

## Das primitivistische Erbe der Volkskunde<sup>1</sup>

*Bernd Jürgen Warneken*

Wie bei kaum einer anderen Forschungsdisziplin liegt es bei der Volkskunde nahe, ihre Gründung mit spezifischen nationalen Befindlichkeiten und Entwicklungen zusammenzubringen. Doch diese Annahme greift wenn auch nicht fehl, so doch zu kurz. Die Etablierung der Volkskunde, die sich Ende des 19. Jahrhunderts in zahlreichen Vereins- und Zeitschriftengründungen vollzog, war ein europäisches Phänomen. Zwischen 1878 und 1888 fanden sich in England, Spanien, Italien, Frankreich und Holland Folklore- oder Volkskundegesellschaften zusammen. 1889 wurde in Paris der erste internationale Folkloristen-Kongreß veranstaltet. In den Jahren 1890 bis 1896 wurden in Deutschland, Österreich-Ungarn und der Schweiz nationale Volkskundevereine aus der Taufe gehoben. Und so sehr landesspezifische Denktraditionen die jeweiligen Programmatiken beeinflussten, waren diese doch Teilhaber eines gemeinsamen Projekts. Es ging um das Sammeln und Retten von Kulturzeugnissen, die durch die aktuelle wirtschaftliche und soziale Entwicklung bedroht erschienen. Zudem vertraten viele der Volkskundegründer eine kulturevolutionistische Auffassung, welche den europäischen Volkskulturen einen ähnlichen heuristischen Wert zusprach wie die damalige Völkerkunde den außereuropäischen Kulturen: Sie wurden zu archäologischen Quellen erklärt. George Laurence Gomme, einer der Begründer der britischen Folkloreforschung, schreibt 1892: „The essential characteristic of folklore is that it consists of beliefs, customs, and traditions which are far behind civilisation in their intrinsic value to man, though they exist under the cover of a civilised nationality. (...) (I)ts constituent elements are survivals of a condition of human thought more backward, and therefore more ancient, than that in which they are disco-

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist eine Neufassung der Überlegungen zum volkskundlichen Primitivismus, die ich 2003 unter dem Titel „Volkskundliche Kulturwissenschaft als postprimitivistisches Fach“ vorgelegt habe. (In: Kaspar Maase/Bernd Jürgen Warneken (Hg.): *Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft*. Köln usw. 2003, S. 119–141.

vered.“<sup>2</sup> Wie weit dieses „backward“ zurückreicht, wurde ganz unterschiedlich und oft ganz vage bestimmt. Wo, wie weithin üblich, das durch Edward B. Tylor und Lewis Henry Morgan bekannt gewordene Entwicklungsschema savagery – barbarism – civilization zugrundegelegt wurde, galt jedenfalls als ausgemacht, dass sich viele Grundzüge der traditionellen Volkskultur auf der Stufe „wilder Gesellschaften“ herausgebildet hätten.

Die Mängel und die Fehler dieses Ansatzes haben sich längst herumgesprochen. Insofern er nach Urformen als Erstformen sucht, muss er schon deshalb scheitern, weil sich kein unhintergebar Startpunkt finden lässt. Wo er seine Zielsetzung zur Suche nach „uralten“, epochenüberdauernden Kulturmustern ermäßigt, gerät diese zu einem methodischen Reduktionismus, der sich auf die *longue durée* einzelner Elemente komplexer Kulturgebilde kapriziert, aber die Frage nach deren wechselnder Zusammensetzung, Semantik und Funktion vernachlässigt. Ebenso problematisch wie die schlechte Abstraktheit der primitivistischen Methodik ist der Unilinearismus der primitivistischen Theorie: die Plazierung von Kulturdifferenzen auf einer einzigen Zeitschiene, die zugleich als Entwicklungs- oder Fortschrittsschiene gedacht ist, wobei europäische und hier wiederum bürgerliche Kultur als Gipfelpunkt erscheinen. Mit dieser Denkvorsetzung ist die falsche Gleichung „primitiv = primär“ programmiert: Je ferner und fremder ein Kulturphänomen der eigenen Kultur – oder richtiger gesagt: deren Selbstbild – steht, desto höher wird sein Alter eingeschätzt, desto näher wird es an einen fiktiven Ur- oder Naturzustand herangerückt.

Vereinfacht kann man von vier großen „Antipodien“ sprechen, mit denen die damaligen Kulturevolutionisten sich ihren „primitiven“ Gegenfüßler konstruierten. Als Signum „primitiver“ Entwicklungsstufen galten 1. sozial homogene Gesellschaftsformen, 2. unreflektiertes und irrationales Denken und Handeln, 3. ein geringer Grad der Selbstkontrolle und Triebsublimierung, 4. das Vorherrschen kollektiver Denk- und Handlungsmuster. Es ist bis heute umstritten, wie viel Realitätsgehalt in diesen Gegensatzpaaren steckt. Sicherlich untauglich sind sie jedoch als kulturhistorische Generalschemata. Individuelle Familienbindungen z.B. sind, wie schon Malinowski zeigte, nicht in allen Gesellschaften die jüngere und Großgruppenbindungen nicht die ältere Assoziationsform. Und wie Hans Peter Duerr ausführlich

2 Gomme, George Laurence: *Ethnology in Folklore*. London 1892, S. 2.

belegt hat, ist Affektkontrolle keineswegs nur das Ergebnis einer bürgerlich-europäischen Entwicklung der letzten Jahrhunderte.

Es wäre jedoch nur die halbe Wahrheit, wollte man den damaligen Kulturevolutionismus als eine Theorie der falschen Gegenüberstellungen betrachten. Seine Konzeption des Verhältnisses von „primitiv“ und „zivilisiert“ sowie von primitiven und zivilisierten Gruppen ist janusköpfig. Die Idee einer unilinearen Evolution ist trennend, insofern sie einzelnen Kulturformen und ganzen Gruppenkulturen vordere oder hintere Plätze auf einer Entwicklungslinie zuweist. Sie ist verbindend, insofern sie alle auf ein und derselben Linie ansiedelt, was immerhin bedeutet, dass das „Unzivilisierte“ nicht mehr als das schlechthin Andere oder als pathologische Verirrung angesehen wird, sondern als Vor- oder Elementarform der eigenen Gegenwartskultur. So schreibt z.B. der Germanist und Volkskundler Eugen Mogk 1907: „In jedem Menschen lebt gleichsam ein Doppelmensch: ein Naturmensch und ein Kulturmensch: dieser zeigt sich durch seine reflektierende und logische Denkweise, jener durch seine assoziative.“<sup>3</sup> Kaum überhörbar ist hier die Parallele zu einer anderen neuen Wissenschaft dieser Zeit: der Psychoanalyse. Bei Sigmund Freud heißt es: „Im Traume und in der Neurose finden wir das *Kind* wieder mit den Eigentümlichkeiten seiner Denkweisen und seines Affektlebens. Wir werden ergänzen: auch den *wilden*, den *primitiven* Menschen, wie er sich uns im Lichte der Altertumswissenschaft und der Völkerforschung zeigt.“<sup>4</sup> Freilich wird man nicht behaupten können, dass der Mainstream der deutschsprachigen Volkskunde sich für die Affinitäten zur Psychologie und vor allem zur Psychoanalyse besonders interessiert hätte (wogegen z.B. Freud neben der völkerkundlichen auch die volkskundliche Arbeit aufmerksam beobachtete); doch zweifellos leistete auch die frühe Volkskunde einen Beitrag zur Desillusionierung des bürgerlichen Ich, das sich als Herr im Haus gefühlt hatte.

Das primitivistische Paradigma der Volkskunde implizierte aber nicht nur, dass der bewusste vom unbewussten, der rationale vom irrationalen Anteil des Individuums Kenntnis nehmen sollte. Es lenk-

3 Mogk, Eugen: Wesen und Aufgaben der Volkskunde. In: Mitteilungen des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde, Nr. 6, November 1907, S. 1–9; hier S. 4.

4 Freud, Sigmund: Nachtrag zu: Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. VIII, London 1943, S. 317–320; hier S. 320.

te das Interesse auch auf *inter-nationale* Verbindungslinien zwischen sogenannten Kultur- und Naturvölkern sowie auf *inner-nationale* Verbindungen, auf Gemeinsamkeiten oder Verwandtschaften zwischen Ober- und Unterschichten.

In einem Aufsatz über die deutsche Anthropologie der wilhelminischen Zeit stellt Benoît Massin fest: „Almost all leading German anthropologists residing on the Reich's territory, from the founding of the German Anthropological Society in 1870 to World War I, professed a belief in the unity of the human species.“<sup>5</sup> Auch in der neuentstehenden Volkskunde hatte diese Position die Oberhand: die Annahme einer durch gleiche Anlagen bedingten prinzipiellen Homogenität (wobei auch durch Wanderung und Austausch zustande gekommene Ähnlichkeiten angenommen wurden). Michael Haberlandt z.B. proklamiert im ersten Heft der „Zeitschrift für österreichische Volkskunde“: „(W)ir werden an der vielfachen Identität der naturwüchsigen Volksäußerungen, welche über alle nationalen Grenzen hinwegreicht, ein tieferes Entwicklungsprinzip als das der Nationalität erkennen müssen. Diese Erkenntnis bei allen Beobachtern des Volkes anzubahnen und zu befestigen, ist ein innig erstrebtes Ziel unserer Zeitschrift, die sich volle Unbefangenheit in nationalen Dingen strengstens zur Richtschnur nehmen wird.“<sup>6</sup> Realisiert wurde diese Programmatik in zahllosen Einzelforschungen, welche Parallelen zwischen einheimischen und fremden Kulturphänomenen – Bräuchen, Erzählmotiven, Dinggestalten – zu finden und damit eine „geistige Gemeinschaft der Völker“ zu belegen suchten. Eugenie Goldstern etwa verweist auf die Affinität savoyischer, rumänischer und skandinavischer Stallwohnungen<sup>7</sup> und merkt an, dass ein bestimmter Typus alpiner Spielzeugkühe den Spielzeugtieren der Jakuten „(b)is zur Verwechslung ähnlich“<sup>8</sup> sei.

5 Massin, Benoît: From Virchow to Fischer. Physical Anthropology and „Modern Race Theories“ in Wilhelmine Germany. In: Stocking, George W. (Hg.): *Volksgeist as method and ethic. Essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition.* Madison 1996, S. 79–154; hier S. 87.

6 Haberlandt, Michael: Zum Beginn! In: *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, 1. Jg. 1895, S. 1–7; hier S. 1.

7 Vgl. Goldstern, Eugenie: Das Haus von Bessans (Savoyen). In: *Wiener Zeitschrift für Volkskunde*, 27. Jg. 1921, S. 33–56; hier S. 37f.

8 Goldstern, Eugenie: Alpine Spielzeugtiere. Ein Beitrag zur Erforschung des primitiven Spielzeuges. In: *Wiener Zeitschrift für Volkskunde*, 29. Jg. 1924, S. 45–71; hier S. 62.

Die Gefahren dieser Parallelensuche sind schon angesprochen worden: die Tendenz zur Kontextvergessenheit, zu dünnen statt dichten Vergleichen, nicht zu reden von spekulativen Verirrungen. Zu ihren Verdiensten gehört jedoch zweifellos, dass sie das Interesse an fremden Kulturen förderte und nationalistischen oder rassistischen Abgrenzungen entgegenstand. Mit schönem Pathos schreibt einer der Mitgründer des Fachs, Raimund Friedrich Kaindl, in seinem Buch „Die Volkskunde“ von 1903: „Was der geistreiche F. Max Müller (...) über die heilsame Wirkung des vergleichenden Sprachstudiums bemerkt, daß es die Verbreitung eines Gefühles der engsten Brüderlichkeit bewirkt, so daß wir uns zuhause fühlen, wo wir zuvor Fremdlinge gewesen waren, und Millionen sogenannter Barbaren in unser eigenes Fleisch und Blut verwandelt; das gilt in vollem Maße von der vergleichenden Volkskunde.“

Soviel zur Inter-Nationalität der primitivistischen Volkskunde. Was inner-nationale Bezüge und Beziehungen angeht, so verfolgte sie nicht zuletzt die Absicht, das spontane Distinktionsbedürfnis der Gebildeten zu überwinden. „Rohe Natürlichkeit“ sollte nicht als fremder und befremdlicher Gegenpol, sondern als Prototyp der eigenen Kultur erkennbar werden. Die gesellschaftliche Entwicklung, so liest man z.B. bei Adolf Strack, habe eine wachsende soziale Teilung ergeben, wodurch das bürgerliche Alltagswissen über die Kultur der Unterschichten zurückgegangen sei, was nunmehr die Etablierung einer ‚Binnenethnologie‘ nötig mache.<sup>9</sup> Auf der volkskundlichen Agenda stand ein neues schichtübergreifendes Verstehen, ein unverzerrtes Erkennen und auch Respektieren des innergesellschaftlichen Anderen. Freilich darf man sich hier keinem Irrtum hingeben: Hier wurde keineswegs die Abdankung der bürgerlichen Hegemonie propagiert, sondern deren Reform oder effektivere Fortsetzung. So sagt der Altphilologe und Volkskundler Albrecht Dieterich lapidar: „(Ü)ber das Volk herrscht doch nur, wer es kennt.“<sup>10</sup> Die Volkskunde bot sich hier in ähnlicher Weise als Helfer einer nichtrepressiven Herrschaftsausübung im Innern an, wie damalige Völkerkundler das für die Kolonialpolitik taten.

---

9 Strack, Adolf: Der Einzelne und das Volk. In: Hessische Blätter für Volkskunde, 2. Bd. 1903, S. 64–76; hier S. 72f.

10 Dieterich, Albrecht: Über Wesen und Ziele der Volkskunde. In: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 1, 1902, S. 169–194; hier S. 173.

Dennoch wäre es verfehlt, wollte man das Verstehensprogramm der primitivistischen Volkskunde einfach als verfeinerte Herrschaftstechnik klassifizieren. Dies zum einen deshalb, weil auch ein ursprünglich nur taktisch gemeintes „taking the native's point of view“ die Möglichkeit eines durch die Naherfahrung ausgelösten Positionswandels in sich birgt. Zum andern fassten die wenigsten Volkskundler ihre Wissenschaft tatsächlich als eine Variante von Inlandsspionage auf. So, wie für die im außerkolonialistischen Kontext operierenden Propagatoren einer verstehenden Ethnographie reklamiert worden ist, dass sie oft selbstkritische Vertreter der „alten Welt“ waren, welchen aus den nichteuropäischen Kulturen Impulse für eine „neue Welt“ zu erhalten hofften, so lässt sich für viele Volkskundler sagen, dass sie ein Unbehagen in der eigenen Kultur empfanden. Dieses Unbehagen führte sie über ein Fremdverstehen als Voraussetzung effektiverer Beherrschung und Belehrung „primitiver“ Unterschichten hinaus zum Verstehen als Mittel kulturellen Lernens. Zuspitzend könnte man sagen: zur evolutionären gesellt sich eine ‚re-revolutionäre‘ Komponente.

Im ersten Heft der „Zeitschrift für österreichische Volkskunde“ schreibt Alois Riegl von den „Gebildeten, (den) Städter(n), die die Härten und die gemein-egoistischen Seiten des modernen Kampfes ums Dasein so peinlich und unerträglich finden, und die sich daher sehnen nach der geistigen Anschauung eines goldenen Zeitalters, das sie genau so wie schon die Dichter des Altherthums, und mit vollem Rechte, in den kindlichen Entwicklungsstadien ihres Volkes vermuthen. Die Andenken an diese kindlichen Entwicklungsstadien aber: sie liegen vor in den Eigenthümlichkeiten unseres stadentrückten Landvolkes, in seinen Gewohnheiten und Gebräuchen, in seiner Sprache und Kunst.“<sup>11</sup> Die Verbindung einer ontogenetischen mit einer phylogenetischen Rückwendung findet sich häufig in jener Zeit, in der sich der Abschied von der Kindheit mit dem Abschied von einer ganzen Lebensweise verband. Spott über solche zweifache Nostalgie ist nicht angesagt: Sie war angesichts der beispiellosen technischen, sozialen und kulturellen Innovationen des späten 19. Jahrhunderts, des hohen Urbanisierungs- und Industrialisierungstempos und der Durchsetzung kapitalistischer Beziehungen alles andere als unverständlich. Und diese Form der Modernekritik war auch keineswegs

<sup>11</sup> Riegl, Alois: Das Volksmäßige und die Gegenwart. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde, 1. Jg. 1895, S. 4–7; hier S. 4f.

auf politisch reaktionäre Positionen beschränkt, sondern verfolgte ganz unterschiedliche kulturelle und soziale Ziele. In ihr trafen sich Freunde der Volkskunst und Fans der Avantgarde, religiöse Erneuerungsbewegungen und Sexualreformer. Nicht nur „Agrarromantiker“, die ständestaatliche Ordnung, „alte“ Bauernfrömmigkeit und „alten“ Bauerngehorsam auf ihre Fahnen schrieben, auch etliche sozialistische Theoretiker und Gruppen propagierten damals ein „Zurück aufs Land“. Der naheliegende Vorwurf der Naivität und des Irrealismus dieser Bewegungen trifft nur bedingt: Bei allem utopistischen Überschuss ging es kaum je um die Idee einer schlichten Auslöschung der Moderne, sondern zumeist um eine Teilkorrektur oder eine Umorganisation der industriellen Welt mithilfe historischen Erfahrungsmaterials.

Wie sich der volkskundliche Primitivismus in diesem weiten Feld positionierte, soll im folgenden an drei Themengebieten gezeigt werden: Kollektivbeziehungen, kognitive und ästhetische Kompetenzen sowie Sexualkultur.

Evolutionsforscher des 19. Jahrhunderts meinten, in „primitiven“ Gesellschaften so etwas wie „naturally democratic attitudes“ zu finden: „staatslose“ Selbstregierung, Gemeinbesitz an Grund und Boden oder genossenschaftliche Produktions- und Distributionsformen. Die Entdeckung bzw. Behauptung, dass solche Vergesellschaftungsweisen – zumal auf einheimischem Boden – funktioniert hatten oder teilweise noch funktionierten, kratzte am Normalitätsanspruch der herrschenden Wirtschafts- und Politikmuster und beflügelte die soziale Phantasie. Ein früher Beleg hierfür ist Morgans Buch „Ancient Society“, welches mit den Sätzen endet: „Demokratie in der Verwaltung, Brüderlichkeit in der Gesellschaft, Gleichheit der Rechte, allgemeine Erziehung werden die nächste höhere Stufe der Gesellschaft einweihen, zu der Erfahrung, Vernunft und Wissenschaft stetig hinarbeiten. Sie wird eine Wiederbelebung sein – aber in höherer Form – der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit der alten Gentes.“<sup>12</sup> Die Sympathien, welche die frühe Volkskunde in ihre Schilderung vormoderner Kollektivstrukturen einfließen ließ, hatten jedoch bekanntlich mit demokratischen bis sozialistischen Programmatiken wenig gemein. Sie waren im Gegenteil, wo sie konkreter wurden, eher

---

12 Morgan, Lewis H.: Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation. Stuttgart 1908, S. 475.

reaktionär gefärbt. Dies nicht schon deshalb, weil das Kollektivleben vor allem als ländliches Kollektivleben auftauchte, sondern weil häufig rigide Formen der Inklusion und Exklusion – soziale Kontrolle, Abschottung gegen Fremde – übergangen oder gerechtfertigt werden, auch weil man dabei hierarchisch geordnete Sozialgebilde wie das Dorf, aber auch die Nation zur „Gemeinschaft“ erklärte. Allerdings ordnete sich die volkskundliche Forschung nicht immer so deutlich politischen Interessen zu, wie das z.B. Eugen Mogk in seiner Polemik gegen die Sozialdemokratie und der Verherrlichung deutscher Gefolgschaftstreue tat. Oft blieb es bei der Manifestation eines Leidens an sozialer Konkurrenz und sozialer Isolation und einer unbestimmten Sehnsucht nach Integriertheit und Gemeinschaftssinn, die politisch noch durchaus mehrdeutig war.

Nun zum zweiten Punkt, dem „kulturellen Kapital“, das den inländischen „Primitiven“ zugesprochen wurde. In einem Aufsatz aus dem Jahr 1900 gibt Eugen Mogk eine Definition des „Volkstümlichen“: „Unter ‚Volkstümlich‘ fassen wir alles das zusammen, was dem Volke eigentümlich ist. Dabei verstehen wir unter Volk nicht die Gesamtheit der unter gemeinsamen Gesetzen vereinten Menge, sondern nur die Schichten der Bevölkerung, die im Gegensatz zu den Gebildeten einer wissenschaftlichen Erziehung und Ausbildung entbehren und deren ganzes Denken, Fühlen und Wollen nicht in die Zwangsjacke logischer Folgerichtigkeit und reifer Überlegung eingeeengt ist. Hier herrscht nicht geschulter Verstand, sondern angeborener Mutterwitz, natürliches Gefühl und eine heilige Scheu vor dem Überlieferten. Mit diesen angeerbten Eigenschaften trifft der gemeine Mann in seinen Handlungen nicht selten das Richtige, und wenn ihn auch hier und da der Gebildete mit seinem geschulten Verstande nicht zu begreifen vermag, so spricht doch auch aus der unverständenen Handlungsweise Herz und Gemüt (...)“.<sup>13</sup>

Dieses Lob des geistigen Volksvermögens, das für viele ähnliche Volkskundlermeinungen stehen kann, ist zweischneidig. Einerseits betreibt Mogk hier die bekannte bürgerliche Selbstüberhebung weiter, indem er im „Volk“ keine sei's selbst erarbeiteten, sei's aus den Bildungsschichten übernommenen rationalen und gar modernen Denk- und Verfahrensweisen entdecken kann. Andererseits spricht er nicht von einer Minderbegabung, sondern nur von einer nicht vor-

13 Mogk, Eugen: Sitten und Gebräuche im Kreislauf des Jahres. In: Wuttke, Robert (Hg.): Sächsische Volkskunde. Dresden 1900, S. 274–292; hier S. 274.

handenen Schulung, versteht das populare Denken auch nicht als falsches, sondern als durchaus realitätstüchtiges Bewusstsein und spricht ihm hohe kognitive und affektive Qualitäten zu. In den Grundzügen entspricht dies dem (weitaus elaborierteren) Bild, das Lucien Lévy-Bruhl 20 Jahre später von der „geistigen Welt der Primitiven“ entwirft: dem einer prälogischen Mentalität, deren Abstinenz von diskursiven Operationen nicht aus einer „radikalen Unfähigkeit“ oder „natürlichen Schwäche ihres Begriffsvermögens“<sup>14</sup>, sondern aus den gegebenen Bedingungen und zu lösenden Aufgaben heraus erklärt wird<sup>15</sup> – wobei Lévy-Bruhl betont, dass die primitive Denkweise eine hohe Argumentationsfähigkeit, ein reiches Sprachvermögen und poetische Einbildungskraft durchaus nicht ausschließe.

Freilich war das Interesse der Volkskunde an sogenannten „primitiven“ Kulturleistungen thematisch recht begrenzt. Hier sind mehrere Faktoren wirksam. Einer davon lässt sich als Sommerfrische-Syndrom bezeichnen. Es ist kein Zufall, dass der volkskundliche Gang auf die Dörfer mit der touristischen Erschließung bisher eher abgelegener Regionen zusammenfiel. Die volkskundliche Bewegung war einerseits eine Antwort auf den beginnenden Massentourismus, indem sie der von ihm – wie der Industrialisierung insgesamt – befürchteten Auslöschung traditionellen Volkslebens sammelnd und rettend zuvor zu kommen suchte. Andererseits hatte sie selbst Teil am modernen Fremdenverkehr: zum einen ganz unmittelbar, wenn Ferienaufenthalte zu Forschungen genutzt wurden oder sich Forschungs- an Ferienaufenthalte angeschlossen; zum andern indirekt, wenn Volks Erzählungen, Volkslied, Volkskunst, auch wo sie keine Urlaubssouvenirs darstellten, doch primär nach so etwas wie ihrem Erholungswert ausgewählt wurden. Dieses psychohygienische Motiv, und nicht Ideologie, war vielleicht die Hauptursache für die Bevorzugung des Erbaulichen, des Pittoresken, des Sonntags- statt des Alltagsgewands der bäuerlichen Kultur. Aber gewiss kamen kulturpolitische Tendenzen hinzu. Die volkskundliche Bewegung wurde schließlich zu einem großen Teil von Gymnasial- und Volksschullehrern getragen, d.h., dass zu den Grenzen des bildungsbürgerlichen Geschmacks noch spezielle pädagogische Rücksichten und Absichten hinzu kamen. Es ist also kein Wunder, wenn das volkskundliche Interesse an alten Kunst- und Wissenstraditionen sich meist auf relativ elaborierte Ge-

14 Lévy-Bruhl, Lucien: Die geistige Welt der Primitiven. München 1937, S. 5.

15 Ebd., S. 16.

bilde richtete: auf das Lied, das Märchen, das Rätsel, während einfachere und gröbere Ausdrucksformen und -fähigkeiten wie z.B. das Schimpfen, Fluchen, Pfeifen kaum Aufmerksamkeit fanden und das Volkstheater der Katzenmusiken ungleich seltener untersucht wurde als Passionsspiele.

Das leitet über zum dritten Beispielfeld, der populären Sexualkultur. Prinzipiell war das primitivistische Interesse auch hier mit einem Kampf gegen Vorurteile verbunden. So attestiert Wilhelm Schwartz im ersten Heft der „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde“ der Landbevölkerung ein gering entwickeltes Schamgefühl, das er vor allem auf deren alltäglichen Umgang mit Tieren, aber auch das Zusammenleben der Menschen in engen Räumen zurückführt; er fügt jedoch hinzu: „Die relativ volkstümliche Natürlichkeit, die sich der Dinge nicht weiter bewusst wird, stempelt den Repräsentanten derselben noch nicht als roh oder unsittlich“.<sup>16</sup> Noch entschiedener äußert sich eine (wahrscheinlich von dem Arzt und Volkskundler Max Höfler stammende) Rezension in der „Zeitschrift für österreichische Volkskunde“: „Die Volkssitte lässt das Natürliche, die dem Menschen angeborene Befriedigung seiner Bedürfnisse als durchaus nichts Unrechtes, Unmoralisches oder Verwerfliches annehmen. (...) Das Ausarten der natürlichen Eigenschaften erst macht diese zu Lastern, macht sie unmoralisch (...). (M)oralisch roh ist noch nicht moralisch schlecht.“<sup>17</sup> Aber solchen mutigen Bekundungen entsprach keine ebensolche Publikationspraxis. Manche volkskundliche Lied-, Gedicht-, Schwank-, Sprichwort- und Rätselsammlungen inserierten zwar, dass sie auch das Derbe und Anzügliche nicht ausgespart hätten, andere aber baten um Verständnis, dass der nichtwissenschaftlichen Leserschaft wegen manches unterdrückt worden sei. Und häufig wurde sexuell geladenes Material schon beim Sammeln ausgeklammert. Hierbei war nicht nur die gängige Sexualfeindlichkeit im Spiel, sondern teilweise auch deren völkische Variante, welche der Phanta-

16 Schwartz, Wilhelm: Volkstümliche Schlaglichter. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1. Jg. 1891, S. 17–36; hier S. 34f.

17 Aus einer mit „-r“ gezeichneten Rezension des Buchs von Friedrich S. Krauss: Die Zeugung in Sitte, Brauch und Glauben der Südslawen, in: Zeitschrift für österreichische Volkskunde, 5. Jg. 1899, S. 93–95; hier S. 94. Thematik und Tendenz der Rezension sowie darin enthaltene Vergleiche mit oberbayerischen Gepflogenheiten lassen auf die Autorschaft des in Bad Tölz lebenden Höfler schließen.

sie einer ungebremst triebhaften Primitivkultur außereuropäischer „Naturvölker“ die eines keuschen Germanentums hinzufügte.

So marginal die Erforschung populärer Sexualkultur in der damaligen deutschsprachigen Volkskunde blieb: Immerhin einer ihrer Vertreter, der Wiener Friedrich Salomo Krauss, stellte sie jahrzehntelang in den Mittelpunkt seiner Arbeit. Der Denkansatz war auch bei Krauss primitivistisch: Die Sexualkultur unterer Schichten galt ihm wie die unzivilisierter Völker als Fenster zu älteren Evolutionsstadien. Dabei stellt Krauss – wie die Freudsche Schule, der er sich eng verbunden fühlt – den Geschlechtstrieb vom Rand ins Zentrum der Sozial- und Kulturgeschichte, indem er ihn als „allerkräftigsten Trieb“ bezeichnet, der „von der Menschwerdung der Primaten an bis auf die Gegenwart hinein auf die Geschehnisse der einzelnen und der Völker entscheidend einwirkt. (...) (D)ie bedeutsamsten Mythen der Völker, Religionen und Kulte (stehen) in innigster Beziehung zur Zeugung“.<sup>18</sup> Kein Wunder, dass sich Freud und andere Psychoanalytiker sehr für Krauss' Projekt einer ethnologischen Sexualforschung interessierten. Wilhelm Stekel, der Herausgeber des „Zentralblatts für Psychoanalyse“, empfiehlt das Studium der Anthropophyteia „wärmstens“ und ruft aus: „Möge das Zusammenarbeiten von Analytikern und Folkloristen dazu beitragen, der Wahrheit zum Siege zu verhelfen!“<sup>19</sup> Freud selbst nennt in seinen „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ Krauss' Anthropophyteia ein „unersetzliche(s) Quellenwerk für alles, was das Geschlechtsleben der Völker betrifft“.<sup>20</sup> Auch Koryphäen der zeitgenössischen Völkerkunde wie Franz Boas oder Karl von den Steinen unterstützten das Unternehmen, und führende Volkskundler wie Adolf Strack und Georg Polívka schrieben positive Rezensionen. Die „Anthropophyteia“ war also keineswegs das individuelle Steckenpferd eines Erotomanen, als welche sie später oft belächelt wurde. Allerdings waren die lebhaften Interessebekundungen von Volkskndlern für Krauss' Arbeitsfeld meist recht platonischer Natur. Keiner der bekannteren deutschen, österreichischen und schweizerischen Fachvertreter gehört zu den 146 Autoren, die in der

18 Krauss, Friedrich S.: Vorwort. In: Anthropophyteia, Bd. I, 1904, S. VII–XXI; hier S. VIII.

19 Stekel, Wilhelm: Rezension der „Anthropophyteia“, Bd. VIII. In: Zentralblatt für Psychoanalyse, Bd. II, 1912, S. 282f.; hier S. 283.

20 Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. XI, London 1947, S. 164.

„Anthropophyteia“ publiziert haben. Allmählich wurde auch das Rezensentenecho auf die Folge- und Beibände der „Anthropophyteia“ kürzer und kühler, und als Krauss 1913 von einem Berliner Gericht wegen Pornographie verurteilt wurde, rührte sich im Fach keine Hand für ihn. In den folgenden Jahrzehnten wagte niemand mehr, einen Wissenschaftszweig Sexualvolkskunde zu propagieren. Bis heute ist in der Volkskunde und der Europäischen Ethnologie die alltäglich gelebte Sexualität nur gelegentlicher Seitenblicke gewürdigt, aber kaum einmal zum Gegenstand dichter Beschreibungen gemacht worden.

Meine Skizze dreier Forschungsfelder des volkskundlichen Primitivismus hat sich auf die Gründerzeit des Fachs zwischen den 1880er Jahren und dem Ersten Weltkrieg beschränkt. Über die weitere Geschichte des primitivistischen Paradigmas wird auf diesem Symposium sicherlich noch einiges zu hören sein. Hier sei nur auf einen wesentlichen Punkt der Entwicklung nach 1918 hingewiesen: den deutlichen Rückgang der Versuche, inländische und ausländische „Primitivismen“ zu parallelisieren, und schließlich eine zunehmende Reservierung des Primitivitätsbegriffs für außereuropäische Kulturen. Ein vielsagender Beleg hierfür ist Viktor von Gerambs Aufsatz „Zur Frage nach den Grenzen, Aufgaben und Methoden der deutschen Volkskunde“ von 1926/27.<sup>21</sup> Von Geramb beklagt sich darin bitter über die Zeiten, in der man die kostbarsten Güter des deutschen Volkslebens und der deutschen Volksseele in ihre „internationalen“ Atome<sup>22</sup> aufgelöst habe. Berechtigte Kritik an einer Methode, deren Röntgenblick auf Allgemeines und Elementares die konkrete Kulturformation ausblendet, mischt sich mit der Apotheose der heimischen Kultur, wenn von Geramb über die Blütezeit des volkskundlichen Universalismus sagt: „Ja, es war schmerzlich und es war zum Verücktwerden. Wer sich etwa an der ‚deutschen Innigkeit‘ des lieben Märleins von den ‚Bremer Stadtmusikanten‘ kindselig erfreut, wer irgendeinen Gedanken eines deutschen Volksliedes mit sehnsuchtsvoller Liebe als ‚reinste Ausprägung deutschen Wesens‘ aufgenommen und ‚erlebt‘ hatte, der ward nun – nicht etwa nur von den bösen Ethnologen, nein, auch von den Vertretern der ‚deutschen Volkskunde‘ – weidlich ausgelacht, indem man ihm triumphierend ‚dasselbe Märchen‘ bei den – Karaiben und ‚denselben Gedanken‘ bei den –

21 In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 37./38. Jg. 1927/28, S. 163–181.

22 Ebd., S. 173.

Bantunegern nachwies. – Mit einem Wort, der romantische Dom, dessen köstlichster Schrein die ‚deutsche Volksseele‘ geborgen hatte, sank allmählich in Trümmer, und jene ‚Seele‘ verzog sich aus dem heiligen Schrein, um in die ‚Allerweltspsyche der Primitiven schlechthin‘ zu verfließen.“<sup>23</sup> Ähnlich, aber noch offener die Überlegenheit der eigenen Kultur proklamierend und mit stärkerem politischem Akzent schreibt 1931 der Prager Volkskunde-Ordinarius Gustav Jungbauer: „Die Geschichte der deutschen Volkskunde ist (...) auch eine Geschichte der deutschen Selbstbesinnung. Nach langen bangen Irrfahrten hat der Deutsche, der so gern in die weite Ferne schweift, der seine Märchen am liebsten in fremden Landen spielen läßt, während sie beim Franzosen oder Magyaren in der Heimat verankert sind, den Rückweg zur Muttererde und zum Vaterhaus gefunden und erkannt, daß im eigenen Volkstum die höchste Wissens- und Lebenskraft ruht. Und diese Erkenntnis bildet ein einigendes Band für das im Innern zerklüftete und zerrissene, tief geschwächte deutsche Volk im Inland und seine Teile und Splitter im Ausland, sie bildet zugleich die Gewähr für eine bessere Zukunft.“<sup>24</sup>

Zwei Jahre später wurde die ethnozentrische Ausrichtung des Faches gewissermaßen amtlich. Nun lautete das Credo: „Die deutsche Volkskunde (...) beschäftigt sich mit der deutschen Gemeinschaftsart. Sie untersucht diese Art, wie sie aus dem Blute ihrer Träger geboren und durch die Geschichte geformt ist, und wie sie durch die Verschiedenheiten der Landschaft und durch die Unterschiede der Stammeseigentümlichkeiten ihre Gliederung erhält.“<sup>25</sup> Nationalsozialistische Fachvertreter rechneten mit der primitivistischen Volkskunde ab. Matthes Ziegler, Leiter des Amtes für weltanschauliche Information im Amt Rosenberg, schimpft 1934 in seiner „Volkskunde auf rassischer Grundlage“: „Die utopistische Lehre von der Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, hat sich in unserer Frühgeschichtsforschung und Volkskunde in gleicher Weise verhängnisvoll ausgewirkt.“<sup>26</sup> Und der Greifswalder Volkskundler Karl Kaiser sagt 1939 über die Geschichte des Faches: „Im 19. und 20. Jahrhundert strömt in wachsendem Maße eine Unmasse von Berichten über das

23 Ebd.

24 Jungbauer, Gustav: Geschichte der deutschen Volkskunde. Prag 1931, S. 184.

25 Lauffer, Otto: Was heißt ‚Deutsche Volkskunde‘? In: Zeitschrift für Volkskunde, N.F. Bd. IV, 42. Jg. (o.J.), erschienen 1933, S. 69f.; hier S. 70.

26 Ziegler, Matthes: Volkskunde auf rassischer Grundlage. In: Nationalsozialistische Monatshefte, 5. Jg. 1934, S. 711–717; hier S. 712.

Volksgut fremder Völker, insbesondere über Vorstellungen und Brauchtum primitiver Naturvölker herein. Man verglich sie mit Vorstellungen und Gütern des deutschen Volkes und folgerte die ursprüngliche Wesensgleichheit aller Völker unter völliger Leugnung der zu tiefst in der Rasse gründenden Eigenart.<sup>27</sup> Als wesentliche Träger dieser antirassistischen Betrachtungsweise macht Kaiser jüdische Wissenschaftler aus. Schauernd spricht er davon, „welche verhängnisvolle Rolle die Juden in der deutschen Volkskunde der Vergangenheit gespielt (haben).“<sup>28</sup> Das ist natürlich eine Wahnvorstellung, doch man kann sie zu einem nützlichen Hinweis verkehren. Er lautet: Die Volkskunde war Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts keine völkische Veranstaltung, und solange sie dies nicht war, haben auch etliche jüdische Forscherinnen und Forscher sie mitgetragen.<sup>29</sup>

So weit der fachhistorische Abriss, der natürlich fortzusetzen wäre, denn bestimmte primitivistische Fragestellungen und Glaubenssätze haben nicht nur in der nationalsozialistischen Volkskunde, sondern auch diese selbst überlebt und wirken zumindest unterschwellig bis in die gegenwärtige Forschung hinein. Ich überspringe jedoch dieses interessante Thema (nicht nur aus Zeitgründen, sondern weil ich mir das nötige Detailwissen dafür erst aneignen müsste) und komme zum letzten Teil meines Vortrags: zu Bestandteilen der primitivistischen Erbschaft, an denen anzuknüpfen ich für möglich und sinnvoll halte.

Eine zweifellos nachahmungswürdige Qualität der primitivistischen Volkskunde ist ihre transnationale und internationale Ausrichtung. Über ein Drittel der kaiserzeitlichen Beiträge in der „Zeitschrift für Volkskunde“ widmet sich nicht-deutschen Kulturen oder dem interkulturellen Vergleich. Die neue, unter dem anspruchsvollen Namen Europäische Ethnologie segelnde Volkskunde muss noch viel tun, um diesen Grad an transnationaler Kompetenz wieder zu erreichen.

Das bedeutet freilich nicht, mit diesem Interesse an interkulturellen Bezügen und Beziehungen auch die primitivistische Suche nach allen Kulturen gemeinsamen „Elementargedanken“ fortzuschreiben und

---

27 Kaiser, Karl: Lesebuch zur Geschichte der Deutschen Volkskunde. Dresden 1939, S. 5.

28 Ebd., S. 8.

29 Vgl. Warneken, Bernd Jürgen: Völkisch nicht beschränkte Volkskunde. Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor hundert Jahren. In: Zeitschrift für Volkskunde, 95. Jg. 1999, S. 169–196.

sich nun zusammen mit einschlägig interessierten Ethologen oder gar Soziobiologen auf „Universalien im menschlichen Sozialverhalten“<sup>30</sup> zu kaprizieren. Denn letztlich bleibt auch für diese Bemühungen das über die frühere volkskundliche Parallelensuche Gesagte gültig: Bisher landete man bei der Suche nach kulturellen Universalien entweder bei „empty or near-empty categories“<sup>31</sup> oder riss Einzelphänomene aus ihrem Bedeutungs- und Funktionskontext.<sup>32</sup> Doch über dieser Kritik darf dasjenige Moment des völker- und volkskundlichen Primitivismus nicht vergessen werden, das Deutschtümler und Nationalsozialisten so auf die Palme oder besser auf die Eiche brachte: dass viele seiner Vertreter von der Gleichwertigkeit materiell und institutionell höchst ungleich entwickelter Kulturen oder zumindest vieler ihrer Einrichtungen, Produkte oder Praktiken überzeugt waren. Das Parallelen-Faible der frühen Volkskunde hat zu Recht wenig heutige Nachfolger gefunden; doch die Bereitschaft, kultiviertes – planvolles, komplexes, reflektiertes, moralisch anspruchsvolles – Denken und Handeln nicht zuvörderst europäischen Gesellschaften und darin wiederum deren sozialen Eliten zuzuschreiben, ist zu Recht ein ethnographisches Essential geblieben.

Aktuell bleibt sicherlich eine Aufmerksamkeitsrichtung, die sich mit der frühvolkskundlichen Universalienensuche verband: das Interesse am popularen Umgang mit Grundbedürfnissen wie Essen, Trinken, Sexualleben sowie mit anthropologischen Grundtatsachen wie Geburt, Krankheit und Tod. Nicht zuletzt das trotz mancher Öffnungen weiterbestehende anthropologische Defizit bei Soziologie und Historiographie spricht dafür, Geschichte wie Gegenwart körpernaher Praxen als volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Arbeitsschwerpunkt beizubehalten und auszubauen. Und sicherlich ist es sinnvoll, die lange Zeit gekappten Beziehungen zur physischen Anthropologie, mit der ja die frühe Volkskunde in Berlin wie in Wien organisatorisch und personell recht eng verbunden war, wieder aufzunehmen. Ein Kultu-

30 Vgl. Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: Universalien im menschlichen Sozialverhalten. In: Rössner, Hans (Hg.): Der ganze Mensch. Aspekte einer pragmatischen Anthropologie. München 1986, S. 80–91.

31 Geertz, Clifford: The Impact of the Concepts of Culture on the Concept of Man. In: Ders.: The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York 1986, S. 33–54; hier S. 39.

32 Zur Geschichte der Universalienforschung vgl. Gregor Reichelt unter Mitarbeit von Bernhard Metz: Universalien. ([www.uni-konstanz.de/FuF/sfb511/publikationen/universalien.html](http://www.uni-konstanz.de/FuF/sfb511/publikationen/universalien.html))

ralismus, der die Forschungsergebnisse der anderen „Lebenswissenschaften“ nur als Bedrohung und nicht auch als Bereicherung wahrzunehmen vermag, ist schließlich ebenso borniert wie ein kulturverkürzender Biologismus.

Eng verwandt mit der Frage nach der Existenz und Essenz interkultureller Parallelen ist die nach Dauer und Charakter kultureller Traditionen. Eine der wichtigsten methodologischen und theoretischen Leistungen der Reformvolkskunde der 1960er und 1970er Jahre war es zweifellos, falschen oder fragwürdigen Archaik-Zuschreibungen für bestimmte Bräuche, Mythen, Märchen usw. sowie der Vorherrschaft der diachronistischen über die synchronistische Fragestellung entgegenzutreten. Doch mit dieser kritischen Revision des volkskundlichen Antiquarismus hat sich nicht dessen Ausgangsbeobachtung erledigt: dass in der Popularkultur – wie in der Kultur insgesamt – oft mehrere nacheinander entstandene Schichten nebeneinander liegen und zueinander in Beziehung treten. Neben der Dekonstruktion behaupteter Traditionslinien sollte auch die ergebnisoffene Auslotung der Möglichkeit tatsächlicher und z.T. nicht mehr bewusster Langzeittraditionen ihren Platz haben. Gewiss gilt es zu beachten, dass Langzeittradition selten zeitliche Kontinuität und nie semantische Konstanz bedeutet. Doch manche volkskundliche Analyse – z.B. von Folklorismen – begnügt sich mit der Entlarvung missverstehender oder mutwilliger Kontinuitätsbehauptungen sowie dem Verweis auf die aktuellen Motive von Traditionserfindungen und kümmert sich zu wenig um die Frage, ob die aktuelle Indienstnahme nicht doch auch Vermittlung von Vergangenheit und Gegenwart einschließt. Eben weil das Pantheon in Rom zur Allerheiligenkirche wurde, überlebte es; und eben weil das japanische Sumo-Ringen auch moderne – u.a. kommerzielle – Interessen zu bedienen vermag, blieb der Ringkampf eines Gottes mit einem Erdgeist, wie Marshall Sahlins sagt, „a living tradition, precisely one that has been able to traverse history“.<sup>33</sup>

Fragt man nach einem angemessenen Umgang mit dem primitivistischen Erbe, so muss über Arbeitsfelder und Themenstellungen hinaus auch das Verhältnis zu den re-volutionären, den modernekritischen Implikaten dieses Erbes gesprochen werden – wenngleich hier befriedigende und konsensfähige Antworten besonders schwie-

33 Sahlins, Marshall: Two Or Three Things That I Know About Culture. In: Man, N.S. 5, 1999, S. 399–421; hier S. 409.

rig sind. Relativ unstrittig dürfte immerhin sein, dass die volkskundliche Kulturwissenschaft ihre Facherfahrung mit kulturromantischen bis primitivistischen Sehnsüchten weiterhin zur Beschäftigung mit alltags- und popularkulturellen Ausdrucksformen des Unbehagens in der Moderne nutzen sollte. Dabei geht es nicht nur um traditionelle Formen von Modernefflucht, etwa um das deutsche Volk-Wald-Heimat-Syndrom, sondern gerade auch um deren modernisierte Varianten: um Primitivitäts-Anleihen auf dem esoterischen Lebensreform-Markt ebenso wie um unternehmenskulturelle Rekurse auf Stammesrituale. Überdies mehren sich notgeborene Rückgriffe auf vormoderne Lebensweisen: die Revitalisierung von Clans z.B., die Treueschwüre auf einen „Paten“, die bei manchen langfristig aus dem Arbeitsmarkt ausgeschlossenen Gruppen zu beobachten sind. „Vielleicht“, überlegt Thomas Hauschild am Beispiel der in amerikanischen Mafiakreisen spielenden Fernsehserie „Die Sopranos“, „vielleicht können die Kulturen, die den Kapitalismus nicht erfunden haben, mit seinen Folgen viel besser leben als die *white Anglo-Saxon protestants*, weil sie keine verinnerlichte Moral haben, aber das Korrektiv durch die Großfamilie, eine expressive und mimetische Seelenkultur besitzen und eine Verankerung in den Lehren und Bildern der ältesten Organisation der Welt, der katholischen Kirche.“<sup>34</sup>

Die Erfahrungen mit sei's harmlos-verqueren, sei's völkisch-aggressiven Talmi-Primitivismen haben die volkskundliche Kulturwissenschaft zu einem primär kritischen Umgang mit kulturellen Revolutionsversuchen erzogen. Doch diese Haltung sollte nicht ins Lager der Fortschrittsgläubigen führen, die – wie Claude Lévi-Strauss es sagte – „Gefahr laufen, die ungeheuren Reichtümer zu übersehen, welche die Menschheit links und rechts jener engen Rille angehäuft hat, auf die allein sie ihre Blicke heften.“<sup>35</sup> Die Rede von den „Reichtümern“ der Vergangenheit passt dabei nicht zu einer komplexitätsflüchtigen Haltung, der es um die Wiedergewinnung einer imaginierten vormodernen Einfalt geht, sondern viel eher zu einem Vergangenheitsinteresse, dem es um die Vermehrung heutiger Denk- und Handlungsmöglichkeiten zu tun ist. Wenn sich z.B. der Volks- und Völkerkundler Dieter Kramer, der sich immer wieder dem „Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit“ verweigert hat, für die kulturellen

34 Hauschild, Thomas: Lernt von den Sopranos. Wie man eine Serie als ethnologische Studie zukünftiger Verhältnisse begreifen kann.“ In: *Die Zeit*, 16. Juni 2000.

35 Lévi-Strauss, Claude: *Traurige Tropen*. Köln 1970, S. 363.

Faktoren früherer bäuerlicher Subsistenzwirtschaft interessiert, insofern diese „nicht einfach zum Überleben, sondern zur nachhaltigen Sicherung eines Generationen überdauernden Stoffwechsels mit der Natur“<sup>36</sup> gedient habe, so ist es ihm nicht um eine Sehnsucht nach vermeintlichen Idyllen und schon gar nicht um ein Zurückdrehen des Geschichtsrads zu tun. Er will damit vielmehr in die Diskussion über lebenserhaltende Umweltsysteme eingreifen und „mit unseren Forschungen die Phantasie für die Entwicklung perspektivreicherer Alternativen anregen“.<sup>37</sup> Am leichtesten fällt ein solcher Einbau von Vergangenheit in die Zukunft sicherlich, wo es sich um einzelne Verfahrensweisen, Materialien und Produkte handelt. Bei komplexeren Elementen der vormodernen Popularkultur, bei bestimmten Solidarstrukturen, Geschlechterbeziehungen, Lebensauffassungen wird ihre wissenschaftliche Rekonstruktion oftmals die Erkenntnis einschließen, dass sie einen gesellschaftlichen Kontext voraussetzen, dessen Wiederherstellung kaum möglich oder kaum wünschenswert wäre. Die Wertschätzung vergangener Lebensweisen fällt also nicht mit dem Wunsch nach Reenactment zusammen (so wenig dieses abzulehnen ist, sofern es sich seines bloßen Annäherungscharakters bewusst bleibt). In vielen Fällen wird die Rettung der Vergangenheit nur in der Bewahrung von Hinweisen auf Verlorenes bestehen können.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Die Rede von der „primitivistischen Erbschaft“ setzt voraus, dass der Primitivismus tot ist und dass er auch nicht reanimiert werden soll. Es geht um Inventur und Teilung: um die Teilung in Fehler, aus denen sich lernen lässt, und in Potentiale, die mit ihren historischen Realisationsformen nicht erledigt sind. Was hier empfohlen wird, ist also kein Neo-Primitivismus, sondern etwas gänzlich anderes: ein selbstreflexiver Post-Primitivismus.

---

36 Kramer, Dieter: Die Kultur des Überlebens. Kulturelle Faktoren beim Umgang mit begrenzten Ressourcen in vorindustriellen Gesellschaften Mitteleuropas. Eine Problemskizze. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 89. Bd. 1986, S. 209–226; hier S. 209f.

37 Ebd., S. 222.