

Hermann Bausinger, Tübingen

Kontakthorizont und Überlieferung

Es gibt wenig in der Volkskunde, was sich nicht unter dieses Thema stellen ließe; Fragen der Kulturraumforschung lassen sich hier ebenso traktieren wie solche der Kultur- und Sozialgeschichte, der regionalen und der vergleichenden Traditionsforschung: eine umfassende Behandlung setzte nicht weniger voraus als eine ausführliche Geschichte und Theorie der Traditionen. Es bedarf keiner ausdrücklichen Erklärung, daß es darum hier nicht gehen kann. Das Thema ist bewußt anspruchsvoll formuliert — zu anspruchsvoll, möchte man sagen. Indessen zeigt sich, wie Tamas Hofer kürzlich dargelegt hat¹⁾, die Theoriefeindlichkeit der Volkskunde²⁾ schon an ihren Buch- und Aufsatztiteln — und vielleicht wäre es im Sinne einer Symptomkur ganz nützlich, schon in der Themenstellung auf einen gewissen Abstraktionsgrad bedacht zu sein und wenigstens theoretische Fragen zu formulieren, wenn schon die Antwort einer umfassenderen Theorie nicht zur Verfügung steht.

Hier jedenfalls geht es um die Formulierung solcher Fragen. Die übergreifende Fragestellung ist im Titel angedeutet: In welchem Verhältnis steht der Vorgang des Tradierens zu der Reichweite und der Grenze sozialer Kontakte — oder noch allgemeiner gesagt: Gibt es eine beschreibbare und generalisierbare Relation zwischen den sozial-räumlichen Bedingungen (Kontakthorizont), dem zeitlichen Ablauf und auch der Gestalt von Traditionen (Überlieferung)?

Zumindest eine Grundvorstellung über diese Relation ist allgemein verbreitet. Man könnte sie ungefähr folgendermaßen beschreiben: Je geschlossener ein kultureller Bereich und je geringer die Kontakte nach außen, desto länger und ungebrochener sind die Überlieferungsstrecken, und desto strenger ist das Kulturgut definiert und fixiert. Diese Vorstellung scheint nicht bewiesen werden zu müssen: das territorial bis Anfang des 19. Jahrhunderts sehr stark zergliederte deutsche Staatsgebiet gibt mannigfache Beispiele für jahrhundertelange regionale und lokale Traditionen, denen dann — im Zeichen der Erweiterung des Kontakthorizonts — die „Nivellierung“ folgt. Diese Relation erscheint sogar unmittelbar und ohne jeden Ausgriff auf Beispiele evident: je dichter die Grenzen gezogen sind, desto intensiver die Beschäftigung mit der eigenen Tradition und desto bündiger ihre Überlieferung — oder noch genereller: je kleiner und enger die Blende, um so größer die „Tiefenschärfe“.

Das Realmodell, das diese Relation am direktesten zu bestätigen scheint, ist die kulturelle Insellage; tatsächlich ging die Sprachinselforschung im allgemeinen von dieser Modellvorstellung aus und verifizierte sie dann auch mit dem Nachweis erstaunlicher

^{*)} Hofer, Tamas: Comparative Notes on the Professional Personality of Two Disciplines. In: Current Anthropology 9 (1968), S. 311—315.

¹⁾ Vgl. Bausinger, Hermann: Zur Theoriefeindlichkeit in der Volkskunde. Demnächst in: Ethnologia Europaea.

Kontinuitätsstrecken'). Inwieweit eben jene Modellvorstellung die Ergebnisse von vornherein koordinierte und vereinheitlichte, könnte nur eine umfassende Kritik der Sprachinselforschung') zeigen. Es dürfte aber jedenfalls nicht unnütz sein, das Modell an einem einzelnen Beispiel möglichst unbefangenen zu überprüfen.

Ich habe eine kulturelle Inselsituation mehrfach in Anklängen erlebt — z. B. in den abseits und sehr weit südlich gelegenen deutschsprachigen Gemeinden Südtirols oder auch in größeren, geschlossenen Siedlungen von ostdeutschen Umsiedlern —, nur in einem Fall aber in voller Konsequenz. Es handelt sich um die „Banatersiedlung“ La Roque-sur-Pernes im Süden Frankreichs, in der Haute Provence, die vor nunmehr fast zwei Jahrzehnten entstand. Die Voraussetzungen und Wege der Entstehung brauchen hier nicht detailliert dargelegt zu werden; sie sind in Zeitungen, Zeitschriften und selbständigen Publikationen oft geschildert worden'). Freilich sind die meisten Presseberichte von Vorurteilen, Klischees und auch propagandistischen Absichten geprägt — so läßt sich in deutschen Berichten die Stilisierung nach dem uralten Dreitakt Paradies — Vertreibung — neues Paradies oder auch der nationalistische Hinweis auf die nötige Blutauffrischung in der Provence durch „deutsche“ Menschen verfolgen, während die französischen Berichte vielfach vom Gedanken der „Refrancisation“ geprägt sind, der zumindest im Hinblick auf das „re-“ fragwürdig ist.

Fragwürdig deshalb, weil die Lothringer zwar einen großen Anteil an der Besiedlung des Gebiets zwischen Theiß, Moros und Südkarpaten hatten, diese Besiedlung aber in der Zeit vor der entschiedenen Ausprägung nationalen Bewußtseins erfolgte und unter primär ökonomischen, mitunter auch konfessionellen und damit territorialen, nicht aber unter nationalen Aspekten zu sehen ist. Und fragwürdig auch deshalb, weil die „Banatais“, wie sie in Frankreich genannt werden, keineswegs etwa die Konsequenz aus einem Lothringer Stammbaum gezogen haben, sondern sich ihrerseits durch ökonomische Gründe zur Zuwanderung bewegen ließen — und sie kommen auch nicht alle aus dem Banat. Alle

-) Zum Problem der Kontinuität vgl. jetzt den Sammelband: Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem. Hg. von Hermann Bausinger und Wolfgang Brückner. Berlin 1969.
-) Die Ansätze dieser Kritik sind bis jetzt vereinzelt geblieben. Vgl. Weber-Kellermann, Ingeborg: Zur Frage der interethnischen Beziehungen in der ‚Sprachinselvolkskunde‘. In: österreichische Zeitschrift für Volkskunde 62 (1959), S. 19—47.
-) Vgl. etwa die Broschüre des Aix-er klassischen Philologen und früheren Bürgermeisters von La Roque, Edouard Delebecque: Un village qui s'eteint. Avignon 1951, die in einem „Appendice inespere“ von der — durch Delebecque selbst geförderten — Ansiedlung der Banater spricht; weiter Bruno Oberläuter: Banater siedeln in Südf Frankreich. Eindruck und Erlebnisse von einer Besuchsreise in La Roque-sur-Pernes. Salzburg 1957; Wolfgang Lipp: La Roque-sur-Pernes. o. O. u. J. (1961). Das Ludwig Uhland-Institut der Universität Tübingen hatte ein größeres ‚Forschungsprogramm La Roque* ins Auge gefaßt; in den Jahren 1960 und 1961 waren mehrfach kleine Arbeitsgruppen in La Roque, danach wurden noch vereinzelt Erhebungen angestellt. Das Projekt wurde zurückgestellt, als deutlich wurde, daß hier die Reflexivität der Erhebungen und Befragungen (die inzwischen auch von zahlreichen Journalisten gemacht waren) die Ergebnisse in Frage stellte; zudem erwies sich, daß eine ungeschminkte Darstellung der Entwicklung des Dorfes nicht ohne negative Rückwirkung auf das fragile Gemeinwesen hätte bleiben können. Zu Ende geführt wurde lediglich eine linguistische Zulassungsarbeit von Ingrid Komanschek: Deutsch und Französisch in La Roque-sur-Pernes. Beobachtungen zum Problem der Zweisprachigkeit (1964); im übrigen wird das Material aus guten Gründen nur für generellere Akkulturationsfragen, nicht für eine Monographie ausgewertet.

aber sind „Donauschwaben“ im weiteren Sinne¹⁾, und alle fanden sich — meist nach einer Übergangszeit in französischen Lagern und an vereinzeltten Arbeitsstellen — Anfang der fünfziger Jahre zusammen in dem fast verlassenen provencalischen Dorf, das sie zu neuer Blüte bringen wollten.

Daß hier eine Inselsituation entstanden war, ist unverkennbar. Verfolgt man die erste Phase der Ansiedlung, so scheint sich die geläufige Modellvorstellung zunächst zu bestätigen. Noch ehe alle ‚Banatais‘ die eigenen Behausungen ausreichend erneuert und ausgebaut hatten, taten sie sich auf Anregung ihres Wortführers und „Locators“²⁾ Jean Lamesfeld zusammen und errichteten einen Banater „Turm“, der in erster Linie dem Gedächtnis an die alte Heimat und an die geschichtliche Vergangenheit des Banats gewidmet war. Die Geschichte, so könnte man sagen, forderte ihr Recht, und sie bekam es um so mehr, als der Horizont tatsächlich eng geworden war. In den Anfangsjahren der Siedlung ist diese Korrelation ganz deutlich, und sie ist den Bewohnern auch bewußt. Schon allein aus sprachlichen Gründen sind sie auf sich selbst und ihre Erinnerungen zurückgeworfen; jeder Besucher aus Deutschland wird nicht nur aus allgemeiner Gastfreundlichkeit zuvorkommend aufgenommen, er öffnet auch den eng gewordenen Kontakthorizont. Wenn die Leute erzählen und Stellung nehmen zu ihrer Situation, drücken sie das auch aus. Da ist etwa von den Liebes- und Heiratsproblemen die Rede, die sich zunächst doch sehr weitgehend im engen Verband der Siedlung entwickeln. Früher, so berichten die Leute, hat man gesagt: ‚s is ja net a Handvoll, 's is a ganzes Land voll‘. Der Blick geht nach rückwärts; der eng gewordene Kontakthorizont provoziert kompensativ historische Tiefe.

Indessen klingt die Redensart im Munde der älteren Leute elegisch, und das „früher“ besagt, daß in diesem Fall nicht erfüllte, noch in die Gegenwart hereinreichende Geschichte gemeint ist, sondern etwas Vergangenes und Verlorenes. Gleichzeitig klingt in dem Ausspruch der Wunsch an, den gegenwärtigen Zustand zu überwinden — und eine Reihe von ethnischen Mischehen bezeugt, daß er faktisch sehr schnell überwunden wurde. Überhaupt ließen sich schon Ende der fünfziger Jahre, also nach knapp einem Jahrzehnt, mindestens ebenso viele Elemente des Übergangs und der Anpassung an die vorher fremde, französische Kultur registrieren wie solche der Beharrung und der Traditionsverfestigung. War auch der vage Gesamteindruck von jdonauschwäbischen* Höfen und Häusern geblieben, so ließe sich durch eine aufzählende Darstellung doch leicht zeigen, wie stark die Außenorientierung und in Verbindung damit die Auflösung der überkommenen Traditionen geworden war.

Diese Auflösung vollzog sich in verschiedenen Bahnen und auf verschiedenen Ebenen. Während in der älteren Generation das Bewußtsein der Unüberbrückbarkeit von Kontaktgrenzen auch dort dominierte, wo diese tatsächlich schon geöffnet waren, trugen Vertreter der jüngeren Generation auch dort die Sicherheit des Angepaßten zur Schau, wo in Wirklichkeit noch sehr deutliche Schranken zu spüren waren. Offenkundig wurde dieses Verhältnis beispielsweise im sprachlichen Gebaren. Während ältere Leute auf die Frage

- ¹⁾ Dies gilt allerdings nicht mehr für die jüngere Geschichte der ‚Banatersiedlung‘: seit 1960/61 wurde eine Reihe von Grundstücken durch bundesrepublikanische Besucher aufgekauft, die dort Ferienhäuser erbauten.
- ²⁾ Dieser mittelalterliche Begriff erscheint durchaus angemessen: die Pionierrolle Jean Lamesfelds war sehr viel zentraler, als dies unter den stark bürokratisierten Umständen der Gegenwart im allgemeinen möglich ist. In der Illustriertenpresse wurde er verschiedentlich als „ungekrönter König“ des Dorfes gefeiert — oder (vereinzelt) attackiert.

nach Französischkenntnissen entschieden und total verneinten, obwohl sie nicht nur „Bonjour“ sagten, sondern sich auch sonst zumindest einzelner französischer Vokabeln bedienen, betonten jüngere Männer und Mädchen ihre Fähigkeiten im Französischen, obwohl sie der neuen Sprache noch keineswegs völlig sicher waren. Die besondere Situation der Kinder, die einerseits nunmehr eine französische Schule besuchten, die aber andererseits die engste Verbindung und den häufigsten sprachlichen Kontakt mit den Großeltern hatten, kann hier nicht eigens dargestellt werden.

Überhaupt kann es hier nicht um eine Ausbreitung des Falles La Roque-sur-Pernes gehen; vielmehr soll der reale Fall lediglich die Richtungen für grundsätzlichere Fragen angeben. So wäre hier, auf das Ausgangsmodell bezogen, zu fragen, ob wir es — nach nur einem Jahrzehnt — überhaupt noch mit einer „Insel“ zu tun hatten, oder ob die reale Entwicklung nicht von diesem Modell wegführte. Es zeigt sich, daß mit einem simplen Ja oder Nein hier nicht viel gewonnen ist — und das heißt zugleich, daß das vorangestellte Modell möglicherweise in sich weitgehend unreal ist. „Insellage“ ist, auf die kulturellen Verhältnisse bezogen, immer eine relative Metapher, und dies desto mehr, je differenzierter und moderner die kulturellen Verhältnisse sind. Anders gesagt: der „Kontakthorizont“ läßt sich nicht in einer einfachen Linie nachziehen, sondern höchstens in Bündeln und Zonen andeuten.

Vor allem aber scheint es sinnvoll, zwischen realem und erwünschtem Kontakthorizont zu unterscheiden. Die kulturellen Objektivationen, angefangen mit der Sprache, vermitteln offenbar zwischen dem realen und dem erwünschten Kontakthorizont, und zwar in einem doppelten Sinne. Einmal insofern, als sie dazu beitragen, den realen Horizont dem erwünschten stärker anzunähern: kulturelle Mittel werden eingesetzt, um die Distanz zu vermindern. Zum andern aber auch insofern, als die kulturellen Äußerungen und Aktivitäten sich an der Mitte zwischen realem und erwünschtem Horizont orientieren.

Dies bezieht sich keineswegs nur auf solche kulturellen Äußerungen, die in ihrer Substanz und in ihrem ganzen Anstrich geeignet sind, die Kontaktgrenze zu überwinden. Vielmehr zeigt sich bei genauerem Zusehen, daß sich fast alle Äußerungen funktionell auf diese Mitte einpendeln. In Konkretionen angedeutet, sieht dies folgendermaßen aus: Französische Formen — und zwar nicht nur sprachliche, sondern auch solche der Gestik, des alltäglichen oder festlichen Brauches — werden zwar häufig intendiert, aber doch nicht völlig erreicht. Dies ist keineswegs nur eine Frage des individuellen Vermögens — in dem Sinne, daß sich beispielsweise Sprache eben nicht ohne weiteres hundertprozentig aneignen läßt —, sondern es ist auch eine Frage des sozialen Zusammenspiels: weil die ursprüngliche Kontaktgrenze keineswegs schon ganz überwunden ist, geht es nicht an, daß einzelne in ihren Äußerungen sie allzuweit überspringen.

Handelt es sich um Mischformen, wie sie etwa von Bräuchen an Jahresfesten oder auch von Hochzeiten berichtet werden, so zeigt schon die Substanz den Mittel- und Vermittlungscharakter; dabei ist bezeichnend, daß diese Mischformen am naivsten und gewissermaßen am sichersten produziert werden¹⁾ — offenbar, weil sie eben der Situation am angemessensten sind.

¹⁾ Es ließen sich hier auch eine ganze Reihe von Formen anführen, bei denen eine Verschiebung praktisch nicht nötig war und bei denen sich donauschwäbische und französische Elemente nur schwer trennen lassen. Zwei Beispiele: In der Christnacht halten die Bewohner „reveillon“ wie ihre französischen Landsleute, aber ein solches nächtliches Mahl war auch zu Hause üblich. Und bei Hochzeiten wird jetzt ein „aperitif“ gereicht, der aber in seiner Funktion und manchmal auch Substanz durchaus an das frühere „Morgenessen“ gemahnt.

Besonders wichtig und interessant ist es aber, daß auch die betont eigenen und alten Formen nunmehr funktionell auf jene Mitte orientiert sind. Dies mag, da es das Ausgangsmodell am direktesten in Frage stellt, an einem Beispiel gezeigt werden. Im Frühjahr 1961 kam der Erzbischof von Avignon zur Firmung nach La Roque. Wie das in manchen Banater Dörfern gewesen war, stellten sich einige junge Männer in alter Tracht mit bändergeschmückten Hüten an der Markungsgrenze auf, um den Bischof ins Dorf zu geleiten; als sich seine Limousine näherte, winkten sie ihm zu und fuhren mit ihren Motorrädern voraus bis zum Dorfplatz unterhalb der Kirche. Fürs erste läßt sich dies interpretieren im Sinne jenes Insel-Modells: ein alter Brauch wird hier bewahrt und fortgeführt inmitten einer Umgebung, die davon nichts weiß. Indessen erschöpft sich der Sinn dieses Brauches ja gerade nicht innerhalb des Dorfes; er ist auf den hohen Gast — und man darf hinzufügen: auf die anderen externen Besucher — orientiert. Von einigen Bewohnern des Dorfes war zu hören, „die“ — nämlich die Franzosen der Umgebung — hätten so etwas noch gar nie gesehen, und sie seien sehr beeindruckt gewesen von den Trachten. Das heißt also zunächst, daß die Überlieferung auch und vielleicht gerade dort, wo sie sich nicht ändert, einen anderen Stellenwert bekommt; sie nimmt, wenn wir diesen recht allgemeinen Begriff hier benutzen wollen, gewissermaßen eine Wendung zum Folklorismus^{*)}.

In dem speziellen Fall der Einholung des kirchlichen Würdenträgers wurde der andere Stellenwert durch zwei zusätzliche Beobachtungen bestätigt. Die eine: wider Erwarten zeigte sich der Erzbischof von dem Empfang nicht sonderlich beeindruckt. Dies lag nicht etwa an irgendeiner Aversion gegen ‚deutsche‘ Überlieferung — er sprach in der Kirche ein deutsches Gebet, und noch oft erzählte man im Dorf davon, daß er nachher im kleineren Kreise gesagt habe, er könne ein „chanson allemand“, und daß er dann nicht etwa ein Kirchenlied oder Volkslied, sondern „Du bist verrückt mein Kind“ angestimmt habe. Der Grund für die Reserve gegenüber dem Abholbrauch bestand offenbar in erster Linie darin, daß eine solche weltliche Garnierung eines kirchlichen Festes in Frankreich deplaciert schien, daß zumindest die dörfliche Gemeinde innerhalb eines Landes, in dem Staat und Kirche aufs konsequenteste getrennt sind, bei einem Kirchenfest keine besondere Funktion an sich ziehen durfte, und eben dies war hier der Fall gewesen. Die mittelbare Folge dieser Reserve war, daß fortan — so weit wenigstens meine Informationen reichen — auf diesen Brauch verzichtet wurde; dies konnte leicht geschehen, weil sein Sinn eben gar nicht primär in der Bewahrung, sondern in der demonstrativen und damit in einer bestimmten Weise vermittelnden Darbietung lag.

Die zweite Beobachtung, die hier noch anzuführen ist, betrifft eben die besondere Weise der „Vermittlung“. Es zeigte sich nämlich, daß nur der aller kleinste Teil der Dorfbewohner mit dieser Form einverstanden war, daß zumal die jungen Männer und die Mädchen sich nur widerwillig in alte oder renovierte Trachten stecken ließen und bei dem Empfang mitwirkten. Dies war nicht etwa Ausdruck einer grundsätzlich antikonservativen Einstellung; es war auch nicht ein Zeichen für eine radikale Abwendung von jedweder Banater Überlieferung — vielmehr war auch dies eine Bestätigung dafür, daß die Tradition hier in einem anderen Bezugsrahmen stand. Innerhalb dieses Bezugsrahmens aber

*) Der Begriff soll hier nicht diskutiert, es soll lediglich verwiesen werden auf die Aufsätze von Hans Moser (Zeitschrift für Volkskunde 58 [1962], S. 177—209; Hessische Blätter für Volkskunde 55 [1964], S. 9—57) und Hermann Bausinger (Populus Revisus [= Volksleben 14], Tübingen 1966, S. 61—75) sowie auf die Beiträge zum Folklorismus in Europa in Zeitschrift für Volkskunde 65 (1969)/I.

wollten die jungen Leute nicht etwa die demonstrative, auf das Alte und Eigene hinweisende Vermittlung, sondern eine Vermittlung nach vorn, die Akkulturation, die Annäherung an die neue Umwelt.

Dem entspricht es, daß der Banater Gedächtnisturm schon nach verhältnismäßig kurzer Zeit funktionslos wurde. Auch er war ein Element demonstrativer Vermittlung gewesen; auch in ihm reichte Geschichte nicht eigentlich selbstverständlich in die Gegenwart herein, sondern wurde mit dem Blick auf die neuen Nachbarn präsentiert — seine zentrale Rolle spielte der Turm bei den vielerlei Staatsbesuchen der fünfziger Jahre, die allmählich immer seltener wurden. In diesem Fall gehörte die Orientierung an den neuen Nachbarn gewiß schon zum Motiv der Errichtung des Turms. Aber selbst dort, wo Bräuche und Gewohnheiten naiv fortgeführt und bewahrt werden, fallen sie unvermeidlich *auch* in die Optik der Fremden und nehmen dadurch einen neuen Stellenwert an. Davon sind selbst die internen, häuslichen Gewohnheiten nicht ausgeschlossen: denn einmal spielt sich das Leben in La Roque — und hier treffen sich donauschwäbischer und südfranzösischer Stil! — an sich schon sehr offen ab, und zum andern öffnen Mischehen und die damit verbundenen Bekanntschaften auch den häuslichen Bereich für die Beobachtung der Fremden.

Ich verzichte darauf, Beispiele für diese funktionelle und Bedeutungsverschiebung — etwa aus dem Bereich der Speisegewohnheiten — anzuführen, kehre vielmehr zu unserer grundsätzlicheren Frage zurück. Der Einwand liegt nahe, daß La Roque eben gerade *nicht* die typische Inselfituation repräsentiere. In der Tat, für kulturelle Autarkie und damit Kontinuität der Tradition ist diese Siedlung zu klein; zu sehr ist sie auf Kommunikation und Interaktion mit der weiteren Umgebung angewiesen; die Distanz und die Spannung zwischen realem und erwünschtem Kontakthorizont mobilisiert hier das kulturelle Gefüge, verändert die einzelnen Daten oder gibt den scheinbar unveränderten eine neue Funktion. Nur: es fragt sich, ob nicht gerade dieser Sachverhalt durchaus typisch ist für fast jegliche „Insellage“, ob er nicht zwar in erheblichen graduellen Abstufungen, aber prinzipiell eben doch fast immer auftritt.

Allgemeine rousseauistische Motive, der romantische Blick auf die Relikte und wohl auch weit hergeholte ethnographische Parallelen haben dazu beigetragen, daß man auch im europäischen Bereich und noch für die neueste Zeit in der Kulturforschung allzu direkt mit dem Typus „Insel“ operierte. Tatsächlich zeichnen sich die hier in Betracht kommenden Inseln fast immer auch durch Kontakte nach außen, durch mehr oder weniger lebhaftere Interaktionen mit den fremden Nachbarn und durch die Beteiligung an übergreifenden, den Inselhorizont sprengenden Institutionen aus. Die Folge ist, daß sich auch im Kulturgut fast immer teilweise intensive Berührung mit den kulturell anders orientierten Nachbarn nachweisen läßt, und daß das jeweils Eigene keineswegs stets als selbstverständliche, fraglose Fortsetzung von Traditionen verstanden werden darf, sondern zum Teil eher im Sinne einer demonstrativen Abschirmung zu interpretieren ist.

In der Bevölkerung abgelegener und relativ schwer zugänglicher Hochgebirgstäler beispielsweise findet man eben nicht nur Zeichen einer ganz und gar »eigenständigen* Kultur, sondern auch solche erstaunlicher Übereinstimmung mit der weiteren Umgebung; und auf der anderen Seite läßt sich hier gelegentlich eine Art frühen Folklorismuseffekts registrieren, der noch lange vor dem Einbruch des Fremdenverkehrs einsetzt: wo immer die Dumpfheit des ganz und gar unreflektierten Tradierens überwunden ist, formt sich gerade in solcher Abschließung offenbar ein Bewußtsein des Eigenen, das sich gegenüber

dem Andern, dem Fremden, dem nur eben sporadisch in den sonst geschlossenen Horizont Hineinreichenden akzentuiert. Doch würde es zu weit führen, hier die Stadien dieses Prozesses, der dann im touristischen Folklorismus aufgefangen wird, zu verfolgen; und gewiß bieten die Hochgebirgs„inseln“ darin auch nur ein Beispiel für einen viel allgemeineren Vorgang.

„Insellage“ wird ja doch auch postuliert für die Dörfer der donauschwäbischen Herkunftslandschaft., aus denen die Bewohner von La Roque kommen. Aber auch hier läßt sich beides verfolgen: Zeichen des Kontaktes, der Übernahme, des Ineinanders benachbarter Kulturen *und* die partielle Entfernung von Traditionsgütern aus dem Funktionsbereich ungefragter Selbstverständlichkeit. Auf der einen Seite sind gemischtsprachige Lieder in diesem Bereich nicht nur ironisierende und distanzierende Maccaroniform, sondern auch Ausdruck der tatsächlichen Querverbindungen zu den Trägern der anderen Sprache; und auch aus dem Spielgut des Volkstheaters oder aus dem Erzählgut ließen sich Beispiele für diese Mischung anführen¹⁰⁾. Auf der anderen Seite aber erweist sich vieles, was die Zeichen ungebrochener Kontinuität seit der Auswanderungszeit an sich zu tragen scheint, als Folge eines sekundären Barockisierungsprozesses oder noch sehr viel direkter als Ausdruck folkloristischer Pflege im Zeichen wachsenden Sprach- und damit Nationalitätsbewußtseins.

Schließlich kann auch die Geschichte des alten Dorfes La Roque in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Edouard Delebecque schildert in seiner Studie über La Roque nicht nur eine Anzahl örtlicher Bräuche und Feste; er gibt auch eine Anekdote wieder, in welcher die lokale Selbständigkeit programmatisch zum Ausdruck kommt¹¹⁾: M. Maurice de Gyry, der auf der Markung von La Roque große Ländereien und ein Schloß besaß, Anfang des 19. Jahrhunderts aber unter Napoleons Kultusminister Portalis in Paris tätig war, hatte seiner Heimatgemeinde irgendeine Wohltat zugebracht. Er fragte einen von den wackeren Landleuten, was er für La Roque tun könne; der besann sich eine Weile und sagte dann mit großer Entschiedenheit: „Moun brave Moussu, aven besoun de ren“ (Mon brave Monsieur, nous n'avons besoin de rien). Gewiß kommt hier eine Reihe weiterer Faktoren mit ins Spiel; ökonomische Genügsamkeit und kulturelle Abschließung lassen sich nicht ohne weiteres vergleichen. Auch würde bei einer direkten Interpretation zu bedenken sein, daß diese örtliche Anekdote eine nostalgische Komponente¹²⁾ hat, daß sie die alte Zeit der Selbständigkeit kontrastierend und idealisierend heraushebt. Selbst wenn man dies, den symbolischen Gehalt abschwächend, bedenkt, indiziert die Anekdote aber immerhin, daß früher ein solches Dorf auch im kulturellen Bereich nicht der Hilfe von außen bedurfte, daß also Autarkie ein Leitprinzip, ja vielleicht das Leitprinzip hier wie dort gewesen ist.

Gerade der Begriff der Autarkie ist dann aber präzise zu verstehen. Autarkie heißt ja nicht etwa, daß alle Arbeitselemente und Techniken, mit denen operiert wird, autonom

¹⁰⁾ Vgl. Weber-Kellermann (Anm. 4) sowie deren weitere Aufsätze: Die Rolle der Frau beim Anpassungsprozeß (Akkulturation) am Beispiel eines deutschen „Sprachinsel“-Dorfes in Ungarn. In: Hessische Blätter für Volkskunde 53 (1962), S. 48 ff.; Der Volksliedbestand in einem deutsch-ungarischen Dorf. In: Jahrbuch des österreichischen Volksliedwerks 13 (1964), S. 101 ff.; „Heimat und Fremde“ in den Augen eines donauschwäbischen Bauern in Sachsen. In: Europäische Kulturverflechtungen im Bereich der volkstümlichen Überlieferung. Festschrift zum 65. Geburtstag Bruno Schiers, hg. v. G. Heilfurth und H. Siuts, S. 187—202.

¹¹⁾ Vgl. Delebecque (Anm. 5) S. 30—33.

¹²⁾ Zum Problem der Nostalgie in „Volk* und Volkskunde vgl. Greverus, Ina-Maria: Heimweh und Tradition. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 61 (1965), S. 1—31.

entwickelt worden wären; Autarkie setzt sogar, will sie beständig sein, die Offenheit nach außen voraus. Autarkie besagt, daß die materialen Tauschakte auf ein Minimum reduziert sind, aber sie setzt die formale Aneignung von Praktiken voraus. Ins Kulturelle transponiert könnte dies bedeuten, daß zwar immer wieder Elemente und Prinzipien von außen aufgenommen, daß sie aber dann adaptiert, angeeignet, verarbeitet wurden; nicht die originäre Existenz, sondern die Inbesitznahme und dann die selbständige Ausübung sind entscheidend. Für La Roque läßt sich beispielsweise verfolgen, wie im Verlauf des 19. Jahrhunderts Elemente der Felibrige, der provencalischen Erneuerungsbewegung, Eingang fanden und im lokalen Festkatalog verankert wurden: der lokale Folklorismus der „Français du Banat“ hat seinen Vorläufer im provencalisch-akzentuierten Lokal-Folklorismus seit dem 19. Jahrhundert; auch die ‚autarken* Dörfer der damaligen Zeit waren keine Inseln.

All das können nur Andeutungen sein — geeignet vielleicht, eine Überprüfung allzu geschlossener Konzeptionen von „dem“ Dorf, von einheitlichen Lebensformen und Kulturen zu veranlassen. Dies wäre nicht nur ein theoretischer Gewinn; denn das „Insel“-Beispiel zeigt, wie gerade auch die unreflektierten Prämissen die scheinbar ‚objektive‘ Beschreibung mitbestimmen.