

Das volkskundliche Herbarium und das Spiel der Phantasie

Die Herausbildung des folkloristischen Paradigmas

Von Wolfgang Seidenspinner, Mainz/Karlsruhe*

Aktuelle Stellungnahmen zu rezenten Kulturäußerungen können den Eindruck erwecken, als gründe die Hermeneutik der Volkskunde auf einem statischen Kulturverständnis. Das heißt nicht, dass wir die Dynamik der Volkskultur übersehen oder Phänomene der Gegenwart aus dem Forschungshorizont verweisen. Im Gegenteil, wir haben die weitere Fassung unseres Kulturbegriffs nachdrücklich bestätigt und betonen den Prozesscharakter der Kultur. Hinter dieser Oberfläche sind aber offensichtlich noch Vorstellungen wirksam, die sich – zumal in traditionellen Kernbereichen des Faches – zu Qualitätskriterien für gegenwärtige Kulturäußerungen auswachsen können. Wenn dieses kulturpessimistische Erklärungsstereotyp im Forschungsprozess greift, wird über die Legitimität von Kulturphänomenen gerichtet. Es ist dieser von Martin Scharfe als ein Missverständnis angesprochene Ansatz¹, den ich als folkloristisches Paradigma bezeichnen und dessen Herausbildung ich heute nachspüren möchte.

Damit es nicht auch zu Missverständnissen zwischen uns kommt, können vorab einige Anmerkungen zur Terminologie hilfreich sein. Wenn heute im Fach mit dem Begriff 'Folklore' „die Essenz des auf Außenwirkung gerichteten und dabei der Innensicht zuträglichen Typischen, des Nationalen, Regionalen und Ethnischen“² bezeichnet wird, ist dies das Ergebnis einer Annäherung an das umgangssprachliche Verständnis von 'Folklore'. Denn nach unserem früheren Sprachgebrauch wurde unter 'Folklore' nur der primär orale Bereich einer zweigeteilten Volkskultur, das heißt die sprachliche und geistige Überlieferung verstanden. Dies geht zurück auf den Engländer William John Thoms, der den Begriff *folklore* 1846 für das Wissen des Volkes einführte.³ 'Folklore' benennt also den Gegenstand und 'Folkloristik' die Wissenschaft. Letztere wird nicht selten der deutschen 'Volkskunde' gleichgesetzt, z. B. in den USA, oder auch in den osteuropäischen Staaten, wo man sie gerne mit der 'Ethnologie' oder mehr noch mit der 'Ethnographie' zu

* Antrittsvorlesung an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, gehalten am 22. Juli 2004.

1 Vgl. *Martin Scharfe*: Das Mißverständnis als Phänomen und Problem der Kultur. In: *Franz Grieshofer, Margot Schindler* (Hrsg.): *Netzwerk Volkskunde. Ideen und Wege*. Wien 1999, S. 461–493.

2 *Konrad Köstlin*: Folklore, Folklorismus und Modernisierung. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 87 (1991), S. 46–66, hier S. 48.

3 Vgl. *Hermann Bausinger*: *Formen der „Volkspoesie“* (=Grundlagen der Germanistik, 6). 2. Aufl., Berlin 1980, S. 41.

einem Begriffspaar zusammenbindet, das den ganzen Fachinhalt umfassen soll. Ist die Bezeichnung 'Folkloristik' bei uns wenig gebräuchlich, so findet der Terminus auch in den USA nicht uneingeschränkt Verwendung. Dort wird er zum Beispiel ersetzt durch *performance studies* oder auch durch den Begriff *expressive culture*, der kreative Menschlichkeit ausdrücken soll und dessen Ziel die Abgrenzung von der Kulturanthropologie ist, die die Kultur in ihrer Ganzheit studiert.⁴

Weshalb ich nun also nicht von einem volkskundlichen, sondern von einem folkloristischen Paradigma spreche, hat seinen Grund zum einen darin, dass dieses Interpretationsmuster im Diskurs über die sprachliche und geistige Überlieferung, und nicht über die materielle Kultur entwickelt wurde; denn die romantische Volkskunde, der wir das Paradigma verdanken, hatte jenes andere Segment der Volkskultur höchstens in Gestalt malerischer Trachten im Blick. Weiterhin hat sich dieses Paradigma besonders ausgewirkt in der Diskussion um den so genannten Folklorismus, die unser Fach lange Jahre beschäftigte. Dieser zunächst auf künstlerische Tendenzen bezogene Begriff bezeichnet die Verwendung von Stoff- und Stilelementen der Folklore in einem ihnen ursprünglich fremden Zusammenhang.⁵ In die Volkskunde führte ihn 1962 Hans Moser ein, der mit ihm die „Vermittlung und Vorführung von Volkskultur aus zweiter Hand“⁶ kritisierte, bzw. die Verwendung von Volkskulturphänomenen „außerhalb ihrer ursprünglichen Verankerung, in neuen Funktionen und mit neuen Zwecken“⁷, wie Hermann Bausinger formulierte. Das Folklorismus-Theorem diene vor allem zur Brandmarkung der kommerziellen Nutzung von Folklore und Traditionen in Werbung, Tourismus und Unterhaltungsindustrie. Inzwischen ist die diskursive Trennung von Folklore und Folklorismus als der positiven und der negativen Seite von Kultur als ein Irrweg erkannt, beide sind eigentlich identisch.⁸

Gleichwohl ist das folkloristische Paradigma bis heute im Fach wirksam; kaum mehr als platter Folklorismusvorwurf, sondern als ein verdeckter Faktor, der Fragestellungen und Ergebnisse fast unbemerkt beeinflusst. Angesichts der Hartnä-

4 Vgl. dazu *Regina Bendix: Amerikanische Folkloristik. Eine Einführung* (=Ethnologische Paperbacks). Berlin 1995, S. 22ff.

5 Vgl. *Hermann Bausinger: Folklorismus*. In: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 4, Berlin/New York 1984, Sp. 1405–1410.

6 *Hans Moser: Vom Folklorismus in unserer Zeit*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 58 (1962), S. 177–209, hier S. 180; vgl. auch *ders.: Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde*. In: *Hessische Blätter für Volkskunde* 55 (1964), S. 9–57.

7 *Hermann Bausinger: Folklorismus in Europa. Eine Umfrage*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 65 (1969), S. 1–8, hier S. 5.

8 Vgl. z. B. *Konrad Köstlin: Folklore, Folklorismus und Modernisierung*. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 87 (1991), S. 46–66, bes. S. 49 und 59; *Venetia J. Newall: The Adaptation of Folklore and Tradition (Folklorismus)*. In: *Folklore* 98 (1987), S. 131–151; *Ulrike Bodemann: Folklorismus – Ein Modellentwurf*. In: *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 28 (1983), S. 101–110.

ckigkeit, mit der es sich hält, könnte eine weitere Historisierung des Phänomens vielleicht das Problembewusstsein schärfen und ein Stück Selbstaufklärung leisten. Wenn ich im Folgenden also auf bisher kaum begangenen Wegen, das heißt unter Berücksichtigung ansonsten gern übersehener Gewährsleute die Entstehung des Paradigmas verfolge, so ist dies keine bloße Fachgeschichte, sondern ein methodologischer Zugang, der zur Erkenntnis der gegenwärtigen Situation beitragen und Zukunftsperspektiven eröffnen will.

In der Zeitschrift *Deutsches Museum* legte Robert Prutz 1853 eine Besprechung von fünf Sagensammlungen vor. Darin würdigte er „die historische Nüchternheit und Strenge, mit welcher, im Gegensatz zu dieser Krankheit unserer poetischen Modeliteratur, die Wissenschaft das Gebiet der Sagen und Märchen anbau und von dem Unkraut lichtet, das frühere irrhümliche Methoden hineingebracht haben. Die Rückwirkung auf die Poesie selbst kann unmöglich lange ausbleiben; wo die Quellen allmählig wieder so rein und frisch, in erquickender Ursprünglichkeit sprudeln, da müssen auch Poeten sich zu schämen anfangen, die köstliche Gabe der Natur mit ihren Essenzen und Liqueuren zu verderben“⁹.

Die Stellungnahme des liberalen Publizisten¹⁰, abgegeben in einer Zeit, die durch eine Flut von Sagenbüchern ein großes Interesse an der so genannten Volkspoesie erkennen lässt¹¹, bejaht den antiquarisch-wissenschaftlichen Umgang mit Sagen, der sich die Reinigung dieser Relikte, die Rekonstruktion ihrer ursprünglichen Gestalt zum Ziel gesetzt hatte. So gewannen die Sagen auch einen Wert „für die Alterthumskunde, welche durch Beobachtungen alter localer Eigenthümlichkeiten, aus Sagen, Volksgebräuchen, den Beeten der Dorfflur und den Namen einzelner Acker- und Waldstücke bereits Schlüsse zieht auf eine entfernte Vergangenheit, bis zu welcher die geschichtliche Ueberlieferung in der Regel nicht hinaufreicht“¹², wie Gustav Freytag 1862 das gängige Interpretament formulierte. Auch Heinrich von Treitschke trat 1859 in den *Preußischen Jahrbüchern* für die strikte Trennung der Poesie von der Prosa ein, unter welcher er mit Verweis auf „culturstatistische Werke“ ein „prosaisches Interesse an den Sitten“¹³ des einfachen Volkes, d. h. ein ethnographisches Interesse verstand.

9 Robert Prutz: Literatur und Kunst. In: *Deutsches Museum* 3 (1853, Januar-Juli), S. 395–400, hier S. 396.

10 Hartmut Kircher: Robert Prutz – eine liberale Stimme im Vormärz. In: *Robert Prutz: Zwischen Vaterland und Freiheit. Eine Werkauswahl*, hrsg. von Hartmut Kircher (= *ilv leske republik*. Materialien zum Vormärz, 4). Köln 1975, S. 405–430.

11 Vgl. Rudolf Schenda: Mären von Deutschen Sagen. Bemerkungen zur Produktion von Volks Erzählungen zwischen 1850 und 1870. In: *Geschichte und Gesellschaft* 9 (1983), S. 26–48, bes. S. 27ff.

12 Realismus und Gründerzeit. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1848–1880, hrsg. von Max Bucher u. a., Bd. 2: Manifeste und Dokumente. Stuttgart 1981, S. 197.

13 Ebd., S. 195.

Dieses Sagenverständnis gründete auf der Denkweise des Historismus, der das Einmalige einer geschichtlichen Erscheinung und die Gleichwertigkeit aller historischen Einheiten betonte. Für die Sagen und andere angebliche Relikte aus Mittelalter und Vorzeit bzw. für die Folklore waren es die Brüder Grimm, die die historische Kritik verbindlich gemacht hatten, so dass Mitte des 19. Jahrhunderts kurz und bündig festgestellt werden konnte: „Die Grimm’sche Behandlungsart ist maßgebend für alle Nationen geworden“¹⁴.

Aber es gab auch einen anderen, von Prutz als Verunreinigung gescholtenen Umgang mit den Sagen. Georg Wilhelm Häring, besser bekannt unter seinem Pseudonym Willibald Alexis, stellte sich 1843 in den *Blättern für literarische Unterhaltung* gegen die herrschende Auffassung. Er kann uns helfen, die Folkloristik ohne die Scheuklappen der Zunft zu betrachten. Und sein Zeugnis hat Gewicht: Zum einen bewegte er sich als Verfasser historischer Romane¹⁵ stets im Interferenzbereich von Historie und Dichtung, zum anderen wirkte er auch als Theater- und Literaturkritiker¹⁶ und hatte schon 1824 eine große wissenschaftliche Abhandlung über die Volksballade vorgelegt. Alexis würdigte in einer Sammelbesprechung von sechs Bänden *Nationalsagen* aus verschiedenen Ländern, dass die Sage nun „in ihr volles Recht [...] eingerückt“ sei und man sie mit „einem heiligen Respekte“ anfasse, „um nichts vom Blütenstaub ihrer Flügel einzubüßen, und durch zu starkes Zugreifen ihren weichen Formen nicht eine andere Gestalt zu geben. Die historische Kritik ist über die Sage gekommen, wohl verstanden, nicht eine, welche sie auf ihre geschichtlichen Elemente zurückführt, sondern eine, welche die Sage, wie sie geschichtlich sich ausgebildet hat, feststellen und von aller willkürlichen Beimischung, von der Behandlung losmachen und reinigen will, welche nicht im Volksmunde ihren Grund hat, sondern in irgend einem andern fremden Element“. Bei allem Respekt vor „dieser Achtung für die Reinheit der Sage“ kamen Alexis doch Bedenken: „Präparirt man nicht, indem man die Sage historisch reparirt, schöne Leichen? Es fragt sich: war denn die Sage schon so ausgelebt, dass man zu dieser Einbalsamirung ein Recht hatte?“¹⁷ In seiner Sicht war die der Wiederherstellung der Authentizität dienende historische Kritik mörderisch und die Aufnahme der Sagen in die Bücher z. B. der Grimms, „ins Herbarium“, bedeutete ihren Tod.

Dasselbe Bild benutzte knapp eineinhalb Jahrzehnte später übrigens Wilhelm Heinrich Riehl in seiner Landesbeschreibung *Die Pfälzer*, einem jener kulturstatistis-

14 Willibald Alexis: Nationalsagen. In: *Blätter für literarische Unterhaltung* (1843), Nr. 190 u. 191, S. 761–768, hier S. 762.

15 Vgl. z. B. Wolfgang Gast: *Der deutsche Geschichtsroman im 19. Jahrhundert: Willibald Alexis. Untersuchungen zur Technik seiner „vaterländischen Romane“* (=Deutsche Literatur- und Sprachstudien, Reihe A: Literaturwissenschaft, 1). Freiburg 1972.

16 Vgl. Paul K. Richter: *Willibald Alexis als Literatur- und Theaterkritiker* (=Germanische Studien, 107). Berlin 1931.

17 W. Alexis: *Nationalsagen* (wie Anm. 14), S. 761.

tischen Werke, auf die Heinrich von Treitschke verwiesen hat. Riehl urteilte über die romantische Folkloristik: „Wer darum mit der Blechbüchse auszieht, um lediglich auf solche äußerliche Volksalterthümer zu botanisiren und dieselben dann schulgerecht gepreßt, getrocknet und classificirt in ein germanistisches Herbarium zu legen, der wird in unserem Lande wenig Ausbeute finden“. Riehl stellte die Spezies der Volksliedsammler als Schmetterlingsfänger bloß, „welche unentdeckte Exemplare von Volksliedern haschen wollen, um sie in einer Sammlung, wohlausgespannt, gattungsweise aufzuspießen“¹⁸.

Doch zurück zu Alexis: Seine Fundamentalkritik weiter ausführend betonte er, dass die Sage „der schaffenden Poesie“ angehöre, „ebenso der in den Spinnstuben als der am Schreibpult des Dichters“¹⁹. Damit formulierte er eine Position, die schon gegen die Grimms vertreten worden war, als diese ihr Volkspoesiekonzept etabliert hatten. Alexis nahm die Fäden einer Diskussion um das Verhältnis von Poesie und Geschichte, um die Differenz von Natur- und Kunstpoesie auf, die vor allem zwischen Achim von Arnim und Jacob Grimm geführt worden war.²⁰ Für Arnim waren Sagen „eine neue Welt schöner Erfindung“²¹, also Poesie. Dagegen postulierte Grimm: „die älteste geschichte jedweddes volks ist volksage“²², womit Geschichte und Poesie notwendig zusammenfallen. In der *Zeitung für Einsiedler* bekräftigte er 1808 den „Unterschied zwischen Natur und Kunstpoesie“, der „Poesie der Ungebildeten und Gebildeten“ als „ewig gegründet“²³. Entsprechend bestimmte später sein Bruder Wilhelm die Naturpoesie als vollkommen, weil sie kein „Menschenwerk“ wie die moderne Kunst, sondern „ebenso wohl wie die Gesetze auf dem Sinai von Gott selber geschrieben“²⁴ sei. Die Kunstpoesie stehe der aus dem Unbewussten strömenden Volkspoesie gegenüber, welche die Grimms

18 *Wilhelm Heinrich Riehl*: Die Pfälzer. Ein rheinisches Volksbild. Stuttgart/Augsburg 1857, S. 329.

19 *W. Alexis*: Nationalsagen (wie Anm. 14), S. 761f.

20 Vgl. *Günter Niggel*: Geschichtsbewußtsein und Poesieverständnis bei den Einsiedlern und den Brüdern Grimm. In: *Friedrich Strack* (Hrsg.): Heidelberg im säkularen Umbruch. Traditionsbewußtsein und Kulturpolitik um 1800 (=Deutscher Idealismus, 12). Stuttgart 1987, S. 216–224; *Wolfgang Brückner*: „Nachlese“. Zur impliziten Erzähltheorie romantischer Metaphorik bei Brentano und den Grimms. In: *Ursula Brunold-Bigler, Hermann Bausinger* (Hrsg.): Hören Sagen Lesen Lernen. Bausteine zu einer Geschichte der kommunikativen Kultur. FS Rudolf Schenda. Bern u. a. 1995, S. 99–116; *Oskar Walzel*: Jenaer und Heidelberger Romantik über Natur- und Kunstpoesie. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 14 (1936), S. 325–360, bes. S. 329ff.

21 *Achim von Arnim, Clemens Brentano*: Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder, 3 Bde., 2. Aufl., München 1986, hier Bd. 3, S. 242 Anm. *.

22 *Jacob Grimm*: Von Übereinstimmung der alten Sagen. In: *Ders.*: Recensionen und vermischte Aufsätze. Theil 1 (=Kleinere Schriften, 4). Berlin 1869, S. 9–12, hier S. 10 Anm. 4.

23 *Jacob Grimm*: Gedanken: wie sich die Sagen zur Poesie und Geschichte verhalten. In: *Zeitung für Einsiedler*. In Gemeinschaft mit Clemens Brentano herausgegeben von Ludwig Achim von Arnim bei Mohr und Zimmer Heidelberg 1808. Mit einem Nachwort zur Neuausgabe von *Hans Jessen*. Stuttgart 1962, Sp. 152–156.

24 Zit. nach *G. Niggel*: Geschichtsbewußtsein (wie Anm. 20), S. 218.

als höherwertig einstufen – Konsequenz ihrer „Andacht zum Unbedeutenden“, in der auch Scharfe den Beginn der Volkskunde sieht.²⁵ Kurz: Die Naturpoesie göttlichen Ursprungs habe sich, verdrängt von der Kunstpoesie, unter das einfache Volk zurückgezogen und sei dort heute noch als Volkspoesie zu finden.

Nach Arnims Konzept dagegen sind Volks- und Kunstpoesie gleichzeitig möglich und bestehen aus gleichen Komponenten. Da alle Dichtung dem gleichen historischen Gesetz unterworfen ist, stammt auch die Volkspoesie von individuellen Dichtern. Deren gemeinschaftsrelevante Themen werden vom Volk aufgenommen, Dichtungen werden zur Volkspoesie. Arnim konnte sich in der Tradition der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Poetik²⁶ weder eine Trennung der diskutierten Poesiebereiche noch ihre zeitliche Aufeinanderfolge vorstellen. Er wandte sich gegen die Differenzierung, da in jeder Poesie stets beide Richtungen vorhanden seien. Und er verlangte den historischen Beweis für die Richtigkeit der Behauptung. Da ist bemerkenswert, dass Wilhelm Grimm im selben Jahr 1808 in Widerspruch zu seinem Bruder der Kunstpoesie die gleiche „Vortrefflichkeit“ wie der Naturpoesie zugestand und dass sie zur Fortsetzung der untergehenden Naturpoesie durch Umgestaltung ihrer Stoffe „in dem Geiste der Nation“²⁷ berechtigt sei.

Das aber war der strittige Punkt, von dem die Behandlung der tradierten Texte in der Gegenwart abhing. Die eigentliche Diskussion, an der sich z. B. Johann Heinrich Voss, Friedrich Schlegel und Friedrich Heinrich von der Hagen beteiligten²⁸, entzündete sich an *Des Knaben Wunderhorn*, der 1806/08 von Arnim und Brentano herausgegebenen Sammlung alter deutscher Lieder. Deren Praxis, sowohl moderne, im Volkston gedichtete Lieder in die Sammlung aufzunehmen als auch alte Texte zu bearbeiten und weiterzudichten, stieß bei den Kritikern auf Ablehnung. Jacob Grimm tadelte im März 1809 in einem Brief an Brentano Veränderungen, Übersetzungen und Restaurationen sowie die Nachahmung der „alten Manier“ in den neuen Liedern. Ihm mangelte an „historischer Achtung“²⁹ vor dem historischen Liedgut, das quellenkritisch zu behandeln sei. Und so machte er 1809 auch seinem Bruder Wilhelm als einzig richtigen Standpunkt klar, es „sei jeder Ver-

25 *Martin Scharfe*: Bagatellen. Zu einer Pathognomik der Kultur. In: Zeitschrift für Volkskunde 91 (1995), S. 1–26, hier S. 20.

26 „Spätestens seit dem 15. Jahrhundert dient Folklore dann auch als Gewürz für die unterschiedlichsten literarischen Suppen; von Ludovico Ariosto über François Rabelais bis hin zu William Shakespeare finden wir Dutzende von Folklore-Verarbeitern, die ihrerseits wiederum zur literarischen Diffusion von Folklore beigetragen haben“; *Rudolf Schenda*: Folklore und Massenkultur. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 87 (1991), S. 15–27, hier S. 17.

27 Zit. nach *G. Niggel*: Geschichtsbewußtsein (wie Anm. 20), S. 219.

28 Abdrucke bei *Oscar Fambach*: Der romantische Rückfall in der Kritik der Zeit (=Ein Jahrhundert deutscher Literaturkritik, 5). Berlin 1963, S. 21, 26ff. und 45f.; vgl. auch weitere dort wiedergegebene Stimmen.

29 Zit. nach *G. Niggel*: Geschichtsbewußtsein (wie Anm. 20), S. 217.

such, die alte Poesie durch Kompilation mit der neuen in die eigene Zeit zu verpflanzen, um die Gegenwart zu beleben, zum Scheitern verurteilt, weil die alte Poesie in einer ihr fremden Zeit nicht wieder aufleben könne³⁰.

Aber Arnim erhielt auch Schützenhilfe, so bereits früh von Goethe, der die Volkslieder des *Wunderhorn* in seiner anonymen Rezension von 1806 als Poesie lobte, „so wahre Poesie, als sie nur irgend sein kann“³¹, in der sich die Natur mit der Kunst in Konflikt befinde. Die Frage nach der Echtheit der Texte, ob und wie stark sie restauriert seien, lehnte er als unzulässig ab. Auch Joseph Görres nahm die Herausgeber gegen den Vorwurf mangelnder historischer Treue in Schutz, die kritisierten Eingriffe seien in der Poesie nicht nur erlaubt, sondern notwendig. „In Sachen der Poesie ist es ein anderes als in den[en] der Wissenschaft; der Geschichtschreiber muß mit Treue sammeln, was sich vorfindet, jede untergeschobene Tatsache ist eine Lüge, über die Rechenschaft von ihm gefordert werden kann. In der Kunst aber ist nur das Häßliche die Lüge“³². Für Görres zählte die poetische Kraft der Phantasie mehr als die bloße Rekonstruktion der Historie.³³ Und mit der ‚Phantasie‘ kommt nun ein wichtiger Begriff ins Spiel, dessen Relevanz ich mit Brentanos *Rheinmärchen* nur andeuten möchte. Der Wassermann verkündet dort den Nymphen: „Frau Lureley ist eine Tochter der Phantasie, welches eine berühmte Eigenschaft ist, die bei Erschaffung der Welt mitarbeitete und das allerbeste dabei tat“³⁴. ‚Phantasie‘ war der romantische Schlüssel für die Wiedererweckung.³⁵

Auch die weitere Diskussion zwischen Jacob Grimm und Arnim³⁶ brachte keine Annäherung der Positionen, obwohl ein Ausgleich der romantischen Grundhaltung entsprochen hätte, dass Wissenschaft und Mythos sich nicht widersprechen, sondern nur von verschiedenen Dingen in einer dem jeweiligen Inhalt angemessenen Sprache reden. Denn Logos und Mythos sind zwar unvereinbar, gelten aber als zwei einander ergänzende Weisen der Welterfahrung. Der Weg der äußeren Welterfahrung wird bei der intellektuellen Analyse der Phänomene beschritten, der Weg der inneren, wenn man sich von ihnen gefühlsmäßig ergreifen lässt.³⁷

30 Ebd., S. 218.

31 Abdruck der Rezension bei *O. Fambach*: Der romantische Rückfall (wie Anm. 28), S. 1ff., hier S. 9.

32 Ebd., S. 475.

33 Die Formulierung nach *Friedrich Strack*: Einführung. In: *Ders.* (Hrsg.): Heidelberg im säkularen Umbruch. Traditionsbewußtsein und Kulturpolitik um 1800 (=Deutscher Idealismus, 12). Stuttgart 1987, S. 185–189, hier S. 187.

34 Zit. nach *Wolfgang Minaty*: Die Loreley. Gedichte, Prosa, Bilder. Ein Lesebuch. Frankfurt a. M. 1988, S. 31.

35 *W. Brückner*: „Nachlese“ (wie Anm. 20), S. 112.

36 Vgl. *G. Niggel*: Geschichtsbewußtsein (wie Anm. 20), S. 220ff.

37 Vgl. *Norbert Bischof*: Das Kraftfeld der Mythen. Signale aus der Zeit, in der wir die Welt erschaffen haben. München/Zürich 1996, bes. S. 52.

Arnim konnte mit seinem Verständnis auch im poetischen Kleid nicht reüssieren.³⁸ Den romantischen Ansatz, ein Programm durch poetische Spiegelungen zu verfolgen, setzte er in der Novelle *Isabella von Ägypten* um, die 1812 in einer den Grimms gewidmeten Sammlung erschien. Darin reflektierte er das Verhältnis von Natur- und Kunstpoesie, um die Lebendigkeit und Aktualität der Sage und ihre Zukunftsbedeutung zu beweisen. Geschichte und Dichtung gehören zusammen und ergänzen sich, alte Überlieferungen werden gebrochen und mit historischen Daten zu einer einheitlichen Fabel zusammengefügt, verstanden als historische Welt. Arnims Parodie der historischen Kritik führte dagegen die Realität der Tradition vor, ihre sich stets ändernden Formen und Inhalte. So wollte er den Grimms zu verstehen geben, dass ihr eingeschlagener Weg nicht zu den ersehnten reinen und lauterer Quellen führt.

Arnim konnte seine Position nicht gegen die geschichtsphilosophische Deutung Jacob Grimms durchsetzen, der auf der Ungleichzeitigkeit der Poesiebereiche und auf dem kollektivgeistigen Ursprung der Volkspoese beharrte. Die Grimmsche Position wurde herrschende Meinung und so z. B. auch vom eingangs zitierten Robert Prutz im – übrigens den Brüdern Grimm gewidmeten – ersten Band des *Literarhistorischen Taschenbuchs* vertieft. In seiner umfangreichen Abhandlung über *Die politische Poesie der Deutschen* behauptete er dort, „daß die Volksdichtung, als ein Ursprüngliches, Voraussetzungsloses, unmittelbar aus dem Gemüth, dem Born aller Dichtung“, dass sie „wie ein Quell aus Felsen, unwiderstehlich und unbewußt aus dem bewegten Herzen quillt“³⁹.

An Prutz lässt sich nun eine bemerkenswerte Beobachtung anschließen: Historische Treue und Wahrheit, historische Kritik lautete die Forderung der Brüder, die sich gegen jede moderne Bearbeitung der Texte wandte. Diese Haltung hat sich aber erst in der Rezeption, durch die Sammel- und Kompilationstätigkeit ihrer Nachahmer, die sich immer wieder auf sie beriefen, verfestigt. Denn in ihren eigenen *Deutschen Sagen*, die einige Jahre nach der skizzierten Diskussion erschienen, drückten sie sich viel vager aus und rückten von ihrer strengen Haltung ab. Wenn sie von der Treue und Wahrheit der Sammlung sprachen, wollten sie vor allem ausdrücken, dass die überkommenen Texte selbst nicht lügen, sondern ihr Inhalt der Wahrheit entspreche. Volkspoese könne nicht lügen. Zwar habe man immer wieder die Sage mit Unwahrheiten vermengt, ihre unbeugsame Wahrheit habe sich jedoch als unendlich stärker erwiesen. „Darum darf ihr Innerstes bis ins kleinste nicht verletzt und darum müssen Sachen und Tatumstände lügenlos gesammelt

38 Vgl. *Friedrich Strack*: Das „Wunder“ der Geschichte und die „Wahrheit“ der Sagen. In: *Gerhard Hahn, Ernst Weber* (Hrsg.): Zwischen den Wissenschaften. Beiträge zur deutschen Literaturgeschichte. FS Bernhard Gajek. Regensburg 1994, S. 292–303.

39 *Robert Eduard Prutz*: Die politische Poesie der Deutschen. In: *Ders.* (Hrsg.): *Literarhistorisches Taschenbuch* 1 (1843), S. 251–459, hier S. 349.

werden“. Zur Wiedergabe der Texte meinten sie daher: „An die Worte war sich, soviel tunlich, zu halten, nicht an ihnen zu kleben“⁴⁰.

Wenn die Grimms also von Quellentreue sprachen, so heißt das nicht, dass sie die Texte authentisch, etwa in der ältesten erhaltenen Fassung, wiedergaben. Vielmehr schrieben sie die Sagen auf einen von ihnen für ursprünglich gehaltenen Text zurück – und sie haben alle ihre Vorlagen zumindest sprachlich bearbeitet, oft stärker, und auch inhaltlich, vor allem um damit Faktizität zu suggerieren, wie Hans-Jörg Uther in seiner Neuausgabe den Forschungsstand zu Konzeption, Quellen und Bearbeitungsprinzipien der *Deutschen Sagen* zusammenfasst.⁴¹ Riehls Vorwurf an die Romantik, sie habe „Geschichte nur geträumt, wenn sie auch den historischen Geist erst geweckt hat“⁴², trifft damit nicht nur Poeten wie Arnim, sondern auch die Grimms. Die historische Kritik im Sinne von Quellentreue war von Anfang an nur eine Fiktion, von den späteren Sammlern und Bearbeitern weiter getragen.

Lassen Sie mich an dieser Stelle noch einmal auf Alexis zurückkommen. Er kreist um den zentralen Problemkomplex, den die Weichenstellung der Grimms, d. h. die Beherrschung der Phantasie durch den Respekt, die strikte Trennung von Natur- und Kunstpoesie bzw. das Verbot, Volksdichtung und -überlieferung poetisch zu gestalten und sie anders denn als Altertum zu betrachten, evoziert hatte. Man könne ruhig Musäus – den Herausgeber einer 1782–86 erschienenen Sammlung von *Volksmärchen der Deutschen*, die novellistisch ausgeschmückte Sagen- und Märchenstoffe enthielt – wie auch die Romantiker wegen mangelnden Respekts tadeln, „wie sie in ihrem Sinne die einfache Sage so kunstvoll und mit so duftigen, schweren Farben ausputzten, dass sie nicht mehr den Rückweg ins Volk zurückfand“⁴³. Aber die dichterische Ausschmückung, wenn sie auch dem heutigen Geschmack nicht mehr entspräche, hätte doch mehr für die Sage getan: sie hätte Leben geschaffen. Denn gerade das modische Kleid hätte die Aufmerksamkeit auf die darunter verborgenen schönen und ursprünglichen Formen gelenkt und so erst die historische Kritik herausgefordert und die Wertschätzung der Sagen gefördert. „Auch die schlechteste Dichtung entehrt nicht, sondern sie ehrt die Sage, sie trägt zu ihrer Bekanntmachung, zu ihrer Verherrlichung bei, wenn auch nur in dem Maße, wie eine boshafte Kritik das Bekanntwerden eines Werks nicht hindert, sondern fördert. Die groteskste, gewissenloseste Auffassung ist immer noch ein Zeichen der Achtung, ein Symbol dafür, dass die Sage noch lebt, und sie ist ein Weiterschaffen, ein Weiterleben“⁴⁴. Dagegen sei die Verbannung einer Sage zwischen zwei wissenschaftliche Buchdeckel ihr Begräbnis.

40 *Brüder Grimm*: Deutsche Sagen, hrsg. von Hans-Jörg Uther, Bd. 1, München 1993, S. 18.

41 *Hans-Jörg Uther*: Nachwort. In: *Brüder Grimm*: Deutsche Sagen, hrsg. von Hans-Jörg Uther, Bd. 2, München 1993, S. 545–583.

42 *Wilhelm Heinrich Riehl*: Die deutsche Arbeit. Stuttgart 1883, S. 8.

43 *W. Alexis*: Nationalsagen (wie Anm. 14), S. 761.

44 Ebd., S. 762.

Alexis exemplifizierte sein Sagen- und Poesieverständnis treffend an Gottfried August Bürger⁴⁵ und seiner über Deutschland hinaus breit rezipierten⁴⁶ Ballade *Lenore*. Damit nahm er Bezug auf die von Johann Gottfried Herder inspirierte⁴⁷ Volkspoesiebewegung der 1770er Jahre, die nicht zuletzt Ausdruck des Unbehagens an einer polizierten, disziplinierten Bürgerlichkeit war. Einen Ausgangspunkt hatte sie in der englischen 'ballad revival', die von jungen deutschen Literaten wie Bürger, Johann Heinrich Voss und Johann Martin Miller rezipiert wurde, die den Göttinger Hain gründeten, einen bürgerlichen Dichterbund, der sich nach Georg Christoph Lichtenbergs kritischem Wort vor allem der Selbstbeweihräucherung befleißigte. Abseits der Stadt leistete man im germanischen Eichenhain, dem Naturort, in dem sich der idyllische locus amoenus mit der Hermannseiche vereinigte und wo dem deutschen Wald ein neuer symbolischer Wert zuwuchs, den gemeinsamen Schwur. Zuvor trank man in einem kultischen Akt bei einem Bauern gemeinsam Milch und glaubte sich so mit dem niederen Volk zu solidarisieren.⁴⁸

Für dieses Volk wollte der politische Dichter⁴⁹ Bürger schreiben, und so gelangte er zu seiner spezifischen Form von Volkspoesie, in der patriotische und kosmopolitische Vorstellungen konvergieren.⁵⁰ Er wollte volkstümliche, populäre Poesie schaffen, die er sich als „mündliche“ Dichtung vorstellte. Als Stilmittel dienten ihm Lautmalerei und Interjektionen⁵¹, aber auch Kirchenliedanklänge, die ihm

45 Vgl. jetzt vor allem *Günter Häntzschel*: Gottfried August Bürger. München 1988; *Gerhard Kluge*: Gottfried August Bürger. In: *Benno von Wiese* (Hrsg.): Deutsche Dichter des 18. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk. Berlin 1977, S. 594–618; reiches Material bietet immer noch *Valentin Beyer*: Die Begründung der ersten Ballade durch G. A. Bürger (=Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, 87). Straßburg 1905.

46 Vgl. z. B. *Evelyn B. Jolles*: G. A. Bürgers Ballade *Lenore* in England (=Sprache und Literatur, 7). Regensburg 1974.

47 Vgl. *Günter Häntzschel*: Demokratisch, patriotisch, kosmopolitisch. Aspekte der Popularität bei Gottfried August Bürger. In: *Hans-Joachim Kertscher* (Hrsg.): G. A. Bürger und J. W. L. Gleim (=Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 3). Tübingen 1996, S. 184–194; *Christian Janentzky*: G. A. Bürgers Ästhetik (=Forschungen zur neueren Literaturgeschichte, 37). Berlin 1909, S. 17ff.

48 *Helmut J. Schneider*: Johann Heinrich Voss. In: *Benno von Wiese* (Hrsg.): Deutsche Dichter des 18. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk. Berlin 1977, S. 782–815, hier S. 787f.

49 Vgl. z. B. *Walter Grab*: Gottfried August Bürger als literarischer Wegbereiter und politischer Weggefährte des deutschen Jakobinismus. In: *Wolfgang Beutin, Thomas Bütow* (Hrsg.): Gottfried August Bürger (1747–1794). Beiträge der Tagung zu seinem 200. Todestag, vom 7. bis 9. Juni 1994 in Bad Segeberg (=Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte, 13). Frankfurt a. M. u. a. 1994, S. 9–23.

50 *G. Häntzschel*: Demokratisch (wie Anm. 47), S. 189.

51 Vgl. *Inge Schelstraete*: G. A. Bürgers Ballade „Lenore“; Volks- oder Kunstdichtung? In: *Harlinde Lox, Inge Schelstraete*: Stimmen aus dem Volk? Volks- und Kunstdichtung bei Johann Karl August Musäus und Gottfried August Bürger (=Studia Germanica Gandensia, 25). Gent 1990, S. 9–46, hier S. 12f. und 23ff.; ausführlich *V. Beyer*: Begründung (wie Anm. 45), S. 35ff.

ja den Vorwurf der Blasphemie einbrachten.⁵² Für seine Volkspoesie gebrauchte er noch einen anderen Kunstgriff. Um nämlich den „Zauberstab des Epos“ zu gewinnen, der der Phantasie und Empfindung Durchschlagskraft verleihen kann, empfahl er den Rückgriff auf „unsere alten Volkslieder“. So nahm er das Motiv für die *Lenore* „aus einem alten Spinnstubenliede“⁵³ oder griff für den *Wilden Jäger* auf ein verbreitetes Sagenmotiv zurück.

Offenbar konnte Bürger seinem Anspruch genügen, als Volkspoet für das Volk zu dichten. Dies mag seine breite Aufnahme in das *Mildheimische Liederbuch* des Volksaufklärers Rudolf Zacharias Becker belegen, das von 1799 bis 1837 immerhin zehn Auflagen erlebte.⁵⁴ Auch auf diesem Weg wurden Erzählstoffe tradiert. Und dies war natürlich der Grund, weshalb Bürger bei Alexis zum Paradebeispiel dafür avancierte, dass poetische Um- und Neugestaltungen die Volksüberlieferung am Leben erhalten. „Wer weiß nicht jetzt, daß die uralte, überall vorkommende Lenore-Sage durch Bürger nicht gewonnen hat, daß er das einfache, schöne Naturkind von den schnell reitenden Todten, bombastig in unserm Sinne und mit einer ethischen Tendenz verarbeitet hat, welche schnurstracks dem alten Geiste entgegen ist. Und doch ist diese Lenore auf den Flügeln der Morgenröthe durch die ganze Welt geflogen, und nur wir ästhetische Antiquare suchen nach den alten Tönen, und berauschen uns an den Naturklängen der alten germanischen, celtischen und gräkoslawonischen Lieder von der treuen Liebe, die es auch im Grabe bleibt. Das Volk, was wir so nennen, nicht. Das freut sich der recht gräßlichen, klappernden Hu-hu-Töne, und der dicken schwarzen Farben, mit der Bürger die Nacht malt. Dieser Dichter ist es, der die uralte Sage wieder lebendig gemacht hat. Sollen wir ihn darum schelten? Die Lenore kennt Jeder, in Hütten und Palästen, das Bruchstück vom alten deutschen Liede steht in ‘Des Knaben Wunderhorn’ vergraben“⁵⁵.

Alexis' Kritik, Arnims Ansatz und Bürgers Praxis waren dem Schubladendenken entgegengesetzt, mit dem die Grimms die Tradition ordnend bewältigen wollten. Die Brüder verabsolutierten die der Aufklärung verdankten rationalen Muster der Kategorisierung. Sie teilten ein, zogen Grenzen und legten ab. Ihre Widersacher dagegen huldigten der Phantasie. Sie erfreuten sich an den Stoffen, stellten sie in neue Zusammenhänge und reihten sich zwanglos in die Überlieferungskette ein.⁵⁶ Ihnen ging es nicht um Erklärung oder Aufklärung, sondern um die Ästhetisierung der Materien. So wollten sie zu einer neuen, quasi natürlichen Gleichrangigkeit der Dinge vorstoßen und orientierten sich an poetischen Prinzipien, die Jahrhun-

52 Vgl. Götz Eberhard Hübner: Kirchenliedrezeption und Rezeptionswegforschung. Zum überlieferungskritischen Verständnis einiger Gedichte von Bürger, Goethe, Claudius (=Studien zur deutschen Literatur, 17). Tübingen 1969, S. 13ff.

53 Zit. nach G. Häntzschel: Gottfried August Bürger (wie Anm. 45), S. 52.

54 Ebd., S. 90.

55 W. Alexis: Nationalsagen (wie Anm. 14), S. 762.

derte lang gegolten hatten. Damit hielten sie die Erzählstoffe im kollektiven Gedächtnis. Bausingers Kritik, dass Bürgers poetische Praxis eine Usurpation der Volkspoesie und ihrer Begrifflichkeit bedeute⁵⁷, erscheint daher als ein zu harsches Urteil. Sie würde auch die romantische Praxis z. B. eines Arnim missverstehen, war doch die „literargeschichtlich am nachhaltigsten wirkende Leistung der Romantik [...] die produktive Anverwandlung einzelner Texte im Sinne ihrer Erneuerung“⁵⁸, wie Hans Joachim Kreutzer in seinen wichtigen Studien über den *Mythos vom Volksbuch* feststellt.

Die skizzierte Grimmsche Weichenstellung war kein isoliertes Phänomen. Der Streit lässt sich zum einen „als Teil einer primär wissenschaftsinternen Auseinandersetzung um die Vorherrschaft und Wortführerschaft in der sich herausbildenden Deutschen Philologie interpretieren“⁵⁹, in der die Grimms ihr historisch-philologisches Konzept gegen verschiedene poetische und volkspädagogische Positionen durchzusetzen verstanden. Aber es handelte sich nicht nur um diesen Gründungsmythos des Faches Germanistik, sondern um einen Prozess in den Geisteswissenschaften insgesamt. Als Zeuge mag Friedrich Nietzsche dienen, der Philologe und Philosoph, der immer auch ein Dichter war und dessen vielleicht größtes Thema der Historismus in der Bildung seiner Zeit war. Dabei ging es ihm eigentlich gar nicht um die Historie, das heißt um die in Kunst und Wissenschaft umgeformte Vergangenheit, sondern ganz dezidiert um die Gegenwart. Wie schon 1872 in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* angeklungen, zeigte er im folgenden Jahr in der Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, seiner zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung*, dass er Geschichte und Geschichtsschreibung nicht völlig ablehnte. Mit seinen verwegenen Ausfällen gegen die Übermacht der geschichtlichen Erinnerung mahnte er vielmehr, die Vergangenheit dürfe nicht zum Totengräber des Gegenwärtigen werden und die Historie müsse dem Leben und der Zukunft dienen. Er fürchtete, dass die ungeheure Menge historischen Wissens „sich als lastende Masse auf das Gedächtnis des historisch gebildeten Menschen legt, bis dieser vor lauter Erinnerungsballast die elementare Tauglichkeit zu leben und zu handeln verliert“⁶⁰. Nietzsches Polemik zielte gegen die antiquarische Historie, gegen die blinde Sammelwut, die alles einmal Dagewesene zusammenscharfte. Er ließ nur die monumentalische Geschichtsbetrachtung gelten. Mit die-

57 Hermann Bausinger: Die Mühen der Einfachheit. Zur Modellierung des Populären in der Literatur um 1800. In: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung Jahrbuch 1985, S. 13–36, hier S. 18.

58 Hans Joachim Kreutzer: Der Mythos vom Volksbuch. Studien zur Wirkungsgeschichte des frühen deutschen Romans seit der Romantik. Stuttgart 1977, S. 81.

59 Lothar Blum: *compilierende oberflächlichkeit* gegen *gernrezensierende Vornehmheit*. Der Wissenschaftskrieg zwischen Friedrich Heinrich von der Hagen und den Brüdern Grimm. In: *Ders., Achim Hölter* (Hrsg.): Romantik und Volksliteratur. Beiträge des Wuppertaler Kolloquiums zu Ehren von Heinz Rölleke (=Beihefte zum Euphorion, 33). Heidelberg 1999, S. 49–70, hier S. 69.

60 Harald Weinrich: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*. 2. Aufl., München 1997, S. 163.

ser Position traf er natürlich in besonderem Maße die volkskundliche Praxis seiner Zeit, die Wissenschaft von den Bagatellen⁶¹, für die es in Folge der Grundvoraussetzung des Historismus, dass alle Erscheinungen gleichwertig (in Leopold von Ranke's Worten „unmittelbar zu Gott“) seien, keinen Grund gab, sich ihrer „An-dacht zum Unbedeutenden“ zu schämen.

Nietzsches Denken im Namen des Lebens prägte auch seine Haltung zum Bildungswesen. Als er 1872 seine metakritischen Ausführungen *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* vortrug, beklagte er das Fehlen wirklicher Bildung an Gymnasium und Universität. Exemplarisch wandte er sich gegen die „Ansätze zu einer gelehrt-historischen Behandlung der Muttersprache: das heißt, man verfährt mit ihr, als ob sie eine tote Sprache sei, und als ob es für die Gegenwart und Zukunft dieser Sprache keine Verpflichtungen gäbe. Die historische Manier ist unserer Zeit bis zu dem Grade geläufig geworden, dass auch der lebendige Leib der Sprache ihren anatomischen Studien preisgegeben wird: hier aber beginnt gerade die Bildung, dass man versteht, das Lebendige als lebendig zu behandeln, hier beginnt gerade die Aufgabe des Bildungslehrers, das überall her sich aufdrängende 'historische Interesse' dort zu unterdrücken, wo vor allen Dingen richtig gehandelt, nicht erkannt werden muß“⁶². Im Blick auf die von den Grimms mit geprägte Sprachwissenschaft und alle Geisteswissenschaften differenzierte Nietzsche zwischen einer historisch-antiquarischen Gelehrsamkeit und einem ästhetisch-schöpferischen Umgang mit den Relikten, durch den sich ihr Geist literarisch-stilistisch anverwandeln lasse.⁶³ Nur letzterer sei Bildung und ungleich schwerer zu erreichen als jenes „Verknüpfen und Trennen, Sammeln und Zerstreuen, Hin- und Herlaufen und Büchernachs schlagen“⁶⁴, das die Arbeit des Sprachwissenschaftlers bestimme. Bildung dagegen bedürfe eines naiven, persönlich-unmittelbaren Verhältnisses zur Natur.⁶⁵

Die Auseinandersetzung zwischen Jacob Grimm und Arnim war eine Facette der Emanzipation der Wissenschaft von der Kunst bzw. der Formierung der Wissenschaft als soziale und kulturelle Praxis, die Daniel Fulda vor einigen Jahren am Beispiel der Geschichtswissenschaft luzid herausgearbeitet hat.⁶⁶ Diese Neubestimmung des Verhältnisses von wissenschaftlicher Erkenntnis und künstlerischer Imagination bedeutete in der Folkloristik eine negative Bewertung des Poetischen oder

61 *M. Scharfe*: Bagatellen (wie Anm. 25), S. 1–26.

62 *Friedrich Nietzsche*: Werke in drei Bänden, Bd. 3, München 1956, S. 200.

63 Vgl. dazu auch *Karl Heinz Bohrer*: Die Negativität des Poetischen und das Positive der Institution. In: *Merkur* 53 (1999), S. 1–14.

64 *F. Nietzsche*: Werke (wie Anm. 52), S. 222.

65 Ebd., S. 232.

66 *Daniel Fulda*: Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760–1860 (=European Cultures. Studies in Literature and the Arts, 7). Berlin/New York 1996; dazu auch die Rezension von *Ulrich Muhlack* in: *Historische Zeitschrift* 269 (1999), S. 140–143.

die Ablösung der ästhetischen Religion der Romantik, die sich in Jena entwickelt hatte, durch die dann in Heidelberg entstehende politisch-historische Bewegung, um eine Formulierung Hans-Georg Gadamers aufzugreifen.⁶⁷ Die beiden Wissens- und Diskursformen, Historie und Ästhetik, wurden scharf gegeneinander abgegrenzt. Diese Trennung gehörte mit der sich vollziehenden Ausdifferenzierung der Wissenschaften⁶⁸ zur Durchsetzung der Moderne. Sie war Teil einer das gesamte gesellschaftliche Leben umfassenden beschleunigten Entwicklung, wurde aber noch nicht für unumkehrbar gehalten. Goethe konnte sich die Wiederannäherung der beiden Wissenstypen ebenso vorstellen wie Schelling im Kontext der frühromantischen Programmatik die Auflösung der Wissenschaften in der Kunst anstrebte und Hegel eine Synthetisierungsstrategie verfolgte.⁶⁹ Sogar Wilhelm Grimm meinte in seiner *Göttinger Rede über Geschichte und Poesie*, in der er vom Wert der Wissenschaft und der „Herstellung der kritischen Geschichte“⁷⁰ handelte: „Die Poesie ist mit der Geschichte verwandt, und wenn sie sich gleich in dem Fortgange der Bildung davon getrennt hat und in der That trennen musste, so hat diese ursprüngliche Verwandtschaft sie oft wieder zusammengeführt und genähert, ja ein inneres Bedürfnis eine Vermischung beider nothwendig gemacht“⁷¹. Eine Versöhnung erschien damit durchaus noch wünschenswert. Inzwischen jedoch war die kritische Kunst an die Stelle des untergegangenen Naturgefühls getreten und die poetische Kraft belebte die Geschichtsschreibung und sicherte ihren wahren Erfolg. So konnte Wilhelm schließen: „Die kritische Kunst ward geboren und ihr Beruf, die Wahrheit durch Scheidung und Sonderung zu gewinnen und Poesie und Geschichte streng zu scheiden, ist an sich ehrwürdig und vergilt der Geschichtsschreibung, was sie auf einer Seite verloren hat, durch große und unvergängliche Vorzüge“⁷². Eine Versöhnung war nicht mehr möglich. Dies hatte Folgen für die Folkloristik.

Die Folkloristik erkaufte sich ihre Geburt, so könnte man – zugegeben: sehr pointiert – formulieren, durch die Abtreibung der Folklore, also ihres Gegenstands. Alexis' Kritik mahnt, dass die in unseren zahllosen Sammlungen niedergelegten Texte mit der Erzählkultur des einfachen Volkes kaum etwas zu tun haben. In wei-

67 *Hans-Georg Gadamer*: Die Universität Heidelberg und die Geburt der modernen Wissenschaft. Berlin/Heidelberg 1987, S. 7.

68 Vgl. z. B. *Lothar Gall*: Die Heidelberger Jahrbücher. Geschichte und Neubegründung. In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 111 (1963), S. 307–331.

69 *Daniel Fulda, Thomas Prüfer*: Das Wissen der Moderne. Stichworte zum Verhältnis von wissenschaftlicher und literarischer Weltdeutung und -darstellung seit dem späten 18. Jahrhundert. In: *Dies.* (Hrsg.): Faktenglaube und fiktionales Wissen. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Kunst in der Moderne (=Kölner Studien zur Literaturwissenschaft, 9). Frankfurt a. M. u. a. 1996, S. 1–22.

70 *Wilhelm Grimm*: Göttinger Rede über Geschichte und Poesie. In: *Ders.*: Kleinere Schriften, hrsg. von *Gustav Hinrichs*, Bd. 1, Berlin 1881, S. 497–504, hier S. 504.

71 Ebd., S. 497.

72 Ebd., S. 504.

ten Bereichen war es eine zwischen zwei Buchdeckel gepresste und nur dort vorhandene sekundäre Kultur⁷³, ein Herbarium, das seither als Volkskultur firmierte und von einer sich zur Wissenschaft mausernden Volkskunde bearbeitet wurde. Die von Volkskundlern traktierte Volkskultur war überwiegend eine andere als die vom Volk praktizierte. Geschaffen wurde sie an den Schreibtischen von Gebildeten. Die Sammlungen der verschiedenen, sich nun immer mehr verfestigenden Erzählgattungen stehen als Ergebnis eines Prozesses, der als 'Literarisierung' der Erzählkultur wohl nur unvollständig erfasst ist⁷⁴, in einem Gegensatz zur Realität. So schreibt z. B. Rudolf Schenda: „Unsere folkloristischen Sammlungen liefern uns vermutlich ein falsches Bild von durchschnittlichen Erzählakten vergangener Zeiten. Allzu viele Folkloristen vor allem des 19. Jahrhunderts, haben kurze Berichte, die sie aus dem Munde des Volkes hörten, zu breiten Legenden poetisch ausgewalzt“⁷⁵. Diese elaborierten Geschichten, die Märchen, Sagen usw., die die Sammler oft von ihren Vorgängern abschrieben, um sie vorgeblich einmal mehr vor ihrem Untergang zu retten, bezeichnet Schenda als zivilisierte Gattungen⁷⁶ und setzt ihnen das alltägliche oder präzivilisierte Erzählen der Unterschichten entgegen. Ersteren, der sekundären Kultur oder dem Herbarium, widmete sich die Folkloristik mit Vorliebe, letztere, die primäre Volkskultur, entdeckte sie erst spät. Die kompromisslose Absage an eine aktuelle Nutzung der Folklore und damit an die rezente Folklore selbst als Folge der „historischen Manier“, sprich der Grimmischen Behandlungsart der Volkspoesie, wurde zum Paradigma, mit dem sich die Wissenschaft vom Volk aus der wirklichen Lebenswelt des Volkes verabschiedete.

Die Ablehnung der Gegenwartsästhetik, der lebendigen Volkskultur, der stilistischen Anverwandlung historischer Volkskulturartikulationen für die Gegenwart wurde ein Denkmuster der Volkskunde, ein Pattern, dem sich unser Fach bis heute

73 Vgl. *Wolfgang Brückner*: Erzählen und Erzähler. Vermittlung und Pflege volkstümlich-traditionalen Wissens. In: *Wolfgang Lipp* (Hrsg.): Kulturtypen, Kulturcharaktere. Träger, Mittler und Stifter von Kultur (=Schriften zur Kulturosoziologie, 7). Berlin 1987, S. 97–106, hier S. 99.

74 Auch *Wolfgang Frühwald*: „Von der Poesie im Recht“. Über die Brüder Grimm und die Rechtsauffassung der deutschen Romantik. In: *Nicholas Saul* (Hrsg.): Die deutsche literarische Romantik und die Wissenschaften (=Publications of the Institute of Germanic Studies, University of London, 47). München 1991, S. 282–305, bezeichnet S. 299 „die Wandlung von einer noch wirksamen mündlichen Erzähltradition über die Vorlesekultur des frühen 19. Jahrhunderts zur Ausschließlichkeit der privat-meditativen Lektüre“ als Literarisierung und exemplifiziert diesen Weg am ersten Absatz des *Froschkönigs* von Wilhelm Grimms Handschrift bis zur Ausgabe letzter Hand von 1857. Dass der Begriff jedoch nicht alle Dimensionen des Prozesses abdeckt, sei nur durch den Hinweis angedeutet, dass diese Texte oft schon von schriftlichen Vorlagen ausgingen.

75 *Rudolf Schenda*: Die Zivilisierung der Kommunikationsweisen. Überlegungen anhand französischer Quellen des 18. und 19. Jahrhunderts. In: *Lutz Röhrich, Erika Lindig* (Hrsg.): Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit (=Script-Oralia, 9). Tübingen 1989, S. 17–33, hier S. 23.

76 Ebd., S. 33.

nicht entziehen konnte. Da darf uns nicht trösten, dass sie sich in verschiedenen Varianten als kulturkritische oder -pessimistische Attitüde auch in anderen Disziplinen zu erkennen gibt, als Angst vor dem Untergang alter Kultur und Kulturen. So zieht sich seit dem 18. Jahrhundert die Klage über den Verfall tradierter Sitten und Bräuche durch die kolonialpolitische, missionarische und ethnologische Literatur. Adolf Bastian, Bronislaw Malinowski, Margaret Mead oder auch Claude Lévy-Strauss in seinen nur schwer zugänglichen⁷⁷ *Traurigen Tropen*, sie alle fürchten, schon zu spät zu kommen und nur noch geringe versprengte Reste vorzufinden. Gegen diesen Kulturpessimismus verwies Karl-Heinz Kohl zu Recht darauf, „wie wenige der von ihnen untersuchten Völker sich den Prognosen ihres kurz bevorstehenden Untergangs gebeugt haben“⁷⁸.

Es ist nun an der Zeit, die wesentlich auf die Grimms zurückgehende Tiefenstruktur volkskundlichen Denkens, nach dem aus oder gar jenseits der Gegenwartskultur das Ursprüngliche oder Genuine herausgearbeitet, die gegenwärtige Um- oder Überformung bzw. die moderne Einbettung aber abgelehnt wird, zu erkennen und endgültig zu verabschieden. Analysieren wir nicht die angeblich genuine, sondern die tatsächliche Kultur des Volkes, ihre Wandlungen und Instrumentalisierungen, ohne überhebliche Wertungen und Abqualifizierungen.⁷⁹ Bertolt Brechts Diktum, dass das Volk nicht tümlisch sei, ist für uns nur so angemessen zu verstehen. Akzeptieren wir also das Spiel der Phantasie und kreatives Denken als Widerpart starrer Fixierungen. Und gehen wir zurück vor die Grimms: Herder hat schon 1770 in der Zeit der ersten „anthropologischen Wende“⁸⁰ klargestellt, dass die Schatzkammer der Kultur für alle offen steht, dass wir ihren Inhalt uns jederzeit aneignen, interpretieren und umdeuten können.⁸¹

77 Vgl. Clifford Geertz: Die künstlichen Wilden. Anthropologen als Schriftsteller. München/Wien 1990, S. 33ff.

78 Karl-Heinz Kohl: Das exotische Europa. In: Merkur 54 (2000), S. 24–35, hier S. 30.

79 Schon in Herodots Ethnographie ist der bewusste Verzicht auf Werturteile, die Distanzierung von eigenen Wertvorstellungen charakteristische Prämisse; vgl. Wilfried Nippel: Griechen, Barbaren und „Wilde“. Alte Geschichte und Sozialanthropologie. Frankfurt a. M. 1990, S. 14f.

80 Vgl. Monika Ammermann: Gemeines Leben. Gewandelter Naturbegriff und literarische Spätaufklärung. Lichtenberg, Wezel, Garve (=Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, 239). Bonn 1978; zur „anthropologischen Wende“ nach dem 2. Weltkrieg und dem (Nicht-)Verhältnis unserer Wissenschaft zu ihr vgl. Ina-Maria Greverus: Kulturanthropologie und Kulturethologie: „Wende zur Lebenswelt“ und „Wende zur Natur“. In: Zeitschrift für Volkskunde 67 (1971), S. 13–26.

81 Dies betont auch Martin Scharfe: Schlangenhaut am Wege. Über einige Gründe unseres Vergnügens an musealen Objekten. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 100 (1997), S. 301–327, hier S. 310.

Das volkskundliche Herbarium und das Spiel der Phantasie

English Summary

WOLFGANG SEIDENSPINNER: The Folkloristic Herbarium and the Play of the Fantasy

The hermeneutics of „Volkskunde“ of the last two centuries are substantially shaped by a specific, culture-pessimistic perspective on the expressions of folk culture, which developed in the early 19th century in the course of the implementation of historicism and the establishment of German language and literature studies. This folklorist paradigm confronts art poetry with folk poetry. Since the latter is supposed to trace back to nature poetry of divine origin this paradigm forbids the transposition of historical expressions of folk culture into the present. Jacob and Wilhelm Grimm, who demanded historical loyalty and truth and hence the critical appraisal of sources of tradition without, however, fulfilling this demand themselves, put their historic-philosophical position rapidly through against Achim von Arnim and Clemens Brentano, who followed tradition poetic principles. Regardless of further criticism that Grimm's handling of traditions breaks them away from their location in life, the folklorist paradigm became a deep structure of thinking in „Volkskunde“. Lately it particularly affected the debate on folklorism, but still recently it denies the legitimacy of cultural phenomena or devalues them.