (Bausinger 1965: 177)

Auch Bausingers Entwurf erntet im Fach zunächst mehr Kritik als Beifall, weil er zu vieles von dem seit Riehl Gewohnten in Frage stellt – für manche Volkskundler nicht viel weniger als die Fachidentität. Doch läßt sich die Wende nur verzögern, nicht mehr aufhalten. Und dieses Herumwerfen des Ruders, an dem bald andere und nicht nur in Tübingen mit anfassen, kommt in gewisser Weise gerade noch zur rechten Zeit. Denn die studentisch geprägten Protestbewegungen der Jahre um 1968 entzündeten sich wesentlich auch an dem Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft, an der Situation des Bildungssystems und der Universitäten, an der Frage, von wem welche Wissenschaft für wen betrieben werden soll. Darauf hätte die alte Volkskunde zwar feste „volkstümliche“ Antworten parat gehabt, doch wären diese außerhalb des Faches wohl von niemandem mehr verstanden und akzeptiert worden außer von einigen konservativen Politikern und Gruppen. Nun ist eine neue Situation da: Die Münchner und die Tübinger „Schule“ haben die Volkskunde dazu veranlaßt, sich in kritischer Weise über ihre Gegenstände, Theorien und Methoden Rechenschaft zu geben und sich dabei auch als Fach- und Wissenschaftskultur zu verändern.

Neue Gesichter der Volkskunde

Diese Wandlung des Faches bezieht wesentliche Anstöße natürlich aus der Veränderung des gesellschaftlichen Klimas in den sechziger Jahren. Hermann Bausinger hat kürzlich unter der Überschrift ‚Wir Kleinbürger‘ selbst einen Rückblick auf diese Entwicklung versucht, der jenes Zusammenspiel von Gesellschafts- und Fachreform und die daraus erwachsenden Folgen plastisch macht, wenn er beschreibt, wie es im Verlaufe der in den sechziger Jahren begonnenen Bildungsreform und der sich dann formierenden Studentenbewegung zwar nicht gelang, „den akademischen Nachwuchs in der ganzen Breite der Gesellschaft zu mobilisieren. Aber am unteren Rande der Mittelschicht und am oberen Rand der Unterschicht ... kam es zu

einer kräftigen und nachhaltigen Rekrutierung. Bald sprach man von der Bildungslawine, welche – das war die Gefahr, die in Abhandlungen und Feuilletons beschworen wurde – die Universität ersticken, zumindest manövrierunfähig machen könnte. Das waren quantitative Überlegungen, aber allmählich wurde spürbar, daß auch eine qualitative Änderung eingetreten war. (...) Ich beziehe mich zunächst einmal auf dieses Fach, das damals noch *Volkskunde* hieß, 1970 dann in Tübingen in *Empirische Kulturwissenschaft* umbenannt wurde. Das Fach erfuhr eine überdurchschnittliche Nachfrage aus den unteren Sozialschichten, und dabei ist es im ganzen geblieben. Vor einigen Jahren wurde eine kleine Umfrage gemacht, bei Juristen und Juristinnen einerseits, bei Studierenden der Empirischen Kulturwissenschaft andererseits, nicht repräsentativ, aber doch bei einer größeren Zahl. Zu den Ergebnissen zählte, daß es unter den EKWLern ... weniger Lacoste-Freunde gab, weniger Skifahrer und weniger, die gerne Golf gelernt hätten; dagegen signifikant mehr Vegetarier und WG-Praktizierende, mehr Gedichtleser, mehr Herbert-Grönemeyer- und Tom-Waits-Anhänger, überwältigend mehr Trägerinnen und Träger von Second-hand- und Trödelkleidung, und – darauf kommt es hier an: deutlich mehr, bei denen kein Elternteil einen höheren Schulabschluß vorzuweisen hatte. In diesen Befund sind auch die Lehrenden einzubeziehen. Unter all den Professorinnen und Professoren des Faches, aber auch unter den Lehrenden des Mittelbaus gibt es nach meiner Kenntnis kein einziges Professorenkind; ein Befund, bei dem höchstens noch die katholischen Theologen mit uns konkurrieren können. (...) Wichtiger aber, und dies ist natürlich nicht unabhängig von der Zusammensetzung der Akteure: In diesem Fach wurden und werden Gegenstände und Probleme behandelt, die fast immer auch mit dem eigenen Milieu, der eigenen Herkunft zu tun haben – manchmal mehr, manchmal weniger.“ (Bausinger 1994: 3f.)

Mit all diesen Vorstößen und Anstößen von innen wie von außen – die im Fach in der Tat auch vielfachen „Anstoß“ erregen – wird zu Beginn der siebziger Jahre ein grundsätzlicher Kurswechsel eingeläutet: Das Fach, seine Gegenstände, seine Paradigmen und Perspektiven verändern sich in zentralen Punkten nachhaltig, vor allem aber auch das Personal: Eine neue Generation von Lehrenden und Studierenden, die nicht mehr nur aus dem „klassischen“ bildungsbürgerlichen Milieu kommen, rücken nach. Zu dieser sozialen Veränderung gesellt sich noch eine andere: Das bislang so männlich dominierte Fachprofil erhält immer stärker auch weibliche Züge. Das gilt zunächst auf der Ebene der Studierenden, allmählich aber auch für den Bereich der Lehrenden. Dieses neue Gesicht der Volkskunde meint nicht nur kosmetische Effekte, sondern vor allem inhaltliche Veränderungen und neue Akzente in den Forschungsfeldern wie den

Lehrbereichen. So wird Ingeborg Weber-Kellermann 1968 zur ersten Professorin des Faches in Marburg berufen, wo sie programmatisch (1969) wie institutionell wesentlich dafür die Verantwortung trägt, daß sich das dortige Institut frühzeitig öffnet für Fragestellungen einer Europäischen Ethnologie. Weitere Hochschullehrerinnen folgen ihr, zunächst zwar nur wenige, aber doch genug, um das Fach in seiner Neuausrichtung mitzuprägen und die „Geschlechterfrage“ allmählich zu einem konstitutiven Bestandteil der Fachidentität werden zu lassen – als personelle wie als konzeptionelle Frage.

Ethnographie in der DDR

Spätestens hier muß noch von einer anderen „Wende“ die Rede sein, von der Volkskunde nämlich in der DDR, die ihren Weg in den ersten beiden Jahrzehnten ihrer Existenz unter anderen Vorzeichen gesucht und gefunden hat. Dort wird zunächst mit Adolf Spamer eine Persönlichkeit mit dem Aufbau einer volkskundlichen Kommission an der Akademie der Wissenschaften betraut, die – wie die meisten westlichen Kollegen – noch an der Last nationalsozialistischen Erbes mitträgt. Nach ihm tritt dann aber mit Wolfgang Steinitz ein Philologe und Finno-Ugrist 1951 in die Leitung der Kommission ein, der 1945 aus dem Exil zurückgekehrt war. Dies ist ein Zeichen: Die Volkskunde der DDR soll sich mit einer antifaschistisch legitimierten und an den Ideen des Sozialismus orientierten Sichtung des „deutschen Kulturerbes“ befassen, um damit am Aufbau einer „demokratischen Kulturpolitik“ mitzuwirken. Steinitz entwickelt bald ein entsprechendes Konzept, indem er vor allem Forschungen und Publikationen zum Thema „Volkslieder demokratischen Charakters“ unternimmt (Steinitz 1954/62). Das ist fachpolitisch klug gedacht: Einerseits bedeutet es die Anknüpfung an klassische volkskundliche Traditionen, die sich ja immer wieder um die Volksliedforschung rankten; andererseits werden jedoch nicht mehr poetische Überlieferungen völkischer Mythen gesucht, sondern Lieder als Ausdrucksform gesellschaftlicher Erfahrung vor allem der Unterschichten, insbesondere politische Lieder als Ausdruck jenes „kämpfenden Volkes“, das im Volksbegriff der alten Volkskunde nicht vorkam. Bauern gegen Fürsten, Handwerksgesellen gegen Meister, städtische Unterschichten gegen Obrigkeiten – dieser Stoff soll zugleich Quelle und Horizont einer neuen, demokratischen „Volks-Kunde“ begründen. In vieler Hinsicht gelingt dies auch, im übrigen bald mit positiven Wirkungen auf die historische Arbeit der Volkskunde in der Bundesrepublik.

1952 wird an der Berliner Humboldt-Universität zunächst das Institut für Völkerkunde eingerichtet, das danach in Institut für Volks-

und Völkerkunde umbenannt wird. Dort widmet man sich insbesondere der Erforschung ländlicher Wirtschaftsformen, bäuerlicher Arbeitsgeräte und historischer Berufswelten, wodurch einerseits stärkere Verbindungen zur Geschichtswissenschaft wie zur Wirtschaftsgeschichte in der DDR geknüpft werden, andererseits auch Parallelen zur „Münchner Schule“ unübersehbar sind. Mag sein, daß auch diese Wechselwirkungen dazu beitragen, daß die Volks- und Völkerkunde der Humboldt-Universität bei den Parteioberen nicht ungeteilten Beifall findet. Jedenfalls wird das Fach bald an die kurze ideologische Leine genommen und als „Bereich Ethnographie“ der akademischen und universitären Nomenklatur der Geschichtswissenschaften untergeordnet. Das verhindert jedoch nicht weiteres eigenständiges Denken: Mit Paul Nedo (1969) wendet sich das Fach verstärkt auch dem „Kulturschaffen der Gegenwart“ zu. Und mit Wolfgang Jacobeit wird dann eine Aufgabenstellung entwickelt, die sich unter der programmatischen Überschrift „Kultur und Lebensweise“ auf einen Herderschen Begriff aus den Anfängen der Volkskunde bezieht, ihn aber mit einer neuen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Semantik füllt: Kultur soll als Voraussetzung wie als Folge gesellschaftlicher Lebenstätigkeit untersucht werden, also in einem weitgefaßten Verständnis materielle wie ideelle Gestaltformen menschlicher Existenz umfassen und sie in ihrer historischen Entwicklung bis in die Gegenwart verfolgen. Viele der daraus resultierenden Forschungsergebnisse – vor allem zu einer Kultur- und Alltagsgeschichte der beginnenden industriellen Moderne des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – erfahren auch internationale Anerkennung (S. u. W. Jacobeit 1986/95). Zudem wird – anders als in der Bundesrepublik – wieder der Anspruch formuliert, volkscundliche und völkerkundliche Fragestellungen nicht getrennt zu behandeln, sondern sie in einem gemeinsamen Konzept ethnographischen Forschens zu verbinden.

Daß all dem immer wieder ideologische Grenzen gesetzt sind – von außen, durch die staatliche Wissenschaftsregie, wie von innen, durch politische Überzeugungen und prekäre persönliche Situationen, die zur Vorsicht zwingen –, liegt heute rückblickend als Wissen wie als Vermutung auf der Hand. So bildete die Ethnographie das wissenschaftliche Personal für staatliche Museen und Kultureinrichtungen aus oder unterstützte „populäres Kulturschaffen“, gewiß auch dies in enger politischer Leinenführung. Und die ethnographischen Forschungen an der Akademie der Wissenschaften vermieden weitgehend inhaltliche Auseinandersetzungen mit „westlicher“ Theorie wie Empirie. Die Kommunikation zwischen Ost und West gestaltete sich teilweise etwas einseitig. Doch warten wir mit Beurteilungen noch ab: Eine systematische Erforschung dessen, was im Fach in den

Jahren der DDR geleistet worden ist und was wodurch bevormundet oder verhindert wurde, hat gerade erst begonnen (U. Mohrmann/W. Jacobeit 1991).

Claude Lévi-Strauss und der Strukturalismus

Während also die Situation der Volkskunde in den zwei Jahrzehnten nach dem Nationalsozialismus in West wie Ost als eine mühsame Standortsuche in kleinen Schritten zu beschreiben ist, die über weite Strecken allein bewältigt werden muß, findet sich die Völkerkunde in der Bundesrepublik in einem ganz anderen wissenschaftlichen Kontext wieder. Auch sie war gewiß nicht unbelastet aus der NS-Zeit hervorgegangen, aber ihre Belastungen wogen doch geringer, weil sie sich weniger „germanisch“ diskreditieren mußte. In den fünfziger Jahren kann sie daher relativ rasch neue Einflüsse aus der internationalen ethnologischen Diskussion aufnehmen.

Beispielhaft zu nennen sind etwa der Gedanke des Neoevolutionismus, der vor allem in den USA wieder an Boden gewinnt, dabei auf Vorstellungen einer sich evolutionär entwickelnden globalen Kultur zurückgreift und mit Namen wie Leslie A. White oder Marshall Sahlins verbunden ist. Anders als im alten Evolutionismus wird hier allerdings bald nicht mehr mit der Vorstellung eines starren Einheitsmodells menschheitsgeschichtlicher Entwicklung argumentiert, sondern mit der Hypothese „parallel verlaufender Entwicklungssequenzen in historisch voneinander unabhängigen Einzelkulturen“ gearbeitet (Kohl 1993: 158), bei denen die Entwicklungsmodi in engem Zusammenhang mit historischen und gesellschaftlichen Umweltbedingungen zu sehen sind. Daraus entwickelt sich die seit den sechziger Jahren in der US-amerikanischen Cultural Anthropology prominente Strömung einer Kulturökologie, die vor allem mit dem Namen Marvin Harris verbunden ist und in Westdeutschland bald von Ina-Maria Greverus am Frankfurter Institut für Europäische Ethnologie und Kulturanthropologie aufgenommen wird (Greverus 1978). Ausgangspunkt ist die Vorstellung, daß sich in der Kultur Prozesse vollziehen und widerspiegeln, in denen sich Gesellschaften an ihre spezifische Umwelt dadurch anpassen, daß sich das Verhältnis Mensch–Natur immer wieder neu auf die sich verändernden Bedingungen gesellschaftlichen „Überlebens“ ausrichtet: auf der Ebene von materiellen wie ideellen Lebens-Mitteln, von ökonomischen wie politischen Strukturen. So steuert die Kultur als Erfahrungs- und Handlungssystem gewissermaßen die Balance zwischen Mensch und Natur jeweils neu aus.

Zweifellos am einflußreichsten aber sind die Gedanken des Strukturalismus oder der strukturalen Anthropologie, für die als Vordenker

Claude Lévi-Strauss steht, der große französische Ethnologe und Anthropologe. Lévi-Strauss sucht nach den allgemeinen, den „strukturellen“ Gesetzmäßigkeiten in unterschiedlichen sozialen Phänomenen und Kulturen. Er schreibt über diese Vorstellungen 1955 in seinem epochemachenden Werk *‘Traurige Tropen’*: „Die Gesamtheit der Bräuche eines Volkes ist stets durch einen Stil gekennzeichnet; sie bilden Systeme. Ich bin davon überzeugt, daß die Anzahl dieser Systeme begrenzt ist und daß die menschlichen Gesellschaften genau wie die Individuen – in ihren Spielen, ihren Träumen, ihrem Wahn – niemals absolut Neues schaffen, sondern sich darauf beschränken, bestimmte Kombinationen aus einem idealen Repertoire auszuwählen, das sich rekonstruieren ließe.“ Würde man all diese Bräuche in einem „Inventar“ zusammenstellen, dann erhielte man eine Übersicht aller Bausteine eines gemeinsamen Baukastensystems, „so daß man nur noch herauszufinden brauchte, welche von ihnen die einzelnen Gesellschaften tatsächlich angenommen haben.“ (Lévi-Strauss 1978: 168f.)

Diese Vorstellung eines begrenzten Repertoires der Kultur, das universell ist und nur in seinen jeweiligen Zusammenstellungen und Nutzungsformen spezifische nationale oder stammesbezogene Eigenarten aufweist, ist natürlich faszinierend für eine Wissenschaft wie die Völkerkunde, die schon immer nach einem „großen“ Erklärungsmodell kultureller Entwicklung durch die Epochen wie durch deren gesellschaftliche Verschiedenheiten hindurch gesucht hat. Lévi-Strauss liefert eine solche „Metatheorie“. Denn er will kulturübergreifend, gegenstandsübergreifend wie fachübergreifend erklären, wie Gesellschaften und Gruppen funktionieren, wie Gesten und Gegenstände zusammenhängen, wie Formen sich ähneln und variieren können.

Durch diesen universalen Anspruch und gewiß ebenso durch die besondere literarische Qualität, die Lévi-Strauss’ Schriften aufweisen, wird sein Denkmodell einflußreich nicht nur im Rahmen der Ethnologie. Vielmehr wird ethnologisch-anthropologisches Denken auf diese Weise auch zu einem attraktiven Bezugspunkt der allgemeinen sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskussionen. Dabei hat sich Lévi-Strauss für seine Theorie auch umgekehrt vielfältige Erkenntnisse etwa aus der modernen Sprachwissenschaft wie aus der Mathematik zunutze gemacht, die auf die Regelmäßigkeit und innere Ordnung menschlicher Denk- und Kommunikationssysteme verweisen. Und er will nicht nur ein übergreifendes Ordnungsschema erstellen, das Kulturmodelle auf der Basis ihrer kleinsten Einheit festschreibt, sondern zugleich auch Entwicklungsmöglichkeiten andeuten, die sich aus der Handhabung dieser Handlungsmodelle im Sinne von Kreativität und Spontaneität ergeben – also jenes „Schöpferische“,

nach dem in der Volkskunde der 1920er Jahre so intensiv gefragt wurde.

In der deutschen Völkerkunde werden all diese Strömungen nicht etwa unbesehen übernommen oder begierig aufgegriffen. Aber man „reibt“ sich doch an ihnen, entwickelt in der Auseinandersetzung mit ihnen eigene Konzepte, die sich – darin vielleicht unbefangener als in Frankreich oder England – vor allem mit der Frage nach der Erbschaft europäischer Kolonialpolitik in der ethnologischen Wissenschaftsgeschichte wie nach den politischen und kulturellen Hinterlassenschaften in den ehemaligen Kolonialländern beschäftigen. Der Strukturalismus befördert hier also auch eine Politisierung der Ethnologie, die verstärkt nach „Strukturen“ von Herrschaft und Macht im Kulturvergleich fragt.

„Kritische Theorie“

Zugleich ist nicht zu übersehen, daß die deutsche Völkerkunde wie die Volkskunde in dieser Zeit wesentliche neue Impulse vor allem aus der Soziologie erhalten. In den sechziger Jahren hat sich die sogenannte Frankfurter Schule, also das Frankfurter Institut für Sozialforschung, das von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer geleitet wird, als eine Instanz der kulturkritischen Beobachtung der Gegenwartsgesellschaft etabliert. Dort werden die Entwicklungen der Nachkriegskultur, vor allem ihre wachsende technische und kommerzielle Durchdringung, ihr fortschreitender Umbau in eine Kitsch- und Konsumkultur mit dem warnenden Stichwort von der „Kulturindustrie“ überschrieben: Der Faschismus habe die Verführbarkeit der Menschen hinlänglich gezeigt, und diese Verführbarkeit werde durch die wachsende, kapitalistisch motivierte Manipulation menschlicher Bedürfnisse in der gegenwärtigen Freizeit- und Konsumkultur erneut bestätigt.

Adorno etwa greift als Beispiel dafür ein in den fünfziger Jahren sehr gängiges Freizeitmuster heraus: „Camping – in der älteren Jugendbewegung liebte man zu kampieren – war Protest gegen bürgerliche Langeweile und Konvention. Man wollte heraus, im doppelten Sinn. (...) Dies Bedürfnis ist nach dem Tod der Jugendbewegung von der Campingindustrie aufgegriffen und institutionalisiert worden. Sie könnte die Menschen nicht dazu nötigen, Zelte und Wohnwagen samt ungezählten Hilfsutensilien ihr abzukaufen, verlangte nicht etwas in den Menschen danach; aber deren eigenes Bedürfnis nach Freiheit wird funktionalisiert, vom Geschäft erweitert reproduziert; was sie wollen, nochmals ihnen aufgenötigt. Deshalb gelingt die Integration der Freizeit so reibungslos; die Menschen merken nicht, wie sehr sie dort, wo sie am freisten sich fühlen, Unfreie

sind.“ Hier wird also marxistische Kulturkritik geübt, die freilich nicht nur pessimistisch bleibt, wenn nämlich Adorno andererseits darauf hinweist, daß dieses Angebot der „Kulturindustrie“ von den Menschen doch meist nur mit „einer Art von Vorbehalt“ akzeptiert werde, daß deren Bewußtsein „nicht total integriert“ sei (Adorno 1969: 60, 66f.).

Damit sind zugleich Stichworte gegeben für jene Protestbewegung in den Jahren um 1968, die nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Westeuropa und den USA zu einer umfassenden und politisch-praktisch werdenden Gesellschafts- und Kulturkritik ansetzt. In Deutschland verbinden sich in ihr jedoch Erfahrungen einer nicht mehr im Nationalsozialismus aufgewachsenen Generation, deren Eltern diese „deutsche Geschichte“ mehr oder weniger kommentarlos abgestreift und sich im Nachkriegswohlstand eingerichtet haben, mit antikapitalistischen Positionen, die sich aus der Beobachtung der sozialen Verkrustungen in der eigenen Gesellschaft wie der gesellschaftlichen Aufbrüche in der „Dritten Welt“ ergeben. Vor allem an den Universitäten vollzieht sich damit eine Politisierung der Lebensauffassungen und Studieninhalte, die einen neuen „moralischen Diskurs“ über Geschichte, über Gegenwartsgesellschaft und über Prinzipien gesellschaftlichen Handelns eröffnet.

1968 und die Volkskunde

In der Volkskunde wirken Ende der sechziger Jahre diese Impulse von innen wie von außen zusammen. Das Fach stellt sich in Frage und sich selbst zur Debatte – angetrieben vor allem von den Diskussionen der Studierenden und der Lehrenden aus der jüngeren Generation und zusätzlich bewegt von den politischen Zielen der Studentenrevolte. So wird auf dem Deutschen Volkskundekongreß 1969 in Detmold intensiv und kontrovers darüber diskutiert, auf welchen gesellschaftspolitischen wie theoretischen Vorstellungen das Fach künftig aufbauen soll und ob der belastete Name „Volkskunde“ – wie überhaupt der Begriff „Volk“ – noch verwendungsfähig sei. Einer Mehrheit der Anwesenden gehen diese Vorschläge zu einer grundlegenden Fachrevision freilich (noch) zu weit.

Auch in Reaktion darauf veröffentlicht das Tübinger Volkskundemuseum 1970 einen Diskussionsband mit dem programmatisch unmißverständlichen Titel *‘Abschied vom Volksleben’*. In einer Bestandsaufnahme wird darin zunächst die „desolate Situation“ im Fach beschrieben: „die Theorielosigkeit und -feindlichkeit und im Zusammenhang damit das unverbundene Nebeneinander verschiedener Detailuntersuchungen und ‚sparteninterner‘ Fragestellungen, welche nur durch ebenso vage wie mit Ideologien befrachtete Vokabeln ei-

nen scheinbaren Zusammenhang finden: Volk, grundständig, grundschichtig, volkstümlich etc.“ Dieses Fachgebäude sei nicht mehr zu renovieren, vielmehr müsse ein „Neubau“ geschaffen werden: „Abschied vom Volksleben“ bedeutet also konkret für den Inhalt der hier vorgelegten Aufsätze: Aufarbeitung der volkskundlichen Vergangenheit, Rezeption der Leistungen anderer Sozialwissenschaften, Entwicklung eines Problembewußtseins, das sich nicht durch Fächertraditionen eingrenzen läßt, sondern nur durch die pragmatische Frage, ob Probleme mit den uns zur Verfügung stehenden ... Methoden adäquat erkannt, analysiert und einer Lösung näher gebracht werden können.“ (Geiger u.a. 1970: 8f.)

Im selben Jahr noch findet schließlich in Falkenstein im Taunus eine volkskundliche Tagung statt, auf der von den „rebellischen“ Teilen des Faches die sogenannte „Falkensteiner Formel“ formuliert wird: „Volkskunde analysiert die Vermittlung (die sie bedingenden Ursachen und die sie begleitenden Prozesse) von kulturalen Werten in Objektivationen (Güter und Normen) und Subjektivationen (Attitüden und Meinungen). Ziel ist es, an der Lösung sozio-kultureller Probleme mitzuwirken.“ (Brückner 1971: 303) Neben der eindeutigen Soziologisierung des Sprachgestus, den man heute belächeln mag, vermitteln die Formel und die sie begleitenden Diskussionen dennoch eine ähnlich klare Botschaft wie der Tübinger „Abschied“: Absage an jenen Kanon der „Tümlichkeiten“, Aufarbeitung der Fachgeschichte, Hinwendung zu aktuellen Themen der populären Kultur, Anwendung empirischer Methoden der Sozialforschung, kurz: Volkskunde als eine Kultur- und Sozialwissenschaft, die Wissenschaft auch als gesellschaftlich-politische Praxis reflektiert. Das bedeutet einen radikalen Kurswechsel, der allerdings keineswegs in allen Teilen des Faches vollzogen wird; die Volkskundelandschaft erhält in diesen Jahren vielmehr auch unterschiedliche politische Grundeinfärbungen, die wie eine Art *mental map* bis heute nachwirken als Vorstellung von eher „linken“ oder „rechten“ Fachflügeln bzw. Institutionen – was immer das heute noch besagen mag.

Rückblickend wird häufig von einer „Soziologisierung“ der Volkskunde in diesen Jahren gesprochen. Doch scheint mir diese Etikettierung nur zum Teil zuzutreffen. Sieht man einmal vom soziologischen Jargon ab, der im akademischen Diskurs damals generell durchschlägt, und von einer ersten Begeisterung für die Anwendung „exakter“ Methoden der empirischen Sozialforschung, so zeichnet sich in diesem Kurswechsel auch bereits deutlich ab, daß ein durchaus eigener Blick auf die „kulturelle Seite“ der Gesellschaft gesucht wird, weniger auf der Ebene der soziologisch ausgeleuchteten Institutionen und Normen als vielmehr auf jener der kulturellen Praxen der Individuen und ihrer sozialen Lebenswelten. Man nimmt Kurs

auf einen „erweiterten Kulturbegriff“, auf eine „Volkskunde als Ethnologie der eigenen Kultur“ (Hermann Bausinger), die nicht nur das Schöne und Wahre und auch nicht nur das Poetische und Idyllische ins Auge fassen will, sondern vor allem das Normale, Alltägliche, Erfahrene, Wahrgenommene. Kultur als das „wirkliche Leben“, als Modus der materiellen wie ideellen Daseinsbewältigung: Darin spiegeln sich einerseits die Anregungen aus der „anglomaxistischen Kulturdebatte“ wider, in der Kultur als „*the whole way of life*“ beschrieben wird, als eine alle Lebensäußerungen umfassende Perspektive. Andererseits trifft man hier auf jene Formel von der „Kultur und Lebensweise“, die mittlerweile von der DDR-Ethnographie entwickelt ist. Es ist der Beginn einer weiten Öffnungsbewegung: nicht nur im interdisziplinären Blick auf andere sozial- und kulturwissenschaftliche Fächer, sondern auch im Hinblick auf jene andere Wissenschaftskultur der Ethnographie in der DDR wie auf internationale Kultur- und Wissenschaftsdiskurse.

Abschied von der Idylle

Damit beginnt auch eine entscheidende äußere Wandlung der volkskundlichen Wissenschaftskultur. Nicht nur, daß Jeans und Parka nun endgültig als „Berufskleidung“ dominieren. Nicht nur, daß intensiv versucht wird, sozialwissenschaftliche Theorien, Methoden und Begrifflichkeiten zu rezipieren, um eigene theoretische Fundamente zu legen wie um die Außenrepräsentation des Faches zu „modernisieren“. Vielmehr wird das Fach Volkskunde von einem „Orchideenfach“ allmählich auch zu einem kleinen Massenfach: Die Zahl der Institute erhöht sich relativ rasch von 6 auf 15, und die Zahl der Studierenden wächst von vorher 200 bis 300 bald auf 2000 bis 3000 an. Das sind Anzeichen einer erhöhten Attraktivität, die mit den neuen Leitbegriffen *Kultur*, *Identität*, *Alltag* auch in die Zeit paßt. Auch die Namen von alten und neuen Instituten erhalten einen neuen Klang: Die Tübinger Volkskunde benennt sich im Jahr 1971 wie erwähnt in Empirische Kulturwissenschaft um, Marburg präferiert den Namen Europäische Ethnologie, Frankfurt wählt 1974 die Bezeichnung Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie. Andere Institute akzentuieren zumindest um von „deutscher“ auf „vergleichende“ Volkskunde. Diese Umbenennungen sind jenseits aller Auffassungsunterschiede im einzelnen doch als symbolische Schlußstriche unter die Fachgeschichte einer ehemals so nationalen und deutschen Wissenschaft zu verstehen und zugleich als Ankündigung eines neuen Beginns (Korff 1996).

Mit der Neuorientierung und der zunehmenden Größe wird das Fach zugleich wissenschafts- wie gesellschaftspolitisch heterogener.

Einzelne Institute suchen deutlich neue, schärfere Profile in Forschung und Lehre wie in der Öffentlichkeit zu gewinnen. So werden in Tübingen „Gemeindestudien“ im klassischen Feld des Dorfes unternommen, die nun allerdings die dörfliche Lebenswelt als „Gesellschaft“, als Wirkungsraum des Modernisierungsprozesses betrachten. Daneben beginnen Studien zur Alltags- und Arbeiterkultur, in denen die Widerspiegelung von Alltagsleben und Politik in den individuellen Lebensgeschichten wie in den institutionellen Formen der Arbeiterbewegung rekonstruiert wird. Oder Studien zur Gegenwartskultur, in denen vor allem moderne Kommunikationsformen und -medien der populären Kultur untersucht wie auch Embleme des Lebensstils – etwa „Jeans“ – zum Thema gemacht werden. In Göttingen, dem klassischen Standort der *Enzyklopädie des Märchens*, wird weiter Erzählforschung betrieben, nunmehr jedoch auch als Suche nach Erzählkulturen in der Gegenwart, die Menschen benutzen, um die Welt der Moderne besser zu verstehen oder sie ironisch zu verarbeiten. In Münster beginnt ein großes Forschungsprogramm zur Geschichte der „materiellen Volkskultur“, das die Veränderung von Nahrungs-, Kleidungs- und Wohnstandards über die letzten drei, vier Jahrhunderte hinweg untersucht, um Kontinuitäten wie Wandlungen in der kulturellen Lebensführung endlich einmal an „harten“ Fakten ablesen zu können. In Frankfurt beschäftigt man sich mit räumlichen Bezugssystemen menschlicher Identität, mit Fragen nach Territorialität und Heimat, mit Entwicklungen im Tourismus wie in der inner-europäischen Migration. In München wird ländliches wie städtisches Brauchtum und Festwesen untersucht und historisiert, und in Würzburg beschäftigt man sich intensiv mit Fragen religiöser Volkskultur, aber auch regionaler Geschichte und Identität.

Insgesamt zeigt sich darin eine deutliche Tendenz, sich von den Nischen und Rändern einer Kulturgeschichte mehr auf die Brennpunkte geschichtlicher und gegenwärtiger Entwicklungen hinzubewegen, hin zu problematisierenden und kulturanalytischen Perspektiven, die zum Ende der siebziger Jahre dann verstärkt nach „den Menschen“ fragen, nach sozialen Erfahrungsprozessen wie individuellen Lebensgeschichten, nach klassen- und geschlechtsspezifischen Wahrnehmungsmodi, nach medialen wie symbolischen Verständigungsformen und die insbesondere auch das Verhältnis von Gesellschaft und Wissenschaft kritisch beleuchten (Lindner 1987: 15).

5. Erweiterungen: Zum Programm einer Europäischen Ethnologie

Diese Weichenstellungen der siebziger und frühen achtziger Jahre führen schon unmittelbar in die Gegenwart. Nun deren Bild im Sinne eines Überblicks über die Fachlandschaft zu skizzieren ist ein besonders schwieriges Unterfangen, das nur unvollständig und subjektiv ausfallen kann. Es fehlt der klärende zeitliche Abstand, der vielleicht ein abgewogeneres Urteil zuließe. Und es fehlt auch noch manche Klarheit im Fach selbst, dessen Suchbewegungen aus den siebziger Jahren noch keineswegs in einen ruhigen, geraden Kurs gemündet sind. Was einmal Volkskunde war, ist heute in seinen verschiedenen Strömungen und Richtungen so vieldeutig und vielstimmig geworden, daß es sich nur schwer auf einige wenige gemeinsame Nenner bringen läßt. Das deutet sich bereits in der Schwierigkeit an, überhaupt noch eine gemeinsame Fachbezeichnung zu finden, die nicht aus einer mehrgliedrigen Namensaufzählung besteht. Andererseits wurde diese Vielstimmigkeit in den letzten Jahrzehnten auch zu einem produktiven Faktor, so daß man sich viel mehr Einmütigkeit und Ruhe vielleicht gar nicht wünschen sollte. Denn Bewegung verhindert Erstarrung, und Unruhe schützt vor allzu großer Selbstsicherheit.

Bemerkenswert ist auf jeden Fall, daß diese Bewegung der Volkskunde in den siebziger Jahren in mancher Hinsicht offenbar einen deutschen „Sonderweg“ beschreibt. Während sich etwa in den skandinavischen und in manchen osteuropäischen Ländern oder auch in den Niederlanden eine Europäische Ethnologie neu konstituiert, die sich vor allem aus Anstößen der amerikanischen Anthropologie speist und sich vielfach als regionale „Ethnologie Europas“ versteht, spielt in Deutschland zunächst die Nähe zu einer Erfahrungs- und Alltagsgeschichte eine entscheidende Rolle. Nicht Anthropologisierung, sondern Historisierung der Phänomene steht hier auf der Tagesordnung, um den Raum von Geschichte und Kultur von falschen Mythen und Ideologemen zu befreien – gewiß auch in Reaktion auf die gleichzeitige Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Dafür steht in den achtziger Jahren die Diskussion um die historische Volkskultur, also um einen wesentlichen Selbstverständigungsbegriff der alten Volkskunde, der nun intensiv diskutiert und aus der Sphäre der Ideologie in die Geschichte und Gesellschaft zurückgeholt werden soll: „Volk“ erscheint nicht mehr als bürgerliche Idee gemeinsamen Ursprungs und zugleich als kulturelles, „fremdes“ Gegenüber in der eigenen Gesellschaft, sondern als eine „heuristische Kategorie“,