

Ritualisierte Wurzeln oder auch: Schönheit als Programm

Eine Handlungsofferte der Europäischen Ethnologie

Bernhard Tschofen

Tschofen, Bernhard 1998: Ritualisierte Wurzeln oder auch: Schönheit als Programm. Eine Handlungsofferte der Europäischen Ethnologie. – *Ethnologia Europaea* 28: 45-54.

„Hier ist es schön, so könnt' es sein“, flüstern die Hervorbringungen der Europäischen Ethnologie seit nunmehr gut hundert Jahren. Ihre Bücher haben plausible Geschichten vom Nahen, vom Eigenen und zuletzt vom Alltag erzählt. Ihre Museen haben Welten entworfen, die zu Vorbildern wurden. Daß die Botschaft überhört wurde, denkt nur die Wissenschaft, weil ihre Maßstäbe nicht mehr die einer unterhaltenden Disziplin sind und ihre Fachgeschichtsschreibung die Kulturen ethnographischen Handelns aus den Augen verloren hat.

Ausgehend von gegenwärtigen Überlegungen zum „Verhältnis von Alltags-, Medien- und Wissenschaftskultur“ (R. Lindner) und zur Rolle der Ethnologen als Entertainer und „new story-tellers of the modernity“ (K. Köstlin) soll die Geschichte der Binnenethnographie einmal aus der Perspektive ihrer Repräsentationen befragt werden. Das Interesse gilt dabei den Institutionen und Organen als Agenturen des Verwurzelns und Ritualisierens; oder anders formuliert dem weitgehend ästhetisch argumentierten Prozeß der Etablierung einer prospektiven Wissenschaft ethnisch gedeuteter Kultur.

*Bernhard Tschofen, M.A., Institut für Volkskunde / Ethnologia Europaea der Universität Wien, Hanuschgasse 3, A-1010 Wien, Österreich.
E-mail: bernhard.tschofen@univie.ac.at*

I. „Erleben Sie vergangene Zeiten...“

Mit dem vorläufigen Programm zu dieser Tagung erhielten ihre Teilnehmer neben einem kleinen „Wegwijzer“ durch Amsterdam auch den Folder des Niederländischen Freilichtmuseums Arnheim. Er lädt ein, vergangene Zeiten zu erleben: „Entdecken Sie selbst, wie die Menschen einst auf dem Lande lebten und arbeiteten, wie ihre Kinder spielten. Wenn Sie die Betriebe und Bauernhöfe des Museums betreten, spüren sie sofort: Hier ist die Vergangenheit noch lebendig.“ Auch zum Mitmachen werden die Besucher animiert, denn „die Bäuerin freut sich, wenn Sie ihr ein paar Äpfel für das Mus pflücken oder nachsehen, ob die Kartoffeln schon gar sind.“ Und schließlich: „Essen Sie mit aus Großmutter's Kochtopf. Typische alte Bauerngerichte, mit denen sich die Familien auf

dem Lande einst stärkten, wie Eintopf mit Speck und Buttermilchbrei.“

Das ist kein ungewöhnlicher Werbetext für ein Freilichtmuseum, das ein intelligentes Produkt sein will und nach den Regeln des Marktes zu funktionieren hat. Er ist auch kein wirklich ungewöhnlicher Text für die Europäische Ethnologie, will ich behaupten. Denn er faßt die alte und immer wieder moderne Vorstellung von der Vergangenheit als ästhetisches Erlebnis in plausible Worte, und er benennt knapp und präzise ein paar damit verbundene Gebärden und Handlungen: Räume werden betreten, es wird über die Schulter geschaut und bei der Arbeit geholfen, altes Gerät wird ausprobiert und schließlich wird im gemeinsamen Mahl getestet, „wie die Vergangenheit schmeckt“. Es ist dies nur ein Ausschnitt aus den Ritualen, die sich die Moderne geschaffen hat, um dem Her-



„Wissen Sie, wie die Vergangenheit schmeckt?“ – Das gemeinsame Mahl als historisches Erlebnis im Freilichtmuseum (1998). Foto: Nederlands Openluchtmuseum, Arnhem.

kommen zu begegnen, und doch ein sehr bezeichnendes Beispiel, mit den angeblichen Wurzeln zu verfahren. Dahinter verbirgt sich nicht nur das museale Prinzip des Aufbewahrens und Ausstellens von Dingen mit Sinnbezug (zum Behufe ihrer „Erfahrung“), sondern ganz allgemein der Glaube, daß das Leben, die Kultur und der Alltag eine Geschichte zu erzählen haben. Diese Idee ist mit der Ethnologie des Eigenen einer Europäischen Ethnologie aufs Engste verknüpft, ist Voraussetzung dieser Disziplin, und sie hat – im Gegenzug – durch diese Kontur und Fülle bekommen. Ein Fach „In Search of Authenticity“ (Bendix 1997) formiert, das wissen wir alle, nicht nur seine Studien, sondern auch seinen Gegenstand. „Das große Schweigen der Dinge wird durch die Medien in sein Gegenteil verwandelt. Das Reale, das sich früher insgeheim vollzogen hat, ist

heute geschwätzig“, hat Michel de Certeau (1988: 327) einmal gesagt. Bücher, Tagungen, Ausstellungen, Museen – alle Instrumente der Wissenschaften sind Medien und leisten narrative Dienste.

Am Nachdenken über den Anteil sammelnder und deutender Wissenschaft an dem, was landläufig als Volks- oder ethnisch gedeutete Kultur anerkannt wird, ist es mir hier gelegen. Es geht um „Wissenschaft als kulturelle Praxis“ (Welz 1996), und es geht um die moderne Tradition, den angeblich historischen Alltag in ritualisierter Form als Vorwurf für ein ‘besseres Leben’ zu nehmen. Dabei möchte ich vermeiden, meine Beispiele aus Feldern zu beziehen, die als Ränder der Disziplin abgetan werden könnten, weil dort der unterhaltende oder die Praxis animierend begleitende Aspekt in den Vordergrund trat und tritt: das Werk der

„Herren Folkloristen“ (Weinhold 1890: 1), die eingangs erwähnten Freilichtmuseen oder Trachtenpflege und Graffiti-Forschung.

II. Erinnernte Gemeinschaften

Wenn man in einem Land wie Österreich „Volkskunde“ lehrt und betreibt, ist man versucht zu glauben, daß die Quellen ohnehin im Fach selbst gemacht werden und unter Begriff und Sache der Volkskunde sowohl die Disziplin als auch ihr Gegenstand verstanden werden. Man studiert Volkskunde, weil man sich nach Gemütlichem sehnt, „etwas für das Brauchtum“ auf dem Lande, „die kleinen Leute“ an sich tun möchte oder „von der Hochkultur genug“ hat (so die wieder und wieder gehörten Vorstellungen zu Semesterbeginn).

Seit ein paar Tagen hängt an unserem Institut ein von StudentInnen gemaltes Plakat, das in warmen Farben und mit pastos aufgetragenen geomorphen Formen zur Mitarbeit an einem Zeitungsprojekt einlädt. Die fließenden Linien, Erdtöne und abstrakten Ährenmotive würden auch jedem Büchlein oder Seminar-Workshop „Selberbacken – als Weg zum Selbst“ gut anstehen. Da sieht man regelrecht, wie es aus Mutter Erde keimt und wächst; leicht befremdet konstatiert man Sehnsüchte, die zu stillen man sich nicht berufen fühlt. Andererseits: Ist man nicht selbst genauso ein „In-between“, nur vielleicht eine andere Karte spielend?

Mit einem Wort: Eigenproduktion von Volkskultur ist nicht ausgeschlossen, ist doch mancher Forscher zugleich als Anbieter im volkskünstlerischen Fach engagiert. Anders gewendet, könnte das aber auch bedeuten, daß angesichts der ringsgelebten Ambivalenz der Versuchung einer ordnenden Scheidung in echte und „niedere Mythologien“ eigentlich kaum verfallen werden sollte.

Als der Czernowitzer Professor für Geschichtswissenschaft Raimund F. Kaindl sein viel zu wenig beachtetes Einführungsbuch „Die Volkskunde“ (Kaindl 1903) zusammenstellte, widmete er prominente Kapitel der „Ethnologie als Philosophie der Zukunft“ und der „Bedeutung der Volkskunde für die Entwicklung unserer

gesellschaftlichen Verhältnisse und für die Wissenschaft“. In dieser Tour d’horizon durch den Wert ethnographischen Wissens kommt er immer wieder auf die „heilsame Wirkung“ der Disziplin zu reden, in ähnlicher, aber intensiverer Art und Weise, wie dies auch schon in den berühmten Geleitsätzen der großen volkskundlichen Zeitschriften geschehen ist (Weinhold 1890, 1891; Haberlandt 1895). „Ein hoher ethischer Wert wohnt diesen Bestrebungen inne; unser Familiensinn, unsere Anhänglichkeit an die Heimat muß dadurch gesteigert werden, wir werden das Volk, unter dem wir leben, mehr schätzen und lieben lernen“ (Kaindl 1903: 47). Betont wird das Interesse für das Eigene, die Notwendigkeit einer starken Verwurzelung („im Boden des eigenen Volkes“) und der nationale Wert bei gleichzeitiger nationaler Unbefangenheit. Fast stereotyp erscheint damals dieses wohl notwendige Paradox: „Ja diese Bestrebungen haben trotz ihres durchaus nationalen Charakters nicht einmal den Beigeschmack eines feindseligen Gegensatzes gegen andere Nationen. Denn wenn wir auch dabei allenthalben die Eigentümlichkeiten unseres eigenen Volksgeistes deutlich und energisch ausgeprägt sehen, so ist doch andererseits der Stoff geeignet, in versöhnlicher Weise die Kluft zwischen fremden Nationen zu überbrücken.“

Die Grundzüge der Argumentation sind im Grunde hier wie dort dieselben und werden in den Jahrzehnten um 1900 nur gering variiert. Durch das Hereinlassen des „ethnographischen Paradigmas“ (Köstlin 1994) in die Geschichtswissenschaften bekämen diese eine moralische Tiefe und gesellschaftliche Brisanz, und die „wärmende Kraft“ der neuen Ideale schaffe dem Menschen „inmitten des Kampfes um die materiellen Güter dieser Erde“ Halt und Sicherheit (Riegl 1895: 5). Was dem Individuum die Erinnerungen an Kindheit und Jugend, das seien den modernen Gesellschaften die „Andenken an diese kindlichen Entwicklungsstadien“, wie sie „in den Eigentümlichkeiten unseres stadtentrückten Landvolkes, in seinen Gewohnheiten und Gebräuchen, in seiner Sprache und Kunst“ zu suchen seien (Riegl 1895: 5).

Viel ist in den zitierten Texten vom hohen ethischen Wert die Rede, und sie preisen die „moderne Begeisterung für das Volksmäßige“

(Riegl 1895: 5) auch – und das sollte angesichts all der patriotischen und kosmopolitischen Wertbekundungen nicht übersehen werden – als Weg zum Ich. Man fand sich selbst auf der Suche nach der Volkskultur. Und die junge Disziplin hielt das Wissen parat, dem Gefundenen prospektive Bedeutung zu verleihen: „Was uns in manchen Lebensgewohnheiten kindisch und läppisch däuchte, erhielt durch Grimms Zauberstab ehrwürdig tiefen Sinn (...)“ (Schönbach 1900: 16), schrieb einer der Jünger der Jahrhundertwendefolklore und hatte damit die 'Quellen' („Urquell“, „Jungbrunnen“, etc.) im Auge, von denen so viel die Rede war. Der eher nüchterne Kaindl, der schon seinem Ärger über Sedimente der Hochkunst in den folkloristischen Grabungen freien Lauf lassen mußte, attestierte denn auch dem „Volkstum (...) soviel rege Phantasie, einen so lebendigen dichterischen Pulsschlag und so viel Schönes (...), daß gewiß auch für die idealen Seiten unserer Kultur aus dieser Quelle manches zu schöpfen ist“ (Kaindl 1903: 53).

III. Rückeroberung einer „verlorenen Mitte“?

Mehr als andere Humanwissenschaften war Volkskunde (und das Interesse dafür) auch ein biographisches Projekt. Konrad Köstlin hat neulich mit spezifischem Blick auf die Diskurse um Volkskunst und Volkstanz im Deutschland der zwanziger Jahre daraufhingewiesen (Köstlin 1997). Nicht umsonst fällt die Debatte um das Schöpferische und Kreative in der sog. Volkskultur in jenes Jahrzehnt, aber eben nicht nur die breite Begeisterung, sondern auch die systematisierte Skepsis. Selbst bei Hans Naumann, wo allenthalben die verzweifelte Suche nach Ordnung zu spüren ist, der Drang nach Eindeutigkeit und Verabschiedung von allem außerhalb dieser Ordnung stehenden, selbst bei Hans Naumann also, dem vehementen Skeptiker populärer Kreativität, findet sich 1921 der Glaube an „volkskundliche“ als moralisch verantwortungsbewußte Lebensführung: „Wenn Vergnügungssucht, Sittenlosigkeit und Kino-



„Romantik als Ehrenname“ – „Religiöser Raum“ im Steirischen Volkskundemuseum (1916). Foto: Steiermärkisches Landesmuseum Joanneum, Abteilung für Volkskunde, Graz.

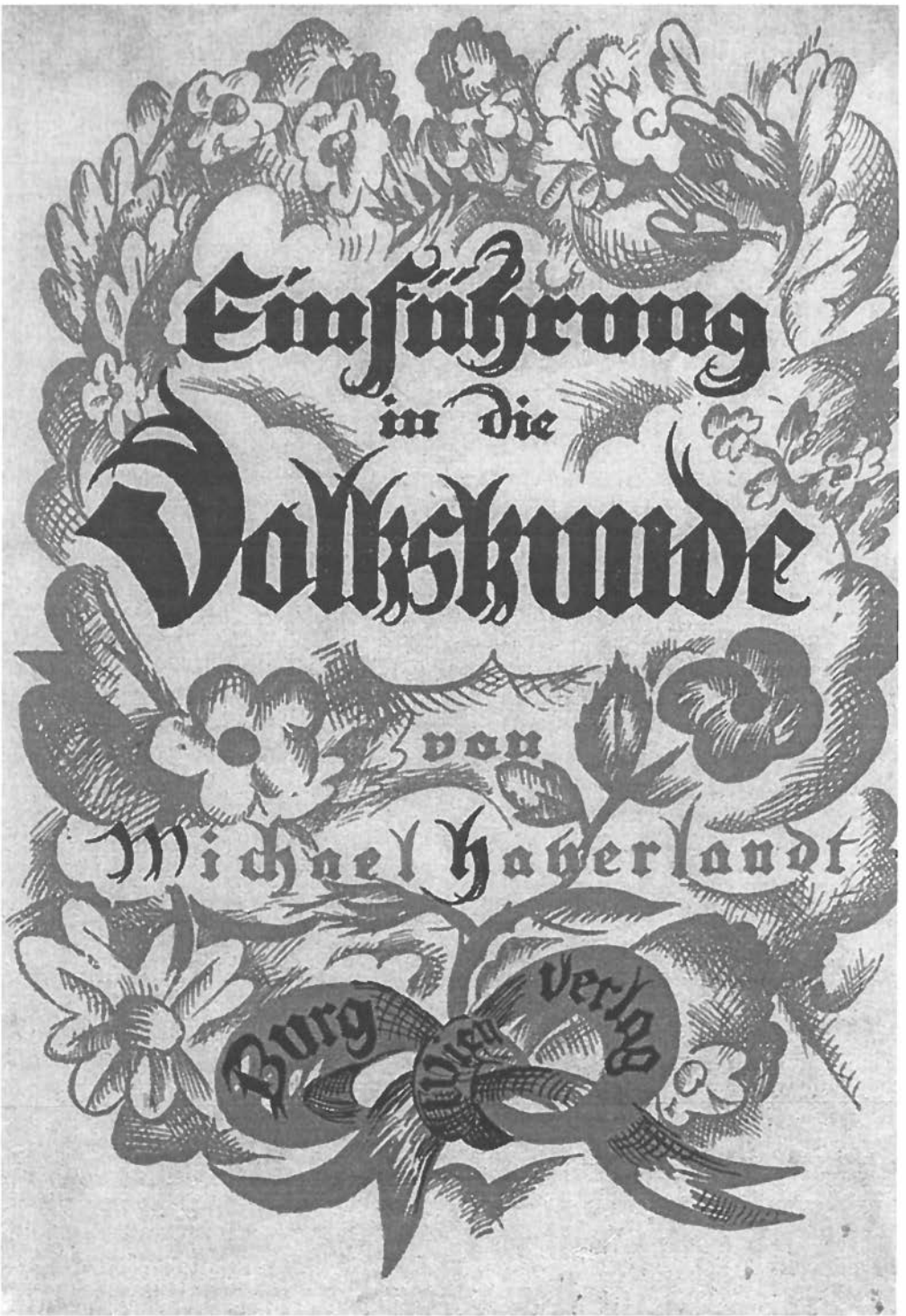
seuche jetzt die breiten Massen ergreifen, wer ging in den letzten Jahrzehnten mit dem bösen Beispiel voran? Man kann auch angewandte Volkskunde treiben, und wir treiben sie eigentlich alle; aber wir treiben nur dann eine gute und segenbringende, wenn wir uns eines anständigen, echten und gediegenen Kulturlebenswiederbefeißigen“ (Naumann 1921). Naumann, um bei unserem Beispiel zu bleiben, lebte sein Ideal konsequent; er gründete in Jena eine „Vereinigung für praktische Volkskunde“ (Schmook/Assion 1994: 40), und allein schon die Buchkunst seines bei Diederichs erschienenen Werkes erlaubt Aufschlüsse über die ästhetischen Konzeptionen volkskundlich inspirierter Lebensführung. Im übrigen ein Feld, das im Hinblick auf die skizzierte Fragestellung einmal genauer angesehen werden sollte. Wie ja überhaupt eine Geschichte der Präsentation volkskundlich-ethnographischer Forschung auch für die übersichtlicheren Epochen der Fachgeschichte noch nicht einmal in Ansätzen geschrieben ist (Kramer 1971).

„Alles in allem“, sagt Naumann, „es zerrinnen dem Forscher die Gegenstände der Volkskunde wie Sand aus den Händen (...)“ (Naumann 1921: 17), und er deutet damit gewissermaßen an, dem Fach seine Mitte genommen zu haben. Um glaubhaft zu bleiben, würden die Erzählungen, die den Ethnographien eigen waren, fortan der umso stärkeren Ritualisierung bedürfen, denn auf die konsensfähige „köstlich-frische, erdhaft-junge, ewig-urwüchsige Kraft“ (Naumann 1921: 17) der Folklore wollte auch eine sich elitär gerierende Forschergeneration nicht verzichten. Die zwanziger Jahre waren dafür ohnehin empfänglich: als zweite Spielform, es sich in der Moderne einzurichten, stand ein populär aufbereiteter Primitivismus bereit. Naumann selbst hat diesen skizziert: „Es ist augenscheinlich, daß sich Impressionismus und Expressionismus, beide in sehr weitem, nicht bloß künstlerischem Sinne genommen, zueinanderhalten wie differenziert zu primitiv. Als Kriterien der Rückkehr zur Primitivität sehe ich an: das Streben nach Gemeinschaftsbildung, die religiöse Durchdringung und das Bestreben, alle Dinge zu Gott in Beziehung zu setzen, die Nichtachtung und Zerstörung der feinen ausgebildeten Normen und Formen,

die Rückkehr zum Phantastischen und Assoziativen in der Kunst, die Undifferenziertheit in Bezug auf wahr und unwahr, schön und häßlich, aber die starke Differenzierung von gut und böse (...), und schließlich ein neues Landschafts- und Naturgefühl. Man steht den Dingen der Natur (...) nicht mehr differenziert gegenüber (...), sondern mit jenem urtümlichen Verwandtschafts-, ja Identitätsgefühl, das den primitiven Menschen beseelte (Naumann 1921: 16).

Mit „urtümlichem Verwandtschafts- und Identitätsgefühl“ wurde auch den – naturnah geglaubten – Hervorbringungen der Volkskultur begegnet. Sie sind als ästhetisches Projekt – im Sinne der Gestaltung eines guten Lebens – in Szene gesetzt worden: „Wer ein Buch von deutscher Volkskunde schreibt, schreibt ein Buch der Liebe,“ konnte Otto Lauffer (1917: 132) sagen. Und Michael Haberlandt vermutete in dem gesteigerten Interesse für „volkskundliche Kenntnisse“ nach dem Ersten Weltkrieg unter anderem den Wunsch nach „seelischem Anschluß an das Volkstum“, solche Kenntnisse würden „(...) zumal [von] den fortschaffenden Elementen, die auf den überkommenen Volksgütern fortzubauen sich bestreben, zu gewinnen gewünscht“ (Haberlandt 1924: 5). Es ging also darum, Traditionen mit prospektivem Sinn zu unterlegen und für das Überkommene den „Sitz im Leben“ wieder zu beanspruchen, wo in der Gegenwart Defizite vermutet wurden.

Der Grazer Kontrahent Naumanns in der Volkskulturdebatte der zwanziger Jahre, der Volkskunde-Impresario Viktor von Geramb, hat als Entwerfer des Gesamtkunstwerkes „Steirisches Volkskundemuseum“ seinen Vorstellungen von Volkskultur als Lebensgefühl sichtbaren Ausdruck verliehen. Dort begegneten sich Wissenschaft, Kunst und Praxis in einer unterhaltenden Mischung, die selbst die Grenzen der Musealität verwischen ließ. Das Leben vor den Vitrinen näherte sich dem in den Vitrinen an – bis zur Uneindeutigkeit. Es gab eine Ehrenhalle mit Erinnerungszeichen im Stile der ländlichen Malerei (ich vermeide: Bauernmalerei) des 18. Jahrhunderts, es gab eine Trachtenberatungsstelle samt Verkaufsraum, und es gab einen mit allen Mitteln der Heimatkunst auf



„Überall ist Volkskunde nationale Lebenskunde, eine Sache nicht nur der Wissenschaft, sondern des ganzen Volkes, dessen Bildung und Erziehung nur aus dieser Tiefe heraus gestaltet werden können“ – Volkskundliches Textdesign (1924). Foto: Institut für Volkskunde / Ethnologia Europaea der Universität Wien.

Sinnfälligkeit getrimmten Heimatsaal, in dem gelebte Gemeinschaft geübt und zur Aufführung gebracht wurde (Johler/Nikitsch/Tschofen 1995: 100–105; Nikitsch 1997). Die Vorstellung, daß Erfahrung gelebt werden muß, verbirgt sich hinter solchen Praxen.

„So sein“ und „so sein sollen“, umriß Wolfgang Kaschuba retrospektiv das Phänomen Volkskultur, „innerer historischer Sinnbestand und äußere ideologische Sinnstiftung: beides zusammen erst konstituierte offenbar jenen historischen Bedeutungszusammenhang ‚Volkskultur‘, den wir heute recht umstandslos als gegebene historische Figuration betrachten“ (Kaschuba 1988: 7). ‚Was man sich lange genug wünscht, wird wahr‘, hieß das übersetzt in populäre Rede, und so ist es ja auch im Hinblick auf die ästhetische Ausstattung kollektiver Identitäten in den Ländern und Regionen, wo einerseits das „Heimatliche“ ganz vorne steht und andererseits mit kulturellen (oder kulturalistischen) Argumenten das Gewöhnliche zum Besonderen wird.

Oder anders gesagt: Die Ideale der Freilichtmuseen haben längst den ihnen zugewiesenen Bereich verlassen und sich über die Landschaften hergemacht, der volkstümlichen Musik geht es in Mitteleuropa besser denn je, ethnographisches Wissen ist kein Privileg des Bildungsbürgertums, und wie man seine eigenen „cultural studies“ zusammenschreibt, erfährt man ohnehin im Internet. Darauf hat vor kurzem Rolf Lindner in einem Vortrag „Zur Idee des Authentischen“ hingewiesen.¹

IV. Ästhetische Gemeinschaften (untersuchen)

Ich möchte hier den Exkurs in die Geschichte unseres Faches abrechnen und einige der angeschnittenen Punkte in eine andere Richtung verfolgen. Ich möchte nach den Möglichkeiten fragen, mit den beschriebenen Phänomenen umzugehen – in einer Europäischen Ethnologie und überhaupt. Folgt man postmodern treffender Diktion, haben wir es in der Gegenwart mit „imagined societies“ zu tun. Zygmunt Bauman etwa hat sich diesen Begriff Benedict Andersons geliehen (Anderson 1988), um die gegenwärtige „universale (...) Liebe zur Gemein-

schaft“ (Bauman 1992: 301) zu beschreiben. Und in der Tat scheint es etwas Plausibles zu haben, die „Vorstellungen“ beim Wort zu nehmen und die „Vehikel (und imaginären Ablagerungen) individueller Selbstdefinitionen“ (Bauman 1992: 304) in Kategorien der Ästhetik zu fassen. Aber sind die Sozietäten der ethnographischen Wissenschaften nicht von Beginn an „ästhetische Gemeinschaften“ gewesen? Und haben nicht „neotribalistische“ Praxen die Entscheidungen über richtig und falsch, schön und häßlich, echt und unecht gelenkt?

Der österreichische Volkskundler Leopold Schmidt hat 1965 in einem programmatisch mit „Brauch ohne Glaube“ überschriebenen Aufsatz „Die öffentlichen Bildgebärden im Wandel der Interpretationen“ (Schmidt 1965) beschrieben. Er hat darin gezeigt, daß sich die Moderne² ihre eigenen Brauchhandlungen geschaffen hat – in überbordender Zahl und mit profanem Sinn. Und er hat darauf hingewiesen, daß die Öffentlichkeit für die neuen „bildhaften Gebärden“ größer ist als je zuvor. Ich sehe in dem Text manches vorweggenommen, was wir mit Eric Hobsbawm als „Invention of Tradition“ zu bezeichnen gelernt haben. Und im Übrigen deutet der Text an, daß ein Gutteil des „Sinns“ sich erst durch „Interpretation“ ergibt.

„Die Zeit neigte sehr dazu, den geistigen Letztverbraucher als Orakel anzusehen“, sagt Schmidt (1965: 219) abfällig über die Brauchforschungen der Generation seiner Lehrer und will damit sagen, daß das letzte Wort noch nicht gesprochen ist bzw. der wissenschaftlichen Volkskunde zu gehören hat. Wir stöhnen gelegentlich auch über die Inflation der Zeitzeugen und Autobiographen, über die Selbstverständlichkeit, mit der subjektive Erfahrung zur wichtigen – wenn nicht einzigen – Geschichte wird. Und wir sind immer noch geradezu ungehalten, wenn es gilt, „Rücklauf“ zu konstatieren. Dann fallen wir gerne zurück in die Zeiten, als mit dem Verdikt des „Folklorismus“ die vermeintlich letzten Bastionen einer echten Volkskultur sortenrein gehalten werden sollten. Wir wissen heute eigentlich längst, daß sich die Sache nicht so einfach handhaben läßt und in Zeiten des Kulturtransfers (Lindner 1995) auch die Rolle des Letztverbrauchers nicht für alle Zei-

ten besetzt ist. Denn das könnten auch wir sein – die Europäischen Ethnologen als Verwerter des Alltags, als Erzähler der alltäglichen Geschichten des Eigenen.

Anders gesagt: Die neuen Angebote einer ästhetisierten Volkskultur (man könnte auch sagen Ethnizität, Gemeinschaft, Tradition) sind Voraussetzung und Funktion postmoderner Bedürfnisstruktur. Die Moderne hat sich nicht nur Traditionen und Riten geschaffen, sie hat sich – wenn man so will v. a. in Gestalt ihrer gesteigerten Spätform – auch den Zwang auferlegt, mit ihnen zu leben und ihren Sinn dabei stets neu zu befragen. Beides – sowohl die Kreation als auch der Umgang damit – gehört zu unseren Alltags. Sie sind Teil der Alltagskultur.

Aufgabe einer Europäischen Ethnologie aber wird es sein, mit historischer Perspektive die Praxen intersubjektiver Konstruktionsleistungen zu untersuchen und dabei den Anteil der Wissenschaft als einer Kristallisationsfläche alltäglicher Befindlichkeiten mitzudenken. 'Historische Perspektive' würde auch meinen, die Geschichte der Repräsentationen des Faches selbst noch einmal genau zu besehen; nach Design und Inszenierung seiner Glaubenssätze und Versprechungen zu fragen. Vielleicht werden so endlich auch die sozialen Vorgaben des „Wurzel-Recyclings“ sichtbar und verständlich?

Dann müßte freilich auch gewährleistet sein, daß wir Europäischen Ethnologen lernen, mit der Ambivalenz unseres Angebotes zu leben: einerseits mit der Angst, etwas Fürchterliches – wie etwa das Ethnische – hingestellt zu haben, und andererseits mit dem Wissen, eben damit auch etwas zu verwalten, worauf die *conditio humana* der Moderne nicht mehr verzichten kann.

Wie sagt doch der schlaue Briefträger in „Il Postino“, der sich an Pablo Nerudas Gedichte heranmacht, um bessere Liebesbriefe schreiben zu können und sein Glück voranzutreiben? „Ich meine die Literatur gehört nicht den Dichtern, sondern denen, die sie brauchen.“⁴³

Anmerkungen

Beim 6. Internationalen Kongreß der SIEF – Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore „Roots and Rituals. Managing ethnicity“, Amsterdam 20.–25. April 1998, gehaltenen und wenig überarbeiteter Vortrag (Sektion: „European ethnology and the construction of ethnicity“).

1. Vortrag im „Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften – IFK“, Wien, 7. April 1997 (unveröff. Manuskript).
2. Schmidt vermeidet, das Phänomen zeitlich konkret zu benennen. Er spricht bestenfalls von „Massenzeitalter“ oder „technischem Zeitalter“. Vgl. auch die Abstinenz zum Begriff der Moderne bei Bausinger 1961, dort lediglich als „das Moderne“ (S. 98).
3. Spielfilm (Italien/Belgien/Frankreich, 1994) nach dem Roman von Antonio Skármeta: *Ardiente Paciencia*, dt. Mit brennender Geduld. München 1996.

Literatur

- Anderson, Benedict 1988: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. Frankfurt a.M.
- Bauman, Zygmunt 1992: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg.
- Bausinger, Hermann 1961: *Volkskultur in der technischen Welt*. Stuttgart.
- Bendix, Regina 1997: *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison (The University of Wisconsin Press).
- de Certeau, Michel 1988: *Kunst des Handelns*. Berlin.
- Geramb, Viktor 1924: Die Volkskunde als Wissenschaft. In: *Zeitschrift für Deutschkunde* 38 (1924), S. 323–341.
- Haberlandt, Michael 1895: Zum Beginn! In: *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* 1 (1895), S. 1–3.
- Haberlandt, Michael 1924: *Einführung in die Volkskunde mit besonderer Berücksichtigung Österreichs*. Wien.
- Johler, Reinhard, Herbert Nikitsch, Bernhard Tschofen 1995: *Schönes Österreich. Heimatschutz zwischen Ästhetik und Ideologie* (= Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. 65). Wien.
- Kaindl, Raimund Friedrich 1903: *Die Volkskunde. Ihre Bedeutung, ihre Ziele und ihre Methode. Mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den historischen Wissenschaften. Ein Leitfaden zur Einführung in die Volksforschung* (= Die Erdkunde..., Bd. XVII). Leipzig und Wien.
- Kaschuba, Wolfgang 1988: *Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffes und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Frankfurt/New York.
- Köstlin, Konrad 1994: Das ethnographische Paradigma und die Jahrhundertwenden. In: *Ethnologia Europaea* 24 (1994), S. 5–20.

- Köstlin, Konrad 1997: „Volkskünste“. Ästhetische Programmatik in Lebensentwürfen der zwanziger Jahre. In: Herbert Nikitsch, Bernhard Tschöfen (Hg.): *Volkskunst. Referate der Österreichischen Volkskundetagung Wien 1995* (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 14). Wien 1997, S. 39–54.
- Kramer, Karl-S. 1971: Zur Vorstellung von dem, was Volkskunde ist. In: *Kieler Blätter zur Volkskunde* 3 (1971), S. 151–161.
- Lauffer, Otto 1917: *Niederdeutsche Volkskunde*. Leipzig.
- Lindner, Rolf 1995: Kulturtransfer. Zum Verhältnis von Alltags-, Medien- und Wissenschaftskultur. In: Wolfgang Kaschuba (Hg.): *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie* (= zeit-horizonte, Bd. 1). Berlin, S. 31–44.
- Naumann, Hans 1921: *Primitive Gemeinschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie*. Jena.
- Naumann, Hans 1929: *Grundzüge der deutschen Volkskunde*. Leipzig (zuerst 1922).
- Nikitsch, Herbert 1997: Zur Organisation von Heimat. Die Heimatschutzbewegung in Österreich. In: Katharina Weigand (Hg.): *Heimat. Konstanten und Wandel im 19./20. Jahrhundert – Vorstellungen und Wirklichkeiten* (= Alpines Museum des Deutschen Alpenvereins, Schriftenreihe Bd. 2). München, S. 285–306.
- Riegl, Alois 1895: Das Volksmäßige und die Gegenwart. In: *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* 1 (1895), S. 4–7.
- Schmidt, Leopold 1965: Brauch ohne Glaube. Die öffentlichen Bildgebärden im Wandel der Interpretationen. In: *Antaios* IV (1965), S. 209–238.
- Schmook, Reinhard und Peter Assion 1994: Hans Naumann. In: Peter Assion mit einem Beitrag von Reinhard Schmook: *Von der Weimarer Republik ins „Dritte Reich“. Befunde zur Volkskunde der 1920er und 1930er Jahre*. In: Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld, Olaf Bockhorn (Hg.): *Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Wien – Köln – Weimar, S. 33–85, s. S. 39–50.
- Schönbach, Anton E. 1900: Über den wissenschaftlichen Betrieb der Volkskunde in den Alpen. Offener Brief an Professor Dr. Eduard Richter in Graz. In: *Zeitschrift des Deutschen und Österreichischen Alpenvereins* XXXI (1900), S. 15–24.
- Weinhold, Karl 1890: Was soll die Volkskunde leisten? In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 20 (1890), S. 1–5.
- Weinhold, Karl 1891: Zur Einleitung. In: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 1 (1891), S. 1–10.
- Welz, Gisela 1996: *Inszenierungen kultureller Vielfalt. Frankfurt am Main und New York City* (= zeit-horizonte, Bd. 5). Berlin.

Summary

Ritualised Roots or: Beauty as a Programme An Offer of Action made by European Ethnology

“It’s lovely here, that is the way it could be” this has been the complaint of European ethnology for a good hundred years now: Their books have told plausible stories about the intimate, the personal and finally about everyday life. Their museums have designed worlds that have become models. Only the scholar believe that this message has not been put across because their standards are no longer those of a light-hearted discipline, and the special historiography of the discipline has lost track of the cultural practices of ethnographic action.

Proceeding from present considerations concerning the “relationship between everyday-, media- and culture academic” (R. Lindner) and the role of ethnologists as entertainers and “new story-tellers of modernity” (K. Köstlin), the history of domestic ethnography is to be called into question once more from its representational perspectives. Interest is taken in the institutions and authorities as agencies of rooting and ritualising; or, putting it differently, the mainly aesthetically argued process of establishing a discipline of prospective sense – and ethnically significance.