

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 Kulturbeobachtungen 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 einige 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.

Bilder einer „Menschenwerkstatt“

Denn der Kontrast könnte schärfer kaum sein: hier die Wissenschaften von „Volk und Stamm“, von „Familie und Gemeinschaft“, von „Ritus und Mythos“; dort der Beginn der eigentlichen Moderne, die diesen volkskundlich-völkerekundlichen Leitbegriffen scheinbar entgegengesetzte kulturelle Phänomene und soziale Semantiken hervorbringt. Schließlich interpretiert die sozialkritische Lesart der Kunst das endende 19. und beginnende 20. Jahrhundert bereits auch in den Bildern und Texten einer Großstadtwelt. In der Literatur inspezieren Henrik Ibsen, George Bernard Shaw, James Joyce oder Gerhart Hauptmann skeptisch die düsteren Seiten einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Fähigkeit zu Menschlichkeit. Die Architektur wendet sich ab vom historistischen Bauen und hin einerseits zum verspielten Jugendstil, andererseits schon zur konstruktiven Stahlskelettbauweise in den urbanen und industriellen Zentren. Vielleicht noch vehementer bricht die Moderne der Alltagswelt herein: Die deutschen Großstädte und die technische wie die urbane Kultur wachsen in atemberaubendem Tempo; 1914 lebt bereits ein Fünftel der deutschen Bevölkerung in Großstädten. Sie lebt in einer Welt, in der Eisenbahn, Straßenbahn, Elektrizität, Automobil den sozialen Raum neu gliedern und verdichten, in der die neuen Medien der Massenpresse und der „Groschenhefte“, des Telefons und des Kinos die Nachrichten, Bilder und Szenarien der ganzen Welt konzentrieren und damit buchstäblich neue Weltbilder entstehen lassen, in der eine „Vergnügungsindustrie“ entsteht, die vom Tanzcafé bis zur Sportveranstaltung, von Jahrmarktrummel bis zum „Konsumtempel“ des Kaufhauses reicht und eine „neue Massenkultur“ schafft (Maase 1997). „Technik“, „Großstadt“, „Masse“, „Hektik“ und „Zeitnot“, das sind denn auch die Schlagworte, mit denen die Gesellschaft damals ihre Atmosphäre selbst beschreibt und in denen sie ihre Befindlichkeit diskutiert.

Es ist vor allem eine Gesellschaft, die sich politisch und sozial zunehmend polarisiert, die dem bürgerlichen Konservativismus die sozialdemokratische Arbeiterbewegung gegenüberstellt, der Bürgerkultur die Arbeiterkultur, dem „guten Geschmack“ der Wohlhabenden den „Massengeschmack“ der Vielen, dem traditionsbewußten Land die neue „Menschenwerkstatt“ der Großstadt, der klassischen Mutterrolle die „neue Frau“, dem Erbkaisertum bald das allgemeine Wahlrecht. Dem Bürger wird die „Masse“ schon sprachlich zum Inbegriff des Bedrohlichen, Fremden, das ihm durch den „Massenverkehr“ der Straßen und Schienen, das „Massenwohnen“ in Mietskasernen, die „Massenproduktion“ der Fabriken und die „Massenkleidung“ der neuen Konfektionsindustrie täglich vor Augen geführt

wird. Diese „Masse“ ihrerseits entdeckt sich selbst neu in ihren Bedürfnissen und Lebensformen, die Extremes zu vereinbaren suchen: körperliche Erschöpfung durch Arbeit und Erholung durch Vergnügen, langfristige Daseinsvorsorge durch Sparen und kurzfristige Verausgabung im Konsum, politische Gleichheitsforderungen und soziale Herrschaftserfahrungen, tiefe Religiosität und radikalen Atheismus. In der Spannung zwischen solchen Polen formieren und differenzieren sich soziale Milieus, die sich ihre eigenen Wertehorizonte, ihre eigenen Familien- und Wohnformen, ihre eigenen politischen Organisationen und Geselligkeitsvereine, ihre eigenen Kneipenkulturen und ästhetischen Praxen schaffen. Es ist eine Gesellschaft, die sich politisch, sozial und kulturell in vieler Hinsicht neu gliedert, ja zergliedert und deren Horizonte sich damit auflösen: Die soziale Ordnung scheint nur noch aus der Perspektive des eigenen Sozialmilieus interpretierbar, durch den klassengesellschaftlich geschärften Blick vom „Eigenen“ auf das soziale „Andere“ (vom Bruch u.a. 1989).

In diese zentrifugalen Tendenzen einer sich modern segregierenden Gesellschaft mischen sich freilich immer wieder „Gemeinschaftsbilder“: Der Nationalismus versucht als politische Bewegung wie als kulturelle Haltung immer wieder Politik- und Klassengrenzen zu überspannen, indem er an „deutsches Wesen“ appelliert. Und er nimmt dabei immer wieder rassistische, vor allem antisemitische Züge an, die sich auch im Gesicht der Wissenschaften mehr oder weniger stark widerspiegeln. So gilt auch für die Volks- wie die Völkerkunde, daß jüdische Mitglieder der Scientific Community zeitweise marginalisiert erscheinen, zumindest nicht immer selbstverständlich „dazugehören“ (Hauschild 1997). Die Jugendbewegung wiederum sucht abseits der wilhelminischen Bürgerwelt und der Stadtzivilisation die rückwärtsgewandte Utopie eines Volkes in ländlicher Gemeinschaft, in idyllisierter Natur, in überlieferten Bräuchen und Volksliedern, also in einer Art Neuaufnahme der Romantik. Der Erste Weltkrieg wird bald ein Gemeinschaftserlebnis besonderer Art bedeuten, in dem das Motiv kollektiver Kriegs- und Todeserfahrung vorübergehend vieles Trennende zu überdecken scheint, in dem die Begriffe „Volk“ und „Schicksalsgemeinschaft“ auf eine dramatische Art ihre semantische Füllung erhalten. Und umgekehrt wird Sigmund Freuds Psychoanalyse die Welt des Individuums weit ins Unbewußte hinein vergrößern.

Diese Gegenbewegungen aber konterkarieren nur eine Gesamtentwicklung zwischen der Jahrhundertwende und der Weimarer Republik, die sich mit den Schlagworten Politisierung, Modernisierung und Kulturalisierung des Alltagslebens kennzeichnen läßt. Politische Positionierung, technikbezogene Lebensführung und kulturell wesentlich erweiterte und differenzierte Lebensstile prägen nunmehr

den Alltag von Bevölkerungsmehrheiten. Vor allem die Weimarer Zeit gilt heute wohl zu Recht als eine ganz entscheidende Entwicklungs- und Experimentierphase moderner Massenkultur.

Welches „Volk“?

Wie spiegelt sich nun diese gesellschaftliche Entwicklung in einem Fach wider, das sich wie die Volkskunde zuständig erklärt hat für die ländliche Gesellschaft und die bäuerliche Volkskultur in ihren historischen Überlieferungen? Wie reflektiert sie selbst anhand ihrer Themen und Programme ihren Weg, der beim Volk begonnen wurde und in die Massengesellschaft geführt hat? Wie orientiert sie sich zwischen Tradition und Moderne, zwischen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“, zwischen „Land und Leuten“ und „Großstadtvolk“? Das sind Fragen, die sich an die Volkskunde zu Beginn des 20. Jahrhunderts neu stellen, die zugleich aber vielfach noch bis an die Gegenwart heranführen. Daß diese Tagesordnung damals im Fach in vielen Punkten ähnlich gesehen und akzeptiert wird, zeigt der Blick auf die Leitfragen, die in den folgenden Jahren in den volkskundlichen Diskussionen vorherrschen. Denn dabei geht es vor allem um die Neubestimmung der Rolle und des Gegenstandes der Volkskunde, um die Fragen nach dem „Volk“, nach der „Kultur“, nach den Kulturträgern wie Kulturproduzenten. Freilich ist diese Verallgemeinerung gleich ein wenig einzuschränken: Es sind zunächst einige wichtige Fachvertreter, nicht das Gros der volkskundlichen Laienforscher und Vereine, die diese aktuellen Fragen diskutieren.

Als erster Kronzeuge für eine solche Öffnung der volkskundlichen Auffassungen ist der bereits erwähnte Karl Weinhold zu nennen, der bis zu seinem Tod im Jahr 1901 die wissenschaftliche Volkskunde prägt und der schon in den 1890er Jahren seine Position programmatisch scharf umrissen hatte: zunächst mit dem Satz vom Volk als einer „Menschenverbindung“, die „in allen Lebensäußerungen neu zu erforschen“ sei. Zum zweiten müsse sich die Volkskunde endgültig als Wissenschaft konstituieren und sich daher von jenen „Folkloristen“ abgrenzen, die das Märchen- und Trachtensammeln als „modischen Sport“ betrieben. Drittens erklärt er das Fach wissenschaftsstrategisch zwar zur „nationalen“ Wissenschaft, gleichwohl versucht er, feste Positionierungen in der nationalen Politiklandschaft zu vermeiden: „Unbefangenheit in allen nationalen Fragen ist unser Grundsatz.“ (Weinhold 1891: 10)

Als zweiten Kronzeugen dieser Jahre zitiere ich den Schweizer Volkskundler Eduard Hoffmann-Krayer (1854–1936), der im Jahre 1902 seine Baseler Antrittsvorlesung unter dem Titel Riehls *Die Volkskunde als Wissenschaft* abhält. Darin fragt er nach dem Gegen-

stand des Faches: „Welches Volk ist es, mit dem sich die Volkskunde beschäftigt?“ Und er antwortet: „nicht das gesamte nationale Leben ..., sondern nur dasjenige, was dem ‚vulgus in populo‘, dem Volke im Volk angehört“ (Hoffmann-Krayer 1902: 6), sei zu erforschen. Überdies liegt auch ihm an der endlichen Verwissenschaftlichung des Faches, und so warnt auch er vor den Umtrieben der Laienforscher, die als Klientel allerdings nicht zu verprellt werden dürften. Zudem fordert er eine Standortbestimmung der Volkskunde im wissenschaftlichen Raum zwischen Landesgeschichte, Kulturgeschichte und Ethnographie, also eine Art „Völkerbeschreibung“ mit deutlich ethnologischer Ausrichtung.

Was bedeuten diese Formulierungen? Weinholds Definition hört sich soziologisch abgeklärt an, denn sein „Volk“ klingt bereits nach „Bevölkerung“. Zumindest scheint er – obwohl selbst auch Mythologieforscher – der Vorstellung „mythischer Kontinuität“ und „germanischer Urstämme“ wenig zugeneigt, er will Volk als „Menschenverbindung“ vielmehr historisch erklären. Hoffmann-Krayer setzt seine Akzente etwas anders. Er spricht vom „Volk im Volke“, also von einem historisch und sozial bestimmten Teil der Bevölkerung, den er vor allem im Bereich des „vulgus“, d.h. des Gemeinen, Gewöhnlichen, der „unteren Schichten“, vermutet, allerdings nur insoweit diese auch traditionsverbunden sind. Auch bei ihm ist es kein „mythisches Volk“ mehr, aber doch ein Volk der Tradition, der Kontinuität, der geschichtlichen Tiefe, in dem die „Volksseele“ noch hindurchschimmert.

Ähnlich liegen die Unterschiede in der Debatte um die Kultur, die damals freilich noch unter der Überschrift „Wer ist schöpferisch?“ geführt wird. Weinhold spricht von „allen Lebensäußerungen“, die zu untersuchen seien, also von einem breiten Beobachtungsspektrum ideeller und materieller Güter wie Praktiken, die er als „geistige und materielle Schöpfungen“ bezeichnet. Sein Kulturbegriff ist eher offen, wenngleich seine weiteren Ausführungen darauf hindeuten, daß er unter diese „Schöpfungen“ doch mehr das Tradierte, Bodenständige, Bewahrenswerte als das Neue, Innovative, Moderne rechnet. Hoffmann-Krayer ist demgegenüber deutlicher und zugleich enger. Ihm geht es um „die primitiven Anschauungen und die volkstümlichen Überlieferungen: Sitte, Brauch, abergläubische Vorstellungen, Dichtung, bildende Kunst, Musik, Tanz, Sprechweise usw. in ihren niedren, auf weite Schichten sich ausdehnenden Stufen“. Damit trifft er eine wesentliche Unterscheidung, wonach die „höhere Civilisation“ von der Kulturgeschichte zu behandeln sei, denn diese habe sich dem „individuell-civilisatorischen Moment“ zu widmen, während die Volkskunde das Niedere, das „Generell-Stagnierende“ zu erforschen habe (Hoffmann-Krayer 1902: 7, 10). Für

ihn steht fest, daß es um Statisches und Traditionales gehen, daß das „Primitive“ im Sinne eines Einfachen, Gemeinschaftlichen vorrangiger Gegenstand der Volkskunde sein muß. Denn: „Das Volk produziert nicht, es reproduziert.“ (Naumann 1922: 5) So ist sein Begriff der „Kultur“ (den er als Begriff freilich so nicht expliziert) für das Höhere, das „Civilisatorische“ reserviert. Und es verschwindet bei ihm damit endgültig jenes poetisch und mythologisch beschworene Volk der Romantiker.

Jenseits dieser unterschiedlichen Akzentuierungen wird bei beiden deutlich, daß sich dieser Volksbegriff der Volkskunde nun doch stärker auf die Gegenwartsgesellschaft bezieht als noch bei Wilhelm Heinrich Riehl. Volk scheint nicht nur im raunenden Raum der Geschichte beheimatet, sondern auch in den Orten einer sich wandelnden Gegenwart; es scheint nicht mehr nur eine mythische Kollektivpersönlichkeit zu besitzen, sondern in seinen Gruppen und Einzelmenschen auch Individualität auszuprägen. Damit ist es nicht mehr nur in romantischer Verklärung „wahrhaftig, einfach und edel“, sondern eben auch „wirkliches Volk“, somit vorurteilshaft, gewalttätig, widersprüchlich, verschieden. Hinter den Farbschichten dieses neuen Bildes vom Volk aber schimmert doch noch eine Schicht Riehlscher Grundierung hindurch: die Vorstellung eines inneren Kerns in den „niederer“ und „traditionalen“ Kulturschichten, eines „Grundschichtigen“, das statisch-fest im Fluß der Geschichte stehe.

Gesellschaft statt Völk

Sicherlich wäre es falsch, das Verdienst an diesen – wenngleich begrenzten – Öffnungen und programmatischen Veränderungen ausschließlich einem inneren theoretischen Fachdiskurs zuzuschreiben. Zu einem Gutteil sind sie vielmehr einfach zeitbedingt: Der sich wandelnde Gesellschaftshorizont des begonnenen 20. Jahrhunderts spielt hier ebenso mit herein wie die Diskussionen in den Nachbardisziplinen. Das gilt zunächst insbesondere für die Geschichtswissenschaften, wo eine sich gerade entwickelnde Kulturgeschichtsforschung um den Leipziger Historiker Karl Lamprecht (1856–1915) bald wieder von einer national orientierten Staatshistoriographie ins Abseits gedrängt wird. Dann sind es vor allem das neue Gewicht „des Sozialen“ und der Aufschwung der Soziologie, die sich in neuer Weise der Analyse gesellschaftlicher Gegenwarten zuwendet. Gesellschaft erscheint hier als ein Gewebe zweckgerichteter Institutionen, Verbände und Wertehorizonte, als ein universelles Ordnungsmodell, in dem sich die gesellschaftlichen Beziehungen und Entwicklungen regeln. Und die Soziologie versteht sich zugleich als eine neue politische Wissenschaft, die mit ihrer Analyse auch den Anspruch erhebt,

Gesellschaft in ihren gegebenen staatlichen Verfassungen zu modernisieren und zu demokratisieren.

Max Weber (1864–1920) ist zweifellos jener Soziologe, der damals die eindrucksvollsten und folgenreichsten Vorstellungen davon entwickelt hat, wie sich Gemeinschaften „vergesellschaften“, wie sie Institutionen und Normen ausbilden, die als soziale Übereinkünfte wie als universelle Machtmittel an die Stelle alter und jeweils nur partiell gültiger religiöser oder herrschaftlicher Ordnungen treten. Seine „verstehende Soziologie“ betont daher insbesondere die Rolle der Kultur als formgebendes und sinnvermittelndes Medium sozialen Handelns. Neben Weber steht Ferdinand Tönnies (1855–1936), Soziologe und Philosoph, der die Soziologie als eigenständiges Fach mitbegründet hat und vor allem mit seiner bereits 1887 veröffentlichten Schrift *«Gemeinschaft und Gesellschaft»* auch in der volkskundlichen Diskussion einflußreich wird. Tönnies sieht die beiden Sozialformen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ in einer historischen Abfolge, wobei „Gemeinschaft“ die ältere Form darstellt, einen „naturorganischen Verband“ in noch kleinen Sozialgruppen und wenig differenzierten Kulturen, während „Gesellschaft“ für ihn die moderne Sozialform verkörpert als ein „zweckgerichteter Zusammenschluß“ von Menschen und Gruppen. Durch seine Gedanken werden nicht zuletzt Diskussionen angestoßen, die auch die Verlustseite der Moderne thematisieren, indem sie dem Gewinn an Gesellschaft und Modernität einen Verlust an Gemeinschaft und Traditionalität gegenüberstellen. Während Tönnies so die Sozialformen diskutiert, nimmt ein anderer Soziologie, Georg Simmel (1858–1918), die Kulturformen der Moderne genauer in Augenschein. Er ist wohl als der erste ausgesprochene Kultur- und Großstadtsoziologe zu bezeichnen, der die Rituale und Symbole, die Orte und Moden des urbanen Lebens scharfsinnig beobachtet und in ihnen die kulturelle Ordnung moderner Alltagswelt zu „lesen“ versteht.

So wirken in das volkskundliche Terrain vielfältige Anstöße von außen hinein, die bei Diskussionsführern wie Weinhold und Hoffmann-Krayer auch Folgerungen zeitigen. Aber diese Folgerungen scheinen ambivalent: Einerseits wird der soziale und kulturelle Wandel moderner Gesellschaft und dessen theoretische Reflexion durchaus registriert, um andererseits in seinen sozialen und kulturellen Auswirkungen doch eher bedauert und daher vielfach programmatisch ausgeblendet zu werden. Der mittlerweile fast einhundertjährige Prägeprozeß volkskundlichen Denkens wirkt offenbar zu nachhaltig. Trotz ihrer programmatischen Öffnungen bleibt die Volkskunde in ihren empirischen Arbeiten fixiert auf Volk statt Gesellschaft, auf das Dorf als den Ort der Tradition statt auf die Stadt als Feld der Moderne. Sie widmet sich weiterhin dem Relikthaften, bleibt eine

„konservative Soziallehre“ (Hermann Bausinger), die, indem sie ein überzeitliches Volk der Vergangenheit beschwört, zugleich ein „Volkstum der Gegenwart“ behauptet.

Diese Tendenz dokumentiert sich auch in den großen Forschungsvorhaben und Institutionalisierungsschritten vor und nach der Jahrhundertwende. Seit 1876 wird gemeinsam mit Sprachforschern im Rahmen der Arbeiten zu einem «Deutschen Sprachatlas» systematisch erforscht, wie sich Mundart und Dialekt in den verschiedenen Regionen erhalten haben. Die mythologischen Sammlungen eines Wilhelm Mannhardt werden weitergeführt. Das Berliner «Museum für deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes» zeichnet in seinen Trachten- und Volkskunstaussstellungen überwiegend das Bild einer authentischen Volkskultur, die sich dem sozialen Wandel entgegenstellt. Und auch der Zusammenschluß in den regionalen und nationalen Volkskundevereinigungen dient wesentlich der Werbung und Mittelbeschaffung für altertums- und regionalgeschichtliche wie volkstumpflegerische Aufgaben. So entstehen im Rahmen kulturräumlicher Forschungen regionale und nationale Dialekt-, Brauchtums- und Trachtenatlanten, in denen die Untersuchungsgegenstände zunächst räumlich erhoben und verortet, dann deren Verbreitung dokumentiert und schließlich die Übermittlungswege erforscht werden. „Reliktforschung“ bedeutet hier also: Suche nach ideellen und materiellen Zeugnissen einer Geschichte, die in kultureller Überlieferung vermeintlich gegenwartsmächtig geblieben ist.

„Gesunkenes Kulturgut“?

Von innen heraus, aus dem Kontinuum der Fachgeschichte, erscheint diese Entwicklung durchaus organisch und konsistent. Doch tritt man einen Schritt nach draußen, in jene moderne Welt nach der Jahrhundertwende, dann ist schon erstaunlich, welche hohe Resistenz die Volkskunde gegenüber der Wahrnehmung sozialer und kultureller Wandlungsprozesse entwickelt. Offenbar gelingt es ihr, überwiegend zu sehen, was sie sehen will: die Welt des 20. Jahrhunderts, betrachtet durch die volkskundliche Brille und im Begreifen des 19. Jahrhunderts.

Zwar wird diese Tendenz vereinzelt und durchaus scharf kritisiert, insbesondere nach dem Ende des Ersten Weltkriegs und dem Sturz des Kaiserreichs. 1923 fordert der Hamburger Volkskundler Otto Lauffer (1874–1949): „Volkskunde will ein Spiegel des Volkslebens sein. Sie will das Leben des Volkes schildern, wie es ist. Sie will feststellen, seit wann es so ist, und sie will zu ergründen versuchen, warum es so ist.“ (Lauffer 1923: 9) Doch dieses „wie es ist“ bleibt für die Mehrheit der Volkskundler ein verklärtes „wie es war“. In Hans

Naumanns (1886–1951) ›Grundzügen der deutschen Volkskunde‹ wird dann zwar der Geschichtslosigkeit des romantischen Ursprungsdenkens eine Absage erteilt, und Naumann entwickelt ein Dreistufenmodell, das die Kulturentwicklung vom Stande der „Primitivität“ bis zum „Gipfel“ der Individualität erfassen soll. Doch bleibt für ihn jenes mystische „Primitive“ die Grundlage auch jeder Gegenwartskultur, ihre Stärke und Sicherheit, insofern darin und dadurch „Gemeinschaft verbunden ist“. Kultur bedarf nach Ansicht des einflußreichen Frankfurter Germanisten und Volkskundlers dieses Archaischen, um in sich wurzelfest und identisch zu bleiben. Und so steht für ihn als Kernfrage: „handelt es sich bei jeder noch so geringfügigen Einzelheit um von unten gekommenes primitives Gemeinschaftsgut oder von oben gekommenes gesunkenes Kulturgut?“ (Naumann 1922: 8)

Bereits in dieser Frage sind Prämissen enthalten, die damals im Fach explosiv wirken und vielfältige, zumeist kritische Reaktionen hervorrufen. Kultur erscheint damit nämlich in zwei Schichten zerlegt, die zugleich auch „das Volk“ trennen: einerseits in jenes „primitive Gemeinschaftsgut“, das dem bürgerlichen Volk in seinem „Gemeinschaftsleben“ zugeschrieben wird, andererseits in die wirkliche „Kultur“, die im sozialen Oben entsteht und von dort nach unten „absinkt“. Volkskultur, wo sie sich verändert, ist also „von oben gesunkenes Kulturgut“; „Volksgut wird in der Oberschicht gemacht“ (Naumann 1922: 11). Dabei ist die Oberschicht wohl auf dieses archaische Moment „des Primitiven“ angewiesen, es ist sozusagen ein Urgrund auch ihrer eigenen kulturellen Psyche. Doch was Gesellschaft bewegt, kommt von oben. Damit beschreibt Naumann letztlich ebenfalls wieder ein in der Geschichte erstarrtes Volkstum.

Naumanns Kritiker verwahren sich entschieden gegen solch eine „Primitivenkunde“ und attackieren insgesamt sein psychologisierendes Modell, das der bislang so idealisierten Volkskultur ausdrücklich ihre „Kulturqualität“ abzuspochen und deren vielbeschworene historische Kontinuität im Grunde genommen als bloße Unfähigkeit zu selbständiger Entwicklung zu beschreiben scheint. Naumanns Verteidiger verweisen darauf, daß die Zweischichtentheorie lediglich ein Entwicklungs- und Denkmodell verkörpere, nicht das „wirkliche“ Volk meine. Auch bedeute „primitiv“ eher „primär“, also ein Ursprüngliches, Grundsichtiges in der Kultur.

Mit dieser Debatte um „gesunkenes Kulturgut“ eröffnet sich eigentlich zum ersten Mal die Möglichkeit, die Frage nach einem Kulturbegriff systematisch zu erörtern und ihn – ähnlich wie in heutigen Diskussionen um Elitenkultur, Volkskultur und Massenkultur – endlich an feste geschichtliche und gesellschaftliche Horizonte zu binden. Der damalige Debattenverlauf führt jedoch konzeptionell eher

zurück als nach vorn. So bleibt es insgesamt bei Hoffmann-Krayers „vulgus in populo“, bei jenem immer noch mit archaischen Traditionszügen gedachten „Volksmenschen“, als dem „sozialen Subjekt“ der Volkskunde.

Auf dieser Position verharren auch die beiden volkskundlichen Großunternehmungen der 1920er Jahre. Zum einen wird 1927 mit den Arbeiten an einem umfangreichen «Handwörterbuch des Aberglaubens» begonnen, in dem die noch auffindbaren abergläubischen und magischen Praktiken „im Volke“ dokumentiert und in ihrer Verbreitung verortet werden sollen. Gesucht werden vor allem vorchristliche, namentlich germanische Spuren, die in der Lebenswelt der unteren Schichten vermeintlich in Form von Sprüchen, Sagen, Zeichen und Symbolen überliefert sind. Zum andern beginnt 1929 eine große Fragebogenaktion in 20 000 Orten des Deutschen Reiches, Österreichs, Luxemburgs und der deutschen Sprachinseln in der Tschechoslowakei und in Ungarn, in der 250 Fragen zu Brauchtum und Volksglauben enthalten sind. Die Ergebnisse sollen in einem «Atlas der deutschen Volkskunde» erfaßt werden, der die Geschichtlichkeit von regionaler Volkskultur und deutschem Volkstum als „lebendige“ Überlieferung festzuschreiben und in einer Art Kulturgeographie auch kartographisch zu dokumentieren sucht.¹⁰ Andere Länder und „Volkskunden“ ahmen dieses Beispiel übrigens nach: So konzipiert die französische Ethnographie 1942 ebenfalls einen solchen Atlas der Volkskultur, der allerdings über vereinzelte Vorarbeiten nicht hinauskommt (Chiva 1987: 19); ein österreichischer Atlas wird erst in den 1950er Jahren begonnen.

Gewiß sind bei diesen Unternehmungen vielfältige Befunde der Verbreitung von Kulturelementen von A wie Adventskranz bis Z wie Zauberspruch zu erzielen, zu kartieren und Schlußfolgerungen zu ziehen über kulturelle Diffusionsprozesse, also Verbreitungswege, Verbreitungsformen und Kontinuitätsmuster. Doch wird in den Befragungen stets nach Relikten gesucht, nach Einzelphänomenen, die scheinbar außerhalb aller sozialen und historischen Kontexte existieren. Es ist keine ethnographische Aufnahme von Lebenswelten, in denen sich Altes mit Neuem mischt, sondern eine Konstruktion von isolierten Brauchwelten, die abseits der Moderne durch die Zeiten dämmern. Daß die „Gewährsleute“ und „Korrespondenten“ dieser Umfragen und Sammlungen gleichzeitig meist aktive Laienvolkskundler sind, also jene Pfarrer, Lehrer und Wirte, die dem Volke selbst gerne „Kunde“ von seiner Geschichte geben, verleiht dem gesammelten Material zudem und von vornherein seine eigene „historische“ Patina.

An zwei Beispielen sei verdeutlicht, daß es in dieser Zeit der Weimarer Republik auch andere, allerdings wenig erfolgreiche Versuche

gibt, Volkskunde auf modernere Wege zu bringen. Will-Erich Peukert (1895–1969), Dozent an der Breslauer Pädagogischen Akademie, später Professor in Göttingen, versucht seit Ende der zwanziger Jahre, Umrisse einer „Großstadt-Volkskunde“ zu skizzieren. 1931 veröffentlicht er eine *Volkskunde des Proletariats*, in der er vor allem den Weg der Landbevölkerung in die Stadt und in die Fabriken beschreibt und den sozialen und kulturellen Wandel nachzeichnet, den diese Mobilität des 19. und 20. Jahrhunderts für die betroffenen Gruppen bedeutet. Das ist für die Volkskunde ein neuer Horizont, der in die Zeit paßt, in die Epoche einer Klassengesellschaft, die sich in ihren politischen Manifestationen und kulturellen Artikulationen als in sich zerrissen und gespalten zu erkennen gibt. Aber auch Peukert aktualisiert letztlich nur halbherzig, denn er beschreibt diesen Weg in die Großstadt und ins Proletariat eben vornehmlich als einen Verlust jenes „volkstümlichen Gutes“ von Sitte, Brauch und Tradition, also als eine Geschichte der „Entwurzelung“, nicht als eine Geschichte des kulturellen Wandels und des sozialen Neubeginns. In ähnlicher Weise widmet sich der Marburger Volkskundler Max Rumpf zur selben Zeit einer „Handwerker-Volkskunde“, die nicht mehr nur den alten bäuerlichen Kern des volkskundlichen Volkes ins Auge faßt. Doch liegt auch bei ihm das Schwergewicht noch mehr auf der Tradition, beim Rückblick auf handwerkliches Brauchtum und Arbeiten, kaum auf der Beobachtung der sozialen und kulturellen Situation einer Produzentengruppe, die damals am Scheideweg zwischen Werkstatt und Fabrik steht. Nicht nur diese Versuche werden freilich zunächst innerhalb des Faches abgedrängt und nach 1933 endgültig unterbunden.

Bis heute gibt es keine systematische Wissenschaftsgeschichte der Volkskunde, die auf breiter empirischer Basis die historische Entwicklung der Wissenschaftskultur im Fach aufgearbeitet hätte. Wer damals Volkskundler wird, wie man im Fach kommuniziert, wie man sich nach außen präsentiert, welche Identität als wissenschaftliche Gruppe im akademischen Milieu angestrebt wird – all dies ist bislang nur punktuell erforscht. Doch zeigen diese schlaglichthaften Eindrücke, daß das Fach offenbar immer noch „hinter“ der Gesellschaft bleiben will, auf der Suche nach ihrer „grundschichtigen“ Substanz. Auch der wissenschaftliche Nachwuchs arbeitet sich jedenfalls an Dissertationsthemen ab wie „Segen und Zaubersprüche aus einem österreichischen Roßarzneibuch des 16. Jahrhunderts“, „Fastenbrauchtum in Sachsen“ oder „Sitte und Brauch in der Ernte im Kreis Pinneberg“.

Dies erklärt sich zum Teil daraus, daß die Volkskunde in Deutschland – im Unterschied etwa zu Schweden, Ungarn oder Frankreich – akademisch weiterhin nur am Rande und unter dem Dach von

germanistischen, geschichtswissenschaftlichen oder geographischen Lehrstühlen betrieben wird. Wer promoviert, orientiert sich in der Regel am Arbeitsmarkt jener Museen, die sich mit Trachten, bäuerlichem Gerät und Heimatkunde beschäftigen. Dort ist die Institutionalisierung der Volkskunde am weitesten fortgeschritten – freilich nicht unbedingt ihre Verwissenschaftlichung. Prägender als die wenigen theoretischen und programmatischen Entwürfe bleiben für die Volkskunde daher dieser Museumsbereich und vor allem die aktive Traditionspflege der „bekennenden“ Volkskundler in Geschichts-, Altertums- und Brauchtumsvereinen. Dort „lebt“ das Fach in seiner Mehrheit, dort schafft es sich öffentliche Resonanz und Wirkung. Daß nicht wenige dieser Aktivitäten bewußt oder unbewußt bereits auf „völkisches Terrain“ hinüberspielen, daß vereinzelt sogar eine „Völkstums-Kunde“ betrieben wird, die nicht mehr nur konservativ, sondern schon braun zu nennen ist, auch dies gehört zum vieldeutigen Gesicht des Faches.

Bronislaw Malinowski und das Feldforschungsparadigma

In dieser Zeit geht die Völkerkunde bereits deutlich andere Wege. Die vorher bestimmende Theorie des Evolutionismus, die auf die Einzelbeobachtung kultureller Praktiken zielte und auf deren Einordnung in eine Art globalen historischen Zivilisations- und Kulturplan, wurde als unzulänglich erkannt. Dennoch sucht man zunächst weiter nach einer Urform der Kultur, die dann in ihren Ausbreitungsformen und in ihrer Gestaltvielfalt zu erklären wäre. Diese Hypothese dominiert vor allem in der sogenannten Kulturkreislehre, die dem Diffusionsmodell anhängt. Sie sucht nach einer solchen „Urkultur“, die sich vermeintlich schon in der Vor- und Frühgeschichte in ihren Varianten global verbreitete, da man auch die „alten Kulturen“ bereits in Kontakt miteinander sieht. Wie materielle Gegenstände – etwa Opfergaben – oder magische Vorstellungen „diffundierten“, also sich ausbreiteten, übernommen und tradiert wurden, wie Kultur also gleichsam aus „interkulturellem“ Kontakt entsteht, das scheint die zentrale Frage für eine Wissenschaft, die nicht nur das Trennende, sondern auch das Verbindende zwischen den Epochen und Kulturen erforschen will.

Erst in den zwanziger Jahren verändert sich diese Perspektive, ja sie kehrt sich in ihrer Erklärungsrichtung geradezu um. Kultur wird nun als eine Vielfalt verstanden, deren Varianten unabhängig voneinander entstanden sind und sich aus dem Verhältnis Natur–Mensch entwickelt haben. Menschen machen sich die Natur zunutze, um zu überleben, und sie schaffen deshalb ein kulturelles Repertoire zweck- und verständigungsorientierten Handelns. Das neue Schlagwort

heißt „Funktionalismus“, und es beruht auf der Annahme, daß jede kulturelle Praxis nicht einfach Form und Tradition verkörpert, sondern daß sie vor allem einem ganz bestimmten Zweck dient, der innerhalb eines Bedeutungssystems jeder Kultur genau festgelegt, gleichwohl in bestimmten Grenzen auch wandelbar ist. Tradition und Kontinuität werden also nicht mehr als Selbstzweck verstanden, als Erhaltung einer Form um der Form willen, sondern als Eigenschaften, die nur solange erhalten bleiben, wie sie nützlich sind. Diese Nützlichkeit, die jeweilige Funktion von Kultur an einem konkreten gesellschaftlichen Ort zu einem konkreten historischen Zeitpunkt, haben Völkerkundler zu erforschen.

Mit diesem nun ausgesprochen soziologisch argumentierenden Grundgedanken des Funktionalismus ist vor allem der Name von Bronislaw Malinowski (1884–1942) verbunden. Malinowski, aus Polen stammend und ausgebildeter Naturwissenschaftler, wird zum international wohl einflußreichsten Ethnologen seiner Zeit, nachdem er von 1914 bis 1918 einen langjährigen Forschungsaufenthalt auf den Trobriand-Inseln vor Papua-Neuguinea verbracht hat. Er lebt dort in den Siedlungen der Einheimischen, beobachtet deren Alltagsleben, ihre Familien- und Verwandtschaftsformen, ist Teilnehmer an festlichen und rituellen Veranstaltungen. Damit verkörpert er also weder den „Lehnstuhl-Ethnologen“ alter Prägung noch den expeditionshaft umherreisenden Forscher der jüngeren Generation. Erzwungen im übrigen durch die Kriegsumstände dieser Jahre, bleibt er vielmehr über lange Zeit fest an seinem Beobachtungsort und teilt dort – soweit ein Europäer dies vermag – auch das Routinierte, Gleichförmige, Sich-Wiederholende, kurz: den inneren Lebensrhythmus dieses so anderen Alltags. Im Jahr 1922 veröffentlicht er dann die Ergebnisse dieser Feldforschung unter dem Titel *Argonauten des westlichen Pazifik*.

Mit dieser Studie und ihrer Resonanz wird er neben Edward Evans-Pritchard oder William H. R. Rivers zum Mitinitiator jener „empirischen Wende“, die sich in der Ethnologie der 1920er Jahre weltweit andeutet und die vor allem eine moderne englische Sozialanthropologie begründet. Nun werden die Quellen nicht mehr fremden Literaturberichten entnommen, sondern aus erster Hand geschöpft, d.h. in der Feldforschung als einer Situation „Teilnehmer der Beobachtung“ eigenhändig bzw. eigen-sinnig erhoben. Im Feld zu sein, ja selbst Teil dieses Feldes zu sein, indem man in dessen materielle und kulturelle Lebensumstände bis zu einem gewissen Grade eintaucht, das wird nun zum methodischen Paradigma ethnologischer Forschung. Für diese Feldforschung formuliert Malinowski bald feste Regeln, die helfen sollen, subjektive Beobachtungen möglichst weitgehend zu „objektivieren“, ihnen also die Qualität wissen-

schaftlicher Befunde zu verleihen. Einerseits fordert er ein festes, kontinuierliches Beobachtungssystem des Alltagslebens, eine – soweit möglich – statistische und historische Absicherung der dabei gemachten Beobachtungen, schließlich die Sammlung und Analyse *charakteristischer* Interaktions- und Gesprächsfiguren, um die subjektiven Erfahrungsmomente in „eine soziologische Synthese“, in ein gesellschaftliches Gesamtbild zu überführen (Malinowski 1979: 116). Andererseits betont er notwendige individuelle Voraussetzungen wie soziale Fertigkeiten des Forschers, zu denen insbesondere gehört, der einheimischen Sprache mächtig zu sein, sich eine räumlich und sozial begrenzte kleine Einheit als „Lebensort“ auszuwählen, dort längere Zeit zu leben, dabei nicht nur Zuschauer und Sammler, sondern auch Akteur zu sein.

Dies alles sind für ihn unumgängliche Bedingungen und zugleich Investitionen eines Forscherlebens, ohne die alle Annäherungsversuche an eine andere Kultur kursorisch und oberflächlich bleiben müssen. Seine eigene Kultur ein Stück weit zu verlassen, in einer anderen „allein“ und „einsam“ zu leben, um in sie „eintauchen“ zu können, ohne ihr freilich je anzugehören, stets „fremd“ zu bleiben, und aus diesem „Dazwischen“ der Forscherexistenz systematische Erkenntnisse über gegenseitige Wahrnehmungen von Kulturen zu gewinnen – dies ist sein Grundgedanke. Dabei geht es ihm jedoch keineswegs nur um einen psychologischen Verfremdungseffekt, sondern vielmehr um eine wesentliche methodologische Vorbedingung einer systematischen Ethnographie. Nur das *Dort-Sein* in gleichsam existentieller Konsequenz, als mithandelnde und auf Verständigung angewiesene Figur im Feld, die dort eine „Art von zweiter Sozialisation“ erfährt (Kohl 1993: 111), macht die Forschung als eine Begegnung zweier Kulturen empirisch wie theoretisch reflektierbar. Und nur dies wiederum ermöglicht die Entwicklung einer je spezifischen, den örtlichen Bedingungen angepaßten Praxis der Beobachtung und Beschreibung, die – und dies ist entscheidend – theoriegeleitet anzulegen ist. Malinowskis Ziel ist es, eine Mikrowelt möglichst in der Gesamtheit ihrer sozialen Bedingungen und kulturellen Phänomene zu erfassen, also eine holistische, ganzheitliche Schau kultureller Praxisssysteme zu erhalten, um daraus Rückschlüsse ziehen und vergleichende Perspektiven auf Befunde aus anderen Kulturen entwickeln zu können. Nur in scheinbarer Paradoxie zielt dieser eher mikrosoziologische Zugang Malinowskis also durchaus auf eine allgemeine Theorie der Kultur.

Den „Eingeborenen“ verstehen zu lernen und sich „seine Sicht seiner Welt vor Augen zu führen“, das schreibt Malinowski den Ethnologen somit als neuen Anspruch ins Stammbuch. Mit dieser Forderung und dem Feldforschungsparadigma ist zugleich ein Stück

neuer Wissenschaftskultur geschaffen, das den beobachteten „Stammeskulturen“ durchaus ähnelt: Feldforschung als ein „Gesellenstück“, als ein Initiationsritual in die echte Ethnologengemeinde. Nur wer die Mühsalen der Feldforschung durchlebt hat, wird vollwertiges Mitglied der ethnologischen Krieger- und Erwachsenenengemeinschaft.

„Fremdheit“ als methodisches Prinzip

„Malinowskis Paradigma“ wirkt in der Tat nicht nur in der Völkerkunde revolutionär, sondern es beeinflusst nachhaltig die generelle Diskussion um den Einsatz qualitativer, also auf Einzelbeobachtungen und Fallanalysen aufbauender Methoden in den Sozialwissenschaften. Denn zum einen wird damit die kulturelle Situation der „Fremdheit“ als ein methodisches Prinzip der Forschung eingeführt, das systematisch dabei hilft, das Verstehensproblem zwischen den Kulturen neu zu thematisieren. Zum zweiten wird die aktive Teilnahme an kulturellen Prozessen als wesentliches Erkenntnismoment sozialwissenschaftlicher Forschung festgeschrieben: Da der Forscher in der Feldforschung nicht mehr distanter, scheinbar neutraler Beobachter bleibt, sondern als Akteur im Feld auftritt, wird auch die Forschung selbst als kulturelle Tätigkeit sichtbar. Zum dritten läßt sich Kultur so als ein zweckorientiertes Bedeutungs- und Handlungssystem erklären, das von den Menschen nicht als statische Ordnung, sondern als flexible Praxisanleitung eingesetzt wird, die dem Zweck des sozialen Überlebens dient. Dabei wird die Vorstellung, daß Kultur und Gesellschaft – ähnlich einem biologischen Organismus – als ein „System“ zu betrachten seien, in dem jedes Einzelelement sinnvoll in ein anderes greife und das Gesamtsystem stütze, wesentlich von den Naturwissenschaften übernommen. Diese neue Perspektive bedeutet zugleich eine entschiedene Absage an die mythologisch orientierten völkerkundlichen Forschungstraditionen der alten britischen Schule à la Frazer.

Allerdings darf rückblickend nicht vergessen werden, daß Malinowskis revolutionäre Entdeckung im Kontext europäischer Kolonialpolitik stattfindet. Es ist auch strategisch nützliches Wissen, das hier gewonnen wird. Denn die Kolonialmächte besitzen damals natürlich ein lebhaftes Interesse daran, sich ethnologisches Verstehen für die Zwecke der Kolonialverwaltungen nutzbar zu machen. Der alte Grundsatz „Wissen ist Macht“ gilt gerade in den überseeischen Feldern der Ethnologie, wo Wissenschaft und Politik oft eng miteinander verzahnt sind, wo der Ethnologe häufig genug im Haus des Kolonialbeamten als Gast lebt. Diese Verbindung schafft damals bereits ethische Probleme für eine oft genug als „Kolonialwissenschaft“

apostrophierte Disziplin, die sich mit dem Verdacht auseinandersetzen muß, Forschungszwecke mit Herrschaftszwecken zu vermischen. Dieser Verdacht von damals schwingt heute noch mit in der Warnung vor einer nun nicht mehr politisch, jedoch kulturell „kolonisierenden“ europäischen Forschung in Ländern der „Dritten Welt“. Es ist die besondere erkenntnistheoretische Problematik des Selbst- und Fremdverstehens, die durch Malinowskis Konzept des „Eintauchens in eine fremde Kultur“ nicht gelöst, vielmehr erst aufgeworfen ist und die sich als grundsätzliche Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen kulturellen Verstehens bis in die ethnologischen und sozialwissenschaftlichen Debatten der Gegenwart zieht.

Trotz vielfacher Berührungen volks- und völkerkundlicher Perspektiven in dieser Zeit treten also doch auch deutliche Unterschiede in den Vordergrund; insbesondere wenn man an die gesellschaftspolitischen Vorzeichen denkt, unter denen die beiden Fächer ihre Erkenntnisinteressen formulieren. Zwar geht es hier wie dort vordergründig um „Stamm“ und „Ethnos“, um modellhafte Vorstellungen von Zivilisationsstufen und Kulturkreisen, um kulturelle Diffusions- und Tradierungsprozesse. Doch bleibt die Volkskunde mit diesen Begriffen in Deutschland wie in den meisten europäischen Ländern im Denkhorizont einer „nationalen Wissenschaft“ gefangen, und dies in gleich doppelter Weise: Zum einen sind ihr empirisches Feld vorwiegend die europäischen Regionen mit ihren „volkstümlichen“ Phänomenen, in denen die Grundzüge jeweils nationaler Kulturen vermutet werden; zum anderen ist sie mit dieser Thematik in einen ideologisierten Wissenschaftsdiskurs eingebunden, in dem – zusammen etwa mit der Sprach- oder der Geschichtswissenschaft – nationale „Sinnstiftung“ durch den Aufbau von nationalen Geschichtsbildern betrieben wird. Zwar kann sich auch die Völkerkunde von dieser Hypothek nicht ganz frei fühlen, da sie international wie national auch unter den Vorzeichen europäischer Kolonialpolitik steht. Aber sie ist doch stärker von den Bedingungen außereuropäischer Forschungsarbeit geprägt, die nun zunehmend *Feldforschung* bedeutet, und auch von Standards eines internationalen Wissenschaftsdiskurses bestimmt, der nationale Perspektiven und Grenzziehungen weniger berücksichtigt.

Ein weiterer Unterschied kommt in Deutschland hinzu, der nun, in den Jahren ab 1933, eine besondere Rolle spielen wird: Die Völkerkunde ist inzwischen ein akademisch etabliertes Fach, das in der Universitätsausbildung und der Museumsarbeit schon über strategisch gesicherte Positionen verfügt. Die Volkskunde hingegen beginnt ihre akademische Karriere erst jetzt, in der Zeit der „Volksgemeinschaft“. Diese „neue Zeit“ eröffnet ihr zuvor ungeahnte Möglichkeiten, endlich ihre öffentliche Expertise und akademische Weihe zu erhalten –

wenn sie sich als „nützlich“ erweist. Man kann diese Situation durchaus als eine der großen wissenschaftsgeschichtlichen „Verführungen“ bezeichnen: sich als kleines Fach nunmehr in der Gunst der Mächtigen zu wissen, die Mittel und Karrieren in Aussicht stellen.

Völkskunde in der „Volksgemeinschaft“

Damit sind wir bei dem schwierigsten Kapitel aller Wissenschaftsgeschichte in Deutschland und insbesondere der volkswissenschaftlichen Fachgeschichte: beim Verhältnis von Völkskunde und Nationalsozialismus. Denn hier stellen sich Fragen wie die nach ideologischen Vorleistungen des Faches und nach persönlichen Verstrickungen, nach einem Schuldigwerden von Wissenschaft und von Wissenschaftlern, die nicht allein mit fachgeschichtlichen und fachwissenschaftlichen Argumenten zu beantworten sind. Doch auch in einem ethisch-moralischen Sinne sind sie nicht einfach zu bewerten, selbst nicht aus einem schon „sicher“ scheinenden Abstand von einem guten halben Jahrhundert. Denn von heute aus beurteilen wir die damalige Entwicklung weniger nach den damaligen Absichten der Beteiligten als vielmehr von deren Ergebnissen her. Und wir legen diese Ergebnisse den Akteuren jener Jahre letztlich zur Last. Dabei sind auch wir allerdings – in den Worten Malinowskis – „fremd“ in einem Feld, in einer anderen Zeit und einer anderen gesellschaftlichen Situation, die wir nur schwer „verstehen“ – vielleicht in diesem besonderen Fall auch gar nicht verstehen wollen. Denn Fremdheit bietet mitunter auch Schutz.

Nun kann dies nicht bedeuten, daß wir uns deshalb der Deutungen und Wertungen volkswissenschaftlicher Arbeit im Nationalsozialismus zu enthalten haben. Im Gegenteil: Wenn diese Fremdheit des zeitlichen wie politischen Abstands zugleich Chance für ein Verstehen-Wollen sein soll, dann müssen die Fragen, die uns beschäftigen, so offen und direkt formuliert werden, wie wir offen sein müssen für unterschiedlich befriedigende Antworten der Geschichte. Diese Fragen könnten lauten: Inwieweit führt die völkisch-nationale Grundeinstellung der Völkskunde bereits vor 1933 das Fach direkt in die nationalsozialistische „Volksgemeinschaft“? Inwieweit macht sich das Fachpersonal aus politisch-weltanschaulichen wie aus Karrieregründen bewußt zum ideologischen Handlanger des NS-Systems? Schließlich: Was nutzt die Völkskunde dem Nationalsozialismus und was der Nationalsozialismus der Völkskunde? Diese Fragen sind in den letzten Jahrzehnten im Fach immer wieder und intensiv diskutiert worden, ohne daß sie eine endgültige Beantwortung finden konnten.¹¹ Auch ich kann hier nur einige Teilantworten zu geben versuchen.

Wie schwierig dies im Einzelfall ist, mag zunächst das Beispiel Adolf Spamers (1883–1953) verdeutlichen. Spamer, zunächst Professor in Dresden, ab 1934 wissenschaftlicher Leiter der Abteilung Volkskunde in der Deutschen Forschungsgemeinschaft und ab 1936 der Inhaber des ersten deutschen Lehrstuhls für Volkskunde an der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität (heute: Humboldt-Universität), ein Wissenschaftler, dem man bis dahin kaum übertriebenen Nationalismus unterstellen kann, formuliert 1933 den folgenden programmatischen Satz: „Ziel der Volkskunde ist die Erkenntnis des geistig-seelischen Kräftespiels im Volksraum, soweit es den Menschen zum Menschen bindet, ihn als Gemeinschaftswesen, als Typus ‚Volksmensch‘, im Volksganzen und in dessen Gruppengliederungen erkennen läßt.“ (Spamer 1934/35: 19)

Der hier benutzte Jargon klingt im Umfeld des Jahres 1933 für unsere heutigen Ohren eindeutig: „Volksraum“, „Volksmensch“, „Volksganzen“, das ist und wird die Sprache der Nationalsozialisten. Aber ist diese Sprache in ihrer ideologischen Bedeutung auch die von Spamer? Liest man Spamers Schriften vor 1933, läßt sich das nicht ohne weiteres bejahen. Denn er greift mit diesen Begriffen offenbar zurück auf seine älteren, psychologisch orientierten Überlegungen zu jener „ungeregelten Primitivität“ des Menschlichen, die er unter der Tünche der Zivilisation stets hindurchschimmern sieht. Jenes „prä-moralische Triebleben“, das ihm in den sozialen Randgruppen der Gesellschaft begegnet, scheint ihm der Hinweis auf jenes „Gemeine“ im Volke zu sein, auf jenen „vulgus in populo“, der an den Rändern der Gesellschaft besser deutlich wird als in deren Zentrum, der aber für Spamer eine generelle „geistig-seelische“ Disposition des „Volksmenschen“ im „Volksraum“ verkörpert. Die Begriffe klingen gewiß altmodisch und verfänglich, doch hat Utz Jeggle unlängst und wohl zu Recht daran auch die „psychologische Scharfsicht“ hervorgehoben, mit der Spamer die „Volksseele entzaubert“, indem er „die Triebgebundenheit des Menschen, Hunger und Liebe als die Motoren“ des Kulturprozesses identifiziert (Jeggle 1988: 57). Zugleich aber verhindert Spamer mit seiner Lesart und seinen Begriffen auch nicht, daß seine Perspektive offen – heute würde man sagen: „anschlußfähig“ – für nazistische Interpretationen ist, die diese Volkspsychologie rassistisch lesen.

So ist Spamer einerseits vielleicht ein durchaus typischer Fall für die Situation der Volkskunde insgesamt, die in diesen Jahren dann bei jenen Worten genommen wird, die sie vorher ohne großes gesellschaftspolitisches Nachdenken zu „Volk und Nation“ geäußert hat. Und sie läßt sich bei diesen Worten nehmen, die nun mit Anerkennungen und Karrieren belohnt werden. Andererseits mag Spamer

wiederum untypisch sein, weil er in den folgenden Jahren des Nationalsozialismus offensichtlich versucht, sich unliebsamen politischen Aktivitäten und Auseinandersetzungen zu entziehen, schließlich mit einer Art Flucht in Krankheit und psychisches Leiden reagiert. In solchen Entwicklungen erfährt die Volkskunde nun den historischen Sinn jenes Satzes, wonach auch die Worte schuldig werden können. Derselbe Begriff bedeutet nach 1933 nicht mehr dasselbe, weil sich die Bedeutungskontexte gewandelt haben, weil manche verschwommene und hochfliegende Idee vom „deutschen Volkstum“ jetzt zu brutaler rassistischer Säuberungspolitik, zu Völkermord wird. Und zwischen den späteren Bekenntnissen, es so nicht gemeint, so nicht gewollt, es so nicht verhindert zu haben, liegen nurmehr ethisch-moralische Nuancen.

Dennoch: Viele Gesichter

Eine erste Schwierigkeit der Interpretation besteht also darin, daß die Volkskunde vor 1933 mehrere Gesichter besitzt. Da ist das Interesse für das „Volk“, somit auch für die soziale Unterschicht, die aber wiederum nur ausschnitthaft als „Bauerntum“ und in der mythischen Verklärung der Tradition gesehen wird. Da ist gewiß auch der Versuch der Lösung von solchen mythischen Vorstellungen, der jedoch Denklinien gegenüberstehen, die den Nationalsozialismus direkt mit vorbereiten oder sich zumindest problemlos in ihn einfügen. Eine zweite Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß die Volkskunde in dieser Zeit und mit ihren Themen eben auch gesellschaftspolitisch agiert. Sie will praktisch gesellschaftlich wirksam werden im Sinne eines „Bewahrens und Rettens“ volkstümlicher Tradition. Ausstellungen über Trachten, Beiträge zur regionalen Kulturgeschichte, Brauchtums- und Liedersammlungen, Veranstaltungen zu Volkstanz und Volkskunst spielen sich nicht fern der Gesellschaft ab, sondern sind Bestandteil deren weltanschaulich-politischer Aktivitäten. So sind die Volkskundler als „Volkstumswissenschaftler“ wie als praktische Kulturpfleger unmittelbar mit der lokalen Politik verbunden, die nun in die Politik der „Volksgemeinschaft“ der Nationalsozialisten übergeht. Als Wissenschaftskultur, deren größter Flügel in den Museen und Vereinen praktisch und öffentlich wirkt, vermag sich die Volkskunde dieser Indienstnahme offenbar sehr viel weniger zu entziehen als andere, stärker akademisch ausgerichtete Fächer. Die dritte Schwierigkeit resultiert daraus, daß es zur Technik der gesellschaftlichen Machtübernahme der Nazis gehört, sich vieles anzueignen und braun einzufärben, was unter ganz anderen Vorzeichen gedacht oder geschrieben wurde. Der Volkskunde – so hat man nach 1945 jedenfalls argumentiert – geht es in dieser Hinsicht nicht viel anders als

den Klassikern Goethe und Schiller, deren Zitate ebenfalls mißbraucht werden.

Freilich können diese Relativierungen den Eindruck nicht verhindern, daß das Fach über die Schwelle des Jahres 1933 hinweg eine spezifische Kontinuität aufweist. Alte volkskundliche Leitbegriffe, die in den zwanziger Jahren schon das Bild einer teilweise antiquiert wirkenden Wissenschaft vermittelten, erhalten im Nationalsozialismus neue Aktualität. Sitte und Brauch, Abstammung und Art, Volkstum und Gemeinschaft – dieses Vokabular muß jedenfalls von keinem Volkskundler erst neu gelernt werden. Daß dies ursprünglich keineswegs nazistisch gedacht war, hindert nicht daran, vieles nun explizit so zu denken. Dazu bedarf es manchmal nur leichter Schärfungen und Akzentuierungen der Begriffe und Perspektiven. Man kann dies vielleicht in einem dreistufigen Modell beschreiben, das sich an die Interpretationsmöglichkeiten des Begriffs „Volkstum“ knüpft. Auf einer ersten Ebene, die bereits zuvor allgemeiner volkskundlicher Konsens war, meint „Volkstum“ die Annahme einer gemeinsamen, geschichtlich überlieferten Art völkischen Empfindens und Denkens, die gleichsam stammesgeschichtlich verankert ist und sich nun auf ein besonderes „germanisches Volkstum“ zuspitzen läßt. Auf einer zweiten Ebene wird dies zur Überzeugung, daß dieser Volkstumsgeanke aus dem wissenschaftlichen Modell in praktische Arbeit und Politik umzusetzen sei. Dazu gehört dann die Definition von „deutscher Art“, von „deutschem Boden“ und von „deutscher Kultur“, also von kultur- und geopolitischen Faktoren, die in „ihr Recht“ zu setzen seien. Und da dieses „Recht“ immer bedroht scheint durch die „Anderen“, insbesondere bei den „deutschen Volksgruppen“ in Osteuropa, geht es hier schon um den Zusammenhang von „Volk und Raum“. Auf der dritten Ebene verschmilzt dann Volkstumhaftes mit Rassedenken: Die Anerkennung der Überlegenheit der „germanischen Rasse“ legitimiert jede Annahme der Minderwertigkeit anderer. Denn diese Lehre vom Zusammenhang von biologischem Erbgut und völkischer Kultur kann ein gemeinsames Humanum nicht mehr akzeptieren. Eine so verstandene Volkskunde ist zu allem bereit, auch zu einem mörderischen Antisemitismus, der zuvor in der Fachgeschichte eine bemerkenswert wenig ausgeprägte ideologische Basis besaß (Jeggle 1988).

Diese dritte Position, der Rassismus der „harten“ Nazi-Volkskunde, findet sich vor 1933 offenbar recht selten, auch als antisemitische Haltung innerhalb der Volkskunde ist sie nur vereinzelt spürbar. Sie tritt dafür nach 1933 sehr viel häufiger auf, als es das Fach später lange Zeit wahrhaben will. Dabei sind die Motive dieser braunen Volkskundler durchaus unterschiedlich: Einige waren bereits vor 1933 aus politischer Überzeugung zur NS-Bewegung gestoßen, einige laufen

nach 1933 bemerkenswert schnell über, andere stecken sich das Parteiabzeichen wohl aus eher karrieristischen Motiven an. Man darf nicht vergessen, daß es in dieser Zeit auch um Lehrstühle geht, die für die Volkskunde nun vermehrt eingerichtet werden, um Stellen in großen Forschungsvorhaben und auch um gute persönliche Beziehungen zu den NS-Propagandaorganisationen wie dem Reichspropagandaministerium von Joseph Goebbels oder dem Amt für weltanschauliche Schulung und Erziehung von Alfred Rosenberg, die berufliche Existenz und Einfluß versprechen. Daß gerade dieses Motiv eine nicht unwesentliche Rolle spielt, scheint sich durch die Tatsache zu bestätigen, daß viele volkskundliche Hinterbänkler nun in Ämter und Würden einrücken, denen dies nach akademischen Maßstäben sonst wohl kaum gelungen wäre.

Ich will hier nur zwei Beispiele für eine solche aktive Nazi-Volkskunde herausgreifen, zwei Namen und zwei Zitate, um den unverwechselbaren Duktus deutlich zu machen. Der eine Name ist Eugen Fehrle, ein badischer Alt-Nationalsozialist und Volkskundler, der – neben eher unauffälligen Fastnachtsforschungen – bereits frühzeitig den Rassegedanken propagiert. 1934 formuliert Fehrle dann programmatisch: Die Volkskunde „erforscht und erweckt immer wieder das uns Arteigene, das, was uns im Blut liegt, das Rassenhafte unseres Wesens, das, was unser Schicksal leitet und zu allen Zeiten für Wohl und Weh unseres Volkes richtungweisend sein wird“ (Fehrle 1935: 62). Fehrle macht mit dieser beschwörenden Formel innerhalb wie außerhalb des Faches Karriere, wird badischer Ministerialrat und Hochschulreferent, Ordinarius für Volkskunde in Heidelberg und Mitglied im Vorstand des Verbandes der Volkskundevereine (Assion 1985).

Der andere ist Wilhelm Peßler, ein Mitarbeiter am *Atlas der deutschen Volkskunde*, der längst vor 1933 vor allem Stammes- und Kulturraumforschung betreibt und der danach in seinem *Handbuch der Deutschen Volkskunde* bekennt: „Möge es solcher Gestalt der deutschen Volkskunde gelingen, allen Volksgenossen das Wesen der Deutschheit zu erschließen und das Herz zu öffnen für ihre Brüder, daß sie, einig im Kampf um Deutschlands Auferstehen, mit uns sprechen: ‚Ich bekenne mich zur deutschen Volksgemeinschaft und ich glaube an Deutschlands Unsterblichkeit‘.“ (Peßler 1935/38: 7) Peßler avanciert 1934 zum Leiter des *Volkskundeatlas*-Unternehmens und erhält ebenfalls seine Professur.

Bei Formulierungen wie den zitierten geht es nicht mehr um wissenschaftliche Ansprüche, sondern allein um Ideologie, um die „richtige“ Volkskunde im Sinne eines weltanschaulichen Glaubensbekenntnisses. Wissenschaftlich wird von den „braunen“ Volkskndlern ohnedies nichts Neues gedacht und geschrieben; sie sammeln

nur Versatzstücke konservativer Volkskundelehre, spitzen sie zu und gruppieren sie neu um die Schwerpunkte von „Volkstumsarbeit“ und „Rassenhygiene“. Wissenschaft bietet nur den Vorwand für extremen Nationalismus und Rassismus. Aber eben einen sehr nützlichen Vorwand, weil sich aus den volkskundlichen Themen und Sammlungen eine propagandistisch wirksame Kulisse für die Inszenierung jenes Mythos von „Blut-und-Boden“ errichten läßt: Sagen als „deutscher Volksgeist“, Bräuche als „deutsche Art“, Trachten als „deutsche Uniform“. Dabei gehen die Fehrles und Peßlers weit über das hinaus, was „Mitläuferei“ damals an Bekenntnissen abverlangt wird. Ihnen ist die Rolle der Volkskunde als einer „braunen Wehrwissenschaft“ höchst willkommen, und nicht nur diesen beiden, das bestätigen inzwischen die Aufarbeitungen zur Geschichte des Faches unter dem Nationalsozialismus (Gerndt 1987).

Gewiß sind diesen Namen auch andere entgegensetzen, Namen von Volkskundlern, die sich dem Regime im Fach wie in der Gesellschaft nicht so leicht angeschlossen, manchmal auch nicht gebeugt haben. Zu erinnern ist etwa an den Arbeitervolkskundler Will-Erich Peuckert, den Volksmusikforscher Kurt Huber, den Reformpädagogen und Kulturpolitiker Adolf Reichwein oder den Brauchtumsforscher Rudolf Kriss. Sie weigern sich, emigrieren oder arbeiten im Widerstand – einige um den Preis ihres Berufs, ihrer Freiheit, gar ihres Lebens. Sie tun dies aus ganz unterschiedlichen politischen wie humanistischen Motiven: manche aus religiösen Überzeugungen, andere als überzeugte Konservative oder Linke (Bausinger 1965). Und auch bei jenen, die „mitlaufen“, gibt es vielleicht Ansätze, einzelne Gesten, verzweifelte Versuche, sich zu entziehen oder zu wehren; darüber wissen wir noch wenig.

Insgesamt jedoch ist die Zahl derer sehr klein, auf die eine Volkskunde verweisen könnte, die rückblickend auf diesen Abschnitt der Fachgeschichte stolz sein wollte. Zu Stolz besteht kein Anlaß, im Gegenteil: Gefordert ist auch heute noch weitere Aufarbeitung und Auseinandersetzung, nicht, um über Personen zu richten, sondern um über Positionen zu urteilen und um besser zu verstehen, was geschehen ist und wie so etwas geschehen kann.¹²

Eine „nützliche“ Wissenschaft?

Nun mag man sich heute volkskundliche Dissertationsthemen, Buchtitel und Artikel aus dieser Zeit ansehen und dabei vielleicht den Eindruck bekommen, daß hier rückblickend doch etwas dramatisiert wird. Viele dieser Publikationen erscheinen eher harmlos, wenn von Sitte und Brauch, von Märchen und Sage, von Martinsgans und Lebensbaum die Rede ist. Was hat dies mit Ideologie und

Politik zu tun? Gar mit Nazismus und Völkermord? – Und man könnte weiterfragen: Was konnte selbst eine willfähige Volkskunde den Machthabern denn letztlich nutzen, ein kleines, unwichtiges, vielfach in eher mystischen Nebeln als in politischen Realitäten agierendes Fach?

So sind die Fragen nach 1945 in der Tat oft gestellt worden, um die Antworten darauf dann auf die übliche Mitläufer-Formel reduzieren zu können. Dies gehört zum Nachkriegskapitel der „Selbstentschuldung“. Natürlich ersetzt die Volkskunde den Nationalsozialisten keine ideologische SA, vieles ist für sie auch gar nicht brauchbar und wirkt selbst auf sie eher mystisch, verschwimmt. Dennoch ist die Volkskunde nützlich, und sie macht sich nützlich. Das kann heute leicht nachvollziehen, wer einmal Tageszeitungen und Familienzeitschriften dieser Jahre durchblättert. Denn sie strotzen – vor allem in ihren Beilagen – vor volkscundlichen Themen und Materialien, die von Wissenschaftlern, Laien-Volkscundlern oder Journalisten geschrieben sind und die von „deutschem Bauernleben“ handeln, von „deutschem Muttertag“ oder von „Soldaten-Brauchtum“. Was die Volkskunde seit ihren Anfängen immer *auch* getan hatte: Bilder vom „Volksleben“ zu entwerfen, sie über Ausstellungen, Bücher, Vorträge, Zeitungsartikel zu popularisieren, ihnen den lockeren Klang des „Es war einmal“ zu verleihen und schließlich „Volkstum“ in praktischer Traditionspflege zu vermitteln – das tut sie auch jetzt, und sie tut es jetzt ganz besonders eifrig.

Es ist das Prinzip der Wiederholung und Verdichtung, das hier wirkt. In den unterschiedlichsten Stoffen tauchen immer wieder ganz bestimmte Deutungen und Botschaften auf, die auch das entlegenste Phänomen noch in bezug zum Sinnzentrum „Volkstum“ setzen. Ob ein Märchenforscher in Frau Holle Spuren deutscher „Volksgeistigkeit“ zu finden vermeint oder ein Brauchtumsforscher in Erntebräuchen Überreste eines Germanenmythos – das Interpretations- und Bezugssystem ist ebenso simpel wie hermetisch, und es wirkt gleichsam durch Addition, durch die Verbreiterung und ständig erneuerte Bestätigung seiner Befunde. Das ist noch heute und war schon vor 1933 so. Doch nun verkörpert dieses „Volkstum“ nicht mehr nur ein Ideengeschäft, sondern es bildet den ideologischen Mittelpunkt nationalsozialistischer Machtpolitik, die diese Formel mit Leben bzw. Tod erfüllt.

So liefert die Volkskunde ideologische Versatzstücke, volkstümliche Bilder und ästhetische Muster für die Kulisse einer „Volksgemeinschaft“, die sich in Reden und Zeitungen, in Ernte- und Partefeiern als neue „Volkskultur“ stilisiert. Volkscundler sind vielfach die Dekorateure der nazistischen Schaufenster, und sie sind oft genug die Dolmetscher der Propagandareden, deren Vermittlungsarbeit wesent-

lich dabei hilft, daß Vorurteile, Dummheit und Haß im Gewand des Volkstümlichen aussprechbar und auslebbar werden. Sie sind kleine Helfer nur, manchmal auch widerstrebende. Aber sie sind nützliche Helfer, und es sind viele, wenn man nicht nur auf das schmale akademische Segment blickt, sondern auf das nun breite Feld der „Volkstumsarbeit“. 1934 sind im Reichsbund Volkstum und Heimat bereits rund 10 000 Vereine zusammengeschlossen mit etwa vier Millionen Mitgliedern, die sich – gesteuert vom Amt Rosenberg – dieser Pflege des „Volkstums“ widmen und in tausendfachen Aktivitäten jene Bilder vom „Deutsch-Sein“ in Geschichte und Gegenwart weiter ausmalen. Mit wohl doch großer Wirkung: Letztlich sind es weniger Hitlers *Mein Kampf* oder NS-Programmschriften, die massenhaft gelesen werden, als vielmehr solche „volkstümlichen“ Geschichten von „Volk und Heimat“.

Wenn man umgekehrt danach fragt, was der Nationalsozialismus der Volkskunde genutzt hat, dann fällt die Bilanz nicht weniger verhängnisvoll aus. Für die Volkskunde bedeuten die Jahre nach 1933 die Zeit ihrer endgültigen Institutionalisierung als akademisches Fach. Die ersten universitären Lehrstühle werden explizit der Volkskunde wie der Volkstumsforschung gewidmet, so in Berlin 1936 oder in Tübingen 1937. Zahlreiche neue Volkstums- und Heimatmuseen entstehen, dazu neue Publikationsreihen und Zeitschriften. Vor allem findet das Fach einen ungeheuer weiten Wirkungskreis in dem nun staatlich organisierten Bereich populärer Folklore. Volkstanz, Volksmusik, Brauchtumsfeiern durchziehen nicht nur das vielfältige Vereinsleben in Deutschland, sondern halten verstärkt auch in den Schulen Einzug, in den nationalsozialistischen Freizeitorganisationen, bei der Wehrmacht, im öffentlichen Leben generell.

So bleibt der Vorwurf auch über die engere Nazi-Volkskunde hinaus, daß im Fach vieles bereits vor 1933 so mißverständlich war, daß es danach nicht schwerfällt, dieses Mißverständliche in eine furchtbare Verständlichkeit zu verwandeln. Wer sich dem damals verweigern will, kann dies offenbar nicht in „innerer Emigration“ tun, sondern nur durch ein wirkliches Verlassen seines Wirkungsfeldes und Landes. Diese äußerste Konsequenz ziehen nur sehr wenige, und sie kann im Rückblick nicht zum Maßstab der Beurteilung individueller Haltungen und Handlungen gemacht werden. Doch wer bleibt, verbleibt in einer Volkskunde, die als Fach vielfältig „schuldig“ wird. Diese Schuld relativiert sich auch nicht dadurch, daß sich Germanisten, Historiker oder Naturwissenschaftler in ähnlichen Rollen und Situationen befinden, ja daß sich in Teilen dieser Fächer bereits vor 1933 Nationalismus und Antisemitismus sehr viel deutlicher ausgeprägt zeigten.

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

4. Entwicklungen: Volkskunde als Sozialwissenschaft?

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

Noch und wieder: „Erhobenen Hauptes“?

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