

Der Alltag und das ethnografische Präsens

Konrad Köstlin

Köstlin, Konrad 1991: Der Alltag und das ethnografische Präsens. – *Ethnologia Europea* 21: 71–85.

Die Verwendung der Präsensform ist als historisches Präsens wie als ethnografisches Präsens mehr als nur eine etablierte Technik der Beschreibung. Das Präsens kommt einer Tendenz entgegen, die in den Ethnowissenschaften als Darstellungsproblem bedacht werden muß. Die Benutzung des *tempus praesens* unterstellt, daß nicht nur in der Beschreibung, sondern auch tatsächlich Geschichte stillgestellt ist. Damit wird durch die Beschreibungsform im Präsens eine Vorstellung von Dauerhaftigkeit konstituiert. Im Präsens scheinen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgehoben.

Das schließt an die seit einiger Zeit begrifflich neu gefaßte Kategorie "Alltag" an. Der Alltag gilt als Summenbegriff der Erfahrung des Selbstverständlichen. Neben der zeitlichen Ebene, die Dauer suggeriert, werden die beschriebenen sozialen Systeme durch die Benutzung kultureller Kategorien isoliert. Die Systeme (der Dörfer, aber auch von Gruppen) werden wie Inseln im Meer abgebildet. Die Technik der Tempusverwendung verwandelt sich dabei in einen erzählerischen Kunstgriff und verstärkt den Eindruck, die erzählend beschriebenen Systeme seien nicht nur intakt, sondern auch autonom und geschlossen.

Prof. Dr. Konrad Köstlin, Universität Tübingen, Ludwig-Uhland-Institut für empirische Kulturwissenschaft, Schloss, D-7400 Tübingen.

I.

Die in den 50er Jahren begonnenen und zu Recht als einzigartig gerühmten Átány-Studien von Edith Fél und Tamás Hofer gelten einer Gemeinde mit traditioneller bäuerlicher Lebensweise im Angesicht der Vorbereitung der radikalen Umgestaltung der ungarischen Landwirtschaft hin zur Kollektivierung. "Wir mußten uns dessen bewußt sein, daß wir Zeugen der letzten Phase einer dörflichen, vorindustriellen Kultur waren..." liest man in der Einleitung. Die große Wandlung, so erläutern die Autoren, betraf "die Abschaffung der Familienbetriebe, der Bauernwirtschaften; die Einrichtung von Großbetrieben mit völlig anderen Arbeits- und Eigentumsverhältnissen; den Zusammenbruch des Familienlebens und der menschlichen Beziehungen alter Ordnung, der alten Wertkategorien."¹

Damit sind sowohl der Anlaß der Untersuchung wie auch der Hintergrund, vor dem die Erhebungen durchgeführt worden waren, präzise benannt. Weniger akzentuiert scheint da-

gegen die Überlegung zu sein, wie und in welchem Umfang diese Umbruchsituation auch von den Menschen des Dorfes wahrgenommen wurde und vor allem in welcher Weise er die Beziehung zur bäuerlichen Denkweise bestimmt haben mag. Konkret: ob und wie die Anomiesituation, die eine Einschätzung von Perspektiven für Gegenwart und Zukunft erschwerte, wenn nicht unmöglich machte, die kulturelle Bewertung der Traditionen verändert haben könnte.

Maß und Proportion sind das zentrale Thema dieses Bandes über die bäuerliche Denkweise. Maß und Proportion sind aber selbst auch die Elemente, über die verlässliche Dauer signalisiert wird, wie sich das offenbar auch für das Leben der Bauern so darstellte. Um diese scheinbar naturhaft immer schon anwesende Harmonie, im Wortsinne von maßhaltender, "guter Ordnung", zu illustrieren, mag ein Beispiel, das die Autoren der Studie erzählend mitteilen, vorab genügen: "Wir waren in Átány bei Ferenc Orbán, unserem weisen Gewährsmann, zu Gast. Am Abend

beim Umtrunk sagte einer von uns Volkskundlern: 'Gott schenke Ihnen eine Lese, daß Sie hundert Hektoliter Wein im Keller haben.' 'Das wäre zuviel', erwiderte Ferenc Orbán, 'so viel wünschen Sie mir lieber nicht. Zwanzig Eimer genügen'.² Die zwanzig Eimer waren das auskömmliche und zugleich bescheidene Maß für eine gute Ernte, das Maß für das, was man während des Jahres brauchte. Orbán ist von den Autoren gewiß nicht leichthin als "weiser" Gewährsmann charakterisiert worden. Er verkörperte in diesem Konzept geradezu das bäuerliche Denken einer in sich ruhenden, konsistenten Wertewelt, die – gemessen an der fragilen Fragwürdigkeit unserer Maßstäbe (falls man diese überhaupt mit dem Stabilität andeutenden Wort bezeichnen mag) und gemessen an der gesellschaftlichen Umbruchsituation, in der sich die Forscher ja auch selbst befanden, faszinierend wirken mußte. Von ägyptischen, chinesischen und anderen "Weisen" war schon einmal bewundernd und ausführlich in jenen Erörterungen des 18. Jahrhunderts geredet worden, in dem sich die "Krise des europäischen Geistes"³ manifestiert hatte. Damals hatte sich in jenem Zusammenhang von "Volkstumswissenschaften und Etatismus", den Mohammed Rassem⁴ benannte, in einer gesellschaftlichen und kulturellen Krise eine neue Sicht auf Land und Landleben entwickelt.

Orbáns Antwort ist faszinierend, weil sie mehr als lange wissenschaftliche Ausführungen einen wohligen Schauer auszulösen vermag: genau so könnte Leben aussehen. In Andacht vor dieser Ahnung erstarrt, hingerissen von der Weisheit dieser Antwort und der Maßhaftigkeit, die sie ausstrahlt, verbietet sich die Frage als unmoralisch und zerstörerisch, ob der alte Orbán auch in seiner Jugend so gedacht habe, oder ob sich hinter dieser Antwort nicht auch eine Retusche der Resignation der Spätzeit verbergen könnte. Das Átány um 1900 nämlich war ein modernes, dem technischen Fortschritt und dem Handel weit geöffnetes, ja ihm geradezu verfallenes Dorf gewesen. Es war erst nach dem 1. Weltkrieg aus dem vollen Sturm mit der Zeit in die uns so faszinierende Statik des dörflichen Maßes, die ich als eine andere Antwort auf die Moderne

interpretieren möchte, zurück(?)verfallen. Dabei ist Wissen neu organisiert worden, im Präsens, das Vergangenheit in ein eigenes Licht der Omnipräsenz einer zeitlosen Unbestimmtheit setzte. Davon aber später.

II.

Die Einleitung jenes Bandes ihrer Átány-Trilogie⁵, der sich der "Bäuerlichen Denkweise in Wirtschaft und Haushalt" annimmt, einer intrakulturellen Sicht der Wahrnehmung der Ordnung des Alltags also, beenden die beiden Autoren mit einigen bemerkenswerten Sätzen: "Wir bedienen uns in unserer Arbeit oft des tempus praesens; diese Gegenwart bezieht sich nicht auf das Átány im Jahre 1956. Das 'ethnographische Präsens' umfaßt jene Zeit von mehreren Jahrzehnten, in denen unsere Gewährsleute mehr oder weniger ungestört nach den Átányer Traditionen lebten, deren Ereignisse und Erlebnisse ihrem Bewußtsein präsent und verfügbar sind und ihr Denken und Verhalten bestimmen."⁶ Das Präsens steht für einen Alltag, den die Gewährsleute offenbar mehr oder weniger ungestört gelebt hatten; er steht für eine "Zeit von mehreren Jahrzehnten", er steht für Dauer.

Das Präsens ethnographicum dient den beiden Autoren als angemessenes Tempus für die Weltansicht jener Menschen, deren Lebensführung durch ein offenbar auf historische Erfahrung gegründetes und damit von weit her kommendes, beständiges Maß bestimmt war. Im tempus praesens sind, so hat Harald Weinrich gezeigt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgehoben, zeitlose Sachverhalte bezeichnet.⁷ Damit ist auch genau jene Perspektive eines Alltags anvisiert, der als ungeschichtlich, "immer schon da" erfahren wird. Der ungeschichtlichen Erfahrungsweise der Selbstverständlichkeiten scheint die Beschreibungsebene durch das Präsens zu entsprechen. Der Alltag wird als geschichtslos erfahren, gleichwohl enthält er die Summe aller geschichtlichen Erfahrung.⁸ Freilich tut sich die Beschreibung, die durch die Verwendung des Präsens auf die Synchronie der Funktionalität abzielen scheint, schwer, diese Dimension miteinzubeziehen. Als erinnerte Lebensform

gerinnt diese Zeit in der Átány-Studie zur umfassenden Epoche vor der großen Veränderung durch die Kollektivierung der ungarischen Landwirtschaft.

III.

Nun ist das einstmals so selbstverständliche Wort Alltag⁹ in der Wissenschaft zu einer eher schillernden Kategorie geworden. Vor einiger Zeit konnte man vom "Dschungel dessen, was sich – wirklich und vorgeblich – mit 'Alltag' wissenschaftlich beschäftigt" lesen¹⁰ und Norbert Elias schrieb, es sei "der Begriff des Alltags zu einem recht unalltäglichen Begriff geworden; er ist schwer beladen mit dem Gewicht theoretischer Reflektionen, und in dieser Form ist er geradezu ein Schlüsselbegriff einiger zeitgenössischer Schulen der Soziologie geworden."¹¹

Auch wenn bisweilen Mißverständnisse auftauchen, hat sich in unserer Wissenschaft der Begriff des Alltags zur subjektiven, "anthropologischen" Seite hin eingependelt. Er zielt auf die Art der Wahrnehmung, in der die beteiligten Menschen selbst ihre Gesellschaft erleben. Fatalerweise gerät aber nicht nur die Volkskunde immer wieder auf eine offenbar unvermeidliche Rutschbahn hin zu einem vordergründigen Alltagsverständnis, das, wie etwa auch bei Norbert Elias, vor allem zu den "nicht-offiziellen, nicht-öffentlichen oder jedenfalls nicht hart und fest institutionalisierten Aspekten der Gesellschaft" tendiert.¹² Solches vermeintlich "weiche" Alltagsverständnis mußt freilich schnell in eine flache Alltagsgeschichte. In diese Falle tritt man dort, wo der Versuch gemacht wird, die Welt der historischen Lebensweisen als Realität in einer an den Naturwissenschaften orientierten "Objektivität" zu vermessen.

Gerade diese Gravitation fordert ein Mißverständnis heraus, das Volkskundler regelmäßig dann ausgleiten läßt, wenn sie dem Anspruch nach Objektivität genügen wollen: insbesondere die Diskussionen der letzten 20 Jahre, welche das Festhalten am Kanon¹³ und das damit verbundene Betonen des festlichen Brauchtums und der institutionalisierten Rituale kritisierten, verlangten zugleich, dieses

Mißverhältnis durch die Untersuchung des Arbeitsalltags zu beheben. Sie katapultierten das Alltägliche dabei, oft auch ungewollt,¹⁴ in einen Gegensatz zum Festlichen. So meinte etwa Günter Wiegelmann, und er steht hier nicht allein: "Der Begriff 'Alltagskultur' bezeichnet knapp und klar jenen funktionalen Bereich, in dem die von den Sachforschern untersuchten Objekte meist stehen." Die "funktionale Orientierung in der Sachforschung" und der "Gegensatz Alltag – Fest legt einen anderen Schnitt durch die Gesamtheit der Kultur." Und weiter: "Als Unterscheidungskriterium dient dabei die Art und Häufigkeit der Realisierung."¹⁵ Das aber bedeutete dann, daß etwa Hafnerware nun in Repräsentations- und Gebrauchsware eingeteilt werden könnte, wobei die Gebrauchsware für den Alltag stehen würde. Aber gerade mit einem solch knappen und klaren Alltagsverständnis wäre nichts gewonnen, denn es verfehlte zum einen die Kategorie des Selbstverständlichen als Wahrnehmungsweise des Alltäglichen. Zum andern wäre die nur auf den ersten Blick hilfreich-plausible, aber in diesem Zusammenhang zu tiefst irreführende Dichotomie von Fest und Alltag noch vertieft, wären Fest und Ritual aus der Wahrnehmungsweise der alltäglichen Selbstverständlichkeit herausgenommen. Das bekäme einer Disziplin, die man auch als Wissenschaft von den Selbstverständlichkeiten beschreiben kann, nicht gut.¹⁶ Zudem: es gibt keine Realität, die sich ein für alle mal feststellen ließe, objektiv, nach dem Grad der "Häufigkeit der Realisierung", der dann seinerseits verläßlich Interessendominanz und Zentralität im Denken der untersuchten Gesellschaft belegen würde. Zuletzt: Jede Gesellschaft sieht die Vergangenheit im jeweils eigenen Licht und versucht, ihr Wissen darüber sinnvoll zu organisieren. Das kann kaum getrennt von den jeweiligen Befindlichkeiten geschehen.

Im Gegensatz zu der zu kurz greifenden Bestimmung von Alltag, die ihn als bloßen Gegensatz zum Fest dingfest macht und gleichzeitig in einer Kritik der Kanonkritik die alten Zustände nur gefällig poliert, darf als gemeinsamer Extrakt von Ethnomethodologie,¹⁷ Ethnoscience und Phänomenologie, alle übrigens auch der älteren Volkskunde nicht fremd, die

intrakulturelle Sicht bezeichnet werden. Sie nimmt Aberglauben, Mythen, Magie, Klassifikations- und Erklärungssysteme als wirksame Realitäten ernst. Sie zielt – alles verstehend und allem einen Sinn zubilligend – auf die Weltsicht handelnder Menschen, auf deren kulturelles Konstrukt von Wirklichkeit und auf die von ihnen entwickelten Handlungsstrategien für eine geglaubte Wirklichkeit, an der sich Verhalten ausrichtet. Auch bei Edith Fél und Tamás Hofer taucht der Begriff des Alltags in jener Schwebelage auf, die Norbert Elias' Formulierungen so gefährdend macht und sie auf eine abschüssige Strecke zum bloß werktäglichen Alltagsbegriff zu bringen droht.

Entscheidungen des Alltags erfolgten auf "Átányer Art",¹⁸ also im Sinne der tradierten Selbstverständlichkeiten. Die beiden Forscher haben die "Ideologie" geschildert, nach der in dem ungarischen Dorf die Wirtschaft und der Haushalt geführt wurden, und gefragt: "Welches ist der Kenntnisstoff, mit dem die Menschen die Situationen ihres täglichen Lebens und die Alternativen ihres Handelns auf fassen und bewerten?"¹⁹ Der Schilderung im Präsens entspricht die ethnomethodologische Indifferenz, die, egal ob "richtig" oder "falsch" gehandelt wird, einfach das "wie" des Handelns akzeptiert und die apriorisch schon festliegende Funktionalität eines Systems bewundernd wahrnimmt. Alle Forscher haben offenbar vereinbart, solche Weltsicht der Gruppen, deren Zusammenleben funktioniert, nicht nur als geschlossen und in sich konsistent, sondern auch als sinnmachend zu verstehen. Hier fehlt die quellenkritische Genauigkeit historischer Schulen, die wenigstens ab und an versucht, der Herkunft nachzuspüren. Referierte und erzählte Geschichte, die selbst schon Kultur ist, kann dann nicht mehr nach ihren Produzenten befragt werden. Herrschaft, die Normen setzt, durchsetzt und erzwingt, existiert in dieser anthropologischen Systemsicht nicht. Gerade deshalb, weil funktionale Beschreibung und Ethnomethodologie den Fehleinschätzungen der Betroffenen hilflos gegenüberstehen, fehlt also die Frage nach der Genese des Weltbildes, die Frage nach dem Punkt, an dem eine Vorstellung ihren entscheidenden Drall bekommen hat. Die wichtige Frage nach den Urhe-

bern, den Autoren einer Idee, und die Frage nach der Situation, in der die Weltsicht ihre möglicherweise notgedrungene Plausibilität finden konnte, kann überhaupt nicht gestellt werden. Im Präsens wird die Autorität der Dauer bestätigt und die historische Skalierung ausgelassen. Verwendet die Wissenschaft das ethnografische Präsens, dann verdoppelt sie diese Unbefragbarkeit des Woher. Sie fragt nicht danach, wer, wann und warum an dieser Weltsicht und ihrer Dauer sein Interesse gehabt haben könnte.

IV.

Von der kleinen oberpfälzischen Stadt Rötz existiert ein Merian-Stich des 16. Jahrhunderts. Er bezeugt die einstige Bedeutung des Ortes. Diese historische Bedeutung freilich ist Vergangenheit. Heute kennt man außerhalb des Bezirks kaum Lage und Namen der Stadt. Wie an vielen Orten, deren historische Bedeutung die gegenwärtige überstrahlt, so dachte man im Jahre 1965 auch in Rötz an die Gründung eines Museums, von Amts wegen. Die wichtigsten Sachen, die die neue Zeit gefordert hatte, waren bereits erledigt: eine Schule, dann ein Schwimmbad waren gebaut worden. Nun fehlte noch etwas unverfängliche Kultur: ein Museum. Der städtische Amtsleiter, auch persönlich engagiert und selbst interessiert an Antiquitäten und lokaler Geschichte, hatte mit viel Umsicht bereits eine kleine Sammlung zusammengetragen.

Die große Vergangenheit war unauffällig präsent in jenem Merian-Stich, dessen Nachdruck vom Bürgermeister der Stadt bei Ehrungen ausgehändigt wird. An Historischem gab es außerdem die Schwarzenburg, eine Burg ruine, die zum Festspielplatz für historische Spektakel zusammengestürzt schien: Reste einer romanischen Kapelle, Einlaßtore, halbhohle Mauern, Niveaus verschiedener Ebenen und kleine Türbogen allenthalben, die sich als Entrees, Kulissen und Spielräume anboten. Man hatte der Ruine ein Festspiel geschrieben. Die historische Stadt Rötz war 1840 einem Brand fast vollständig "zum Opfer gefallen", wie man so sagt. Ansonsten war, was aus der Gegend an historischer Hinterlassenschaft den

Augen etablierter Kulturverwalter bemerkenswert schien, längst nach außerhalb abtransportiert worden und bei den zentralen Bewahranstalten für Geschichte und Kultur, in München und Regensburg also, deponiert. So war es etwa dem sogenannten "Rötzer Männchen" gegangen, einer etwa 120 cm hohen Tonfigur aus der frühen Neuzeit, die auf der Schwarzenburg ausgegraben worden war. Von der Figur, die im Museum der Bezirkshauptstadt Regensburg im Depot verwahrt wird, weiß in Rötz kaum jemand mehr. Freilich haben auch die Keramikforscher (denen er aus Gründen der Stoffheiligkeit der Wissenschaft zugeschlagen worden war) mit dem kleinen Tonmann noch nicht viel anfangen können, weil Formvergleiche hilflose Versuche blieben und die Figur schließlich nur als "Unikat" zu bestimmen war.

Für das neue Museum der kleinen Stadt blieb nur das übrig, was den Augen der zentralen Kulturverwaltungen bisher entgangen war: jüngere Gebrauchsgegenstände, die gerade aus den Haushalten ausgesondert worden waren, die also noch nicht lange außer Nutzung gekommen und damit eben erst überflüssig geworden waren. Dazu zählte auch ein bäuerliches Himmelbett, das aus dem 19. Jahrhundert stammte und dann vor einigen Jahren bei der Aufführung eines volkstümlichen Theaterstücks durch eine Laienspielgruppe noch einmal zu Ehren gekommen war. Dazu war das Bett mit modernen Kunstharzfarben so nachdrücklich und endgültig übermalt worden, daß kein Restaurator – und ich denke, das ist gut so – die unter der Kunstfarbe verborgene ältere Bemalung herausholen wird. Kurz: Die Unbefangenheit normaler Umnutzung des Bauernbettes läßt eine auratische Weihestimmung gar nicht erst aufkommen und erinnert an die unbefangene Selbstverständlichkeit des Umgangs in jenen Zeiten vor der Musealisierung, in denen alte Betten und Schränke auf Speichern herumstanden, alte Truhen als Futterkisten genutzt wurden und so in ihren ich-weiß-nicht-wievielten Daseins einem ganz normalen Verbrauch entgegen genutzt wurden, bis sie jemand völlig entspannt und ohne ihnen eine Träne nachzuweinen im Ofen verfeuerte, weil sie, zu gar nichts

anderem mehr zu gebrauchen, dann eben noch wenigstens Wärme hergaben.

Dem Sammelauftrag zur Museumsgründung folgend, bereicherte Frau Maria Killermeier den Bestand des künftigen Museums um zwei Paar Strümpfe. Die Strümpfe, schwarz, alt, aber noch unbenutzt zusammengelegt, mochten – so sahen sie aus – zu einer Aussteuer gehört haben; sie waren jedenfalls nie getragen worden. Maria Killermeier hatte an die Strümpfe mit einer Nadel einen kleinen Zettel geheftet und auf ihn geschrieben: "Strumpfband und Strümpfe aus der alten, zufriedenen Zeit – der Wohlstand hatte sie verdrängt." Die wenigen Worte sollte man nicht vorschnell als übliche Verklärung der Vergangenheit denunzieren, sie stehen für einen Sinn. Die "Widmung" zielt auf eine nicht bloß laienhafte Idee davon, was diese Strümpfe im Museum ausdrücken könnten. Da wird eine Zeit durch eine Sache erläutert: Die Strümpfe stehen für eine Ordnung, die festgefügt schien, in der alles sein Maß und seine Qualität hatte, und der Wohlstand seine wohlverstandenen Grenzen. Die Ordnung, als deren Ausweis die Strümpfe gelten können, schien beständig und war immer wieder – auch durch unscheinbare Strümpfe als Bestandteil der Aussteuer – nur zu bestätigen. Die Strümpfe beweisen, daß alles das, was immer schon gegolten hatte, auch immer wieder getan wurde. Strümpfe wurden gestrickt, sie gehörten zur Aussteuer und man wußte auch genau, in welcher Zahl. Die Vergangenheit der Strümpfe, jene Selbstverständlichkeit des "Schon-immer", hatte sich damals ebenso wie die Gegenwart dargeboten, und dies galt auch für die Zukunft; und, soweit es in der Menschen Macht stand, schien die Zukunft gesichert, weil alle, die um einen herum lebten, auch willens schienen, die Regeln einer Ordnung einzuhalten, von deren Gültigkeit der Bestand des Lebens abhing. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft waren, als Gegenwart, im Präsens zu erfahren, sie waren dort aufgehoben. In solcher Sehweise mochten Kriege, Hunger und Not, Konflikte und Verluste dann als überwunden gelten, wenn die Ordnung wiederhergestellt war.

Im Blick dieser Frau, als sie den Zettel ihren schwarzen Strümpfen mitgegeben hat, war die

Vergangenheit zur Epoche geworden, zum Früher der "alten zufriedenen Zeit", war Geschichte, vergangen. Der große Atem des dauernden Gleichmaßes, das Bestand verspricht und in das Veränderungen so aufgesaugt werden, daß sie als solche gar nicht wahrgenommen werden, war zu Ende. So war die Zeit des immerwährenden Präsens gewesen, das zeitlos Gegenwärtiges, Vergangenes und Zukünftiges umfaßt hatte. Diese Vergangenheit hatte Maria Killermeier im Nachhinein als Zeit des Gleichmaßes wahrgenommen. Die "alte zufriedene Zeit" war die Zeit der Selbstverständlichkeiten. Eine Brücke zu ihr gab es nicht, denn den alten Selbstverständlichkeiten scheinen keine neuen gefolgt zu sein. Das bedeutet nicht, daß Handlungsorientierungen nun nicht mehr da wären. Aber die neuen Normen werden kritisch gesehen, sie werden oft widerwillig angenommen. Das Kontrastprogramm, die alte zufriedene Zeit, ist die bessere Gegenwelt, deren Konturen notwendigerweise mit Maria Killermeiers Fähigkeit verwoben sind, im Jahre 1965 zu leben.

V.

Recht viel anders als Maria Killermeier, die den Wohlstand als Zerstörer der "alten, zufriedenen Zeit" dingfest gemacht hat, verfuhr auch der Schriftsteller Stefan Zweig nicht, als er eine "handliche Formel" für die Vergangenheit suchte: "Wenn ich versuche, für die Zeit vor dem ersten Weltkriege, in der ich aufgewachsen bin, eine handliche Formel zu finden, so hoffe ich am prägnantesten zu sein, wenn ich sage: es war das goldene Zeitalter der Sicherheit. Alles in unserer fast tausendjährigen österreichischen Monarchie schien auf Dauer gegründet und der Staat selbst war der oberste Garant dieser Beständigkeit."²⁰ Das ist eine weitere Paraphrasierung der Vorstellung von Beständigkeit und des Denkens in Epochen der Beständigkeit und Zeitlosigkeit. Joseph Roth beschreibt nach dem ersten Weltkrieg das für die eben untergegangene Epoche charakteristische Verhalten eines Bleistiftfabrikanten, dessen Firma bankrott ging, weil er sich nicht entschließen konnte, "schlechtes Blei zu verwenden, obwohl die Verbraucher

gar nicht anspruchsvoll waren. Es gibt eine geheimnisvolle, rührende Anhänglichkeit an die Qualität der eigenen Ware, deren Gediegenheit zurückwirkt auf den Charakter des Erzeugers, eine Treue zum Fabrikat, die ungefähr dem Patriotismus jener Menschen gleicht, die von der Größe, der Schönheit, der Macht ihres Vaterlandes die eigene Existenz abhängig machen. Diesen Patriotismus haben Fabrikanten manchmal mit ihren letzten Bürodienern gemein, wie den großen Patriotismus Fürsten und Korporale."²¹ In der Tat läßt sich ein derartiger Konservatismus, der sich gegen den Verfall der Moral, den Wertewandel und die Instabilität der Gegenwart richtet, als eine Form des Widerstands immer wieder beobachten.²² Er könnte auch ein Hinweis auf den Sinn der bäuerlichen Denkweise in Átány sein.

Ein klassisches Beispiel für die Verwendung des ethnografischen Präsens (und damit für das herbeischreibende Behaupten des Andauernden) liefert das seit 1927 erschienene "Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens".²³ Dabei taucht jedoch weder der Begriff auf, noch wird die fast durchgängige Verwendung dieses Tempus begründet oder erklärt. Lediglich dort, wo es sich um historische Daten und Ereignisse im engeren Sinn handelt, wird eine Vergangenheitsform verwendet: "Benedikt, hl., Abt, Vater des abendländischen Mönchtums... gründete 530 zu Monte Cassino das Stammkloster des nach ihm genannten Benediktinerordens..."²⁴ Die Glaubensvorstellungen der Menschen dagegen werden beständig im Präsens geschildert, ganz so, als ob ihre Aktualität anhaltend wäre: "Besonders Hexen halten ihre nächtlichen Versammlungen und Zusammenkünfte mit dem Teufel zu bestimmten Zeiten (s. Hexentage) auf Bergen ab." Und weiter dann: "Deshalb werden sie auf solchen Bergen von jungen Burschen ausgepeitscht, d. h. durch Peitschenlärm vertrieben (s. Hexenpeitschen)."²⁵ Oder an anderer Stelle: "Aus Angst vor Dämonen darf man in Indien, in Bosnien einen solchen Berg nicht besteigen." Oder: "Gegen das Berufen ist weiters gefeit, wer ein Stück Wäsche von links anzieht..."²⁶ "Als Heilmittel dient weiters: das ... Auflegen von Hühnerdarm, Kot ... Eingeben von sog. 'Äscherchen', von Geschabsel, Keh-

richt aus den 4 Winkeln, Abgeschabtem von den 4 Tischecken, von pulverisierten Teilen der getrockneten Nabelschnur, Riemenstückchen, sowie endlich die Backofenprozedur: das Kind wird 3 mal schnell in den Backofen hinein- und wieder herausgelegt. Es stirbt dann entweder bald, oder gedeiht wieder. Dies ist eine uralte, heidnische Sitte, filium in fornacem ponere."²⁷ Zudem, so suggeriert das Nachschlagewerk immer wieder, wie auch bei dem letztgenannten Beleg, der einem Werk des oberpfälzer Mythologen F.X. von Schönwerth aus dem 19. Jahrhundert entnommen worden war, entspreche das Präsens der fortdauernden Geltung des Brauches. Nun mag dieser Gebrauch des Präsens der Technik des Handwörterbuchs angelastet werden, die im Vorwort des Werkes als Kompilation benannt wird und der ein einheitliches Tempus aus Gründen der Gleichwertigkeit gut anstehen mag. Gewiß hängt die Verwendung des Tempus präsens aber auch mit der "Tradition der mythologischen Kontinuitätsprämisse" zusammen, über die Bernhard Deneke gehandelt hat.²⁸

Durch den "Abschied vom Volksleben"²⁹ schien 1970 solchem Denken im Präsens endgültig der Garaus gemacht, als Hermann Bausinger über die historische Methode handelte und ihr ankreidete, daß sie, insbesondere in den Forschungen Karl-S. Kramers, letztlich doch der Totalität einer dauernden Welt der Gemeinschaft verfallende.³⁰ Wo damals freilich die Rezeption sozialwissenschaftlicher Methoden und die Erforschung der Gegenwart durch die Volkskunde gefordert und der Verzicht auf eine hinter das 19. Jahrhundert zurückgehende historische Perspektive nahegelegt wurde, da konnte sich auch das Präsens schnell wieder einstellen. Den Abschied vom Präsens hatten vorher schon Hans Moser und Karl-S. Kramer mit ihrer in München entwickelten "historische Methode" vollzogen.³¹ Mit ihr suchten sie die historischen Einschnitte, Brüche und Periodisierungen zu markieren und nach den zeitlichen, räumlichen und sozialen Zuordnungen zu fragen. Indem sie den Wandel betonten, hatten sie gegen die bisher behauptete Kontinuität, Statik und ubitemporäre Beliebigkeit der Volkskultur argumentiert, in der historische Abläufe und Zeittypik

nur eine untergeordnete Rolle gespielt hatten, weil die Absorptionskraft der Volkskultur solche Einbrüche nivellierend selbst zu regulieren schien.

In der alten Volkskunde hatte sich das Präsens also in breitem Umfang eingeschlichen, war als beschreibendes Tempus ganz selbstverständlich heimisch geworden, gerade wo es um die Tiefe des mehr als Vergangenen ging und eben auch um seine Gegenwart. Hermann Bausinger merkte einmal ironisch an, daß "Volkskundler fast immer ein Plusquamperfekt" anstrebten, ein "mehr als Vergangenheit."³² Aber, so darf man ergänzen, sie benutzten dazu vielfach das tempus präsens. Das durchaus absichtsvoll ungenaue "Früher" reichte mit der Präsensform in die Gegenwart und war gleichzeitig als ahistorisches Kontrastprogramm, demnach mehr als Vergangenheit, gegen die geschichtliche Dynamik gestellt worden.

Die Vorstellungen von Kontinuität und von der beständigen Anwesenheit identischer Denkweisen durch die Jahrhunderte hindurch fanden ihren theoretischen Höhepunkt und vorläufigen Abschluß bei Josef Dünninger. Dieser hatte 1936, die Polarität von "Volkswelt" und "geschichtlicher Welt" beschreibend, der Volkswelt "ewige Dauer" attestiert. Dabei war anthropologisch-hermeneutisch der Übergang von der "Volkswelt" zur "geschichtlichen Welt", zur Welt einer "steten Verwandlung", als welche Dünninger die Moderne auffaßte, eher neutral bewertet worden: "Wo man dazu übergeht, die Jahre zu zählen und damit zu etwas Einmaligem zu stempeln, hat das Jahr schon seinen alten Sinn verloren und ist einer neuen Weltordnung, der geschichtlichen, dienstbar geworden. Es gibt in der Volkswelt keine Jahre, sondern nur das Jahr in seiner steten Wiederkehr." Und: "Die Volkswelt kennt die Dauer, das ist ihre Zeit, die ewige Wiederkehr der gleichen Ordnung."³³

Freilich war nicht mehr die blanke Kontinuitätsthese wie bei den etwa gleichzeitigen Überlegungen Otto Höflers³⁴ im Mittelpunkt gestanden. Vielmehr war hier durchaus schon angedacht, was man heute die anthropologisch akzentuierte Alltagsperspektive nennen würde, die Werktägliches und Fest nicht als

perspektivische Gegensätze versteht, sondern beide als der Alltagswahrnehmung zugehörig begreift. Das Jahr war der Rahmen für das regelmäßig Wiederkehrende, das Maß aller Dinge. Da darf die Diktion Dünningers zwar stören: Volkstum als "vom Uranfang her geprägt und im Innersten unwandelbar, ohne Zeit, aber im Raum sich erfüllend"; aber sie erinnert in der Tat eben auch an die *longue durée* der französischen Annales-Schule, die ebenfalls den räumlichen und regionalen Aspekt betont und Begriff und Sache "Kontinuität" durch die Hintertür wieder ins Gespräch gebracht hat. Neben dem Volkstum, das als kontinuierlich, als Wesenhaftes in einem prägenden und geprägten Raum verstanden wird, figuriert bei Dünningers Entwurf offenbar Volkswelt als Art der Wahrnehmung des Selbstverständlichen, als Sichtweise der Menschen, die in ihr leben.

VI.

Die Revitalisierung kultureller Ressourcen aus Traditionsbeständen zu utopischen Entwürfen schien vor 10 Jahren ein neu gesehenes Thema von Kunst und Wissenschaft zu sein. Ernest Callenbach hatte ein Buch geschrieben, das Reportagen vom Jahr 1999 aus einem Land "Ökotopia" enthielt. Das Land Ökotopia, aus dem diese fiktiven Reportagen stammen, waren die ehemaligen, 1980 unabhängig gewordenen Weststaaten der USA, in die hinein Callenbach sowohl bereits erprobte wie auch erdachte Möglichkeiten alternativen Lebens verlagert hatte. Die Entwürfe dieser Alternative speisten sich allemal aus der fiktiven Historie, vor allem aber aus dem Reservoir völkerkundlicher Belege. Nach der Selektion solcher Ressourcen aber wurde der Charakter des Erprobens vergessen, der Akzent auf Stabilität und Dauer gesetzt und in der verwirklichten Utopie Geschichte als zeitlos stillgestellt, ausgeblendet.³⁵

Auch in der Literatur läßt sich die Suche nach dem ewigen Präsens, der dauerhaften Identität und Authentizität entdecken. Botho Strauß stellte in dem Essayband "Paare, Passanten" die zentrale Frage, wie man sich "immer mehr von diesen Menschen der Stunde,

den ganz und gar Heutigen" unterscheiden könne. Das "sehende menschliche Gesicht" und die Erinnerung werden ihm Bedingungen für die Gesundung des Ganzen. Strauß geht auf die Suche nach dem "Individuum, das mehr ist als bloß das Ensemble seiner gesellschaftlichen Verhältnisse". Er entdeckt und entwirft große Epochen, die sich "durch Gleichmaß, Dauer, Überlieferung, Ebene, Einfachheit und Antimaterialismus von all dem unterscheiden, was die Dynamik des Industriezeitalters uns seit der Französischen Revolution als Geschichtsbild eingehämmert hat."³⁶

Der Engländer John Berger, der seit Jahren immer wieder unter savoyardischen Bauern lebt, schildert in seinem Buch "Sau Erde" den Alltag der um ihn lebenden Menschen, die ebenso wie die Bewohner von Átány einer untergehenden Gattung anzugehören scheinen. Dabei tut sich in einem abschließenden Essay eine erstaunlich anmutende Vision vom Leben auf dem Lande und vom Bauerntum auf. Fernab aller voreiligen und vorwegnehmenden Idealisierung sieht er, daß die Bauern nicht nur den Kampf mit der Natur bestehen müssen, sondern auch dem Zwang des Ausgebeutetwerdens durch die externen Faktoren des Marktes ausgeliefert sind. Berger zeichnet die bäuerliche Existenz als eine Lebensweise, die völlig aufs Überleben ausgerichtet ist und dabei mit Wertvorstellungen auskommt oder auskommen muß, die alle Traditionen der sie umgebenden restlichen Gesellschaft überdauern. Dauer manifestiere sich darin, daß der Bauer die Mittel zum Überleben seinen Kindern vererbt. Kommen auch die Maximen seines Handelns, die "Ideale" aus der Vergangenheit, so gelten doch "seine Verpflichtungen ... der Zukunft, die er selbst nicht mehr erleben wird."³⁷

Ähnliches hatte Marcel Mauss in seinem "Essai sur le don" ausgeführt. Als "totales Phänomen" war dort ein System von Gabe und Gegengabe in Gesellschaften archaischen Typs verstanden worden, in dem der Umlauf von Sachen und der Umlauf von Rechten und Personen kongruent waren.³⁸ Der Austausch erstreckte sich über Generationen hinweg. Allein aus der modernen, verengten Perspektive des sich nur selbst wahrnehmenden Subjekts

konnte dieser Austausch mit dem modernen, einseitigen und kurzgedachten Wort "Geschenk" bezeichnet werden. Die lediglich synchrone Betrachtung des Typs der "reinen Gabe", wie ihn Malinowski mühsam zu beschreiben versucht hatte, war denn auch von Marcel Mauss kurzerhand als für diese Gesellschaften nicht existent vom Tisch gewischt worden.³⁹ Den diachronen Güterumlauf von Gabe und Gegengabe dagegen hat er als Merkmal jener über die Generationen hinausweisenden, Solidarität stiftenden Beziehungen bezeichnet, die auf die prinzipielle Annahme von Dauer gegründet seien. Mauss' Studie ist bestimmt vom beständig anwesenden Kontrastwissen dessen, der auf der einen Seite das rationale ökonomische System unserer offiziellen Welt kennt und der aber auch das andere Denksystem bewundert, das den Austausch von Gütern nicht als mechanische, sondern als moralische Transaktion sieht, "die menschliche, persönliche Beziehungen zwischen Individuen und zwischen Gruppen herstellte und aufrecht erhielt."⁴⁰

Zurück zu John Berger und der Überraschung, die mit seiner Deutung der bäuerlichen Existenz verbunden ist: Die meisten Handlungen der Bauern seien, auch wenn deren Strukturen aus der Vergangenheit kämen, zukunftsorientiert. Was sie tun, sei immer antizipatorisch, auf Zukunft angelegt, komme nie zum Abschluß und sei damit immer zugleich der Anfang von etwas Neuem. Bauern, so Berger, sind, gerade weil sie auf die Bewegungen der Natur achten müssen (auf die sie wohl auch eher reagieren können als auf Schwankungen des Marktes), täglich auf Veränderungen gefaßt, weil sie selbst die Zufälle ihres zwar geordneten aber doch ständig in Frage gestellten Lebens abfangen müssen. Für Berger ist der Bauer der Prototyp des Menschen, der "stündlich, täglich, jahrein, jahraus, von Generation zu Generation von der Veränderung" lebt. Fast unnötig zu sagen, daß dies eine andere Veränderung, eine anders fundierte Mobilität und Flexibilität ist, als die, die uns die Superstrukturen der Moderne aufzwingen.

VII.

Je länger und ausführlicher ein kulturelles System in seiner Systemhaftigkeit beschrieben wird – und das tun "Laien" wenn sie Geschichten erzählen ebenso wie beschreibende Wissenschaftler⁴¹ –, desto autonomer erscheint es, und umso wahrscheinlicher ist mit dessen "geheimer Sprache" zu rechnen, die es von seiner Umgebung trennt. Gleichzeitig aber wird diese Eigenschaft im Akt der Beschreibung verdoppelt, indem das System beim Beschreiben noch einmal isoliert und von seiner Umgebung getrennt wird. Alle Autoren langfristige monographischer Untersuchungen haben auf eine Art von eigener Sprache hingewiesen und haben schließlich einen insularen Mikrokosmos beschrieben. Die aufschlußreichsten Untersuchungen verdanken wir Forscherinnen (sie waren früher dran) und Forschern, die nur ein einziges Dorf beschrieben und sich diesem Dorf lange gewidmet haben: Von Martha Bringemeier⁴² und Mathilde Hain⁴³ bis zu Edith Fél und Tamás Hofer, zu Károly Gaál und der "Dorfsprache" im gemischtsprachigen Burgenland⁴⁴, zur Kiebingen-Gruppe um Utz Jeggle⁴⁵. Sie alle haben die vielfältigen Außenbeziehungen ihrer Dörfer betont: Arbeit in der Stadt, Produzieren für den Markt, die Rolle der Medien. Aber "ihre" Dörfer sind ihnen dabei dennoch zu Inseln im Weltmeer geworden. Unversehens eigentlich haben alle Forscher zugleich mit der Eigenheit auch die Isoliertheit des Denk- und Wertgebäudes dieser Dörfer betont, haben von der eigenen Sprache, die man kennen muß, berichtet. Sie haben Gruppen in ihrer Besonderheit beschrieben, in ihrer differentiellen Dorf-Verfaßtheit, und dabei kaum mehr von den Ähnlichkeiten mit anderen Dörfern geredet, von denen sie ausgegangen waren. Sie verfielen dabei, selbst wenn sie das Präteritum als "episches Präteritum" benutzten, in eine Darstellung der Zeitlosigkeit, die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft fassend, in ihrer Funktion dem ethnografischen Präsens gleichkommt.⁴⁶

Doch gilt gerade für Átány, daß es sich hier um keine Reliktkultur handelt, die von der Geschichte abgekoppelt gewesen wäre. Die eigentliche und bemerkenswerte Modernität des

Dorfes liegt gerade in der betonten Nutzung des Ungleichzeitigen, historisch eigentlich Veralteten, als Strategie der Bewältigung der Modernisierung. Mag auch die äußere Erscheinungsform statisch und gleichbleibend anmuten, so ist sie doch bestimmt von der Modernisierung der Welt. Die "bäuerliche" Denkweise ist nur zu erklären aus ihrer Beziehung zu den sie umgebenden, übergreifenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Sie ist deren Bestandteil ebenso unbezweifelbar wie die Existenzform der savoyardischen Bauern John Bergers. In Átány muß die potenzierte "bäuerliche Denkweise" als Ergebnis eines Prozesses gesehen werden, in welchem die überlieferte Ordnung einer bereits historischen bäuerlichen Denkweise als unbewußte Restituierung einer älteren Ordnung ihren Sinn erst vor dem Horizont ihrer gegenkulturellen Potenzen erhält.

So erweisen sich in diesem Prozeß die kulturellen Rückgriffe der Menschen als aus einer Notsituation heraus entwickelt, als abschottende Entgegnung auf die überall (auch zahlenmäßig) spürbare und einschränkende Überlegenheit des städtischindustriellen Kulturmilieus: als betont eigensinnige "bäuerliche Denkweise" mit ihren jeweils eigenen Maßstäben, die als nur lokal gültig deklariert wurden. Im Verlauf des Modernisierungsprozesses haben diese Maßstäbe den Zwiespalt zwischen städtischen Bürgern und ländlichen Bauern erst vertieft, dann bewahrt und schließlich in dieser Bewahrung aufgehoben, geklärt. Die "bäuerliche Denkweise" des Dorfes ist, so gesehen, durchaus modern.

Auch die "alte zufriedene Zeit" der Maria Killermeier indiziert ein Zeitverständnis, das wenig Skalierungen braucht und als Datierung das epochale "Früher" verwendet. In diesem Denken hat das Wort "Geschichte" keinen Platz, es kommt in ihm nicht vor. Zeit ist als kulturelle Zeit verstanden und nur durch ihre Qualität bestimmt. Die historisch-kritische Fragestellung scheint ihr nicht beizukommen; sie wird quantitativ gar nicht bestimmbar und ist qualitativ die Zeit, die der Wohlstand verdrängt hat, und Wohlstand wird hier zum Eigenschaftswort. Die Zeit ist weg, ist verfliegen, wird zum "Es war einmal" des Märchens. Aber

gerade so wird sie im eigenen Lebensbereich verständlich, verstehbar, kommunizierbar, weil sie auf spezifische Formen des Erlebens verweist, die sie aus dem Zeitbewußtsein der modernen und durch Umbrüche sowie durch als "historisch" deklarierte Daten skandierten Gesellschaften heraushebt. Zeit wird sinnstiftend, aber sie ist nicht Geschichte.

VIII.

Dabei fehlen Übergänge zwischen damals und jetzt völlig. Es ist auffällig, daß beide, wissenschaftliches Denken und Denken der Alltäglichkeit, im gleichen Tempus verlaufen. In beiden Fällen werden geschlossene Wirklichkeiten konstruiert, die synchron in Funktion waren, die aber zum synchronen Schnitt der Gegenwart nicht nur keine Beziehung mehr haben, sondern kontrastiv gedacht werden. Epochen sind zeitlich und räumlich geschlossene Systeme, in denen das Präsens herrscht, in denen das Später und das Früher keinen Gegensatz bilden. Im Präsens ist die Zeit außer Kraft gesetzt, nicht aufgehoben, aber gleichsam zusammengefaßt. Damit werden die von Wissenschaftlern untersuchten und die von Menschen erinnerten Gesellschaften der Vergangenheit zu dem, was sie nur aus dieser Perspektive sein können, aber gewiß nie gewesen sind. Claude Lévi-Strauss hat sie "kalte Gesellschaften"⁴⁷ genannt, Gesellschaften, in denen die Menschen selbst Geschichte außer Kraft zu setzen suchen.

In der Tat scheint das Zusammenziehen historischer Abläufe eine Eigenart der Volkskunde wie auch der Erzählung, der "besprochenen Zeit"⁴⁸ überhaupt, zu sein. Die Beschreibung der Volkskultur auf Grund archivalischer Quellen zielte darauf ab, Gruppenkultur, Standeskultur zu erkennen. Dabei sind auch – weil es um die Kohärenz der Kulturen ging – größere Zeiträume immer wieder zusammengezogen worden. Die Beschreibung selbst verfiel dann bisweilen in das praesens ethnographicum. Sogar das "man" kennzeichnete weniger die soziale als die zeitliche Beliebigkeit bei der Beschreibung kultureller Systeme.

Vor allem auf die Átány-Studien von Edith

Fél und Tamás Hofer aufbauend, hat Utz Jeggle im Eröffnungsreferat des Regensburger Kongresses "Umgang mit Sachen"⁴⁹ das Mensch-Ding-Verhältnis einer Gesellschaft vor dem Sündenfall mit eindrucksvollen Beispielen sensibel skizziert. In der Vergangenheit sah er positive emotionale Mensch-Ding-Beziehungen, die an Karl-Sigismund Kramers "Dingbe-seelung"⁵⁰ oder Leopold Schmidts "Gestalttheiligkeit"⁵¹ erinnerten. Diese Vergangenheit, die sich im Átány der 50er Jahre unseres Jahrhunderts noch einmal in einer letzten, wie ich denke hypertroph exaltierten Totalität eingestellt zu haben schien, die sich in eine letzte Gegenwart eingeschlichen hatte, geriet dabei zur anderen Denkwelt einer Epoche, die eben durch diesen sanften, angemessenen und behutsamen Umgang mit Dingen gekennzeichnet war. Von dieser Epoche schien es keine Brücke zu unserem "Umgang mit Sachen" zu geben, den wir daran gemessen, nur noch als Vandalismus wahrnehmen können. Man muß sich freilich fragen, ob die alte Weisheit, die Dinge und Menschen scheinbar verband, so nicht erst aus unserem Leiden destilliert werden konnte. Dann würde uns im Spiegel des "Früher", als der Zeit vor dem Sündenfall, eben das zurückgeworfen, was wir auf ihn gerichtet haben. Freilich ist es eben dieser Sündenfall, der uns erst in die Lage versetzt, solches Leiden wahrzunehmen.

Der Kontrast zu diesem "Früher" verhalf den Dingen vor allem deshalb zu jenem bewunderten Profil, weil die Gegenstände in ihrer Entelechie und der vermeintlich milden Umgangsbeziehungen so nur vor dem Hintergrund unseres als entfremdet und barbarisch kritisierten Umgangs mit Sachen gesehen werden konnten. Auffällig auch, daß dabei – mit Ausnahme jener durch Resignation, Rückzug und Verzichte bestimmten Átány-Situation in der Mitte unseres Jahrhunderts – der präzise historische Zugriff unterbleibt und das "Früher" ähnlich der romantischen Schule des 19. Jahrhunderts im diffusen Licht einer beliebigen Vergangenheit aufscheint.

Jene Volkskultur-Gesellschaften existieren in den Köpfen der Wissenschaftler, aber eben möglicherweise auch in den Köpfen der Menschen, die in ihnen – oft notgedrungen –

leben. Das bescheidene, aber stabile Lebenshaltungsniveau, dem wir in Átány begegnet sind, ist nicht nur eine Schimäre älterer Menschen, sondern der Archaismus traditionaler Gesellschaften existiert tatsächlich, aber in dieser Hypertrophie der Selbstgenügsamkeit ist er eben erst in der Moderne denkbar. Traditionale Gesellschaften existieren in der Welt der Moderne in einem weiteren Gesamtzusammenhang, ohne den sie in ihrer Besonderheit unmöglich und nicht einmal denkbar wären. So handelt es sich, in dem Bereich, den wir genauer überschauen, häufiger um ein Kontrastprogramm gegen die Bewegung der Gesamtgesellschaft. Und erst dieses Kontrastprogramm isoliert Gruppen. Gerade das Beispiel des Dorfes Átány zeigt, unter welchen Bedingungen solch eine Ideologie der autonomen Isoliertheit entsteht, und wie sehr sie auf einer allerdings spezifischen Integration in die Umgebung geradezu basiert. Denn auch jene extreme Isolierung, jene Selbstgenügsamkeitsideologie ist nicht denkbar ohne das Außen.

IX.

Eine Gruppe oder eine Gesellschaft ist umso überschaubarer, je klarer sie strukturiert ist, was auch heißt, je deutlicher sie abgegrenzt ist. Menschen, auch Wissenschaftler, Volkskundler neigen dazu, diese Eigenschaft zu überbetonen. Das hat anfangs methodische Gründe. Aber daneben erzeugt jedes System, das sich als abgeschlossen versteht und nur noch auf sich selbst Bezug zu nehmen glaubt, seine spezifische Wirklichkeit, die an nichts mehr überprüft und gemessen werden kann. Sie ist einfach so.

Die Átány-Studien zeigen, wie sehr gerade der Außenkontakt die archaische Binnenkultur stabilisiert, wenn nicht sogar erst ermöglicht hatte: In Átány, dem Paradebeispiel für archaische Denk- und Wirtschaftsformen, ist ja auffällig, daß einst durchaus Innovationen festzustellen waren. Noch im 19. Jahrhundert waren, mit der Steigerung des Weizenanbaus, um 1870 Eisenpflüge angeschafft worden. Eine Weizenkrise, ausgelöst durch billigen Weizen aus Rußland und den Vereinigten Staaten, führte zu einer Intensivierung der Tierzucht

und man verlegte sich deshalb auf den Anbau von Futter- und Industriepflanzen. Um 1900 wurden die vor allem für die Feldarbeit brauchbaren grauen ungarischen Rinder gegen rotscheckige schweizer Rinder eingetauscht, die mehr Milch und Fleisch gaben. Die von Edith Fél und Tamás Hofer verfaßte Darstellung des Dorfes in seinem Gerätebestand⁵² zeigt eine außergewöhnlich große Innovationsdisposition um die Jahrhundertwende. Man sah sich um und kannte sich aus in der Welt. Einige Bauern sahen in der Zucht einer nicht ortsüblichen Pferderasse für den Bedarf des Abnehmers Militär eine Möglichkeit zu Investition und Gewinn. Dreschmaschinen wurden angeschafft, die Dreifelderwirtschaft aufgegeben. Die Átányer Bauern waren und sahen sich abhängig von Entwicklungen, die in der industrialisierten Welt vor sich gingen. Einige wanderten aus, in die Stadt, nach Amerika. Schon vor dem Ersten Weltkrieg hatten sich in Átány alle Merkmale entwickelt, die die Wirtschaft des Dorfes bis nach dem Zweiten Weltkrieg bestimmt haben, hinter die man dann auffällig wieder zurückging.

Denn erst nach dem ersten Weltkrieg scheint das Dorf sich auf einmal selbst zu genügen, scheint es zu diesem Ritardando, wenn nicht gar zum ausdrücklichen Dacapo dieser Fiktion der eigenen Vergangenheit gekommen zu sein, die Verlässlichkeit und Dauer im Gepäck hatte: zur "bäuerlichen Denkweise", jener notgedrungen bewahrten (oder erst erfundenen) alten Ordnung. Zwischen den Kriegen fehlt jede Innovationsneigung. Viele Hände scheinen nun auf einmal wieder billiger zu sein als die Anschaffung teurer Maschinen. "Obgleich die vorangegangenen zwei, drei Generationen manche Neuerungen der Agrotechnik erlebt hatten, wurden in den 1950er Jahren sämtliche Arbeiten auf den Feldern der Átányer Bauern genauso mit der Arbeitskraft von Pferdegespannen und Menschen geschafft wie hundert Jahre früher." Der Rückzug auf das, was Edith Fél und Tamás Hofer die "bäuerliche Denkweise" nennen, muß als die betonte Abkehr von der sich verändernden Welt interpretiert werden. Man muß aber wohl die auffällige Tatsache bedenken, daß die Zeitlosigkeit, die scheinbare Unbeweglichkeit von

Kultur und Lebensweise, sich in Átány erst und vielleicht überhaupt nur in unserem Jahrhundert als dezidiert "bäuerliche Denkweise" ausgeformt haben mochte und konnte. Sie wird dann in dieser großen Monographie beschrieben und als historisches Muster einer bäuerlichen Ordnung traktiert. Aber wichtig ist: es handelt sich um einen erzwungenen Rückfall in eine alte Wertewelt und Alltagspraxis. Damit wäre dieses vorgestellte Muster dann gar nicht die traditionelle Volkskultur, sondern bereits ihr Reflex, ihr im dörflichen Milieu internalisiertes Interpretament. Wir finden hier wie im Matrioschka-Syndrom der Puppe in der Puppe, die Darstellung einer Volkskultur in der Volkskultur verkapselt. In ihr wird Vergangenheit als Hilfsmittel rekonstruiert, also bereits zitiert, festgehalten, um gegen eine fremde und feindliche Gegenwart, an der man immer weniger teilhaben kann, Strukturen zu entwickeln, die dann aushaltbar sind und auch gelebt werden können. Was da als "Bäuerliche Denkweise" beschrieben wird, ist also bereits Zitat des Früheren und kann in seinem neuen Kontext auch aus dieser Gegenwart-Position erklärt werden. Das ist freilich kein spielerischer Eskapismus: Die "notgedrungen bewahrte bäuerliche Ordnung" mit ihren Erzählinhalten, ihren Kommunikationsformen, ihren Geräten, Verzierungen, Liedern und eben ihrer altartigen Wirtschaft, ihren Verwandtschaftsbeziehungen, ihrer Selbstversorgungsideologie, steht gegen die Stadt (in der es vergleichbare Rückzüge gibt) mit ihrem entgegengesetzten (als entgegengesetzt interpretierten) Wertesystem.

X.

Der Kunstgriff der Isolierung funktioniert im dörflichen Alltag und in der Wissenschaft in ähnlicher, wenigstens vergleichbarer Art. Vor den Antiquitäten, die ohne Kluft sowohl alter und doch gleichzeitig vertrauter Fundus unseres gegenwärtigen Lebens geworden sind, kribbelt uns vielleicht manchmal gerade noch, doch fremdeln wir nicht vor ihnen. Ihre Geschichte erscheint uns abgeschlossen, genauer: wir haben ihre Geschichte abgeschlossen, als Vergangenheit isoliert und damit handsam ge-

macht, gezähmt. Das Wort "Kontext" und die dazu gehörenden theoretischen Überlegungen, wie auch die methodischen Zugänge, die doch vorgaben, die Objekte einzubetten in die soziale und kulturelle Wirklichkeit, sie mit Umwelt zu umgeben, haben manchmal das Gegenteil bewirkt. Wer mag entscheiden, ob das Belassen eines Objekts "in situ" Normalität oder Pervertierung bedeutet. Der Versuch, Objekte, Sachverhalte und ihr Umfeld einander anzunähern und zu vernatürlichen, rekonstruiert eine Komplizenschaft von Natur und Kultur, die, weil beide kultürlich sind, so nicht aufrecht zu erhalten ist und gewaltsamer nicht im Freilichtmuseum vorgeführt werden kann.

Die hilfreiche Technik einer Bequemlichkeit, die Geschichte zur Vergangenheit reduziert, ist auch die Angst vor dem Unerwarteten der Moderne, vor ihrer Ungeklärtheit. Historische Befunde überraschen Wissenschaftler kaum noch, eher läßt sich das Publikum zum Staunen herbei. Die sichere Entfernung zur Vergangenheit macht den Aufschrei folgenlos und bewältigt Gegenwart dadurch, daß man wie Ben-Akiba behauptet, es sei alles schon einmal da gewesen, und damit eine Gelassenheit vortäuscht, die das Neue zum Alten, zur Alltäglichkeit macht.

Die Lust an verinselter Geschichte greift über auf die undurchschaubare Gegenwart, über die wir an sich ein Mehr an Kontextinformationen hätten, die wir aber gar nicht suchen. Wir erkennen und fürchten, daß wir, suchten wir sie wirklich, dabei in den Strudel von Zusammenhängen gerieten, die wir gedanklich nicht zu bewältigen vermögen, weil sie uns in eine Aporie führten und uns nur Gesten des Unverständnisses aufzwängen.

Statt dessen ziehen wir Linien aus der Vergangenheit, manchmal nennen wir sie Strukturen, die das Überraschende erklären sollen und die es dann selbstverständlich machen, weil wir Inseln im Meer des Präsens erfinden. Wir erzählen uns und anderen Geschichten über uns und andere. Diese Geschichten sollen uns so abbilden, wie wir von den anderen wahrgenommen werden wollen. Daß es heute Volkskundler sind, die – und das könnte auch ihre Beliebtheit erklären – mit dem Tempus so hantieren, daß es sich allemal als Präsens ein-

bauen und verstehen läßt, gehört zu den Techniken der Vergegenwärtigung des Vergangenen, der Erinnerung als Kategorie abhandeln gekommen ist⁶³. Im Präsens darf die Zeit außer Kraft gesetzt, aber nicht aufgehoben werden, sie muß zusammengefaßt werden, wie im Reservoir der Erinnerung: Erinnerung als Vergegenwärtigung, nicht als Aufhebung der Zeit.

Hinweise

1. Edith Fél und Tamás Hofer: Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Átány. Göttingen 1972, S. 17.
2. Fél/Hofer: Bäuerliche Denkweise, S. 1.
3. Paul Hazard: Die Krise des europäischen Geistes. Hamburg 1959.
4. Mohammed Rassem: Die Volkstumswissenschaften und der Etatismus. Graz 1951.
5. Neben dem genannten Band sind dies: Proper Peasants. Traditional Life in a Hungarian Village. New York 1969; Die Geräte der Átányer Bauern. Kopenhagen 1974.
6. Fél/Hofer: Bäuerliche Denkweise, S. 18.
7. Harald Weinrich: Tempus. Besprochene und erzählte Welt. Stuttgart 1964, S. 51.
8. Utz Jeggle: Alltag. In: Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff und Martin Scharfe: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1978, S. 81–126.
9. Klaus Tenfelde: Schwierigkeiten mit dem Alltag. In: Geschichte und Gesellschaft 1984, S. 376–394.
10. Richard Albrecht: Soziologie und Alltag. In: Zeitschrift für Volkskunde 78 (1982), S. 76–82, hier S. 76.
11. Norbert Elias: Zum Begriff des Alltags. In: Kurt Hammerich und Michael Klein (Hrsg.): Materialien zur Soziologie des Alltags. (= Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 20). Opladen 1978, S. 21–29.
12. Elias, ebda., S. 23.
13. Martin Scharfe: Kritik des Kanons. In: Abschied vom Volksleben. Tübingen 1970, S. 74–84.
14. Vgl. dazu Konrad Köstlin: Volkskunst und Volkskunde. Nachgetragene Liebe oder Die Geschichte einer Entfremdung. In: Kieler Blätter 1990, S. 125–140. Ich habe dort versucht darzustellen, wie die Kritik des Kanons und die zeitweilige Betonung der Kategorien Arbeit und Arbeitsgerät den Inhalt und den Umfang volkskundlicher Fragestellung nachhaltig und, wie ich meine, ungut eingeengt hat.
15. Günter Wiegelmann (Hrsg.): Geschichte der Alltagskultur. (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, Heft 21). Münster 1980; Einführung, S. 11 f.

16. Vgl. dazu Konrad Köstlin: Paul Stieber – neu gelesen. In: Verhandlungen des Keramiksymposiums (Braunschweig 1989). Im Druck.
17. Elmar Weingarten und Fritz Sack: Ethnomethodologie. Die methodische Konstruktion der Realität. In: dies. und Jim Schenkein (Hrsg.): Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1979, S. 7–26, hier S. 12.
18. Fél und Hofer, wie Anm. 1, S. 462.
19. Ebda. Vorwort, S. XVI.
20. Stefan Zweig: Die Welt von gestern. Berlin und Frankfurt 1965.
21. Joseph Roth: Die Flucht ohne Ende. Ein Bericht. München 1978, S. 14.
22. Karl Mannheim: Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland. In: Hans Gerd Schumann (Hrsg.): Konservatismus. Köln 1974, S. 25–75.
23. Hanns Bächtold-Stäubli und Eduard Hoffmann-Krayer (Hrsg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin und Leipzig 1927 ff.
24. HDA, Bd. I, Sp. 1031.
25. Ebda., Sp. 1045f., Art. Berg.
26. Ebda., Sp. 1100, Art. Berufen, beschreiben.
27. Ebda., Sp. 1001.
28. Bernward Deneke: Zur Tradition der mythologischen Kontinuitätsprämisse. Fragestellungen des 17. und 18. Jahrhunderts bei Jacob Grimm. In: Hermann Bausinger und Wolfgang Brückner (Hrsg.): Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem. Berlin 1969, S. 47–56.
29. Abschied vom Volksleben, Tübingen 1970.
30. Hermann Bausinger: Zur Problematik historischer Volkskunde. In: Abschied vom Volksleben. Tübingen 1970, S. 155–172.
31. Konrad Köstlin: Historische Methode und regionale Kultur. In: Konrad Köstlin und Renate Glaser (Hrsg.): Historische Methode und regionale Kultur. Regensburg 1987, S. 7–23.
32. Hermann Bausinger: Traditionale Welten. Kontinuität und Wandel in der Volkskultur. In: Zeitschrift für Volkskunde 1985, S. 173–193; hier S. 174.
33. Josef Dünninger: Volkswelt und geschichtliche Welt. In: Deutsches Adelsblatt 1936, S. 543–544; Ders.: Volkswelt und geschichtliche Welt. Essen 1937.
34. Otto Höfler: Kultische Geheimbünde der Germanen. 1. Band (mehr nicht erschienen), Frankfurt/Main 1934.
35. Ernest Callenbach: Ökotopia. Notizen und Reportagen von William Weston aus dem Jahre 1999. Berlin 1980.
36. Botho Strauß: Paare Passanten, 4. Aufl. München und Wien 1981, S. 170, S. 182.
37. John Berger: Sau-Erde. Geschichten vom Lande. München, Wien 1982; Historisches Nachwort, S. 266–293.
38. Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften. Frankfurt a. M. 1968, S. 119.
39. Ebda., S. 168.
40. Ebda., S. 12.
41. Konrad Köstlin: Beschreibungsebenen der Volkskultur. In: Kieler Blätter zur Volkskunde 1981, S. 5–26.
42. Martha Bringemeier: Gemeinschaft und Volkslied. Münster 1931.
43. Mathilde Hain: Das Lebensbild eines oberhessischen Trachtendorfes. Jena 1936.
44. Károly Gaál und Olaf Bockhorn (Hrsg.): Tadtén. Eine dorfmonographische Forschung der Ethnographia Pannonica Austriaca 1972/73. Eisenstadt 1974.
45. Utz Jeggle: Kiebingen – eine Heimatgeschichte. Tübingen 1977.
46. Weinrich: Tempus, wie Anm. 7, S. 18.
47. Claude Lévi-Strauss: Strukturele Anthropologie. Frankfurt a.M. 1967.
48. So der Titel des hilfreichen Buches von Harald Weinrich (wie Anm. 7).
49. Utz Jeggle: Über den Umgang mit Sachen. In: Konrad Köstlin und Hermann Bausinger (Hrsg.): Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs. Regensburg 1983, S. 11–25.
50. Karl-S. Kramer: Die Dingbeseelung in der germanischen Überlieferung. München 1940.
51. Leopold Schmidt: Gestalttheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch. Wien 1952.
52. Edith Fél und Tamás Hofer: Die Geräte der Átanyer Bauern. Kopenhagen 1974.
53. Konrad Köstlin: Folklore, Folklorismus und Modernisierung. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 1991 (im Druck).

Summary

Everyday life and the Ethnographic Present

The scientific use of the “historical” or “ethnographical present” is not only a common technique of describing historical or present cultures. The use of present tense supports a narrative tendency which should be discussed as a problem of ethnographical delineation. Using present tense forms history as a process seems to be out of order. To a certain extent the impression of continuance is influenced by the technique of description and its use of present tense. The property of present tense to enclose past, present and future is to be made responsible for this idea of duration.

This fits very well and too easily with some associations which are to be made with the newly shaped category of "everyday". In this concept the "everyday life" means the perception of the undiscussed self-evidency of a routine which goes without saying. Next to the temporal level and its suggestion of duration the description by means of cultural categories includes a tendency of isolation of the described social system. The villages or groups described by means of the technique of the ethnogra-

phical present seem to become islands in the sea. The ethnographical *tempus praesens* technique converts the item into a narrative genre and stresses the impression of coherence and autonomy of the described system. The article tries to discuss these problems mainly by using the famous and extremely important micro-studies of the Hungarian village *Átány* presented by Edith Fél and Tamás Hofer around 1970.