

Da capo: Folklorismus

von Hermann Bausinger, Tübingen

Der Begriff Folklorismus hat in der deutschen Volkskunde nunmehr eine 25jährige Karriere hinter sich - eine steile Karriere, und schon das macht den Begriff verdächtig. Martin Scharfe hat jüngst auf die Tücken der Verwendung des Begriffs hingewiesen, den er selber „verschämt abkürzt“ und von dem er hofft, „daß der Begriff F. ein Brauchtum sei, das die Volkskundler bald nicht mehr brauchen“.² Dem steht nun freilich der fortgesetzte - und unabgekürzte - Gebrauch von Folklorismus entgegen. Handelte es sich dabei nur um die verwässerte Diffusion ins Milieu der volkskundlichen Dilettanten, also gewissermaßen um das Ergebnis des Absinkens von Wissenschaftsgut, so wäre dieser Befund nicht aufregend und mit dem erwarteten „Exitus des pauschalierenden Worts F.“³ innerhalb der Wissenschaft selbst zu vereinbaren. Aber das Wort und der Begriff Folklorismus lassen offensichtlich auch theoretische Köpfe nicht los, und es erscheint mir sehr fraglich, ob dies als bloßes Trägheitsgesetz richtig interpretiert wäre. Für mich jedenfalls ist der Widerspruch zwischen kontinuierlicher Kritik an dem Begriff und seiner ebenso kontinuierlichen Verwendung ein Anlaß dazu, hier - freilich in aller Vorläufigkeit - noch einmal etwas genauer nachzufragen.

Ein zweiter Impuls, mich dem beliebt-ungeliebten Begriff zuzuwenden, kommt aus einer ganz konkreten Erfahrung, und ich will zunächst diese praktische Ausgangsplattform in einiger Ausführlichkeit schildern. Ort der Handlung ist Erpfingen auf der Schwäbischen Alb im Kreis Reutlingen, bis zur Gemeindereform Ende der sechziger Jahre eine selbständige Gemeinde, seither Teilort der neugebildeten Gemeinde Sonnenbühl, zu der auch Genkingen, Udingen und Willmandingen gehören. Erpfingen ist der Hauptort der Gemeinde; dort steht das Rathaus. Es war aber auch schon vor der Zusammenlegung der vier Ortschaften der bekannteste Ort, vor allem deshalb, weil dort auf der „Sonnenmatte“ eine von einem Verband „Schwaben International“ getragene große Feriensiedlung entstanden und der Ort konsequent dem Fremdenverkehr geöffnet worden war. Nicht nur die örtliche Gastronomie und die Einzelhandelsgeschäfte haben sich darauf eingerichtet; es gibt auch ein von der Gemeinde bereitgestelltes „Haus des Gastes“. In diesem „Haus des Gastes“ fand 1986 in den Ostertagen eine erste „Ausstellung für Osterbrauchtum“ statt; von Palmsonntag bis Ostermontag 1987 wurde sie, beträchtlich erweitert und in größerem Rahmen, erneut gezeigt - diesmal als „Eierausstellung“.

Nun sind die Berichte über Osterbräuche in dieser Gegend nicht sehr reich, und Ostereier finden zwar als Gegenstand von Brauchtümlichen Spielen Er-

wählung, aber kaum wegen ihrer besonderen Ausgestaltung.⁴ Soweit sich ältere Leute noch erinnern, färbte man die Eier am Gründonnerstag, und zwar überwiegend mit Zwiebschalen und mit den violetten Blütenblättern der Küchenschelle.⁵ Der historisch informierte Besucher mochte von der Ausstellung also den Einblick in eine bescheidene Tradition, er mochte ein liebenswertes, nicht eben vielbeachtetes ländliches Idyll erwarten. Was er tatsächlich erlebte, war etwas ganz anderes. Das Haus des Gastes war nicht nur durch geschmückte ‚Palmen‘, sondern in den Ostertagen selbst auch durch einen großen Osterbaum markiert; es war aber auch deshalb nicht zu verfehlen, weil sich von der Eingangstür eine lange Schlange bis zum Dorfplatz hinzog. Viele Tausende kamen zu der Ausstellung, aus der engeren und weiteren Umgebung, allein oder mit Bussen, bezahlten ihre drei Mark Eintritt und sahen sich dann um, soweit es das Gedränge in den doch relativ kleinen Räumen zuließ.

Was gab es zu sehen? Vereinfacht könnte man sagen: alles. Alles, was irgendwie mit dem Schmuck von Eiern zu tun hat. Zur Dekoration waren etwa 10000 Eier verwendet worden, die teils in traditionellen, teils auch in neu kreierten Techniken bemalt und geschmückt waren; Osterbäume waren auf die Räume verteilt, und ein besonders großer wand sich im Treppenhaus empor bis unters Dach; in der kleinen Cafeteria war die Theke mit Eierzweigen geschmückt; die Tombolapreise waren zumindest teilweise Eier; die Schulen hatten Eiergirlanden gebastelt; und vor allem: auf Tischen und in Vitrinen waren besonders schön bemalte oder bearbeitete Eier ausgestellt.

Der erste Anstoß zu der Ausstellung war von der Fau des Verwalters des Feriendorfs ausgegangen. Sie hatte schon in ihrem früheren Wohnort Dinslaken bemalte Eier gesammelt und dort zu einer Ausstellung im Heimatmuseum beigetragen; bis 1986 war ihre Sammlung - wahrscheinlich auch dank dem Kontakt mit den ausländischen Gästen im Feriendorf - auf 230 Eier angewachsen, die den Grundstock für die Erpfinger Ausstellung bildeten. Schon bei diesem ersten Durchgang hatten eine Reihe von Frauen aus dem Dorf geholfen, und im Anschluß an die erfolgreiche Ausstellung bildete sich eine informelle, aber doch klar definierte „Eier A G“ (so wird sie im Ort genannt), deren treibende Kraft die Frau des Bürgermeisters ist und die sofort mit der Vorbereitung der zweiten Ausstellung begann.

Bei dieser Vorbereitung spielten die eigenen Bastei- und Hobbykunstaktivitäten eine wichtige Rolle - die Eier wurden nicht nur bemalt, sondern besprüht, mit Sternchen, Borten, Manschetten und Blüten beklebt; Gebäckmodel wurden nicht nur hervorgeholt, sondern auch neu geschnitzt (u.a. mit dem berühmten Drei-Hasen-Motiv vom Paderborner Dom). Außerdem wurde für die zweite Ausstellung ein besonderer folkloristischer Rahmen insofern vorgesehen, als sich die 14 Frauen der Arbeitsgemeinschaft in mühsamer Arbeit Trachten nähten, für die eine Trachtenexpertin aus der Umgebung die Entwürfe lieferte, und zwar nach generalisierten Mustern aus der Gegend - die Orte Sonnenbühls hatten nämlich keine eigene Tracht.

Diese örtlichen Aktivitäten sind, bedenkt man den Aufwand an Zeit und Geld, nicht zu unterschätzen. Es werde „so langsam eine richtige Bewegung“,

sagte die Frau des Bürgermeisters kurz vor Beginn der zweiten Ausstellung. Diese Bewegung erfaßt große Teile des Orts, wirkt aber auch darüber hinaus: die Frauen von Sonnenbühl wurden schon verschiedentlich zu Messen und Ausstellungen eingeladen, auf denen sie ihre Mal- und Bastelkünste demonstrierten; die neu geschaffene Tracht fungiert dabei als örtliches Markenzeichen.

Auf der anderen Seite profitiert die Ausstellung aber auch von anderen Orten und Landschaften. Die Frauen nehmen Anregungen auf, wo immer sie diese bekommen können. Die ‚Palmen‘, Gebilde aus verschiedenen wintergrünen Pflanzen, verziert mit hölzernen Kreuzen, bunten Bändern und Eiern, sind eigentlich‘ nur in den ehemals katholischen Landesteilen zuhause; dort werden sie am Palmsonntag geweiht und dann neben Haus- oder Stalltür genagelt - für die Erpfinger ist es eine Schmuckvariante, die sie den Leuten in Zwiefalten abgeguckt haben. Auch die Techniken zur Bearbeitung der Eier stammen großenteils aus anderen Gegenden.

Und es bleibt nicht bei bloßen Anregungen, auch ein großer und zudem der auffallendste Teil der ausgestellten Stücke kommt anderswoher. Der Grundstock der Sammlung war bereits voller exotischer Wundereier, die alle gezeigt werden: afrikanische Straußeneier mit Elefantenmotiven, Eier aus Ekuador, aus Pakistan und China, Weihnachtseier aus Mexiko, italienische Eier aus Muranoglas, vergoldete, wie Ikonen bemalte Eier aus Rußland und Eier mit Scherenschnittmotiven aus Polen. Dazu kommen Eier aus den verschiedensten deutschen oder ehemals deutschen Gebieten - und diese sind nicht nur ausgelegt, sondern sie entstehen in „Live-Demonstrationen“: 25 Künstlerinnen und Künstler führten während der Ausstellung ihre Techniken vor, vom Kratzputz der Böhmerwälder bis zur Herstellung geschriebener‘ Eier im Hessischen.

Viele der so hergestellten Eier wurden (meist zu Preisen zwischen 50 und 100 DM) zum Kauf angeboten. Auch Gebäckhasen wurden verkauft. Außerdem gab es Trachtenpuppen zu sehen, die bei dem im Kreis Tübingen ansässigen Hersteller bestellt werden konnten, und ein Kunstgewerbegeschäft zeigte eine große Zahl von polnischen Wandteppichen und Stickerien, die ebenfalls erworben werden konnten. Erwähnt werden sollte wohl noch, daß die „großartige Brauchtumsschau“ beachtliches Echo in der regionalen Presse‘ fand und daß auch Funk und Fernsehen darüber berichteten.

Gäbe es den Ausdruck Folklorismus nicht, er müßte für die Erpfinger Eieraussstellung erfunden werden. Dies war gewissermaßen Folklorismus in Reinkultur - wobei ich die Reinkultur sofort wieder zurücknehme, da offenbar gerade eine schwer entwirrbare Mischung ein Merkmal des Folklorismus ist. Das beschriebene Ereignis ist charakterisiert durch eine Reihe fast paradoxer Befunde. Dazu gehört der im wesentlichen ästhetisch bestimmte Umgang mit Elementen der Volkskultur, der begleitet wird von der betonten Berufung auf Tradition und ‚Brauchtum‘. Dazu gehört der weite räumliche Ausgriff, das Überspringen der Horizonte,⁸ das aber letztlich der Stärkung lokaler Identität dienen soll.⁹ Die Dialektik von aktueller Lebendigkeit in der Gestaltung des

Vorgeführten und musealen Implikationen und Zielen gehört hierher - in Sonnenbühl ist bereits die Rede davon, daß ein Eier-Museum gegründet werden solle. Und schließlich ist auch das Nebeneinander und Ineinander von ausdrücklich so benanntem „Idealismus“ und kommerziellen Interessen zu erwähnen. Diese Paradoxien oder Spannungen bieten sicher keine Auflistung von Folklorismusmerkmalen, die man von Fall zu Fall abhaken kann; aber sie charakterisieren die funktionale Offenheit, die „Polyfunktionalität“ des Folklorismus, die Ulrike Bodemann mit Recht in ihrem präzisen Modellentwurf hervorhebt.¹⁰

Zum größeren Teil lassen sich die Paradoxien darauf zurückführen, daß Folklore *als* Folklore angesehen und herausgestellt wird. Folklore ist oder war mehr oder weniger selbstverständlich, weithin ritualisiert - hier wird sie als Wert reflektiert und bewußt inszeniert. Folklore wird oder wurde trotz dem Gewicht des Traditionellen jeweils neu aktualisiert - nunmehr werden verschiedene Stufen und Spielarten des Vergangenen erneuert, konserviert und in die Nähe des Musealen gerückt.¹¹ Folklore funktioniert oder funktionierte ganz überwiegend im engen, meist lokalen Horizont - hier wird sie, als Wert in sich, aus diesem Horizont gelöst, ‚mobilisiert‘ und verbreitet. Folklore ist oder war verbunden mit vorgegebenen, quasi gewachsenen sozialen Strukturen - jetzt bedarf sie der Organisation. In Folklore sind oder waren Glaubensmomente und Ideologeme integriert - jetzt werden sie herausgeholt und als Ziele verkündet. Folklorismus erweist sich insofern als glückliche Begriffsbildung: der Begriff drückt aus, daß ein vorher Unauffälligeres (Folklore) jetzt mit besonderen Wertakzenten versehen und in den Mittelpunkt gerückt wird.

Mit dieser Feststellung ist im Grunde auch schon eine Antwort auf die Frage nach der theoretischen Qualität des Begriffes Folklorismus gegeben. Ist „Folklorismus“ eine Theorie? Natürlich nicht. Folklorismus ist zunächst ein schlagwortartiger Begriff, wie beispielsweise auch Modernisierung ein schlagwortartiger Begriff ist. Aber es gibt eine Theorie - vielleicht sollten wir besser gleich sagen: es gibt Theorien der Modernisierung, die den zielgerichteten Wandel der Gesellschaft an bestimmten Merkmalen wie Urbanisierung, Bürokratisierung u. ä. festmachen und bestimmte Gründe, wie die Tendenz zur Ausdifferenzierung und damit zur höheren Komplexität in allen gesellschaftlichen Gebilden, dafür unterstellen. Für den an konkreten historischen Entwicklungen Interessierten ist „Modernisierung“ aber noch keine Antwort, sondern ein Rahmen, innerhalb dessen dann sinnvoll weitergefragt werden kann. In analoger Weise gibt es Theorien des Folklorismus, und in analoger Weise bilden auch sie den Rahmen, innerhalb dessen die Zusammenhänge erst näher zu bestimmen sind.

Die Kritik am theoretischen Manko unseres Faches hat sicherlich zum Teil gute Gründe: Das Fach verlor sich lange Zeit an seine - scheinbar unproblematischen, scheinbar für sich sprechenden - Gegenstände,¹² und auch heute leidet es nicht allzu sehr unter abstrakten theoretischen Debatten. Auf der anderen Seite erscheint es sinnvoll, den Theoriebegriff nicht allzu hoch zu hängen und nicht grundsätzlich die Erwartung einer schlechthin umfassenden und endgültig-

tigen Erklärung damit zu verbinden. Niklas Luhmann stellte vor einigen Jahren fest, die Soziologie sei „derzeit noch zu wenig theoretisch und zu wenig abstrakt für erfolgreiche historische Forschung“.¹³ Hat man Luhmanns generalisierende systemtheoretische Arbeit vor Augen, die historische Spezifitäten auf allgemeine Systembezüge reduziert, so wird sofort die Problematik dieser Feststellung deutlich. Mit Recht wurde gegen Luhmann die Erkenntnis Max Webers ins Feld geführt,¹⁴ daß sich „die spezifische Bedeutung, die ein Bestandteil der Wirklichkeit für uns hat, ... natürlich gerade nicht in denjenigen seiner Beziehungen“ findet, „die er mit möglichst vielen anderen teilt“.¹⁵ Der Umgang mit Theorie und Theorien ist immer ein trade-off-Geschäft: was an Generalisierbarkeit hinzugewonnen wird, geht an Spezifik verloren - und umgekehrt.¹⁶

Der Begriff Folklorismus darf nicht stillgestellt werden. Aber dieser Begriff und die mit ihm verbundenen theoretischen Implikationen bilden zumindest einen Hebelarm, mit dem Elemente der gegenwärtigen Kultur und auch vergangener Kulturepochen richtiger und besser verstanden werden können. Diese theoretische Perspektive ist ein Fortschritt gegenüber der - ohne Denunziation kann man doch wohl sagen: lange Zeit in der Volkskunde vorherrschenden - Haltung, die in lähmender Ehrfurcht erstarrte, wann und wo immer ein Trachtenmieder, ein Volkslied oder ein Osterei auftauchte. Sie ist aber auch ein Fortschritt gegenüber den wohlfeilen Distanzierungen, welche alle 'sekundären' Formen der Volkskultur als „unecht“¹⁷ beiseite schoben und verkannten, daß der Folklorismus - in den Worten von Nils-Arvid Bringeus - „ein Teil des Lebensstiles unserer eigenen Zeit“¹⁸ und damit eine ziemlich durchgängige Erscheinung ist.

Im Zeichen des Folklorismus wird Folklore *als* Folklore traktiert. Diese Kennzeichnung schafft eine Grenze nach rückwärts und nimmt dem Begriff den Anschein eines universellen Phänomens.¹⁹ Die Begrenzung liegt dabei nicht etwa in der besonderen Konnotation, die das Wort Folklore im Deutschen hat. Diese, vor allem im Vergleich mit dem kraftvollen Bestimmungswort Volk, abwertende Bedeutung hat zunächst eher zu einer falschen, allzu knappen Begrenzung geführt: der Folklorismus wurde oft erst dort angesetzt, wo man 'Volksgut' zu 'Folklore' verkommen sah. Tatsächlich aber setzten folkloristische Tendenzen in dem Augenblick ein, in dem Folklore - nun im neutralen, weiteren Sinn von Volkskultur - als eigener Wert entdeckt wurde. Wolfgang Brückner hat mit einleuchtenden Belegen gezeigt, daß sich schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts „Volkstrachten“ und „Trachtenfolklorismus“ nicht wirklich voneinander trennen lassen²⁰ - die Rekonstruktion und Konstruktion von Volkstrachten in jener Zeit erfolgt bereits im Zeichen des Folklorismus. Sie setzt die Erkenntnis und Anerkennung von Folklore als eigenem Wert voraus; dies unterscheidet sie von mittelalterlichen Schaubräuchen und auch von den theatralischen Volks-Inszenierungen der Barockzeit, welche die Entdeckung der Volkskultur zwar vorbereiteten, aber noch nicht voraussetzen konnten.

Wenn Ausdrucksformen des Folklorismus so in den Zusammenhang der Entdeckung der Volkskultur gestellt werden, erhebt sich allerdings die Frage, warum diese dann nicht durchgängiger auftraten und warum sie so spät

diagnostiziert wurden. Die Antwort ist auf zwei Ebenen zu suchen. Einmal war es gewiß die Folge einer Ausblendung durch die Wissenschaft - oder allgemeiner gesprochen: die bürgerlichen Betrachter und Liebhaber der Volkskultur. Ihnen mußte ja gerade an der „Echtheit“ und der Ursprünglichkeit dieser Volkskultur gelegen sein; sie hatten sich in ihren Ideologien ja selbst auf jenen vermeintlich so kräftigen Ast gesetzt, an dem die Folklorismustheorie später zu sägen begann. Zum anderen aber griff die sekundäre Überformung nicht in allen Bereichen der Volkskultur gleich schnell um sich. Die verschiedenen Teile der Volkskultur hatten einen sehr verschiedenen Grad von Affinität zum Folklorismus: Elemente, die in sich der Schau dienten und die - zumindest auch - demonstrativen Charakter hatten, wie etwa die Tracht, waren der Neubewertung und der damit verbundenen Umformung leichter zugänglich als beispielsweise unauffällige Bräuche, zumal dann, wenn diese sich auf den häuslichen Bereich zurückgezogen hatten. Hier fallen erst allmählich die zunächst noch sehr intakten Begrenzungen - ein so hemmungsloser Austausch und eine so ins Aberwitzige gesteigerte Massierung von Ostereiern wie in unserem Beispiel wäre wohl im 19. Jahrhundert und auch zu Beginn des 20. kaum denkbar gewesen.

Damit ist zugleich gesagt, daß die Begrenzung nach rückwärts keine eindeutig zu ziehende Linie ist. Seit der Entdeckung der Volkskultur ist eine Überformung und Umformung der alten Traditionen im Zeichen des Folklorismus möglich; aber es läßt sich nicht etwa ein Folklorismus-Reich herausgliedern, das sich präzise und ohne Übergänge von einer älteren Stufe der Volkskultur trennen ließe. Walter Benjamin hat in den Zetteln für sein Passagen-Werk einmal notiert: „Mag sein, daß die Kontinuität der Tradition Schein ist. Aber dann stiftet eben die Beständigkeit dieses Scheins der Beständigkeit die Kontinuität in ihr.“²¹ Von hier aus läßt sich die Schwierigkeit der volkswissenschaftlichen Aufgabe beleuchten: sie hat sich analytisch zu befassen mit diesem Ineinander von wirklicher Kontinuität und scheinbarer Kontinuität, die ihrerseits wirkliche Kontinuität zu begründen vermag.

Nein, Folklorismus ist keine zureichende Antwort, und die Warnung vor der Verwendung des Worts Folklorismus als Sedativ²² ist berechtigt. Aber mit den in der Folklorismusdebatte entwickelten Perspektiven sind neuere und neueste Tendenzen verständlicher geworden und können auch ältere Befunde neu gesehen und interpretiert werden. Wenn der Dokumentation über die Geschichte der Probleme der Volkskunde, die Gerhard Lutz zusammenstellte²³, einmal ein Schlußkapitel angefügt wird, dann werden darin die Kontroversen um den Begriff Folklorismus - gerade weil es Kontroversen waren und sind - einen wichtigen Platz einnehmen.²⁴

Anmerkungen

- 1 1962 erschien in der Zeitschrift für Volkskunde (58. Jg., S. 177-209) der Aufsatz von Hans Moser: Vom Folklorismus in unserer Zeit. Vorher war der Begriff zwar vereinzelt in kunstsoziologischen Überlegungen aufgetaucht (vgl. hierzu Verf.: Folklorismus. In: Enzyklopädie des Märchens, 4. Band, 1984, Sp. 1405-1410), aber in die Diskussion der deutschen Volkskunde wurde er doch erst durch den Aufsatz von Hans Moser eingeführt.
- 2 Einführung zum Kapitel „Ungleichzeitigkeiten“. In: Utz Jeggle u. a. (Hg.): Volkskultur in der Moderne. Reinbek 1986, S. 347-350, hier S. 348f.
- 3 Ebd. S. 349. Korrekterweise muß angemerkt werden, daß Martin Scharfe selber die differenzierte Verwendung des Begriffs - wie in den von ihm eingeleiteten Aufsätzen von Peter Assion, Wolfgang Brückner und Józef Burszta - durchaus (noch?) billigt.
- 4 Vgl. etwa Karl Bohnenberger (Hg.): Volkstümliche Überlieferungen in Württemberg. Neudruck, Stuttgart 1961, S.39f.; Herbert Schwedt, Elke Schwedt: Schwäbische Bräuche. Stuttgart etc. 1984, S. 81-84.
- 5 Vgl. den Artikel: Wenig ist geblieben. In: Reutlinger Generalanzeiger vom 29.3.1986.
- 6 Vgl. Herbert Schwedt, Elke Schwedt (wie Anm. 4), S. 77.
- 7 Zeitungsartikel aus dem Reutlinger Generalanzeiger, dem Schwäbischen Tagblatt und der Stuttgarter Zeitung bilden neben Beobachtungen und Befragungen auch die Materialgrundlage für die hier gegebene Schilderung.
- 8 Auf den Zusammenhang des Folklorismus mit dem „Zerfall der Horizonte“ und der „Verfügbarkeit der Güter“ (beides bei Verf.: Volkskultur in der technischen Welt. Stuttgart 1961, Neuauflage, Frankfurt/M. 1986) wurde hingewiesen von Konrad Köstlin: Folklorismus und Ben Akiba. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 20, 1970, S. 234-256.
- 9 In diesem Zusammenhang ist der Aspekt der „ästhetischen Kompensation ökonomischer Rückständigkeit“ zu erwähnen, den Utz Jeggle und Gottfried Korff in ihrem Aufsatz über das Zillertal herausgearbeitet haben (Zur Entwicklung des Zillertaler Regionalcharakters. Ein Beitrag zur Kulturökonomie. In: Zeitschrift für Volkskunde, 70, 1974, S. 39-57) und den Gottfried Korff in weiteren Untersuchungen verfolgt hat (Folklorismus und Regionalismus. Eine Skizze zum Problem der kulturellen Kompensation ökonomischer Rückständigkeit. In: Konrad Köstlin, Hermann Bausinger (Hg.): Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. Neumünster 1980, S. 39-52). Die Erpfinger Aktivitäten können zumindest als Antwort auf starke strukturelle Veränderungen interpretiert werden, und es geht dabei zweifellos auch um die Aufrechterhaltung der Dominanz innerhalb der Gemeinde und des weiteren Umkreises der Reutlinger Alb. Zur Betonung der lokalen Dimension vgl. auch die grundsätzlicheren Bemerkungen bei Ellen Badone: Ethnicity, Folklore, and Local Identity in Rural Brittany. In: Journal of American Folklore, 100, 1987, No. 396, S. 161-190.
- 10 Folklorismus - Ein Modellentwurf. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, 28, 1983, S. 101-110; hier S. 102.
- 11 Tatsächlich rücken „Historismus, Traditionalismus, Folklorismus“ zusammen, wie dies Peter Assion in dem gleichnamigen Aufsatz (Utz Jeggle u. a. (Hg.): Volkskultur in der Moderne. Reinbek 1986, S. 351-362) gezeigt hat. Der Aufsatz trägt den Untertitel: „Zur musealisierenden Tendenz der Gegenwartskultur.“
- 12 Vgl. Verf.: Zur Theoriefeindlichkeit in der Volkskunde. In: Ethnologia Europaea, II-III, 1968-1969, S. 55-58; Martin Scharfe: Kritik des Kanons. In: Abschied vom Volksleben. Tübingen 1970, S. 74-84.
- 13 Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt/M. 1982, S. 10.

- 14 Vgl. Clemens Albrecht: Liebe als System - zur Passion des Codicereus. In: Soziologie 2, 1986, S. 104-116; hier S. 110.
- 15 Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1982, S. 176,
- 16 Vgl. auch die knappen Anmerkungen zur schwindenden Aussagekraft von Generalisierungen bei Verf.: Volkskunde. Tübingen 1982, S.271.
- 17 Zum Problem von Echtheit und Unechtheit vgl. Verf.: Zur Kritik der Folklorismuskritik. In: Populus Revisus. Tübingen 1966, S. 61-75; Carl Dahlhaus: Zur Dialektik von „echt“ und „unecht“. In: Zeitschrift für Volkskunde, 63, 1967, S. 56f.
- 18 Folklorismus. Einige prinzipielle Gesichtspunkte vor schwedischem Hintergrund. In: Edith Hörandner, H. Lunzer (Hg.): Folklorismus. Neusiedel 1982, S. 55-72, hier S. 69.
- 19 Konrad Köstlin hat die Ausweitung des Begriffes kritisiert in dem Aufsatz: Folklorismus und Ben Akiba (wie Anm. 8).
- 20 Trachtenfolklorismus. In: Utz Jeggle u.a. (Hg.): Volkskultur in der Moderne. Reinbek 1986, S. 363-382; hier S. 371.
- 21 Walter Benjamin: Das Passagen-Werk. Hg. v. Rolf Tiedemann. Erster Band, Frankfurt/M. 1982, S.609.
- 22 Martin Scharfe: Einführung (wie Anm. 2), S. 348.
- 23 Gerhard Lutz (Hg.): Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme. Berlin 1958.
- 24 Ingeborg Weber-Kellermann und Andreas C. Bimmer erwähnen in ihrem knappen Abriss (Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Eine Wissenschaftsgeschichte. Stuttgart 1985, S. 124) Folklorismus „als das Schlüsselkonzept zur Analyse der Feststrukturen und Festgeschichte, aber auch zur Erhellung der Anspruchswirklichkeitsebene von Traditionsideologien“.