

Ressource ‚Volkskultur‘

Karrieren eines Konzepts zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit
in der Schweiz

Abstract: ‘Folk Culture’ as Resource: Conjunctions of a Concept between Science and the Public in Switzerland. ‘Folk culture’ was framed and established by folklore studies/Volkskunde, mainly in the 1930s. Its research activities, especially with extensive individual fieldwork or collaborative collecting projects, shaped the image of Swiss alpine ‘folk culture’ in a highly lasting way. Even today, the then constructed knowledge formats exert their power not only in public debate, but in the wake of Switzerland’s attempts to cope with UNESCO’s list of ‘intangible heritage’. The article argues for intense research on historical contexts of the longstanding knowledge formats to broaden the concept of ‘popular culture’ for the future.

Key Words: anthropology of knowledge, knowledge production, folk culture, Switzerland, folklore studies/Volkskunde, 1930–2015

‚Volkskultur‘ hat im 20. Jahrhundert enorme Konjunkturen erlebt – weit über die Phase der Nationenbildung hinaus lieferte dieses Konzept nicht nur ikonografisches Material, sondern auch sinnstiftende Legitimation. Damit stand es gerade in als krisenhaft wahrgenommenen gesellschaftlichen Momenten im Zentrum sich ergänzender Maßnahmen. In der Schweiz – wie auch anderswo – erlebte ‚Volkskultur‘ eine Zurichtung und Verengung auf eine imaginierte alpin-bäuerliche Kollektiv-Identität. Zentrale Akteurin dieser vielfältigen und hochwirksamen Konstruktionsprozesse war die sich etablierende und institutionalisierende Volkskunde, in enger Kooperation mit staatlichen und politischen Stellen.

‚Volkskultur‘ war dabei stets ein changierender Sammelbegriff, der viel über jene aussagt, die ihn verwendeten: Als Kompositum zweier unscharfer, aber gerade deswegen sehr wirklichkeitsprägender Begriffe ist er eng mit der Moderne verknüpft. ‚Volkskultur‘ ist darin sowohl in der Konzeption wie in seiner handlungsleitenden Dringlichkeit und den davon ausgehenden praktischen Auswirkungen eng mit einer Krisenwahrnehmung verbunden: „Volkskulturell“ ist immer das akut vom Untergang Bedrohte, das Schöne kurz vor dem Verschwinden, das zu Rettende und zu Sammelnde.¹ ‚Volkskultur‘ sollte zugleich homogenisierend wirken, ein „einig Volk von Brüdern“ (wie es im ersten Vers des Rütlichwurs in Friedrich Schillers berühmtem Drama *Wilhelm Tell* heißt) schaffen und stabilisieren, wo doch so viel Verschiedenheit war: Ökonomische Lage, Geschlecht, Macht, Sprache und Religion wirkten in der Schweiz ab Mitte des 19. Jahrhunderts eher trennend als verbindend. Da fand die gesammelte, ausgestellte und aufgeführte ‚Volkskultur‘ eine passende Verwendung, ermöglichte sie es doch, die Unterschiede in einer gemeinsamen imaginären Klammer zu vereinen, idealiter umgesetzt in den populären gesamtschweizerischen Trachtendarstellungen, in denen alle kantonalen Trachten ihren Platz fanden – die vielzitierte Einheit in der Vielfalt.² Die Kulturwissenschaftlerin Sabine Eggmann hat die Wirkweise von ‚Volkskultur‘ auf eine griffige Formel gebracht und als spezifische Erscheinung der Moderne gefasst: „Die besondere Kraft und das spezifische Potenzial von ‚Volkskultur‘ lag konsequent in deren ahistorischer Essenz und anthropologischer Konstanz: Was ein Zeichen und ein materiell fassbares sowie immateriell erfahrbares Zeugnis für das Unveränderliche im Menschen und in der Zeit darstellt, das vermittelt Fixpunkte für den Alltag in einer Zeit mit immer schnelleren Veränderungen.“³ ‚Volkskultur‘ verfügt dabei also durchaus über eine temporale Perspektive, die allerdings nicht mit historischer Veränderung argumentiert, sondern das ‚Früher‘ stabil als positiv, das ‚Jetzt‘ als entsprechend defizitär konnotiert. Diese simplifizierende Funktion erklärt auch den Umstand, dass sich heute verschiedene Länder und Regionen als ‚ursprünglicher Ort‘ von ‚Volkskultur‘ sehen und bezeichnen; die Schweiz beruft sich dabei auf ihr ‚reiches Brauchtum‘ und die lange Geschichte, um damit das im öffentlichen Diskurs weitverbreitete Wortkompositum ‚Schweizer Volkskultur‘ zu legitimieren.

‚Volkskultur‘ ist als Chiffre eng mit der Phase um die Wende zum 20. Jahrhundert verbunden und steht für eine verklärende Sicht des städtischen Bürgertums auf die ländlich-alpine Schweiz.⁴ Diese in der Literatur zu findende Zuschreibung zu einer bestimmten Epoche ist zweifellos richtig, allerdings erlebt ‚Volkskultur‘ auch später Konjunkturen, die mit der „Geistigen Landesverteidigung“⁵ seit den 1930er Jahren und der innenpolitisch hochwirksamen Verlängerung dieses hegemonialen Bildes der Schweiz bis in die späten 1960er Jahre zwar schnell benannt sind, in ihrer Wirkweise aber etwas komplexer erklärt werden müssen. Vor allem ist der erneute

Aufstieg von ‚Volkskultur‘ seit der Jahrtausendwende zum 21. Jahrhundert erklärungsbedürftig, der sich einerseits von national-konservativer Seite, andererseits und in gewisser Weise als Reaktion darauf mit Unterstützung kulturpolitischer Institutionen vollzieht.⁶ Die jüngste Dynamik geht in der Schweiz von der Umsetzung der UNESCO-Konvention über das „immaterielle Kulturerbe“ aus, die suggeriert, dem starren Korsett der ‚Volkskultur‘ partizipatorische und konsens-demokratische Elemente hinzuzufügen.⁷

Der vorliegende Beitrag fragt in einem ersten Schritt in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive nach den gesellschaftlichen und politischen Praktiken der Schweizer Volkskunde und zeigt, wie eine universitäre Kleindisziplin in den Jahren zwischen 1930 und 1970 eingebunden war in die Etablierung und Stabilisierung von ‚Volkskultur‘ als einem unscharfen Konzept. ‚Volkskultur‘ ist dabei – nicht nur, aber ganz zentral – ein Wissensbestand des Faches, der unabhängig vom jeweiligen Wissensformat und in verschiedenen Kontexten Bedeutung erlangt.⁸ An volkskundlichen Forschungsprojekten und Publikationen kann gezeigt werden, welche Konjunkturen ‚Volkskultur‘ erlebte, welcher Kritik Begriff und Sache aber seit den 1960er Jahren auch ausgesetzt waren. Fassbar wird, wie die Karriere der Ressource ‚Volkskultur‘ öffentliches Interesse und staatliche Förderung für die Volkskunde beförderte. Dabei konnten sich das Fach und sein universitär-akademisches Wissen im Zuge der ‚Geistigen Landesverteidigung‘ nicht nur während der Jahre des Zweiten Weltkriegs, sondern auch im darauf folgenden innenpolitischen Kalten Krieg staatsaffirmativ und stabilisierend positionieren, indem Wissenschaft und Politik sich gegenseitig als Ressourcen dienten.⁹ Eine zentrale Rolle kam dabei dem *Atlas der schweizerischen Volkskunde* wie auch dem zivilgesellschaftlichen Engagement der *Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde* und der von ihr ausgehenden Publikationen zu. ‚Volkskultur‘ diente als Konzept zur Legitimierung der ‚Willensnation Schweiz‘ und stützte das nationale Selbstbild, trug den antikommunistischen Impetus der europäischen Öffnung in den 1950er/1960er Jahren mit und ermöglichte es dem ‚zuständigen‘ Fach, von der universitären Wissenschaftsexpansion ab den 1970er Jahren zu profitieren.

Ein zweiter Teil dieses Beitrags thematisiert die seit Oktober 2008 laufenden Suchbewegungen im Rahmen der schweizerischen Umsetzung der UNESCO-Konvention zum immateriellen Kulturerbe, in denen die Wissensbestände der alten ‚Volkskultur‘ wiederum (auch) identitätspolitisch verhandelt werden. Auch hier kommt einer – nun bezüglich Fragestellungen und Methode ‚modernisierten‘ – Kulturwissenschaft eine aktive Funktion sowohl als wissenschaftliche Legitimationsressource wie auch als feldverändernde und intervenierende Akteurin zu. So wirken beispielsweise zahlreiche – universitäre oder an Museen angesiedelte – Fachvertreterinnen und Fachvertretern in der vom Bundesamt für Kultur eingesetzten „Expertengruppe“ mit, die dem Bundesrat im Oktober 2015 acht „lebendige Tra-

ditionen“ als Kandidaturen für die UNESCO-Listen des immateriellen Kulturerbes vorgeschlagen haben.¹⁰ Von den neun Expertinnen und Experten sind ganze sieben akademische Kulturwissenschaftler/innen, neben einem Soziologieprofessor, einem Schauspieler und einem Kulturmanager. Die aktuelle Konjunktur von ‚Volkskultur‘ in der Schweiz beschäftigt die ‚zuständige Wissenschaft‘ also nicht nur analytisch, sondern auch institutionell – und schafft dabei Möglichkeitsräume, mit denen kritisch umzugehen ist. Mit diesem Ausblick will der Beitrag Einsichten nicht nur in die epistemologischen Logiken einer suchenden Disziplin unter den gesellschaftlichen Bedingtheiten von Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit eröffnen, sondern zugleich auch in selbstreflexiver Weise über die Position aktueller Kulturwissenschaft zwischen Identitäts- und Wissenschaftspolitik nachdenken.

‚Volkskultur‘ in the making – Praktiken der Wissensproduktion in der Schweizer Volkskunde

An verschiedenen Orten in Europa stieg das Interesse für Alltagskultur und Traditionen in den 1930er Jahren, weil es als Ressource (wie bereits Mitte des 19. Jahrhunderts) erneut legitimierend für national-politische Deutungen einsetzbar war.¹¹ Die entsprechenden Forschungs- und Sammlungsanstrengungen erfuhren oft staatliche Förderung und Finanzierung, wobei das umfangreiche Forschungsmaterial – konkret zum Beispiel aus Projekten für Volkskunde-Atlanten – die Basis für hochwirksame Publikationen und für nationalpolitische Inszenierungen und nationale Diskurse war, so beispielsweise im Rahmen der *Schweizerischen Landesausstellung* in Zürich 1939. Inhaltlich knüpften diese Bestrebungen an die Sammlungen von ‚Volkskultur‘ an, die um die Jahrhundertwende eingesetzt hatten. Dies wird sichtbar an thematischen Kontinuitäten: So blieben die Interessen für Trachten, Masken oder rural-vernakulare Baukultur beständig, ja erfuhren gar eine neue, nationalisierte Aufladung.¹² ‚Volkskultur‘ war in dieser zweiten Konjunktur zwar nach wie vor stark durch die wissenschaftliche Volkskunde beglaubigt, allerdings nicht mehr so exklusiv, wie es der Fachgegenstand noch um die Jahrhundertwende gewesen war. ‚Volkskultur‘ bot nun vielmehr Anschlussfähigkeit für Nationalismen, für politische Abgrenzungen und für kollektiv verhandelte Identitätsfragen. Diese zweite Konjunktur ging in der Schweiz erst um etwa 1960 wieder zurück. Mit dem Abflauen schlitterte auch das „zuständige Fach“ Volkskunde in eine Krise, aus der es sich erst durch eine konsequente Ausrichtung als sozialwissenschaftlich erneuerte „Europäische Ethnologie“¹³ befreien konnte.¹⁴ Auf diese Weise war die Volkskunde in der Schweiz wichtig für die Entstehung und den Aufstieg eines populären Kultur-Nationalismus und für dessen Nachwirken bis in die Gegenwart.

Dass der Konstruktion von ‚Volkskultur‘ über die Herstellung von Wissensformaten in praktischen Forschungsaktivitäten stets eine immens materielle Dimension innewohnt, ist bisher kaum beachtet worden. Die spezifisch ‚schweizerische Volkskultur‘ entstand zwar auch am Schreibtisch und in Archiven, vor allem aber auf feldforschenden Wanderungen und Exkursionen von Wissenschaftlern.¹⁵ Waren diese um die Jahrhundertwende noch mehrheitlich bürgerlich und männlich gewesen,¹⁶ wurde diese klare Zuordnung zunehmend unscharf: Zu Beginn der 1930er Jahre wurden Feldforschung, teilnehmende Beobachtung und Befragungen von Gewährsleuten auch vom neu entstandenen Mittelstand betrieben, dem die junge Volkskunde eine (wiewohl noch ungewisse) Möglichkeit für wissenschaftliche Betätigung und persönliche Befriedigung bot. Der renommierte Volkskundler Richard Weiss ist als promovierter Germanist, als Lehrer und als militärischen Hilfsdienst Leistender ein idealtypisches Beispiel für die Verbindung von Beruf, Wissenschaft und privater Tätigkeit in der Schweiz der 1930er Jahre. Wie eng die Tätigkeiten miteinander verknüpft waren, zeigt ein Brief aus der Zeit, als Richard Weiss in den 1930er Jahren als Lehrer an der Evangelischen Mittelschule in Schiers arbeitete und dies nutzte, um mit seinen Schülern Feldforschung über die Bündner Alpwirtschaft zu betreiben:

„Auch bin ich bis jetzt über den Ertrag der Stall- und Hausaufnahmen durch 2 Klassen befriedigt. Es gibt, wenn man dann zuletzt das ganze Ergebnis (das Material wird auf Einzelblättern verteilt dargestellt) zusammenstellt, doch ein reiches Bild, das den Schülern auch Freude macht. Noch dazu haben sie hübsche Erlebnisse mit den Einheimischen, besonders Stadtbuben.“¹⁷

Hier verbinden sich didaktisch-pädagogische Ziele mit der Produktion von konkretem forschungsbasiertem Wissen über Kultur. Die Rolle, die dabei den symbolisch aufgeladenen Alpen als Gegenwelt zur Stadt zukommt, schreibt sich entsprechend auch unverrückbar in das Forschungsmaterial ein.

Der 1907 in Stuttgart geborene Richard Weiss studierte ab 1927 Germanistik und Geschichte in Zürich, Heidelberg und Paris, schloss 1933 mit einer Dissertation über *Das Alpenerlebnis in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts* ab.¹⁸ Nach Studienaufenthalten in Berlin am Atlas der deutschen Volkskunde entwickelte Weiss die kartographische Methode weiter und habilitierte sich 1941 an der Universität Zürich. In seinem privaten Forschungs-Material, das sich heute in verschiedenen Archiven befindet, und aus Briefen, Karteikarten, Fotografien und Notizbüchern besteht, zeigen sich spezifische Praktiken und ungeschriebene Regeln der Erforschung von ‚Volkskultur‘.¹⁹ Sichtbar wird, wie die Volkskunde anthropologisch-ethnologisches Wissen während der Feldforschung herstellte und dieses dann in verschiedenen Formaten präsentierte. Richard Weiss war zentral an der Herstel-

lung jenes Wissens beteiligt, das damals und später unter der Chiffre ‚Volkskultur‘ geführt wurde, bis in die späten 1960er Jahre handlungsleitend wirkte und auch heute noch unser Bild der Schweizer ‚Volkskultur‘ prägt. Diese Wissensbestände ermöglichten die nachhaltige Wirkung von Weiss und seinen theoretischen Konzepten in der deutschsprachigen Volkskunde.²⁰ Seine drei einflussreichen Monographien²¹ machten – zusammen mit den Mitte der 1930er Jahre gestarteten Sammlungen zum *Atlas der schweizerischen Volkskunde* – Kultur zu einer wichtigen argumentativen Ressource in den politischen Debatten der Schweiz. Sie halfen dabei, die ‚Schweizer Volkskultur‘ als abgrenzendes Element gegen politische Bedrohungen durch den Nationalsozialismus und den Faschismus zu formieren und stabilisierten zugleich die Volkskunde als akademisches Fach. Die junge Wissenschaft legitimierte so die politisch erwünschte Sicht auf die Schweiz als kulturell vielfältiges Land gegenüber ethnisierend-rassistischen Ideologien. Ausdruck dieses neuen politischen Status des Faches war die Finanzierung von Forschungsvorhaben, zugleich aber auch die 1946 erfolgte Schaffung eines Lehrstuhls für Volkskunde an der Universität Zürich, bei dem staatspolitische Funktionen der jungen Wissenschaft explizit angesprochen wurden. Im Antrag der Fakultät auf Errichtung eines Lehrstuhls hatte es ein Jahr zuvor geheißt:

„Als eine Wissenschaft, die sich die Erforschung der in der Volksgemeinschaft wurzelnden Tradition zum Ziel setzt, wird es sich eine staatsbürgerlich verantwortungsbewusste Volkskunde auch angelegen sein lassen, die Besinnung auf die Kräfte zu fördern, die unserer schweizerischen Staatsgemeinschaft aus dem gemeinsamen Wurzelboden einer echten volkstümlichen Tradition zuströmen; tatsächlich rechnet die schweizerische volkskundliche Wissenschaft die Untermauerung unseres Heimat- und Staatsbewusstseins zu ihren vornehmsten erzieherischen Aufgaben.“²²

Auch Weiss selber nutzte die Gelegenheit durchaus, die sich aus den neuen Möglichkeiten ergaben, nationalpolitisch zu argumentieren, um Ressourcen für Forschung zu generieren.²³ An verschiedenen Orten argumentierte er mit der „Geistigen Landesverteidigung“, um so offizielle finanzielle Unterstützung für die volkskundlichen Forschungen zu erhalten.²⁴

Das größte wissenschaftliche Projekt war der bereits genannte *Atlas der schweizerischen Volkskunde* als Versuch, auf nationaler Ebene Wissen über eine als bald verloren identifizierte ‚Volkskultur‘ zu sammeln. Über diese Zielsetzung war das Schweizer Atlasprojekt zwar eng mit anderen ähnlichen nationalen Projekten verbunden,²⁵ zugleich aber gezielt als Gegenprojekt zum deutschen Volkskunde-Atlas konzipiert.²⁶ Während das umliegende Europa sich im Krieg befand, sammelten Richard Weiss und Paul Geiger, unterstützt von einem Dutzend junger Mitarbei-

ter und lokaler Kontaktpersonen, zwischen 1938 und 1943 mittels eines Fragebogens von 150 Fragen Informationen in 400 Orten in der ganzen Schweiz. Ziel war es, die ‚Volkskultur‘ in der Schweiz zu kartographieren und dabei alle vier Sprachregionen einzubeziehen. Die gesammelten Antworten wurden auf über 100.000 Karteikarten geschrieben, oft ergänzt mit Fotografien, Briefen und Skizzen.²⁷ Auf dieser Basis wurden Karten erstellt und publiziert – die erste 1950 – begleitet von voluminösen Kommentaren, die detailliert die Verbreitung von kulturellen Erscheinungsformen erklärten. Das Atlas-Projekt wurde erst im Jahre 1995 abgeschlossen. Die Atlas-Sammlungen stellen heute ein einzigartiges Archiv über die Lebensformen in der Schweiz in den 1930er und 1940er Jahren dar, mit einem deutlich sichtbaren Schwerpunkt auf alpinen und ländlichen Regionen. Damit ist die Sammlung nicht nur geprägt von der damaligen nationalen Ideologie, sondern auch von den persönlichen Forschungsthemen von Weiss. Der Atlas fügte sich gleichzeitig ins politische Kulturprogramm der „Geistigen Landesverteidigung“ ein, gerade weil mit ‚Volkskultur‘ eine zentrale Debatte geführt werden konnte: Die Debatte darüber nämlich, wie sich Sprachgrenzen zu „Kulturgrenzen“ verhalten. Ziel der „sachgeographischen Betrachtung“²⁸ war die präzise kartographische Präsentation von materieller und „geistiger Volkskultur.“²⁹ Auf der Basis seines privaten Forschungsmaterials wie der Atlas-Forschung konnte Weiss mit zahlreichen Beispielen die These untermauern, dass linguistische Grenzen nicht determinierend waren für „Kulturgrenzen“.³⁰ Diese Resultate waren im Kontext der nationalistischen und rassistischen Diktaturen, die alle von einer homogenen, auf gemeinsamer Sprache und Kultur basierenden Volkskultur ausgingen, in den 1940er Jahren politisch hochaktuell und brisant. Weiss und die von ihm maßgeblich geprägte volkskundliche Forschung stärkten damit die Idee einer schweizerischen Nation, die multikulturell, viersprachig und religiös differenziert war. In dieser zweiten Konjunktur von ‚Volkskultur‘ war die Wissensproduktion der Schweizer Volkskunde daher immer mit Ideologieproduktion verbunden: Die Alpen waren das verbindende Element dieser ‚Schweizer Volkskultur‘, sie standen im Zentrum der praktischen Forschung, was für die fragliche Zeit in erster Linie Feldforschung im Alpenraum meinte.³¹ Ähnlich wie in den damals vorherrschenden rassistischen Diskursen wurde interessanterweise auch hier mit „Natur“ argumentiert, die den Menschen prägte. Allerdings wurde diese Wirkung nicht auf der Ebene von „homogenem Blut“ oder rassistischer „Abstammung“, sondern über die „kultur-räumliche Prägung“ festgemacht: Die als Umwelt verstandene Natur – hier vornehmlich die Alpen – als den Menschen umgebende Sphäre lasse die alpine schweizerische ‚Volkskultur‘ entstehen. Die volkskundliche Erforschung der ‚Volkskultur‘ stabilisierte insofern immer auch die mit den Alpen verbundene Ideologie eines autarken, genügsamen und widerständigen Kulturraums, der die Schweiz in der Vergangenheit geprägt habe und sie auch in die Zukunft führen werde.

Wie die Herstellung von Wissen über ‚Volkskultur‘ konkret vor sich ging, soll an einem Feldforschungs-Aufenthalt im bündnerischen Obersaxen vom April 1937 rekonstruiert werden. Richard Weiss führte die Forschung gemeinsam mit seinem Freund Rudolf Hotzenköcherle (1903–1976) durch, den er während seines Studiums an der Universität Zürich kennengelernt hatte. Hotzenköcherle war als Germanist und Linguist auf der Suche nach Dialektworten in der deutschsprachigen Walsersiedlung Obersaxen, während Weiss hier Erkundungen für seine später als Habilitationsschrift eingereichte Arbeit *Das Alpwesen Graubündens* unternahm und zugleich bereits Fragen und Erhebungen für den geplanten *Atlas der schweizerischen Volkskunde* testete.

In den erhaltenen Briefen des damals dreißigjährigen Richard Weiss an seine Pflegemutter Elsa Bosshart-Forrer wird Feldforschung als Initiationsritual erzählt. Sie wird so zur formenden Erfahrung und zugleich zum Ausweis fachlicher Expertise wie wissenschaftlicher Position. Diese Briefe verdichten in knappen Sätzen die Erfahrung und die Atmosphäre einer ethnographischen Forschung und ermöglichen damit einen Blick auf das konkrete Vorgehen wie auf das von Männlichkeitsritualen durchsetzte Reden von „harter Wirklichkeit“, zusammengesetzt aus intellektueller Erfahrung, körperlichen Anstrengungen und zivilisatorischen Entbehrungen.³²

„Liebe Mutter! Ich sitze hier in der Wirtsstube, in der Küche handögelet es, am warmen Tavetscherofen steht der Grossvater Mirer, rings an den Wänden herum hängen Heiligen- und Herzjesubilder und durch die kleinen Fenster hinaus blickt man über die breite schneebedeckte Terrasse, auf der in unabsehbarem Gewimmel die Höfe von Obersaxen zerstreut sind. Wir hausen fast am äussersten Ende talaufwärts, in St. Martin, neben dem Haus die Kirche, darüber alte Ställe von Kornhisten [Holzbauwerk zum Trocknen von Korngarben] phantastisch überragt. Als einzige Gäste leben wir ganz in der Familie. Gestern abend sassen wir bis 11 Uhr um einen Liter Veltliner und das gab eine ganz gute volkskundliche Ernte. Die beiden Lehrer waren auch dabei und jeder steuerte seine Geschichte dazu. Gestern liefen wir den ganzen Tag den Höfen nach, auf zwei verschiedene Seiten, ich nach Alpbüchern, Hotz nach einem guten Gewährsmann. Dann trafen wir uns, hockten vor einen Stall in der Sonne, sahen hinüber auf die bereits apere [schneefreie] Terrasse von Brigels und die wilden Brigelserhörnen und besprachen den Plan unserer gemeinsamen Stallarbeit. Wir verstehen uns überhaupt sehr gut und freuen uns unseres Zusammenseins bis zum Einschlafen, mit allerlei faulen Witzen. Hotz ist gegen Waschen und Rasieren, ich bin dafür, nachts das Taghemd unter dem Nachthemd zu tragen und so haben wir’s ganz gemütlich. [...].“³³

In den Briefen an die Pflegemutter stehen Elemente von Selbstheroisierung neben einem romantisierenden wie hierarchisierenden Bild der erlebten Kontakte.³⁴ Zu-

gleich sind damit jene Topoi angesprochen, die der direkten Erfahrung im Feld „Materialechtheit“³⁵ zusprechen, dabei aber deutlich werden lassen, dass ein stark geformtes Idealbild von den im Feld anzutreffenden Menschen besteht:

„Unsere Tage hier sind sehr ausgefüllt. Am Samstag bin ich den ganzen Tag Urkunden und Alpbüchern nachgelaufen, gestern habe ich noch einen weiteren Gewährsmann aufgesucht, heute Vormittag habe ich auf der Alp und im Maiensäss fotografiert. Zu Hotz [Hotzenköcherle] kam gestern Abend ein Student, der eine Diss bei ihm macht. Mit diesem ist er heute Nachmittag zu einem Gewährsmann ausgezogen. Ich habe inzwischen mein Material geordnet (es ist schon ein ordentliches Bündel) und die Lücken darin festgestellt. Jetzt geht's gegen Abend, die anderen kommen wohl bald zurück, ich sitze in dem einfachen Zimmer mit den Balkenwänden, um Dir zu schreiben. Nebenan hört man von Zeit zu Zeit die Kirchenglocken, dazu das unablässige Plästern und Tropfen vom Dachtrauf, wenn man hinausschaut sieht man die Schmelzwasserstrahlen in der Sonne silbern glitzern, aber die Schindeldächer haben immer noch mächtig dicke Schneehauben: der alte Mirer meint, dass es erst in 3 Wochen aper [schneefrei] sein könne, denn die Gartenzäune kommen erst mit den obersten Spitzen aus dem Schnee. [...] Die paar Häuser und Ställe von St. Martin, die von den mächtigen Histengestellen wie von phantastischen Totempfählen der Indianer überragt werden, sind uns schon ganz vertraut und heimatlich. [...] Heute sass einer in der Wirtschaft der gerade daran war von der Alp zu erzählen, er entpuppte sich als der rechte Sagenmann mit der ganzen innern Beteiligung; [...] Er musste dann gehen, hat aber versprochen, nach dem Nachtessen wieder zu kommen. Ich hoffe auf eine gute Ernte heute abend, wenn nicht irgendein Schnörri [Vielschwätzer/Dauerredner] in der Wirtschaft ist und den Erzähler stört. Gewöhnlich ist aber so dass bei unseren Aufnahmen alle teilnehmend zuhören und ihren Beitrag zu leisten versuchen. So kann auch der heutige Abend sehr schön werden. Man sieht da in viele, sonst sorgfältig verborgene Winkel der Seele dieser einfachen Menschen hinein.“³⁶

Diese Briefe bieten die Möglichkeit, in einer konstruktivistischen Perspektive die Forschungsprozesse zu analysieren (Weiss spricht explizit davon, dass er sein „Material ordnet und die Lücken darin feststellt“) und mikroanalytisch die Wege von einzelnen Objekten und ihren Materialitäten zu verbinden. So heißt es in einem Brief abschließend: „Eben ist auch Hotz mit seinem Doktoranden zurückgekommen, und wir müssen nun Schellen photographieren.“³⁷ Diese Aufnahmen von Kuhglocken finden sich zudem auf einer Karteikarte, von der dann eine Fotografie wiederum im 1941 erschienenen Buch *Das Alpwesen Graubündens* abgedruckt ist.³⁸

Diese in Zettelkästen abgelegten gesamthaft rund 2.500 Karteikarten³⁹ stellten ein wichtiges Arbeitsinstrument dar, mit dem volkskundliches Wissen gruppiert und hergestellt wurde. Im Zuge aktueller Forschungen zu einer Geschichte von wis-

senschaftlichen Praktiken sind Zettelsammlungen als Ordnungssysteme und der Weg von den Notizen zu einem monographischen Fließtext untersucht worden.⁴⁰ Auch Richard Weiss zerlegte – und dabei ist er ein typischer Vertreter eines geistes- und sozialwissenschaftlichen Notizverfahrens⁴¹ – seinen Forschungsgegenstand in einzelne Elemente, die auf den Karteikarten mit Zeichnungen und Fotografien kombiniert wurden. Bezüglich der Forschungsmethode ist die Kombination von Bild und Text bereits auf den Karteikarten bezeichnend für den Stellenwert des Visuellen in der Volkskunde der 1930er Jahre. Weiss trug auf seinen Feldforschungen neben Notizheften immer auch eine Kamera zu Forschungszwecken mit. Auf den Karteikarten finden sich aber auch Verweise auf andere Texte, beispielsweise auf ein Forschungs-Tagebuch oder Exzerpte aus bearbeiteten Texten.

Es kann hier nicht darum gehen, den epistemologischen Eigenheiten von Forschungsnotizen nachzuspüren, allerdings scheint es wichtig, diese als eigenständiges Wissensformat ernst zu nehmen. Zettelsammlungen sind nicht einfach Vorarbeiten für spätere Wissensformate, sondern weisen in ihrer freien Kombinierbarkeit ja auch über einzelne mit ihnen produzierte Fließtexte hinaus. Deutlich wird dies einerseits am Umstand, dass aus Notizkarteien spezifische Texte kompiliert werden, andererseits, dass die Karteikarten über einen Zeitraum von rund 20 Jahren entstanden sind und in verschiedenen Schreibprozessen dynamisch verwendet wurden. Dieser Umstand ist bezüglich der bis heute wirksamen Verwendung von Wissen über ‚Volkskultur‘ zentral, befindet sich in der Zettelsammlung nämlich nicht archiviertes, ‚totes‘ Wissen, sondern es finden sich Wissensformate, die in neuen Kontexten verwendet werden können. Die Karteikarten dienten Weiss als Hilfe zur Komposition eigener Texte, eventuell auch als Basis für mündliche Referate oder für universitäre Lehrveranstaltungen.⁴² Das Schreiben von Karteikarten, aber auch das Schreiben von Briefen aus dem Feld kann im Fall von Richard Weiss als Praxis verstanden werden, die unabhängig vom einzelnen Werk oder Text ausgeübt wurde. Schreiben als einheitlicher Zusammenhang wird damit epistemische Wissenschaftspraxis⁴³ und kann als ständiges Selbstgespräch wie als Mittel zur Verfertigung von Wissen beim Schreiben verstanden werden. Offenbar war dieser Prozess zeitaufwändig und bedingte verschiedene konkrete Praktiken der Ordnung und Kompilation:

„Mein Stundenplan hat die Tugend, dass er am Freitag keine einzige Stunde aufweist. Das ist sehr angenehm. Ich werde diesen Tag vor allem für Vk. [Volkskunde] verwenden. Vorläufig habe ich einmal Ordnung gemacht wie bisher noch nie. In meiner ganzen Zettelwirtschaft ist jetzt System, und zwar eins, das aus der Sache hervorgegangen ist. Nun soll dann allmählich etwas draus werden.“⁴⁴

Und es wurde auch tatsächlich etwas aus dem Material: Neben zahlreichen Aufsätzen nutzte Weiss die Notizen auch für die drei von ihm geschriebenen Bücher.⁴⁵ Aussagekräftig bezüglich der Konjunkturen von ‚Volkskultur‘ ist nun der Umstand, dass die den Materialien bei ihrer Entstehung eingeschriebene Funktion der Ideologienproduktion auch Jahre später und in veränderten Kontexten ihre hohe Wirkung ausübt.

1959 erschien *Häuser und Landschaften* von Richard Weiss, ein bis heute wertvolles Werk zur Hausforschung und ein Standardwerk über das Schweizer Bauernhaus.⁴⁶ Weiss dient das teilweise Jahrzehnte vorher erhobene Material – auch das aus Obersachsen – als Basis für sein Buch –, dessen bis heute andauernder Wert liegt genau in diesem Umstand begründet: Während vorher zwar Thesen formuliert wurden, dazu aber empirisch erhobenes Datenmaterial fehlte, setzt Weiss empirisch an und grenzt sich in der Einleitung zugleich deutlich gegen seine teilweise mit ethnischen Theorien argumentierenden oder rein auf die Baukonstruktion fokussierten Vorgänger ab. Allerdings kann sich auch Weiss nicht auf jene breite Basis eigener Forschungen stützen, die der Buchtitel erwarten lässt. Immerhin stehen aber von ihm im Feld erhobene Forschungsmaterialien zur Verfügung. Nach einem Forschungsrückblick über die bisherigen Arbeiten zur Hausforschung, bei dem er sich deutlich gegen ethnische Erklärungsmodelle und naturwissenschaftlich argumentierende Sichtweisen wendet, entwickelt Weiss in deutlichem Bezug auf kulturmorphologische Arbeiten seine „funktionalistische Theorie“, der zufolge die Häuser mit ihren dynamischen Elementen in ihrer Beziehung zum und Bedeutung für den Menschen verstanden werden. Er bleibt hier seinem bereits in früheren Texten formulierten Zugang treu, wenn er knapp schreibt:

„Volkskundliche Aufgabe ist es nicht nur, der formenden Hand des Menschen in der Siedlungslandschaft nachzuspüren, sondern umgekehrt auch zu beobachten, wie der Mensch geformt wird durch diese Siedlungslandschaft und durch all das, was an Natur noch [sic!] darin wirksam ist. Den Menschen durch die Dinge und in seiner Beziehung zu den Dingen zu erkennen, ist das Anliegen der Volkskunde.“⁴⁷

Ganz im Einklang mit dem hier vielsagend eingesetzten Wort „noch“ äußert sich Weiss im Text auch modernisierungskritisch, um nicht zu sagen kulturpessimistisch – eine Position, die in Ambivalenz steht zu seinem nüchternen, offenen Blick auf Dynamik und Veränderung, der sich nicht nur daran zeigt, dass Industriedörfer einbezogen, sondern dass mit dem Fokus auf „Siedler- und Pendlerdörfer“⁴⁸ früh auch raumplanerische Fragen angesprochen werden. Spürbar wird allerdings insgesamt doch eine konservative Sehnsucht angesichts der als „alpine Krise“ wahrgenommenen Veränderungen,⁴⁹ die einen stärkeren Fokus auf die „Schweiz als Bau-

ernland“ nahe legen, auch wenn zugleich offen benannt wird, dass damit „im wesentlichen schon ein historisches Bild [gegeben wird], obwohl wir die Beobachtung des Gegenwärtigen [...] in den Vordergrund stellten.“⁵⁰ Problematisch sind zudem die teilweise essentialisierenden Setzungen über „Hirten“ und „Ackerbauern“ und die Zuschreibung kollektiver Mentalitätsmerkmale auf der Basis ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit. In einer wissensgenealogischen Perspektive ist die anwendungsorientierte Ausrichtung des Buches und damit der in den 1930er Jahren erstellten Wissensformate sprechend: Weiss hofft, das Werk könne „vielleicht dem Lehrer dienen, welcher bestrebt ist, dem Schüler Zusammenhänge des heimatlichen Lebensraumes anschaulich und verständlich zu machen.“⁵¹

Die hier explizit gemachte pädagogisch-erzieherische Funktion volkscundlicher Forschung ist vielsagend für den Kontext der Entstehung. Über Vermittlungsinstanzen wie die konkret anvisierte Lehrerschaft⁵² sollten jene bewährten Ideologeme der „Geistigen Landesverteidigung“ transportiert werden, die sich allerdings in einer sich verändernden Gesellschaft der späten 1950er Jahre in ambivalenten Positionen zwischen Traditionsbeharrung und Modernisierung wiederfanden. In diesem Spannungsfeld wirkte die normative Aufladung des erforschten Kulturraums Alpen nachhaltig, gerade weil sie den Wissensformaten bei allen Prozessen der Neu- und Umarrangierung eingeschrieben blieb und sich deren Logik auch bis heute fortschreibt. Eine dieser Logiken ist die räumliche Verortung von Kultur, die in der ab den frühen 1930er Jahren nicht nur in der Schweiz dominierenden kartographischen Methode ihren sichtbarsten Ausdruck fand. Und es ist genau diese Logik, die im Kern auch gegenwärtigen Bestrebungen zugrunde liegt, die ‚Volkskultur‘ geordnet nach Nationen in Listen zusammenzutragen, zu bewahren und sichtbar zu machen.

‚Volkskultur‘ im ‚zuständigen‘ Fach – Konjunkturen und Kritik

Ausführlich ist nachgewiesen worden, wie durch das Reden von und Forschen über ‚Volkskultur‘ diese stets neu hergestellt wurde und bis heute wird: Dabei reicht die Spannweite von den Aristokraten und Bildungsbürgern des 19. Jahrhunderts, die in alpinen Räumen binnenexotische „Entdeckungen“⁵³ machten, über die Volkscundler der 1930er Jahre bis zu den aktuellen Tourismusfachleuten, die ‚Volkskultur‘ als verkaufsförderndes und Emotionen herstellendes Movens für die Vermarktung der „Destination Schweiz“ einsetzen.⁵⁴ ‚Volkskultur‘ erlebt allerdings – von einigen früheren Verwendungen seit 1900 abgesehen – erst ab 1930 begriffliche Konjunktur und erfährt zugleich eine inhaltliche Prägung.⁵⁵ Dabei wurde ‚Volkskultur‘ als theoretische Konzeption territorial-ethnisierend benutzt und war auch entsprechend

hegemonial gemeint: Nun erschienen Werke wie *Volkskultur Finnlands*⁵⁶ von 1934 oder die ab 1947 veröffentlichte Reihe *Österreichische Volkskultur*, in der bis 1951 sechs Bände erschienen.⁵⁷ Mit solchen wissenschaftlichen Werken waren stets auch politische Positionen verbunden, auch in der Schweiz.

Eine Durchsicht der Publikationen prägender Schweizer Volkskundler des 20. Jahrhunderts ergibt eine zum deutschsprachigen Ausland parallele Konjunktur von ‚Volkskultur‘ ab den 1930er Jahren, hier zwar politisch als Abwehr gegen nationalsozialistische und irredentistische Tendenzen gerichtet, aber ebenso klar kulturräumlich formuliert.⁵⁸ So benutzte Richard Weiss als Inhaber des ersten Schweizer Lehrstuhls für Volkskunde den Begriff selbstverständlich, in seinem Werk *Volkskunde der Schweiz* von 1946 ist er allgegenwärtig, auch 1950 formulierte er in seinem Einführungswerk zum *Atlas der schweizerischen Volkskunde* als Ziel des Sammelwerks die Widerspiegelung der „Vielfältigkeit der Volkskultur“.⁵⁹ Auch in einem posthum erschienenen Aufsatz sprach er affirmativ von „protestantischer Volkskultur“ und meinte damit die Existenz einer, dem katholischen Pendant vergleichbaren, „besonderen kulturellen Haltung“ und „besonderer Kulturgüter“.⁶⁰ Auch andere Autoren wie beispielsweise Robert Wildhaber, der als Leiter des *Museums für Volkskunde* in Basel wirkte, publizierten noch 1961 völlig unkritisch unter dem Titel *Volkskultur in Graubünden*.⁶¹ Der Begriff ‚Volkskultur‘ war in diesen Werken meist Explanans, er wurde also eingesetzt, um eine bereits zuvor festgestellte und fixierte Imagination zu beschreiben.

Dies änderte sich ab den 1960er Jahren. Der neue und (selbst-)kritische Zugang zur Volkskunde artikulierte sich mit Hermann Bausingers vielbeachtetem Werk *Volkskultur in der technischen Welt* von 1961,⁶² fand allerdings auch in der Schweiz seinen Ausdruck in einer Ausrichtung des Faches als kritische Sozialwissenschaft. So findet sich ‚Volkskultur‘ bei Arnold Niederer als Nachfolger von Richard Weiss kaum,⁶³ was als Ausdruck seiner europäisch ausgerichteten Forschungsinteressen wie seiner (wissenschafts-)politischen Positionierung verstanden werden kann.⁶⁴ Der spätere Sozialhistoriker und bei Richard Weiss promovierte Rudolf Braun wiederum benutzt ‚Volkskultur‘ in seinen Arbeiten neu als Explanandum: In seiner 1960 gedruckten Dissertation interessierte er sich für die „Veränderungen des Volkslebens in der Volkskultur“ im ländlichen Zürcher Oberland unter dem Einfluss der Heimarbeit im 17. und 18. Jahrhundert.⁶⁵ Vor allem in seiner Einleitung wird spürbar, wie stark Braun von den Positionen seines Doktorvaters Richard Weiss geprägt war: ‚Volkskultur‘ ist für ihn (wie auch für Weiss) der Gegensatz zur „Individualkultur“ und wird „traditions- und gemeinschaftsgebunden“ definiert.⁶⁶ Neu ist nun allerdings, dass er diese ‚Volkskultur‘ in jener industriellen Arbeitswelt sucht (und findet), die in der bisherigen Volkskunde als „gemeinschafts- und traditionsfeindlich“ und deren Dynamik als zerstörerisch für „alte Handwerke“, „altes Volkstum,

langgeübte Sitten und Bräuche“ und „hergebrachte Gemeinschaftsformen“ verstanden und damit als negativ bewertet wurde.⁶⁷ Braun führt luzid vor, wie eine volkskundliche Untersuchung von alltags- und kulturgeschichtlichen Quellen sich mit den sich verändernden Formen von ‚Volkskultur‘ befassen und dabei zeigen kann, dass „neue Gemeinschaftsformen“ entstehen, weil sie einem menschlichen Grundbedürfnis entsprechen – Braun spricht unter Verweis auf Richard Weiss davon, dass sowohl das „Gemeinschaftsbedürfnis als auch die Traditionsgläubigkeit [...] in der menschlichen Seele tief verwurzelt“ sind.⁶⁸ Die Arbeit und die damit verbundenen Formen der Mentalität (das protestantische Arbeitsethos nach Max Weber spielt hier eine zentrale Rolle und wird auch zitiert), des Verhaltens, der Technik, der Gemeinschaft und der Organisation – das die zentrale Argumentation von Braun – wirke sich „unmittelbar auf Volksleben und Volkskultur aus.“⁶⁹ Auch in der von Braun selbst als „zweiter Band der Studie“ bezeichneten, 1965 erschienenen Habilitationsschrift fungieren „Volksleben und Volkskultur“ als Kapitelüberschriften jenes Teils, der sich mit „volkskundlichen Kernproblemen“ befasst.⁷⁰ Braun interessiert sich hier dafür, wie die Arbeit in der Fabrik die „herkömmliche Volkskultur“ veränderte, aber auch dafür – und hier manifestiert sich seine innovative Sicht –, „welche Wirkungen [...] vom herkömmlichen Volksleben mit der ihm zugehörigen Volkskultur auf den Fabrikbetrieb und die Fabrikarbeit“ ausgehen.⁷¹ Das war der Bereich, den Braun etwas ungenau und zeitgebunden als „kulturellen Wandel“ fokussierte und in engem Konnex mit dem „sozialen Wandel“ sah. Braun fragt hier pionierhaft und in sozial- und kulturhistorischer Perspektive nach den Neuerungen und Veränderungen bezüglich Macht, Status und Gesellschaftsordnung in der industriellen Arbeitswelt. Trotz seiner analytischen Herangehensweise problematisiert Braun den Begriff ‚Volkskultur‘ nicht, vielmehr verwendet er ihn wenig differenziert,⁷² erweitert aber die damit bezeichneten Phänomene deutlich: In seinem Buch werden die Veränderungen des Zeitgefüges durch die Fabrikuhr, die Trennung von Wohn- und Arbeitsort, die Entstehung neuen „Brauchtums“ und eines neuen „industriebezogenen, technischen Wortschatzes“ sowie der Bezug des Fabrikarbeiters zur Maschine in die Analyse mit eingeschlossen. Gerade diese kulturgeschichtliche Erweiterung führte zu heftigen Reaktionen aus volkskundlichen Kreisen: Der österreichische Volkskundler Leopold Schmidt wandte sich mit Verve gegen die Arbeiten, denen er pauschal absprach, volkskundlich relevant zu sein, weil der Fokus von Braun auf dem Wandel liege: „Nun das ist eben kein Aufgabengebiet der Volkskunde, wir haben es nicht mit der Veränderlichkeit, sondern mit der wirklichen oder vermeintlichen Konstanz zu tun. [...] Die Arbeiten von Braun mögen daher für die schweizerische Sozial- und Wirtschaftsgeschichte von Interesse sein. Volkskundlich bedeuten sie leider nichts.“⁷³ Braun ließ dieser Angriff weitgehend kalt, er sah sich selber damals bereits als „Historiker“, der allerdings nach wie vor eine „volkskundlich-

soziologische Betrachtungsweise“ wählte.⁷⁴ Allerdings erhielt Braun durchaus auch Zuspruch aus dem Fach: Gerade Vertreter der sogenannten ‚historischen Schule‘ in der Volkskunde wie Karl-Sigismund Kramer⁷⁵ oder Günter Wiegmann⁷⁶ lobten seine Arbeiten. Für unseren Zusammenhang interessant ist der Umstand, dass Braun – trotz enger Anknüpfung an eine Volkskunde Weiss’scher Prägung – ‚Volkskultur‘ nicht länger als abschließend und erklärend einsetzte, sondern die Gegenstände in ihrer historischen Genese und Gewordenheit erklären wollte. Damit setzte er sich von den bisherigen Forschern ab und öffnete, gleichsam *avant-la-lettre*, die Perspektive auf Phänomene der sprichwörtlich gewordenen ‚invention of tradition‘. Dieser Bezug ließe sich textexegetisch und wissensgenealogisch nachweisen in den Arbeiten vor allem britischer Sozialhistoriker.⁷⁷ Es waren also gerade pionierhafte und innovative Vertreter wie Rudolf Braun, die einen Konnex herstellten zwischen der Volkskunde und der Geschichtswissenschaft und letzterer Inspirationen gaben, und zwar nicht nur thematisch, sondern auch begrifflich. ‚Volkskultur‘ wurde so ab den 1980er Jahren im Zuge einer sich für die historische Alltagswelt ‚gewöhnlicher Leute‘ interessierenden Sozial-, Kultur- und Alltagsgeschichte zu einem Gegenstandsbereich und Begriff der Geschichtswissenschaft. Zwar waren es vornehmlich angelsächsische und französischsprachige Forscher, die über *popular culture* bzw. *culture populaire* publizierten, allerdings spielten dabei gerade im deutschsprachigen wie im angelsächsischen Raum die Arbeiten von Rudolf Braun eine zentrale Rolle. Entsprechend prominent sind die Verweise auf Braun, beispielsweise in den Arbeiten von Edward P. Thompson oder Eric Hobsbawm.⁷⁸

Wenn es also pauschalisierend heißt, Volkskultur habe in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen schweren Stand gehabt und sie sei belächelt und „als Tummelfeld der Ewiggestrigen, Nostalgiker und Patrioten abgelehnt“⁷⁹ worden, dann bilden solche Formulierungen vor allem einen selektiven kritischen Diskurs der Kulturwissenschaft⁸⁰ ab, vergessen dabei aber die Popularität des Gegenstandes in anderen Disziplinen. Entsprechende Abgrenzungsbestrebungen sagen zudem auch wenig über die populäre Beliebtheit der Sache wie über die lockere Unbedarftheit des Umgangs mit dem Begriff in der Öffentlichkeit aus. Bereits Anfang der 1990er Jahre wurde deutlich, dass ‚Volkskultur‘ aus dem Residuum des „konservativen Monopols“⁸¹ zu einer uneindeutigen Sache geworden war und ist, mit der auch widerständige Praktiken angesprochen werden – ganz im Einklang mit den sozialhistorischen Arbeiten, die ‚Volkskultur‘ als etwas Positives, Lebendiges und Aufmüpfiges der „kleinen Leute“ identifizierten.⁸² In der Schweiz ist zudem seit etwa 2000 ein erhöhtes Interesse an Volkskulturellem wie Schwingfesten, Jodleranlässen oder neuer Volksmusik beobachtbar, das mit einem (erneuten) urbanen Interesse an Ländlichem, mit einer romantischen Sehnsucht nach vermeintlich Stabilem und Echtem, aber auch mit der Lust an einem spielerischen Umgang mit Tradition

zusammenhängt. Der Boom von ‚Volkskultur‘ kann entsprechend verstanden werden als konstanter Aushandlungsprozess über gesellschaftliche Teilhabe und damit auch als Verhandlung über eine (ungewisse) Zukunft.⁸³ In populären Reden war und ist ‚Volkskultur‘ jedenfalls präsent und beliebt, bis heute.

Wiedergänger oder Erbe? – Revival von ‚Volkskultur‘ als „Kulturerbe“

Obwohl Vieles an diesem Boom primär auf eine erhöhte Medienaufmerksamkeit und die damit verbundenen Verstärkungsmechanismen verweist und *a priori* wenig über gelebte Praxis von verschiedenen Akteuren aussagt, ist doch auffallend, wie multiperspektivisch, wie gruppenübergreifend und dynamisch sich in verschiedenen volkskulturellen Feldern gegenwärtig verstärkte Aktivitäten manifestieren. Darauf reagierte auch die staatliche Kulturförderung, die während Jahren entsprechendes Engagement verschmäht und kaum gefördert hatte – dabei (un)wissentlich den Umstand ignorierend, dass vieles im Bereich von organisierten Trachtengruppen, von Jodel- und Volksmusik wie alpinen Bräuchen durch das fördernde Interesse der staatlichen Kulturprogramme der 1930er Jahre mitgeformt und überhaupt erst stabilisiert wurde. Die Kulturförderung sah in der ‚Volkskultur‘ als ‚Kultur der Vielen‘ einen Gegenentwurf zur erwünschten, mit einem individualistisch-modernistischen Konzept verbundenen Kunst. ‚Volkskultur‘ hingegen war verdächtig, ideologische und überkommene Konzepte von Traditionalismus und Konservativismus zu transportieren. Im Herbst 2006 wurde nun aber, durchaus selbstkritisch, durch die Schweizer Kulturstiftung *Pro Helvetia* das Programm „echos – Volkskultur von morgen“ lanciert, um „auf das wachsende Interesse der Öffentlichkeit an Volkskultur und deren Erneuerung“ zu reagieren.⁸⁴ Damit wurde auf den – für eine kulturwissenschaftliche Volkskunde spätestens seit den selbstreflexiven Debatten um das Folklorismus-Phänomen bekannten – Umstand reagiert, dass ‚Volkskultur‘ etwas Dynamisches, ständig sich neu Erfindendes ist und Traditionen nicht als statisch, sondern als fluid verstanden werden müssen. „Tradition“ und „Innovation“ waren entsprechend die beiden Leitbegriffe für das zweijährige Programm, in dem in fünf Großprojekten und verschiedenen Begleitprogrammen ein Dialog zwischen Kulturschaffenden aus Volkskultur und Kunst angestrebt und Fragen nach der Zukunft von Volkskultur im 21. Jahrhundert gestellt wurden. Im Programm wirkten auch verschiedene Kulturwissenschaftler/innen mit, sowohl Volkskundler/innen als auch Historiker/innen, die sich intensiv an der Diskussion beteiligten. Deutlich war der Fokus auf die Funktionen von ‚Volkskultur‘, die nach wie vor im „Potenzial“ gesehen wurden, das sie für das Bereitstellen von gesellschaftlichen „Bezugs- und Orientie-

rungspunkten“ biete.⁸⁵ Von der Volkskultur erhofft man sich also auch im 21. Jahrhundert, vielleicht gerade angesichts von globaler Migration, von Unsicherheiten und nationalen Identitätskrisen, vergleichbar stark wie in den 1930er und 1940er Jahren Stabilität und Orientierung in einer als unruhig erfahrenen Welt.

Es sind ähnliche gesellschaftliche Dynamiken, die auch die Bestrebungen im Rahmen der seit 2008 laufenden schweizerischen Umsetzung der UNESCO-Konvention zum „immateriellen Kulturerbe“ leiten.⁸⁶ Auch hier laufen – nun unter den veränderten Vorzeichen einer internationalen Organisation und der damit erhofften Friedensförderung – Sammelprozesse ab, die (allzu oft unbewusst) ideologische Prämissen mit dem Konzept von ‚Volkskultur‘ teilen. Nachdem in einem offenen Verfahren unter der Leitung des Bundesamtes für Kultur von den Kantonen Eingaben für eine nationale Liste des immateriellen Kulturerbes angefordert wurden, wurde daraus im September 2012 eine nationale Liste mit 167 „lebendigen Traditionen“ zusammengestellt und auf einer fünfsprachigen Website und durch breit gestreute und jahreszeitlich variierende Flyer der Öffentlichkeit vorgestellt.⁸⁷ In dieser gesamtschweizerischen Liste finden sich mehrheitlich regionale Bräuche im Jahreslauf, aber auch verschiedene innovative und moderne Entwicklungen, wobei die diesbezüglichen Unterschiede zwischen den Kantonen erheblich sind; während die einen vor allem Praktiken aus dem Repertoire der ‚Schweizer Volkskultur‘ – die bekannten Trachten, Bräuche und Volksmusik – aufführen, erweitern andere diesen ‚Kanon‘ durch neue und potentiell kritische Ideen. Ein Beispiel dafür ist der Kanton Wallis, in dessen Liste sich neben den bekannten (auch touristisch imaginierten) Bildern der Kuhkämpfe, der Maskenbräuche und Trachten auch der Umgang mit Lawinenrisiken und die ‚Italianità‘ als Folge der italienischen Migration finden.⁸⁸ Insgesamt wird jedoch deutlich, wie übervertreten die ländliche gegenüber der städtischen Schweiz ist und als wie nachhaltig (um nicht zu sagen: hartnäckig) sich die Wissensbestände der ‚Schweizer Volkskultur‘ erweisen.

In einem zweiten Schritt wurden aus dieser Liste acht Kandidaturen ausgewählt, die im Laufe der nächsten Jahre sukzessive der UNESCO vorgeschlagen werden zur Aufnahme in die „Repräsentative Liste des immateriellen Kulturerbes der Menschheit“. Ziel ist es, pro Jahr ein Dossier einzureichen. Im März 2015 wurde als erste schweizerische Kandidatur das Winzerfest von Vevey als Vorschlag bei der UNESCO eingereicht, wobei ein Entscheid bis November 2016 erwartet wird. Die Dossiers werden, dies im Einklang mit den von der UNESCO vorgesehenen Anforderungen bezüglich Partizipation, in enger Zusammenarbeit mit den „betreffenden Gemeinschaften, Gruppen und Individuen“ erarbeitet. Es ist gerade dieses partizipatorische Element, das den vielfältigen und mit den besten Absichten organisierten Bestrebungen zuwiderläuft: Indem sich nämlich die Aktiven der jeweiligen „lebendigen Traditionen“ – sie werden nun etwas umständlich als „Traditionsträgerinnen und Traditi-

onsträger“⁸⁹ bezeichnet – einbringen können und bei der Ausarbeitung der Dossiers mitwirken, finden sich auch jene Wissensbestände erneut in der Liste der „lebendigen Traditionen“, die seit den 1930er Jahren geschaffen wurden. Aus den acht Vorschlägen, die dem Bundesrat zur Einreichung bei der UNESCO vorgelegt wurden, werden verschiedene von entsprechenden Verbänden und Organisationen gefördert, so unterstützt beispielsweise der *Schweizerische Jodelverband* die Kandidatur „Jodel“, die *Fondazione Processioni Storiche di Mendrisio* und die Gemeinde Mendrisio unterstützen die Kandidatur „Historische Prozessionen in Medrisio“ und das seit 1910 als privater Verein organisierte *Basler Fasnachts-Comité* und die politischen Behörden unterstützen die Kandidatur „Basler Fasnacht“. Die Gefahr eines konservativen und traditionalistischen Beharrens auf einer statisch wahrgenommenen ‚Volkskultur‘ ist also durchaus real. Dies umso mehr, weil viele dieser teilweise mitgliederstarken Verbände ihre Praktiken bereits seit Jahren im Feld der ‚Schweizer Volkskultur‘ verorten und mit einem entsprechenden Selbstverständnis auftreten.⁹⁰

Dies gesagt, soll aber nicht verschwiegen werden, dass sich durchaus auch andere Tendenzen abzeichnen. So sind gerade die vorgeschlagenen Kandidaturen des „Umgangs mit der Lawinengefahr“ und des „Schweizer Grafikdesign und Typografie“ nicht nur ungewöhnlich im Kontext des immateriellen Kulturerbes, sie eröffnen auch Chancen für eine kreative Ausweitung der UNESCO-Liste. Die Kandidaturen „Uhrmacherhandwerk“ und „Schweizer Alpsaison“ sind ungleich weniger überraschend, bieten aber ebenfalls Erweiterungspotential und sowohl Möglichkeiten für eine Sichtbarmachung einer Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Schweiz wie für eine transnationale Lesart der Arbeits- und Wirtschaftsformen in einem einzigartigen Kulturraum. Die mit der UNESCO-Konvention verbundene Verpflichtung, immaterielles Kulturerbe zu fördern und zu bewahren, führt allerdings (zumindest bisher noch) zu eher konventionellen Lösungen, die sich oft an die üblichen Ansprechpartner richtet: So hat das *Bundesamt für Kultur* die Fördermittel für Organisationen kulturell tätiger Laien erhöht und unterstützt Veranstaltungen „im Bereich der Laien- und Volkskultur“.⁹¹ Die Förderung handwerklicher Kurse im *Schweizerischen Freilichtmuseum Ballenberg* bleibt ähnlich konventionell,⁹² während die Organisation von spezialisierten Tagungen und die Herausgabe der wissenschaftlichen Publikationsreihe *Lebendige Traditionen in der Schweiz*⁹³ neue Wege aufzeigen.

Politisierte ‚Volkskultur‘ – ein Fazit

Deutlich wird, wie die Volkskunde über das angestammte Forschungsfeld ‚Volkskultur‘ ihre Kompetenz zu verschiedenen Zeiten im Bewusstsein der Öffentlichkeit

verankerte. In einem sowohl wissens- wie gesellschaftshistorisch informierten Blick zurück wird fassbar, dass und wie an ‚Volkskultur‘ gesellschaftliche Fragen von Teilhabe, von Zugehörigkeit und damit letztlich von Macht verhandelt wurden: ‚Volkskultur‘ ist stets eminent politisch. Vor diesem Hintergrund ist kritisch zu reflektieren, ob ‚Volkskultur‘ als harmloses Mittel die „Metamorphose vom gesellschaftlichen Verständigungsinstrument zum gesellschaftlichen Verhandlungsinstrument“⁹⁴ vollzogen hat und damit dazu dient – wie es sich die Schweizer Kulturstiftung *Pro Helvetia* mit ihrem Programm erhofft hat –, die Schweiz zukunftsfähig zu machen. Oder ob nicht vielmehr erneut ein sehr selektiver Blick auf die Schweiz geworfen wird, der da ‚Volkskultur‘ sucht, wo eigentlich etwas anderes zu finden wäre. Sichtbar wird dies an der in Arbeit befindlichen *Liste der lebendigen Traditionen der Schweiz*. Erneut werden die Schweiz und ihre Kultur als alpin-bäuerlich gesehen und beschrieben. Und wieder finden sich vor allem Schau-Bräuche mit touristischem Potential, Konflikte verschwinden hinter harmonischen Traditionen, und die Schweiz präsentiert sich mit einer amalgamierten Version von Fremd- und Selbstwahrnehmung. Natürlich ist dies auch dem Format der UNESCO-Liste zuzuschreiben, die die jeweils ‚typischen‘ und ‚schönsten‘ Formen von Kulturerbe aus verschiedenen Ländern aufnehmen soll. Vieles hängt aber auch damit zusammen, dass die Wissensbestände der ‚alten Volkskultur‘ eine neue Konjunktur erleben.

Diese kritischen Voten sollen nicht die Positionen der volkskundlichen Debatte der 1960er Jahre wiederholen, als ‚Volkskultur‘ pauschal verdammt wurde. Natürlich ist sichtbar, dass sich an den Veranstaltungen von „echos – Volkskultur für morgen“ neue Stimmen vernehmen ließen, die Komplexität, Multivokalität und Ambivalenz einforderten und dies (zumindest partiell) auch einlösten. Und natürlich bemühen sich die zuständigen Gremien im Rahmen der Ratifizierung der UNESCO-Konvention mit klugen Vorschlägen und kritischen Interventionen intensiv, eine andere Sicht zu etablieren und ein Nachdenken darüber zu ermöglichen, welche Zukunft ‚Volkskultur‘ für die Schweiz hat.

Nichtsdestotrotz ist aber vielleicht die Frage nach wie vor falsch gestellt – die Frage nach einer ‚Volkskultur‘, die als einfacher Deutungsrahmen äußerst Vielfältiges homogenisiert. Und die daher nicht weiterführende Fragen generiert und komplexe Erklärungen zulässt, sondern das beschreibt und feststellt, was sie schon zuvor wusste. ‚Volkskultur‘ läuft damit Gefahr, ähnlich ideologisch verwendet und politisch funktionalisiert zu werden, wie dies bereits in der Vergangenheit geschah. Diese Gefahr ist umso größer als die Geschichte entsprechender Wissensbestände bisher nur Spezialisten bekannt ist – im Gegensatz etwa zur Geschichte der enormen Wirkung von im Mittelalter angesiedelten Heldengeschichten in der Geschichtskultur der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert, über die öffentlich gestritten wird.⁹⁵ Es ist darum nicht nur nötig, die Geschichte dieser volkskundlich-anthropologischen

Wissensbestände über ‚Volkskultur‘ weiter aufzuarbeiten. Es ist nämlich weitgehend unbekannt, in welchem Ausmaß volkskundliche Sammlungs-, Rettungs- und Forschungsprojekte gerade erst jenes Wissen schufen, mit dem heute für die Ratifizierung der UNESCO-Konvention gearbeitet werden kann.⁹⁶ Diese Aufarbeitung ist umso dringender, weil die problematischen Aspekte dieses Konzeptes von ‚Volkskultur‘ in den archivierten Wissensformaten eingeschrieben und damit bis heute wirksam sind. Es ist auch zwingend zu hinterfragen, welchen Effekt der demokratische Impetus des Mitwirkens an einer aktualisierten Form der Sammlung von ‚Volkskultur‘ zeitigt. Das soll keine Aufforderung sein, entsprechende Projekte zukünftig *top-down* zu implementieren und von Expertengremien ausarbeiten zu lassen. Allerdings dürfte der Hinweis auf die manchmal schwierig auszuhaltende Ambivalenz solcher Unternehmungen zwischen universalistischer Offenheit und der konfliktreichen Betonung nationaler Besonderheiten prominenter und auch (selbst-)kritischer sein. Dies betrifft vor allem die zeitgleich analytisch wie mitwirkend tätige Kulturwissenschaft, dies sich hier ja in einer aus der eigenen Wissens- und Wissenschaftsgeschichte ‚altbekanntem‘ Rolle wiederfindet.

Vielleicht wäre es insgesamt an der Zeit, ‚Volkskultur‘ zu provinzialisieren,⁹⁷ um die berühmte postkoloniale Forderung aufzunehmen: ‚Volkskultur‘ also neu zu denken und die Existenz einer „postmigrantischen Gesellschaft“⁹⁸ ernst zu nehmen. So würde die Dominanz der hegemonialen ‚Schweizer Kultur‘ aufgebrochen und (endlich) sichtbar, wie vielfältig und eng verflochten mit der Welt das ist, was sich als ‚schweizerisch‘ präsentiert. Und so wäre es möglich, dass breit und nicht nur von den hier Geborenen verhandelt würde, was das Label ‚Schweiz‘ ausmacht und zukünftig ausmachen soll. Damit hätte dann vielleicht zwar nicht ‚Schweizer Volkskultur‘ eine Zukunft, aber dafür jene vielfältigen Alltags- und Festpraktiken, die widersprüchlichen Handlungen und Vorstellungen und damit das ganz konkrete, praktische Leben in jenem Land, das sich als ein genuiner Hort von ‚Volkskultur‘ versteht. Wenn damit vor allem alle dort lebenden Menschen eine Zukunft haben, die ohne die Rezepte aus der Vergangenheit auskommt, dann wäre viel gewonnen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Wolfgang Kaschuba, *Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 1988.
- 2 Julie Heierli, *Die Volkstrachten der Schweiz*, 5 Bde., Erlenbach-Zürich 1922–1932; vgl. auch Christine Burckhardt-Seebass, *Trachten als Embleme*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 77 (1981), 209–226 und Thomas Antonietti, *Mode, Macht und Tracht: Kleidungsverhalten in Visperterminen und im Wallis 1700–2000*, Baden 2003.

- 3 Sabine Eggmann, „Volkskultur“ git's nid – „Volkskultur“ isch nume e Gschicht, in: Thomas Antonietti/Bruno Meier/Katrin Rieder, Hg., Rückkehr der Gegenwart: Volkskultur in der Schweiz, Baden 2008, 20–31, 22–23.
- 4 Marius Risi, Alltag und Fest in der Schweiz. Eine kleine Volkskunde des kulturellen Wandels, Zürich 2003.
- 5 Josef Mooser, Die „Geistige Landesverteidigung“ in den 1930er Jahren. Profile und Kontexte eines vielschichtigen Phänomens in der schweizerischen politischen Kultur in der Zwischenkriegszeit, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 47 (1997), 685–708. Aktuelle Forschungen verweisen darauf, dass die Funktionen der „Geistigen Landesverteidigung“ (nicht nur im Sinne einer Nach-Wirkung) bis weit in die 1960er Jahre verlängert wurden.
- 6 Sabine Eggmann/Karoline Oehme-Jüngling, Hg., Doing Society. „Volkskultur“ als gesellschaftliche Selbstverständigung, Basel 2013.
- 7 Silke Andris, „Call for Intangible Cultural Heritage“ – Das Suchen und Finden des UNESCO-Kulturerbes nimmt kein Ende, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 110 (2014), 133–147; Walter Leimgruber, Switzerland and the UNESCO Convention on Intangible Cultural Heritage, in: Journal of Folklore Research 47 (2010), 161–196.
- 8 Vgl. zum Konzept des „Wissensformats“ die konzeptionellen Ausführungen bei Wolfgang Kaschuba u. a., Volkskundliches Wissen und gesellschaftlicher Wissenstransfer: zur Produktion kultureller Wissensformate im 20. Jahrhundert, in: Michael Simon u. a., Hg., Bilder. Bücher. Bytes. Zur Medialität des Alltags, Münster u. a. 2009, 183–199, 189–192.
- 9 Mitchell G. Ash, Wissenschaft und Politik als Ressourcen für einander, in: Rüdiger vom Bruch, Hg., Wissenschaften und Wissenschaftspolitik – Bestandsaufnahmen zu Formationen, Brüchen und Kontinuitäten im Deutschland des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2002, 32–51.
- 10 <http://www.bak.admin.ch/kulturerbe/04335/04341/04818/index.html?lang=de> (22.12.2015).
- 11 Vgl. als Übersicht über die Entwicklung im deutschsprachigen Raum: Regina F. Bendix, From Volkskunde to the „Field of Many Names“. Folklore Studies in German-Speaking Europe since 1945, in: Regina F. Bendix/Galit Hasan-Rokem, Hg., A Companion to Folklore, Chichester 2012, 364–390. Zur Schweiz: Paul Hugger, Zu Geschichte und Gegenwart der Volkskunde in der Schweiz, in: Paul Hugger, Hg., Handbuch der schweizerischen Volkskultur, Bd. 1, Basel/Zürich 1992, 15–33.
- 12 Werner Bellwald, Zur Konstruktion von Heimat. Die Entdeckung lokaler „Volkskultur“ und ihr Aufstieg in die nationale Symbolkultur: Das Beispiel Hérens und Lötschen (Schweiz), Sitten 1997.
- 13 Vgl. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 15/4 (2004). Themenheft „Europäische Ethnologie“, Reinhard Johler/Bernhard Tschofen, Hg.
- 14 Konrad J. Kuhn, „Beschauliches Tun“ oder europäische Perspektive? Positionen und Dynamiken einer volkskundlichen Kulturwissenschaft in der Schweiz zwischen 1945 und 1970, in: Johannes Moser/Irene Götz/Moritz Ege, Hg., Zur Situation der Volkskunde 1945–1970. Orientierungen einer Wissenschaft in Zeiten des Kalten Krieges, Münster u. a. 2015, 177–203.
- 15 Vgl. hierzu mit zahlreichen Beispielen Thomas Antonietti, Hg., Nahe Ferne. Ein Jahrhundert Ethnologie im Wallis, Baden 2013.
- 16 Vgl. zu den wenigen Frauen: Christine Burckhardt-Seebass, Von Bürgersitten und Trachten. Töchter Helvetiens auf ethnologischen Pfaden, in: Elsbeth Wallnöfer, Hg., Maß nehmen – Maß halten: Frauen im Fach Volkskunde, Wien u. a. 2008, 164–183.
- 17 Brief von Richard Weiss an Elsa Bosshart-Forrer, 23.11.1935, in: Privatarhiv Elisabeth Studer-Weiss (Affoltern am Albis).
- 18 Ueli Gyr, Richard Weiss – Standorte und Werk einer volkskundlichen Symbolfigur, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 105 (2009), 65–80.
- 19 Vgl. zu einer solchen Perspektive auf die Sozialwissenschaften: Howard Becker, Tricks of the trade. How to think about research while you're doing it, Chicago 1998.
- 20 Utz Jeggle, Volkskunde im 20. Jahrhundert, in: Rolf W. Brednich, Hg., Grundriss der Volkskunde: Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie, Berlin 2001, 53–75, 67; Wolfgang Kaschuba, Einführung in die Europäische Ethnologie, 3. Auflage, München 2006, 82.
- 21 Richard Weiss, Das Alpwesen Graubündens. Wirtschaft, Sachkultur, Recht, Älplerarbeit und Älplerleben, Erlenbach-Zürich 1941; Richard Weiss, Volkskunde der Schweiz: Grundriss, Erlenbach,

- Zürich 1946; Richard Weiss, Häuser und Landschaften der Schweiz, Erlenbach-Zürich/Stuttgart 1959.
- 22 Antrag auf Errichtung je eines Extraordinariats für Volkskunde und Urgeschichte, Dekanat der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich, 27. Januar 1945, in: Universitätsarchiv Zürich AL.7.100. Ein ähnliches Zitat aus der amtlichen Begründung bei Hans Trümpy, Volkskundliche Forschung und Lehre an den deutsch-schweizerischen Universitäten und die Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, in: Wolfgang Brückner/Klaus Beitzl, Hg., Volkskunde als akademische Disziplin. Studien zur Institutionenusbildung, Wien 1983, 63–76, 70–71.
 - 23 Richard Weiss, Die Volkskunde und ihre besonderen Aufgaben für die Schweiz, in: Schweizer Volkskunde 31 (1941), 48–57.
 - 24 Richard Weiss, Ein Atlas der schweizerischen Volkskunde, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 1936/39, 10. November 1936.
 - 25 Vgl. Friedemann Schmolli, Die Vermessung der Kultur. Der „Atlas der deutschen Volkskunde“ und die Deutsche Forschungsgemeinschaft 1928–1980, Stuttgart 2009.
 - 26 Johannes Muske/Sabine Eggmann, „Kulturerbe“ im Dienst gesellschaftlicher Modernisierung und Differenzsetzung. „Volksmedizin“ und „Volkskultur“ im Archiv der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 110 (2014), 148–165; Alban Frei, Ein „Dokument des geistigen Selbstbehauptungswillens der Schweiz“. Der Atlas der schweizerischen Volkskunde und die Nationalisierung der Volkskunde in der Schweiz, in: Franziska Schürch/Sabine Eggmann/Marius Risi, Hg., Vereintes Wissen. Die Volkskunde und ihre gesellschaftliche Verankerung, Münster/Basel 2010, 133–145.
 - 27 Gegenwärtig läuft ein Projekt der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, um diese gut 1.500 fotografischen Abzüge und über 600 Negative aus dem Zusammenhang des „Atlas der schweizerischen Volkskunde“ zu inventarisieren und zu digitalisieren.
 - 28 Richard Weiss, Stallbauten und Heutraggeräte Graubündens in sachgeographischer Betrachtung, in: Romanica Helvetica 20 (1943), 30–48.
 - 29 Weiss, Stallbauten, 47.
 - 30 Richard Weiss, Die Brünig-Napf-Reuss-Linie als Kulturgrenze zwischen Ost- und Westschweiz auf volkskundlichen Karten, in: Geographica Helvetica 2 (1947), 153–175.
 - 31 Ueli Gyr, Feldforschung in der Schweizer Volkskunde. Eine forschungsgeschichtliche Skizze, in: Pirjo Korkiakangas/Elina Kiuru, Hg., An Adventurer in European Ethnology, Jyväskylä 2001, 110–128.
 - 32 Vgl. dazu überblicksartig und mit vielen grundlegenden Beobachtungen: Utz Jeggle, Zur Geschichte der Feldforschung in der Volkskunde, in: Utz Jeggle, Hg., Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse, Tübingen 1984, 11–46; Rolf Lindner, Ohne Gewähr. Zur Kulturanalyse des Informanten, in: Utz Jeggle, Hg., Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse, Tübingen 1984, 59–71.
 - 33 Brief von Richard Weiss an Elsa Bosshart-Forrer, 2. April 1937, in: Privatarchiv Elisabeth Studer-Weiss (Affoltern am Albis).
 - 34 Vgl. Henrika Kucklick/Robert E. Kohler, Hg., Science in the Field, Ithaca/New York 1996.
 - 35 Vgl. zu diesem Begriff aus den 1920er Jahren: Jens Wietschorke, Arbeiterfreunde. Soziale Mission im dunklen Berlin 1911–1933, Frankfurt am Main/New York 2013, 182.
 - 36 Brief von Richard Weiss an Elsa Bosshart-Forrer, 4. April 1937, in: Privatarchiv Elisabeth Studer-Weiss (Affoltern am Albis).
 - 37 Brief von Richard Weiss an Elsa Bosshart-Forrer, 4. April 1937, in: Privatarchiv Elisabeth Studer-Weiss (Affoltern am Albis).
 - 38 Richard Weiss, Das Alpwesen Graubündens. Wirtschaft, Sachkultur, Recht, Älplerarbeit und Älplerleben, Erlenbach-Zürich 1941.
 - 39 Marianne Fischbacher, Richard Weiss. Erforscher der Bündner Volkskunde, in: Bündner Jahrbuch 51 (2009), 115–117.
 - 40 Einen Versuch, dies zu tun, leistet Henning Trüper, Unordnungssysteme. Zur Praxis der Notizführung bei Johan Huizinga, in: zeitenblicke 10/1 (2011), <http://www.zeitenblicke.de/2011/1/Trueper> (22.12.2015).
 - 41 Lorraine Daston, Taking Note(s), in: Isis 95 (2004), 443–448.
 - 42 Auf eine solche Nutzung verweisen Aussagen ehemaliger Studierender von Richard Weiss, die im Rahmen des laufenden Forschungsprojektes „Die Kultur der Vielen. Die Anthropologisierung der

- kulturwissenschaftlichen Wissensproduktion in der Volkskunde zwischen 1930 und 1980“ (2013–2018) befragt wurden.
- 43 Vgl. Christoph Hoffmann, Hg., Daten sichern. Schreiben und Zeichnen als Verfahren der Aufzeichnung, Zürich/Berlin 2008.
 - 44 Brief von Richard Weiss an Elsa Bosshart, 25. April 1937, zitiert nach: Walter Lerch, In Bündlen sind doch die „starken Wurzeln meiner Kraft“. Der Weg von Richard Weiss zur Professur für Volkskunde an der Universität Zürich, in: Bündner Jahrbuch 51 (2009), 105–114, 110. Bereits in Walter Lerch, Richard Weiss (1907–1962) zum 100. Geburtstag. Rosinen aus seinen Aufzeichnungen und Briefen, Schiers 2007, 20.
 - 45 Walter Escher/Elsbeth Liebl, Verzeichnis der Veröffentlichungen von Richard Weiss, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 58 (1962), 269–273.
 - 46 Edwin Huwiler, „Häuser und Landschaften der Schweiz“. Richard Weiss und die Hausforschung, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 105 (2009), 57–64.
 - 47 Weiss, Häuser, 292.
 - 48 Ebd., 313.
 - 49 Ebd., 328–330.
 - 50 Ebd., 330.
 - 51 Ebd., 15.
 - 52 Vgl. dazu auch Richard Weiss, Vom Standort des Lehrers in unserer Zeit, in: Schweizerische Lehrerzeitung 102/1 (1957), 3–8.
 - 53 Bernhard C. Schär, Bauern und Hirten reconsidered. Umriss der „erfundenen Schweiz“ im imperialen Raum, in: Patricia Purtschert/Barbara Lüthi/Francesca Falk, Hg., Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2012, 315–331.
 - 54 Vgl. zur touristischen Verwendung: Marc-Antoine Camp/Sabine Eggmann/Barbara Taufer, Hg., Reiseziel: immaterielles Kulturerbe. Ein interdisziplinärer Dialog – Destination: patrimoine culturel immatériel. Un dialogue interdisciplinaire, Zürich 2015.
 - 55 Vgl. Marius Risi, Wie die Kultur zum Volk kam: Zur Entstehung und Entfaltung des Volkskultur-Begriffs, in: Antonietti/Meier/Rieder, Rückkehr, 14–19, 17.
 - 56 Uuno Taavi Sirelius, Die Volkskultur Finnlands, Wolfgang Steinitz, Hg., Berlin 1934.
 - 57 Anton Dörrer/Leopold Schmidt, Hg., Volkskundliches aus Österreich und Südtirol: Hermann Wopfer zum 70. Geburtstag dargebracht, Wien 1947; Hermann Holzmann, Hg., Wipptaler Heimatsagen, Wien 1948; Leopold Schmidt, Der Männerohrring im Volksschmuck und Volksglauben: mit besonderer Berücksichtigung Österreichs, Wien 1947; Josef Weingartner, Tiroler Bildstöcke, Wien 1948; Anton Dörrer, Tiroler Fasnacht innerhalb der alpenländischen Winter- und Vorfrühlingsbräuche, Wien 1949; Leopold Kretzenbacher, Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark, Wien 1951.
 - 58 Als Übersicht über die fachliche und gesellschaftspolitische Entwicklung, vgl. Kuhn, Positionen, 177–203.
 - 59 Richard Weiss, Einführung in den Atlas der schweizerischen Volkskunde, Basel 1950, 69.
 - 60 Richard Weiss, Grundzüge einer protestantischen Volkskultur, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 61 (1965), 75–91.
 - 61 Robert Wildhaber, Volkskultur in Graubünden, in: Hanns Koren/Leopold Kretzenbacher, Hg., Volkskunde im Ostalpenraum, Graz 1961, 105–122.
 - 62 Hermann Bausinger, Volkskultur in der technischen Welt, Stuttgart 1961.
 - 63 So ist – bezeichnenderweise – ‚Volkskultur‘ auch nicht im Register geführt zu seinem späten Sammelwerk Arnold Niederer, Alpine Alltagskultur zwischen Beharrung und Wandel. Ausgewählte Arbeiten aus den Jahren 1956 bis 1991, Klaus Anderegg/Werner Bätzing, Hg., 2. Auflage, Bern u. a. 1996.
 - 64 Konrad J. Kuhn, Europeanization as Strategy. Disciplinary Shifts in Switzerland and the Formation of European Ethnology, in: Ethnologia Europaea 45 (2015), 80–97.
 - 65 Rudolf Braun, Industrialisierung und Volksleben. Veränderungen der Lebensformen unter Einwirkung verlagsindustrieller Heimarbeit in einem ländlichen Industriegebiet (Zürcher Oberland vor 1800), 2. Auflage, Göttingen 1976, (erstmalig Erlenbach-Zürich 1960), 11.
 - 66 Braun, Industrialisierung, 12. Braun folgt hier der Weiss'schen Setzung von „Tradition“ und „Gemeinschaft“ (als Gegenbegriff zu „Masse“), vgl. Richard Weiss, Die Volkskunde und ihre besonderen Aufgaben für die Schweiz, in: Schweizer Volkskunde 31 (1941), 48–57, 49.

- 67 Braun, *Industrialisierung*, 12.
- 68 Ebd., 13.
- 69 Ebd., 211.
- 70 Rudolf Braun, *Sozialer und kultureller Wandel in einem ländlichen Industriegebiet (Zürcher Oberland) unter Einwirkung der Maschinen- und Fabrikindustrie im 19. und 20. Jahrhundert*, Erlenbach-Zürich/Stuttgart 1965, 185–254, 185.
- 71 Braun, *Wandel*, 185.
- 72 Braun selber schreibt einleitend, er versuche „so wenig wie möglich festgeformte Begriffe und Theorien an das Material heranzutragen“, vgl. Braun, *Wandel*, 22–23.
- 73 Leopold Schmidt, Rezension von Rudolf Braun: *Sozialer und kultureller Wandel in einem ländlichen Industriegebiet (Zürcher Oberland) unter Einwirkung der Maschinen- und Fabrikindustrie im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 69 (1966), 231–232.
- 74 Braun, *Wandel*, 23.
- 75 Karl-Sigismund Kramer, Rezension von Rudolf Braun, *Industrialisierung und Volksleben. Veränderungen der Lebensformen unter Einwirkung verlagsindustrieller Heimarbeit in einem ländlichen Industriegebiet (Zürcher Oberland vor 1800)*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* (1961), 180–181.
- 76 Günter Wiegelmann, Rezension von Braun, Rudolf: *Industrialisierung und Volksleben. Veränderungen der Lebensformen unter Einwirkung verlagsindustrieller Heimarbeit in einem ländlichen Industriegebiet (Zürcher Oberland vor 1800)*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 60 (1964), 96–97.
- 77 Jakob Tanner, „Das Grosse im Kleinen“. Rudolf Braun als Innovator der Geschichtswissenschaft, in: *Historische Anthropologie* 18 (2010), 140–156.
- 78 Eric J. Hobsbawm, *Das Erfinden von Tradition* (erstmalig 1983), in: Christoph Conrad/Martina Kessel, Hg., *Kultur & Geschichte. Einblicke in eine alte Beziehung*, Stuttgart 1998, 97–118; Eric J. Hobsbawm, *Wieviel Geschichte braucht die Zukunft*, Wien 1998, 121–124; Edward P. Thompson, *Volkskunde, Anthropologie und Sozialgeschichte*, in: Edward P. Thompson, Hg., *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1980, 290–318.
- 79 Katrin Rieder/Thomas Antonietti/Bruno Meier, *Warum diese Publikation?*, in: Antonietti/Meier/Rieder, *Rückkehr*, 7–11, 7.
- 80 Begrifflich quer steht hier das dreibändige Werk von Paul Hugger, Hg., *Handbuch der schweizerischen Volkskultur*, Basel und Zürich 1992. Das Handbuch zeichnet sich inhaltlich durch eine kritisch-analytische Sicht der Beiträge aus, ist aber im Titel (bewusst?) missverständlich.
- 81 Konrad Köstlin, *Der Begriff Volkskultur und seine vielfältigen Verwendungen*, in: Gertraud Krötz u. a., Hg., *Münchner Streitgespräche zur Volkskultur. Dokumentation*, München 1990, 12–15, 14.
- 82 Vgl. Walter Leimgruber, *Volkskunde/Kulturanthropologie*, in: *Traverse* 19 (2012), 119–147.
- 83 Zu „Volkskultur“ als „Verständigungsbegriff“ einer Gesellschaft, vgl. Sabine Eggmann, *Kulturpolitische Konstruktionen und Inszenierungen von aktueller „Volkskultur“: ein Blick auf die Schweiz*, in: Karl C. Berger/Margot Schindler/Ingo Schneider, Hg., *Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft*, Wien 2009, 149–158.
- 84 *Pro Helvetia*, Hg., *echos – Volkskultur für morgen. Schlussbericht*, Zürich 2008, 3, http://www.prohelvetia.ch/fileadmin/user_upload/customers/prohelvetia/Programme/Archiv/echos/Pro_Helvetia_echos_Schlussbericht_de.pdf (22.12.2015).
- 85 Rieder/Antonietti/Meier, *Publikation*, 10.
- 86 *Die aktuellsten Entwicklungen in der Schweiz referiert Andris, Suchen*, 140–142.
- 87 www.lebendige-traditionen.ch (22.12.2015).
- 88 Vgl. <http://www.lebendige-traditionen.ch/kantone/vs/index.html?lang=de> und http://www.wikiwaldis.ch/index.php/Portal:Immaterielles_Kulturerbe (22.12.2015).
- 89 *Liste der konsultierten Traditionsträgerinnen und Traditionsträger*, Stand 22.10.2014, vgl. <http://www.bak.admin.ch/kulturerbe/04335/04341/04818/index.html?lang=de> (22.12.2015).
- 90 Eggmann, *Konstruktionen*, 152–153.
- 91 <http://www.bak.admin.ch/kulturerbe/04335/04341/04342/index.html?lang=de> (22.12.2015).
- 92 <http://www.bak.admin.ch/kulturerbe/04335/04341/05318/index.html?lang=de> (22.12.2015).

- 93 Bisher sind in der Reihe „Lebendige Traditionen in der Schweiz“ drei Bände erschienen (Verlag Hier-und-Jetzt, Baden): Bundesamt für Kultur, Verband der Museen der Schweiz, Museum für Kommunikation, Hg., Lebendige Traditionen ausstellen, Baden 2015; Bundesamt für Kultur, Schweizerische Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaften, Hg., Lebendige Traditionen in der urbanen Gesellschaft, Baden 2015; Liliana Heimberg/Yvonne Schmidt/Kathrin Siegfried, Freilichttheater – eine Tradition auf neuen Wegen, Baden 2015.
- 94 Eggmann, Volkskultur, 27.
- 95 Vgl. dazu die beiden aktuellen (populären) Arbeiten, die sich öffentlichkeitswirksam in die Debatte im multiplen Jubiläumsjahr 2015 einbrachten (700 Jahre Schlacht in Morgarten, 600 Jahre Eroberung des Aargaus, 500 Jahre Schlacht in Marignano, 200 Jahre Neutralitätsakte am Wiener Kongress): Thomas Maissen, Schweizer Heldengeschichten – und was dahintersteckt, Baden 2015; Bruno Meier, Von Morgarten bis Marignano. Was wir über die Entstehung der Eidgenossenschaft wissen, Baden 2015.
- 96 Leimgruber, Switzerland, 175.
- 97 Dipesh Chakrabarty, Europa provinzialisieren: Postkolonialität und die Kritik der Geschichte, in: Sebastian Conrad/Shalini Randeria, Hg., Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main/New York 2002, 283–312.
- 98 Erol Yildiz/Marc Hill, Hg., Nach der Migration: Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft, Bielefeld 2014.