

Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires

Herausgeber: Empirische Kulturwissenschaft Schweiz

Band: 98 (2002)

Heft: 1

Artikel: Zur Ordnung von Raum und Zeit : volkskundliche Anmerkungen

Autor: Hengartner, Thomas

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-118117>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.02.2026

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

Zur Ordnung von Raum und Zeit

Volkskundliche Anmerkungen

Thomas Hengartner

«Zeit» und «Raum» sind unterschiedlich befrachtete und belastete Grössen: Gehört das Denken über «Zeit» eher der «hohen Sphäre» an (und ist seit der Antike ein Thema der Philosophie), so haftet «Raumfragen» seit der Moderne eine folgenreiche, ideologisch-politische Dimension an: Von der Nationalstaatenbildung über die politisch so fatale Ideologie von Volk und Raum des NS-Staates bis hin zu den in der gängigen Sprachregelung der medialen Vermittlungsinstanzen als «ethnische Konflikte» bezeichneten «Auseinandersetzungen» an den «Rändern Europas» – stets stellt «Raum» eine entscheidende und ebenso machtvoll wie selbstverständlich eingeforderte Grösse dar.

Ohne die kulturphilosophische, insbesondere aber die politische Dimension des Themas zu erkennen, beschränke ich mich in meinem Beitrag auf eine Annäherung an Raum- und Zeitfragen vom Ausgangspunkt der Alltagskulturwissenschaft Volkskunde, das heisst vom Menschen her in seinem Denken, Handeln und Deuten, im Aneignen, Umgehen und Bewerten, im Erfahren und in der Praxis. «Raum» und «Zeit» soll also immer bedeuten: sich in Bezug setzen zu Räumen, soll heissen Zeitvorstellungen, Zuschreibungen, Erfahrungen von Raum und Zeit usw.

Raum und Zeit in der Volkskunde – ein Blick zurück in die Fachgeschichte

Für die sich ausgangs des 19. Jahrhunderts institutionell, inhaltlich (und methodisch) herausbildende Volkskunde (vgl. Deissner 1997) spielte die Grösse Zeit eine entscheidende Rolle. Als Kontrapunkt zu der als modern, schnell und hektisch wahrgenommenen Alltagswelt der Zeit des Fin de Siècle richtete sich die entstehende Disziplin auf das «Generell-Stagnierende» (Hoffmann-Krayer 1902: 10) aus und schuf sich ein Profil als zivilisationskritische, anti-moderne und gegenwartsabgewandte «Veranstaltung». Aufgabe der Volkskunde, so Hoffmann-Krayer, sollte sein, sich der «Völker, die von moderner Kultur durchdrungen sind», zuzuwenden, ohne aber auf das Gegenwärtig-Moderne zu blicken. Im Blickwinkel der Volkskunde habe vielmehr das zu stehen, «was unter den heutigen Kulturvölkern entweder noch altertümlich, primitiv oder in volkstümlichem Sinne modifiziert ist» (ebd.: 9).

Entsprechend auch das Forschungsprogramm der jungen Disziplin, das schnell von der Anregung zur kanonischen Festschreibung gerann: Volkstümliches in Lied, Spiel, Sage usf. sollte als zeitloses oder überzeitliches Gut erforscht, dokumentiert und gerettet werden. Sitte und Brauch wurden schnell zu den «Kerngebieten im alten Kanon» (Weber-Kellermann/Bimmer 1985: 123), die in ihrer Zyklizität (Stichwort Jahres- oder Lebenslauf) eingefangen und festgehalten werden sollten. Vor

dem Hintergrund und in Absetzung zu einer modernen, linearen Zeitvorstellung wurden damit der Volkskultur zwei als «alt» aufgefasste Zeitmodelle zugeschrieben: Einerseits wurde die scheinbare Zeitungebundenheit (volks)kultureller Praxen postuliert, andererseits aufklärerisch-romantisch geprägte Vorstellungen einer zyklischen Zeit als quasi «natürliche» Zeit etabliert.

Die junge Volkskunde war also nicht zuletzt angetreten, das Vergehende und Vergangene in der Gegenwart zu suchen. Und während sie sich in einer der bislang im Fach wohl am heftigsten geführten Debatten die Zähne am «Volksbegriff» und den schöpferischen Kräften des Volkes ausgebissen hat, schien über Raum und Zeit, sowohl über ihre Existenz als Kategorien überhaupt wie auch über ihre inhaltliche Füllung, Einigkeit zu herrschen: Raum- und Zeitbegriff waren für die junge Volkskunde oder besser für das von ihr untersuchte «Volk» apriorische und besonders statische Größen – und wer sich ausserhalb der «überlieferten Ordnungen» bewegte, wurde kurzerhand aus dem fachlichen Gesichtsfeld ausgeschlossen.

Es war wiederum die Wahrnehmung und Beobachtung der eigenen Zeit, die ab den späten 1920er-Jahren zur Forderung nach einer Öffnung der Volkskunde hin zur Gegenwart führen sollte. Damit sollte dem Umstand Rechnung getragen werden, dass Zeit- und Raumbindungen durch die Industriemoderne loser – in heutiger Terminologie wäre zu sagen: heterogener und pluraler – geworden waren:

«Eisenbahn, Auto, Flugzeug, Zeitung, Geschäftsverkehr (...) ebnen die kulturellen Sonderbildungen und Lebensräume ein, die Jahrhunderte hindurch ein mehr oder minder geschlossenes Eigenleben» führten,

begründet beispielsweise Adolf Spamer (1932/35: 79) sein Ansinnen, die «Volkskunde als Gegenwartswissenschaft» zu begreifen.

Vom theoretischen Ansatz her blieb dies indessen für die Reflexion der Größen «Raum» und «Zeit» weitgehend ohne Konsequenzen. Für Spamer beispielsweise, um bei diesem in seiner Epoche so einflussreichen Vertreter zu bleiben, änderten sich nur die äusseren Erscheinungsformen, nicht aber die «zeitlosen, naturgegebenen Triebkräfte, die in erster Linie formbildend wirken» (ebd.):

«In Volksglaube und Volksbrauch, Volkssage und Erzählung, Volksrede und Volkswitz, im Volkslesestoff wie dem Volkslied, dem Volksspiel und der Volkskunst offenbaren sich Elemente jener Geistigkeit, die wir die Volkstümliche nennen, weil sie die naturhafte Bindung von Mensch zu Mensch gibt, die den Einzelmenschen wie Menschengruppen zu Volksträgern macht. Über den natürlichen und darum geschichtslosen Gegebenheiten aber, die den Herzschlag eines Volkes regeln, ändern sich ständig die Gesichtszüge und Bewegungsfunktionen dieses Volkes.» (Ebd.)

Mit dieser eher halbherzigen Hinwendung zur Gegenwart wurde zwar der explizit anti-moderne Impetus, der die frühe Fachwissenschaft ausgezeichnet hatte, relativiert; nach wie vor blieb aber der Grundton, das konsensuelle Verständnis von Kultur als ein stabiles, statisches Element, als «System räumlicher und zeitlicher Kontinuität» (Kaschuba 1999: 168) fraglos erhalten. Volkskunde als «Wissen-

schaft vom Volksleben», so die Formulierung in Richard Weiss' lange Zeit hochgehaltener «Volkskunde der Schweiz» aus dem Jahr 1946, untersuchte die «zwischen Volk und Volkskultur wirkenden Wechselbeziehungen, soweit sie durch Gemeinschaft und Tradition bestimmt sind» (Weiss 1946: 11). Nicht nur erschien Tradition dabei als grundsätzlich unhistorisch, vielmehr sei der «volkstümlich ungeschichtlichen Auffassung der Welt», so Weiss weiter, «eine ganz subjektive, wertbetonte Chronologie eigen, die der absoluten historischen Chronologie oft ganz zuwiderläuft» (ebd.).

Die Ausrichtung auf räumliche und zeitliche Kontinuitäten, auf die *longue durée*, beinhaltete forschungspraktisch eine starke Ausrichtung auf Raum- und Zeitfragen. Dabei ging es nicht um ein neues kategoriales Verständnis, sondern vielmehr darum, Traditionslinien und Traditionskreise zu er- und beschreiben.

«Nur zur begründenden Deutung der Gegenwart», schreibt noch einmal Adolf Spamer, «dient die Vergangenheit. Aber weil das Heute als Produkt einer meist langen Entwicklung ohne jedes Gestern nicht verständlich, so ist die Volkskunde in erster Linie, methodisch gesehen, eine historische Wissenschaft (...). Erst da, wo der historische Verfolg endet oder versagt (...), beginnt die psychologische Betrachtung mit ihren mannigfachen Methoden.» (Spamer 1924: 105)

Besonders stark und langanhaltend aber etablierte sich die Kulturraumforschung, die sich vordringlich dem Nachweis der Bindung der Volkskultur an die räumliche Umwelt verschrieben hatte. In seiner Einführung in den – notabene erst 1995 abgeschlossenen – Atlas der Schweizerischen Volkskunde, konzeptionell nur unwesentlich jünger als sein ausgangs der 1920er-Jahre in Angriff genommenes deutsches Pendant – schreibt Richard Weiss programmatisch im Jahre 1950:

«Dass die Wo-Frage in der heutigen Volkskunde den Vorrang hat vor der Wann-Frage – mit der sie durch das Woher, durch die Frage nach der Entwicklung in Raum und Zeit, unlösbar verknüpft ist – kann nicht bestritten werden. Ebensowenig darf man darin nur eine Modeströmung sehen im Sinne einer Reaktion auf die frühere historische Methode. Vielmehr entspricht die Frage ‹Wo?› der wesentlichen Eigenart volkstümlicher Kultur in ihrer Bindung an die räumliche Umwelt (...).» (Weiss 1950: 1; Hervorhebung im Original)

Mit der gleichzeitigen Fokussierung auf den Kontinuitätsgedanken hat die Volkskunde, wie einzelne ihrer Vorläufer und Nachbarfächer (von der Mythologie und Altertumskunde bis zur Philologie), lange Zeit die Beschäftigung mit dem sozialen Wandel verdrängt: Als Gemeinschafts- und Heimatkunde, als «Bauernkunde» (wie Spamer bereits 1924 bissig angemerkt hat [Spamer 1924: 16]) oder als Erforscherin von «Sommerfrischer-Volkskultur» (so Leopold Schmidts [1953: 621] Einschätzung) und des Landlebens hat sie sich dem Einlassen auf den «Prozess der Zivilisation» (Elias) bzw. der «Vergesellschaftung» (Weber) erfolgreich widersetzt. Raum und Zeit dienten dabei nicht nur als Grundkategorien, sondern essentialisiert als Garanten der Kontinuität, als sicheres Fundament oder gar Katalysatoren für die «Mächte des Beharrens».

Mit den Arbeiten der «Münchner Schule», das heisst namentlich von Hans Moser und Karl-Sigismund Kramer, wurde – wie Utz Jeggle bildhaft formuliert – «mit strenger Quellenkritik (...) vor allem methodisch den Ursprünglichkeits- und Ewigkeitsvorstellungen der traditionellen Volkskunde der Giftzahn gezogen» (Jeggle 1988: 66), wurde das Volkstum vom Gegenüber zum Teil der Geschichte. Der grosszügige Umgang mit Zeit- und Raumvorstellungen, die bisweilen abenteuerlichen Ursprungskonstruktionen, die Herkunftsmythen und lokalen wie insbesondere nationalen Raumfüllungsmuster wichen ab Mitte der 1950er-Jahre der sorgfältigen historischen, auf begrenzte und überschaubare Lebenswelten ausgerichteten Argumentation. Aus Traditionen wurden so plötzlich, was wir mit Hobsbawm und Ranger (1986) gerne als *invention of traditions* bzw. als *invented traditions* bezeichnen: gezielte Traditionsbildungen, Konstruktionen historischer Kontinuitätslinien, Arbeit am kollektiven Gedächtnis.

Aus Folklore, also aus dem, «was ‹im Volk› durch Zeiten und Räume weitergegeben und in narrativer oder ritueller Form überliefert wurde» (Kaschuba 1999: 173), aus dem aktiv Tradierten, aus der «ächten» Volkskultur wurde «Volkskultur aus zweiter Hand» (Hans Moser), (Re-)Konstruktion, Kulturpflege, wurde Ideologie und Geschäft; aber auch (symbolisches) Kapital, Alltagspraxis und wurden lebensweltliche Bezugspunkte.

Am Anfang der Entwicklung der Volkskunde zu einer Alltagskulturwissenschaft, ein Common-Sense-Begriff, unter dem sich – trotz Kritik aus den eigenen Reihen (Lipp 1993) – das Fach in seiner ganzen heutigen Breite zusammenfindet (vgl. Gyr 1997), am Anfang einer allmählichen Abkehr von der erklärend-legitimierenden Traditionsschau zum verstehenden Herangehen an alltägliche Praxen und Erfahrungen standen wiederum Fragen, die unmittelbar aus der Wahrnehmung veränderter raumzeitlicher und sozialer Strukturen erwuchsen, genauer aus der Beobachtung, dass auch das Neue, Veränderliche und Flexible in den Rahmen von «Volkskultur» gehört. Am prominentesten ist dabei wohl Hermann Bausingers (1961) vor nun auch schon vierzig Jahren vorgelegte Auseinandersetzung mit der «technischen Welt», verstanden als Paradigma für die Dynamik der Alltagskultur, die das Bild von der statischen Volkskultur ablösen sollte.

Sich nicht auf die Erforschung der «Reserve des Tradierten» (Bausinger 1987: 332) als der geschichtlichen Dimension der (Alltags-)Kultur zu beschränken, lenkte nun auch den Blick auf das, was Bausinger mit den Begriffen einer «räumlichen, zeitlichen und sozialen Expansion» beschrieben hatte. Die Expansion räumlicher und zeitlicher Horizonte, die hier vor allem interessiert, die Veränderung von Raumbezügen (zum Beispiel durch die Verfügbarkeit zahlreicher Güter über grosse Räume hin) und die Expansion des zeitlichen Horizonts (durch Flüchtiges und Modisches), vermittelt durch eine «unauffällige Omnipräsenz des Technischen» (Bausinger 1981: 71), durch «Gewöhnung ans Moderne» (Scharfe 1992: 71) und die Etablierung von Umgangs- und Akzeptanzformen, führen für Bausinger zu ambivalenten alltäglichen Praxen: zur Integration von «Exotik» wie zur Inszenie-

rung von «Heimat», zur bewussten Pflege der Volkskultur wie zur Enthistorisierung durch Präsentation des Historischen.

Noch resultiert aus den beobachteten «Auflösungen der alten Bindungen» (Bausinger 1961: 175) nicht Heterogenisierung oder Infragestellung von geteiltem Sinn, sondern einerseits eine Erweiterung von Repertoires und Horizonten, andererseits eine kulturelle Leistung, die sowohl eine Reduktion von Komplexität (Luhmann) als auch eine «eigentümliche Spurlosigkeit des Fortschritts» beinhaltet, mit Habermas (1983: 68) verstanden als der Umstand, dass «das einmal erreichte Niveau der Befriedigung» «sozusagen die Spuren seiner Entstehungsgeschichte tilgt». In den Worten Bausingers: «Oft wird das Komplizierte einfach hingenommen – wir können auch betonen: *einfach* hingenommen» (Bausinger 1961:174).

Eine ähnliche Sichtweise dominiert auch bis weit in die 1980er-Jahre hinein in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Stadtforschung: Zwar wird auch hier der Blick auf die zunehmende Vielfalt städtischer Lebensformen, -stile und -äusserungen gerichtet, aber dem Raum doch die Kraft zugesprochen, zu einer Einheit der Vielfalt binden und bündeln zu können (erinnert sei nur an die Idee der Grossstadt als «melting pot»), d.h. der (gross-)städtische Raum wurde als Ort grösstmöglicher Differenz(ierung), aber doch als strukturierte und strukturierende Einheit zugleich betrachtet (vgl. Hengartner 1999: 260).

Schon im Rettungsgedanken der «alten» Volkskunde spielte die Gleichzeitigkeit des Ungleichezeitigen eine wesentliche Rolle, indem das Reliktale und Unzeitgemässse, das «Grundständige» zum alleinigen Gegenstand der fachlichen Betrachtung gemacht wurde. Nicht als Ursprünglichkeitsforschung, sondern mit Blick auf Gemengenlagen und kulturelle Strahlkraft wurde das Konzept auch weiter getragen: in der Kulturräumforschung oder wenn etwa nach der Strahlkraft städtischer Räume (Wiegelmann 1978) bzw. wie auf dem 19. Deutschen Volkskundekongress in Hamburg im Jahr 1973 nach Stadt-Land-Beziehungen gefragt wurde. Hier spielten indessen, wie im alltäglichen Vergleichen, Vorstellungen von Normalität oder Zeitgemäßheit seitens der Vergleichenden eine dominierende Rolle. Und es bleibt zu fragen, ob es stets gelingt, solche Wertmassstäbe ausreichend kritisch zu reflektieren und zu hinterfragen.

Als Hermann Bausinger 1987 mit Bezugnahme auf Überlegungen von Ernst Bloch das Konzept revitalisierte und die Volkskunde als «Agentur des Ungleichezeitigen» (Bausinger 1987a) charakterisierte, wies dies unter den veränderten gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen in eine neue Richtung: Entwicklungen, die mit den Schlagworten Heterogenität und Pluralität von Lebensstilen zwar vage, aber nicht unzutreffend beschrieben werden, fordern geradezu dazu auf, die Koexistenz und den Zugriff auf unterschiedliche, auch zeitlich unterschiedlich fundierte Lebensformen und -praxen – nicht nur einzelner Bevölkerungsgruppen, sondern auch in individuellen Identitätskonzepten – zu reflektieren. Kommt dazu, dass die Frage nach Gleich- und Ungleichezeitigkeiten unter dem Gesichtspunkt der sog. Globalisierung – die immer auch eine Neuaushandlung des Lokalen darstellt – zusätzlich an Bedeutung gewinnt.

Globalität, Beschleunigung, Flexibilität

Raum und Zeit: Das Thema verleitet dazu, beim abstrakt kategorialen Denken zu bleiben und mit dem Hinweis auf Globalisierung, auf Beschleunigung und Flexibilisierung von Zeit zugleich die Existenz einer neuen und allgemeingültigen Qualität der beiden Größen vorauszusetzen. Quantensprünge sind indessen zuallererst ein komplexes Wertungsproblem: Zurecht machen Gisela Welz (von der Raumseite bzw. der Globalisierungsfrage her) und Helga Nowotny (von der Zeitseite her) ähnliche Ereignisse namhaft, um kritisch zu fragen, ob nicht die Transformationen des Industriezeitalters (Nowotny 1995) bzw. das Mobilitäts- und Transformationspotential der Wende zum 20. Jahrhundert (Welz 1998: 178) «den heute erlebten Umwälzungen aus der Sicht der Betroffenen in nichts nach(stehen)» (Nowotny 1995: 90).

Bei aller theoretischen Irritation und auch bei einem offensichtlichen Desinteresse (nicht nur) der Volkskunde, die Phänomene der (räumlichen) Globalisierung und der (zeitlichen) Akzeleration und Flexibilisierung in ihrem Zustandekommen und ihren Ausformungen zu untersuchen, gibt es in den über Alltagsprobleme arbeitenden Wissenschaften doch eine Art Common Sense darüber, dass die Erscheinungen, die inhaltlich nicht trennscharf voneinander zu unterscheiden sind, auf das Wechselspiel verschiedener Faktoren (und darin könnte allenfalls die neue Qualität bestehen) zurückzuführen sind:

- weltweite Wanderungsprozesse – von der Freizeit- über die Arbeits- bis hin zur krisen- und kriegsbedingten Migration;
- Raum- und Zeitabstände überwindende Verkehrs- und Kommunikationsmittel, die soziale Bezüge und Interaktion aus ihrer geographischen Bindung, ihrem lokalen Kontext loslösen (*können*);
- die fast gleichzeitige und weltweite Verfügbarkeit von Gütern, Ideen, Wissensbeständen und Medienprodukten, das heisst sowohl ein weltweites Zusammenrücken wie eine Annäherung an Gleichzeitigkeit;
- die Omnipräsenz von technischen Artefakten, in denen sowohl Laborzeit – wie Helga Nowotny das nennt – eingeschrieben ist, als sie auch raumüberspannend zur Verfügung steht;
- Tertiarisierung und damit sowohl die Auflösung von Raumbindungen als auch diejenige fester Zeitstrukturen vor allem im Bereich der Ökonomie bzw. der Arbeit.

All dies, auch das dürfte Common sense sein, führt zu neuen Ungleichheiten und Zugangsrestriktionen finanzieller, kultureller oder sozialer Art. Das heisst: Die beschriebenen Phänomene treffen für einzelne in ihrem Alltag mehr oder weniger zu, stehen neben dem Fortbestehen der Relevanz alltäglicher Lebensformen. Das heisst weiter, dass das Globale nicht für die ganze Welt steht, sondern nur für gewisse Einflüsse, die in unterschiedlicher Intensität und Ausprägung von unterschiedlichen Orten her kommen (vgl. Hannerz 1995: 71).

Die Faszination des Begriffs der Globalisierung, so hat Gisela Welz unlängst herausgearbeitet, liegt für die Ethnowissenschaften unter anderem darin, dass er

sich sowohl zur kritischen Überprüfung eines dynamischen, gruppen- und praxisbezogenen Kulturverständnisses (Welz 1998: 177 f.) als auch zur endgültigen Verabschiedung statischer Kulturkonzepte eignet. Dieser vornehmen Aufgabe, d.h. der Reflexion über den Kulturbegriff, möchte ich mich allerdings in diesem Zusammenhang weitgehend entziehen und statt dessen auf die Frage nach der kategorialen Kraft der Größen Zeit und Raum eingehen.

Raum- und Zeitstrukturen

Eigenschaften von Räumen und Zeiten?

Wir, d.h. die Angehörigen der *scientific community* kulturwissenschaftlicher Provenienz, sprechen Räumen bestimmte Eigenschaften zu: metropolitan, grossstädtisch, urban, suburban, ländlich, dazwischen, Niemandsland. Wir erforschen anthropomorphisierte, zoomorphisierte, romantisierte, ethnisierte und politisierte Räume oder besser: die Mechanismen, die unseres Erachtens zu diesen Zuschreibungen und Inanspruchnahmen führen. Wir erforschen den Aspekt der Materialität und sind stets dabei, einer breiten Palette von kulturellen Mustern, Zuschreibungen und Klassifizierungen als mit dem Raum ver- und, besonders wichtig, als an den Raum gebunden zu postulieren. «Raum» erhält damit zwar nicht gerade die Qualität einer Universalie, aber es wird ihm, als kategoriale oder essentielle Größe, als das, was die Soziologie bis in die 1980er-Jahre hinein als objektives materielles Substrat bezeichnet hat, zumindest eine Art formbildende Kraft zugeschrieben. Schliesst man sich wiederum den Überlegungen zu den *Lieux de mémoire* an, so gibt es besonders signifikante Räume und Orte, die als Gedächtnisorte in ihrer «natürlichen» Gestalt (wie zum Beispiel der Wald) oder in ihrer Architektur und Sinngebung (nationale) Geschichte und Gemeinschaft symbolisieren (vgl. Nora 1984 ff.).

Demgegenüber fällt der Umgang mit Zeit etwas weniger betulich aus, zumindest in der einfachsten anzutreffenden Unterscheidung: derjenigen in subjektive und objektive Zeit. Hier standen (und stehen zum Teil noch immer) Universalien im Vordergrund: d.h., eine objektive Auffassung, für die beispielsweise stets eine Referenz auf Newton drin liegt, geht davon aus, dass «Zeit» dem Menschen wie jedes andere physikalische Objekt als Teil der ewigen Naturordnung gegeben sei. Aber auch das Pendant, die Sichtweise einer subjektiven Zeit, fusst auf der Annahme, «Zeit» entspreche einer universalen Struktur des menschlichen Bewusstseins bzw. Daseins, oder anders: Menschen könnten und müssten die Synthese von Ereignissen im Sinne der Zeit ohne jedes Lernen und vor jeder Objekterfahrung immer und überall in der gleichen Weise vollziehen. Zeit wird demnach verstanden als eine Form des Ordens von Ereignissen – entweder für sich oder in Verbindung mit dem Raum – als etwas im Menschen angelegtes, als Teil seiner Fähigkeit zur Vernunft, als unveränderliche Eigenschaft des menschlichen Bewusstseins oder der menschlichen Existenz (vgl. Elias 1990: 102).

Menschen in Raum und Zeit

Erst der Perspektivenwechsel, d.h. Raum und Zeit vom Menschen her zu denken, führt aus dieser konzeptuellen Sackgasse heraus. Raum, vom Menschen her gedacht, erschliesst sich in dieser Hinsicht über Territorialität (Greverus 1972), über räumliche Verfasstheit, über Verortung; raumbbezogenes Handeln, Denken und Deuten, über Sich-In-Bezug-Setzen zu Räumen: Stichworte sind auch hier schnell zur Hand: Stadt–Land; Region, Heimat, Orte und Nicht-Orte; Öffentlichkeit und Intimität, Integration und Einigung, global–lokal (auch wenn ich noch einmal an Ulf Hannerz' Feststellung erinnere, dass das Globale für einige von wesentlicher, für andere von untergeordneter Bedeutung ist¹), *Cyberspace* und *Virtual Reality* usf. Raum – und ich breche hier die Aufzählung ab – das ist Bewegung und Verortung, ist Idee und Erfahrung, ist Gestalt und Vorstellung, ist Wohn- und Interaktionsfeld.

Raum wie Zeit vom Menschen her zu denken geht also davon aus, dass die Grössen kulturell und sozial konstruiert sind. Um wieder zur Zeit überzugehen: Zeiteinteilungen, Kalender, zyklische und lineare Zeitvorstellungen, Jahres- und Lebenslaufvorstellungen wurden gerade in der «alten» Volkskunde gerne als gegeben dargestellt. Es wurde damit ausgeblendet, dass Zeitvorstellungen, Zeit sich durch «soziale Interaktion konstituiert und (...) als essentielles Medium zur Koordination und Synchronisation gesellschaftlichen Lebens (fungiert)» (Nowotny 1995: 81).

Aus der subjektiven, objektiven oder der «natürlichen» wird soziale Zeit, wird individuelle und alsdann, als Signatur der Moderne, zunächst industrielle, wird Maschinenzeit.² Die kulturell und sozial ausgehandelten Umgangsformen mit der linearen Struktur der Maschinenzeit werden heute indessen mehr und mehr von zwei Seiten in Frage gestellt: Zum einen ist dies die Wahrnehmung einer zunehmenden Beschleunigung. Aus Übergang und Dauer, Kontinuität und Wandel, Willkomm und Abschied wird dauernder Übergang: So fragt sich Christel Köhle-Hezinger, ob nicht «die Gegenwart eine Zeit der Übergänge» sei:

«Es scheint, als habe sie den Übergängen zur Dauer verholfen (...). Ist das die Steigerung und historische Fortsetzung des industriell notwendigen Time is money: Übergänge als Zustand des Fließens, Gleitens, des Nahtlosen und Stufenlosen? (...)» und weiter: «Beginn und Ende, Abfahren und Ankommen verlieren an Bedeutung angesichts der Koeffizienten aus Reisetempo, Zeitverschiebung und Dauer.» (Köhle-Hezinger 1996: 6)

Diese Einschätzung wurde vor allem in der postmodernen Theorie sozusagen weiter beschleunigt, in einer Entwicklungslinie, die sich anhand der Stichworte Akzeleration (Bausinger 1961), Dromologie (vgl. Beck 1997), Überfülle (Augé 1994), Überdrehen, «rasender Stillstand» (Virilio 1992), «Ende der Geschichte» (Flusser 1991) umschreiben lässt.

Neben die Beschleunigung tritt vor allem die Flexibilisierung, die neue Zeitmuster, neue Erfahrungen und Vorstellungen von Zeit mit sich bringt und die lineare

Maschinenzeit zugunsten bzw. durch Laborzeit in Frage stellt: Objekte, so Helga Nowotny, werden rund um die Uhr zeitlich verfügbar, lineare Sequenzen abgelöst und Zeit damit pluralisiert – *just in time* lautet die neue Devise, und mit dieser Verfügbarkeit zum richtigen Zeitpunkt geht eine «weltweite Annäherung an Gleichzeitigkeit» (Nowotny 1995: 96) zumindest im Bereich von Finanz, Transport, Wirtschaft einher.

Aus theoretischer Perspektive stellt sich die Frage, ob diese Entwicklungen zu einer «Schrumpfung der Gegenwart» führen, wie dies prominent Hermann Lübbe (1995) vertritt, oder wie für Helga Nowotny zu einer erstreckten – da um die projektive Zukunftsperspektive gebrachten, das kommende in die Nähe rückenden – Gegenwart. Aus volkskundlicher Sicht interessieren indessen insbesondere die damit verbundenen biografischen Auswirkungen, das heisst, dass und wie sich (wiederum in unterschiedlicher Intensität und mit unterschiedlicher Verteilung) veränderte Zeitmuster und Zeitbezüge herausbilden: Eindeutige Zeitvorstellungen und biografische Entwürfe machen auch hier einer Pluralität Platz: Pluralität heisst in diesem Fall Plural von Zeiten, heisst Multiperspektivität, heisst Identitäts-Bricollage bzw. biografische Patchworks.

Es erscheint reizvoll, diese Überlegungen zu Menschen in Raum und Zeit bzw. zu Globalisierung und Flexibilisierung an die Frage nach der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zurückzubinden: Jenseits von Gruppenbindungen, bezogen auf einzelne Elemente der Aushandlung menschlicher Identitätsbildung – das heisst auf die Frage nach dem Entwurf und dem Einsatz von Eigen- und Fremdbildern, auf die Umsetzung verinnerlichter Regeln und Vorstellungen des eigenen So-Seins in konkretes Handeln und Verhalten – zeigt sich, dass widersprüchliche Erfahrungen und konkurrierende Erfahrungs- und Handlungsformen, unterschiedliche Bewertungsmuster gerade in der In-Bezug-Setzung zu Raum und Zeit eine besonders wichtige Rolle spielen. Sei dies im Widerspruch zwischen dem Globalen und dem Lokalen als «Raum der totalen sinnlichen Erfahrung» (Hannerz 1995: 78), sei dies die Aushandlung und Ausgestaltung von Sozialbezügen im lokalen wie überlokalen Kontext, sei dies die Koexistenz unterschiedlicher Lebensentwürfe, Raumvorstellungen und Zeiten-Plurale.

Zeit und Raum als Grundkategorien?

Bleibt zum Schluss die Frage nach «Zeit» und «Raum» als Grundkategorien. Ich möchte sie, als Frage nach Zeit und Raum als einzelne Kategorien, vorweg verneinen. Zum einen, weil ihnen damit eine problematische, vom Menschen und der Konstruktion von Raum und Zeit ablehnende Entität verliehen wird; zum anderen, weil es schwer fällt, gerade diese beiden «Kategorien» als unabhängige Größen zu denken.

In seiner anregenden Untersuchung «Über die Zeit» hat Norbert Elias (1990) festgestellt, dass Zeit nie als unabhängige Grösse, sondern stets in Verbindung mit

weiterem gedacht wird. Sei dies in Verbindung mit Wertvorstellungen wie «frei» (dazu gehört auch eine eigentümliche wissenschaftliche Vorliebe, nur Erlebniszeit oder Eigenzeit als «gute» Zeit zu beschreiben), oder sei dies in der Verschränkung mit weiteren Grössen.

Raum und Zeit werden bevorzugt aneinander gebunden, zum einen eher praktisch, wenn etwa von temporärer Migration die Rede ist, aber auch mit naturwissenschaftlicher Legitimierung, zumal seit Einstein die theoretische Physik mit der Aussage, dass jeder Bezugskörper seine eigene Zeit besitzt, gerne hierfür in Anspruch genommen wird.

Für die Kulturwissenschaft vom Menschen ist es – um damit auch das letzte Quäntchen möglicher statischer Sichtweisen aus dem Weg zu räumen – besonders wichtig, an Raum und Zeit über das menschliche Handeln heranzugehen. Aufbauend auf Michel de Certeaus diesbezüglichen Überlegungen hat Johanna Rolshoven herausgearbeitet, Raum zu verstehen als:

«ein Geflecht von beweglichen Elementen», das entsteht, wenn Richtungsvektoren, Geschwindigkeitsgrössen und die Zeit als Variable in Verbindung zueinander gesetzt werden. Er ist folglich ein «Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben und ihn verzeitlichen». Und weiter unten: «Die Alltagsbewegungen der Menschen (...) markieren und prägen nicht nur ihre Beziehung zum (Raum), in ihrer «unauffälligen Kreativität» schaffen sie erst den Raum.» (Rolshoven 2000: 109 und 119)³

Es sind also die Menschen in ihrem Agieren, in ihrem Bewegen und Handeln, die (den) Raum schaffen und ihm Zeitlichkeit verleihen.

An diesem Punkt kann bzw. sollte die Volkskunde, was ihr Verständnis von Zeit und Raum anbelangt, ansetzen. Bleibt sie beim Versuch einer reinen kategorialen Bestimmung, so kann sie zwar beispielsweise mit der Verlagerung von der Raumbindung zum Raumzeitbezug von einer (vermeintlich) festen auf eine a priori flüchtige und stets neu auszuhandelnde Grösse hinleiten; weitaus wichtiger aber erscheint, dass sich die Erfahrungswissenschaft Volkskunde auch dieser Erfahrungen annimmt.

Klar ist: Aufbrechende Zeit- und Raumhorizonte, auseinanderbrechende Deutungsgemeinschaften und Sinnteilungseinheiten spielen eine wichtige Rolle – zu fragen ist aber, wie, in welcher Form und mit welchen Auswirkungen sie sich in der Alltagspraxis der Menschen wiederfinden, in dieser Gemengelage konfliktierender Modelle und (Selbst-)Verständnisse, alltagsweltlicher Dimensionen, Handlungsanforderungen und Deutungsangebote. Die Beschäftigung mit Raum und Zeit erfolgt demnach für die von der Mikroanalyse kultureller Erfahrungen und Praxen her argumentierende Volkskunde am sinnvollsten über die Ermittlung raum- und zeitbezogenen Handelns und Deutens, das heisst näher am Menschen, weniger an abstrakten Zeitmodellen und Raumklassifikationsschemata; näher an alltäglichen Bedeutungen von und Bedeutungszuschreibungen an Raum und Zeit, an alltäglichen Vorstellungen, die das Handeln, Denken und Deuten prägen.

Für solche Analysen scheint angezeigt, Clifford Geertz' von Max Weber entlehntes Diktum von Kultur als «selbstgesponnenem Bedeutungsgewebe» noch ernster zu nehmen: beim Selbstspinnen wie bei dessen Einbetten in komplexe Zusammenhänge – und beim analytischen Deuten nicht zu vergessen, dass dieses in so etwas wie ein institutionell-organisatorisches Geflecht, das wir Gesellschaft nennen, als weiteres Gewebe mit eingeflochten ist. Blickt man auf die Kraft der Größen Zeit und Raum, wie sie sich etwa im Verständnis von Kultur als System räumlicher und zeitlicher Kontinuität eingeschrieben hat, das bis in die letzte Generation in unserem Fach Konsens war, so scheint vor diesem Hintergrund die zunächst schwammig anmutende, aber gerade die Praxis und den Rückgang von Eindeutigkeiten berücksichtigende Formel von der Kultur als der Art und Weise, der «Form der Lebensbewältigung in rasch wechselnden Situationen» (Bausinger 1987: 332) geeignet, hinreichend auf veränderte Raum- und Zeitbezüge wie veränderte Lebensentwürfe aufmerksam zu machen.

Literatur

- Augé, Marc 1994: *Orte und Nicht-Orte*. Frankfurt a. M.
- Bausinger, Hermann 1961: *Volkskultur in der technischen Welt*. Stuttgart.
- Bausinger, Hermann 1981: Technik im Alltag. Etappen der Aneignung. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 77: 227–242.
- Bausinger, Hermann 1987: Neue Felder, neue Aufgaben, neue Methoden. In: Chiva, Isidor/Jeggle, Utz (Hg.): *Deutsche Volkskunde – Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen*. Frankfurt a. M./New York: 326–344.
- Bausinger, Hermann 1987a: Ungleichzeitzigkeiten. Von der Volkskunde zur empirischen Kulturwissenschaft. In: *Der Deutschunterricht* 39/6: 5–16.
- Beck, Stefan 1997: Fluchtgeschwindigkeiten aus der Moderne. Vom Nachteil der Dromomanie für die Analyse der «Informationsgesellschaft». In: *Kuckuck* 2: 12–16.
- de Certeau, Michel 1988: *Die Kunst des Handelns*. Berlin.
- Deissner, Vera 1997: Die Volkskunde und ihre Methoden. Perspektiven auf die Geschichte einer «tastend-schreitenden Wissenschaft» bis 1945. Die Entstehung und Entwicklung des volkskundlich-methodologischen Paradigmas im Spannungsfeld des gesellschaftlichen Diskurses bis 1945. Mainz.
- Elias, Norbert 1990: *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*. 3. Aufl. Frankfurt a. M.
- Flusser, Vilém 1991: Ende der Geschichte, Ende der Stadt? Wien (Wiener Vorlesungen 14).
- Greverus, Ina-Maria 1972: Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch über das Heimatphänomen. Frankfurt a. M.
- Gyr, Ueli 1997: Kulturelle Alltäglichkeit in gesellschaftlichen Mikrobereichen. Standpunkte und Elemente zur Konsensdebatte. In: Burckhardt-Seebass, Chris-

- tine (Hg.): Zwischen den Stühlen fest im Sattel. Eine Diskussion um Zentrum, Perspektiven und Verbindungen des Faches Volkskunde. Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Basel. 31. Oktober – 2. November 1996. Göttingen: 13–19.
- Habermas, Jürgen 1983: Nach der Wende. Konservative Politik, Arbeit, Sozialismus und Utopie heute. In: Ders.: Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V. Frankfurt a. M.: 57–76.
- Hannerz, Ulf 1995: «Kultur» in einer vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffes. In: Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven europäischer Ethnologie. Berlin: 64–84.
- Hengartner, Thomas 1999: Forschungsfeld Stadt. Zur Geschichte der volkskundlichen Erforschung städtischer Lebensformen. Berlin/Hamburg.
- Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence 1986: The Invention of Tradition. Cambridge.
- Hoffmann-Krayer, Eduard 1902: Die Volkskunde als Wissenschaft. Zürich.
- Jeggle, Utz 1988: Volkskunde im 20. Jahrhundert. In: Brednich, Rolf Wilhelm (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin: 51–72.
- Kaschuba, Wolfgang 1999: Einführung in die Europäische Ethnologie. München.
- Köhle-Hezinger, Christel 1996: Willkomm und Abschied. Zur Kultur der Übergänge in der Gegenwart. In: Zeitschrift für Volkskunde 92: 1–19.
- Lipp, Carola 1993: Alltagsforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzeptes. In: Zeitschrift für Volkskunde 89: 1–33.
- Lübbe, Hermann 1995: Schrumpft die Zeit? Zivilisationsdynamik und Zeitumgangsmoral: Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart. In: Weis, Kurt (Hg.): Was ist Zeit? Zeit und Verantwortung in Wissenschaft, Technik und Religion. München: 53–79.
- Nora, Pierre 1984 ff.: Lieux de mémoire. Paris.
- Nowotny, Helga 1995: Wer bestimmt die Zeit? Zeitkonflikte in der technologischen Gesellschaft zwischen industrialisierter und individualisierter Zeit. In: Weis, Kurt (Hg.): Was ist Zeit? Zeit und Verantwortung in Wissenschaft, Technik und Religion. München: 81–99.
- Rolshoven, Johanna 2000: Übergänge und Zwischenräume. Eine Phänomenologie von Stadtraum und ‹sozialer Bewegung›. In: Kokot, Waltraud/Hengartner, Thomas/Wildner, Kathrin (Hg.): Kulturwissenschaftliche Stadtforschung. Berlin/Hamburg: 107–122.
- Scharfe, Martin 1992: Volkskunde in den Neunzigern. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, NF 28: 65–76.
- Schmidt, Leopold 1953: Die Linzer Stadtvolkskunde im Rahmen der Stadtvolkskunde Österreichs. In: Jahrbuch der Stadt Linz. Linz: 289–298.
- Spamer, Adolf 1924: Um die Prinzipien der Volkskunde. Anmerkungen zu Hans Naumanns Grundzügen der deutschen Volkskunde. In: Hessische Blätter für Volkskunde 23: 67–108.

- Spamer, Adolf 1932/35: Die Volkskunde als Gegenwartswissenschaft. In: Riehl, Wilhelm Heinrich/Spamer, Adolf: Die Volkskunde als Wissenschaft. Berlin/Leipzig: 77–85 (Abdruck eines 1932 gehaltenen Vortrags).
- Virilio, Paul 1992: Rasender Stillstand. München/Wien.
- Weber-Kellermann, Ingeborg/Bimmer, Andreas C. 1985: Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Eine Wissenschaftsgeschichte. 2. erg. und erw. Aufl. Stuttgart.
- Weiss, Richard 1946: Volkskunde der Schweiz. Grundriss. Erlenbach-Zürich.
- Weiss, Richard 1950: Einführung in den Atlas der Schweizerischen Volkskunde. Basel.
- Welz, Gisela 1998: Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. In: Zeitschrift für Volkskunde 94/2: 177–194.
- Wiegelmann, Günter (Hg.) 1978: Kulturelle Stadt-Land-Beziehungen in der Neuzeit. Münster.
- Zopfi, Emil 1991: Die Fabrikglocke. Vom Aufstand der Glarner Stoffdrucker gegen die Zeit. Zürich.

Anmerkungen

¹ ... – und unter der Perspektive des individuellen Erlebnis- und Erfahrungshorizontes noch eins draufgeben möchte: Bin ich global, wenn ich am PC sitze und in einem Chat-room mit Kommunikanten aus der ganzen Welt kommuniziere? Wenn ich in Flugzeug, Eisenbahn, Auto etc. steige und nach Stunden an einem andern Punkt der Welt, der Republik oder der Stadt angekommen bin? Bin ich global, wenn ich via Medien Aussagen von anderen, mir fremd bleibenden Teilen der Nah- und Fernwelt vermittelt erhalte? Ist dies nicht, gelinde gesagt, eine technoid Sicht der Welt, die das Medium zum Gegenstand und Argument macht?

² Es ist übrigens ein in der Sozialgeschichte viel beschriebenes und literarisch schön verarbeitetes Beispiel, dass sich das Ungewohnte am Industriellen oft vorrangig auf die Zeit und eher weniger auf die Maschinen bezog. Der erste Streik in der Schweiz, so hat der Schweizer Schriftsteller Emil Zopfi für seinen Roman «Die Fabrikglocke» (Zopfi 1991) recherchiert, entzündete sich an der Zeit, an der Fabrikuhr, die zum Symbol für die mühselige und zwangswise, der zeitgenössischen Alltagslogik entgegenstehende Gewöhnung an neue Zeitmuster wurde.

³ Für die in einfachen Anführungsstrichen gesetzten Zitate von de Certeau siehe: de Certeau 1988: 218; 186 und 188 sowie ders., L'invention du quotidien 1: Arts de faire. Paris 1980: 173.