

nen, dies sei auch deshalb der Fall, weil dabei Forscherinnen meist die Mehrheit bilden.

4. Prozesse: Kontinuität und Wandel

Mit den Begriffen Kontinuität und Wandel ist auf die spezifischen, gleichsam physikalischen Eigenschaften der Kultur verwiesen, auf jenes Wechselspiel von dauerhaften und veränderlichen, von festen und flüssigen Elementen. So verkörpert die Religion für uns zivilisations- wie lebensgeschichtlich etwas Dauerhaftes, ein Phänomen der *longue durée*, während die Mode etwa den Inbegriff von Veränderung, von schnellem Wechsel bildet. Dabei wissen wir sehr wohl, daß in jeder Religion ständige Veränderungen ihrer Inhalte wie ihrer Ausübungsformen stattfinden, während die Mode zwar permanent wechselt, als Phänomen, als textiles Medium individueller Selbstdarstellung jedoch dauerhaft vorhanden ist. Kontinuität und Wandel treten bei jedem Phänomen also gleichzeitig auf, freilich in sehr unterschiedlicher Gewichtung. Und sie sind auch nur als relationales Begriffspaar zu verwenden, weil es dabei immer nur um ein Langsamer oder Schneller im Vergleich gehen kann; absoluter Stillstand oder permanente Bewegung findet sich in der Kultur selten. Insofern reflektieren die Begriffe Kontinuität und Wandel eher kulturelle Konventionen der Betrachtung und Wahrnehmung als soziale Zustände, wobei uns langsame Entwicklungsrhythmen als Verkörperung traditionaler Struktur erscheinen, schnelle Veränderungstempi hingegen als innovatives Moment. Beider Wechselspiel prägt den Prozeßcharakter des Kulturellen.

Magische Daten

Die Erkenntnis, daß es kein absolutes Maß für Kontinuität und Wandel gibt, sondern nur ein relatives Empfinden, in dem bereits Interpretationen enthalten sind und wesentlich auch gesellschaftliche Zeitstimmungen mitschwingen, macht die Begriffe keineswegs unbrauchbar, sondern verleiht ihnen im Gegenteil eher eine besondere Bedeutung. Jedenfalls gilt das für eine Kulturanalyse, die gerade an solchen Formen der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung interessiert sein muß, da diese ja nichts anderes sind als kognitive Strategien der Wirklichkeitsdeutung. Und diese Strategien verraten uns vieles über soziale Zwecke und Ziele solcher Interpretationen: Was heute etwa als traditional empfunden wird, wechselt nach Zeit und Ort, je nachdem ob das Attribut positiv oder negativ gemeint ist und abhängig vom sozialen Blickfeld wie politischen Blickwinkel. Es sagt letztlich

mehr über den Beobachter aus als über das Beobachtete. Dies scheint ein generelles Kennzeichen unserer Zeit: „Die Geschichte der Moderne besteht zum größten Teil aus der Rekonstruktion der Traditionen, die sie auflöst.“ (Giddens 1993: 445)

Solche gesellschaftliche Selbstbeobachtung findet ständig statt. Doch hat die Kulturgeschichtsschreibung längst registriert, daß dieser Beobachtungsmodus stets dann besonders intensive, ja hektische Züge annimmt, wenn die Menschen sich mit historischen Zäsuren konfrontiert sehen. Immer wieder sind es vor allem die „magischen Daten“, an denen uns die mathematische Ordnungsmacht des Kalenders ein bilanzierendes Nachdenken über die Gegenwart fast zur moralischen Pflicht werden läßt. So erscheint die Wende eines Jahrzehnts oder gar Jahrhunderts nicht nur als ein chronologisches Datum, sondern stets auch als das Signum einer gesellschaftlichen Zeitenwende, die verunsichernd wirkt, weil wir erwarten, mit dem Datum auf das Ende einer Epoche und den Neubeginn einer anderen, noch unbekannten zuzusteuern – auf ein *fin de siècle*. Diese Denkfigur finden wir in der Zeit um 1800 ebenso wie in jener um 1900. Bei beiden Anlässen kommt in den zeitgenössischen Diskussionen eine offensichtliche Furcht zum Ausdruck, daß der erwartete Wechsel, das fremde Neue, die Moderne zu schnell und übermächtig eintrete, daß es daher notwendig sei, sich wieder stärker auf die Gegenwart der Vergangenheit zu besinnen, um dort Halt für die Zukunft zu finden.

In manchen Diskussionen unserer späten neunziger Jahre kann man angesichts des bevorstehenden Datums der Jahrtausendwende ähnliche Tendenzen feststellen. Globale Veränderungsprozesse der Ökonomie wie der Ökologie, epochale Wechsel wie der Zusammenbruch des Sozialismus, der Einbruch neuer Medienhorizonte in die Lebenswelten oder der Eingriff von Aids und Tschernobyl in die Lebensläufe vermitteln den Menschen zwar auch ohne magisches Datum existentielle Gefühle der Unsicherheit und der Überforderung. Aber nicht all diese Erfahrungen und Gefühle sind wirklich neu. Neu ist die Komplexität der Selbstbeobachtung, die Verdichtung der Wahrnehmungen, die Dramatisierung der Szenarien. Und dieses diskursive Arrangement scheint auch dem Datum geschuldet. Allerdings löst auch dieser Befund nicht unser Problembewußtsein auf. Er löscht nicht den Eindruck, daß uns an diesen End-Szenarien nur wenig wirklich übertrieben oder hysterisiert erscheint: Die „magische“ Wirkung des Datums meint zunächst die besondere rituelle Form kollektiver Besinnung, nicht unbedingt deren kognitiven Gehalt, der im übrigen ja alles andere als „zauberhaft“ erscheint.

Die Rede von „Identitätsverlust“ und „Identitätssuche“ präsentiert daher zwei Schlagworte, die durchaus auf fundamentale Orientie-

rungsprobleme gesellschaftlichen Daseins verweisen. Daß daraus das Bedürfnis nach erneuten Sicherheiten, Gewißheiten, Kontinuitäten entsteht, die in der Vergangenheit noch existent schienen, daß sich daraus vermehrt Wünsche nach festen Werten und Ritualen ergeben, die diesen unsicher gewordenen Alltag neu ordnen und bewältigen helfen sollen, dies sind charakteristische Topoi gegenwärtigen gesellschaftlichen Nachdenkens. Tradition und Geschichtlichkeit werden wieder geschätzt, Möbel wie Feste mit der Patina der Vergangenheit versehen, Authentizität und Herkunft gesucht. In den Niederungen der spätmodernen Alltagskultur wachsen die Schatten der Geschichte wieder in privaten wie in öffentlichen Bereichen, wenn für private Geburtstage und Hochzeiten wie für öffentliche Feiern und Gedenktage immer häufiger mehr oder weniger angemessene historische Kulissen errichtet werden.³⁶

Für unser Fach sind solche Tendenzen bekanntlich nicht neu: „Die wesentlichen Entwicklungsphasen der Volkskunde im 19. Jahrhundert sind zu sehen als Antwort auf die Desorganisation, die Mobilisierung und Umwandlung der Gesellschaft.“ (Bausinger 1969: 232) In einer räsonnierenden und nostalgisch eingestimmten Öffentlichkeit waren volkskundliche Themen sehr gefragt, weil sich in ihnen der erwünschte Kontinuitätsgedanke in besonderer Weise verkörperte: In Oster- und Weihnachtsbräuchen, in Volksliedern und Sagen, in Tracht und Handwerkskunst sah man das Ursprüngliche der Kultur noch als eine zu bewahrende Tradition aufgehoben. Tradition erschien wertvoll, weil sie die Wurzeln ins Gestern lebendig hielt und weil sie über „Sitte und Brauch“ der Gemeinschaft überlieferte kulturelle Regeln und Formen des Zusammenlebens vorgab. Und dies sehr konkret und praktisch: „Sitte und Brauch“ bedeutete etwa bei der wichtigen Lebensstation des Heiratsens, daß die Sitte die Wahl eines sozial adäquaten Partners regelte, daß der Frau der Jungfrauenstatus auferlegt war, daß der männliche Heiratspartner die Schwiegereltern um ihre Einwilligung zu fragen hatte. Sitte, das war moralische Ordnung. Der Brauch wiederum regelte den Ablauf der Zeremonien und die Rituale der Hochzeit als ein kirchliches und öffentliches Fest, bei dem die regionale und soziale Form einzuhalten war. Wurde die Sitte verletzt, bot der Brauch Sanktions- und Kompensationsmöglichkeiten. So mußte die Braut, wenn sie nicht mehr Jungfrau war, in vielen Regionen in schwarzem statt in weißem Kleid heiraten. Damit war allen Beteiligten klar, daß die Regel zwar verletzt, daß diese Regelverletzung aber auch anerkannt und gebüßt wurde.

Leitwert „Kontinuität“

Dieses kleine Beispiel mag nochmals verdeutlichen, wie sehr im fachgeschichtlichen Horizont der Volkskunde Kultur ausschließlich als stabiles, statisches Element, als ein System räumlicher und zeitlicher Kontinuität verstanden wurde. Damit positionierte sich die Volkskunde selbst als eine Wissenschaft der vormodernen Gesellschaft, in der Kontinuität, Tradition und Prinzipientreue zentrale Tugenden verkörperten. Dem standen damals bereits die Prinzipien der Moderne gegenüber, die umgekehrt auf Bewegung, Wandel und Fortschritt hin orientierten, die seit der Aufklärung die Aufforderung zur gesellschaftlichen wie persönlichen Veränderung als ethischen Imperativ vertraten: Wissenserweiterung, Charakterbildung, Veränderungsfähigkeit sollten das eigentliche „Humanum“ bilden. Mit einiger Unschärfe könnte man formulieren, daß die Volkskunde, die sich schon damals lediglich nostalgisch zur Moderne verhielt und keineswegs außerhalb ihres Wirkungsraumes stand, Elemente einer postmodernen Nostalgie um mehr als ein Jahrhundert vorweggenommen hatte.

So blieb die Beobachtung des sozialen und kulturellen Wandels als Leitprinzip der Moderne zunächst das Thema vor allem der Soziologie: Wie verändert sich die Gesellschaft auf dem Weg in die Moderne? Wie werden Individuen und Gruppen in diesem Prozeß immer stärker aus lokalen und regionalen Horizonten herausgelöst und in allgemeine gesellschaftliche Regeln des Wirtschaftens, der Politik, des Sozialverhaltens, der Bildung integriert? Und wie erfahren und bewältigen die Menschen diese Wandlungsprozesse? Für die Seite des Individuums ist damit jener „Prozeß der Zivilisation“ angesprochen, den Norbert Elias als ein Programm der Wandlung des Menschenbildes analysiert hat, der Erziehung und Selbsterziehung des Menschen zum rational denkenden, seine Triebe kontrollierenden, sich an konsensuellen Verhaltensnormen orientierenden Individuum. Für die Seite der Gesellschaft ist es jener „Prozeß der Vergesellschaftung“, den Max Weber als Entwicklungsprinzip der Moderne beschrieben hat: Vergesellschaftung als ein Prozeß der Durchsetzung von Handlungs- und Rationalitätsnormen, die durch Staat und Verwaltung, durch Technik und Wissenschaft begründet und vorgegeben werden und die religiöse Normen der Lebensführung durch ethische Universalien ablösen: Arbeitsethos und Pflichtbewußtsein, ständische Ehre und soziale Verantwortung. Für beide also, Individuum wie Gesellschaft, gilt: Wer sich nicht bewegt, verändert, fortschreitet, der bleibt zurück, verschwindet aus der Geschichte.

All diese Begleiterscheinungen der Moderne blieben für die Volkskunde von den Zeiten eines Riehl bis in die Nachkriegszeit

und im Gegensatz zur Soziologie negativ konnotiert. Die Moderne war immer als eine unterschwellige Bedrohung der gesellschaftlichen und historischen Fundamente zu deuten, an deren kultureller Substanz sie zehrte. Das wird auch im volkskundlichen Begriffsinstrumentarium sehr deutlich, das die eigentlich ineinander verschränkten und sich gegenseitig bedingenden Begriffe von Kontinuität und Wandel stets in wertende Gegensatzpaare auflöste: Land gegen Stadt als Ordnung gegen Chaos, Alt gegen Jung als Beharrung gegen Aufbruch, Bauer gegen Arbeiter als „Volk“ gegen „Pöbel“, Bürger gegen Vagant als Heimat gegen Fremde. Nicht „Lob des Wandels“, sondern „Lob der Kontinuität“ lautet das volkskundliche Evangelium.

Daß dieses Kontinuitätsdenken dennoch stets auch ein selektives und wertendes war, daß Tradition nicht nur bedingungslos geschätzt wurde, zeigt das Beispiel der alten Völkerkunde. Ihre „Stammeskulturen“ außerhalb Europas waren Gesellschaften scheinbar außerhalb der Moderne, Gesellschaften ohne Staat, geordnet nur durch Tradition und Ritus, also durch hohe Kontinuität der kulturellen Ordnungen. Sosehr man jedoch dieses „Museum der Menschheit“ schützen und behüten wollte, so gering schätzte man diese Form der Kontinuität. Die Völkerkunde nahm dazu im Grunde genommen eine ähnliche Perspektive ein wie die Volkskunde, nur argumentierte sie etwas komplizierter: Diese „Naturvölker“ könnten eben nur als „Urbild“ auf einen historisch überholten gesellschaftlichen Zustand verweisen. Sie verkörperten nicht bewußte Kontinuität, sondern bewußtlose Statik, da sie nicht vom Standpunkt der Zivilisation aus agierten, also nicht Traditionsbewußtsein, sondern Archaik verkörperten. Völker „ohne Geschichte“ und ohne Geschichtsbegriff bewahrten sich somit nicht Kontinuität im Wandel, sondern – so schien es – „Primitivität“ aus Unfähigkeit zum Wandel. Damit erhielten sie sich zugleich aber eine noch einheitliche und geschlossene, noch nicht zivilisatorisch gebrochene Weltsicht.³⁷

Wissens- wie wissenschaftsgeschichtlich markieren die Begriffe Kontinuität und Wandel also einen ausgesprochen zeitgeistabhängigen Deutungsrahmen, der zugleich bezeichnende Schlaglichter auf volkskundlich-ethnologische Vorstellungen kultureller Tradierung zu werfen vermag. Vier solcher Deutungskonzepte möchte ich im folgenden skizzieren.

Traditionen: „Fund und Erfindung“

Ein erster Zugang wurde im volkskundlichen Vokabular lange Zeit mit der Metapher von „Fund und Erfindung“ umschrieben. Man fragte damit – zunehmend skeptisch – nach den Quellen und der

„Überlieferungstreue einer volkstümlichen Weltanschauung“, wie der Münchner Volkskundler Hans Moser einmal formulierte. Inzwischen ist diese Skepsis weiter gewachsen, und es hat sich dafür immer mehr die Formel von der *invention of tradition* eingebürgert, die von den englischen Historikern Eric Hobsbawm und Terence Ranger (1986) stammt. Dieses Konzept geht davon aus, daß die bürgerliche Kultur- und Geschichtsarbeit spätestens seit der Aufklärung von der Vorstellung bestimmt gewesen sei, das Wissen um historische Wurzeln und die Formen ihrer kulturellen Überlieferung seien in den Gesellschaften der europäischen Moderne im Begriff verlorenzugehen. So gelte es, diese Traditionen wieder zu kräftigen, sie notfalls neu zu beleben, um die entstandenen kulturellen Brüche und Risse in der Geschichtslandschaft durch wissenschaftliche Aufklärung wie praktische Traditionspflege zu überbrücken. Dieser Brückenbau setzte an der Befestigung der kleinen Überlieferungspfade von Sage, Tracht und Brauch ein, um auf diesem Fundament auch wieder die großen Wege zurück in die Geschichte begehbar zu machen: Brücken zur völkischen und nationalen Herkunft, deren Pfeiler in germanischen Mythen, in brauchtümlichen Riten und in volkstümlicher Poesie vermutet wurden. Zwar waren deren Bilder inzwischen verblaßt, aber die Romantiker und nach ihnen die Volkskundler, Altertumswissenschaftler und Germanisten glaubten nachweisen zu können, daß Spuren solcher archaischen Vorstellungswelten noch „im Volk“ vorhanden seien. Noch 1937 schrieb der Volkskundler Josef Dünninger: „Das 19. Jahrhundert hat die Volkswelt zersetzt, so daß sie nur noch aus Trümmern ergänzt werden muß.“ (Dünninger 1937: 9)

Dieses Unternehmen „Traditionsbildung“ konzentrierte sich zunächst in den Mythen- und Sagensammlungen einer germanistischen Volkstumskunde, die damit zugleich einen wichtigen Baustoff nationaler Identitätskonstruktion bereitstellte. „Im Volk“ gerettet, mußte dieser Stoff dem Volk wiedergegeben werden, um zu überleben. So wurde die germanische und nationale Mythologie zum Lehr- und Bildungsstoff der Schulen und Universitäten, der Gesangs- und Geschichtsvereine, der Kinder- und Historienliteratur. Es war „Arbeit am kollektiven Gedächtnis“, die hier geleistet wurde. Und diese Arbeit vollzog sich – das darf man heute nicht unterschätzen – bereits unter Einsatz ausgesprochen wirksamer ideologischer und massenmedialer Techniken. Die Gesamtauflage all jener einschlägigen Bücher, Lieder, Sammlungen, Farbdrucke, bald auch Fotografien ist statistisch nie erfaßt worden, belief sich aber auf viele Millionen Informations- bzw. Ideologieträger.

So stellt sich dieses 19. Jahrhundert als ein Jahrhundert intensivster Konstruktionsarbeit an historischen Kontinuitätslinien dar, einer *in-*

vention of tradition im Sinne von nationalen Reichs- und Staatsideen wie in England, von ethnisch-kulturellen Gemeinschaftsgedanken wie in Deutschland, vor allem aber von der Idee einer „Volkskultur“ als eines historisch überlieferten Erbes „nationaler“ Geschichte von Skandinavien bis Italien, von Frankreich bis Rußland. Der Zweck solcher Traditionsbildung scheint aus heutiger Sicht klar: die Legitimation nationalen und ethnischen Denkens durch historische Patinierung, der Einbau entsprechender Bilder und Denkmuster in alltagskulturelle Horizonte und schließlich die Verstärkung sozialer Integrationseffekte durch ethnische und nationale Semantiken (Hugger 1992).

Nun bedeutet diese *invention* freilich nicht einfach ein beliebiges „Erfinden“ historischer Phantasiestoffe. Das Erfundene muß vielmehr die Plausibilität eines „Gefundenen“ erzeugen, indem es an Bruchstücken, Daten und schemenhaften Überlieferungen der Geschichte anknüpft, indem es diese in einen Zusammenhang stellt, der logisch erscheint und eine historische Entwicklungslinie ergibt. Claude Lévi-Strauss hat zur Kennzeichnung solcher Identitätsarbeit den Begriff der *bricolage* geprägt, der auf ein mosaikartiges Zusammensetzen unterschiedlicher Materialien und Muster verweist, aus denen sich schließlich ein Gesamtbild gestalten läßt. Im Blick auf diesen zielgerichteten Effekt sprechen wir heute von „Konstruktion“, also von der systematischen Anordnung dieser Mosaiksteinchen zu einem Muster, das in sich ästhetisch geschlossen, logisch plausibel und ideologisch unangreifbar wirkt und dessen Verfertigung selbst Bestandteil einer „Kultur“, hier: einer „Nationalkultur“ ist. *Invention of tradition* meint also vor allem diese Technik der künstlichen Patinierung und Historisierung, die es ermöglicht, eine Gegenwart in das entsprechende Licht der Geschichte zu tauchen und sie dadurch als historisch vorgezeichneten Erfüllungsort eines geschichtlichen Auftrages zu begreifen.

Wesentliche Voraussetzung dafür ist, daß diese Konstruktion ihren festen Platz in einem gemeinsamen „kollektiven Gedächtnis“ (Maurice Halbwachs) findet, sozusagen in einem gesellschaftlichen Gedächtnisarchiv, das nicht nur ideell in den Köpfen der Menschen, sondern auch in der materiellen Gestalt etwa von Museen, Denkmälern und Erinnerungsstätten vorhanden ist. Auch solche sichtbaren Gedächtnisarchive schuf das 19. Jahrhundert in großer Fülle – gerade in Deutschland und vor allem zu nationalen Zwecken. Um ein herausragendes Beispiel zu nennen: Was in Frankreich das Pantheon, sollte in Deutschland bzw. in Bayern damals die Walhalla werden: ein nationaler Gedächtnisraum, dessen Name mythologisch an die Halle des germanischen Odin anknüpfen sollte, des nordischen Gottes, der dort angeblich die im Kampf gefallenen Helden versammelte. Der

besonders mythengeheime König Ludwig I. von Bayern wollte damit einen Tempel nationaler Geschichte und Kultur schaffen, in dem die Marmorbüsten von 161 „deutschen“ Menschen, Helden, Dichtern, Komponisten, Politikern die ganze deutsche Geschichte und ihre Kontinuität verkörpern sollten. Bei der Grundsteinlegung im Jahr 1830 führte die Rede des Ministers Eduard von Schenk diesen Gedanken in all seinem Pathos aus: „Die Stätte, auf der wir stehen, ist ein Berg, umkränzt von Eichen, dem Sinnbild deutschen Sinnes; zu unseren Füßen rauscht der mächtige Donaustrom und bringt uns die Grüße eines verbrüdernten Nachbarlandes, in dem er entsprungen; nordwärts wölben sich beschattete Hügel, die bis an den gewaltigen Böhmerwald reichen; südwärts glaubt unser Blick, über die mit Getraide gesegnete Ebene Bayerns weggleitend, die schneeigten Gipfel seines fernen Hochgebirges zu entdecken; neben uns ragen die Trümmer der Veste Stauf, wo ehemals ein starkes Rittergeschlecht gehaust und aus dem nahen Regensburg, dem ersten Sitze des Bayernfürsten, wo Otto von Wittelsbach belehnt wurde, erhebt sich wie ein Fels der herrliche Dom. So umgeben uns rings Bilder deutschen Fürstenthums, deutscher Kraft, Gottesfurcht und Kunst.“ (Glaser 1986: 28)

Daten und Orte, Bilder und Symbole werden hier um ein nationales Bedeutungszentrum gruppiert und inszeniert, um als Wegweiser deutscher Herkunft und Tradition ins Bewußtsein eingeschrieben zu werden. Auch die Architektur und die Baumaterialien dieser Walhalla, die dann 1842 eröffnet wurde, sprechen diese pathetische nationale Sprache: Dolomitquader als Unterbau, breite Marmortreppen als Aufgänge, Tempelsäulen und Frieze mit Motiven aus den Schlachten deutscher und germanischer Geschichte, Tempeltore aus Erz und Ahornholz. All dies soll auch ästhetisch, körperhaft, sinnlich wirken, soll „nationales Erbe“ in seiner Stärke und Wucht spürbar machen. Der französische Historiker Michel de Certeau hat mit seinem Begriff von den *lieux de mémoire* namentlich solche nationalen Gedächtnisorte bezeichnet, die in ihrer Architektur und Sinngebung „nationale Geschichte und Gemeinschaft“ symbolisieren: Denkmäler, Kirchen, Gedenkstätten und Museen, aber auch Parks und Naturdenkmäler als Modelle einer „nationalisierten Natur“, wie sie der Ethnologe Orvar Löfgren (1993) an schwedischen und amerikanischen Beispielen beschrieb. Es ist der Versuch, auratische Orte zu schaffen, die als moderne Kultstätten kollektiver Erinnerung historisches Kontinuitätsdenken bewirken sollen. „Tradition ist deshalb ein Medium, in dem sich Identität bildet. Identität, sowohl persönliche als auch kollektive, setzt Sinn voraus; doch sie basiert auch auf dem kontinuierlichen Prozeß von Erinnern und Neu-Interpretation.“ (Giddens 1996: 150)

So entfernt uns der Sprachgestus jener Walhalla-Rede heute sein mag, so vertraut muß doch diese Strategie der Schaffung eines kollektiven Gedächtnisses anmuten. Die gegenwärtige „Musealisierung der Welt“ wird schließlich ebenfalls gespeist aus einem Bedürfnis nach geschichtlicher Bestandssicherheit, in dem die Motive einer lokalen, regionalen, nationalen oder ethnischen Identitätspolitik kaum mehr verhüllt hindurchschimmern als im 19. Jahrhundert. Unsere Anliegen mögen wir wohl differenzierter begründen, und Sprache wie Ästhetik haben an Pathos verloren. Die Strategie des Erinnerns jedoch bleibt dieselbe. Unser Geschichtsbewußtsein ist zwar – hoffentlich – kritischer, reflektierter, unideologischer geworden. Wir nehmen heute Brüche und Diskontinuitäten sicherlich eher wahr. Aber wir scheinen doch anfällig geblieben gegenüber manchen jener Beschwörungen „nationaler Gemeinschaft“. Der Blick auf gegenwärtige deutsche Geschichtspolitik wie auf die Renaissance nationalen Bewußtseins in Ost- wie Westeuropa macht jedenfalls deutlich, daß die *invention of tradition* keineswegs nur ein vergangenes, historisches Problem umschreibt.

Folklorismus oder: „God save the king“

Eine zweite Erörterungsmöglichkeit des Verhältnisses von Kontinuität und Wandel in der Kultur bietet der Begriff des Folklorismus. „Folklore“, bereits im 19. Jahrhundert als Leitbegriff geprägt, verweist auf das, was „im Volk“ durch Zeiten und Räume weitergegeben und in narrativer oder ritueller Form überliefert wird. Dort erscheint Kontinuität vorwiegend als ein Prozeß des aktiven Tradierens von Wissensformen und Kulturmustern, die so dem Wandel und dem Vergessen widerstehen. Die Volkskunde hatte sich lange Zeit diese Auffassung zu eigen gemacht, da ihre Sammlungen von bäuerlichen und handwerklichen Bräuchen, von Sagen und Liedern versprochen, das „Echte und Ursprüngliche“ der Volkskultur zum Vorschein zu bringen. Was das Volk selbst überlieferte, mußte den historischen Kern volkstümlichen Lebens enthalten. Daß diese Sammlungspraxis selbst wiederum in die Überlieferungszusammenhänge eingriff, daß den Beobachteten damit Kriterien des „Wahren und Wichtigen“ vorgegeben wurden, daß ihnen in einer Rollenumkehrung ein Katalog von Traditionen zur Nachahmung angeboten wurde, daß volkskundliches Dokumentieren also im buchstäblichen Sinne *invention of tradition* bedeuten konnte und mußte, das wurde außer acht gelassen. Gewiß nicht nur aus methodologischer Naivität, sondern auf Grund der tiefen Überzeugung, daß, selbst wenn das Volk solche Überlieferungen vorübergehend „vergessen“ haben sollte, es durch diese Nachhilfe völlig legitim wieder in deren Besitz

zu bringen sei. Da man als Volkskundler wußte, daß das Volk so *war*, wie es in diesen Überlieferungen aufschien, bestand geradezu die missionarische Pflicht, ihm wieder zu seiner eigentlichen Ausdrucksform zu verhelfen.

Erst in der von dem Münchner Volkskundler Hans Moser angestoßenen Folklorismus-Kritik der späten fünfziger Jahre wurde dieser Zirkelschluß zurückgewiesen. Moser sprach von der „Kultur aus zweiter Hand“, die von den volkskundlichen Sammlern dem Volk zugeschrieben und übergeben werde. Er verwies damit auf die ambivalente Rolle der Kulturpflege, die auch dort nur zu erhalten vorgibt, wo sie schafft, konstruiert, erfindet. Daß dabei in der Geschichte zunehmend nicht nur ideologische Motive, sondern auch handfeste ökonomische Momente eine Rolle spielten, daß die Beforschten manche Tradition gerne annahmen, sich also nach jenem Bilde formten, welches die Volkskunde öffentlich von ihnen zeichnete, das war eine zweite wesentliche Erkenntnis dieser Folklorismus-Kritik. Hermann Bausinger vor allem wies darauf hin, wie dieses Bild einer gesellschaftlich erwünschten und wirtschaftlich vermarktbareren „Volkskultur“ allmählich dominiert und das Wenige verdrängt, was tatsächlich eigenständig überlebt. „Der Folklorismus markiert dieses Drehmoment; die farbige Show einer anderen, ‚natürlicheren‘ und ‚ursprünglicheren‘ Gegenwelt fügt sich bruchlos in Kulturindustrie und Konsumgesellschaft.“ (Bausinger 1969: 233)

Folklorismus als Ideologie der Kontinuität wie als Geschäft mit der Tradition erweist sich damit als fast ebenso alt wie die Volkskunde selbst. So hat Wolf-Dieter Könenkamp (1978) in einer Studie über Bauern in den Vierlanden, einer ländlichen Region östlich von Hamburg, sehr anschaulich gezeigt, wie dort bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts eine systematische Pflege regionaler Tracht einsetzte, als die Vierländer Bauern nämlich entdeckten, daß sie ihr Gemüse auf dem Hamburger Markt einem bürgerlichen Publikum sehr viel erfolgreicher in einheitlicher altmodischer Kleidung verkaufen konnten. Ohne moderne Marketingkonzepte zu kennen, verbanden sie Gemüse und Tracht, also Natur und Kultur, bereits zu einem marktgängigen „Warenlogo“. Dabei war es unerheblich, daß diese pittoreske „Vierländer Tracht“ fast ebensoviel mit kreativer Phantasie zu tun hatte wie mit nachweisbaren lokalen Kleidungsstraditionen.

Solche Beispiele weisen uns darauf hin, daß es bei der Folklore nicht nur um Forscherideen, sondern auch um Alltagspraktiken geht und daß die scheinbar naive Geste des praktizierten Folklorismus auch eine durchaus pffiffige und kalkulierende Logik auf der Seite der Träger besitzen kann. Vor allem die Tourismusgeschichte ist ja beglei-

tet von beständig fortschreitenden Folklorisierungseffekten in den bereisten Regionen, beginnend einst in den mitteleuropäischen Alpin- und Seeregionen, inzwischen aber längst global ausgeweitet. Tourismusregionen lebten immer schon von und mit ihrem folkloristischen Profil, weil sich Kultur dabei auch in klingende Münze umsetzen ließ: Trachtenfeste, Volksmusik und Heimatabende bildeten schon im 19. Jahrhundert ein attraktives Unterhaltungsprogramm für bürgerliche Touristen, die so noch „echtes Volk“ vorzufinden glaubten (Jeggel/Korff 1974).

Das Verhältnis von Forschern und Beforschten stellt sich somit keineswegs nur als ein Täter-Opfer-Verhältnis dar. Vierländer und Zillertaler Bauern oder Bodensee- und Caprifischer werden im Verlaufe einer langen Forschungs- und Tourismusgeschichte eben nicht nur in ein ideologisches Traditionskonzept hineingezwungen, das ihnen Tracht und Tanz vorschreibt. Vielmehr spielen sie selbst auf dieser Klaviatur, lernen früh, mit ihrem symbolischen Kapital von Landschaft und Geschichte zu wirtschaften, schaffen sich durch „Kultur“ neue ökonomische Existenzgrundlagen. In dieser interkulturellen Praxis verkehren sich mitunter sogar die eigentlich zugeordneten Rollen, wenn Einheimische und Fremde sich im Rahmen forschungsbedingter oder touristischer Begegnung wechselseitig „folklorisieren“. Der Publizist Kasimir Edschmid beschreibt im Jahr 1926 sichtlich amüsiert solch eine Szene: „Es gibt tatsächlich in Nizza noch Leute, welche von den Engländern auf dieselbe Weise leben, wie es ihre Großväter taten. Sie sind stets auf dem Sprung mit ihren Geigen, wo es auch sei, ‚God save the king‘ zu spielen, was jeden Engländer hilflos macht. Diese Gauner schleichen sich an die Hotels am Mittelmeer, wenn die Engländer mittags hinter geschlossenen Läden ihre Dunhills rauchen, und fangen an zu spielen. Die Engländer, die keine Neigung haben, sich zu zeigen, aber dieses Lied zu ehren verpflichtet sind, werfen ihnen durch die Fensterritzen Geld auf die Straße, worauf die Geiger einen Jazz spielen“ – und die englischen Touristen sich wieder unbedrängt von patriotischen Repräsentationsaufgaben ihrer Siesta hingeben können.³⁸

Dieses Beispiel, ob nun beobachtet oder journalistisch nachempfunden, verweist auf zweierlei: zum einen darauf, daß die Stereotypisierung regionaler wie nationaler Kulturen ein allseitiger Prozeß ist. Denn es verfügten nicht nur die gebildeten Engländer über ihre Bilder mediterraner Mentalität, auch die französischen Straßenmusiker wußten offenbar ethnographisch genau über die kulturellen Eigenarten ihrer Gäste Bescheid. Zum andern zeigt sich daran, daß es lange schon auch eine Folklore der Folklore gibt: Geschichten wie diese Szene einer Überkreuz-Ethnographie werden seit dem 19. Jahrhundert kolportiert und goudiert, Geschichten, in denen oft die „Berei-

sten“ sich als die schlaueren Kulturkenner erweisen. Namentlich der amerikanische Schriftsteller Mark Twain liefert damals von seinen Europareisen solche ironischen Schilderungen der Kulturbegegnung, wenn er etwa beschreibt, wie amerikanische Touristen, unterwegs in den Schweizer Alpen, nach den ersten, noch begeistert aufgenommen und eifrig belohnten jodelnden Sennbuben bald entnervt einen Obulus dafür entrichteten, daß an der nächsten Serpentine die dünne Bergluft *nicht* mehr in jodelnde Schwingungen versetzt wurde. Das ist bereits ein Stück vorweggenommene Folklorismuskritik.

Folklore bezieht sich aber auch auf jene Strategien kollektiver Erinnerung, die sich nicht in diesem Umfeld von Tourismus und Markt entwickeln. Formen populären Erzählens etwa sind ja nicht nur eine „Erfindung“ sammelnder Traditionssucher, sondern sie verkörpern eine narrative Strategie der Überlieferung und Wissensvermittlung, die in den überwiegend mündlich kommunizierenden Gesellschaften der Geschichte wie der Gegenwart zur Alltagskultur gehört. So wurde die bäuerliche Erzählkultur des 19. Jahrhunderts von Volkskunde und Germanistik auch deshalb untersucht, weil in Sagen und Märchen, in lokalen und biographischen Erinnerungststoffen vor allem die Erfahrung von Kontinuität und Wandel immer wieder ein zentrales Motiv bildet. Jenes „Es war einmal“ entwirft Bilder, die eine zwar undatierte Vergangenheit beschreiben, aber auch an einen noch ungemessenen, unbegriffenen Abstand der Gegenwart zum Geschichtlichen erinnern. Sie vermögen ihn in den fiktiven Erfahrungen und Gefühlen von Märchenfiguren vielleicht sogar eindrucksvoller zu vermitteln als manches faktenreiche Geschichtsbuch. Dieser Vermittlungseffekt wirkt noch stärker im Bereich biographischen Erzählens, wenn Geschichte sich in der individuellen Erinnerung widerspiegelt, wenn „objektives“ Wissen sich in „subjektiver“ Wahrnehmung bricht (Warneken 1985; Lipp 1995). Die Alltags- und Erfahrungsgeschichte der letzten Jahrzehnte hat uns diese wichtige mediale Funktion erst wieder bewußt gemacht. Darauf war schon die alte volkskundliche Erzählforschung gestoßen, und ihre moderne Nachfolgerin beweist heute, in welch hohem Maße auch unsere Gegenwartsgesellschaft ihre lebensweltlichen Horizonte noch narrativ strukturiert: In Manta- und Trabi-Witzen, in Berichten von technischen Pannen oder kulturellen Mißverständnissen, in Stadtlegenden und „sagenhaften Geschichten von heute“³⁹ werden soziale Erfahrungen thematisiert und zugleich über Erzählgenres typisiert, deren Hauptmotiv immer wieder die irritierte Wahrnehmung gesellschaftlichen Wandels ist. Auch das meint „Folklore“.⁴⁰

Ungleichzeitiges

Einen anders akzentuierten Zugang zum Verhältnis von Kontinuität und Wandel als der Folklorismus eröffnet der Begriff des Ungleichzeitigen in der Kultur. Er spielte eine wesentliche Rolle bereits in der Gesellschaftstheorie von Karl Marx und wurde von Ernst Bloch später in dessen kulturphilosophische Gedanken aufgenommen. Marx bezog die Vorstellung des Ungleichzeitigen vor allem auf den Veränderungsrhythmus wirtschaftlicher Produktionsweisen und sozialer Denkverfassungen, die sich für ihn im Übergang vom Feudalismus in den Kapitalismus noch vielfach als zeitlich „verspätet“ und „verschoben“ darstellten: feudale Denk- und Arbeitsweisen noch im schon neuen Markt- und Kapitalverhältnis, das empirische Nebeneinander eines theoretischen Nacheinander. Bei Bloch erscheint der Begriff demgegenüber eher „anthropologisiert“, auf die dünne Tünche der Zivilisation verweisend, durch die das Archaische, das nur versteckte Barbarische noch hindurchschimmert, zumal im Angesicht des heraufdämmernden Faschismus: „Dies geheime Deutschland ist ein riesiger, ein kochender Behälter von Vergangenheit.“ (Bloch 1977: 56) Bloch sieht daher bei den Nationalsozialisten eine bewußte Strategie der Mobilisierung dieses „Unzeitigen“ in der Gesellschaft: Sie „widersprechen dem Jetzt ... von rückwärts her“, indem sie „für jeden gute alte Dinge“ malen, sich zunutze machen, daß nicht alle „im selben Jetzt da“ sind. Damit deutet er an, wie im Gefühl des Ungleichzeitigen zwar die Defizite der Gegenwart spürbar werden, aber auch, welche Ressourcen an noch gleichsam trieb- und bedürfnishafter sozialer Energie daraus mobilisiert werden können: im Kampf für ein „Altes“ als vorgeblich „neues Leben“ (Bloch 1977: 104).

Mit wesentlich geringerem philosophischem Tiefgang operierte auch die alte Volkskunde mit einer „rückwärtigen“ Idee des Ungleichzeitigen, wenn sie mitten in der industriellen Moderne immer wieder nach dem Ursprünglichen und Archaischen in der Kultur suchte und dies in „ewigem“, der Zeit entzogenem „Volkstum“ zu finden glaubte. Wir sehen dies heute kritisch, ablehnend. Aber auch uns ist die Vorstellung des Ungleichzeitigen keineswegs fremd, wenn wir in einer durchaus Blochschen, anthropologisierenden Weise etwa nach neuer Sinn- und Körperlichkeit fragen, die wir als einst existent, weil in der Gegenwart „verloren“, voraussetzen. Und sehr viel vordergründiger noch finden sich in unserem Alltagsbewußtsein relativ klare Begriffe von Zeitgemäßem und Unzeitgemäßem, zwischen denen wir eine „zivilisatorische“ Grenze liegen sehen. Es sind feste kulturelle Standards, an denen sich entscheidet, was in unserer Alltagswelt als normal, üblich oder modern gilt und was nicht mehr

dazu gehört, was uns als veraltet, rückständig, eigentlich dem Raum der Geschichte zugehörig erscheint. Kulturelle Muster, die von der Mehrheit der Gesellschaft längst aufgegeben sind, und Wertehorizonte, die wir nicht mehr nachvollziehen können, ordnen wir so gewissermaßen einer zweiten, aus der Vergangenheit noch in die Gegenwart hereinragenden „Zeitschicht“ zu. Damit befinden wir uns übrigens – gewiß unbewußt – in Übereinstimmung mit Albert Einsteins Theorie von der Relativität der Zeit, wonach jeder Bezugskörper seine eigene Zeit besitzt.

Als exemplarische Illustration dieser Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen diente in der volkskundlichen wie in der öffentlichen Diskussion lange Zeit die Gegenüberstellung von Stadt und Land. Stadt verkörperte die Moderne, die gesellschaftlich gültigen Umgangsformen mit Arbeit und Technik, mit Freizeit und Konsum, während das Land, die dörfliche Lebenswelt, als ein Raum des Gestrigen erschien, zurückgeblieben und unmodern in seiner wirtschaftlichen und technischen Infrastruktur, in seinem Sozialsystem und seiner lokalen Weltsicht. Das Dorf stand für eine Nische der Geschichte, in der man noch „wie früher“ anstatt wie heute lebte. Dort blieben Tradition und Kontinuität vielfach erhalten, nicht nur, weil man bewußt an ihnen festhalten wollte, sondern mehr noch, weil man offenbar den Anschluß verpaßt hatte.

Daran wird deutlich, daß diese Verwendung des Begriffs Ungleichzeitigkeit von sehr konkreten Vorstellungen gesellschaftlicher Entwicklung bzw. Rückständigkeit ausging. Allerdings wurden dabei Vergleiche angestellt und Bewertungen herangezogen, deren Maßstab einseitig vorausgesetzt war: von denen, die sich „auf der Höhe der Zeit“ wußten. Denn natürlich nahm sich das Dorf, vom Dorfe aus betrachtet, ganz anders aus als in der Perspektive der Stadt. Das Problem war nur, daß sich diese andere, innere Logik dörflichen Lebens in einer auf Modernität ausgerichteten Gesellschaft kaum erklären und vermitteln ließ (Kaschuba/Lipp 1982). Die Dörfler waren sich dessen sehr bewußt, wenn man einschlägigen Studien noch aus den 1950er und 60er Jahre trauen darf, die auf tiefverwurzelte ländliche Minderwertigkeitskomplexe verweisen: Als Randständige der Nachkriegsmoderne, deren beeindruckte Zuschauer sie immerhin waren, erlebten sie jenes Gefühl eigener „Ungleichzeitigkeit“.

Rückblickend betrachtet, kann gerade dieses Beispiel des Stadt-Land-Vergleichs illustrieren, wie sehr sich in den letzten Jahrzehnten kulturelle Bewertungen verändert haben. Was einst als ungleichzeitig an den Rand der Moderne abgedrängt schien, steht heute vielfach im Mittelpunkt von fortschrittsskeptischen Vorstellungen eines ökologischen, sozialeren, menschlich „näheren“ Lebens. Auch die

volkskundliche Gemeindeforschung der siebziger Jahre, die an dörflichen „Zivilisationsgeschichten“ neue Fragen sozialer Identität und kultureller Beheimatung aufwarf, hat dazu ihren kleinen Teil beigetragen. Und so könnte man heute behaupten, daß das Dorf in gewisser Weise sogar etwas doppelt Ungleichzeitiges verkörpert, nämlich eine durch seine Verspätung nun plötzlich vorweggenommene „Nachmoderne“, die sich auf ihren eigen-sinnigen Entwicklungspfaden viele schmerzhaft Kosten der Moderne erspart hat.

Sicher ist diese Formulierung eher ironisch gemeint, denn der Begriff des Ungleichzeitigen taugt nicht für solche Urteile. Sinnvoll benutzt, vermag er lediglich Fragen nach gesellschaftlichen Beobachtungsmaßstäben aufzuwerfen. Fragen, die sich immer wieder an jenes schwierige Verhältnis von Kontinuität und Wandel richten, in dem sich soziale Sicherheiten und Unsicherheiten jeweils neu ausbalancieren. Und da Kultur nun einmal meist zur gesellschaftlichen Mehrheits- und Mainstream-Veranstaltung tendiert, ist es offen, ob die „Wiederentdeckung des Ungleichzeitigen“ (Bausinger 1987: 13) in den letzten Jahrzehnten und die neugewonnene Wertschätzung kultureller Kontinuität von langem Bestand sind. Immerhin hat diese Wiederentdeckung wesentlich dazu beigetragen, daß uns gesellschaftliche Randseiter oder kulturelle Minderheiten oft sogar als etwas zeitgemäß „Unzeitiges“ erscheinen.

Form und Funktion: Weihnachten

Ein vierter Zugang schließlich versucht, nochmals die Blickachse zu verändern. Wenn bislang von Kontinuität und Wandel die Rede war, wurde mehr oder weniger selbstverständlich eine Analogie von Form und Funktion vorausgesetzt: Kulturelle Traditionen signalisieren gedankliche Beständigkeit, innovatives Verhalten verrät neue Ideen. Schon im Dorfbeispiel deutete sich freilich an, daß dieser Analogieschluß häufig fehlerhaft ist: Kulturelle Formen können äußerlich beibehalten werden, während sich ihre Bedeutungen verändern. Diese Verbindung von Formenkonstanz und Funktionswandel gehört immer wieder zu den besonders interessanten, weil auch besonders interpretationsbedürftigen kulturellen Phänomenen. Ich will das an einem Beispiel illustrieren, das der alten Volkskunde stets als Beleg für Kontinuität diente, während es uns heute als Beweis für kulturellen Wandel erscheint. Die Rede ist von Weihnachten.

Bekanntlich sah die Volkskunde seit dem 19. Jahrhundert in diesem Fest alle jene Elemente vereinigt, die im Rahmen ihrer Volkstumsideologie die Kontinuitätsthese wie auch die Gemeinschaftsidee zu bestätigen schienen. Denn für sie ging dieses christliche Fest in seiner Symbolik auf „uralte“ Bedeutungen zurück, die bis in die

graue Vorzeit germanischer Bräuche um die Wintersonnwende reichten. Zugleich betrachtete sie Weihnachten als ein Gemeinschaftsfest, orientiert an der bäuerlichen Tradition der Stall- und Hofweihnacht, das ursprünglich überfamiliären Charakter besaß, also die nachbarschaftliche und lokale Gemeinschaft in ihrem Beziehungssystem symbolisierte und bestätigte. Schließlich verkörperte es für sie ein „deutsches“ Fest als symbolische Ausdrucksform spezifischer Überlieferungen und Mentalitäten, die sich nur im germanischen Kulturraum so dicht und ungebrochen erhalten hatten. Der *«Atlas der Deutschen Volkskunde»* führte noch in den 1930er Jahren in umfangreichen Kartierungen den Nachweis der Verbreitung von Weihnachtsbaum und Adventskranz, so daß jenseits aller regionalen Unterschiede ein Grundmodell „deutsche Weihnacht“ belegt schien. Diese Vorstellungen wurden in unzähligen Artikeln zur Festgeschichte popularisiert und auch ästhetisiert, indem etwa in den Familienzeitschriften wie *«Daheim»* oder *«Die Gartenlaube»* festliche Gestaltungsvorschläge in Form von Weihnachtsliedern, Christbaumschmuck, Geschenkideen oder Kochrezepten unterbreitet wurden.

Dieses festliche Szenario ist uns in vielen jener Formen noch heute vertraut. Auch die besinnlichen Artikel zum Fest, die Beschwörung typisch deutscher Weihnachtsstimmung wie die praktischen Hinweise zur Festgestaltung stehen uns weiterhin hilfreich zur Seite. Aber wir sind beim Feiern wie beim Forschen doch wohl etwas weniger weihnachtsselig geworden, weil sich manches Glücksgefühl und manche uralte Tradition als trügerisch erwiesen haben. Der Blick zurück in die Kulturgeschichte zeigt nämlich, daß sich die besondere kirchliche Tradition dieses Festes in Deutschland eigentlich erst auszubilden begann, als die Religion mehr und mehr aus dem Alltag verdrängt wurde. Während im 19. Jahrhundert der Kirchgang seltener und das Alltagsleben kirchenferner wurden, erfuhr das Weihnachtsfest gegenläufig eine wachsende Aufwertung. Das gilt für seine feierliche Ausgestaltung wie für seine symbolische Deutung. Während es vorher viele unterschiedliche Formen des Feierns gab, je nach Region, Konfession und Stand, während die lokalen Weihnachtsbräuche einen recht bunten Charakter trugen, entwickelten sich nun immer üppigere, dabei zugleich festere und einheitliche Formen. Vor allem zog sich das Fest allmählich auf eine Form der bürgerlichen Weihnacht zurück, in der das „Gemeinschaftliche“ bei Weihnachtsbaum und Kerzenlicht, bei Weihnachtsliedern und Geschenken nur noch im engen Familienkreis stattfand. So geriet Weihnachten zur Inszenierungsbühne der bürgerlichen Familie, in dessen Lichterglanz man sich seine Zuneigung beweisen konnte. Und es wurde zugleich zum pädagogischen Fest, indem die Kinder lernten, daß das Aufsagen von Gedichten und das Vorsingen von Weihnachts-

liedern mit Geschenken belohnt wurde. Aber auch die technische und industrielle Revolution ist bei diesem Wandel nicht unwichtig: Weihnachtsbäume verbreiteten sich in den Großstädten wie Berlin in breiteren Bevölkerungskreisen erst dann, als ab 1851 die neue Eisenbahnlinie aus Thüringen und dem Harz in großer Menge Tannen herbeischaffen konnte. Der Adventskranz wurde gar erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts „erfunden“, eine zusätzliche Verdienstchance für Floristen und Gärtner. Das gilt ebenso für den käuflichen Christbaumschmuck, der in strukturschwachen Agrarregionen meist von Frauen in Heimarbeit gefertigt wurde.

Mit dieser nachhaltigen Säkularisierung, Pädagogisierung, Technisierung und Kommerzialisierung geht jedoch der Ernst des Festes nicht verloren. Im Gegenteil: Jetzt erst wird Weihnachten zum nationalen Fest, zum Ausdruck „deutschen Gemüts“ und zum Symbol „deutscher Kultur“. Man stellt nun öffentlich Christbäume auf, betet zum Fest für Kaiser und Vaterland, feiert im Ersten Weltkrieg Soldaten- und Kriegsweihnacht und besingt auch im Dritten Reich weiterhin den seligen Weihnachtsfrieden. In diesem Sinne meint das Modell in der Tat eine spezifisch „deutsche“ Weihnacht – die freilich nicht allen behagt. In Karikaturen und Witzen werden weihnachtlicher Kommerz und deutsche Spießerseligkeit kulturkritisch beleuchtet. Theodor Fontane beschreibt in seinen Kindheitserinnerungen mit feinem Sarkasmus, wie ihm dieses „Friedensfest“ in seiner Kindheit stets getrübt erschien. Denn vor den Weihnachtstagen wurde in seinem elterlichen Hause von Frauen aus dem Ort stets das Gänse-schlachten vorgenommen, das zur familiären Festversorgung notwendig war. „Nächst der Tür, in einem Halbkreise, standen die fünf Schlachtpriesterinnen, jede mit einer Gans zwischen den Knien, und sangen, während sie mit einem spitzen Küchenmesser die Schädeldecke des armen Tieres durchbohrten, allerlei Volkslieder, deren Text in einem merkwürdigen Gegensatz zu dem mörderischen Akt stand.“ (Fontane 1979: 85)

Heute wird mindestens ebensoviel Weihnachten gefeiert, aber anders. Wir kennen zwar noch all diese Rituale und Zutaten des Festes, doch *können* wir sie nur, wir *müssen* sie nicht mehr gebrauchen. Weihnachten ist inzwischen so vieldeutig und vielgestaltig geworden, daß jeder damit nach seinen Bedürfnissen und auf seine Art umgehen kann: in der Kirche oder zu Hause, auf einem Single-Treffen in der Diskothek oder bei Badeferien unter Palmen. Natürlich besitzt auch dieses moderne Weihnachten noch seine alten Rituale. Nur bedeuten sie nicht mehr allein Christliches und Festliches, sondern sie bilden zugleich Rituale unseres Freizeitlebens, des Feierns im Sinne von entspannen, erholen, konsumieren, verreisen. Weihnachten bedeutet Freizeit, es ist ein Höhepunkt unserer Freizeitkultur.

Trotzdem bleibt es ein magisches Datum im Jahreslauf, dessen Wirkung sich nur wenige entziehen können. Weihnachten meint in der Tat *Kultur*: etwas Überliefertes, Gewohntes, das uns gerade durch seine Formtreue selbstverständlich geblieben ist. Aus einer einst religiösen Tradition mit ideologischen Übungen ist ein allgemeines Kulturgut geworden, das nicht mehr gebunden ist an Glaubensfragen. Es gehört zu unseren Lebenslaufritten, erinnert an Kindheiten und Geschenksehnsüchte, an Bilder und Emotionen, die wir an diesen Tag zu knüpfen gelernt haben und die darum an diesem Tag auch immer wieder präsent werden. Es ist Kontinuität im Wandel, bietet eine Vielzahl von Deutungen und Bedeutungen – obgleich und weil sich die Weihnachtsbäume von Konstanz bis Flensburg so sehr ähneln.

Transformationen

Ich habe dieses klassisch volkskundliche Beispiel des Weihnachtsfestes auch deshalb gewählt,⁴¹ um nochmals zu unterstreichen, wie sehr eine Europäische Ethnologie – im Unterschied zu rein traditionsbezogenen Auffassungen in der alten Volkskunde – auch eine Wissenschaft des kulturellen Wandels sein muß. Zwar beschreibt Kontinuität die Sicherheit des Gewohnten, die Macht des Vertrauten, das die Menschen zusammenhält und zugleich bindet. Und davon handelt Kultur in hohem Maße, von Kontinuitäten und Traditionen als gesellschaftlicher Ressource. Doch verweist Kultur auf dieses Dauerhafte nicht deshalb, weil sich in ihr ein vorwiegend statisches Prinzip verkörpert, sondern weil sie im Gegenteil den Wandel steuert, der allerdings mit symbolischen Sicherheitsmarkierungen versehen sein muß. Mit Zeichen der Tradition, die freilich nur in der Bewegung wirksam werden können.

Wie Menschen soziale Veränderungen kulturell bewältigen, wie sie den Verlust an Kontinuität und Tradition kompensieren, indem sie sich neue Traditionen aufbauen, wie sie gewohnte Formen beibehalten, um ihnen andere Bedeutungen zu geben – dies müssen unsere Leitfragen sein. Die Blickrichtung, die sich daraus ergibt, wird sich immer stärker auf kulturelle Transformationsprozesse orientieren müssen, in denen komplexe Funktions- und Formenveränderungen gesellschaftlicher Praxis stattfinden. Welche Komplexität in diesen Prozessen enthalten sein kann, verdeutlicht seit dem Beginn der 1990er Jahre der Blick in die osteuropäischen Gesellschaften, in denen der Begriff Transformation nicht allein grundlegende Veränderungen allgemeiner wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ordnungen umschreibt, sondern – vielleicht folgenreicher noch – „totale“ Umwälzungen in den kulturellen Orientierungssystemen von Lebenswelt und Alltag, von Lebensgeschichten und Lebensentwürfen.

Hier müssen ethische und moralische Grundsätze, soziale und symbolische Formen gesellschaftlichen Lebens völlig neu als Praxissysteme begründet werden, Gesellschaftsgeschichten wie Lebensgeschichten sind umzuschreiben und neu zu deuten, versichernde Selbstbilder und Fremdbilder neu zu entwerfen (Niedermüller 1994). Nur ein wenig undramatischer und unauffälliger gilt dieses Prinzip der Transformation in gleicher Weise für die westeuropäischen Gesellschaften. Die Krise aller nationalen Ordnungsvorstellungen unter den Bedingungen wachsender Globalisierung der Markt- wie der Wissenshorizonte führt auch hier dazu, daß „wir unser Leben und Handeln, unsere Organisationen und Institutionen entlang der Achse ‚lokal-global‘ reorientieren und reorganisieren müssen.“ (U. Beck 1997: 30) Das Lokale und Alltägliche unseres Lebens scheint nicht mehr unbefragt gesichert, selbstverständlich, sondern wird in neuen, irritierenden Fragwürdigkeiten und Abhängigkeiten wahrgenommen, bei denen Prozesse „der Sinnentleerung, des Exhumierens und Problematisierens von Tradition“ eine wesentliche Rolle spielen (Giddens 1996: 115). Denn die Voraussetzungen wie die Konsequenzen unseres Tuns sind nicht mehr durch Gewohnheit und Tradition geschützt.

Für diese Situation einer kulturellen Neubegründung sozialer Wissensordnungen und Identitäten klingt das Begriffspaar Kontinuität und Wandel tatsächlich zu schwach, um die damit verbundene Dynamik sozialer und kultureller Spannungszustände angemessen wiederzugeben. Hier geht es in der Tat um Transformationen, wenn man darunter einen radikalen Um- und Aufbau sozialer Bedeutungs- und Deutungssysteme verstehen will, die vor allem ihre nationale Rahmung und ihren nationalen Halt verlieren. In dieser Richtung fundamentaler Bedeutungsveränderungen in der Kultur argumentiert etwa der englische Kulturwissenschaftler Stuart Hall, wenn er die neue Situation des Individuums in der Spätmoderne so beschreibt: „Das Argument der Theoretiker, die glauben, daß moderne Identitäten sich im Umbruch befinden, lautet, daß moderne Gesellschaften im späten zwanzigsten Jahrhundert durch einen besonderen Typ strukturellen Wandels transformiert würden, der die kulturelle Landschaft von Klasse, Geschlecht, Sexualität, Ethnizität, ‚Rasse‘ und Nationalität, in der wir als gesellschaftliche Individuen fest verortet sind, fragmentiere. Diese Transformationen würden auch unsere persönlichen Identitäten spalten und unsere Selbstwahrnehmung als vereinheitlichtes Subjekt untergraben. Dieser Verlust einer stabilen Selbstwahrnehmung wird seit einiger Zeit die Zerstreuung (*dislocation*) oder Dezentrierung des Subjekts genannt. Diese doppelte Verschiebung, welche die Individuen sowohl in bezug auf ihren Ort in der sozialen und kulturellen Welt als auch in bezug auf sich selbst de-zentriert,

bildet für das Individuum die ‚Krise der Identität‘.“ (Hall 1994: 180f.) In dieser Krise mag der Wandel selbst mitunter als das neue Kontinuierliche erscheinen, als eine beständige Trans-Formation des Gewohnten.

5. Zeichen: Symbol und Ritual

Daß der Mensch ein *animal symbolicum* sei, lehrt uns heute vielleicht nicht mehr das humanistische Bildungsgut der Lateinstunde, dafür tun dies um so intensiver die Reklamebilder der Alltagswelt. Mit der ästhetischen und semantischen Reduktion ihrer Botschaften auf wenige signifikante Zeichen und Gesten bestätigen sie uns, daß menschliche Welten stets Zeichen- und Symbolwelten waren und sind. Symbole und Rituale fungieren – um die Computersprache zu benutzen – als die „Steuerzeichen“ unserer Kultur. Sie bilden die großen Verständigungskodes sozialer Beziehungen, wobei die Symbole gewissermaßen den Bedeutungskode repräsentieren, die Rituale dagegen den Handlungskode. Und es gibt eine weitverbreitete Auffassung, die man in dieser Radikalität allerdings nicht teilen muß, wonach die Kulturwissenschaften sich ausschließlich der Beschreibung und Interpretation dieser menschlichen Zeichensysteme zu widmen haben.

Etymologisch betrachtet, stammt unser moderner Symbolbegriff vom griechischen Wort *symbollein* ab, das „zusammenfügen“, „zusammenwerfen“ bedeutet. In der griechischen Mythologie steht dies als Sinnbild für ein Zusammenfügen von zwei Teilen, die einst eins waren, jedoch getrennt worden sind. Es ist das Motiv der Münze oder Schale, die in zwei Teile zerbrochen wird, um nach einer möglicherweise langen Trennung als untrügliches Erkennungszeichen der Identität des Träger oder Überbringers zu dienen. Der Begriff Ritual wiederum ist vom lateinischen *ritus* abgeleitet, meint also einen „Brauch“ im Sinne eines präzise geformten und tradierten Verhaltensmusters, enthält aber auch die Bedeutung von „In-Gebrauch-Sein“. Beide Begriffe beziehen sich wohl ursprünglich auf eine religiöse Grundtextur der Kultur, in deren Webmustern bestimmte kultische Zeichen und Bereiche markiert waren, die eine zentrale Rolle spielten für das soziale Selbstverständnis und die Weltbilder von Menschengruppen. Religiös meint in diesem Sinne weniger Glaubensformen als vielmehr ein weltzugewandtes Werte- und Ordnungssystem, das Respekt vor den Regeln sozialen Zusammenlebens vermittelte und diese zum Kern des gesellschaftlichen Konsensus erklärte: zu etwas Heiligem, zum höchsten sozialen Wert. Um diesen Respekt und damit letztlich Gesellschaft zu sichern, dienten solche