

I. Zur Wissens- und Wissenschaftsgeschichte

Die Wissenschaftsgeschichte eines Faches darzustellen ähnelt in vieler Hinsicht dem Abfassen eines Lebenslaufes für die Bewerbung um eine Stelle: Am Ende sollte plausibel geworden sein, weshalb und wie der Lebenslauf, die Ausbildung, die vorherigen beruflichen Stationen fast zwangsläufig jene Qualifikation ergeben haben, die haargenau auf die gewünschte Stelle paßt. Ein Werdegang wird so dargestellt, als sei er linear auf diesen Punkt zugelaufen – auf ein Ziel, das vorher doch unabsehbar in der Zukunft lag.

Ein wissenschaftliches Fach schreibt seine Lebensgeschichte kaum anders. Es muß sie ebenfalls so darstellen, als habe ihre Entwicklung systematisch auf die Gegenwart zugeführt, als habe sie gewissermaßen nur so verlaufen können. Denn die Geschichte des Faches legitimiert seine Gegenwart. Sie rechtfertigt Kontinuitäten in den Themen, Theorien und Methoden. Sie rechtfertigt aber auch Veränderungen, Abweichungen, neue Horizonte – dann nämlich, wenn ein Bruch mit der Geschichte die Position der Gegenwart in ein besseres Licht zu rücken vermag. Damit ist Fachgeschichtsschreibung immer auch ein Stück Flurbereinigung: Die Vergangenheit wird als eine säuberlich gegliederte Landschaft hergerichtet, die auf die Gegenwart zuläuft bzw. die von der Gegenwart aus bequem als zurückgelegter Weg überblickt werden kann. Was in der geschichtlichen Landschaft an Umwegen, an Abweichungen und Verirrungen stattgefunden hatte, bleibt weithin ausgeblendet. Es wäre einmal ganz interessant, diese andere Geschichte der Ab- und Umwege zu schreiben, die in unser heutiges Bild nicht mehr passen. Dabei sind wir natürlich nicht die ersten Flurbereiniger, sondern wir setzen mit unserer Darstellung auf bereits vorhandenen Karten und Marksteinen auf, die von unseren Vorgängerinnen und Vorgängern im Fach gezeichnet und gesetzt wurden. So baut sich schichtweise das auf, was sich später unter dem Signum geschichtlicher Kontinuität und wissenschaftlicher Disziplinarität stolz vorweisen läßt.

Nun ist dieser Hinweis auf das vielfach Ausschnitt- und Konstruktive der Wissenschaftsgeschichte kein Argument gegen die Beschäftigung mit ihr. Im Gegenteil: Immer wieder ist neu zu rekonstruieren, wie wir die Fachgeschichte sehen, welche Themen, Felder, Methoden, Theorien, Begriffe wir aus welchen Gründen fortgeführt haben und weshalb anderes verändert wurde, auch was sich unter denselben Begrifflichkeit inhaltlich gewandelt hat. Denn diese Be-

schäftigung vermittelt wichtige Aufschlüsse über die Identität eines Faches, da sie nicht nur zeigt, wer wir sein wollen und daß wir uns dabei auf ständig wechselnde Selbstbilder beziehen. Vielmehr wird auch deutlich, welche Vorstellungen vom Fach „draußen“ in der Gesellschaft zu unterschiedlichen Zeiten existierten, welche Außenbilder und Fremdzuschreibungen uns also ebenfalls beeinflußt haben.

Der Sozialwissenschaftler Wolf Lepenies prägte vor einigen Jahren den Begriff der „kognitiven Identität“ einer Wissenschaft, deren Selbstverständnis sich immer in dieser Wechselwirkung von Innen- und Außenwahrnehmung, von Selbst- und Fremdbildern herstellt. In dieser Formel von der kognitiven Identität ist auch die Vermutung enthalten, daß nicht nur Zufälle darüber entscheiden, wer um 1900 Volkskunde betrieb oder wer heute Europäische Ethnologie studiert. Es ist vielmehr diese Fachidentität, so diffus und wenig konkret ihre Bilder gerade für StudienanfängerInnen sein mögen, die bestimmte Interessen weckt und Gruppen anzieht. Kleinere Umfragen in unseren Berliner Einführungsvorlesungen wie an anderen Instituten des Faches bestätigen immer wieder, daß die Studienentscheidung im Zusammenhang mit zum Teil doch recht präzisen Vorstellungen von den Themen des Faches wie von seiner spezifischen Wissenschaftskultur gefällt wird. Dazu zählt als Charakteristikum vor allem, daß viele der Themen und Fragen, die wir wissenschaftlich betrachten, reflexiv zwischen Wissenschaft und Gesellschaft vermitteln und daß sie zugleich Problemfelder unserer eigenen Lebens- und Alltagswelt verkörpern. Wer sich mit nationalen und ethnischen Bildern beschäftigt, mit Lebensgeschichten und Körpergeschichten, mit Fragen der Eßkultur oder der Reisekultur, der wird die daraus gewonnenen Erkenntnisse nur schwerlich getrennt halten können von den eigenen Alltagserfahrungen. Unsere Forschungsfelder sind in diesem Sinne selten isolierbar und distant, weil wir uns darin selbst als Faktoren wie Akteure erleben, meist in der Doppelrolle des beobachtenden Wissenschaftlers und des handelnden Alltagsmenschen.

Zugleich fordert diese spezifische Alltagsnähe unserer Themen und Felder die Öffentlichkeit außerhalb unseres Faches geradezu dazu auf, sich dafür aufgrund eigenen Alltagswissens ebenfalls zuständig zu fühlen. Diese Erfahrung, daß in vielen unserer Forschungsbereiche fast jeder mitreden zu können glaubt, ist vielleicht ernüchternd, wenn man sich unter Wissenschaft einen exklusiven Ort gelehrter Disputation über den gesellschaftlichen Niederungen vorstellt. Betrachten wir jedoch unsere Fachgeschichte, so ist diese Alltagsnähe stets ein Signum unseres Faches gewesen. Lediglich der Blick auf entferntere, „exotische“ Kulturen etwa in Übersee schützte eine Zeitlang durch die räumliche Distanz vor dieser Laienethnologie. Wer Wissenschaft freilich in der Nähe der Gesellschaft wissen

will, dem wird dieser Umstand Bestätigung dafür sein, daß unsere Themen jedenfalls nicht in akademischen Elfenbeintürmen spielen, und der wird dies begrüßen.

Nun stellt sich diese Fachidentität in den verschiedenen europäischen Ländern und selbst innerhalb der deutschen Fachlandschaft von Institut zu Institut durchaus unterschiedlich dar. So mag es auf den ersten Blick irritieren, wenn man in München Volkskunde studieren kann, in Tübingen Empirische Kulturwissenschaft, in Frankfurt/Main Kulturanthropologie, in Berlin Europäische Ethnologie – um sich dann, im Wechsel von einem Institut zum anderen, doch im wesentlichen innerhalb eines Studienganges zu bewegen. Auf den zweiten Blick und nach einigen Semestern Studium wird dies schon weniger merkwürdig erscheinen, weil die Erfahrung hinzugekommen ist, daß sich jenseits der unterschiedlichen Institutsbezeichnungen doch auch gemeinsame Perspektiven zwischen den Instituten ergeben, die den Zusammenhang von Geschichte, Kultur und Gesellschaft zumindest von bestimmten Grundpositionen einer Fachidentität aus betrachten. In dieser Namensvielfalt drückt sich eben auch die spezifische Fachsituation der Nachkriegszeit aus, die von heftigen Positionskämpfen, von Versuchen einer theoretischen wie thematischen Neubestimmung gekennzeichnet war, in der gewissermaßen mit „Kampfbegriffen“ operiert werden mußte. Solche Kampfbegriffe dienten in oft ganz pragmatischer Weise dazu, sich von bestimmten Fachkontinuitäten abzugrenzen oder sich anderen Orientierungen zuzuordnen. Deshalb dokumentiert diese Namensvielfalt in der Tat, daß wir ein Fach „in Bewegung“ sind, daß jenseits konventioneller Disziplingrenzen Zwischenräume aufgesucht und Brückenschläge versucht werden, in denen sich schließlich etwas Neues konstituieren kann: ein anderes Selbstverständnis, eine neue Fachperspektive.

Dieser Umstand macht nochmals deutlich, wie sehr Wissenschaftsgeschichte immer auch Gesellschaftsgeschichte ist. Die Fragen, die Themen, die Theorien, die Methoden, mit denen wir uns beschäftigen, sind stets geprägt von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen wirtschaftlicher und politischer Art. Und sie sind in gewisser Weise auch begrenzt von den zeitgenössischen Wert- und Denkhorisonten, die unseren Erkenntnismöglichkeiten und Erkenntnisfähigkeiten Grenzen setzen. Sie sind überdies abhängig von den je spezifischen Formen und Medien, in denen gesellschaftliches Wissen erzielt und verfügbar gemacht wird. Jede Epoche und jede Gesellschaft schreibt der Wissenschaft besondere Aufgaben vor bzw. weist sie ihr zu, so wie umgekehrt die Gesellschaft von den wissenschaftlichen Fragen und Antworten mit geprägt wird. Insofern ist die Wissenschaft immer zugleich eine Gefangene ihrer Zeit wie deren freie Mitgestalterin. Daher werde ich in dieser Einführung versuchen, im

Raum der Wissenschaftsgeschichte diese gesellschaftlichen Zeitumstände jeweils mit zu bedenken und die Entwicklung zur Volkskunde und von dort zur Europäischen Ethnologie vor allem als eine Geschichte sich beständig verändernder Betrachtungsweisen unserer Gegenstände zu beschreiben. Das nimmt uns zwar etwas vom stolzen Nimbus der von der Welt unangefochtenen und nur ihrem Ideal verpflichteten wissenschaftlichen „Gralsritter“. Dafür aber gewinnen wir die tröstliche Gewißheit, daß Wissenschaft ein Teil der Gesellschaft ist und daß unsere Erkenntnisse zeitgebunden bleiben – also auch unsere Irrtümer.

1. Anfänge: Aufklärung, Romantik und „Volks-Kunde“

Wenn Fachgeschichte danach fragt, woher wir kommen, dann suchen wir wohl unwillkürlich nach einer Art Ausgangspunkt und Anfangsdatum, also gleichsam nach Geburtsort und Geburtsstunde. Nun ist dies einer jener Punkte, in denen sich menschliche Lebensgeschichten – jedenfalls in der Moderne und in Europa – dann doch von Fachgeschichten unterscheiden. Die Wissenschaftsgeschichte bietet uns selten das an, was man die Geburt einer Wissenschaft im Sinne einer exakten Datierung und Plazierung nennen könnte. Vielmehr bilden sich neue Wissenschaftsrichtungen im Rahmen allgemeiner gesellschaftlicher Wissensordnungen heraus, in denen sich Gesellschaften über ihre jeweiligen „Fragen der Zeit“ zu verständigen versuchen. Allmählich entstehen daraus Problemkerne, besondere Leitbegriffe, vielleicht bereits spezifische Theorien und Methoden, mit deren Hilfe Antworten darauf gesucht werden. Und erst damit, mit der Entwicklung eigenständiger „Paradigmen“, beginnt ein Prozeß der Institutionalisierung von Wissenschaft, indem besondere Artikel und Bücher zu einem Thema geschrieben werden, indem Zeitschriften sich solchen Themenkreisen kontinuierlich widmen, indem wissenschaftliche Netzwerke, Forschungsverbände und vor allem auch Finanzierungsstrategien entstehen, über die versucht wird, die Forschung und Lehre auf einem besonderen Gebiet akademisch zu etablieren. Historisch betrachtet, steht das Bild der Wissenschaft als eines Spektrums fest institutionalisierter Universitätsfächer also keineswegs am Anfang, sondern am Ende einer langen Entwicklung. Und der Weg der Volkskunde/Europäischen Ethnologie dahin war sogar ganz besonders lang.

Natürlich ist es andererseits ganz wesentlich, wann und wo eine Fachbezeichnung zum ersten Mal auftritt und wie sie in systematischer Absicht verwendet wird. Für den Fall der Europäischen Ethnologie gibt es darauf zwei Antworten: eine kurze und eine (sehr) lan-

ge. Die kurze – und eher spitzfindige – Antwort würde lauten, daß die Bezeichnung Europäische Ethnologie in Deutschland erst in den 1970er Jahren auftritt, als das Verhältnis des älteren Fächerspektrums der „Ethnowissenschaften“ endgültig aufgebrochen ist. Bis dahin wurden die Fachbezeichnungen jedenfalls im jeweiligen nationalen Rahmen relativ systematisch verwendet: Volkskunde und Völkerkunde in Deutschland, Ethnographie und Ethnologie in manchen osteuropäischen Ländern (wobei dies keineswegs der Aufgabenteilung zwischen Volkskunde und Völkerkunde entsprach), Sozialanthropologie oder Ethnologie in England und Anthropologie, später Kulturanthropologie in den Vereinigen Staaten. Nun diskutierte man in Deutschland jedoch über eine stärkere sozialwissenschaftliche Orientierung und über Fachumbenennungen. Als erstes wechselte das Tübinger Ludwig-Uhland-Institut 1971 zur Bezeichnung Empirische Kulturwissenschaft über.¹ Auch Europäische Ethnologie wurde vielfach ins Gespräch gebracht, doch entschied sich zunächst nur das Marburger Institut im Jahr 1971 für diesen Namen, und es wäre damit also die früheste deutsche Gründungsinstitution.

Erkundungen „des Volkes“

Die längere und ernsthaftere Antwort auf die Herkunftsfrage gibt allerdings die volkskundliche Fachgeschichte. Sie beginnt damit, daß die Begriffe Völkerkunde und Volkskunde in Deutschland zunächst im Zusammenhang der Aufklärung am Ende des 18. Jahrhunderts auftauchen. Im Jahr 1771 verfaßt der Göttinger Historiker August Ludwig Schlözer eine Schrift mit dem Titel *Allgemeine Nordische Geschichte*, in der er versucht, die Geschichte der Völker, der Staaten und vor allem auch der Sprachen in Nord- und Osteuropa sowie in Teilen Asiens darzustellen. In diesem Zusammenhang gebraucht er „nicht nur die Begriffe ‚Völkerkunde‘ und ‚Ethnographie‘, sondern auch das Adjektiv ‚ethnographisch‘ und die Tätigkeitsbezeichnung ‚Ethnograph‘“ (Vermeulen 1994: 331). Diese Begriffe besitzen bei Schlözer bereits systematischen Charakter, da er mit ihnen konkrete geschichts- und sprachwissenschaftliche Vorgehensweisen zu beschreiben versucht, die den Vergleich von Völkern und Gesellschaften ermöglichen sollen. Ob die Prägung des Wortes Ethnographie als „völkerkundliche Beschreibung“ für Schlözer eine Kategorie verkörpert, die auf geographischen und statistischen Verfahren der Staats- und Gesellschaftsbeobachtung aufbaut, oder ob er sie eher in einem geschichts- und sprachwissenschaftlichen Zusammenhang entwickelt, ist dabei noch eine offene Frage. Der Begriff „Volks-Kunde“ wiederum taucht elf Jahre später ebenfalls im Bereich der Göttinger Universität auf. Der damalige Bibliothekssekretär Friedrich Ekkard benutzt

ihn in der Zeitschrift *Der Reisende*, um damit ein Beobachtungssystem zu umschreiben, mit dessen Hilfe Reisende im eigenen Land dessen Kultur und Geschichte beobachten und erforschen sollen. 1787 verwendet der Prager Statistiker Josef Mader dann den Begriff „Volkskunde“ sogar im Titel seines Buches über eine *„Landes-, Volks- und Staatskunde Böhmens“* (Bausinger 1971: 29). Dort durchaus auch im Kontext eines beginnenden „Tschechoslowakismus“, der sich als nationale Bewegung entfaltet (Hroch 1968).

Mit diesen Datierungen und Verortungen ist nun keine „Geburt“ oder „Erfindung“ bezeichnet, aber es sind immerhin Hinweise auf begriffliche Entstehungsbedingungen gegeben. Zum einen bildet die Universität Göttingen damals ein Zentrum der Beschäftigung mit der Frage, wie Staaten, Völker und Nationen in ihrem Inneren beschaffen sind, was sie zusammenhält und welche Unterschiede zwischen ihnen sich feststellen lassen. Damit ist eine Art vergleichende Volks- und Völkerforschung begonnen, die ganz im Zeichen der Aufklärung und mit vielfach „harten“ statistischen und geographischen Methoden die Bevölkerungs- und Wirtschaftsverhältnisse untersucht, in ihren wissenschaftlichen Erkenntnishorizont aber auch einen utopischen Gehalt einschließt: die Frage nämlich nach den Möglichkeiten menschlichen Fortschritts im Sinne einer neuen sozialen Humanität. Zum zweiten wird deutlich, daß die Begriffe „Völkerkunde“, „Volks-Kunde“ und „Ethnographie“ im Rahmen einer Gruppe von Forschern und Wissenschaftlern benutzt werden, die sich persönlich kennen und deren Arbeiten miteinander in Verbindung stehen. Zusammen mit Schloßer und Ekkard sind in Göttingen damals der Südseeforscher Johann Reinhold Forster, der Statistiker Gottfried Achenwall, der Kameralist Christoph Wilhelm Jakob Gatterer, der Geograph Johann Ernst Fabri oder der Historiker Matthias Christian Sprengel tätig, in deren Kreis vor allem ähnliche Konzepte französischer Aufklärer diskutiert werden. Zum dritten meinen „Volkskunde“ und „Völkerkunde“ in diesem Diskussionszusammenhang noch eine Art generelle „Bevölkerungswissenschaft“, werden also eher assoziativ und metaphorisch denn systematisch und dazu oft noch synonym gebraucht (Könenkamp 1988). Es gibt daher vorerst auch keine begriffliche Trennung zwischen beiden (Hartmann 1988). Und zum vierten entsteht daraus noch lange nicht das Universitätsfach Volkskunde oder Völkerkunde, sondern zunächst nur ein Verbund von Personen, Begriffen, Diskussionen und Publikationen, der in die Öffentlichkeit hineinwirkt und dort allmählich seine Leitbegriffe „besetzt“ und bekannt macht. Was damit präzise gemeint ist, bleibt freilich umstritten bzw. offen, weil dieses völkerkundliche und volkskundliche Interesse eingebunden ist in andere thematische und fachliche Diskussionszusammenhänge, die disziplinär von der Staats-

wissenschaft bis zur Geographie und von der Geschichtsphilosophie bis zur Sprachwissenschaft reichen.

Es ist also eher ein bestimmtes Gegenstandsinteresse am Volk, das hier allmählich zu seinem Begriff findet, als daß die Frage selbst neu gestellt worden wäre. Vielmehr muß man noch sehr viel weiter in die Geschichte und Wissenschaftsgeschichte zurückgehen, um die Entstehung solcher Vorstellungen zu verfolgen. Wenn man nicht bereits bei Tacitus' *«Germania»* als Beginn einer Landes- und Stammbeschreibung beginnen will, muß zumindest die Zeit der Renaissance genannt werden, also des 14. und 15. Jahrhunderts, in der Humanisten und Reformatoren, anknüpfend an philosophische Traditionen der Antike, neu nachzudenken begannen über gesellschaftliche wie individuelle Bedingungen des Menschseins und der Menschlichkeit. Verbunden mit Namen wie Ulrich von Hutten und Philipp Melanchthon in Deutschland oder Thomas Morus in England wurde hier über die Idee eines menschlichen Lebens in Würde, über gemeinschaftliche Ethik und Moral, über einen freieren Umgang mit Religion und nicht zuletzt über die Anerkennung anderer Kulturen und Wissenstraditionen diskutiert und geschrieben. Aus der philosophischen Höhe der allgemeinen Bedingungen des Menschseins tauchten diese Ideen dann im 16. und 17. Jahrhundert gleichsam in die „Niederungen“ der materiellen Staatswissenschaften, der Landesbeschreibungen und der regionalen Kulturdarstellungen ein. Hier ging es bereits um Natur und Geographie als die stofflich-räumlichen Bedingungen menschlichen Lebens, um materielle Lebensweisen wie Arbeit, Hausbau und Ernährung in konkreten Regionen und um Traditionen und Bräuche als Hinweise auf regionale Eigenarten und Mentalitäten der Bewohner. Entworfen wurden also Bilder von europäischen Landschaften, von Wirtschaftsweisen und von Menschengruppen, die sich aus einzelnen Mosaiksteinen zu einem Ganzen zusammenfügten. Doch waren dies nur Vorläufer einer kommenden Neugier auf Volk und Gesellschaft, die sich erst jetzt, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, ihre breite Bahn bricht.

Daß sich diese Entwicklung neben Frankreich, den Niederlanden, der Schweiz, Böhmen oder Ungarn insbesondere in Deutschland vollzieht, läßt sich wohl aus der spezifischen politisch-gesellschaftlichen Situation erklären. Deutschland ist in dieser Zeit vor und nach 1800 immer noch ein „Flickenteppich“ aus vielen Einzelstaaten, von kleinsten Stadtstaaten bis zu den großen Preußen und Österreich. Dieser staatlich-politischen Zerrissenheit entsprechen zahllose innere Unterschiede: verschiedenartige wirtschaftliche Strukturen, zahllose Geldwährungen, unterschiedliches Recht, Maß und Gewicht, über Jahrhunderte gewachsene regionale Traditionen und Mentalitäten, schließlich auch der harte Konfessionsgegensatz zwischen Katholiken

und Protestanten sowie ein religiös motivierter Antisemitismus. Diese konfessionelle Spaltung zeitigt vielleicht noch einschneidende Wirkungen auf die Denk- und Wertehorizonte als die zahllosen Grenzen und Paßstellen, die alle paar Kilometer ein politisches Deutschland durchschneiden. Dieses fühlt sich noch keineswegs als ein gemeinsamer Raum und ist auch sprachlich in zahllose Dialekte und lokale Idiome aufgespalten, die ohne Dolmetscher untereinander kaum verständlich gemacht werden können.

Eine neue Zeit

Verbindendes Element ist in gewisser Weise ein „provinzieller Charakter“ des Alltagslebens: 90 Prozent der Bevölkerung wohnen auf dem Lande in kleinen Dörfern, die großen Städte zählen kaum 10 000 Einwohner, drei Viertel der Menschen leben noch von der Landwirtschaft.² Lokal übergreifende Medien in Form von Büchern und Zeitungen gibt es erst in Ansätzen, nicht zuletzt deshalb, weil sich erst jetzt in einem breiteren Publikum Lesefähigkeit und deutsche Hochsprache durchzusetzen beginnen und das Lateinische der Kirche bzw. das Französische des Adels zurückdrängen. Verbindend wirkt auch das Prinzip der Ständegesellschaft, in dem das Feudalsystem jeder gesellschaftlichen Gruppe einen festen Platz in der sozialen Ordnung zuweist. Adel und Geistlichkeit, städtische Beamte und zünftige Handwerker, Bauern und Tagelöhner haben wenig miteinander zu tun. Jede Gruppe besitzt ihre eigenen sozialen Räume, auch innerhalb einer scheinbar gemeinsamen Stadtgesellschaft; jeder ist ein eigener Kleidungsstil zugewiesen, ihre Geselligkeit folgt eigenen Regeln, ja bis zur Sargausstattung ist der „Standeshabitus“ festgelegt. Es ist eine Sozialordnung, die sich noch fest im Griff des aufgeklärten Spätabolutismus befindet. Einerseits existieren noch Leib-eigenschaft, Adelsherrschaft, es gibt noch keine Wanderungs- und Pressefreiheit, keine politischen Parteien und Medien. Andererseits beginnt der Staat, sich verantwortlich zu fühlen für das „Gemeinwohl“, zu dem die Anfänge einer systematischen Armenpolitik, einer Hygienepolitik, einer „kameralistischen“, also staatlich gelenkten Wirtschaftspolitik ebenso gehören wie der Beginn der Schulpflicht und einer allgemeinen Wehrpflicht.

Jenseits der deutschen Gebiete ist dies aber bereits das Zeitalter der Nationalstaaten, der sich ideologisch wie politisch formierenden Gesellschaften Englands, Frankreichs und der USA, die auch zu den dominanten Kulturmächten innerhalb wie außerhalb Europas werden. So verkörpern diese Jahre um 1800 eine zugleich nationale wie bürgerliche „Sattelzeit“ (Reinhart Koselleck), die einen epochalen Wandel ankündigt. Mit der Französischen Revolution von 1789 sind

neue politische Vorstellungen und gesellschaftliche Wertordnungen entstanden, mit der Herausbildung neuer staatlicher Systeme neue Rechtsvorstellungen, Institutionen und Wirtschaftsordnungen, mit dem nationalen Denken neue Identitäten und Ideologien. Als Horizont über all dem spannt sich das Ideengebäude der Aufklärung, die Gesellschaft nicht mehr als gottgewollte Ordnung, sondern als menschengemachtes Werk erklärt und die das gesellschaftliche Wissen zu „verwissenschaftlichen“ beginnt.

Diese neue Zeit hat in der Tat auch die Zeit neu entdeckt: Geschichte kann nun als Vergangenheit und Zukunft gedacht werden. Sie wird nicht mehr als zyklisch sich wiederholend wahrgenommen, sondern als linear fortschreitender Prozeß, hin auf einen „zivilisatorisch“ wirkenden gesellschaftlichen Fortschritt. Zeit wird zu *dem* Schlagwort schlechthin: Das ‹Deutsche Wörterbuch› der Brüder Grimm notiert zwischen 1770 und 1830 über hundert neue Wortschöpfungen mit der Silbe „Zeit“ wie „Zeitanschauung“, „Zeitgeist“, „Vorzeit“ oder „Neue Zeit“. Gegen dieses Zeitenken, das Vergänglichkeit und Wechsel, Geschwindigkeit und Hektik im geschäftlichen und gesellschaftlichen Leben ankündigt, inszenieren sich damals bereits symbolische Gegendemonstrationen: In Paris führen vornehme Spaziergänger an sonnigen Nachmittagen ihre Schildkröte an der Leine spazieren, um in diesem Habitus des beschaulichen Flaneurs ihr Recht auf Gemächlichkeit, auf Eigenzeit zu bekunden.

Auch in Deutschland wird dieser soziale und kulturelle Wandel allmählich spürbar. Die neue Zeit beginnt auch hier, das bürgerliche Zeitalter einzuläuten. „Bürgerlichkeit“ meint neue Ideen und neue Verhaltensweisen in allen gesellschaftlichen Bereichen. Es meint ein Nachdenken über Familie und Geschlechterrollen, über die Trennung von privatem und öffentlichem Leben, über Arbeitsethik und Bildung, über Individualität und Kindheit, über Politik und Fortschritt, über Wissenschaft und Technik. Die Orte dieses bürgerlichen Nachdenkens und Diskutierens sind einerseits die Salons der großen bürgerlichen Häuser, in denen über Literatur, Philosophie und Politik gesprochen wird, andererseits die zahllosen Geschichts-, Gesangs-, Wohltätigkeits- und Schützenvereine, in denen sich in jeder deutschen Stadt nun geselliges Leben mit sozialen Zwecken verbindet.

Diese in unglaublich kurzer Zeit entstehende bürgerliche Vereinslandschaft bildet auch die ersten institutionellen Formen „bürgerlicher Öffentlichkeit“ (Jürgen Habermas) heraus, die dann etwa in der Gestalt von „Museen“ auch Literatur- und Kulturflege betreiben. Zunächst sind dies Versammlungsräume für die Vereinsmitglieder, oft ausgestattet mit Lesezimmern und Bibliotheken, aus denen sich später das moderne Museum als Sammlungsort von Gegenständen der Kunst oder der lokalen Geschichte entwickelt. In diesen Salons, Ver-

einen und Museen wird versucht, „praktische Aufklärung“ zu betreiben: Es wird über Armenpflege und soziale Hilfätigkeiten diskutiert, über lokalhistorische und landesgeschichtliche Themen, über Geographie und Botanik, über Expeditionsberichte und Reisebeschreibungen. Es ist ein Aufbruch zu neuen Ufern, den freilich das Gefühl begleitet, das „Alte“ verschwinde, die Traditionen bäuerlichen und handwerklichen Lebens lösten sich auf. So will man die Spuren dieser Geschichte, die gerade noch in die Gegenwart hineinragen, jetzt sammeln, bewahren, erinnern, um sich der eigenen Wurzeln bewußt zu bleiben.

Bürgerlicher Kulturnationalismus

In dieser Atmosphäre und in dieser Mischung unterschiedlichster Interessen und Beschäftigungen kristallisieren sich jene Anfänge einer Volks- und Völkerkunde heraus, die nicht mehr nur von einzelnen Wissenschaftlern „nebenbei“ betrieben wird, sondern in Zirkeln interessierter Laien aus den Reihen des Bürgertums. So, wie man gebannt ist von Nachrichten aus fremden, exotischen Ländern, von Bildern ferner Kulturen, so ist man auch fasziniert von der Beschäftigung mit der eigenen Herkunft, deren Überlieferung man noch in der bäuerlichen Kultur lebendig glaubt. „Volks-Kunde“ forscht nach den geistigen und materiellen Traditionen dieses „einfachen Volkslebens“, nach den Sitten und Gebräuchen, den Trachten und der Volkskunst. Es ist ein Versuch, sich der Geschichte zu vergewissern, um die Gegenwart nicht an eine Zukunft zu verlieren.³

Dieses Ahnen der neuen Zeit verbindet sich aber auch mit der Erwartung einer nationalen Zeit. Auch im deutschen Bürgertum, das die französischen und englischen Vorbilder starker Nationalstaaten vor sich sieht, in denen sich bürgerliches Leben neue politische und wirtschaftliche Horizonte erschließt, beginnt nun auf breiter Front ein nationales Nachdenken. Angesichts der fehlenden politisch-staatlichen Einheit entsteht daraus zunächst eine Bewegung des Kulturnationalismus, der die Pflege deutscher Geschichte, deutscher Sprache und „deutscher Art“ als seinen geschichtlichen Auftrag betrachtet. Gerichtet sowohl gegen die Fremdherrschaft Napoleons in den deutschen Staaten als auch gegen den eigenen Adel, dessen Anfälligkeit gegenüber französischer Sprache und Mode als Überfremdung empfunden wird, als Zerstörung eines „Deutsch-Seins“, entsteht ein bürgerlicher Elitennationalismus, der die Idee der deutschen Nation als einer aus der Geschichte überlieferten „Schicksalsgemeinschaft“ entwickelt. Darin sind politische Vorstellungen enthalten, die sich unmittelbar gegen das Feudalsystem und den Spätabolutismus richten, freilich auch romantische und mythische Überhöhungen deutscher

Geschichte und „deutschen Wesens“. Vom deutlich kosmopolitischen Aufklärungsdenken des 18. Jahrhunderts beginnt sich diese nationalistische Grundhaltung also immer weiter zu entfernen.

Nun erscheint der Nationalstaat als die Verwirklichung der deutschen Geschichte, wobei als Grundlage dieser deutschen Nation „das Volk“ beschrieben wird, verstanden als eine Abstammungsgemeinschaft, die in der Geschichte wurzelt. Wenn in diesem Zusammenhang von „Volks-Kunde“ die Rede ist, meint dies ein kultur- und stammesgeschichtliches Konzept, das die geschichtliche Begründung der nationalen Volkswerdung liefern soll. So veröffentlicht im Jahr 1810 Friedrich Ludwig Jahn, der Initiator der deutschen Turnerbewegung, seine Kampfschrift *Deutsches Volksthum*. Darin beschreibt er zunächst die Prinzipien, nach denen verantwortliche staatliche Verwaltung, kirchliche Aufsicht und bürgerliche Initiative ineinander greifen sollen, um das Volk zu erziehen. Er argumentiert dann mit einem „Volksgefühl“, das er in seinen vielfältigen Beobachtungen von Bräuchen, Sitten, Trachten, Festen und häuslichem Leben in den deutschen Regionen bestätigt sieht. Schließlich wendet er diese Beschreibung in ein programmatisches Konzept, in dem das Volk als „höchste, und größte, und umfassendste Menschengesellschaft“ erscheint, zusammengehalten durch die „Einungskraft des Volkstums“, denn darin „waltet des Volks ursprünglicher Urgeist“ (Jahn 1813: 7). Diese gewachsene wie erzogene Volkstümlichkeit ist für ihn „Deutschheit“, sie bedeutet eine gefühlsmäßige Einheit über alle sozialen Unterschiede hinweg. Und dieses deutsche Volk braucht einen Staat, wie der Staat umgekehrt dieses „Volksgefühls“ bedarf.

Jahn bringt als erster in so expliziter Form den ethnischen mit dem nationalen Gedanken zusammen: „Abstammungsgemeinschaft“ und „Schicksalsgemeinschaft“ vermengen sich zu einem ethnozentrischen Grundmotiv. Denn Jahns Botschaft lautet: Der Dreiklang von Volkstum, Deutschtum und Nation sei nichts Neues, Künstliches, sondern er bedeute die Besinnung auf ein geistig und gefühlsmäßig Vorhandenes, das gegenwärtig verschüttet, jedoch wieder ans Licht zu bringen und kulturell neu zu bekämpfen sei. Er fordert „Volkstums-Bücher“, die jene Wurzeln des Deutschtums in graue Vorzeiten zurück freilegen. Diese Botschaft ließe sich bereits als Einladung zu einer „mythenarchäologischen“ Volkskunde lesen.

Während Jahn also einen politischen Volkstums-Gedanken verfolgt, spüren zur selben Zeit die deutschen Romantiker einer anderen Volksidee nach, die gleichwohl Berührungspunkte mit der Jahn-schen aufweist. Auch die Romantiker verkörpern eine bürgerliche Kulturbewegung, die sich um 1800 gegen das rationalistische, szientistische Programm der Aufklärung richtet und die Welt als etwas „Werdendes“ und den Menschen als „Empfindungswesen“ verstan-

den wissen will. In der Literatur der Romantik geht es um Anmuthungen, um Gefühle, um Sehnsüchte, um Vorstellungen von Selbstverwirklichung, von Individualität, von Natürlichkeit, die zwar dem Goetheschen Bildungsideal folgen, dieses aber nicht durch rationale Aufklärung und Bildung, sondern eher durch ein Rückbesinnen auf Innerlichkeit und Empfindsamkeit erreichen wollen. Namen wie Johann Gottfried von Herder, Achim von Arnim, Clemens Brentano, Friedrich Schleiermacher, Bettina von Arnim oder Rahel Varnhagen stehen für diese Bewegung, die – auch unter dem Einfluß von Jean-Jacques Rousseau – eine neue oder vielmehr: alte Nähe zu Natur und Natürlichkeit sucht. Man will sich von der Hof- und Adelskultur distanzieren, von deren steifer Etikette, Perücke und Maske, die alle Individualität und Erlebnisfähigkeit verbirgt. Statt dessen geht es um „Menschlichkeit als Erlebnistiefe“, durchaus auch in sehr exaltierter Form: „Man weint über jeden Brief, den man erhält, über jedes Buch, das man aufschlägt, über den Freund, über die Braut, über sich selbst; man weint überhaupt“, notiert ein Kulturgeschichtler dieser Zeit. Einer seiner Kollegen spricht weniger mitfühlend von einem „breiweichen Gefühlsaustausch“, der alles überwabere.

Einerseits spielen in dieses romantische Denken neue Ideen der Philosophie hinein. Etwa Elemente aus Immanuel Kants „Kritischem Idealismus“, der ein neues Fundament für Wissen, Sittlichkeit und Glauben zu legen versucht, indem er auch die Grenzen der Erkenntnis beschreibt. Wissen sei nichts Absolutes, sondern beruhe auf Erfahrungswissen. Auch Gedanken Georg Wilhelm Friedrich Hegels, der die Wirklichkeit als Prozeß der Selbst-Bewußtwerdung beschreibt, als dialektisches Verhältnis von Denken und Sein. Und schließlich fordert Friedrich Schlegel die Verwandlung der Welt in Seele und Geist, damit „kulturvolles Leben“ entstehe. All dies wird getragen von dem Gedanken eines neuen Humanismus. Andererseits versucht die Romantik, „das Einfache“ in Natur und Kultur wiederzufinden, „das Echte“, das nur noch im einfachen Volk der Bauern und der Landleute bestehe; einen „Volksgeist“, der die mentalen Kräfte „der Gemeinschaft“ verkörpere, überliefert in Sprache und Poesie, in Mythologie und Rechtsbewußtsein, in Musik und Tanz.

„Völks-Kunde“ als Wissenschaftsdiskurs

So weit eine knappe Skizze der gesellschaftlichen und gedanklichen Situation um 1800, in der sich aufklärerischer und romantischer Zeitgeist gegenüberstehen, sich aber auch verbünden und verbinden in einem wachsenden Bedürfnis nach gesellschaftlicher Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung. Wer sind wir? Woher kommen wir?

Wo stehen wir heute? Das sind Fragen nach einem Ursprung, nach der Geschichte, nach mentaler Gemeinschaft, nach kultureller Zusammengehörigkeit, nach Unterschieden zu anderen Völkern und Gesellschaften. Es sind „Sinnfragen“, Fragen auch nach einem zivilisatorischen Klassifikationskonzept, das vertikale Vergleiche zurück in die Geschichte eröffnet und horizontale Vergleichsmöglichkeiten mit anderen Gesellschaften erlaubt.

Antworten auf diese Fragen scheint eine „Volks-Kunde“ zu versprechen, die sich mit Statistik und Bevölkerung beschäftigt, mit Wirtschaft und Geographie, vor allem aber mit Sitten und Bräuchen, mit Festen und Trachten, mit Religiosität und Aberglauben. Ein solches Konzept entwickelt sich aus der „Volks-Kunde“ und der „Völkerkunde“ des letzten Viertels des 18. Jahrhunderts als Ergebnis ganz unterschiedlicher Wissenschaftsdiskurse und aus ganz verschiedenen politischen Thematisierungszusammenhängen. Und dies keineswegs nur in Deutschland, sondern etwa zur gleichen Zeit auch in der Schweiz, in Frankreich, in Ungarn, in Rußland, etwas später auch in England und in den USA.⁴ Noch ist es kein Wissenschaftsprogramm, aber es gewinnt mit seinem Interesse am Studium der Geschichte, der Kultur und der Mentalität von Völkern in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen an Boden, nicht zuletzt getragen von einem großen außerwissenschaftlichen Kreis bürgerlicher Laienforscher. Dieses Zusammenspiel von innerwissenschaftlichen Interessen am Rande unterschiedlicher Universitätsdisziplinen mit außerwissenschaftlichen Aktivitäten wird das Gesicht einer zunächst noch gemeinsam verstandenen Völker- und Volkskunde bis weit ins 19. Jahrhundert hinein prägen.

Will man also weder eine Erfindung der Ethnologie genau datieren noch ihren Entstehungsprozeß gegebenenfalls bis in die Antike zurückverlängern, dann sind am deutschen Beispiel doch *drei* wesentliche Diskussionszusammenhänge zu erkennen, in denen sich ethnographische Beobachtungsinteressen zum Ausgang des 18. Jahrhunderts hin formieren:

Der älteste Strang verweist auf Traditionen der Kameralistik, der Topographie und der Statistik, also auf eine Art „staatswissenschaftlichen“ Bereich, der sich bereits in der Frühen Neuzeit entwickelte. Dabei ging es vor allem um die Frage, wie ein bestimmtes herrschaftliches Verwaltungsgebiet in seinen natürlichen wie gesellschaftlichen Voraussetzungen sinnvoll zu erfassen sei, um seine Entwicklungsmöglichkeiten zu erkennen, vielleicht sogar zu lenken. Als Methoden der Datenbeschaffung dienten Volks- und Viehzählungen, geologische wie geographische Beschreibungen, medizinische wie Wirtschaftsstatistiken, auch orts- und regionalgeschichtliche Dokumentationen. Im Zuge der Aufklärung, in der eine systematische

Verwissenschaftlichung der Weltanschauungen beginnt, entwickelt sich aus diesem doppelten Zugriff von Statistik und Beschreibung ein immer ausgefeilteres „Koordinatensystem“ zur Klassifizierung“ von Gesellschaft (Hartmann 1988: 13). Vor allem entsteht die Perspektive einer „Bevölkerungskunde“ (Möller 1964: 221), die unter dem Begriff „Land und Leute“ Wissenswertes und „Merkwürdiges“ aus regionaler Geschichte und Gegenwart zu sammeln beginnt, um daraus gesellschaftliche Zustandsbeschreibungen und Mentalitätsbilder zu entwerfen. Daß dabei vor allem immer wieder bäuerliches Land und bäuerliche Leute ins Blickfeld geraten, erklärt sich zum einen aus der noch weithin agrarischen Prägung der damaligen Wirtschafts- und Lebensverhältnisse. Zum andern kommt damit bereits ein Begriff von „Volk“ ins Spiel, dessen zunächst statistische Umrisse sich bald auch mit einer spezifischen historischen und kulturellen Semantik füllen lassen: „Volk“ als das Bild einer historisch wurzelnden und kulturell wie ethnisch homogenen Gemeinschaft.

Der Osnabrücker Beamte und Aufklärer Justus von Möser (1720–1794) verkörpert in herausragender Weise diesen Typ eines beruflich engagierten, aufklärerisch motivierten und wissenschaftlich interessierten Forschers, der sich in seinen *«Patriotischen Phantasien»* mit geschichtsphilosophischen wie naturrechtlichen Fragen beschäftigt, zugleich aber ganz konkretistisch und buchhalterisch die materiellen Bedingungen des lokalen bäuerlichen Lebens auflistet: die Bauweise von Bauernhäusern in seiner Region, die Arten der Raumnutzung, die Anordnung des Mobiliars, die Regeln und Funktionen häuslichen Lebens, den Viehbestand und die Nutzung der Äcker. Er verbindet dann in gewisser Weise die philosophische Weite seiner Gedanken mit den statistischen Daten, wenn er aus diesen materiellen Organisationsformen bäuerlichen Lebens Rückschlüsse auf dessen kulturelle Ordnung zieht – auf Werte- und Rechtsvorstellungen, auf Traditionen- und Glaubenssysteme. Aufklärung ist bei ihm letztlich die nützliche Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse auf das praktische Leben. Und dieses praktische Leben tendiert zu keiner aufklärerischen Utopie, sondern ist das Vorfindbare, verbessert lediglich um das Machbare. Vernünftig ist nicht, was denkbar wäre, sondern was machbar ist, also schon Bestand hat, durch seine Kontinuität überzeugt. Möser ist hier nur ein Name für viele, die sich in ähnlicher Weise, wenngleich oft sehr viel bildungsbürgerlicher und dilettantischer, mit solchen Fragen der „Bevölkerungskunde“ beschäftigen. Sie alle fühlen sich auch in der Tradition einer „Baueraufklärung“, die den Landleuten den Sinn rationaler Haus- und Lebensführung vor Augen stellt: einiges Neue, verbunden aber mit viel Lob des Alten, auf das man sich rückbesinnen müsse (Lichtenberg 1970).

Reise und Ethnographie

Eine zweite Wurzel reicht zurück in den Bereich des Reisens und der Reiseliteratur, also in jenen besonderen Raum kultureller Begegnung, in dem – ohne daß diese Formel bereits gefunden gewesen wäre – die Beschreibung von „Land und Leuten“ unterwegs schon ein altes literarisches Genre verkörpert. Es sind vor allem die „Neuen Welten“ und zugleich „Gegenwelten“ afrikanischer oder asiatischer Regionen, die von den Reisenden einem abendländischen Publikum bereits im 15. und 16. Jahrhundert vorgeführt werden (Harbsmeier 1994). Erst im 17. und 18. Jahrhundert jedoch und vollends in dessen Ausgang verbindet sich dieses Genre zunehmend mit wissenschaftlichem Anspruch. Die Vielfalt der Welt zu sehen, sie detailliert zu beschreiben und darin die Gesetzmäßigkeit der Natur wie der Kultur zu erkennen, das setzt sich nun eine Vielzahl adliger und bürgerlicher Reisender zum Ziel, deren Unternehmungen sowohl in die nahe Fremde ländlicher Regionen führen als auch in die exotische Ferne der Südsee. Was zunächst seine Vorläufer in den „Kavaliersreisen“ der jungen Adligen hatte, die andere Fürstenhöfe und Adelskulturen kennenlernen sollten, und in den Pilgerreisen aus religiösen Motiven, das erhält durch Goethes Modell der „Bildungsreise“ einen neuen, humanistischen wie universalistischen Zuschchnitt. „Reisen bildet“, daran besteht kein Zweifel, zumal für die reisenden Aufklärer, die dieses Bildungserlebnis in ihren Tagebüchern und Schriften an das zu Hause gebliebene Publikum weitergeben wollen.

Reiseberichte, Reisehandbücher, Apodemiken und bald auch die ersten Reiseführer spiegeln so ein doppeltes Programm wider: einerseits den Versuch der ethnographischen Beschreibung der „Merkwürdigkeiten“ eines Landes, seiner Natur, seiner Bewohner, ihrer Sitten, ihrer Geschichte, ihrer Religion wie ihrer abergläubischen Vorstellungen; andererseits die Vermittlung der „richtigen“ Form des Reisens und des Betrachtens, Reisen als eine Schule des Sehens, die einen aufklärenden, vielleicht sogar schon „ethnographischen“ Blick einüben soll. So reisen Ludwig Philipp Hermann Röder (1755–1831) und Friedrich Nicolai (1733–1811) durch Deutschland bzw. die Schweiz und Italien, um dem Publikum in mehrbändigen Werken detaillierte Bilder von „Land und Leuten“ zu entwerfen; James Cook (1728–1779) und Georg Forster (1754–1794) durchkreuzen die ferne Südsee und berichten ihre Beobachtungen einem staunenden Europa. Zwischen ihnen widmen sich Tausende anderer Reiseberichte kleinen wie großen Phänomenen in Nähe und Ferne, von der detaillierten Beschreibung von Karnevalsbräuchen in rheinländischen Dörfern bis zu komplexen Überlegungen über Ähnlichkeiten und

Unterschiede zwischen fernen Kulturen und Zivilisationen (Bausinger u.a. 1991). Immer spielt dabei auch die Hoffnung mit, im Spiegel „des Anderen“ mehr über sich selbst, über die eigene Kultur und Gesellschaft zu erfahren.

Viele dieser Reiseberichte werden damals regelrechte Bestseller, die zur beliebten Lektüre des bürgerlichen Lesepublikums gehören. Und sie wirken als erstes modernes Medium auch im Sinne einer massenkommunikativen Breite, weil sie bestimmte Bilder, Perspektiven, Beobachtungsweisen multiplizieren und popularisieren: Man weiß nun, was man wie zu beobachten hat, wenn man unterwegs ist. Und man entwickelt feste Vorstellungen vom Anderen, vom Fremden. Nebenbei entstehen im Zuge dieser Reiseunternehmungen auch bereits vorwissenschaftliche Methoden: Gedanken über Beobachtungskategorien und Textgenres werden ebenso entwickelt, wie erste Fragebögen oder Feldtagebücher zum Einsatz kommen. Schließlich werden diese Berichte im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts zu den wesentlichen volks- und völkerkundlichen Quellen, die späteren Wissenschaftlergenerationen als vermeintlich historische Momentaufnahme des „wirklichen Lebens“ eigener wie anderer Gesellschaft dienen.

Romantisches Volk

Die dritte Wurzel des Faches, die jüngste, die jedoch die Wirkung der beiden erstgenannten gleichsam aktualisiert und in vieler Hinsicht integriert, verweist auf den Bereich der Vorromantiker und Romantiker. Sie entdecken nun auch das eigene Volk, als ein „Eigenes“ und „Fremdes“ zugleich: als Verkörperung der eigenen nationalen Abstammung, aber auch als eine sozial fremde, unbekannte Kultur in der eigenen. Als Vordenker – durchaus für den europäischen Raum – ist hier Johann Gottfried von Herder (1744–1803) zu nennen, der Theologe und Philosoph, Freund Goethes, der 1784 in seinen *«Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit»* grundlegende geschichtsphilosophische und kulturtheoretische Überlegungen entwickelt, in die auch sprachphilosophische Gedanken eingehen. Herder versteht die Geschichte als einen Prozeß wachsender und sich ausbreitender Humanität, die er aber an die materiellen Bedingungen der Lebensführung zurückbindet. Denn der Blick auf diese Lebensumstände scheint ihm die Möglichkeit zu bieten, Völker in ihren Charakteren zu beschreiben, Kulturen zu vergleichen, Zivilisationen einzuteilen. „Man ist gewohnt, die Nationen der Erde in Jäger, Fischer, Hirten und Ackerleute abzutheilen und nach dieser Abtheilung nicht nur den Rang derselben in der Kultur, sondern auch die Kultur selbst als eine nothwendige Folge dieser oder jener Lebensweise zu

bestimmen. Vortrefflich, wenn diese Lebensweisen zuerst nur selbst bestimmt wären; sie ändern sich aber beinah mit jedem Erdstrich und verschlingen sich meistens so sehr in einander, daß die Anwendung der reinen Klassifikation überaus schwer wird. Der Grönländer, der den Walfisch trifft, das Rennthier jagt, den Seehund tötet, ist Fischer und Jäger, aber auf ganz andre Weise, als der Neger Fische fängt oder der Arauker auf den Wüsteneien der Andes jagt. (...) Ebenso wenig scheint auch das Bedürfniß allein, selbst wenn Kräfte genug in der Nation da sind, die auf ihre Entwicklung warten, Kultur hervorbringen zu können; denn sobald sich die Trägheit des Menschen mit seinem Mangel abgefunden, und beide das Kind hervorgebracht haben, das er Behaglichkeit nennt, verharrt der Mensch in seinem Zustande und läßt sich kaum mit Mühe zur Verbesserung treiben. Es kommt also noch auf andre einwirkende Ursachen an, die die Lebensart eines Volkes so oder anders bestimmten ...“ (Herder 1985: 82f.)

Dies ist bereits ein Entwurf, der die „Kulturen der Völker“ systematisch und klassifizierend zu erfassen sucht, dabei kritisch über die Maßstäbe nachdenkend, die anzulegen sind, um der jeweiligen Kultur in ihren konkreten Existenzumständen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. So finden sich bei Herder bereits Reflexionen, die das klassische europäisch-ethnozentrische Denken skeptisch beurteilen, die eine systematische Beschreibung nach den jeweiligen „dortigen“ Umständen verlangen. Andererseits ist bei ihm ein Vorbehalt gegenüber der aufklärerischen Erwartung eines naturwüchsigen Fortschritts zu spüren. Das Sich-Einrichten in der „Behaglichkeit“ verhindert nach seinem Verständnis die Weiterentwicklung vieler außereuropäischer Kulturen. Sie verhindert aber auch vielfach den Fortschritt der „Humanität“ in einem Europa, in dem Herder die Gegenwart bereits zunehmend zivilisatorisch erschöpft und erstarrt sieht.

So sucht er nach organischen Traditionen der Kultur in der Geschichte, die gleichsam „überzeitlich“ vorhanden sind, die als „Jungbrunnen zur Erneuerung der Gegenwart“ dienen könnten. Bei seinen Reisen und Literaturstudien stößt er dabei immer wieder auf Volkslieder, die ihm als Zeugnis großer Seelentiefe „im Volk“ erscheinen und zugleich als Medium der Bewahrung und Übermittlung eines naiven Geschichtsbewußtseins. Hier scheint ihm eine „Volksseele“ zu begegnen, die wach und kräftig ist, die – aus dem bäuerlichen Volk kommend – in der Lage scheint, die „Seelenkräfte“ einer Nation insgesamt neu zu beleben. Er folgt dieser Spur und gibt 1778 den Band ‹Volkslieder› heraus, 1807 neu aufgelegt unter dem Titel ‹Stimmen der Völker in Liedern›.

Herders Volk ist ein idealisches Volk, mehr ein Gefühl, mehr romantische Idee als soziale Wirklichkeit. Es ist nicht das ungebärdige

Volk der Stadt und der Straße, der „Pöbel“, denn der – schreibt Herder – „singt und dichtet niemals, sondern schreit und verstümmt“ (Moser 1956/57: 134). Vielmehr ist es die Vorstellung einer vitalen „Volkskultur“, die – mythisch überhöht – in der sozialen Mitte und im sozialen Unten der Gesellschaft vermutet wird, eben dort, wo das Volk noch unter sich und damit auch „bei sich“ sei: als Hort der Geschichte, zugleich aber auch als „ein Vehikel des Genialischen, Schöpferischen“. Herder findet also in den Volksliedern ein authentisches Volk wieder, das ihm das probate „Mittel einer grandiosen nationalen Verjüngungskur“ (Bausinger 1971: 31) zu sein scheint. Denn damit ist ihm die Existenz eines Volkscharakters erwiesen, der jede Nation unverwechselbar prägt. Diese Vorstellung vom Volkscharakter wird zu einer zentralen Kategorie der frühen ethnologischen und anthropologischen Debatten des späten 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts, von der aus sich wiederum leicht eine Brücke schlagen lässt zu jenem Nationalcharakter, der dann bei Jahn oder in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts so ausgiebig beschrieben wird. Bei Herder fehlt dieser politische Nationenbegriff noch weithin, aber er ist seiner Zeit – obwohl selbst eher Kosmopolit – ungewollt ein Brückenbauer zum nationalen Ufer.

Germanistik als „deutsche Art“

Über diese Brücke gehen nach ihm und in seinen Spuren vor allem die Gebrüder Jacob (1785–1863) und Wilhelm Grimm (1786–1859), beide Philologen und Sprachwissenschaftler, Professoren in Göttingen und Berlin. Auch sie sehen im „Singen und Sagen im Volk“ die Überlieferungen eines „Volksgeistes“, der für sie – und hier im Unterschied zu Herder – weniger universal wirkt als vielmehr in besonderer Weise deutsche Kultur und deutschen Nationalgeist verkörpert. Volkstümliche Lieder und Sagen scheinen ihnen der Stoff und die volkstümliche Sprache das Medium zu sein, das einer deutschen Geschichts- und Identitätsarbeit in schwierigen Zeiten helfen kann. Denn darin spiegelt sich für sie die Kontinuität deutscher Kultur wider, die sich in „treuer Überlieferung“ bis in die graue Vorzeit germanischer Mythen und archaischer Bilder zurückverfolgen lässt. Mit ihren zahllosen Sammlungen und Veröffentlichungen wie den *«Kinder- und Hausmärchen»* (1812–1822) oder den *«Deutschen Sagen»* (1816–1818) und insbesondere mit Jacobs Arbeiten zu deutscher Sprache, Grammatik und *«Deutscher Mythologie»* (1835) sind sie die einflussreichen Begründer einer germanistischen Sprachwissenschaft und Altertumskunde, in denen der nationale Gedanke zum zentralen Erkenntnismotiv wird.

Ihr philologisches Bemühen zielt sicherlich nicht auf die Etablierung eines Faches Volkskunde, doch begründen sie stofflich wie ideologisch ein zentrales Betätigungsfeld späterer Volkskunde mit. Denn ihre Auffassung des „Deutschstums“ baut auf der Vorstellung unveränderter und unveränderlicher Kulturgüter auf, auf jenem „Grundsichtigen“ germanischer Abstammung, das „deutsche Art“ einst entstehen ließ und in dem sie sich auch bewahrt hat. Daß ihre Dokumente, die Volkslieder und Volksmärchen, oft weniger dem Volke von den Lippen abgelauscht als vielmehr von Lehrern oder Pfarrern als Gewährsleuten zusammengetragen worden sind, daß es sich vielfach um Neu- und Nachdichtungen bürgerlicher Romantiker handelt, daß sie nicht die Variationen der Stoffe über die Zeit untersuchen, sondern an eine feste, stabile Form glauben, in der sich „Kontinuität“ auch inhaltlich erhalten habe, das tritt gar nicht in ihr Problembewußtsein. Sie finden eine Tradition, die sie zugleich auch selbst „erfinden“, die romantische und bürgerliche Sehnsüchte nach einem wahren und harten Kern deutscher Identität befriedigt. Und sie begegnen dabei Dichtern und Sammlern wie Achim von Arnim (1781–1831) und Clemens Brentano (1778–1842), die bereits 1806 die Volksliedsammlung *Des Knaben Wunderhorn* veröffentlichten, oder Joseph von Görres (1776–1848), der in seinen *Teutschen Volksbüchern* eine Sammlung von alten Drucken vorlegte, in denen sich ebenfalls der „ursprüngliche Volksgeist“ der Deutschen überliefern sollte.

All dies bewegt sich schon recht weit weg von Herder, von seinem noch wenig nationalistisch eingefärbten Begriff einer „Völker-Kunde“. Aber es wirkt damals ungleich einflußreicher, weil es der gewandelten, nationalistischen Zeitstimmung im deutschen Bürgertum ein Medium und Vehikel anbietet, um nationales Denken in den Köpfen zu verankern. Die Sammlungen der Grimms, der Arnims, Brentano und Görres werden in hohen Auflagen verbreitet und gelesen von Erwachsenen wie von Kindern und Jugendlichen. Sie finden vor allem Eingang in das Konzept einer nationalen Pädagogik, die ganz im Sinne Jahns dazu beiträgt, „deutsch“ zu erinnern, zu fühlen und zu denken. So wird hier, in der Romantik, im Zusammenspiel von Literatur und Kunst, von Wissenschaft und Politik, der Volksgedanke zu einem ideologischen Praxiskonzept ausgearbeitet, das der künftigen Volks- und Völkerkunde implizit politische Aufgaben zuschreibt: die Wurzeln des Deutschstums zu entdecken, offenzulegen und zu kräftigen. Damit wenden sich die Romantiker in einer „Revolution gegen die Vernunft“ (Burke 1981: 25) und gegen die rationale und intellektuelle Sicht der Aufklärung – und zwar nicht nur in Deutschland, sondern im Rahmen fast aller europäischen Nationalbewegungen des frühen 19. Jahrhunderts. In Italien werden die

Etrusker als nationales „Urvolk“ entdeckt und in der Etruskologie wissenschaftlich aufbereitet. In Schweden erfahren die Goten eine entsprechende Aufmerksamkeit. Der Nationalismus benötigt Ur-sprungsmythen und Gemeinschaftsgefühle, um der Geschichte Zukunftsvisionen abzuringen.

Das „ethnische Paradigma“

Dieser Versuch, drei Herkunftskontexte volkskundlichen Denkens zu umschreiben, darf weder dazu verführen, sich diese drei Bereiche scharf getrennt voneinander vorzustellen, noch dazu, sie kurzerhand in eine volkskundliche Fachgeschichte „einzugemeinden“. Neuere Untersuchungen zur Wissenschaftsgeschichte, die stärker die Entwicklung von fachlichen Paradigmen untersuchen, also die systematische Entwicklung von disziplinären Leitfragen, -theorien und -methoden, warnen zu Recht vor solchen Vereinfachungen.⁵ Vielmehr handelt es sich um Diskurse, die teils disziplinär getrennt voneinander verlaufen, teils ganz eng ineinander verwoben sind. Nicht selten treffen wir auf Namen, die zugleich als Vertreter der Romantik wie als Reisende und Statistiker einzuordnen sind. Auch entsteht daraus noch kein systematisches wissenschaftliches Konzept – sieht man einmal von Ansätzen zu einer germanistischen Sprachwissenschaft ab. Tatsächlich geht es um ein eher positivistisches Zusammentragen und Sammeln vielfältiger Stoffe, Daten, Eindrücke, welches sehr subjektiv und noch ohne feste wissenschaftliche Methoden und Instrumentarien erfolgt.

Dennoch bildet sich bereits etwas heraus, das man die Keimform einer Wissenschaftskultur nennen könnte: räumliche Konzentrationen, personelle Verflechtungen, begriffliche Prägungen, diskursive Ansätze. Das Personal dieser frühen Ethnologie und Ethnographie besteht aus Wissenschaftlern wie Germanisten, Statistikern, Historikern, aus Verwaltungsbeamten, aus Pfarrern und Lehrern sowie anderen Mitgliedern gebildeter bürgerlicher Kreise. Sie sind zum Teil über Freundeskreise, Vereine, Zeitschriften und Briefwechsel locker organisiert, entwickeln erste Begriffsapparate und Klassifikationssysteme ihrer Arbeit, wenn auch eher vorwissenschaftlich, deskriptiv, assoziativ, methodisch noch kaum reflektiert. Und sie sammeln Zeugnisse und Bilder von regionalen und nationalen Traditionen in der eigenen wie in fremden Gesellschaften, und zwar vor allem im Bereich der ländlichen, der „einfachen“ Kulturen. Dazu zählen insbesondere Sagen und Märchen als ideelle Stoffe, Tracht und Kleidung als materielle Güter, Glaube und Aberglaube als mythische Vorstellungen sowie Überlieferungen aus Sitte und Brauch als rituelle Kulturformen.

Dies sind in vieler Hinsicht auch die Beobachtungsgegenstände bei der Erforschung überseeischer Kulturen, die mit den Expeditionen und Entdeckungsreisen nun verstärkt aufgesucht werden. Dabei hat sich zum Ende des 18. Jahrhunderts allmählich die Perspektive verändert: Die exotischen Bilder von „den Wilden“, die von den Weltreisenden des 15. und 16. Jahrhunderts nach Europa zurückgebracht, dabei aber gewissermaßen noch nicht in das Menschheitsbild eingepaßt worden waren, weichen der Vorstellung eines universellen Zivilisationsprozesses. Aus dem globalen Gegensatz des 17. Jahrhunderts, der „Natur“ noch der „Kultur“ gegenüberstellte, das „Wilde“ dem „Zivilisierten“, entsteht unter dem Einfluß der französischen Aufklärung das Bild eines „ursprünglichen“ Menschen, der einerseits noch im Einklang mit der Natur steht, andererseits den Möglichkeiten der Zivilisierung unterworfen werden kann. Dabei erscheint dieser Zivilisationsbegriff bereits ambivalent: Der mögliche zivilisatorische Fortschritt wird immer mehr auch als ein – notwendiger – Verlust ursprünglicher Identität betrachtet. Auch dies zeigt, wie sehr die „Bilder vom Anderen“ stets europäische Blickwinkel widerspiegeln. Daß in Frankreich etwa um die Wende ins 19. Jahrhundert das Bild des *bon sauvage* existiert, „des guten Wilden“, verdankt sich nicht zuletzt dem zivilisationskritischen Blick eines Rousseau. In England wird zur gleichen Zeit der *noble savage*, der „edle Wilde“, gezeichnet, kriegerisch, stolz und stark. Beides bestätigt, wie sehr der jeweilige nationale Zeitgeist der europäischen Welt auf das Fremde projiziert wird: In Frankreich dominiert damals der Naturdiskurs, in England der Heldendiskurs.

Herders völkerkundliche Gedanken sperren sich noch gegen solche ethnozentrischen Blicke, wenn er über die „Nationen der Erde“ nachdenkt und über die jeweiligen Bedingungen ihrer „Kultur und Lebensweise“. Sein Beobachtungspunkt ist eher der eines Suchenden, der in der globalen Vielfalt der Lebensumstände und Sitten das Ferne und Fremde als ein Gegenüber zu begreifen versucht. So zeigt er bemerkenswerte Einsichten, wenn er in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte* schreibt: „Endlich wünschte ich auch die Unterscheidungen, die man aus rühmlichem Eifer für die überschauende Wissenschaft dem Menschengeschlecht zwischengeschoben hat, nicht über die Grenzen erweitert. So haben Einige z.B. vier oder fünf Abtheilungen desselben, die ursprünglich nach Gegenden oder gar nach Farben gemacht waren, Racen zu nennen gewagt; ich sehe keine Ursache dieser Benennung. Race leitet auf eine Verschiedenheit der Abstammung, die hier entweder gar nicht stattfindet oder in jedem dieser Weltstriche unter jeder dieser Farben die verschiedensten Racen begreift. Denn jedes Volk ist Volk; es hat seine Nationalbildung wie seine Sprache. (...) Kurz, weder vier oder fünf Racen

noch ausschließende Varietäten giebt es auf der Erde. Die Farben verlieren sich in einander; die Bildungen dienen dem genetischen Charakter; und im Ganzen wird zuletzt Alles nur Schattirung eines und desselben großen Gemäldes, das sich durch alle Räume und Zeiten der Erde verbreitet.“ (Herder 1985: 42f.)

Gewiß ist dies noch kein Manifest gegen den späteren „modernen“ Rassismus, doch ein nachdrückliches Plädoyer für die gleichberechtigte Würdigung unterschiedlicher Kulturen. Diesem Grundgedanken folgt auch Georg Forster, wenn er auf seinen Reisen in die Südsee sich mit Geologie und Botanik beschäftigt, aber auch mit „fremden Sitten und Eigenarten“. Weniger der Drang nach Klassifizierung als vielmehr nach Verständnis steht bei ihm im Vordergrund, wie es dann nochmals und vielleicht zuletzt bei dem Landeskundler und Naturforscher Alexander von Humboldt aufscheint, der 1845 in seinem *„Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung“* versucht, die Entwicklung der natürlichen und gesellschaftlichen „Lebensbedingungen der gesamten Menschheit“ zu beschreiben (Henningsen 1997).

Andererseits weist Herder mit seinem Kommentar zu den „Rassen“ schon auf eine Entwicklung hin, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts endgültig an Kraft und Macht gewinnt: auf die Erfindung des „ethnischen Paradigmas“, das sein Bild von Völkern und Gesellschaften nicht mehr auf kulturellen Zuschreibungen begründet, sondern auf biologischen und genetischen Abstammungsprozessen vermeintlich homogener ethnischer Gruppen. Diese Entwicklung hin zu ethnobiologischen Argumentationen verbindet sich dann aufs engste mit der nationalistischen Ideologie.

Solche Vorzeichen charakterisieren damals freilich nicht nur das Selbstverständnis der Vorläufer einer „Volkswissenschaft“. Mit dem Verweis auf die Brüder Grimm und deren Begründung einer germanistischen Sprach- und Literaturwissenschaft wurde bereits darauf hingedeutet, daß auch dort nationalistische Grundströmungen dominieren. Ausgehend von der Vorstellung, die germanische Geschichte biete den Deutschen das Bild eines bereits „fertigen Volkes“ mit nationalem Charakter, sieht diese germanistische Philologie ihre Aufgabe vor allem darin, diesen historischen Auftrag in der Gegenwart zu vollenden. Daher findet auch ein Teil der frühen „Volks-Kunde“ zunächst seinen Platz unter dem Dach der Germanistik. Wobei es mehr als eine Anekdote ist, daß der erste Germanistikprofessor der Münchner Universität ein Berliner Turnlehrer sein wird (Brückner 1987: 106). Für den Zweck der „geistigen Ertüchtigung“ ist er zweifellos der geeignete Mann.

Diese Entwicklung wird dadurch gefördert, daß in der europäischen Literatur damals das populärste Genre der Historische Roman

ist. In Walter Scotts ‹Ivanhoe›, in Victor Hugos ‹Glöckner von Notre-Dame›, in Achim von Arnims ‹Die Kronenwächter› oder in Wilhelm Hauffs ‹Lichtenstein› werden Fakten und Fiktionen der jeweiligen nationalen Geschichte vermischt, Schlachten und Helden mythisiert, um Heroen und Epen nationaler Geschichtswerdung zu schaffen. Es bleibt nicht aus, daß auch die Geschichtswissenschaft selbst von dieser Identifikation mit Staat und Nation erfaßt wird. Leopold von Ranke etwa, ab 1825 der führende Vertreter des Faches in Berlin, formuliert als Aufgabe zwar, der Historiker habe aufzuzeigen, „wie es wirklich gewesen ist“. Doch hindert ihn dies nicht daran, zum getreuen Historiographen des preußischen Staates zu werden. Schließlich tritt insbesondere in der Pädagogik neben das allgemeine humanistische Ideal der Menschenbildung verstärkt jenes der Erziehung zur nationalen Bürgergesinnung.

2. Programme: „Völkskunde als Wissenschaft“

Nach der Zeit des Vormärz und der in ihren demokratischen und republikanischen Absichten letztlich gescheiterten Revolution von 1848/49 verändert sich das Bild der deutschen Gesellschaftslandschaft. Zur *nationalen* tritt nun verstärkt die *soziale* Frage. Im wirtschaftlichen wie im kulturellen Leben und allmählich auch im politischen Raum etablieren sich bürgerliche Eliten, deren Einfluß schrittweise die Macht der adeligen Oberschicht zurückdrängt. Fabrikanten und Handwerker, Beamten und Professoren bereiten die Bühne einer bürgerlichen Gesellschaft vor, in der wirtschaftlicher Erfolg und kulturelle Bildung zu neuen sozialen Unterscheidungsmerkmalen werden, welche die alten Standesprivilegien aufzulösen beginnen. Getragen wird dieser gesellschaftliche Wandel vor allem von zwei Faktoren: von der Industrialisierung einerseits und einer Politisierung der Gesellschaft andererseits. Denn inzwischen sind die ersten wirklichen Fabriken entstanden, insbesondere in der Textilindustrie; auch Bergbau und Hüttenwerke erhalten industriellen Zuschnitt; die Städte beginnen zu wachsen, weil eine breite inländische Arbeitswanderung begonnen hat, die aus den ländlichen, agrarischen Regionen in die gewerbeintensiven Zentren führt. Damit entsteht eine neue gesellschaftliche Gruppe gewerblicher Handarbeiter und Industriearbeiter, die neue, eigene Formen des Arbeitslebens wie der Lebensführung insgesamt entwickeln muß.

Dies ist die neue „soziale Frage“, die von den Zeitgenossen intensiv diskutiert wird: Mit welchen gesellschaftlichen und politischen Mitteln läßt sich diese „Arbeiterbevölkerung“ in die soziale Ordnung der Gesellschaft integrieren? Wie kann dieser „Flugsand“ der Indu-