

Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde
Band: 88 (1992)
Heft: 3-4

Artikel: Ethnologie und Alltagsgeschichte : zum Gegenstand von Völkerkunde und Volkskunde
Autor: Jacobbeit, Wolfgang
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-117805>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

**Ethnologie und Alltagsgeschichte.
Zum Gegenstand von Völkerkunde und Volkskunde***

Von *Wolfgang Jacobeit*

Die Geschichte der Geisteswissenschaften ist in besonderer Weise Bestandteil des sich ständig vollziehenden gesellschaftlichen Wandels aller Zeiten und Räume. Zu den Geisteswissenschaften zählt auch die Ethnologie. Sie ist mithin den gleichen Bedingungen unterworfen wie diese, und das prägt ihre wechselvolle Entwicklungsgeschichte.

Ethnologie ist nicht wertfrei im Sinne einer beziehungslosen Objektivität. Sie ist vielmehr beeinflusst und behaftet von und mit Ideologismen unterschiedlichster Art und Provenienz. Das gilt ebenso für ihren Forschungsgegenstand bzw. für die Auffassungen von demselben. Dieser Forschungsgegenstand aber ist – im Gegensatz zu manchen anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen – nicht abstrakt, denn Ethnologie ist die Wissenschaft von den Menschen und der Gesamtheit ihrer Lebensäußerungen; Menschen in ihrer Eigenschaft als jeweils gesellschaftlich eingebundene Individuen, aber auch als Einzelpersonlichkeiten mit materiellen und geistigen Bedürfnissen, entsprechenden Reaktionen und Handlungsweisen. Diese Menschen sind Teil der Geschichte und deren Perioden als aktiv wirkende, meist aber als passiv erdulden. Sie sind jedoch in jedem Fall Mitgestalter von Geschichte, auch ihrer eigenen, im Rahmen eines objektiv gegebenen Zeit-Raum-Verhältnisses, mit dem sie sich – subjektiv – auseinandersetzen. Diese Historizität bezieht Kontinuitäten von Handlungs- und Verhaltensmustern genau so ein wie periodenbestimmte Wandlungen/Innovationen derselben zu neuen Formen und dies in unterschiedlichen Prozessverläufen.

Die Betrachtung dieser Menschen als ethnologischer Forschungsgegenstand ist sehr wechselvoll gewesen, ist es z.T. immer noch, und das macht im wesentlichen die Wissenschaftsgeschichte der Disziplin aus. Das ethnologische Menschenbild der verschiedenen Epochen und Perioden ist so variiert-modifiziert worden und besitzt bekanntlich eine

* Zu den Vorarbeiten dieser Thematik vgl. u. a.: Jacobeit, Sigrid/Wolfgang Jacobeit 1991: Vom Nutzen und Nachteil alltagsgeschichtlichen Denkens für die Historie. In: Jarausch, Konrad H./Jörn Rüsen/Hans Schleier (Hg.): *Geschichtswissenschaft vor 2000. Perspektiven der Historiographiegeschichte, Geschichtstheorie, Sozial- und Kulturgeschichte*. Festschrift für Georg G. Iggers zum 65. Geburtstag (= Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 5), Hagen, 134–147.

beträchtliche Spannweite von exotistisch-primitiven Vorstellungen, über philanthropisch-liberale Muster bis zur Verherrlichung von Menschentypen und Rassen auf der einen sowie der verbrecherisch-bewussten Vernichtung und Ausrottung von Menschentum auf der anderen Seite. Ethnologie als geisteswissenschaftlicher Zweig herrschender Ideologien hat namentlich seit der Wende zum 20. Jahrhundert durch einseitige Forschungsvorgaben, durch Untersuchungen im Sinne kolonialistischer Systeme oder durch missbräuchliche Anwendung theoretischer Fachgrundlagen wesentlich zu jenem allgemeinen ambivalenten Menschenbild beigetragen.

Das Geschehen in der Zeit des Nationalsozialismus löste einerseits fast spontane Überlegungen aus, wie ein Missbrauch und eine Mitschuld der Ethnologie an den begangenen Menschenverbrechen künftig verhindert werden könnte, aber auch, wie konkrete ethnologische Forschung überhaupt weiter zu treiben, vermeintlich kognitive Deutungsfehler zu vermeiden und eine dafür mit als notwendig erkannte interdisziplinäre Kooperation zu erreichen seien.

Schon 1946 forderte der Soziologe Heinz Maus die Liquidierung der Volkskunde als einer Schrittmacherin faschistischer Ideologie und ihrer Konsequenzen bzw. eine grundlegende Umorientierung auf historisch-materialistische Denkkategorien.¹ In bezug auf die verheerende, in der deutschen Ethnologie grassierende «Volksgeist»-Theorie hatte der norwegische Linguist Ralf Sommerfeld noch vor Kriegsende gefordert, den deutschen Gegner nicht nur militärisch, sondern auch «geistig zu entwaffnen».² Mahnungen solcher Art haben kaum zu öffentlichen Diskussionen unter den damaligen Fachvertretern geführt. Sie wurden negiert, totgeschwiegen und erlebten erst eine Reflexion im Rahmen der Studentenbewegung in den 1960/70er Jahren, als von Studenten und jungen Universitätswissenschaftlern ein Paradigmawechsel zumindest der Volkskunde partiell durchgesetzt wurde.³ In einem Flugblatt der Marburger Studenten hiess es u.a.: «Warum ... hat Heinz Maus immer noch oder schon wieder recht? Warum fällt es uns ... so schwer, ihn zu widerlegen? Warum hat noch kein Kongress uns dabei weitergeholfen? Lag es an uns? Lag es am Kongress? Oder lag es gar an der Volkskunde selber! Es liegt, meinen wir, an der Volkskunde. Wir meinen nämlich:

1. Die Volkskunde hätte Selbstbewusstsein nötig. Voraussetzung wäre, dass sie anfinde, auf sich selbst zu reflektieren.
2. ...
3. Endlicher Ausgang aus der Provinzialität. Voraussetzung wäre: Eine überfällige Kenntnisnahme und Rezeption der Nachbarwissen-

schaften, wie etwa der Soziologie, der Kultur- und Sozialanthropologie, der Psychologie etc.

4. Statt bloss ins Detail zu gehen, sollte sie von Problemen handeln. Voraussetzung wäre: Die Erkenntnis, dass wir Probleme nicht zu machen brauchen, sondern dass sie da sind.»⁴

In ähnlichem Sinn äusserten sich noch 1990 Eckhard J. Dittrich und Frank-Olaf Radtke in einer Mahnung «an die Intellektuellen», trotz wohlmeinender Absichten nicht länger mit unscharf-mehrdeutigen Begriffen wie z.B. «Ethnizität» zu operieren. «Wissenschaftler hätten nach der Erfahrung des 2. Weltkrieges die Aufgabe ..., Kategorien, deren Folgen für das Handlungssystem bekannt sind, aus der Diskussion zu nehmen ... Die Kategorie «Ethnizität» ist das Erbe einer Gesellschafts- und Subjektformation, die heute, angesichts der weltumgreifenden Dynamik kapitalistischer Entwicklung, der damit verbundenen Veränderung gesellschaftlicher Organisationsformen und der subjektiven Bewältigungsmöglichkeiten, veraltet ist. «Familie» und «Volk» liefern Orientierungen, die immer weniger ausreichen, mit dem realen Problem des gesellschaftlichen Wandels umzugehen ...»⁵

Solche hier ausgewählten kritischen Auffassungen zu den Positionen von Volks- und Völkerkunde (= Ethnologie) und ihrem Missbrauch in der NS-Zeit,⁶ aber auch in Formen des Neo-Kolonialismus sowie wachsender Fremden- (nicht nur Ausländer-) Feindlichkeit, lenken die wissenschaftsgeschichtliche Aufmerksamkeit auf den Sprachwissenschaftler und Ethnologen Wolfgang Steinitz, der bereits 1953 von der Ethnographie (gleichbedeutend mit Ethnologie) als der «Wissenschaft von der Erforschung aller Völker» schrieb, sich dabei auf das entsprechende Vorbild der Aufklärung und der Klassik berief, im gleichen Sinn an Ausführungen von «Vätern» der Volkskunde des 19. Jahrhunderts erinnerte und betonte, dass lediglich in Deutschland (bzw. in deutschsprachigen Gebieten) seit der Jahrhundertwende unter «Volkskunde» die ethnologische Beschäftigung mit dem eigenen Volk verstanden werde, bewusst abgehoben von der Völkerkunde, die es mit den «primitiven Naturvölkern» vornehmlich ehemaliger Kolonien zu tun habe. Mit Recht verwies er darauf, dass Volks- und Völkerkunde sich lediglich – aber auch das gilt heutzutage nicht mehr oder nur sehr eingeschränkt⁷ – durch die Anwendung unterschiedlicher Methoden auszeichnen. Aber: «Ein absoluter, prinzipieller Unterschied in der (ethnologischen) Erforschung z.B. eines europäischen und eines afrikanischen Volkes besteht nicht... Die Erforschung des deutschen Volkes ist eine Spezialdisziplin der (Ethnologie) ... Aus traditionellen nationalen Gründen verwenden wir statt deutsche Völkerkunde oder deutsche (Ethnologie) die Bezeich-

nung deutsche Volkskunde. Volkskunde kann auch im Zusammenhang mit anderen Völkern als Synonym von (Ethnologie) angewandt werden (z.B. russische, französische Volkskunde).»⁸

Diese Auffassung von Wolfgang Steinitz war zur Zeit des fachlichen Neubeginns in der damaligen DDR eindeutig, wenn sie auch dort nicht überall Anklang fand und in der Praxis des Forschungsalltags kaum angewandt wurde. Aber in der Universitätslehre sind Generationen von Studenten im Gedanken dieser Einheit von Volks- und Völkerkunde = Ethnologie ausgebildet worden:⁹ einer Ethnologie, die sich, wie eingangs erwähnt, ihrer Bedeutung als historische Wissenschaft in dem Sinne bewusst ist, dass sie sich auf den tätigen Menschen in dessen konkreter Geschichtlichkeit bezieht als Grundlage für die Ausprägung eines umfassenden Bildes seiner Lebensweise und seiner kulturellen Äusserungen, die wir insgesamt mit Alltag und Geschichte des Alltags in der Dialektik von Zeit und Raum bezeichnen wollen.

Dies betonend kann Ethnologie nicht als eine historische Wissenschaft schlechthin gelten, die den Wurzeln und Entwicklungen einer grossen Zahl von Objektivationen aus den Bereichen der materiellen, geistigen oder sozial geprägten Kultur nachspürte. Vielmehr sollte sie die essentiellen Zusammenhänge von Lebensweise und kulturellen Äusserungen sozialer Gruppen, Schichten und Klassen untersuchen, wie sie sich konkret im jeweiligen historisch-gesellschaftlichen Kontext geschichtlicher Formationen, Perioden, Epochen als reale zeitgenössische Erscheinungen herausgebildet und entwickelt haben, Veränderungen unterlagen, ihrer Grundlagen beraubt, aufgegeben wurden und verschwanden oder als Relikte, Survivals in einer «zweiten Daseinsform» weiter existierten und zu den traditionellen Grundlagen der Kultur eines Volkes, einer Nation, eines Ethnikums, einer Klasse usw. zählten. Wenn bisweilen noch Ethnologie als die «Wissenschaft vom archaischen Leben» bezeichnet wird, deren vermeintliche Aufgabe darin bestehe, «für die Analyse und Theorie symbolischer Formen zuständig» zu sein bzw. sich mit einem angeblich elementaren Bestand «kultureller Symbole» zu beschäftigen und damit das «gegenwärtige Paradigma der Kulturwissenschaften» zu liefern, so ist das nicht nur ein Anachronismus.¹⁰ Vielmehr lassen solche Meinungen Einseitigkeiten erkennen, die der Realität des historischen Prozesses widersprechen, in dem Menschen als gestaltende Kräfte wirken, dessen Folgen ertragen oder sich den jeweiligen Gegebenheiten entsprechend «einrichten», künftigen Ereignissen hoffend und bangend entgegensehen, dabei auch «Eigensinn» entwickeln – kurzum, ihren spezifischen Anteil am historischen Prozess haben. Diesen wie auch immer gestalteten Beitrag lei-

sten die Menschen als gesellschaftliche Individuen und als Einzelpersonlichkeiten ständig. Das macht ihre Lebensweise aus, das bestimmt ihre besondere Individualität, prägt ihr Bewusstsein und ist alles in allem ihr Alltag: Alltag, ein Derivat des sich ständig vollziehenden historischen Prozesses, den hermeneutisch zu erfassen nur eine komplexe Betrachtungsweise ermöglicht, die jede Einseitigkeit und somit falsche Prämissen verhindert.

Jedoch Alltagsforschung, Alltagsgeschichte im Lichte einseitig- (oft) ideologischer Erkenntnis-«Suche» zu betreiben, ist eine Gefahr, zumal dann, wenn sie bisweilen helfen soll, einen Hintergrund für politische Zielsetzungen zu schaffen. Dazu gehören häufig, wie schon erwähnt, die Beschwörung des «Ethnischen», die manchmal verzweifelt anmutende Suche nach kultureller Identität unter Zuhilfenahme von nicht überprüften folkloristischen Versatzstücken, verbunden mit sehr realen Geschäfts- und politischen Interessen der jeweiligen Macher. Fast immer werden damit Vorstellungen von Alltag verknüpft, ohne dessen grundsätzlich sozioökonomischen und -kulturellen Charakter zu berücksichtigen.¹¹ Ein gerade von Sozial- und Kulturhistorikern oft angemahnter und beschworener «ethnologischer Blick» ist erst dann sinnvoll, nutz- und anwendbar, wenn die Ethnologie ihre Beschränkung vor allem auf das Geistig-Seelische aufgibt, wenn sie sich stattdessen einer komplexen Betrachtungsweise gegebener menschlicher Gemeinschaften im konkreten historisch-gesellschaftlichen Prozess befleißigt, wenn sie ihre Aufmerksamkeit einer geschichtlich gewordenen und sich unter geschichtlichen Bedingungen stets verändernden Lebensweise von Mitgliedern dieser Gemeinschaften zuwendet. In dieser Hinsicht ist alltäglich gestaltete oder passiv ertragene Lebensweise der «vielen» ein realer hermeneutischer Zugang der Ethnologie zu einem Forschungsgegenstand, der als wesentlicher Beitrag zu einem Grundproblem gerade gegenwärtiger Historiographie überhaupt zu verstehen ist: die Rolle der Volksmassen in der Geschichte.¹²

Dies ist eine von den Geschichtswissenschaften allgemein zu verantwortende Ziel- und Problemstellung interdisziplinären Zuschnitts. Wenn es die Ethnologie immer besser verstehen lernt, sich in einem solchen Kreis historisch-gesellschaftlich orientierter Disziplinen ihren Platz zu schaffen und ihn zu behaupten, kann die Forderung nach dem «ethnologischen Blick» mit Fug und Recht erhoben werden, dann also, wenn die Ethnologie aus dem Status einer exotistischen, ahistorisch betriebenen Orchideenwissenschaft heraustritt und sich ihrer gesellschaftlichen Verantwortung als historische Disziplin voll bewusst wird.

Eine ähnliche Problemstellung scheint den für die gesellschaftlichen Verhältnisse ihrer Zeit sensibilisierten Ethnologen schon um die Jahrhundertwende auf, als beispielsweise Karl Weinhold 1890/91 mit seinem Aufsatz «Was soll die Volkskunde leisten?»¹³ diese Disziplin als Wissenschaft begründete und darin mit unverhohlener Kritik formulierte: Volkskunde sei zu einer «beliebten Beschäftigung» geworden, denn es gäbe da «etwas Ergötzliches und nicht selten Nützliches» zu sammeln, dem man mit Geschick einen «gelehrten Anstrich» geben könne, was aber nichts anderes sei als ein «modischer Sport, der als Wissenschaft gelten will».

Doch wer Volkskunde wirklich als Wissenschaft betreiben wolle, bedürfe ganz anderer, ernsthafter Grundlagen, die «mehr [seien], als die Herren Folkloristen ahnen.» Es gehöre dazu «Vertrautheit mit Geschichts- und Sprachwissenschaft, mit Anthropologie und Psychologie, mit historischer Rechtskunde, mit Geschichte der Volkswirtschaft, der Technik und der Naturkunde, der Literatur und der Kunst dazu, und vor allem ein natürlicher klarer Verstand. Die Volkskunde hat die Aufgabe, das Volk, das ist eine bestimmte geschichtlich und geographisch abgegrenzte Menschenverbindung von Tausenden oder Millionen, in allen Lebensäußerungen zu erforschen.» Volkskunde sei «eine nationale und historische Wissenschaft, wenn man sie richtig fasst».

«Wenn man sie richtig fasst!» Das bedeutet bereits hier: Die Forderung nach Interdisziplinarität, die Hervorhebung des Historischen, der Bezug auf eine allseitige Beschäftigung mit den Volksmassen, einschliesslich der Beachtung des übernationalen Moments sind wesentliche Grundlagen dessen gewesen, was für Karl Weinhold und für die seinen Intentionen nahestehenden «Kultur»-Wissenschaftler zahlreicher Sparten Volkskunde/Ethnologie war bzw. hätte sein können; eine Disziplin modernen Zuschnitts, die der Diskussion unserer Tage um die Stellung des Fachs im geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Bezug nicht fern gewesen ist.

Was Karl Weinhold in kluger Beachtung der Komplexität des Volkslebens bzw. der alltäglichen Lebensweise als Forschungsziel und Aufgabenstellung ausgesprochen hatte, kam den Bestrebungen anderer Zeitgenossen, die den Problemen ihrer Epoche ähnlich offen gegenüberstanden, gleich. So beispielsweise dem italienischen Anthropologen, Soziologen, Ethnologen, Kriminologen und Statistiker Alfredo Niceforo (1876–1960), der 1910 eine voluminöse «Anthropologie der nichtsbesitzenden Klassen» herausgab, die in deutscher Übersetzung mit der Einführung des lange Zeit Max Weber freundschaftlich verbundenen Robert Michels «Das Proletariat in der Wissenschaft und die

ökonomisch-anthropologische Synthese» auf den Markt kam. Anders als bei Karl Weinhold, aber mit dem gleichen Zeitempfinden, ging es Niceforo um eine Anthropologie der Nicht-Besitzenden, der Volksmassen also. Kritisch vermerkte er u. a., dass bei bisherigen Untersuchungen zur Problematik der Armen vor allem das Elend, die Misere als allgemeine Erscheinung im Vordergrund gestanden habe: «Nicht e i n e der verschiedenen nationalökonomischen, ethischen und politischen Seiten des Problems ist übergangen worden, ... eher der Mensch, der Mensch selbst mit seinem Fleisch und Blut ist ein Objekt der Vernachlässigung geblieben. Man hat sich gewissenhaft mit der Armut beschäftigt, aber man ist gewissenlos am lebenden Armen vorbeigegangen, ... man hat die l e b e n d e n Menschen, die jene Phänomene [wie Armut] erst erzeugen, zu studieren vergessen, und das menschliche Handeln, gerade als ob es nicht im Organismus des Menschen selbst seine Wurzeln hätte, völlig isoliert studiert», wie es der «altbekannten, rein metaphysischen und aprioristischen Methode» entspreche. Man habe nicht die eigentlichen Tatsachen dargestellt, sondern sich vielmehr eines «abstrakten Denkens» befleißigt. Jedoch, so schlussfolgert er: «Die Tatsachen sind mit dem Gold vergleichbar, während die metaphysischen Abstraktionen entwerteten Banknoten gleichkommen.»

Um diesem Zustand der Einseitigkeit und damit irrelevanten Interpretationen abzuhelpfen, strebte Alfredo Niceforo eine ob ihrer Wichtigkeit eigenständige Anthropologie der nichtsbesitzenden Volksklassen seiner Zeit an, für deren Untersuchung und Darstellung er das «Studium und die Ätiologie der physischen, physiologischen, pathologischen, psychologischen, [demographischen] u n d ethnographischen Merkmale der das Proletariat bildenden Einzelmenschen» anzuwenden empfahl.

Ethnographie war für ihn «derjenige Zweig der Anthropologie, der sich mit der Beschreibung der Sitten, der Glaubenslehren, der Form und dem Grade der Zivilisation eines Volkes befasst». Diese Bereiche machten nicht nur wesentliche ethnographische Differenzierungen zwischen den Völkern aus, sondern genauso zwischen den sozialen Klassen, so dass es ganz «natürlich» sei, wenn «neben die Ethnographie der Völker eine solche der Klassen, eine <Ethnographie der Klassen> zu treten hat.» Fortführend betonte er abermals, dass ein ethnographisches Studium der ärmeren Klassen das «notwendige Komplement zum physischen, psychologischen, demographischen und besonders zum psychologischen Studium dieser selben Gruppe» darstelle. Eine interdisziplinäre, hermeneutisch notwendige Einordnung der Ethnographie wird von Niceforo eindeutig vorgenommen und gipfelt in der Frage, ob

es auch ethnographische Unterschiede zwischen den Armen/Proletariern und den «Angehörigen der oberen Klassen» gebe und worin sie bestünden.

Ziehen wir aus der «Anthropologie der nichtsbesitzenden Klassen» ein Fazit, so spielt darin die Ethnologie eine wichtige, aber auch zwiespältige Rolle: zum einen spiegelt der facettenreiche Raum der «geistigen Kultur» nicht viel mehr wider als einen Bereich der Auswirkungen von Lebensverhältnissen, die den arbeitenden Menschen um die Jahrhundertwende einen noch zu niedrigen Bildungsgrad verkörpern lassen, der dem allgemein hohen Niveau anderer Schichten der Gesellschaft nicht gleichkommt; zum anderen bilden die wichtigsten, von den Ethnologen als «materielle Kultur» bezeichneten Bereiche der Ernährung, der Arbeit, der Kleidung und des Wohnens eine wesentliche Basis für das Erkennen und Einschätzen der Ursachen für die Zustände, in denen die «Nichtsbesitzenden» ihr Dasein allzu häufig fristen mussten, von den Ethnologen in dieser Hinsicht jedoch nicht oder kaum gesehen wurden. Ihre eigentliche gesellschaftliche Aufgabe, nämlich erklärend und aufklärend zu wirken, haben die Ethnologen fast nirgendwo in Europa wahrgenommen oder gar erfüllt. Es hat aber eben andere Disziplinen gegeben wie die viele Erkenntnisse zusammenfassende, auch wertende interdisziplinäre Anthropologie, die solche Werke wie das von Alfredo Niceforo (u.a.) hervorgebracht hat.¹⁴

Dieser Exkurs in die Anfänge der Ethnologie/Volkskunde als Wissenschaft dürfte für ein besseres Verständnis der Problematik des für die Historiographie angezeigten «ethnologischen Blicks» wichtig sein, weil er nachweist, dass es schon von Anfang an der interdisziplinäre Kontext gewesen ist, der – weiter verfolgt – unserer Disziplin ihre eigentliche, d.h. gesellschaftliche Bedeutung zu geben vermocht hätte.

Trotz mancher noch vorhandener gegenseitiger Vorurteile dürfte sich gegenwärtig ein gewisser Konsens abzeichnen, der im Interesse einer stärkeren alltagsgeschichtlichen Erhellung des allgemeinen Geschichtsbildes besteht. Jürgen Kuczynski hat dies mit Blick auf eine konkret-historische Alltagsgeschichte werktätiger Menschen, Schichten und Klassen in Deutschland immer wieder angemahnt und vor der Vereinzelnung historischer Forschung gewarnt, die sich oft auch scheue, neue erkenntnisfördernde Themen und Problembereiche in ihre Überlegungen einzubeziehen. «Darum», meinte er, «scheint es mir wichtig – und wir können das zunächst ohne grosse theoretische Diskussion tun –, dass wir Historiker weit, weit mehr Aufmerksamkeit dem Alltagsleben der Menschen in all seiner Vielfältigkeit, in der Gegenwart wie in der Vergangenheit zuwenden. Wie viele Disziplinprobleme werden

sich dann lösen!»¹⁵, und dies zugunsten einer engeren Kooperation unter den historischen Disziplinen, die verhindern sollte, eigene, sogenannte Fachinteressen immer wieder auf Kosten einer übergeordneten, höheren Zielstellung in den Vordergrund zu heben.

Das aber wäre Alltagsgeschichte als Forschungszweig einer ethnologisch bereicherten Historiographie, die sich beschäftigt mit den Sorgen und Nöten, aber auch mit den ungezwungenen Formen des täglichen Daseins namentlich der arbeitenden Bevölkerung als häufig massenpsychologisch erklärbaren Erscheinungen von Anpassung, Abwehr, überhaupt von Reagieren in bestimmten Situationen, von Verhaltensweisen generell in historischen Perioden, in denen sie leben, auskommen müssen, die sie mitgestalten – ob aktiv oder passiv. Dies tun sie in einem ständigen Subjekt-Objekt-Verhältnis, das man nicht vorschnell als Kontinuitäten, Traditionen, ethnische Besonderheiten, Innovationen u.ä. verallgemeinern darf. Wie sich auch immer vielfältiges, alltägliches Leben von einzelnen, Gruppen, sozialen Schichten oder Klassen vollzieht, sind die allgemeinen sozioökonomisch-politischen Grundlagen in ihrer ganzen Breite ein Spezifikum der jeweiligen Zeit, in der sich Alltag vollzieht.¹⁶

Alltag, zum Alltag gehörig, Bestandteil des Alltags, Alltägliches kann aber, um der Gefahr einer nostalgischen Verklärung zu entgehen, nur so verstanden werden, dass von allen Veränderungen, Novationen usw. nur das als erreicht, vollzogen gelten darf, was in die Kultur, in die Gewohnheiten, also in das Alltagsleben eingegangen ist. So betrachtet kommt dem Alltag die Dimension einer Basiskategorie zu, die all das beinhaltet, was den Menschen als selbstbestimmtes und als gesellschaftliches Individuum in dem um ihn und mit ihm sich vollziehenden historischen Prozess ausmacht, was er durch Möglichkeiten und Notwendigkeiten eigenen Tätigseins und entsprechenden Verhaltens je nach den Gegebenheiten verändern kann, was Teil des Prozesses ist usw. Erst unter solchen Prämissen wird die Alltagsbedeutung gerade der Volksmassen für den Gang der Geschichte relevant und deutlich. Daraus resultiert dann auch mit Notwendigkeit die anzustrebende Kooperation zwischen den historischen Disziplinen, zu denen sich die Ethnologie in besonderem Masse rechnet, da sie entsprechendes Material in grosser Menge erfasst hat, das aber weitgehend noch der Alltags-Einordnung allenthalben harrt und eine entsprechende Wertung noch aussteht. Solche Zusammenhänge involvieren Fragen nach der historischen Position, wie sich die soziale Differenzierung ausprägt, in welcher Weise regionale, auch ethnische Prägungen zur Erklärung und zum Verständnis historischer Phänomene mitbestimmend sein können bzw.

gleiche Erscheinungsformen über Räume und Zeiten hinweg auf Kontinuitäten im Alltag hinweisen u. a. m.¹⁷ Aus dem Konnex der Realitäten ergeben sich dann Problemstellungen, die zu beantworten sind, wie die Befriedigung der Grundbedürfnisse des Lebens; die Rolle der Angst, die hervorgerufen durch Kriege, Seuchen, Hungersnöte, Gewalt und Zwang mancherlei Art ein wesentliches Alltagselement aller historischen Perioden ist; die Sicherheit als unabdingbares Merkmal, die der grosse, generationenalte Schatz an Erfahrungen in allen Bereichen der Lebensweisen vermittelt, die Bedeutung der Tradition also, die sowohl Schutz vor Übereiletem bietet als auch Hemmnis bei notwendig gewordenem Neuen sein kann.¹⁸

Schon aus solchen Andeutungen ergibt sich die immer wieder geäusserte Forderung nach theoretischer Absicherung und wertender Verallgemeinerung von alltagsgeschichtlicher Forschungsaktivität. «Kein Alltag ohne Theorie!» reagierte Lutz Niethammer,¹⁹ um jedweder Gefahr von «Neuromantik und Pseudorealismus»²⁰ oder von trivialisierter Geschichtsbeschreibung²¹ zu begegnen.

In der Tat erwiesen sich besonders zwei Betrachtungsebenen als Interpretationsgefahren: weil einmal «Alltag» und «Volk» oft als eine undifferenzierte Einheit behandelt und somit vielfach soziale Ungleichheit nicht berücksichtigt wurde, also «Volk» als (relative) Einheit galt und damit getroffene Verallgemeinerungen bisweilen nicht zutrafen. Zum anderen ist es die meist unreflektierte «Liebe zum Detail», die allzu schnell «in eine Isolierung von den grossen, gesamtgesellschaftlichen Prozessen führen kann. Negiert man zudem den räumlichen und temporären Vergleich mit ähnlichen oder andersartigen Phänomenen, ist die Frage nach verallgemeinerungsfähigen Lebenserfahrungen nur zu verneinen.»²² Im gleichen Sinn hob Dieter Kramer hervor, dass Alltagsgeschichte «zwar <lebendig, konkret, von Subjektivität durchdrungen> ..., aber deswegen doch nicht die <eigentliche Geschichte> sei. Sie ist vielmehr Teil der gesamten Geschichte, mal aktiver, häufiger passiver, immer dialektisch mit der übrigen verflochtener Teil. Vergässe man dies, würde Alltagsgeschichte nur eine Kopie selbstzufrieden-bornierter Lokalgeschichte.»²³

Alltagsforschung verlangt ein auf Herrschaft, Wirtschaft und Kultur orientiertes Paradigma. Nach dieser Trias von Max Weber sollte Alltagsgeschichte als plastische Geschichte persönlicher und kollektiver Erfahrungen, Erlebnisse, Verhaltens- und Aktionsmechanismen verstanden werden, kann sie Geschichte neu entdecken und das Verständnis nicht nur des Historikers für Abläufe in der Vergangenheit erweitern helfen, kann sie mitwirken an einem vielseitigen, differenzierten und

ausgewogenen Bild von Geschichte der Gesellschaft, verstanden auch als Gemeinschaft der «vielen».

In diesem Sinne würde moderne Ethnologie mit ihrem Arsenal an Wissen und Material und mit einer Orientierung auf konkrete historische Prozesse jene Lehren von Geschichte überwinden helfen, die «Volk» im allgemeinen und «werktätiges Volk» im besonderen einseitig oder sozial undifferenziert und sein Alltagsleben geradezu als eine Art «autonomes Stilleben» behandelt haben. Demgegenüber wird eine unkritische Überschätzung von «Volk», mit einer bewussten Verengung, also einem falschen «ethnologischen Blick», einer künftigen umfassenderen Historiographie nicht hilfreich sein, und Detlev Peukert ist zuzustimmen, wenn er formulierte: «Was das <Volk> am allerwenigsten braucht, sind volkstümelnde Historiker.»²⁴

Geschichte, für die in diesem Sinne Einbeziehung von Alltag und alltäglichen Strukturen paradigmatische Bedeutung – auch für die Ethnologie – hat, ist in erster Linie Gesellschaftsgeschichte in ihren historischen Strukturen. Von diesen schreibt Maurice Godelier, dass sie nur wirken «anlässlich der individuellen und kollektiven Handlungen, die täglich von den Menschen vollzogen werden, um ihre materiellen und gesellschaftlichen Existenzbedingungen zu reproduzieren oder zu verändern sowie durch diese Handlungen. Die Eigenschaften dieser Strukturen sind die unsichtbare und nichtintentionale Grundlage der gesellschaftlichen Realität, der Boden der Notwendigkeit, auf dem die Handlungen der Menschen ihre letzte Bedeutung erlangen, das objektive Mass ihrer Wirksamkeit finden und aus dem sie die ganze Fülle ihrer gesellschaftlichen Wirkungen schöpfen.»²⁵

Zusammenfassend ergibt sich aus all dem, dass Alltag, das Wirken von täglichen alltagsbedingten Strukturen nur im konkreten historisch-gesellschaftlichen Rahmen erkennbar und deutlich werden kann, dass es Menschen des Alltags sind, die «vielen» auf allen Kontinenten also, die «Geschichte machen»; nicht in einem überhöhten Sinn, sondern in jeglichen Formen der Auseinandersetzung mit objektiv Gegebenem, mit den historisch-gesellschaftlichen Strukturen. Um diese zu wissen, deren Charakter zu kennen, ist eine Grundvoraussetzung für den Alltagshistoriker, mithin auch für den Ethnologen. Alltagsgeschichte lässt sich nicht positivistisch auf Details aus den Bereichen materieller, geistiger oder sozialer «Volkskultur» reduzieren. Sie ist vielmehr Teil einer vornehmlich als Gesellschaftsgeschichte aufgefassten Gesamtgeschichte, in der sie, hermeneutisch gedacht, einen festen, das Ganze aktivierenden Platz in Anspruch nehmen darf.

Die Ethnologie – ob als Völkerkunde oder Volkskunde – findet in

den dargestellten Zusammenhängen ihr konkretes, der Geschichte menschlicher Gesellschaften verpflichtetes Forschungsparadigma, das ihr die Bedeutung verleiht, die ihr gerade in unserer Zeit für das Kennenlernen und das Verstehen der Völker untereinander zukommt.²⁶

Aber es liegt an ihr und ihren Vertretern, ob sie sich auch der «Ökumene der Historiker»²⁷ zugehörig fühlen, so wie sie beispielsweise in Frankreich seit Jahrzehnten im Kreis der «Annales» fast üblich geworden ist.²⁸

Anmerkungen

- ¹ Maus, Heinz (1946): Zur Situation der deutschen Volkskunde. In: Die Umschau 1, 349–359.
- ² Sommerfeld, Ralf (1945): Les questions linguistiques et la paix. In: Word 1, 5–18.
- ³ Bausinger, Hermann/Gottfried Korff/Martin Scharfe/Rudolf Schenda (Hg.) (1970): Abschied vom Volksleben (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 27), Tübingen
- ⁴ «Ausdruck des Bedauerns» (1967). In: Volkskunde-Forum 1, 13.
- ⁵ Dittrich, Eckhard J./Frank-Olaf Radtke (1990): Einleitung. In: Dies. (Hg.): Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten, Opladen, 34.
- ⁶ Vgl. Gerndt, Helge (Hg.) (1987): Volkskunde und Nationalsozialismus. Referate und Diskussionen einer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, München, 23. bis 25. Oktober 1986 (= Münchner Beiträge zur Volkskunde, Bd. 7), München.
Fischer, Hans (1990): Völkerkunde im Nationalsozialismus. Aspekte der Anpassung, Affinität und Behauptung einer wissenschaftlichen Disziplin (= Hamburger Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte, Bd. 7), Berlin/Hamburg.
- ⁷ Jacobeit, Wolfgang (1986): «Mondiacult» und Ethnographie. In: Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 27, 66–78.
- ⁸ Steinitz, Wolfgang (1953): Die volkscundliche Arbeit in der DDR (= Studienmaterial für die Bildungs- und Erziehungsarbeit der Volkskunstgruppen, Sonderreihe zur Volkskunstforschung, H.1), Leipzig, 28.
- ⁹ Jacobeit, Wolfgang (1986): Dreissig Jahre Ethnographie an der Humboldt-Universität zu Berlin 1952–1982. In: Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 27, 13–26.
Vgl. auch Mohrmann, Ute (Hg.) (1991): Geschichte der Völkerkunde und Volkskunde an der Berliner Universität. Zur Aufarbeitung des Wissenschaftserbes (= Beiträge zur Geschichte der Humboldt-Universität zu Berlin, H.28), Berlin.
- ¹⁰ Schlaffer, Heinz (1990): Der Mensch als ... Die Wende in der Kulturtheorie ... In: Frankfurter Rundschau vom 4. Dezember 1990.
Vgl. auch Jacobeit, Sigrid/Wolfgang Jacobeit (1990): Geschichtsschreibung in der DDR – Bankrott? In: Journal für Geschichte 12, 4–13.
- ¹¹ Vgl. Jacobeit, Wolfgang (1986): wie Anm. 7.
- ¹² Kuczynski, Jürgen (1984): Die Rolle der Volksmassen in der Geschichte (= Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Gesellschaftswissenschaften, Jg. 1983, Nr. 9 G), Berlin.
- ¹³ Zitiert nach Lutz, Gerhard (Hg.) (1958): Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme, Berlin, 38–42.
- ¹⁴ Jacobeit, Sigrid (1991): Die «Anthropologie der nichtsbesitzenden Klassen» von Alfredo Niceforo (1910) als wissenschaftsgeschichtliche Quelle für eine Ethnographie/Volkskunde des Proletariats. In: Sievers, Kai Detlev (Hg.): Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte der Volkskunde im 19. und 20. Jahrhundert (= Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, Bd. 26), Neumünster, 195–205.

- ¹⁵ Kuczynski, Jürgen (1980): *Geschichte des Alltags des deutschen Volkes*, Bd. 1, Berlin, 31.
- ¹⁶ Rusch, Walter (1986): «Ethnische Besonderheiten» und ihre Bedeutung im Prozess der Nationenwerdung, namentlich auf dem afrikanischen Kontinent. In: *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 27, 79–95.
- ¹⁷ Jacobeit, Wolfgang (1986): wie Anm. 7.
- ¹⁸ Jacobeit, Sigrid/Wolfgang Jacobeit (1985): *Illustrierte Alltagsgeschichte des deutschen Volkes 1550–1810*, Bd. 1, Leipzig, Einleitung.
- ¹⁹ Niethammer, Lutz (1982): Anmerkungen zur Alltagsgeschichte (1980). In: Bergmann, Klaus/Rolf Schörke (Hg.): *Geschichte im Alltag – Alltag in der Geschichte*, Düsseldorf, 24.
- ²⁰ Wehler, Hans-Ulrich (1983): Neoromantik und Pseudorealismus in der neuen «Alltagsgeschichte». In: Ders. (Hg.): *Preussen ist wieder chic ...* Frankfurt am Main, 99–106.
- ²¹ Kater, Michael (1984): *Alltagsgeschichte der NS-Zeit. Neue Perspektiven oder Trivialisierung?* München.
- ²² Wehler, Hans-Ulrich (1988): *Aus der Geschichte lernen?* In: Ders. (Hg.): *Aus der Geschichte lernen? Essays*, München, 16.
- ²³ Kramer, Dieter (1981): *Alltags-, Gesellschafts- oder Kulturgeschichte? Zu Jürgen Kuczynskis Interpretation des modischen Alltagsparadigmas*. In: *Demokratische Erziehung* 6, 295.
- ²⁴ Peukert, Detlev (1984): *Neuere Alltagsgeschichte und historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte*, Göttingen, 60–61.
- ²⁵ Godelier, Maurice (1990): *Natur, Arbeit, Geschichte. Zu einer universalgeschichtlichen Theorie der Wirtschaftsformen*, Hamburg, 9–10.
- ²⁶ Dem trägt z.B. konsequenterweise Rüdiger Vossen mit dem Gedanken Rechnung, das Hamburger Museum der Völkerkunde in ein «Museum der Völker» gewissermassen umzufunktionieren.
- ²⁷ So der Titel der Festschrift für Kurt Dietrich Erdmann, Neumünster, 1992. Vgl. auch «UNESCO heute» 38/1991, 169–171.
- ²⁸ Burke, Peter (1991): *Offene Geschichte. Die Schule der Annales*, Berlin. Vgl. auch Le Goff, Jacques/Roger Charlier/Jacques Revel (Hg.) (1990): *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*, Frankfurt am Main.
- Aus ethnologisch-historischer Sicht schreibt zurzeit Leonore Scholze-Irrlitz (Berlin, Humboldt-Universität) an einer Dissertation «Zur anthropologischen Dimension in der Geschichtsschreibung. Eine Studie über die sozial- und kulturhistorische Forschungsmethode von Jacques Le Goff und Aaron J. Gurwitsch».