

**Volkskultur:** dieses Stichwort scheint auf Traditionen zu verweisen, die aus der Zeit vor der Industrialisierung und Technisierung stammen. Tatsächlich aber durchdringt die technische Welt die Volkskultur; sie hat ihre alten Horizonte aufgelöst und weiträumige Zusammenhänge hergestellt, freilich auch Gegenbewegungen hervorgerufen, in denen die einstigen Formen der Volkskultur neu inszeniert werden. Hermann Bausinger, Leiter des Instituts für empirische Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen, hat mit diesem Buch einen wesentlichen Beitrag geleistet zu einer Neubestimmung und Neuorientierung des Fachs Volkskunde: weg von einer romantisierenden Altertums- und Reliktforschung, hin zu einer nüchternen Analyse der Volkskultur. Mit der Neuauflage wird aber nicht nur ein anerkanntes volkskundliches Standardwerk wieder zugänglich gemacht, sondern ein immer noch aktueller Beitrag zur Verflechtung von Technik und Sozialgeschichte, zur Mentalitätsgeschichte der unteren Schichten, zur Auflösung und zum Wandel von Tradition, zur Soziologie und Psychologie der gegenwärtigen Kultur.

*Hermann Bausinger*, geb. 1926, ist Professor für Volkskunde an der Universität Tübingen.

Hermann Bausinger

# Volkskultur in der technischen Welt

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

*Bausinger, Hermann:*

**Volkskultur in der technischen Welt/**

**Hermann Bausinger. -Frankfurt/Main;**

**New York: Campus Verlag, 1986.**

**(Reihe Campus; Bd. 1008)**

**ISBN 3-593-33594-8**

**NE: GT**

# Inhalt

Vorbemerkung zur Neuausgabe. . . . .	3
Einleitung . . . . .	7
I. Die technische Welt als „natürliche“ Lebenswelt. . . . .	13
1. Volkswelt und technische Welt . . . . .	13
2. Der Zauber der Technik . . . . .	23
3. Die „Natürlichkeit“ des Technischen . . . . .	32
4. Die Technik als Auslöser von Regressionen. . . . .	42
II. Räumliche Expansion. . . . .	54
1. „Einheit des Orts“. . . . .	54
2. Auflösung des Horizonts: Verfügbarkeit der Güter . . . . .	63
3. Exotik als Beitrag zur Expansion. . . . .	76
4. Heimat — Kraftfeld und Kulisse. . . . .	85
III. Zeitliche Expansion. . . . . *	94
1. Akzeleration und Fließgleichgewicht . . . . .	94
2. Erneuerung und Pflege der Volkskultur. . . . .	102
3. Verengung des Spielraums. . . . .	IV*
4. Präsentierung des Historischen. . . . .	125
IV. Soziale Expansion. . . . .	135
1. Standeskultur und Einheitskultur. . . . .	135
2. Volkskultur als „Imitationssystem“. . . . .	144
3. Ansätze zur Ironisierung des Sentimentalen. . . . .	152
4. Das Pygmalionproblem. . . . .	164
Anmerkungen . . . . .	176
Personen- und Sachverzeichnis . . . . .	212
Volkkultur in Gemengelage-Nachwort 1986. . . . .	219

## Vorbemerkung zur Neuausgabe

Bei seinem ersten Erscheinen hatte dieses Buch, obwohl es in viele Verästelungen führt, doch den Charakter einer grundsätzlichen Streitschrift. Volkskultur war weithin definiert als traditioneller Teil der Gesamtkultur, der von den Impulsen und Ausdrucksformen der Modernisierung (noch) nicht erreicht war; die Volkskunde als die dafür zuständige Wissenschaft verstand sich weithin als konservative Hüterin dieses Erbes. Demgegenüber suchte das Buch nicht nur zu zeigen, daß sich die moderne, die „technische“ Welt schon sehr weit in diese traditionelle Volkskultur hineingeschoben hatte, sondern auch, daß jenes Konstrukt Volkskultur vielfach erst als antimodernes Gegenbild zustande gekommen war. Diese Auffassung hat sich inzwischen größtenteils durchgesetzt - natürlich keineswegs nur, aber auch durch dieses Buch.

Aber es wäre töricht, der Neuauflage nur diese Erfolgsmeldung vorzuschicken. Es erscheint mir notwendig, auch auf zeitbedingte Beschränkungen und auf Unzulänglichkeiten ausdrücklich hinzuweisen. Ich greife dabei drei zentrale Probleme heraus. Das erste betrifft die Auffassung und Einschätzung des Technischen. Ich habe in dem Buch an banalen Beispielen gezeigt, daß sich Volkskultur nicht als gewissermaßen vor-technische Veranstaltung definieren läßt, daß vielmehr mannigfache Formen eines „natürlichen“ Umgangs mit der Technik im Alltag zu finden sind. Dies war eine realistische, aber keine umfassende Perspektive: ausgeblendet blieb weithin die Konfrontation mit einer entfesselten Technik, die sich nicht mehr integrieren läßt, die vielmehr nur noch als unverstandene Drohung empfunden wird. Die Gefahr resignierter Unterwerfung, die in der selbstverständlichen Integration des Technischen in die Lebenswelt vorgebildet ist, würde heute gewiß entschiedener herausgestellt.

Zweiter Punkt: Die Argumentation des Buches bewegt sich weithin auf den Linien der Geistesgeschichte. Einzelne Phänomene und Veränderungen der Volkskultur werden in Verbindung gebracht mit

geistesgeschichtlichen Bewegungen, wie sie in literarischen Epochenbegriffen ausgedrückt sind, und oft kommt so der Erklärungsversuch vorzeitig zum Stillstand. Am Beispiel gezeigt: das Phänomen des Kitschs wird, pointiert gesagt, aus dem Gefühlsüberschwang der Romantik abgeleitet; Zusammenhänge mit der technischen Reproduzierbarkeit von Kunstwerken und mit der Marktsituation werden dagegen höchstens gestreift.

Das dritte Manko empfinde ich im Rückblick als das gravierendste. Das Schlußkapitel zur „sozialen Expansion“ erörtert die Auflösung der früher maßgebenden ständischen Orientierung, die so bewirkte allgemeine Zugänglichkeit ganz verschiedenartiger kultureller Bestände, freilich auch die daraus resultierenden Verwerfungen und Schwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten werden aber verharmlost durch eine weiche Terminologie, welche die tatsächlichen gesellschaftlichen Differenzierungen und Schranken eher verschluckt - den Begriff der Einheitsgesellschaft würde man heute wohl vermeiden.

Diese Mängel lassen sich aus der gegebenen wissenschaftsgeschichtlichen Situation begründen - anders gesagt: es läßt sich zeigen, warum sie damals im spezifischen Diskurs der Volkskunde kaum als Mängel in Erscheinung treten konnten. Technik und überhaupt moderne Ausdrucksformen der Gesellschaft kamen damals in der Volkskunde praktisch nicht vor. Sie waren wegdefiniert, indem Volkskultur als vortechnische, vorindustrielle, vormoderne Form verstanden wurde, von der man annahm, sie habe sich - und sei es auch nur in kräftigen Relikten und abgeschirmten Inseln - bis in die Gegenwart erhalten. Da es darauf ankam, diese Illusion zu zerbrechen, mußte die „natürliche“ Durchdringung der Volkskultur mit technischen (und ganz allgemein: modernen) Erscheinungen in den Vordergrund gestellt werden.

Der geistesgeschichtliche Akzent des Buches hängt zusammen mit der institutionellen Einbindung der Volkskunde an den Universitäten. Sie war dort in aller Regel der Germanistik angegliedert, und im Umkreis dieser Wissenschaft standen damals sozialwissenschaftliche Ansätze nicht zur Diskussion. Volkskunde galt als ein besonders sicherer konservativer Hort der Germanistik - und viele Volkskundler haben diese Rolle auch akzeptiert. Der führende österreichische Fachvertreter begann damals seine Rezension dieser Studie mit der Feststellung, eigentlich brauche man ein Buch nicht zu lesen, „das mit dem Zitat eines gehässigen Brecht-Wortes beginnt“, denn: „Volkskunde hat mit Brecht nichts zu tun“. Eine solche Äußerung macht

deutlich, daß es nicht ganz sinnlos war, zunächst auch innerhalb der gezogenen methodischen Grenzen kritische Akzente zu setzen.

Dies heißt nicht, daß der gängige methodische Rahmen überhaupt nicht durchstoßen worden wäre. Das Buch zehrt nicht nur vom alten germanistischen Erbe, sondern ist auch geprägt von einem kräftigen neuen Interesse an soziologischen Fragen. Wenn die gesellschaftlichen Tatbestände trotzdem nicht scharf genug erfaßt wurden, dann hing dies nicht nur mit der eigenen Distanz, sondern auch mit dem Tenor der deutschen Soziologie jener Zeit zusammen, die sich ihrerseits oft auf die Vorstellung einer in sich offenen Einheitsgesellschaft („nivellierte Mittelstandsgesellschaft“) zurückzog. Und für die volkskundliche Diskussion kam es zunächst vor allem darauf an, in aller Deutlichkeit zu zeigen, daß es die ständischen Sozialformen, in denen man teilweise auch noch die jüngsten Erscheinungen der Volkskultur verankert gesehen hatte, schlechterdings so nicht mehr gab.

Diese Begründungen aus der zum Zeitpunkt der Entstehung gegebenen Situation sollen die Kritik an Unzulänglichkeiten des Buches nicht herunterspielen. Man könnte freilich auch erwägen, ob in den hier als unzulänglich kritisierten Fragerichtungen nicht auch Ansätze stecken, die gerade jetzt - nach einer Phase sozialwissenschaftlicher Schulung - wieder fruchtbar sind; Theorien sollten ja doch immer in doppelter Weise überholt werden: zurückgelassen, aber auch durch Überprüfung wieder brauchbar gemacht. Möglicherweise ist die ritualisierte Selbstverständlichkeit des Umgangs mit Technischem ein Aspekt, der über der Dämonie der Technik leicht vergessen wird. Möglicherweise arbeitet die traditionelle geistesgeschichtliche Betrachtung der Mentalitätsgeschichte zu, die in den letzten Jahren an Boden gewonnen hat. Und möglicherweise läßt der Verzicht auf trennscharfe soziologische Kategorien deutlicher hervortreten, daß die „unsichtbaren Schranken“ und die „feinen Unterschiede“ in unserer Gesellschaft nicht zuletzt solche des kulturellen Habitus sind.

Ich halte diese Erwägung nicht nur für einen faulen Trick. Natürlich ist aber nicht sie der Grund für die Neuauflage des Bandes, sondern die Annahme, daß die Hypothese vom Zerfall früher relativ geschlossener und enger Horizonte nach wie vor diskutabel ist und daß sie in diesem Buch an vielen Beispielen und in vielen Bereichen durchgespielt wird. Die Neuauflage nach 25 Jahren hat keinen unverbindlichen Jubiläumscharakter, sondern steht erfreulicherweise im Zusammenhang mit Übersetzungen des Buchs ins Französische und Engli-

sehe, die gegenwärtig vorbereitet werden. Auch dies darf doch wohl in dem Sinne verstanden werden, daß der Inhalt dieser kleinen Studie nicht passe ist.

Hermann Bausinger



## Einleitung

Bert Brecht forciert einmal dazu auf, statt „Volk“ in unserer Zeit „Bevölkerung“ zu sagen: wer diesen Tausch vornimmt, „unterstützt schon viele Lügen nicht“. Die Aufforderung steht in der Flugschrift „Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit“, die 1934 in einer illegalen antifaschistischen Zeitschrift abgedruckt wurde; ihr Hintergrund ist die einseitige Politisierung des Volksbegriffs im nationalsozialistischen Staat. Aber Brechts Feststellung ist nicht so zeitgebunden, daß sie nicht auch jetzt noch überlegt werden müßte; und gerade eine Arbeit, die sich mit der heutigen „Volkskultur“ befaßt, muß sich seiner Forderung stellen und muß sie bedenken — auch wenn sie beim Begriff der Volkskultur bleibt als dem geläufigen Gegenstand der wissenschaftlichen Volkskunde, die auf Grund ihrer historischen Entwicklung das Wort „Volk“ wohl weder abschütteln kann noch darf.

Im allgemeinen argumentiert man in der Volkskunde umgekehrt wie Brecht: „Der im Staat nur organisierten und darum in ihren Lebenskräften nicht entfalteteten, den Einzelmenschen in seinen Anlagen verkümmern den ‚Bevölkerung‘“ stellt man „das gesunde, organisch gefügte Volk als verlorenes und wiederzugewinnendes Ideal gegenüber“<sup>2</sup>. Zunächst scheint es, als seien hier lediglich die Begriffe vertauscht; zumindest wendet sich Brecht aus ähnlichen Gründen, die hier gegen „Bevölkerung“ vorgebracht werden, gegen „Volk“: das Wort „besagt eine gewisse Einheitlichkeit“, die nur organisiert ist und die Interessen des Einzelnen mißachtet. Aber der terminologische Unterschied hat doch gewichtige Hintergründe, und es ist kein Zufall, daß in der Volkskunde nie der Versuch gemacht wurde, der Vieldeutigkeit-des Wortes Volk zu entgehen, indem man dafür Bevölkerung gesetzt hätte. Die Gründe dafür liegen nicht nur in der geschichtlichen Bindung der Volkskunde an Herder und die Romantiker, die den Begriff Volk adelten, ohne ihm freilich seine Mehrsinnigkeit zu nehmen<sup>3</sup>, sondern vor allem auch in der durch Wilhelm Heinrich Riehl angestoßenen Entwicklung der volkskundlichen Wissenschaft.

Vor nunmehr hundert Jahren hat Riehl die Forschung, die sich auf die einzelnen Sachgebiete der Volkskunde beschränkt, in Frage gestellt: „Diese Studien über oft höchst kindische und widersinnige Sitten und Bräuche, über Haus und Hof, Rock und Kamisol und Küche und Keller sind in der That für sich allein eitler Plunder ..“\*. Der von Riehl hier ausgesprochene Gedanke ist der Stachel, der bis heute immer wieder die Volkskunde aus der selbstzufriedenen Versenkung in den oft sehr harmlosen Einzelgegenstand aufschreckt. „Für sich allein“ bedeuten diese Studien nichts; sie müssen aufeinander und auf ein Ganzes bezogen sein. Riehl definiert dieses Ganze, indem er von jenen Einzelstudien sagt: „sie erhalten erst ihre wissenschaftliche wie ihre poetische Weihe durch ihre Beziehung auf den wunderbaren Organismus einer ganzen Volkspersönlichkeit, und von diesem Begriff der Nation gilt dann allerdings im vollsten Umfange der Satz, daß unter allen Dingen der Welt der Mensch des Menschen würdigstes Studium sey“. Ein aufklärerisch-humanitärer Grundgedanke — Pope's „The proper study of mankind is man“ — wird hier in der „Idee der Nation“ eingeschmolzen, und diese Idee wird für die Volkskunde zum „Mittelpunkt ihrer zerstreuten Untersuchungen“<sup>5</sup>.

Wenn auch in den folgenden Jahrzehnten — vor allem in der Berührung und Auseinandersetzung mit der Ethnologie — die vergleichende, übernationale Betrachtung stärker in den Vordergrund tritt und als Objekt der Volkskunde schließlich allgemein das „vulgus in populo“<sup>6</sup> angesehen wird, so bleibt die „Idee der Nation“ doch nach wie vor lebendig in dem Wort Volk. Es ist eine national-soziale Legierung, deren Mischungsverhältnis verschieden sein kann, die aber immer beide Bestandteile enthält; und gerade diese Mehrdeutigkeit scheint den Platz des Volksbegriffes in der Volkskunde gefestigt zu haben. Der immer wieder erneuerte Wille, „über die schon von Riehl verspottete Volkskunde als Variantenforschung hinauszukommen“<sup>7</sup>, fand im Begriff des Volkes im allgemeinen seine Erfüllung. Der Mangel an Kategorien, den man der Volkskunde gelegentlich vorwirft, hängt unmittelbar mit der beherrschenden Stellung des Volksbegriffes in ihr zusammen: dieser Begriff schien die Frage nach übergreifenden, den einzelnen Sachgebieten gemeinsamen Gesetzlichkeiten und Gesichtspunkten zu beantworten; und die Diskussion dieses

Begriffes fesselte jahrzehntlang fast die gesamte theoretische Be-  
sinnung der Volkskunde<sup>8</sup>.

Neuerdings stellt die Dynamisierung des kulturellen Lebens die  
bloße Variantenforschung erst recht in Frage; die Beschränkung  
auf positive Einzelstudien ist weniger möglich denn je. Positivis-  
mus ist, nach einem Wort von Friedrich Georg Jünger<sup>9</sup>, „immer  
eine Beschäftigung geruhiger Zeiten“; und niemand wird es eitle  
Sinnhuberei schelten, wenn heute nach Kategorien gesucht wird,  
welche die Volkskultur insgesamt betreffen. Dabei kann aber nach  
dem Stand der Dinge nicht mehr auf den vieldeutigen Begriff Volk  
als Allheilmittel verwiesen werden. Er wird im folgenden nicht  
vermieden; aber der Zusammenhang und attributive Zusätze  
lassen keinen Zweifel daran, daß es sich dabei dann nicht um das  
unantastbare Ideal einer organischen Gesamtpersönlichkeit han-  
delt, sondern um die reale Welt der kleinen Leute, um das „ein-  
fache Volk“. Damit ist aber dieser Begriff auch nicht mehr im-  
stande, den einzelnen Fakten aus dem Volksleben ihre „wissen-  
schaftliche Weihe“ zu geben; vielmehr ist es für die Volkskunde  
dringlicher denn je, nach verbindenden Gesichtspunkten für die  
Erscheinungen der Teilgebiete zu fragen, die so verschiedenartig  
sind, daß sie sich mit mehreren anderen wissenschaftlichen Diszi-  
plinen überschneiden: die Märchenforschung ragt zweifellos in die  
Literaturwissenschaft, die Volksschauspielforschung in die Thea-  
terwissenschaft, das volkskundliche Teilgebiet „Haus und Hof“ in  
Architekturgeschichte und Siedlungsgeographie hinein.

Es liegt nahe, das Verbindende nun anstelle des Volks in klei-  
neren und realeren sozialen Einheiten zu sehen: im Dorf, in der  
Nachbarschaft, in der Familie. Aber keine dieser Einheiten läßt  
sich absolut setzen; das Volksleben und die Volkskultur vollziehen  
sich im sozialen Geflecht größerer und kleinerer Gruppen, und  
nicht jedes „Volksgut“ ist gleichzeitig „Dorfgut“, „Nachbarschafts-  
gut“ oder dergleichen. Vor allem aber handelt es sich hierbei um  
soziologische Ansätze, nicht um spezifisch volkskundliche Kate-  
gorien. Gerade angesichts des starken und fruchtbaren Einflusses,  
den soziologische Fragen und Methoden auf die Volkskunde aus-  
üben, ist es nützlich, nach den grundsätzlichen Unterschieden  
zwischen diesen Wissenschaftszweigen zu fragen<sup>10</sup>. Der wesentliche  
Unterschied besteht nicht in der — in sich ja rein soziologischen  
und zudem durch neuere Untersuchungen relativierten — Gegen-

Überstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft, sondern in der Tatsache, daß die Erkenntnisobjekte der Soziologie „nicht substratgebundene Gegenstände sind“, sondern zwischenmenschliche Beziehungen<sup>11</sup>, während die Volkskunde schon in ihren Anfängen von substratgebundenen Gegenständen, von „Gütern“ der Volkskultur ausging. Zwischen den sozialen Gegebenheiten und den kulturellen Formen und Gütern besteht freilich ein wechselseitiger Einfluß; und gerade dieses funktionelle Verhältnis interessiert die neuere Volkskunde: „Aus der Erforschung des Wechselspiels zwischen Verhaltensweise und Kulturgut wächst das Erkennen der jeweiligen Lebenssphäre“<sup>12</sup>. Volkskundliche Kategorien suchen nicht in erster Linie die sozialen Grundlagen oder die motivgeschichtlichen Zusammenhänge kultureller Güter zu erfassen, sondern die besonderen Formen der Geistigkeit, welche auf bestimmten sozialen Grundlagen bestimmte kulturelle Güter hervorbringen<sup>13</sup>.

Diese Arbeit unternimmt den Versuch, solche Kategorien für die Volkskultur in der technischen Welt zu suchen. Man könnte glauben, die Hauptschwierigkeit dieses Versuchs liege darin, daß heute gerade auch die Volkskultur vom radikal Neuen, nie Dagewesenen — und insofern auch kaum Verständlichen - bestimmt werde. Befaßt man sich aber sine ira mit dem Gegenstand, so erweist es sich, daß die Erscheinungen der heutigen Volkskultur zum Teil sehr tiefliegende geistesgeschichtliche Wurzeln, zum Teil sehr auffallende historische Parallelen haben, und daß es mitunter schwierig ist, das eigentlich Neue, das oft nur in einer kleinen Verlagerung der Akzente besteht, überhaupt zu entdecken. Eine Untersuchung, die sich einseitig auf das ganz und gar Neue kaprizierte, könnte nur einen Katalog der unmittelbar durch technische Mittel hervorgerufenen Besonderheiten bereitstellen, ergäbe aber kein auch nur annähernd verlässliches Gesamtbild der Volkskultur in der technischen Welt. Auch die zeitbedingten - nach einem Wort Carl Gustav Jungs „kulturtypischen“<sup>14</sup> - Ausformungen und Verkleidungen von Archetypischem müssen einbezogen werden, und das vom langen und bewegten Strom der Geistesgeschichte ans Ufer der Gegenwart gespülte Geröll darf nicht übersehen werden, nur weil es dieser Gegenwart nicht *allein* angehört.

Freilich mußte die Frage nach den geschichtlichen Zusammenhängen hier vernachlässigt, konnte zumindest oft nur angedeutet

werden, da diese Abhandlung — systematisch eher als historisch — nicht die Entwicklung innerhalb der einzelnen Sachgebiete der Volkskunde verfolgt, sondern nach übergreifenden, allen oder vielen Sachgebieten gemeinsamen Gesichtspunkten sucht: nach Kategorien also, die auf die Volkserzählung *und* auf das volkstümliche Wohnen anzuwenden sind, um zwei weit auseinanderliegende Teilgebiete zu nennen. Selbstverständlich ist auch bei einem solchen Versuch jeweils von konkreten Gütern einzelner Teilgebiete auszugehen; hier sind es in erster Linie die dem Germanisten zugänglichen, mit denen der Verfasser vertrauter ist als mit anderen. Die angeführten Beispiele und Belege — nicht selten aus Tageszeitungen — stammen vielfach aus dem südwestdeutschen Gebiet. Dies setzt zweifellos Akzente, und an mehreren Stellen der Arbeit wird auch ausdrücklich auf tatsächliche oder mögliche landschaftliche Differenzierungen hingewiesen. Zumindest muß von anderen Landschaften aus überprüft werden, ob alle der hier gewonnenen Gesichtspunkte allgemeine Geltung besitzen. Verglichen mit der früheren, kleinräumigeren Volkskultur fällt die räumliche Beschränkung heute aber doch wesentlich weniger ins Gewicht.

Ausdrücklich einschränkend muß gesagt werden, daß der Versuch sich zwar an einer großen Zahl wissenschaftlicher Untersuchungen orientiert, daß er sich aber kaum auf eigentliche Vorarbeiten stützen kann. Der Übergang von der vorindustriellen bäuerlichen Kultur zur Volkskultur des technischen Zeitalters wurde von der Volkskunde kaum vermerkt. Die Volkskultur der jüngeren und jüngsten Vergangenheit wurde im allgemeinen nicht in ihrer Eigenartigkeit gesehen, sondern vor allem nach den Relikten früherer geschichtlicher Stufen durchsucht; so sind geschichtliche Vorstudien für eine Gegenwartsvolkskunde nur dünn gesät. Eine unbefangene Darstellung der Volkskultur im 19. Jahrhundert ist ebenso anzustreben wie eine neue volkskundliche Beurteilung der Aufklärung, die „nichts weniger als ein erledigtes und hochmütig zu bewetzendes Zeitalter ist“<sup>15</sup>.

Die Tatsache, daß dieser Versuch in Neuland führt, mag es entschuldigen, daß - wie die Anmerkungen bezeugen - sehr verschiedenartiges und buntes Material beigezogen wurde, daß hie und da ein unbehauener Baustein verwendet, und daß mancher wichtige Seitenpfad ignoriert wurde: so wird etwa der vielschich-

tige Begriff des Magischen ohne eingehende Analyse seiner Bestandteile verwendet, und so werden beispielsweise in den Abschnitten über Regressionen und über das Archaische tiefenpsychologische Einsichten und Fragen nur am Rande berührt. In einigen Fällen setzt solche Beschränkung bewußt einen Akzent: so steht die Betonung der „Natürlichkeit“ des Technischen in dialektischem Gegensatz zur Betonung seiner Fremdheit und Gefährlichkeit, wie sie gerade auch in der Volkskunde üblich ist.

Die Abhandlung bleibt offen nach vielen Seiten. Im Innenraum der Volkskunde ist vor allem nach der Relevanz der hier angebotenen Kategorien für die einzelnen Güter, nach geschichtlichen Vorstufen und landschaftlichen Besonderheiten zu fragen; an einigen Stellen wird auf Arbeiten verwiesen, die Ansätze dazu bieten. Vor allem aber erheben sich, an den Grenzen der volkskundlichen Forschung, Fragen der Anwendung der gewonnenen Erkenntnisse und Fragen der Wertung, die hier nicht ausdrücklich aufgegriffen sind. Freilich ist jede kategoriale Setzung in sich bereits wertend: „Geisteswissenschaftliche Erkenntnis ist niemals von existentieller Entscheidung zu trennen“<sup>14</sup>. Aber jede solche Setzung fordert und ermöglicht auch weitere Wertungen und Entscheidungen. Daß diese in einem Raum, der erhitzt ist von den Scharmützeln der Kulturkritik, von geschäftigen Untergangsprophezeiungen und ebenso geschäftigen Rettungsversuchen, gleichwohl bedächtig und kühl gefällt werden können — dazu soll diese Untersuchung über die heutige Volkskultur beitragen<sup>17</sup>.

## Die technische "Welt als „natürliche" Lebenswelt

### *1. Volkswelt und technische Welt*

Vor kurzem erschien in Köln ein Buch, in dem der Fotograf Chargesheimer versucht, das Leben einer einzelnen alten Straße dieser Stadt einzufangen: in Bildern von spielenden Kindern und alten Frauen, Dirnen und Invaliden, kleinen Gruppen vom Karneval und vom Fronleichnamzug, aus den Wirtsstuben und vom Rummelplatz'. Heinrich Boll schrieb das Nachwort „Straßen wie diese", in dem er die ungeschriebenen, unbiegsamen Gesetze und den stolzen Adel solcher Straßen herausstellt. Sein Nachwort endet mit den Worten: „Diese Straßen können nur als Ganzes leben, nicht in Partikeln, sie sind wie Pflanzenkolonien, die sich aus geheimen Wurzeln nähren; in ihnen lebt es noch, uralte, stolz, unnahbar und seinen Gesetzen treu: Volk."

Isolierte man den letzten Halbsatz, so bezöge man ihn wohl kaum auf eine Großstadtstraße, sondern viel eher auf ein altes abseitiges Dorf; man vermutete dahinter die antiquierte Schau eines romantisierenden Bauernpoeten. In diesem Bereich sind solche Prädikate für das „Volk" nicht ungewöhnlich. Das weiß auch Heinrich Boll, und man wird seine Feststellungen nicht als naives Urteil verstehen dürfen, sondern als bewußte, verfremdende Übertragung aus jenem anderen Bereich. Aber sie sind dennoch nicht ironisch, sondern bekennen sich aufrichtig zu derartigen Straßen. Die Gründe dafür sind kaum auf einen Nenner zu bringen. Wie schon die fotografischen Bilder zeigen auch Bolls Worte, daß die liebende Hingabe des Künstlers auch der düsteren Realität noch schöne, sehr individuelle, menschliche Bilder entreißen kann; die Poesie der Armut hat zudem bereits eine längere literarische Tradition. Angesichts der Koppelung des Textes mit einer Bildfolge wird freilich der Realitätsbezug stärker herausgestellt werden müssen als die literarischen Ursprünge. So wird man verweisen müssen auf die in **Bolls** Worten immer wieder auftauchende soziale Motivierung, auf seine leidenschaftliche Zuneigung zu den

Armen und Unterdrückten. Sehen wir die Aufnahmen Chargesheimers durch, so fällt uns auf, daß sich auf den Bildern kaum einmal ein Auto, noch weniger wohl ein Autobesitzer findet: für eine Großstadtstraße ein merkwürdiger Sachverhalt.

An dieser Stelle aber trifft sich das soziale Motiv mit einem andern, das uns besonders interessiert. Man kann Heinrich **Boll** nicht nachsagen, daß ihm die Welt der Technik fremd wäre; aber hier scheint doch eine Wertung der Art vorzuliegen, daß „Volk“ mit seinen uralten Gesetzen dort noch intakt sei, wo die starken Hebelarme der Technik noch nicht hinreichen, die jene alten Gesetze aus den Angeln heben. In Wirklichkeit ist zweifellos auch ein solches Großstadtviertel nicht unberührt von der Technik geblieben; es ist, als Großstadtviertel, geradezu ein Produkt der industriellen Revolution. Aber in diesen Vierteln hat sich nach der industriellen Revolution doch eine gewisse Zuständigkeit ausgebildet, die im Vergleich mit der sehr raschen Technisierung anderer Bereiche einschließlich der Landwirtschaft während der letzten Jahre und Jahrzehnte den Eindruck des Unveränderten und Beständigen hervorzurufen vermag. So bieten sich als Reliktgebiete des „Volkes“ nicht mehr ohne weiteres Bauerndörfer an, sondern Großstadtviertel, an denen der wirtschaftliche Aufstieg der jüngsten Vergangenheit vorbeigegangen zu sein scheint: Straßen wie diese, für welche dann die alten Kategorien und Prädikate noch zuträfen.

Der Volkskundler müßte sich mit dieser Akzentverschiebung befassen, auch wenn das Wort „Volk“ von **Boll** nicht so provozierend herausgestellt wäre. Er vermerkt mit Unbehagen, daß in seiner Wissenschaft nur sehr wenige Ansätze zur Bewältigung des hier angeschnittenen Problems gemacht sind; ja er findet deutliche Parallelen zu der Böllsohen Übertragung von Begriffen. Die neue Entwicklung der Volkskunde bestand größtenteils nicht darin, angemessene neue Begriffe und Kategorien zu entwickeln, sondern neue Gegenstände und Bevölkerungsgruppen an den alten Begriffen zu messen.

Die Beschränkung der Volkskunde auf das Bauerntum oder doch auf das Landvolk wird heute theoretisch kaum mehr vertreten. Die letzte bedeutende theoretische Äußerung, welche der Volkskunde als Gegenstand nur das deutsche Bauerntum zuweist, stammt aus dem Jahr 1927 von Julius Schwietering<sup>2</sup>, der gleich-



zeitig der Volkskunde dadurch neue Wege erschloß, daß er die funktionale Methode ausbaute, indem er den Blick vom bäuerlichen Kulturgut auf seine sozialen Funktionen lenkte. Vielleicht hängt die bewußte Einschränkung auf das Bauerntum mit dieser methodischen Wendung zusammen, die ja die Türen zur Soziologie öffnete und die Volkskunde zur soziologischen Hilfsdisziplin hätte machen können, wenn ihr nicht ein eigener Gegenstand fest zugewiesen worden wäre. Um die gleiche Zeit aber wird auch die Forderung einer Volkskunde der Großstadt immer häufiger und immer nachdrücklicher. Diese Forderung verstummt auch im Dritten Reich keineswegs, obwohl hier die bäuerliche Welt eine zusätzliche ideologische Aufwertung erfährt, und sie gehört auch zum festen Bestand der heutigen programmatischen Äußerungen, die in der Volkskunde nicht gerade selten sind.

Die praktischen Arbeiten zur Großstadtvolkskunde sind demgegenüber recht spärlich. Lange Zeit war der Aufriß zur Wiener Volkskunde von Leopold Schmidt<sup>6</sup> wohl die einzige geschlossene Darstellung dieser Art; dazu kamen neuerdings die Volkskunde der Stadt Linz an der Donau von Hans Commenda<sup>4</sup> sowie einige Sammelbände<sup>5</sup>, die das Unverhältnis zwischen theoretischer Forderung und praktischer Ausführung auf diesem Gebiet nicht wesentlich mildern. Dieses Unverhältnis hat eine wesentliche Ursache darin, daß der theoretische Grund für Arbeiten zur Großstadtvolkskunde nur sehr dürftig gelegt ist. Schon die stereotype Beschränkung der Forderung auf die Großstadt ist verdächtig; sie verkennt die sehr breite Übergangszone zwischen der ländlichen und der großstädtischen Welt, eine Übergangszone, welche die historische Entwicklung vom Agrarland zum Industriestaat kennzeichnet, welche aber auch heute noch große Teile des Industriegebietes prägt<sup>6</sup>.

Hinter der Forderung einer Großstadtvolkskunde steht vielfach die Opposition Dorf — Großstadt als eine Opposition von Idealtypen. Beim — manchmal etwas koketten — Sprung über die Zwischenzonen weg führt der Großstadtvolkskundler oft nur die bewährten Kategorien der Bauernkunde mit; insofern steht er dann doch demjenigen nahe, der Volkskunde auf die bäuerliche Welt beschränkt wissen will. Das wird sehr deutlich in dem Aufsatz „Volkskunde der Großstadt“ von Joseph Klapper<sup>7</sup>, welcher der Großstadtvolkskunde ausdrücklich den Auftrag gibt: „Den

Menschen der Großstadt soll der Gedanke von der entscheidenden Bedeutung von Blut und Boden für den Bestand des Volkstums wieder so lebendig ins Bewußtsein treten, daß der Zustrom zur Großstadt in ein Abströmen gewandelt wird." Es ist bezeichnend, wie Klapper dann die Mehrsinnigkeit des Volksbegriffes gewissermaßen zur Rettung der Großstadt verwenden muß: das Bewußtsein „der deutschen Volkseinheit" erlöst die Großstadt „aus dem Banne der Volkseinfremdung". Gewiß ist dies alles sehr zeitgebunden; aber es war doch nur eine auffällige Steigerung von Gedanken, die der Volkskunde lange Zeit vertraut waren und die von ihr auch heute noch nicht völlig überwunden sind, denen vor allem auch viele Nichtwissenschaftler nachhängen: es geht hier gar nicht nur um das interne Problem einer Einzelwissenschaft, sondern um Fragen, die ganz allgemein Antworten oder Meinungen, Urteile oder Vorurteile fordern.

Das Problem der Großstadtvolkskunde, dessen genauere Erörterung vor allem eine ausführliche Würdigung der einzelnen Arbeiten verlangte, mündet in eine allgemeinere Frage. Was an diesem Beispiel herausgestellt wurde, wiederholt sich ähnlich bei einer Betrachtung geschichtlicher Untersuchungen einzelner volkskundlicher Sachgebiete. Diese verzichten oft nach der ausführlichen Darstellung früherer Epochen darauf, ihren Gegenstand bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen; vielmehr brechen sie sehr oft am Anfang oder in der Mitte des 19. Jahrhunderts ab oder verengen dann den vorher unbefangenen weiten Blick auf wenige „volkhafte" Formen, etwa auf bestimmte religiöse Weihespiele (in der Volksschauspielforschung) oder auf die Lieder der Jugendbewegung (in der Volksliedforschung). Die entscheidende Frage, die sich angesichts dieser historischen Darstellungen ebenso stellt wie angesichts der Opposition von Dorf und Großstadt, ist die des Verhältnisses von Volkswelt und technischer Welt. Auch dieses Verhältnis wird vielfach als Opposition aufgefaßt. Wo zwischen Dorf und Großstadt ein scharfer Schnitt gemacht wird, wo Kategorien der Bauernkunde in die Betrachtung der Großstadt fraglos übernommen werden oder wo die letzten hundert Jahre bei umfassenderen historischen Untersuchungen ausgeklammert bleiben, wird ausdrücklich oder stillschweigend ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Volkswelt und technischer Welt vorausgesetzt. Hier muß versucht werden, den Komplex theoretischer Vorstel-

lungen aufzulösen und zu überprüfen, der hinter dieser Voraussetzung steht; so kommen wir auch einer wirklichen Systematik des Verhältnisses von Volkswelt und technischer Welt näher, die hier freilich nicht vollständig geleistet werden kann.

Zunächst läßt sich die Meinung herauslösen, die Volkswelt sei ungeschichtlich, die technische Welt dagegen in höchstem Maße geschichtlich. Die These von der Ungeschichtlichkeit der Volkswelt scheint sich am deutlichsten in Josef Dünningers Buch „Volkswelt und Geschichtliche Welt“<sup>8</sup> auszudrücken, in dem es heißt: „Volkstum hat ein anderes Grundgesetz als die Geschichte. Volkstum ist ewige Dauer, zeitlos, im natürlichen Jahreslauf sich erfüllend, im Innersten unwandelbar, von Uranfang an geprägt und vorbestimmt, ohne Zeit, aber im Raum“. Im folgenden aber ist ausdrücklich davon die Rede, „daß die volksweltlichen Erscheinungen ihre Geschichte haben“, und daß das Wesentliche „die Berührung und fruchtbare Auseinandersetzung“ von Volkswelt und geschichtlicher Welt sei. Volkstum und Volkswelt in ihrer ungeschichtlichen Dauer sind für Dünninger also Ideen; die Kategorie der Dauer ist immer mythischer Art. In Dünningers folgenden Arbeiten tritt immer stärker das Geschichtliche des Volkslebens und der Volkskultur in den Vordergrund<sup>9</sup>, und wo immer während der letzten Jahre archivalisch gut unterbaute historische Untersuchungen von Volkskundlern angestellt wurden, zeigte sich eine auffallend starke Abhängigkeit auch der Volkskultur von den Zeitströmungen<sup>10</sup>. Verstehen wir unter Volkswelt nicht eine nirgends realisierte Idee zeitloser Gehalte, sondern die wirkliche geistige und materielle Welt des ‚einfachen Volkes‘, so rückt sie in den Bereich des Geschichtlichen. Nur eine relativ größere Dauer ihrer Güter im Vergleich mit den Gütern der Hochkultur läßt sich behaupten; ja selbst dies muß im Einzelfall nachgeprüft werden.

Aber auch die Annahme, daß die technische Welt geschichtlich sei, muß eingeschränkt werden. Die Naturwissenschaften als die Träger des technischen Fortschreitens suchen ja gerade nach dauernd gültigen, ungeschichtlichen Gesetzen; die Technik schreitet fort im Prozeß der Entdeckung“, d. h. sie macht potentiell schon immer Vorhandenes zugänglich und wirklich. Physik war bis in die jüngste Vergangenheit immer auch Ausdruck einer Meta-Physik; „ein Experiment war die Kenntnisnahme zeitloser Zusammenhänge“<sup>11</sup>. Noch Einstein war bemüht, an der Objektiv-

tivität des physischen Geschehens festzuhalten, erst in der Bohr-Heisenbergschen Quantentheorie wird Physik anstelle von Erkenntnis der Natur die Erkenntnis unserer Beziehung zur Natur im Meßprozeß: sie steht jetzt in der Kategorie der Geschichtlichkeit.

Man mag einwenden, daß diese Überlegungen nur für den Binnenraum der Technik zutreffen; wo Technisches nach außen wirke, sei es ziemlich gleichgültig, ob man Technik als Ausdruck zeitloser Gesetze oder als einmalig geschichtlich Geschaffenes verstehe. Nach außen trete der rasche Wechsel ihrer Erscheinungen hervor, der auf jeden Fall — gemessen an der relativen Dauer der Volkswelt und ihrer Normen und Formen — diese in allzu rasche Vergänglichkeit, in die hohtourige Maschinerie geschichtlichen Wechsels zu reißen drohe. Diese Überlegung kann nicht zurückgewiesen werden; aber gerade sie gibt uns auch einen neuen Ansatz, die bloße Opposition zwischen Volkswelt und technischer Welt aufzulösen. Denn vieles, was von der technischen Welt allgemein gesagt wird, gilt tatsächlich nur für den Binnenraum der Technik selbst, während es sich in der Verwirklichung — insoweit die Technik also die menschliche Welt bestimmt und formt — auflöst oder mildert oder modifiziert.

Dies gilt auch für die Vorstellung, die vielleicht am entschiedensten die Gegensätzlichkeit von Volkswelt und technischer Welt begründet: die Vorstellung vom mechanischen Charakter der technischen Welt, welcher der beseelten Volkswelt entgegensteht. Wilhelm Grimm schrieb über die Märchen: „Denn nur wo Geldgier und die schnarrenden Räder der Maschinen jeden anderen Gedanken betäuben, meint man ihrer entraten zu können; wo noch gesicherte, herkömmliche Ordnung und Sitte des Lebens herrscht, wo noch der Zusammenhang menschlicher Gefühle mit der umgebenden Natur empfunden und die Vergangenheit von der Gegenwart nicht losgerissen wird, so dauern sie fort“<sup>13</sup>. Solche Bekenntnisse erinnern an fernöstliche Weisheiten aus früher Zeit. So ist der Ausspruch von Chuang-tse<sup>14</sup> überliefert: „Ich habe meinen Lehrer sagen hören: Wenn einer Maschinen benützt, so betreibt er all seine Geschäfte maschinenmäßig; wer seine Geschäfte maschinenmäßig betreibt, der bekommt ein Maschinenherz. Wenn einer aber ein Maschinenherz in seiner Brust hat, dem geht die reine Einfalt verloren“. Während aber der alchinesische Spruch aus einer Kultur der Weltabkehr herauswächst, die in der

Tat fähig war, technischen Entdeckungen die Wirkung zu versagen, wenn sie vom Urgrund der Natur abzuführen drohten, steht der Ausspruch Wilhelm Grimms in einer Epoche und Kultur der Naturbewältigung, der wissenschaftlich-technischen Welt-eroberung. Die Volkskunde, die im Zeichen solcher Bekenntnisse ihren Weg begann, wurde im Zuge der Ausbreitung der Technik in immer engere Winkel und — was schlimmer ist — in eine immer zwielichtigere Haltung zur Wirklichkeit hineingedrängt; was in der Romantik noch sittlicher Aufruf angesichts einer drohenden Gefahr war, das wurde immer mehr zu einem unwahrhaftigen Eifern gegen die Realität.

Es wird im Verlauf der ganzen Untersuchung möglich und nötig sein, die Frage der Mechanisierung des Lebens durch die Technik zu überprüfen. So viel aber läßt sich hier bereits feststellen, daß die Übertragung mechanischer Vorstellungen auf nichtmechanische Erscheinungen nicht häufiger und vielleicht auch nicht gefährlicher zu sein scheint als der umgekehrte Vorgang. Ja bei genauem Zusehen ergibt sich, daß manchmal dort, wo eine derartige Mechanisierung vermutet wird, geradezu entgegengesetzte Kräfte am Werk sind. Dies gilt zum Beispiel für gängige Vorstellungen vom Staat. Friedrich Georg Jünger schreibt hierzu: „Der Staat erscheint in den Köpfen immer mehr als technische Zentrale, vergleichbar einem Schaltwerk, in dem man nur auf die Knöpfe und Hebel zu drücken braucht, um Wirkungen hervorzubringen“<sup>15</sup>. Zweifellos trifft dies zu; aber diese Vorstellung kreuzt sich mit einer zweiten und wird erst dadurch recht eigentlich gefährlich: mit der organischen nämlich, so daß der Staat dann als eine beseelte Maschinerie erscheint, das Ganze mehr als die Summe der Teile, der Vollzug anonym und letztlich unanfechtbar — während eine Maschine Bedienung und Eingriffe verlangt, funktioniert der Organismus von selbst. Diese Interpretation verlangte freilich eingehende Untersuchungen; sie würde etwa bestätigt, wenn man feststellen könnte, daß im stark technisierten Nordamerika eine besonders lebendige Verantwortung für den Staat und ein besonders nüchterner Einblick in seine Organisation gegeben ist.

In diesem Zusammenhang sind nun schon zwei weitere Begriffe gefallen, die — eng verbunden mit der Frage der Mechanisierung — ebenfalls zur Begründung des Gegensatzes zwischen Volkswelt und technischer Welt beitragen: Organismus und Organisation - die

Volkswelt als organischer Aufbau, die technische Welt als organisierte Konstruktion. Die Begriffe sind keineswegs eindeutig; in der Biologie wird die Ordnung der Funktionen eines Organismus als Organisation bezeichnet<sup>16</sup>, und umgekehrt muß erkannt werden, daß die Anwendung des Begriffes Organismus auf eine Gruppe von Menschen immer schon eine metaphorische Ausweitung darstellt, anders gesagt, daß es sich dabei um einen Grenzwert handelt.

Der Gegensatz berührt sich mit dem von Gemeinschaft und Gesellschaft, der für die Volkskunde lange Zeit grundlegend war: mit Hilfe des von Tönnies systematisierten Gegensatzpaares suchte man die eigentlich „volkhaften“ Prozesse des Gemeinschaftslebens von den Erscheinungen der Gesellschaft abzusetzen. Auch die Soziologie stand lange Zeit im Banne dieser Antinomie, hat sich aber inzwischen gründlich damit auseinandergesetzt<sup>17</sup>. Sie versteht die beiden Begriffe nicht mehr wertend und nicht mehr „als Substanzen, sondern nur als frei bewegliche Merkmale von Beziehungen . . . , die unter Umständen bei den gleichen sozialen Gebilden sogar gleichzeitig auftreten können“<sup>18</sup>. Das bedeutet, daß auch die Volkskunde Gruppen in ihre Betrachtung einbeziehen muß, die sie seither vernachlässigte<sup>19</sup>, daß sie sich auch Sozialformen der technischen Welt zu stellen hat. Wie einerseits bündische Zusammenschlüsse — für die Volkskunde lange Zeit die Prototypen der „Gemeinschaft“ — durchaus Organisationsformen kennen, so gibt es umgekehrt in neueren Organisationen wie den Vereinen durchaus „organische“ Bindungen. Die „partielle Abgestelltheit“ der Technik<sup>20</sup> braucht ganzheitliche Lebens- und Sozialformen nicht zu zerstören.

Der fließende Übergang zwischen Organismus und Organisation berührt sich mit der Relativierung des Gegensatzes von Ungeschichtlichem und Geschichtlichem; er hat seine Ursache darin, „daß sich im Menschen überhaupt kein Bereich reiner Natur gebietsmäßig von seinem geschichtlichen Dasein abheben läßt“<sup>21</sup>: letztlich führen die begrifflichen Gegensätze, von denen wir ausgehen, zu anthropologischen Grundfragen. Zu einem großen Teil lassen sich die Gegensätze reduzieren auf die Opposition des Rationalen und des Nihtrationalen: in der technischen Welt herrschte demnach die rationale Konstruktion, während die Volkswelt ihre stärksten Impulse aus nihtrationalen Tiefen erhielt. Auch hier

muß auf beiden Seiten eingeschränkt werden. Vor allen Dingen muß wieder unterschieden werden zwischen der Technik selbst mit ihrer durchaus rationalen Struktur, und der technischen Welt, in der dieses Rationale mitunter in geradezu gefährlichem Maße zurücktritt. Eine genauere Untersuchung des Bewußtseinsbegriffs, wie sie etwa Otto Friedrich Bollnow geleistet hat<sup>22</sup>, bringt uns diesen Unterschied näher. Das Bewußtsein bleibt im Umgang mit der Technik meist allein auf die Absicht fixiert; „diese selbst wird von keiner Frage berührt“. Im tieferen Sinn handelt es sich dabei also gar nicht um bewußtes Handeln, sondern um naives Tun. Friedrich Georg Jünger bringt Beispiele für das gleiche Problem: „Das Bewußtsein eines Rennfahrers, eines Fliegers, eines Triebwagenführers ist wach, aber in einem schmalen Sektor, der von der Nacht und traumhaften Vorstellungen begrenzt wird. Er hat jene funktionelle Wachheit, die auf die Funktionen der Apparatur gerichtet ist“<sup>23</sup>. Ja es scheint sogar so zu sein, daß die Wachheit nicht so sehr auf die Funktionen der Apparatur gerichtet ist, mit der man umgeht, als vielmehr nur auf einen kleinen Ausschnitt aus der Wirklichkeit, der man vermittels der Apparatur begegnet. „So kann der Mensch mit einem Fahrrad, mit einem Automobil oder mit einem Flugzeug jederzeit so verwachsen, daß diese Maschinen vorübergehend eine Erweiterung seines Körperschemas bedingen und infolgedessen gar nicht mehr zur Umwelt gerechnet werden können“<sup>24</sup>. Es leuchtet ein, daß die hier aufgeführte Reihe über das Fahrrad zurück verlängert werden kann, daß der Pflug so gut wie schon der Hammer und jegliche Werkzeugtechnik einbezogen werden können. Wenn es auch notwendig ist, die maschinelle Technik unserer Zeit von der bloßen Werkzeugtechnik des Handwerkers und der handwerklichen Manufakturen zu unterscheiden, so scheinen doch die Bewußtseinsformen beim Umgang mit der Technik in ihren verschiedenen Stadien durchaus vergleichbar zu sein.

So erklärt es sich, daß Erscheinungen der Technik durchaus nicht immun oder auch nur spröde sind gegen vorrationale Verhaltens- und Denkformen — davon wird im folgenden noch ausführlich die Rede sein. Wie der nur rationale Charakter der technischen Welt, so muß aber auch der irrationale Charakter der Volkswelt in Frage gestellt werden. Nüchterner Zugriff und genaue Untersuchungen der Entstehungs- und Tradierungsprozesse zeigten, daß

diese durchaus nicht immer ausschließlich oder auch nur überwiegend im Nichtrationalen wurzeln. Vor allem in der jüngeren Entwicklung der Volkskultur drängen ausgesprochen logische Formen vor: die weite Verbreitung des Witzes<sup>25</sup> in der Volkserzählung ist nur ein Beispiel dafür. Das einer vorübergehenden völkerkundlichen Strömung entlehnte Bild vom „prälogisch-assoziativen“ Volksmenschen ist nicht mehr gültig.

Während aber die vorher erwähnten Oppositionen dem Gegensatz zwischen Volkswelt und technischer Welt meistens nur immanent sind, wird diejenige zwischen den nichtrationalen Verhaltensformen des einfachen Volkes und der scheinbar rein rationalen technischen Welt unserer Tage auffallend oft ausdrücklich herausgestellt. Der Gegensatz dient dann in einem Falle dazu, das Ende der Volkswelt zu proklamieren, im anderen Falle zu dem Beweis, daß die technische Welt eben doch nicht das ganze Terrain erobert habe. „Gemeines Volk ist tot und wird nicht einmal mehr als Wiedergänger unter uns umgehen“ — so schreibt Max Rumpf und begründet dies dann folgendermaßen: „Wo der Melker mit neuen Arbeitsmethoden und besserem, sauberem Gerät sich dem Milch- und Buttergeschäft fachmännisch exakt erfolgreich unterzieht, da hat die Hex keinen Anlaß mehr, das Butterwerk heimtückisch und unhold zu stören. Ja, früher, als noch das offene Herdfeuer, das Dunkel der rauchgeschwärtzten Wände und Balkendecke immer nur stellenweis unruhig beleuchtend, das so gläubige und so ungelehrte, naive Hausvolk abends um sich versammelte, da war gut Gespenstergeschichten erzählen, so daß die liebe Jugend auf dem Schemel in Schuddern und Grausen in schlotternder Angst die Beine unter den Leib hochzog zum Schutz gegen all das durch den Raum flatternde, huschende, unheimliche Wesen. Aber jetzt, wo ein Druck auf einen Knopf Diele, Stube oder Stall auf einmal bis in den letzten Winkel in taghelles Licht taucht, da streichen keine arme Seelen mehr durch den Raum, und der Hausgeist wagt sich nicht mehr hervor aus seinem Versteck“<sup>26</sup>. Auf der anderen Seite steht der triumphierende Hinweis vieler Volkskundler etwa auf die Maskottchen, die in Automobilen zweifellos nicht bloß zum Schmuck, sondern oft auch zum Schutz der Insassen angebracht werden. In beiden Fällen stehen „magische“ Erscheinungen stellvertretend für die ganze Volkswelt. Daß damit die Frage ungebührlich verengt ist, braucht kaum eigens be-



tont zu werden. Die Häufigkeit solcher Argumente aber weist darauf hin, daß die Frage „Magie und Technik“ in der Tat ein Angelpunkt der Betrachtung sein muß, wenn man die Volkskultur in der technischen Welt richtig verstehen will.

## 2. *Der Zauber der Technik*

Am 12. Januar 1417, während des großen Konzils, wurde in Konstanz ein Weihnachtsspiel aufgeführt, das in der üblichen Weise auch die Anbetung der Könige einschloß und erst mit dem Kindermord zu Bethlehem endete. In der Beschreibung des Spieles wird nun ganz besonders hervorgehoben, daß sich der Stern, welcher den Königen den Weg weist, mittels einer Maschinerie bewegt habe. Dies ist ein kleines Beispiel für die Freude an kunstvollen mechanischen Vorrichtungen, welche sehr alt und sehr allgemein ist, und die sich gewiß nicht auf das Theater einschränken läßt<sup>28</sup>. Dort läßt sie sich freilich am besten verfolgen; man braucht nur an die oft raffinierten Maschinerien auf und hinter der barocken Bühne zu denken, mit denen man zwar zum Teil Illusionierung anstrebte, die aber doch nicht ganz in diesen Dienst zu stellen waren, sondern die das Publikum gleichzeitig *als* Maschinerie erfreuten. Erst nach der Barockzeit, in der ein gewisser Höhepunkt in der Künstlichkeit der Maschinerie erreicht ist, tritt die Mechanisierung der Bühne etwas zurück, hat dann jedenfalls auf längere Zeit keinen Eigenwert mehr.

Dieser Umschlag trifft zusammen mit einem Umschlag in der allgemeinen Bewertung der technischen Mittel. Wo diese in eine Größenordnung eintreten, die ihre bloße Dienstbarkeit vergessen läßt und vielleicht tatsächlich gefährdet, kann an die Stelle der Freude über die Maschine die Furcht vor ihr und auch ihren Erfindern treten. Der theologisch gebildete Rechtslehrer Philipp Adam Ulrich, der von 1692 bis 1748 lebte und der sich vor allem auch um die Verbesserung der Landwirtschaft mühte, konstruierte u. a. eine neue Pflugmaschine und eine Dreschmaschine. Sein Biograph Franz Oberthür berichtet<sup>29</sup>, wie sich an diese Erfindungen eine „gemeine Sage“ knüpfte: Die Pflugmaschine soll die Steine mit solcher Gewalt und in solcher Menge aus ihrer Lage geschleudert haben, daß diese wie ein Platzregen auf Knecht und Ochsen

herabfielen - die Ochsen wurden scheu, der Knecht war um seinen Kopf besorgt. Und als Ulrich seine neue Dreschmaschine in Gang setzen wollte, soll ihn sein Knecht „wohlmeinend und treuherzig vor Schaden“ gewarnt haben, worauf ihn Ulrich aufgebracht entlassen habe. Der Wahrheitsgehalt dieser Sagen — Oberthür hält sie lediglich für Gerüchte — ist ziemlich belanglos für uns; entscheidend ist, daß den technischen Erfindungen ein kompaktes Mißtrauen entgegentritt, das die Maschine in übertechnische, magische oder teuflische Zusammenhänge rückt: so wird auch die Warnung des Knechtes zu verstehen sein.

Nun ist zweifellos das Wirken überlegener Geister stets gerne in übernatürliche Zusammenhänge gestellt worden. Schon Albertus Magnus geriet auf Grund der für seine Zeit ganz ungewöhnlichen naturwissenschaftlichen Kenntnisse in den Geruch der Zauberei; um Paracelsus bildeten sich viele Sagen; und Trithemius selber schreibt: „Denn wie es dem Albertus Magnus begegnete, der wegen der wunderbaren Dinge, die er durch die geheimen natürlichen Kräfte bewirkte, vom Volk für einen Zauberer gehalten wurde, das könnte auch mir geschehen“<sup>20</sup>. Aber diese Männer standen im Spannungsfeld zwischen weißer und schwarzer Magie; sie selber bekannten sich zur magischen Kunst, zu den „geheimen natürlichen Kräften“, und schon eine kleine Akzentverschiebung genügte, ihrem Tun das Ansehen geheimer *übenatürlicher* Kräfte zu geben. Gewiß stellten diese „magischen“ Versuche und Künste eine Vorstufe der neueren Naturwissenschaften dar; aber wo sie nur als solche Vorstufen verstanden werden, verkennt man, daß Magie ursprünglich ein „Gesamtwissen“, eine Pansophie darstellte, die sich auch vom Religiösen nicht abtrennen läßt. Demgegenüber ist das neuere naturwissenschaftlich-technische Denken doch sehr viel rationeller und pragmatischer; und während die frühere Sagenbildung nur den Akzent von der weißen auf die schwarze Magie verschob, geht sie jetzt aus einer nicht nur graduell, sondern prinzipiell anderen Denkstruktur hervor. Vor allem aber konzentrieren sich solche Sagen und Glaubensvorstellungen nicht mehr auf wenige Große, sondern verbreiten sich ebenso, wie sich die zahlreichen technischen Apparaturen und Maschinen verbreiten.

Freilich ist es keineswegs so, daß sich die Phantasie erst an der

Existenz der Maschinen entzündet und diese dann in übernatürliche Zusammenhänge stellt. Vielfach sind solche Maschinen ja schon vorweggenommen in der sogenannten „technischen Sage“, die sich keineswegs nur Wunderwerke wie ein „Tau aus Sand“ oder steinerne Streifen zum Nähen“ ersinnt, sondern immer auch Gegenstände, die gerade im Begriff sind, aus dem Bereich des Utopischen in den der Realität zu rücken. Solche technischen Sagen sind gewiß einerseits Vorstufen der technischen Entwicklung; andererseits aber legen sie den Grund für den Widerstand gegen die Maschinen, sobald diese dem Raum der Sage entrissen und Wirklichkeit werden sollen. Wissenschaftliche Planung und technische Konstruktion werden dabei kaum getrennt; es ist aufschlußreich, daß sich an die bloße wissenschaftliche Berechnung auf dem Papier oft ähnliche Vorstellungen knüpfen wie an faktische technische Konstruktionen. Der Pfarrer Jeremias Höslin beschäftigte sich auf der Schwäbischen Alb mit meteorologischen Studien; als er 1784 seine Ergebnisse — „non eruditus, sed erudiendis“ — veröffentlichte<sup>32</sup>, mußte er dem Büchlein einen umständlichen Vorbericht vorausschicken, in dem er sich mit den Gerüchten befaßt, die über ihn ausgestreut waren: „Bald muß ich den Untergang einiger Landstätte; bald Hunger und Pestilenz; bald fürchterliche Donner- und Hagelwetter; bald den unausbleiblichen Tod für ein gewisses Alter nicht nur vorausgesagt, sondern auf das genaueste berechnet, und mit der Anzeige meines eigenen Todes, den man auf die Minute hin erfolgen ließ, und so gar in meiner eigenen Nachbarschaft ausbreitete, bestätigen; und vielleicht sind mir nicht alle dergleichen Thorheiten und untermischte Bosheiten vor Ohren gekommen. Weil nun meine Witterungsanzeigen, die ich aus nachstehenden Grundsätzen herleitete, die aber von manchen verkannt, von anderen nicht verstanden wurden, richtig genug eintrafen: So geschah es, daß ein großer Theil von Leichtgläubigen oder auch abergläubischen Menschen, ohne mein Verschulden, in die äußerste Angst und Bangigkeit gerieten, und noch izt nicht wissen, was sie von solchen Nachrichten halten sollen. Ich habe zwar schon vor ein paar Jahren in der öffentlichen Zeitung dagegen protestirt; es aber gleichwol nicht verhindern können, daß erneuerte Träumereien nicht da oder dorten Eingang gefunden hätten. Ich lasse mich nicht gern unter die neue Propheten zählen; weil ich versichert bin, daß sie zuletzt blos den Namen fana-

tischer Träumer verdienen: Hingegen wünsch ich, jedermann zu überzeugen, daß mir nichts so sehr als das Wohl und Vergnügen meiner sublunaren Mitbürger an dem Herzen liege, und, dieses nach meinen Kräften zu befördern, meine angenehmste Beschäftigung bleiben werde."

Besonders deutlich wird die Annäherung technischer Tatsachen an — meist bösen — Zauber in den vielen Berichten und Geschichten von der Einführung der Eisenbahn. In Südwestdeutschland ist der Pfarrer Philipp Matthäus Hahn eine Schlüsselfigur; an allen Orten, an denen er wirkte, wird ihm die Prophezeiung der Eisenbahn zugeschrieben: Kurz nach der Eröffnung der Eisenbahnstrecke von Stuttgart nach Ludwigsburg erzählt ein Mann aus Feuerbach, der in Kornwestheim amtierende Pfarrer Hahn habe geweissagt, daß man bald ohne Pferde fahren werde<sup>35</sup>. Auch in Erdmannshausen wird von der Prophezeiung der Bahn erzählt. „Ein ganz einfältiger Mann" — so hat es Willi Müller in der Ortschronik aufgeschrieben<sup>36</sup> — „der im letzten Jahrhundert hier wohnte, prophezeite einst, daß am Wegrain im Murrthal noch Wagen ohne Gespann laufen würden. Erst als die Eisenbahn wirklich dort lief, erinnerte man sich jener Voraussage." Auf den Fildern, wo Hahn geboren wurde, wurde ebenfalls eine Zeit prophetzeit, „wo d'Wäge ohne **Gaul** fahret"<sup>35</sup>; und als 1901 die Onstmettinger Talgangbahn eröffnet wurde, stand als Festgruß über der Werkstatt des Mechanikus Kern: „Was längst schon geweissagt der Altvater Hahn, liegt fertig nun vor uns - die Dampfeisenbahn."<sup>39</sup>

In all diesen Erzählungen und Berichten wird von einer „Weissagung", einmal auch vom „Sehergeist" Hahns gesprochen. Man traute ihm also Wunderkräfte zu, die den gewöhnlichen Leuten fehlen. Die Notiz, die wir in Hahns hinterlassenen Schriften zum Problem der Dampfeisenbahn finden<sup>37</sup>, klingt demgegenüber sehr nüchtern: „In einer mir von Professor Oetinger geliehenen Schrift (Schauplatz der Maschinen) las ich von der Pottersohen Feuer-Maschine, was der Druck der Atmosphäre und der heiße Wasserdampf für eine große Gewalt haben, und setzte sogleich in meinen Gedanken die Maschine verkleinert auf einen Wagen, um solchen allein durch Feuer und Wasser, ohne weitere Hilfe, über Berge und Thäler in beliebiger Geschwindigkeit bewegen zu können. Es fehlten mir jedoch die Kosten, um es im Kleinen versuchen zu können." Was also, ins Wunderbare gesteigert und mit dem Däm-

merlicht des Geheimnisses umgeben, von Mund zu Mund ging, hatte seine Grundlage in einer nüchternen technischen Überlegung Hahns. Er war ein ungemein vielseitiger und findiger Kopf, und so ist es nicht erstaunlich, daß ihm kaum einer in all seinen Überlegungen zu folgen vermochte. So bildeten gerade seine realistischen technischen Gedanken und Versuche eine wesentliche Ursache dafür, daß so manches von seinem Reden und Handeln Eingang fand in die Welt der Sage. Viele Glieder seiner Gemeinden und viele Leute aus der näheren und weiteren Umgebung schauten auf Hahn, der sich freilich auch mit der Kunst des Handlens abgab, wie auf einen Wundertäter und suchten ihn auch zu ärztlicher Hilfe zu bewegen.

Max Engelmann, der bisher als einziger Biograph Hahns auch seinem gewaltigen technischen Können nachging, schreibt darüber<sup>38</sup>: „Ein primitives Gemüt spinnt leicht den Faden des Ungeheuerlichen um einen Menschen, der den Stein der Weisen in seiner chemischen Küche brauen will, der des Nachts den Aspekt sucht, der den Blitz durch einen Eisenstab auf seinem Dache unschädlich machen kann. Ein solcher Mann mußte auch allen Krankheiten zu Leibe gehen können. Und Hahn muß sich viel mit Arzneiwesen abgegeben haben. Ein Mann glaubte sich vom Teufel besessen, Hahn kurierte ihn auf ‚Würmer‘. Hunderte von Kranken holten sich bei ihm Rat und Heilmittel... Eine närrische Magd wurde gesund, nachdem er ihr Abführmittel gegeben und die ‚Ätzung mit seinem Finger im Löffel umgerührt‘: Es scheint überhaupt häufig vorgekommen zu sein, daß Frauen, die für ihn schwärmten, sich ihm auf dem Wege des Ratholens in Unpäßlichkeiten nahten. Sie mußten dann gewöhnlich zur Ader lassen oder purgieren.“ Daß es sich bei den Patientenbesuchen nicht nur um einen Vorwand von Frauen handelte, „die für ihn schwärmten“, daß aber auch nicht etwa nur der studierte Mann gesucht wurde, dem man auf Grund seiner Studien gesteigerte Kenntnisse zutraute, geht daraus hervor, daß auch viele Leute bei ihm erschienen, die ihn baten, daß er ihnen Lotteriezahlen sage. Es kam vor, daß sie vor ihm auf den Knien rutschten, und manchmal hatte er die Schwachheit, ihnen irgendwelche Zahlen zu sagen, nur um sie los zu werden. Nicht der vernünftige Wissenschaftler wurde hier gesucht, sondern zumindest *auch* der Wundertäter, der Magier, der Zauberer; und daß Hahn wie mancher andere Erfinder jener

Zeit Pfarrer und Seelsorger war, hinderte diese Bewertung nicht, sondern mag sie in vielen Fällen noch verstärkt haben<sup>39</sup>. Vor allem wird dies dazu beigetragen haben, daß solche technischen Neuerungen doch nicht in allen Fällen als *böser* Zauber verstanden wurden.

Dennoch schwingt in dem „magischen“<sup>40</sup> Mißverständnis technischer Phänomene in den erwähnten Beispielen stets ein Unterton der Warnung und Mahnung mit. Der prophezeite Wagen ohne Pferde erscheint höchstens in dem Onstmettinger Festspruch von der Jahrhundertwende als etwas unbestreitbar zu Feierndes; in den anderen Erzählungen ist die Angst gegenwärtig, daß es dabei ‚nicht mit rechten Dingen‘ zugehen könne, ja in verwandten Sagenberichten wird die Eisenbahn ebenso wie andere technische Phänomene sogar als Zeichen des Weltuntergangs ausgegeben.

Die Annahme liegt nahe, daß dieser Widerstand gegen technische Fakten und Überlegungen mit steigender Bildung abnimmt. Dies ist nur bedingt richtig: Ein Blick auf primitive Kulturen zeigt, daß dort technische Gegebenheiten oft mit größter Selbstverständlichkeit aufgenommen werden. Dabei handelt es sich freilich nur um eine äußerliche Aneignung, um eine „Halbwegssituation“ also<sup>41</sup>. Das wird sehr deutlich bei bloßen Nachahmungen technischer Einrichtungen: in Neuguinea wurde beispielsweise von Papuas eine „Funkstation“ errichtet, deren Antennen aus Bambusstöcken und Lianen gebastelt waren, während andere in „Büros“ saßen und die Tätigkeiten des Schreibens, Lesens usw. nachahmten<sup>42</sup>. Vielfach bestätigten die technischen Fakten nur, was schon vorher allgemein geglaubt wurde; die Technik stellt lediglich in die reale Außenwelt, was vorher Bestandteil von Träumen und Mythen war. Das Flugzeug bestätigt die Befähigung des Medizinmannes zum „Fliegen“; eine Operation scheint den kultischen Ritus von Tötung und Wiedererweckung zu wiederholen<sup>43</sup>. Zweifellos greifen die technischen Erscheinungen hier schockartig in das geistige Gefüge ein: „Die ganze Tradition wird von nun an als Bericht von Ereignissen der realen äußeren Wirklichkeit mißverstanden. Die Fähigkeit zu den psychischen Erlebnissen wird gestört durch die Erwartung, diese Erlebnisse in der äußeren Wirklichkeit zu finden.“ Aber ein Widerstand gegen die Technik erfolgt keineswegs. Hier wird der Zusammenhang zwischen Magie und Technik sichtbar, den Ortega auf die Formel gebracht hat, „daß

die Magie in der Tat eine wenn auch fehlgeschlagene und illusorische Technik ist“<sup>44</sup>.

Auch die Völker Ostasiens haben die Technik in ihre „mythisch-magische Seinsordnung“ hereingenommen<sup>45</sup>; in Japan errichtete man kleine Shintoschreine für den „Gott des Erdöls“ und Heiligtümer für den „Schwefel-Kami“, eine elektrische Kraftanlage wurde dem Fuchsgott geweiht, „damit der durch Krafterweisungen ehrfurchtgebietende große Gott Inari von Takahaschi außer in seinem Haupttempel auch hier angebetet werde.“ Gerhard Rosenkranz führt noch eine Reihe von Beispielen an, die alle zeigen, wie gerade die Distanz zur modernen Technik — die feste religiöse und geistige Ordnung ganz anderer Art — den technischen Erscheinungen den Weg ebnet. Auch hier ist der glatte Übergang in der funktionalen Verwandtschaft von Magie - im weitesten Sinne — und Technik zu suchen: Gerhard Rosenkranz sagt von der Seinsordnung der asiatischen Völker, „daß in ihr der Magie eine Rolle zukommt, wie sie die Technik in der säkularisierten Welt spielt, nämlich die Rolle, die Außenwelt zu erfassen und mit ihren Widerständen fertig zu werden“<sup>46</sup>. Widerstände gegen die Technik scheinen sehr viel eher dort aufzutreten, wo sie in eine weniger festgefügte und vor allem in eine im ganzen „realistischere“ Welt einbricht, in welcher die übersinnlichen Ordnungen des Magischen und auch des Religiösen nicht mehr verpflichtend 'alle neuen Erscheinungen auf ihre Mitte beziehen und so dem Herkömmlichen einfügen. Der Widerstand scheint dann gar nicht in erster Linie von den ungebildeten Schichten auszugehen; er wird vielmehr getragen von den konservativen Bildungsschichten.

Eine genaue Untersuchung der Äußerungen deutscher Schriftsteller zu den zeitgenössischen technischen Neuerungen während des 19. Jahrhunderts könnte dies bestätigen. Dabei müßte das Material freilich sehr sorgsam überprüft werden; hinter Worten aus dem Bereich des Zaubers können sehr handfeste Vorstellungen stehen, sie können aber auch nur spielerische Metaphern sein, und sie können zudem positiv oder negativ gemeint sein. Am 23. November 1827 schildert Fürst Pückler aus London ausführlich das „Ungetüm“ der Dampflokomotive<sup>47</sup>; seine detaillierte Beschreibung schließt mit den Sätzen: „Hätte man wohl sonst einen solchen dienstbaren Geist ohne Salomons Siegelring erhalten können und hat je eine wegen Zauberei verbrannte Hexe Ähnliches ge-

leistet?" Zauberei ist hier nur ein Vergleich, der Gewicht und Bedeutung der beschriebenen Sache steigert. In dem Gedicht „Natur und Menschenleiß“ von Karl Mayer<sup>48</sup> dagegen steht die Strophe:

„Nicht jeder deiner Erdensöhne,  
Gott, flehet dich um Schutz fürs Schöne.  
Zu dem Gebet laß ich mich mahnen  
Beim Näherdrohn der Eisenbahnen“ —

hier fehlen die Anspielungen und Bilder „magischer“ Art völlig, und doch ist hier die Technik ganz in den Schatten des dämonisch Bösen, des Teuflischen, finsternen Zaubers gerückt. Wieder anders ist etwa Justinus Kerners Gedicht „Im Eisenbahnhofe“ zu verstehen: es setzt sich weniger mit der Technik als solcher auseinander, als mit der menschlichen Hybris, die oft dahinter steht, während in Fontanes Ballade „Die Brück' am Tay“ die dämonisierten Naturgewalten auch das technische Großwerk als eiteln Tand erscheinen lassen. Dies sind nur wenige Andeutungen, aber schon sie lassen erkennen, daß sich gerade weite Teile des Bürgertums zumindest reserviert gegenüber der Technik verhielten. Hinzuzufügen ist die Beobachtung, daß der Literatur ebenso wie der Bildenden Kunst im Deutschland des 19. Jahrhunderts die Schönheit technischer Erscheinungen fast völlig verborgen bleibt \*).

Der unbestimmte Ausdruck „Zauber“ in der Überschrift dieses Abschnitts ist mit Bedacht gewählt. Wie die Dämonie des Bösen, so kann ja auch der positive Zauber der Technik erkannt werden, wie es in Fürst Pücklers Worten anklingt. Vor allem die Erfinder und Techniker selbst verstehen ihre technischen Anstrengungen als Bemühungen, die sich nicht im Wissenschaftlichen oder Technischen erschöpfen. Der aufklärerische „Geisterseher“ Graf Thun fragte Lavater am 12. Januar 1784: „Was sagst du von der halb göttlichen Montgolfierschen Erfindung?“<sup>49</sup> - und wo immer neue Erfindungen angestrebt und angewandt werden, kann dieses Bewußtsein des halb Göttlichen (wir könnten auch schreiben: Halb-göttlichen) auftauchen<sup>50</sup>. Ja es kann sogar als Erlebnisinhalt hervorgerufen werden; dafür gibt Siegfried Gerathewohl ein modernes Beispiel, das mit dem pathologischen Begriff der Höhenangst nur teilweise erfaßt ist: „Als bei einem Probeflug mit der Skyrocket der Pilot eine Höhe erreicht hatte, in der mehr als 96 % der irdischen Atmosphäre unter seinen Füßen lag, und er mit nie



erlebter Geschwindigkeit dahinbrauste, stieß er unwillkürlich ‚mein Gott!‘ hervor. Ja, mein Sohn?’ soll ihm da eine Stimme durch das Mikrophon geantwortet haben“.

Das gleiche Motiv taucht nun freilich in heiterer Form in einer Anekdote aus dem Ende des letzten Jahrhunderts auf, die in der folgenden Fassung abgedruckt wurde<sup>58</sup>:

#### **Die Stimme aus der Höhe**

**Ende vergangenen Jahrhunderts - als noch niemand an Flugzeuge und Zeppeline dachte - war auf dem Tegeler Platz ein mit Luftschiffer-Offizieren bemannter Freiballon aufgestiegen und gegen Abend in eine verinsamte Gegend Westpreußens verschlagen worden.**

**Nun machten sich die Herren zur Landung fertig und spähten nach Hilfskräften, die das Ankertau halten möchten, aus. Schließlich entdeckten sie auf einem Felde ein ehrsames Bäuerlein, das mit einem Gespann Ochsen sein Land umbrach.**

**Der Ballonführer formte die Hand zum Trichter und brüllte herab:**

**„Hallo! Hallo! Mann! Hören Sie!“**

**Der Bauer, der im Eifer der Arbeit das nahende Ungetüm nicht bemerkt hatte, vernahm plötzlich die Stimme aus der Höhe, sank mit gestäubten Haaren zu Boden, faltete die zitternden Hände und stammelte:**

**„Herr rede, dein Knecht höret!“**

Diese Geschichte vermag die Glaubwürdigkeit des jüngeren Erlebnisses kaum anzutasten. Aber es ist bezeichnend, daß es eines rasend schnellen und neuen Flugzeugs bedurfte, jenes Erlebnis herzustellen, ebenso, daß die Furcht vor der älteren technischen Erscheinung inzwischen in das Erzählgut der Witze und Anekdoten eingegangen war — in der gleichen Weise erzählte man sich auch von den Dummen, welche die Eisenbahn für ein teuflisches Wesen hielten. Die Zeit entschärft die Minen, die zunächst in den neuen technischen Geräten verborgen zu sein scheinen.

Zweifellos wird dadurch nicht nur richtig gestellt, was vorher überschätzt und verkannt wurde, sondern es wird auch zugedeckt, was der Technik in der Tat als dämonische Kraft eigen ist: die Gefahr, die in dieser Gleichgültigkeit gerade heute liegt, ist offenkundig. Es hat deshalb seinen Sinn, wenn dieses Dämonische immer wieder einmal aufgedeckt wird, wie es etwa Friedrich Georg Jünger getan hat, indem er die äußere Erscheinung der technischen Apparatur mit der Saurierwelt, mit Insekten und submarinen Lebewesen eindringlich verglich<sup>59</sup>; und es hat auch seine Bedeutung, wenn der positive „Zauber“ der Technik herausgestellt

wird, wie es bei Robert Musil der Fall ist<sup>55</sup>. Aber es darf nicht verkannt werden, daß diese dichterische Schau nicht das Bild der Technik vertritt, das sich das „Volk“ heute macht.

Zwar ist auch hier noch der „Zauber“ des Technischen wirksam; aber Zauber ist nun nicht mehr dunkle Dämonie und auch nicht mehr „halb göttlicher“ Schwung, sondern eine dürftigere, fast nur noch ästhetische Kategorie. Blendende Karosserien, raffinierte Abstimmungen der Teile, Zugaben wie etwa das leuchtende „magische (!) Auge“ an Tongeräten drücken diesen Zauber der Technik am sichtbarsten aus. Diesem Zauber liegt meistens der ganz bewußte Versuch der Erzeuger zugrunde, die technischen Geräte aus dem Gewohnten herauszuheben; er beweist also geradezu, daß man sich an die Technik gewöhnt hat. Daß die Technik heute die gewöhnliche und gewohnte Umwelt gerade auch für die einfachen Leute darstellt, ist für uns entscheidend — davon soll nun die Rede sein. Dieser karge Abriß sollte nur andeuten, wie sich die Gewöhnung vollzog.

### 3. Die „Natürlichkeit“ des Technischen

Vor den katholischen Kirchen wird am späten Abend des Karstags das Osterfeuer entzündet, an dem die Osterkerze und das ewige Licht angebrannt werden, in dem aber vielfach auch Holzstücke angeglüht werden, die ihren Besitzern Glück bringen sollen. Es ist Bedingung, daß das Feuer auf „natürliche“ Weise produziert werde; an manchen Kirchen bezeugen kleine runde Höhlungen in den Außenwänden oder auch längliche Schabstellen die Versuche, Feuer durch Reibung zu erzeugen<sup>56</sup>. Das Streichholz hat im allgemeinen in diesem Feuerbrauch keinen Platz. Dagegen wurde an der Bergstraße in der Gegend von Weinheim beobachtet, daß das Osterfeuer häufig mit dem Feuerzeug entzündet wird<sup>57</sup>, nicht aus Nachlässigkeit gegenüber der herkömmlichen Vorschrift, sondern weil diese Art der Feuererzeugung als natürlich gilt. Gewiß ist es dabei wichtig, daß das Feuerzeug lediglich die älteste Form der Erzeugung von Feuer mechanisiert; das Feuer wird ja hier wie dort mit Hilfe von Stahl oder Stein gewonnen. Aber die Anwendung des Feuerzeugs beruht dennoch nicht auf einer raffinierten Auslegung der ungeschriebenen Vorschrift, sondern bezeichnet deutlich einen Wandel in der Einstellung zur Technik.

Technisch" erfolgt ja auch schon die erste Erzeugung des Feuers, ja man wird sie als einen wesentlichen Beginn menschlicher Technik überhaupt betrachten dürfen. Aber sie erhält durch die Gewöhnung wohl schon rasch den Charakter der „Natürlichkeit" — nicht nur, weil sie sich kaum durch besondere Apparaturen von anderen natürlichen Tätigkeiten abhob, sondern auch, weil der Begriff des Natürlichen, auf menschliches Tun angewendet, seine strenge Begrenzung verliert und auch im Relativen gültig wird. Die Zündhölzer, die im zweiten Viertel des vorigen Jahrhunderts aufkamen, scheiden deutlich die alte und die neue Art der Feuer-gewinnung; an der neuen Art tritt der technische Charakter stärker hervor. Der Brauch schirmt sich ab; er beharrt auf der alten Art<sup>58</sup>. Als dagegen das Feuerzeug aufkommt, ist der Mensch bereits so von Apparaturen umstellt, daß er sich ihrer bedient, ohne ständig das Bewußtsein technischer Entfremdung von dem Natürlichen zu haben: die Apparatur selber hat den Charakter der „Natürlichkeit" angenommen, den auch die neue Erfindung nur allzu schnell erhält.

Unser kleines Beispiel möchte überinterpretiert erscheinen, wäre diese Entwicklung nicht durch viele andere Beispiele belegt. Im Zusammenhang mit Philipp Matthäus Hahn war die Rede von der Reserviertheit der Bevölkerung gegenüber den Eisenbahnen. In vielen Orten weiß man sich heute noch zu erzählen, wie einzelne Bürger oder gar die Häupter der Gemeinden in den Lokomotiven den Teufel oder doch irgendwelche böse Mächte zu erkennen glaubten. Solche Erzählungen aber distanzieren sich bereits von dieser Haltung; sie gehören in eine zweite Entwicklungsstufe, in der man sich der Harmlosigkeit derartiger technischer Erfindungen vergewissert hatte, so daß man die törichten Alten ebenso scherzhaft anprangern konnte wie die Mängel an den technischen Neuheiten. Die Eisenbahnen wurden jetzt ein vertrautes Objekt von Kinderreimen und heiteren Liedern. Thomas Mann erwähnt in seiner Erzählung „Unordnung und frühes Leid" ironisierend den Kindervers:

„Eisenbahn, Eisenbahn,  
Lokomotiv!  
Fahrt sie fort, bleibt sie da,  
Tut sie einen Pfief."

Diese Zeilen waren, mit leichten Variationen, in vielen Landschaften als heitere Liedstrophe verbreitet. Im Vogtland sang man:

„Eisenbah, Eisenbah, Lokomotiv',  
wenn se net watter kä,  
noch tut's an Pfiff“;

im Erzgebirge wurde der Schluß aus einer anderen Wanderstrophe entlehnt:

„Eisenbah, Eisenbah, Lokomotiv,  
Wenn de mei Schätzl siehst,  
Gibbst'n da'n Brief“<sup>59</sup>.

Im Gegensatz zu den früher errichteten Hauptbahnen erhielten die Seitenbahnen ironische Namen; das um 1890 eingeführte Dampfbähnchen zwischen Heidelberg und Weinheim hieß beispielsweise der „feurige Elias“, die 1905 eingeweihte Schmalspurnebenbahn zwischen Mosbach und Mudau heißt heute noch „Bämbele“ oder „Entenmörder“, die Härtdtsfeldnebenbahn bei Aalen die „Schättere“. Aus diesen Benennungen spricht die gleiche, durch die Ironisierung durch spürbare Nähe und Vertrautheit dieser technischen Neuerungen, wie in dem bekannten Lied von der „Schwäbischen Eisenbahn“, das zum erstenmal 1894 in einem Kommersbuch stand. Die gleiche Form spielerischer Aneignung neuer Technik ist es, wenn schon am Fasching 1862 im tirolischen Brixlegg die traditionelle Altweibermühle die Gestalt einer Dampflokomotive erhielt<sup>60</sup>, wie sich überhaupt in den Fasnachtsveranstaltungen der Einbruch des Neuen und seine Bewältigung verfolgen läßt. In Neresheim kündigt sich beispielsweise der Einzug der Elektrizität scherzhaft im Jahre 1910 an, als das Narrenkomitee die Fasnachtsveranstaltungen unter das Motto stellt:

„In Neresheim  
Elektrische Kraft  
Elektrisches Licht  
Elektrische Straßenbahn“<sup>61</sup>,

wobei sowohl die Straßenbahn wie eine elektrische Straßenbeleuchtung „durch eigens konstruierte Bogenlampen“ imitiert wurden.

All dies aber gehört noch in das Stadium der Aneignung des Technischen. Heute, wo dieses Stadium überwunden ist, wo weite

Teile der Technik selbstverständlicher Besitz geworden sind, erregen Geschichten aus der Pionierzeit kein Gruseln mehr und kaum mehr Heiterkeit. Daß man sich einmal vor den Lokomotiven als einem Teufelswerk entsetzte, ist nur noch merkwürdig und kurios — um so kurioser, wenn man bedenkt, wie sehr die damaligen Eisenbahnmodelle für uns heute vom Schimmer romantischer Reiseepoesie überstrahlt sind —, aber es ist nicht mehr schrecklich und auch nicht mehr eigentlich komisch. Heinrich Lützelert teilt in seiner Philosophie des Kölner Humors<sup>82</sup> einen Berliner Witz mit, der die *heutige* Situation kennzeichnet: In Berlin hält ein kleiner Messerschmidt-Roller an der Roten Ampel unmittelbar neben einem riesigen Lastzug. Aus seinem Führerhaus beugt sich wohlwollend der Chauffeur hinunter zu der Dame, die den kleinen Roller fährt, und fragt: „Junge Frau, nimmt der Kleene Benzin schon an oder nähren Sie ihn noch selber?“ — Diese ‚Vermenschlichung‘ des Technischen ist nur witzig vor dem Hintergrund der äußersten ‚Versachlichung‘; gerade weil man in den technischen Erscheinungen nur sachliche Objekte sieht, weil sie selbstverständlich und „natürlich“ geworden sind, erscheint diese Verkehrung ins Menschliche so grotesk witzig. Ein in Amerika verbreiteter Kabarettwitz drückt das gleiche noch drastischer aus: Ein Mann tritt an die Bar, zeigt auf seine Begleiterin und fordert den Barmixer auf: „Fill her up!“ — die Standardwendung an den Tankstellen. Auch dieser Scherz hat seinen Grund darin, daß das Technische so selbstverständlich geworden ist, daß es ironisch übertragen werden kann auf den Menschen und seine sozialen Beziehungen.

Allerdings ist dieser Witz, der die unangebrachte Verdinglichung ad absurdum führt, nur möglich infolge der ursprünglich ernsthaften Personifizierung von Fahrzeugen, wie sie in der englischen Grammatik fest geworden ist: Fahrzeuge werden im Englischen nicht durch das neutrale, sondern durch das weibliche Pronomen vertreten. Aber diese sorgsame Personifizierung stellt eine frühere Stufe dar; und gerade bei den angelsächsischen Nationen hat man beobachtet, daß sich dort die Menschen der technischen Mittel mit großer Gelassenheit bedienen<sup>83</sup>. Dem steht der bei uns nicht seltsame Hang zur „Belebung“ des Technischen gegenüber, der sich etwa in der Namengebung an Kraftfahrzeuge und in der sehr gefühlvollen Bindung an sie ausdrückt; die angelsächsischen Völker

haben hier einen Vorsprung im Umgang mit der Technik. Wenn Martin Heidegger „die Gelassenheit zu den Dingen“ als die gegenüber der Technik zu fordernde Haltung bezeichnet<sup>64</sup>, so ist diese Forderung zweifellos radikaler und schließt den Appell zum „besinnlichen“ Denken ein; aber schon die Gelassenheit des Umgangs mit technischen Dingen hilft verhindern, daß sich der Mensch ganz an technisches und mechanisches Denken verliert.

Zweifellos erleichtert auch die Entwicklung der Technik selbst diese Gelassenheit. Der volkswirtschaftliche Begriff der „Gerätetollheit“ für die „Manie des Warenbesitzes“, welche die Technik hervorgerufen hat<sup>65</sup>, könnte auch auf die zeitweilige Gestaltung und Ausgestaltung technischer Gerätschaften angewendet werden. Der Berliner Humorist Julius Stettenheim (Wippchen) gab von der Weltausstellung in Chicago 1893 einen karikierenden Bericht von den Neuheiten des Marktes. Unter anderem wird das folgende Gerät beschrieben: „Damit man Stöcke und Schirme niemals irgendwo stehen läßt, hat ein findiger Kopf einen Apparat erfunden, der sehr leicht an dem Stock oder dem Schirm anzubringen ist. Es ist dies eine Maschine, die höchstens dreißig Pfund wiegt und vermöge eines Uhrwerks alle fünf Minuten einen Schuß abgibt. Dadurch wird der Stock- oder Schirmbesitzer daran erinnert, daß er da, wo der Pulverdampf sichtbar wird, etwas stehen hat, was er beim Fortgehen mitzunehmen wünscht. So teuer der Apparat ist — er kostet 60 Dollars und jeder Schuß etwa 25 Cents — so macht er sich doch im Laufe der Zeit bezahlt.“ Dies ist gewiß eine Karikatur, die übrigens schon im überdimensionalen Pflöpfenzieher von Hogarths Quacksalber (in der „Heirat nach der Mode“) ihren Vorläufer hat. Aber sie zeigt doch deutlich die Überwucherung zweckdienlicher Dinge durch Apparaturen, die nur neue Zwecke und Bedürfnisse provozierten und die Tollheit der Geräte und nach Geräten steigerten. Demgegenüber setzen sich in der neueren Entwicklung immer stärker einfachere Zweckformen durch — eine Erscheinung, die sogar die auf die Erregung von Kaufbedürfnissen gerichtete Reklame in Rechnung stellen muß.

Die Gelassenheit gegenüber der Technik und deren immer größer werdende „Natürlichkeit“ drückt sich darin aus, daß technische Requisiten und Motive in alle Bereiche der Volkskultur eingedrungen sind und dort ein ganz selbstverständliches Dasein führen.

Nicht die wenigen Lieder sind charakteristisch, in denen technische Großtaten glorifiziert und idealisiert werden wie in Brands „Maschinist Hopkins“, im Lindberghflug von Brecht und Weill, oder in dem Lied zweier anderer Ozeanflieger „Der weiße Vogel flog über das Meer“<sup>65</sup>. Bezeichnend ist vielmehr, daß technische Erscheinungen in die vorhandenen Liedformen aufgenommen werden und sie immer stärker durchdringen: Zu den Landler-tänzen in Ober- und Niederösterreich werden noch immer Landlerlieder angestimmt, in denen auch neue Erfindungen besungen werden: Dreschmaschine und Milchseparator, Telefon und Flugzeug<sup>67</sup>. Neben andere Berufs- und Ständelieder treten spezifische Fernfahrerlieder<sup>68</sup>. Beim Fasnachtstreiben brausen Masken auf dem Motorrad daher; die schiachen Perchten der Gastein<sup>69</sup> haben sich so gut wie die Gengenbacher Hexen mit rotglühenden Taschenlampenbirnen versehen, die den Augen einen wilden Glanz geben; und bei den Funkenfeuern werden heute anstelle der Holz-scheiben vielfach ausgediente Autoreifen entzündet und brennend bergab gerollt. Auch die Kinderreime und Kinderspiele sind voll technischer Bestandteile und Anspielungen.

„Flieger komm runter,  
Die Sonne geht unter!  
Flieger geh rauf,  
Die Sonne geht auf“

wird in Nürnberg ein alter Reim variiert<sup>70</sup>. Die Technisierung des Kinderspielzeugs greift immer weiter um sich; Wilhelm Bre-pohl schildert in seiner Volkskunde des Ruhrgebiets<sup>71</sup>, wie in allen Altersstufen das technische Spielzeug eindringt. In diesem Fall ist es nicht erst die „natürlich“ gewordene Technik, die hier ihren Eingang findet; gerade im Umgang mit der technischen Klein weit des Spielzeugs ist noch viel von der ursprünglichen Freude an jeder Art der Mechanisierung lebendig, die in der ausklingenden Barockzeit vielfach schon zu mechanischen Krippen- und ölbergspielen führte — das aufklärerische Verbot der Darstellung entsprechender Stoffe durch Personen erklärt gewiß nur zum Teil die Entstehung dieser Spielwerke<sup>72</sup>.

Sehr deutlich wird der selbstverständliche Einbau des Technischen in die Volkswelt im sprachlichen Verhalten. Zahlreiche Benennungen haben technischen Erscheinungen eine volkstümliche

Wendung gegeben; das „Storchenauto“ der Hebamme ist nur ein Beispiel unter vielen. Technische Bilder wie die „lange Leitung“ oder das „auf der Leitung stehen“ beherrschen die Umgangssprache, deren Wörterbuch noch viele ähnliche Belege hergibt<sup>73</sup>. Selbst festgefügte Redensarten haben sich längst herausgebildet: Das Urteil über einen jungen Mann, er würde selbst der Lokomotive nachlaufen, wenn sie eine Schürze hätte, scheint zunächst höchst individuell geformt; in Wirklichkeit ist es eine verbreitete Formel. Und die Wendung: „Ein alter Mann ist kein D-Zug“ taucht bereits vor dem ersten Weltkrieg in einem Soldatenlied auf:

„Die Aufsicht hat der Leutnant,  
die Ruhe haben wir.  
Ein alter Mann ist kein D-Zug,  
er ist nur Passagier“<sup>74</sup>.

Beim Abfahren von der Tankstelle kann man hierzulande den Wunsch „Fahret Se's guat!“ hören<sup>75</sup> — durch eine leichte Verschiebung wurde die alte Wendung „Machet Se's guat!“ der neuen Situation angepaßt: „es“ ist hier nicht das Auto, sondern ist gewissermaßen die Summe aller Dinge, die einem begegnen könnten — nur als Variation der früheren Wendung ist die neue zunächst sinnvoll; aber es ist nicht ausgeschlossen, daß sie sich davon ablöst und ebenso verständlich und selbstverständlich wird wie die alte.

Der Einwand liegt nahe, daß all unsere Beispiele das Problem verharmlosen: das Technische ist hier ja überall nur beiläufiges Requisit oder doch auf jeden Fall Objekt kultureller Äußerungen; sehr viel entscheidender ist aber der Vorgang, daß Technisches zum Subjekt der Volkskultur wird. Film und Funk, Plattenspieler und technische Massenprodukte — hierin sieht man die eigentliche Gefahr für die Volkskultur; und dies sind auch oft die praktischen Haltepunkte für die Entgegensetzung von Volkswelt und technischer Welt. Die Einsicht in die Selbstverständlichkeit, mit der Technisches in kulturelle Äußerungen eingeht, mahnt jedoch zu nüchterner Beurteilung, die auch hier „Natürlichkeit“ der Technik ebenso zu finden bereit ist wie Dämonie. Peter R. Hofstätter hat in seiner Kritik der Massenpsychologie die Vermutung ausgesprochen, „daß der als ‚Vermassung‘ diagnostizierte Zustand unserer Kultur sehr viel richtiger als ein Zustand der ‚Vereinsamung‘ zu



beschreiben sei. Die Gruppe ließ sich nurmehr unter dem Aspekt ihrer gelegentlichen Entartung sehen, weil man sich ihr entfremdet hatte<sup>76</sup>. Auf ähnliche Art kann möglicherweise auch die Behauptung des restlosen Zerfalls der Volkskultur eingeschränkt werden: auch sie scheint zum Teil das Ergebnis einer „Verein-samung“ der kulturtragenden Schichten zu sein, welche die Volkskultur nur nach einem Bilde zu messen gewillt sind, dem diese nicht mehr entsprechen kann. Wo im voraus alle technisierten Formen als „Massenkultur“ oder „Zivilisationserscheinungen“ ausgeschlossen werden, schrumpft die Volkskultur empfindlich zusammen: GegenwartsVolkskunde wird so zur Reliktforschung, die gleichwohl häufig mit dem Anspruch auftritt, weltanschauliche Leitbilder vermitteln zu können.

Die Heftigkeit, mit der technisch vermittelte Güter von der Betrachtung ausgeschlossen werden, zeigt, daß selbst die überstrapazierte These vom „gesunkenen Kulturgut“ den Glauben an eine produktive, eigenschöpferische Volkskultur — und „Volksseele“ — nur wenig erschüttern konnte. Tatsächlich aber sind „Eigenständigkeit“ und „Uneigenständigkeit“<sup>77</sup> Gegensätze, welche die hohe Kultur schon immer von der Volkskultur trennten. Genaue Beobachtung zeigt, daß diese Gegensätze allerdings keineswegs absolut sind, ja daß etwa der Vorgang der Reproduktion durchaus selbständige Züge annehmen kann. Auch „Aktivität“ und „Passivität“ sind in diesem Zusammenhang sehr relative Begriffe. In den „passiven“ menschlichen Funktionen ist immer eine gewisse Aktivität verborgen; die neuere Sprachpsychologie hat mit Recht Sprechen und Hören sehr nahe zusammengedrückt. Praktisch zeigt sich diese Interferenz auf unserem Gebiet etwa in den vielen spontanen Nacherzählungen, die ein Film hervorrufen kann<sup>78</sup>, oder in der Tatsache, daß die Schallplatte so wenig wie der Rundfunk die aktive Reproduktion beeinträchtigt hat: Schlager werden nicht nur gehört, sondern auch gesungen; und die Mitgliederzahlen der Gesangsvereine sind seit dem Bestehen des Rundfunks nicht gesunken, sondern gewaltig gestiegen.

Dieser Hinweis widerspricht auch der These, daß die Technik in alle die Volkskultur tragenden Gemeinschaftsformen eingebrochen sei und sie aufgelöst habe. Diese These stützt sich stillschweigend auf den bereits in Frage gestellten Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft. Zweifellos hat die infolge der Technik erhöhte

Mobilität die Beziehungen weiträumiger gemacht und herkömmliche Gruppen aufgelöst; an die Stelle alter Nachbarschaftsbeziehungen ist zum Beispiel vielfach das Leben in Umgangs- oder Verkehrskreisen<sup>79</sup> getreten, das auch die Struktur der Vereine kennzeichnet. Insgesamt ist jedoch das Gruppenleben nicht weniger intensiv als früher. Gelegentlich sind es sogar technische Erscheinungen, die neue Gruppen schaffen oder doch vermitteln. Die Vereinigungen, die sich — nicht immer ohne Anstoß der herstellenden Industriezweige — um gemeinsame Auto- und vor allem Motorrollermarken gruppieren, nehmen sehr schnell den üblichen Vereinscharakter an und beschränken sich auch keineswegs auf gemeinsame Ausfahrten; der Lambrettaclub Wangen i. A. hält zum Beispiel regelmäßig Kegelabende ab<sup>80</sup>.

Manchmal tragen technische Einrichtungen sogar dazu bei, „Gemeinschaftsformen“ alter Art wieder oder neu herzustellen. Die gemeinsame Gefrieranlage schließt vielfach kleinere Dörfer oder Weiler auch dort zusammen, wo dafür keine Voraussetzungen mehr in nachbarlichen Bindungen und anderen dörflichen Gesamtgruppen gegeben sind<sup>81</sup>. Die Mechanisierung der Landwirtschaft hat zwar vielen alten Bräuchen den Boden entzogen; aber auch die Arbeit mit der Maschine begründet manchmal gemeinsame Feste: in donauschwäbischen Dörfern wurde beispielsweise nach dem Abschluß des Dreschens die Dreschmaschine geschmückt<sup>82</sup>; im nördlichen Hessen erhielt das Dreschfest, zu dem der Bauer die Nachbarn einlädt, die bei der Arbeit an der Dreschmaschine geholfen haben, sogar den Namen „Maschine“<sup>83</sup>.

So zeigt auch ein Blick auf die sozialen Grundlagen nicht das Ende, sondern Veränderungen der Volkskultur durch die Technik, welche die Volkswelt auf natürliche Weise durchdringt. Zu beantworten bleibt noch die Frage, ob nicht jene Volkswelt in religiösen Tiefen wurzelt, die in einem unaufhebbaren Gegensatz zu den Erscheinungen der Technik stehen, so daß sich von hier aus der Gegensatz insgesamt begründete und rechtfertigte. Ernst Jünger schrieb in seinem Buch „Der Arbeiter“<sup>84</sup>, kein christlicher Priester dürfte „darüber im Zweifel sein, daß in einer ewigen Lampe, die man durch eine elektrische Birne ersetzt, keine sakrale, sondern eine technische Angelegenheit zu erblicken ist“. Diese Auffassung billigt dem Wachslicht als solchem einen Bezug zum Numinosen zu, der dem elektrischen Licht abgesprochen wird. Sie ist nur

richtig, soweit sie die Eigengesetzlichkeit der Technik anspricht, die alle Dinge in den Bereich der Vergänglichkeit zieht und die keine ewigen Werte kennen kann, - aber sie verkennt, daß Technik immer auch in den Dienst gestellt werden kann, daß sich das Technische auch religiösen Formen bruchlos einfügt. Daß die von Jünger hergestellte Opposition von begrenzten theoretischen Prinzipien ausgeht, erweist die Praxis: die alten Formen der Volksfrömmigkeit beherrschen auch den Kirchenraum, in dem elektrischer Strom die ewige Lampe speist; und selbst in großen Pilgerreisenbahnzügen, die in ihrer Konstruktion der modischen Form des „Tanzexpress“ gleichen, werden - angeleitet durchs Mikrofon - die herkömmlichen Wallfahrtsgebete gesprochen. Selbstverständlich hat sich in den Formen vieles geändert; aber die Technik löst keineswegs jegliche Form auf und zerstört sie.

Besonders deutlich wird das Ineinander von technischer Welt und religiösem Volksglauben bei den Fahrzeugsegnungen, die heute in katholischen Gegenden durchaus üblich sind. Der heilige Christopherus als alter Reisepatron ist zum Schutzheiligen der Autofahrer geworden. Möglicherweise ist dieses Patronat aus Frankreich eingedrungen, wo Christophorusplaketten schon vor dem Kriege verbreiteter waren als bei uns; die Wege sind noch nicht untersucht<sup>83</sup>. In Deutschland finden die Fahrzeugweihen im allgemeinen nicht am Christophorustag im Juli statt, sondern meistens am 1. Mai oder am Tage des örtlichen Kirchenheiligen. An der Fahrzeugweihe, die alljährlich bei Daimler-Benz durchgeführt wird, nahmen in den letzten Jahren selbst Kinder mit Kinderrollern teil; man wird solche Erscheinungen nicht als modische Spielerei abtun dürfen.

Zum Teil hat der „Christophorussegen“, der Landmaschinen und Kraftfahrzeugen erteilt wird, die Pferdesegnung abgelöst, die in einer sehr alten und sehr lebendigen Tradition stand. Es ist jedoch zu beobachten, daß Umritte aller Art und sakrale Reiterfeste im Lauf der letzten Jahre keineswegs abgenommen haben, daß auch die Zahl der beteiligten Reiter und Pferde nicht überall gesunken ist. Teilweise wird dies als Ergebnis einer „Aufschaukelung“ zu verstehen sein: die moderne Fahrzeugsegnung hat auch den alten Pferdesegnungen wieder Bedeutung und Zuspruch verschafft. Zum Teil aber steht dahinter auch eine gegenläufige Bewegung, die nun doch die organische lebendige Natur von der

mechanisierten technischen Umwelt abhebt, die also in sentimentalischer Weise „Natur“ aus der Umwelt herausstellt. Auch die wachsende Bedeutung von Blumenfesten aller Art — vom Muttertag bis zum Valentinstag<sup>86</sup> - hat hier einen ihrer Gründe und darf nicht ausschließlich auf kommerzielle Anstöße reduziert werden. Solche gegenläufigen Bewegungen sollen nicht übersehen werden; wir werden im folgenden noch mehrfach darauf zu sprechen kommen. Sie müssen jedoch als sekundäre Bewegungen verstanden und dürfen nicht identifiziert werden mit dem Verhältnis zur natürlichen Umwelt, das in der vortechnischen Zeit herrschte. Auch für diese Bewegungen ist der Hintergrund die „Natürlichkeit“ und Selbstverständlichkeit des Technischen, die dann in mehr oder weniger bewußter Auflehnung durchbrochen wird.

#### *4. Die Technik als Auslöser von Regressionen*

Vor diesem Hintergrund der Natürlichkeit des Technischen müssen auch die „magischen“ Haltungen und Reaktionen gesehen werden, die immer wieder feststellbar sind und die man gelegentlich als eigentlichen Ausdruck eines von der Technik überlagerten volkstümlichen Denkens betrachtet. Vergewöhnlicht man sich diesen Hintergrund, so bewertet man sie nicht nur quantitativ richtig als Ausnahme, sondern versteht, daß sie sich auch qualitativ von früheren, vortechnischen Formen unterscheiden. Es sind nicht Relikte, welche die fremde Welt des Technischen und Mechanischen ungebrochen überdauert hätten, sondern sind Regressionen, von der Technik selber ausgelöste Rückgriffe auf genetisch frühere Stufen; — die im Abschnitt „Volkswelt und technische Welt“ erörterten grundsätzlichen Zusammenhänge zeigen, daß es sich bei dieser Scheidung nicht um eine leere Begriffsspielerei handelt.

Bezeichnenderweise durchdringen solche Haltungen keineswegs die ganze technische Welt, sondern immer nur besondere Abschnitte aus ihr. Sie sind also nicht den angeführten Beispielen aus primitiven Kulturen und aus Ostasien gleichzusetzen, in denen die technische Welt in all ihren Erscheinungen zumindest für eine Übergangszeit auf die schon vorher gültigen Mächte und Werte bezogen bleibt.

Während dort gerade auch das Wirken, die Kräfte der Technik ganz mit den herkömmlichen „religiösen“ oder „magischen“ Maßstäben gemessen werden, ist bei uns der Ansatzpunkt für die Regressionen meistens erst das Versagen der Technik, der gestörte, durchbrochene technische Ablauf. Dabei wird es dann plötzlich klar, daß die „Natürlichkeit“ der Technik nicht daraus entsteht, daß man diese völlig beherrschte, sondern daß sie Ergebnis der Gewöhnung und des Umgangs ist. Jetzt zeigt es sich, daß man den technischen Ablauf nicht durchschaut. Ein Kind erschrickt, wenn es zum erstenmal die Taste des Rundfunkgeräts drückt und Musik antwortet; aber nachdem es sich an diese Antwort gewöhnt hat, erschrickt es ebenso, wenn sie einmal aus irgendwelchen Gründen ausbleibt. In der Lage dieses Kindes befindet sich jeder, sobald ein gewohnter technischer Vorgang, den er im Grunde nicht versteht, aus irgendeiner Ursache unterbrochen wird. Dann zeigt es sich, daß die Technik in all ihrer Natürlichkeit unberechenbar sein kann — es läßt sich hinzufügen: wie die Natur.

Das Versagen der Maschine ist Bestandteil und Gegenstand von volkstümlichen Erzählungen in einem Maße, das in keinem Verhältnis zur praktischen Bedeutung solchen Versagens steht: diese Erzählungen bezeugen eben nicht nur, daß es Pannen geben kann und daß es einmal vorkommt, daß eine Maschine repariert werden muß. Sie durchbrechen vielmehr diesen Zweckzusammenhang und bezeugen, daß das Technische insgesamt seine Grenzen hat, an denen sich dann „vernünftige“ Resignation und regressive Bewältigung scheiden. Es handelt sich dabei um ganz verschiedenartige Erzählungen. Von den Anfängen der Motorisierung ist folgende legendäre Anekdote überliefert: „Ein Heilsarmee-Offizier, der sich so ein knatterndes Vehikel angeschafft hatte, blieb mit ihm mitten auf einer Kreuzung stehen. Er stieg aus und versuchte, mit der Kurbel den ausgegangenen Motor wieder anzuwerfen. Dabei kam er unter der Anstrengung und den spöttisch anfeuernden Zurufen der Passanten ins Schwitzen. Nach einer Weile vergeblichen Bemühens zog er die Jacke aus und stellte, diesmal ohne Absicht, die auf seinem Pullover aufgenähten Spruchbänder mit Parolen der Heilsarmee zur Schau, womit er noch mehr höhnische Zurufe erntete. Da ließ er das Kurbeln plötzlich sein und kniete sich am Trittbrett seines störrischen Autos, mitten auf einer Großstadtkreuzung, am helllichten Tag, umgeben von einer Herde

Schadenfroher, zum Beten nieder. Danach versuchte er es noch einmal mit der Kurbel, und siehe, der Motor sprang an." <sup>87</sup> Eine kleine Akzentverschiebung gibt dieser Erzählung eine witzige Wendung. Zum Beispiel wird im Schwäbischen erzählt, daß ein Geistlicher nach vergeblichen Gebeten schließlich den Schwäbischen Gruß ausgestoßen und damit bei seinem Motor Erfolg gehabt habe. Lützeler erzählt aus Köln, wie ein Pfarrer einem fluchenden Motorradfahrer, der ebenfalls sein Fahrzeug nicht zum Laufen bringt, ein kleines Stoßgebet empfiehlt. Der Fahrer folgt dem Rat — der Motor springt an, und der Pfarrer schaut kopfschüttelnd hinterher: „Verdammt noch ens, dat hätt ich nit jedaach!" <sup>88</sup> In der heiteren wie in der ernsteren Erzählung wird deutlich, daß der Moment technischen Versagens eine Provokation darstellt, daß er eine Antwort herausfordert. Und es wird hier schon deutlich, daß er auch imstande ist, Regressionen auszulösen.

Verschiedene sagenartige Erzählungen schildern einfach eine Serie von Unfällen oder besonders merkwürdige Pannen; sie stellen praktisch die Frage und überlassen es dem Hörer, zu antworten. Hierher gehören etwa die Berichte und Geschichten von Unglücksmotorrädern, mit denen die wechselnden Besitzer rasch hintereinander schwere Unfälle erlitten. In anderen Erzählungen wird es vollends gesagt, daß die Ursache eines unerklärlichen technischen Versagens — in einer derartigen Geschichte wird betont, auch in der Reparaturwerkstätte habe man den Fehler an einem schadhafte Motorrad nicht finden können — irgendeine Hexe oder doch eine Hexerei sei <sup>89</sup>.

So legt der Umgang mit technischen Medien magische Einstellungen nahe; je intensiver und gewagter dieser Umgang, desto stärker kann der Hang zum Magischen sein. In Thomas Manns „Zauberberg" sagt Naphta von den Aviatikern, den Fliegern, sie „seien meist recht üble und verdächtige Individuen, vor allem sehr abergläubisch. Sie nähmen Glücksschweine, eine Krähe mit an Bord, sie spuckten dreimal dahin und dorthin, sie zögen die Handschuhe von glücklichen Fahrern an" <sup>90</sup>. Was Naphta hier bei den Fliegern der Zeit um den ersten Weltkrieg beobachtet, hat auch später seine Geltung nicht ganz verloren. Aber es wäre falsch, wollte man regressiv Haltungen und Reaktionen ausschließlich oder auch nur in erster Linie bei Leuten suchen, die hauptberuflich ständig mit schwierigen technischen Geräten und Maschinen zu

tun haben. In Jean Pauls Sedezaufsätzen findet sich die folgende Bemerkung: „Unter den auf dem Bildungswege hintereinander schreitenden Völkern geht stets eines an der Spitze, dem sich die andern in Abstufungen nacharbeiten. Aber jedes nachkommende Volk, das sich die Selbstverbesserung des ersten einverleibt, bekommt diese gewaltsamer und schneller, weil sie ihm nicht, wie jenem, von Innen, also aus einem langsamen Zubereiten erwachsen. So müssen einem Heere die letzten Abtheilungen desselben am schnellsten nachziehen“<sup>91</sup>. Diese Bemerkung Jean Pauls läßt sich, mit den bereits behandelten Einschränkungen, auf unsere Frage anwenden; sie läßt sich auch leicht vom Ethnischen aufs Soziale übertragen: diejenigen Schichten und Gruppen, die am spätesten mit der Technik in Berührung gekommen sind, müssen „am schnellsten nachziehen“ — in erster Linie gilt dies für große Teile des Bauerntums. Die Regressionen sind Verwirrungen und Pausen bei diesem Vorgang — ein Stolpern oder Innehalten beim allzu schnellen Nachrücken.

Aber es wäre töricht, die Frage der Regression nur in Verbindung mit der Technisierung der Landwirtschaft zu sehen; und wir verstehen die Regression erst halb, wenn wir sie in das Bild des Vorrückens und Fortschreitens einfügen. Es handelt sich dabei ja nicht nur um ein Aufgreifen historisch älterer Einstellungen, welche durch den Fortgang der Geschichte inzwischen einwandfrei überholt sind, sondern Regression ist gleichzeitig auch ein Rückgriff auf das genetisch Ältere und damit auf tiefere Schichten des Seelischen. Diese Verankerung in der Tiefe und nicht die Verankerung in der Vergangenheit gibt den Regressionen ihre oft gefährliche Kraft. Diese Kraft kann selbst dort wirksam sein, wo gegen eine Regression Stellung genommen wird: daß die Entlarvung des Hexenglaubens ein beliebtes literarisches Thema war und ist, hat seinen Grund zum Teil in diesem Sachverhalt und nicht nur im aufklärerischen Sendungsbewußtsein der Literaten. Charlotte Birch-Pfeiffers Schauspiel „Die Grille“ war zu ihrer Zeit so gefragt wie neuerdings Horst Mönnichs Hörspiel „Die Furcht hat große Augen“; in dem Theaterstück wird ein Mädchen, im Hörspiel eine Frau von dem Verdacht der Hexerei befreit - beide Spiele faszinieren aber gerade auch durch die darin bekämpften Regressionen. Ja es scheint, daß diese Faszinierung in dem „ländlichen Charakterbild“ aus dem letzten Jahrhundert harmloser und

geringer ist als in dem modernen Hörspiel, in dem sich ein ehemaliger Tankwart als Magier betätigt und in dem der Schauplatz immer wieder wechselt zwischen Autobahn und Viehstall, zwischen Tankstelle und Bauernhof.

Die Bilder aus der modernen Welt differenzierter Technik scheinen den Umschlag ins regressive magische Denken nicht zu erschweren, sondern eher noch zu erleichtern. Dieser Vorgang leuchtet ein, wenn wir ihn parallel zu ähnlichen kompensativen Bewegungen sehen. In moderner Dichtung — es sei nur an die Entwicklung Gottfried Benns erinnert - provoziert gerade die äußerste Cerebration die Regression aufs Unbewußte; und die Geschichte der modernen Malerei zeigt das gleiche. Indessen handelt es sich hier keineswegs nur um individuelle und intellektuelle Eskapaden aus der Vielfältigkeit in die scheinbare Einfalt, vielmehr ist diese Gegenbewegung bis in die Volkskultur hinein zu verfolgen. Helmuth Plessner hat die Verbreitung des Sports so verstanden, daß die Menschen „der Überzüchtung des Denkens eine neue Primitivität entgegensetzen“ wollen<sup>92</sup>, und dies läßt sich zweifellos über das Gebiet der körperlichen Betätigung hinaus verallgemeinern. Die verhältnismäßig einfache vorindustrielle Welt muß nicht unbedingt vereinfacht werden; die technische Welt mit ihrer komplexen Gesellschaft fordert dagegen die Vereinfachung — und damit auch die kurzschlüssige Regression — aufs stärkste heraus. Eine kleine scherzhafte Geschichte zeigt dies beispielhaft: In Amerika ist bekanntlich die Psychoanalyse sehr verbreitet, so sehr, daß ihre Begriffe mit einiger Selbstverständlichkeit im alltäglichen Gespräch benützt werden und daß selbst den Kindern ihre Ängste und Nöte als „Komplexe“ erklärt werden. Es soll nun vorgekommen sein, so heißt es, daß die amerikanischen Kinder abends vor dem Schlafengehen unters Bett schauen, ob nicht ein Komplex darunterliegt. Dies ist eine boshafte Geschichte, und vermutlich nur eine freche Erfindung; aber ihr Wert und ihr Wahrheitsgehalt liegt in dem entschiedenen Hinweis auf die Grenzen differenzierten Denkens und auf den Zwang zur kompakten Vereinfachung gerade angesichts des Komplexen und der „Komplexe“.

Die Regressionen brauchen gar nicht auf den vollen Inhalt früherer Vorstellungen zurückgreifen; sie können sich auch eines moderneren Gewandes bedienen. Die „Erdstrahlen“, „Todesstrah-



len" und „Todeskilometersteine" sind solche technisch-wissenschaftliche Verkleidungen regressiver Vorstellungen. Auch beim Glauben an die Marsmenschen und beim Auftauchen fliegender Untertassen treffen sich archaische Vorstellungsbilder mit den äußersten Grenzen technischen Fortschritts — dies gibt diesen modernen „Mythen" ihre Durchschlagskraft<sup>56</sup>. Ja selbst in einer so alltäglichen Erscheinung wie dem Film durchdringen sich Technik und Magie; Hans Arnold hat diese Frage gründlich untersucht<sup>57</sup> und auf die in magischem Weiterleben wurzelnde Zusammenschau der Bilder, die Übersteigerung der Großaufnahmen, die Eigenexistenz der Filmwelt und vieles andere hingewiesen.

Die Durchdringung moderner und vergleichsweise archaischer Vorstellungs- und Denkformen ist um so leichter möglich, als die Motive und Grundlagen volkstümlichen Denkens in all seiner Einfachheit sich doch stets vermischt und überkreuzt haben. Einen bezeichnenden Beleg dafür liefert der böhmische Schriftsteller Josef Leopold Wander von Grünwald, der von dem um 1770 in Hohenelbe üblichen Passionsbrauch berichtet und von der „allgemeinen Geißlung aus Andacht und Buße" erzählt: „Ich war mit Wissen meiner Großeltern auch dabei, und erinnere mich wohl, wie mir der Meßner als Erstlinge zu dieser Art von Buße Muth zusprach. Ich sollte sie gar nicht scheuen; es würde nicht sehr weh-tun, wenn man nur die ersten 6 bis 10 Hiebe in vollem Ernst so führe, daß gleich Blut fließt. Ja, das Geißeln wäre sogar gesund und vertrete die Stelle des Aderlassens und Schröpfens."<sup>58</sup> In die drastische Imitatio des Leidenswegs Christi mischt sich also der Gedanke der Hygiene. Zweifellos erweist dieses Zusammentreffen den geistesgeschichtlichen Schnittpunkt zwischen Spätbarock und Frühaufklärung; aber es läßt sich doch keineswegs auf diese besondere historische Situation einschränken. Zu allen Zeiten waren gerade auch die einfachen, volkstümlichen Haltungen gemischt und komplex. Sehr deutlich wird dies zum Beispiel an dem Ineinander von Hochreligion und Volksglauben<sup>57</sup> und an der Durchdringung religiöser und magischer Vorstellungen: Deutsche aus Csobánka bei Budapest legten ein vierblättriges Kleeblatt ins Gebetbuch, um es so vom Pfarrer ohne sein Wissen mit weihen zu lassen<sup>58</sup>; ostpreußische Bauern baten noch in jüngster Zeit auf dem Sterbelager den ihnen das Abendmahl reichenden Pfarrer, „aus dem Wein im Kelch abzulesen, wie weit es noch zum Sterben

sei." <sup>99</sup> Der aufgeklärte und aufklärungsfanatische Geistliche Anton Bucher hat dieses Ineinander unter anderem in einem ironischen Katechismus verspottet, in dem ein Bub auf die Frage, warum die Freigeister nicht den katholischen Glauben haben, folgendes antwortet: „Weil sie an keine Hexen und Druden glauben“, und dann weiter begründet, warum man an die Hexen glauben muß: „Weil die Herren zu Scheyern ein Kreuz haben wider die Hexereyen. Weil die Kapuziner einen extern Hexenpater haben, und die Herren Patres sonst lauter Betrüger wären, wenn's keine Hex gebete" <sup>100</sup>.

Wenn dieses Ineinander in den wuchernden Formen der Volksfrömmigkeit des Barocks oder in den Überlieferungen brauchtümlicher Reliktgebiete besonders augenfällig wird — es ist gleichwohl nicht zeitlich oder landschaftlich einzugrenzen. Im Zusammenhang mit einer Darstellung bäuerlicher Bindungen im Gegensatz zu städtischer Bindungslosigkeit findet sich das Beispiel: „Wenn ein Gewitter heraufzieht, zündet der Bauer eine geweihte Kerze an, der Städter schaltet bloß seine Antenne aus" <sup>101</sup>. Der Unterschied kann und soll nicht aufgehoben werden; aber es darf doch darauf hingewiesen werden, daß es sich auch hier in beiden Fällen um gemischte Haltungen, um den Ausdruck sehr komplexer Denkformen handelt. Im Anzünden der Kerze bei einem Gewitter durchdringt sich die an sich schon komplexe gläubig-religiöse Haltung aufs stärkste mit einer magisch-theurgischen, ja die Handlung kann und wird nicht selten jenseits dieser Haltungen ganz gewohnheitsmäßig vollzogen worden sein, was sie als gewissermaßen nur „technisches“ Gebaren der angeblich städtischen Vorsichtsmaßregel annähert. Andererseits wohnt dem simplen Schaltvorgang über seinen technischen Charakter hinaus möglicherweise eine Spur „Magie“ inne, insofern ja schon dieser einfache Vorgang in seinen technischen Zusammenhängen nicht voll durchschaut und zum Teil betätigt wird als Abwehrmechanismus, an den man eben glaubt. Deshalb wird auch die Wirkung solcher technischer Vorgänge leicht überschätzt. Am 23. Februar 1845 veröffentlicht das Neue Tagblatt in Stuttgart einen Artikel gegen den Aberglauben, in dem es unter anderem heißt: „Wie lange ist es her, daß auf den Dörfern beim Anzug eines Gewitters die Sturmglocke geläutet wurde, um es zu vertreiben, und womit man es, der Elektrizitätsanziehung wegen, eben herrief?" <sup>102</sup> Der letzte Halbsatz zeigt,

wie man mit dem Schlagwort der „Elektrizitätsanziehung“ nun ähnlich fraglos, gläubig und mit der Berufung auf die Erfahrung umgeht wie vorher mit dem Gewitterläuten, wie sich also auch hierin „technische“ und vortechnische Denkformen und Vorstellungen vermischen.

Diese Erörterungen sollen nur erklären, wie sich auch in den technischen Vorstellungen und Gedanken unserer Zeit ganz verschiedenartige Schichten des Denkens vermischen können; sie sollen keineswegs zu der Feststellung hinführen, daß also alles beim alten geblieben sei und sich praktisch gar nichts verändert habe. Wären die Regressionen auch noch sehr viel häufiger und nähmen schließlich ganz überhand — der Ausdruck „Regression“ kennzeichnet schon, daß es sich dabei nicht um ein simples Aufleben ehemaliger Zustände handelt, sondern um ein Zurückgehen von einem andern Punkt aus. Dieses Zurückgehen kann den Schritten des Stierkämpfers gleichen, der im Zurückweichen die Kraft zum Ansprung und zur Bewältigung sucht; es kann bequemes Sich-fallen-lassen oder der schockartige Rücksturz auf Grund alarmierender Ereignisse sein: mag der Standort auch der alte sein, der Stand ist je verschieden und immer neuartig. Mag das Streben nach den Ursprüngen auch ein wesentlicher Anstoß vieler Regressionen sein, sie dürfen doch nicht ursprünglichen Haltungen gleichgestellt werden.

Anders ausgedrückt: man kann fragen, „ob echte Regression in der Tat je möglich sei“<sup>103</sup>. Der Rückgriff auf magisches Denken in der technischen Zeit erzeugt andere Arten und richtet sich auf andere Inhalte des Magischen als entsprechendes Denken in der vortechnischen Welt. Der „Aberglaube“, von dem man mit Recht sagt, er sei in den heutigen Großstädten so verbreitet wie auf den einstigen Dörfern, ist keine feste, sondern eine variable Größe. Der Glaube an die Unglücksbedeutung der Zahl 13 beispielsweise, sehr alt und über weite Teile der Erde verbreitet, hat heute nicht aufgehört, er hat jedoch eine andere Färbung erhalten. Wo uns dieser Glaube in älteren Überlieferungen entgegentritt, wird er sehr oft in anschaulicher Weise begründet oder doch ätiologisch zu begründen versucht. Fast immer wird es deutlich, daß die 13 eben aus dem Duodezimalsystem als Primzahl herausfällt; fast immer ist die Vorstellung „12“ oder richtiger: einer Zwölfergruppe in irgendeiner Form mit gegeben. Sehr häufig erscheint so der Drei-

zehnte als „Überzähliger“<sup>103</sup>, dessen Beseitigung dann die Zwölfzahl und damit die Richtigkeit der Dinge wiederherstellt. Im modernen Aberglauben wird die Unglücksbedeutung dagegen nicht begründet; die Opposition zur glücklichen Zwölfzahl wird kaum einmal bewußt, und die moderne Gesellschaft reduziert denn auch eine Dreizehnergruppe nicht, sondern führt eleganterweise über das Dilemma weg durch die Einladung des vierzehnten: in Paris hat oder hatte sich der Beruf des Quatorzieme herausgebildet, der stets bereit war, als 14. ein Diner zu besuchen<sup>104</sup>. Die Unglücksbedeutung der 13 ist unanschaulich geworden; es ist der abstrakte Zahlenwert selbst, in dem das Unglück liegt, nicht seine Bindung an anschauliche Gruppierungen irgendwelcher Art. Die gleiche Unanschaulichkeit kennzeichnet übrigens auch das Verhältnis zu den verbreiteten und gesuchten Horoskopen, die zwar gelegentlich Überschriften tragen wie „Deine Sterne — dein Schicksal“, bei deren Lektüre aber praktisch niemand an die Konstellation der Gestirne auch nur denkt. Das Horoskop wird vielmehr hingenommen als abstraktes Datum; und wer seine Beliebtheit damit in Zusammenhang bringt, daß ja auch der naturverbundene Landmann seine Arbeitstermine nach dem Gang und Stand der Sterne gerichtet habe, verkennt gerade den wesentlichen Bestandteil der Abstraktion und der Unanschaulichkeit in dem modernen „Stern“-glauben.

Gerade diese Unanschaulichkeit sichert solchen Gegebenheiten ihre enorme Geltung. Anschauliche Begründungen bieten Ansatzpunkte zur Entkräftung und sind außerdem immer zeitbedingt. Wo dagegen die Zahl 13 ohne Begründung und ohne Bindung an allgemeinere Zusammenhänge und Vorstellungen einfach eine Unglückszahl *ist*, kann nur durch eine gewissermaßen mechanische Abnutzung diese Bedeutung abgeschwächt werden. Es ist freilich möglich, die besondere Bedeutung der Zahl nicht anzuerkennen; eine sehr entschiedene Verneinung ihrer Unglücksbedeutung läuft jedoch Gefahr, auf der anderen Seite eine Bestätigung ihres besonderen Charakters zu liefern und im Bereich der Magie zu bleiben. Walter Benjamin zitiert in seiner „Einbahnstraße“ ein Wort von Marcel Proust: „Treize - j'eus un plaisir cruel de m'arreter sur ce nombre“, und Benjamin selbst bringt immer wieder kleine aphoristische Stücke, die in 13 Teile zerfallen - 13 wird hier gewissermaßen zur „runden“ Zahl. Besonders deutlich

macht die abstrakte Macht der Zahl 13 ein Vorgang, der sich vor einigen Jahren bei der Vergebung der neuen Nummernschilder für Automobile abspielte: Auf den Behörden gab es nicht nur Autobesitzer, die sich gegen die Zahl 13 sträubten, sondern es kamen auch immer wieder Leute, die um die Zahl 13 baten mit der Begründung, sie seien nicht abergläubisch, 13 sei ihre Glückszahl.

Die Ausgabe der neuen Autonummern<sup>106</sup> erwies freilich auch, daß 13 keineswegs die einzige Zahl ist, die in dieser Weise ausgezeichnet wurde. Bei ihr treffen lediglich viele Meinungen zusammen; daneben aber gibt es anscheinend sehr viele andere Glücks- und Unglückszahlen, die in der herkömmlichen Zahlenmagie keinerlei Begründung mehr haben. Neu daran ist nicht nur, daß überhaupt relativ hohe Zahlenwerte (die Nummern gehen bis zur Zahl 1000) in dieser Weise ausgezeichnet werden, sondern vor allem auch, daß diese Auszeichnung nur in individuellen Gefühlen, Erlebnissen und Überlegungen wurzelt. Die besondere Bedeutung dieser Zahlen rührt nicht mehr aus kulturgeschichtlichen Zusammenhängen, sondern ist Folge einer magischen Aufladung, die der einzelne selbst vernimmt oder die sich dem einzelnen selbst ergibt. Höchstens noch die magische Leitfähigkeit kann unterschieden werden, wobei Zahlen mit gleichen Ziffern oder Dezimalzahlen andern überlegen sind, also etwa Nummern wie 333, 818 oder 400.

Dieses Phänomen der jeweils neuen und oft individuellen Aufladung ist für das magische Denken in unserer Zeit besonders charakteristisch. Zwar steht ein solcher Prozeß der Aufladung am Anfang vieler magischer Vorstellungen; eine Uhr muß wohl einmal oder mehrfach unmittelbar vor dem Tod eines Menschen stehengeblieben und mit diesem Tod in Zusammenhang gebracht worden sein, ehe diese Erscheinung ein allgemein verbindliches Omen wurde. Der Abbau solcher allgemein verbindlicher Vorstellungen aber hat zur Folge, daß nun praktisch jede Erscheinung „aufgeladen“ und als Vorbedeutung verstanden werden kann. Nach einem großen Grubenunglück erzählte man sich beispielsweise, daß ein junger Heilgehilfe zwei Tage vorher das Verbands- und Schienenmaterial einsatzbereit gemacht habe<sup>107</sup>; man wertet dies, nachträglich aufladend, als Vorzeichen, was jedoch keineswegs zur Folge haben muß, daß dies im Gedächtnis bewahrt und bei anderen Gelegenheiten ähnlich interpretiert wird. Von den Fuß-

ballweltmeisterschaften 1958 in Schweden wurde neben anderen ähnlichen Vorgängen auch berichtet, daß ein Journalist vor einem entscheidenden Spiel unbedingt die Jacke anziehen wollte, die er bei den vorherigen siegreichen Spielen seiner Mannschaft trug, und der deutsche Rundfunk wählte bewußt den gleichen Sprecher, der andere entscheidende siegreiche Spiele früher übertragen hatte<sup>108</sup>.

Auch solche Erscheinungen sind gewiß nicht grundsätzlich neu; aber ihre Häufigkeit ist ein Kennzeichen der technischen Welt. Technische Gegenstände können zwar auch in die herkömmlichen Formen der Magie eingefügt werden; so glaubt man verschiedentlich daran, daß relativ seltene technische Objekte — ein rotes Auto oder ein silbernes Rad etwa in früherer Zeit — Glück brächten<sup>109</sup>. Aber die wachsende Zahl solcher Objekte macht es unmöglich, daß diese Glücksbedeutung fixiert bleibt; sie fordert vielmehr die Auszeichnung und Aufladung immer wieder neuer Objekte. Die gleiche Beschleunigung und Varietät, welche eine bleibende Fixierung magischer Gehalte auf neue Objekte unmöglich macht, stellt, verbunden mit der sozialen Dynamik und Differenzierung, auch die alten magischen Werte und Attribute in Frage und fordert jeweils neue Aufladungen. Dieser Vorgang ergreift im 19. Jahrhundert weite Teile der bürgerlichen Kultur; im 20. Jahrhundert erfaßt er immer stärker die gesamte Volkskultur. Der Unterschied gegenüber früheren Zeiten wird deutlich, wenn wir das Magische beispielsweise in Grimmelshausens Romanen mit dem Magischen in Friedrich Theodor Vischers Roman „Auch Einer“ vergleichen. Das Magische bei Grimmelshausen kann entweder mit Hilfe des Handwörterbuchs des Aberglaubens erklärt werden oder stellt selbst eine Bereicherung dieses Handwörterbuchs dar: es steht in traditionellen Bindungen und hat, soweit es nicht an die Grenze vernünftiger Erörterung stößt, allgemeine Gültigkeit. Die „Tücke des Objekts“ dagegen und die Privatmagie von Vischers Gestalten hat im Handwörterbuch des Aberglaubens keinen Platz mehr. Das humorvolle Rezept, beim Erwarten von Besuchen kaltes Wasser im Munde warm werden zu lassen, trägt zur Folklore des Wassers nichts bei. Es hat aber durchaus zu tun mit der auch in die Volkskultur übergegangenen weitgehenden Lösung des Magischen aus der traditionellen Bindung an bestimmte Objekte.

Dieser Prozeß ist nicht die unmittelbare Folge der Technisierung, also etwa des Umgangs mit Maschinen, wenngleich die Ein-

führung von Maschinen zu der Verschiebung beitragen kann. Gleichwohl ist er ein Produkt der technischen Welt, eine mittelbare Folge der Technik, welche nicht nur eine neue Dingwelt schafft, sondern auch neue soziale und geistige Realitäten hervorruft und dadurch die alten Horizonte verwischt, innerhalb deren die überkommenen Güter der Volkskultur ihre Geltung hatten.

Wenn wir den Zerfall bestimmter ehemals gültiger Horizonte verfolgen, scheinen wir der heutigen Volkskultur näherzukommen. Diesen Weg verfolgen wir in drei verschiedenen Ansätzen: in der Frage nach der Verschiebung des räumlichen, des zeitlichen und des sozialen Horizonts.

## II. Räumliche Expansion

### I. „Einheit des Orts“

Das alte Dorf als in sich geschlossener Organismus — diese Vorstellung gehört großenteils noch immer zum Grundbestand volkskundlicher, aber nicht *nur* volkskundlicher Meinungen. Inwieweit zu dieser Meinung die lange unbestritten herrschende Auffassung der Siedlungsgeschichte beitrug, daß geschlossene Dörfer die ursprüngliche Form der germanischen Besiedlung darstellten, wird sich nicht genau feststellen lassen. Es ist aber anzunehmen, daß umgekehrt auch das Bild vom geschlossenen Dorforganismus an der Verfestigung dieser historischen Theorie mitwirkte, die erst durch neueste Forschungen in Frage gestellt wird. Diese Wechselwirkung ist um so wahrscheinlicher, als für jenes Bild seit mehr als einem Jahrhundert auch eine Unzahl poetischer Dorfgeschichten wirbt, in denen viele Motive älterer idyllischer Dichtung fortleben, die aber mit dem Anspruch der Realitätsschilderung an weiteste Kreise herantragen, was zuvor im Rahmen literarischen Spieles für ein soziologisch begrenztes Publikum blieb.

Die wissenschaftliche Volkskunde ist demgegenüber gemeinsam mit der Sozialgeschichte an der Arbeit, das wirkliche Bild des alten Dorfes — oder richtiger: der verschiedenartigen Dörfer und ihrer Vergangenheit zu zeichnen'. Kirchenbücher und Grundbücher, Inventuren und Teilungen, Ratsprotokolle und Kirchenkonventsprotokolle tragen wesentlich zu diesem Bild bei; aber auch chronikalische und literarische zeitgenössische Zeugnisse geben wichtige Hinweise - so gerne sie den Faden ins Schwankhafte weiterspinnen und so gewiß ihnen Geschichten meistens wichtiger sind als Geschichte. So vielfältig die Ergebnisse der Untersuchungen sind, treten einzelne Daten doch immer wieder in Gegensatz zu der herkömmlichen Auffassung. So erweist es sich, daß die Mobilität zeitweilig auch in den Dörfern außerordentlich hoch war, daß neben den Handwerksburschen auch die Knechte und Mägde sich von Ort zu Ort bewegten, daß auch die bäuer-



liehen Güter oft ihren Besitzer wechselten. Vor allem nach Kriegen und Seuchen setzte starker Zuzug von außen ein; der Bestand der Bevölkerung wechselte so im Lauf der Jahrhunderte fast überall mehrfach. Es zeigt sich auch, daß der Verkehr mit den Städten zumindest dann, wenn diese demselben Territorium angehörten, stets so intensiv war, daß ein reger Austausch geistiger und sachlicher Güter stattfand. In den Kleinterritorien vor allem Südwestdeutschlands war darüber hinaus die Berührung des Adels mit dem einfachen Volk eine so enge, daß man gut daran tun wird, sie bei brauchgeschichtlichen Untersuchungen zu beachten: über den Adel, der, landschaftsgebunden, doch in europäischen Dimensionen lebte, führte ein sehr unmittelbarer Weg von der Hochkultur zur Volkskultur<sup>1</sup>.

All dies widerspricht dem herkömmlichen Bild vom geschlossenen Dorf und zwingt dazu, verschiedene Fragen neu zu bedenken. So hat Josef Dünniger vor kurzem das Schlagwort der „Verstädterung“ unter die Lupe genommen<sup>2</sup>. Er stellt zunächst dazu fest, daß die Verlagerung handwerklicher Aufgaben in die Industrie und die Technisierung der Landwirtschaft tatsächlich eher eine gewisse „Verbäuerlichung“ vieler Dörfer zur Folge habe. Dann fährt er fort, das Schlagwort von der „Verstädterung“ bedürfe zumindest „einer Korrektur auf Grund der älteren, geschichtlichen Befunde der langen Kontakte dörflicher und städtischer Kultur. Das Entscheidende liegt nicht in der Kontaktnahme überhaupt, sondern im Grade der produktiv-aktiven Ausgestaltung eines dörflichen eigenen Stilpräges aus den Vorbildern einst und der bloß passiven Übernahme der ja auch in ihrer städtischen Form mehr oder weniger massenhaft-formlosen Vorbilder heute“. Hier wird deutlich, daß dörfliche Eigenart gar nicht in erster Linie eine Frage äußerer „Geschlossenheit“ ist, sondern eine Frage des Stils, der gewiß seine sozialen und geschichtlichen Bedingungen hat, der aber keineswegs nur eine Funktion dieser Bedingungen ist. Der Begriff der Sitte rückt wieder in die Mitte der volkskundlichen Betrachtungen, deren Gegenstand das „Leben in überlieferten Ordnungen“ ist<sup>3</sup>; die Sitte ist die formende Macht, die hinter diesen Ordnungen steht<sup>3</sup>.

Die historischen Dorfuntersuchungen geben aber auch reichen Einblick in die Zwietracht, die Mißgunst, die fortwährenden Streitereien, welche das Dorfleben in früherer Zeit oft in höherem

Grade als heute beherrscht zu haben scheinen. Diese realen Einblicke stempeln den Begriff der Sitte keineswegs zur irrealen Setzung: die Prägekraft der Sitte hat ihre Grenzen; außerdem erfährt die formale Kraft der Sitte verschiedene materiale Ausprägungen und kann deshalb durchaus gegnerische Haltungen begründen •. Aber diese Einblicke zeigen doch, daß der Begriff der Sitte offenbar nicht ausreicht, das „dörflich eigene Stilgepräge“ zu erklären, daß wir vielmehr gezwungen sind, den Gedanken der dörflichen Einheit noch anders zu begründen oder preiszugeben. Die „Einheit des Orts“ läßt sich jedoch beweisen und phänomenologisch begründen.

Es bedarf keines besonderen Hinweises, daß wir den Terminus „Einheit des Orts“ der Dramaturgie entnehmen. Der Vergleich hinkt, und eine konsequente Übertragung des dramaturgischen Tatbestands auf das hier Gemeinte müßte ihn zu Fall bringen. Aber er ist doch mit Bedacht gewählt. Während der Ausdruck „dörfliche Einheit“ unwillkürlich die Assoziation der Einigkeit weckt und damit der Vorstellung des in allen Teilen abgestimmten, geschlossenen Organismus nahekommt, steckt die Bezeichnung „Einheit des Orts“ zunächst lediglich einen Raum ab, in dem sich das Geschehen vollzieht. Dieses Geschehen umfaßt sehr verschiedene Charaktere, sehr verschiedene Handlungen und sehr verschiedene Motive des Handelns, es schließt Konflikte und Spannungen ein: so erst entsteht ja auf der Bühne ein Drama. Es ist aber ein zusammengehöriges, aufeinander bezogenes Geschehen, und die Einheit des Orts ist *ein* dramaturgischer Weg, dieser Zusammengehörigkeit ihre klaren Horizonte zu setzen. So entsteht auch die von uns gemeinte Einheit des Orts in der Wirklichkeit nicht durch ein ethisches Prinzip, das einheitlich einen Ort durchwirkt, sondern durch Horizonte, welche die Zusammengehörigkeit des Geschehens und die Verständigungsmöglichkeiten begrenzen; was jenseits dieser Horizonte ist, rückt gar nicht ins Blickfeld.

In der Sprache als dem wesentlichen Medium der Verständigung finden sich denn auch Beweise für die Einheit des Orts. Dabei ist nicht nur an die örtlichen Mundarten zu denken, die in der Tat vor allem in kleinkammerigen Gebieten vielfach in einzelnen lautlichen Merkmalen von sämtlichen anderen Ortsmundarten abweichen. Auch bestimmte Redensarten sind ortsgebunden und schon im Nachbarort nicht mehr oder kaum mehr verständlich.

Sehr deutlich machen das die Euphemismen für „sterben“, in denen häufig durch einen örtlichen Personen- oder Flurnamen der Weg zum Friedhof angedeutet ist. In Stuttgart kannte man beispielsweise die Redensart: „Er sitzt auf dem Törl“, weil sich über dem Neuen Tor seit dem Jahr 1547 ein Gemach befand, in welches zum Tode verdamnte Verbrecher nach der Urteilsprechung gebracht wurden<sup>8</sup>; gleichbedeutend wurde mit Hilfe einer Flurbezeichnung gesagt: „mit dem geht's bald dem Krauchen zu“. In Augsburg ging es entsprechend zum „Hennadone“, anscheinend nach einem viele Hühner haltenden Friedhofsküster namens Anton<sup>9</sup>. „In München geht's zum St. Steffej“<sup>10</sup>; in Köln hörte man: „Ihr werdet mich bald nach Melaten tragen“, in Tübingen sagte man: „Mit dem geht's den Krummschenkel hinab“, und in Isny gingen die Toten „zum Sennhof zum Hennenhüten“<sup>11</sup>.

Dies sind städtische Beispiele; aber auch in den Dörfern fehlen entsprechende Euphemismen nicht ganz, wenn sie auch seltener sind als in den Städten; nur gelten sie manchmal für den Nachbarort mit - etwa aus dem äußeren Grund, daß der Friedhof gemeinsam ist. Der Einwand liegt nahe, daß dies im wesentlichen nur ein Spiel mit örtlichkeitsnamen sei und daß die verschiedenen Euphemismen nur die Banalität beweisen, daß die Bezeichnung kleinerer Fluren außerhalb des betreffenden Ortes unverständlich ist. Tatsächlich steckt in dieser Banalität ein Problem, das die Flurnamenforschung bisher kaum berührt hat: die Frage nämlich, wie das dichte Geflecht örtlicher Benennungen das jeweilige Raumbewußtsein widerspiegelt. Dabei muß zunächst einschränkend bemerkt werden, daß jeder Name die appellative Beschreibung und damit auch die eindringlich-anschauliche räumliche Vorstellung bis zu einem gewissen Grad ersetzen kann; die angeführten Euphemismen haben, zumal bei regelmäßigem Gebrauch, gewiß gar nicht mehr immer die Vorstellung des in den örtlichkeitsnamen angesprochenen Friedhofs erweckt, sondern lediglich die Vorstellung Tod und Sterben. Die Tatsache, daß örtlichkeitsnamen so nicht-räumliche Vorstellungen hervorrufen können, ermöglicht auch die Anwendung von Namen, mit denen man gar keine räumlich-anschauliche Vorstellung verbindet. So setzt etwa der bis heute gebräuchliche Typus „Der gehört nach Zwiefalten (Schussenried, Stetten, Winnenden)“ die konkrete Vorstellung dieser Orte oder auch nur ihrer geographischen Lage nicht voraus; es sind vielmehr

unanschauliche Euphemismen für Irrenhaus. Ihr Gebrauch bezeugt zwar die Spannung zwischen Enge und Weite, die auch in früherer Zeit das Raumbewußtsein bestimmte; aber das Vorhandensein solcher großräumiger und über weite Gebiete verständlicher Sprachformeln hebt nicht den engeren Horizont auf, der durch andere Sprachbilder und Redensarten bewiesen wird. Es ist von großer Bedeutung, daß örtliche Benennungen auf einen so wesentlichen Vorgang wie das Sterben angewendet wurden — ein Vorgang, über den man sich gewiß sehr häufig verständigen mußte. Und diese Euphemismen stehen im Kreis vieler anderer örtlich oder doch sehr kleinräumig gebundener Redensarten.

Als Beispiel greifen wir einige Redensarten aus dem schwäbischen Kolonistendorf Sarata in Bessarabien heraus<sup>12</sup>, dessen lebendig bewahrter reicher Schatz an solchen Redensarten, nach dem Zeugnis von Mundartwörterbüchern und Sammlungen zu schließen, durchaus dem bis ins 20. Jahrhundert hinein auch in unseren Dörfern vorhanden gewesenen Bestand entspricht. „Es brennt nach wie dem Max seine Feuerflinte“, sagte man bei Verzögerungen: Ein Maximilian Math aus Sarata hatte ein altertümliches Schrotgewehr, das mit Feuersteinen zum Abschluß gebracht wurde. Bei einer Hasenjagd versagte der Mechanismus; erst nach einigen Minuten ging der Schuß los und traf die Stiefelspitze des Schützen. Der gleiche Max Math hatte eine Windmühle, die sich kaum mehr drehte, weil er ihre Achse nicht schmierte. Daran knüpft die Redensart für einen trägen Arbeiter an: „Er dreht sich auch wie dem Max seine Windmühle“. Beim Gespräch über Eheleute war eine stehende Redensart: „Gelt, Gänslin, Du hast auch geheiratet“. Diesen Spruch soll ein Mann nach einjähriger Ehe getan haben, der zuerst zum Pastor Katterfeld mit zwei Bräuten gekommen war, die er beide heiraten wollte. Die Erwähnung eines bestimmten Mannes ist noch kein Beweis für die historische Richtigkeit einer solchen Überlieferung; bei dem mit den Gesetzen volkstümlicher Erzähltradition Vertrauten erweckt sogar sie gerade den Verdacht, daß es sich um eine Wandererzählung handelt, deren Wahrheit nun durch die Einfügung einer bekannten Person belegt werden soll<sup>13</sup>. Dieser Vorgang der Annäherung und örtlichen Bindung ursprünglich viel weiträumigerer Erzählungen ist aber gerade ein Zeichen der Einheit des Orts.

Einige Redensarten greifen ein klein wenig weiter aus und beziehen die nächsten Nachbarorte ein. „Er macht's wie der Kulmer Kuhhirt" — so sagte man, wenn einer kündigte, ehe ihm gekündigt worden war. Der Kulmer Kuhhirt hatte nämlich an der Tür den Beschluß des Gemeinderats gehört, ihn auf keinen Fall mehr anzustellen; da ging er schnell hin und sagte, er halte es für unter seiner Würde, noch weiter in Kulm zu bleiben, er gehe. — Wurde eine Arbeit unnötigerweise wiederholt, so sagte man: „Der geht auch doppelt drüber wie die Katzbacher übers Tanzen". In ähnlicher Situation, wenn einer eine nutzlose Arbeit verrichtet hatte, hieß es: „Du pflasterst auch die Straße nach Dennewitzer Art" — wo man angeblich mit Mist zu pflastern versuchte, den prompt der nächste Regen wieder wegschwemmte.

Hier schließt sich also ein kleiner Kreis von Orten zusammen; und ganz allgemein bezieht man die nähere Umgebung ins Blickfeld ein. Zwar gibt es Beispiele für die Abschließung des einzelnen Dorfes und für ein ausgeprägtes Eigenbewußtsein. Hierzu sind etwa die oft außerordentlich scharfen Abwehrmaßnahmen gegen Kiltgänger aus Nachbarorten zu rechnen; Gerhard Lutz hat diese Maßnahmen, die landschaftlich verschieden sind und die vom Karrenreiten über die Brunnentauche bis zur Geldablösung reichen, zusammengestellt<sup>5</sup>. Aber diese Abwehr als eine von der Sitte geregelte Auseinandersetzung mit den jungen Burschen der Nachbardörfer ist doch gleichzeitig eine Form der Kommunikation und beweist, daß der Horizont weiter ist als die Dorfmarkung.

Manchmal geschieht es auch, daß solche Redensarten mit den zugehörigen Geschichten wandern und dann ihren eigentlichen Umkreis verlassen, wie es ja auch vorkommt, daß sie über längere Zeiträume weg formelhaft überliefert werden, ohne daß der Sinnbezug noch gegenwärtig wäre. Andere sprachliche Wendungen wiederum sind dagegen, ähnlich wie die erwähnten Euphemismen, so eng mit der Situation eines kleinen Gebietes verknüpft, daß sie jenseits davon unverständlich bleiben müssen. Dazu gehören beispielsweise die Bezeichnungen bestimmter Winde, deren Benennung nur den Einheimischen vertraut ist<sup>15</sup>. Am nördlichen Bodensee unterscheiden die Fischer beispielsweise den „Kluser", der aus der „Klause" zwischen Lindau und Bregenz weht; der „Mauracher Klopfer" kommt von Maurach herüber, der „Schüssen-

klöpfer" oder „Schusser" von der Schüssen. Auch einen „Fischbacher", einen „Thurgäuer" und einen „Luxburger" gibt es<sup>17</sup>; die Namen geben die Richtung an, setzen also ein bestimmtes Raumbewußtsein voraus und prägen es ihrerseits<sup>17</sup>. Auch Wetterregeln gelten oft nur für ein kleines Gebiet, da sie sich an bestimmte Zeichen in der nächsten Umgebung halten: „Trägt der Bleichten einen Hut, wird das Wetter morgen gut", heißt es in Dormettingen im Kreis Balingen, wo man sich so am Plettenberg orientiert. Die Bergnamen selber sind zum Teil standortbestimmt; so gibt es zahlreiche „Mittagspitzen", die diesen Namen nur von einem Ort aus erhalten haben können, und die oft nur dort so genannt werden. Ja selbst örtliche Sternbildnamen gab es, und es mutet wie eine spätere Parodie solcher örtlichen Bindung an, wenn in vielen Ortsneckereien erzählt wird, wie die Bewohner eines Dorfes „ihren" Mond fangen wollten. In Harkau bei ödenburg bezeichnete man das Sternbild des großen Bären als den „Kogelwagen", dessen Deichselspitze nachts um zwei Uhr auf der Spitze des Kogelberges stand; überhaupt dienten die Sternbilder häufig der zeitlichen Orientierung Leopold Schmidt hat besondere Sternbildnamen in den Reisebriefen des Freiherrn von Moll vom Ende des 18. Jahrhunderts gefunden — die Matreier nannten das Siebengestirn zum Beispiel das „Kaiser Pfannholz"<sup>18</sup>.\*

Es ist vermutlich kein Zufall, daß wir uns mit diesem Beispiel in ein Hochgebirgstal begeben haben; dort, wo die Berge fast jedem Ort einen imposanten physischen Horizont setzen, scheint auch derjenige der geistigen Einheit enger und strenger - freilich keineswegs unüberwindlich und lückenlos — zu sein. In anderen Landschaften schließt sich dagegen, was die bessarabischen Redensarten ebenso zeigen wie die Windnamen vom nördlichen Bodensee, ein größeres Gebiet zusammen. Die Redensart: „Er tut, als hätt er's Mäkelis", die wohl mit Recht auf das ehemals reiche Ravensburger Patriziergeschlecht der Moettelin bezogen wird<sup>20</sup>, war auch in der weiteren Umgebung der Stadt Ravensburg üblich und verständlich. In Neubronn wurde die Wendung notiert: „Der tut mit dem Kopf wie der Rathausmann zu Aalen"<sup>21</sup>, was sich auf die mechanisch bewegte Holzfigur des Aalener Spions am Alten Rathaus bezieht. Ganz allgemein zeigt sich in solchen Redensarten die Strahlungs- und Sammlungskraft der Städte. Aber auch größere ländliche Gebiete schließen sich nach dem Zeugnis der Redens-

arten zusammen. Im ganzen Killertal versteht man die Feststellung: „Da liegt der Schütz von Schlatt!“, obwohl die zugrundeliegende Geschichte nicht mehr bekannt ist. Der im Elsaß übliche Vergleich „offen wie Afelse“ bezieht bereits die ganze Umgebung ein, denn nur im Vergleich mit den ummauerten Weinbaugemeinden der Nachbarschaft fällt das unbeschützte Avolsheim auf<sup>22</sup>. In dem von Jonas Köpf herausgegebenen Suppinger Liederbuch finden sich in Liedern und schnadenhüpfelartigen Vierzeilern<sup>23</sup> immer wieder Namen von Albdörfern: „Mei Schatz, der isch von Scharastett ond i von Ettlschiaß ... Er hot so dicke Wada ghett ond i so dünne Füaß ..“<sup>24</sup>. Solche Scherzlieder nehmen oft Ortsneckereien auf, von denen Hugo Moser gezeigt hat, wie sie sich zu Feldern sinnverwandter Namen zusammenschließen<sup>25</sup>.

Die Ortsneckereien zeigen freilich auch, daß es von jedem so abgegrenzten Gebiet wieder Querverbindungen zum nächsten gibt; und in seinem Aufsatz über „Sprachgrenzen und ihre Ursachen“\* hat Hugo Moser ausführlich dargestellt, wie sich „über das Sonderbewußtsein der örtlichen Gruppen ... das Bewußtsein größerer Einheiten“ lagert und sich so die Kreise bis zum Bewußtsein volklich-nationaler Sonderart weiten. Ähnlich wurden kürzlich die „Kreise heimatlicher Bindungen“ untersucht, welche das Bewußtsein der Bewohner neuer Siedlungen bestimmen<sup>27</sup>; hier weiten sich die Kreise von der Familienbindung in den eigenen vier Wänden bis zum weltmännischen Bewußtsein, das selbst nationale Grenzen überspringt. Dies scheint die von uns gesuchte Einheit des Orts zu verwischen, und wir müssen uns fragen, ob die vermuteten Horizonte nicht etwa nur willkürliche Setzungen sind, die unter an sich gleichwertigen und verhältnismäßig gleich-gültigen Kreisen einen auszeichnen und zur fast undurchdringlichen Mauer erklären. Demgegenüber ist in erster Linie zu erklären, daß wir ein historisches Bild zu gewinnen suchen. Zwar gab es zweifellos auch früher keine absolute Grenze; undurchlässig und lückenlos war der Horizont, von dem wir sprechen, nicht. Aber es scheint doch eine — freilich geographisch nie und nirgends genau bestimmbare — Grenze gegeben zu haben, welche für die einfache Bevölkerung den Horizont darstellte, innerhalb dessen reale Erkenntnis und gemeinsames Leben möglich waren, so sehr auch die individuelle Reichweite variieren mochte. Im Jahre 1834 beschreibt Aloys Weissenbach Tiroler Bauernkomödien; dabei schreibt er über

die meist gereimten Scherze des Hanswursts: „Man muß mit der chronique scandaleuse der ganzen Umgegend vertraut seyn, und auch mit der Mundart und allen ihren Eigentümlichkeiten, um die volle komische Würze dieses Volkswitzes zu genießen“<sup>28</sup>. Hier wird der Horizont deutlich, der auf den von außen Kommenden zumeist keine Rücksicht nahm und nehmen konnte, in den sich dieser vielmehr langsam einfügen mußte.

Auch die technische Maschine und ihre Produkte können diesem Horizont eingefügt werden. So erklärte in den Anfängen des Kinos ein „Rezitator“ den Ablauf der Bilder und paßte „sozusagen den internationalen Stoff dem Ortsgeschmack, dem Lokalinteresse an“<sup>29</sup>; und bis zum heutigen Tag ist eine dörfliche Kinovorstellung auch über die Besonderheiten des Vorführungsraums hinaus noch lokal geprägt. Aber gerade der Film ist andererseits ein Beispiel dafür, wie jene Grenzen überrannt, wie die Horizonte erweitert werden. Mit dem Film und dem Funk und vielen anderen technischen Mitteln „vollzieht das Dasein heute eine in ihrem Daseinssinn noch nicht übersehbare Entfernung der ‚Welt‘ auf dem Wege einer Erweiterung der alltäglichen Umwelt“, wie es Heidegger ausdrückt<sup>30</sup>. Viele unserer Beispiele — etwa die Redensarten um Wind und Wetter und bestimmte Arbeiten — zeigten, daß es sich dabei um eine Bewältigung der „alltäglichen Umwelt“ handelte; daß sie den Raum abgrenzen, mit dem man tatsächlich umgeht. Den „Umgang“ hat Theodor Litt neulich als besonderes Merkmal der vortechnischen Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur bezeichnet<sup>31</sup>, während in dem von Wissenschaft und Technik bestimmten Verhältnis zur Natur das im „Umgang“ einheitlich Verbundene, Theorie und Praxis, auseinandertritt<sup>32</sup>. So zerfällt der bisherige Horizont; zur Umwelt gehört nun auch, womit einem praktisch der Umgang versagt ist: der Mensch überschreitet „den Horizont des Übersehbaren und unmittelbar Anzuehenden.“

Das Merkmal des Umgangs erklärt auch, warum die oft sehr weiträumigen und ausgreifenden Erfahrungen einzelner von den andern nur ganz unzulänglich aufgenommen und verarbeitet werden konnten; man wird annehmen dürfen, daß in der vorindustriellen Zeit der Fremde zwar sehr viel entschiedener und wohl auch länger als fremd betrachtet wurde, daß er aber das Fremde im allgemeinen schneller abzulegen gezwungen war, als es in der



mobilen Gesellschaft unserer Tage der Fall ist<sup>15</sup>. Das Merkmal des Umgangs für die Welt innerhalb des Horizonts hilft uns aber auch die wichtige Frage beantworten, was denn jenseits dieses Horizontes war — denn es hieße die geistige Weite früherer Geschlechter unterschätzen, wollte man annehmen, für sie sei jenseits dieses Horizontes nichts gewesen. Was jenseits lag, konnte nur nicht leicht erfahren werden, sondern war Gegenstand anderer Kräfte und Haltungen: der Neugier, des Glaubens, der Phantasie. Es konnte den Charakter des scherzhaft Unwirklichen, des bezaubernd Fremden oder des Übersinnlichen annehmen; aber gerade weil es von der Erfahrung und im Umgang nicht geprüft werden konnte, bildete sich innerhalb des Horizonts ein verpflichtender Kanon des Unumgänglichen heraus. Hierzu gehören die Schwanke und Scherze, denen fremde Landschaften, Stämme und Völker stets unterworfen sind, ehe es zum eigentlichen Umgang mit ihnen und zu einer realeren Charakteristik kommt. Hierher gehören auch exotische Requisiten und Formen, in denen fremdes Wesen oft grotesk verzerrt ist. Vor allem aber machen zahlreiche örtliche oder auf kleine Landschaften beschränkte Sagen deutlich, wie die im Umgang bewältigte Umwelt umstellt ist vom nicht zu Bewältigenden, aber gleichwohl Wirkenden. Von solchen Erscheinungen muß noch die Rede sein, wenn wir jetzt den Wegen und den Folgen der Sprengung des früheren Horizonts nachgehen.

## 2. *Auflösung des Horizonts: Verfügbarkeit der Güter*

Die Gattung des Reiseberichts verbreitet sich auffallend im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts. Die Schilderungen streben — im Gegensatz zu den früheren Reiseberichten — nach größerer Treue und nähern sich in ihrem Charakter den topographisch-statistischen Landesbeschreibungen, die in jener Zeit einsetzen. Solche Reiseberichte und topographischen Beschreibungen sind eine wichtige, noch sehr wenig ausgenutzte Quelle der historischen Volkskunde. Aber nicht nur die in ihnen beigebrachten Materialien sind aufschlußreich, sondern auch die Voraussetzungen und die grundsätzliche Einstellung solcher Darstellungen: sie verstehen sich oft als erster zuverlässiger Zugang zu Landschaften, über die bis dahin nur Vorurteile und irrige Meinungen im Schwange

waren. 1787 erscheint anonym und fernab im österreichischen Laibach eine „Geographie und Statistik Wirtembergs“. In der Vorrede des Buches gibt sich der Verleger Wilhelm Heinrich Korn als Württemberger zu erkennen: „Die erhabenen Gesinnungen unseres großen Josephs, der Europa das Signal zu der Toleranz gab, zogen mich in seine Staaten.“ Ganz im Geiste der josephinischen Aufklärung stellt der Verfasser dann die einzelnen Gegenden und Orte vor, wobei ein besonderes Augenmerk dem Schwarzwald gilt; hier glaubt er besonders viele Vorurteile abbauen zu müssen<sup>34</sup>: „Man glaubt dieses Land entvölkert und nur von Holzhackern und Kohlenbrennern bewohnt, die man nicht viel höher als in die Klasse der Orang utan setzt. Selbst in Wirtemberg wird das Wort Schwarzwälder als ein Schimpfname gebraucht.“ Dies ist gewiß sehr drastisch ausgedrückt, und man wird berücksichtigen müssen, daß die Reiseschriftsteller jener Zeit — und vielleicht aller Zeiten - die von ihnen überschrittenen Grenzen und Barrieren unwillkürlich als besonders gefährlich und schwer überwindbar zu schildern geneigt sind; die romantisierend gesteigerten Beschreibungen verhältnismäßig harmloser Gebirgszüge und Talschluchten sprechen hier eine beredete Sprache<sup>35</sup>. Aber man wird doch den Vorwurf des Verfassers nicht als Spiegelfechtereie zurückweisen dürfen; anscheinend herrschten „selbst in Wirtemberg“, zu dem ein Teil des Schwarzwaldes gehörte, abenteuerlich irriige Vorstellungen von den Schwarzwäldern, denen der Topograph sein positives Bild entgegenstellt: „Der Schwarzwälder ist weit so ungesittet, roh und ungebildet nicht, als es wohl seine wildscheinende Gegend und Entfernung von Städten vermuten läßt. Seine Kleidung ist recht artig, und beynahe französisch.“

So bestätigt dieses Büchlein das Vorhandensein eines ziemlich festgefühten und relativ engen Horizontes, über den man nicht hinaussah, und dessen jenseitige Seite man nur in den verzerrten Maßstäben des Hörensagens kannte. Es zeigt aber zugleich den Weg, der in jener Zeit diesen Horizont durchstieß, „Expansion“ im doppelten Sinn: eine Ausbreitung exakterer Beobachtung auch über die nicht direkt benachbarten Landstriche weg (und sei es auch nur im Dienste vergleichender Erkenntnis der eigenen Gegend), stets aber auch eine aufklärende „Ausbreitung“ der gewonnenen Ergebnisse. Es waren nur wenige, die so reisten; aber hier liegen wichtige Anstöße zu einer Expansionsbewegung, in die auch

das einfache Volk hineingezogen wurde, wobei die Aufhebung vieler territorialer Grenzen in der Folge der napoleonischen Kriege einen zusätzlichen Anstoß darstellte.

Auch hier muß noch einmal einschränkend gesagt werden, daß es Überschreitungen und eine individuelle Ausweitung des ortsgelassenen Horizontes schon immer gab. Wandernde Handwerker kamen weit herum; aber es scheint, daß die Bedeutung des jeweils Umgänglichen auch für sie entscheidend war, daß der Horizont hier also nicht so sehr sich erweiterte als vielmehr lediglich wechselte. Das bekannte Volkslied „Bin gewesen im fremden Land, habe viel erfahren“ stellt die geringe Bedeutung der Fremde geradezu programmatisch dar, indem es als einzige wesentliche Erfahrung die vertraute Erkenntnis nennt, „daß junge Leute beieinander schlafen“<sup>38</sup>. Seefahrer und Kaufleute reisten oft bis in andere Kontinente, und auch Kriegszüge führten mitunter in phantastische Fernen. Das Attribut des „Phantastischen“ meint dabei aber nicht bloß eine Steigerung; vielmehr wurden die so gewonnenen Erfahrungen in der Tat nur in phantastischer Form — im Gewand des Märchenhaften — verallgemeinert. So zeigt die Entwicklung im 19. Jahrhundert, ungeachtet der stets bestehenden Spannung zwischen Enge und Weite, doch etwas wesentlich Neues. Jetzt setzt eine allgemeine Expansion ein, deren genauen Verlauf nur eingehende Sonderstudien darlegen könnten, die aber doch auch an einzelnen Beispielen deutlich wird.

So steht etwa das Vereinswesen von Anfang an im Zeichen dieser Expansion. In den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts entsteht in Deutschland und in einigen benachbarten Ländern eine größere Zahl von Gesangsvereinen. Im Jahre 1834 kommen in Ostflandern Gesangswettstreite auf, zunächst zwischen ländlichen Gemeinden, dann aber seit 1838 auch in Städten. Von Belgien verbreiteten sich diese Wettbewerbe nach Deutschland und in die Schweiz<sup>37</sup>. Der Wettstreit vereinigt zunächst nur eine kleinere Nachbarschaft von Orten; aber schnell werden die Entfernungen größer, und bald gibt es nationale und sogar internationale Sängerfeste. Es braucht kaum betont zu werden, daß die Fahrt zu solchen Sängerfesten, an der das halbe Dorf teilnimmt, sich grundsätzlich unterscheidet von der früher nachweisbaren Mobilität, wo einzelne oder kleinere Gruppen ihren Platz

wechselt, sich aber meistens einem vorgegebenen Horizont wieder einfügen mußten.

Eine Steigerung erfährt diese Art der Bewegung durch die Sportvereine, die seit einem starken Jahrhundert vor allem auch den Leistungsvergleich mit anderen Vereinen suchen — weit stärker noch als die Gesangsvereine sind die Sportvereine auf das agonale Prinzip und damit auf den Ausgriff über die Vereins- und Orts-grenzen hinaus angewiesen. Freilich ist die Grundlage der so entstehenden Bewegung hier wie dort eine sachliche: der gemeinsame Dienst an bestimmten Gütern oder Aufgaben. Aber die Bewegung ist doch keine nur beiläufige Nebenerscheinung; und je mehr wir uns der Gegenwart nähern, um so häufiger erweist sie sich als wesentliches Motiv solcher Wettbewerbe und Veranstaltungen. Mehr als für sportliche Vergleichskämpfe — zu denen aber immerhin auffallend viel Publikum mitfährt - gilt dies für „kulturelle“ Treffen: die Fahrt in eine andere Gegend und der Kontakt mit „Sangesbrüdern“ etwa aus einem anderen Land wird selbst in Vereinschroniken und Zeitungsberichten als das wesentliche herausgestellt. „Daß geographische Grenzen kein Hindernis sind für das Zusammenfinden der Menschen, das bewies der Besuch der Mittersiller Trachtenmusiker aus den Salzburger Bergen“ — meldet bezeichnenderweise ein Berichterstatter vom Musikverein Dußlingen bei Tübingen“.

Besonders deutlich wird die expansive Tendenz, wo das Treffen zweier Orte nur noch mit ihrem gemeinsamen Namen begründet wird: der Gemeinderat von Kilchberg bei Zürich besucht die Gemeinde Kilchberg bei Tübingen und lädt zum Gegenbesuch ein; die Gemeinde Herbolzheim an der Jagst fährt mit großem Aufgebot zu der Gemeinde Herbolzheim im Breisgau. Ein Zeitungsbericht schildert dieses Treffen folgendermaßen: „Das lebhaft und regsame Breisgaustädtchen Herbolzheim hatte über das Wochenende Besuch von der Gemeinde Herbolzheim an der Jagst. Die Herbolzheimer von der Jagst waren in einem Sonderzug zum Gegenbesuch gekommen und wurden im festlich geschmückten breisgauischen Herbolzheim gleich Verwandten mit solcher Herzlichkeit aufgenommen, daß ihr Bürgermeister Willi Horch beim Festabend am Samstag in der überfüllten Festhalle sagen konnte, die Herbolzheimer von der Jagst hätten im Breisgauer Herbolzheim eine zweite Heimat gefunden. Im bunten Wedisel erfreuten

sich an diesem Abend Gastgeber und Gäste mit vielbeachteten musikalischen und gesanglichen Darbietungen ihrer Vereine. Ansprachen der Bürgermeister Jäger und Horch und Geschenke unterstrichen die Freundschaft der beiden Namensvettern. Am Vormittag des Sonntags fanden eine Stadtbesichtigung, ein Gottesdienst und ein Platzkonzert beider Musikkapellen statt und am Nachmittag maßen die Fußballspieler beider Herbolzheim ihr Können. Mit dem Versprechen, aus Anlaß der Elfhundertjahrfeier im kommenden Jahr die Schwestergemeinde an der Jagst zu besuchen, verabschiedeten die breisgauischen Herbolzheimer die Gäste, die, den viel zu raschen Ablauf des Besuchs bedauernd, erinnerungsfroh im Sonderzug nach Hause fuhren<sup>39</sup>. Es finden also zwar auch hierbei Wettkämpfe statt; aber das wesentliche ist doch das Treffen als solches, der Ausgriff weit über die engere Nachbarschaft hinaus — ein kleiner Seitenzweig des heute auch beim einfachen Volk verbreiteten Tourismus<sup>40</sup>.

Eine andere Note haben derartige Treffen, wo der Name eines Ortes in den ehemals deutschen Ostgebieten übereinstimmt mit dem eines westlichen Ortes, so etwa beim Treffen der Flüchtlinge aus Bartenstein in Ostpreußen mit den Bewohnern des hohenhohischen Bartenstein<sup>41</sup>. Aber grundsätzlich fügen sich auch diese Treffen wie alle ähnlichen „Patenschafts“-Veranstaltungen ein in die seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts sich steigernde expansive Bewegung. Die Massenzuwanderung selber, die nach dem Kriege aus den Ostgebieten kam, war zwar von völlig anderen Ursachen bestimmt; aber auch sie bedeutete keine radikale Wendung in der Volkskultur, da sie im allgemeinen die expansiven Tendenzen verstärkte und beschleunigte, die schon vorher angelegt waren<sup>42</sup>.

Die Bewegung beeinflußt aufs stärkste Gestalt und Funktion der Kulturgüter. Gelegentlich wird das kritisch vermerkt; so weist Otto Elben 1855 auf „eine gefährliche Klippe“ der Sangeswettbewerb hin: „das Preissingen ist mehrfach zur Hauptsache und das Ringen um den Preis und die äußere Ehre an der Stelle der heiligen Volksgesangeskunst zum Zwecke von Vereinen und damit Anlaß zu Eifersucht, Streit und Neid geworden; manches Fest ward durch solche verbittert“<sup>43</sup>. Hinzuzufügen ist, daß sich auch der Gesangsstil und vor allem die Gesänge selbst unter dem Einfluß solcher Wettkämpfe änderten. Die Gesangsvereine, die von Anfang an über die vorher gegebenen Horizonte hinausstrebten,

hatten sich keineswegs auf das örtlich vorhandene Liedgut beschränkt; im Gegenteil: dieses wurde oft von Anfang an als zweitrangig verbannt zugunsten neuer mehrstimmiger Sätze, und diese Einschätzung wurde durch die Sängertreffen gestärkt. Was sich hier schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts anbahnte, hat sich inzwischen allgemein am volkstümlichen Kulturgut vollzogen. Hugo Moser hat beispielsweise mehrfach darauf hingewiesen, wie „die Beziehungen zur Umwelt. . . mehr und mehr überlandschaftlich, großräumig, weltweit“ werden, und wie infolgedessen die Bedeutung der Mundart zurücktritt; „die Funktionen einer sprachlichen Zwischenschicht, der Umgangssprache, wie der Hochsprache, erweitern sich auf deren Kosten“<sup>44</sup>. Während aber die Sprache als elementare und nach wie vor stark am alltäglichen Umgang orientierte Erscheinung auch heute noch verschiedene Kreise deutlich erkennen läßt, die man etwa als verschiedene Schichten der Mundart, als provinzielle und landschaftliche Umgangssprache etc. definiert, ist bei anderen Kulturgütern diese nahezu „organische“ Ausweitung vom Nächsten ins Nahe und dann ins Weite nicht gegeben. In den Volkstanzkreisen beispielsweise ist es nicht etwa so, daß sehr langsam über die Überlieferungen der engsten Heimat hinausgegriffen, daß zunächst die Tänze einer benachbarten Gegend einbezogen würden; vielmehr spielt dieser räumliche Gesichtspunkt praktisch kaum mehr eine Rolle<sup>45</sup>. Dies ist um so auffälliger, als es sich bei Volkstanzkreisen um Institutionen der konservativen Pflege handelt: auch sie sind dem Gesetz unserer Epoche unterworfen und müssen oder müßten es hinnehmen, daß es „Bodenständigkeit“ im alten Sinn anscheinend nicht mehr gibt. Der Horizont hat sich nicht etwa stetig erweitert, sondern der Horizont in dem von uns gemeinten Sinn ist überhaupt zerfallen.

Es wäre freilich töricht, den Zerfall des Horizonts allein auf Bevölkerungsbewegungen im weitesten Sinn — also auch die touristischen — zurückzuführen. Gewiß bedeutet der Fremdenverkehr einen entscheidenden Einbruch in die bisherige Ordnung vieler abseitsgelegener Dörfer und Gegenden; aber ungestört bleibt diese Ordnung auch ohne den Fremdenverkehr nicht. Richard Weiß hat eine Untersuchung dem alpinen Leben in der Gegenwart gewidmet<sup>46</sup>; darin betont er, auch der Bergbauer wisse, wie man in der Stadt lebt, „oder er glaubt es zu wissen, aus der

Flut von Reklame, welche in die hintersten Bergwinkel dringt, vor allem auch aus dem Warenhauskatalog, der in manchem Bergbauernhaushalt zum beliebtesten und oft einzigen Volks- und Kinderbuch geworden ist, welches Bibel, Kalender und Märchenbücher ersetzt". In diesem Zitat klingt auch bereits an, daß die Welt solcher Kataloge teilweise als eine Märchenwelt erlebt wird; andererseits freilich ist es auch die Welt, mit der man selber in sehr nüchternen Abzahlungsgeschäften zu tun hat. Aber Zeitungen und Zeitschriften vermitteln nicht nur Berichte und sachliche Hinweise, zu denen man immerhin auch noch die Bilder und Preisangaben des Warenhauskatalogs rechnen kann, sondern sie vermitteln ebenso wie der Funk auch Redensarten und Rätsel, Märchen und Schwänke, Lieder und Bräuche, greifen also auch unmittelbar ein in den Bestand der geistigen Volkskultur.

Die Rundfunkzeitung „Hör zu“, die eine Auflage von rund 3,5 Millionen hat, bringt von Zeit zu Zeit zusammenfassende Darstellungen bestimmter Bräuche. So zeigten einmal unter dem Titel: „Junge Bräute, alte Bräuche — Regen auf den Schleier bringt Segen — Des Lebens schönste Feier in deutschen Städten und Dörfern“ neun Zeichnungen, wie man in verschiedenen Landschaften Hochzeit feiert. Die drei ersten Bildunterschriften lauteten folgendermaßen:

„Um Zehni isch Kirch — derno goht's ins Wirtshus!“ In Baden wie anderswo in Deutschland ist der Hochzeitsbitter der dörfliche Herold künftiger Genüsse. Blumen trägt er an Stock und Hut, aber er ist gleichsam doch schon von Bratenduft umwittert. Wo er die Einladung vorgebracht hat, wird er mit Speck, Brot und Wein bewirtet. In manchen Gegenden bittet eine Brautjungfer zur Hochzeit, oder auch das Brautpaar selber geht von Hof zu Hof. Hochzeiten werden gern in den Herbst gelegt, wenn die Ernte und die Hausschlachtungen vorbei sind. Dann hat man Zeit zum Feiern und hat genug in der Pfanne.

„Ich werde dich mein ganzes Leben lang auf Händen tragen!“ Will der Jungvermählte dies ausdrücken, wenn er seine Frau über die Schwelle der Wohnung hebt? Er meint es. In Wirklichkeit liegt dem Brauch der Glaube unserer früheren Vorfahren zugrunde: Unter der Türschwelle hausen die bösen Geister; wenn der Mann die Frau über diese Stelle trägt, kann ihr das Gezücht nichts anhaben. Eine ritterliche Geste. Es darf nur nicht bei der Geste bleiben.

„Wer wird die nächste Braut sein? Die Bohne bringt es an den Tag!“ In Hessen lädt die Glückliche, die nun bald vor den Traualtar treten wird, ihre Freundinnen zu einer fröhlichen Kaffeetafel ein. Hier antwortet das Orakel auf die brennendste Frage in diesem Kreise. In den Kuchen ist eine

**Bohne verbacken. Das Mädchen, das sie in seinem Stück findet, sollte seine Aussteuer schnell vervollständigen; denn es wird den Wettlauf in den Ehestand gewinnen. Sicher? Übernimmt jemand die Gewähr dafür? Nicht die Bohne!**

Auch in den folgenden Erklärungen<sup>47</sup> wird durchaus auf die örtliche Bindung bestimmter Hochzeitsbräuche hingewiesen, und auch einzelne Bilder betonen die landschaftlich geprägte Tracht. Ja es wird sogar auf Gegensätze aufmerksam gemacht, welche die Bräuche der einen von denjenigen der anderen Landschaft trennen. Aber die neun Bilder erscheinen doch als ein Ganzes und rufen den Eindruck einer Abschilderung deutscher Hochzeitsbräuche insgesamt hervor. Die faktische Wirkung einer solchen Darstellung soll nicht überschätzt werden; aber zusammen mit der starken Vermischung der Bevölkerung mögen doch auch solche Darstellungen dafür verantwortlich sein, daß etwa der ursprünglich überwiegend auf niederdeutsche Landschaften beschränkte Polterabend sich allgemein zu verbreiten beginnt. Auf jeden Fall fördert diese Darstellung aber, daß auch die alten Bräuche nicht mehr die alte Funktion haben. Sie brauchen nicht abzusterben, sie können im Gegenteil in den hübschen Bildern eine zusätzliche Stütze finden, die sie erhält — davon soll noch die Rede sein. Aber sie unterliegen nun nicht mehr völlig dem kardinalen Gesetz der älteren Volkskultur, daß nämlich ihre „Überlieferungen in einem eigentümlichen Zustand der Unbewußtheit empfangen und gelebt werden“, wie es Leopold Schmidt formuliert hat<sup>48</sup>.

Es lohnt sich, ehe wir diesem Wandel genauer nachgehen, nach den Quellen der Zeitschriftendarstellung zu fragen. Sie sind im einzelnen nicht mit Sicherheit zu ermitteln; aber einzelne sehr exakte Angaben lassen doch den Schluß zu, daß volkskundliche Literatur zugrundeliegt. Dies darf nicht unterschlagen werden. Im allgemeinen beschränkt man sich angesichts solcher Erscheinungen darauf, vom großen Einfluß der Zeitungen, des Rundfunks usw. zu reden; man bezieht sie also auf den technischen Vordergrund. Tatsächlich läßt sich von hier aus aber die Linie verlängern in die Wissenschafts- und Bildungsgeschichte hinein. Die Darstellung in der Zeitschrift unterscheidet sich von volkskundlichen Sammlungen — speziell des 19. Jahrhunderts - praktisch nur durch ihre Kürze und durch die höhere Auflage. Prinzipiell aber gehen jene Sammlungen ähnlich vor, und prinzipiell gilt für



sie der Gesichtspunkt der Erhaltung und der Pflege, für welche man gewissermaßen das Material bereitstellen wollte. Fast der gesamten romantischen Volkskunde ging es nicht oder nicht nur um wissenschaftliche Sammlung, sondern um Wiederbelebung; man sah in den entstehenden Sammlungen ein Mittel zur Bereicherung der Volkskultur<sup>49</sup>. In der Besprechung der Grimmschen Sagen vergleicht Arnim seine Kindheit mit der neuen Zeit: „Wie viel reicher ist das aufwachsende Geschlecht ausgestattet: Möge es seinen Reichtum brauchen lernen!“<sup>50</sup>

Dieser Reichtum setzte die Aufhebung der bis dahin bestehenden Horizonte voraus; man wird heute vielleicht feststellen müssen, daß die Aufklärer — etwa die Topographen — bei aller kritischen Haltung eher in den vorgegebenen Lebenskreisen zu denken vermochten als die Romantiker. Diese verstanden sich zwar in bewundernswerter Weise einzufühlen in volkstümliches Denken; aber bezeichnenderweise bekam nun der Sinn des Wortes „volkstümlich“, das noch für Herder das Populäre bezeichnete, seine Wendung ins Nationale: der Jahnsche Begriff setzte sich durch. Die vorher gegebenen — und auch zweifellos noch längere Zeit wirksamen — Horizonte konnten um so eher preisgegeben werden, als im Nationalen ein neuer Horizont volkstümlichen Lebens gefunden war. Man kann den beherrschenden Einfluß der nationalen Idee auf die Volkskultur des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts kaum überschätzen; wiederum wird dies in der Entwicklung des Vereinswesens — einer bezeichnenden Ausprägung der neueren Volkskultur - besonders deutlich. Otto Elben überschreibt 1855 das Schlußkapitel seines Buches über die Geschichte des Männergesangs: „Die nationale Bedeutung des deutschen Männergesangs“<sup>51</sup>; und auch an anderer Stelle kommt er immer wieder auf diese nationale Bedeutung zu sprechen<sup>52</sup>. Ein Horizont im herkömmlichen Sinne war dieses Nationale aber nicht; es trug vielmehr — zusammen mit den wachsenden Anstrengungen der Volksbildung — gerade zum Austausch der Güter und zur Überschreitung der Grenzen des Überschaubaren und ‚Umgänglichen‘ bei. Dies war eine unaufhaltsame Entwicklung, und es wäre töricht, angesichts ihrer gegen die nationalen Impulse zu polemisieren. Es muß jedoch nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß sich ein großer Teil der Wandlungen in der Volkskultur der neueren Zeit in der Tat aus dem Doppelsinn des Wortes „Volk“

ableiten läßt". Und es muß weiter darauf hingewiesen werden, daß der expansive Anstoß, der in der nationalen Weitung lag, sich nicht abfangen ließ; er führte schließlich zur „Verwaschenheit eines kulturellen Durchschnittshandelns, das sich in völliger Naivität mit den Federn aller Zeiten und Völker schmückte"<sup>54</sup> - wobei freilich die in diesen Sätzen enthaltene Abwertung noch zu überprüfen ist.

Wilhelm Heinrich Riehl geißelt in seinen Schriften diese Verwaschenheit in der Kultur „der nivellirten und verfeinerten bürgerlichen Welt", der er die beharrenden Mächte des Adels und des Bauerntums entgegenstellt. Es ist aber offenkundig, daß die Gesetze jener bürgerlichen inzwischen längst auch auf die ländliche Welt übergreifen haben; so empfiehlt es sich, daß wir uns mit Riehls Argumenten auseinandersetzen. Wir greifen ein Beispiel heraus. In seinem Buch „Die Familie" spricht Riehl ausführlich über die Vornamengebung; in der bürgerlichen Welt beobachtet er dabei einen „bis zu vollständiger Confusion gesteigerten Eklekticismus". Er schreibt: „Man greift nach den Namen aller Zeiten und Nationen und läßt die Wahl dabei lediglich durch Zufälligkeiten und persönliche Liebhaberei entscheiden. Der Name charakterisiert die Persönlichkeit, die Familie, den Stand, den Beruf nicht mehr. Er sinkt zu einem rein äußerlichen Abzeichen zurück, und wenn ein ehrensamer Schneider seine Kinder Athelstan, Jean-Noe und Oscar oder Natalie, Zaire, Olga und Iphigenie taufen läßt, so ist das im Grunde nicht mehr werth, als wenn er sie einfach nummerirte; denn jene Namen sind hier eben so unlebendig wie die tote Nummer" \*\*. Dieses Beispiel ist ohne weiteres übertragbar auf die heute gerade in der Arbeiterschaft und beim Landvolk vorherrschenden Gebräuche. Ein Überblick über die Eintragungen der Standesämter ergibt, daß gerade in diesen Kreisen modische Vornamen, aus Filmen und Schlagern beispielsweise, dominieren, daß darüber hinaus aber Namen wirklich aus dem Arsenal „aller Zeiten und Völker" verwendet werden. Sie sind, wie alles volkstümliche Kulturgut, „verfügbar" geworden, und wo man heute auf altüberlieferte, landschafts- oder gar familiengebundene Vornamen zurückgreift, wählt man auch hier mehr oder weniger bewußt aus dem großen Angebot des Verfügbaren. Die Haltung ist also insgesamt eine andere geworden. Diese Möglichkeit der Wahl aber, so wird man gegen Riehl sagen müssen,

verhindert es gerade, daß der Name einer Nummer gleichkommt; was „Zufälligkeiten und persönliche Liebhaberei“ bedeuten, darf nicht nur abwertend gegen die tragende Macht überpersönlicher Sitte, sondern muß auch positiv gegen das Übel unpersönlicher Dumpfheit gestellt werden.

Bei den Straßennamen aus der jüngsten Vergangenheit fällt es auf, wie belanglose Namenbündel - oft nach Tieren oder Pflanzen — den Namenbestand erweitern, der sich vorher an bestimmte örtliche und geschichtliche Gegebenheiten hielt; fast in jedem Ort stößt man heute auf Namen wie Dachs-, Marder-, Wiesel- und Iltisweg, Erika-, Flieder- und Lilienweg und ähnliche. Willi Müller, der den geschichtlichen Aufbau der Ludwigsburger Straßennamen untersucht hat, macht auf das auch in diesen Bündeln wirksame Grundgesetz der Assoziation aufmerksam, betont aber auch, man werde in dieser Benennungsweise „schwerlich etwas anderes sehen können als eine Kompensation fehlender Sachzusammenhänge“<sup>56</sup>, zumal da die Gruppe „natürlicher Straßennamen“, die vor allem aus Flurbezeichnungen abgeleitet sind, immer kleiner wird. Die freie Verfügbarkeit fördert hier also eine scheinbar rein mechanische und sehr unpersönliche Namengebung. Diese Namen sind aber nicht nur assoziativ untereinander verbunden, sondern wecken auch ganz bestimmte Assoziationen, bezeichnen indirekt also doch wieder konkrete sachliche Zusammenhänge. Bündel wie Lilienweg, Rosenweg usw. kennzeichnen die seit den dreißiger Jahren entstandenen Stadtrandsiedlungen; Dichternamen sind charakteristisch für die Beamtenviertel der Städte; und die Straßen mit — wechselnden - Politikernamen haben ebenfalls überall eine ähnliche Lage. So formen solche Namen wesentlich das kaum mehr landschaftsgebundene Modell städtischer Raumgliederung, bleiben also keineswegs äußerliche Etiketten<sup>57</sup>. Die Namenbündel mit Blumen- und Tierbenennungen u. ä. sind auch keineswegs unbeliebt; sie sind im allgemeinen den lichten und freundlichen neuen Siedlungsvierteln angemessen. Zumindest in der Benennung tritt hier das Ästhetische, das Dekorative in den Vordergrund.

Es tritt ähnlich ja auch schon in der geschilderten Darstellung der Hochzeitsbräuche hervor, wo bunte Trachten das Bild beherrschen. Das Schöne und das Gefällige ist eine der wesentlichen Stützen für volkstümliches Kulturgut, das der Verfügbarkeit unterworfen und damit in seinem Bestand gefährdet ist. Bei

Straßennamen und auch noch bei Hochzeitsbräuchen ist diese Entwicklung ein harmloser Vorgang; die Möglichkeit des Ästhetischen liegt hier gewissermaßen bereits in der Sache - gewiß hat man viele Hochzeitsbräuche auch früher nicht nur begangen, weil sie verpflichtende Tradition, sondern weil sie schön waren. Der Gesichtspunkt des Ästhetischen und die tatsächliche Ästhetisierung von Gütern dringt jedoch auch in hohem Maße in Bereiche, in denen das Ästhetische wesensmäßig nur akzidentiell sein darf. Nur eine ausführliche Untersuchung des Formenwandels der Volksfrömmigkeit und des Volksglaubens könnte zeigen, wie hier etwa „das Feierliche“ sich emanzipiert und zum Selbstzweck zu werden droht<sup>55</sup>; sie müßte vor allem auch behutsam fragen, wo sich dieses moderne „Feierliche“ vom Feierlichen als einem Grundelement alles Rituellen trennt. Aber diese Wendung in den Frömmigkeitsformen scheint doch ebenso mit dem Zerfall jenes auch den religiösen Kosmos ursprünglich bestimmenden Horizontes zusammenzuhängen wie die Abkehr von verpflichtenden religiösen Formen. Der Spruch:

„Ihr glaubt, der Jäger sei ein Sünder,  
Weil selten er zur Kirche geht —  
Im grünen Wald ein Blick zum Himmel  
Ist besser als ein falsch Gebet“

— dieser ungemein flache Spruch ist heute sehr verbreitet und ist als Wandspruch selbst bei kirchlich gesinnten Familien anzutreffen. Das Attribut „falsch“ könnte die Erklärung dafür liefern — demnach wendet sich der Spruch ja nur gegen *falsche* Gebete. Aber entscheidend ist wohl auch hier die Verfügbarkeit, die es erlaubt, Zeugnisse einer sentimental-naturheiligenden neben die Formen herkömmlichen Glaubens zu stellen.

Besonders deutlich wird Bedeutung und Tragweite der Verfügbarkeit, wenn wir die Wandlungen ins Auge fassen, denen die Volkssage etwa seit dem Beginn des wissenschaftlich-technischen Zeitalters unterworfen ist. Die Sage, die sich heute in zahllosen illustrierten Sagenbüchern präsentiert, ist darin ihrer ursprünglichen Mächtigkeit entkleidet; das Poetische tritt, wie schon in den Romanzen von Schwab oder Uhland, hervor; die räumliche Bindung spielt praktisch keine Rolle mehr. Man wird diese Ent-

wicklung nicht dem Wandern von Sagen gleichsetzen dürfen, bei dem — morphologisch gesprochen — die Motive und Erzählungsschemata zwar von außen kommen, sich aber innerhalb eines festen Horizontes einen neuen Platz suchen. Sagen von unterirdischen Wesen oder von bösem Zauber gibt oder gab es an vielen Orten; aber sie waren dort jeweils auch daheim und erfüllten und belebten den Raum, mit dem man umzugehen hatte. Demgegenüber ist der Ortsname in vielen neueren Sagensammlungen nur noch ein nichtssagendes Requisit, das hier ebensowenig Sinn hat wie in einem Märchen. Daß bestimmte Orte die Erinnerung ihres Sagenguts besonders pflegen, ist nur die Kehrseite des gleichen Vorgangs: wenn auf dem Pfullinger Rathausbrunnen Motive aus der Pfullinger Sagenwelt zu sehen sind, so ist auch dies ein Zeichen für die Entmächtigung und die Deplacierung der Sagengestalten.

Aber die Sage der Sagenbücher ist gar nicht die eigentliche heutige Volkssage. Diese präsentiert sich vielmehr einmal in der technisch-utopischen Sage; die fliegenden Untertassen etwa tauchen jenseits aller irdischen Horizonte auf, was auch Jung hervorhebt: „In der Bedrohlichkeit der heutigen Weltsituation, wo man einzusehen anfängt, daß es ums Ganze gehen könnte, greift die projektionsschaffende Phantasie über den Bereich irdischer Organisationen und Mächte hinaus in den Himmel, d. h. in den kosmischen Raum der Gestirne, wo einstmals die Schicksals-herrscher, die Götter, in den Planeten ihren Sitz hatten“<sup>59</sup>. Zum andern aber greift sie unberechenbarer als je ins Alltägliche, was jede vorurteilsfreie, nicht auf Relikte versessene Erfassung gegenwärtiger Erzählungen beweist<sup>60</sup>. Man könnte paradox formulieren: die Geister sind gefährlicher geworden, seit es sie nicht mehr gibt, d. h. seit sie nicht mehr ihren Platz innerhalb des Horizonts haben.

So zeigt dieses Beispiel, daß Verfügbarkeit vieles bedeuten kann: Entmächtigung, Ästhetisierung, Verbannung, Entfesselung. Der Zerfall des Horizontes kommt nicht dem Ende der Volkskultur gleich; aber er bringt Wandlungen mit sich, die bei jedem einzelnen Kulturgut verschieden sind und die genau untersucht werden müssen. Erst so ist eine sichere Wertung möglich; denn die Verfügbarkeit eines Liedes ist anders zu bewerten als die Verfügbarkeit einer religiösen Form. Aber der Begriff der „Verfügbarkeit“ scheint ein Leitfadens zum Verständnis der Wandlungen zu sein.

### 3. *Exotik als Beitrag zur Expansion*

Der Zerfall des Horizonts und die große Mobilität kennzeichnen die Bewegung räumlicher Expansion in der Volkskultur noch nicht vollständig; es muß mindestens noch ein weiterer wichtiger Zug herausgestellt werden: die starke Wirkung des „Exotischen“. Schon vorher war davon die Rede, daß der Horizont nicht etwa in organischen Kreisen erweitert werde, so daß also etwa der Begriff der Nachbarschaft ohne Wesensänderung vom alltäglich Überschaubaren auch auf Ferneres übertragen worden wäre, sondern daß der Gesichtspunkt des Nachbarlichen überhaupt zurücktritt. Nun muß gezeigt werden, daß es oft sogar gerade das sehr Ferne ist, das in intensiverer Weise in die Lebenswelt des einfachen Volkes hineinstrahlt als das im weiteren Sinne Benachbarte. Willy Hellpach hat darauf hingewiesen: „den Menschendurchschnitt interessiert entweder das, was seinen Alltagslebenskreis praktisch angeht und in ihn eingreift, oder das total Fremde, das ‚Exotische‘ - der Nachbar oder der Fremdling“<sup>61</sup>. Hellpachs Feststellung ist in dieser Form gewiß nicht auf unsere Zeit zu beschränken, ja sie setzt sogar in gewisser Weise noch den festen Horizont voraus. Aber wo er wirklich fest ist, schlägt das Exotische leicht ins Wunderbare um — nicht nur in dem Sinne, daß dem Fremdartigen ein besonderer Zauber innewohnt, sondern auch in dem Sinn, daß es seiner anderen Wirklichkeit völlig entkleidet und in eine Dimension mit dem Märchenhaften und Übersinnlichen gestellt wird. Daß es spezieller als das Exotische empfunden oder auf Grund der exotischen Züge genossen werde, dazu ist offenbar notwendig, daß dieses Fremde in Reichweite gelangt, aber noch nicht alltäglich geworden ist.

Das wissenschaftlich-technische Zeitalter hat aber die ganze Welt in Reichweite gebracht, ohne daß doch weite Teile alltäglich erschienen: so erklärt sich die besondere Bedeutung und der besondere Umfang des Exotischen in unserer Zeit. Es bedarf kaum einzelner Belege hierfür. Die Groschenhefte und Serienromane bieten, der Hellpachschen Erkenntnis entsprechend, entweder Stoffe aus dem „Alltagslebenskreis“ oder Exotisches, manchmal auch beides in mehr oder weniger raffinierter Mischung<sup>62</sup>. Das deutsche Kino hat im Heimatfilm und im Wildwester neben dem Kriminalfilm seine wohl beständigsten und finanziell ergiebigsten

Gattungen; aber auch der Kriminalfilm und viele andere Spielfilme bedienen sich des exotischen Reizes. Wie sehr das Exotische auch ins letzte Dorf eingedrungen ist, zeigen Beobachtungen und Zeitungsberichte von Fasnachtsveranstaltungen. In dem ober-schwäbischen Bad Waldsee wird ein Gästeball mit den folgenden charakteristischen Worten angekündigt: „Den Besuchern wird urwüchsiges Waldseer Brauchtum vorgeführt unter dem Motto: ‚Prinz Georg der Hoffnungsvolle, umgeben von seinem Hofstaat und seiner Prinzen гарде, empfängt in seinem orientalischen Prunkpalast den Kalifen mit seinem Wesir, seinen Haremsfrauen, seinen Gauklern, Spaßmachern und Zauberern“<sup>57</sup>. Zwei Jahre später wird der Gästeball „im venezianischen Stil“ gehalten, und auch aus den kleinsten Weilern werden Mottos wie „Dschungel - geheimnisse“, „Eine Nacht auf Lagunen“, „Nächte in Hawaii“ und dergleichen mehr gemeldet.

Gerade innerhalb des Fasnachtsbrauches ist freilich die *Geschichte* des Exotischen, die uns auch über sein Wesen nähere Aufschlüsse geben kann, nicht zu umgehen. In den Städten tauchen die exotischen Mottos schon im 19. Jahrhundert auf. In Riedlingen steht die Fasnacht 1885 im Zeichen der Ankunft des „Schahs von Persien“, und 1903 werden die „Erlebnisse des Prinzen Karneval auf seiner Weltreise“ vorgeführt<sup>58</sup>. In Villingen brachte die Fasnacht 1890 „Die deutsche Expedition in Ostafrika“, mit dem Vorspiel: „Beschließung und Erstürmung eines aufständischen Negerdorfes durch das Kriegsschiff ‚Carola‘, hierauf Einzug der Wißmannschen Armee in Bagamoyo“; 1896 wurde „Der japanisch-chinesische Krieg mit der Erstürmung von Port-Arthur“ dargestellt; im darauffolgenden Jahr standen „Die Türken vor Wien, mit Vorspiel: Die Belagerung und Verteidigung der Stadt Wien“<sup>59</sup>. Hier zeigt sich, wie sich das Exotische mit dem Historischen, vor allem aber mit dem Zeitgenössisch-Politischen und dem Nationalen vermischt. Die Gewinnung der deutschen Kolonien und die Kämpfe in diesen Kolonien waren ein besonders starker Anstoß für solche Darstellungen; am drastischsten kam dies wohl in dem gewaltigen Hereroaufstand zum Ausdruck, den 1911 in dem kleinen Allgäuer Dorf Diepoldshofen ein ehemaliger Angehöriger der Schutztruppe von Deutsch-Südwestafrika als Freilichtspiel inszenierte — rund 400 Personen kämpften dabei vor einer riesigen Zuschauermenge auf den Höhen rund um das Dorf<sup>60</sup>. In Schwyz

erhielt eine ganze Gattung von Fasnachtsspielen den Namen „Japanesenspiele“, nachdem die von da an „Japanesengesellschaft“ genannte Spielgemeinschaft 1863 ein Stück aufgeführt hatte, das die eben aufgenommenen schweizerisch-japanischen Beziehungen parodierte<sup>67</sup>. Diese Beispiele machen deutlich, wie gerade eine erste flüchtige Berührung Anstoß zur Darstellung des Exotischen ist.

Freilich ist die politische und wirtschaftliche Erschließung der Kontinente allein nicht maßgebend. Zum Teil wirken auch ältere Anstöße aus der Hochkultur in derartigen Darstellungen fort. Im Jahr 1857 wurden beispielsweise in Donaueschingen an Fasnacht „Die fünf Erdteile“ dargestellt<sup>68</sup>. Dieses Motiv ist uns aus barocken Malereien bekannt; in großartiger Weise ist es beispielsweise in den Fresken im Aufgang des Würzburger Schlosses verwirklicht. Aber es begegnet uns auch in religiösen Repräsentationen des 18. Jahrhunderts: „So heißt es in der auf uns gekommenen Meraner Umgangsordnung vom Karfreitag 1745, daß als 144. Figur und als 15. Tragbühne (Ferculum) die vier Weltteile vor dem Herzen Jesu dargestellt wurden“<sup>69</sup>. Auch hierbei handelt es sich jedoch nicht um eine neue Erfindung, sondern um die Übernahme höfisch-säkularer Formen in den sakralen Bereich. In der „Brauchkunst“ der Höfe<sup>70</sup>, die in der Zeit der großen Entdeckungsfahrten besonders reich ausgestaltet war, wurden die fremden Weltteile schon in der Renaissance immer wieder repräsentiert. Zwar zeigen die „Inventionen“ an deutschen Höfen — späte Nachkommen der „Trionfi“ —, daß die Exotik in erster Linie auch escapistisch verstanden werden muß: die vornehme Gesellschaft versteckt sich in den Gewändern fremder Völker, wie sie sich etwa im mythologischen Gewand von Wildleuten und Bacchanten oder — in den sogenannten „Wirtschaften“ — im einfachen Kleid des Bauernstandes verbirgt<sup>71</sup>. Diese höfischen Mummereien und Maskeraden, deren zusammenfassende Untersuchung schöne Einblicke in die Kulturgeschichte verspricht, finden sich **in** ganz Europa; im Süden und im Westen früher als in der Mitte<sup>72</sup>, wengleich auch die Exotenaufzüge in der mittelhochdeutschen Epik schon an Maskenzüge erinnern. Jedenfalls ziehen sich diese Maskenspiele an den deutschen Höfen sehr lange hin; noch am 16. Februar 1810 wird in Weimar ein Maskenumzug unter dem Titel „Völkerwanderung“ aufgeführt; an seiner Spitze



geht die Frau Präsident von Frisch als Schamanka, als tatarische Wahrsagerin<sup>73</sup>.

So verschieden die Stile und Themen derartiger Aufführungen waren, so ist doch fast immer das Exotische ein wesentlicher Bestandteil. Es ist aber nicht nur phantastischer Art; die fremden Länder und Menschen müssen erst einmal wirklich ins Blickfeld gekommen sein, ehe sie dann phantasievoll dargestellt werden. Gelegentlich versucht man geradezu, nationale Charaktermasken darzustellen — so werden an der Fasnacht 1510 am englischen Hofe türkische, russische und preußische Anzüge verwendet; und gelegentlich nähert sich die Darstellung der Wirklichkeit sehr stark — so hat man von Ben Jonsons Maskenspiel „Gipsies Metamorphosed“ gesagt, „man könnte die Dichtung geradezu als ethnographische Quelle für das Leben und die Sprache der englischen Zigeuner des 17. Jahrhunderts benützen“<sup>74</sup>. Aber dadurch wird das Exotische nicht aufgehoben, zumal da sich immer auch andere Motive einmengen. So finden sich in den Bildern und Beschreibungen höfischer Maskenzüge auch Hinweise auf biblische Gestalten. Bezeichnenderweise sind es häufig die drei Könige, die auftreten - oft mit großem schwarzgefärbtem Gefolge, das dann auch in religiöse Umzüge eindringt und umgekehrt das Höfische in die Sakralsphäre trägt<sup>75</sup>. Das Religiöse wird gerade insoweit in die höfische Brauchkunst aufgenommen, als es malerisch, und das heißt vielfach: exotisch ist. In der Gestalt des Mohren treffen überhaupt die verschiedensten Anstöße zusammen. Wenn in Regensburg im 14. Jahrhundert „alle **Schemen** und alle mörinne“ durch einen Ratserlaß verboten werden, „so sind mit dem zweiten Begriff gewiß Schwärzmasken gemeint“<sup>76</sup>. Auch das Auftreten von Mohren in den Nürnberger Schembartläufen ist, besonders auf Grund der oft sommerlich weißen Kleidung dieser Masken, vegetationsdämonisch verstanden worden<sup>77</sup>; aber in der großen Stadt Nürnberg ist auch mit dem Einfluß höfischer Aufzüge zu rechnen. Darüber hinaus aber wird auch hier an die Berührung mit religiösen Darstellungen zu denken sein<sup>78</sup>.

Die besondere Bedeutung, welche die „schwarzen Madonnen“ bis in unsere Zeit herein im Wallfahrtswesen haben, bezeugen eindringlich den Wesenszusammenhang zwischen dem Exotischen und dem Religiösen. Im Bilde des malerischen und seltsamen Fremden vergegenwärtigt man sich das ganz Andere und Fremdartige der

religiösen Welt. Auch eine säkularisierte Zeit — vielleicht sogar gerade eine säkularisierte Zeit — wittert im seltsam-schönen Fremden Transzendenz. Exotische Musik erweckt, soweit es sich nicht um ausgesprochene Scherz- und Tanzmusik handelt, sehr oft auch dort den Eindruck, daß es sich um sakrale Stücke handelt, wo dies gar nicht der Fall ist. Zu diesem Wesenszusammenhang zwischen dem Exotischen und Religiösen tritt freilich der sachliche und der historische Zusammenhang: die biblischen Geschichten führen in die orientalische Fremde, mit der man seit den Kreuzzügen wenigstens flüchtige Berührung hat. Im 15. Jahrhundert füllen sich die „Wunderkammern“ der europäischen Fürsten, aus denen später oft Museen hervorgehen, mit Walrippen, Straußeneiern, Korallen und anderen Seltsamkeiten; in der Spätrenaissance werden sogenannte „Straußeneipokale“ besonders beliebt<sup>o</sup>. Man wird annehmen dürfen, daß das Exotische auch eine wesentliche Rolle im mittelalterlichen, vor allem spätmittelalterlichen, und dann wieder im barocken Reliquienkult spielt; bezeichnenderweise begegnen uns in einem Verzeichnis der „fürnehmen Wallfahrten“ des Fürstentums Württemberg aus dem 16. Jahrhundert nicht nur Hinweise auf Heiligenreliquien — etwa auf ein faustgroßes Stück aus dem Zahn von St. Christophorus, das von den Nonnen auf dem Böselberg gezeigt wurde -, sondern beispielsweise auch auf ein „Greifenei“, zu dem man von nah und fern auf den Engelberg bei Neuffen reiste<sup>o</sup>.

Es versteht sich nicht von selbst, daß all diese geschichtlichen Anstöße bis in die Gegenwart fortwirken, ja daß das Exotische sich jetzt sogar in besonderem Maße in der Volkskultur ausbreitet. Die Vermutung liegt nahe, daß die wachsenden Möglichkeiten realer Kommunikation und Begegnung, daß vor allem auch die Verbreitung wissenschaftlich gesicherter Erkenntnisse über fremde Menschen und Länder das Exotische zumindest auffinge und ihm einen Rahmen gebe, in dem es dann höchstens noch die gewonnenen Erkenntnisse mit einem leichten Zauber überzöge, sie aber nicht mehr verfälschen könnte: politische Begegnung und wissenschaftliche Völkerkunde statt Exotik. Ernst Jünger hat diesen Vorgang so gesehen; er sieht die Zahl der „romantischen Landschaften“ mit dem Siegeszug der Technik zusammenschmelzen: „Gestern noch lagen sie vielleicht ‚weit in der Türkei‘ oder in Spanien und Griechenland, heute noch in dem Urwaldgürtel um

den Äquator oder an den Eiskappen der Pole, aber morgen werden die letzten weißen Flecke dieser wunderlichen Landkarte der menschlichen Sehnsucht verschwunden sein"<sup>81</sup>. Aber in Wirklichkeit ist dies ein Appell und keine Beobachtung. In Wirklichkeit halten sich die romantischen Landschaften ungeachtet der technischen Welteroberung, gedeiht das Exotische ungeachtet aller realen Entdeckungen und Erkenntnisse.

Dies ist nicht erst in der Gegenwart zu beobachten. Schon die geistige Entdeckung ferner Völker war zum Teil so stark vom Impuls des Exotischen getragen, daß Wissenschaft nur allzuleicht umschlagen konnte in weltflüchtige Idyllik. Die Entdeckung ferner Völker steht hier der Entdeckung des einfachen Volkes der eigenen Nation außerordentlich nahe, und es ist kein Zufall, daß „vom Urwald her" — durch Montaignes brasilianisches Lied - zuerst der Anteil am Volkslied geweckt worden ist<sup>82</sup>. 1785 schreibt Kant: „Die Kenntnisse, welche die neuen Reisen über die Mannigfaltigkeiten in der Menschengattung verbreiten, haben bisher mehr dazu beigetragen, den Verstand über diesen Punkt zur Nachforschung zu reizen, als ihn zu befriedigen"<sup>83</sup>. In den - in der Nachfolge von Montesquieus „Persischen Briefen" stehenden — Reisebriefen des 18. Jahrhunderts vermischt sich die Lust am Exotischen mit dem Drang zu exakter Erkenntnis<sup>84</sup>. Und es war das Exotische, das letztlich die stärkere Wirkung ausübte. Friedrich Heer hat schon mehrfach herausgestellt, wie die europäische Führungsschicht angesichts der „Herausforderung zur Weltkommunikation" versagte. „Der Hof Ludwigs XIV. in Versailles feierte den Beginn der ‚Neuzeit‘, des 18. Jahrhunderts, mit einem Neujahrsfest im ‚chinesischen Stil‘. Was wache Geister jener Zeit, so die Jesuiten um Ricci und Protestanten um Leibniz, als Einladung zu einem fundamentalen Umdenken verstanden, um eben der Herausforderung zur Weltkommunikation europäischerseits gewachsen zu sein, wurde hier als ‚Chinoiserie‘ verstanden: als Girlande, als Maskerade, als ein fremd-sohünes Schmuckstück, das als Möbel, Seidentapete, Vase aus Jade dem feudalen Palast in einem chinesischen Zimmer einverleibt wurde."<sup>85</sup> Und nicht jenes „Umdenken" breitete sich im 19. Jahrhundert aus, sondern die „Chinoiserie" und parallele Erscheinungen. Coopers Lederstrumpfromane übertrafen in ihrer Wirkung bei weitem die „faktische Poesie" von Charles Sealsneid; und die unverbindlich

idealisierende Exotik Friedrich Gerstäckers und Karl Mays bestimmte und bestimmt für weiteste Kreise das Bild außereuropäischer Länder und Menschen<sup>86</sup>. Walter Benjamin hat die Kriminalromane des 19. Jahrhunderts durchgemustert und stellt neben den „landschaftlichen Orient“ in ihnen „jenen üppigen Orient in ihren Interieurs: der Perserteppich und die Ottomane, die Ampel und der edle kaukasische Dolch“<sup>87</sup>. Im Verhältnis zu den Kolonien wird die Beschränkung auf das „Fremdschöne“ deutlich; das Motto „Nächte in Samoa“ löste in der deutschen Kolonialzeit die „Nacht in Venedig“ ab<sup>88</sup>, und bezeichnenderweise wurde der Sammelbegriff „Kolonialwaren“ zum Aushängeschild fast aller Lebensmittelgeschäfte — erst in den letzten Jahren löste ihn das ebenso bezeichnende „Feinkost“ ab.

In seiner Abhandlung „Über Physiognomik“, die 1777 entstand, wendet sich Lichtenberg mit beißendem Spott gegen die Physiognomen, die aus der Ähnlichkeit einer Physiognomie mit derjenigen von Negern geradewegs auf Dummheit und Hartnäckigkeit schließen. In diesem Zusammenhang fallen einige sehr beachtliche Bemerkungen über die Neger, von denen er beispielsweise sagt, er habe sie „bei Buchhändlern in London über Büchertitel sogar mit Zusammenhang plaudern hören, und mehr fürwahr verlangt man ja kaum in Deutschland von einem Bel-Esprit“. In einer solchen Haltung liegt der Ansatz zum Abbau des Nur-Exotischen und zur wirklichen Erkenntnis des Fremden. Aber sie ist vereinzelt, und die allgemeine humanitäre Bewegung jener Zeit schließt die Exotik nicht aus, da sie meist weniger klare Erkenntnis als liebende Hingabe verlangt und die fremde Realität im Geiste Rousseaus zum Naturzustand umdeutet; in der damals weitverbreiteten Erzählung „Paul et Virginie“ von Bernardin de Saint-Pierre wird dies besonders deutlich. 1781 kommt Lessings „Nathan“ auf die Bühne; so weit man dieses Drama über alles ähnliche Vorherige erheben muß, so wird man es doch auch in einen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang stellen dürfen mit den exotisierenden Dramen der Barockzeit, wie sie zu Lessings Zeit beispielsweise noch in den Klöstern gespielt wurden: 1762 wird im Ulmer Wengenstein „Die kindliche Liebe in Japon“ aufgeführt, 1777 die Operette des Wengener Augustinerchorherrn Lederer „Etwas aus China“<sup>89</sup>. Und man wird, mit allen gebührenden Einschränkungen, doch auch eine Linie ziehen dürfen von Lessings „Nathan“

zu Theodor Körners Drama „Toni“, das im 19. Jahrhundert von vielen Theatervereinen und Vereinstheatern gespielt wurde und um die Jahrhundertwende in den ebenso häufig gespielten Burenstücken eine Fortsetzung fand: für „Die Heldin von Transvaal“ von Offermann scheint eine Begeisterung geherrscht zu haben, in der sich exotische und nationale Impulse gegenseitig steigerten.

Wiederum in die Zeit Lichtenbergs und Lessings fällt auch die Uraufführung der „Zauberflöte“, in der ein verliebter Mohr zu singen hat:

„Alles fühlt der Liebe Freuden,  
Schnäbelt, tänzelt, herzet, küßt, —  
Und ich soll die Liebe meiden,  
Weil ein Schwarzer häßlich ist.“

Friedrich Karl Freiherr von Erlach hat dieses Lied in seine Sammlung „Die Volkslieder der Deutschen“<sup>80</sup> aufgenommen, neben einigen anderen Stücken „aus Sing- und Schauspielen von deutschen Tonkünstlern“ — und zwar hat er diejenigen ausgesucht, „welche am meisten in den Mund des Volks übergegangen sind“. Es war die letzte größere Volksliedsammlung, die so vorging — später schied eine rigorosere Begriffsauffassung solche Lieder aus dem Volksliedschatz aus, nicht aber aus dem verbreitetsten Liedgut des einfachen Volkes. In der Schülerzeitschrift eines Internats aus dem Jahr 1855<sup>81</sup> findet sich eine aufschlußreiche Abhandlung über „Die Oper und ihre Bedeutung für das Volk in musikalischer Beziehung“. Der ungenannte Verfasser weist zunächst darauf hin, daß wohl neun Zehntel aller auf den Klavieren liegenden Notenhefte Opernmusik enthalten; dann führt er den Leser durch die Stadt und läßt ihn zunächst ein Lied aus „Robert dem Teufel“ aus Damenmund vernehmen, darauf aus einer Flöte eine Freischützaria; danach marschiert eine Musikkapelle mit einem Arrangement aus Flotows „Martha“ an, auf dem Jahrmarkt tönen die Leierkästen Opernmelodien, und noch an einer entfernten Ecke dreht ein altes Mütterlein den Kasten und entlockt ihm eine Lortzingmelodie. „Wir wollen nach Hause, das Czaarenlied hat uns traurig gestimmt. Noch an unserer Thüre vernehmen wir die Takte der unvermeidlichen Sonntagspolka, von unsrer Nachbarin ziemlich fehlerlos gespielt, und - rathe, lieber Leser, zu was diese Schilderung dienen sollte? Um dir unsern ersten Satz zu beweisen,

daß die heutige Oper von ungeheurem Einfluß auf die musikalische Bildung des Volks sei, und daß du, wenn du dich für die letztere interessierst, auch auf das Wesen und die Schicksale der Opernmusik dein Augenmerk richten müssest." Beherzigen wir diese Mahnung, so läßt sich wiederum eine Linie ziehen vom verliebten Mohr der Zauberflöte bis hin zum Koloniallied vom „Negerliebchen“, das in manchen Gegenden „ein richtiges Volkslied geworden“ ist<sup>72</sup>. Sein erster Vers lautet folgendermaßen:

„Wer kennt in Europa die Schönen?  
Nach Afrika mööht ich gern ziehn,  
Und ich will mich an die Schwarzen gewöhnen,  
Die Schwarzen und Braunen sein schön;“

aber der ursprüngliche Coupletcharakter ist umgebogen in den „Ton eines sehnsüchtigen Liebesliedes“.

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts und in den Anfängen des 20. ist es in erster Linie die Operette, die ähnlich wie vorher die volkstümliche Oper das tatsächliche Liedgut des Volks aufs stärkste beeinflußt, und von der Operette führt ein kurzer Weg zum Schlager. Es braucht kaum eigens belegt zu werden, wie sehr das Exotische die Operette und auch den modernen Schlager beherrscht<sup>73</sup>. All diese Lieder — vom Land des Lächelns bis zum sonnigen Sorrent — machen deutlich, daß die Möglichkeit und oft sogar die Tatsächlichkeit einer realen Begegnung und Erfassung des Exotischen nicht tötet. Viele Schlager besingen die Orte, die vom Fremdenverkehr am heftigsten bespült, also doch real erfahren werden; aber die Orte in den Liedern sind auswechselbar und dienen nur als Aufhänger für die immer gleichen vertraut-exotischen Requisiten. Der Verfasser des Erfolgsschlagers „Rote Rosen, rote Lippen, roter Wein“ machte ein bezeichnendes Eingeständnis: „In Venedig fütterte ich Tauben, in Rom bestaunte ich Altertümer, in Capri fuhr ich aufs Meer hinaus. Nichts half. Im letzten Frühjahr nun sah ich abends auf einer verregneten bayerischen Dorfstraße ein grelles Plakat: lockende Trauben, blaues Meer, Himmel und — zwischen den Lippen einer Schönen — eine rote Rose. Und siehe, da hatte ich plötzlich Melodie und Text im Kopf.“<sup>74</sup> So primitiv die Auffassung ist, daß Inspiration im Angesicht des Objekts das Natürliche sei, so bezeich-

nend ist doch der papierene Anstoß zu dem Schlager und seiner Exotik.

Aber nicht nur die Orte in den Liedern sind auswechselbar, sondern bis zu einem gewissen Grad auch die Orte im Fremdenverkehr selbst: zwar werden jeweils kanonische Besichtigungsobjekte gesucht; daneben aber ist es vielfach gerade die in den Schlagern beschworene allgemein-exotische Atmosphäre, die man sucht. Nachdem der Horizont zerfallen und die Ferne erreichbar geworden ist, gibt es eine ständige Auseinandersetzung zwischen erfahrener Wirklichkeit und exotischen Vor-bildern: Exotik ist das Spielfeld der Expansion. Auf der einen Seite bestimmt nun die Exotik in hohem Maße das reale Erleben. Auf der anderen Seite freilich erweist sich das Exotische auch oft als Vorfeld einer unbefangenen Erkenntnis. In dem Allgäudorf Eisenharz bekam das Sternsingen im Jahr 1958 dadurch eine besondere Note, „daß neben dem König Kaspar ein echter Vertreter des schwarzen Erdteils in der Gemeinde weilte und von der großen Wirkungskraft des Christenglaubens und abendländischer Kultur Zeugnis ablegte“: ein afrikanischer Medizinstudent weilte gerade in dem Dorf<sup>25</sup>. Dies ist ein kleines Beispiel dafür, wie sich im Exotischen von Brauch und Spiel auch das wirkliche Verständnis und die letztlich nicht mehr exotische Begegnung mit dem Fremden anbahnt. Es steht nicht isoliert, sondern ist Teil einer sehr umfassenden Begegnung mit dem Fremden, deren repräsentativste Erscheinung vielleicht die Durchschlagskraft des Jazz ist, den man heute in einigen Formen als Bestandteil der Volkskultur ansprechen muß: umgeben zuerst vom vollen Reiz des Exotischen, wurde er so intensiv angeeignet, daß sich das Exotische zum Teil verflüchtigte. Es ist im wesentlichen ein Aspekt auf diesen Vorgang, wenn von den Esoterikern des „echten“ Jazz darüber geklagt wird, daß sich dieser in der Sackgasse befinde.

#### 4. *Heimat - Kraftfeld und Kulisse*

Die Erwähnung des Jazz, des Schlagers und karnevalistischer „Allerweltserscheinungen“ unter der Etikette Volkskultur widerspricht freilich der üblichen stillschweigenden oder ausdrücklichen

Abgrenzung dieses Begriffes. Ist echte und rechte Volkskultur nicht immer Heimatkultur?

Wir haben den Begriff Heimat bisher geflissentlich vermieden, selbst dort, wo wir die frühere „Einheit des Orts“ und die Abschirmung durch relativ feste Horizonte schilderten. Tatsächlich entspricht der Begriff der Heimat, wie er im allgemeinen gefaßt wird, etwa dem geistigen Kraftfeld, das sich innerhalb dieser Horizonte entwickelt, so daß jeder Punkt und jedes Gut in diesem Kräftefeld auch „heimatlichen“ Wert bekommt. Trotzdem haben wir nicht von Heimat gesprochen, und zwar einmal, um diesen Begriff nicht vorschnell festzulegen, zum andern aber und vor allem auch deshalb, weil dieser Begriff nicht ursprünglich in jene Welt gehört, sondern ihr erst später angemessen wurde. Zweifellos ist in früheren Volksliedern das Heimatliche sehr gegenwärtig; aber bezeichnenderweise taucht das Wort Heimat in älteren, vor dem 19. Jahrhundert entstandenen Liedern kaum einmal auf. Walter Wiora stellt denn auch ausdrücklich fest: „Lieder der Heimat sind nicht nur jene Gedichte, welche die Heimat ausdrücklich besingen und umschwärmen, sondern eingewurzelte, anheimelnde Lieder, die durch Eigentümlichkeiten des Heimatstiles an diese gemahnen“ Es mutet merkwürdig an, wenn die aus einem donauschwäbischen Dorf stammenden Siedler eine Variante des Erzählliedes vom Bauern, der mit der Dienstmagd schläft, ausdrücklich als Heimatlied bezeichnen<sup>98</sup> — und doch trifft diese Bezeichnung den Sachverhalt, daß es sich dabei um ein vertrautes, bekanntes, heimatliches Lied handelte.

Das Wort Heimat scheint überhaupt sehr selten gewesen zu sein und meistens einen andern Sinn gehabt zu haben als heute. In einzelnen Mundarten ist Heimat heute noch in erster Linie das Elternhaus oder der Hofbesitz - entsprechend wurde Ausland bis um 1800 vor allem zur Bezeichnung der außerhalb der Hofmarkung gelegenen Felder verwendet. Das Wort Heimweh vollends verbreitete sich erst im 19. Jahrhundert richtig, beherrschte aber dann bald volkstümliche Lieder und Dialektgedichte<sup>99</sup>. Die Ausbreitung des heutigen Begriffes Heimat kommt also unmittelbar zusammen mit dem Zerfall des Horizonts; erst im Laufe des 19. Jahrhunderts wird die Heimat immer häufiger besungen und wird zum ausdrücklich erkannten und anerkannten Wert. Die Beachtung der Heimat und des Heimatlichen hat sich



seitdem zusehends gesteigert, während gleichzeitig der Zerfall der einstigen Horizonte und des von ihnen begrenzten Kraftfeldes, während der weite Ausgriff in fremde Räume fortschritt<sup>100</sup>. Beide Bewegungen müssen in ihrer Gegenläufigkeit und im Zusammenhang gesehen werden. Weil gewissermaßen die ganze Welt zur Bühne geworden war, errichtete man an der Stelle der früheren Horizonte die Kulissen des Heimatlichen, um dem Abbau des Kraftfeldes zu wehren. Zweifellos gibt es auch in der weiträumiger gewordenen Situation viele heimatliche „Fixpunkte“, gibt es Güter und soziale Beziehungen, die den Charakter des Vertrauten und damit auch des Heimatlichen tragen. Die Volkskunde wird dieses alltägliche Beziehungsgefüge<sup>101</sup> über der bewußten „Heimatbewegung“ nicht vergessen dürfen<sup>102</sup>; aber die Nachdrücklichkeit und Häufigkeit, mit der heute Heimat gefordert und proklamiert wird, macht auch die sentimentalischen Bestrebungen zu einem wesentlichen Objekt volkskundlicher Betrachtungen.

Bei den Flüchtlingen und Heimatvertriebenen in Westdeutschland trifft man vielfach auf ein besonders ausgeprägtes Heimatbewußtsein und Heimatgefühl; Alfred Karasek hat in der Bundesrepublik und in Österreich während der letzten Jahre insgesamt 260 verschiedene sudetendeutsche Heimatblätter gezählt<sup>103</sup>, und dies ist nur ein Beispiel für viele. Aber nicht nur die alte Heimat spielt eine besondere Rolle; manchmal richtet sich der Blick auch ausdrücklich auf die neue Heimat, die aufmerksam „erobert“ wird, deren besondere Güter und Eigenarten man übernimmt<sup>104</sup>. Die besondere Betonung des Heimatlichen unter den zumindest vorübergehend Heimatlosen wird meistens mit der sprichwörtlichen Wahrheit erklärt, daß der Mensch erst das Verlorene richtig schätzen lernt. Aber darüber hinaus muß darauf hingewiesen werden, daß schon der Begriff der Heimat sentimentalisch ausgeprägt ist, daß das Heimatliche, wo es nicht der ungenannte Inbegriff jenes wenig gestörten Kraftfeldes ist, sondern wo es ausdrücklich genannt und ins Bewußtsein gehoben wird, immer schon kompensativen Charakter hat. Gerade deshalb erweist es sich gegenüber allen Erschütterungen des äußeren und inneren Gefüges als so beständig. Helmut Schelsky schreibt in seinen Untersuchungen deutscher Flüchtlingsfamilien, der Gegensatz von Heimat und Fremde ge-

höre „zu den Dualismen des 19. Jahrhunderts“, denn „das Gesetz der Fremde hat längst unsere Gesellschaft insgesamt ergriffen“<sup>105</sup>. Faßt man über die sozialen Gegebenheiten hinaus die herrschenden geistigen Haltungen ins Auge, so wird man diese Feststellung so ergänzen müssen, daß gerade „das Gesetz der Fremde“ den Rückgriff auf die Heimat provoziert. Man wird die besondere Schätzung des Heimatlichen sogar als Parallele zu der von Schelsky festgestellten Stabilisierung der Familie sehen, ja man wird annehmen dürfen, daß es gerade auch das Bedürfnis des Heimatlichen, des Anheimelnden ist, das zu der „Igelstellung der Familie“ führt.

Auch das pädagogische „Heimatprinzip“<sup>106</sup> wird man vor dem Hintergrund der räumlichen Expansion sehen müssen. Erst nachdem die Bildungsinstitutionen mitgewirkt haben, die ursprünglichen Horizonte aufzulösen, führt dieses Prinzip bewußt in den durch diese Horizonte einstmals abgegrenzten Raum zurück — dies gilt heute auch für die ländliche Erziehung, in der das Prinzip entwickelt wurde. Praktisch heißt das, daß die Traditionsgüter, von denen der am Heimatprinzip orientierte Unterricht größtenteils ausgeht, gar nicht mehr in hohem Maße zu der vorgegebenen Umwelt eines Kindes gehören, daß vielmehr einstiges Volksgut nun fast ausschließlich als Bildungsgut dem Kinde gegenübertritt. Dies stellt Pädagogik und Volkskunde vor außerordentlich schwierige, bis jetzt anscheinend kaum angepackte Aufgaben. Jedenfalls muß wohl das Wesen des Heimatprinzips, das nicht nur „von der Enge in die Weite“, sondern in gewissem Sinn auch von der Weite in die Enge führt, umfassender gesehen werden; vielleicht liegt sein Wert nicht mehr so sehr in einer organischen Ausweitung der Erkenntnis als in der Vermittlung landschaftsgebundener geschichtlicher Werte. So unverlierbar das kindliche Heimerlebnis ist, so kann die Erziehung doch nicht mehr aufbauen auf einem lebendigen, ungestörten und in die begrenzte Umwelt gebannten Heimatgefühl, sie kann aber helfen, Haltepunkte für eine „Beheimatung“ zu geben<sup>107</sup> und ein lebendiges Heimatbewußtsein auszubauen.

Die bewußte, ja lehrhafte Haltung ist für einen großen Teil der Heimatbewegung bezeichnend. Die Heimatspiele, die sich auf dem Volkstheater seit dem Ende des letzten Jahrhunderts in zunehmendem Maße ausbreiten, bedienen sich zwar fast stets „roman-

tischer" Requisiten, versuchen aber doch meistens ein Stück realer Geschichte zu dramatisieren. Vielleicht kann man dieses Heimattheater als die eigentlich bezeichnende Neuform des Volkstheaters in unseren Tagen bezeichnen: vom weitausgreifenden christlich-abendländischen Barockdrama führt so eine merkwürdige Entwicklung über das historisch-nationale Volkstheater des 19. Jahrhunderts zum engräumigen Heimatspiel<sup>108</sup>. Auch die zahlreichen Ortsjubiläen, die heute gefeiert werden, weisen schon in ihrem Anlaß auf die örtliche Geschichte zurück; nicht selten sind sie verbunden mit der Darbietung eines geschichtlichen Heimatspiels, einer Ausstellung von Museumsstücken, der Herausgabe ortsgeschichtlicher Untersuchungen. Aber wie die Vergangenheit, so wird auch die umgebende Gegenwart in den Mittelpunkt gerückt. So verbreiten sich die öffentlichen „Bilderrätsel“ immer mehr, wie sie sich zunächst bei größeren Organisationen eingebürgert hatten. Ein Bericht aus einem oberschwäbischen Dorf verdeutlicht das: „Zum Abschluß des Wanderjahres veranstaltete die Ortsgruppe des Schwäbischen Albvereins einen öffentlichen Farblichtbildervortrag. Im ersten Teil des sorgfältig ausgewählten Programms zeigte Albert Weishaupt, Grünkraut, in herrlichen Farbdias die Schönheiten unserer oberschwäbischen Heimat. Beim Bilderrätsel: ‚Kennst du deine nähere Heimat?‘ gab es manches Kopfzerbrechen; es fiel oft nicht leicht, die 16 charakteristischen Dorfaufnahmen richtig zu bestimmen. Aber es machte allen Beteiligten viel Spaß. Die ortskundigen Gewinner werden in den nächsten Tagen kleine Preise (Wander- und Heimatkalender) bekommen.“<sup>109</sup> Selbst in verschiedene Heimatlieder dringen realistische Bestandteile, in denen geschichtliche und topographische Daten verwertet werden; so ist in dem „Härtsfeld-Heimatlied“ auch vom Stift Neresheim die Rede: „Künstler, Mönche, Bürger-Fronen bauten es zu Gottes Ruhm“<sup>110</sup>.

Andererseits zeigen die klischierten Bestandteile solcher Lieder, wie auch das Bekenntnis zur Heimat unter dem Gesetz der Expansion steht.

„Härtsfeldheimat! Deine Wälder  
Rauschen weit und tief hinaus,  
Vätermüh rang um die Felder,  
Enkel treu beschirmt das Haus.“

Der einleitende Anruf „Härtsfeldheimat“ in dieser Strophe ist auswechselbar. Dabei handelt es sich nicht in erster Linie um ein dichterisches Versagen, welches das Unverwechselbare jener Landschaft nicht zu gestalten vermocht hätte, sondern darum, daß das Gefühl des Heimatlichen sich in der Tat gar nicht in erster Linie an Realitäten orientiert, daß es sich vielmehr mit vorgeprägten, klischierten Inhalten befriedigt. Bis ins tiefe Flachland hinein können die „heimatsüchtigen Tyrolerlieder“<sup>111</sup> als eine Art Heimatlieder gelten. Auch Heimatfeste zeigen sich neben der Besinnung auf die wirkliche örtliche Vergangenheit oft deutlich an dieses allgemeine Heimatgefühl gebunden. Auch die weitere Umgebung wird deshalb einbezogen; beim Laupheimer Heimatfest werden 1957 über 200 Brieftauben aufgelassen, „um in ihren Heimatorten Crailsheim, München, Frankfurt und Augsburg von der Laupheimer Festfreude zu künden“<sup>112</sup>. Die Musikkapelle des Dorfes Eintürnen im Vorallgäu unternimmt einen Ausflug nach Stuttgart, um die dortigen Landsleute zu begrüßen, fährt aber dann weiter mit ihnen zum Schnaiter Winzerfest, um gemeinsam mit den Remstälern einen Winzerabend zu bestreiten<sup>113</sup>. Sogar in der Nähe Bremens führt eine kleine Gemeinde einen Heimatabend als „Winzerfest“ durch, mit künstlichen Reben und rheinischen Liedern<sup>114</sup>. Im Allgäu wiederum fanden vor zwei Jahren in mehreren Dörfern „Tiroler Heimatabende“ statt, die von einem Tiroler „Heimatsdichter“ bestritten wurden<sup>115</sup>; und auch dabei scheint das Bestreben, von einer anderen Landschaft und ihren Menschen zu künden, umgeschlagen zu sein in den Genuß des Heimatlichen überhaupt, das man in der Gebirgswelt besonders schön verdeutlicht findet — vielleicht unter anderem wegen der dort natürlich gegebenen physischen Horizonte. Auch die im Mittelgebirge und Flachland gedeihenden Gebirgstrachtenvereine sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen, deren Mitglieder keineswegs alle aus Gebirgsgegenden oder auch nur aus Bayern stammen, die sich aber gleichwohl im Dienste der Pflege von Heimattraditionen sehen: eine Frühlingsfeier des Gebirgs- und Volkstrachtenvereins „Almenrausch“ im württembergischen Aalen stand unter dem Motto „Sitte und Tracht der Alten wollen wir erhalten“<sup>116</sup>.

Aus solchen Beobachtungen ergibt sich der paradoxe Sachverhalt, daß die so sichtbar werdenden bekenntnishaften Bindun-

gen an die Heimat deutlich unter dem „Gesetz der Fremde“ stehen; das nicht ganz seltene Heimatfest, das ausschließlich dem Fremdenverkehr dient, kennzeichnet die Lage am schnellsten, wenn auch nicht vollständig. Man wird sogar sagen dürfen, daß die Vereinheitlichung hier weiter geht als in vielen, unmittelbar von der Technik bestimmten sachlichen Gütern, in deren Verbreitung die Heimatbewegung eine entscheidende Gefahr sieht. Es zeigt sich nämlich, daß dabei oft deutliche, zumindest großlandschaftliche Unterschiede bestehen bleiben, wie es beispielsweise die Gesellschaft für Konsumforschung in Nürnberg bei den in verschiedenen Ländern angestrebten Küchenformen festgestellt hat: während in Rheinland-Pfalz 30 % der Frauen, in Bayern 7 % eine Kochnische wollen, tritt dieser Wunsch bei den Frauen in Schleswig-Holstein und Württemberg ganz zurück zugunsten einer normalen Arbeitsküche“. Dies ist nur ein Beispiel für die noch im einzelnen festzustellende landschaftliche Differenzierung technischer Gebrauchsgüter<sup>11</sup>, welcher das Heimatgefühl als sehr viel einheitlichere, undifferenziertere Erscheinung gegenübersteht. Zwar gibt es auch hier Unterschiede; so scheint beispielsweise bayerisches und auch schweizerisches Heimatgefühl ausstrahlungskräftiger zu sein als das Heimatgefühl anderer Landschaften, und in Niederdeutschland scheint zumindest das sentimentale Heimatgefühl weniger ausgeprägt zu sein als in Süddeutschland aber im ganzen beherrschen doch ähnliche Erscheinungen den ganzen deutschen Sprachraum.

Neben die einem konkreten Heimatbewußtsein verpflichteten Heimatspiele treten im volkstümlichen Theater die vielen rührseligen Stücke, in denen es um Heimatsehnsucht und schließliche Heimkehr geht. Der Verfasser eines derartigen Stückes berichtete stolz: „Das Lied im 2. Aufzug sang nicht die Darstellerin der Birgit Steffen, sondern die Klavierspielerin M. H. und zwar ‚Heimat deine Sterne!‘ Dabei war das Publikum restlos zu Tränen gerührt. Das zweite Lied im selben Akt ‚Nach der Heimat möcht ich wieder‘ sang die Gesangsabteilung des Vereins ‚Harmonie‘ mit 12 Mann“<sup>12</sup>. Im Heimatfilm ist es, ungeachtet des malerischen Hintergrunds, doch auch immer gewissermaßen die Allerwelts-Heimat, die dargestellt wird. Schon in den Anfängen des deutschen Films nach der Jahrhundertwende versuchte man, die Poesie der heimatlichen Volkslieder wiederzugeben, indem man gestellte

Bilder verfilmte. Im Jahr 1924 wurde dann erneut eine Anzahl von Volksliederfilmen gedreht<sup>121</sup>, und auch die neueren Heimatfilme kreisen vielfach um allgemeine Volks- und Heimatlieder. Neben das Heimatlied, das wenigstens in Anklängen die reale Heimat besingt, tritt der ungemein heimatfreundliche Schlager, in dem das Exotische oft unmittelbar umschlägt in Heimatsehnsucht — auch Fernweh und Heimweh sind beinahe auswechselbar geworden.

Aufs engste ist das gängige Heimatgefühl dem herrschenden Naturgefühl verwandt, das sich ebenfalls oft weniger an realen Gegebenheiten als an requisitähnlichen Bildern orientiert. Eine Zeitungsnachricht aus Hindelang im Kreis Sonthofen meldete kürzlich das folgende: „Ungenannte Künstler und Bergfreunde haben am Ende der Eisenbrecheklamm bei Hinterstein eine in Kupfer getriebene Kassette in einen Felsen eingebaut. Dreht der Beschauer an einem Knopf, so zeigen sich ihm schöne Bilder aus dem Allgäuer Alpleben und aus der Forstwirtschaft“<sup>122</sup>. Dies ist die drastische Zuspitzung eines allgemeinen Sachverhalts: selbst inmitten der freien Natur begleiten uns die vorgegebenen „schönen Bilder“ allgemeinerer Art von der Natur, und auch angesichts einer ganz konkreten Heimat entgehen wir nicht den Vorstellungen und Gefühlen des allgemein Heimatlichen. Indem so das „Malerische“, das Schöne, das Pittoreske der Heimat in den Vordergrund drängt, nähern sich das Exotische und das Heimatliche einander an. Im Wallfahrtswesen nahmen früher die großen Fernwallfahrten einen beherrschenden Platz ein; sie boten die Möglichkeit einer Weltbegegnung und steigerten die Kultobjekte durch den Reiz des Exotischen. Heute treten, ungeachtet der großen Pilgerfahrten zu fernen Stätten, doch die nahen und nächsten kleinen Wallfahrtsorte wieder stärker hervor: die Kultobjekte erscheinen hier gesteigert durch die lebendige, heimatliche Nähe. Hierbei handelt es sich vermutlich um den Vorgang einer Ablösung des Exotischen durch das Heimatliche: im Zeitalter der großen Expansion bedeutet die Konzentration auf das engräumig-Heimatliche eine größere Steigerung als der Ausgriff nach dem fern-Exotischen.

In anderen, bezeichnenderen Fällen trifft das Heimatliche mit dem Exotischen zusammen. Im Herbst 1957 wurde gemeldet, daß die Trachtengruppe des Heimatvereins Thalkirchdorf im Allgäu

„an dem berühmten Orangenfest in Catania auf Sizilien" teilnehme<sup>123</sup>. Die Markgröninger Schäfertanzgruppe fuhr im Sommer 1958 zum Internationalen Trachtentreffen nach Brest<sup>124</sup>; und zu einem Trachtentreffen des Gebirgsvereins „Almfrieden" in Schwenningen am Neckar kamen „über 3000 Trachtenträger aus Amerika, Frankreich, Holland, der Schweiz, Österreich und Deutschland"<sup>125</sup>. Gerade solche Trachtentreffen, für die noch zahlreiche Belege beigebracht werden könnten, zeigen das Ineinander des Exotischen und des Heimatlichen. Weil das Exotische nicht mehr jenseits eines festen Horizontes liegt, sondern inmitten der erfahrbaren Welt erlebt wird, und weil umgekehrt das Heimatliche gar nicht mehr auf den eigentlichen Heimatraum beschränkt ist, vereinigen sich die ursprünglich entgegengesetzten Tendenzen in einer Art *Binnenexotik*, wie man diese am Pittoresken orientierte, Heimatpflege und Weltbegegnung vereinigende Form nennen könnte.

Daß eine derartige Zwitterform zumal dann gefährlich sein kann, wenn sie in unwahrhaftigem Pathos ihre heimatliche Sendung betont, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Andererseits ist sie ein Beispiel des „Konkreten", des aus mannigfachen Anstößen und Wurzeln Zusammengewachsenen, das für die Volkskultur noch bezeichnender als für die Hochkultur ist. Die von uns isolierten Züge und Richtungen zeigen sich in Wirklichkeit meistens vereinigt<sup>126</sup>. So mußte hier auch schon verschiedentlich von der historisierenden Durchdringung der Heimat gesprochen werden. Damit berührten wir bereits die Frage der Ausbreitung der modernen Volkskultur in die Zeit, die im folgenden Kapitel genauer untersucht werden soll.

### III. Zeitliche Expansion

#### *1. Akzeleration und Fließgleichgewicht*

Die Vorgänge in Raum und Zeit unterliegen je eigenen Gesetzen. Es ist unmöglich, eine Parallelität etwa der Art festzustellen, daß auch die zeitlichen Horizonte durch ein tiefes Eindringen ins Historische überrannt würden und daß sich dieser Expansion eine der räumlichen Konzentration auf die Heimat entsprechende Bewegung entgegenstellte, die ganz gegenwärtig wäre und auf jeden historischen Übergriff verzichtete. Eher scheint eine Verschränkung einzutreten: die räumliche Konzentration auf die „Heimat“ sucht im allgemeinen zeitlich - in die Vergangenheit - auszugreifen, während die starke räumliche Expansion im allgemeinen unhistorisch ist. Jedenfalls unterliegen — mit ihrem Ausgriff in die Geschichte — gerade die bewahrenden Haltungen dem Gesetz der zeitlichen Expansion. Vielleicht ist dies der Grund dafür, daß diese historisierende Bewegung insgesamt sehr viel stärker und wirksamer ist als der Versuch räumlicher Konzentration, der sich in der Heimatbewegung bereits mit historischem Ausgreifen paart.

So wichtig jedoch die historisierende Richtung für die gegenwärtige Volkskultur ist, so muß doch zunächst erkannt werden, daß sie sich auszubreiten versucht in einer „Epoche intensivster Enthistorisierung der alten Kulturgesellschaft“<sup>1</sup>. An die Stelle vertikaler Bindungen und Prozesse treten weitgehend horizontale. In Florence Kluckhohns systematischen Wertkategorien zur Beurteilung menschlicher Gesellschaften wird ausdrücklich zwischen vertikalen, horizontalen und individuellen (das heißt autonomen) zwischenmenschlichen Beziehungen unterschieden<sup>2</sup>. In der heutigen Gesellschaft werden allenthalben hierarchische, patriarchalische Beziehungen von kooperativen abgelöst; und wie im sozialen, so läßt sich auch im kulturellen Bereich die Horizontalisierung verfolgen. Die unerhörte räumliche Expansion bezeugt es; viele volkstümliche Kulturgüter werden nicht mehr über lange



Zeiten weg überliefert, sondern über weite Räume weg ausgetauscht oder übernommen.

Die Konsequenz dieses Vorgangs in der Zeit läßt sich mit dem Begriff der „Akzeleration“ fassen. Im engeren Sinne bezeichnet dieser Begriff die Beschleunigung der körperlichen Entwicklung bei Jugendlichen und die Zunahme der durchschnittlichen Körpergröße — ein anthropologisches Problem, zu dem Walter Hävernich wichtige volkskundliche Erklärungen gegeben hat<sup>3</sup>. Im weiteren Sinne aber kann darunter mit Willy Hellpach „die Beschleunigung der Erlebniszeitmaße“<sup>4</sup> verstanden werden, wie man sie vor allem beim Großstadtmenschen festgestellt hat, also ein „psychophysisches“ Phänomen, bei dem Hellpach einen sensorischen, einen psychomotorischen und einen endopsychischen Prozeß unterscheidet. Der rasche Wechsel von Eindrücken in der Großstadt hat seine Entsprechung und zum Teil seinen Grund in dem raschen Wechsel der Kulturgüter, die in der technischen Welt in großer Zahl verfügbar sind. Die Beschleunigung der Erlebniszeitmaße beeinflußt auch das kulturelle Verhalten, ja der Begriff der Akzeleration kann unmittelbar auf Vorgänge in der objektiven Kultur und auf bestimmte Arten kulturellen Verhaltens übertragen werden.

Hellpach macht beispielsweise auf die Schlagfertigkeit des Großstädtlers aufmerksam, „die keineswegs etwa nur größere Zungenfertigkeit, sondern gewandtere Verhaltensbereitschaft für jeden Situationswechsel ist“<sup>5</sup>. Im Witz hat diese Schlagfertigkeit eine objektive Form gefunden; und wenn man Schlagfertigkeit und Witz auch nicht auf die Großstadt wird einschränken dürfen, so sind doch beides Kennzeichen des technischen Zeitalters. Schon in der Art des alltäglichen Sprechens zeigen sich akzelerative Momente. Auch unter Mundartsprechern breitet sich immer stärker eine „Reaktionshaltung“ aus<sup>6</sup>, welche sich in der Wahl der mundartlichen „Schicht“ und im Stil der Rede sehr rasch bewußt oder unbewußt am Partner orientiert. Vollständig neu ist eine derartige Orientierung nicht. Schon in der mittelhochdeutschen Literatur — besonders ohrenfällig im Meier Helmbrecht! — gibt es Beispiele der sprachlichen Einstellung auf den Redepartner, die einmal zusammenfassend untersucht und auf ihre soziologisch-kulturellen Grundlagen überprüft werden sollten. Man wird solche Stellen nicht ausschließlich als dichterische Konventionen

verstehen dürfen; andererseits schildern sie gewiß auch nicht eine allgemein vorhandene Fähigkeit. Im 16. Jahrhundert tauchen in hochdeutschen Dramen mundartliche Partien auf, die teilweise allgemein burleske Einschübe darstellen, zum Teil aber doch soziologisch und psychologisch relevant sind<sup>7</sup>. Bezeichnenderweise fällt in einer Thomas-Münzer-Tragödie des Martin Rinkhart von 1625 der Bürgermeister von Orlamünd in die Mundart, weil er bestürzt ist über die Ankunft Martin Luthers. Dramatiker haben die Möglichkeit verschiedener Sprachschichten immer wieder genutzt, bis hin zu Gerhart Hauptmann, in dessen „Biberpelz“ der Amtsschreiber mit dem Amtsvorsteher hochsprachlich, mit der Waschfrau mundartlich verkehrt, und in dessen „Webern“ der Kassierer Neumann mit den Arbeitern schlesisch, mit dem Chef hochdeutsch spricht. Während es sich in den älteren Beispielen jeweils um dialogische Anpassung an den Partner handelt, zeigt sich in den neueren die viel allgemeinere Bereitschaft zur raschen und wiederholten Umstellung. Zumindest im Ausmaß, der Vielfalt und der Schnelligkeit der sprachlichen Umstellungen besteht ein deutlicher Unterschied gegenüber früher. Auch eine Beschleunigung des absoluten Sprechtempos läßt sich beobachten, während die Lautstärke der mundartlichen Sprache zurückgeht. In Verbindung mit anderen Beobachtungen wird man dies so interpretieren dürfen, daß wohl überhaupt etwas mehr geredet wird als früher, daß aber der einzelnen Äußerung nicht mehr der alte Nachdruck verliehen wird; und diese sprachliche Beobachtung stellt sich in den allgemeineren Zusammenhang, daß Produktion, Angebot und Konsum auch an volkstümlichen Kulturgütern größer ist denn je, daß aber Nachdruck, Gewicht und Wirkung des einzelnen Kulturguts kleiner geworden sind.

Die Akzeleration muß in Zusammenhang mit einem sozialpsychologischen Phänomen gesehen werden, das in Hellpachs Feststellung anklingt. „die Beobachtungsweise des Großstadtmenschen“ sei „rasch und scharf, aber sie kann, denn sie darf weder tief noch innig sein“<sup>8</sup>. Auf den Spuren Georg Simmeis hat die Großstadtsoziologie erkannt, daß sich das soziale Leben des Großstädtlers in sehr viele Teilbegegnungen auflöst, denen er sich nicht voll hingeben kann und darf<sup>9</sup>. So wird man auch die größere Flüchtigkeit und gewissermaßen die geringere Lautstärke in der Aneignung und Wiedergabe des Kulturguts zum Teil als notwendige Schutz-

maßnahme verstehen müssen; und wie man dem soziologischen Befund hinzufügen muß, daß nur auf Grund der allgemein geübten Zurückhaltung Kräfte freibleiben für einzelne starke und bindende soziale Begegnungen, so wird man auch hier hinzufügen müssen, daß eine Auszeichnung und nachdrückliche Erfassung einzelner Kulturgüter nur möglich ist, indem viele andere nur flüchtig berührt werden. In dieser Möglichkeit liegt eine pädagogische Chance, aber auch ein schwieriges pädagogisches Problem, da das nachdrücklich Herausgestellte mitunter nur eben stärkere „Schutzmaßnahmen“ und Abschirmungen provoziert. Denn das mit Nachdruck Erfasste bindet ja auch die Kräfte, mit denen man der Akzeleration der Güter flüchtig begegnet.

Flüchtigkeit ist die allgemeine Signatur vieler der heutigen volkstümlichen Kulturgüter. Die „Horizontalisierung“ läßt sich bis in den Vorgang der Abnutzung hinein beobachten: die Abnutzung erfolgt gewissermaßen nicht mehr in erster Linie in der Zeit, sondern im Raum. Ein Schlagerlied stirbt nicht deshalb ab, weil man es zu oft gesungen oder gehört hat, sondern es stirbt, weil man es „überall“ hört und singt<sup>19</sup>. Dies scheint eine sprachliche Spielerei, eine bloße Übertragung zeitlicher in räumliche Kategorien; aber sie trifft den bezeichnenden Vorgang, daß sich ein Lied — morphologisch gesprochen — kaum mehr die Zeit nehmen kann zur Entfaltung und Entwicklung und zum Absterben innerhalb eines begrenzten Raums oder einer begrenzten Gruppe, daß es vielmehr über die Grenzen hinausstrebt und so seine Entwicklung in flüchtigste Zeiträume preßt. Wenn wir Erscheinungen wie den Schlager betrachten und ehrlicherwise eingestehen, daß sie die moderne Volkskultur wesentlich mitprägen, scheint das Historische völlig verlorengegangen; die derzeitige Volkskultur scheint ganz dem Heute verpflichtet.

Aber wenn wir die Frage nach dem Historischen sorgfältiger untersuchen, muß die festgestellte Enthistorisierung schon hier - ohne daß wir noch auf spezifisch historisierende Formen und Tendenzen zu sprechen kommen — in mehrfacher Hinsicht eingeschränkt werden. Erstens bedient sich das Modische häufig vergangener Formen. Die „Mode“ im engeren Sinn der Kleidermode ist das deutlichste Beispiel dafür. Doch auch in der Wohnkultur gibt es offenkundige Reprisen, und Lucius Burckhardt sieht selbst im modernistischen Mobiliar der Gegenwart den Antagonismus

barocker und klassizistischer Traditionen fortwirken, der das ganze 19. Jahrhundert durchzieht". Die „Verfügbarkeit“ der Güter bezieht sich nicht nur auf weite Räume, sondern auch auf lange Zeiten<sup>12</sup>. Zum zweiten stehen auch die modischsten Kulturgüter in geschichtlichen Traditionen. Gottfried Benn sagte einmal, „ein Schlager von Klasse“ enthalte unter Umständen „mehr Jahrhundert als eine Motette“<sup>15</sup>. Man wird dies nicht beiseite schieben dürfen als Bemerkung eines Literaten, der für solche Dinge kein Organ gehabt hätte; der schöne Vergleich, den Benn in seiner Darmstädter Rede 1951 für Büchners „Woyzeck“ gebrauchte, beweist das Gegenteil: „Aber wenn man es heute liest, hat es die Ruhe eines Kornfeldes und kommt wie ein Volkslied mit dem Gram der Herzen und der Trauer aller“<sup>14</sup>. Jene Bemerkung, nur beiläufig hingeworfen, hat jedoch ein doppeltes Gesicht. „Mehr Jahrhundert haben“ kann heißen, daß die historischen Grundlagen, Impulse und Bindungen mächtig sind; es kann aber auch heißen, daß das eigene Jahrhundert sich rein und unverfälscht zeigt. Es ist kein Zufall, daß diese Bedeutungen, so weit sie auseinander zu gehen scheinen, aphoristisch zusammengefaßt werden konnten: in Wirklichkeit ist auch das „Moderne“ eine historische Kategorie.

Wo das Neue, das Heutige, das Modische so ausdrücklich gesucht wird, ist das Denken bereits historisiert. Freilich handelt es sich dabei weder um ausgeprägtes historisches Einzelwissen noch um Vertrautheit mit „dem Bilde des Aufbaues“<sup>13</sup>, aus dem historische Bildung erwächst; vielmehr wird das Heutige nur mehr oder weniger bewußt allem Vergangenen entgegengestellt, das man weder nach seinen einzelnen Daten noch nach seinen tragenden Kräften befragt. Die Akzeleration der Güter und des Erlebens bedeutet nicht nur eine raschere Abnutzung der Güter und damit eine Einschnürung des kulturellen „Erwartungshorizonts“<sup>16</sup>, sondern setzt im allgemeinen — mögen gleich historische Formen ins Modische eindringen — auch eine enge Grenze gegen die Vergangenheit. Es wäre jedoch einseitig, wollte man diesem Sachverhalt nun ein Bild der früheren Volkskultur entgegenstellen, in dem der zeitliche Horizont weit geöffnet war und in dem man bewußt aus den Quellen des Vergangenen schöpfte. Tradition ist auf früheren Stufen der Volkskultur kein Aufsuchen und Ausgraben des Vergangenen, sondern ein kontinuierliches Weitergeben und Überliefern. Die

Tradition erhielt nicht durch die langen Zeiträume der Überlieferung ihren verpflichtenden Charakter, vielmehr entstanden umgekehrt die langen Überlieferungstrecken durch den verpflichtenden Charakter des immer neu Tradierten. Das heißt, daß man auch und gerade früher nur einen engen Zeitraum überschaute, in den Tradiertes hineinragte; im Begriff der Tradition ist das Geschichtliche aufgehoben. Man wird sogar annehmen dürfen, daß der räumliche und soziale Kern der verpflichtenden Sitte so wesentlich war wie der zeitlich-historische: was hier üblich ist und was alle hier tun, war ebenso wichtig wie daß es „schon immer“ getan wurde. Im Begriff des „Man“, das Heidegger das ‚Subjekt‘ der Alltäglichkeit nennt<sup>17</sup>, vereinigen sich diese verschiedenen Aspekte verpflichtender Sitte; dieses ‚man‘ bestimmt wesentlich den Raum der Volkskunde<sup>18</sup>.

Das ‚Man‘ ist aber auch das Subjekt der Mode, wie überhaupt diese Überlegungen Sitte und Mode einander annähern. Dies läuft herkömmlichen volkskundlichen Definitionen zuwider, welche gerade im Gegensatz zwischen alter Sitte und neuer Mode eine Handhabe sehen, Volkskunde prinzipiell von allgemeineren Kulturwissenschaften abzugrenzen. Diese Grenzziehung ist aber durch die tatsächlichen Gegebenheiten der Volkskultur kaum zu begründen, auch nicht durch ihre historischen Gegebenheiten. Im Volk selbst war der Gegensatz kaum lebendig. Im Erkschen Liederhort findet sich zwar ein aus dem 18. Jahrhundert stammendes Lied „Es ist die Mode so“<sup>19</sup>, das modische Schwächen angreift; aber das Lied steht gewiß, wie schon die Herausgeber annehmen, in der Nachfolge eines Opernliedes aus „Lottchen am Hofe“ von C. F. Weiße und damit auch in der Tradition der Streitlieder gegen Modetorheiten, der ä-la-mode-Kritik des 17. und 18. Jahrhunderts. Nicht bloß das Modische stammt aus der Kultur der oberen Schichten, sondern vor allem auch die Opposition von Mode und Sitte. In den meisten Mundarten wird kein prinzipieller Unterschied gemacht. Bei einer volkskundlichen Untersuchung in Hamborn stellte der Bearbeiter fest, daß weder „Sitte“ noch „Brauch“ zum aktiven Wortschatz der Gewährsleute gehörten: „Das, was alle tun, wird als ‚Mode‘ bezeichnet, ganz gleich, ob es in Hamborn oder auf dem Lande geschieht“<sup>20</sup>. Im deutschen Südwesten sind die Ausdrücke ‚Mode‘ und ‚Brauch‘ austauschbar, während von Sitte normalerweise in der Volkssprache nicht geredet wird.

Wenn auch solche sprachlichen Beobachtungen keine bündigen Beweise liefern, so legen sie doch auf alle Fälle die Vermutung nahe, daß das Wort Mode nicht so volkstümlich geworden wäre, wenn die Mode und das Modische in der volkstümlichen Welt nicht immer seinen Platz gehabt hätte. Hans Moser hat bei seinen archivalischen Studien verschiedentlich festgestellt, daß immer auch neue Moden verpflichtender Bestandteil der volkstümlichen Welt waren<sup>21</sup>; und je stärker wir uns der Gegenwart zuwenden, um so beherrschender wird die Bedeutung der Mode - Leopold Schmidt hat in seiner Wiener Volkskunde einen Abschnitt „Die Rolle der Mode“ übersdirieben<sup>22</sup>. Der Unterschied zwischen Sitte und Mode scheint jedenfalls ganz so prinzipiell nicht zu sein; man könnte zugespitzt geradezu formulieren, daß Sitte die Erscheinungsform der Mode in Zeiten der Beharrung, Mode die Erscheinungsform der Sitte im Zeichen der Akzeleration sei.

Ja, es scheint sogar so zu sein, daß viele der Bilder festgefügter und beharrlicher Sitte einer optischen Täuschung entspringen: aus größerer zeitlicher Distanz betrachtet tritt die Bewegung und die Veränderung zurück zugunsten eines einheitlichen, statischen, festgefügten Bildes. Leopold Schmidt hat die Volksschauspielforschung darauf aufmerksam gemacht, wie sich „die scheinbare Statik“ volkstümlichen Spielwesens „unter dem geschichtlichen Zugriff immer mehr in eine stetige Dynamik“ auflöst<sup>23</sup>, und man wird diese Beobachtung auf alle anderen Sachgebiete der Volkskunde übertragen dürfen. Die optische Täuschung, begünstigt durch vorgefaßte Meinungen von der Tradition als einer starren Größe, hat jedoch auch objektive Ursachen. Die an sich verschiedenen, getrennten Erscheinungen werden vom weniger scharfen historischen Rückblick leicht zu einer einheitlichen, scheinbar gleichbleibenden Erscheinung zusammengefaßt, da es sich dabei oft gewissermaßen um Variationen eines Themas handelt. Das Volkslied des 16. Jahrhunderts beispielsweise befand sich, vor allem auch unter dem Einfluß der Verbreitung gedruckter Lieder, ständig im Fluß. Die kleine Zahl der Liedgattungen aber und der innerhalb dieser Gattungen bei allen Wechseln des Themas herrschende einheitliche Stil stellen unter der großen Menge von Liedern ein Gleichgewicht her, das uns eine vereinheitlichende Schau gestattet. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß damit ein Grundproblem wissenschaftlichen Forschens und wissenschaftlicher Zusammenfas-

sung angeschnitten ist. Der Terminus „Fließgleichgewicht“ drängt sich auf, mit dem in der Biochemie die Tatsache der formalen Erhaltung von Zellen und Organismen bei ständigem stofflichem Umsatz bezeichnet wird<sup>24</sup>.

Die Tatsache des Fließgleichgewichtes in den Erscheinungen der Volkskultur gilt jedoch nicht nur für die Vergangenheit. Der Wirbel der Akzeleration, der in diesem Fließgleichgewicht aufgefangen wird, macht den Begriff sogar erst richtig deutlich. Wie ein rotierendes Gestänge erst von einer bestimmten Geschwindigkeit an als bewegter einheitlicher Körper und schließlich sogar als ruhendes Gebilde erscheint, so stellt auch erst die Akzeleration den vollen Eindruck des Fließgleichgewichts her. Jeder Schlager, der für kurze Zeit die jugendlichen Gemüter bewegt, will neu sein und bringt tatsächlich Neues; aber der ständige Wechsel gerinnt dann doch auch zum Bilde *des* Schlagers oder doch bestimmter Schlagertypen. In ähnlicher Weise fügen sich die im einzelnen verschiedenen und manchmal extravaganten Züge und Bestandteile doch auch zusammen zum Bilde *des* Vereinstheaters, *des* Ortsjubiläums, *des* Heimatfestes, *des* Sängertreffens, um nur einige Beispiele anzuführen.

Dabei handelt es sich aber eben nicht nur um eine Täuschung, sondern um das tatsächliche Aufgehobensein des nur Modischen in dem, was herkömmlicherweise Sitte genannt wird. Daraus ergibt sich die Aufgabe der Gegenwartsvolkskunde, über die Einzelformen weg zu typischen Formen der Volkskultur und Volksgeistigkeit vorzustoßen. „Nicht mehr die Formen, sondern die Normen sind die Merkmale des Volkstums in der dynamischen Gesellschaft“ - so schließt Wilhelm Brepohl seine Betrachtungen über „Das Soziologische in der Volkskunde“<sup>25</sup>. Aber diese Normen prägen sich in — wenn auch noch so vergänglichlichen — kulturellen Formen aus, welche die Volkskunde nicht geringschätzen darf, wenn sie etwas zur gegenwärtigen Kultur und Geistigkeit des einfachen Volkes sagen will.

Daß diese neueren Formen, die doch einen wesentlichen Teil der Volkskultur ausmachen, im allgemeinen kaum beachtet und meistens allzu schnell als Unkultur beiseite geschoben werden, hat seine Hauptursache in der zeitlichen Expansion, in der Historisierung von Wissenschaft und Leben. Nicht nur die wissenschaftliche Volkskunde orientiert sich vielfach an vergangenen Formen

und Bildern der Volkskultur, sondern diese historischen Formen greifen auch praktisch in die gegenwärtige Volkskultur ein. Den rasch vergänglichen, der Akzeleration unterworfenen Gütern stellen sich andere gegenüber, die durch eine lange Vergangenheit geädelt erscheinen und die gerade auf Grund ihres historischen Charakters gepflegt und bewahrt werden. Wo diese historischen Formen als die allein „volkhafte“ betrachtet werden, ist eine klare Einsicht in die gegenwärtige Volkskultur ebensowenig möglich wie dort, wo sie als sekundär völlig beiseite geschoben werden und wo man sich ausschließlich den modischeren Formen zuwendet. Rock and Roll *und* Volkstanz, Schlager *und* Volkslied gehören zur heutigen Volkskultur. „Die Pandorabüchse des Historismus“, wie sie Friedrich Meinecke einmal nennt<sup>26</sup>, ist auch vor dem einfachen Volk nicht ganz verschlossen geblieben. Es ist notwendig, daß wir Ausmaß und Art des historischen Einflusses, Wesen und Wirkung des Historisierens innerhalb der Volkskultur richtig einschätzen.

## 2. *Erneuerung und Pflege der Volkskultur*

Die erste Auflage des „Zupfgeigenhansl“, die an Weihnachten 1908 fertiggestellt war, hatte im Anhang einige leere Seiten. Im Vorwort hieß es dazu: „Da schreibe hinein, was Du auf sonniger Heide, in den niedrigen Hütten dem Volke abgelauscht hast, wir müssen alle, alle mithelfen, aus dem Niedergang der schaffenden Volkspoese zu halten, was noch zu halten ist. Noch lebt das alte Volkslied, noch wandelt frisch und lebensfroh in unserer Mitte, was unsere Väter geliebt, geträumt und gelitten. Noch heute raunt die totesprochene Freya aus dem Blättergewande der Haselin, und Tannhusers Klagelied tönt wie vor tausend Jahren aus Vrenelis Berg.“ Es ist verlockend, diese Sätze sprachlich zu analysieren und so zu zeigen, wie der Schwung der Jugendbewegung die vorausgesetzte Behauptung des Niedergangs überspielt und überspült. Hier sei jedoch nur auf den kühnen Bogen hingewiesen, der von der eigenen Epoche in die Vorzeit gespannt wird. Das Raunen mythischer Gestalten wird dem koordiniert, „was unsere Väter geliebt, geträumt und gelitten“: so erscheint die Überlieferung verlängert in Urzeiten, ein kontinuierlicher Strom, den es aufzufangen und fortzutragen gilt. Aber jedermann weiß, daß die



Jugendbewegung nicht zuletzt auch ein Aufstand gegen die Väter, gegen ihre gesellschaftlichen und kulturellen Formen, war. Die „Väter“, die im Vorwort des „Zupfgeigenhansl“ angerufen werden, sind nicht die damals 40- und 50jährigen; es sind vielmehr die Alten, die Altvorderen, die Vorfahren, von deren Idealen und Formen die Generation der Väter gerade abgefallen ist, die aber jetzt wiederhergestellt werden sollen.

Die Hauptquelle für das Volkslied des Zupfgeigenhansl ist denn auch keineswegs die lebendige Überlieferung, sondern vor allem der Erk-Böhmesche Liederhort, „dessen drei Bände in Heidelberg nach belebbar Liedern durchstudiert wurden“<sup>27</sup>, und eine spezielle Untersuchung der literarischen Quellen des Liederbuchs kommt zu dem Schluß, daß man bei jedem Eingriff bemüht gewesen zu sein scheint, „den Anschein zu erwecken, als handle es sich hier um alte Lesarten“<sup>28</sup>. Die historisierende Tendenz bestimmte also auch das ästhetische Ideal aufs stärkste; vor allem das oft als „klassisch“ bezeichnete Volkslied des 15. und 16. Jahrhunderts gab die Maßstäbe für die Beurteilung. Dieses „klassische“ Volkslied stellte auch einen größeren Teil der Sammlung. Dabei ist in der Bezeichnung „klassisch“ der historische Epochenbegriff überlagert vom unhistorischen Wertbegriff; und ganz allgemein handelt es sich bei den Bestrebungen der Jugendbewegung primär nicht etwa um das verständige Eindringen in verflossene Epochen und die Wiederbelebung ihrer speziellen Güter, sondern um eine Erneuerung des zumindest vermeintlich in langen Zeiträumen Bewährten — „Was der Zeit getrotzt, das muß einfach gut sein“<sup>29</sup> — oder auch einfach des Vorzeitlichen, des Ehrwürdig-Alten. Gerade mit diesem „historischen Zurückgreifen in unhistorischem Sinne“<sup>30</sup> steht die Jugendbewegung, so revolutionierend manche ihrer sozialen Ziele waren, in einer langen Tradition. Diese setzt keineswegs erst in der Romantik ein, sondern erreicht mit ihr bereits ihren Höhepunkt, nachdem man sich schon seit dem 16. Jahrhundert literarisch dem Altertum zugekehrt hatte. Karl Schultze-Jahde hat in einem auch für unsere Fragen aufschlußreichen Aufsatz<sup>31</sup> gezeigt, wie man sich im 16. Jahrhundert dem germanischen Altertum zuwendet, während die nähergelegene mittelhochdeutsche Zeit fast unbeachtet liegen bleibt, und wie man entsprechend seit Bodmer die mittelhochdeutsche Literatur in den Vordergrund rückt, während die nähergelegene Literatur des 16. Jahr-

hunderts zurücktritt. All diese Rückgriffe und Renaissancen stehen im Zeichen des Dreitaktes von einer erhabenen Urzeit über geschichtliche Epochen des Abfalls zu einer wiederum erhabenen Endzeit — des Dreitaktes, der Weltbetrachtung und Geschichtsphilosophie so mannigfach bestimmt hat, daß wir hier keinesfalls allen Verästelungen folgen können.

Denn wichtiger als der detaillierte Einblick in die philosophisch-literarischen Quellen dieser Haltung ist in unserem Zusammenhang der Nachweis, daß sie im Laufe des 19. Jahrhunderts populär geworden ist und seitdem auch wesentliche Teile der Volkskultur prägt. Dies beweist schon der „Zupfgeigenhansl“, der wie die gesamte Jugendbewegung weit über die akademischen Kernbezirke hinauswirkte. Besonders deutlich aber wird es, wenn wir die gleichen Tendenzen auch in den Liederbüchern der Gesangsvereine wahrnehmen. Im Jahre 1906 — also zwei Jahre vor dem „Zupfgeigenhansl“ — erscheinen in Leipzig zwei Bände unter dem Titel: „Volksliederbuch für Männerchor, herausgegeben auf Veranlassung Sr. Majestät des Deutschen Kaisers Wilhelm II“, welche sehr viele alte Lieder enthalten, darunter wiederum vor allem solche des 15. und 16. Jahrhunderts, die zum großen Teil später auch im „Zupfgeigenhansl“ auftauchen<sup>32</sup>.

Es mag merkwürdig erscheinen, daß so die schwingvolle Jugendbewegung den biedereren Bestrebungen der Gesangsvereine an die Seite gerückt wird. Aber es scheint gleichwohl richtig zu sein; und gerade das Auffinden verbindender Gesichtspunkte für anscheinend weit auseinanderstrebende Bewegungen einer Epoche mag ein Beweis dafür sein, wie wichtig und kennzeichnend diese Gesichtspunkte für die betreffende Epoche sind. In diesem Sinn muß auch darauf hingewiesen werden, daß das Wirken der Gesangsvereine in ihrer unter stark historisierenden Gesichtspunkten getroffenen Liedauswahl sich aufs engste berührt mit den Bestrebungen der Volksliedforschung und der wissenschaftlichen Volkskunde überhaupt, die ja in zahlreichen Heimatvereinen u. ä. Verbreitung fanden. Dieser Zusammenhang wurde verdeckt durch die vielen kritischen Äußerungen der Volkskunde gegenüber der Tätigkeit der Gesangsvereine. So schrieb Alfred Götze: „Wenn Bildungsvereine die Volkslieder aufnehmen, kunstgemäß in Noten gesetzt mit überarbeiteten Texten drucken lassen und dann das ganze säuberlich ins Volk zurückleiten, wenn Männergesangver-

eine und Frauenquartette ‚Volkslieder‘ vierstimmig singen, so ist das alles leider kein Volkslied mehr. Eher im Gegenteil: es ist geeignet, das alte schlichte Volkslied neben der jungen stolzen Schwester einfältig und verächtlich erscheinen zu lassen, hinfällig wie die Glockenblume neben der ehernen, stolzen, gegossenen Glocke“<sup>33</sup>. Was Götze und viele andere am „Volkslied“ der Gesangsvereine vermissen, ist die Spontaneität des Singens; schon Justinus Kerner hat nach dem Bericht seines Sohnes Theobald die Liederkränze, die ihm seine Lieder vortrugen, mit zwiespältigem Gefühl gehört: „So sehr solche Vorträge meinen Vater erfreuten, meinte er doch, durch die Liederkränze gehe der echte Volksgesang verloren. Wie das Bier schlechter geworden sei, seit gelehrte Chemiker sich der Bereitung desselben annehmen, so verliere durch das schulmeisterliche Eindrillen der Lieder und das ängstliche Sortieren und Hinaufschrauben der Stimmen der Volksgesang sein Ursprüngliches, man merke überall den Taktstock heraus und das Bestreben, es den Städtern nachzuahmen. Auch die Lieder seien meist keine Volkslieder mehr; durch die Liederkränze seien aus freien Lärchen Dompfaffen gemacht worden, die nach der Orgelpfeife singen.“<sup>34</sup>

Zweifellos bedeutete die Reglementierung des Singens eine wesentliche Änderung in der ‚Biologie‘ der Lieder; in den Statuten mancher Vereine wurde es den Mitgliedern ausdrücklich verboten, außerhalb der Gesangsstunden des Vereins zu singen. Von Anfang an richtete sich das Wirken der Gesangsvereine gegen das im Volk tatsächlich übliche Liedgut. Der Stuttgarter Liederkranz, der sich als einer der ersten deutschen Gesangsvereine im Jahre 1824 konstituierte, verfolgte nach seinen Statuten den Zweck, „die vielen Liebhaber des Gesangs unter der Stuttgarter Einwohnerschaft zu vereinen, die Talente für den Gesang zu wecken und auszubilden, die zum Teil geschmacklosen Dichtungen und Melodien nach und nach durch bessere aus dem Munde des Volkes zu verdrängen und so dem Sinn für Tonkunst, der sich in Süddeutschland so entschieden ausspricht, eine immer allgemeinere und edlere Richtung zu geben“<sup>35</sup>. Gerade der Gedanke der Erneuerung und der Pflege aber stellt die Gesangsvereine doch auch eng an die Seite der volkskundlichen Bestrebungen. Auch die Volksliedforschung, mochte sie gleich einen Teil ihrer Lieder direkt aus dem Munde des Volkes aufzeichnen, stellte doch im wesentlichen das von ihr bereitgestellte Liedgut gegen das zu ihrer Zeit

übliche. In diesem Sinn dürfen in der Tat die Sängereisen als die charakteristische Form der Festlichkeit im 19. Jahrhundert herausgestellt werden, wie es vor hundert Jahren Otto Elben getan hat — eben weil sie nicht in erster Linie gängiges, ohnehin vorhandenes Liedgut darboten und so aus den vorgegebenen alten Ordnungen herauswuchsen, sondern weil sie im Zeichen von Erneuerung und Pflege auch über das versunken gewesene Liedgut verfügten und dies in strengerer Bindung an die übernommenen oder neugestalteten Texte und Melodien vortrugen.

Otto Elben wendet sich, wo er so die Sängereisen heraushebt und ihnen Turn- und Schützenfeste an die Seite stellt, ausdrücklich gegen „bloße Lustbarkeiten“ wie Schäferlauf, Metzgersprung, Schäfflertanz, Schifferstechen, ja sogar gegen die Kirchweihen: „Wohl die meisten solcher Festlichkeiten sind, auch wo sie die Sitte erhalten hat, veraltet, wurzeln nicht mehr im lebendigen Bewußtsein des Volkes.“ Zweifellos ist hierbei der nationale Volksbegriff wirksam; die genannten Feste standen in engräumigen beruflichen, rechtlichen oder kirchlichen Bindungen, die eine großräumigere nationale Interpretation nicht zuließen. Aber darüber hinaus verfehlten jene Feste auch deshalb die beherrschende Signatur der Zeit, weil sie nicht im Zeichen der Erneuerung und bewußter Pflege abgehalten wurden, sondern meistens als selbstverständliche Fortführung alten Herkommens.

Es muß jedoch auffallen, daß solche Feste noch heute lebendig, daß sie keineswegs ganz abgestorben sind unter dem Druck der neuen Festlichkeiten. Es wäre aber falsch, darin nun den Beweis gleichsam pflanzenhaften, von den Wechselfällen der Geschichte unberührten Fortlebens der „eentlichen“ Volkskultur zu sehen. Vielmehr leben jetzt gerade *sie* deutlich im Zeichen von Erneuerung und Pflege. Während jetzt die Sängereisen, Turnfeste und Schützenfeste — fast unbeachtet von der Volkskunde — eine gar nicht sehr alte, aber selbstverständliche Tradition fortsetzen, werden besondere Feste wie ein Schäferlauf, ein Schäfflertanz und dergleichen gepflegt unter dem Blickpunkt historischer Erneuerung: auf „Tradition“ beruft man sich auch und gerade hier, aber es geht dabei nicht so sehr um das von den Vätern unmittelbar Übernommene als um das Alte, um das von der jüngeren Entwicklung Gefährdete, das eben dadurch seinen Wert erhält. Beim hessischen

Schäfertag in Hungen 1922 trug ein Schäfermeister ein Festgedicht vor, in dem es hieß:

„Schaut zurück auf die Germanen,  
Auf das Volk ein Mann, ein Wort.  
Und Ihr werdet leise ahnen —  
Lange geht's so nicht mehr fort<sup>37</sup>.“

Dies ist ein herausgegriffener Einzelbeleg, der aber doch bezeichnend ist für die bestimmenden Leitgedanken der Erneuerung und der Pflege, die übrigens auch aus den Gesangsvereinigungen keineswegs ganz geschwunden sind: Auf einer Versammlung des Schwäbischen Sängerbundes im Jahr 1953 bezeichnete der Präsident ausdrücklich „die Renaissance des deutschen Volkslieds und die Pflege echten Kulturschaffens“ als Aufgaben der schwäbischen Sänger<sup>38</sup>.

Ernst Topitsch hat kürzlich auf den „Problemkomplex der Reflexivität kulturwissenschaftlicher Theorien“ aufmerksam gemacht<sup>39</sup>, der zweifellos auch hier nicht übersehen werden darf. Die Volkskultur der neueren Zeit ist aufs stärkste mitbestimmt durch die Wissenschaft vom Volk und seiner Kultur, zumal diese Wissenschaft sich schon in ihren Anfängen - in der Aufklärung so gut wie in der Romantik — pragmatisch verstand. Nun versteht man bis heute in der Volkskunde unter dem Stichwort „Kontinuitätsproblem“ die Frage nach dem Fortleben vorchristlicher, vor allem germanischer Formen in christlicher Zeit; dies half mit, daß man auch in der Volkskultur auf die Suche nach angeblich uralten Formen ging, so daß die jüngere Kontinuität vielfach durchbrochen wurde. Zumindest vortechnische Formen werden immer wieder aufgesucht und ausgesucht unter Vernachlässigung der jüngeren Entwicklung; dabei werden mitunter freilich technische Hilfsmittel zu Hilfe genommen. Auf Grund der Fotografien alter Stiche werden die ehemaligen Volkstrachten „erneuert“, durch Rundfunksendungen werden alte Tänze wieder ins Leben gerufen - so wurde etwa der gesungene Zwiefache durch das Singen im Bayerischen Rundfunk neu verbreitet -, und Schallplatten bilden die Grundlage zu Volkstanzübungen. Diese restaurativen Bewegungen dürfen nicht unterschätzt werden. Unter dem Titel „Großes Interesse für Volkstanz“ meldete die Stuttgarter Zeitung am 7. Februar 1957: „Auf Einladung des Stadtjugendringes Fellbach haben sich in der Stadthalle etwa 300 junge Leute, zum Teil in

schönen Trachten, aus Stuttgart und dem Kreis Waiblingen zum Volkstanz getroffen. Die Veranstaltung bewies, daß der Volkstanz auch in der Stadt mehr und mehr Anhänger gewinnt." Dieser Meldung könnten viele ähnliche an die Seite gestellt werden. Auffallend ist dabei, daß sie fast ausschließlich aus Städten kommen; die Feststellung, der Volkstanz gewinne auch in der Stadt mehr und mehr Anhänger, ist so zu ändern: *gerade* in der Stadt wird der Volkstanz gepflegt. Der „Arbeitskreis für Tanz im Bundesgebiet" hat dies bei seiner letzten Fachtagung im November 1958 selbst ausdrücklich festgestellt<sup>40</sup>. Die gleiche Beobachtung ist zu machen bei sogenannten Volksliedersingen, die gerade in großen Städten Widerhall finden. Dies ist ein Zeichen dafür, daß alle diese Veranstaltungen nicht aus einer kontinuierlichen Tradition erwachsen, sondern daß sie kompensative Versuche der Erneuerung darstellen.

Daß sie trotzdem als kontinuierliche Tradition nicht nur häufig proklamiert, sondern auch häufig so mißverstanden werden, hängt unmittelbar mit der räumlichen Expansion zusammen. Da die Überlieferungen fremder Räume dem Betrachter meistens nicht vertraut sind, ist er im allgemeinen bereit, in jeder Äußerung der volkstümlichen Kultur einen Bestandteil örtlicher Tradition zu sehen, auch wenn es sich in Wirklichkeit um neu eingeführte Erscheinungen handelt. Als der Gemeinderat des Schweizer Orts Kilchberg bei Zürich im Oktober 1956 die gleichnamige Gemeinde bei Tübingen besuchte, tanzte die Jugend der Ortsgruppe des Schwäbischen Albvereins zu Ehren der Gäste einen schwierigen Bändertanz, wie er in besonderen Volkstanzkursen gelehrt und erlernt wird. In seiner Ansprache ging der Schweizer Gemeindepräsident darauf besonders ein; er dankte neben dem Posaunenchor, dem Schulchor und dem Gesangsverein auch der Albvereinsjugend für ihre Darbietung — „einen wunderschönen Reigen, den wir bei uns nicht kennen, ein Tanz, herausgeboren aus der Volksseele und über lange Zeiten bewahrt". Und so wie hier der Schweizer eine natürlich gewachsene Überlieferung vermutet, so sehen wir umgekehrt in den Erscheinungen der Schweizerischen Volkskultur fast stets den Ausdruck ungebrochener Tradition — oft wohl mit größerem Recht, oft aber auch dort zu Unrecht<sup>41</sup>.

Zweifellos darf der Begriff der Tradition nicht auf die völlig ungebrochene, ganz kontinuierliche Überlieferung eingeschränkt

werden. Der Mensch als „the time-binding animal“<sup>42</sup> vermag nicht nur die Erfahrungen der unmittelbar vorhergehenden Generation aufzunehmen, sondern hat auch die Fähigkeit des historischen Rückgriffs; und fast jeder Traditionalismus sieht seine Aufgabe nicht so sehr darin, das Gestrige zu bewahren, als vielmehr dem Gestrigen abzusagen zugunsten des Älteren, Historischeren, Begründeteren. Die Ausweitung des Traditionsbegriffs muß aber als solche verstanden und durchdacht werden, wenn die Gefahr kurzschlüssiger Gleichsetzung des Ursprünglichen und Historischen mit dem Ergebnis von Erneuerung und Pflege vermieden werden soll<sup>43</sup>. Vor allem muß der Irrtum aufgedeckt werden, der in dem Glauben liegt, daß die Übernahme alter Formen auch die alten Sinnbezüge und Gehalte vollständig wiederherstelle. Wenn es etwa vom Laienspiel selbst in der kurzen Definition des Großen Brockhaus<sup>44</sup> heißt, es führe „die alten Mysterienspiele fort“, so wird dieser Irrtum deutlich. Die Terminologie der Laienspielbewegung zeigt, daß sie die unbedingte Bindung, wie sie die religiösen Mysterienspiele prägte, in säkularer Weise erneuern zu können glaubte; so ist etwa von der „Spielgemeinde der Zukunft“ die Rede, in der „jeder sich bewußt ist, ein Pfeiler zu sein in dem Dom der Gemeinschaftssehnsucht“<sup>45</sup>.

Im Grunde handelt es sich dabei gar nicht mehr eigentlich um ein geschichtliches Ideal, das neu verwirklicht werden soll, sondern man glaubt an eine Art Rückkehr zur Natur oder doch zum geschichtslos Natürlichen. Artur Kutscher hat in seiner Kritik an den „Edellaien“, wie er die Vertreter der Laienspielbewegung nennt, gerade hier angesetzt, indem er feststellte, nichts erscheine „leichter künstlich als gespielte Natur“<sup>46</sup>. Gewiß hat das Streben der Laienspielbewegung nach Natürlichkeit ganz bestimmte zeitgeschichtliche und dramaturgische Voraussetzungen; aber es hängt doch auch zusammen mit dem historischen Rückgriff, mit dem allgemeinen Gedanken der Erneuerung und Pflege. Wo Tradition nicht an die unmittelbare Vergangenheit anknüpft, sondern weit zurückgreift, schlägt das Historische leicht ins Zeitlose um: was in Wirklichkeit geschichtlich und gesellschaftlich geprägt war, erscheint dann als das dauernd Gültige, als Natur. Dies scheint in Deutschland besonders leicht der Fall zu sein, da hier im Gegensatz zu den westeuropäischen Staaten die Organologie ohnehin über den Soziologismus dominiert<sup>47</sup>. Und um so heftiger und all-

gemeiner scheint dieses Mißverständnis zu werden, je stärker in Wirklichkeit die Entfremdung vom wirklich oder scheinbar Natürlichen fortschreitet: „je mehr die verwaltete Welt sich ausbreitet, um so lieber sind ihr Veranstaltungen, die den Trost spenden, es wäre nicht so schlimm. Die Sehnsucht nach dem von der Vergesellschaftung Unverschandelten wird mit dessen Existenz und gar mit überästhetischen Wesenheiten verwechselt“<sup>45</sup>. Im Bannkreis der gesellschaftlichen und technischen Apparatur wächst die Sehnsucht nach der von der Technik unberührten Natur — was aber geboten werden kann, ist nur gleichsam „soziales Grün“, das dann als natürlicher Wildwuchs mißverstanden wird.

Die Auffassung, das geschichtlich Frühe, wie es in einigen Relikten auch noch in die Gegenwart hereinragt, sei zugleich das Geschichtslose, sei Natur — diese Auffassung ist im Laufe des letzten Jahrhunderts auch Eigentum des einfachen Volkes geworden. „Was die Volkskunde des 19. Jahrhunderts, von Rousseau und der Romantik innerlich befruchtet, an ‚Bauernromantik‘ austreute, ging in den Begriffsschatz breitester Schichten über, wozu die Jugendbewegung zu Beginn des neuen Jahrhunderts noch weiter beitrug“, schreibt Leopold Schmidt<sup>46</sup>. Die breiten Schichten des Volkes nahmen jene Interpretation begierig auf, da sie die eigene Kultur und die eigenen Lebensformen zu adeln schien. Richard Weiß hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Bergler durch die Kühen- und Sennenlieder „eine unrealistische, aber wohltätige Selbstverklärung der eigenen harten Existenz“ erfuhr<sup>47</sup>; man wird diese Beobachtung erweitern dürfen zu der Feststellung, daß das einfache Volk insgesamt eine solche „unrealistische, aber wohltätige Selbstverklärung“ erfahren und angenommen hat. Und wie man von den Alpenbewohnern glaubt, daß in ihnen alles „sozusagen zeitlos unwandelbar sei“, so sieht heute das einfache Volk insgesamt seine Feste und seine Bräuche vielfach als Ausdruck einer „uralten“ Tradition und damit eben auch als „sozusagen zeitlos unwandelbar“, als Naturerscheinungen. Davon wird noch in anderem Zusammenhang zu sprechen sein.

Dieser Auffassung hat vor allem auch die sogenannte „angewandte Volkskunde“ den Boden bereitet, die freilich ihrerseits durch eben diese Auffassung bestätigt und gesteigert wurde und wird. Wo ein Volkstanz, ein halbvergessener Brauch, ein altes Spiel nicht nur wissenschaftlich erforscht, sondern wieder ein-



geführt und praktisch erneuert werden, erscheinen sie leicht den geschichtlichen Bindungen entzogen, gleichsam als zeitlose Natur. Wo aber umgekehrt derartige brauchtümliche Formen mit dem Pathos des zeitlos Gültigen angeeignet und wiedergegeben werden, wird scheinbar die „angewandte Volkskunde“ vom Volk selbst bestätigt. Sie ist es aber vor allem, welche die Angriffe ernsthafter Nachbarwissenschaften auf die Disziplin der Volkskunde zieht: „Es ist philiströs, um ein mildes Wort zu gebrauchen, anzunehmen, daß mit Volkstänzen oder einer Rückkehr zur Volkskunst das Volk erneuert werden könne. Mit solcher Anwendung volkskundlicher Bemühung ist endlich Schluß zu machen“, schrieb im Jahr 1946 Heinz Maus<sup>11</sup>. Die wissenschaftliche Volkskunde selbst hat sich ihrerseits verschiedentlich von der „angewandten Volkskunde“ distanziert, meistens aber ohne vorausgegangene theoretische Auseinandersetzung. Eine solche findet sich fast nur in Leopold Schmidts grundsätzlicher Abhandlung „Die Volkskunde als Geisteswissenschaft“<sup>12</sup>. Er stellt den Satz auf, daß die volkstümlichen „Überlieferungen in einem eigentümlichen Zustand der Unbewußtheit empfangen und gelebt werden“, und folgert dann weiter, „daß durch den Fundamentalsatz des Unbewußten der Überlieferung auch die wesentliche Scheidung der Volkskunde als Wissenschaft von allen Bestrebungen erfolgt, welche sich ihrer wissenschaftlichen Grundlagen zu bedienen versuchen, also vor allem der sogenannten ‚angewandten Volkskunde‘. Diese basiert ja auf der bewußten Anwendung, Erhaltung, Wiederbelebung usw. von bestimmten Kulturgütern. Da das Volksleben jedoch im Gegenteil eben dadurch funktioniert, d. h. mit allen seinen Überlieferungen ständig ineinandergreift, daß seine Zusammenhänge unbewußt vor sich gehen, so ergibt sich hier ein deutlicher Gegensatz. Die Volkskunde als Wissenschaft könnte derartige Dinge eigentlich nur als ihr Objekt aufgreifen, nicht sich jedoch als handelndes Subjekt beteiligen“. Diese Folgerung ist richtig, und die Argumentation ist überzeugend, so lange der vorausgesetzte Fundamentalsatz gilt. Für die Volkskultur der technischen Welt ist es aber gerade charakteristisch, daß dieser Satz wesentlich einzuschränken ist: nicht nur der wissenschaftliche Volkskundler, sondern auch der Mann aus dem Volk versteht jetzt die Überlieferung zum Teil bewußt als Überlieferung. Für die neuere Zeit stellt nicht der Fundamentalsatz vom Unbewußten der Über-

lieferung die angewandte Volkskunde in Frage, sondern umgekehrt schränkt die Tatsache der angewandten Volkskunde — im weitesten Sinne — jenen Fundamentalsatz ein.

Damit soll keineswegs einer leichtfertigen Praktizierung wissenschaftlicher Ergebnisse das Wort geredet werden; sähe die Volkskunde keine andere Aufgabe, als Material bereitzustellen für Volkstänze, Bräuche, Feste und vielleicht noch für das Kunstgewerbe, so hätte sie wahrlich ihre Rechte als wissenschaftliche Disziplin verwirkt. „Nicht unmittelbar, sondern mittelbar hat die Wissenschaft dem Leben zu dienen und wird es oft um so wirkamer tun, je genauer und strenger sie sich in sich abschließt“, schrieb Friedrich Meinecke einmal<sup>33</sup>. Aber er fuhr fort: „Selbstverständlich wird auch der reine Forscher und Denker, wenn er den Drang in sich spürt und die Zeit ihn dazu auffordert, in das Leben eingreifen und die Gefahren nicht scheuen, die seiner Wissenschaft damit erwachsen. Das ist sogar zu wünschen im Interesse der Kulturarbeit. Und so entwickelt sich hier allerdings eine Antinomie zwischen den Forderungen der Wissenschaft und denen des Gesamtlebens, die logisch nicht aufzulösen ist“. So wird sich auch der Volkskundler den Fragen der praktischen „Pflege“ nicht entziehen können und dürfen, und wenngleich jene Antinomie unauflösbar bleibt, wird er doch versuchen müssen, sich über die theoretischen Voraussetzungen der „Anwendung“ seiner Wissenschaft klar zu werden.

Der häufig angestellte Vergleich, Volkskunde verhalte sich zur Volkstumspflege wie Naturwissenschaft zum Naturschutz, reicht hierfür nicht aus. Selbst wenn man dem Vergleich die übliche ‚Unschärferelation‘ zugesteht, setzt er doch unausgesprochen voraus, daß Volkstum naturhaft gewachsen sei, während es in Wirklichkeit immer geschichtlich und gesellschaftlich bestimmt ist. Das Vertrauen in das naturhafte Wachstum führt leicht zum kritiklosen und uneingeschränkten Engagement für die Tradition<sup>34</sup>, und zwar im Sinne der Wiederherstellung alter Formen, an deren natürliche Beständigkeit oder Weiterentwicklung man glaubt, während man in Wirklichkeit überholte geschichtliche Formen mumifiziert. Max Frisch beantwortet demgegenüber die Frage „Was heißt Tradition?“ einmal so: „Ich dünke: sich an die Aufgaben seiner Zeit wagen mit dem gleichen Mut, wie die Vorfahren ihn gegenüber ihrer Zeit hatten. Alles andere ist Imitation,

Mumifikation, und wenn sie ihre Heimat noch für etwas Lebendiges halten, warum wehren sie sich nicht, wenn die Mumifikation sich als Heimatschutz aus gibt?"<sup>55</sup> Eine solche Wendung richtet sich nicht primär gegen die Erhaltung geschichtlicher Werte, wie sie in einer geschichtsbewußten Zeit selbstverständlich ist, sondern gegen die Übertragung des musealen Stils auf die lebendige Kultur, welche gerade die Macht des Geschichtlichen mißachtet.

Volkstumspflege, die sich als Entsprechung zum Naturschutz versteht, verkennt aber auch, daß Volkskultur niemals für sich besteht, sondern eine Funktion der jeweiligen Hochkultur darstellt. Das heißt nicht, daß sie diese nicht beeinflussen könnte; aber während sich die hohe Kultur von der Volkskultur weitgehend zu lösen vermag, ist umgekehrt die Volkskultur stets von der Hochkultur in stärkstem Maße abhängig. So entschieden Berechtigung und Eigenart einer volkstümlichen Kultur vertreten werden kann, so muß doch auch erkannt werden, daß das Zeitalter der Demokratisierung von Bildung und Kultur praktisch jeden mit den höchsten Kulturgütern konfrontiert, und daß jeder Rückzug auf das Nur-Volkstümliche den „cultural lag“ zu vergrößern droht<sup>56</sup>. Theodor Adorno hat unter diesem Gesichtspunkt die musikalische Jugendbewegung angegriffen, welche die Musik nur „in ihrer pädagogischen, kultischen, kollektiven Verwendbarkeit“ sehe, die Integrität der künstlerischen Gestalt verletze und eben durch diese Verletzung der Autonomie des Kulturguts sein gesellschaftlich richtiges - das heißt den heutigen sozialen Verhältnissen entsprechendes — Leben behindere und der Verdinglichung Vorschub leiste. Man kann demgegenüber — mit Simmel - die Kulturgüter einerseits in ihrer autonomen Sachlichkeit und andererseits in ihrer Funktion als Kulturwerte unterscheiden; aber man wird doch zugestehen müssen, daß jede Verklärung kultureller Rückständigkeit als des allein Naturhaft-Gesunden gefährlich ist in einer Zeit, in der die einstigen Horizonte zerfallen sind. Inwieweit nun die höchsten Maßstäbe allgemeine Gültigkeit haben müssen, inwieweit also Rückständigkeit als solche angesprochen werden muß, und inwieweit es andererseits gilt, auf alte Horizonte hinzuweisen oder neue aufzurichten, ist eine schwierige Frage<sup>57</sup>. Jeder Versuch, wissenschaftliche Volkskunde „anzuwenden“, muß sich aber dieser Frage stellen.

Aber auch wenn hier eine eindeutige Klärung möglich wäre, so wäre damit keineswegs schon die gesamte pflegerische Bemühung in neue Bahnen gelenkt. Diese hat ja längst den Raum der Volkskunde überschritten; Erneuerung und Pflege sind bis zu einem gewissen Grad zu volkstümlichen Einstellungen geworden, „angewandte Volkskunde“ im weiteren Sinne hat längst und in vieler Hinsicht die Haltung des Volkes selbst zur Tradition und den überlieferten Kulturgütern charakteristisch verändert.

### 3. Verengung des Spielraums

In Gerhart Hauptmanns Drama „Die versunkene Glocke“ zieht der Waldschrat eine kleine Tabakspfeife heraus und entzündet sie mit einem Streichholz. John A. Walz, der die folkloristischen Bestandteile des Dramas untersucht hat<sup>39</sup>, widmet dieser Erscheinung einen auffallend langen Abschnitt. Mit Recht betont er den befremdenden — man möchte fast sagen: verfremdenden — Eindruck dieser Szene: „This grotesque scene is apt to strike one as very original“; aber dann belegt er mit vielen Beispielen, daß Hauptmann darin deutschen Überlieferungen folgt: in den Deutschen Sagen der Brüder Grimm finden sich ebenso tabakrauchende Geister und Gespenster wie in den Sammlungen von Mannhardt, Vernaleken, Rochholz und Alpenburg. Gleichwohl aber stutzt auch ein deutscher Zuschauer oder Leser bei dieser Szene, und dieses Stutzen ist bezeichnend dafür, daß man historische Distanz — wie wir sehen werden — keineswegs nur von Sagenüberlieferungen, sondern vom Volksgut überhaupt voraussetzt. Dies ist nicht nur ein Mißverständnis der Intellektuellen, sondern eine heute ziemlich allgemeine Haltung, die sich abhebt von der früheren selbstverständlichen Annäherung des Volksguts an die jeweilige Gegenwart.

In zahlreichen Sagen finden sich Bestandteile der Zeit, in der sie erzählt und aufgeschrieben wurden, und auch für das Volksmärchen ist es lange Zeit charakteristisch, daß es die Fabel ins Milieu und weitgehend auch in die Zeit des Erzählers versetzt. Hans Ulrich Sareyko hat gezeigt, wie in ostpreußischen Märchen „der König nicht als ein Stadtkönig, sondern als Grundbesitzer gedacht ist“, wie die auftretenden Personen denen des dörflichen

Lebens entsprechen, wie das „Höfische“ der Erzählungen aus den Gutshöfen und der Bauernwirtschaft stammt<sup>60</sup>. Wo eine lebendige Erzählüberlieferung herrscht, stoßen wir fast stets auf diese Annäherung an die eigene Umwelt und die eigene Zeit. Lutz Röhrich hat dafür viele Beispiele zusammengetragen: Märchenhelden, die ein Flugzeug benützen und die Zeitung lesen; ein Wiedergänger, der sich einer Bombe bedient; das tapfere Schneiderlein, das die Bären mit „Petrol“ bespritzt und dadurch tötet; Frauen, die sich die Fingernägel färben<sup>61</sup>. Im ungarischen Märchen vom Schlangensohnen telefoniert die unglückliche Mutter nach der Geburt des Schlangensohnes hinter ihrem Mann, dem König, her<sup>62</sup>. Griechische Zuwanderer in Amerika erzählen eine phantastisch-lustige Geschichte, wie die Amerikaner — und vor ihnen die Griechen — das Baseballspiel erfanden<sup>63</sup>. Das afrikanische Tiermärchen ist vollends im modernen Alltag zuhause: „Der Zauberer holt sein Taschenbuch, um richtig zu zaubern, Kinder besuchen die Schule, zwei Rivalen spielen Schach und begleiten die einzelnen Züge mit drohenden Anspielungen. Die Antilope spielt Harfe, der Leopard kann weben und besucht sogar den Abort, die Hyäne weist ihre Kinder an, sie sollten, wenn Besuch käme, sagen, die Mutter sei nicht zu Hause.“

Mit Recht fügt Friedrich von der Leyen, der diese afrikanischen Beispiele erwähnt<sup>64</sup>, dieser Aufzählung hinzu: „Ein so modernes Gewand tragen unsere Grimmschen Märchen nicht“. Das Grimmsche Märchen unterscheidet sich darin aber nicht nur von der exotischen Märchenerzählung, sondern auch von den später gesammelten Volksmärchen vieler deutscher Landschaften. Bereits die Brüder Grimm selbst neigten dazu, ihren Erzählungen den Glanz der guten alten Zeit und damit historischen Abstand zu verleihen; freilich bedürfte es einer eigenen sorgfältigen Untersuchung festzustellen, inwieweit die Welt ihrer Märchen nicht doch noch der Welt um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert nahestand. Wesentlicher ist, daß die Grimmschen Märchen unverändert die folgenden anderthalb Jahrhunderte überdauert und in dieser Zeit jede andere deutsche Märchenüberlieferung in abseitige Winkel gedrängt haben; daran ändern auch die zahlreichen späteren volkskundlichen Sammlungen aus verschiedenen deutschen Landschaften wenig. Dies zeugt von der poetischen Kraft der Grimmschen Märchen; aber es wäre doch völlig undenkbar, wenn

die Tendenz zur historisierenden Formerhaltung nicht allgemein geworden wäre. Das Baden-Württembergische Kultusministerium hat vor einigen Jahren eine hauptamtliche „Märchenerzählerin“ bestellt, welche die Märchen — ihr Repertoire umfaßt über 300 Märchen aus 65 Ländern — nicht etwa frei erzählt, sondern auswendig spricht<sup>65</sup>. Dadurch ist jede Verschiebung von Motiven oder auch nur von dekorativen Zügen, jede Annäherung an die Gegenwart völlig unmöglich.

Der krasse Fall dieser Märchensprecherin fällt nicht aus der allgemeinen historisierenden Tendenz heraus. Das Gesetz der Requisitverschiebung, das Leopold Schmidt in Analogie zur Schultzschen Zahlenverschiebung und anderen Verschiebungen in der Mythenüberlieferung aufstellte<sup>66</sup>, wird durch die historische Einstellung mehr und mehr durchbrochen. Leopold Schmidt hat gezeigt, wie auf verschiedenen Kulturstufen beispielsweise die Musikinstrumente und andere Requisiten in Märchen ausgewechselt und der jeweiligen Gegenwart angenähert werden. Heute erwartet man vom Märchen aber fast allgemein altertümliche Requisiten: Kleider, wie man sie früher trug, Instrumente, wie man sie einstmals spielte, ja sogar Sozialverhältnisse, wie sie in alter Zeit herrschten. Gerade auch weil das Grimmsche Märchen diesem Bedürfnis nach altertümlichen Requisiten und Formen entgegenkommt, blieb es über ein Jahrhundert lang bis heute die repräsentative Form des Märchens. Das Gesetz der Requisitverschiebung ist weitgehend abgelöst vom Gesetz der „Requisiterstarrung“<sup>67</sup>.

Man braucht nur charakteristische Verschiebungen früherer Zeit in die Gegenwart zu projizieren, um das Befremden zu fühlen, das keineswegs nur oder auch nur in erster Linie den Gebildeten dabei überfällt. In den Museen finden sich zahlreiche Werke der Volkskunst, in denen biblische Szenen in zeitgenössischen Trachten dargestellt werden; so sind etwa auf einem Braunschweiger Stickmustertuch aus dem Jahre 1775 bei einer Kreuzigung Johannes und Maria in Rokokotracht gekleidet<sup>68</sup>. Dies ist eine Annäherung, wie sie die hohe Kunst in jener Zeit nicht mehr vollzog<sup>69</sup>, während die Volkskunst noch weit ins 19. Jahrhundert hinein die Kleider und Requisiten der eigenen Zeit anzugleichen suchte. Allmählich aber breitet sich das Bewußtsein historischer Distanz aus, wächst die Scheu vor der Verschiebung zumal in religiösen Darstellungen,

und heute ist sie fast allgemein. Ein anderes Beispiel: Martin Luther berichtet in einem Brief vom 17. Februar 1521 über das „Winter-austreiben“ in Wittenberg, bei dem statt der Gestalt des Winters der Papst in den Fluß gejagt wurde; „Luther nennt das Schauspiel eine sinnreiche Erfindung der Studenten“<sup>70</sup>. Beim Bautzener Tod-austreiben 1525 wurde eine Stange mit Ablassbriefen verbrannt, und im folgenden Jahr wurde eine papierene Papstgestalt auf dem Marktplatz ins Feuer geworfen<sup>71</sup>. Umgekehrt war in einigen Orten des Unterinntales noch im 19. Jahrhundert zur Sonnwendzeit das „Lutherverbrennen“ üblich; an einigen Orten wurde auch die „Kathai“, Luthers Frau Katharina, verbrannt<sup>72</sup>. Das Unbehagen angesichts solcher Verschiebungen und Veränderungen in Bräuchen gründet zwar größtenteils in der heutigen Überzeugung von der Integrität des Religiösen insgesamt, also einschließlich des Konfessionellen; aber daneben wirkt darin doch auch der Glaube an die Integrität und beharrliche Unveränderlichkeit alter Traditionen. Man sucht heute die überkommenen Formen möglichst rein und unverändert zu erhalten, während in früherer Zeit der Beharrungskraft des Traditionellen der deutliche Wille entgegenwirkte, Anstöße aus der eigenen Zeit in die Traditionen aufzunehmen und diese entsprechend umzugestalten.

In alten volkstümlichen Hirtenspielen finden sich fast immer auch „anachronistische“ Elemente; „die Hirten werden womöglich eben als Hirten dargestellt, wie sie in der Zeit und Gegend der Aufführung bekannt sind“; höchstens etwas „ältere Typen“ werden angestrebt<sup>73</sup>. Wo heute Laienspiele ähnlich vorgehen, handelt es sich trotzdem um etwas anderes: nicht um die naive Requisitverschiebung, sondern um die sentimentalische „Vergegenwärtigung“ der biblischen Szenen, welche die historisierende Entfremdung voraussetzt. Im früheren Hirtenspiel wird der Anachronismus gar nicht als solcher bewußt; in den neueren Spielen dagegen wird das Befremden über den Anachronismus vorausgesetzt und verwertet: es soll das Bewußtsein der geistigen Gegenwart der gespielten Szenen erzeugen.

Die Anachronismen sind hier denn auch wohl dosiert und begrenzt — im Gegensatz zum früheren Weihnachtsspiel, in dem sich auch Requisitverschiebungen finden, die dem scheinbar ähnlichen Laienspiel als Geschmacklosigkeiten erscheinen müssen. Leopold Kretzenbacher berichtet von dem heute noch lebendigen,

in seinen Grundzügen barocken Hirtenspiel aus dem Obermurtal in der Steiermark, wie dabei der Schriftgelehrte Simeon nervös im dicken Telephonbuch blättert, um den Geburtsort Christi zu finden<sup>74</sup>; und in Laßnitz suchen die drei Könige selber im Adreßbuch nach dem Ort. Bei der wohl letzten Wiederaufführung des Herodesspiels aus Radautz in der Bukowina hatte einer der Könige sein Gewand über und über mit Bildchen beklebt, wie sie seit einigen Jahrzehnten für Poesiealben verkauft werden<sup>75</sup>. Bei der Wiedergabe des Dreikönigsspiels aus Etyek im Ofener Bergland am Dreikönigstag 1953 in Abstatt (Kreis Heilbronn) spielte das Mädchen, welches das Christkind im Christkindspiel dargestellt hatte, während der stummen Anbetungsszene mit der Ziehharmonika „Stille Nacht, heilige Nacht“; — es hatte das Instrument zu Weihnachten bekommen und wollte und sollte nun damit in Aktion treten. Als vor einigen Jahren eine Tonbandaufnahme des Dreikönigsspiels vor künftigen Volksschullehrern abgespielt wurde, heftete sich bezeichnenderweise gerade an diese Ziehharmonikabegleitung die Kritik. Ein Teil der Zuhörer verteidigte die Begleitung, ein anderer griff sie an — aber beide bezeichnenderweise unter dem Gesichtspunkt der Traditionsbewahrung: während die einen das Spiel in der nun einmal gewordenen Form vorbehaltlos anerkannten, sahen die anderen in dem neumodischen Instrument bereits eine Entfremdung von der Tradition. Beide Parteien versuchten so im Grunde den Spielraum einzuengen zugunsten der Treue zur historischen Tradition. Zweifellos bedeutet solche historische Treue mehr und anderes als nur Requisiterstarrung; aber die Requisiterstarrung ist doch eine wesentliche Ausdrucksform und Folge davon.

Daß es sich bei den Diskussionspartnern um künftige Lehrer handelte, darf nicht zu dem Schluß führen, daß Requisiterstarrung und historische Treue nur Anliegen und Folgerung einer dünnen Bildungsschicht sei. Zwar nimmt das einfache Volk manche Verschiebungen noch gelassener hin, und manchmal kann, was in einem Laienspiel als Verfremdung gedacht ist, auf einfache Zuschauer auch einfach im Sinne des naiven Anachronismus wirken; aber das Bestreben, die alten, historischen Formen möglichst genau zu erhalten, ist doch recht allgemein. Dabei mag es freilich von Belang sein, daß zumindest auf dem Lande ein großer Teil der Volkskultur durch die Hände oder doch durch die stille Zensur



der örtlichen Lehrer geht. Vor einigen Jahren gab das Burgenländische Volksbildungswerk vierzig Volkslieder in losen Blättern heraus; „in einem einzigen Schuljahr konnten 250 000 dieser Blätter verbreitet werden" <sup>80</sup>. So bezeichnend in diesem Zusammenhang die Rechnung in Schuljahren ist, so beachtlich ist doch auch das Ergebnis jener Aktion. Vermutlich war der Erfolg vor allem auch deshalb so groß, weil die Lieder auf losen Blättern gedruckt wurden — nicht nur infolge der finanziellen Erleichterung, die damit verbunden war, sondern weil damit die alte Form des Flugblattliedes scheinbar erneuert wurde. Ist diese Vermutung richtig, so könnte sie parallel zu der Beobachtung Hans Naumanns gesetzt werden, daß die Flugblattlieder selbst in ihrem gesamten Stil während des 19. Jahrhunderts auffallend den Ton des 18. bewahren<sup>81</sup>; wahrscheinlich ist auch dies nicht nur die Folge davon, daß „der Volksgeschmack überhaupt um etwa 100 Jahre hinter dem Geschmack der Gebildeten" zurückbleibt und daß zudem das 18. Jahrhundert eine Blütezeit des Bänkelsangs war, sondern eben auch ein Ergebnis der historisierenden Tendenzen des letzten Jahrhunderts, die sich hier in einer erstarrten Sprachform und im archaisierenden Stil ausdrückten. Wiederum wird hier eine überraschende Parallele sichtbar: auch die jüngeren Auflagen des „Zupfgeigenhansl" kehrten dort, wo die ersten auf Grund neueren Umsingens andere Texte und Melodien vorgezogen hatten, wieder zu der historischen Form zurück<sup>82</sup>. Waren in der früheren Volksüberlieferung oft nur wenige Elemente formelhaft festgelegt und erlaubten eben dadurch ein spielerisches Umgestalten der übrigen Teile, so erstarrt jetzt die ganze Form und wird eben in dieser Erstarrung geschätzt.

Es war schon an anderer Stelle die Rede davon, daß diese Requisiterstarrung unmittelbar durch die technische Entwicklung provoziert werden kann: nicht mit Streichhölzern soll das Osterfeuer entzündet werden, sondern mit „natürlichem" Feuer<sup>80</sup>. Auch Birlinger und Buck berichten aus der Riedlinger Gegend: „Wenn man für die armen Seelen Licht brennen will, muß das Licht vom ewigen Licht in der Kirche herkommen, ein profanes Licht besitzt keine Kraft. Im Notfall thut es eines vom Stahl und Stein, nie aber von den modernen Reibzündhölzchen" <sup>81</sup>. Wenn hier ausdrücklich von den „modernen" Zündhölzern die Rede ist, so ist der Gegensatz des „Natürlichen" und des Technischen be-

reits in die zeitliche Opposition des Alten und des Modernen übersetzt; das Alte soll auch in den peripheren Formen eines Brauchs unverändert erhalten bleiben. Die Einengung des Spielraums muß zum Teil auch verstanden werden als Reaktion auf den Zerfall des räumlichen Horizonts, auf die Verfügbarkeit und die Akzeleration der volkstümlichen Kulturgüter. Wo sich in schnell wechselnder Folge ganz verschiedenartige Güter anbieten, scheint Überlieferungstreue nur möglich zu sein, indem man die Formen erstarren läßt und die erstarrten Formen mit aller Genauigkeit übernimmt<sup>82</sup>.

Es versteht sich von selbst, daß eine derartige Erstarrung Ausdruck einer Schwäche ist; — der Buchstabe eines Gesetzes muß um so sorgfältiger beachtet werden, je brüchiger der Geist des Gesetzes geworden ist. Wo Tradition die wahrhaft lebensbestimmende Macht war, gewährte sie einen Spiel-Raum, in dem sie sich auch durch das Neueste anreichern konnte. In einem dem Schwäbisch-Haller Siedertanz vorangestellten Spruch heißt es: „Der Brauch ist alt und 's muß so sein — und 's ist ein ernster Spaß“. Ein ernster Spaß - dieser Doppelcharakter des Spielerischen, dessen Fruchtbarkeit Johan Huizinga umfassend dargestellt hat, weicht gerade in der „gepflegten“ Tradition sehr häufig einer Rigorisierung, die in ängstlicher Scheu, historische Formen zu verletzen, diese Formen zur Erstarrung bringt und so das immer werdende als gewordenes mißversteht. Dies wird sogar in Bräuchen deutlich, die wesensgemäß den Spaß fordern. Vor drei Jahren kam es zwischen zwei badischen Narrenzünften zu einem heftigen Zwist, weil die eine Zunft bei einem Narrentreffen ein Scherzlied vorgesungen hatte, das die andere als ihr Eigentum betrachtete<sup>83</sup>. Der Zwist war also eine unmittelbare Folge der räumlichen Expansion: auch die närrischen Bräuche dringen über den näheren Umkreis hinaus und werden Gegenstand von regelrechten Veranstaltungen, die an Wettsingen u. ä. erinnern. Aber zu einem ernsthafteren Streit konnte es doch nur deshalb kommen, weil jede der Zünfte sich auf die eigene Tradition in einer fixierten Form versteifte und so nicht verstand, daß an anderen Orten Ähnliches oder Gleiches in den Spielraum des Brauches aufgenommen werden konnte.

Diesem Zwist lassen sich andere an die Seite stellen, in denen um die Priorität bestimmter Masken typen gestritten wird; in all diesen Fällen geht die Zurückweisung ähnlicher Typen bei anderen

Zünften Hand in Hand mit der eigenen Beharrung bei der festgewordenen Form, der man im allgemeinen keine Weiterentwicklung mehr erlaubt<sup>11</sup>. Auch der Verlauf von Fasnachtsbräuchen wird oft verhältnismäßig streng reglementiert; so nehmen die Umzüge vielfach den gleichen Weg alljährlich zur gleichen Zeit und in der gleichen Folge. Daß eine solche strenge Ordnung ein eindrucksvolles Bild herzustellen vermag, beweist etwa der Rottweiler Narrensprung, wie er seit dem Anfang dieses Jahrhunderts üblich ist. Diese Ordnung ist nicht *nur* die Folge einer historisierenden Erstarrung, sondern auch Ergebnis eines ursprünglichen Sinnes für das Geziemende und das Rituelle. Dennoch aber unterscheidet sich der Narrensprung gerade durch die Strenge dieser Ordnung und Anordnung von ähnlichen brauchtümlichen Veranstaltungen früherer Zeit. In Rottweil wird Jahr für Jahr während der Fasnachtszeit in einem Schaufenster eine Bastelarbeit aus vergrößerten Fotografien gezeigt, die zum Teil schon auf die Narrensprünge der Zeit vor dem ersten Weltkrieg zurückgehen. Der papierene Narrensprung weist durch Beschreibung auf einzelne Persönlichkeiten hin, die damals dabei waren; aber insgesamt entspricht er völlig dem Bild, das sich auch heute dem Besucher Rottweils an Fasnacht bietet. Demgegenüber weisen die Nürnberger Schembarthandschriften eine bunte und wechselnde Fülle ganz verschiedenartiger Gestalten und Darstellungen auf; und es ist bezeichnend, daß darin für jedes Jahr die Auslaufstelle der „Schempart“ bezeichnet wird, weil diese von Jahr zu Jahr wechselte<sup>12</sup>. Der Unterschied dieser städtischen Brauchformen des 15. und 16. Jahrhunderts von den heute in Rottweil üblichen darf nicht nur als sozial-geographischer Unterschied gesehen werden. Zwar war die Stadt Rottweil gewiß stets stärker dem ländlichen Brauch der Umgebung verpflichtet als das welt-offene Nürnberg; aber jener grundsätzliche Unterschied ist doch vor allem das Ergebnis der neuzeitlichen intensiven Bemühung um Traditionstreu und der damit fast zwangsläufig verbundenen Einengung des Spielraums.

Freilich ist gerade in Rottweil die Fasnachtsstimmung und das Fasnachtstreiben so lebendig, daß die äußere Fixierung der Formen doch keine innere Erstarrung bedeutet. Der strenge Rahmen wird immer wieder einmal durchbrochen; so wächst die Zahl der Frauen, die maskiert gehen, und auch die Zahl der im „Narrenhäs“

gehenden Kinder wird immer größer — wobei genauere Untersuchungen wohl bestätigen werden, daß dafür das Wort „Narrensamem“ mit verantwortlich ist: man verstand darunter zunächst Konfekt und Konfetti, das die Narren auswarfen, später kleine Puppen und schließlich die Kinder, die man demnach im Narrensprung mitführte oder vorausziehen ließ. Die Maskentypen selbst sind zwar auf einige wenige eingeschränkt; aber innerhalb des Typus ist eine individuellere Ausgestaltung möglich. Die Gewänder des gleichen Typus sind aus je verschiedenen Farben zusammengesetzt; und vor allem die Hosen des sogenannten Gschellnarren weisen ganz verschiedenartige Bemalungen auf: Bilder von Tieren und Menschen, Gestirnen und Pflanzen. So ist hier die Verengung des Spielraums vielleicht so zu verstehen, daß damit ein Gefäß für die überschäumende Fröhlichkeit und Buntheit geschaffen ist. Aber die Einengung ist gleichwohl vorhanden und ist in dieser Form neu, eine Folge bewußt historischer Einstellung.

Deutlicher wird die Einengung des Spielraums in den zahlreichen Versuchen, alte Trachten zu erhalten oder das Trachtenwesen zu erneuern. Leopold Schmidt spricht in seinem Aufsatz über die Forschungsaufgaben der volkskundlichen Sammlungen davon, daß in der Volkskultur erst die „Variationsbreite“ das eigentliche Leben ausmache<sup>66</sup>. Dies gilt zweifellos gerade auch für die Tracht. Mathilde Hain hat in der Untersuchung des Trachtenorts Mardorf gezeigt, wie vor allem auf dem Gebiet der handarbeitlichen Herstellung einzelner Trachtenstücke „Spielraum zu eigener Leistung“ gegeben ist, wie hier das „Formengut der Gemeinschaft“ umgestaltet und entfaltet wird<sup>67</sup>. Aber die „Variationsbreite“ und der „Spielraum“ zeigen sich nicht nur in der Herstellung und in der äußeren Erscheinung der Tracht, sondern auch in ihrer Funktion. In Deronje, einem ehemals deutschen Dorf in der Batschka, hatten die Frauen sechs verschiedene Kirchengewänder: braun, grün, blau, grau, rot und schwarz. „Es war ihnen nicht vorgeschrieben, an welchen Sonntagen sie zum Kirchgang eine bestimmte Farbe zu tragen hatten, aber sie mußten mit den Kleidern so abwechseln, daß sie zu jedem Kirchgang ein anderes Gewand trugen, bis die Reihe durch war, und erst dann durften sie wieder von vorne anfangen“<sup>68</sup>. Dies ist ein Beleg für das Widerspiel von Freiheit und Bindung, das die Volkskultur ehemals prägte. In wirklichen Reliktgebieten, in denen diese

Kultur noch unbeeinflusst von Verklärung und Selbstverklärung, und unberührt von heimatlich-historisierenden Bestrebungen ist, erweist sich der Raum der Freiheit dabei als verhältnismäßig groß.

Die Trachtenforschung hat die Tatsache der Variation im Erscheinungsbild der Tracht schon verhältnismäßig früh erkannt<sup>99</sup>, und die Trachtenpflege hat sich vielfach bemüht, dieser Tatsache gerecht zu werden, indem sie zu leichten Variationen in der Ausgestaltung der Tracht anregte. Trotzdem aber hat sie den Spielraum eingeengt, zumal den funktionellen, da sie das Auftreten in Tracht durchgängig organisieren und regeln mußte. Die Tracht von ausgesprochenen Trachtenvereinen unterscheidet sich in ihrem Wesen nicht von anderen Vereinstrachten; Tracht nähert sich hier der Uniform. Dies scheint besonders dort unvermeidlich, wo auch die letzten Reste der Tracht schon versunken waren, ehe die Versuche der Erneuerung einsetzten; die mit viel Energie betriebene Trachtenerneuerung im Allgäu beispielsweise hatte bis jetzt vor allem bei Musikkapellen Erfolg: im Herbst 1958 gab es bereits 101 in Trachten gekleidete Musikkapellen<sup>100</sup>.

Während die derzeitige Trachtenpflege meistens eine Vereinfachung und damit eine Anpassung der alten Trachten an die heutigen Bedingungen versucht, bedeutete Trachtenpflege bis vor kurzem wenig mehr als die Erhaltung des bestehenden Zustands und Zuschnitts, also auch hier eine Fixierung und Erstarrung der Form. Indem man historisierend das Vergangene gleichsam durch das Fernglas heranholte, verlor man den Blick aufs Ganze und klammerte sich an Einzelheiten der erstarrten Form: vielleicht vermag dieses Bild die häufig zu beobachtende „Degeneration über die Größe weg“ zu erklären, also etwa die Tatsache, daß die Schappel in manchen Gegenden, ehe sie abstarb, immer mehr vergrößert und sogar mit Christbaumschmuck verziert wurde. Wenn diese Erklärung richtig ist, so erwiese sich also gewissermaßen als allzu strikte Bindung an eine Einzelform, was im allgemeinen als Entfernung von der festen Form gedeutet wird. Das ängstliche Haften an bestimmten alten Einzelheiten in erneuerten Trachten legt diese Deutung nahe.

Die Einsicht in die starke Einschnürung des Spielraums der heutigen „gepflegten“ Volkskultur lehrt aber nicht nur viele neuere und neueste Entwicklungen verstehen, sondern vermag zugleich den Blick zu weiten für die Vielfalt und die Freiheit der

früheren Volkskultur. Dies ist keineswegs nur ein banaler Zirkelschluß. Die Verengung des Spielraums ist das Ergebnis einer Aufschaukelung wissenschaftlicher Voraussetzungen und praktischer Gegebenheiten. Wie der historisierende Blick vielfach zur praktischen Formerstarrung führte, so stärkte diese wiederum die theoretische Auffassung von der Tradition als einer festen, unveränderlichen Größe. Der Blick in die Vergangenheit ist deshalb heute vielfach befangener als noch vor einem Jahrhundert. Die damaligen volkskundlichen Sammlungen stellen — freilich oft allzu bunt und oft im Dienste einseitig mythologischer Interpretationen — Daten aus der ganzen Fülle der Volksgeschichte nebeneinander, während heute vielfach in allzu strenger Auswahl die „gebundenen“ Formen ausgesucht werden. Das Beispiel der Volksschauspielforschung macht dies deutlich. Ihre Beschränkung auf wenige, über Jahrhunderte hinweg in kaum veränderter Form überlieferte Spiele und Spieltypen erweckt leicht den Eindruck, daß es sich bei diesen Überlieferungsreihen um die einzigen dramatischen Äußerungen handle, um eine strenge Bahn, von der es kein Abweichen gab. In Wirklichkeit steht aber dieses streng gebundene Spielwesen meistens mitten im weiten Spielraum theatralischer Möglichkeiten. Die Passionsspiele in Waal im Bayerischen Schwaben haben eine bedeutende Tradition; die älteste Abschrift der heute noch in wenig veränderter Form aufgeführten Passion stammt aus dem Jahr 1792. Trotz der engen Bindung des Passionsspiels an die kirchlichen Gegebenheiten - noch heute schließt sich an die Aufführungen ein Gottesdienst in der Ortskirche an - erwuchs dieses aber doch im Bereich der „Theatergesellschaft Waal“, die auch zahlreiche weltliche Spiele inszenierte. So wurden, nachdem der Ortsherr 1813 ein Theater hatte errichten lassen, elf verschiedene Stücke gespielt, ehe man sich 1815 der „großen Passion“ zuwandte:

„Die Hussiten vor Naumburg mit Chören.

Die Huldigung der Musen, ein Drama auf das Geburtstagsfest des Grafen.

Der Kerkermeister von Norwich.

Brudersinn und Vaterlandsliebe.

Der betrogene Geizhals, eine Operette.

Die Schulfrüchte, eine Operette.

Opfer des Dankes, zum Geburtsfest des Grafen.

Fridolin oder der Gang nach dem Eisenhammer.

Johann von Nepomuk.

Die kindliche Liebe nebst einem Melodrama.

Die Brandschatzung und die Kinder an der Krippe zu Bethlehem, ein Weihnachtsstück mit mimischen Darstellungen und Gesang vermischt." <sup>91</sup>

Leopold Kretzenbacher berichtet von den Darstellern der wesentlich barocken Umzugs- und Stubenspiele in der Steiermark, daß viele von ihnen „auch auf den Liebhaberbühnen des Dorflebens all die wildschützenromantischen und sentimental en Jäger- und Bauernstücke" mitspielen<sup>92</sup>; auch dies dürfte keine Entartung unserer Zeit sein, sondern vielmehr Ausdruck der früher allgemeinen reichen Vielfalt und Breite der Volkskultur.

Diese Hinweise wollen nicht die eigene Art und den besonderen Rang des brauchtümlich oder kultisch gebundenen Spieles in Frage stellen; vielmehr wollen sie hinweisen auf den Spielraum der Volkskultur, in dem auch die strengste geschichtliche Überlieferung steht. Erst die faktische Einengung des Spielraums in den bewußten Richtungen der Volkskultur unserer Zeit hat den Blick auf die Freiheit einstiger Formen verstellt.

#### 4. *Präsentierung des Historischen*

Die Erstarrung kultureller Formen und die Verengung des Spielraums sind eine Folge der Historisierung. Aber „Historisierung" ist ein weiter Begriff; genauer gesagt setzt jener Vorgang die Ausrichtung an einer angenommenen oder ermittelten, vermeintlich starren geschichtlichen Form voraus. Davon muß ein anderer Prozeß unterschieden werden, der ebenfalls unter den Begriff der Historisierung fällt: die historische Begründung gegenwärtig vorgegebener kultureller Formen. Dieser Prozeß erreicht schon in der Aufklärungszeit einen Höhepunkt; zum Teil werden damals mit Hilfe der Historisierung die von der Oberschicht bekämpften Formen gestützt, zum Teil werden so auch einfache Bräuche, deren ursprüngliche Funktion verlorengegangen war oder nicht mehr verstanden wurde, neu begründet. Gregor Römer<sup>93</sup> hat derartige Vorgänge in großer Zahl untersucht und gezeigt, wie Bräuche, die zuvor in einfacher Verwirklichung bestimmter Funktionen abgeführt wurden, später auf Grund der Historisierung gewisser-

maßen »geführt werden. Frühlings- und Sommerbräuche werden so zu Erinnerungsfesten; agrarkultische Bräuche, beispielsweise der Pflugumzug, werden als Erinnerung an bestimmte historische Daten - wie etwa an die Notzeit des Dreißigjährigen Krieges — beibehalten und ausgebaut.

Im 19. Jahrhundert nehmen gerade diese oft aus kümmerlichen Brauchresten heraus entwickelten Feste einen starken Aufschwung. Der historische Sinn ist gewachsen; man begründet jetzt nicht mehr bloß die schon vorgegebenen brauchwürdigen Erscheinungen geschichtlich, sondern sucht in ihnen Geschichte darzustellen. Die Historisierung des Gegenwärtigen geht teilweise über in eine Präsentierung des Historischen. Da aber schon die Historisierung keineswegs mit exakt historischen Mitteln und Maßstäben arbeitete, sondern vielmehr häufig halbgelehrt-phantastische Ätiologien bot, wurde auch in der Präsentierung des „Historischen“ das im strengeren Sinn Geschichtliche vermischt mit legendären und sagenhaften Motiven. Das Naumburger Kirschfest wurde im achtzehnten Jahrhundert pseudohistorisch erklärt mit der Beschwichtigung der vor Naumburg stehenden Hussiten durch eine Schar Kinder — Kotzebue hat den Stoff in dem Drama „Die Hussiten vor Naumburg“ verwertet. Schon im Jahre 1812 wandte sich Lepsius in einer gelehrten Abhandlung gegen diese Fehldeutung — aber ohne Erfolg: Die Naumburger hielten an der „historischen“ Erklärung fest“.

Wo man in Darstellungen den „historischen“ Ursprung eines Festes zeigte, hielten sich diese im allgemeinen an das Gemisch aus historischen Forschungsergebnissen, phantastischen Erfindungen und Wandermotiven, das schon der Historisierung eigen war. Man war sich zweifellos hier keines Mangels bewußt, zumal es sich deutlich um eine spielerische Vergegenwärtigung handelte. Noch ehe das historische Drama von den volkstümlichen Theatergruppen aufgenommen wird und Ende des 19. Jahrhunderts in lokalen Festspielen eine besondere Ausprägung erfährt, werden historische Stoffe bezeichnenderweise in Fasnachtsdarbietungen gezeigt. In Villingen im Schwarzwald führt 1847 eine „zum Besten der hiesigen Ortsarmen“ zusammengetretene Gesellschaft nacheinander verschiedene geschichtliche Szenen auf: den Rütlibund, das „Tellscheschöß“, Maria Stuarts Fußball vor Elisabeth, und schließlich eine Zusammenkunft Napoleons mit Friedrich dem



Großen im Elysium<sup>55</sup>. In den folgenden Jahren schieben sich zwischen exotische und allgemein komödiantische Darbietungen immer wieder einmal historische Themen, und in den Jahren 1882 und 1883 wird auch ein lokalgeschichtlicher Stoff aufgegriffen: die Belagerung der Stadt Villingen durch die Franzosen im Jahre 1704, die mit viel Aufwand dargestellt wurde. Besonders bezeichnend ist das Thema des Fasnachtsumzugs 1885: „Trachten und Szenen aus Villingens Vorzeit“ - hier erscheinen die alten Germanen, Karl der Große, Herzog Berthold, der sagenhafte Riese Romäus, die Zünfte und der Magistrat, Patrizier und Patrizierfrauen, schwedische Krieger und deutsche Landsknechte. Auch eine „altdeutsche Spinnstube“ und eine „altdeutsche Trinkstube“ wurden dargestellt.

Es ist nicht unmöglich, daß einzelne Gestalten solcher Auftritte zu bleibenden Bestandteilen der Fasnacht wurden; so mag es zum Beispiel auf derartige historische Darstellungen zurückgehen, daß in Villingen wie anderswo die alte städtische Tracht zum Fasnachtskostüm der Frauen und Mädchen geworden ist. Auch der „Maskenzug mit Kostümen vom 15. bis 19. Jahrhundert“, der 1842 in Rottweil stattfand<sup>56</sup>, sollte unter diesem Gesichtspunkt überprüft werden; und wenn in Saugau „schon“ 1859 Hexen am Fasnachtsumzug teilnehmen<sup>57</sup>, so wird auch dies weniger im Zeichen der Kontinuität mythischer Vorstellungen als in der Folge lokalhistorischen Rückgriffs zu sehen sein: in Saugau gab es in den Jahren von 1650 bis 1680 besonders viele Hexenverbrennungen, und noch im Jahr 1731 fand ein Hexenprozeß statt<sup>58</sup>; und es ist sehr viel wahrscheinlicher, daß aufgeklärte und historische Einstellung diese geschichtlichen Tatsachen in den Fasnachtsumzügen ironisierend aufgriff, als daß der alte Aberglaube in der fasnachtlichen Darstellung der Hexen eine letzte Steigerung erfuhr. In Säckingen schließlich wurden nachweislich Ende der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts drei Fasnachtsfiguren durch „historischen“ Rückgriff geschaffen: die Gestalt des „Römers“ wurde einer im Säckinger Heimatmuseum befindlichen Steinmaske aus Kaiseraugst nachgebildet, das „Siechenmännlein“ wurde aus dem Stadtwappen übernommen, und bei der Gestalt des „Maisenhardtjoggeli“ stand Johann Viktor von Scheffel mit einer seiner Dichtungen Pate<sup>59</sup>.

Eine detaillierte, alle örtlichen Quellen ausschöpfende Unter-

suchung der Fasnachtsbräuche ungefähr während der letzten 120 Jahre könnte wesentliche Aufschlüsse über die Entwicklung und die Grenzen des historischen Bewußtseins im Volk erbringen. Sicher ist, daß hier etwas Neues auftaucht, das es so vorher nicht gegeben hatte. Im Jahr 1775 hatten in Villingen die Studenten des Benediktinerklosters den ersten Fasnachtsumzug in dieser Stadt veranstaltet; er stellte „Die Torheit der Welt, des Fleisches, und des Teufels in ihren schlimmen Folgen, zur heilsamen Warnung“ dar<sup>100</sup>. Das Thema ist also kein einmalig-zeitliches, historisches, sondern ein dauerndes; dieser Fasnachtsumzug steht den religiösen Prozessionen der Barockzeit näher als den Fasnachtsveranstaltungen des 19. Jahrhunderts. Diese Prozessionen enthielten freilich in ihrer oft sehr bunten Mischung auch historische Darstellungen; aber das Historische ist in ihnen wie im barocken Drama nur Präfiguration des Unhistorischen, Abbild ewiger Werte und Wahrheiten, nicht Darstellung des Geschichtlich-Einmaligen<sup>101</sup>. Man darf auch die Gleichzeitigkeit verschiedener historischer Schichten nicht mit historischen Darstellungen verwechseln. Wenn etwa in einer Abhandlung über die Nürnberger Schembartzüge eigens „eine bunte Mischung ältester und jüngster Bestandteile“ hervorgehoben wird<sup>102</sup>, so handelt es sich dabei um einen Ausdruck der „Synchronisation“, die jedes kulturelle System zu leisten hat und die auch in den einzelnen Erscheinungen einer Kultur zum Vorschein kommt — nicht aber um den Ausdruck historischen Bewußtseins.

Vielleicht ist eine Vorstufe der historischen die „politische“ Darstellung, wie sie um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert nachweisbar ist. In Schwäbisch-Gmünd wurde im Fasnachtsaufzug 1802 unter anderem dargestellt: die Geburt der französischen Revolution; Bonaparte; die zurückgehenden Russen. Auch Zuckerhüte und Kaffeesäcke zeigte man in jener Zeit vor der Kontinental Sperre, und an den Anfang wurde der wohl in Bildern symbolisierte „Wunsch, reichsstädtisch zu bleiben“ gestellt<sup>103</sup>. Das alles sind zeitgenössische, politische Anspielungen, getragen von dem wachen reichsstädtischen Sonderbewußtsein; man wird sie als entschiedene Willenskundgebungen verstehen dürfen. Gewiß sind solche politischen Darstellungen nicht verschwunden; als vor einigen Jahren die westdeutsche Bundeswehr in ihren heftig umstrittenen Anfängen stand, marschierten fast in jedem Fasnachtszug

Soldaten; und die Weltraumfahrt fehlte während der letzten Jahre wohl in keinem größeren Umzug. Aber im allgemeinen handelt es sich dabei nur noch um bloße Glossen; es ist bezeichnend, daß die politisch-zeitgenössische Darstellung im 19. Jahrhundert meistens von der „historischen“ und exotischen überlagert wurde.

Daß die Darstellung geschichtlicher, vor allem auch lokalgeschichtlicher Vorgänge, heute vielleicht häufiger ist denn je, zeigen beispielsweise die vielen Theateraufführungen örtlicher „Festspiele“. In Hornberg im Schwarzwald wurden 1956 auf der Freilichtbühne sechs Aufführungen des „Hornberger Schießens“ gegeben; das Hayinger Naturtheater hatte zwei Jahre lang das Stück „Der Orgelmacher“ auf dem Programm, ein „Heimatspiel“, in dem von den inneren Prüfungen und äußeren Erfolgen eines Hayinger Orgelmachers erzählt wird; die „Historischen Festspiele“ in Breisach führten das historische Schauspiel „Peter von Hagenbach“ auf; in Flochberg im Kreis Aalen schrieb 1954 ein einheimischer Friseurmeister ein Legendenspiel, das den Ursprung der örtlichen Wallfahrt zum Gegenstand nimmt; in Viechtach in der Oberpfalz, dem Geburtsort des historischen Doktors Eisenbarth, fanden 1958 „Dr. Eisenbarth-Festspiele“ statt; und in Rothenburg wird alljährlich der „Meistertrunk“ inszeniert<sup>104</sup>.

Auch in Umzügen aller Art nimmt das Historische einen beherrschenden Platz ein. Im August 1956 fand in Stuttgart das 14. Deutsche Sängerbundfest statt, bei dem ein zwei Kilometer langer Festzug „Die historische Entwicklung des Liedes seit den Zeiten der Germanen und die Geschichte des Deutschen Liedes“ zeigen sollte. Ein weiterer Kilometer des Festzuges, der unter dem Motto „Horch auf, singendes Herz“ stand, war weggelassen worden auf Grund verschiedener Einwände, die sich vor allem auch gegen „die historische Überladenheit“, gegen die Darstellung von Wikingerschiff, Marketenderwagen, Eberhard im Bart, Wiener Klassikern und Schwäbischem Dichterkreis gerichtet hatten. Beim Ravensburger Rutenfest 1957 boten im Festzug die Handelszüge der Ravensburger Handelsgesellschaft, eine alte Papiermühle, Heinrich der Löwe, Magister und Landsknechtstrommler „eine bunte Heerschau aus der großen Vergangenheit Ravensburgs“. Im gleichen Jahr wurde auch der Festzug zum 950jährigen Jubiläum der Gemeinde Holzgerlingen mit zwanzig Bildern „aus der Geschichte der Gemeinde“ eröffnet: „250 Herolde und Kelten,

Römer, Alemannen und Franken, Adelige, Leibeigene und Landsknechte zogen in bunten Kostümen durch den Ort". Auch **beim** Biberacher Schützenfest beherrschten die „kostümierten Gruppen aus Biberachs Vergangenheit" das Bild: „Der Gigelberg wurde zu einem schattigen Biwakplatz für Schweden, Kaiserliche und Stadtsoldaten, die in originalgetreuen Kostümen zur Erinnerung an den Dreißigjährigen Krieg zum Bestandteil des Festzuges gehörten. Zunfttänze der Gerber und Weber mit alten Liedern und Sprüchen der Zünfte, die im Mittelalter Biberach zum wirtschaftlichen Aufstieg verholfen hatten, gehörten zum bunten Festprogramm". Beim Bericht über den Vaihinger Maientag 1956 wird hervorgehoben, daß „die Flößer ihren farbenbunten Tanz aufführten"; wie überhaupt in fast allen diesen historischen Darstellungen vor allem auch das Pittoreske, das Malerische gesucht wird. Dies ist auch der Fall bei den in vielen Orten erneuerten Bürgerwehren. In einem Bericht über ein großes Bürgerwehrtreffen in Saulgau im Juli 1956 ist von einer „Revue der Geschichte" die Rede, und bezeichnend ist der Vergleich: „Es schien, als ob zweitausend Soldaten mit ihren Tschakos, Pickelhauben, Raupenhelmen, Feldmützen und Federhüten ... aus den Rahmen der zahllosen Stiche in den Ratskellern unserer Städte herausgesprungen seien, um für ein Wochenende in die sogenannte gute alte Zeit zurückzuführen"<sup>105</sup>.

Vor einigen Jahren trat bei einer Bürgerwehrtagung sogar ein neugegründetes „Lützowsches Jägerdetachment" aus Konstanz an die Öffentlichkeit — mit schwarzen Uniformen und Tschakos und mit aufgefplantem Bajonett<sup>106</sup>. Die Vorfahren der Angehörigen des heutigen „Detachements" kämpften aber auf **Seiten** Napoleons, also gegen die Lützowschen Jäger, deren Taten in Körners Gedicht glorifiziert sind; es werden hier also nationale Impulse in die Lokalgeschichte hineingetragen. Vor allem aber ist ein solcher Fehlgriff möglich, weil das „Historische" bei all den erwähnten Darstellungen aus der Geschichte keinem strengen Maßstab unterliegt; in Wirklichkeit sollen nicht so sehr geschichtliche Fakten dargestellt, als vielmehr malerische, gefällige und interessante Motive aus der Geschichte überhaupt präsentiert werden - daß auch das Martialische als malerisch empfunden werden kann, bedarf keines Beweises. Schon in den Fasnachtsumzügen des 19. Jahrhunderts wurde nicht in erster Linie eine getreue Darbietung ge-

schichtlicher Ereignisse angestrebt. Das schließt nicht aus, daß sie den zeitlichen Horizont öffneten oder seine Öffnung voraussetzten und geschichtliche Vergangenheit ins Blickfeld brachten; aber das „Historische“ solcher Darbietungen ist doch meistens unbelastet von Skrupeln der Treue und Genauigkeit. Albert Fischer bedauert in seinem geschichtlichen Abriß zur Villingener Fasnacht, daß für das 17. Jahrhundert keine Ratsprotokollbücher vorhanden seien; er spricht dann die Vermutung aus, daß diese bei dem 1882 und 1883 aufgeführten Fasnachtsspiel „Die Belagerung der Stadt Villingen durch Marschall Tallard“ zum Stopfen der Böller verwendet, also „verpulvert“ wurden<sup>107</sup>. Dem „historischen“ Spiel wären demnach wichtige historische Zeugnisse geopfert worden. Wir dürfen diesen grotesken Vorgang füglich symbolisch verstehen und verallgemeinern: Die spielerische Vergegenwärtigung des Historischen stellt zwar Szenen der Vergangenheit her, gibt aber das eigentlich Geschichtliche preis, indem sie die historische Distanz aufhebt.

So kommt es, daß das Historische schließlich im doppelten Sinn „präsentiert“ wird: es wird dargestellt, und es wird vielfach ganz in die Gegenwart gerückt, aus der Dimension der Zeit herausgenommen. Die Hinwendung zur „guten alten Zeit“ ist gar keine primär geschichtliche Wendung. Die Darstellung des ‚Malerischen‘ aus der Vergangenheit bedeutet oft nicht nur eine Flucht aus dem geschichtlichen Augenblick der Gegenwart, sondern paradoxerweise aus der Geschichte überhaupt. In der schon mehrfach zitierten Betrachtung von Albert Fischer über die Villingener Fasnacht erscheint das Wort historisch, ein rechtes Zauberwort, auf jeder zweiten Seite. Der Villingener Narro ist „voll und ganz historischer Natur“; „der historischste Teil des Narro ist wohl die Larve“, aber „nicht minder historisch als die Larven sind die Narrorollen“. Wenn ein Narro nicht ordentlich zu „**Strehlen**“ versteht, soll er schweigen —, „er erfüllt deshalb doch seinen Zweck, indem er eine historische Sache verkörpert“. Auch der Butzesel stellt „eine Historie“ dar; und von der Katzenmusik wird gesagt: „Wenn sie auch noch nicht viel mehr als 50 Jahre alt ist, so birgt doch auch sie ein Stückchen altersgrauer Geschichte in sich“<sup>108</sup>. Die Paradoxie dieser letzten Äußerung wird dann zwar aufgelöst durch den bezeichnenden Hinweis auf den Lärm bei dem „Saturnalien- und dem Ostarafest“; aber diese zusätzliche Erklärung ist insofern

nicht unerlässlich, als im Grunde in all diesen Wendungen das Wort „historisch“ nur noch zum Teil ein Zeitbegriff ist; zum andern ist es eine Wertung, eine Bezeichnung des Richtigen.

Bei der Vorbereitung auf das Grosseffinger Narrengericht im Jahre 1956 wies der Narrenvogt einen der Sprecher mit der Bemerkung zurück, seine Sache sei nichts, sie sei „nicht historisch“. Das Historische meint hier wie vielfach in der heutigen Volkskultur nicht etwa, daß eine Sache zu einer bestimmten festlegbaren Zeit entstanden und von dort überliefert sei, sondern es meint primär das Richtige, das Ordentliche, das was „immer“ so war, das Alte und Gute. Dieser Begriff des Historischen ermöglicht eine gewisse Vernachlässigung des tatsächlich Geschichtlichen. Wiederum bieten die Narrenzünfte hierfür ein Beispiel: ihre Vereinigung im schwäbisch-alemannischen Raum, die an sich über die Wahrung der alten Traditionen wacht, macht gleichwohl „keine Klassenunterschiede unter den einzelnen Zünften“<sup>109</sup> und nimmt auch sehr junge Zünfte auf, wenn sie sich ins Bild der landschaftlich bestimmten Fasnet einfügen. Wie das Alte eo ipso gut ist, so ist das Gute umgekehrt gewissermaßen auch alt oder doch „historisch“. Die Bezeichnung „Historische Narrenzunft“ oder auch „Althistorische Narrenzunft“ ist fast allgemein geworden.

Auch bei neuen Bräuchen vollzieht sich die Historisierung kaum mehr in der Form, daß ein bestimmter Ausgangspunkt in der Geschichte festgestellt oder angenommen wird, sondern so, daß einfach ein hohes Alter und damit die Gültigkeit postuliert wird. Dies ist gewiß nicht völlig neuartig: 1785 schrieben die Haller Sieder eine „Ordnung“ zu ihrem Brunnenzug und Kuchenfest nieder, die mit der Feststellung beginnt, daß die Sieder ihr Privileg „von ohnfürdenklichen Zeiten her“ besäßen<sup>110</sup>, und diese formelhafte Berufung auf die Tradition steht gewiß auch damals nicht allein. Jeder Brauch muß, um als solcher empfunden zu werden, eine gewissermaßen archetypische Komponente besitzen, die in der historisierenden Betrachtung anvisiert wird — das Ursprüngliche, Archetypische bildet gewissermaßen das Integral des Historischen und kann im allgemeinen nur in historischen Werten ausgedrückt werden<sup>111</sup>. Dies gilt auch heute noch. Aber während jene Formel infolge des damals engeren zeitlichen Horizontes nur besagen konnte, daß ein Gut von jenseits dieses Horizontes hereingereicht, tradiert wurde, erweckt heute die Behauptung vom hohen

Alter und vom „historischen“ Charakter eines Brauches auch die Vorstellung langer Zeiten erfüllter Geschichte. Der Lichterbaum an Weihnachten wird nicht nur als überliefertes und insofern altes Gut empfunden, sondern wird stillschweigend in die vage bekannten Epochen der Vergangenheit versetzt; — Scheffel hat in seinem „Ekkehard“ eine mittelalterliche Christbaumfeier geschildert, die kaum einen Leser stutzen läßt, und auch die rührseligen Bilder der Familie Luther unter dem brennenden Lichterbaum erregen kaum einmal Befremden. Auch für die noch ganz junge Erscheinung des Adventskranzes werden heute bereits Erklärungen gegeben, die tief in die Geschichte hineinführen; und ähnliches gilt für den Muttertag und für den Brauch des Blumenschenkens am Valentinstag, der sich seit einigen Jahren, aus den westlichen Nachbarländern kommend, zaghaft auch in Deutschland ausbreitet. In den Werbungen der Blumengeschäfte und der internationalen Auftragsorganisationen zu diesem Tag ist immer wieder davon die Rede, daß es sich um einen „sehr alten Brauch“ handle; und bezeichnenderweise heißt es auch, ohne weitere genaue Erklärung, um einen „600 Jahre alten“ Brauch“. Denn das hohe Alter bedeutet jetzt eine Anzahl von Jahrhunderten konkreter erfüllter Geschichte, nicht mehr nur eine Verankerung in der jenseits des zeitlichen Horizontes liegenden abstrakten Vergangenheit.

Praktisch scheint der Unterschied gegenüber früher klein zu sein, da auch die Vorstellung von der konkreten Geschichte beim einfachen Volk im allgemeinen sehr vage ist; auch heute noch bestehen klarere Maßstäbe vielfach nur für die eigene Lebenszeit, und man kann gelegentlich beobachten, wie bestimmte Erscheinungen von älteren Leuten ausdrücklich als „Altertum“ bezeichnet werden mit der Begründung, daß sie in ihrer Kindheit auch schon vorhanden waren. Aber es ist doch wesentlich, daß früher das Historische als solches noch gar nicht eigentlich ins Blickfeld gelangt war, obwohl natürlich geschichtliche Überlieferungen und selbst Überlieferungen aus der Geschichte (also Geschichtssagen u. ä.) in den Horizont hereinragten. Heute dagegen wird das Historische umgedeutet und gewissermaßen enthistorisiert. Bei dieser Enthistorisierung des Geschichtlichen mit dem Ergebnis des zeitlos „Historischen“ handelt es sich um eine ähnliche Paradoxie, wie wir sie im Phänomen der „Binnenexotik“ festgestellt haben.

Die „Präsentierung“ des Historischen im doppelten Sinn ist ein

Versuch des einfachen Volkes, der Überfülle des Geschichtlichen zu begegnen. Aber man wird sein Ergebnis nicht glorifizieren dürfen als „das Unhistorische“, wie es Nietzsche als Gegenmittel gegen den überwachen historischen Sinn empfiehlt<sup>11</sup>. So unscharf die geschichtlichen Vorstellungen im Volk sind, das Bewußtsein der Geschichte und des Geschichtlichen ist ihm nicht mehr fremd, und der „begrenzte Horizont“, in dem nach Nietzsche Vergessen möglich wäre, ist wohl auch für das einfache Volk endgültig zerfallen.



## IV. Soziale Expansion

### 1. *Standeskultur und Einheitskultur*

Friedrich Theodor Vischer kommt in seiner Ästhetik auch auf das Volkslied zu sprechen und stellt die Frage, was „Volk“ heißt, wenn man vom Volksliede spricht. Er antwortet: „Es ist ursprünglich, ehe diejenige Bildung eintrat, welche die Stände nicht nur nach Besitz, Macht, Recht, Geschäft, Würde, sondern nach der ganzen Form des Bewußtseins trennt, die gesamte Nation. Da ist kein Unterschied des poetischen Urteils; dasselbe Lied entzückt Bauern, Handwerker, Adel, Geistliche, Fürsten. Nachdem nun diese Trennung eingetreten ist, heißt der Teil der Nation, der von den geistigen Mitteln ausgeschlossen ist, durch welche die Bildung als die bewußtere und vermittelte Erfassung seiner selbst und der Welt erarbeitet wird, das Volk. Allein dieser Teil ist das, was einst alle waren, die Substanz und der mütterliche Boden, worüber die gebildeten Stände hinausgewachsen sind, aus dem sie aber kommen“. Friedrich Theodor Vischer ist gewiß nicht wirklichkeitsfremder Schwärmerei verdächtig; aber hier entwirft er doch ein Bild, das den geschichtlichen Tatsachen nur teilweise entspricht. Möglicherweise ist er dabei gerade aufs stärkste beeinflusst durch die Wirklichkeit seiner Zeit, in welcher das Auftreten des vierten Standes die ständische Differenzierung betonte und in welcher der Wille zur nationalen Einheit geschichtliche Stützen suchte. Tatsächlich war doch wohl der Bildungsunterschied zwischen den Ständen beispielsweise in der Latinität des Mittelalters größer als im 19. Jahrhundert; und bezeichnenderweise ist heute das Idealbild einer intakten Volkskultur gerade auch ständisch geprägt. Die Standeskultur, wie sie sich auch noch in der „bürgerlichen Gesellschaft“ des 19. Jahrhunderts zeigte, erscheint uns heute oft als die natürlich-organische Voraussetzung einer gegliederten Kultur, deren Abbau in neuester Zeit unmittelbar mit dem Abbau des Ständischen zusammengesehen wird. Hugo Moser hat an sprachlichen Auswirkungen, vor allem am Zurückgehen der Mundarten

zugunsten landschaftlicher Umgangssprachen, „eine Tendenz zur Einheitskultur“ nachgewiesen<sup>1</sup>; und was hier sachlich auf Grund sprachlicher Erscheinungen registriert wird, erscheint nur allzu häufig als Klage über die „Massenkultur“ des industriellen Zeitalters, das die alten Gliederungen zerstört, die alten Unterschiede eingeebnet hat.

Schon in Vischers und Riehls Zeit beginnen sich die ständischen Grenzen immer mehr zu verwischen. In seinem Buch über den deutschen Männergesang hebt Otto Elben vor allem auch dessen „gesellschaftliche Bedeutung“ hervor: er sieht die „unsinnigen“ Schranken der Stände sinken vor der Macht des gemeinsamen Gesangs<sup>2</sup>, und zwar zugunsten einer einheitlichen, national bestimmten Kultur. Man wird heute einschränkend sagen müssen, daß weder Elben noch Riehl die Bedeutung der Industriearbeiterschaft als eines neuen autonomen Standes erkannt haben. Aber inzwischen hat der Gedanke nationaler Einheit in der Kultur, wie er beispielsweise sich im gemeinsamen Lied ausdrückt, auch weite Teile dieses neuen Standes erfaßt. Vor allem aber hat die politische und wirtschaftliche Entwicklung die Deklassierung bestimmter Berufsgruppen und Sozialschichten weitgehend beseitigt, und zahlreiche soziologische Darstellungen aus unseren Tagen lehren, wie sich die selbstverständlich immer vorhandenen Maßstäbe zur Beurteilung des Sozialprestiges aus dem ständischen Aufbau weitgehend lösen, wie die zunächst nur theoretisch proklamierte Aufhebung der Standesgrenzen inzwischen in vielfacher Hinsicht praktiziert wurde. Gelegentlich wird in der Volkskunde das Abklingen eines Brauches aus den wirtschaftlichen Verhältnissen erklärt; so kommen Heischebräuche ab, seit es „keine armen Leute mehr gibt“, wie einmal eine alte Frau sagte<sup>3</sup>. Die Tatsache, daß es „keine armen Leute mehr gibt“, wie überhaupt die gesamte wirtschaftliche Entwicklung, beeinflußt aber nicht nur einzelne volkskundliche Phänomene, sondern die Volkskultur insgesamt. Sie bewirkt zusammen mit den Mitteln der Technik, daß die „Verfügbarkeit“ der Güter weitgehend auch im sozialen Sinn Wirklichkeit geworden ist.

Rudolf Tartier stellt fest, „an der Kleidung und anderen Äußerlichkeiten“ lasse sich die Berufszugehörigkeit von Jugendlichen heute nicht mehr ablesen<sup>4</sup>; die gleichen Gebrauchsgüter bestimmen Arbeit und Freizeit ganz verschiedenartiger Berufe und Sozialschich-

ten. Wo früher das differenzierte Wechselspiel zwischen höheren und niederen Sozialschichten doch im wesentlichen geprägt war durch die absteigende Bewegung des „gesunkenen Kulturgutes“, werden heute vielfach allen Schichten gleichzeitig neue Formen und Güter angeboten, die als „industrial design“ ihre Einflußkraft nicht aus dem sozialen Aufbau, sondern aus der allgemeinen Normierung empfangen.

Es ist aber keineswegs so, daß erst auf dem Wege über das vereinheitlichte kulturelle Gebrauchsgut die ständischen Unterschiede in der Geisteshaltung einge ebnet würden; vielmehr ist hier ein Ausgleich schon vorausgegangen. Die Berufe sind zwar heute differenzierter und uneinheitlicher denn je; aber die technische Welt gleicht die an sich so verschiedenen Berufe doch einander an: „Die Anwendung gleichartiger Denk- und Arbeitsformen wirkt entscheidender als die Ungleichartigkeit der Anwendungs- und Arbeitsgebiete; die Gleichförmigkeit der Arbeitszeit und Erholungs-dauer entscheidender als die Verschiedenheit der Arbeitsstelle; die Gleichwertigkeit der Einkommen entscheidender als die Ungleichheit der Quellen, aus denen sie fließen“. Doch ist die Gleichartigkeit der Denkformen keineswegs auf ein in irgendeiner Weise technisches Denken, auf mechanisierte Vorstellungen vom Leben beschränkt. Auch Denkweisen, die sich dieser Übertragung technischer Prinzipien auf das ganze Leben ausdrücklich widersetzen, sind doch einheitlich und nicht etwa nur Besitz bestimmter Stände oder Sozialschichten. Dies zeigt sich etwa in der ganz allgemeinen Wertschätzung der Natur, die heute in Stadt und Land verbreitet ist und die sich Wandervereinen so gut wie Reisegesellschaften mitteilt. Der Sport, den man als eine Möglichkeit naiven Naturgenusses bezeichnen kann\*, kennt praktisch kaum mehr Standesgrenzen; aber auch das sentimentalische Naturgefühl hat längst fast alle sozialen Schichten und Gruppen ergriffen, hat selbst vor den greifbaren Realitäten des jeweiligen Berufes nicht Halt gemacht. In den biedermeierlichen Gedichten Karl Mayers wird an den Schäfer die Frage gestellt:

„Schäfer, dort an deinem Stabe  
Blickst du müßig durch das Feld;  
Ahnst du auch die reiche Gabe  
Solchen Blicks in Gottes Welt?“\*

Es lohnt sich, die Antwort auf diese harmlos-rhetorische Frage zu überlegen. Bis in die Entstehungszeit des Gedichtes hinein ist schon „die positive Auslegung des Landlebens“<sup>10</sup> und noch viel mehr die naturseelige Würdigung ländlicher Berufe ein sicheres Zeichen für gelehrte, allem Ländlichen meist sehr fernstehende Verfasser und ein gleichgeartetes Publikum; es handelt sich um ein literarisches Rollenspiel, mit dessen Kategorien zwar die Träger solcher Dichtung häufig die Wirklichkeit erfahren, das aber diese Wirklichkeit selbst nicht beeinflußt. Seit dem letzten Jahrhundert aber werden in zunehmendem Maße auch die bisherigen Objekte solcher Dichtung mit ihr vertraut und nehmen sie auf und an mit dem Ergebnis jener Selbstverklärung, von der schon die Rede war. Heute „ahnt“ der Schäfer durchaus „die reiche Gabe“ seines Blickes in die Natur. Das Sentimentalische als gesunkenes Kulturgut ist eines der wesentlichsten, bisher kaum behandelten Themen einer Volkskunde des 19. und 20. Jahrhunderts — doch ist auch hierbei festzustellen, daß es sich gar nicht mehr eigentlich um einen Prozeß des allmählichen Absinkens bestimmter Güter in andere Schichten handelt, sondern vielmehr um das kompakte Angebot früher sozial begrenzter Vorstellungen an alle Schichten und Gruppen, also auch hier um eine Vereinheitlichung der Kultur.

Aufs engste hängen die „Tendenzen zur Einheitskultur“ mit dem unbegrenzten Angebot an Wissen und Bildung zusammen, das sich ebenfalls an alle Bevölkerungsgruppen richtet. Was die Aufklärung grundsätzlich proklamiert hatte: die Demokratisierung der Bildung“, das rückte doch erst die fortschreitende Technisierung in den Bereich des Möglichen, so daß es in unseren Tagen zu einer ausdrücklich so genannten „zweiten Aufklärung“ kommen konnte<sup>12</sup>. Wenn diese „Aufklärung“ tatsächlich auch nicht die ganze Bevölkerung erreicht, so hat sie doch die allgemeine Haltung zu Wissenschaft und Bildung geändert, die jetzt nicht mehr als vorgegebene soziale Privilegien erscheinen<sup>13</sup>. Vor allem auch von der Arbeiterschaft hat diese Sozialisierung des Wissens unterschiedener als politische Eschatologie den Druck des Unabänderlichen genommen; anders gesagt: sie hat wesentlich dazu beigetragen, daß auch die Arbeiterschaft nicht mehr als abgeschlossener sozialer Stand angesprochen werden kann.

Das haben jüngere soziologische Untersuchungen immer wieder herausgestellt; aber auch die Entwicklung in der Volkskunde macht

es klar. In den volkskundlichen Sammlungen und Forschungsarbeiten des letzten Jahrhunderts ist bis in die Einzelheiten hinein die starke Reserviertheit gegenüber dem vierten Stand zu spüren. Anton Birlinger merkt beispielsweise in seiner Schilderung des Rottweiler Faschnachtsnarren folgendes an: „Der ‚Narr‘ ist übrigens auch eitel; gehört er einer besseren Familie an, so trägt er unfehlbar neue Glacehandschuhe; fehlen ihm diese, so ist es gerathen, ihm aus dem Wege zu gehen, da irgend ein Proletarier oder Hausknecht in seinem Gewand steckt“<sup>14</sup>.“ Schon eine solche kleine Notiz zeigt, was auch der Riehische Entwurf seiner ständisch orientierten Volkskunde deutlich macht: daß sich sowohl die traditionalistische bürgerliche Kultur wie die traditionalistische Kulturwissenschaft der Volkskunde im Gegensatz zu der neu entstehenden Industriearbeiterschaft weiß, ja daß die Ansätze bürgerlich-revolutionärer Bewegung zugunsten jenes ständischen Traditionalismus aufgegeben wurden, weil im vierten Stand eine neue „Macht der Bewegung“ heraufgekommen war<sup>15</sup>. Volkskunde wurde so zur Bauernkunde in bürgerlichem Geist; und erst im Jahr 1931 erschien ein erster Band „Volkskunde des Proletariats“ aus der Feder von Will-Erich Peuckert. Daß keine weiteren Bände folgten, lag zum Teil an der politischen Entwicklung in Deutschland, zum Teil aber auch an der Auflösung des „Proletariats“. Als Wilhelm Brepohl nach dem zweiten Weltkrieg seine volkskundlichen Forschungen im Ruhrgebiet zusammenfaßte<sup>16</sup>, lieferte er keine „Arbeitervolkskunde“, sondern sprach neutraler vom „Industrievolk“ an der Ruhr. Das war zum Teil das Ergebnis eines mühsamen Abbaus von Vorurteilen, die der Arbeiterschaft angehaftet waren, zum Teil aber trägt dieser Begriffswandel auch einem Wandel Rechnung, der sich in der Arbeiterschaft selbst angebahnt hatte; sie hatte sich emanzipiert, und hatte sie sich früher in ihrer Bedrängnis — oft mehr oder weniger pathetisch — auf ihren eigenen Wesenskern gestützt, so strebte sie später über die eigenen Grenzen hinaus und assimilierte sich bürgerlichen Lebensformen.

In neueren Darstellungen über den Arbeiter wird dieser Vorgang deutlich. So wird herausgestellt, daß sich der Arbeiter in seiner Wohnungseinrichtung nach bürgerlichen Maßstäben richtet<sup>17</sup>, daß der Geschmack älterer Arbeiter „noch um eine Nuance konservativer ist als der des Bürgertums“<sup>18</sup>, daß andererseits die kulturelle Situation für jedermann, nicht nur für den Arbeiter,

so ist, daß nur die Möglichkeit einer „Stundenkultur“ gegeben ist. Wilhelm Brepohl gibt mannigfache Beispiele dafür, wie den Arbeitern des Ruhrgebiets ihre ländliche Herkunft anhaftet, wie sie sich nach der täglichen Arbeit, vor allem aber auch nach ihrer Entlassung aus der Industriearbeit „zu dem dörflichen Menschen zurückzubilden“ pflegen, „der unter der städtischen Aufmachung des Industriemenschen noch verborgen ist“<sup>20</sup>. All diese Beispiele zeigen, wie fließend die Standesgrenzen geworden sind, wie sehr sich die Lebensformen verschiedener sozialer Schichten und Großgruppen einander annähern. Was hier für den Arbeiter angedeutet wurde, könnte mutatis mutandis auch am Bauern gezeigt werden, der einerseits seinen einstigen Lebensrhythmus dem strengen Taktschlag des Maschinellen unterwirft und der andererseits seine selbst-ständigen Lebensformen zugunsten bürgerlicher Formen aufgegeben hat: „bürgerliches“ Mobiliar findet sich heute nicht nur in Arbeiterwohnungen, sondern auch im Bauernhaus. Und ebenso könnte gezeigt werden, wie auch der „bürgerliche Mittelstand“ im Zuge der Industrialisierung mehr und mehr in „arbeiterliche“ Stellungen und Haltungen gedrängt wird. Gegenüber dem Rangaufbau in der vorindustriellen Ständegesellschaft hat sich die „Wertspanne“ verkleinert; „die Masse der Bevölkerung gehört den mittleren Ranglagen an“<sup>21</sup>. Der soziologische Befund der Schichtung läßt sich — vor allem im Widerspruch zu der von Marx aufgestellten These der Zwei-Schichten-Gesellschaft — zweifellos vergrößern zur Feststellung einer „Einheitsgesellschaft“.

Aber die angeführten Beispiele zeigen auch, daß es der alten Standesbegriffe bedarf, wenn man Bewegungen und Prozesse innerhalb dieser Einheitsgesellschaft beschreiben will. Dabei handelt es sich nicht nur um eine rein terminologische „Verspätung“; vielmehr ist diese der Ausdruck dafür, daß die ständischen Leitbilder tatsächlich noch lebendig sind und zum Teil die Kultur der unständischen Gesellschaft bestimmen. Ein handfestes Beispiel dafür bieten die vielen romantischen Ritterdramen, die noch jetzt auf den kleinen Dorfbühnen außerordentlich beliebt sind. Theodor Körners „Hedwig“ war bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts eines der meistgespielten Stücke. Der Titelzusatz „Die Banditenbraut“ mag zu diesem Erfolg beigetragen haben; aber entscheidender war doch wohl, daß das Stück die alte Standesgesellschaft am Leben

hielt und die Heldin zu den Spitzen dieser Gesellschaft hinaufführte.

Aber auch in wenig auffallenden alltäglichen Denkformen und Vorstellungen inmitten der industriellen Arbeitswelt wirken Anstöße aus der ständischen Gesellschaft nach. So läßt sich beobachten, daß Industriearbeiter manchmal unverhältnismäßig gut auf die Fabrikanten, dagegen unverhältnismäßig schlecht auf die Abteilungsleiter und andere führende Männer des Betriebs zu sprechen sind<sup>22</sup>. Zweifellos wirkt hierbei mit, daß diese Männer auch unangenehme Neuerungen gegenüber den Arbeitern zu vertreten haben; aber es wäre gewiß zu vordergründig und flach, wollte man dies allein für die Wertung verantwortlich machen. Es scheinen hier vielmehr Anstöße aus der vorindustriellen Gesellschaft fortzuwirken, in welcher der Sozialaufbau unantastbar und bis zu einem gewissen Grad gottgewollt gewesen war. Diese Art der Wertung hat ihre Geschichte, der man einmal gesondert nachgehen müßte; hier sei nur angedeutet, daß nach den Zeugnissen der Volkssage im allgemeinen nicht die eigentlichen Herren das Verdammungsurteil des Volkes traf, sondern den Burgvogt, den Keller — den herrschaftlichen Finanzbeamten bürgerlicher Herkunft — und andere Vertreter der Herren aus nichtadeligem Stand, während man beispielsweise vielen Fürsten übersinnliche Kräfte zuschrieb und sie so eindeutig über die anderen Stände hinaushob<sup>23</sup>. Dieses Bestreben, die „Herren“ durch solche Auszeichnungen noch zu erhöhen oder ihre Erhöhung zu rechtfertigen, findet sich heute ebenfalls noch. Es bedient sich freilich nicht mehr derart kompakt magischer Vorstellungen, zeigt sich aber etwa in den vielen Erzählungen von den Besitzern großer Firmen, die demnaoh ganz klein anfangen: Als sein Vater den späteren Firmeninhaber auf die Wanderschaft verabschiedete, ließ dieser in der Aufregung das Geldstück fallen, das ihm der Vater in die Hand gegeben hatte. Da mußte der Zimmermann kommen und ein Stück aus dem Boden sägen, damit man das Geldstück wieder fand, da es das einzige im Hause war. So und ähnlich wird von vielen großen Industriellen erzählt<sup>24</sup>; dies entspringt primär nicht einem realistisch biographischen Bedürfnis, sondern steht in anderem, unrealistischem Zusammenhang: Eine solche Erzählung bezeugt die ungewöhnliche Tüchtigkeit und das ungewöhnliche Glück des Mannes, dessen Stellung so ähnlich unantastbar wird wie die

Stellung eines Feudalherren. Auch hierzu sind freilich noch genaue Einzeluntersuchungen zu leisten.

Aber das Denken in Standesbegriffen wirkt nicht nur unbeußt-untergründig fort; es sind vor allem die mehr oder weniger bewußten Regressionen auf das Ständische, welche der Einheitskultur ihre Grenzen zu setzen scheinen. Am deutlichsten machen dies die mannigfachen Bemühungen um eine „dorfeigene“, bäuerliche Kultur, wie sie heute vor allen Dingen von landwirtschaftlichen Schulen und von der Organisation der Landjugend ausgehen. Die „erneuerte Tracht“ gehört im allgemeinen zum Bild der Landjugend; meistens aber auch die Pflege von Volkstänzen, Volksliedern und anderen Kulturgütern, die man für die spezifisch bäuerlichen hält. Jeder Bericht über Veranstaltungen der Landjugend beweist, wie hier neben dem Stil der Vereinsfeiern auch viele Anstöße aus der Jugendbewegung fortwirken: Sprechchöre leiten ein; Volkslieder aus dem 15. Jahrhundert werden dargeboten, andere gemeinsam mit dem Publikum gesungen; Volkstänze werden aufgeführt<sup>25</sup>. Dies zeigt aber auch, daß die Landjugend gar nicht das Ideal des eigenen bäuerlichen Standes vertritt, sondern daß sie in der allgemeinen Bewegung von Erneuerung und Pflege steht, zu welcher die Wiederherstellung ständischer Bilder gehört. Es soll nicht übersehen werden, daß die Landjugend auch zur beruflichen Ausbildung junger Bauern beiträgt und auf alle Fälle insofern einen eigenen Charakter besitzt; aber die gepflegten Kulturgüter stehen doch in größeren Zusammenhängen.

Bezeichnenderweise sind es die gleichen Güter, die auch in den großen Städten von besonderen Gruppen „gepflegt“ werden — im Abschnitt „Erneuerung und Pflege“ wurden Beispiele dafür angeführt. Ein Gang durch Stuttgart zeigt, daß an überraschend vielen Geschäftsgebäuden und Industriebetrieben das Symbol des Sämanns als Außenschmuck angebracht ist. Das läßt sich gewiß nicht aus dem realen Zusammenhang erklären, daß Stuttgart bis heute Gartenstadt ist; vielmehr handelt es sich dabei um kompensative Erscheinungen, wie sie gerade auch die Großstadt zu provozieren scheint: wie es eine Konzentrationsbewegung auf das Heimatliche zu gibt, welche der räumlichen Expansion zu begegnen sucht, so handelt es sich hier um Regressionen auf das Ständische, welche die soziale Expansion vergessen lassen möchten. Zum Teil lassen sich solche Bestrebungen erklären aus dem, was man die Scheu



vor der „kulturellen Sozialbrache“ nennen könnte. Der Begriff der Sozialbrache, der von Wolfgang Hartke in die Geographie eingeführt wurde \*\*, bezeichnet die Vernachlässigung der Flur infolge des sozialen Umbruchs, den die Industrialisierung hervorgerufen hat. Es wäre nur natürlich, daß eine derartige Sozialbrache durch die Veränderungen der neuesten Zeit auch im Kulturellen entstünde. Eben dagegen aber wehrt sich die Bevölkerung anscheinend vielfach, und vor allem der „mittlere Mann“ —. Lehrer und Vereinsleiter, Führer von Jugendgruppen und Kommunalvertreter — steht heute stark im Bann von Gedanken der Pflege und Erhaltung. So wird vor allem das wirklich oder vorgeblich bäuerliche Kulturgut „gepflegt“, da die Entfernung vom Bäuerlichen am offenkundigsten ist; aber bezeichnenderweise kommt es auch vor, daß Kulturgut anderer Sozialgruppen in der gleichen Weise Gegenstand allgemeinen Interesses wird: so gibt es in einem Dorf an der holländischen Grenze einen Heimatverein, der die Pflege der früher von den Händlern des Dorfes benutzten Geheimsprache, des „Krämerlateins“, zu seinem obersten Ziel erhoben hat und in benachbarten Orten wird die Händlersprache sogar in der Schule gelehrt.

Die Regression auf das Ständische hebt also die soziale Expansion nicht auf, sondern bestätigt sie; der Rückgriff auf Güter der Standeskultur ist nicht ständisch begrenzt, sondern ziemlich allgemein und fügt sich so der Einheitskultur ein, die von der Einheitsgesellschaft getragen wird. Ihre wesentliche Grenze findet die Einheitskultur nicht in den „Verspätungen“, da diese nicht auf bestimmte Gruppen zu begrenzen sind, sondern in den kulturellen „Vorstößen“, an denen nur wenige teilhaben. Anders gesagt: Der Begriff der Einheitskultur wird fragwürdig angesichts der Trennung von Hochkultur und Volkskultur, die heute wohl entschiedener und krasser ist als in früherer Zeit.

Zweifellos entzückte — entgegen der Auffassung Friedrich Theodor Vischers — auch früher nicht grundsätzlich dasselbe Lied Bauern, Handwerker, Adel, Geistliche und Fürsten; zweifellos gab es auch früher kulturelle Formen, die nur einer dünnen Bildungsschicht offenstanden und verständlich waren. Im allgemeinen war aber auch diese Bildungsschicht ständisch geprägt und ordnete sich so der Gesamtkultur ein, die sich zusammensetzte aus dem Gefüge der Standeskulturen, welche keineswegs unabhängig vonein-

ander existierten, welche aber eindeutig kulturelle Horizonte setzten. Dieses Gefüge ist zerbrochen; die Hochkultur wird heute von keiner soziologisch bestimmbar festesten Schicht getragen, sondern von dem in flexiblen Gruppen<sup>28</sup> stehenden Einzelnen. Solange die sozialen Stände das Gefüge der Kultur bestimmen, ist es bei einer kulturgeschichtlichen Betrachtung weder nötig noch eigentlich möglich, Hochkultur und Volkskultur zu unterscheiden; die soziologische Kennzeichnung — höfische Kultur, geistliche Kultur, bäuerliche Kultur u. ä. — ist genauer. Erst wo eine derartige soziologische Kennzeichnung infolge der sozialen Expansion unmöglich geworden ist, tritt diese Scheidung notwendig ein. Was sie für die Volkskultur bedeutet, soll im folgenden untersucht werden.

## 2. *Volkskultur als „Imitationssystem“*

Die Antithese von Hoch und Nieder gab es selbstverständlich auch in der Standeskultur; sie war darin sogar mit größerer Sicherheit begründet, als sie es nach der Auflösung der Standesgesellschaft noch sein konnte. Die höfische Kultur wußte sich der bürgerlichen und bäuerlichen überlegen; und die bäuerliche Kultur wußte die bürgerliche und höfische sich überlegen. Dieses eindeutige Rangbewußtsein führte zu der Bewegung, die man seit Hans Naumann schlagwortartig als das Absinken des Kulturguts bezeichnet. Aber schon in den Auseinandersetzungen mit Naumann wurde immer wieder darauf hingewiesen, daß nicht dieses Absinken allein die Niederkulturen prägte, daß das Kulturgut vielmehr in charakteristischer Weise umgeformt werde. In der Tat ist entscheidend, daß die Güter — ungeachtet ihrer „Fallhöhe“ — im jeweiligen ständischen Horizont umgeschmolzen wurden; selbst wo sie gar keine materielle Veränderung erfuhren, nahmen sie doch meistens andere Funktionen an und wurden vor allem „versittet“ und so über die bloße Nachahmung erhoben. Der ständische bewirkte zusammen mit dem räumlichen Horizont, daß auch die Niederkulturen, obgleich sie sehr vieles aus der Kultur der oberen Schichten übernahmen, ein eigenes Gesicht, einen ausgeprägten Charakter hatten. Die Stände sahen sich nicht nur in der Hierarchie von Hoch und Nieder, sondern gleichzeitig auch in gesicherter, letztlich gottgewollter Selbstständigkeit. Was

Hildegard von Bingen schon im 12. Jahrhundert formuliert hatte: daß Gott sein Volk auf Erden in verschiedene Stände teilt, die er alle liebt, daß daher der höhere Stand nicht zum niedrigen herabgewürdigt werden dürfe<sup>29</sup> — diese Auffassung wirkte noch weit über das Mittelalter hinaus.

Der Zerfall der ständischen Horizonte beseitigte nicht die natürliche Wertvertikale zwischen Hoch und Nieder, wohl aber dieses sichere soziale Selbstbewußtsein, das auf den verschiedenen Stufen der Kultur jeweils doch ein Ganzes verwirklichte und so die Möglichkeit gab, die Unterschiede zwischen höheren und niedrigeren Kulturstufen zu respektieren *und* geringzuschätzen<sup>30</sup>. Die weitgehende Aufhebung der ständischen Horizonte radikalisierte die Spannung zwischen Hoch und Nieder. Wenn während des ganzen 19. Jahrhunderts versucht wird, die Volkskultur als ein in vielem der höheren Kultur überlegenes und auf jeden Fall autonomes Gebilde aufzufassen, so ist dafür die historische Orientierung an der alten Standeskultur verantwortlich; aber dieser Versuch muß auch verstanden werden als eine manchmal kurzschlüssige Antwort auf jene radikalisierte Spannung.

Hand in Hand mit der theoretischen Aufwertung der Volkskultur erfolgte praktisch ein Niedergang. Die Volkskultur konnte nicht auf sich selber beharren und allein aus den historischen Anstößen leben, sondern orientierte sich an den Formen und Inhalten, welche die hohe Kultur anbot, und zwar dank technischer Mittel schneller und in größerer Zahl anbot als je zuvor. Da verbindliche Horizonte fehlten, wurde das Angebot vielfach kritiklos akzeptiert; die Kulturgüter wurden meistens auch nicht mehr aktiv umgeformt, sondern erfuhren nur auf dem Wege zum „Volk“ eine Verdünnung, so daß „Volkskultur“ praktisch oft zum schalen Aufguß oberflächlicher Kultur wurde. Als drastisches Beispiel bietet sich die bäuerliche und bürgerliche Wohnkultur an, die nicht nur historische „Stellformen“ — etwa den aus der Renaissance stammenden repräsentativen Mitteltisch an Stelle des Ecktisches — übernahm<sup>31</sup>, sondern in die auch häufig eine Art Salon Eingang fand, mit welchem man die vornehme Welt nachahmte.

Die Argumentation gegen eine derartige Einrichtung beschränkt sich oft auf den Hinweis, daß diese keinen praktischen Zweck erfülle und lediglich der Repräsentation diene. Hier muß zur Vorsicht gemahnt, muß vor allem erkannt werden, daß Repräsentation

ein sehr ursprüngliches und keineswegs grundsätzlich dekadentes Bedürfnis ist. Schon auf sehr niedriger Kulturstufe sind spielerische Demonstrationen des eigenen Reichtums und Vermögens üblich, die man in der Ethnologie unter dem Begriff des „Potlatch“ zusammenfaßt; und Johan Huizinga hat gezeigt, wie dieser Potlatchgeist auch höhere Kulturen, etwa die römische Kaiserzeit, mitbestimmt<sup>33</sup>. Auch in volkskundlichen Museen finden sich gelegentlich alte Brautspinnräder und ähnliche Gegenstände, die niemals praktisch verwendet wurden, sondern die lediglich in besonders schöner Form und Farbe spielerisch einen Zweckgegenstand abbildeten. Auch die Trachten verrieten oder demonstrierten fast stets den Reichtum ihrer Träger. Aus donauschwäbischen Dörfern, die in vieler Hinsicht den Traditionsstand des 18. Jahrhunderts — also der Auswanderungszeit — bewahrten, wird berichtet, wie an Kirchweih die Mütter den ganzen Kleiderreichtum ihrer Töchter ins Wirtshaus schleppten und die Töchter sich nach fast jedem Tanz umkleideten; und in den großen Bauernhäusern standen große „Gewandreden“, wo Kleider und Schuhe nicht nur aufbewahrt, sondern auch zur Schau gestellt wurden<sup>34</sup>. Wer im Fehlen unmittelbarer Zwecke an sich schon eine Entartung sieht, verkennt dieses Repräsentationsbedürfnis — wir könnten auch von der Rücksicht auf das Renommee sprechen — und den spielerischen Charakter aller Kultur.

Der kleinbürgerliche Salon aber entbehrt nicht nur unmittelbarer Zwecke, sondern ist darüber hinaus auch sinnlos, da er im Grunde nichts vertritt, gewissermaßen nur die Repräsentation repräsentiert, bloße Fassade ist. Er stellt die Vorstufe für das heute in weiten Kreisen — nachweislich gerade auch bei Arbeitern — übliche „Paradezimmer“ dar, ist aber doch etwas grundsätzlich anderes. Der Unterschied wird in den Benennungen deutlich: Während der Salon lediglich eine vornehme Einrichtung imitiert, ist das Paradezimmer eine auf die eigene Welt bezogene, an den andern Zimmern gemessene Repräsentationsform. Das Paradezimmer gehört so bereits in jene Entwicklung der Normalisierung und des Spannungsausgleichs zwischen Hochkultur und Grundkultur, von dem im letzten Abschnitt gesprochen werden soll. Das Mobiliar freilich behält vielfach den Attrappencharakter der früheren Saloneinrichtung bei; der schwer definierbare und auch in seiner Etymologie nicht eindeutig geklärte Begriff „Kitsch“ liegt nahe<sup>34</sup>.

Wenn eine schonungslose Beschreibung der tatsächlichen Volkskultur seit dem letzten Jahrhundert den Begriff des Kitschigen kaum vermeiden kann, so liegt dies freilich nicht allein daran, daß die Güter der Hochkultur und der vornehmen Gesellschaft ohne die Kraft der Umformung und inneren Aneignung lediglich nachgeahmt wurden, sondern vor allem auch daran, daß vielfach bereits diese Güter der hohen Kultur zumindest an der Grenze des Kitschigen standen. Hermann Broch hat in zwei schwerwiegenden Essays die Frage nach Wesen und Ursprung des Kitsches gestellt<sup>36</sup>; darin vertritt er die These, der Kitsch stamme „zum überwiegenden Teil aus jener Geisteshaltung, die wir als die romantische erkennen“. Diese Geisteshaltung habe „Irdisches und Irdischstes ganz unmittelbar in die Ewigkeit und ins Reich der Todesüberwindung introduziert“, habe die Schönheit zur Göttin erhoben und so dem Kitsch „des Ästhetentums wie dem der Amüsierindustrie“ den Weg geebnet. Eine eingehende Auseinandersetzung mit den einzelnen Schlüssen und Folgerungen Hermann Brochs ist hier nicht möglich; sicher ist, daß die Romantik eine Ekstase des Gefühles brachte, deren nur wenige mächtig sein konnten, deren aber viele mächtig zu sein glauben, und die so für viele zur Versuchung und zum Maßstab wird. Die Folge ist die Sentimentalität, die von der wirklichen Empfindsamkeit kleiner Kreise im 18. Jahrhundert ebenso weit entfernt ist wie vom wirklichen Gefühlsüberschwang der Romantik; Friedrich Theodor Vischer hat dafür die Übersetzung „Empfindseligkeit“ gefunden<sup>36</sup>. Sie beginnt sich im 19. Jahrhundert in allen Volksschichten auszubreiten als jene gebrochene Haltung, in welcher die Natur und alles „Urtümliche“ nicht mehr unmittelbar empfunden wird, die vielmehr eine Reihe schabionisierter Gefühle der Rezeption vorschaltet<sup>37</sup>.

Der Einfluß des Sentimentalen auf die Volkskultur und die Volksgeistigkeit der neuesten Zeit kann kaum überschätzt werden. Das Rührstück hält sich gegen alle Versuche der Erneuerung beständig auf dem volkstümlichen Theater; noch heute gilt es vielfach als höchste Empfehlung eines Stückes oder einer Aufführung, daß viele Zuschauer dabei geweint haben. Die „erbauliche“ Literatur, die — nach einem Wort der dafür zuständigen Hedwig Courths-Mahler — zeigt, „wie schön das Leben sein müßte, wenn die Menschen gut wären“<sup>38</sup>, blüht in vielen Büchern und broschierten Serienromanen ebenso wie in Heften „für das christliche Haus“ — sie

zeichnen ebenso wie viele Filme das „verkitschte Menschenbild“, das Bild „des spannungslosen, unbehelligten Menschen“<sup>99</sup>. Unter den Volksliedern finden süßliche Almenlieder und ähnliche Gesänge die weiteste Verbreitung, und selbst innerhalb des zunächst so kraftvollen Bergmannsliedes breiten sich sentimentale Formen aus<sup>100</sup>. In den Gesangsvereinen stoßen alle Versuche, bei den Wertungssingen die sentimentalischen Lieder des 19. Jahrhunderts zurückzudrängen, auf den festen Widerstand der Sänger — ein schwäbischer Gesangsverein erwartet zumindest als Dreingabe auch heute noch „ein Silcherle“, wie die Lieder von Friedrich **Sucher** und in der Art Suchers genannt werden.

/ Die Intensität sentimentaler Haltungen — das zeigt gerade dieses Beispiel — scheint allerdings landschaftlich verschieden zu sein; im Südwesten Deutschlands scheint die Sentimentalität ausgeprägter als etwa in Niederdeutschland. Schon in den Anfängen unterscheidet sich die norddeutsche Liedertafel vom süddeutschen Liederkranz; während die Liedertafeln gebildete Zirkel mit ausgeprägt künstlerischen Zielen sind, nehmen in den Liederkränzen bürgerliche und kleinbürgerliche Kreise die Anstöße volkstümlichen Singens auf und vermengen die künstlerischen Bestrebungen mit gefühlvoller Sentimentalität<sup>101</sup>. Dieses besondere Beispiel ist insofern bezeichnend für das Gesamtproblem, als es die soziale Grundlage der Sentimentalisierung des Kulturguts berührt: der intensiven Verflechtung der Schichten und dem beherrschenden Einfluß des kleinen Bürgertums im Süden — vor allem Südwesten — stehen die strengere Abschließung der Sozial- und Bildungsschichten und ein Zurücktreten des „Mittelstandes“ in Niederdeutschland gegenüber. Gerade die mittleren Schichten aber adaptierten die Güter der hohen Kultur wie das bäuerliche Kulturgut der Sentimentalität. Darüber hinaus ist möglicherweise die geschichtlich und landschaftlich begründete Großräumigkeit des Nordens von Belang; aber auch Unterschiede in der Erschließung für den Fremdenverkehr und der damit verbundenen Selbstverklärung können für den verschiedenen Grad der Sentimentalität verantwortlich sein.

Indessen gibt es genügend Belege, die beweisen, daß zumindest heute die Sentimentalität kein Reservat einzelner deutscher Landschaften mehr ist. Der deutsche Schlager kehrt selbst Songs, die im amerikanischen Original realistisch-alltäglich klingen, in sentimentalste Sonntagsstimmung, und auch wo er sich zunächst eng an das

Original anlehnt, scheitert er doch fast stets an der „Sentimentalitäts-Klippe“ der letzten Zeilen<sup>42</sup>. Es ist kein Zufall, daß für den sentimental Schlager ein ganz neues deutsches Wort entstand: die Bezeichnung „Schnulze“, die einem Rundfunksprecher in einer Diskussion aus dem Augenblick heraus im Anklang an das „Schmalzige“ und „Schmachtende“ solcher Lieder versehentlich unterlaufen sein soll sich aber jedenfalls festsetzte und heute ziemlich allgemein verständlich ist. Auch die „Schlafzimmerbilder“ sind hier zu erwähnen, die das Idyllische und Rührende — auch in religiösen Stoffen — hervorkehren, wie etwa das Schutzengelbild von Bernhard Plockhorst. Diese Bilder sind, seit in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts neue Farbenreproduktionsverfahren entwickelt wurden, in großer Zahl und in allen Landschaften verbreitet; sie werden auch heute noch — zusammen mit Wandsprüchen und platten Landschaftsmalereien — vor allem auf Märkten von fahrenden Händlern verkauft, aber auch in vielen Möbelhandlungen und großen Versandhäusern angeboten<sup>44</sup>.

Auch in die Sprache ist das Sentimentale eingedrungen. Ist auch die Alltagsrede in ihrem unmittelbaren Hin und Her durch die stete Kontrolle des Gesprächspartners im allgemeinen gegen den sentimental Überschwang gefeit, so entfaltet sich dieser um so üppiger in dem „Vereinsdeutsch“, das bei Reden zu Vereinsfeiern und ähnlichen Gelegenheiten üblich ist, das aber auch die Sprache der Vereinschroniken und der volkstümlichen Berichte bestimmt<sup>45</sup>. Vor allem in der Begegnung mit der Natur — wofür die deutsche Sprache besonders reiche Mittel entwickelt hat<sup>46</sup> — zeigt sich dabei die Zwischenschaltung von Gefühlsschablonen. Der folgende Bericht war wörtlich in einer kleinen Tageszeitung abgedruckt:

**„Freude! treibt die Räder. Am 11. Juli gingen der Jahrgang 1887 morgens um V2 6 Uhr, mit dem Omnibus vom Lindenplatz weg, zuerst der Echaz, dann dem Neckar entlang. Die Sonne war im Wettstreit mit dem Nebel, aber sie siegte. Bei klarblauem Himmel, von der Tageskönigin beschieden, fuhren wir über Ludwigsburg bis Heilbronn. Dasselbst bestiegen wir einen Dampfer und fuhren bis nach Wimpfen. Die Dampferfahrt war sehr interessant, wir sahen wie sich die Schleußen öffneten und wieder schlossen. Man sah verschiedene Dampfer talaufwärts kommen, beladen mit Kohlen, öl und dgl. wirtschaftlichen, wichtigen Dingen. Eine herrliche Gegend machte die Augen trunken. Wie ein breites Silberband zog der Neckar dahin, umsäumt mit schönen Wäldern, Burgen und Ruinen. Wer da einst vor hundert Jahren wohl gehaust haben mag?**

Mit Sang und Klang vieler froher Volkslieder kamen wir im schönen Schriesheim an, wo wir in der Wirtschaft zum „Kaiser“ ein prima reichliches Mittagessen einnahmen. Den Kuhberger Weißwein trank man mit Wohlbehagen, denn er war gut und perlte im Römer. Als wir so gemütlich beisammen saßen, sangen wir das Lied vom Echaztal in allen Tönen.

Anschließend fuhren wir auf das Schloß Strahlenburg, wo sich eine gute Aussicht lohnte in das prächtige, segensreiche Neckartal. Die Weinreben zwischen den Abhängen zu beiden Seiten. Kein Wunder, faßte schon vor diesen Zeiten das große Faß in Heidelberg 22 000 Liter Wein. Diese wußten damals schon den guten Wein zu schätzen und daß der Wein, in Mäßigkeit genossen, Arznei ist.

Alt-Heidelberg, du Schöne, du Stadt an Ehren reich! Diese Worte sind bestätigt über dieser herrlichen Stadt. Man war geradezu überrascht über so viele Schönheiten. Ein schöner, bleibender Anblick gab uns, bei der Auffahrt, das schöne Heidelberger Schloß. Man hatte der Baukunst die Augen verliehen. Voll Freude im Herzen fuhren wir talaufwärts, über Bruchsal und stärkten uns im Rasthaus. Das Herz voll Lieder froh und frei fuhren wir der lieben Heimat zu.

Was geben uns doch die alten, lieben Volkslieder, in herrlicher, stimmungsvoller Verbundenheit, das ist ja mit Geld nie zu kaufen. Brüderlich verschenkt man es in vollen Tönen gegenseitig. Wohlbehalten kamen wir gegen 23.00 Uhr in unserer Echazstadt wieder an. Die herrlichen Eindrücke werden uns im strengen Alltag in fröhlicher Erinnerung bleiben.““

Dies ist freilich ein groteskes, in seiner Drastik höchst amüsantes Beispiel; aber es stellt in der unfreiwilligen Karikatur doch nur heraus, was in geringerer Dosierung sehr vielen Gütern der jüngeren Volkskultur eigen ist: die Überladung mit Gefühlsklischees, das vorschnelle Harmonisieren, das Streben nach uneingeschränkter Lieblichkeit, Unschuld und Rührung.

Das Auftreten dieser Sentimentalität ist jedenfalls sehr viel massiver und bedeutsamer, als es die Phänomene ahnen lassen, auf welche vor allem auch künstlerische und kunstgewerbliche „Werkform“-Diskussionen das Kitschproblem häufig beschränken. Auch die Kaffeekanne in Form einer Katze ist nicht nur deshalb „kitschig“, weil sie die schlichte Zweckform gröblich verletzt, sondern weil sie sich mit ihren dekorativen Zusätzen auf verniedlichende Gefühle, auf die Sentimentalität kapriziert. Ebenso reflektiert die Industrie der Reiseandenken, die vielfach gängige Ferienembleme herstellt und dann einfach die Aufschriften ändert — so daß beispielsweise Almhütte, Gemse, Edelweiß und Kuhglocke ebenso wie ein Matrose an die Stadt Heidelberg erinnern sollen<sup>48</sup> —, mit den an sich beziehungslosen Motiven auf die klischierten Scheingefühle,



die sich an diesen Motiven entzünden. Daß auch ein Totenschädel mit grünlichen Glasaugen als Reiseandenken verkauft wird, zeigt, was alles sentimental versüßlicht werden kann<sup>49</sup>. Eben dieser weite Aktionsbereich der Sentimentalität macht sie zur beherrschenden Größe, mit der sich jede Kulturwissenschaft der neueren Zeit auseinandersetzen muß. Vor allem wird genau zu prüfen sein, inwieweit die kollektive Sentimentalität auch echte persönliche Gefühle bindet und entbindet; daß dies grundsätzlich möglich ist, beweist die Erfahrung mit religiösem „Kitsch“, der echtes religiöses Erleben zumindest nicht hindert<sup>50</sup>. Im wesentlichen aber ist die Sentimentalität doch Vorspiegelung und in ihrer Scheinhaftigkeit bedenklich.

Gegen all diese kulturellen Ausprägungen der Sentimentalität — gegen rührselige Theaterstücke und Groschenromane, gegen süßliche Schlagerlieder und Schlafzimmerbilder und gegen vieles andere — wenden sich nun die Kräfte, die ausdrücklich auf die historische „Erneuerung“ des Volkslebens bedacht sind. Sie fordern die Besinnung auf die „eigentliche“ Volkskultur, die von jenen modisch-sentimentalen Formen nur überlagert sei. Aber diese „eigentliche“ Volkskultur erweist sich in tieferem Sinne auch und erst recht als „Imitationssystem“. Auch dieser Begriff stammt aus den Arbeiten von Hermann Broch<sup>51</sup>. Er versteht darunter ein geschlossenes System, das sich selbst genug ist, das nicht über sich hinausweist und in dem deshalb an die Stelle des Ethischen die „ästhetische Forderung“ tritt.

So vielversprechend die Anwendung dieses Begriffes auf unseren Fall ist, so schwierig ist sie auch. Ein konkretes Beispiel zeigt am sichersten den gemeinten Sachverhalt. Ein „Plädoyer für das Volksstück“ schließt der Verfasser Wilfried Wroost mit der Forderung: „Volksspielbühnen, spielt fürs Volk Volksstücke!“<sup>52</sup> Diese Formulierung gibt einen Eindruck von dem Zirkel, in dem sich gerade diese „eigentliche“ Volkskultur bewegt; das „Volkstümliche“ oder das „Volkhafte“ ist vielfach der Maßstab, an dem das Volksgut gemessen wird. Dies ist schon in sich nicht so sehr eine soziologische als eine ästhetische Kategorie; darüber hinaus aber drängt innerhalb dieses geschlossenen Systems auch ausdrücklich das Ästhetische in den Vordergrund — Volkskultur wird hier nicht in erster Linie gut und recht bewerkstelligt als vielmehr schön gestaltet. Weil das System geschlossen ist, sich kaum — und höchstens oppositionell — auf die Hochkultur bezieht, ist es auf

seine vorgegebenen Bestandteile, auf das „Gewesene“ angewiesen. Die „ästhetische Forderung“ ist nicht mehr nach dem Wertziel orientiert, welches über dem offenen System steht, sondern gründet sich — mit den Worten Brochs — „auf das Realisat des Systems, auf die bereits vorhandenen Formungen“. So erweist sich die Historisierung der „gepflegten“ Volkskultur indirekt auch als Folge der sozialen Expansion, der Aufhebung der ständischen Horizonte, welche zu der Opposition von Volks- und Hochkultur und zur Schließung des Systems der Volkskultur geführt hat<sup>31</sup>.

Diese Überlegungen bedeuten keine totale Abwertung der Erneuerungsversuche in der Volkskultur. Auch hier gibt es eine gewisse „*intentio recta*“, welche die Bedingtheiten übersieht (sei es nun im Sinn von *perspicere* oder von *neglegere*) und sich des Imitationssystems lediglich bedient, um über die Imitation hinaus zu gelangen. Erwin Ackerknecht hat in ähnlichem Sinne den „Kitsch als kulturellen Übergangswert“ angesprochen<sup>32</sup>. Aber es ist doch bezeichnend, daß der Begriff Kitsch überhaupt in dieser Umgebung auftaucht. Die Tatsache des „Imitationssystems“ erklärt, warum schöne Volkstänze in unserer Zeit manchmal fast so peinlich wirken wie sentimentale Schlager, schöne Trachten fast so peinlich wie die allzu lieblichen Schlaf zimmerbilder.

### 3. *Ansätze zur Ironisierung des Sentimentalen*

Es ist eine schwierige pädagogische Frage, was geschehen kann und darf, um die Flut sentimentaler Imitationsgüter einzudämmen, ohne das einfache Volk dem anscheinend unfruchtbaren Imitationssystem des „Volkhaften“, der „gewesenen“ Volkskultur auszuliefern. Hier soll zunächst nur betrachtet werden, inwieweit die einfachen Leute selbst einer Überwindung dieser Imitation fähig sind — oder doch wenigstens der Distanz zu ihr. Denn die passive Form der Abkehr ist häufig und allgemein, während die aktive Stiftung und auch die Aneignung unsentimentaler, nicht imitierter Güter in der Volkskultur bis jetzt noch selten ist. Ein Zeichen für diese Abkehr ist die Popularisierung der Wörter „Kitsch“ und „kitschig“; sie sind heute in aller Mund zur raschen Etikettierung von Naturszenen, Kunstwerken und Gebrauchsgütern. Manchmal handelt es sich dabei um eine Art Vergnügungs-

**Steuer** an die Konvention — indem man etwas als kitschig bezeichnet, sichert man sich gegen den Verdacht überholten Geschmacks; nach diesem Verbalopfer kann man sich dem privaten Genuß des Kitschigen ruhig hingeben. Vielfach trifft das Verdikt des Kitschigen solche Gegenstände bei anderen, die man in der eigenen privaten Umgebung anstandslos duldet und sogar schätzt. Es verhält sich damit ähnlich wie mit der Bezeichnung „Masse“, die stets auf die andern angewendet wird, während sie an den Sozialgebilden, an denen man selber teil hat, naturgemäß scheitert<sup>55</sup>. Aber mag die Konvention, welche die Distanzierung vom Kitsch verlangt, auch nicht in alle privaten Sphären reichen — sie ist doch wesentlich und wirkmächtig; und sie konnte nur entstehen, indem das Bewußtsein des Imitierten und der Wille zur Distanzierung davon — freilich verdünnt — auch in die Welt der kleinen Leute drang.

Wesentlicher als dieses terminologische Zeugnis jedoch ist, daß sich das einfache Volk auch in bestimmten Gütern wenigstens zeitweilig ausdrücklich abwendet vom Imitationsgut. Man hat derartige parodistische Züge der Volkskultur lange Zeit wenig beachtet, da sie nicht zu der Annahme paßten, die Mentalität des Niedervolkes sei wie diejenige der Primitiven prälogisch-assoziativ — eine Annahme, die ihr Urheber Levy-Brühl in seinen Carnets selbst für die Primitiven zurückgenommen hat. Johan Huizinga hat pointiert gefragt, „ob nicht auch für den Wilden von Anfang an mit seinem Glauben an seine heiligsten Mythen ein gewisses Element von humoristischer Auffassung verbunden ist“ und hat allenthalben auch parodistische Elemente in der Kultur aufgedeckt. Die Annahme prälogisch-assoziativer Geistigkeit scheint eine Frucht des 19. Jahrhunderts zu sein, von dem Huizinga sagt: „Wenn je ein Jahrhundert sich selbst und das ganze Dasein ernst genommen hat, ist es das neunzehnte gewesen“; dieses Jahrhundert scheint auf weite Strecken die Möglichkeiten ironischer Distanzierung der Sentimentalität geopfert zu haben, die sich meistens schon selbst aufgibt, wenn sie sich dem Humor, immer aber, wenn sie sich der spielerischen Ironie öffnet.

Wie stark das parodistische Element in den naiveren Epochen der Volkskultur war, muß wenigstens durch einige Beispiele angedeutet werden. Es ist nicht verwunderlich, daß sich im Bereich des Fasnachtsbrauches das Parodistische in vielerlei Gestalt erhal-

ten hat. In Oberndorf am Neckar bringen die Narren prominenten Persönlichkeiten eine Ehrung dar, die darin gipfelt, daß der Geehrte „Sauhund“ genannt wird<sup>58</sup>; Ähnliches ist auch in anderen schwäbischen Orten üblich. Beim Imster Schemenlauf folgt den vornehmen Gestalten des Rollers und Schellers das grotesk ausgestattete Paar des Laggeschellers und Lageroliers. Diese Gestalten tragen statt dem Geläut aus geschmiedeten Kuhschellen hohlklappernde Holzglocken, die ursprünglich wohl aus kleinen Laggen, das sind Butterfässer, bestanden. Aufgabe der Laggepaare ist es, „ihre Vorläufer zu verulken und zu verhöhnens“<sup>59</sup>. Allgemein bekannt und weit verbreitet sind die der kirchlichen Beerdigung nachgebildeten Riten beim Begraben des Faschings; aber auch andere parodistische Anspielungen auf kirchliche Gebräuche kommen vor: So wurde im burgenländischen Neumarkt im Tauchental „bis in die jüngste Vergangenheit“ am Faschingssamstag ein besonderes Faschingsbild an der Kirche angebracht — „offenbar eine Parodie des Anbetungsbildes zum 40-stündigen Gebet“<sup>60</sup>.

Daß die Parodie auch vor geheiligten Gegenständen nicht Halt macht, ist keineswegs eine junge Erscheinung. Gerade im Mittelalter waren Parodien gegen die Kirche und gegen religiöse Vorstellungen sehr verbreitet<sup>61</sup>. Mittelalterliche Prediger und Schriftsteller kleideten ihre Polemik gegen die Laster der Zeit gelegentlich in sogenannte Spottmessen, nämlich Parodien auf den Meßtext<sup>62</sup>. In den geistlichen Spielen des Mittelalters spielt das Burleske eine wichtige Rolle; „ohne strenges Gleichmaß lösen doch die feierlichen und die komischen Szenen mit einiger Regelmäßigkeit einander ab“<sup>63</sup>. Auch das geistliche Spiel der Barockzeit scheut nicht vor einer Umbiegung biblischer Stoffe und Gestalten ins Komische zurück; so nimmt Joseph vielfach die Typik des „komischen Alten“ an<sup>64</sup>. Die Anklopflieder der Herbergsuche stehen in Form und Inhalt manchmal weltlichen Kiltliedern nahe, und vollends das Anklopfen des guten Hirten bei der Schäferin ist oft eine regelrechte Kiltszene<sup>65</sup>. Es ist schwer zu sagen und muß von Fall zu Fall entschieden werden, inwieweit es sich dabei um eine naive Annäherung der religiösen Stoffe an die eigene Welt handelte und inwieweit um Distanzierung, um eine Parodie.

In vielen Fällen ist es jedenfalls eindeutig, daß man sich religiöser Stoffe und vor allem auch liturgischer Formen zu weltlichen Zwecken bedient. In Westfalen sind noch jetzt das „haböoken

Evangelium" — das hanebüchene Evangelium —, eine „evangelische Litanei“, eine „Judenvesper“, eine „Stadtlohner Vesper“, eine „Hülstener Vesper“ und die „Baowendörpske Vesper“ verbreitet, alles Predigtparodien, die bei weltlichen Festen vgetragen werden ••. Im Jahre 1662 berichtet ein Markgröninger Dekan dem Stuttgarter Kirchenrat über einen Zunftbrauch der Schreiner, welcher die kirchliche Taufe nachahmte. Bei dieser sogenannten „Schreinertauf“ wurde der Geselle nach dem Bestehen der Prüfung dreimal begossen mit den Worten: „Ich tauf dich im Namen des Schirpfhobels, im Namen des Schlichthobels, im Namen des Rauh(hobel)banks. Vor hast du geheißten Hans unter der Bank, jetzt heißt du Hans auf der Bank. Halt's mit den redlichen Gesellen dein Leben lang“<sup>67</sup>. Im Jahr 1556 wurde in Güglingen im Zabergäu durch den Herzog Christoph der sogenannte „Rebstook“ aufgehoben, eine Frühlingsfeier, bei der „von der ganzen Bürgerschaft in einer Procession eine Weinflasche an einer Stange in die Weinberge getragen und nachdem sich jeder Bürger seinen Hut mit Traubenlaub besteckt hatte, eben diese gleichfalls damit gezielte Flasche wieder unter das Rathaus zur offenen Zeche zurückgebracht wurde“<sup>68</sup>. Gerhard Lutz hat auf die frappierende Ähnlichkeit der volksrechtlichen „schimpflichen Prozession“ mit den Formen der Verehrungsprozession hingewiesen; und auch für das weit verbreitete Häckselstreuen bei Vergehen gegen die Sitte sieht Lutz den wesentlichen Ansatzpunkt in den positiven Formen des Streuens, wie es beispielsweise an Fronleichnam und bei Hochzeiten üblich ist<sup>69</sup>.

Die meisten dieser parodistischen Formen lassen den Gegenstand der Parodie im Grunde unangetastet; die schimpfliche Prozession würdigt die Verehrungsprozession nicht herab, das hanebüchene Evangelium greift die wirkliche Verkündigung nicht an, und die feierliche Grablegung des Faschings erfolgt zumindest nicht in der Absicht, die kirchliche Beerdigung zu entweihen. All diese Formen suchen vielmehr ein Stück „verkehrte Welt“ zu verwirklichen<sup>70</sup>; es handelt sich um Übertragungen von Formen aus ihrem legitimen Platz in andere Sphären, um „Kontrafakturen“ im weiteren Sinn. Das Religiöse, das Kirchliche bietet sich an, weil hier angesichts des hohen Anspruchs und der strengen Bindung schon eine kleine Entfernung von der Sakralsphäre genügt, um Komik hervorzubringen<sup>71</sup>. Die Unbefangenheit, mit der Reli-

giöses parodiert wird, zeugt meistens gerade von der naiven Gläubigkeit; die religiösen Gehalte bleiben jedenfalls im allgemeinen unangetastet.

Besonders in katholischer Frömmigkeit können diese Gehalte im Grunde gar nicht verletzt werden, da hier die sakramentale Geltung objektiv verankert ist, ex opere operato abgeleitet wird. Erst wo die protestantische Wendung die sakramentale Wirkung ex opere operantis versteht, gefährdet die Parodie die Substanz des Religiösen. Die Verbote — auch unsere Beispiele belegen ja ein Verbot, dem viele andere hinzugefügt werden könnten — beschränken sich deshalb zunächst weitgehend auf protestantische Landschaften; erst im Laufe des letzten Jahrhunderts werden die Parodien allenthalben in den Hintergrund gedrängt: die jetzt allgemein persönlicher gefärbte Frömmigkeit wird sie vielfach nicht mehr zugelassen haben; zum Teil aber wurden gewiß auch sie ein Opfer der allgemeinen Verengung des Spielraums.

Gleichwohl trifft aber Huizingas Urteil, das dem 19. Jahrhundert nur beharrlichen Ernst zuschreibt, für die Volkskultur nicht ganz zu. In dem kleinen Albdorf Suppingen schrieb Jonas Köpf das folgende Liedlein auf:

„Mag au a Lied so hoilig sei(n),  
So ghairt a Stückle drei(n):  
Ei Bauer, stand auf  
Ond füttrt dei Schimmel,  
Ond prüglet dei Weib,  
Sonst kommst net in Himmel.  
Mag au a Lied so hoilig sei,  
So ghairt a Stückle drei.“<sup>72</sup>

Diesem Text liegt ein ganz konkreter Sachverhalt zugrunde: daß nämlich in dieser dörflichen Gemeinschaft kaum ein Lied gesungen wird, das nicht einen sogenannten „Anbinder“ angehängt bekommt, der die Stimmung des vorausgegangenen Liedes bricht.

Derartige Dreingaben sind keineswegs völlig neu. Friedrich Ranke hat gezeigt, wie im späten Mittelalter die Dialektik zwischen dem Feierlichen und dem Grotesken geradezu ein Stilprinzip ist, wie sich etwa im Liederbuch der Hätzlerin Frauenlob und Frauenschelte in raschem Wechsel ablösen, oder wie der Schreiber des Lochheimer Liederbuchs schmerzlich-gefühlvolle

Lieder durch kritische Schlußbemerkungen ironisiert<sup>73</sup>. Es sollte überprüft werden, ob hier geistesgeschichtliche Verbindungen zum Spätmittelalter führen, wie sie gerade für das Volkslied denkbar sind; — wahrscheinlicher ist aber, daß hier eine Parallelität angenommen werden muß: ebenso wie das 19. Jahrhundert löste ja auch das Spätmittelalter eine Epoche ausgeprägter geistiger und sozialer Ordnung ab; Pathos und Ethos der vorausgegangenen Zeit zerfloß ins Sentimentale, dem man die Ironie als Gegengewicht entgegenstellte. Allerdings handelt es sich auch bei den von Ranke angeführten Beispielen um „Kontrafakturen“, welche — das hebt Ranke ausdrücklich hervor — die vorher erzeugte Stimmung nicht eigentlich brechen, sondern lediglich die andere Seite einer Sache zeigen wollen; beim Lochheimer Liederbuch scheint dies zudem nur das vielleicht ganz individuelle Anliegen des Schreibers zu sein.

Demgegenüber sind die Suppinger Anbinder entschiedener in ihrer Stellung, allgemeiner in ihrer Verbreitung. Wenn auch der Schatz an solchen Dreingaben in dem Alldorf — wie das kleine Suppinger Liederbuch beweist — besonders groß ist, so handelt es sich dabei doch um keine spezielle Eigenart dieses Dorfes. Die Volksliedforschung hat auf diese unscheinbaren Kleinformen, die zudem die „Gemeinschaftsstimmung“ auflösen, nur sehr wenig geachtet; wo aber der reale Vorgang des zyklischen Singens genau beschrieben wird, zeigt sich das gleiche Prinzip — nur daß nicht immer jedes Lied seinen Anbinder hat, sondern daß etwa auch nach einem ganzen Zyklus durch ein paar Zeilen ein „Ausweg aus der Stimmung“ gefunden werden kann<sup>74</sup>.

„Mag auch ein Lied so heilig sein“ — dieses „heilig“ übertreibt freilich ein wenig. Nicht sakrale Gesänge sind es, bei denen unter allen Umständen „ein Stücklein dreingehört“, sondern die feierlich pathetischen und sentimentalen Lieder weltlicher Art. Das Suppinger Liederbuch gibt einige bezeichnende Beispiele. Da ist das Lied von dem „Waidmann hübsch und rot“, der sein liebes Mädchen, das ihm heimlich nachgeschlichen war, durch die Brust schießt. Das Lied endet mit einem Dialog:

„Geliebter, was hast du getan?“ als sie im Blute rang.

„Die dunkle Nacht ist schuld daran, daß ich geschossen hab.“

Unmittelbar an dieses traurige Ende schließt sich nun aber der Anbinder, der die ironische Frage stellt:

„Was ho dea Jäger so sehr verdrosso,  
Daß er hot sei Mädle für an Rehbock gschosso?"

Ein Liebeslied beginnt:

„Mir ists halt nie so wohl zu Mut,  
Als wenn du bei mir bist,  
Wenn Deine Brust an meiner ruht,  
Mein Mund den deinen küßt"

und gibt in der letzten Strophe einen Ausblick auf das Ja vor dem Altar, das auf ewig vereint: „Dann trennt mich nur der Tod von dir". Angebunden wird der folgende Text:

„Mir isch wohl, mir isoh wohl,  
Mir isch ällaweil so wohl!  
Wenn i Geld hau, fahr i Scheesa,  
Wenn i koi(n)s hau, mach i Besa!  
Mir isch wohl, mir isch wohl,  
Mir isch ällaweil so wohl."

In das Lied „Es kann ja nicht immer so bleiben" sind zwei Strophen eingedrungen, die sich selbstbewußt und mahnend an den jüngeren Napoleon wenden und ihn an seine Niederlage bei Sedan erinnern; ins Scherzhafte aber schlägt der Anbinder um:

„Napoleon isch nemme stolz,  
Er handelt jetz mit Schwefelholz,  
Er lauft jetz's Gäble auf ond a(b):  
Leutla, kaufet mr Schwefelholz a(b)."

Der zuletzt angeführte Anbinder samt den beiden wohl nachträglich an das Lied angefügten Strophen ist datierbar; die anderen sind es nicht ohne weiteres. Aber die meisten dieser ironischen Anhängsel scheinen aus dem letzten Jahrhundert zu stammen, und wenn nicht die ganze Gattung, so ist doch gewiß ihr Ton eine Antwort auf die Sentimentalisierung des Volksliedes, wenn sie auch hie und da an ältere, unsentimentale Lieder angebunden werden. Die einfachen Leute, zumal die der bauerlichen Grundschicht, scheinen sich der Sentimentalität nicht so vorbehaltlos hingegen zu haben wie die bürgerliche Mittelschicht, einmal weil sie der gesteigerten Empfindsamkeit nicht fähig waren, zum



ändern aber auch, weil sie das Prätentiöse dieser Empfindsamkeit fühlten und durchschauten.

Diese ältere Art der Distanzierung vom sentimental Lied begann sich im dörflichen Singen während der letzten Jahrzehnte zu vermischen mit einer neuartigen, für die ebenfalls einige Belege angeführt werden sollen: Im handschriftlichen Liederheft einer Lothringerin fand sich beispielsweise eine Parodie auf Kerners „Preisend mit viel schönen Reden“<sup>75</sup>. Beim Singen in einem Dorf der Rhön wurden Parodien auf „Freut Euch des Lebens“ und „Turner auf zum Streite“ sowie ein buntes Potpourri aus verschiedenen Liedanfängen aufgeschrieben: „Es braust ein Ruf wie Donnerhall, und wie lieblich sang die Nachtigall am Brunnen vor dem Tor“ usw.; an das Lied „An einem Fluß“ wurde eine Zusatzstrophe angehängt: „Und die stürzt sich aus Verzweigung in die wasserleere Leitung, und die Fulder Zeitung schrieb, sie war schon tot“<sup>76</sup>. Und in einem deutschen Dorf in Ungarn sang man auf die Melodie des Liedes „Oh Tannenbaum“ den Text: „Oh Zwetschgenbaum, wie blau sind deine Zwetschgen!“<sup>77</sup>

Während die Anbinder sich nicht der Melodie des vorausgegangenen Liedes bedienen, während sie so die Substanz dieser Lieder unangetastet lassen, greifen diese insgesamt wohl jüngeren Umformungen unmittelbar in die Gestalt der Lieder ein; hier handelt es sich auch im strengeren Wortsinn um Parodien, die Form und Ton beibehalten, während man die Anbinder genau genommen eher als „Travestien“ bezeichnen müßte, in denen der Inhalt eines Liedes aufgenommen und in neuem Ton und mit neuer Form umkleidet vorgetragen wird. Verglichen mit der älteren Art der erwähnten „Kontrafakturen“ aber hat sich in beiden Fällen die Ironie verschärft. Das Ironisierte steht nicht mehr weit entfernt und unberührt, sondern wird unmittelbar angegangen; während in der scherzhaften oder schimpflichen Prozession die Verehrungsprozession gar nicht „gemeint“ ist, obwohl sie die Mittel und Formen bereitstellt, richtet sich die Ironie der Liedparodien direkt gegen Geist und Sentiment der „gemeinten“ Lieder. Insofern besteht zwischen der Form des kleinen „Anbinders“ und der Gesamtparodie bloß ein gradueller Unterschied.

Dieser Unterschied erklärt sich aus der verschiedenen Herkunft. Während der Anbinder, der dem Tanzlied und Schnaderhüpfel nahesteht, aus bäuerlichem Milieu zu stammen scheint, kommt

die Gesamtparodie im wesentlichen aus den großen Städten. Unter den Großstadtliedern in den Volksliedarchiven finden sich besonders viele Parodien; nicht nur „Volkslieder“ werden parodiert, sondern auch sentimentale Operettenlieder und Schlager, und oft wird durch das Auftauchen einer Parodie die Vorlage verdrängt<sup>78</sup>. Vor einigen Jahren kam ein Schlager auf den Markt, der eine sentimentale Travestie des Goetheschen Heiderösleins darstellte. Dieser Schlager war einige Zeit sehr beliebt; aber als auf dieses sentimentale „Oh Heideröslein, nimm dich in Acht!“ eine Parodie geschrieben wurde, erhielt diese bei einer großen Veranstaltung des Rundfunks in Kiel vom Publikum eine weit höhere Punktzahl zugebilligt als der sentimentale Schlager selbst<sup>79</sup>. Die Parodien auf die gefühlvollen Moritaten des Bänkelsangs wurden so zahlreich und beliebt, daß sie allmählich mit dem „wirklichen Bänkelsang“, den sie zu verdrängen geholfen hatten, verwechselt wurden<sup>80</sup>.

All diese parodistischen Lieder blieben aber nicht auf die Großstadt beschränkt. In einzelnen Fällen ist der Weg von der Großstadt ins Dorf bezeugt<sup>81</sup>; Vermittler waren vor allem Dienstmädchen und Arbeiter. In den Dörfern trafen die Parodien auf die ironische Bereitschaft gegen das Sentimentale, die sich schon in den Anbindern geäußert hatte; und heute sind auch in durchaus ländlichen Ortschaften solche Parodien zumindest unter den jüngeren Leuten allgemein bekannt und keineswegs nur beschränkt auf den Kreis der Industriearbeiter. Wie schon die Sentimentalisierung des Volksguts alle ständischen Schranken übersprang, so bietet auch der ironische Widerstand dagegen ein Beispiel dafür, daß das volkstümliche Kulturgut kaum mehr ständisch oder sozial zu definieren ist.

Freilich sind die ironischen Formen in den großen Städten häufiger. Sie beschränken sich hier auch keineswegs auf Ernüchterungsspritzen gegen das Sentimentale, greifen vielmehr oft tief in das Gefüge überkommener Bräuche und sozialer Verbindlichkeiten ein. An charakteristischen Großstadtspielen von Jugendlichen wird dies deutlich. Herbert Schöffler schildert, „als berlinischste Situation“, wie zwei Freunde im Autobus durch Berlin fahren und der eine dem andern alle Sehenswürdigkeiten absichtlich falsch erklärt, bis die Mitfahrenden eingreifen<sup>82</sup>. Roda-Roda gibt in der Erzählung „Wie man das Wienerherz miß-

braucht" eine Wiener Parallele<sup>55</sup>, und in anderen großen Städten ist Ähnliches üblich: man läßt sich die Stadt erklären, mit der man wohl vertraut ist; man fragt nach dem Weg, den man kennt; man grüßt die Entgegenkommenden und wertet nach einem Punktsystem, ob sie den Gruß erwidern, ob sie ihn ignorieren oder ob sie schimpfen. Solche Spiele realisieren alte Schwanksituationen, in denen das Moment des vorgegebenen Irrtums entscheidend ist. Während aber der Schwank auf das komische Einzelereignis zugeschnitten ist, wird hier fortgesetzt und ganz allgemein mit der verpflichtenden Geste des Grußes gespielt: solches Spiel wird getragen von der Ironie. All dies ist nur denkbar in der eigentümlichen Situation der Großstadt, in der sich die Menschen größtenteils gegenseitig nicht kennen, und in der die Begegnungen kurz und selten sind. Georg Simmel hat aus dieser Kürze und Seltenheit die Versuchung für den Großstädter abgeleitet, „sich pointiert, zusammengedrängt, möglichst charakteristisch zu geben“<sup>56</sup> — auch dies ist ein wesentlicher Ansatzpunkt für die ironische Haltung. Ironie ist stets eine Folge des Disparaten; wo einheitliche Horizonte der Erfahrung gegeben sind, ist Ironie weder nötig noch eigentlich möglich. Der Zerfall der Horizonte dagegen provoziert die Ironie. Nietzsche hat gezeigt, wie das Historisieren „eine Zeit in die gefährliche Stimmung der Ironie über sich selbst“ führt<sup>57</sup>; in ähnlicher Weise relativiert auch die Aufhebung räumlicher und sozialer Horizonte die vorher unantastbaren Güter und liefert sie der Ironie aus. Wo diese streng ist, erfaßt sie alles vorgegebene und neuentstehende Kulturgut, modelt es um und relativiert es so — eine produktive Haltung, die auf Produktion verzichtet.

Dies alles sind große Worte angesichts der geringfügigen Erscheinung, daß sentimentale Güter ironisiert werden; und es mag scheinen, hier werde eine Winzigkeit recht künstlich so lange vergrößert und vergrößert, bis sie mit dem großen Maß der allgemeinen Geistesgeschichte zu messen ist. Gewiß herrscht nirgends, wo eine Parodie gesungen, ein Brauch ironisch in Frage gestellt, eine herkömmliche Redensart ironisch umgeformt wird, ein „klares Bewußtsein der ewigen Agilität, des unendlich vollen Chaos“, um eine Definition der Ironie von Friedrich Schlegel zu benützen<sup>58</sup>. Aber auch von diesen kleinen Vorgängen gilt Schlegels andere Bemerkung, daß mit der Ironie „durchaus nicht zu scherzen“ sei;

und so belanglos der einzelne Fall scheinen mag, so wichtig ist doch insgesamt die Ironisierung in der Volkskultur: sie steht im komplementären Verhältnis zu dem Vorgang der Erstarrung der Kulturgüter in historisierten und imitierten Formen. Die Ironie lockert diese Erstarrung, ohne sie ganz zu lösen.

Wie groß ihr Einfluß ist, zeigt am deutlichsten die alltägliche Sprache. Das Wörterbuch der Umgangssprache<sup>87</sup> gibt zahllose Beispiele ironischer Steigerung und Umwertung. Nicht nur die Bedeutung wird ironisch verschoben — „Pulswärmer“ für Boxhandschuhe<sup>88</sup>, „Staubgefäße“ für Mülleimer, „Plattfuß“ für den luftleer gewordenen Reifen, „Göttergatte“ für den Ehemann —, auch die Wörter selbst und ihre syntaktische Fügung werden verändert. Man verlobt sich „gegen“ jemanden<sup>89</sup>; es geht einem „durch Mark und Pfennig“; ja man bezeichnet absichtlich den Mullverband als „Kompressor“ oder „Komtesse“, zieht seine „Konferenzen“, geht zum Fußballspiel ins „Stadium“. Selbst Sprichwörter werden bewußt verändert. „Das schlägt dem Faß die Krone ins Gesicht“ gehört vielleicht eher zum Umgangston gebildeter Kreise; aber auch volkstümliche Verdrehungen dieser Art gibt es: „Quäle nie ein Tier zum Scherz, denn es könnt' geladen sein.“ Solche Erscheinungen werden oft allzu schnell als ärgerlicher Sprachverfall abgetan, ehe noch gründliche Überlegungen über ihr Wesen angestellt sind.

Zunächst muß beachtet werden, daß solche Sprachverdrehungen in einer langen literarischen Tradition stehen. Bei Fischart steht noch das scherzhafte Etymologisieren im Vordergrund: aus der Melancholie macht er eine Maulhengkolie und aus der Podagra einen Pfothenkrampf<sup>90</sup>. Schon Gryphius aber läßt in seiner „Geliebten Dornrose“ den Arendator Wilhelm seine Worte „mit repentenz“ und „gebührendem despect“ vorbringen<sup>91</sup>; er verwechselt und verdreht die Fremdwörter ähnlich wie sein Zeitgenosse Moliere, der aus hypocrisie „hydropisie“ und aus grammaire eine „grandmere“ macht<sup>92</sup>. Im 19. Jahrhundert sammelt Balzac geistvolle Sprichwörterverdrehungen in seinem Notizbuch<sup>93</sup>, während im deutschen Sprachgebiet Nestroy der anerkannte Meister solcher Wortspiele ist. Aber auch in Opern und Operetten breiten sie sich aus. In der zweiten Jahrhunderthälfte benützte Julius Stettenheim alias Wippchen auch dieses Mittel, um die Komik seiner Berichte zu steigern; aber auch bei Theodor Fontane werden geflü-

gehe Worte häufig verballhornt. In Thomas Manns Zaubenberg taucht das eben zitierte „durch Mark und Pfennig“ auf<sup>4</sup>, und seine Frau Stöhr ist unübertreffliche Meisterin des verdrehten und nicht verstandenen Fremdworts. Diese literarische Reihe, die eine besondere Untersuchung dichter und differenzierter vorstellen könnte, weist darauf hin, daß es sich bei solchen Verdrehungen nicht einfach um ein Versagen vor der Sprache und ihrem Geist, um mangelnden Ernst handeln muß. Vielmehr handelt es sich vielfach um ein Verfremden, das den metaphorischen Charakter der in vielem verblaßten und erstarrten Sprache für Augenblicke aufleuchten läßt. Diese Deutung ist auch den populären Veränderungen und Weiterbildungen, so „schnoddrig“ sie sein mögen, manchmal zuzubilligen. Es bedürfte einer eingehenden Analyse festzustellen, wo solches Ironisieren eingeht in das „Wörterbuch des Unmenschen“<sup>5</sup>.

Auch in der sprachlichen Ironisierung geht die Großstadt voraus<sup>6</sup>; am sichersten ist dies vielleicht an der ironischen Namensgebung abzulesen, die sich in den großen Städten sehr rasch an neue Bauten und dergleichen knüpft: von den mannigfachen Benennungen für die Berliner Denkmäler<sup>7</sup> über das „Grabmal des unbekanntem Intendanten“ für den neuen Kölner Theaterbau bis zum „Monte Soherbellino“ für einen großen Stuttgarter Trümmberg<sup>8</sup>. Aber die ironische Sprachfügung und Wortbildung ist doch nicht auf die Großstadt beschränkt; wenn „Umgangssprache“ heute von den „dörflichen Mundarten“ abgesetzt wird, so handelt es sich um eine theoretische, historische Trennung. Auch in die letzten Dörfer sind umgangssprachliche und damit vielfach ironische Wendungen eingedrungen. Freilich werden hier schneller und klarer als in der Agilität der großen Städte die Grenzen volkstümlicher Ironie sichtbar. Ein Beispiel soll dies zeigen. Anstelle des Wortes furchtbar verwendet die schwäbische Umgangssprache nicht selten die erweiterte Form „furchterbar“. Zu dieser Bildung mag das Adverb fürchterlich beigetragen haben, das aber in den Mundarten so wenig verbreitet war wie furchtbar; in erster Linie handelt es sich wohl um eine ironische Entsprechung zu „wunderbar“ — am Rande könnte auch noch „sonderbar“ erwähnt werden. Die Herleitung aus der Ironie wird gestützt durch die Beobachtung, daß das Wort häufig auch ironisch verwendet wird; so wird etwa die übertriebene Auffassung an sich harmloser Vorgänge zu-

rechtgewiesen mit der Bemerkung, das sei natürlich „furchterbar“. Allmählich aber verblaßt die ironische Farbe des Wortes, und stünde nicht die ausgeprägte Wirkung des Geschriebenen heute auch der mundartlichen Entwicklung im Wege, so wäre es nicht unmöglich, daß das Wort einfach die alte Fassung „furchtbar“ verdrängte und dann ebenso naiv benützt würde wie vorher diese. Gelegentlich läßt sich diese naive Anwendung registrieren.

Diese Entwicklung ist bezeichnend für das Leben der Sprache, deren Veränderungen rasch normalisiert werden, deren Bilder verblassen, deren Wörter insgesamt erstarren und gewissermaßen von appellativen Benennungen zu bloßen Namen werden. Sie ist aber auch bezeichnend für die Grenze volkstümlicher Ironie. Hans Paul Bahrdt hat kürzlich gezeigt, wie die Relativierung ehemals gültiger Konventionen in der Gesellschaft gleichsam die Ironie zur Konvention erhoben hat; aber diese Ironie ist nicht kodifizierbar und nicht tradierbar: „Sie bleibt stets individuelle Leistung, so mager sie auch ist“<sup>108</sup>. Tradierbar und zu sozialisieren sind Formen, die von der Ironie geprägt sind; aber das Ironische in ihnen muß doch stets individuell vollzogen werden, wenn sie nicht ihre ironische Farbe verlieren sollen. Eine Fremdwortverdrehung kann ironische Leistung sein, auch wenn sie nur wiederholt wird; sie kann aber auch unreflektierte Kopie einer konventionellen ironischen Form sein; sie kann normalisiert werden und so den ironischen Charakter ganz verlieren; und sie kann endlich Folge einer unbeabsichtigten sprachlichen Entgleisung sein, nicht ironisch, sondern unfreiwillig komisch. Dieser letzte Fall ist gewiß so häufig wie der erste, und er ist erst recht unter dem Aspekt der sozialen Expansion zu verstehen.

#### 4. *Das Pygmalionproblem*

In der Tat war bei den erwähnten Beispielen von falschem Fremdwortgebrauch der Vorgang so, daß in einer kleinen Stadt zunächst ein gesprächiger Fabrikant unabsichtlich die falschen Formen benützte: er ging sonntags ins „Stadium“ (statt Stadion), er zog seine „Konferenzen“ (statt Konsequenzen), er verteilte morgens im Geschäft seine „Direktrizen“ (statt Direktiven); er steht also nicht in der Nachfolge von Gryphius, sondern in der

von dessen Arendator Wilhelm, nicht in der Nachfolge von Thomas Mann, sondern von Frau Stöhr. Dann erst verbreiteten sich diese Entstellungen — zwar nicht in der ganzen Bevölkerung der Stadt, aber auch nicht nur in einer dünnen Bildungsschicht; man benützte sie und frei erfundene ähnliche Verwechslungen jetzt absichtlich und ironisch. Aber auch wo keine unabsichtliche Verwechslung vorausging, richten sich die spielerischen Verdrehungen doch ironisch gegen einen imaginären Versager. Man hätte früher feststellen können, daß sie sich gegen die Sippschaft der Neureich und Raffke richten, und auch jetzt noch sind die entsprechenden Witze über Herrn Neureich und Frau Raffke im Umlauf; aber diese Typen haben doch an Eindringlichkeit verloren, da die Übereinstimmung von wirtschaftlichem Niveau und Bildungsniveau auch prinzipiell nicht mehr vorausgesetzt wird, da man sich an Beispiele raschen wirtschaftlichen Aufstiegs gewöhnt hat, und vor allem, da die Gefahren, denen die Neureich und Raffke sich aussetzen, heute fast jedem drohen — davon soll gleich die Rede sein.

Ulrich Engel bezeichnet die sprachliche Entwicklung beim „Parvenü“ als „unechte Sprachbewegung“, da nur die äußeren Formen, nicht aber die innere Sprachform und damit implizite die ganze Lebensart, geändert werden. Er bringt auch Beispiele für die häufigsten Arten der Entgleisung: unrichtige Anwendung von Wörtern — dabei stehen wiederum Fremdwörter im Vordergrund; das Scheitern an landschaftlichen Sprachnuancen; die Anwendung „hyperkorrekter“ Formen infolge der fehlerhaften Ausdehnung von Lautregeln. Die meisten dieser Entgleisungen sind von George Bernard Shaw eindringlich dargestellt worden in seinem Drama „Pygmalion“, in dem sich zwei Gelehrte der schwierigen Aufgabe unterziehen, ein aus niedrigsten Verhältnissen stammendes Londoner Blumenmädchen in wenigen Monaten gesellschafts-, ja sogar hoffähig zu machen. Da es sich bei den Gelehrten um Sprachwissenschaftler handelt, und da Shaw selber an sprachlichen, besonders an phonetischen Problemen ungewöhnlich interessiert war, tritt die sprachliche Seite des Erziehungsprozesses in den Vordergrund. Vor allem zeigt Shaw das in den ersten Stadien groteske Mißverhältnis zwischen der angelernten Lautform einerseits und den zwangsläufig aus der ursprünglichen Schicht stammenden Inhalten und Denkformen andererseits; er

zeigt, wie besonders im Affekt die ursprünglichen Formen immer wieder an die Oberfläche gespült werden.

Zweifellos geht es dem Fabier Shaw um die Möglichkeit und die Hindernisse gesellschaftlichen Aufstiegs; dabei setzt er eine verhältnismäßig intakte Rangordnung und Abstufung der Gesellschaft voraus. Insofern kann man feststellen, nur der Aspekt, nicht das Problem sei neu, denn immer gab es ja derartige Aufstiegsbewegungen mit all ihren Stolperdrähten und Entgleisungsmöglichkeiten. Schon das Epos „Meier Helmbrecht“ schildert, wie der junge Helmbrecht — Träger der symbolisch für das Unmaß stehenden Haube — über den von Gott gesetzten *ordo* der Stände hinwegzusetzen strebt; und auch hier charakterisiert der Dichter das Mißverhältnis zwischen der angestammten und der angemessenen Stellung durch sprachliche Präentionen, die ins Lächerliche umschlagen.

Zu allen Zeiten gab es sprachliche Entgleisungen und Mißverständnisse; das reiche Feld der Volksetymologie bietet genügend Beispiele dafür, die oft weit über den rein sprachlichen Bezirk hinaus wirkten und auch in andere Bereiche der Volkskultur eingriffen: so wenn der heilige Valentin gegen das „fallende“ Fieber angerufen und der heilige Augustinus immer wieder als Helfer gegen Augenleiden betrachtet wird<sup>102</sup>. Stellen wir aber diesen Beispielen einen neueren Fall sprachlichen Mißverstehens gegenüber, so wird doch recht deutlich, daß es sich dabei um einen prinzipiell anderen Vorgang handelt. In einem hessischen Dorf erklärt ein Gastwirt seine Sangesfreudigkeit auf die folgende Weise: „loh bin im Januar geboren. Da habe ich einmal im Kalender gelesen, daß das Sanguisten seien. Das stimmt auch, denn ich war immer ein guter Sänger und Herr O. auch, der früher den Gesangsverein geleitet hat, der ist am selben Tag wie ich geboren.“<sup>103</sup> Auch in diesem Falle ist der „Kausalitätsdrang naiven Denkens“<sup>104</sup> wirksam, auch hier handelt es sich um eine Art Volksetymologie. Aber der Unterschied ist unverkennbar. Bei der Etymologie, die sich an die lateinischen Heiligennamen knüpft, wird das Fremde nicht nur umgedeutet, sondern die Umdeutung wird innerhalb des vorgegebenen sozialen Horizonts auch verbindlich. Solche Volksetymologien sind nicht eigentlich „falsch“; vielmehr handelt es sich um eine Art Übertragung aus dem Sprachbereich der Bildungsschicht in denjenigen des einfachen Volkes. Der jüngere



Fall volksetymologischer Umdeutung, mag diese auch von einigen Leuten geteilt werden, ist doch nicht allgemein verbindlich; die Kategorie des „Falschen“ läßt sich nicht vermeiden. Selbst wenn die Auslegung zunächst von allen hingenommen wird, droht doch ständig der Hinweis auf die richtige Form (denn gemeint ist ja „Sanguiniker“) und die richtige Bedeutung des Wortes, und dieser Hinweis stempelt die Etymologie zur Entgleisung.

Genauerer Beobachtung enthüllt schon dieses kleine Beispiel die beiden hauptsächlichen Ursachen der Verschiebung: auf der Seite der Sprachträger die soziale Expansion, der Zerfall der sozialen Horizonte, und — zum Teil im Zusammenhang damit — auf der Seite der Sprache ein im Vergleich mit früherer Zeit riesenhafter Bestand an sprachlichen Mitteln. Der Zerfall der sozialen Horizonte macht im allgemeinen die Einschmelzung eines solchen Mißverständnisses, seine Normalisierung in einem bestimmten Kreis unmöglich. Er öffnet die Türen zu höheren Stufen der Bildung, und er hat zur Folge, daß auch der kleine Mann immer wieder mit Bildungsinhalten und vor allem mit der Sprache der Bildung konfrontiert wird. Damit sind wir bereits auf der anderen Seite, bei den sprachlichen Mitteln. Ihre Steigerung wird am deutlichsten in der heute herrschenden Wortinflation. Man hat lange Zeit angenommen, daß „ein Arbeitsmann“ mit 300 Wörtern auskomme, während ein Mann mit Universitätsbildung 3000 bis 4000 Vokabeln nötig habe<sup>105</sup>. Adolf Bach hat diese Zahlen mit Recht als „ein Schreibtischprodukt“ zurückgewiesen<sup>106</sup>, und zwar handelt es sich um ein sehr selbstherrliches Schreibtischprodukt, das den Reichtum der Volkssprache an Synonymen und ihre Fähigkeit feinsten Unterscheidung völlig verkennt. Aber im Vergleich mit dem heutigen Wortbestand scheint Jacob Grimms Auffassung, die der Mundart „lexikalische Genügsamkeit“ zuschrieb, doch nicht falsch zu sein; und es ist wahrscheinlich, daß die hohen Zahlen, die neuere Untersuchungen ergaben — ca. 20 000 Wörter für die Einwohner eines Industriedorfes — zum Teil auch Ergebnis einer neueren Entwicklung sind. Allenthalben fordern neue Sachbereiche und reale Differenzierungen auch eine Erweiterung und Differenzierung des Wortschatzes. Die Technik hat an diesem Prozeß nicht nur teil durch die Erschließung neuer Gebiete, die ganz neue Wortfelder brauchen, sondern auch durch die rasche und weitreichende Verbreitung des gesamten Wortschatzes. Vor allem die Zeitungen,

aber auch Schule, Bücher, Film, Funk und so weiter bieten auch dem einfachen Volk eine sehr große Zahl von Wörtern, Wortverbindungen und Satzfügungen, die der angestammten Mundart fremd, die aber dennoch nicht aus der alltäglichen Sprache auszuschließen sind.

Diese vielen fremden Formen und Wörter — von den eigentlichen Fremdwörtern gehört, da viele längst populär sind, nur ein Teil dazu — können nicht ohne weiteres in die vorgegebene Sprache eingeschmolzen werden: es ergeben sich Brüche, Nahtstellen, Überlagerungen und Ballungen, die den Veränderungen, denen die Sprache selbstverständlich auch in früherer Zeit unterlag, nicht gleichgestellt werden können. Stichproben an Tonbandaufnahmen<sup>107</sup> geben eine Fülle von Beispielen für Entgleisungen, von denen wenigstens einige angeführt werden sollen. Ein junger Mann berichtet über seine Tanzstunde: „Dann hat man so eine Mayonnaise getanzt“ — dies ist eine eklatante Verwechslung in der Art der schon angeführten. Andere Entgleisungen sind weniger offenkundig: eine Flüchtlingsfrau berichtet, wie sie im Lager „zerteilt“ wurden; eine andere sagt, indem sie zwei Sprachbilder kontaminiert, eine Lehrerin müsse „viel Eselsgeld zahlen“ — zumal dann, wenn es sich um eine „frisch ausgebackene Lehrerin“ handle. Ein junger Mann berichtet von einem Film, in dem einer der Helden „schamlos“ weggehen mußte — gemeint ist „ehrlos“. Die schwerfälligere Fügung der geschriebenen Sprache, wie sie aus Zeitungen und auch amtlichen Schriftstücken den Leuten entgegentritt, führt zu Entstellungen wie dem bis in akademische Kreise hinein üblichen „meines Erachtens nach“, zu dem sprachfest gewordenen „ein Herr Sowieso“, zu der Formel „ein Mann mit namens“. Einer der Sprecher erzählt, „zwei Tage vor der Feindeinwirkung“ sei sein Heimatort bombardiert worden — das Wort „Feindeinwirkung“ ist hier auf die Einnahme des Ortes eingeschränkt. Ein anderer berichtet, wann bei ihnen „die Anbaufläche angegangen ist“ — gemeint ist, wann man mit dem Anbau begann. Zweifellos sind in einigen dieser Beispiele allgemeine Entwicklungstendenzen unserer Sprache<sup>108</sup> wirksam; aber keines fügt sich in den Spielraum des Sprachrichtigen, Regelrechten, auch wenn dieser liberal bemessen wird.

Der Bruch ist freilich auch in Fällen festzustellen, die grammatisch korrekt sind. Wenn ein Vereinsvorstand von einem Verein

sagt, er liege „sozusagen in Agonie“, so ist dies nicht nur ein unangemessen starker Ausdruck, sondern überhaupt ein fremder Ton in der mundartlichen Rede. Ähnliches gilt, wenn von einer Sache gesagt wird, sie habe „einen langen Werdegang“, wenn ein junges Mädchen von einem „Arbeitsvorhaben“ für den nächsten Tag spricht, wenn gesagt wird, beim Raddball komme es vor allem „auf Fassungsvermögen und Courage“ an. Bezeichnenderweise fallen solche Wendungen in ihrer Lautung im allgemeinen deutlich aus der mundartlichen Rede heraus; sie werden hochsprachlich oder doch in sehr gemäßigter Mundart artikuliert.

All diese Beispiele zeigen, daß die ungemein mannigfachen sprachlichen Daten, denen auch der einfache Mann heute gegenübersteht, nicht vollständig seinen herkömmlichen Sprachformen und damit auch Denkformen assimiliert werden. Die sprachlichen Entgleisungen und Zwitterformen, die wir zitiert haben, scheinen durchaus parvenühaft; die Menschen, die sie benützen, sind es aber kaum. Der Begriff des Parvenüs trifft nicht diese ganz allgemeine soziale Bewegung, die sich auch sprachlich äußert; zumindest ist es angesichts dieser breiten Bewegung sehr schwierig zu erkennen, wo tatsächlich von parvenühaftem Verhalten gesprochen werden darf, und wie sich dieses Verhalten sprachlich ausdrückt. Der Vorgang selbst ist jedoch außerordentlich wichtig und ist auch nicht umkehrbar; Feststellungen wie diese: leider habe „uns das Zeitalter der allgemeinen Bildung einer tüchtigen Reserve von Analphabeten beraubt“<sup>108</sup>, sind heute ebenso unrealistisch wie selten. Im allgemeinen hat man sich mit der grundsätzlichen Demokratisierung der Bildung abgefunden<sup>109</sup>; nur verkennt man vielfach noch die kulturellen Folgen. Wer über den Verfall der schönen alten Mundarten klagt, müßte im Grunde auch in die Klage über das Ende des Analphabetentums einstimmen. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß gerade Volksschullehrer, die durch ihre Arbeit doch notwendigerweise ganz unmittelbar zur Auflösung des altmundartlichen Bestandes beitragen, diese Auflösung oft heftig und mit moralischem Unterton beklagen.

Das Bedauern, daß das einfache Volk nicht auf das ihm „gemäße“ Bildungs- und Kulturgut beschränkt geblieben ist, und der Versuch, das Volk auf dieses ihm „gemäße“ Gut zu reduzieren, verkennt, daß das Maß des einfachen Volkes längst ein anderes geworden ist. Will-Erich Peuckert hat bei seiner Untersuchung von

„Schundromanen“ festgestellt, daß darin Bildungszitate eine große Rolle spielen: nicht nur Schillerworte werden zitiert, sogar Äußerungen Piatons werden — unter Erwähnung dieses Namens — verwendet<sup>10</sup>. Die Zitate täuschen ein Niveau und einen Wert vor, der nicht vorhanden ist; insofern sind sie bezeichnend für jene minderwertigen Serienhefte. Aber sie treffen auf ein allgemeines und legitimes Bedürfnis: daß alle Bereiche unserer Wirklichkeit, auch der Bereich höherer Bildung, dem einfachen Volk nicht verschlossen bleiben sollen, daß es zumindest mit dem Material solcher Bildung Berührung finden könne. In diesem Sinn greift es auch nach dem außerhalb seines engsten Lebenskreises liegenden sprachlichen Material, mit allzu heftiger oder allzu schwerfälliger Hand manchmal, aber nicht ohne Recht.

Hier ergibt sich das eigentliche Pygmalionproblem. In Shaws Drama ist nur an einer Stelle im dritten Akt ausdrücklich von einem Problem die Rede, als nämlich die beiden Sprachgelehrten eindringlich darauf hingewiesen werden, daß die entscheidende Schwierigkeit gar nicht die sprachliche Ausbildung des Blumenmädchens sei, daß die größte Schwierigkeit vielmehr erst nach dieser Ausbildung komme: „the problem of what is to be done with her afterwards“. Die Frage ist, was danach aus dem Mädchen werden soll. Auch diese Frage setzt bei Shaw den intakten ständischen Gesellschaftsaufbau voraus, in dem außer einer — überwiegend sprachlichen — Bildung<sup>11,2</sup> vor allem auch Besitz und „Name“ bei den upper classes vorausgesetzt werden. Aber diese Frage läßt sich verallgemeinern und auf unsere Betrachtung anwenden. Was geschieht mit dem Volk, das sich — so scheint es — in den Flirt mit einem Partner eingelassen hat, mit dem es keine glückliche Verbindung eingehen kann; was wird aus den einfachen Leuten, welche begonnen haben, sich mit der ganzen Kompliziertheit der gegenwärtigen Wirklichkeit einzulassen? Diese Frage ist vielleicht entscheidend für die Zukunft der Volkskultur. Eine umfassende Antwort darauf ist noch nicht möglich; aber es zeigen sich doch Ansätze, die bei einer solchen Antwort beachtet werden müssen.

Zu einem ersten Ansatz vermag uns wiederum Shaws „Pygmalion“ hinzuführen. Das Blumenmädchen Eliza behält bei seinem ersten gesellschaftlichen Auftreten nach wenigen erlernten konventionellen Floskeln nur noch die korrekte phonetische Lautung

bei, verfällt aber ansonsten ganz in seinen angestammten Jargon, was einen merkwürdigen Kontrast ergibt. Der Vorgang wird aber von den anwesenden Gästen keineswegs durchschaut; vielmehr wird das seltsame Sprachgebaren als neue Mode verstanden — eine ältere Dame ist darüber schockiert, ihre Tochter bewundert „the new small talk“, den neuen Verkehrs- und Plauderton, den sie schon in der nächsten Gesellschaft selbst zu gebrauchen beschließt. Was in dieser Szene in satirischer Übertreibung dargestellt ist, findet in der Wirklichkeit seine unsatirische Entsprechung in einer ganz allgemeinen Erscheinung: die Sprache der oberen und der unteren Schichten nähert sich einander an<sup>14</sup>. Der literarische Naturalismus macht nicht nur die Sprache der sozialen Unterschicht literaturfähig, sondern bezeugt gleichzeitig auch, daß Anspruch und Präention der Hochsprache kleiner geworden sind. Ebenso ist die Sprache der Zeitungen und ähnlicher Organe Ergebnis eines Ausgleichs zwischen oberen und unteren Sprachschichten: man kann sie verstehen als leicht erhöhten Verkehrston oder als vom Umgangston angefärbte Hochsprache<sup>15</sup>. Ganz allgemein ist Bedeutung und Umfang der sogenannten Umgangssprache gewachsen. Zwar schoben sich wohl zu allen Zeiten „mittlere Sprachschichten“ zwischen die Hochsprache und die niedrige Volkssprache; aber erst im Zeichen der sozialen Expansion werden diese mittleren Schichten zu einer nicht ständisch bestimmten, soziologisch gar nicht mehr eigentlich definierbaren Umgangssprache, die ihren Bereich gegenüber Hochsprache und mundartlicher Volkssprache ständig erweitert; das Bild des sprachsoziologischen Aufbaus stimmt natürlicherweise weitgehend überein mit dem Bild des gesellschaftlichen Aufbaus überhaupt<sup>16</sup>. Wenn Moser feststellt, daß sich die umgangssprachliche Schicht „in den meisten Landschaften auf Kosten der Volkssprache zu einer neuen sprachlichen Grundschrift“ entwickle<sup>16</sup>, so ist damit die sprachlich-soziale Aufstiegsbewegung anvisiert, zu der auch die von uns geschilderten Übergriffe und Verwerfungen gehören.

Aber nicht nur auf diesen allgemeinen Ausgleich zwischen den verschiedenen sprachlichen Schichten und auf ihre gegenseitige Annäherung vermag uns die Shawsche Szene aufmerksam zu machen, sondern — spezifischer — auch auf einen der Wege dieses Ausgleichs. Die junge Dame, welche die merkwürdig drastische Art der Unterhaltung für den neuen gesellschaftlichen Stil hält,

erliegt dem belebenden Effekt, den ungewohnte Sprachformen inmitten des gleichförmigen Ebenmaßes des gesellschaftlichen Tones hervorbringen müssen. Dieser Effekt ist um so größer, je weniger wirksam die sozialen Horizonte sind; setzten diese dem Austausch sprachlicher Formen vorher enge Grenzen, so bieten sich jetzt verlockend sehr vielfältige Formen an. Die allgemeine Folge wird deutlich daran, daß es nicht mehr möglich ist, Jargon und Umgangssprache klar zu trennen. Auch wo sehr künstliche terminologische Handhaben dieser Trennung vorarbeiten, bleibt doch eine sehr breite Zwischenzone — und diese ist gerade die lebendigste Zone in der alltäglichen Verkehrssprache. Hans Lipps hat vom Jargon gesagt, in ihm werde „über die Dinge gleichsam hinweggeredet“; er mische sich ein „im Leichtnehmen der Dinge“<sup>117</sup> — eben diese Flüchtigkeit kennzeichnet aber heute die meisten sozialen und sprachlichen Begegnungen. Diese Flüchtigkeit wird im Jargon dadurch ausgeglichen, daß er grelle Farben aufträgt, daß er die Sprache verfremdet. Gerade das Alltägliche und gerade auch sehr häufige Vorgänge sollen so dem raschen Fluß des Unauffälligen schnell und auf kurze Zeit entrissen werden. Es ist bezeichnend, wie vielerlei Ausdrücke und Wendungen die Sportsprache für sehr einfache Erscheinungen entwickelt hat<sup>118</sup>; die Sportsprache zeigt deutlich die intensive Näherung von Umgangssprache und Jargon. Die Entstellung der Sprache im Jargon aber vertuscht die unabsichtliche Entstellung umgangssprachlicher Formen und Wendungen, wie sie Mundartsprechern unterläuft. Wenn einerseits ein einfacher Mann ein Fremdwort falsch formuliert, und wenn andererseits in gebildeter Unterhaltung das gleiche Fremdwort absichtlich verdreht wird, so entsteht nicht nur zufällig und äußerlich das gleiche Ergebnis; vielmehr hat der so verschiedene Vorgang eine gemeinsame Ursache im Zerfall der Horizonte.

Ganz allgemein liberalisiert die soziale Expansion die Sprachauffassung. Daß sich die Anstrengungen der Sprachpflege nicht nur der Hochsprache, sondern auch den Mundarten zuwenden, ist eine Folge dieser Liberalisierung. Der Zerfall der sozialen Horizonte hat den Bereich des Sprachrichtigen erweitert. Anton Pfalz hat vor allem an der Sprache der Großstadt gezeigt, wie sich hier häufig statt einer einzigen feststehenden sprachlichen Form eine Reihe nahezu gleichberechtigter Formen anbietet, wie also beispielsweise „wir haben“ in ganz verschiedenartiger Lautgestalt

möglich und immer sprachrichtig ist<sup>118</sup>. Die verschiedenen Formen stammen aus verschiedenen sozialen Schichten; nach dem Zerfall der sozialen Horizonte sind sie allgemein verfügbar geworden, unterscheiden sich nur noch in leichten Nuancen, sind aber alle legitim. Dieser „Formenwucher“ ist heute nicht mehr auf die Sprache in den großen Städten beschränkt, und er tritt auch keineswegs nur in lautlichen Variationen auf; fast für jede Sache und fast für jeden Vorgang bietet sich vielmehr eine Reihe von Wörtern und Wendungen an, die alle „richtig“ sind, weil mit der sozialen Expansion die bisherigen Sinnhorizonte bestimmter Wörter aufgelöst wurden. Mit dem Formenwucher geht also — nur scheinbar entgegengesetzt — ein gewisser Bedeutungswucher Hand in Hand. Er wird besonders deutlich am Gebrauch von Wörtern, die der Volkssprache früher fremd waren. Ein gutes Beispiel liefert das Wort „abstrakt“, das früher nur in rheinischen Mundarten gängig war<sup>120</sup>, jetzt aber auch sonst in der Umgangssprache zu hören ist. Es bezeichnet dabei das Ungewohnt-Moderne (ein „abstrakter Stuhl“), das auffallend Bunte („abstrakter Blumenstrauß“), auch einmal das Radikale, Entschiedene des Vorgehens („da kenne ich nichts, da bin ich abstrakt!“). Diese Bedeutungen sind belegt; vermutlich gibt es daneben noch eine ganze Reihe anderer — aber schon sie beweisen, daß das Wort kaum „falsch“ verwendet werden kann. Gewiß ist dies ein sehr extremer Einzelfall; aber die Tendenz ist allgemein, und so gefährlich sie dem geordneten Sinngefüge der Sprache wird, so trägt doch auch sie zur Lösung des „Pygmalion-problems“ bei.

Die Bedeutungsvariierung und der naive Gebrauch des Wortes „abstrakt“ zeigen aber auch, daß hier mit sehr festem Griff in die tatsächliche Kompliziertheit unserer Wirklichkeit hineingegriffen und das höchst Differenzierte zum undifferenzierten Hausgebrauch gefügig gemacht wird. Die sprachlichen Entgleisungen, die wir im Eingang dieses Abschnitts erwähnen, entsprangen in kaum einem Fall subjektiver sprachlicher Unsicherheit; vielmehr wurden sie mit großer Sicherheit und oft auch mit starker Betonung vorgebracht. Nun wird ein Fehler dadurch, daß er mit großer Sicherheit begangen wird, objektiv nicht richtig. Aber in diesem Fall erzeugt diese Sicherheit doch die Fähigkeit der einfachen Leute, aus dem verwirrenden Angebot disparater sprachlicher und sachlicher Materialien doch ein Sinngefüge und ein Ganzes zu bilden. Es mag

aufgefallen sein, wie oft in dieser Abhandlung das Beiwort *einfach* für die Menschen verwendet wurde, mit denen es die Volkskunde zu tun hat. Damit sollten Mißverständnisse, denen der Volksbegriff stets ausgesetzt ist, vermieden werden; darüber hinaus aber ist das „Einfache“ in der Tat die Signatur, mit der diese Menschen noch am ehesten gültig zu kennzeichnen sind. Dieses Einfache ist auch angesichts unserer verworrenen Wirklichkeit nicht aufgegeben worden; oft wird all das Komplizierte einfach hingenommen — wir könnten auch betonen: einfach hingenommen.

Hier mündet die sprachliche Beobachtung in eine allgemeine Betrachtung der volkstümlichen Welt. Weil die Sprachbetrachtung diese Welt oft am unmittelbarsten aufschließt und für unser Problem eine Fülle von Beispielen bietet, haben wir sie hier in den Vordergrund gerückt; aber die hier erwiesenen Phänomene beschränken sich nicht auf das Sprachliche, sondern beziehen sich auf die gesamte Volkskultur. Es gibt Entgleisungen auch in der volkstümlichen Aneignung von neuen Kleidermoden; die Wörterinflation hat eine sehr deutliche Entsprechung in dem riesigen Angebot kulturellen Sachguts; der Ausgleich zwischen Ober- und Unterschicht ist beispielsweise in vielen Erscheinungen der Wohnkultur deutlich, wo die ungewöhnlichen Stücke — gewissermaßen die Jargon-Möbel' — zum gewohnten Bedürfnis werden; der Formen- und Bedeutungswucher ist auch an den Grußsitten nachzuweisen; und die auf die „Einfachheit“ gegründete Sicherheit angesichts der komplizierten Wirklichkeit bestimmt die Volkskultur insgesamt. Für die gesamte Volkskultur muß deshalb freilich auch die Gefahr gesehen werden, daß sie das Komplizierte kurzschlüssig, unzulänglich und falsche Akzente setzend vereinfacht.

Friedrich Theodor Vischer fügt seiner Definition des „Volks“, mit der dieses Kapitel eingeleitet wurde, noch einen Satz hinzu: „Von denjenigen, die in unbestimmter Mitte stehen, nicht mehr naiv und doch nicht gründlich gebildet oder durch Not abgestumpft und verwildert sind oder das Raffinierte der Bildung ohne ihr Gegengift sich angeeignet haben, ist nicht die Rede, sondern von der Masse, die in der alten, einfachen Sitte wurzelt, die ihre Bildung auch hat, aber eine solche, welche der die Kluft bedingenden Bildung gegenüber Natur ist“<sup>10</sup>, Vischer brauchte in seinem



Zusammenhang — er versucht eine idealtypische Gegenüberstellung von Volkspoeseie und Kunstpoesie — das in diesem Satz steckende Problem nicht aufzurollen<sup>122</sup>. Tatsächlich aber wurden es schon zu seiner Zeit immer mehr, die „in unbestimmter Mitte“ standen, die der naiv-„naturhaften“ Bildung nicht mehr, der andern nicht voll teilhaftig waren.

Heute ist das daraus entstandene Problem, das wir als Pygmalionproblem bezeichnet haben, dringlicher denn je. Es stellt jede Art der Volksbildung vor schwierige und entscheidende Aufgaben. Was ist angesichts der Auflösung der alten Bindungen zu tun? Haben damit die Güter der alten Volkskultur ihren Bildungswert eingebüßt, oder sind im Gegenteil gerade jetzt jene vergangenen Ordnungen und Bindungen bewußt in den Bildungsprozeß einzubauen? Kann etwas geschehen, um aus der „unbestimmten Mitte“ einen „mütterlichen Boden“ zu machen? Oder ist vielmehr all diesen naturhaften Metaphern und den damit zusammenhängenden Vorstellungen endgültig abzusagen?

Diese Fragen sind schon im Verlauf dieser Untersuchungen angeschnitten, und es sind auch Teilantworten gegeben worden. Hier am Ende sollen sie aber nochmals als Fragen stehen. Sie sind zu schwierig, als daß sie mit pathetischen Untergangsprognosen oder mit euphemistischem Volkslob pauschal zu beantworten wären; sie verlangen nüchterne Überlegung und intensive Anteilnahme.

# Anmerkungen

## Einleitung

- 1) *Versuche 20—21*. Berlin 1950, S. 85—101; vgl. S. 94.
- 2) Hanns Koren, *Volkskunde in der Gegenwart*. Graz-Wien-Altötting 1952, S. 81.
- 3) Vgl. Hugo Moser, *Volk, Volksgeist, Volkskultur*. Die Auffassungen J. G. Herders in heutiger Sicht, in *Zs. f. Volkskunde*, 53. Jg. 1956/57, S. 127—140.
- 4) *Die Volkskunde als Wissenschaft in Culturstudien aus drei Jahrhunderten*. Stuttgart 1859, S. 205—229; vgl. S. 215; jetzt in: Gerhard Lutz, *Volkskunde*. Berlin 1958, S. 23—36; vgl. S. 29.
- 5) *Die Volkskunde als Wissenschaft*, S. 216 (Lutz, a.a.O., S. 29).
- 6) Vgl. Eduard Hoffmann-Krayer, *Die Volkskunde als Wissenschaft*. Zürich 1902 (Lutz, a.a.O., S. 43—60).
- 7) Adolf Spamer, *Vom Problem des Volksgeistes zur Volkskunde als Wissenschaft*. Wesen, Wege und Ziele der Volkskunde. Leipzig 1928, S. 20 bis 29; vgl. S. 29 (Lutz, a.a.O., S. 15—22; vgl. S. 22).
- 8) Vgl. Willy Hellpach, *Deutsche Physiognomik*. Berlin 1942, S. 8 f., wo Johannes Scherrs Bemerkung zitiert ist, Volk sei „das große Wortspiel der Weltgeschichte“.
- 9) *Die Perfektion der Technik*. Frankfurt a. M. 1949, S. 4.
- 10) Vgl. Verf. (mit Markus Braun und Herbert Schwedt), *Neue Siedlungen*. Stuttgart 1959, S. 13—15.
- 11) Fedor Stepun, *Die Objektivitätsstruktur des soziologischen Erkenntnisaktes in Soziologie und Leben*, hg. von Carl Brinkmann. Tübingen 1952, S. 63—78; vgl. S. 67.
- 12) Hans Arnold, *Das Magische des Films*. Mschr. Dissertation, München 1949, S. 9.
- 13) In diesem Sinn schreibt Leopold Schmidt: „So ist denn letzten Endes nicht die Heiligenstatue, sondern das Verhältnis des Menschen zu ihr das für die Volkskunde Wesentliche“ (*Formprobleme der deutschen Weihnachtsspiele*, Emsdetten 1937, S. 2). Der von Schmidt geprägte Begriff der Gestaltheiligkeit (*Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*, Wien 1952) ist so ein spezifisch volkskundlicher Begriff, obwohl er wesensgemäß die funktionale Betrachtung zugunsten der nurmehr motifgeschichtlichen

Suche nach Leitgestalten zurücktreten läßt. — Zur funktionalen Betrachtungsweise in der Volkskunde vgl. jetzt neben den Arbeiten der Frankfurter Schwieterringsschule und der *Volkskunde der Schweiz* von Richard Weiß die mschr. Dissertation von Helmut Möller, *Untersuchungen zum Funktionalismus in der Volkskunde*. Göttingen 1954.

14) Vgl. Carl Gustav Jung — Karl Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Zürich 1951, S. 38 Anm. 5.

15) Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Gesammelte Schriften, 3. Bd. Tübingen 1922, S. 763. Vgl. auch Otto Friedrich Bollnow, *Zufall und Mißverständnis in der Geistesgeschichte in Minotaurus*. Dichtung unter den Hufen von Staat und Industrie. Wiesbaden 1957, S. 203 bis 220, bes. S. 216. Innerhalb der Volkskunde bemühen sich vor allem Josef Dünninger, Hans Moser, Dieter Narr und Leopold Schmidt um eine neue Sicht der Aufklärung.

16) Otto Friedrich Bollnow, *Das Verstehen*. Mainz 1949, S. 82.

17) Daß die Arbeit, die sich nicht scheut, auch in das scheinbar so flüchtige Hin und Her unserer Gegenwart einzugreifen, als Habilitationsschrift angenommen wurde — dafür schulde ich der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen und besonders den Herren Referenten herzlichen Dank.

#### */. Die technische Welt als „natürliche“ Lebenswelt*

1) *Unter Kr ahnenbäumen — Bilder aus einer Straße* von Chargesheimer, mit einem Text von Heinrich Boll. Greven Verlag Köln, 1958.

2) *Wesen und Aufgaben der deutschen Volkskunde*. Dt. Vj.schr. f. Lit.-wiss. u. Geistesgesch. 5, 1927, S. 748—765 (jetzt bei Lutz, a.a.O., S. 143 bis 157).

3) Wien und Leipzig, 1940. Ergänzungsband XVI der *Wiener Zs. f. Volkskunde*.

4) 2 Bände, Linz 1958 f.

5) Vor allem sei hingewiesen auf den Jahrgang 1958 des *Bayerischen Jahrbuchs für Volkskunde*, dessen Aufsätze alle der Volkskunde Münchens gewidmet sind.

6) Die Untersuchungen Wilhelm Brepohls über das Ruhrgebiet (vgl. vor allem: *Industrievolk im Wandel von der agraren zur industriellen Daseinsform, dargestellt am Ruhrgebiet*, Tübingen 1957) zeigen dies deutlich. Neuerdings haben vor allem auch Josef Dünninger und Alfred Karasek mehrfach auf diese Übergänge hingewiesen.

7) *Handbuch der Deutschen Volkskunde* hg. von Wilhelm Peßler, 1. Bd. Potsdam o. J. (1934), S. 103—119; vgl. insbes. S. 103 und S. 119.

8) Berlin-Leipzig-Essen 1937; vgl. insbes. S. 21—31.

9) Vgl. etwa: *St. Erhard und die Dollingersage in Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1953, S. 9—15; dazu Verf., *Volkssage und Geschichte in Württembergisch Franken* Bd. 41, 1957, S. 107—130, bes. S. 124 f.

10) Besonders deutlich wird dies in den Untersuchungen aus Bayern von Hans Moser und K. S. Kramer; vgl. hierzu auch S. 54 dieser Arbeit.

11) Alfred Weber hat dies betont und so Zivilisation von der Kultur — mit Prozessen je einmaliger Schöpfung — abgesetzt. Vgl. seinen Aufsatz *Prinzipielles zur Kulturosoziologie* in *Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik*, 47. Bd. Tübingen 1920/21, S. 1—49, wo er auch „evolutive“ und „morphologische“ Kulturbetrachtung gegeneinanderstellt. Dieser Gegensatz berührt sich mit den o. a. Oppositionen.

12) Vgl. Wolf Häfele, *Geschichtlichkeit und Metaphysik*. Hektrographiertes Manuskript des Inst. f. Neutronenphysik Karlsruhe, 1958, S. 12; und Werner Heisenberg, *Das Naturbild in der heutigen Physik*, rde 8, Hamburg 1955, S. 21.

13) Vgl. Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, 5. Bd., Leipzig 1912, S. 240.

14) XII, 11. Zitiert bei Gerhard Rosenkranz, *Die Völker Asiens und die Technik* in *Evangelische Missionszeitschrift für Missionswissenschaft und evangelische Religionskunde*, 13. Jg. 1956, S. 97—100 und S. 129—143; siehe S. 129.

15) *Die Perfektion der Technik*, S. 225.

16) Vgl. *Soziologie* hg. von Renf König. Fischer Lexikon. Frankfurt a. M. 1958, S. 214—219. Vgl. auch die starke Vermischung der Begriffe in *Triibners Deutsches Wörterbuch*, 5. Bd., Berlin 1954, S. 33 f.

17) Vgl. vor allem die Aufsätze zu diesem Thema in der *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 7. Jg. 1955.

18) Vgl. *Soziologie* hg. von Renf König, a.a.O., S. 87.

19) Vgl. Verf., *Vereine als Gegenstand volkskundlicher Forschung* in *Zs. f. Volkskunde*, 55. Jg; 1959, S. 98—104, und Verf. (mit Markus Braun und Herbert Schwedt), *Neue Siedlungen*. Stuttgart 1959, S. 13—15.

20) Dieses Merkmal hat Wolfgang Schadewaldt herausgestellt: vgl. *Natur — Technik — Kunst*, Göttingen, Berlin, Frankfurt 1960, S. 16—23.

21) Otto Friedrich Bollnow, *Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze*, 2. Aufl. Göttingen 1957, S. 24.

22) *Einfache Sittlichkeit*; vgl. vor allem S. 122.

23) *Die Perfektion der Technik*, S. 178.

24) Max Mikorey, *Phantome und Doppelgänger*. München 1952, S. 44.

25) Vgl. Verf., *Schwank und Witz* in *Studium Generale*, 11. Jg. 1959, S. 699—710.

26) *Vergangenheit;- und Gegenwartsvolkskunde — Volkskunde und Soziologie in Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, 9. Jg. 1930/31, S. 407 bis 429; siehe S. 417.

27) Vgl. Otto Weiß, *Josef Anton Harz und das ober schwäbische Singspiel*. Diss. Tübingen 1927, S. 6.

28) In der Gralsbeschreibung des Jüngeren Titurel ist beispielsweise der „Taubenmechanismus“ liebevoll ausgemalt; vgl. Albrecht von Scharfenberg, *Jüngerer Titurel*, hg. von Werner Wolf, Bd. I, Berlin 1955, S. 88 f., Strophe 352 und 353. Diesen Hinweis verdanke ich wie viele andere Anregungen Herrn Prof. Wolfgang Mohr, Tübingen.

29) Philipp Adam Ulrichs, *ehemaligen öffentlichen Lehrers der Bürgerlichen Rechte an der Hohen Schule zu Würzburg, Lebensgeschichte*, 2. Aufl. Sulzbach 1824, S. 110—112. Ich danke den Hinweis Dr. Dieter Narr, Eschenau. Zu Ulrich vgl. auch Josef Dünninger, *Beharrung und Wandel im fränkischen Dorf in Soziale Welt*, 9. Jg. 1958, S. 275—281.

30) Vgl. Will-Erich Peuckert, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, 2. Aufl. Berlin 1956, vor allem S. 83 und S. 474—478. Vgl. auch *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* hg. von H. Bächtold-Stäubli, Bd. I, Berlin und Leipzig 1927, S. 241—243.

31) Vgl. hierzu etwa J. Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, rde. 21, Hamburg 1956, S. 165.

32) *Meteorologische und Witterungsbeobachtungen, auf neunzehn Jahre, sammt einer Anweisung hierzu, und den erforderlichen Tabellen. Aufgestellt und bekannt gemacht von Jeremias Höslin, Pfarrern zu Böringen auf der Württembergischen Alb. Tübingen 1784.*

33) Vgl. *Ludwigsburger Kreiszeitung vom 14.10.1950.*

34) Hschr. S. 236.

35) Freundliche Mitteilung von Herrn Prof. Helmut Dölker.

36) Gustav Sauter, *Philipp Matthäus Hahn, der „Mechanikerpfarrer“*. Ebingen 1939, S. 28.

37) *Philipp Matthäus Hahns hinterlassene Schriften*, hg. von Chr. Ulr. Hahn. Heilbronn und Rothenburg 1828, S. 25.

38) *Leben und Wirken des württembergischen Pfarrers und Feinmechanikers Philipp Matthäus Hahn*. Berlin 1923, S. 60 f.

39) Die Tatsache, daß die Entwicklung der Technik nicht selten von Geistlichen vorwärtsgetrieben wurde, weist auf einen Zusammenhang, der schon kurz erwähnt wurde: Technik galt als Ausdruck ungeschichtlicher, göttlicher Seinsgesetze; sie brauchte deshalb nicht zur Religion im Gegensatz zu stehen. Hahn war trotzdem von Zweifeln geplagt, anscheinend vor allem insofern, als ihn die starke Inanspruchnahme durch technische Überlegungen an seelsorgerischen Pflichten zu hindern drohte. In der Echterdinger Neujahrsbetrachtung von 1784 wirft er sich vor, daß er

„zuviel bisher ins Mechanische zerstreut gewesen" sei, daß er mehr seinem „Herrn im Himmel zu gefallen suchen sollte".

40) An dieser Stelle darf dieser unscharfe Hilfsbegriff verwendet werden, da damit ja auch sehr vielfältige und unscharfe Vorstellungen gekennzeichnet werden sollen.

41) Diesen von Beishaw geprägten Begriff erläutert Andreas Lommel, *Der „Cargo-Kult" in Melanesien*. Ein Beitrag zum Problem der „Europäisierung" der Primitiven. *Zs. f. Ethnologie*, 78. Bd. 1953, S. 17—63; vgl. S. 46.

42) Vgl. Jürgen Pechel, *Ein Kult beunruhigt Neuguinea in Stuttgarter Zeitung* vom 11. 1. 1958. Dazu Gerd Koch, *Südsee — gestern und heute*. Der Kulturwandel bei den Tonganern und der Versuch einer Deutung dieser Entwicklung. Braunschweig 1955.

43) Vgl. hierzu Andreas Lommel, *Traum und Bild bei den Primitiven in Nordwest-Australien in Psyche*, 5. Jg. 1951, S. 187—209, bes. S. 204—206.

44) *Betrachtungen über die Technik*. Stuttgart 1949, S. 96.

45) Vgl. Gerhard Rosenkranz, *Die Völker Asiens und die Technik in Evangelische Missionszs. f. Missionswissenschaft u. evangelische Religionskunde*, 13. Jg. 1956, S. 97—100 und S. 129—143; bes. S. 134—137.

46) Gerhard Rosenkranz, a.a.O., S. 134.

47) *Briefe eines Verstorbenen*; abgedruckt in der *Stuttgarter Zeitung* vom 4. 2. 1956.

48J *Gedichte*, 2. Aufl. Stuttgart u. Tübingen 1839, S. 127.

49) Es lohnte sich, unter diesem Gesichtspunkt die Sonderstellung Max Eytchs zu untersuchen, der sich auch theoretisch zu diesen Fragen geäußert hat.

50) Arthur Weber, *Franz Graf Thun, der Geisterseher in Chronik des Wiener Goethe-Vereins XU*. Bd. Wien 1936, S. 19—31; vgl. S. 27.

51) Auch der Elan, die Zuversicht und die Selbstsicherheit, die heute aus den Äußerungen von Theoretikern, Ingenieuren und Technikern der Welt- raumfahrt sprechen, sind zum Teil so zu erklären.

52) *Die Psychologie des Menschen im Flugzeug*. München 1954, S. 194 f.

53) Peter Purzelbaum, *Mit Maske und Anker*. Oldenburg-Berlin 1937, S. 146 f.

54) *Die Perfektion der Technik*. S. 139 f. Es ist ein aufschlußreicher Hinweis auf die Relativität des „Natürlichen", daß sich F. G. Jünger gerade der Bilder aus der Natur bedient, um die Technik aus der *secunda natura* des Gewohnten zu entfernen und ihre Dämonie zu betonen.

55) Im *Mann ohne Eigenschaften* (Hamburg 1952, S. 39 f.) heißt es: „Wenn es die Verwirklichung von Urträumen ist, fliegen zu können und mit den Fischen zu reisen, sich unter den Leibern von Bergriesen durchzu-

bohren, mit göttlichen Geschwindigkeiten Botschaften zu senden, das Unsichtbare und Ferne zu sehen und sprechen zu hören, Tote sprechen zu hören, sich in wunderbaren Genesungsschlaf versenken zu lassen, mit lebenden Augen erblicken zu können, wie man zwanzig Jahre nach seinem Tode aussehen wird, in flimmernden Nächten tausend Dinge über und unter dieser Welt zu wissen, die früher niemand gewußt hat, wenn Licht, Wärme, Kraft, Genuß, Bequemlichkeit Urträume der Menschheit sind, — dann ist die heutige Forschung nicht nur Wissenschaft, sondern ein Zauber, eine Zeremonie von höchster Herzens- und Hirnkraft, vor der Gott eine Falte seines Mantels nach der anderen öffnet, eine Religion, deren Dogmatik von der harten, mutigen, beweglichen, messerkühlen und -scharfen Denklehre der Mathematik durchdrungen und getragen wird."

56) Der allgemeine Name „Wetzrillen“ für diese Vertiefungen ist meistens irreführend; wo sie nicht auf diesen österlichen Brauch zurückgehen, entstanden sie im allgemeinen dadurch, daß in Seuchenzeiten Steinmehl für Heilzwecke abgeschabt wurde.

57) Mündliche Mitteilung von cand. phil. Heinz Schmitt, Weinheim.

58) Vgl. hierzu auch S. 119 dieser Arbeit.

59) Karl Reuschel, *Volkskundliche Streifzüge*. Dresden u. Leipzig 1903, S. 122.

60) Johannes Boke, *Die Altweibermühle*. Ein Tiroler Volksschauspiel, in *Archiv f. d. Studium der neueren Sprache und Litteratur* Bd. 102, 1899, S. 241—266; siehe S. 247 f. Vgl. außerdem Joseph Gregor, *Das Theater des Volkes*. Wien 1943, S. 93.

61) Plakatsammlung der Heimatstube Neresheim.

62) 10. Aufl. Honnef 1955 (*Rheinbücher* N. F. V), S. 56 f.

63) Vgl. Paul Gerhardt, *Motor mit Gefühlsantrieb* in *Christ und Welt* vom 3. 5. 1956. Der in England und zum Teil auch in Amerika zeitweilig herrschende „old car craze“ widerspricht diesem allgemeinen Befund nicht: er stellt eine halb ironische Regressison auf die frühere Stufe dar.

64) Rundfunk Vortrag im Südwestfunk am 17. 2. 1956.

65) Vgl. Walther Rathenau, *Die Mechanisierung der Welt* in *Sozialwissenschaftliche Schriftenreihe* Nr. 7. Schwenningen 1948, S. 16.

66) Vgl. Hermann Unger, *Die Krisis des deutschen Volksliedes in Deutsches Volkstum*, Hamburg 1930, S. 843—847, bes. S. 845, und Fritz Spieser, *Das Leben des Volksliedes im Rahmen eines Lothringer-Dorfes* in *Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft* Heft 8. Bühl-Baden 1934, S. 152 Anm. 71.

67) Vgl. Raimund Zoders Besprechung von Walter Wiora, *Das echte Volkslied*, Heidelberg 1950, im *Jb. d. österr. Volksliedwerkes* Bd. 2, Wien 1953, S. 148; dazu die von Zoder-Küer herausgegebenen *Lieder aus Niederösterreich*. Heft 1. Wien 1932, Nr. 11; Heft 2, Wien 1934, Nr. 23.

- 68) Vgl. *Das deutsche Volkslied*, 45. Jg. 1943, S. 72.
- 69) Leopold Schmidt, *Die österreichische Maskenforschung 1930—1955 in Masken in Mitteleuropa*. Wien 1955, S. 4—71; vgl. S. 47.
- 70) Ruth Lorbe, *Das Kinderlied in Nürnberg in Nürnberger Forschungen* 3. Bd. Nürnberg 1956, S. 80; vgl. auch Reinhard Peesch, *Das Berliner Kinderspiel der Gegenwart*. Berlin 1957, vor allem S. 51 f.
- 71) *Industrievolk im Wandel von der agraren zur industriellen Daseinsform, dargestellt am Ruhrgebiet*. Tübingen 1957, S. 240 f.
- 72) Vgl. z. B. Max Peinkofer, *Das mechanische ölbergspiel zu Hoheneggkofen in Schöner Heimat*, 46. Jg. 1957, S. 298 f.
- 73) Vgl. Heinz Küpper, *Wörterbuch der deutschen Umgangssprache*. Hamburg 1955, passim.
- 74) Johannes Koepp, *Das Volkslied in der Volksgemeinschaft in Die deutsche Volkskunde* hg. von Adolf Spamer. Berlin 1934, S. 299—308; vgl. S. 306.
- 75) Mitteilung von Dr. Willi Müller, Schwieberdingen.
- 76) *Gruppendynamik*, rde 38. Hamburg 1957, S. 18.
- 77) Vgl. hierzu Kurt Stavenhagen, *Kritische Gänge in die Volkstheorie*. Riga 1936, S. 29, 58, 95; dazu Herbert Freudenthal, *Die Wissenschaftstheorie der deutschen Volkskunde*. Hannover 1955, S. 103 f.
- 78) Vgl. Verf., *Strukturen des alltäglichen Erzählens in Fabula*, 1. Jg. 1958, S. 239—254; bes. S. 244 f.
- 79) Vgl. Verf. (mit Markus Braun und Herbert Schwedt), *Neue Siedlungen*. Stuttgart 1959; bes. S. 121—123.
- 80) Vgl. *Schwäbische Zeitung* (Leutkirch) vom 7. 12. 1956. Der Name „Club“ ist für solche Vereinigungen charakteristisch. In dieser Bezeichnung mischen sich Anstöße aus der hohen Gesellschaft mit Impulsen der Sportbewegung; auch die Sportvereine tragen, ursprünglich nach englischem Muster, häufig den Namen Club. Das sportliche Moment solcher Vereinigungen darf nicht unterschätzt werden, wie ja überhaupt der Sport fast alle agonalen Bestandteile ehemaliger Volksbräuche aufgelöst und abgelöst hat.
- 81) Vgl. *Neue Siedlungen*, S. 113, und Josef Dünninger, *Beharrung und Wandel im fränkischen Dorf in Soziale Welt*, 9. Jg. 1958, S. 275—281, bes. S. 277. Ähnliche Berichte liegen aus zahlreichen Ortschaften vor.
- 82) Volkskundliche Erhebungen des Ludwig-Uhland-Instituts Tübingen; Markus Braun, *Tscherwenka II* (ungedrucktes Ms. 1954); vgl. S. 13.
- 83) Herlinde Knorr, *Das Volkslied im Leben eines hessischen Dorfes*. Mschr. Diss. Marburg 1945, S. 32.
- 84) Hamburg 1932, S. 73.



- 85) Wichtiges Material hierzu bei Lothar Rudolph, *Stufen des Symbolverstehens auf Grund einer volkskundlichen Untersuchung in Berlin über drei Symbolformen (Christophorus, Hahn, johanniterkreuz)* in *Kirchengeschichtliche Studien*, 1. Heft, Berlin 1959.
- 86) Zur Entstehung und Verbreitung dieser Feste vgl. vor allem: John Meier, *Muttertag* in *Zs. f. Volkskunde*, N. F. Bd. 8, 1936, S. 100 bis 112; Eduard Strübin, *Der Muttertag in der Schweiz* in *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 52. Jg. 1956, S. 95—121; Lily Weiser-Aall, *Der Mutter- u. Vatertag in Norwegen* in *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 52. Jg. 1956, S. 203—213; J. Aeilig, *Wie ein neuer Brauch entstehen kann: Der Valentinstag* in *Schweizer Volkskunde*, 40. Jg. 1950, S. 7—9; Anton M. Keim, *Geschäft schafft Brauchtum — zu den St. Valentins-Grüßen*. Sendung im Südwestfunk, Studio Rheinland-Pfalz, am 14. 2. 1959.
- 87) *Stuttgarter Zeitung* vom 24. 12. 1955.
- 88) *Philosophie des Kölner Humors*. 10. Aufl. Honnef 1955, S. 71 f.
- 89) Einzelnachweis bei Verf., *Lebendiges Erzählen*. Mschr. Dissertation Tübingen 1952; vgl. auch Lutz Röhrich, *Märchen und Wirklichkeit*. Wiesbaden 1956, S. 150.
- 90) Kap. VII, Abschn. 9. Sonderausgabe des S. Fischer Verlags, 1954, S. 843.
- 91) *Sämtliche Werke*, 1. Abt. 16. Bd. Weimar 1938, S. 46.
- 92) *Soziologie des Sports. Stellung und Bedeutung des Sports in der modernen Gesellschaft (Persönliche Welt — Arbeitswelt)* in *Jahrbuch 1953/54 d. Studiengesellschaft f. praktische Psychologie*, hg. von H. Petri, Lüneburg 1954, S. 70—81; vgl. S. 72.
- 93) Vgl. hierzu etwa: *Märchen um die Todeskilometer* in *Stuttgarter Zeitung* vom 17. 3. 1956.
- 94) Vgl. C. G. Jung, *Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden*. Zürich-Stuttgart 1958.
- 95) *Das Magische des Films*. Ein Beitrag zum Problem der Wirksamkeit magischer Einflüsse in der Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung des Films. Mschr. Dissertation München 1949.
- 96) Zitiert von Leopold Schmidt in seiner Abhandlung: *Das deutsche Volksschauspiel in zeitgenössischen Zeugnissen vom Humanismus bis zur Gegenwart*. Berlin 1954, S. 49 f.
- 97) Vgl. Anton Dörner, *Hochreligion und Volksglaube. Der Tiroler Herz-Jesu-Bund (1796 bis 1946)* volkskundlich gesehen, in *Volkskundliches aus Österreich und Südtirol*; Hermann Wopfner zum 70. Geburtstag, hg. von A. Dörner und L. Schmidt, Wien 1947, S. 70—100.
- 98) Volkskundliche Erhebungen des Ludwig-Uhland-Instituts Tübingen; Hans Rueß, *Csobanka* (ungedrucktes Ms. 1954), vgl. S. 43.
- 99) Referat von Hans Dreger auf einer Tagung von Volkskundlern und evangelischen Geistlichen am 30. 5. 1954 auf dem Frauenkopf bei Stuttgart.

100) Anton von Buchers sämtliche früher gedruckte Schriften, hg. von Joseph von Kiessing. München 1822, 6. Bd. der Sämtl. Werke, S. 440.

101) Johann Mokre, *Grundriß der Arbeiterkunde*. Wien 1950, S. 52.

102) Freundliche Mitteilung von Dr. Hannelore Roth; vgl. ihre mschr. Dissertation: *Tageszeitungen als Quelle der volkskundlichen Forschung*. Tübingen 1956, S. 95 f.

103) Peter R. Hofstätter, *Gruppendynamik*, rde. 38, Hamburg 1957, S. 17.

104) Vgl. Leopold Kretzenbacher, *Freveltanz und „Überzähliger“ in Carinthia I*, 144. Jg., Klagenfurt 1954, S. 843—866; Verf., *Volkssage und Geschichte in Württembergisch Franken*, 41. Jg. 1957, S. 107—130; S. 119 f., sowie die in beiden Aufsätzen angeführte Literatur.

105) Georg Simmel, *Die Großstädte und das Geistesleben in Brücke und Tür*. Stuttgart 1957, S. 227—242; vgl. S. 238 f. Eine ältere, mythisch bedeutsame Quelle des ‚Qua‘orzieme‘ zeigt sich möglicherweise in dem aus Karlsbad berichteten Brauch, bei einem Gastmahl für dreizehn Personen ein vierzehntes Gedeck für den „steinernen Gast“ aufzulegen (Leander Petzoldt, Mschr. Umfrage zum Thema *Der Tote als Gast*, Mainz 1960). Möglicherweise hat sich hier aber auch eine Spätform des Aberglaubens mit einer ihr ursprünglich nicht zugehörigen Vorstellung vermischt.

106) Vgl. hierzu: *Glückszahl am Auspuff in Stuttgarter Zeitung* vom 18.7.1956.

107) Vgl. Carl Jantke, *Bergmann und Zeche in Soziale Forschung und Praxis* Bd. II, Tübingen 1953, S. 180.

108) Vgl. *Stuttgarter Zeitung* vom 23. 6. 1958 (Sportteil). Auch in Wolfgang Borcherts Erzählung *Vielleicht trug sie ein rosa Hemd* ist die „Aufladung“ des Stoffstückchens entscheidender als seine Herkunft.

109) Vgl. H. Husmann, *Lebensformen und ihr Wandel beim Arbeiter in Hamborn in Rhein.-westfäl. Zs. f. Volkskunde*, 4. Bd. 1957, S. 1—39 und 133—214; vgl. S. 193.

#### //. Räumliche Expansion

1) Nachdrücklich muß hier auf die Forschungen der Bayerischen Landesstelle für Volkskunde hingewiesen werden; vgl. die grundsätzlichen Bemerkungen zur archivalischen Quellenforschung von Hans Moser (*Gedanken zur heutigen Volkskunde in Bayer. Jb. f. Volkskunde* 1954, S. 208 bis 234, vor allem S. 221—228) und die Arbeiten von Karl-Sigismund Kramer, *Die Nachbarschaft als bäuerliche Gemeinschaft* (München-Pasing 1954), sowie *Bauern und Bürger im nachmittelalterlichen Unterfranken in Veröffentlich. d. Ges. f. fränk. Geschichte*, Reihe IX, 12. Bd. Würzburg 1957. Für Südwestdeutschl. liegen Untersuchungen u. a. vor von Friedrich Heinz Schmidt-Ebhausen (*Kirchenkonventsprotokolle als volkskundliche Quelle* in *Württ. Jb. f. Volkskunde* 1955, S. 49—65) und Willi Müller (in sämtlichen Jahrgängen der Beilage *Hie gut Württemberg*).

- 2) Verschiedene Chroniken, vor allem auch des 16. Jahrhunderts, vermitteln einen lebendigen Eindruck dieser Wirkung. Vgl. z. B. die *Zimmerische Chronik*, hg. von K. A. Barack. Freiburg und Tübingen 1881 f.
- 3) *Beharrung und Wandel im fränkischen Dorf in Soziale Welt*, 9. Jg. 1958, S. 275—281 f., vgl. S. 279.
- 4) Vgl. Leopold Schmidt, *Die Volkskunde als Geisteswissenschaft*. Gesammelte Abhandlungen zur geistigen Volkskunde. Wien 1948, S. 13.
- 5) Vgl. vor allem den Vortrag von Dieter Narr, *Die inneren Ordnungsmächte des Dorflebens*, auf der Dorftagung des Schwab. Heimatbundes 1954 (abgedruckt in *Hie gut Württemberg*, 6. Jg. Nr. 9 und 10, 7. Jg. Nr. 2, 3 und 7) und die Arbeiten von Gerhard Lutz, *Die Sitte — zu den philosophischen Grundlagen der Volkskunde in Zs. f. dt. Philologie*, 77. Bd. 1958, S. 337—361, und *Sitte, Recht und Brauch* (Vortrag an der Staatl. Akademie Comburg am 4. 2. 1959; abgedruckt in der *Zs. f. Volkskunde*, 56. Jg. 1960, S. 74—88).
- 6) Mathilde Hain erklärt den Widerspruch und die Spannung zwischen den im einzelnen herrschenden Streitigkeiten und der im ganzen doch intakten Gemeinschaft dadurch, daß die Sitte zwar alle verpflichte, „aber nicht so sehr gegenseitig, sondern einem autoritativ Übergeordneten“, das „als ein Irrational-Geistiges“ aus der Gruppe selbst hervorgeht. Vgl. *Das Lebensbild eines oberhessischen Trachtendorfes*. Jena 1936, S. 83.
- 7) Vgl. hierzu vor allem Dieter Narr, *Zum Euphemismus in der Volkssprache in Württ. Jb. f. Volkskunde* 1956, S. 112—119, wo auch die im folgenden nicht näher belegten Angaben zu finden sind.
- 8) Karl Pf äff, *Geschichte der Stadt Stuttgart*, 1. Bd. Stuttgart 1845, S. 26 f.
- 9) Anton Birlinger, *Aus Schwaben*, Bd. 2: Sitten und Rechtsbräuche. Wiesbaden 1874, S. 309 f.
- 10) ebd. S. 310.
- 11) *Schwäbische Zeitung* v. 20. 2. 1958.
- 12) Volkskundliche Erhebungen des Ludwig Uhland-Instituts Tübingen; A. Herrmann, *Sarata Kr. Akkermann* (ungedrucktes Ms., Tübingen 1954), S. 35—38.
- 13) Vgl. Verf., *Schwank und Witz in Studium Generale*, 11. Jg. 1958, S. 699—710, bes. S. 701 f.
- 14) Vgl. Gerhard Lutz, *Sitte und Infamie*. Untersuchungen zur rechtlichen Volkskunde am Phänomen des Verrufs. Mschr. Dissertation Würzburg 1954, S. 99—105; und Ilka Peter, *Gaßbrauch und Gaßlspruch in Österreich*. Salzburg 1953, S. 81.
- 15) Vgl. Ruodis Worte in der ersten Szene von Schillers ‚Wilhelm Teil‘.
- 16) Verf., *Von der Mundart im südlichen Oberschwaben in Schwäbische Heimat* 6. Jg. 1955, S. 69—72; vgl. S. 71.

17) Die Angabe der Himmelsrichtung kann sich diesem anschaulichen Raumbewußtsein innerhalb eines begrenzten Horizontes einfügen; aber sie ist doch wesentlich Abstraktion. Neuerdings setzt sich die Landkartenvorstellung — „oben in Norddeutschland“ — immer stärker durch.

18) Vgl. Gottfried Henßen, *Ungarische Volksüberlieferungen*. Marburg 1959, S. 19 f.

19) Leopold Schmidt, *Karl Ehrenbert Freiherr von Moll und seine Freunde in Volkskunde als Geisteswissenschaft*. Wien 1948, S. 31—58; siehe S. 45. Vgl. Paul Zinsli, *Grund und Grat*. Bern o. J., S. 202 f.

20) Vgl. P. Beck, *Redensarten und Ausdrücke aus dem mittleren Oberschwaben in Schwab. Diözesanarchiv*, 6. Jg. 1889, S. 88.

21) Immanuel Kammerer, *Handschriftliche Aufzeichnungen zur Volkskunde Neubronns* (bei der Württ. Landesstelle f. Volkskunde Stuttgart), S. 71.

22) Vgl. Elsaßland, *Lothringer Heimat*, 15. Jg. Gebweiler 1935, S. 44.

23) Die — oft improvisierten — Vierzeiler lieben als ausgesprochene ‚Gebrauchslieder‘ fast überall den ‚Lokaleingang‘. Professor Wolfgang Mohr weist mich auf die Liedanfänge der norwegischen „Gamle Stev“ hin.

24) Stuttgart 1953, S. 58. Vgl. hierzu auch Karl Reuschel, *Volkskundliche Streifzüge*. Dresden u. Leipzig 1903, S. 121.

25) *Schwäbischer Volkshumor*. Stuttgart 1950.

26) *Zs. f. Mundartforschung*, 22. Jg. 1954, S. 87—111; vgl. insbes. S. 100.

27) Vgl. Verf. (mit Markus Braun und Herbert Schwedt), *Neue Siedlungen*. Stuttgart 1959, S. 183—193. Markus Braun hat dieses Kapitel entworfen, wobei er sich an Otto Friedrich Bollnows Darstellung des „erlebten Raumes“ in seiner „abgestuften Gliederung“ anlehnte (vgl. *Zs. f. die gesamte innere Medizin*, 11. Jg. 1956, S. 97—105).

28) Abgedruckt von Leopold Schmidt in *Das deutsche Volksschauspiel in zeitgenössischen Zeugnissen vom Humanismus bis zur Gegenwart*. Berlin 1954, S. 74.

29) Emilie Altenloh, *Zur Soziologie des Kino*. Die Kinounternehmung und die sozialen Schichten ihrer Besucher. Jena 1914, S. 20.

30) *Sein und Zeit*, Erste Hälfte. 5. Aufl. Halle 1941, S. 105.

31) *Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt*. 5. Aufl. Bonn 1958; vor allem S. 18—26.

32) Je stärker in der Wirklichkeit das Umgängliche, die Einheit von Theorie und Praxis zurücktritt, umso entschiedener wird der philosophische Versuch, diese Einheit wiederherzustellen. Ernst Bloch hebt als eine wesentliche Grundlage und ein wesentliches Ergebnis der Philosophie von Karl Marx hervor: „Wahrheit ist kein Theorie-Verhältnis allein, sondern

ein Theorie-Praxis-Verhältnis durchaus" (*Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959, S. 311). Auch die phänomenologische Wendung der Philosophie, etwa bei Heidegger, geht vom konkreten Umgang, vom umgänglich „Zuhandenen“, aus.

33) Eine Monographie über den Fremden und das Fremde könnte wesentliche Aufschlüsse über Wesen und Denken des einfachen Volkes ergeben. Dazu wären Archivalien auf einschlägige Stellen zu prüfen; die Äußerungen der Reiseberichte wären heranzuziehen, und vor allem müßten die entsprechenden Wortfelder in den einzelnen Mundarten untersucht werden. Die soziologische Dissertation von Willi Schwarz, *Der Fremde und das Volk* (Köln 1938), die in einem „Rückblick und Ausblick auf den Juden als Volksfremden“ gipfelt, ist höchstens wissenschaftsgeschichtlich interessant.

34) Vgl. S. 27–29.

35) Vgl. Verf., *Eine Albwanderung im Jahre 1790 in Blätter d. Schwab. Albvereins* 61. Jg. 1955, S. 21–25; bes. S. 24.

36) Erk-Böhme, *Deutscher Liederhort*, 2. Bd. Leipzig 1925, S. 332; dazu Verf., *Volkslied und Schlager in Jb. d. österr. Volksliedwerks*, 5. Jg. 1956, S. 59–76; vgl. S. 72.

37) Vgl. Otto Elben, *Der volksthümliche deutsche Männergesang, seine Geschichte, seine gesellschaftliche und nationale Bedeutung*. Tübingen 1855, S. 116.

38) *Schwäbisches Tagblatt*, Tübingen, v. 16. 6. 1958.

39) *Stuttgarter Zeitung* v. 16. 5. 1955.

40) Vgl. Hans Magnus Enzensberger, *Vergebliche Brandung der Ferne — Eine Theorie des Tourismus in Merkur*, 12. Jg. 1958, S. 701–720 und Hans-Joachim Knebel, *Soziologische Strukturwandlungen im modernen Tourismus*. Stuttgart 1960.

41) Vgl. *Stuttgarter Zeitung* v. 7. 8. 1956.

42) Vgl. Alfred Karasek-Langer, *Volkskundliche Erkenntnisse aus der Vertreibung und Eingliederung der Ostdeutschen in Jb. für Volkskunde der Heimatvertriebenen*, 1. Bd. Salzburg 1955, S. 11–65, bes. S. 62, sowie *Neue Siedlungen*, S. 125 f., 130, 143.

43) *Der volksthümliche deutsche Männergesang*, S. 265.

44) *Vollschwäbisch, Stadtschwäbisch und Niederalemannisch im seither württembergischen Oberschwaben in Alemannisches Jahrbuch 1954*, S. 421 bis 437; siehe S. 434; vgl. *Mittlere Sprachschichten als Quelle der deutschen Hochsprache. Eine historisch-soziologische Betrachtung*. Antrittsvorlesung Nijmegen 1955, S. 18.

45) Vgl. die Belege in *Neue Siedlungen*, S. 141.

46) *Alpiner Mensch und alpines Leben in der Krise der Gegenwart in Die Alpen*, 1957, S. 209–224; vgl. S. 219.

47) Mit den Überschriften:

Es gab Juhu und dann Geklirr: Zertrümmert wurde viel Geschirr. — Wenn die Braut nicht aus dem Dorf des Bräutigams stammt, hält sie feierlichen Einzug mit der Brautkuh. — Reiß vom Schleier ein kleines Stück - es hilft zu Wohlstand und bringt dir Glück! — Ein angekohelter Fetzen Stoff. — Man muß das Geld mit Füßen treten. — Gegen Mangel und gegen Not helfen seit alters Salz und Brot.

48) *Die Volkskunde als Geisteswissenschaft*. In dem gleichnamigen Sammelband. Wien 1948, S. 9—31; vgl. S. 19 f. Schmidt betont, daß dies nicht etwa bedeute, daß eine bestimmte Handlung unbewußt erfolge, sondern „daß die betreffende Überlieferung, in der diese Handlung steht, nicht als solche bewußt ist“. Demgegenüber hellen solche Darstellungen die traditionellen Zusammenhänge bestimmter Handlungen doch wenigstens teilweise auf, wenn es ihnen auch primär nicht immer um Belehrung zu run ist, sondern um das oft raffiniert gezielte Ansprechen tieferer, vom Rationalen überlagerter Schichten.

49) Schon der Begriff Volkskunde bezeichnet vielfach ja nicht nur die Kunde über das Volk und seine Überlieferungen, sondern gleichzeitig auch das Wissen des Volkes selbst im Sinne des 1846 von Thoms geprägten englischen Begriffes „Folklore“. Vgl. Leopold Schmidt, *Die Volkskunde als Geisteswissenschaft*, a.a.O., S. 10 f.

50) Vgl. Hugo Moser, *Uhlands Schwäbische Sagenkunde und die germanistisch volkskundliche Forschung der Romantik*. Tübingen 1950, S. 19 bis 23.

51) a.a.O., S. 289—303.

52) Ebd. S. 110 und S. 141—146.

53) Vgl. auch Leopold Schmidt, *Die Volkskunde als Geisteswissenschaft*, a.a.O., S. 9 f.

54) Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*. München 1951, S. 418.

55) *Die Familie*. Die Naturgeschichte des Volkes, 3. Teil. Stuttgart 1882, 9. Aufl. S. 153.

56) *250 Jahre Ludwigsburger Straßennamen in Schwab. Heimat*, 5. Jg. 1954, S. 77—80; vgl. S. 80.

57) Eine Spezialuntersuchung könnte die Einzelheiten dieses Modells herausarbeiten; sie müßte allerdings auch die „Verstöße“ dagegen berücksichtigen, so etwa die Tatsache, daß neuerdings die mit Ortsnamen benannten Straßen, unter denen man sich große Ausfallstraßen vorstellt, einzeln (Flensburger Straße in Kiel) oder in Bündeln (Neusiedlung in Karlsruhe-Rintheim) in Stadtrandsiedlungen eindringen. Einzelne Belege finden sich in der Darstellung der einzelnen Neusiedlungen in *Neue Siedlungen*. Stuttgart 1959.

- 58) Vgl. *Neue Siedlungen*, S. 128—143, wo auch mehrere Beispiele für die erhaltenden „Stützen“ verfügbarer Güter gegeben werden.
- 59) C. G. Jung, *Ein moderner Mythos*. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden. Zürich-Stuttgart 1958, S. 17.
- 60) Vgl. Verf., *Strukturen des alltäglichen Erzählens in Tabula*, 1. Jg. 1958, S. 239—254, bes. S. 251.
- 61) *Deutsche Physiognomik*. Berlin 1942, S. 17.
- 62) Ein deutliches Beispiel bietet der in der Rundfunkzeitung *Hör zu* abgedruckte und später verfilmte Roman des „Erfolgsautors“ Hans-Ulrich Horster. Der Roman gibt unter dem Titel „Ein Student ging vorbei“ Einblicke in den vorgeblichen Tübinger Bürgeralltag, ist aber um einen „Hauch großer Welt“ — so mehrfach wörtlich — sehr besorgt. Der Schauplatz verlegt sich denn auch gelegentlich nach Paris, und dort vor allem spielen dann mehrere fremdartige, faszinierende Mexikaner eine Rolle. — Die Publizistik vieler Illustrierter Blätter und Boulevardzeitungen ist teilweise gekennzeichnet durch den Versuch, die entfernte Welt auf die Welt zu beziehen, mit der man umgeht; bezeichnend dafür ist die Kammerdienerperspektive der „historischen“ Berichte und Enthüllungen. Man sucht so auch das Fernliegende umgänglich zu machen; keine Gewaltbarkeit beseitigt aber die tatsächliche Entfernung.
- 63) *Schwäbische Zeitung* v. 18. 1. 1956.
- 64) *Das Narrenbüchlein*. Närrische Gesänge für den Narrenverein Riedlingen. Riedlingen 1926, S. IV.
- 65) Albert Fischer, *Villingen Fastnacht einst und heute*. Villingen 1922, S. 58.
- 66) Theaterumfrage des Ludwig-Uhland-Instituts Tübingen 1955; Mitteilung des Vorstands der Dorfbühne Diepoldshofen.
- 67) Oskar Eberle, *Die Japanesenspiele in Schwyz in VII. Jb. d. Ges. f. Schweizerische Theaterkultur*. Luzern 1935, S. 5—33; vgl. S. 11—13.
- 68) *Hundert Jahre Narrenzunft Frohsinn Donaueschingen*. Donaueschingen 1953, S. 20 f.
- 69) Anton Dörrer, *Hochreligion und Volksglaube*. Der Tiroler Herz-Jesu-Bund (1796 bis 1946) volkskundlich gesehen, in *österr. Volkskultur*, Bd. 1, Wopfner-Festschrift. Wien 1947, S. 70—100, vgl. S. 95.
- 70) Leopold Schmidt schlägt diesen Begriff vor; vgl. *Die österreichische Maskenforschung 1930—1955* in *Masken* Bd. I. Wien 1955, S. 4—71; siehe S. 39.
- 71) Vgl. Moritz Fürstenau, *Zur Geschichte der Musik und des Theaters am Hofe des Kurfürsten von Sachsen*, 2 Bde. Dresden 1861. 1. Bd., S. 88 f.; Werner Fleischhauer, *Fasnacht und Maskerade an Stuttgarts Herzogshof in Schwab. Heimat*, 6. Jg. 1955, S. 3—6; Verf. (mit Maria

Kundegraber), *Ein Maskenzug im Jahre 1591 in Masken* Bd. 2 (in Vorbereitung).

72) Vgl. Rudolf Brotanek, *Die englischen Maskenspiele in Wiener Beiträge z. englischen Philologie* XV. Bd. Wien u. Leipzig 1902, vor allem S. 283—302.

73) Heinrich Düntzer, *Goethes Maskenzüge*. Leipzig 1886, S. 87 f.

74) Rudolf Brotanek, *Die englischen Maskenspiele*, S. 68 u. 220.

75) Vgl. Verf. (mit Maria Kundegraber), a.a.O., sowie Otto Richter, *Das Johannisspiel zu Dresden im 15 u. 16. Jh. in Neues Archiv f. sächs. Geschichte u. Alterthumskunde* 4. Bd. Dresden 1883, S. 101—114, bes. S. 109.

76) Hans Moser, *Zur Geschichte der Maske in Bayern in Masken* Bd. 1, Wien 1955, S. 93—141; vgl. S. 112.

77) Vgl. Fritz Brüggemann, *Vom Schembarlaufen*. Leipzig 1936, S. 52.

78) Eine Monographie über die Gestalt des Mohren in der deutschen Dichtung, der bildenden Kunst usw. könnte die Zusammenhänge zu klären versuchen, die zwischen dem Bild des edlen und elegant-höfischen Heiden im hohen Mittelalter und der liebevollen Darstellung des Mohrenkönigs auf spätmittelalterlichen Dreikönigsbildern bestehen.

79) Franz Kirnbauer, *Der Vogel Strauß als Sinnbild des Eisenhandels in Osterr. Zs. f. Volkskunde*, Bd. 61, 1958, S. 254—257.

80) Vgl. Verf., *Wallfahrten im Kreis Ludwigsburg in Hie gut Württemberg, Beilage zur Ludwigsburger Kreiszeitung*, 8. Jg. 1957, S. 86 f. u. 9. Jg. 1958, S. 3 f. u. S. 10—12.

81) *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Hamburg 1932, S. 51.

82) Vgl. Alfred Götze, *Das deutsche Volkslied*. Leipzig 1929, S. 6 f.

83) *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (1785), S. 125. Zitiert nach Erich Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*. Berlin 1933, S. 47.

84) Vgl. Ludwig Andreas Veit, *Das Aufklärungsschrifttum des 18. Jh. und die deutsche Kirche*. Köln 1937, S. 12—15.

85) *Die Russen, die Chinesen, die Atombombe und wir in Magnum*, Heft 21, Dezember 1958, S. 32—34 u. S. 54; vgl. bes. S. 32.

86) Vgl. Hans Plischke, *Von Cooper bis Karl May*. Eine Geschichte des völkerkundlichen Reise- und Abenteuerromans. Düsseldorf 1951. — Hans Plischke faßt den Begriff des Exotischen enger: er sieht darin die Folge der kulturellen Europamüdigkeit um die Wende zum 20. Jahrhundert, wie sie sich im Werk von Rimbaud und Gauguin ausdrückt. Tatsächlich sind die exotischen Anstöße aber wesentlich älter, und es ist problematisch, die Romane und Erzählungen nach ihrem völkerkundlichen Gehalt zu messen und zu werten. Vielfach sind es keine „völkerkundlichen“, sondern exotische Romane.



- 87) *Einbahnstraße*. Berlin u. Frankfurt 1955, S. 14.
- 88) Heute erfolgt entsprechend eine weitere Verschiebung, um symbolisch den Raum der Ferne zu bezeichnen: „Nächte in Hawaii.“
- 89) Vgl. Otto Weiß, *Josef Anton Harz und das oberschwäbische Singpiel*. Dissertation Tübingen 1927, S. 11.
- 90) Mannheim 1834—37; 5. Bd. S. 547 f.; vgl. auch S. 531.
- 91) *Salonia*, Ludwigsburg, Nr. 5, 4. Februar 1855, S. 9.
- 92) Heinrich Weber, *Die Stordorfer Lieder*. Der Liederschatz eines Vogelsbergers Dorfes, gesammelt in den Jahren 1907—09. In *Hessische Blätter für Volkskunde*, 9. Jg. 1910, S. 1—125, vgl. S. 3 und S. 120 f. — Daß ähnliche Lieder keineswegs nur in den untersten Volksschichten gesungen wurden, beweist ein „Reservistenlied“, das in den *Kneipzeiten aus dem Tübinger Lichtenstein*, Tübingen 1890, S. 177 f., abgedruckt ist; in ihm wird ebenfalls die Liebe im „Kaffernland“ besungen.
- 93) Vgl. Verf., *Volkslied und Schlager in Jb. d. österr. Volksliedwerkes*, 5. Jg. 1956, S. 59—76, vor allem S. 71.
- 94) *Constanze* v. Januar 1953. Hamburg.
- 95) Vgl. *Schwäbische Zeitung* v. 10. 1.1958.
- 96) Dies erklärt auch, warum innerhalb dieser festeren Horizonte kaum zwischen Sitte und Mode unterschieden wird; die meisten Mundarten machen keinen Unterschied. Vgl. S. 99 dieser Arbeit.
- 97) *Das echte Volkslied in Musikalische Gegenwartsfragen* Heft 2. Heidelberg 1950, S. 49.
- 98) Volkskundliche Erhebungen des Ludwig-Uhland-Instituts Tübingen; Hans Rueß, *Csobanka* (ungedrucktes Ms.), S. 61.
- 99) Vgl. Friedrich Kluge, *Heimweh* in *Zs. f. Deutsche Wortforschung*, 2. Bd. Straßburg 1902, S. 234—251. In den Handwerksartikeln des Ehrsamten Rats der Stadt Rottweil (Rottweil 1785) taucht zwar das Wort Heimweh auf; eber es wird darin nachdrücklich gegen die „Heimjammerer“ geeifert, die während ihrer Wanderzeit „nur an den Grenzen herumkriechen“ (Art. VII). Es ist bezeichnend, daß das eindeutig negative „Heimjammerer“ sich nicht erhalten, das Wort „Heimweh“ sich dagegen verbreitet hat.
- 100) Was hier an den Gütern der Volkskultur gezeigt wird, hat seine Parallele und zu einem kleinen Teil seine Basis in philosophischen Entwicklungen. Während noch in der romantischen Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Heimat die Frage der Versöhnung mit der jenseitigen Welt behandelt wird, zeigt sich das Problem der Heimat im Lauf des 19. Jahrhunderts immer säkularer als das Problem der Identität von Mensch und Welt. Dies wird an so gegensätzlichen Versuchen wie der Marxschen Philosophie und der Richischen Kultursoziologie deutlich. Marx

will den Menschen aus seiner Entfremdung zurückführen durch die Humanisierung der Natur und die Naturalisierung des Menschen; Riehl verfiel die Einheit und Geborgenheit des Hauses angesichts des drohenden Zerfalls der herkömmlichen Ordnungen. Es wäre reizvoll, würde hier aber zu weit führen, von diesen Versuchen aus eine „linke“ und eine „bürgerliche“ Entwicklungslinie bis in die Gegenwart zu ziehen.

101) Vgl. Wilhelm Brepohl, *Die Heimat als Beziehungsfeld*. Entwurf einer soziologischen Theorie der Heimat, in *Soziale Welt*, 4. Jg. 1952, S. 12—22.

102) Das Kapitel „Heimat“ in dem Buch: *Neue Siedlungen* (Stuttgart 1959, S. 156—193) sucht gerade auch die wenig bewußten heimatlichen Bindungen zu erfassen. Jede derartige Untersuchung muß den heimatlichen Charakter kultureller Güter untersuchen, der in der subjektiven Vertrautheit und damit in der objektiven Traditionsbindung liegt — dies wird bei Änderungen des Liedguts in Gesangsvereinen, aber auch in den Kirchen, sehr deutlich. Sie muß aber darüber hinaus auch die räumlichen und sozialen Bindungen zeigen, die ein Gefühl der Vertrautheit und des Heimatlichen erzeugen — dabei spielt die flüchtige, aber regelmäßige Berührung mit bestimmten Berufen (Kaufleute, Briefträger, Tankwart usw.) eine wesentliche Rolle; aber auch die regelmäßige Benutzung des gleichen Zuges; der häufige Besuch des gleichen Kinos usw.

103) *Die sudetendeutsche Volkserzählung im industriellen Zeitalter*. Vortrag an der Staatl. Akademie Comburg am 5. 2. 1959.

104) Belege finden sich in größerer Zahl in dem Buch *Neue Siedlungen*. Stuttgart 1959.

105) *Die Flüchtlingsfamilie* in *Kölner Zs. f. Soziologie*, 3. Jg. 1950/51, S. 159—177; siehe S. 163. Vgl. auch Helmut Schelsky, *Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart*. Dortmund 1953.

106) Vgl. dazu die Arbeiten Eduard Sprangers, vor allem: *Der Bildungswert der Heimatkunde*, 3. Aufl. Stuttgart 1952; außerdem Johann Friedrich Dietz, *Das Dorf als Erziehungsgemeinde*, 2. Aufl. Weimar 1931, und Diedrich Rodiek, *Der bäuerliche Lebenskreis und seine Schule*, Dissertation Berlin 1932.

107) Wie stark und ursprünglich das Bedürfnis der Beheimatung ist, wird mitunter bei „neuen“ Schülern — in großem Maße wiederum bei den Heimatvertriebenen — sehr deutlich. Sie schenken dem Unterricht, der Einzelheiten über die neue Umgebung lehrt, oft besondere Aufmerksamkeit und scharfen sich so bewußter, was sich bei anderen Kindern im konstanten Hineinwachsen in die Heimat unbewußt aufbaut. Das Thema „Flüchtlingskind und heimatkundlicher Unterricht“ verdiente eine ausführliche Behandlung, die freilich auch nüchtern abzuwägen hätte, wo in einer stark industrialisierten Umwelt Möglichkeiten der Beheimatung gegeben sind.

108) Vgl. Verf., *Oberschwäbisches Theaterleben jetzt und einst in Württ. Jb. f. Volkskunde* 1957/58, S. 49—70.

109) Vogt Kr. Wangen. *Schwäbische Zeitung* v. 15.12.1955.

110) Vgl. Härtsfeld-Heimatlied tönt in aller Mund in *Aalener Volkszeitung* v. 8. 2. 1956; und „Härtsfeld-Heimatlied“ geht um in *Schwäbische Postv.* 23.3.1956.

111) Vgl. Hans Commenda, *Der Liederschatz einer Mühlviertler Bauernfamilie* in *Jb. d. österr. Volksliedwerkes*, 2. Bd. Wien 1953, S. 39—47, bes. S. 45.

112) *Stuttgarter Zeitung* v. 15. 7.1957.

113) *Schwäbische Zeitung* v. 10.10. 1958.

114) Hans O. E. Gronau, *Heimatfeste — einmal kritisch beleuchtet.* DHD Jg. 1955.

115) Vgl. zum Beispiel *Schwäbische Zeitung* v. 19. 4. 1956.

116) *Aalener Volkszeitung* v. 14. 5. 1956.

117) Schriftliche Auskunft des Landesgewerbeamts Baden-Württemberg vom 11.6. 1954.

118) Hier stellt sich der Gegenwartsvolkskunde eine wesentliche Aufgabe. Der *Atlas der deutschen Volkskunde* nimmt in seine neuen Lieferungen, die zur Zeit bearbeitet werden, auch Neuerungen des Volkslebens auf, wie die Existenz von Gesang- und Sportvereinen und die landschaftliche Verbreitung des Fußballspiels (Karte 36a—36d in der 3. Lieferung der Neuen Folge). Aber auch technische Neuerungen, die meistens sehr schnell als „Allerwelterscheinungen“ deklariert werden, müssen auf ihre landschaftliche und soziale Zuständigkeit überprüft werden. Walter Hävernack hat den Matrosenanzug der Hamburger Schuljungen der Zeit zwischen 1900 und 1920 unter solchen Gesichtspunkten untersucht und höchst beachtliche Ergebnisse erzielt (*Kinderkleidung und Gruppendeinstellung in volkskundlicher Sicht in Beiträge z. dt. Volks- u. Altertumskunde*, 4. Bd. Hamburg 1959, S. 37—61). Ähnlich sollten andere moderne Kleidungsarten unter die Lupe genommen werden; aber es könnte auch gefragt werden nach der Benutzung bestimmter Automobil- und Motorradtypen, nach der Verbreitung der Zentralheizung, nach dem Absatz von Döfen, nach der Verbreitung bestimmter Dachformen, nach der Verbreitung von Fernsehgeräten, nach der Dichte der Lichtspieltheater usw. All diese Erscheinungen sind zweifellos durch Maßnahmen der wirtschaftlichen Lenkung mitbestimmt; aber die Nachfrage, die mindestens zum Teil auch charakteristische Bedürfnisse widerspiegelt, regelt doch auch hier weitgehend das Angebot.

119) Vgl. hierzu S. 148 dieser Arbeit.

120) Brief vom 9. 11. 1954.

121) Vgl. Gerhard Zaddach, *Der literarische Film.* Dissertation Breslau 1930, S. 58 f.

- 122) *Stuttgarter Zeitung* v. 6. 7. 1956.
- 123) *Schwäbische Zeitung* v. 1. 10. 1957.
- 124) *Schwäbische Zeitung* v. 29. 7. 1958.
- 125) *Stuttgarter Zeitung* v. 22. 5. 1956.
- 126) In seinen Gedanken zur heutigen Volkskunde in *Bayerisches Jb. f. Volkskunde* 1954, S. 208-234, betont Hans Moser, daß es wohl nie „reine“ Formen nach der Auffassung der wissenschaftlichen Theoretiker gegeben habe „und auch keine nur aus einer Ursächlichkeit heraus zu erklärende, auf einen Gedanken hin zu interpretierende Erscheinungen“ (S. 225).

### ///. Zeitliche Expansion

- 1) Helmut Plessner, *Die Technik und die Gesellschaft der Zukunft* in *Stuttgarter Zeitung* v. 4. 2. 1956, S. 17.
- 2) Vgl. Hermann Wein, *The Department of Social Relations in Harvard in Psyche* 1954, S. 191—205, bes. S. 196 f.
- 3) *Ursachen der Akzeleration. Ein Erklärungsversuch aus volkswissenschaftlicher Sicht*, in *Beiträge z. dt. Volks- u. Altertumskunde*, 4. Bd., Hamburg 1959, S. 63—66.
- 4) Vgl. den so betitelten Aufsatz in *Biologie der Großstadt*, hg. von B. d. Rudder und F. Linke. Dresden und Leipzig 1940, S. 60—74; dazu die Bücher *Mensch und Volk der Großstadt*. 2. Aufl. Stgt. 1952, vor allem S. 67—77 u. *Deutsche Physiognomik*. Berlin 1942, S. 70.
- 5) *Mensch und Volk der Großstadt*, a. a. O., S. 75.
- 6) Vgl. Verf. (mit Markus Braun und Herbert Schwedt), *Neue Siedlungen*. Stuttgart 1959, S. 142 f.
- 7) Vgl., auch zum folgenden, Alfred Lowack, *Die Mundarten im hochdeutschen Drama bis gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts*. Leipzig 1905.
- 8) *Mensch und Volk der Großstadt*, S. 71.
- 9) Vgl. Elisabeth Pfeil, *Fremdheit und Nachbarschaft in der Großstadt* in *Studium Generale*, 8. Jg. 1955, S. 121—126, bes. S. 122.
- 10) Eine kulturelle „Verbraucherhaltung“ breitet sich aus, die man teilweise geradezu mit volkswirtschaftlichen Kategorien umschreiben könnte. Daß es sich auch dabei nur um eine Steigerung handelt, daß das Bedürfnis raschen Wechsels sehr alt ist, beweist der spätmittelalterliche Topos „ein neues Lied“; — freilich wäre einmal zu prüfen, inwieweit diese Formel tatsächlich neuen Liedern eigen ist und inwieweit sie über größere Zeiträume einzelnen Liedern fest verbunden bleibt.
- 11) *Die Wohnkultur als Gegenstand der Soziologie* in *Der Monat*, 12. Jg. 1960, Heft 139, S. 31—36.

- 12) Vgl. Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München 1951, S. 418 u.S. 426.
- 13) Rundfunkvortrag im Süddeutschen Rundfunk Stuttgart am 7. 3. 1954.
- 14) *Reden*. München 1955, S. 61.
- 15) Vgl. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme in Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Tübingen 1922, S. 757.
- 16) Die Nationalökonomie bezeichnet mit Erwartungshorizont seit Tinbergen eine Grenze in der Zukunft, jenseits welcher keine verlässlichen Erwartungen mehr möglich sind.
- 17) *Sein und Zeit*. Erste Hälfte, 5. Aufl. Halle 1941, S. 114.
- 18) Vgl. Verf., „Man“ — Bemerkungen zu einem volkscundlichen Grundbegriff. Mschr. Festschrift f. Helmut Dölker, 1954.
- 19) *Deutscher Liederhort*, 3. Bd., Leipzig 1925, S. 564 f.
- 20) H. Husmann, *Lebensformen und ihr Wandel beim Arbeiter in Hamborn*, a. a. O. S. 145 Anm. 21.
- 21) *Gedanken zur heutigen Volkskunde in Bayerisches Jb. f. Volkskunde* 1954, S. 208—234; vgl. S. 223. Von entscheidender Bedeutung war dabei der feste Horizont, innerhalb dessen eine Mode gültig, allgemein und verpflichtend, innerhalb dessen sie also Sitte wurde. Vgl. S. 86 dieser Arbeit.
- 22) S. 107 f.
- 23) *Neuere Passionsspielforschung in Österreich in Jb. d. Österr. Volksliedwerkes* Bd. 2, Wien 1953, S. 114—143; siehe S. 143.
- 24) Vgl. Adolf Butenandt, *Das Geheimnis des Lebens in neuer Sicht in Stuttgarter Zeitung* v. 1. 10. 1955. Mit der Übertragung des Begriffes soll nicht einer naturwissenschaftlichen oder auch nur natürlich-organischen Auffassung dieses kulturellen Vorgangs das Wort geredet werden. Begriffliche Analogien zur Naturwissenschaft sollten jedoch fruchtbar gemacht werden. Vgl. Friedrich Keiter, *Naturwissenschaftlich-soziologische Seinsanalogien und ihre Tragweite in Kölner Zs. f. Soziologie*, 4. Jg. 1951/52, S. 421—425.
- 25) *Rhein. Jb. f. Volkskunde*, 4. Jg. 1953, S. 245—275; siehe S. 275; vgl. auch Josef Dünninger, *Das 19. Jahrhundert als volkscundliches Problem in Rhein. Jb. f. Volkskunde*, 5. Jg. 1954, S. 281—294.
- 26) *Aphorismen und Skizzen zur Geschichte*. Leipzig 1942, S. 30.
- 27) Albert Gutfleisch, *Volkslied in der Jugendbewegung, betrachtet am Zupfgeigenhansl*. Dissertation Frankfurt a. M. 1934, S. 21.
- 28) Charlotte Ziegler, *Die literarischen Quellen des Zupfgeigenhansl*, Mschr. Dissertation Göttingen 1950, S. 149.
- 29) Vorwort zur 1. Auflage des *Zupfgeigenhansl*. Heidelberg 1908.

- 30) Karl Schultze-Jahde, *Dreißigjähriger Krieg und deutsche Dichtung in Historische Zeitschrift*, 143. Bd. 1931, S. 257—297; vgl. S. 279.
- 31) Vgl. Anm. 30 dieses Abschnitts.
- 32) Vgl. Gutfleisch, a. a. O., S. 16.
- 33) *Das deutsche Volkslied*. Leipzig 1929, S. 126.
- 34) Theobald Kerner, *Das Kernerhaus und seine Gäste*, 1. u. 2. Teil. Weinsberg 1913, S. 122.
- 35) Karl Pfaff, *Geschichte der Stadt Stuttgart nach archivalischen Urkunden und anderen bewährten Quellen*, Bd. 2, Stuttgart 1846, S. 174; vgl. auch Otto Elben, *Der volkstümliche deutsche Männergesang, seine Geschichte, seine gesellschaftliche und nationale Bedeutung*. Tübingen 1855, S. 67, 87 f., 260.
- 36) Elben, a.a.O., S. 279; vgl. auch S. 260 und passim.
- 37) Theodor Hornberger, *Der Schäfer. Landes- und volkscundliche Bedeutung eines Berufsstandes in Süddeutschland*. Stuttgart 1955, S. 242.
- 38) *Ludwigsburger Kreiszeitung* v. 30.11. 1953.
- 39) *Zur empirischen Neuorientierung der Kulturwissenschaften in Deutsche Universitätszeitung*, 13. Jg. 1958, S. 518—521; vgl. S. 521. Möglicherweise wurde dieser Problemkomplex erst durch die parallelen Erkenntnisse der Naturwissenschaften ins Blickfeld gerückt, also als eine Art geisteswissenschaftlichen Heisenbergeffekts.
- 40) Vgl. *Stuttgarter Zeitung* v. 4. 11. 1958.
- 41) Gerade im Angesicht des Rigi fordert A. E. — auf den ersten Seiten von Vischers Roman *Auch Einer* — einen „Abschreckungs-Baedeker“; und er fährt fort: „Wollte auch morgens den Kerl nicht erleben, der in alter Schweizertracht den Kuhreigen bläst zum Sonnenaufgang, dann im Gasthof sein Trinkgeld einzieht; daher ab, fort, weg noch in der Nacht!“
- 42) Vgl. Wein, a.a.O., S. 199 f.
- 43) Diese Forderung richtet sich auch an die Denkmalpflege, in der es bis jetzt trotz der vielen praktischen Aufgaben meines Wissens kaum Ansätze zu einer Theorie gibt. Sie müßte neben die wichtigen Gesichtspunkte der Pietät, der geschichtlichen Belehrung und der Neubefruchtung des Künstlerischen durch an sich vergangene Formen auch denjenigen einer raffinierten Rezeption setzen, wie sie Max Dvofik im Hellenismus gefunden hat: „Man brachte in den Prunksälen alte Reliefs an und stellte in den Gärten und auf den Plätzen alte Statuen auf, nicht aus antiquarischen Rücksichten, sondern neuer, besonders subtiler künstlerischer Sensationen wegen“ (*Denkmalkultus und Kunstentwicklung in Gesammelte Aufsätze zur Kunstgeschichte*. München 1929, S. 250—270; siehe S. 263).
- 44) 7. Bd. Wiesbaden 1955, S. 25.

- 45) Theodor Hüggen, *Grundsätzliches zum Laienspiel in Gemeinschaftsbühne und Jugendbewegung*, hg. v. Wilhelm L. Gerst. Frankfurt a. M. 1924, S. 125—130; siehe S. 128.
- 46) *Grundriß der Theaterwissenschaft*. München 1949, S. 59.
- 47) Vgl. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, S. 670.
- 48) Theodor W. Adorno, *Kritik des Musikanten in Dissonanzen*. Göttingen 1956, S. 62—101; vgl. S. 68.
- 49) *Wurzeln und Wege der dichterischen Gestaltung volkhaften Lebens in Österreich in Dichtung und Volkstum*, Bd. 40, 1939, S. 8—31; vgl. S. 16 f.
- 50) *Alpiner Mensch und alpines Leben in der Krise der Gegenwart in Die Alpen*, 1957, S. 209—229; vgl. S. 211 u. 217.
- 51) *Zur Situation der deutschen Volkskunde in Die Umschau — Internationale Revue*, 1. Jg. Mainz 1946, S. 349—359; vgl. bes. S. 358.
- 52) Wien 1948; vgl. vor allem S. 19—21.
- 53) *Ernst Troeltsch und das Problem des Relativismus in Schaffender Spiegel*, Stuttgart 1948, S. 211—228; siehe S. 228.
- 54) Josef Dünninger stellt in seiner Würdigung der oft verkannten volkskundlichen Bemühungen der Aufklärung fest: „Wer sich unterscheidungs- und kritiklos für das Traditionelle engagiert, arbeitet ohne methodischen Grund“ (*Volkstum und Aufklärung in Franken in Bayerisches Jb. f. Volkskunde* 1957, S. 29—42; siehe S. 29).
- 55) *Stiller*. Frankfurt a. M. 1954, S. 325.
- 56) Mit dem von William F. Ogburn geprägten Begriff „culture lag“ oder „cultural lag“ bezeichnet man die ‚Verspätung‘ der kulturellen Anpassung an die tatsächliche Entwicklung. Vgl. *Soziologie*, hg. von Rene König, Fischer-Lexikon 1958, S. 155 u. S. 235. Im wesentlichen faßt dieses Stichwort zusammen, was schon Georg Simmel anvisierte, als er von „dem immer weiter klaffenden Abgrund zwischen der Kultur der Dinge und der der Menschen“ sprach (*Die Zukunft unserer Kultur in Brücke und Tür*. Stuttgart 1957, S. 95—97; vgl. auch *Vom Wesen unserer Kultur*, ebenda S. 86—94). Die objektive „Kultur der Dinge“ schließt die höchste Entwicklung der Künste ein; die subjektive Kultur hinkt ihr immer nach.
- 57) Adorno, a.a.O., S. 67 und S. 99. Siegfried Borris hat gegen Adorno in einer Rundfunksendung *Gemeinschaftsbildende Tendenzen der neuen Musik* (Süddeutscher Rundfunk Stuttgart am 31. 1. 1959) die Ausrichtung der Musik an außerkünstlerischen Zielen und die daraus hervorgegangenen neuen Impulse bei Hindemith, Fortner, Weill und Orff verteidigt.
- 58) Daß geschichtliche Beobachtungen zur Demokratisierung der Bildung hier weiterhelfen, beweist ein Vortrag von Dieter Narr, *Fragen der Volksbildung in der späteren Aufklärung in Württ. Jb. f. Volkskunde* 1959/60, S. 38—67.

- 59) *The Folklore Elements in Hauptmanns 'Die versunkene Glocke' in Modern Language Notes* 16. Bd. Baltimore 1901, S. 89—105 und S. 130 bis 142; vgl. S. 100 f.
- 60) *Das Weltbild eines ostpreußischen Volkserzählers. Dissertation Marburg* 1954, vgl. S. 24, 29, 37 u. 172. Vgl. auch Mechtilda Brächet, *Studien zur Lebensform des deutschen Volksmärchens. Bühl/Baden* 1935, S. 17—35.
- 61) *Märchen und Wirklichkeit. Wiesbaden* 1956, S. 146—154.
- 62) Gyula Ortutay, *Ungarische Volksmärchen. Berlin* 1957, S. 85.
- 63) Richard M. Dorson, *Tales on a Greek-American Family on Tape in Fabula* 1. Bd. 1957, S. 114—143; vgl. S. 132 f.
- 64) *Die Welt der Märchen* 1. Bd. Düsseldorf 1952, S. 75.
- 65) Vgl. den Bericht *Im Hauptberuf Scheherezade* in *Stuttgarter Zeitung* v. 20. 12. 1957.
- 66) *Kulturgeschichtliche Gedanken zur Musik im Märchen in Musikerziehung*, 3. Jg. Wien 1950, S. 144—148; vgl. auch Leopold Schmidt, *Gestaltlichkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Wien* 1952, S. 155 f.
- 67) Das Phänomen der Requisiterstarrung ist hier in den Rahmen der Historisierung gestellt. Besonders für die Märchen ist aber auch ein anderer Vorgang wesentlich, der hier nur angedeutet werden kann: sie repräsentieren nicht nur das historisch Ältere, sondern auch das mythisch Ursprüngliche, Archaische: Königtum ist nicht nur eine historische Kategorie. Die früheren Requisitverschiebungen ließen diese mythische Essenz unangetastet; da sich aber die äußere Wirklichkeit immer weiter von der mythischen entfernt, drohen sie die Essenz anzugreifen — dies verweist auf die „historische“ Aufnahme der Märchen. Diese Probleme sind ausführlicher dargestellt bei Verf., *„Historisierende“ Tendenzen im deutschen Märchen seit der Romantik. Requisitverschiebung und Requisiterstarrung, in Wirkendes Wort*, 10. Jg. 1960, S. 279—286.
- 68) Sonderausstellung im Niedersächsischen Heimatmuseum Hannover im Sommer 1954. Julius Schwietering hat auf das Überwiegen von Rokokoformen im Volksgut hingewiesen; das historisierende Empire wurde nicht mehr in gleichem Maße in die volkstümliche Kultur aufgenommen (*Wesen und Aufgaben der deutschen Volkskunde in Dt. Vjschr. f. Lit.wiss. u. Geistesgesch.* 5. Jg. 1927, S. 748—765; jetzt bei Gerhard Lutz, *Volkskunde. Berlin* 1957, S. 143—157; vgl. S. 154 f.).
- 69) Vgl. hierzu das Gespräch, das in Tiecks *Sternbald* zwischen Albrecht Dürer und Lucas von Leyden geführt wird (*Ludwig Tieck's Schriften* 16. Bd. Berlin 1843, S. 112 f.) — ein Gespräch, dessen Gegenstand für das Ende des 18. Jahrhunderts bezeichnender ist als für den Anfang des 16. Jahrhunderts.
- 70) Erika Kohler, *Martin Luther und der Festbrauch. Köln/Graz* 1959, S. 95.



71) Vgl. Friedrich Sieber in *Grundriß der Sächsischen Volkskunde*. Leipzig 1932, S. 270.

72) Ludwig von Hörmann, *Tiroler Volksleben*. Stuttgart 1909, S. 119.

73) Leopold Schmidt, *Formprobleme der deutschen Weihnachtsspiele in Die Schaubühne* 20. Bd. Emsdetten 1937, S. 78.

74) *Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark*. Wien 1951, S. 132.

75) Josef Lanz, *Verpflanzung ostdeutscher Volksschauspiele durch Umsiedlung, Flucht und Vertreibung* in *Jb. f. Volkskunde der Heimatvertriebenen* 3. Bd. Salzburg 1957, S. 20—55; vgl. S. 36—40.

76) Vgl. Friedrich Heinz Schmidt-Ebhausen, *Zwei ungarndeutsche Weihnachtsspiele in der neuen Heimat* in *Zs. f. Volkskunde*, 50. Jg. 1953, S. 271—289; siehe S. 276.

77) Adalbert Riedl, *Der Stand der Burgenländischen Volkskunde in Burgenländische Beiträge*. Wien 1953, S. 3—14; siehe S. 12.

78) *Studien über den Bänkelgesang* in *Zs. d. Vereins f. Volkskunde*, 30./31. Jg. 1921, S. 1—21; vgl. S. 8 f.

79) Vgl. den Brief von Hans Lissner vom Oktober 1931, den Albert Gutfleisch abdruckt in *Volkslied in der Jugendbewegung, betrachtet am Zupfgeigenhansl*. Dissertation Frankfurt a. M. 1934, S. 67.

80) Vgl. S. 32 f. dieser Arbeit.

81) A. Birlinger und M. R. Buck, *Sagen, Märchen, Volksaberglauben in Volksthümliches aus Schwaben* 1. Bd. Freiburg i. B. 1861, S. 283.

82) Die Dynamik reißt den Menschen nicht nur mit, sondern ruft immer auch beharrliche Haltungen hervor. Max Horkheimer hat darüber hinaus gezeigt, wie von der gewaltigen Dynamik unserer Zeit die Invarianz „gleichsam aufgesogen“ wird, wie aber eben dadurch eine Stabilisierung eintritt: „Dynamik, der bloße Wechsel, fällt mit der ewigen Gleichheit zusammen“ (*Invarianz und Dynamik in der Lehre von der Gesellschaft in Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 4. Jg. 1951/52, S. 242—249). Ernst Bloch kritisiert in *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt a. M. 1959, S. 231) eine ähnliche Auffassung in der Philosophie Bergsons, der „das Neue lediglich unter dem Aspekt sinnlos wechselnder Moden“ betrachte, und setzt dem seine „Kategorie Novum“ entgegen.

83) Vgl. *Der umstrittene Herr Schellenbeck* in *Stuttgarter Zeitung* v. 1. 2. 1956.

84) Eugen Ritter gibt 1909 „zur Förderung der Fasnacht“ in Rottweil folgende Empfehlungen: „Einmal sollten bei Anfertigung neuer Masken die streng stilisierten alten genau zum Vorbild genommen werden. Sodann wäre es wünschenswert, daß die ‚Narren‘ sich noch mehr als bisher in den Straßen bewegen und sich möglichst im Stadttinnern, dessen alte Häuser für sie einen malerischen Rahmen abgeben, aufhalten.“ (*Rottweils Fasnacht einst und jetzt*. Rottweil 1909, S. 32). In diesen Empfehlungen ist

die historisierende Formerstarrung ebenso bezeichnend wie die ästhetische Wendung, die der Fasnacht gegeben wird.

85) Vgl. die Schembarthandschrift D 2 im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg; dazu die Beschreibung von Walther Matthey im *95. Jahresbericht des Museums*. Nürnberg 1950, S. 49—57.

86) *Volkskunde als Geisteswissenschaft*. Wien 1948, S. 58—90; siehe S. 69 f.

87) *Das Lebensbild eines oberhessischen Trachtendorfes*. Jena 1936, S. 21 u. 82.

88) *Volkskundliche Erhebungen des Ludwig-Uhland-Instituts Tübingen*; Gretel Jekelius, *Deronje* (ungedrucktes Ms., Tübingen 1954), S. 6.

89) Vgl. Viktor von Geramb, *Zur Doktrin der Volkstracht* in *Jb. f. historische Volkskunde* 3./4. Bd. Berlin 1934, S. 195—220.

90) *Fortschritte in der Kulturarbeit des Heimatbundes in Schwäbische Zeitung* v. 12. 9. 1958.

91) Vgl. das Textbuch des Passionsspiels von 1921; außerdem den Gesamttext des Passionsspieles in Waal 1938.

92) *Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark*. Wien 1951, S. 19.

93) Gregor Römer, *Die Historisierung von Volksbräuchen*. Mschr. Dissertation Würzburg 1951; vgl. vor allem S. 36—39, S. 61 f., S. 68—86, S. 101—112.

94) Vgl. Römer, a.a.O., S. 36—39, sowie W. L. Hertslet, *Der Treppenzwiz der Weltgeschichte*. 9. Aufl. Berlin 1918, S. 213—215.

95) Vgl. Albert Fischer, *Villinger Fastnacht von einst und heute*. Villingen 1922, S. 42, S. 50—55.

96) Vgl. Eugen Ritter, *Rottweiler Fasnacht einst und jetzt*, 2. Aufl. Rottweil 1935, S. 31.

97) Vgl. *Festschrift zum schwäbisch-alemannischen Narrentreffen am 28.129. Januar 1956*. Riedlingen 1956, S. 38.

98) Vgl. die Besprechung der kulturhistorischen Studie von Pfarrer Dr. Sauter, *Zur Hexenbulle 1484*. Ulm 1848, im *Diözesan-Archiv von Schwaben*, 2. Jg. Stuttgart 1885, S. 55 f.

99) Vgl. *Festschrift zum schwäbisch-alemannischen Narrentreffen am 28.129. Januar 1956*. Riedlingen 1956, S. 61 f.

100) Vgl. Fischer, a. a. O., S. 38.

101) Auch die spätmittelalterlichen Aufzüge und Maskeraden stellen weniger das Geschichtliche als das Mythische dar, meinen weniger geschichtlich große als schlechthin heldische Gestalten. Allerdings nähert die „Präsentierung“ des Historischen, wie sie auf S. 131 dieser Arbeit geschildert wird, auch die geschichtlichen Darstellungen unserer Tage diesem ‚mythischen‘ Verständnis an.

- 102) Adolf Spamer, *Deutsche Fastnachtsbräuche*. Jena 1936, S. 10.
- 103) Vgl. Else Gündle, *Brauchtum im alten Gmünd*. Schwäbisch Gmünd 1953, S. 15 f.
- 104) Vgl. die Zeitungsmeldungen in der *Stuttgarter Zeitung* v. 7. 2. 1956, v. 21. 2. 1956 u. v. 4. 7. 1956, in der *Schwäbischen Post* v. 11. 3. 1955 u. in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* v. 2. 7. 1958.
- 105) Vgl. zu diesem Abschnitt die Zeitungsberichte in der *Schwäbischen Zeitung* v. 8. 6. 1956 u. der *Stuttgarter Zeitung* v. 28. 6. 1956, v. 17. 7. 1957, v. 15. 7. 1957, v. 10. 7. 1956, v. 22. 5. 1956 u. v. 9. 7. 1956.
- 106) Vgl. *Stuttgarter Zeitung* v. 7. 1. 1958 u. v. 11. 1. 1958. Da „Kontakte“ zwischen den Lützowschen Jägern und der Bundeswehr hergestellt worden waren, erregte diese Neugründung beträchtliches Aufsehen.
- 107) Fischer, a. a. C, S. 82.
- 108) Fischer, a. a. O., S. 17, 19, 21, 24, 27, 67.
- 109) *Stuttgarter Zeitung* v. 28. 1. 1957.
- 110) Dieter Narr, *Volkskundliches zum Brunnenzug und Kuchenfest der Haller Sieder in Schwäbische Heimat*, 7. Jg. 1956, S. 131—138; vgl. S. 132.
- 111) Ortega y Gasset betont, es gehöre „zum Wesen jeglichen Brauches, auch des neuen, alt zu sein“ (*Der Mensch und die Leute*, Stuttgart 1957, S. 292). Im Begriff des „Alten“ liegen zwei verschiedene Bedeutungen: unsere Sprache bietet „keine Möglichkeit, ein genetisches (evolutionäres) Hineinragen ‚älterer‘ Funktionen in Jüngere‘ Schichten von einer historischen Aufeinanderfolge zu unterscheiden“ (W. E. Mühlmann, *Ethnologie und Geschichte in Studium Generale*, 7. Jg. 1954, S. 165—177; siehe S. 170).
- 112) Anton M. Keim, *Geschäft schafft Brauchtum — zu den St. Valentinsgrüßen*. Rundfunksendung im Südwestfunk am 14. 2. 1959.
- 113) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Vgl. hierzu auch Verf., *Volkssage und Geschichte in Württ. Franken* Bd. 41, 1957, S. 107—130; vor allem S. 124—128.

#### IV. Soziale Expansion

- 1) *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen* 6. Bd., 2. Aufl. München 1923, S. 239 (§ 892). Die immer wieder zitierte und regelmäßig auf Albrecht Dieterich zurückgeführte Metapher vom Mutterboden des Volkes (vgl. *Über Wesen und Ziele der Volkskunde in Hess. Blätter f. Volkskunde*, 1. Jg. 1902, S. 169—194; jetzt bei Gerhard Lutz, *Volkskunde*. Berlin 1958, S. 78—88) taucht also schon bei Vischer auf.
- 2) Vgl. den so betitelten zweiten Band von Wilhelm Heinrich Riehls *Naturgeschichte des Volkes* 1. Aufl. Stuttgart 1851.

- 3) *Sprachgrenzen und ihre Ursachen* in *Zeitschrift für Mundartforschung*, 22. Jg. 1954, S. 87—111, vgl. S. 95 f.
- 4) *Elben*, a. a. O., S. 273—288.
- 5) *Freundlicher Hinweis von Professor Helmut Dölker*, Stuttgart, aus *Feldstetten/Alb*.
- 6) *Die soziale Gestalt der heutigen Jugend und das Generationsverhältnis in der Gegenwart in Arbeiterjugend gestern und heute*, hg. von Helmut Schelsky. Heidelberg 1955, S. 263—338, siehe S. 292; vgl. auch Heinz Kluth, *Arbeiterjugend — Begriff und Wirklichkeit*, ebd. S. 16—174, bes. S. 98.
- 7) *Walther Rathenau, Die Mechanisierung der Welt*. Schwenningen 1948, S. 26.
- 8) Vgl. *Willy Hellpach, Mensch und Volk der Großstadt*. Stuttgart 1939, S. 116 f.
- 9) *Gedichte*, 2. Auflage. Stuttgart u. Tübingen 1839, S. 102.
- 10) Vgl. beispielsweise *Hermann Gumbel, Zur deutschen Schwankliteratur im 17. Jahrhundert* in *Zs. f. dt. Philologie* 53. Bd. 1928, S. 303—346, bes. S. 322.
- 11) Vgl. den Vortrag von Dieter Narr, *Fragen der Volksbildung in der späteren Aufklärung* in *Württ. Jb. f. Volkskunde* 1959/60, S. 38—67.
- 12) Vgl. den Registerband zu Rowohlts *Deutscher Enzyklopädie*, zu dem *Ernesto Grassi* die Einleitung schrieb unter dem Titel *Die zweite Aufklärung — Enzyklopädie heute*, rde. 76/77, Hamburg 1958.
- 13) Vgl. zu entsprechenden Beobachtungen in den Vereinigten Staaten: *Merle Curti, Das amerikanische Geistesleben von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1947, S. 796—801.
- 14) *Anton Birlinger, Sitten und Gebräuche in Volksthümliches aus Schwaben* 2. Bd. Freiburg 1862, S. 42 f.
- 15) Vgl. *Fritz Fischer, Restauration in Idee und Wirklichkeit* in *Deutsche Universitätszeitung*, 14. Jg. 1959, S. 78—82, und *Wilhelm Heinrich Riehl, Die bürgerliche Gesellschaft* 1. Aufl. 1851. — Als „Mächte der Bewegung“ nennt Riehl freilich den vierten Stand und das Bürgertum, denen er die Bauern und den Adel als „Mächte des Beharrens“ gegenüberstellt.
- 16) *Der Aufbau des Ruhrvolkes im Zuge der Ost-West-Wanderung*. Recklinghausen 1948; *Industrievolk im Wandel von der agraren zur industriellen Daseinsform, dargestellt am Ruhrgebiet*. Tübingen 1957.
- 17) Vgl. *Johann Mokre, Grundriß der Arbeiterkunde*. Wien 1950, S. 81.
- 18) *Karl Bednarik, Der junge Arbeiter von heute — ein neuer Typ*. Stuttgart 1953, S. 28.
- 19) *Ebenda* S. 153.

20) Zur Charakteristik der Industriestädte in *Biologie der Großstadt*, hg. von B. de Rudder und F. Linke. Dresden und Leipzig 1940, S. 31—41; vgl. S. 39.

21) Vgl. Karl Martin Boke, *Schichtung in Soziologie*. Fischer-Lexikon Frankfurt a. M. 1958, S. 244—253; außerdem Karl Martin Boke, *Sozialer Aufstieg und Abstieg*. Stuttgart 1959; Renate Mayntz, *Soziale Schichtung und sozialer Wandel in einer Industriegemeinde*. Stuttgart 1958; u. Ralf Dahrendorf, *Soziale Klassen und Klassenkonflikt*. Stuttgart 1957.

22) So schildert Carl Jantke zum Beispiel ausführlich das häufige Mißtrauen der Bergleute gegen den Steiger, dem im allgemeinen die Lohnschwankungen zugeschrieben werden, obwohl dies einer Nachprüfung nicht immer standhält. Vgl. Carl Jantke, *Bergmann und Zeche*. Die sozialen Arbeitsverhältnisse einer Schachtanlage des nördlichen Ruhrgebiets in der Sicht der Bergleute, in *Soziale Forschung und Praxis* Bd. 11. Tübingen 1953, S. 52, 68, 71.

23) Bei einem Brand in Hohenheim im August 1782 soll Herzog Karl von Württemberg die Brandstätte dreimal umritten und mit einem Feuersegen die Flammen eingedämmt haben; und noch von König Wilhelm wurde erzählt, er habe anlässlich eines Brandes im September 1861 ähnlich verfahren. Vgl. Eugen Dolmetsch, *Bilder aus Alt-Stuttgart*. 2. Aufl. Stuttgart 1930, S. 32 f.

24) Verf., *Strukturen des alltäglichen Erzählens in Fabula*, 1. Jg. 1958, S. 239—254; vgl. S. 242 f.

25) Vgl. beispielsweise den Bericht *Fein gelungener Dorfabend der Neuravensburger Landjugend in Schwab. Zeitung* v. 24. 5. 1956.

26) Die „Sozialbrache“ als Phänomen der geographischen Differenzierung der Landschaft in *Erdkunde* 10. Bd. 1956, S. 257—269. Tatsächlich handelt es sich in den meisten Fällen nicht mehr um eine „Sozialbrache“, sondern bereits um eine „Sozialöde“ oder „Sozialwüstung“.

27) Vgl. Gerda Dobbert, *Hainbroich*. Eine soziographische Studie über ein deutsches Dorf an der holländischen Grenze, in *Kölner Zs. f. Soziologie*, 2. Jg. 1949/50, S. 398—433; siehe S. 416 f.

28) Vgl. zu diesem Begriff Peter R. Hofstätter, *Gruppendynamik*, rde. 38. Hamburg 1957, S. 20.

29) Vgl. Johannes Bühler, *Die Kultur des Mittelalters*. 5. Aufl. Stuttgart 1948, S. 123.

30) Zwar herrscht in bestimmten Berufssparten — unter Fernlastfahrern, Kumpeln, Eisenbahnern, Werftarbeitern usw. — ein ausgeprägtes Sonderbewußtsein; aber es handelt sich nicht mehr eigentlich um ständisches Bewußtsein. Der Zusammenhalt und das Selbstbewußtsein solcher Gruppen bezeugt nur die Differenzierung, die gerade in der Einheitsgesellschaft sehr ausgeprägt ist.

31) Vgl. Hans Aurenhammer, *Großstadtvolkskundliche Untersuchungen an Wiener Wohnungen in österr. Zs. f. Volkskunde* Bd. 61. Wien 1958, S. 195—204.

32) *Homo Ludens*. rde. 21, Hamburg 1956, S. 171; vgl. auch S. 62—67.

33) Vgl. Volkskundliche Erhebungen des Ludwig-Uhland-Instituts Tübingen; K. W. Jauss, *Torscha* (ungedrucktes Ms., Tübingen 1952), S. 31, und Hannelore Roth, *Veprovac* (ungedrucktes Ms., Tübingen 1952), S. 5.

34) Sowohl englischer wie niederdeutscher oder oberdeutscher Ursprung werden angenommen. (Vgl. *Trübners Deutsches Wörterbuch* 4. Bd. 1943, S. 152 f.). Lutz Mackensen lokalisiert den Ursprung neuerdings wieder auf München, wo mundartliches „kitschen“ die Bedeutung hat: den Straßenschlamm zusammenkratzen (*Die deutsche Sprache unserer Zeit*, Heidelberg 1956, S. 51).

35) *Einige Bemerkungen zum Problem des Kitsches in Gesammelte Werke, Essays* Bd. 1, hg. von Hannah Arendt. Zürich 1955, S. 295—309, und *Das Böse im Wertsystem der Kunst*, ebd. S. 311—350. Eine zusammenfassende Darstellung des Kitschproblems müßte sich auch mit dem Aufsatz von Julius F. Glück, *Die Gelbgüsse des Ali Amonikoyi in Jahrbuch des Lindenmuseums Stuttgart*, N. F. 1. Bd. Heidelberg 1951, S. 27—71 auseinandersetzen. Der Aufsatz trägt den Untertitel: „Ein kunstmorphologischer Beitrag zur Frage des Kitsches bei den Naturvölkern“; diese ungewöhnliche Ausweitung des Kitschbegriffes erbringt wichtige Aufschlüsse für das Wesen und die Funktion des Kitsches bei Kulturvölkern. Im Gegensatz zu Broch sieht Glück im Kitsch nur ein ästhetisches, kein primär ethisches Phänomen.

36) *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*, 2. Bd. 2. Aufl. München 1922, S. 612. Die Entwicklungsgeschichte der Sentimentalität gehört zu den erst wenig behandelten, aber sehr wichtigen Problemen der Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. Genauere Untersuchungen müßten die französischen Anstöße (Rousseaus Konstruktion der menschlichen „Natürlichkeit“) und die englischen Anregungen (Sterne's ‚Sentimental Journey‘ setzte das Wort *sentimental* in Umlauf) einbeziehen, müßten aber vor allem fragen, wie Schillers ästhetischer Ansatz des Sentimentalischen zur Sentimentalität verbreitert und verwässert wird. Der Gedanke der gebrochenen Natur wird aus dem Nur-Ästhetischen herausgelöst, wie es konsequent in Kleists Aufsatz über das Marionettentheater geschieht, wird aber gleichzeitig harmonisierend abgelenkt. Sentimentalität hält die vom Bewußtsein auferlegte Spannung nicht aus, sondern täuscht in der Situation der Gebrochenheit marionettenhafte Sicherheit vor. — Ein knapper Versuch, aus dem Gegensatz von naiv und sentimentalisch ein Begriffsnetz zum Verständnis volkstümlicher Verhaltensweisen zu gewinnen, findet sich bei Verf., *Beharrung und Einfügung. Zur Typik des Einlebens der Flüchtlinge*, in *Jb. f. Volkskunde der Heimatvertriebenen* 2. Bd. Salzburg 1956, S. 9-16.

37) Vgl. hierzu Josef Dünninger, *Volkswelt und geschichtliche Welt*. Berlin-Essen-Leipzig 1937, S. 123.

- 38) Herbert M. Schönfeld, *Hedwig Courths-Maler — Ein Erfolgsphänomen in Schwab. Zeitung* v. 16. 2.1957.
- 39) Richard Egenter, *Kitsch und Christenleben*, Ettal 1950; vgl. S. 134 u. S. 167. Vgl. auch Verf., *Zur Struktur der Reihenromane in Wirkendes Wort*, 6. Jg. 1955/56, S. 296—301, und Renate Ludwig, *Für das christliche Haus in Zeitwende 1951/52*, S. 80 f.
- 40) Vgl. Gerhard Heilfurth, *Das Bergmannslied*. Kassel/Basel 1954, S. 184 f., 256, 287 f., 292 und 326; und Hans Comraenda, *Der Liederschatz einer Mühliertier Bauernfamilie in Jb. d. österr. Volksliedwerkes* 2. Bd. Wien 1953, S. 39—47.
- 41) Vgl. Elben, a.a.O.; vor allem S. 50—55.
- 42) Vgl. Hermann Schreiber, *Der deutsche Hang zur Schnulze in Stuttgarter Zeitung* v. 22. 6. 1957. Der Ausdruck „Sentimentalitäts-Klippe“ stammt von Hermann Broch; vgl. den Vortrag *Einige Bemerkungen zum Problem des Kitsches in Gesammelte Werke, Essays* Bd. 1, S. 295—309; siehe S. 298.
- 43) Vgl. *Hör zu*. Nr. 7/1958, S. 2.
- 44) Vgl. hierzu auch Wilhelm Brepohl, *Industrievolk im Wandel von der agraren zur industriellen Daseinsform, dargestellt am Ruhrgebiet*. Tübingen 1957, S. 220 f. Brepohl hebt hervor, daß solche Bilder „nicht nur in Deutschland zu finden“ seien. Es wäre eine lohnende Aufgabe zu untersuchen, inwieweit die „Imitationskultur“ des Sentimentalen eine gemeineuropäische Erscheinung ist und welche Differenzierungen zu beobachten sind.
- 45) Am Rande sei darauf hingewiesen, wie stark auch die Aufsatzzerziehung der Schule — zum Beispiel in ihrem oft stereotypen Haften am schmückenden Beiwort — einerseits in diesem sentimentalen Stil befangen ist, andererseits an seiner Ausbildung und Verbreitung mitwirkt.
- 46) Vgl. Adolf Bach, *Deutsche Mundartforschung*, 2. Aufl. Heidelberg 1950, S. 289.
- 47) *Pfullinger Zeitung* v. 12. 7. 1955.
- 48) Vgl. den Artikel *Almhütten und Rikscha-Kulis sollen nicht mehr für Heidelberg werben* in *Stuttgarter Zeitung* v. 30. 8. 1955.
- 49) Es handelt sich hier nicht etwa um den „sauren Kitsch“, wie ihn Hans Egon Holthusen in einem Aufsatz bespricht (*Über den sauren Kitsch in Neue Schweizer Rundschau*, N. F. 18, 1950/51, S. 145—151). Dieser „saure Kitsch“, der nach Holthusen gleichsam die Gesamtheit des Wirklichen mit scheinem Blick denunziert, kann hier übergangen werden, da er sehr wenig Widerhall beim einfachen Volk gefunden hat. Immerhin neigen gewisse „harte“ Filmgattungen, die sich auch bei uns verbreiten, zu dieser Art Sentimentalität des Unsentimentalen.
- 50) Nützlich ist dabei der Unterschied im Erleben religiöser Bildwerke, den Rudolf Bultmann in Anlehnung an Fritz Blättner (*Das Griechenbild*

/./ Winckelmanns in dem Jahrbuch *Antike und Abendland*, 1/1944, S. 121—132) herausstellt: einerseits die „*intentio recta*“, welche im Bildwerk „das geglaubte Göttliche als ein Objektives dargestellt sieht“ und der deshalb der Kunstwert unerheblich ist; andererseits die „*intentio obliqua*“, welche nach dem Geist fragt, aus dem ein Kunstwerk entstand, nicht nach der gegenständlichen Bedeutung (*Das Problem der Hermeneutik in Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2. Tübingen 1952, S. 211 bis 235; vgl. S. 224).

51) *Das Böse im Wertsystem der Kunst in Gesammelte Werke, Essays* Bd. 1, S. 311—350; siehe S. 339.

52) *Deutsche Volkskunst — Mitteilungsblatt der Studien- und Arbeitsgemeinschaft zur Förderung der deutschen Volks- und Laienkunst*, 3/1956.

53) Es liegt nahe, parallel auch die heutige Hochkultur als geschlossenes System zu bezeichnen mit dem Hinweis darauf, daß sie nur sehr selten eine Befruchtung durch die Volkskultur sucht. Aber die Tür zur Volkskultur ist für die hohe Kultur nicht die einzige und nicht die entscheidende Möglichkeit der Systemöffnung. Der Unterschied kann hier nur angedeutet werden, er wird am schnellsten deutlich, wenn man versucht, zu der oben zitierten Aufforderung an die Volksspielbühnen eine Entsprechung für einen Bezirk der Hochkultur zu finden. Dies ist unmöglich, da sich die hohe Kultur nicht in einem derartigen Zirkel bewegt. Daß das System gleichwohl weitgehend geschlossen ist, zeigt Hermann Broch.

54) *Der Kitsch als kultureller Übergangswert*. Bremen 1950.

55) Vgl. Peter R. Hofstätter, *Gruppendynamik*, rde. 38 Hamburg 1957, vor allem S. 10.

56) *Homo ludens*. rde. 21, Hamburg 1956, S. 127.

57) Ebenda S. 184.

58) Vgl. Johannes Künzig, *Die alemannisch-schwäbische Fasnet*. Freiburg 1950, S. 64.

59) Anton Dörner, *Tiroler Fasnacht innerhalb der alpenländischen Winter- und Vorfrühlingsbräuche*. Wien 1949, S. 285.

60) Karl M. Klier, *Das Blochziehen in Burgenländische Forschungen*, Heft 22. Eisenstadt 1953, S. 24.

61) Vgl. Heinrich Schneegans, *Geschichte der grotesken Satire*. Straßburg 1894, S. 59 f.

62) Vgl. den Artikel *Spottmessen* im *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl. 9. Bd. 1937, Sp. 739.

63) Friedrich Ranke, *Zum Formwillen und Lebensgefühl in der deutschen Dichtung des späten Mittelalters* in *Dt. Vj.schr. f. Lit.wiss. u. Geistesgesch.*, 18. Jg. 1940, S. 307—327; vgl. S. 308.

64) Vgl. Leopold Schmidt, *Formprobleme der deutschen Weihnachtsspiele* in *Die Schaubühne* Bd. 20. Emsdetten 1937, S. 86—90.



- 65) Vgl. etwa die Vorarlberger Fassung eines solchen Zwiegesangs bei August Hartmann, *Weihnachtlied und Weihnachtspiel in Oberbayern*. München 1875, S. 47, und die gesprochenen Zwischentexte in der von Erk-Böhme abgedruckten „Skandalscene vor der Wohnung des Geliebten“. *Deutscher Liederhort*, Bd. 2. Leipzig 1925, S. 527 f.
- 66) Gottfried Henßen, *Wesenszüge der westfälischen Volkserzählung in Rheinisch-westfälische Zs. f. Volkskunde*, 5. Jg. 1958, S. 75—103.
- 67) Hermann Römer, *Markgröningen im Rahmen der Landesgeschichte 1550—1750*. Markgröningen 1930, S. 85 f.
- 68) Karl Klunzinger, *Geschichte des Zabergäus und des jetzigen Oberamts Brackenheim*. 3. Bd. Stuttgart 1841, S. 185 f. — nach Memminger, *Württ. Jahrbücher*, 1837.
- 69) *Sitte und Infamie*. Untersuchungen zur rechtlichen Volkskunde am Phänomen des Verrufs. Mschr. Dissertation Würzburg 1954, S. 151 und S. 218—221.
- 70) Dabei ist dieser Begriff allerdings nicht auf die — aus der Antike stammende — Tradition beschränkt, Tieren menschliche Rollen zuzuweisen und beispielsweise Wild und Jäger die Rollen tauschen zu lassen. Vgl. hierzu Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, 2. Aufl. Bern 1954, S. 104—108.
- 71) Vgl. Verf., *Schwank unrd Witz in Studium Generale*, 11. Jg. 1958, S. 699—710, vor allem S. 706.
- 72) *Suppinger Liederbuch*. Stuttgart 1953, S. 72; zum folgenden S. 46, S. 8 und S. 49 f. Vgl. auch Gerhard Heilfurth, *Das Bergmannslied*, S. 115, S. 292—294, S. 327 u. S. 483 f.
- 73) *Zum Formwillen und Lebensgefühl in der deutschen Dichtung des späten Mittelalters in Dt. Vj.schr. f. Lit.wiss. u. Geistesgesch.*, 18. Jg. 1940, S. 307—327. Auf diese Arbeit hat mich wiederum Herr Professor W. Mohr hingewiesen.
- 74) Vgl. Otto Mahr, *Das Volkslied im bäuerlichen Jahr der Rhön*. Frankfurt a. M. 1939, S. 127 f.
- 75) Max Ittenbach, *Mehrgesetzlichkeit*. Studien am deutschen Volkslied in Lothringen. Frankfurt a. M. 1932, S. 115.
- 76) Mahr, a.a.O., S. 78 f., 102, 99, 115.
- 77) *Volkskundliche Erhebungen des Ludwig-Uhland-Instituts Tübingen*; Markus Braun, *Tscherwenka II*, S. 21.
- 78) Vgl. Johannes Koepp, *Das Volkslied in der Volksgemeinschaft in Die dt. Volkskunde*, hg. v. Adolf Spamer. Berlin 1934, S. 299-308, bes. S. 303; und ders., *Das Volkslied in der heutigen Großstadt in Bericht über den allgemeinen volkskundlichen Kongreß in Jugenheim 1951*, S. 36 f.
- 79) *Stuttgarter Nachrichten* v. 3. 6.1955.

- 80) Vgl. Hans Naumann, *Studien über den Bänkelgesang in Zs. d. Vereins f. Volkskunde*, 30./31. Jg. Berlin 1921, S. 1—21; vgl. S. 1 f.
- 81) Vgl. Mahr, a.a.O., S. 66.
- 82) *Kleine Geographie des deutschen Witzes*. Göttingen 1955, S. 70.
- 83) *Das große Roda-Roda-Buch*. Wien 1950, S. 436 f.
- 84) *Die Großstädte und das Geistesleben in Brücke u. Tür*. Stuttgart 1957, S. 227—242; vgl. S. 240.
- 85) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.
- 86) Aus den *Ideen*, jetzt abgedruckt in den *Kritischen Schriften*, hg. von Wolfdietrich Rasch. München 1956, vgl. S. 93; zum folgenden: *Über die Unverständlichkeit*, ebd., S. 348.
- 87) Heinz Küpper, *Wörterbuch der deutschen Umgangssprache*. Hamburg 1955. Vgl. insbesondere den Abschnitt: *Vom Stil der Umgangssprache*, S. 19—28.
- 88) Vgl. Olga Eckardt, *Die Sportsprache von Nürnberg und Fürth*. Dissertation Erlangen 1937, S. 29; dazu die Beispiele auf S. 28.
- 89) Dabei handelt es sich um eine mundartlich früher verbreitete Form (vgl. Hermann Fischer, *Schwäbisches Wörterbuch*, 3. Bd. Tübingen 1911, Sp. 176), die ironisch in die Umgangssprache aufgenommen wurde.
- 90) Vgl. Heinrich Schneegans, *Geschichte der grotesken Satire*. Straßburg 1894, S. 415.
- 91) Vgl. vor allem den 4. Aufzug. Die Ironie wacht hier noch an den ständischen Grenzen, die zugleich Bildungsgrenzen sind, und schirmt diese ab gegen Renegaten.
- 92) Vgl. Eduard Wechsler, *Über den Witz bei Moliere*. Heidelberg 1914, S. 18.
- 93) Vgl. *Honore de Balzac in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, dargestellt von Gaetan Picon. Hamburg 1959, S. 13.
- 94) Kap. VII, Abschn. 9. Sonderausgabe des S. Fischer Verlags 1954, S. 709.
- 95) Vgl. das so betiteltte Werk von Sternberger-Storz-Süskind, *Aus dem Wörterbuch des Unmenschen*. Hamburg 1957.
- 96) Vgl. Lutz Mackensen, *Die deutsche Sprache unserer Zeit*. Heidelberg 1956, S. 46.
- 97) Vgl. Victor Laverrenz, *Die Denkmäler Berlins und der Volkswitz*, 3. Aufl. Berlin 1896.
- 98) In Frankfurt a. M. wurde so schon früher der Abfallberg der Müllabfuhr genannt, wie mir Dr. Stefan Burger freundlicherweise mitteilt. Nach einer Mitteilung von Professor H. Dölker war in schwäbischen Schifahrerkreisen schon in den Dreißigerjahren der ironische Gebrauch

romanischer Namen üblich, also etwa Piz Mus für Musberg. Auch diese ironischen örtlichkeitsbezeichnungen stellen wesentliche Ortungen und Haltepunkte des großstädtischen Raumbewußtseins (vgl. S. 57 und S. 73 dieser Arbeit) dar. Eine Untersuchung städtischer Namengebung müßte im einzelnen überprüfen, inwieweit solche Benennungen lediglich räumlich definieren und unterscheiden, inwieweit sie mit ihrem Gefühlsgehalt in besonderer Weise das Heimatbewußtsein des Städtlers tragen und prägen, und inwieweit sie andere Funktionen erfüllen.

99) Dieser schon von Leibniz erkannte Vorgang fordert beispielsweise die ständige Erneuerung von Euphemismen, da jeder Euphemismus mit der Zeit gewöhnlich wird und dann von einem ‚euphemizesthai‘ im eigentlichen Sinne nicht mehr gesprochen werden kann. Vgl. Friedrich Kainz, *Einführung in die Sprachpsychologie*, Wien 1946, S. 32 f.

100) *Gedanken über einige Formen des gesitteten Betragens in Deutsche Universitätszeitung*, 13. Jg. 1958, S. 27—39; vgl. S. 35 f.

101) *Mundart und Umgangssprache in Württemberg*. Beiträge zur Sprachsoziologie der Gegenwart. Mschr. Dissertation Tübingen 1954, S. 333 bis 341.

102) Vgl. beispielsweise Leopold Schmidt, *Volkskult und Wallfahrtswesen im nördlichen und mittleren Burgenland in Burgenländische Beiträge zur Volkskunde*. Wien 1953, S. 45—60, bes. S. 52; und Hanns Koren, *Die Beziehungen zwischen dem südlichen Burgenland und der Oststeiermark im Spiegel des Wallfahrtswesens*, ebd. S. 61—70, bes. S. 63.

103) Herlinde Knorr, *Das Volkslied im Leben eines hessischen Dorfes*. Mschr. Dissertation Marburg 1945, S. 73.

104) Vgl. Adolf Bach, *Deutsche Mundartforschung*, 2. Aufl. Heidelberg 1950, S. 306.

105) Vgl. Klaus Groth, *Über Mundarten und mundartige Dichtung*. Berlin 1873, S. 54. Wie sehr der Wortbestand auch heute noch unterschätzt wird, geht aus Arno Schmidts Vorbemerkungen zu seiner *Gelehrtenrepublik* (Karlsruhe 1957) hervor. Arno Schmidt, der sich auf einen großen Wortbestand und auch auf zahlreiche Wortneuschöpfungen kapriziert, billigt seinem imaginären amerikanischen Verfasser und dem deutschen Übersetzer doch nur einen Wortbestand von je 8600 Wörtern zu — beim Deutschen sind in dieser Zahl zudem 3000 mittelhochdeutsche Vokabeln eingeschlossen!

106) *Deutsche Mundartforschung*, 2. Aufl. Heidelberg 1950, S. 272.

107) Es handelt sich um Mundartaufnahmen, die für das Deutsche Spracharchiv in Münster vom Verf. gemeinsam mit Arno Ruoff gemacht wurden. Vgl. *Württ. Jb. f. Volkskunde* 1956, S. 133.

108) Vgl. Hugo Moser, *Entwicklungstendenzen des heutigen Deutsch in Der Deutschunterricht*, Heft 2, Jg. 1954, S. 87—107.

109) Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Hamburg 1932, S. 203. — Selbst im fortschrittsgläubigen Nordamerika gab es vereinzelt Stimmen, die den „allgemeinen Wohlstand“ durch die Ausbreitung der Volksbildung gefährdet sahen. Vgl. Merle Curti, *Das amerikanische Geistesleben*. Stuttgart 1957, S. 467.

110) Vgl. Dieter Narr, *Fragen der Volksbildung in der späteren Aufklärung* in *Württ. Jb. f. Volkskunde* 1959/60, S. 38—67.

111) *Die kleinbürgerliche Weh im „Schundroman“* in *Soziale Welt*, 9. Jg. 1958, S. 281—288; vgl. S. 287 f.

112) Wie entscheidend der sprachliche Aspekt auch noch im heutigen England ist, geht hervor aus der Untersuchung von Alan S. C. Ross, *U and Non-U. An Essay in Sociological Linguistics*, in *Noblesse Oblige*, ed. by Nancy Mitford, Penguin Books, Harmondsworth 1959, S. 7—32. Ross zeigt darin, daß die upper class (U) fast nur noch sprachlich zu definieren ist.

113) Mario Wandruszka hat jüngst auf „das unaufhaltsame Vordringen des Argot“ in der französischen Gesellschaft und auf die parallele Erscheinung des angelsächsischen Slang aufmerksam gemacht: *Der Geist der französischen Sprache*, rde. 85. Hamburg 1959, S. 9 f.

114) Vgl., auch zum folgenden, Hugo Moser, *Mundart und Hochsprache im neuzeitlichen Deutsch* in *Der Deutschunterricht*, 8. Jg. 1956, Heft 2, S. 36—61; außerdem die Hinweise bei Werner Betz, *Neuere Literatur zu Hochsprache, Mundart und Umgangssprache*, ebd. S. 86—92, und Hugo Moser, *Mittlere Sprachschichten als Quellen der deutschen Hochsprache*. Nijmegen-Utrecht 1955.

115) Vgl. hierzu S. 140 dieser Arbeit und die dort angegebene soziologische Literatur.

116) *Mundart und Hochsprache im neuzeitlichen Deutsch* in *Der Deutschunterricht*, 8. Jg. 1956, Heft 2, S. 36—61; siehe S. 58. Vgl. auch Werner F. Leopold, *The Decline of German Dialects* in *Word*, Bd. 15, New York, 1959, S. 130—153, bes. S. 133 f.

117) *Sprache, Mundart und Jargon* in *Blätter für deutsche Philosophie*. 9. Bd. 1935/36, S. 388—400; vgl. S. 400.

118) Vgl. beispielsweise bei Olga Eckardt, *Die Sportsprache von Nürnberg und Fürth*, S. 27 f. die mannigfachen Wendungen für einen schwachgeschossenen Ball: er verhungert, er stirbt, er braucht Brotmarken, er kommt auf Raten, er kommt auf Stottern usw.

119) *Formenwucher* in *Festschrift Max H. Jellinek zum 29. Mai 1928* dargestellt. Wien und Leipzig 1928, S. 97—104. Vgl. auch Hildegard Himmelreich, *Volkskundliche Beobachtungen an der Umgangssprache in Gelsenkirchen*. Mschr. Dissertation Münster 1939, S. 166—168.

120) Vgl. Adam Wrede, *Neuer Kölnischer Sprachschatz*, 1. Bd. Köln 1956, S. 4; und ergänzend Heinrich Lützel, *Philosophie des Kölner Humors*, S. 37.

121) *Asthetik oder Wissenschaft des Schönen*, 6. Bd., 2. Aufl. München 1923, S. 239. Vgl. S. 135 dieser Arbeit. — Es ist interessant, daß das Wort „Masse“ hier noch keine negative Färbung hat.

122) In anderem Zusammenhang hat Vischer das Problem aufgegriffen: In den Tagebucheinträgen aus Palermo unterscheidet sein A.E. zwischen der reinen Religion und — wie Lessing sagte — ihren „Stützen“, oder wie Vischer sagt, ihrer „Bilderwelt“, ihrem „Pigment“. Er erkennt, daß ein großer Teil des Volks „aus der Bilderwelt herausgewachsen“ ist, ohne aber die reine Religion erreicht zu haben: „Die alte Ehrfurcht sind sie los, für eine neue können sie die Begründung nicht finden.“ Wenn es auch höchst fraglich ist, ob Bildung je „reine Religion“ verwirklichen kann, so geht es doch auch in diesen Überlegungen um diejenigen, „die in unbestimmter Mitte stehen“ — es ist das Pygmalionproblem, vom Sprachlichen ins Religiöse übertragen.

## Personen- und Sachverzeichnis

Von den im Text und im Anmerkungsteil genannten Autoren konnte im Register nur ein Teil berücksichtigt werden.

*Kursivzahlen* verweisen auf die Seiten des Anmerkungsteils. 18 (176) bedeutet, daß die Anmerkung auf S. 176 zu dem Text auf S. 18 gehört.

- Abstraktion, „abstrakt“ 50, 173  
Adel 55, 139 (202)  
Adorno, Theodor W. 110 (197),  
113 (197)  
Adventskranz 133  
Akkulturation 28 f.  
Akzeleration 94-102 (194), 120  
Albertus Magnus 24  
Alpenbewohner, alpines Leben 60,  
68 (187), 92, 110 (197)  
Altweibermühle 34  
Anachronismen 116 f.  
Anbinder 156-159  
Anekdote 31, 33, 43  
Angewandte Forschung 12, 110 bis  
112, 114  
Anklopflieder 154  
Arbeterschaft 136, 138-141  
(202 f.), 146, 160  
Archetypus 10, 116 (198), 132  
Archivalien, archivalische For-  
schung 17, 54, 100, 131  
Arme Seelen 22, 119  
Armut 13, 136  
Arnim, Achim von 71  
Asiatische Kulturen 18, 29 (180),  
42  
Assoziation 22, 73, 153  
Asthetisierung 32, 73, 92 f., 130,  
151 f.  
Atlas d. dt. Volkskunde 91 (193)  
Aufklärung 8, 11 (177), 23 f., 25,  
30, 37, 47 f., 64, 71, 81 (190),  
107, 125, 138 (202), 197  
Aufladung 51 f. (184)  
Auto s. Kraftfahrzeug
- Bach, Adolf 166 f. (209), 205  
Balzac, Honore' de 162 (208)
- Bänkelsang 119 (199), 160 (208)  
Barock 23, 37, 47 f., 80, 89, 98, 118,  
128, 154  
Bäuerliche Kultur 11, 14 f., 72, 110,  
142 f.  
Bedeutungswucher 173 f.  
Benjamin, Walter 50, 82 (191)  
Benn, Gottfried 46, 98 (195)  
Binnenexotik 93  
Blitzableiter 27  
Bloch, Ernst 62 (186 f.), 199  
Blumenfeste 42 (183), 133  
Bohr, Niels 18  
Boll, Heinrich 13 f. (177)  
Bollnow, Otto Friedrich 12 (177),  
20 f. (178), 186  
Brauch 68-70, 90, 110 f., 117  
(198), 119-121, 125 f. (200),  
132 f. (201), 136, 160  
Brauchkunst 78 f.  
Brecht, Bertolt 7 (176), 37  
Brepohl, Wilhelm 37 (182), 177  
Broch, Hermann 147 (204), 149  
(205), 151 (206)  
Bucher, Anton von 48 (184)  
Bultmann, Rudolf 151 (205 f.)  
Bürgerwehr 130 (201)  
Butenandt, Adolf 101 (195)
- Cargokult 28 (180)  
Chinoiserie, chinesischer Stil 81 f.  
Christbaum, Christbaumschmuck,  
Christkind 118 (199), 123, 133  
Christophorus, Hl. 41 (183), 80  
Commenda.Hans 15(;;77J, 90(193),  
148 (205)  
Courths-Mahler, Hedwig 147  
cultural lag 113 (197)

- Dämonie der Technik** 31 (180), 38  
**Dampfmaschine** 26  
**Demokratisierung der Bildung** s. Volksbildung  
**Denkmalpflege** 109 (196)  
**Dölker, Helmut** 26(179), 136(202), 163 (208 f.)  
**Dorf, dörfliche Einheit** 9 f., 54-63  
**Dorfdichtung** 54  
**Dreikönigsspiel, -singen, -stern** 23, 79, 85, 118  
**Dreizehn** s. Unglückszahl  
**Dreschfest, Dreschmaschine** 23 f., 37, 40  
**Dünninger, Josef** 11 (177), 15 (177), 17 (177 f.), 23 (179), 40 (182), 55 (185), 101 (195), 112 (197), 147 (204)
- Einfachheit, Vereinfachung, einfaches Volk** 9, 17, 173  
**Einstein, Albert** 17 f.  
**Eisenbahn** 26 f., 29-31, 33-35, 38, 41  
**Elben, Otto** 65 (187), 67 (187), 71 (188), 105 f. (196), 136 (202), 148 (205)  
**Elektrizität** 34, 37, 40 f., 48 f.  
**Enthistorisierung** 94 f., 133  
**Erfindung** 17 (178), 23 f., 30  
**Erwartungshorizont** 98 (195)  
**Erzählen, Erzählung** 39 (182), 43, 58 (185), 75 (189), 114 f. (198), 141 (203)  
**Escapismus** 78  
**Ethnologie** 8, 28 f. (180), 79-82 (190), 146, 201  
**Euphemismen** 57 f. (185), 164 (209)  
**Exotik** 63, 65, 76-85 (190 f.), 92 f., 115, 129  
**Eyth, Max** 30 (180)
- Fahrzeugsegnung** 41  
**Familie** 9, 72, 88  
**Fasnacht, Fasching, Karneval** 13, 34, 37 (182), 76-80 (189 f.), 85, 120-122 (199), 126-129 (200 f.), 131 f., 139, 153 f. (206)  
**Feier, Feierlichkeit** 74  
**Feuererzeugung** 32 f., 119  
**Feuersegen** 141 (203)
- Film** 38 f., 47 (183), 62 (186), 72, 76 f., 91 f. (193), 151 (205), 168  
**Fischart, Johann** 162  
**Fließgleichgewicht** 101  
**Flugblattlied** 119 (199)  
**Flugzeug** 21, 28, 30 f., 44, 47, 115  
**Fontane, Theodor** 30, 162  
**Formenwucher** 173 f. (210)  
**Fremde, Fremder** 62 f. (187), 76-85, 87 f., 91  
**Fremdenverkehr** s. Tourismus  
**Fremdwortverwechslung** 162-167, 172  
**Freudenthal, Herbert** 39 (182)  
**Frisch, Max** 112 f. (197)  
**Funkenfeuer** 37  
**Funktionale Betrachtung** 10 (191 f.), 15, 21, 122, 125
- Geheimsprache** 143  
**Gemeinschaft und Gesellschaft** 10, 20, 39, 157  
**Gerätetollheit** 36  
**Germanen, germanische Überlieferung** 103, 107, 127, 129, 131  
**Gesangvereine** 39, 65-67 (187), 71, 104-107, 148, 166  
**Geschichte, Geschichtlichkeit** 16-18, 28 (179), 88, 93, 94-134  
**Geschichtsphilosophie** 104  
**Gestalttheiligkeit** 176  
**Gesunkenes Kulturgut** 39, 137 f., 144  
**Gewitter, Gewitterläu'en** 48  
**Glückszahl, Glückszeichen** 50-52  
**Grimm, Brüder** 18 f. (178), 71, 114  
**Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von** 52  
**Großstadt, Großstadtforschung** 13-16, 49, 95-97 (194), 108, 142, 145 (204), 160 f. (207), 172 f. (210)  
**Gruß** 161, 174  
**Gryphius, Andreas** 162 (208), 164
- Hahn, Philipp Matthäus** 26-28 (179), 33  
**Hain, Mathilde** 56 (185), 122 (200)  
**Halbwegssituation** 28  
**Hauptmann, Gerhart** 96, 114 (198)  
**Hävernick, Walter** 95 (194), 193

- Heer, Friedrich** 81 (190)  
**Heidegger, Martin** 36 (181), 62 (186), 99 (195)  
**Heilfurth, Gerhard** 205, 207  
**Heimat, heimatliche Bindung** 61 f., 85-94, 104, 113, 142, 209  
**Heimafeste** 90, 101, 129  
**Heimatifilm** 91 f.  
**Heimatlieder** 86, 89 f., 92  
**Heimatprinzip** 88 (192)  
**Heimatspiele** 88 f., 91, 126 f., 129  
**Heimatvertriebene** 67 (187), 87 f. (192)  
**Heimweh** 86 (191)  
**Heisenberg, Werner** 18  
**Heisenbergeffekt** 107 (196)  
**Hellpach, Willy** 9 (176), 76 (189), 95 f. (194), 137 (202)  
**Henßen, Gottfried** 60 (186), 155 (207)  
**Herder, Johann Gottfried** 71  
**Herodesspiel** 118  
**Hexe, Hexerei** 22, 29, 44, 48, 127 (200)  
**Hildegard von Bingen** 145  
**Hirtenspiel** 117 f.  
**Historisierung** 103, 125-134  
**Hochkultur und Volkskultur** 143-152  
**Hochzeitsbrauch** 69 f., 73  
**Hofstättler, Peter R.** 38 f. (182), 49 (184), 144 (203), 153 (206)  
**Hogarth, William** 36  
**Horizontalisierung** 94, 97  
**Horkheimer, Max** 120 (199)  
**Horoskop** 50  
**Hörspiel** 45 f.  
**Höslin, Jeremias** 25 (179)  
**Huizinga, Johan** 25 (179), 120, 146 (204), 153 (206), 156  
**Husmann, Heinrich** 52 (184), 99 (195)  
  
**Imitationssystem** 144, 151-153  
**intentio recta** 151 f. (205 f.)  
**Ironie** 34, 48, 127, 152-164  
**Ironie** 34, 48, 127, 152-164  
**Irrationalismus, Bewußtsein u. Unbewußtes** 20-23, 70, 111, 153  
  
**Jahn, Friedrich Ludwig** 71  
**Jantke, Carl** 51 (107), 141 (203)  
  
**Japanesenspiele** 78 (189)  
**Jargon** 170-172 (210), 174  
**Jazz** 85  
**Jonson, Ben** 79  
**Jugendbewegung** 16, 102-104 (195), 110, 113  
**Jung, Carl Gustav** 10(177), 47 (183), 75 (189)  
**Jünger, Ernst** 40 (182), 80 f. (190), 169 (210)  
**Jünger, Friedrich Georg** 9 (176), 19 (178), 21 (178), 31 (180)  
  
**Kant, Immanuel** 81 (190)  
**Karasek-Langer, Alfred** 15 (177), 67 (187), 87 (192)  
**Kerner, Justinus** 30, 105 (196), 159  
**Kiltgang** 59, 154  
**Kirchweih** 106  
**Kitsch** 146-153 (204 f.)  
**Kleeblatt, vierblättriges** 47  
**Kleidung s. Tracht**  
**Kleist, Heinrich von** 147 (204)  
**Kolonien** 77, 82, 84  
**Kommersbuch** 34, 84 (191)  
**Kommerzialisierung** 42 (183)  
**Komplex, Komplexität** 46-48, 173 f.  
**Konfessionelle Unterschiede** 155 f.  
**Konservatismus** 29, 139  
**Kontinuitätsproblem** 107  
**Kontrafakturen** 153-157  
**Köpf, Jonas** 61 (186), 156 (207)  
**Koren, Hanns** 7 (176), 166 (209)  
**Körner, Theodor** 83, 130, 140  
**Kotzebue, August von** 126  
**Kraftfahrzeug** 14, 21 f., 35 f., 38, 40, 43-46, 51, 91 (193)  
**Kretzenbacher, Leopold** 50 (184), 177 f. (199), 125 (200)  
**Kreuzzüge** 80  
**Kriminalroman** 82  
**Küchenformen** 91  
**Kultische Tötung** 28  
**Kunsterlebnis** 151 (205 f.)  
**Kunstgewerbe** 112  
**Kutscher, Artur** 109 (197)  
  
**Laienspiel** 109 (197), 117 f.  
**Landjugend** 142  
**Landschaftliche Unterschiede** 11 f., 70, 91 (193), 148, 156



- Leibniz, Gottfried Wilhelm** 81, 164 (209)  
**Lessing, Gotthold Ephraim** 82 f., 211  
**Levy-Brühl, Lucien** 153  
**von der Leyen, Friedrich** 115 (198)  
**Lichtenberg, Georg Christoph** 82 f.  
**Lipps, Hans** 172 (210)  
**Litt, Theodor** 62 (186)  
**Lochheimer Liederbuch** 156 f.  
**Lotteriespiel** 27  
**Luther, Martin** 96, 117, 133  
**Lutz, Gerhard** 55 (188), 59 (185), 155 (207), 176 f., 198  
**Lützeler, Heinrich** 35 (181)M (183), 173 (211)
- Mackensen.Lutz** 146 (204), 163 (208),  
**Magie** 12, 22-32, 42-53, 141  
**Maifest** 41  
**„man“** 99 (195)  
**Mann, Thomas** 33, 44 (183), 163 (208), 165  
**Märchen** 9, 18, 69, 75 f., 114-116 (198)  
**Marsmenschen** 47  
**Marx, Karl** 62 (186), 87 (191), 140  
**Maskenspiele** 78 f. (189 f.)  
**Maskottchen** 22, 44  
**Masse, Massenkultur** 38 f., 55, 136, 153, 174 (211)  
**Maus, Heinz** 111 (197)  
**Mayer, Karl** 30 (180), 137 (202)  
**Mechanisierung** 18 f., 23 (179), 37 (182), 40, 42, 45, 52, 137  
**Meier Helmbrecht** 95, 166  
**Meinecke, Friedrich** 102 (195), 112 (197)  
**Meteorologie** 25 (179)  
**Metzgersprung** 106  
**„Mittlerer Mann“** 143, 148  
**Mobilität** 40, 54, 65-69, 76, 86  
**Mode** 86 (191), 97-100 (195), 144 f., 174  
**Mohr s. Schwarzer**  
**Mohr, Wolfgang** 179, 186, 207  
**Mönnich, Horst** 45  
**Moliere, Jean Baptiste** 162 (208)  
**Montaigne, Seigneur de** 81  
**Montesquieu, Charles de Secondat** 81
- Moser, Hans** 11 (177), 17 (178), 54 (184), 79 (190), 93 (194), 100 (195)  
**Moser, Hugo** 7 (176), 61 (186), 68 (187), 71 (188), 135 f. (202), 168 (209), 171 (210)  
**Mozart, Wolfgang Amadeus** 83 f.  
**Müller, Willi** 26 (179), 38 (182), 54 (184), 71 (188)  
**Mundarten** 56, 68 (187), 95 f. (194), 99, 163, 167-169 (209)  
**Mundartdichtung** 86  
**Museen** 80, 89, 113, 116, 127, 146  
**Musikinstrumente** 116, 118  
**Musil, Robert** 32 (180 f.)  
**Muttertag** 42 (183), 133  
**Mythen** 28,47 (183), 102,116 (198), 124, 128 (101), 153
- Nachbarschaft** 9, 40, 76  
**Namen, Namenbündel, Namengebung** 34 f., 40, 57, 64, 72-74, 163 f. (208 f.)  
**Narr, Dieter** 11 (177), 55 (185), 57 (185), 113 (197), 132 (201), 138 (202), 169 (210), 179  
**Narrensamen** 122  
**Nation, nationale Impulse** 4, 71, 77, 89, 135 f.  
**Nationalsozialismus** 7, 15 f., 187  
**Natur, Naturbegriff, Naturgefühl** 20,31,41 f., 43,73 f., 92,109-111, 119,137 f., 147 (204), 149,174 f., 192  
**Naturalismus** 171  
**Natürlichkeit der Technik** 12, 13-23, 31, 32-42  
**Naturschutz** 112  
**Naturwissenschaften** 17, 24, 101 (195), 107 (196), 112  
**Naumann, Hans** 119 (199), 144, 160 (208)  
**Nestroy, Johann** 162  
**Neunzehntes Jahrhundert** 11, 16, 29 f., 52, 65, 67 f., 70 f., 77, 83, 86, 88 f., 98, 104, 110, 115, 117, 129, 138, 145, 147, 153, 157, 191, 195  
**Neureich und Raffke** 165  
**Nietzsche, Friedrich** 134 (201), 161 (208)  
**Normen, Normierung** 101, 137

- ölbergspiel 37 (182)  
 Oper, Operette 82-84, 124, 160  
 Organismus und Organisation 7 f.,  
 19 f., 41 f., 54-56, 68, 76, 101,  
 106, 108 f., 112  
 Ortega y Gasset 29 (180), 132 (201)  
 Ortsneckerei 60  
 Ortsjubiläum 67, 89, 101  
 Osterfeuer, Osterkerze 32 (181), 119
- Pansophie 24**  
**Papuas 28**  
**Paracelsus 24**  
**Paradezimmer 146**  
**Parodie 60, 153-164**  
**Parvenü 165-169**  
**Passionsbrauch, Passionsspiel 47,**  
**124**  
**Patenschaf'- zwischen Orten 67**  
**Peuckert, Will-Erich 139, 169 f. f2/0j,**  
**179**  
**Pferd, Pferdesegnung 41**  
**„Pfleger“ 68, 75, 90, 93, 105-114,**  
**142 f., 151 f.**  
**Pflug 21, 23, 126**  
**Physik 17**  
**Physiognomik 82**  
**Plessner, Helmut 46 (183), 94 (194)**  
**Poesiealbum 118**  
**Politisierung 7, 77, 80, 128 f.**  
**Polterabend 70**  
**Polykausalität 93 (194)**  
**Positivismus 7-9**  
**Potlatch 146**  
**Potpourri 159**  
**Predigtparodie 155**  
**Prophezeiung 25 f., 51**  
**Proust, Marcel 50**  
**Prozession 78, 155, 159**  
**Psychoanalyse 46**  
**Pygmalionproblem 164-175**
- Quantentheorie 18**
- Rathenau, Walther 36 (181), 137**  
**(202)**  
**Rätsel 69, 89**  
**Reaktionshaltung (sprachlich) 96**  
**Redensart 56-61, 69, 162**
- Regression 12, 42-53, 142**  
**Reichsstädte 128**  
**Reisebrief, Reisebericht 63 f., 81**  
**Reiseandenken 150 f.**  
**Reiterfest 41**  
**Religiöse Fragen 24, 28 (179), 29,**  
**40 f., 43, 47 f., 74 f., 78-80,**  
**109, 116 f., 124, 128, 144 f.,**  
**147, 151, 154 f., 175 (211)**  
**Reliktforschung 11, 39, 42, 48**  
**Reliquien 80**  
**Renaissance 78, 80, 104, 145**  
**Repräsentation 145 f.**  
**Requisiterstarrung, Requisitever-**  
**schiebung 32 f., 116-123 (198)**  
**Ricci, Matteo 81**  
**Richter, Jean Paul 45 (183)**  
**Riehl, Wilhelm Heinrich 7 f. (176),**  
**72 (188), 87 (191 f.), 135 f.**  
**(201), 139 (202)**  
**Rinkhart, Martin 96**  
**Roda-Roda 160 f. (208)**  
**Röhrich, Lutz 44 (183), 115 (198)**  
**Rokoko 99, 116 (198)**  
**Romantik 7, 19, 35, 71 (188), 103,**  
**107, 110, 116 (198), 145, 147,**  
**161**  
**Romanzen 74**  
**Rosenkranz, Gerhard 18 (178), 29**  
**(180)**  
**Rousseau, Jean Jacques 110, 147**  
**(204)**  
**Rundfunk 38 f., 43, 52, 62, 69 f.,**  
**107, 160, 168**
- Sage 17 (178), 22-24, 27, 44, 50**  
**(184), 63, 74 f., 114 f., 126, 141**  
**(203)**  
**Salon s. Paradezimmer**  
**Sängerfest, Sängerstreit 65 (187),**  
**67, 101 105-107, 120, 129, 148**  
**Schäfer, -lauf 106 f., 137 f., 154**  
**Schäfflertanz 106**  
**Scheffel, Johann Viktor v. 127, 133**  
**Schelsky, Helmut 87 f. (192), 136**  
**(202)**  
**Schembartläufe 79 (190), 121 (200),**  
**128 (201)**  
**Schifferstechen 106**  
**Schiller, Friedrich 59 (185), 147**  
**(204), 170**

- Schlafzimmerbilder 149, 151 f.  
Schlager 39, 72, 84 (191), 85, 92,  
**97 (194), 101 f., 148 f. (20§),**  
151 f., 160  
Schlagfertigkeit 95  
Schlegel, Friedrich 161 (208)  
Schmidt, Arno 167 (209)  
Schmidt, Leopold 10(176), 11 (177),  
**15 (177), 37 (182), 47 (183),**  
**55 (18§), 61 f. (186), 70 f. (188),**  
78 (709), 100 (19§), 110 f. (797),  
116 (7Mj), 117 (799), 122 (200),  
154 (206), 166 (209)  
Schmidt-Ebhausen, Friedrich Heinz  
**54 (184), 118 (199)**  
Schützenfeste 106  
Schwank 22 (178), 54, 63, 69, 161  
Schwarzer, schwarze Madonna 79  
(190), **82, 84**  
Schwietering, Julius 10 (177), 14  
(777), 116 (198)  
Sentimentalische Haltung 42, 87,  
137, 147–153, 204  
Sentimentalität 147-153, 156-158,  
204  
Shaw, George Bernard 165 f.,  
170 f.  
Siederfest, Siedertanz 120, 132  
(207)  
Siedlung, Neusiedlung 9, 54, 61  
(7\*6), 87 (792)  
Sucher, Friedrich 148  
Simmel, Georg 50 (184), 96, 113  
(797), 161 (208)  
Sitte 55 f. (18§), 86 (797), 90, 99 f.  
(19§), **155 (207)**  
Sozialaufbau, Schichtung 140 f.,  
166, 171 f. (270)  
Sozialbrache 143 (203)  
„Soziales Grün“ 110  
Soziologie 9 f. (776), 15,20,22 (779),  
40, 46 (183), 87 (792), 94, 96,  
101 (79JJ), 109,135-144,164-175  
Spamer, Adolf 8 (776), 128 (207),  
7\*2  
Sport, Sportvereine, Sportfeste,  
Sportsprache 40 (752), 46 (183),  
**52, 66 f., 91 (193), 106, 137,**  
162 (208), 172 (270J)  
Spottmesse 154  
Sprachgrenzen 61  
Sprachpsychologie 39  
Spranger, Eduard 88 (792)  
Sprechtempo 96  
Sprichwort 162  
Staat 7, 19  
Stand, Standeskultur 72, 135-144,  
165 f., 171 (270)  
Sternbilder 60  
Sternsingen s. Dreikönigssingen  
Stettenheim, Julius 36, 162  
Strauß, Straußenei 80  
Synchronisation 128  
Tanz 68, 80, 102, 107 f., 110 f.,  
130, 142, 146, 152, 168  
Technische Medien 10, 20 f., 107,  
136  
Technische Phantasie 24 f.  
Theorie und Praxis s. Umgang  
Theater, Theaterwissenschaft s.  
Volkschauspiel  
Thun, Franz Graf von 30 (180)  
Tieck, Ludwig 116 (198)  
Titulrel 23 (779)  
Tod, Todaustreiben, Todesstrahlen  
**46 f., 51, 57 (18§), 117, 151**  
Tönnies, Ferdinand 20  
Topitsch, Ernst 107 (796)  
Tourismus 67 (7\*7), 68, 84 f., 91,  
137, 148  
Tracht, Kleidung 64, 66, 70, 90, 93,  
**97, 107 f., 116, 122 f. (200),**  
127,130, 136, 142, 146, 152, 174  
Tradition 98-100, 106, 108-113  
(797), 117-121, 132  
Trithemius 24  
Trivialliteratur 76 (7\*9), 147, 151,  
169 f. (210)  
Troeltsch, Ernst 11 (777), 98 (79\*),  
109 (797), 112 (797);  
Tücke des Objekts 52  
UFO (fliegende Untertassen) 47  
(183), **75 (189)**  
Ulrich, Philipp Adam 23 (779)  
Umgang 62 f. (7\*6 /.), 71  
Umgangssprache 38 (182), 68, 136,  
162 (208), 163, 171 f., (270)  
Unglück, Unfall 43 f., 51  
Unglückszahl 44-51  
Uniform 123

- Valentinstag 42 (183), 133  
 Vatertag 42 (183)  
 Verbraucherhaltung 97 (194)  
 Verbürgerlichung 139 f.  
 Verdinglichung 35, 113  
 Vereine 20 (178), 39 f., 65-68, 71,  
 104-107, 148, 166  
 Vereinsdeutsch 149 f.  
 Vereinfachung s. Einfachheit  
 Verfügbarkeit 72-75, 98, 120, 136  
 Verkehrskreis 40  
 „verkehrte Welt“ 155  
 Verklärung des Volkslebens 110,  
 138, 148  
 Versittung 144  
 Verstädterung 55  
 Vischer, Friedrich Theodor 52, 108  
 (196), 135 (201), 143, 147 (204),  
 174 (211)  
 Volksbegriff 7-9 (176), 13 f., 16,  
 71, 106, 135, 151  
 Volksbildung 113, 138 (202), 167,  
 169 f., 174 f.  
 Volksetymologie 166 f.  
 Volksfrömmigkeit 40 f., 74, 155 f.  
 Volkskunst 111, 116  
 Volkslied 16, 33 f., 36-38, 61, 65  
 (187), 67 f., 69, 75, 81 (190), 83,  
 86, 89 f. (193), 91 f., 98, 100,  
 102-106, 108, 118 f., (199), 129,  
 135, 148 (205), 156-160 (207)  
 Volksschauspiel, Volkstheater 9, 16,  
 23, 61 f., 77 f., 83, 88 f. (193),  
 91, 96, 100 f. (195), 1171 (199),  
 124 f. (200), 126, 129, 140, 147,  
 151, 154 (206 f.)  
 Volkstanz s. Tanz  
 „Volkswelt“ 13-23  
 Wallfahrt 41, 79 f., 92  
 Wandspruch 74  
 Weber, Alfred 17 (11), 72 (188), 98  
 (195)  
 Weihnachtsspiel 23, 37  
 Weiß, Richard 10 (177), 68 (187),  
 110 (197)  
 Weltraumfahrt 30 (180)  
 Weltuntergang 28  
 Werkzeugtechnik 21  
 Wetterregeln 60  
 Wetzrillen 32 (181)  
 Winteraustreiben 117  
 Witz 22 (178), 31, 35, 44, 62, 95,  
 165  
 Wohnkultur 97 f. (194), 139 f., 145  
 (204), 174  
 Wortschatz 167 f. (209)  
 Wunderheilung 27 (179)  
 Wunderkammern 80 (190)  
 Zahlenmagie 49-51 (184)  
 Zauber, Zauberer 24, 28, 29-32  
 (180 f.), 75 f., 80, 115  
 Zigeuner 79 (190)  
 Zündhölzer 32 f. (181), 119 f. (199)  
 Zunftbrauch 155 (207)  
 Zupfgeigenhansl 102-104 (195 f.),  
 119 (199)  
 Zweckform 36, 150

## Volkskultur in Gemengelage

### **Nachwort 1986 mit bibliographischem Anhang**

Wer Information über die Kultur und Lebensweise der unteren Schichten sucht, tut gut daran, sich nicht auf die Ergebnisse einer einzelnen wissenschaftlichen Disziplin zu beschränken. Zwar umschreibt die Volkskunde so ihren Gegenstandsbereich; aber er hat keine festen Konturen, und in der Praxis der Forschung und der wissenschaftlichen Diskussion zeigt sich ein spannungsreiches und vielfältiges Ineinander verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen.

Phänomene wie Bräuche und Feste spielen in neueren Untersuchungen von Historikern eine zentrale Rolle. Die „Wiederentdeckung des vergessenen Alltags“ (Van Dülmen/Schindler 1984) wird in sozialgeschichtlichen Einzeluntersuchungen und Sammelbänden dokumentiert, an denen zwar einzelne Volkskundler beteiligt sind, die aber überwiegend doch von Historikern stammen. Der letzte große Historikertag unterschied sich in der Thematik vieler Sektionen kaum von einem Volkskunde-Kongreß; eine ganze Reihe von Referaten wurden denn auch von Volkskndlern gehalten.

Auch zwischen Volkskunde und Völkerkunde, lange Zeit ziemlich strikt getrennten Disziplinen, haben sich gemeinsame Interessengebiete und Kooperationsformen herausgebildet. Eine Tagung deckte vor einigen Jahren die gemeinsamen Wurzeln auf und zeigte vor allem, wie sich in der Feldforschung ähnliche Schwierigkeiten und Möglichkeiten in beiden Disziplinen ergeben (Nixdorff/Hauschild 1982). Außerdem gibt es gemeinsame Forschungsfelder; vor allem die Untersuchung von Gruppen ausländischer Arbeitsimmigranten in Mittel- und Westeuropa und Problemen des Kulturkontakts führt Vertreter verschiedener Fächer zusammen (Braun 1970, Korte/Schmidt 1983, Hettlage 1984).

Zu den Volks- und Völkerkndlern kommen hier auch die Soziologen, für welche die Akkulturationsprobleme ausländischer Arbeiter ebenfalls zu einem wichtigen Thema geworden sind (Trübe 1984). Und dies ist nicht das einzige soziologische Gebiet, auf dem es Überschneidungen und Konvergenzen gibt. Untersuchungen der Medizinsoziologie (Ferber/Ferber 1978, Pflanz 1979) haben einge-

wirkt auf volkskundliche Erhebungen, die zwar die traditionellen Fragen der sogenannten Volksmedizin nicht völlig ausblenden, sich aber um die ganze komplexe Einlagerung von Gesundheit und Krankheit in unserer Gesellschaft bemühen (Möckli-von Seggern 1965, Dornheim 1983). Untersuchungen zur Jugendsoziologie sind kaum denkbar ohne Rekurs auf die mannigfachen Formen und Ausdrucksfelder der Jugendkultur (Hartwig 1980, Brake 1981), und ganz allgemein werden Fragen der Kulturosoziologie nach jahrzehntelanger Abstinenz neu diskutiert (Lipp/Tenbruck 1979, Stagl 1982).

Dieses Ineinander, die gemeinsame Arbeit verschiedener Disziplinen am gleichen Gegenstand, erscheint durchaus natürlich: wissenschaftliche „Fächer“ sind ja doch keine abgeschlossenen Schubfächer, sondern lediglich institutionelle Ausgrenzungen, und so liegt es nahe, daß es immer wieder zu Überschneidungen kommt. Allerdings - dies wird auf den zweiten Blick ganz deutlich - charakterisieren diese Überschneidungen die angeführten Disziplinen nicht vollständig; die zentralen Traditionen und Fragerichtungen der Fächer markieren nach wie vor Unterschiede:

In der Geschichtswissenschaft ist eine heftige Diskussion darüber entstanden, ob das neue Interesse am Alltag und damit auch an den kulturellen Traditionen der Unterschichten nicht von den eigentlichen Zielen und Aufgaben der Historiker wegführe. Verschiedentlich wurde die Gefahr einer theorieleeren Anhäufung von Materialien und der Ausblendung struktureller Einsichten an die Wand gemalt (Kocka 1982); aber in der Kritik an der Alltagshistorie wirkt sich auch die übermächtige Tradition der Orientierung an der „Ereignisgeschichte“, an den großen Leitlinien der politischen Geschichte aus. - Für die Völkerkunde hat die europäische Ethnologie an Bedeutung gewonnen, seit sie immer mehr der in der Kolonialisierung erschlossenen klassischen Erhebungsgebiete aufgeben mußte. Da sich Volkskunde andererseits immer häufiger als kulturvergleichende Wissenschaft versteht, bilden sich vor allem an den Rändern Europas größere Schnittmengen zwischen den beiden Disziplinen heraus. Aber das ändert nichts daran, daß die meisten Ethnologen eben doch durch ihr Interesse an bestimmten außereuropäischen Regionen geprägt sind und daß sie sich dementsprechend nach wie vor als Afrikanisten, Amerikanisten usw. verstehen. - Auch innerhalb der Soziologie gibt es weite, intensiv beackerte Felder, von denen (wenn überhaupt) nur sehr schmale Brücken zu volkskundlichen Arbeitsgebieten führen -

als Beispiel nenne ich die Organisationssoziologie. Und wo von den Gegenstandsbereichen her Annäherungen gegeben sind, treten in vielen Fällen erhebliche methodische Unterschiede zutage: die empirische Soziologie macht in viel größerem Umfang von statistischen Datenmengen Gebrauch als die empirische Kulturwissenschaft Volkskunde.

Kurz: die charakteristischen Verflechtungen sind nicht so dicht, daß sie die Disziplinen in allen zentralen Bereichen betreffen. Und - dies ist hinzuzufügen - sie haben sich erst im Verlauf der letzten Jahre, bestenfalls Jahrzehnte herausgebildet. Im folgenden soll skizziert werden, wie es zu diesen Annäherungen kam, wobei nun allerdings sehr viel deutlicher die Entwicklung innerhalb der Volkskunde in den Mittelpunkt gerückt werden soll.

Entschiedener noch als in anderen Wissenschaften war für diese Entwicklung die Hypothek des Nationalsozialismus maßgebend. Zusammen mit der Rassenlehre und der Vor- und Frühgeschichte trug die Volkskunde wesentlich zur Begründung und Umsetzung nationalsozialistischer Ideen bei. Wesentliche Elemente waren in der Volkskunde längst vorgebildet, so die Überzeugung einer germanischen Kontinuität, der Glaube an die nationale Bindung der Volkskultur, die normative Orientierung am Bauerntum. Es gibt eine Reihe von volkskundlichen Abhandlungen, in denen diese ideologischen Grundmuster pseudowissenschaftlich hergeleitet und mit militantem Absolutheitsanspruch vorgetragen wurden. Charakteristischer aber als solche direkten propagandistischen Verlautbarungen waren Arbeiten, in denen sich Volkskundler auf das Sammeln und scheinbar neutrale Ausbreiten von Materialien zurückzogen. Selbstverständlich waren auch - vielleicht sogar gerade - diese Arbeiten für die nationalsozialistische Weltanschauung und Herrschaftssicherung hochfunktional, da sie sich widerspruchlos in das ideologische System einfügten. Sie gerierten sich aber unpolitisch, und auch nach dem politischen Umbruch setzte sich bei den Autoren nur in sehr geringem Umfang das Bewußtsein einer Belastung oder Schuld durch: sie hatten sich ja auf Schienen bewegt, die längst vor dem Dritten Reich gelegt waren und damals einen honorigen Weg bezeichneten.

Dieser Sachverhalt ist deshalb wichtig, weil nur so verständlich wird, daß nach dem Krieg in diesem so gut ins nationalsozialistische Konzept passenden Fach zunächst kein durchgängiger Selbstreinigungsprozeß einsetzte. Gewiß gab es Distanzierungen und in einzel-

nen Fällen auch personelle Konsequenzen, aber Ansätze einer radikaleren Kritik (Maus 1946) wurden nicht eigentlich diskutiert, sondern beiseitegeschoben. Auch jetzt galt die Maxime, daß es darauf ankomme, Material festzuhalten und auszubreiten und so die bewährte Arbeit fortzusetzen. Das seit der Romantik gültige Postulat, in die Scheunen zu sammeln, ehe es zu spät ist, hatte zudem durch die Bevölkerungsverschiebungen einen besonderen aktuellen Akzent erhalten: die „Volkskunde der Heimatvertriebenen“ etablierte sich als eigene Sparte (Karasek-Langer 1950, 1955).

Der größte Teil volkskundlicher Arbeiten aus den beiden ersten Jahrzehnten nach Kriegsende bewegte sich auf den traditionellen Feldern des Faches; es waren Untersuchungen zu Haus und Hof, Gerät und Volkskunst, Volksdichtung und Volksmusik, Volksglaube und Volksfrömmigkeit, Sitte und Brauch. Auf einzelnen Teilgebieten kam es zu differenzierten Gesamtdarstellungen (z. B. Dünninger 1967, Heilfurth 1967, Wiegelmann 1967, Deneke 1969, Gebhard 1969), auf manchen auch zu einer fruchtbaren Erweiterung des Horizonts durch den internationalen Vergleich - stellvertretend mag hier die Erzählforschung genannt werden, in der nicht nur einzelne vergleichende Untersuchungen vorgelegt wurden (Röhrich 1956), wo vielmehr die internationale Zusammenarbeit institutionalisiert wurde (Ranke 1961) und schließlich zur Edition eines vielbändigen Handbuchs der Erzählforschung, der „Enzyklopädie des Märchens“, führte.

In vielen dieser Arbeiten wurden überkommene theoretische Voraussetzungen revidiert. Erntebräuche, die ursprünglich gesammelt und dokumentiert wurden wegen ihres vermeintlichen germanisch-mythologischen Gehalts, wurden reinterpretiert und als wichtige sozialgeschichtliche Quellen für bestimmte Herrschaftskonstellationen verstanden (Weber-Kellermann 1965). Im Bereich des Volkslieds und der Volkssage wurden sozialkritische Traditionsstränge freigelegt, die von früheren Sammlern bezeichnenderweise ignoriert oder auch absichtlich verschüttet worden waren (Steinitz 1954, 1972; Schneidewind 1960) - dieser Akzent spielte vor allem in der Volkskunde der DDR eine wichtige Rolle, wo vermehrtes Interesse auch den elementaren ländlichen Arbeitsformen galt (Peesch 1961, Jacobeit 1965, aber auch Niederer 1956).

Ganz allgemein wuchs in den Jahren um 1960 das Unbehagen am verengten Blick der Volkskunde, der an einem sehr begrenzten



Inventar volkskultureller Formen haftete. Man gewann Einsicht in das eigentümliche Volks-Paradox, das ein Schweizer Forscher in die Beobachtung faßte, alle kulturellen Erscheinungen, die Volks-Bezeichnungen trügen (Volkslied, Volkstanz, Volksmärchen, Volkskunst usw. ) seien im Grunde nicht oder nicht mehr volkstümlich. Konsequenterweise wurde, in kleinen Schritten zunächst, das Forschungsfeld erweitert. Charakteristisch war die Wendung im Bereich der „Volkskunde der Heimatvertriebenen“: während sich das Interesse zunächst ausschließlich darauf konzentriert hatte, die aus dem Osten mitgebrachten Überlieferungen der Zuwanderer festzuhalten (Künzig 1958, Cammann 1961), schob sich jetzt die Frage nach dem Akkulturationsprozeß in den Vordergrund - nach den Transformationen der alten Traditionen, aber auch genereller nach dem Leben und dem Einleben in der neuen Umgebung (Bausinger/Braun/Schwedt 1959).

Phänomene der Massenkultur wurden in die Untersuchung einbezogen, noch ehe die verschiedenen Kunst- und Geisteswissenschaften sich ihrerseits damit abgaben - so die Trivilliteratur (Bayer 1963, Burger 1968, Davids 1969), Teile der Gebrauchskunst (Elke Schwedt 1970), der Schlager (Mezger 1975). Vorübergehend bestand die Gefahr, daß diese neuen Phänomene den alten lediglich als moderne „Funktionsäquivalente“ an die Seite gestellt würden: der Schlager als Volkslied der Gegenwart, der Kioskroman als Märchen von heute. Aber die modernen Phänomene wurden dann doch entschiedener aus den Bedingungen der Kulturindustrie (Horkheimer/Adorno 1944) heraus erklärt. Die scheinbar aus vorindustrieller Zeit in die Gegenwart hineinragenden Erscheinungen waren in Wirklichkeit weithin „Volkskultur aus zweiter Hand“, waren Bestandteil des „Folklorismus“ (Moser 1962, 1964), nicht selten bestimmt von den kommerziellen Interessen des Fremdenverkehrsgewerbes und der Unterhaltungsindustrie, oft aber auch Ausdruck einer konservativen Orientierung, die Verpflanzung eines Stücks heiler Vergangenheit in eine unheile Gegenwart. Gerade das Ineinander von erneuerten traditionellen Beständen und dem massiven Einfluß der modernen Massenphänomene prägt die „Volkskultur in der technischen Welt“ (Bausinger 1961).

Die Erweiterung der Perspektive betraf aber nicht nur die gegenwärtige Kultur, sondern auch die Vergangenheit. In einzelnen Arbeiten wurde gezeigt, wie im Verlauf des 18. und 19. Jahrhunderts neben

die bäuerliche Kultur ein zweiter Bereich unterschichtlicher Kultur tritt, die Arbeiterkultur, die teilweise als Transformation der bäuerlichen Kultur, teilweise aber auch als autonome Prägung zu verstehen ist (Brepohl 1957, Braun 1960, 1965). Auf der anderen Seite wurden - gegen die Annahme einer mehr oder weniger hermetischen, durch innere Kontinuität und ausschließlich mündliche Überlieferung charakterisierten Volkskultur - auch die Verbindungen zur bürgerlichen Kultur stärker herausgestellt; anders als an der europäischen Peripherie gilt es in Mitteleuropa gerade die Zusammenhänge zwischen Schriftkultur und Volksüberlieferung aufzudecken (Möller 1969, Schenda 1970, Brückner 1974).

Den Ansätzen zur konkreten Aufarbeitung der Entwicklung der Volkskultur und zur Neubeleuchtung ihres gegenwärtigen Zustandes folgte die fundamentalere theoretische Revision. Die längst fällige ideologiekritische Analyse der nationalsozialistischen Volkskunde setzte ein (Bausinger 1965, Emmerich 1971), aber auch eine grundsätzliche Revision der Leitkategorien und des methodischen Instrumentariums der Volkskunde. Die Überwindung des herkömmlichen Kanons und damit die Relativierung der traditionellen Sachgebiete, die Einbeziehung derjenigen Teile der unterschichtlichen Kultur, die nicht mit dem Volksetikett versehen und als alte Tradition abgesegnet waren, und der Einstieg in sozialwissenschaftliche Methoden (Abschied 1970) - all das verdeutlichte den Bruch mit dem, was trotz allen Ausgriffen der Hauptstrom der Volkskunde gewesen war (Bausinger 1969).

Es lag nahe, auch die gängige Fachbezeichnung Volkskunde zu verabschieden, die fast unweigerlich Assoziationen an Brauchtumpflege und Trachtenerneuerung nahelegte und nicht mehr abdeckte, was in der Forschung tatsächlich geschah (Scharfe 1970, Brückner 1971). Seit ungefähr 1970 haben sich andere Bezeichnungen neben und vor den alten Namen Volkskunde geschoben: Empirische Kulturwissenschaft, Europäische Ethnologie, Kulturanthropologie. Die alte Bezeichnung ist allerdings aus der wissenschaftlichen Systematik und Diskussion nicht völlig ausgeschieden. Sie hat ein verlässlicheres Profil gewonnen - abgeschirmt durch die neuen Fachbezeichnungen und geprägt durch neue, substantielle Untersuchungen.

Der wesentliche Ausgangspunkt all dieser Untersuchungen ist, daß Volkskultur nicht sinnvoll als unberührt-kontinuierliche Ausformung bäuerlicher Lebensweise zu isolieren ist, daß sie vielmehr in

ihrer jeweiligen, sich historisch verändernden Gemengelage zu beschreiben und zu verstehen ist. Die alte ländliche Kultur läßt sich nur unvollkommen erschließen über die Dokumentation vereinzelter Brauchbestände und ähnlicher Objektivationen; sie muß vielmehr im vollen Umfang dörflicher Lebensweisen, in ihrem Normengefüge und in der Spezifik ihrer Sozialstruktur erfaßt werden (K. S. Kramer 1974, Jeggle 1977, Kaschuba/Lipp 1982).

Die Arbeiterkultur wurde nunmehr auch in ihren organisierten Formen genauer untersucht (Fielhauer/Bockhorn 1982, Lehmann 1984). Die wesentliche Prägung der Volkskultur durch die bürgerliche Familie ist ohne eine Sozialgeschichte der Familie (Weber-Kellermann 1974) nicht zu verstehen. Die Rolle der Frauen muß, quer durch die Teilkulturen, neu erschlossen werden (Lipp 1986). Die Analyse einzelner kultureller Phänomene wie etwa von Bräuchen und Festen (Bimmer 1973, Weber-Kellermann 1985) verlangt die Beachtung der jeweiligen kultur- und sozialgeschichtlichen Zusammenhänge. Auch die Untersuchung der Probleme ausländischer Arbeitsimmigranten würde durch eine statische Kulturbeschreibung verfehlt; gefragt wird nach den Formen des Kulturkontakts und Kulturkonflikts und nach den daraus entstehenden kulturellen „Zwischenwelten“ (Hettlage 1984). Volkskultur läßt sich nicht mehr als Ergebnis einer organisch-ungestörten Entwicklung verstehen; vielmehr ist der permanente planende Eingriff von Organisationen und Behörden mitzubedenken (Greverus 1979). Dominierende Formen der gegenwärtigen Kultur dürfen nicht ausgeblendet werden mit dem Ziel, das Konstrukt traditioneller Volkskultur unbeschädigt zu halten; vielmehr geht es gerade auch um die Beschädigungen und Veränderungen, die so zustande kommen - im Umkreis des Tourismus etwa (D. Kramer 1983) oder der sich immer stärker ausbreitenden Medienkultur (Bauer/Hengst 1980, Jensen/Rogge 1980).

Es ist unmöglich, im Rahmen einer solchen knappen Skizze alle Verästelungen auch nur anzudeuten, und die folgenden Literaturnachweise bilden keine eigentliche Auswahlbibliographie. Die lokalen und regionalen Untersuchungen, die nach wie vor einen wesentlichen Teil der volkskundlichen Arbeit ausmachen, werden bestenfalls gestreift. Was aber doch wohl sichtbar wird, ist der Weg der Volkskunde von einer konservierenden Altertumsforschung zur kritischen Kulturanalyse. Das Buch „Volkskultur in der technischen Welt“ war eine Station auf diesem Weg. Nachdem er zurückgelegt ist und

nachdem ein engerer Kooperationszusammenhang zwischen der Volkskunde und anderen Sozial- und Kulturwissenschaften hergestellt ist, mag es vielleicht auch in anderen Disziplinen neues Interesse finden.

### Bibliographischer Anhang

- Abschied vom Volksleben*. Redaktion: Geiger, Klaus/Jeggle, Utz/Korff, Gottfried. Tübingen 1970.
- Bauer, Karl W./Hengst, Heinz - *Wirklichkeit aus zweiter Hand*. Kinder in der Erfahrungswelt von Spielwaren und Medienprodukten. Reinbek 1980.
- Bausinger, Hermann: *Volkskultur in der technischen Welt*. Stuttgart 1961.
- : *Volksideologie und Volksforschung*. Zur nationalsozialistischen Volkskunde. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 61 (1965), S. 177-204.
- : *Kritik der Tradition*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 65 (1969), S. 232-250.
- Braun, Markus/Schwedt, Herbert: *Neue Siedlungen*. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen. Stuttgart 1959.
- Bayer, Dorothee: *Der triviale Familien- und Liebesroman im 20. Jahrhundert*. Tübingen 1963.
- Bimmer, Andreas C : *Hessentag - Ein Fest der Hessen?* Marburg 1973.
- Brake, Mike: *Soziologie der jugendlichen Subkulturen*. Eine Einführung. Frankfurt/M. 1981.
- Braun, Rudolf: *Industrialisierung und Volksleben*. Erlenbach-Zürich, Stuttgart 1960.
- : *Sozialer und kultureller Wandel in einem ländlichen Industriegebiet*. Erlenbach-Zürich, Stuttgart 1965.
- : *Sozio-kulturelle Probleme der Eingliederung italienischer Arbeitskräfte in der Schweiz*. Erlenbach-Zürich 1970.
- Brepohl, Wilhelm: *Industrievolk im Wandel von der agraren zur industriellen Daseinsform, dargestellt am Ruhrgebiet*. Tübingen 1957.
- Brückner, Wolfgang (Hg.): *Falkensteiner Protokolle*. Frankfurt/M. 1971.
- (Hg.): *Volkszählung und Reformation*. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Berlin 1974.
- Burger, Heinz Otto (Hg.): *Studien zur Trivialliteratur*. Frankfurt/M. 1968.
- Cammann, Alfred: *Westpreußische Märchen*. Berlin 1961.
- Davids, Jens-Ulrich: *Das Wildwest-Romanheft in der Bundesrepublik*. Ursprünge und Strukturen. Tübingen 1969.
- Deneke, Bernward: *Bauernmöbel*. München 1969.
- Dülmen, Richard van/Schindler, Norbert (Hg.): *Volkskultur*. Zur Wiederent-

- deckung des vergessenen Alltags (16. bis 20. Jahrhundert). Frankfurt/M. 1984.
- Dünninger, Dieter: *Wegsperrung und Lösung*. Formen und Motive eines dörflichen Hochzeitsbrauches. Berlin 1967.
- Emmerich, Wolfgang: *Zur Kritik der Volkstumsideologie*. Frankfurt/M. 1971. *Enzyklopädie des Märchens*. Handwörterbuch zur historischen Erzählforschung, hg. von Ranke, Kurt u.a. Berlin, New York 1975ff.
- Ferber, Christian von/Ferber, Liselotte von: *Der kranke Mensch in der Gesellschaft*. Reinbek 1978.
- Fielhauer, Helmut/Bockhorn, Olaf (Hg.): *Die andere Kultur*. Volkskunde, Sozialwissenschaften und Arbeiterkultur. Wien, München, Zürich 1982.
- Gebhard, Torsten: *Alte häuerliche Geräte*. München, Basel, Wien 1969.
- Greverus, Ina-Maria: *Auf der Suche nach Heimat*. München 1979.
- Hartwig, Helmut: *Jugendkultur*. Ästhetische Praxis in der Pubertät. Reinbek 1980.
- Heilfurth, Gerhard: *Bergbau und Bergmann in der deutschsprachigen Sagenüberlieferung Mitteleuropas*. Band 1, Marburg 1967.
- Hettlage, Robert (Hg.): *Zwischenwelten der Gastarbeiter*. Sonderheft der *Schweizerischen Zeitschrift für Soziologie* 10 (1984), No. 2.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam 1944.
- Jacobeit, Wolfgang: *Bäuerliche Arbeit und Wirtschaft*. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der deutschen Volkskunde. Berlin 1965.
- Jeggle, Utz: *Kiebingen - eine Heimatgeschichte*. Zum Prozeß der Zivilisation in einem schwäbischen Dorf. Tübingen 1977.
- Karasek-Langer, Alfred: *Volkskundeforschung im Umbruch*. In: *Wissenschaft und Weltbild* 3 (1950), S. 419-422.
- : *Volkskundliche Erkenntnisse aus der Vertreibung und Eingliederung der Ostdeutschen*. In: *Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen* 1 (1955), S. 11-65.
- Kocka, Jürgen: *Klassen oder Kultur? Durchbrüche und Sackgassen in der Arbeitergeschichte*. In: *Merkur* 36 (1982), S. 955-965.
- Körte, Hermann/Schmidt, Alfred: *Migration und ihre sozialen Folgen*. Göttingen 1983.
- Kramer, Dieter: *Der sanfte Tourismus*. Umwelt- und sozialverträglicher Tourismus in den Alpen. Wien 1983.
- Kramer, Karl-S.: *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*. Göttingen 1974.
- Künzig, Johannes: *Ehe sie verklängen...* Alte deutsche Volksweisen vom Böhmerwald bis zur Wolga. Freiburg/Br. 1958.
- Lehmann, Albrecht (Hg.): *Studien zur Arbeiterkultur*. Münster 1984.
- Lipp, Carola (Hg.): *Schimpfende Weiber - patriotische Jungfrauen*. Frauen im Vormärz und in der Revolution 1848/49. Bühl 1986.
- Lipp, Wolfgang/Tenbruck, Friedrich H.: *Zum Neubeginn der Kultursoziologie*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31 (1979), S. 393-398.
- Maus, Heinz: *Zur Situation der deutschen Volkskunde*. In: *Die Umschau* 1 (1946), S. 349-359.

- Mezger, Werner: *Schlager. Versuch einer Gesamtdarstellung unter besonderer Berücksichtigung des Musikmarktes der Bundesrepublik Deutschland*. Tübingen 1975.
- Möckli-von Seggern, Margarethe: *Arbeiter und Medizin*. Basel 1965.
- Möller, Helmut: *Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert. Verhalten und Gruppenkultur*. Berlin 1969.
- Moser, Hans: *Vom Folklorismus in unserer Zeit*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 58 (1962), S. 177-209.
- : *Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde*. In: *Hessische Blätter für Volkskunde* 55 (1964), S. 9-57.
- Niederer, Arnold: *Gemeinwerk im Wallis. Bäuerliche Gemeinschaftsarbeit in Vergangenheit und Gegenwart*. Basel 1956.
- Nixdorff, Heide/Hauschild, Thomas (Hg.): *Europäische Ethnologie*. Berlin 1982.
- Peesch, Reinhard: *Die Fischerkommünen auf Rügen und Hiddensee*. Berlin 1961.
- Pflanz, Manfred: *Medizinsoziologie*. In: König, Rene (Hg.): *Handbuch der empirischen Sozialforschung, Band 14: Religion, Bildung, Medizin*. Stuttgart 1979, S. 238-344.
- Ranke, Kurt (Hg.): *Internationaler Kongreß der Volkserzählforscher in Kiel und Kopenhagen. Vorträge und Referate*. Berlin 1961.
- Röhrich, Lutz: *Märchen und Wirklichkeit*. Wiesbaden 1956.
- Scharfe, Martin: *Notizen zur Volkskunde. Versuch der Begründung eines Standpunkts*. In: *Württembergisches Jahrbuch für Volkskunde 1970*, S. 124-139.
- Schenda, Rudolf: *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*. Frankfurt/M. 1970.
- Schneidewind, Gisela: *Herr und Knecht. Antifeudale Sagen aus Mecklenburg*. Berlin 1960.
- Schwedt, Elke: *Volkskunst und Kunstgewerbe. Überlegungen zu einer Neuorientierung der Volkskunstforschung*. Tübingen 1970.
- Stagl, Justin (Hg.): *Aspekte der Kultursoziologie*. Berlin 1982.
- Steinitz, Wolfgang: *Deutsche Volkslieder demokratischen Charakters aus sechs Jahrhunderten*. 2 Bände. Berlin 1954, 1962.
- Trübe, Joachim: *Assimilation und ethnische Identifikation. Analyse zur Eingliederung ausländischer Arbeitsimmigranten*. Weinheim, Basel 1984.
- Weber-Kellermann, Ingeborg: *Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts auf Grund der Mannhardtbefragung in Deutschland von 1965*. Marburg 1965.
- : *Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte*. Frankfurt/M. 1974.
- : *Saure Wochen - Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche*. München, Luzern 1985.
- Wiegelmann, Günter: *Alltags- und Festspeisen. Wandel und gegenwärtige Stellung*. Marburg 1967.