

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 Bürgersinnung.

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-

strialisierung beheimatet werden, der immer wieder neu seine Arbeitswanderung beginnen muß, gegen die Krisen-, Lohn- und Konjunkturgefälle? So kommt die Gesellschaft „in Bewegung“; regionale und soziale Identitäten wandeln sich, mischen sich neu. Und die Revolution von 1848 hat einen Vorgeschmack darauf gegeben, wie stark und drängend nun auch die unteren Schichten ihre Ansprüche geltend machen – auf Bildung und freie Berufswahl, auf gerechte Bezahlung und auf politisches Wahlrecht. Damit ist eine neue politische Kultur entstanden, die in Vereinen und Wahlkomitees, in Zeitungen und Flugschriften, in sozialen Bewegungen und Bürgerinitiativen auch ihre ersten institutionellen Ausdrucksformen gefunden hat. Zwar dürfen nach wie vor nur die Begüterten ein politisches Wahlrecht und Wahlamt ausüben, aber der Kreis der Berechtigten hat sich immerhin weit ins mittlere und kleine Bürgertum hinein geöffnet, und die Vertreter der Arbeiter- und Gewerkschaftsvereine entwerfen bereits eigene politische Forderungen und Programme (Kaschuba 1990: 16ff.).

Sozialistische Gesellschaftstheorie

Zugleich entsteht damit die Vorstellung einer Gesellschaftstheorie, die nicht mehr nur philosophisch „Welt an sich“ erörtert, sondern die als politische Theorie die neuen Horizonte gesellschaftlicher Entwicklung analysiert, kommentiert und letztlich versucht, sie aktiv mitzugestalten. Am entschiedensten betreiben dies zunächst „utopische Sozialisten“ wie François Babeuf oder Wilhelm Weitling mit ihren alternativen Welt- und Gesellschaftsvisionen, dann aber vor allem die Begründer des „wissenschaftlichen Sozialismus“, Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Engels (1820–1895).

In der Gesellschaftsanalyse ihres *«Kommunistischen Manifests»* (1848) und in Marx' Hauptwerk *«Das Kapital»* (1867) zeichnen die beiden die Züge einer neuen Klassengesellschaft, in der die Verfügungsmacht über Kapital – also der Produktions- wie der anderen ökonomischen und politischen Machtmittel – über alle Lebenschancen und Lebens-Mittel entscheidet und damit über die Zugehörigkeit zu den „Herrschenden“ oder den „Unterdrückten“. Diese vertikale Gliederung der industriel kapitalistischen Gesellschaft in Klassen wird als ein Antagonismus beschrieben, als ein unversöhnbarer Gegensatz der sozialen Erfahrungen und der politischen Interessen, der seine Auflösung nur in der Vergesellschaftung der Produktions- und Machtmittel finden kann. Vergesellschaftung aber bedeutet hier Revolution: die Zerstörung der kapitalistischen Arbeits- und Besitzverhältnisse, die Ergreifung der Staatsmacht durch das Proletariat und die Überführung der Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum,

dann in die Selbstverwaltung der Produzenten. Nur damit könne die lange Geschichte der Herrschaft des Menschen über den Menschen zu ihrem Ende kommen und statt dessen eine klassenlose Gesellschaft entstehen, in der „jeder nach seinen Bedürfnissen“ leben könne, in der Emanzipation statt Entfremdung, Solidarität statt Konkurrenz gälten. Insofern verkörpert diese „Theorie der Klassengesellschaft“ auch ein politisches Handlungsprogramm für den Kampf einer als „Klasse“ verstandenen Arbeiterschaft.

Darüber hinaus aber ist sie in der Tat eine neue Theorie der Gesellschaft, die deren Ordnungen und Funktionen aus ihrer wirtschaftlichen und materiellen Basis heraus erklären und die das Bewußtsein vermitteln will, daß Menschen „ihre Geschichte selber machen“, daß sie daher geschichtlich gewordene Lebensverhältnisse auch selbst umgestalten können. Damit ist nicht nur ein neues Geschichtsbild konzipiert, das Gesellschaft als ein Ergebnis von sozialen Kämpfen erklärt, in denen die unterdrückten Vielen den mächtigen Wenigen stets „Leben“ abzuringen hatten. Zugleich wird ein neues Menschenbild entworfen, in dem diese Lebens- und Überlebensarbeit des Menschen als soziale und kulturelle Tätigkeit neu bewertet wird. „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr des Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. (...) Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“ (Marx 1969: 26)

Nun könnte man erwarten, daß solch eine neue Gesellschaftstheorie, die in ihrem Entstehen wie in ihren Absichten ja ganz eng mit sozialen Bewegungen im damaligen „Volk“ des heraufdämmenden Industriekapitalismus verknüpft ist, eine Völkerkunde geradezu herausfordert und zu eigenen Positionsbestimmungen veranlaßt: Wie verhalten sich ihre Auffassungen von Volk, Völkerkultur, Tradition zu dieser neuen Sicht einer Gesellschaft der Klassen und der sozialen Kämpfe? Diese Völkerkunde aber, die sich als eine feste Fach- und Wissensinstitution angesprochen fühlen könnte, gibt es damals noch nicht. Sie vermag die „sozialistische Herausforderung“ nicht anzunehmen, weil sie noch über keine eigenständige wissenschaftliche Position verfügt, die zu verteidigen oder zu modifizieren wäre. So sind es lediglich vereinzelte Laienforscher oder Wissenschaftler aus – späteren – Nachbardisziplinen, die auf diese neuen Gesellschaftstheorien stoßen und aus „volkskundlicher“ Perspektive darauf reagieren. Natürlich tun sie dies in strikter Ablehnung, da ihr „Volk“ eines der Überlieferung und der Geschichte ist, ein „poetisches“ Volk der bäuerlichen Mythen und Relikte, und nicht der Marxsche „Pöbel“ der Städte.

Wilhelm Heinrich Riehl: „Volkskunde als Wissenschaft“

Eine gewisse Ausnahme bildet ein Mann, der später oft als der „Begründer der wissenschaftlichen Volkskunde“ apostrophiert werden wird: Wilhelm Heinrich Riehl (1823–1897). Riehl, Staatswissenschaftler, daneben Kulturhistoriker und ein begabter Novellist, später Professor in München und Direktor des Bayerischen Nationalmuseums, will die „Wissenschaft vom Volke“ in die „Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft“ einbringen. Seit den 1850er Jahren unternimmt er ausgedehnte Wanderungen durch die Pfalz, die Rhön oder die Eifel, um dort, an Ort und Stelle, bürgerliches Leben zu beobachten – in seinen materiellen Existenzbedingungen wie in seinen kulturellen Überlieferungen. So bewegt er sich einerseits noch auf den Spuren einer romantisch motivierten Natur- und Volkskundung, wie das vor ihm und mit ihm viele heimatkundlich interessierte Bürger tun. Andererseits entwirft er im Jahre 1858 das Konzept einer „Volkskunde als Wissenschaft“. Er entwickelt darin das Programm einer systematisch angelegten historischen und aktuellen Erforschung des Volkes, seiner materiellen wie seiner geistigen Kultur. Und er versucht damit, die historisch-philologische „Volks-Kunde“ der romantischen Tradition mit einer fast modernen Soziologie des Volkes zu verbinden.

Riehl liest und kennt also durchaus die neuen Gesellschaftstheorien. Seine „sociale Ethnographie“ (1854: 107) sucht indessen nach den Prinzipien des „inneren Aufbaus des Volkskörpers“, die er nicht vorrangig in der Ökonomie, sondern vor allem in überlieferten sozialen und kulturellen Formationen wie der Familie und der Dorfgemeinschaft, der Sitte und dem Brauch vermutet. Die Titel seiner Bücher sind in dieser Hinsicht programmatisch: Auf ‹Die Bürgerliche Gesellschaft› (1851) folgt ‹Die Familie› (1855), verbunden mit anderen Werken dann zu einer ‹Naturgeschichte des Volkes› (1851–1869) gefaßt. In seiner Schrift ‹Land und Leute› (1854) erläutert Riehl sein Konzept einer Volkskunde folgendermaßen: „Die organische Gesamtpersönlichkeit des Volkes wäre zuerst zu bestimmen nach ihren natürlichen geographischen Grundzügen – Land und Leute, wie sie sich gegenseitig bedingen. Dann kämen jene durch die Bande der Natur und des häuslichen Lebens zusammengehaltenen kleinen Gruppen und solche, welche den Staat noch nicht notwendig voraussetzen – die Lehre von der Familie. Dann jene umfassenderen organischen Glieder der Volkspersönlichkeit, jene Gruppen, die durch Sitte, Beruf und Lebensweise sich voneinander abheben, die natürlichen Stände – die Lehre von der Gesellschaft.“ (Bausinger 1971: 55) Diese „Volkspersönlichkeit“ erfüllt sich für ihn in der Idee der (deutschen) Nation.

Diese organologische Vorstellung, wonach eine Einheit auf der anderen aufbaut, wonach jeder Teil seinen Platz im Ganzen hat, wonach sich in jedem Teil auch umgekehrt die Gesamtanlage des Ganzen widerspiegelt, entwickelt sich damals unter dem Einfluß des neuen naturwissenschaftlichen Denkens, insbesondere der Biologie, und sie liefert Riehl eine wesentliche Begründung für seine „Naturgeschichte des Volkes“. Im Unterschied zu Herder meint bei ihm Volk eine reale, durchaus in sozialer Gliederung und in unterschiedlichen Lebensumständen gedachte gesellschaftliche Landschaft, die freilich jenseits aller sozialen Verwerfungen in ihrem Innern zusammengehalten wird durch jene „Bande der Natur“, die wie ein genetisches Programm alle Charakteristika der „Volkspersönlichkeit“ ausbilden. Es ist die Vorstellung der in ein historisches Ensemble von „Land und Leuten“ Hineingeborenen, die in der Tradition von „Sitte und Brauch“ ihre Dazugehörigkeit bestätigt finden und durch deren Gebrauch ihre Dazugehörigkeit selbst bestätigen. Anders als bei Marx oder anderen Vordenkern moderner Gesellschaftstheorie kommt bei Riehl also der Tradition kultureller Überlieferung und der Kontinuität gesellschaftlicher Ordnung eine herausragende und durchweg positive Bedeutung zu. Nicht die mobile Arbeiterklasse, sondern das bodenverbundene Bauerntum bildet für ihn den sozialen wie moralischen Kern auch der künftigen Gesellschaft, eine feste „Macht des Beharrens“. Denn Bewegung bedeutet stets auch ein Verlassen der Ordnung, einen Verlust der Wurzeln (Altenbockum 1994: 218ff.).

Auf solche Wurzeln verweisen vor allem die vier zentralen Begriffe, die „großen vier S“, die Riehl in *Die deutsche Arbeit* (1861) einer künftigen Volkskunde als Begriffskanon ins Stammbuch schreibt: Stamm, Sprache, Sitte und Siedlung. Alle vier verweisen auf den Bereich sozialen und kulturellen Gemeinschaftshandelns, wobei insbesondere der Begriff „Stamm“ jenen Mythos der „blutsmäßigen Bande“ aufnimmt, der bei Jahns „Volksthum“ schon aufscheint. Stamm ist der Rückverweis auf Abstammungsgeschichten der grauen germanischen Vorzeit, und zugleich komponiert sich aus der Vorstellung solcher archaischer Stämme und Regionen des Deutschen ein harmonisches Gesamtbild der Nation als einer völkischen Gemeinschaft. Nur dieses Gemeinschaftliche bringt für Riehl Kulturgüter und Werte hervor, die soziale Gruppen überwölben und Epochen überdauern, die daher auch in die überzeitliche Form von Märchen, Sagen, Liedern, Sitten und Rechtsauffassungen gefaßt werden und über mündliche Tradierung „im Volke“ bleiben. So vermag jedes Volkslied, jede Sage, jede Tracht als Teil des Ganzen auch das Ganze auszudrücken: die „nationale Volksseele“ und den „nationalen Volkscharakter“.

Riehl entwirft das Bild eines Volkes, das sich nicht erst im Rahmen eines Nationalstaates selbst finden muß, sondern das bereits ist, was es werden soll – sofern es sich im Besitze seiner Geschichte befindet. Nationalstaat und Volk werden dann gleichsam eins, ganz im Sinne damaligen staatswissenschaftlichen Denkens: „Er (der Staat; W.K.) ist in der Tat ein lebendiges Ganzes, das des gesellschaftlichen Volkslebens selbst oder die lebendige Organisation dieses Volkslebens und seiner Kultur.“ (Rotteck/Welcker 1834: 12) Damit konzipiert Riehl eine zugleich höchst ideologische und zutiefst konservative Volkskunde als Wissenschaft, die ihren Gegenstand bereits vorfindet, wenn sie ihn nur recht versteht: „Denn während man vordem bloß die äußere Existenz des Volkes beobachtete und sein inneres Leben höchstens nur so fern es sich in charakteristischen Sagen, Sitten und Bräuchen spiegelt, geht die moderne Volkskunde viel tiefer und unterscheidet sich dadurch von allen früheren Versuchen. Das ganze kirchliche, religiöse, künstlerische, wissenschaftliche, politische Leben der Nation erschauen wir aus dem Mittelpunkte der Volkskunde in einem neuen Lichte, dessen Reflex auf das Volksthum selber wieder zurückfällt. Zur wissenschaftlichen Untersuchung einer deutschen Volksgruppe gehören jetzt ebensogut kirchengeschichtliche und kunstgeschichtliche Vorstudien wie volkswirthschaftliche und statistische. Denn die Nation ist ein Ganzes und auch die untersten Schichten des Volkes tragen ihre Gabe bei zu unsren höchsten geistigen Entwickelungen, wie sie von dorther Gaben die Fülle zurückempfangen.“ (Bausinger 1971: 59)

Nun hat bereits Hermann Bausinger auf das eigenartige Mißverhältnis aufmerksam gemacht, das zwischen solchen programmatischen Äußerungen Riehls und dessen eigenen empirischen Studien besteht. In seinen Wanderungen zu ‹Land und Leuten› erweist Riehl sich nämlich als ein scharfsichtiger Beobachter, als ein genauer Ethnograph und vor allem als ein glänzender Stilist, dem facettenreiche Porträts und Miniaturen „aus dem Volksleben“ gelingen. So genau und einführend er oft im Detail beobachtet und beschreibt, so wenig entwickelt er indessen systematische und transparente Methoden seiner Beobachtungsweise und so rasch verwischt er auch manche Differenzierung wieder, wenn er das Detail in sein konservatives Gesellschaftsmodell einzupassen versucht. Er arbeitet assoziativ und intuitiv, versucht unterschiedlichste wissenschaftliche Betrachtungsweisen in seine „sociale Ethnographie“ zu integrieren, ohne diese Anleihen jedoch transparent zu machen und in ihren disziplinären wie paradigmatischen Voraussetzungen zu erörtern. Damit verstößt er gegen die Regeln des wissenschaftlichen Diskurses, was ihm auch bereits von Zeitgenossen das Attribut „unwissenschaftlich“ einträgt. So bleibt er ein eigenwilliger Grenzgänger zwischen den Staatswissenschaften

und „seiner“ Völkskunde, die er zwar als ideologischen Entwurf, wegen der fehlenden theoretischen wie methodischen Fundamente jedoch kaum „als Wissenschaft“ neu begründet hat.

Väter und Erbschaften

Dennoch prägt Riehls konservative Festschreibung auf lange Zeit das Außenbild wie die Entstehungsbedingungen des Faches – in ebenso eigenartiger wie verhängnisvoller Weise. Denn sein Programm antizipiert Bilder einer Wissenschaft und ihrer Gegenstände, die ideologische Bestimmungen und Bedeutungen dort schon festschreiben, wo eine Völkskunde später „als Wissenschaft“ erst wirklich beginnen soll. Mit anderen Worten: Riehls Konzept wird wissenschaftlich zwar zunächst nicht sonderlich ernst genommen; es ist eher das interessierte Publikum, das seine zahllosen Vorträge und Schriften hört, liest und schätzt. Als sich die Völkskunde dann aber tatsächlich zu etablieren beginnt, sieht sie sich mit Riehlschen Formulierungen und Positionen konfrontiert, die in der Zwischenzeit und in der Öffentlichkeit die Bestimmung des Faches in vieler Hinsicht vordefiniert haben. Es ist also ein unfreiwilliges Erbe, das nun anzutreten ist (Zinnecker 1996).

Sicherlich verdankt sich diese zeitlich verschobene Wirksamkeit zum einen der Tatsache, daß Riehl sich weltanschaulich stets in der konservativen Mitte des politischen Zeitgeists aufhält. Dort werden soziale Harmonisierungslehren den kritischen Entwicklungstheorien schon in den 1850er Jahren vorgezogen, und im bürgerlichen Denken des Kaiserreichs wird diese Haltung, verbunden mit einer strikt nationalistischen Grundorientierung, dann noch dominanter. Zum anderen zeigt sich hier bereits die Wirkung eines ausgesprochen modernen Prinzips wissenschaftlich-öffentlicher Diskurse, nämlich die prägende Rolle von Stichwortgebern, die nur zur rechten Zeit das richtige Schlagwort finden müssen, um Weichenstellungen vorzunehmen, deren Wirkungen sie selbst meist gar nicht absehen. Mit seiner Formulierung von der „Völkskunde als Wissenschaft“ hat Riehl offenbar einen solchen Markstein gesetzt, den spätere Völkkundler höchstens noch etwas verrücken oder bearbeiten, vorerst jedoch nicht mehr neu setzen konnten.

Bis heute bietet uns Riehl daher immer wieder Anlaß, über die Problematik wie den Nutzen fachgeschichtlicher Herkunftslinien nachzudenken, auch zu streiten. Ist er nun tatsächlich als der „Begründer“ der wissenschaftlichen Völkskunde zu betrachten? Bedarf es überhaupt solcher Gründerväter?⁶ Man kann diese Fragen gewiß verneinen bzw. an der Suche nach solchen Gründerlegenden disziplinäre Krisen und Profilneurosen abzulesen versuchen. Andererseits muß

sich jedes wissenschaftliche Fach seiner Entwicklungsgeschichte versichern, sich immer wieder erneut mit ihr auseinandersetzen, um seine kognitive Identität nicht zu verlieren. Zu dieser Fachgeschichte gehört stets auch die Frage, wann und wo im wissenschaftlichen Diskurs jene markanten Wortmeldungen erfolgten und jene strategischen Plätze besetzt wurden, durch die und an denen sich ein Fach mit dem Anspruch einer wissenschaftlichen Disziplin präsentierte. Und es muß – das lehren uns die Symbol- und Ritualtheorien – in solch einer Gründungsgeschichte auch einen symbolischen Akt der Initiation geben, auf den man sich *ex post* beziehen kann, um endlich zu dem zu werden, was der Gründungsmythos schon als bereits existent behauptet.

So erging es offenbar auch der Volkskunde nach Riehl. Sie wollte werden, was sie in Riehls Programm schon zu sein vorgab: eine Wissenschaft, konkret: ein Museums- und Universitätsfach mit Stellen und Karrieren, mit Reputation und Einfluß. Sie wurde es – dank und trotz Riehl. Riehl selbst wurde nie ein Volkskundler im eigentlichen Wortsinn, und ob er theorie- und methodengeschichtlich als Gründungsvater taugt, ist insofern eine eher unerhebliche Frage. Als eine zentrale Figur im fachlichen Gründungsmythos scheint er hingegen unverzichtbar, weil sich gerade an seiner Rolle und an seiner „diskursiven“ Leistung die volkskundliche Fachgeschichte in ihren wissens- wie wissenschaftsgeschichtlichen Eigenarten erklären läßt.⁷

Durchbruch zur Wissenschaft

Neben Riehls Anspruch, das Wissenschaftskonzept einer Volkskunde zu entwerfen, tritt bis zum Ende des 19. Jahrhunderts kein zweiter, ähnlich ambitionierter Entwurf. Allerdings entwickeln sich systematische Ansätze einer „germanistischen Altertumskunde“, die mit ihren mythologischen Forschungen inhaltliche Motive und methodische Bausteine für die spätere „germanistische Volkskunde“ bereitstellt. Einflußreich sind hier vor allem die Arbeiten Wilhelm Mannhardts (1831–1880), der unmittelbar an jene Mythologieforschung anknüpft, wie sie von Jacob Grimm begründet worden war. Im Gegensatz zu Grimm sieht er in Märchen und Sagen allerdings keine statische und überzeitliche Überlieferungsform, sondern einen Überlieferungsprozeß, der den Wandel von Formen und Inhalten einschließt, und er bezweifelt insbesondere eine spezifisch „germanische“ Mythologietradition. Dennoch glaubt auch er an „Grundanschauungen“, an „urmenschliche Weltdeutungen“, die im Brauchtum als dem „Volksgedächtnis“ die Jahrtausende überdauerten und so einem indogermanischen Sprachraum kulturelle Gemeinsamkeit und Kontinuität verliehen. Um dies zu belegen, unternimmt er das

anspruchsvolle Vorhaben, eine möglichst komplette Sammlung deutscher Mythologien zusammenzustellen, der er den Namen „*Monumenta Mythica Germaniae*“ geben will. Einen möglichst breiten Quellenfundus dafür soll ihm ein Fragebogen verschaffen, der in fast 150 000 Exemplaren an Freunde und mythologieinteressierte Gewährsleute in Deutschland, Österreich, Ungarn, Polen, Litauen, der Schweiz, Frankreich, Holland und Skandinavien verschickt wird.

Es ist das erste große Forschungsunternehmen mittels Fragebogen, das uns aus einem später der Völkskunde zugerechneten Themengebiet bekannt ist. Erhoben werden zunächst vor allem „Ackergebrüche“, also Arbeitsformen, Mythen und Riten der bäuerlichen Lebenswelt. Obwohl nur ein Bruchteil der Fragebogen beantwortet zurückkommt, entsteht hier eine erste große „Datenbank“ brauchbaren Materials – freilich von zweifelhaftem Informationsgehalt, da dessen mythologische Bedeutung im Fragebogen einfach vorausgesetzt wird. Dadurch wenig angefochten, veröffentlicht Mannhardt zwei gewichtige Bände über ‹Wald- und Feldkulte› (1875/78) und belegt darin materialreich jene mythologische Kontinuität, die er zuvor vermutet hatte. Im Vergleich zu Riehl ist es also ein ganz anderer Zugang zum „Volksgeist“, dem aber das Verdienst zukommt, zum ersten Mal das zentrale Problem der geschichtlichen Überlieferung und ihrer Dokumentation systematisch empirisch angestoßen zu haben, ohne es allerdings bereits methodisch wie theoretisch zu reflektieren.

Was der Altertumskunde so unter den günstigen Zeitumständen nach der Reichsgründung von 1871 gelingt, nämlich eine feste konzeptionelle und institutionelle Gestalt zu erhalten, erreicht die engere Völkskunde endlich zu Beginn der 1890er Jahre. Bereits 1889 wird in Berlin ein „Museum für deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes“ eingerichtet, ein erster Beweis dafür, wie sehr die materiellen und ideellen Gegenstände einer Völkskunde nun für öffentlich „repräsentabel“ gehalten werden. Im Jahr 1890 begründet dann vor allem der Germanist Karl Weinhold (1832–1901) den ‹Berliner Verein für Völkskunde› und wird ein Jahr später auch Herausgeber der ‹Zeitschrift für Völkskunde›, die zuvor – seit 1859 – ‹Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft› geheißen hatte.

Mit diesen Gründungen erhält die volkskundliche Arbeit – mehr als eine Generation nach Riehls Vorstoß – endgültig feste institutionelle Formen und Medien. Denn das „*Berliner Modell*“ wird nachgeahmt: Sehr rasch entstehen in den Folgejahren weitere regionale Völkskundevereine und -einrichtungen in Bayern, Niedersachsen, Schlesien, schließlich in ganz Deutschland, die bald auch mit eigenen Veranstaltungen, Mitteilungsblättern und Zeitschriften in den öffentlichen wie den Fachdiskurs eintreten. 1894 gründet sich überdies der

„Verein für österreichische Volkskunde“, 1897 die „Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde“. Nach einer kurzen Zeit des Unterschlups bei den „Deutschen Geschichts- und Altertumsvereinen“ bildet sich schließlich im Jahr 1904 der „Verband Deutscher Vereine für Volkskunde“ als eine selbständige Dachorganisation, die auf nationaler, regionaler wie lokaler Ebene die fachlichen Aktivitäten koordiniert (Sievers 1991).

Zugleich – und das ist ebensowichtig wie die institutionelle Seite – vertritt Weinhold als Sprecher der volkskundlichen Bewegung ein Forschungskonzept, das sich explizit von einer Verengung auf bäuerliche Traditionen- und Mythenforschung abgrenzt und sich in seinen Themen und Theorien interdisziplinär zu verorten versucht. In seinem programmatischen Artikel ‹Was soll die Volkskunde leisten?› nennt Weinhold u.a. Geschichtswissenschaft und Anthropologie, Psychologie und Technikforschung, Rechtskunde und Literatur als flankierende Wissenschaftsperspektiven, die volkskundliche Forschungsfelder mit erhellen sollen. Und er beantwortet seine eigene Frage mit dem Kernsatz: „Die Volkskunde hat die Aufgabe, das Volk, das ist, eine bestimmte, geschichtlich und geographisch abgegrenzte Menschenverbindung von Tausenden oder Millionen, in allen Lebensäußerungen zu erforschen.“ (Weinhold 1890: 2)

Diese Definition klingt eher nüchtern, sachlich, gegenwartszugewandt, jedenfalls im Vergleich zu den deutlich romantischen und ideologischen Untertönen bei Riehl. Es ist das Programm „einer Volkskunde modernen Zuschnitts“ (W. Jacobit 1991: 24), zu dessen Modernität freilich auch das Bekenntnis gehört, eine „nationale Wissenschaft“ sein zu wollen. Denn Weinholds Ziel sind eindeutig die öffentliche Akkreditierung und die akademische Etablierung des Faches, das mit der von ihm genannten Aufgabenstellung also das erhalten soll, was man heute Expertise nennt: den Nachweis und zugleich die Zuschreibung einer besonderen öffentlichen Themen-, Wissens- und Wissenschaftskompetenz. Sich zuständig zu erklären für die Betreuung des nationalen Volkslebens in seinen kulturellen Traditionen und Äußerungen paßt in diese neue „kaiserliche“ Zeit nach der Gründung des Deutschen Reiches. Denn mit dem gewonnenen Krieg gegen Frankreich 1871 erfolgte die deutsche Einigung „von oben“, unter militärischen und monarchistischen statt unter demokratischen und republikanischen Vorzeichen, und sie war deshalb nachträglich noch in besonderer Weise ideologisch und mental abzusichern. Da muß der Plan einer Volkskunde, die auch eine Geschichte des „Deutsch-Werdens“ und „Deutsch-Seins“ zu schreiben verspricht, fast zwangsläufig öffentlichen Beifall und staatliche Förderung nach sich ziehen. Darauf spekuliert Weinhold, wobei damit noch wenig mehr über seine persönliche politische Einstellung aus-

gesagt ist, als daß er sich offenbar im konservativen Bürgergeist heimisch fühlt.

Völkskunde *ist* nun also eine Wissenschaft, wenn auch noch nicht mit der endgültigen akademischen Weihe. An diesem Konstituierungsvorgang sind mindestens vier Dinge bemerkenswert: Zum einen ist es ironischerweise die aufstrebende Metropole Berlin, in der sich der formelle Gründungsakt einer Wissenschaft vollzieht, die immer (noch) von einem überwiegend ländlich-bäuerlichen Volk spricht und träumt. Eine ironische, aber zeitgenössisch durchaus stimmige Konstellation, denn Agrarromantik und Zivilisationskritik entstehen damals bekanntlich in den städtischen Etagenwohnungen des Bildungsbürgertums. Zum zweiten zeigt sich im Falle der Völkskunde sehr deutlich, wie entscheidend für die Wissenschaftsgeschichte immer wieder die vorwissenschaftlichen Felder sind, also das Vorhandensein öffentlicher Diskurse sowie eines interessierten und in Teilen organisierbaren Publikums. Hier ist es die große Zahl der lokal tätigen Hobby-Völkskundler, die aus der Volkserforschung eine regelrechte Bewegung werden läßt und ihrem Anliegen Nachdruck und Gewicht verleiht. Daß dafür die Vereinsform als erste Stufe der Interessenformierung gefunden wird, liegt in einem Land und in einem Jahrhundert nahe, in denen sich „der Verein“ zur zentralen Gesellungs- und Organisationsform des Bürgertums entwickelt hat. Zum dritten und damit zusammenhängend konstituiert sich die Völkskunde als eine *praktische* Wissenschaft, die ihre Interessen und Erkenntnisse unmittelbar in traditions- und kulturpflegerische Aktivitäten umzusetzen versucht; dafür steht ja auch die Organisationsform der Vereine und Museen. Zum vierten schließlich verweist die große Resonanz des volkskundlichen Programms nicht nur auf die völkisch orientierte Grundstimmung der bürgerlichen Gesellschaft des Kaiserreichs, sondern auch auf das starke zivilisationskritische Element, das in ihr wiederum eingelagert ist und das sich bald in der Jugendbewegung einen eigenen Ausdruck verschaffen wird. Dazu gehört, daß solche Empfindungen und Haltungen längst über die Heimatliteratur und Heimatkunst ästhetisch vorbereitet, kulturell eingeübt und medial verbreitet worden sind. So bilden „Volk“ und „Natur“ zentrale Sinnstiftungsformeln dieser Zeit. Als Wissens- und Ideologieproduzentin ist die Völkskunde also durchaus zuständig für die „Nostalgiestoffe“ der bürgerlichen und industriellen Moderne, so unmodern und altmodisch sie sich auch meist geriert.

Ortsbestimmungen und Abgrenzungen

Diese neue, gefestigte Position einer modernen und damit zugleich nationalen Völkskunde drängt andere Ansätze im Fach und in dessen

Umfeld zurück. Ansätze, wie sie sich etwa in volks- und völkerpsychologischen Arbeiten entwickelt haben, die der „Volksseele“ noch eine eigene, von der Zivilisation unverbildete psychisch-spirituelle Kraft und Konstitution zuschreiben. Abgedrängt werden auch die Ideen einer vergleichenden Folklore-Forschung, die nicht in das nationale Denkschema passen. Unter dem in den 1840er Jahren in England geprägten Begriff der Folklore wird die populäre Weitergabe historischer Erinnerungs- und Übermittlungsformen verstanden, also in gewisser Weise der Anstoß der Romantik fortgeführt. Sammlungen von Liedern und Sprichwörtern, von Glaubensvorstellungen und Bräuchen suchen im internationalen Vergleich nach verwandten Motiven wie Tradierungsformen, um daraus Typologien folkloristischer Stoffe zu erstellen. Dem liegt die Annahme zugrunde, daß es sich eben nicht um spezifisch nationale, vielmehr um universelle Stoffe handelt, die quer durch die Kulturen wandern, sich immer wieder aber auf ähnliche Ursprungsmotive zurückführen lassen. In gewisser Weise könnte man darin einen Vorläufer des modernen Strukturalismus sehen, insofern dahinter die Vorstellung eines inneren, ordnenden Strukturprinzips in der Kultur steht, das sich nationalen Grenzen und kultureller Abschließung verweigert. Unter dem zeitgenössischen Druck nationaler Weltanschauung werden freilich auch solche vermeintlichen Dokumente eines „Weltgeistes“ leicht wieder in nationale Kulturgeschichten eingebaut und dem Publikumsgeschmack angepaßt.⁸ Der findet daran großes Interesse, denn es gehört zum bürgerlichen Habitus der Zeit, seine Bildung auch durch eifriges Zitieren von Klassikersätzen oder Volksweisheiten unter Beweis zu stellen.

Damit wirkt das Bild der Volkskunde am Ende des 19. Jahrhunderts ambivalent: Archaismen stehen neben zeitgemäßen Vorstellungen, fachliche Abschließungs- und Öffnungstendenzen scheinen sich die Waage zu halten. Einerseits gehen viele ihrer Leitbegriffe wie Volksgeist, Volkspoesie, Volkstum und ihre Leitformel „Volkskunde als Wissenschaft“ auf die Herders, Grimms, Jahns und Riehls zurück. Das Fach bleibt universitär daher auch an einer ganzen Reihe von Lehrstühlen zu Gast in den Literatur-, Sprach-, Geschichts- und Altertumswissenschaften – insbesondere natürlich bei der Germanistik. Auch ihr thematisches Fachwerkhaus ist erhalten geblieben, sogar um einige zusätzliche nationale Eichenbalken befestigt. Im Zentrum stehen nach wie vor die „bäuerliche Welt“ und das „bäuerliche Volk“, weil sie in der aufbrandenden Moderne vermeintlich die feste Klippe der Tradition bilden, an der sich die Wogen brechen sollen. So sind auch die Themen des volkskundlichen Sammelns und Sicherns vielfach die des Jahrhundertbeginns, nur ist das Spektrum breiter geworden: Sagen und Lieder, Sitte und Brauch, Tracht und

Volkskunst, aber eben auch Geräte- und Fest-, Nahrungs- und Hausforschung.

Andererseits hat sich mit der Institutionalisierung des Faches in Vereinen, Museen und Zeitschriften inzwischen eine feste eigene Wissenschaftskultur herausgebildet, in der der Typus des sammelnden, forschenden und zugleich auch in der Öffentlichkeit wirkenden Laienwissenschaftlers dominiert. Das ist nicht unwichtig, denn damit baut sich das Fach eine Klientel und ein soziales Umfeld auf, die man heute als „Netzwerk“ beschreiben würde. Und Netzwerke sind – wie wir wissen – die Voraussetzung für die Etablierung und Institutionalisierung sozialer wie wissenschaftlicher Bewegungen.

Auch kann nun von einer Volks- und Völkerkunde als einer gemeinsamen ethnologischen Wissenschaft kaum mehr die Rede sein. Spätestens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – und verstärkt nach der Reichsgründung 1871 – haben sich zwei Fachprofile herausgebildet, die immer stärker trennende Züge aufweisen. Dabei spielt sicherlich die stärkere nationale Rahmung der Volkskunde eine Rolle, die ihren hauptsächlichen Untersuchungsgegenstand, die als Volkskultur verstandene bäuerliche Kultur, ideologisch aufwertet. Unter dem Dach der Germanistik wie einer Regional- und Nationalgeschichtsschreibung wird ein „Volkstum“ überhöht, das nicht mehr in einem Atemzug mit überseeischen „Stammeskulturen“ genannt werden kann. Umgekehrt lehnt sich die Völkerkunde dieser Zeit weit stärker an naturwissenschaftliche Vorstellungen einer globalen Entwicklung menschlicher Arten an, die zumindest vordergründig wenig nach nationalen Kulturräumen fragt. Im Hintergrund freilich und im Zusammenhang der Kolonialpolitik der europäischen Großmächte bleiben auch hier nationale Erkenntniszwecke bestehen.

Damit entwickeln sich Volkskunde und Völkerkunde schließlich auch in unterschiedlichen Wissenschaftskontexten, und sie werden zu unterschiedlichen Wissenschaftskulturen. Dies hängt nicht zuletzt mit dem Laienumfeld und dem in beiden Bereichen noch weithin vorherrschenden Typus des Privatforschers zusammen. Die für Landes- und Volkskunde interessierte Klientel unterscheidet sich in ihrem eher heimatkundlich geprägten Habitus deutlich von jenem ebenfalls gut organisierten Auftreten der Völkerkunde, der das Ferne, Exotische inzwischen gedanklich doch näher liegt als der germanische Grabhügel im Teutoburger Wald. Jedenfalls zeichnen sich auch von völkerkundlicher Seite bereits ab den 1830er Jahren deutliche Tendenzen einer konzeptionellen und institutionellen Abgrenzung ab. In den westeuropäischen Ländern gründen sich seit dieser Zeit eigene „Ethnologische Gesellschaften“, auch erste „Museen für Völkerkunde“ – das erste deutsche dann in Berlin im Jahr 1868. Ein Jahr zuvor findet die erste Habilitation im Fach statt, und ein Jahr danach

wird die ‹Zeitschrift für Ethnologie› gegründet, also wesentlich früher als die ‹Zeitschrift für Volkskunde›.

Völkerkunde und Naturwissenschaften

Ein entscheidender methodischer Unterschied zur Volkskunde, die ihre Quellen zum Teil vor Ort im Stile Riehls, zum Teil auch über Fragebogen und Gewährsleute selbst „schafft“, besteht auf Seiten der Völkerkunde zunächst darin, daß sie ferne Kulturen meist nicht selbst erforscht. Vielmehr wertet sie überwiegend schriftliche Berichte aus, die von Forschungsreisenden, Handelsexpeditionen, Missionaren u.a. vorliegen. Damit benutzt sie noch weit stärker als die Volkskunde Quellen „aus zweiter Hand“, die zudem Dokumente eines „fremden“, europäischen Blicks auf andere Kulturen sind. Später wird diese Art der ethnologischen Forschung als „Lehnstuhl-Ethnologie“ kritisiert und ironisiert werden, weil nicht wenige Ethnologen den menschlichen Gegenstand ihrer Lebensbeschäftigung niemals selbst in Augenschein genommen hatten. Jedenfalls gilt dies für die einflußreiche britische Ethnologie, die sich vielfach auch die einschlägigen Aufzeichnungen und Statistiken der Kolonialbeamten des Empire zunutze machen kann. Die kontinentalen Ethnologen hingegen beginnen sich nun stärker selbst „ins Feld“ zu begeben. Namentlich der Arzt und Ethnopsychologe Adolf Bastian (1826–1905), der 1869 zum ersten deutschen Dozenten „für Völkerkunde“ an der Berliner Universität ernannt wird, unternimmt zahlreiche Reisen in den überseeischen Kontinenten. Seine Arbeit dort könnte schon als „Feldforschung“ bezeichnet werden, wenn ihm nicht noch das museale Sammlungsinteresse weit näher gestanden hätte als der empirische Beobachtungsgedanke: Mehr als die Menschen schienen ihn die Dinge zu interessieren – Symbole, Fetische, Geräte.

Ahnlich wie die Volkskunde wird auch die Völkerkunde in dieser zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von unterschiedlichsten Denkrichtungen und Schulen geprägt, die zum Teil aus ganz verschiedenen wissenschaftlichen wie politischen Verwendungszwecken herröhren: etwa aus biologischen oder medizinischen, aus psychologischen oder kolonialpolitischen Erkenntnisinteressen. So sucht Bastian in den unterschiedlichsten Kulturen nach „Elementargedanken der Menschheit“, die er in Glaubensvorstellungen wie in Märchenmotiven und Mythen vermutet. Sein Ziel ist es, daran menschheitsgeschichtliche Entwicklungsstufen festzumachen. Der Geograph und Ethnologe Richard Andree (1835–1912) wiederum forscht kulturgeübergreifenden Motiven nach, die er ebenfalls im religiösen Bereich aufsucht: Orakel, Opfer, Werwolf-Sagen, Ursprungsmythos. Lewis Henry Morgan (1818–1881), ein amerikanischer Jurist und autodid-

daktischer Ethnologe, forscht – unter anderem bei den Irokesen – nach den Gesetzen der Entwicklung von der „Barbarei“ zur „Zivilisation“ und findet damit großes Interesse in der Fachwelt wie beim Publikum. Der Engländer Edward B. Tylor (1832–1917), oft als der „erste moderne Ethnologe“ apostrophiert, gibt unter anderem auch praktische Hinweise und Ratschläge für „Reisende und Residenten in unzivilisierten Ländern“. Und James George Frazer (1854–1941), der seine englische Heimatinsel angeblich selten und den europäischen Kontinent nie verlassen hat, unternimmt umfangreiche religiönonethnologische Studien über die verschiedensten Kulturen, weil er im religiösen und mythologischen Raum den Fokus sieht, in dem sich eine allgemeine Entwicklungsgeschichte menschlicher Glaubens- und Denksysteme nachvollziehen lässt. In seinem zwölfbändigen Werk *‘The Golden Bough’* legt er seine Erkenntnisse 1890 dar. Vor allem zu nennen ist der in Deutschland geborene Physiker und Geograph Franz Boas (1858–1942), der später in den USA und Kanada umfangreiche Untersuchungen in indianischen Gesellschaften unternimmt und mit seinen langen Forschungsaufenthalten im Feld zum methodischen wie konzeptuellen Wegbereiter der modernen amerikanischen Cultural Anthropology wird.⁹

Einerseits ist in der Völkerkunde also eine starke Konzentration auf mythische und mythologische Stoffe sichtbar. Daran – so glaubt man – lassen sich entscheidende „völkerpsychologische“, religiönonethnologische und Entwicklungsgeschichtliche Befunde ablesen. Eine Nachbarschaft zur Altertumskunde eines Wilhelm Mannhardt mit seinen germanisch-mythologischen Studien oder zur Völkskunde der folkloristischen Richtung ist somit thematisch unverkennbar; der Gedanke der „Volksseele“ eines Herder klingt in beiden Disziplinen noch hörbar nach. Andererseits und im Unterschied zur Völkskunde ist die Völkerkunde dieser Zeit noch deutlicher geprägt von – oft verstümmelnden – Auffassungen der Lehre von Charles Darwin, an Hand deren man sich die Ethnien und Kulturen der Welt als sichtbaren Ausdruck menschlicher Artenentwicklung vorstellt. Die naturwissenschaftlichen Evolutionstheorien werden im ethnologischen „Evolutionismus“ kurzerhand in die Form eines Zivilisationsparameters gegossen, der die „primitiven Kulturen“ mit „niederen Rassen“ gleichsetzt und sie am Fuße der menschlichen Entwicklungsleiter sieht. Untermauert wird das Ganze auch mit Befunden einer „physischen Anthropologie“, die „die Wilden“, wie sie inzwischen auf den „Völkerschauen“ eines Carl Hagenbeck dem Publikum europäischer Städte vorgeführt werden, gleichsam als das biologische Ausgangsmaterial der Menschheitsentwicklung studieren zu können glaubt. Dieses Faktum, daß die „Objekte“ der Wissenschaft inzwischen jahrmärtkförmig zur Schau gestellt werden können, verschafft der Eth-

nologie in Europa zusätzliche Resonanz. Gleichzeitig fürchtet man, daß diese „Naturvölker“ unter dem Einfluß des Kolonialismus allmählich aussterben, und versucht deshalb, ihre „vorzivilisatorische“ Existenz wenigstens wissenschaftlich zu dokumentieren.

So faszinierend der Gedanke damals erscheint, eine anthropologische Linie der Menschheitsentwicklung nachzeichnen zu können, so sehr ist dieser Wunsch denn auch Vater der empirischen Ergebnisse. Was an Daten und Phänomenen gesammelt wird, wird meist isoliert betrachtet, herausgelöst aus seinem sozialen und historischen Kontext und in die vorgegebene Form gepreßt. Daher fallen auch scharfsichtige einzelne Kulturbeforschungen vielfach der Schematik eines universellen Interpretationsmodells zum Opfer – da ist die völkerkundliche „Kulturgeschichte der Völker“ wiederum nicht so weit entfernt von Riehls „Naturgeschichte des Volkes“.

3. Verwicklungen: Vom „Volkstum“ zur „Volksgemeinschaft“

Trotz noch bestehender ideeller wie personeller Verbindungen muß man trotzdem von zwei unterschiedlichen Fachprofilen sprechen, in denen sich die Volkskunde und die Völkerkunde dem beginnenden 20. Jahrhundert präsentieren. Jedenfalls gilt dies für die Innensicht: für das jeweilige Selbstverständnis der disziplinären Organisationsformen und der Gegenstandsperspektiven, die auf vielfältige fachliche Abgrenzungslinien verweisen – keineswegs nur darauf, daß die volks- und völkerkundlichen Untersuchungsregionen geographisch oft einglei-ge tausend Kilometer entfernt voneinander liegen. In der Außenansicht freilich mögen diese Differenzbestimmungen eher unerheblich erscheinen, wenn man die beiden Fächer vom Standpunkt einer Gesellschaft aus betrachtet, die inzwischen in die Phase der Hochindustrialisierung, der Urbanisierung und der technischen wie medialen Moderne eingetreten ist. Von da aus gesehen, nimmt sich der Blick der Ethnowissenschaften auf die Gesellschaft als ein weithin gemeinsamer, zumindest verwandter aus, der mit seiner Suche nach kulturellen Ursprüngen und Überlieferungen zwiespältige Reaktionen auslösen muß. Zwar ist das Interesse für das, was man für „archaische Kultur“ hält, beim bürgerlichen Publikum in Mode, wie etwa auch die Kunstrichtung des Mythologien und Geheimnisse deutenden Symbolismus. Doch verkörpert sich darin eher eine nostalgische Neugier, die den „Blick zurück“ in kompensatorischer Attitüde sucht, als entlastende Perspektive im Angesicht des wirklich Neuen einer bedrängenden technischen Zivilisation der Gegenwart.