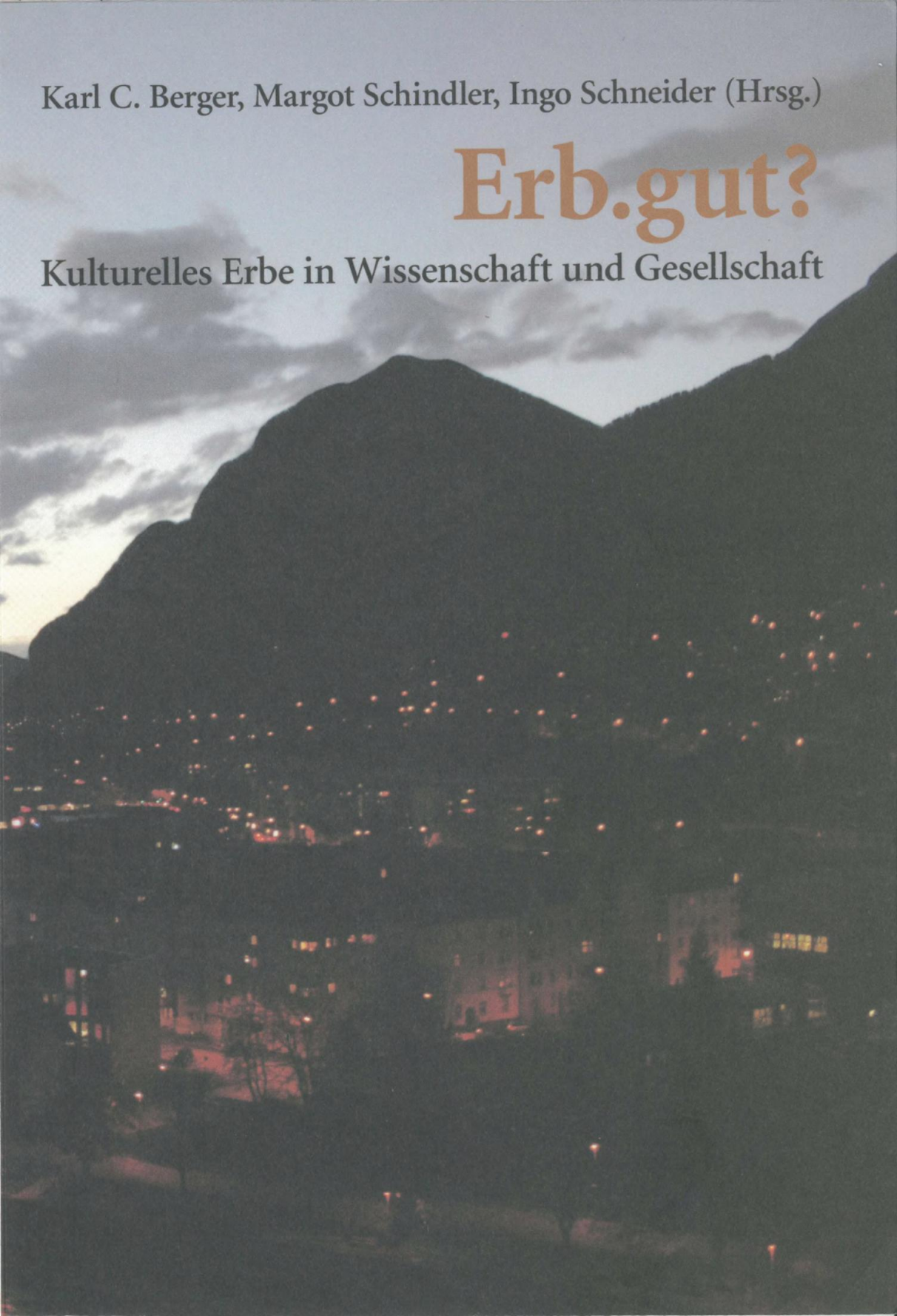
Karl C. Berger, Margot Schindler, Ingo Schneider (Hrsg.)

Erb.gut?

Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft



Erb.gut?

Buchreihe der
Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde
Herausgegeben von Margot Schindler
Neue Serie Band 23

Coverfoto: Innsbruck Richtung Nordwesten
Aufnahme und graphische Gestaltung: Richard Schwarz

Erb.gut?

Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft

Referate der
25. Österreichischen Volkskundetagung
vom 14.-17.11.2007 in Innsbruck

Im Auftrag des
Österreichischen Fachverbands für Volkskunde
und des
Vereins für Volkskunde in Wien

Herausgegeben von
Karl C. Berger, Margot Schindler, Ingo Schneider

Wien 2009
Selbstverlag des Vereins für Volkskunde

Die deutsche Bibliothek – CIP – Einheitsaufnahme

Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft. Referate der 25. Österreichischen Volkskundetagung vom 14.-17.11.2007 in Innsbruck / im Auftrag des Österreichischen Fachverbands für Volkskunde und des Vereins für Volkskunde in Wien hrsg. von Karl C. Berger, Margot Schindler, Ingo Schneider – Wien: Verein für Volkskunde; Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, hrsg. von Margot Schindler,

N. S., Bd. 23

ISBN 978-3-900358-28-0

Alle Rechte vorbehalten

Druckvorlage: Richard Schwarz
Umschlaggestaltung: Richard Schwarz
Druck: Novographic Druck GmbH, Wien

Ein herzliches Dankeschön allen, die zum Gelingen der Tagung und der Publikation beigetragen haben.

Mit finanzieller Unterstützung
des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur,
des Instituts für Geschichte und Ethnologie der Universität Innsbruck und
der Schnittstelle Kultur. Kulturelles Erbe - Kunst - Wissenschaft - Öffentlichkeit,
Forschungsschwerpunkt der Philosophisch-Historischen Fakultät der
Universität Innsbruck

Inhaltsverzeichnis

Ingo Schneider 11
Erb.gut?
Zur Einführung in diesen Band

Eröffnungsvortrag

Martin Scharfe 15
Kulturelle Materialität

Plenarvorträge

Reinhard Johler 35
Kulturelles Erben
Eine europäische Zustandsbeschreibung

Konrad Köstlin 49
Tradition, Erbe und gesellschaftliches Wissen
Thema mit Variationen

Dieter Kramer 61
Immaterielles Kulturerbe, kulturelle Vielfalt und die UNESCO
Eine Herausforderung für die Europäische Ethnologie?

Mike Robinson 75
Moving Heritage Forward
Tourism, the Popular and the Hypermodern

Verena Winiwarter 89
Kulturelles Erbe als Ergebnis von Eingriffen in natürliche Systeme
„Der Mensch hat Geschichte, weil er die Natur verändert." (M. Godelier)

Vorträge in den Sektionen

Gunter Bakay 101
Zur touristischen Konstruktion kulturellen Erbes anhand 200 Jahre Tiroler Abend
Ein Fallbeispiel aus Theorie und Praxis

Joachim Baur 109
Inszenierung der Migration und/oder/als Inszenierung der Nation
Zu Strategien und Widersprüchen von Einwanderungsmuseen in den USA, Kanada und Australien

Brigitte Bönisch-Brednich 121
Wem gehört Tradition - Wem gehört Geschichte?
The politics of tradition, the rights of appropriation

Josef Bordat 129
Die patentrechtliche Aneignung natürlicher Ressourcen
Das TRIPS-Abkommen und seine problematischen Folgen

Peter Egger und Michaela Haibl 137
Unerwünscht erben
Konzentrationslager als kulturelles Erbe?

Sabine Eggmann 149
Kulturpolitische Konstruktionen und Inszenierungen von aktueller „Volkskultur"
Ein Blick auf die Schweiz

Norbert Fischer 159
Das maritime Erbe
Über Musealisierung, „doppelte Identität" und Tourismusmarketing an der Nordseeküste

Sönke Friedreich 171
Wie man ein Kulturerbe ausschlägt
Städtische Selbstbilder und urbane Pfadabhängigkeiten im Streit um das UNESCO-Weltkulturerbe Dresdner Elbtal

Irene Götz 181
„Erinnerung, Identität, Erbe"
Die Neucodierung von „kulturellem Erbe" im Kontext des Nationalstaats im Umbau

Michael J. Greger 193
Von „Arbeiterflinserln" und vom „Schleichen"
Überlegungen zu „neuen Bräuchen" im Bezirk Liezen (Steiermark)

Alfred Grieshofer 205
„Forst + Kultur"
Kulturerbe unter forstlicher Verantwortung

Helmut Groschwitz 215
Welterbe als Marke
Kulturelles Erbe und die Produktion kultureller Labels am Beispiel der Welterbestätte Regensburger Altstadt mit Stadtamhof

John Helsloot 225
Safeguarding Sankt Nikolaus?
'Top down' und 'bottom up' im Bestreben das niederländische Nikolausfest zu bewahren

Dorothee Hemme 233
Zwischen Norm und Praxis
Lokale Aneignungen des Welterbe-Prädikats im Spannungsfeld lebensweltlicher und institutioneller Bedeutungskonstruktionen

Peter F. N. Hörz 243
Krakowski Kazimierz 1991-2006
Jüdisch-kulturelles Erbe in Krakau im Kontext von postsozialistischer Stadtentwicklung, Heritage-Boom und touristischer Wertschöpfung

Kristian Hülse 253
Kontinuitäten und kulturelles Erbe
Eine Voraussetzung für Regionale Identität?

Aurelia Jurtschitsch 261
Österreichische BioPioniere und ihr Erbe

Sanja Kalapoš Gašparac 273
Tradition auf dem Teller
Cuisine und Tourismus in Crikvenica, Kroatien

Akemi Kaneshiro-Hauptmann 281
Kulturelles Erbe und Tourismus
Vermarktetes kulturelles Erbe - japanische Touristen und das deutsche kulturelle Erbe

Bernhard Lauer 289
Die „Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm
Zwischen UNESCO-Welterbe und Verheimatung

Burkhart Lauterbach 299
Islamisches London, Paris und so weiter
Kolonialer und postkolonialer Kulturtransfer und seine touristische Verwertung

Martina Natter 313
Musikalische Volkskultur im Spannungsfeld von regionalem Bewusstsein, Kommerzialisierung und Volksmusikpflege
Eine Bestandsaufnahme im Zillertal

Karoline Oehme 323
„Die Zukunft der Herkunft"?
Schweizer Volksmusiker und Kulturschaffende im Konflikt zwischen Bewahrung und Erneuerung des immateriellen Kulturerbes

Adelheid Pichler und Fernand Kreff 335
Ambivalenzen des Kulturellen Erbes
Sozial- und kulturanthropologische Reflexionen zu Homi Bhabhas Kritik

Dušan Ratica 345
Die Frage des Wertes des kulturellen Erbes und die Europäische Ethnologie
Am Beispiel der Slowakei

Andreas Rauchegger und Stephan Illmer 353
Wi(e)der die Natur?
Das Projekt ‚Kulturelle Katastrophenbewältigung - Das Wissen im Umgang mit Naturgefahren in Tirol'

Bernd Rieken 359
Klimawandel, Kulturerbe und Angst
Volkskundlich-psychologische Zugänge zu einem brisanten Thema

Lars Scharnholz 367
MIES MEMORY BOX
Der Umgang mit Bauten der Moderne - Das Landhaus Wolf in Gubin

Thomas M. Schmitt 377
Wie eine neue Konvention entsteht
Die Produktion des UNESCO-Konzepts zum Schutz immateriellen Erbes entlang einer Global-Lokal-Achse

Daniella Seidl 395
‚Agriturismo' in der Toskana
Kulturelles Erbe als touristisch vermarktbare Ressource und idealisierendes ‚Gegenwelt'- Angebot

Christian Stadelmann 403
Der gemeine Pilz

Hermann Steininger 417
Retten – Bewahren – Benützen?
Sachkultur – Erbe heute: Museen, Sammlungen, Ausstellungen

Peter Strasser 427
Wo das Immaterielle das Materielle berührt
Immaterielle Aspekte der UNESCO-Welterbeliste

Markus Tauschek 437
Writing Heritage
Überlegungen zum Format Bewerbungsdossier

Ilona Vojancová und Jana Nosková 449
Wie wird der Fasching Welterbe?
Die Faschingsumzüge der Region Hlinsko im Wettkampf um Welterbestatus

Karlheinz Wöhler 461
Potenzialität des kulturellen Erbes
Es spricht zu uns

Erb.gut?

Zur Einführung in diesen Band

Ingo Schneider

Als wir auf der 24. österreichischen Volkskundetagung in St. Pölten das Thema „Kulturelles Erbe" für die Tagung in Innsbruck vorschlugen, war uns bewusst, dass wir auf einen Begriff setzten, der gerade Konjunktur hatte und zu dem bereits eine dichte, nicht nur geistes- bzw. kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung im Gang war.[1] Das Thema war also nicht unbedingt originell. Wir haben uns dennoch dafür entschieden, da wir nicht nur davon überzeugt waren (und noch immer sind), dass die Diskussion darüber in Wissenschaft und Gesellschaft noch nicht ausreichend geführt wurde, sondern auch, dass die Europäische Ethnologie dazu einen essentiellen Beitrag zu leisten im Stande, mehr noch: zu leisten gefordert ist. Der Umstand, dass die Anmeldungen zur Innsbrucker Tagung so zahlreich waren, wie noch nie in der Geschichte des Österreichischen Fachverbands für Volkskunde und wir gezwungen waren auf drei Tage und jeweils drei getrennte Sektionen zu erweitern, werten wir als Zeichen dafür, dass wir mit unserem Themenvorschlag nicht so schlecht lagen, als ein Zeichen für den nach wie vor bestehenden Diskussionsbedarf auf dem Feld des *Kulturellen Erbes*.

Im Gefolge der vielfältigen Bestrebungen der UNESCO auf dem Feld des Weltkultur- und -naturerbes im allgemeinen und insbesondere im Zuge der Debatte um die 2003 in Paris beschlossene *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* wurden die Begriffe *Cultural Heritage, Patrimoine* und *Kulturelles Erbe* zu inflationär verwendeten Modewörtern in öffentlichen Diskursen. Ihre Verwendung in den Medien, in Kulturpolitik, im Tourismus und teilweise auch in den Wissenschaften erfolgt – das sei einmal unterstellt – zumeist unkritisch bzw. unreflektiert. Welche geopolitische Brisanz im zunächst lediglich kulturell bzw. kulturpolitisch intendierten Konzept des *Kulturellen Erbes* enthalten ist, zeigten etwa die vorsätzlichen Zerstörungen von Baudenkmälern in Afghanistan, wo das Taliban-Regime tausende Artefakte der vorislamischen Zeit – die Sprengung der riesigen Buddha-Steinstatuen in der zentral gelegenen Provinz Bamyan erregte lediglich das größte Medieninteresse – zerstörte. Die UNESCO setzte darauf das Bamian-Tal auf die rote Liste des gefährdeten Welterbes. In Bosnien, um ein weiteres Beispiel zu nennen, hatte kroatische Artillerie am 11. November 1993 die Stari Most, die alte Brücke von Mostar bombardiert, worauf die UNESCO in den Jahren 1996 bis 2004 die Rekonstruktion der völlig zerstörten Brücke unterstützte und diese 2005 auf die Weltkulturerbeliste setzte. Hier drängten sich vor allem zwei Fragen auf. Die eine zielte auf die materielle Beschaffenheit aber auch das theoretische Konzept des *Kulturellen Erbes*, die andere auf die moralische Berechtigung solcher Fördermaßnahmen. Denn selbst wenn mittlerweile ein gewisser Konsens gegeben sein

1 Vgl. Reinhard Bodner u. Kathrin Sohm: Vorüberlegungen. In: Ingo Schneider, Reinhard Bodner und Kathrin Sohm (Hrsg.): Kulturelles Erbe. (bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie, Bd. 3), S. 9-34.

dürfte, dass jede kulturelle Objektivation mit der Zuerkennung des *Erbe*-Status von ihrem ersten gleichsam in ihr zweites Leben übergleitet, stellt sich doch die Frage, ob eine Rekonstruktion überhaupt *Kulturelles Erbe* sein könne oder solle.[2]. Mehr noch fragten angesichts der unübersehbaren Not der Menschen nicht Wenige nach der moralischen Berechtigung, so hohe Summen in den Wiederaufbau einer zerstörten Brücke zu setzen, selbst wenn man die symbolische Bedeutung des Bauwerks mit einbeziehen würde, oder anders ausgedrückt kam die Frage auf, ob jenes Geld nicht besser in den Aufbau zerbombter Häuser bzw. Wohnungen investiert werden hätte sollen. Hier ging es also um die Verhältnismäßigkeit von Kulturgüterschutz und humanitärer Hilfe.

Die beiden Beispiele sprechen zwar nur bestimme Aspekte der *Erbe*-Problematik an. Sie genügen jedoch, um anzudeuten, dass das Konzept des *Kulturellen Erbes* nicht frei von Widersprüchen ist und sich noch eine ganze Latte von Fragen anschließen ließen, so etwa nach den damit verbundenen Absichten bzw. Erwartungen, aber auch danach, wer letztlich die Deutungsmacht über das *Kulturelle Erbe* innehabe. Denn es gibt schon zu denken, dass sich auf der Liste des Weltkulturerbes nur wenige Beispiele für die dunkle Seite unseres *Kulturellen Erbes* finden, etwa für die destruktive Seite von Kultur. Da ist das Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau, seit 1979 auf der Weltkulturerbe Liste, und da sind die Überreste des „Genbaku Dome" Kaufhauses in Hiroshima, seit 1996 als Mahnmal für die bis dato größte zerstörerische Waffe, die die Menschheit hervorgebracht hat, die Atombombe. Nicht verwunderlich, nebenbei bemerkt, dass die USA sich vehement gegen das Ansinnen, die Ruine dieses Kaufhauses auf die Welterbeliste zu setzen, ausgesprochen hatten. Diesen beiden für sich löblichen Mahnmalen für die destruktive Seite von Kultur, steht freilich vergleichsweise ein Übermaß an „schönen" Erbstücken gegenüber, leicht nachvollziehbar, so möchte man meinen, denn man vererbt, erbt und erinnert sich ja lieber (an) schöne Dinge.

Damit noch einmal zur kulturwissenschaftlich letztlich zentralen Frage nach dem „Nutzen und Nachteil", die zwar oft gestellt[3], aber noch nicht erschöpfend beantwortet ist und die nicht bloß als platte Kritik an der gegenwärtig erneut grassierenden Bewahrungswut gedacht ist. Welche tiefer liegenden Gründe stehen hinter den vielfältigen Bestrebungen, Vergangenes zu vergegenwärtigen und Vergehendes künstlich am Leben zu erhalten? Weshalb greifen wir, „durch musealisierende Akte in das Regelschicksal aller Relikte, nämlich zu verschwinden oder weggeworfen zu werden"[4] ein? – Hermann Lübbes Frage galt zwar noch nicht dem *Erbe*-Boom, sondern den Musealisierungstendenzen im Allgemeinen, trifft aber für unser Thema gleichermaßen zu. Wie also wäre der so augenscheinliche Überhang der „ars memoriae" gegenüber der „ars oblivionis" zu begründen? – Das konservativ-modernisierungskritische kompensationstheoretische Modell, das – grob vereinfacht – auch die Konjunktur des kulturellen Erbes aus einem komplementären Verhältnis von Innovations- und Alterungstempo erklären möchte, als eine Antwort auf „Modernisierungsschäden", auf Erfahrungsverluste und

2 Vgl. dazu Barbara Kirshenblatt-Gimblett: From Ethnology to Heritage: The Role of the Museum. SIEF Keynote, Marseilles 2004, S. 1.

3 Siehe z.B. Martin Scharfe: Aufhellung und Eintrübung. Zu einem Paradigmen- und Funktionswandel im Museum 1970-1990. In: Rekonstruktion von Wirklichkeit im Museum. Hrsg. v. Susanne Abel. Hildesheim 1992 (Mitteilungen aus dem Roemer- Museum Hildesheim. Abhandlungen N.F. 3), S. 53-63.

4 Hermann Lübbe: Zeitverhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts. Graz, Wien, Köln 1983, S. 13.

Zukunftsgewissheitsschwund, die durch das rasante Tempo zivilisatorischer Veränderungen verursacht seien, dieses Erklärungsmodell greift, wie mir scheint, allemal zu kurz.[5]

Die Aufgabe der Einführung in einen Tagungsband besteht nicht darin, bereits Antworten oder Argumentationslinien für das Thema der Tagung vorzuschlagen. Dies zu tun, ist den Referaten bzw. Beiträgen dieses Buches vorbehalten. Dem Österreichischen Fachverband für Volkskunde und dem Verein für Volkskunde als Veranstaltern und Herausgebern des vorliegenden Buches obliegt es aber, all jenen zu danken, die am Zustandekommen der Tagung und am Erscheinen der Kongressbeiträge beteiligt waren. Inwieweit es gelungen ist, das Nachdenken über das Phänomen der Konjunktur des *Kulturellen Erbes* ein Stück weit voranzutreiben, darüber mögen die Leserinnen und Leser befinden.

5 Vgl. Odo Marquard: Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften. In: Ders.: Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1985, S. 98-116. Zur Kritik an Kompensationstheorie bzw. -these siehe Ruth Groh, Dieter Groh: Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese. In: Diess.: Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur. Frankfurt /M. 1991, S. 150-170 und Schnädelbach, Herbert: Kritik der Kompensationstheorie. In: Kursbuch 91 (1988), S. 35-45.

Kulturelle Materialität

Martin Scharfe

I. Ein Wissenschaftler verirrt sich eigentlich nie

Jeder kennt das: man sitzt an einem Text – aber mitten in der Arbeit kommt einem das Thema abhanden, und während des Nachdenkens und Materialsammelns rutscht einem das Problem weg und ein anderes meldet sich und will dringend bedacht sein; es ist, als hätte man in unwegsamem Gelände die Wegmarkierungen übersehen und wäre in die Irre gegangen – so wie der bairische Theologe, Mathematiker und Naturwissenschaftler Franz von Paula Schrank, der im Jahre 1784 von einer Botanisier-Aktion auf den Alpwiesen des Watzmann-Gebiets berichtet: ob der Pflanzen verliert er die Steinmarkierungen aus den Augen und verläuft sich, gerät an eine gefährliche Stelle, wird aber auch mit seltenen Funden belohnt. Also, beeilt er sich seinem Bericht anzufügen: „Ein Naturforscher geht eigentlich niemals irre, und mich reuete es nicht hieher gerathen zu seyn"![1]

Das möchte ich auch von meinen eigenen Bemühungen sagen dürfen: Ein Wissenschaftler verirrt sich *eigentlich* niemals; und zur anschaulichen Unterstützung dieser These hole ich mir die Holzschnitt-Reisekarte des komisch-tragischen Helden Hieronymus Jobs heran, dessen satirisch vorgeführte Lebensgeschichte im selben Jahr 1784, als sich der Gelehrte Schrank am Watzmann verstieg, die Gebildeten Europas erreichte: Jobs gerät da hin und dort hin, er überzieht den Kontinent mit scheinbar wirren Spuren; doch er findet sein Ziel, er findet zurück, bereichert durch die Erfahrungen der Fremde, des Fremden, des auf den ersten Blick Befremdlichen.[2] (Abb. 1)

Auch meine Spur hat sich im Verlauf der Arbeit am Thema derart verändert, daß Ankündigung und Text nun erheblich auseinanderfallen. Die reine Kritik an Vorstellung und Begriff des Kulturellen Erbes erschien mir in zunehmendem Maße als öde, ja gar als abgeschmackt, weshalb ich sie komprimieren darf, um Raum zu gewinnen für eine Beleuchtung jenes unzertrennlichen Geflechts, das oft zur Polarität von sogenannter materieller oder geistiger Kultur, von materiellem und immateriellem Kulturerbe versimpelt wird. Wie man sich dieses Verhältnis indessen wirklichkeitsnah denken könnte, ja müßte: das soll mein Thema sein.

II. Plädoyer für ein dreifaches Mißtrauen in die Kategorie des Kulturellen Erbes

Denn alles Übrige ist bekannt. Man kann inzwischen wissen, daß die Kulturwissenschaftlerin, der Kulturwissenschaftler dem Begriff des Kulturellen Erbes mißtrauen *muß*, weil er – ein

1 Franz von Paula Schrank, Karl Erenbert Ritter von Moll: Naturhistorische Briefe über Oestreich, Salzburg, Passau und Berchtesgaden. 1. Band. Salzburg 1785, S. 262.

2 Vgl. Carl Arnold Kortum: Die Jobsiade. Ein komisches Heldengedicht in drei Theilen (1784). Mit einer Einleitung von Friedrich Schnettler. Leipzig o. J., Beilage nach S. 216.

erster Punkt! – ein Begriff der politischen Praxis ist, das heißt nicht so sehr ein Hilfsmittel fürs Nachdenken als vielmehr ein Vehikel des Machens und der politischen Gestaltung, das heißt aber auch: Ausdruck konkurrierender Mächte. Das zeigt sich zur Genüge zum einen am Akt der ‚Erklärung' (irgend etwas muß zum schützenswerten Kulturgut, zum Kulturellen Erbe

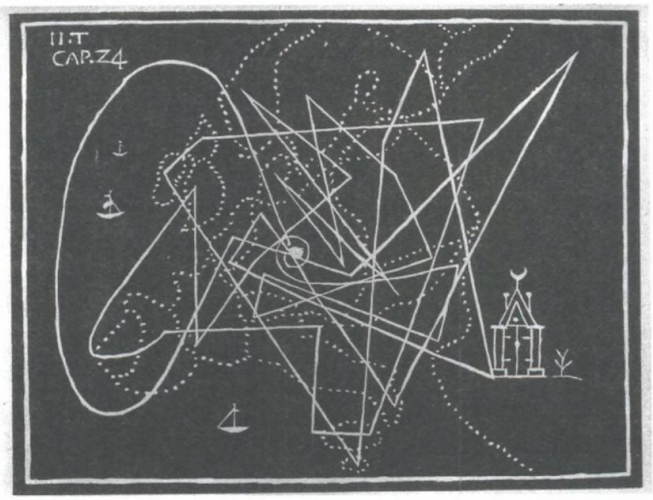


Abb. 1: Hieronymus Jobs zieht eine scheinbar wirre Spur – und hat sich dennoch nicht verirrt. Holzschnitt 1784.

‚erklärt' werden; es hat nicht von vornherein und selbstverständlich diesen Charakter) und am Kampf um den Eintrag in die ‚Liste'; zum andern springt der politisch-praktische Charakter auch noch dem unaufmerksamsten Beobachter ins Auge, wenn er die auf die Geldmittel gerichteten Begehrlichkeiten bemerkt.

Die Akte der ‚Erklärung' zum Kulturellen Erbe und der Eintragung in die ‚Liste' setzen Anträge voraus, Begründungen, Gutachten, kurz: Die Aneignung des Erbes gilt als eine Unternehmung des Bewußtseins. Die Aneignungsprozesse in der kulturellen Wirklichkeit dagegen laufen weithin unbewußt ab, weil Kultur als Menschen-Werk zu ganz erheblichen, vielleicht gar in entscheidenden Teilen dem Unbewußten verpflichtet ist – wie eben der Mensch selber auch. Das sieht man schön am Problem des ‚Vergessens' in einem weiteren Sinne; man kann zur Illustration aber auch den Faust heranziehen, den Goethe gleich in der ersten ‚Nacht'-Szene die berühmten Verse sagen läßt, die in jeder Rede über Kulturelles Erbe zitiert werden: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, / Erwirb es, um es zu besitzen." Dabei wird zum einen leicht übersehen, daß mit dem Imperativ ‚erwirb!' ja wirklich nur ein bewußter Willensakt gemeint sein kann; und zum andern bleibt meist unbeachtet, daß Faust just sich abkehrt von der Vernunft des Überkommenen – von Rolle, Pult und Lampe und „tausend Büchern" –, und daß er im Begriff ist, die Phiole zu ergreifen, die Schale mit dem „Saft, der eilig trunken macht" – „Und wär' es mit Gefahr, ins Nichts dahinzufließen", das heißt: in Magie, Irrationales, Unbewußtes aufzugehen.[3] Ich meine also – ein zweiter Punkt –, daß der Begriff des Kulturellen Erbes, weil er gemeinhin die Dominanz des Unbewußten in der Kultur nicht mitdenkt, nicht nur ein politologisch, sondern auch ein anthropologisch naiver Begriff ist.

Dazu fügt sich ein dritter Punkt (ich habe ihn schon erwähnt): die Kritik an der Scheidung in ‚materielles' und ‚immaterielles' Kulturelles Erbe, die am Ende auch kulturtheoretisch naiv

3 Johann Wolfgang Goethe: Faust I, 1. Szene („Nacht").

ist. Denn es geht nicht um Opposition, sondern um Ambivalenz; nicht um Entweder-Oder, sondern um Sowohl-als-auch; es kommt darauf an, die *Materialität aller Kultur* zu denken wie auch die *Kulturalität der gesamten Körperwelt* – weshalb ich nicht mehr von materieller Kultur spreche, sondern von kultureller Materialität. Dies ist nun das eigentliche Ziel meines Beitrags geworden, den ich unter das Bild-Motto stelle: Der österreichische Volkskundler Dr. Karl Haiding sammelt in einem zweirädrigen Karren Kultur.[4] (Abb. 2)

III. Das Problem der Materialität in der Kultur

Das Bild des Sammlers steht mit Fug und Recht am Beginn einer Betrachtung des Problems der Materialität in der Kultur, warnt es uns doch, indem es auf die Bedeutung des Fundes verweist und damit auf die Bedeutung des Zufalls, allzuviel Systematik zu erwarten: Systematik, Regeln und Gesetze, Ableitung von Kategorien, Definitionen. Wenn es stimmt, daß nur

Abb. 2: Der Volkskundler Dr. Karl Haiding sammelt Kultur. Fotografie um 1955/59.

4 Foto (ca. 1955/59) im Landschaftsmuseum Schloß Trautenfels (Landesmuseum Joanneum). Ich danke Dr. Volker Hänsel, Trautenfels. – Daß ‚alle Werke' „dieses Dinghafte" an sich haben, hat Heidegger schon Mitte der dreißiger Jahre in eindrücklichen Bildern vorgeführt. „Die Werke sind so natürlich vorhanden wie Dinge sonst auch. Das Bild hängt an der Wand wie ein Jagdgewehr oder ein Hut. Ein Gemälde [...] wandert von einer Ausstellung in die andere. Die Werke werden verschickt wie die Kohlen aus dem Ruhrgebiet und die Baumstämme aus dem Schwarzwald. Hölderlins Hymnen waren während des Feldzugs [im Ersten Weltkrieg, M.Sch.] im Tornister mitverpackt wie das Putzzeug. Beethovens Quartette liegen in den Lagerräumen des Verlagshauses wie die Kartoffeln im Keller." Martin Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart 1960, S. 9.

das definierbar ist, „was keine Geschichte hat“[5] – dann ist Kulturelles Erbe nicht definierbar. Man täte folglich gut daran, dem Problem nicht eine Logik abzuzwingen, die es nicht hat. Ich versuche mich also dem Problem ambulierend zu nähern, ich umkreise es – auf die Gefahr des Versteigens und Verirrens hin, das keines wäre.

Abb. 3: „Ein mißglückter Schlittschuhlauf.“ Zeichnung von Paul Flora, 1995.

1. Keine Kultur ohne Materialität

Auslöschung des Substrats

Die erste Überlegung beobachtet die Auslöschung des Substrats – des Substrats, das wir uns hilfsweise als einen für sich selbst eigenschaftslosen stofflichen Träger kultureller Eigenschaften denken: wie einen Menschen, der einen Leib hat, aber auch denkt, spricht, Wissen hat, Kunstfertigkeiten ausübt undsoweiter, oder wie ein Material (Holz, Papier, Film, Festplatte), das Informationen enthalten und kulturelle Werte vermitteln und zum Ausdruck bringen kann (eine chemische Formel, ein Herbstgedicht, eine Zeichnung). Wenn nun das materielle Substrat zerfällt oder zerstört und ausgelöscht wird, geht auch der kulturelle Sinn, den es trug, dahin. Paul Floras Zeichnung von 1995 (ich beginne den Hauptteil meines Referats ganz bewußt mit dieser Innsbrucker Hommage) – „Ein mißglückter Schlittschuhlauf“ – zeigt das schön: der Läufer bricht ein, versinkt, kommt zu Tode; er wird nie wieder diese zart-elegante Spur legen, die wir eine Weile noch genießen können; doch wenn das Eis schmilzt, schmilzt auch diese Linie dahin.[6] (Abb. 3)

Mein zweites Beispiel ist ganz anderer Art. In der Elisabethkirche zu Marburg an der Lahn ist bis heute einer der schönsten mittelalterlichen Schreine zu sehen: der Totenschrein der heiligen Elisabeth. Aber der Schrein ist leer. Als der hessische Landgraf sich der Reformation Luthers angeschlossen hatte, die Wallfahrt zum Grab seiner Vorfahrin Elisabeth aber keines-

5 Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral (1887). In: ders.: Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. Aufl. München, Berlin, New York 1988. Band 5, S. 245-412; hier: S. 317.

6 Abb. in Paul Flora: Zeichnungen 1938-2001. Wien 2002, o. P. – Die Pointe *dieses* Beispiels – daß nämlich Flora die Kunst-Spur noch rechtzeitig dem Gedächtnis eines anderen Substrats (nämlich dem Papier und dem Buch) anvertraut hat, das wesentlich schwerer auszulöschen ist – muß uns im Augenblick nicht interessieren.

wegs versiegt war, ließ er die Gebeine dem Schrein entnehmen und an einem bis heute geheim gebliebenen Ort beisetzen. Als nun das heilige Substrat abhanden gekommen war, hörte die Wallfahrt auf.

Mein drittes Beispiel ist allbekannt und gewöhnlich – ich meine die bewußte Zerstörung von Kultur durch die Zerstörung ihres materiellen Substrats. Alexander Demandt hat in seinem Buch über den Vandalismus gewiß tausend historische Beispiele solcher barbarischen

Abb. 4: Der „Mordbrenner" Ezéchiel Graf von Mélac läßt das Menschenwerk in Schutt und Asche sinken. Kupferstich um 1689.

Vernichtung von Kulturgut zusammengetragen[7] – uns soll hier ein einziges Exempel von Brandschatzung genügen[8] (Abb. 4), denn wir denken ja ohnehin sofort an das Schleifen herausragender Bauwerke (die ‚dem Erdboden gleich gemacht' werden – so die Redensart), an Bilderstürme aller Art in Gegenwart und Vergangenheit, an Bücherverbrennungen, an Schreibverbote (etwa für den Marquis de Sade und andere Unbotmäßige wie Christian Daniel Schubart); ja am Ende an die grausigen Spektakel der Tötung und Hinrichtung von Menschen, weil man mit ihrer physischen Vernichtung auch ihre Anschauungen, ihr Gedankengut, ihre Ideen – kurz: den auffallenden Anteil dessen, was an ihnen Kultur ist! – vernichten möchte. Denn aller Sinn braucht Leiblichkeit.

Aller Sinn braucht Leiblichkeit

Wenn also nun in einer zweiten Überlegung, in einem zweiten Gedankenkomplex (der nur die Seitenverkehrung der ersten Reflexion ist) die Notwendigkeit der Materialität in der Kultur hervorgehoben wird, beruht das auf einer einfachen Beobachtung mit allerdings erheblichen Folgen. Denn Kultur ist Menschenwerk, also ist sie auch den Bedingungen menschlicher

7 Vgl. Alexander Demandt: Vandalismus. Gewalt gegen Kultur. Berlin 1997.

8 Vgl. z. B. den „Mordbrenner" Mélac vor der Kulisse brennender Städte. Abb. in Georg Hirth (Hg.): Kulturgeschichtliches Bilderbuch aus drei Jahrhunderten. Band 5. Leipzig, München o. J. (1887), Abb. 2790 auf S. 1888.

Existenz unterworfen – das heißt: insbesondere dem Kriterium der Leiblichkeit. Aller Sinn bedarf der Materialität. Ich erläutere das an zwei zunächst fast trivial anmutenden Beispielen: zum einen an einem Foto der Hemdärmelmanschetten des Erzählforschers Richard Wossidlo, auf denen er sich während seiner Forschungsgespräche Notizen machte[9] (Abb. 5), zum andern

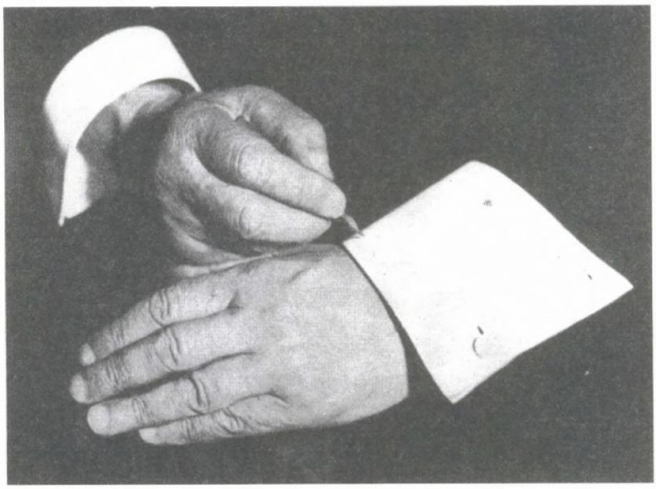


Abb. 5: Der Erzählforscher Richard Wossidlo (1859-1939) macht sich Forschungsnotizen auf seine gestärkten Ärmelmanschetten. Undatierte Fotografie.

an einem Foto der Speisekarte des Stadthallenrestaurants Hannover aus dem Jahr 1935 – mit Kraftbrühe, Bismarckhering und Schweinskotelette –, auf deren Rückseite Gottfried Benn sein Gedicht „Tag, der den Sommer endet" niederschrieb.[10] Der hohe Gedanke verschmäht nicht die banale materiale Unterlage, ja er bedarf ihrer; deshalb reden wir nicht von Peinlichkeit – so wie auch wohl selten jemand (der sich seine Alltagsphantasien verbot) peinlich berührt war, wenn er einen nackten, noch nicht trocken gewordenen Säugling auf dem Arm seiner Mutter dargestellt sah, und zwar an heiligem Ort: ich meine Maria mit dem Erlöser-Kind Jesus: eine Szene, die ich, um ein zweites Innsbrucker Beispiel anzuführen, mit einer Reproduktion des Mariahilfbildes von Lukas Cranach (drüben im Dom) hier in Erinnerung bringe. (Abb. 6)

Es ist ja schon verwunderlich, daß die Vertreter der Kulturwissenschaft selten einmal darauf hinweisen, daß der Grundfakt aller Kultur – nämlich die Notwendigkeit der kulturellen Verleiblichung oder Materialisierung allen Sinns – in der großartigen Grundeinsicht und -lehre des Christentums zu finden und vorgebildet ist: Gott muß, um zu den Menschen sprechen zu können, um ihnen etwas zu bedeuten, *wie sie* werden, er muß ‚Fleisch' werden, er muß sich verleiblichen, er muß sich Materialität gefallen lassen. (Und er muß, wäre anzufügen, erdulden, daß die Gegner diese Leiblichkeit in der Gestalt Jesu Christi zu zerstören suchen in der Hoffnung, damit auch die ‚Botschaft' zerstört zu haben.) Umgekehrt schlägt diese Einsicht in die Notwendigkeit von Materialität auch in einen anderen zentralen christlichen Glaubenssatz durch – nämlich in denjenigen von der *leiblichen* Auferstehung der Gläubigen. Niemand hat das wohl je expressiver zu gestalten gewußt als der Bildhauer Johann August Nahl der Ältere in seinem Broncegrabmal für die 1751 im Kindbett gestorbene Pfarrfrau Ma-

9 Hinweis und Foto verdanke ich Prof. Dr. Christoph Schmitt, Rostock. Foto im Wossidlo-Archiv Rostock. Aufnahme: Karl Eschenburg (1900-1947). Die Lebensdaten Wossidlos: 1859-1939.

10 Vgl. die Abb. im Marbacher Magazin 74/1996 (= Vom Schreiben 4), S. 97-99.

ria Magdalena Langhans, die mitsamt ihrem Kind die Grabplatte zu sprengen scheint[11] – bis heute kann man das eindrückliche Werk in der schlichten Dorfkirche von Hindelbank bei Bern auf sich wirken lassen, insbesondere mit seiner fast bedrängenden Leiblichkeit (Abb. 7), deren Darstellung und Darstellbarkeit im Innsbrucker Mariahilfbild einen frühen Ausdruck gefunden hatte. Insofern wäre ein Jesus-Maria-Bild wie das Innsbrucker Gnadenbild das Grund-Emblem einer jeden in die Tiefe gehenden Kulturwissenschaft.

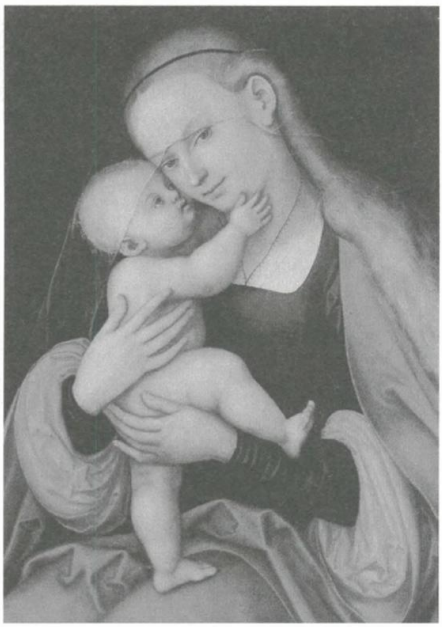


Abb. 6: Gott ist Fleisch geworden: Maria mit dem Jesuskind („Mariahilf"). Hauptaltarbild (Öl auf Holz) von Lukas Cranach dem Älteren, 1517, im Innsbrucker Dom St. Jakob.

Karl Marx, der vor Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud wohl bedeutendste Kulturdenker, hat diesen Zusammenhang schlicht ‚sinnlich-übersinnlich' genannt[12], das sollte heißen: kein Übersinnliches ohne Sinnliches, und kein Sinnliches ohne Übersinnliches. Daraus müßten wir Gewinn ziehen. Bei all unseren gegenwärtigen Diskussionen um Kopftücher, um den Bau von Moscheen und um Kruzifixe an der Wand von Schulklassenzimmern wird zwar immer an die *symbolische* Bedeutung erinnert; selten aber denkt man daran, daß es sich stets auch um hab-hafte Dinge handelt: ein Kopftuch ist fürs erste schlicht ein textiles Ding und kein ‚Symbol', und auch ein Kruzifix ist zunächst einmal kein ‚Symbol', sondern ganz einfach ein Kruzifix aus Holz oder Bronce oder was auch immer – jedenfalls ein hand-fester, ein leibhafter Gegenstand.

2. Gestaltwandel der kulturellen Materie

Aber die kulturelle Materie – also die äußere Gestalt des kulturellen Sinnes – kann, wie bekannt, geradezu abenteuerlichen Wandlungen unterliegen oder muß, wenn man so will, Än-

11 Vgl. Martin Scharfe: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln, Weimar, Wien 2004, S. 48.

12 Vgl. Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band (1867). Berlin 1972, S. 85-98 (im Kapitel „Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis"). Hier S. 85 auch die bekannte Erörterung der „Mucken" und „Grillen" eines schlichten Holztisches.

derungen erdulden. Die Frage ist nun, wie eng Äußeres und Inneres verknüpft sind, wie sich äußere materielle Gestalt und innerer kultureller Sinn zueinander verhalten. Ich spiele einige Möglichkeiten solcher Konstellationen durch und beginne mit einer ersten, bei welcher sich der Sinn verändert, ja möglicherweise sich in sein Gegenteil verwandelt, obwohl materiell und gestaltmäßig alles identisch zu bleiben scheint. Ich nenne diese Konstellation Replik und Inversion.

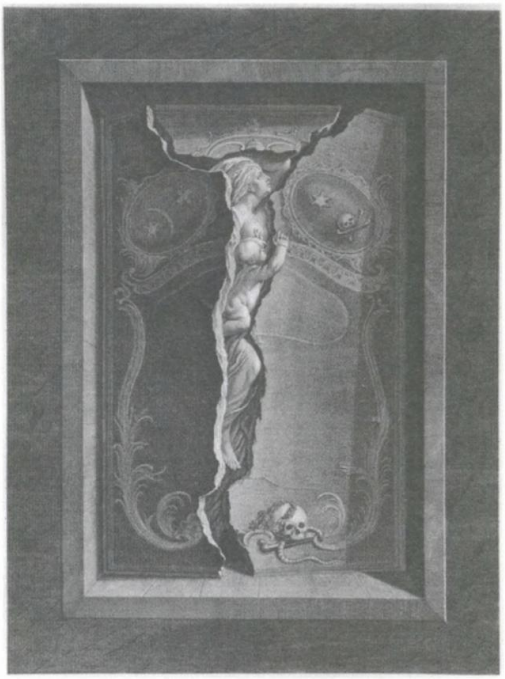


Abb. 7: Die leibliche Auferstehung der Madame Langhans, 1751. Kupferstich (mit Radierung) von Christian von Mechel, 1786, nach dem von Johann August Nahl dem Älteren geschaffenen Broncegrabmal in der Pfarrkirche zu Hindelbank bei Bern.

Replik und Inversion

Inversion ist ein Begriff, den ich dem bis heute so eminent anregend gebliebenen und von der Volkskunde[13] immer noch kaum richtig rezipierten Kunst- und Kulturhistoriker Aby Warburg abgelauscht habe[14]: Inversion meint die radikale Veränderung, ja den völligen Austausch des Bedeutungsgehalts bei äußerlicher Konstanz der kulturellen Objektivation.

Insbesondere Architektur-Repliken im Nachkriegs-Deutschland bieten gute Exempel des Sinnaustauschs. Die bombenzerstörte Dresdener Frauenkirche hat man exakt rekonstruiert – wie wenn sie nie weggewesen wäre. Aber allein die Erregung um ihren Wiederaufbau, der Aufwand, der getrieben, die Opfer, die gebracht wurden, zeigen, daß die neue Frauenkirche, weil sie die alte zu sein vorgibt, etwas Neues ist: gerade *weil* sie ihre Geschichte ungeschehen

13 Eine Ausnahme bildet Gottfried Korff; vgl. z. B. seinen Vortrag: Vor, unter und neben der Kunst. Warburgs Methode und die volkskundliche Bildforschung. In: Helge Gerndt, Michaela Haibl (Hg.): Der Bilderalltag. Perspektiven einer volkskundlichen Bildforschung. Münster usw. 2005, S. 49-65.

14 Vgl. dazu Ernst H. Gombrich: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie (1970). Frankfurt am Main 1984, S. 334 f. (andere Beispiele S. 390, 397); Karl Königseder: Aby Warburg im „Bellevue". In: Robert Galitz, Brita Reimers (Hg.): Aby M. Warburg [...]. Portrait eines Gelehrten. Hamburg 1995, S. 74-98; hier: S. 74.

machen will. Das gilt auch für das Berliner Stadtschloß, das wieder aufgebaut werden soll, weil die DDR-Regierung seinerzeit das bombengeschädigte Bauwerk zerstört und den ‚Palast der Republik' an seine Stelle gesetzt hat – der nun seinerseits wieder abgerissen werden ‚muß', weil er, wie alle voll Abscheu sagen (wie wenn es sonst nichts zu sagen gäbe!), ‚asbestverseucht' ist.

Abb. 8 a und b: Ein Teil der Fensterfassade des Wedekindhauses am Hildesheimer Marktplatz a) vor der Zerstörung 1945 und b) als rekonstruierte blinde Attrappe der 1980er Jahre.

Zumindest eines also gehört zum invertierten Sinn solcher Repliken: die kulturelle Lüge. Das zeigt schon ein sehr viel harmloseres Beispiel, das ich als nächstes wähle: die jüngere Geschichte des Hildesheimer Rathausplatzes. Die ehrwürdigen Häuser – wie etwa das Wedekindhaus – waren im Krieg zerstört worden; die Fünfziger führten sie im Betonstil ihrer Moderne wieder auf, durchaus mit historischen Reminiszenzen; unsere achtziger Jahre aber ertrugen das nicht mehr und klebten Fassaden vor das Sparkassengebäude – Fassaden, die Historie *deklamieren*.[15] Doch durch die Fenster, die zum Sehen gedacht waren, kann man nicht mehr sehen: Inversion, radikaler Austausch des Sinnes (um's nicht ins Moralische zu wenden und ‚Lüge' zu sagen!). (Abb. 8 a und b)

Doch nicht nur bei solch aufwendigen Bauwerken läßt sich die Inversion beobachten: auch bei viel flüchtigeren kulturellen Objektivationen (etwa bei Bräuchen) scheint sie eine erhebliche Rolle zu spielen – man denke nur an die bis ins 20. Jahrhundert herein in ländlichen Gebieten Europas als so lästig empfundenen Bettelbräuche der Winter- und Weihnachtszeit, die man in Schenk-Bräuche umzuwandeln verstand und damit hausfein machte. Ja man wird sagen dürfen: Wenn ein Brauch trotz sich ändernder Zeiten und Bedürfnisse überlebt, verdankt er das seinen Inversionen, also Sinn-Anpassungen. Vermutlich hätte es den verdienstvollen Herausgebern der Festschrift für Hans Moser geholfen (sie ließen das Problem kultureller Kontinuität erörtern)[16], wenn man ihnen die These zugeflüstert hätte: Äußere Kontinuität ist erkauft mit innerer Diskontinuität.

15 Vgl. Werner Schmidt: Der Hildesheimer Marktplatz seit 1945. Zwischen Expertenkultur und Bürgersinn. Hildesheim 1990.

16 Vgl. Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner (Hg.): Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem. Berlin 1969.

Äußere Kontinuität, also Kontinuität des Materiellen und der Gestalt, erkauft durch Diskontinuität, ja Inversion des Sinnes: das ist eine These, die aus der historischen Analyse des Berg- und Gipfelkreuzes abgeleitet sein könnte. Zwar wird mancher sagen: Kreuz ist Kreuz, und manche Symbol-Lexika stützen solche Rede, wenn sie von historisch unveränderlichen Bedeutungen ausgehen. Die historische Wirklichkeit aber ist, bei genauem Zusehen jeden-

Abb. 9: Das Christus-Kreuz als Zeichen des Menschen-Siegs: Gipfelkreuz auf der Hafelekar-Spitze bei Innsbruck. Fotografie 1930er Jahre.

falls, anders. Denn die Analyse von Kreuzdarstellungen in der frühchristlichen Kunst (insbesondere der Kunst seit dem frühen 5. Jahrhundert) läßt unschwer die Bedeutung des Kreuzes als Zeichen des Opfertods Jesu Christi erkennen und damit zugleich als Zeichen des *Gottessieges*[17] – im Berg- und Gipfelkreuz aber ist es, ganz schamlos eigentlich, zum Zeichen des *Menschensieges über die Natur* geworden (weshalb es ja auch in der Frühgeschichte des Alpinismus nur vereinzelt und erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts massenhaft auftritt).[18] Die – wenn man so ‚moralisch' etikettieren darf – ‚ehrlichen' Zeichen des Menschensiegs über den Berg aber sind Steinmann und Vermessungszeichen.

Das Gipfelkreuz, das eindeutig in der *formalen* Tradition des christlichen Kreuzzeichens steht, läßt also erst bei genauerem Hinblicken die innere Umnutzung erkennen – einen Bedeutungswandel, der in anderen Prozessen der Umnutzung augenblicklich ins Auge springt (Abb. 9). Schon die gewöhnliche Umnutzung von Gebäuden zeigt – bei formaler Authentizität – zum Teil erheblichen Bedeutungswandel. Gerade die überflüssig werdenden Kirchengebäude und die zunehmende ‚Markt'-Orientierung der Institution Kirche bieten aufschlußreiche Beispiele, von denen ich drei ganz rasch, fast nur im Vorüberhuschen, erwähnen will. Die Kirche, in der ich einst getauft worden bin – ein mit einem für württembergische Verhältnisse üppigen Barock ausgestattetes, ganz auf protestantischen Kultus ausgerichtetes und natürlich unter Denkmalschutz stehendes Gotteshaus –, wurde vor einigen Jahren für 1 Euro zu neuer Nutzung an die griechisch-orthodoxe Gemeinde verkauft.[19] Die katholische Kirche St. Joseph in Amsterdam wird heute als Kletterhalle genutzt.[20] Und aus der Dorfkirche im polnischen Dalikow sollte nach der Versteigerung ein Bordell werden.[21]

17 Vgl. z. B. Venelina Landgraf: Das Kreuz im ersten Jahrtausend: autonomes Zeichen, Symbol und Attribut. In: Peter B. Steiner u. a. (Hg.): Kreuz und Kruzifix. Zeichen und Bild. Freising, Lindenberg im Allgäu 2005, S. 42-49.

18 Vgl. Martin Scharfe: Berg-Sucht. Eine Kulturgeschichte des frühen Alpinismus 1750-1850. Wien, Köln, Weimar 2007, insbes. S. 268-275.

19 Es handelt sich um die Nikolauskirche in Waiblingen.

20 Vgl. Frankfurter Rundschau, 11. November 2006.

21 Vgl. Süddeutsche Zeitung, 19. November 2003.

Gestaltwandel samt Sinnwandel

Diese drei letzten Beispiele zeigen freilich auch, daß – trotz großer formaler Kontinuität und Authentizität – gewisse Umwandlungen der Gestalt erforderlich sind, wenn der Sinn sich wandelt. Der neue Kultus (um es so zu sagen) der griechischen Orthodoxie, der Kletterhalle, des Bordells erzwingen – in Maßen wenigstens – auch neue materielle Formen, der gewandelte kulturelle Sinn verlangt anderen sinnlichen Ausdruck, oder: Die gewandelte Form verweist

Abb. 10: Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet. Aufkleber zum Gebrauch in der westdeutschen Friedensbewegung, 1983/84.

Abb. 11: Stahlhelm zu Jaucheschöpfer umgeschmiedet, 1945/48.

auf andere Bedeutung. Das ist die vielleicht gewöhnlichste Konstellation: Gestaltwandel samt Sinnwandel – wobei wohl das Bedürfnis (natürlich als gesellschaftlich-kulturelles Bedürfnis, als neue *kulturelle Stimmung*) nach neuen Werten vorangeht und dann den neuen Ausdruck mitzieht.

Als erstes Beispiel wähle ich aktuelle Pläne für *Hinzufügungen* – also für moderne Erweiterungen eines definierten und längst unter Schutz gestellten kulturellen Ensembles. Ein Konfliktfall dieser Art ist der Plan, in die ‚Weltkulturerbe'-Landschaft des Elbtals bei Dresden eine neue Brücke zu bauen; doch auch in der ‚Weltkulturerbe'-Landschaft des mittleren Rheins bricht immer wieder einmal die Diskussion um eine neue Brücke auf.

Es wäre ein leichtes, andere Fälle anzuführen; ich aber eile weiter und zitiere einige Beispiele von erheblicher, ja totaler Umarbeitung und Umgestaltung des Materials und damit auch der Bedeutung. Bekannt sind die zahlreichen Umgüsse, also Metamorphosen von Kirchenglocken in Kanonen und von solchen Kanonen vielleicht wieder in Siegesdenkmäler, und hier in Tirol darf man an Bergkreuze erinnern, die nach dem Zweiten Weltkrieg aus Kriegswaffenschrott montiert worden sind.[22] Das bekannteste Bild für solche Verwandlung ist dank

22 Der Einfachheit halber verweise ich auf die einschlägigen Abschnitte in Martin Scharfe: Menschenwerk. Erkundungen über Kultur. Köln, Weimar, Wien 2002, S. 278-283 (mit Nachweisen und Ergänzungen S. 370); Wilhelm Eppacher: Berg- und Gipfelkreuze in Tirol. Innsbruck 1957, S. 33 (Bettelwurf im Karwendel), 83 (Wilde Kreuzspitze in der Gegend von Brixen), 91 (Fensterlekofel im Pustertal).

der Friedensbewegung die Vision des Propheten Micha geworden (Micha 4,3): „Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen. Es wird kein Volk wider das andere ein Schwert aufheben und werden nicht mehr kriegen lernen." (Luther-Text.) (Abb. 10) Vielleicht ein bißchen prosaischer, aber nicht minder eindrücklich ist der Welt-

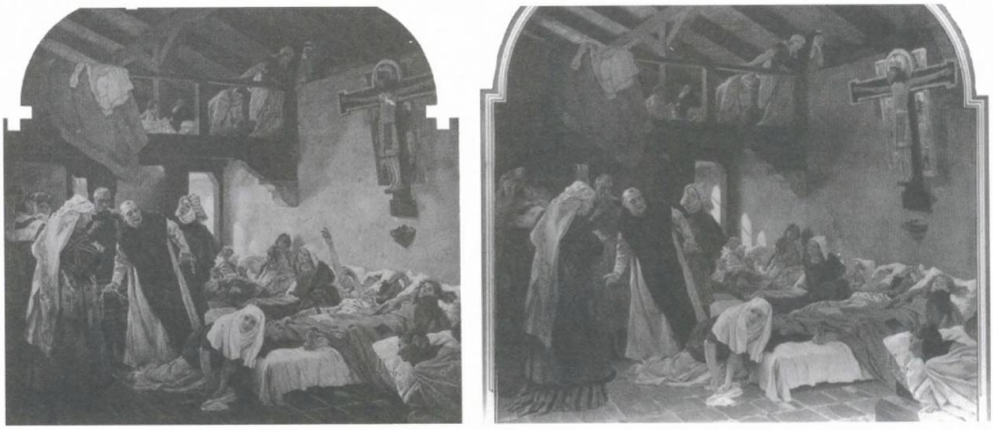


Abb. 12 a und b: Das erste Bild aus dem Gemäldezyklus von Peter Janssen zur Universitätsgeschichte in der Alten Aula in Marburg an der Lahn – und zwar a) im Zustand von 1896 (der Beichtvater Konrad der heiligen Elisabeth hält den Geißelstrick in Händen) und b) im übermalten Zustand seit 1903 (der Geißelstrick ist verschwunden).

kriegsstahlhelm, den man vor einem guten halben Jahrhundert in einen friedlichen Zwecken dienenden Jaucheschöpfer umgeschmiedet hat (Abb. 11); und eindeutig-zwiespältig ist auch der kuriose Bedeutungswandel jener Steinbüste Hitlers, die 1945 zwar gerade fertiggestellt, aber plötzlich ohne Abnehmer war und vom sparsamen Bildhauer in ein Porträt Konrad Adenauers umgehauen wurde. Damit bin ich bei einer dritten Konstellation angelangt, die ich nennen möchte: Verhüllung und Spur.

Verhüllung und Spur

Denn die Geschichte vom Hitler-Adenauer-Kopf hat noch eine Pointe, weil die Verhüllung, welche der Künstler vorgenommen zu haben glaubte, nicht perfekt war: der Versuch, die Adenauer-Büste an ein deutsches Geschichtsmuseum zu verkaufen, mißlang, weil die potentiellen Käufer auf der linken Gesichtshälfte und am Hinterkopf meinten noch eindeutig Physiognomie und anatomische Eigentümlichkeiten Hitlers erkennen zu können.[23]

Und es kommt nicht selten vor, daß irgend eine Spur ein Gemälde als Übermalung, als Palimpsest erkennen läßt und enttarnen hilft und dann einen radikalen Austausch des Sinnes vor Augen führt. Als kurz vor der Wende zum 20. Jahrhundert die Marburger Universitätsaula mit monumentalen Wandgemälden zur Geschichte von Stadt und Universität – also auch mit einem Bild zum Leben der heiligen Elisabeth – ausgestattet wurde, gab es einen Skandal: der beauftragte Künstler hatte das christliche Verhältnis der späteren Heiligen zu ihrem Beichtva-

23 Vgl. M. Scharfe: Menschenwerk (wie Anm. 22), S. 370 und Abb. 94 auf S. 281.

ter und ‚Zuchtmeister' als ein von sadomasochistischen Regungen unterschwellig angetriebenes gemalt: Konrad hat Elisabeth gegeißelt oder will sie geißeln. Die Männer des Marburger Universitätssenats hielten diese Szene für unerträglich, der Maler übermalte sie – aber so, daß man ihr bis heute ansieht, daß da etwas nicht stimmt. Peter Janssen, der Maler, hat jedem, der sehen kann, eine Frage gestellt und eine Spur hinterlassen.[24] (Abb. 12 a + b)

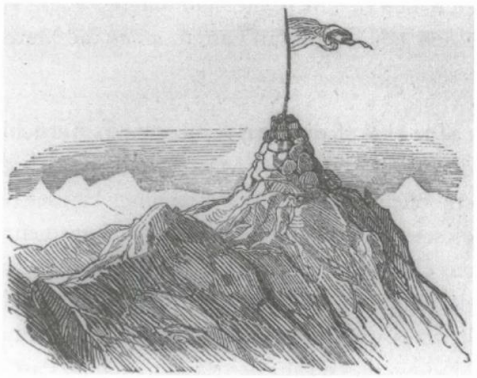


Abb. 13: Eine anonyme Menschenspur – Steinmann mit Fahne – auf dem Zugspitz, 1843. Holzstich von Kaspar Braun, 1846.

Andere Stichworte für solche materiellen Spuren sind: Ruine, Spolie, Relikt. In der Relikt-Analyse und -rekonstruktion, wie sie die Volkskunde seit ihren Anfängen begleitet hat, ging es stets um die Ent-Deckung des Verdeckten, um die Ent-Hüllung des Verhüllten – ganz wie in aller Archäologie (mit Ausgrabungen und Freilegungen), die den materiellen Spuren mühsam nachkriecht, um der historischen Wahrheit ans Licht zu verhelfen (so etwa im Falle des Regensburger Neupfarrplatzes, dessen Zentrum – eben die Neupfarrkirche –, seit 1542 die erste Pfarrkirche evangelischen Bekenntnisses, unmittelbarer Nachfolger der berühmt gewordenen Wallfahrt zur ‚Schönen Maria' war; deren Platz wiederum war freilich 1519 „gewaltsam aus dem mittelalterlichen Stadtgrundriss ausgestanzt worden" – weshalb man die Juden gewaltsam vertrieben und ihre Häuser und Synagoge zerstört und abgebrochen hatte[25]).

Am Ende bleibt also nur eine materielle Spur: Inschriften auf Toilettenwänden und Graffiti an Mauern und auf Eisenbahnwagen, Hand- und Fußabdrücke am Wallfahrtsort[26], Messerschnitte in der Baumrinde, eingehauene Zeichen im Felsgestein. Aber wie die Zeichen, die schon Aristipp in den Sand am Strand der Insel Rhodos geritzt gesehen hat[27], sagen sie nur, was auch Peter Rosegger in ein Fremdenbuch anonym eingeschrieben fand: „Ich bin auch dagewesen!"[28] Das heißt: Menschen geben sich zu erkennen, verraten uns aber nicht ihre Namen – sie bleiben anonym wie der Steinmann, der vielleicht das beste Beispiel für solche oft auch kollektiven Spuren und ihren geheimnisvollen und rätselhaften Verweisungscharakter ist. (Abb. 13)

24 Vgl. Martin Scharfe: Die Heilige und ihr Zuchtmeister. Ein Marburger Bild zum Geschlechterverhältnis. Marburg 1998.

25 Vgl. Martin Dallmeier u. a. (Hg.): Der Neupfarrplatz. Brennpunkt – Zeugnis – Denkmal. Regensburg 2002. Das Zitat ebd. bei Harald Gieß: Augustinerkirche und Löschenkohl-Palais, ebd. S. 51-55; hier: S. 51.

26 Vgl. dazu den Abschnitt über die Spur bei Lenz Kriss-Rettenbeck: EX VOTO. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum. Zürich, Freiburg im Breisgau 1972, S. 42-46.

27 Vgl. M. Scharfe: Berg-Sucht (wie Anm. 18), S. 253.

28 Ebd. S. 348.

3. Als ob (Der Geist der Materie)

Da erhebt sich freilich sofort die Frage, ob sich eine Spur nicht auch völlig verlieren kann – wie wenn man keine ‚Witterung' mehr aufnehmen könnte; wie wenn das kulturelle Material seine Bedeutung, seinen ‚Geist' verloren hätte. Um diese Frage zu erörtern, führe ich zwei Konstellationen des ‚Als ob' an, soll heißen: Konstellationen, in denen Dinge eine Bedeutung zu haben scheinen, die man anfangs völlig verloren gegangen glaubte. Es ist, *als ob* die Dinge einen geheimen Sinn hätten, *als ob* die Materie ihren Geist nicht loswerde.[29]

Anrüchigkeit

Die eine Konstellation nenne ich Anrüchigkeit; ich leite diesen Ausdruck ab aus einer juristischen Episode, die erst kürzlich durch die deutschen Zeitungen ging: es wurde von der erheblichen Wertminderung eines Hauses berichtet, nachdem herausgekommen war, daß in diesem Haus ein Doppelselbstmord stattgefunden hatte. In einem Gerichtsverfahren entschied das Oberlandesgericht Celle: „Wenn dem Hauskäufer verschwiegen wird, dass die Vorbesitzer sich in dem Haus erhängt haben, kann er den Vertrag anfechten." In der Zeitungsmeldung heißt es: „Ein Makler hatte erklärt, die Vorbesitzer hätten sich in Spanien getötet. Von einem Handwerker erfuhr der Käufer zufällig, dass sie sich im Haus erhängt hatten und erst Wochen später entdeckt worden waren."[30]

Es ist also, als ob das Haus noch nach den Toten röche – als ob sie stoffliche Spuren oder Verschmutzungen hinterlassen hätten. Ähnliche Empfindungen gespürten Unrats werden von Menschen berichtet, bei denen eingebrochen wurde: „Die Leute schildern, dass sie sich nicht mehr wohl in ihrem Haus fühlen", lese ich im Interview mit einem Kriminalisten: „Dass Fremde in den Intimbereich eingedrungen sind, zum Beispiel die Wäsche durchwühlt haben, ist für viele unerträglich. Ich hatte mit Bewohnern zu tun, die ihre gesamte Wäsche in die Reinigung gegeben haben oder ständig das Gefühl hatten, duschen zu müssen."[31] Und *ich* möchte nochmals an den Berliner ‚Palast der Republik' erinnern, der doch letztlich und eigentlich wegen seiner ideologisch-politischen Verseuchung abgerissen werden soll, die man nun als wirklich giftige Asbestverseuchung empfindet: auch hier ist die kulturelle ‚Vergiftung' in eine materielle Vergiftung umgeschlagen.

Es fiele nicht schwer, andere Beispiele anzuführen von Orten und Objekten des Grauens, aber auch der Erhebung, von (wenn man so sagen darf:) pathetischen Orten und von Objekten mit Patina und Aura; und auch die Geschichte der Metaphernsprache belegt eine ehrwürdige Tradition solcher Vorstellungen vom Schmutzigmachen der Finger und vom Händewaschen des sich unschuldig Fühlenden – wie in der berühmten Pilatus-Geste.[32] (Abb. 14)

29 Meine Überlegungen sind wenigstens aus der Ferne angeregt von Hans Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus (1911). Volksausgabe. 2. Aufl. Leipzig 1924.

30 Frankfurter Rundschau, 5. Oktober 2007 (als Aktenzeichen des Gerichtsurteils ist angegeben: 16 U 38/07).

31 Marburger Neue Zeitung, 25. Oktober 2007 (Interview mit dem Marburger Kriminaloberkommissar Herbert Ittner).

32 Vgl. Alexander Demandt: Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte. Köln, Wien, Weimar 1999. – Das öffentliche politische Leben bietet in regelmäßigen Abständen Beispiele von Händedruck-Verweigerungen. Als der französische Staatspräsident Ende Februar 2008 anläßlich eines Messebesuchs Besucherhände schüttelte, soll ein Mann die Berührung verhindert haben mit den Worten: „Faß mich nicht an, du machst mich schmutzig!" Vgl. z. B. Frankfurter Rundschau, 26. Februar 2008.

Nun wird man einwenden, es sei das Wissen, das den Dingen ihre Anrüchigkeit gebe, und es seien lebensgeschichtliche Erfahrungen, die den Dingen besondere Bedeutungen beilegten, kurz: solcher Sinn, solche Bedeutungen seien zugewiesen, sie seien (so sagt man seit den Sechzigern mit einem schlechten Ausdruck:) Konstruktion (schlecht ist der Ausdruck, weil er die unbewußt ablaufenden Prozesse vergißt!). Gerade *weil* wir so denken – und vielleicht

Abb. 14: Pilatus wäscht seine Hände. Holzschnitt von Albrecht Dürer, 1511 (aus der „Kleinen Passion").

schon gar nicht mehr anders denken *können* –, weil wir also einem kollektiven Denkzwang unterliegen[33], ist es lehrreich und anregend, auf eine ganz andere, auf eine vergessene und dennoch beachtliche Tradition abendländischen Denkens hinzuweisen: auf die Signaturenlehre, derzufolge sich der Mensch nicht einbilden soll, *er* sei es, der alles mache und belebe; sondern die Materie *selbst*, die Dinge *selbst* seien mit Ausdrucksfähigkeiten begabt. Alle Materie, jedes Ding trage eine Signatur (drücke also etwas aus) – ganz unabhängig von uns und unserem Zutun. Jakob Böhme, der die Signaturenlehre gebündelt und forciert hat, sagt es in einem seiner zentralen Sätze 1622 so: Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung.[34] In diesen Gedanken will ich mich wenigstens noch für eine kleine Weile verlieben. Vielleicht glaube ich ihm nicht, aber ich muß ihn doch denken dürfen.

33 Zum Denken der Wissenschaft in Denkzwängen vgl. immer noch Ludwik Fleck: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv (1935). Hg. von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle. Frankfurt am Main 1980.

34 Vgl. dazu Martin Scharfe: Signatur der Dinge. Anmerkungen zu Körperwelt und objektiver Kultur. In: Gudrun M. König (Hg.): Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur. Tübingen 2005, S. 93-116. In diesem Aufsatz, der auf einen Vortrag vom Herbst 2002 zurückgeht, habe ich schon einige der Ideen zur kulturellen Materialität vorgestellt.

Zwar hat Jakob Böhme die Signatur vor allem an *Natur*dingen entdecken wollen; doch schloß er nicht aus, daß sie auch den *Kultur*dingen anhaftet. Vor allem das Alltagsding mit gutem Gebrauchscharakter sendet bestimmte und klare Aufforderungen aus: was soll man zum Bei-

Abb. 15: Vorsichtsmaßregel bei Steinschlag, Matterhorn 1862. Holzstich von Edward Whymper, 1872.

spiel mit einer Kaffeetasse anderes tun, als sie am Henkel mit den Fingern zu fassen und dann an den Mund zu setzen? Eindeutiger noch ist der Aufforderungscharakter (also die ‚Sprache', der ‚Mund') von Alltagsgeräten, die für Linkshänder geschaffen sind: ich als Rechtshänder scheitere kläglich an Geräten wie Brotmesser, Gurkenschäler, Korkenzieher für Linkshänder, sie ‚tun' einfach nicht, sie ‚sagen' mir nichts.

Diesem Eigen-Sinn der Dinge ist immer wieder einmal nachgespürt worden – vor allem von denkenden Zeichnern oder zeichnenden Denkern wie Grandville, Rodolphe Toepffer, Wilhelm Busch. Aber auch andere Denker waren vom Problem, das bei Böhme ‚Mund der Dinge' heißt, fasziniert; es fällt uns beispielsweise Friedrich Theodor Vischer ein, der sich mit der ‚Tücke des Objekts' herumschlug; wir verfallen auf Goethe, der in seinem so tiefsinnigen wie großartigen Fragment über den Granit (1784) beschrieb, wie er die „Würde dieses Gesteins" erspürte, und was dieses Gestein bedeutet.[35] Der Stein also ist mein letztes Beispiel – und zwar jener Stein, zu dem der ‚wilde' Psychoanalytiker Georg Groddeck Anfang der zwanziger Jahre die Frage stellen ließ: „Warum sollte ein Stein nicht Absichten haben?"[36]

35 Johann Wolfgang Goethe: [Über den Granit, 1784]. In: ders.: Naturwissenschaftliche Schriften. Zweiter Teil. (= Gedenkausgabe, Band 17, hg. von Ernst Beutler). Zürich 1952, S. 478-484; hier: S. 479.

36 Georg Groddeck: Der Seelensucher. Ein psychoanalytischer Roman (1921). Frankfurt am Main, Basel 1998, S. 38.

Die Gemsjäger der alpinen Gebiete und andere Gebirgsbewohner glaubten das ganze 19. Jahrhundert hindurch noch fest an solche Absichten: Die Steine ziehen nach, sagten sie von Steinschlag und anderem abgehenden Gestein. Als Hauptregel gegen den schwindelmachenden Sog in die Tiefe galt deshalb, sich zu ducken, sich flach an den Felsen anzupressen und vor allem das Gesicht abzuwenden[37] – wie wenn man sich dadurch der Aufforderung des nieder-

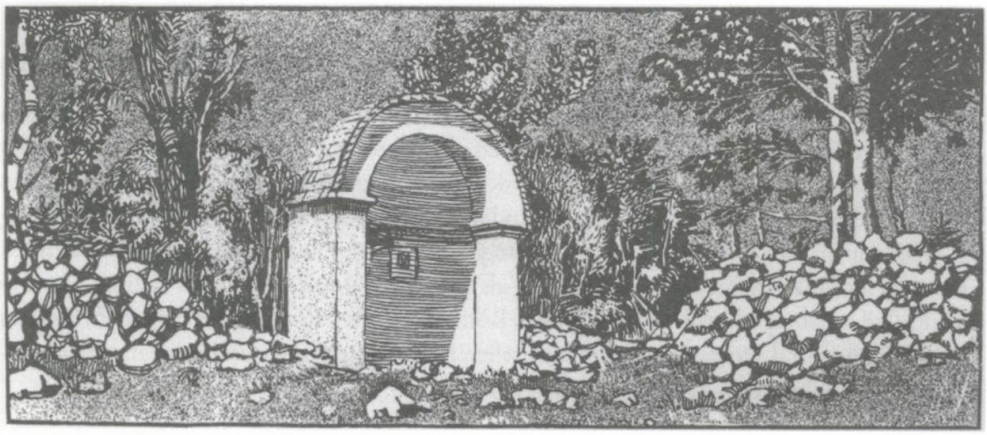


Abb. 16: Abgelegte steinerne Gebete am Falkenstein, Salzkammergut, um 1900.

Abb. 17: Steinerne Gebete auf dem Altar der Kapelle Ste. Croix auf dem Mont Ventoux, Provence, 2001.

prasselnden Gesteins, nachzustürzen, entziehen könnte (so wie auch wir alltäglich, wenn wir nicht angesprochen werden wollen, das Gesicht auf die Seite drehen). (Abb. 15) Im übrigen (und nur nebenbei gesagt) ist die Meinung, Steine zögen nach, nicht phantastischer als die psychosomatische ‚Erklärung', die *wir* für Schwindel haben; nur sind wir *unsere* Erklärung *mehr gewohnt*.

37 Vgl. M. Scharfe: Berg-Sucht (wie Anm. 18), S. 169.

Das zweite und letzte Beispiel ist uns Volkskundlern geläufig: ich meine die sogenannten Steinopfer – Steine werden an bestimmte heilige Orte getragen und abgelegt, als ob sie Gebete wären – Bittgebete, Dankgebete, Anheimstellungsgebete –, die man auf Dauer deponiert. (Abb. 16) Eine aktuelle Beobachtung vom Mont Ventoux in der Provence führt uns solche Steine vor, die, teils beschriftet, teils unbeschriftet, in der Tat Absichten haben – fromme Absichten. Sie *haben* einen Mund. Sie *sind* Gebet. (Abb. 17)

IV. „Kulturelles Erbe" als Symptom

Ich bin am Schluß. Ich habe mit Umwegen angestrengt und doch nicht (hoffe ich wenigstens) in die Irre geführt, denn ich bin stets beim Thema Kulturelles Erbe geblieben, auch wenn das Wort zuletzt kaum mehr vorkam. Dabei hat sich ergeben, daß die Auftrennung in materielles und immaterielles Erbe von Menschen erfunden worden sein muß, die sich in der kulturellen Wirklichkeit vielleicht nicht genügend umgesehen haben. Das desavouiert den Ausdruck Erbe zwar als kulturtheoretische Kategorie – als Sache der kulturellen Praxis aber ist das, was als kulturelles Erbe gilt, nach wie vor großer Beachtung wert: als Symptom nämlich, das uns Veränderungen und Dominanten der kulturellen Stimmung anzeigt und mithin auf tiefwurzelnde, meist unbewußte Bedürfnisse verweist.

Abbildungsnachweise

Abb. 1: Carl Arnold Kortum: Die Jobsiade. Ein komisches Heldengedicht in drei Theilen (1784). Mit einer Einleitung von Friedrich Schnettler. Leipzig o. J., Beilage nach S. 216.

Abb. 2: Landesmuseum Joanneum. Landschaftsmuseum im Schloß Trautenfels. Trautenfels (Steiermark).

Abb. 3: Paul Flora: Zeichnungen 1938-2001. Wien 2002, ohne Seitenangabe.

Abb. 4: Georg Hirth (Hg.): Kulturgeschichtliches Bilderbuch aus drei Jahrhunderten. Band 5. Leipzig, München o. J. (1887), Abb. 2790 auf S. 1888.

Abb. 5: Wossidlo-Archiv Rostock; Foto: Karl Eschenburg (1900-1947).

Abb. 7: Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Inv.-Nr. K 10173.

Abb. 8 a + b: Werner Schmidt: Der Hildesheimer Marktplatz seit 1945. Hildesheim 1990, Abb. auf dem hinteren Umschlag.

Abb. 9: Privatsammlung.

Abb. 10: Privatsammlung.

Abb. 11: Württembergisches Landesmuseum Stuttgart.

Abb. 12 a + b: Bildarchiv Foto Marburg Nr. 1.027.492 und Nr. 193.620.

Abb. 13: Guido Görres (Hg.): Deutsches Hausbuch. 1. Band. München 1846, S. 148.

Abb. 14. Willi Kurth (Hg.): The Complete Woodcuts of Albrecht Dürer. New York 1963, Abb. 242.

Abb. 15: Edward Whymper: Berg- und Gletscherfahrten in den Alpen in den Jahren 1860 bis 1869. Autorisirte deutsche Bearbeitung von Dr. Friedrich Steger. Braunschweig 1872, nach S. 150.

Abb. 16: Marie Andree-Eysn: Volkskundliches. Aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet. Braunschweig 1910, S. 13 (Fig. 7).

Abb. 17: Aufnahme Martin Scharfe 2001.

Kulturelles Erben

Eine europäische Zustandsbeschreibung

Reinhard Johler

Kulturelles Erbe, das ist ein Begriff, der zu den lustbetonten der gegenwärtigen volkskundlichen Kulturwissenschaft/Europäischen Ethnologie gehört – und zwar international, aber mit gutem Grund auch und besonders in Österreich. Denn nicht nur das Innsbrucker Institut für Europäische Ethnologie gehört wegen des inhaltsreichen „bricolage"-Heftes[1] über das „Kulturelle Erbe" zu den *hot spots* der einschlägigen Forschungen, sondern auch der österreichische Fachverband hat mit seinen Volkskundetagungen etwa zu „Tourismus und Regionalkultur"[2] (1992), zu „Volkskunst"[3] (1995) und zur „Erlebniswelt Volkskultur"[4] im Jahre 2001 wesentlich zur inhaltlichen Themenvorbereitung und zur disziplinären Kompetenzzuschreibung beigetragen. Volkskunde/Europäische Ethnologie ist daher gerade in Österreich bestens dafür gerüstet, das wissenschaftliche Erbe des aktuell politisch gewollten und kulturell praktizierten *heritage*-Booms anzutreten und zwar nicht – um den Titel zweier Festschriften zu zitieren – beharrend als „Erbe und Auftrag"[5], sondern diese unproduktive Statik transzendierend als „kulturelles Erbe und Aneignung"[6].

Der damit angesagte prüfende Blick zielt notwendigerweise auf das Fach und auf seinen Gegenstand. Denn es ist offensichtlich, dass mit dem kulturellen Erbe nicht nur mit neuer Begrifflichkeit der Fach-Kanon erweitert wird, sondern auch, dass damit erhebliche disziplinäre Hoffnungen verbunden sind: Kulturelles Erbe, so scheint es nämlich, verbindet thematisch, terminologisch und theoretisch Fachvergangenheit mit Fachzukunft in besonderer Weise, und es sichert darüber hinaus neben realistischen Berufsperspektiven auch eine klare

1 Dieser Beitrag führt mich zu einer meiner ersten volkskundlichen Veröffentlichungen aus dem Jahr 1986 zurück. Aus dieser Zeit rührt auch die Freundschaft zu meiner langjährigen Arbeitskollegin Dr. Gertraud Liesenfeld am Wiener Institut für Volkskunde/Europäische Ethnologie. Ihr sei dieser Beitrag herzlich gewidmet.
Kulturelles Erbe (bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie, H. 3, 2005); Ingo Schneider: Wiederkehr der Traditionen? Zu einigen Aspekten der gegenwärtigen Konjunktur des kulturellen Erbes. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. LIX/108, 2005, 1-20.

2 Burkhard Pöttler, Ulrike Aggermann-Kammerhofer (Hg.): Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg (Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N.S. Bd. 12). Wien 1994.

3 Bernhard Tschofen, Herbert Nikitsch (Hg.): Volkskunst. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1995 in Wien (Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N.S. Bd. 14). Wien 1997.

4 Olaf Bockhorn, Editha Hörandner u. Hartmut Prasch (Hg.): Erlebniswelt Volkskultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 2001 in Spittal/Drau (Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N.S. Bd. 17). Wien 2001.

5 Rotraud Acker-Suter (Hg.): Heimat als Erbe und Auftrag. Beiträge zur Volkskunde und Kulturgeschichte. Festschrift für Kurt Conrad. Salzburg 1984.

6 Olaf Bockhorn, Helmut P. Fielhauer (Hg.): Kulturelles Erbe und Aneignung. Festschrift für Richard Wolfram zum 80. Geburtstag (Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, Bd. 9). Wien 1982.

disziplinäre Zuständigkeit und Erkennbarkeit. Kurz: Kulturelles Erbe tut der kognitiven Identität unseres kleinen, aber doch auch immer wieder ins öffentliche Augenmerk gerückten Faches gut.

Doch eben diese hohen Erwartungen bedürfen der genauen Überprüfung, werden sie doch von Annahmen gestützt, die schnell – vielleicht sogar: allzu schnell – in der bisher geführten Diskussion auf Zustimmung gestoßen sind.[7] So wird erstens ein gegenwärtiger Boom des kulturellen Erbes (und der Beschäftigung damit) konstatiert. Diese Konjunktur des kulturellen Erbes wird zweitens als signifikant für die Spätmoderne erachtet und als Teil von oder als Gegenbewegung zu kultureller Globalisierung interpretiert. Drittens – und Barbara Kirshenblatt-Gimblett im Wesentlichen folgend – wird kulturelles Erbe nicht als etwas gesehen, das einfach da ist, sondern das erst „metakulturell" als „a mode of cultural production that has a recourse to the past and produces something new" geschaffen wird.[8] Dies aber führt viertens zu einer oft behaupteten Omnipräsenz von kulturellem Erbe: Für David Lowenthal etwa ist „cultural heritage" inzwischen „everywhere"[9]; für Barbara Kirshenblatt-Gimblett verändert kulturelles Erbe, wie Menschen sich und ihre Kultur wahrnehmen gerade entscheidend und nach Vladimar Tr. Hafstein ist „cultural heritage" sogar „a particular regime of truth"[10] – eine neue Form exklusiver kultureller Weltdeutung und -wahrnehmung. Und eben diesen Prozess der „Heritifizierung"[11] nicht nur zu begleiten, sondern auch kritisch zu beleuchten, das ist – so die von vielen geteilte fünfte Annahme – die zentrale und originäre Aufgabe unserer Disziplin, die durch ihre Geschichte, ihre zentralen Begriffe (Kultur, Tradition, Authentizität, Identität usw.) und ihren von Historisierung, Musealisierung, Eventisierung, Denkmalisierung[12] und – neu hinzugekommen – auch Europäisierung bzw. Globalisierung gekennzeichneten Forschungsfeldern eine disziplinäre Luft- und eine thematische Sachhoheit über das kulturelles Erbe beanspruchen und dabei ein begründet hohes Maß an Reflexivität einbringen kann.[13]

Dieser generellen Einschätzung gilt es allerdings hinzuzufügen: Volkskunde/Europäische Ethnologie kann, wie die Fachgeschichte in vielfältiger Weise gezeigt hat, als kleine Disziplin von Moden besonders profitieren, sie kann diesen Konjunkturen aber auch besonders nachteilig ausgeliefert sein. Eine theoretische Schärfung und methodische Ausdifferenzierung, wie kürzlich von Bernhard Tschofen[14] gefordert, lohnt daher an dieser besonderen Stelle der

7 Diese Argumentation ist etwa zu entnehmen bei: Dorothee Hemme, Markus Tauschek u. Regina Bendix (Hg.): Prädikat „Heritage". Wortschöpfungen aus kulturellen Ressourcen (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischer Ethnologie, Bd. 1). Münster 2007.

8 Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Intangible Heritage as Metacultural Production. In: Museum International, Bd. 56, 2004, 52-65; dies.: World Heritage and Cultural Economics. In: Ivan Karp u.a. (Hg.): Museum Frictions. Public Cultures/Global Transformations. Durham 2006, 161-202.

9 David Lowenthal: The Heritage Crusade and the Spoils of History. Cambridge 1998, Xiii.

10 Vladimir Tr. Hafstein: Claiming Culture: Intangible Heritage Inc., FolkloreC, Traditional Knowledge™. In: Hemme, Tauschek, Bendix 2007 (wie Anm. 7), 75-100.

11 Zu dieser Sprachschöpfung vgl. Regina Bendix: Kulturelles Erbe zwischen Wirtschaft und Politik. In: Hemme, Tauschek, Bendix 2007 (wie Anm. 7), 337-356.

12 Gottfried Korff: Denkmalisierung. Zum „Europäischen Denkmalschutzjahr" 1975 und seinen Folgen. In: Die Denkmalpflege, Bd. 98, 2005, 133-144.

13 Vgl. dazu auch: Pertti J. Anttonen (Hg.): Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity. Tumba 2000; Kulturelles Erbe und Authentizität (Volkskunde in Rheinland-Pfalz, Bd. 20, 2006).

14 Bernhard Tschofen: Antreten, ablehnen, verwalten? Was der Heritage-Boom den Kulturwissenschaften aufträgt? In: Hemme, Tauschek, Bendix 2007 (wie Anm. 7), 19-32.

kulturelle-Erbe-Konjunktur auf alle Fälle, gilt es doch in einer Art europäischen Zustandsbeschreibung für Fach und Gegenstand nach Kosten und Nutzen des aktuellen *cultural-heritage*-Booms Ausschau zu halten.

Oberschwaben

Meine Ausschau beginnt mit dem Gegenstand, mit der aktuellen kulturelle-Erbe-Produktion in Oberschwaben. Diese war das Ziel eines von mir im Wintersemester 2004/5 geleiteten Exkursionsseminars über „Regionen, kulturelles Erbe, Europa". Die Region Oberschwaben – und ich gebe hier die Ergebnisse einer kleinen studentischen Feldforschung wider[15] – wird von manchen als „Geniewinkel", von anderen aber weniger schmeichelhaft als „Schwäbisch-Sibirien" bezeichnet. Als strukturschwache Region jedenfalls ist ein Teil von Oberschwaben seit 1996 ein LEADER- und seit 2002 ein LEADER+-Zielgebiet.[16] Zusammen mit 600 anderen LEADER-Regionen in Europa (bzw. fast 150 in Deutschland) kann dieser Teil von Oberschwaben seither mit erheblichen EU-Fördermitteln zur Entwicklung des ländlichen Raumes rechnen, ist damit aber auch einer quer durch Europa ähnlichen Antrags- und Förderlogik unterworfen. Diese sieht in einem territorialen Ansatz die Unterstützung von *bottom-up*-Initiativen vor, wobei durch die Schaffung regionaler Wirtschaftskreisläufe, der Förderung der Direktvermarktung, der europäischen Vernetzung der Produzenten und der Stützung des Tourismus die Entwicklung von Landwirtschaft und Handwerk vorangetrieben und somit die Region in ihrer Entwicklung gestärkt werden soll. Das kulturelle Erbe ist in diesen LEADER-Programmen in ökonomischer, politischer und kultureller Hinsicht somit Ausgangspunkt und Ziel der Förderung. Denn mit Hilfe der europäischen Unterstützungsgelder soll die regionale Kultur als weicher Standortfaktor etwa für den Tourismus entwickelt, aber eben auch die Grundlage für eine Nischenökonomie bilden und letztlich auch als Mittel zur Stärkung von regionaler Identität dienen.

Zu den vielen in der Region EU-kofinanzierten Projekten gehören auch vier Museen: der von der Gemeinde Herbertingen betriebene „Keltische Fürstensitz" samt Heuneburgmuseum, das zum Archäologischen Landesmuseum gehörende Federseemuseum Bad Buchau, das Römermuseum in Mengen-Ennetach sowie als „Leitprojekt" des gesamten LEADER+-Programms die Bachritterburg in der kleinen Gemeinde Kanzach. Diese vier Museen bilden zusammen genommen eine „musealisierte Region" und ermöglichen den jährlich insgesamt 100.000 Besuchern eine erstaunliche und auch attraktive Zeitreise, die von der Steinzeit über die Kelten und Römer bis ins Mittelalter führt. Dabei sind diese Museen aber zunächst recht unterschiedlich: Die Heuneburg gilt wegen der dort gemachten wertvollen Funde als „schwäbisches Troia".[17] Und auch Bad Buchau ist stolz auf seine wissenschaftlichen Grabungen, die

15 Ich danke im Nachhinein den teilnehmenden Studierenden für so manche kluge Beobachtung dieses europäisch-regionalen Feldes.

16 Vgl. die bunt-dreisprachige Selbstdarstellung: LEADER+ Aktionsgruppe Oberschwaben (Hg.): Kunst, Kultur & Archäologie. Ein Bilderbogen der Leader-Projektarbeit in Oberschwaben. Sigmaringen 2002.

17 Die Heuneburg wird mit erheblichen Geldmitteln u.a. von Tübinger Ur- und Frühgeschichtlern erforscht. Sie gilt wissenschaftlich als „der bedeutendste der früheiszeitlichen Siedlungsplätze in Mitteleuropa". Beworben wird die Heuneburg – das von der Gemeinde betriebene Museum sowie eine Teilrekonstruktion der Anlage – allerdings mit der Bezeichnung „schwäbisches Troia" (Schwäbisches Tagblatt, 25.11.2005, 23), soll doch dieses „Denkmal von Spitzenrang" nicht nur ein „Fürstensitz der Hallstattkultur", sondern möglicherweise die „sagenhafte Stadt Pyrene" gewesen sein, „von der Herodot berichtete" (Schwäbisches Tagblatt, 26.04.2008). Vgl. die Selbstdarstellung: www.heuneburg.de.

die Grundlage für zahlreiche Steinzeithaus-Nachbauten bilden.[18] Ein Nachbau ist auch die Bachritterburg in Kanzach, doch stützt sich diese auf keine wirkliche historische Vorlage, sondern auf wissenschaftlich eher mit Fragezeichen zu versehende Analogieschlüsse.[19]

Die damit fehlende Authentizität hat die Initiatoren der Bachritterburg von Anfang an gezwungen, auf das Konzept der „living history", der im Museum nachgespielten und damit direkt erlebbaren Geschichte unter dem Motto „Mittelalter live! Staunen – Begreifen – Mitmachen" zu setzen. Um in schwieriger Ausgangslage doch Publikum zu gewinnen, folgten die anderen Museen dieser Vorgabe schnell. Auf der Heuneburg kann nun die „lebendige Geschichte auf den Spuren der Kelten" erlebt und in Bad Buchau das „Leben wie vor 3000 Jahren" beobachtet werden.[20] Dieses Setzen auf „living history" ist in der Museumslandschaft – und insbesondere in der in der Peripherie gelegenen – längst kein Einzelfall mehr.[21] Auffallend bei unseren Seminarsbesichtigungen war aber doch, wie sehr die Museumsleiter die Unterscheidung zu den privat finanzierten Themen- und Erlebnisparks betonten und dafür die Authentizität und Wissenschaftlichkeit ihrer Museen immer wieder besonders hervor hoben. Nur für die Bachritterburg in Kanzach mit ihrer weitgehend ungesicherten Geschichte mussten – trotz eines akademisch ausgebildeten Direktors – noch zusätzliche Legitimationen gefunden werden. Kein Wunder daher, dass der ausgesprochen aktive Bürgermeister dieser kleinen 500-Seelen-Gemeinde selbst die Tübinger Exkursionsvisite dazu nutzte, um in einem Zeitungsbericht die Absolution für „living history" und mangelnde Echtheit zu erhalten. „Für das Bachritterteam", so stand in der „Schwäbischen Zeitung" nämlich kurz darauf zu lesen, „war dabei die durchweg positive Reaktion der Kulturwissenschaftler Ansporn den eingeschlagenen Weg fortzusetzen."[22]

Diese so in Anspruch genommene Unterstützung hatte der Bürgermeister aber auch tatsächlich notwendig. Denn obwohl er und seine Bachritterburg es einerseits höchst gelobt bis in den Reiseteil der „Zeit"[23] geschafft hatten, wurde er andererseits in den Wirtschaftsseiten zum Synonym für den deutschen „Schuldenstaat". Im „Spiegel" etwa wurden er, seine Burg, aber auch das europäische LEADER-Programm mit Kritik überschüttet, stand doch wegen der notwendigen kommunalen Mitfinanzierung des EU-Projekts das einst schuldenfreie Dorf nun – und sinnbildhaft für ähnliche Unternehmungen in der ganzen Bundesrepublik – mit rund 300.000 Euro „in der Miese": „Es gibt viele Möglichkeiten", so der „Spiegel" zusammenfassend, „eine kleine Gemeinde in die roten Zahlen zu treiben – aber kaum eine originellere Methode als im baden-württembergischen Kanzach" mit seiner Bachritterburg.[24]

Eine Bilanz dieser konkreten oberschwäbischen kulturellen-Erbe-Produktion fällt daher höchst zwiespältig: Ökonomisch mag das Setzen auf das kulturelle Erbe tatsächlich eine der wenigen Chancen darstellen, den strukturschwachen Raum aufzuwerten und damit Touris-

18 www.federseemuseum.de.

19 www.bachritterburg.de.

20 So etwa wollten 5.000 Museumsbesucher sehen, wie die vierköpfige Familie Borngräber sich in die Bronzezeit zurück versetzte (Schwäbisches Tagblatt, 12.08.2005).

21 Trotzdem ist die veränderte Zielsetzung der Museen auffallend und wurde auch in der Region etwa vom „Museumsverband Baden-Württemberg" durch die 2004 abgehaltene Tagung „Von der Wunderkammer ans Lagerfeuer. Archäologische Museen im modernen Freizeitmarkt" reflektiert.

22 Universität Tübingen. „Living History" interessiert besonders. In: Schwäbische Zeitung, 31.01.2005.

23 Zustände wie im Mittelalter. In: Die Zeit, 15.09.2005, 77.

24 Tödliche Küsse. In: Der Spiegel, 27.06.2005, 30-31.

mus anzuziehen. Dies allerdings macht eine nicht unerhebliche Risikobereitschaft vor Ort notwendig, bleibt doch nicht nur die erhoffte Umwegrentabilität meist unsicher, sondern auch die angestrebte Nachhaltigkeit nach dem Auslaufen der Unterstützungsprogramme ungewiss. Bürger und Gemeinderat, so der Kanzacher Bürgermeister bei unserem Besuch, hätten mit ihrem „beengten Blickwinkel" daher auch lieber statt des Museumsbaus die gleichfalls nötige Kanalsanierung gesehen. Skepsis und Ablehnung durch die Bürger aber haben dazu geführt, dass die EU-mitfinanzierte oberschwäbische Museumslandschaft nicht wirklich vor Ort wahrgenommen und auch nicht als Repräsentation der Region gesehen wird. Identitätsproduktiv ist sie daher – womit von der ökonomischen auf die kulturelle Seite gewechselt wird – aber weder für die Einheimischen noch für die rund 100.000 jährlichen Besucher. Mit ihrem „leichten Identitätsgepäck", so hat Gottfried Korff vor kurzem mit begrifflichen Verweis auf den Philosophen Jürgen Mittelstraß treffend gemeint, könnten Museen wie die genannten zwar den Besuchern mit ihrer „living history" gesuchte „Kuscheleffekte" in einer modernen, an Vertrautheitsschwund leidenden Ereignis- und Eventgesellschaft offerieren, doch würden eben diese „Kuschelmuseen" gleichzeitig mit Freizeit- und Themenparks verwechselbar und damit – und im Gegensatz zu den auf eine erforschende Weltaneignung zielenden „Igel"-Museen – auch in weiterer Konsequenz entweder überflüssig[25] oder zum Teil einer markt- und damit ausschließlich nachfrageorientierten Freizeit- und Unterhaltungsindustrie.

Bliebe damit in dieser ersten Bilanz ein letzter Punkt: Mit ihren gut sichtbaren und auf die Finanzierung verweisenden blau-gelben EU-Fahnen wirken die so auf das regionale kulturelle Erbe setzenden Museen nicht ganz zufällig wie „proeuropäische Loyalitätsnester"[26] im Oberschwäbischen. Denn wie bereits erwähnt: EU-Europa setzt spätestens mit dem Vertrag von Maastricht gleich doppelt auf das kulturelle Erbe – auf ein gemeinsames, Identität verheißendes, europäisches kulturelles Erbe zum einen und als „Schützerin" und Entfalterin der „kulturellen Vielfalt" (sprich: der Summe des regionalen kulturellen Erbes) in Europa zum anderen. Für letzteres sind – wie wir am Beispiel von LEADER bereits gesehen haben – eine Reihe von Förderprogrammen aufgelegt worden, die mit Hilfe der Pflege des kulturellen Erbes primär einen ökonomischen, dann aber auch einen politischen und kulturellen europäischen Mehrwert erzielen sollen.[27] Dies ist in Oberschwaben so und nicht viel anders im vorarlbergischen Bregenzerwald oder anderswo in Europa. Das „neue Europa" der EU setzt damit bewusst auf das kulturelle Erbe[28], und es führt dadurch in dichter Weise fort, was kulturell im „alten Europa" der Nationen bereits vorformuliert war.[29]

25 Gottfried Korff: Igel oder Kuscheltier? Anmerkungen zur Situation des Museums im Medienwandel der Informationsgesellschaft. In: Thomas Hengartner, Michael Simon (Hg.): Bilder – Bücher – Bytes (im Druck).

26 Die genannten Museen, wie überhaupt die ganze Region sind mit den blau-gelben Europafahnen ausgesprochen dicht bestückt. Nicht zufällig wird die mit EU-Geldern finanzierte Bachritterburg auch alljährlich von der Politik dazu genutzt, um dort für Kinder eine „Europa-Woche" durchzuführen.

27 Vgl. im Überblick: Reinhard Johler: The EU as Manufacturer of Tradition and Cultural Heritage. In: Ullrich Kockel (Hg.): Culture and Economy. Contemporary Perspectives. Aldershot 2002, 221-230.

28 Vgl. dazu: Jonas Frykman, Peter Niedermüller (Hg.): Articulating Europe. Local Perspectives. Copenhagen 2003; Robert Shannan Peckham (Hg.): Rethinking Heritage. Cultures and Politics in Europe. New York 2003.

29 Heidemarie Uhl: Zwischen Pathosformel und Baustelle: Kultur und europäische Identität. In: Moritz Csáky, Monika Sommer (Hg.): Kulturerbe als soziokulturelle Praxis (Gedächtnis – Erinnerung – Identität, Bd. 6). Innsbruck, Wien, Bozen 2005, 129-145; Vgl. dazu auch: Reinhard Johler: Local Europa. The Production of Cultural Heritage and the Europeanisation of Places. In: Ethnologia Europaea, Bd. 32, 2002, 7-18.

Europa

Im Bregenzerwald – und ich habe dies bereits an anderer Stelle vorgestellt[30] – besteht seit Jahren ein EU-gefördertes LEADER-Projekt „Natur und Leben im Bregenzerwald". Dabei wird das regionale kulturelle Erbe mit Hilfe der Leitprodukte Käse und Holz zum Motor von regionaler Entwicklung und Identitätsbildung. Dies ermöglicht es wiederum, den Tourismus weiter zu intensivieren und gleichzeitig mit regionalen Produkten einen europäischen Nischenmarkt zu besetzen. Die kulturelle-Erbe-Strategie im Bregenzerwald rechnet sich – man sieht sich als erfolgreiche kulturelle-Erbe-Region – und insoweit ist es auch kein Zufall, dass im Tal Bemühungen bestehen, den Bregenzerwald aufgrund seiner „weltweit einzigartigen Dreistufenlandwirtschaft" zum „UNESCO-Weltkulturerbe" zu adeln. Dieses Bemühen setzt auf beträchtliche kulturelle-Erbe-Kenntnisse vor Ort, wie überhaupt etwa durch die gemeinsame EU-Förderlogik – durch Vernetzung und Konkurrenz gleichermaßen – ein kaum zu überschätzendes, gemeinsames Wissen über und eine gemeinsame Praxis von kulturellem Erbe entwickelt wird.

Kein Wunder daher, dass quer durch Europa auch gerade eine Vielzahl ähnlicher kultureller-Erbe-Projekte zu beobachten sind: Heimatliches wird an vielen Orten musealisiert, die Zahl von lokalen Handwerksmessen, bäuerlichen Märkten, regionalen Festivals und revitalisierten Bräuchen[31] nimmt täglich zu und auch regionale Nahrungsmittel gewinnen schnell an Popularität und Nachfrage. Dies ist, wie Regina Welz kürzlich demonstriert hat, in Zypern[32] zu beobachten, aber auch ähnlich in Frankreich. Denn dort hat Muriel Faure aufgezeigt, wie unter der Fahne des „patrimoines" und mit EU-Finanzierung in kurzer Zeit eine lokale Käsesorte zu einem „objet culturel" veredelt und damit zu einem Symbol der französischen „Alpes du Nord" wurde.[33]

„The role of traditional culture", so hat Ann-Kristin Ekman für Schweden festgehalten, damit aber wohl für ganz Europa Gültiges gesagt[34], sei durch diese europäischen Programme zu einer „guiding metaphor in a process of regional transition" geworden. Dem ist voll und ganz zuzustimmen und doch lohnt ein genauerer Blick. Dieser soll hier auf Schottland gerichtet werden. Schottland gilt europaweit als Region mit hoher „cultural-heritage"-Dichte. Dies hat mit den dortigen ökonomischen Problemen zu tun, aber auch mit dem eigenen regionalistisch-nationalistischen Geschichtsverständnis, das – zuweilen anti-englisch ausgerichtet – die Pflege des „scotish heritage" in den Vordergrund rückt. Im Wirtschaftsteil der großen Zeitungen ist daher wiederholt auch von misslungenen europäischen Förderprojekten die Rede. So hat es der Schotte Davy Garrett zu europäischer Bekanntschaft dadurch gebracht, dass er sich zunächst eine Dudelsackschule und dann ein Buchprojekt über gälische Dialektformen mit erheblichen

30 Reinhard Johler: „Wir müssen Landschaft produzieren". Die Europäische Union und ihre ‚politics of landscape and nature'. In: Rolf W. Brednich, Annette Schneider u. Ute Werner (Hg.): Natur – Kultur. Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt. 32. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Halle v. 27.9.-1.10.1999. New York, München, Berlin 2001, 77-90.

31 Jeremy Boissevain: Introduction. In: Ders: (Hg.), Revitalizing European Rituals. London, New York 1992, 1-19.

32 Gisela Welz: Europäische Produkte: Nahrungskulturelles Erbe und EU-Politik. Am Beispiel der Republik Zypern. In: Hemme, Tauschek, Bendix 2007 (wie Anm. 7), 323-335.

33 Muriel Faure: Un produit „affiné" en objet culturel. Le fromage beaufort dans les Alpes du Nord. In: terrain, Bd. 33, 1999, 81-92.

34 Ann-Kristin Ekman: The Revival of Cultural Celebrations in Regional Sweden. Aspects of Tradition and Transition. In: Sociologia Ruralis, Bd. 39, 1999, 280-293.

EU-Geldmitteln als „zukunftsweisende Kulturprojekte" fördern ließ, bei dieser „Groteske aus den schottischen Hochland" aber nur ganz wenige Schüler und noch weniger Leser fand.[35]

Kulturwissenschaftler mögen diesen ökonomischen Misserfolg zwar auch sehen, doch rücken sie doch meist andere – kulturelle und damit identitätsproduktive – Gesichtspunkte in den Vordergrund. Für Schottland haben denn mehrere Studien auch eindrücklich gezeigt, wie die LEADER-Programme nicht nur zu einem „rural development" beigetragen, sondern auch einen ethno-nationalistischen „rural fundamentalism" losgelöst haben.[36] Christopher Ray hat etwa vor einigen Jahren materialreich belegt, wie durch das der EU-Antragstellung zugrunde gelegte „crofter-Modell" – einer Art traditionellem gälischem Kleinbauerntum – auch eine scharf abgegrenzte, eine keltisch-schottische Identität befördert wurde.[37]

Wie komplex und kontrovers allerdings solche Prozesse tatsächlich vonstatten gehen, hat die amerikanische Kulturanthropologin Jane Nadel-Klein in ihrem 2003 publizierten Buch „Fishing for Heritage. Modernity and Loss along the Scotish Coast"[38] in beeindruckender Weise gezeigt. Nadel-Klein schildert darin das widersprüchlich-konfliktgeladene, weil im Moment gerade erst ausgehandelte „cultural survival" von mehreren, von einer tiefgreifenden Fischereikrise gebeutelten schottischen Küstendörfern. Deren einzige Überlebenschance ist der Tourismus und die dafür wichtigste Ressource stellt die vergangene Fischereikultur dar. Doch um eben diese Fischereikultur sind inzwischen heftige „heritage wars" ausgebrochen. Denn so sehr es auch Konsens sein mag, dass „our future lies in our past", so sehr ist gleichzeitig doch auch umstritten, wie und von wem diese Vergangenheit genutzt werden kann – von den *cultural-heritage*-Managern, von den um die wahre Geschichte bemühten akademischen Museumsleitern oder von den Fischern selbst. Denn auch diese, so schließt Nadel-Klein, sind selbstbewusste Akteure in diesem Konflikt um Vergangenheit und Zukunft, schreiben sie doch dafür auch ihr eigenes Skript – es ist auf jeden Fall ein kulturelles Skript.

Damit aber soll nun eine zweite Zwischenbilanz über die eben vergleichend thematisierte europäische kulturelle-Erbe-Produktion gezogen werden. Durch die von der EU vorangetriebene Mobilisierung des kulturellen Erbes, so die hier vertretene These, wird Europa gerade – jedenfalls auf der Ebene der kulturellen Repräsentationen – vielfältiger und nicht, wie vielfach befürchtet, einheitlicher.[39] EU-Europa ist damit aber zu einem bedeutenden Agenten des Kulturellen und noch mehr des Differenzstiftenden geworden. „One could say", so hat die englische Geographin Susan Smith daher auch zu Recht gemeint, „that the presence of Europe has made the sameness and difference of social life to our prime political interest".[40] Doch

35 Reiner Luyken: Falsches Spiel. Lasst uns EU-Geld sinnvoll ausgeben, fordern die Briten. Sinnvoll? Eine Groteske aus dem schottischen Hochland. In: Die Zeit, 05.01.2006, 21.

36 John Gray: Rural Space in Scotland. From Rural Fundamentalism to Rural Development. In: Anthropological Journal on European Cultures, Bd. 9, 2000, 53-79; ders.: At Home in the Hills. Sense of place in the Scotish Borders. Oxford 2002.

37 Christopher Ray: Towards a Theory of the Dialect of Local Rural Development within the European Union. In: Sociologia Ruralis, Bd. 37, 1997, 345-362.

38 Jane Nadel-Klein: Fishing for Heritage. Modernity and Loss along the Scotish Coast. Oxford 2002, 213-219.

39 Mein Argument einer gesteigerten kulturellen Vielfalt zielt auf die Repräsentationen von Kultur. Lokalkulturen werden durch die EU-Programme dagegen natürlich massiven – und letztlich auf die Produktion von Repräsentationen zielenden – Veränderungsprozessen unterworfen, vgl. Katriina Siivonen: Does the European Union Leave Room for Local Identities. Locality as a Cultural Semiotic Process. In: Ethnologia Scandinavica, Bd. 32, 2002, 63-77.

40 Susan J. Smith: The Cultural Politics of Difference. In: Doreen Massey, John Allen u. Philip Sarre (Hg.), Human Geography Today. Cambridge 1999, 129-150.

während „difference" die in Europa gerade durch das kulturelle Erbe hergestellte Unterscheidbarkeit und Pluralität meint, ist „sameness" schwerer zu fassen, zielt sie doch weniger, wie der europäische „Einheit-in-der-Vielfalt"-Slogan[41] verspricht, auf ein verbindendes kulturelles Erbe, als auf einen gemeinsamen Prozess der *cultural-heritage*-Produktion – und damit in Konsequenz auch ein partiell ähnliches Ergebnis. Anders ausgedrückt: Unter der blau-gelben Europafahne wird nicht zuletzt mit Hilfe der kulturelle-Erbe-Programme ein einheitliches Konzept einer politisierten, kommodifizierten, essentialisierten und territorialisierten Kultur propagiert – und möglicherweise auch durchgesetzt.[42] Damit aber hat quer durch Europa (und im Übrigen auch bei der UNESCO) ein nach innen homogenisierendes und nach außen abgrenzendes Verständnis von Kultur gerade Konjunktur, das in der Kulturwissenschaft eigentlich als bereits verabschiedet gilt. Es ist dies in den Worten von Thomas Hylland Eriksen ein Konzept – und noch nicht die Praxis – einer „archipelago idea of culture"[43]. Volkskundliche Kulturwissenschaftler erinnert ein derartiges Kulturverständnis aber an die ab den frühen 60er Jahren begonnene Folklorismus-Diskussion, die, was oft übersehen wird, deutlich europäische Züge aufwies.

Ein europäisches Fach & der europäische Folklorismus

Das Aufrufen dieser Folklorismus-Diskussion hat hier nicht das Ziel, die von Hans Moser mit seinem Aufsatz „Vom Folklorismus in unserer Zeit"[44] 1962 eröffnete Diskussion detailliert zusammen zu fassen. Wohl aber soll mit Nachdruck darauf aufmerksam gemacht werden, dass diese – folgt man Zeitzeugen wie etwa Max Matter[45] – sowieso nur schleppend geführte und schließlich auch recht unbegründet mit den „Neusiedler Gesprächen" 1978 abgeschlossene Diskussion[46] doch höchst bedeutende Inhalte aufweist. Denn die von der deutschen Volkskunde begonnene und dann in Europa weiter behandelte Frage nach dem „Folklorismus" hat doch eindeutig Debatten vorweggenommen, die, meist in anderen Fächern geführt, höchst einflussreich – auch und gerade für das kulturelle Erbe – wurden: für die Diskussion der „invention of traditions"[47], für die Problematisierung von Tradition[48] oder von Authentizität[49] und letztlich auch für die gerade diskutierte Globalisierung von Kultur.[50]

41 Zur Ideologie und zur Geschichte dieses Mottos vgl. Maryon McDonald: „Unity in diversity". Some tensions in the construction of Europe. In: Social Anthropology, Bd. 4, 1996, 47-60.

42 Vgl. Reinhard Johler, Volkskunde und Europa. Zum Beispiel: das „Europa der Regionen". In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 102, 2006, 121-137.

43 Thomas H. Eriksen: Between Universalism und Relativism: A Critique of the UNESCO concept of Culture. In: Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour u. Richard Wilson (Hg.): Culture and Rights: Anthropological Perspectives. Cambridge 2001, 127-148.

44 Hans Moser: Vom Folklorismus in unserer Zeit. In: Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 58, 1962, 177-209.

45 Max Matter: Folklorismus. Plädoyer für funktionale Analysen. In: Edith Hörandner, Hans Lunzer (Hg.): Folklorismus. Vorträge der 1. Internationalen Arbeitstagung des Vereins „Volkskultur um den Neusiedlersee" (Neusiedler Konfrontationen, Bd. 1). Neusiedl/See 1982, 167-190.

46 Hörandner, Lunzer 1982 (wie Anm. 45). Natürlich aber ist Thema und Gegenstand Folklorismus immer wieder aufgegriffen worden, so etwa von Regina Bendix: Folklorismus – The Challenge of a Concept. In: International Folklore Review, Bd. 6, 1988, 321-329.

47 Eric Hobsbawm, Terence Ranger (Hg.): The Invention of Tradition. Cambridge 1983.

48 Hermann Bausinger: Kritik der Tradition. Anmerkungen zur Situation der Volkskunde. In: Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 65, 1969, 232-250.

49 Regina Bendix: In Search of Authenticity. The formation of folklore studies. Madison 1997.

50 Vgl. Reinhard Johler: Heimat – Glokalisierung – Welt. Beobachtungen zur kulturellen Gegenwart. In:

Dabei kann die Debatte selbst als bekannt vorausgesetzt werden. Und auch manche wichtige Diskussionspunkte, wie etwa die damals heftig debattierte, weil kritiklose und damit auf „Entlastung" zielende Übernahme von Folklorismus in das volkskundliche Fachverständnis[51] oder die gerade im kulturellen-Erbe-Kontext durchaus sinnmachende, funktionalistische Interpretation von Folklorismus als heilende Therapie für gesellschaftliche Modernisierungsschäden, braucht an dieser Stelle nicht ausgeführt werden.[52]

Höchst bedeutend für die Interpretation der aktuellen kulturelle-Erbe-Produktion aber ist eine Reihe von Überlegungen, die im Kontext der Folklorismus-Debatte angestellt wurden. Hans Moser hat in „Folklorismus in unserer Zeit" bekanntlich keine Definition gegeben, sondern suchte stattdessen nach einem neutralen „Dachbegriff", der es ihm ermöglichte, ein aktuell beobachtbares Phänomen genau und ausgesprochen weitsichtig beschreiben und auch kategorisieren zu können. Sein Ausgangspunkt war dabei ein doppelter: Moser sah einerseits ein breites, zeitgenössisches Interesse am „Volkstümlichen" und andererseits eine hoch entwickelte Praxis, eben dieses auch zu befriedigen – zu befriedigen nämlich in einem „eindrucksvollen Gemisch von Echtem und Gefälschtem" und damit in einer besonderen Art von „Volkskultur aus zweiter Hand".[53]

Mit „Volkskultur aus zweiter Hand" hat Hans Moser, wie bekannt, die im Fach (und auch in der Gesellschaft) seit langem schwelende Frage von „echter" und „falscher" Volkskultur aufgegriffen, und er hat dies nicht zuletzt mit der Beobachtung des „Rücklaufs" von Wissenschaft in die gesellschaftliche Wirklichkeit erläutert.[54] Beide Themen sind von Hermann Bausinger in seiner 1966 veröffentlichten „Kritik der Folklorismuskritik"[55] erstaunlich schnell und schlüssig aufgegriffen und beantwortet worden: Bausinger sah zum einen Fach und Gegenstand – also Volkskunde und Volkskultur – seit jeher mit einander aufs Engste verbunden; und zum anderen wollte er Folklorismus und Folklorismuskritik – also „echt" und „falsch" – nicht trennen, sondern betrachtete sie über weite Strecken als identisch.

In der Folklorismus-Diskussion sind von Hans Moser und anderen aber noch vier weitere – und bislang kaum beachtete – Beobachtungen ausgeführt worden, die für unsere kulturelle-Erbe-Beschäftigung höchst zentral sind: Moser hat in einer ersten Beobachtung deutlich gesehen, dass der „moderne Folklorismus" in die Dynamik zweier „sehr wichtig gewordene[r] Wirtschaftszweige eingebaut ist, für die sich die Bezeichnungen Fremdenverkehr und Unterhaltungsindustrie eingebürgert hat".[56] Er hat in einem zweiten Beobachtung die enorm wichtige Rolle des Staates – mit Wolfgang Brückner gesprochen: der „sekundär verwalteten Volkswelt"[57] –

Ute Bechdolf, Reinhard Johler u. Horst Tonn (Hg.): Amerikanisierung – Globalisierung. Transnationale Kulturprozesse im europäischen Alltag (Mosaic – Studien und Texte zur amerikanischen Kultur und Geschichte, Bd. 32). Trier 2007, 157-170.

51 Konrad Köstlin: Folklorismus und Ben Akiba. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, Bd. 20, 1970, 234-256.

52 Konrad Köstlin: Folklorismus als Therapie? Volkskultur als Therapie. In: Hörandner, Lunzer 1982 (wie Anm. 45), 129-148.

53 Moser 1962 (wie Anm. 45).

54 Hans Moser: Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde. In: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 55, 1964, 9-57.

55 Hermann Bausinger: Zur Kritik der Folklorismus-Kritik. In: Populus Revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart (Volksleben, Bd. 14). Tübingen 1966, 61-76.

56 Moser 1962 (wie Anm. 45), 199.

57 Wolfgang Brückner: „Heimat und Demokratie". Gedanken zum politischen Folklorismus in Westdeutschland. In: Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 61, 1965, 205-213.

und der staatlichen Kulturpolitik für die moderne Zuschneidung dieser „Volkskultur aus zweiter Hand" erkannt. Und Moser und dann auch Bausinger in seiner 1969 gestarteten Umfrage zu „Folklorismus in Europa" haben drittens schnell ausgemacht, dass die „Folklorismus-Kultur" nicht mehr exklusiv deutsch war, sondern – und dies wurde mit unzähligen Länderbeispielen gestützt – europäische, wenn nicht sogar globale Züge aufwies.[58]

Und die vierte Beobachtung: Hans Moser hat den „Folklorismus" zwar in der Gegenwart als gesteigert, aber doch auch als historisches Phänomen – und somit als „überzeitliche Erscheinung"[59] – gedeutet. Und eben diese Interpretation ist von Hermann Bausinger noch weiter ausdifferenziert worden: „Der Folklorismus", so schreibt er, „scheint einer generellen Entwicklungsphase zuzuordnen zu sein": „In ethnologischen Termini könnte man vielleicht sagen, dass die Vorstufen des Folklorismus in Erscheinung treten, wo ‚tribal culture' von ‚folk culture' abgelöst wird, und dass er zur vollen Ausprägung gelangt in der Degenerationsphase der ‚folk culture', also als Ausdruck und gleichzeitig Vehikel des Übergangs zur industrialisierten und damit auch generalisierten Kultur."[60]

Kultur(en)

Dieses fast evolutionär angelegte Stufenmodell führt zu den Grundfragen dieses Aufsatzes zurück. Denn der Übergang vom Industriezeitalter in die „zweite Moderne", so lautet eine eingangs erwähnte These, schafft erst das kulturelle Erbe unserer Gegenwart. Und mit dem Soziologen Anthony Giddens weiter argumentiert: Unsere „posttraditionale Gesellschaft" stellt ein „neues Zeitalter" dar, in dem eine durch Universalisierung, Globalisierung und Individualisierung losgetretene Enttraditionalisierung mit dem „heritage manager" nicht nur eine neue Figur von „Traditionshüter" geschaffen, sondern mit „lebenden Museen" (mit Museen, Umzügen, Märkten und Bräuchen im *cultural-heritage-style*) auch eine neue Darstellungsform kreiert hat. Doch dies ist für Giddens nur die eine Form von aktuell mobilisiertem kulturellem Erbe, die andere ist weltweit auch bekannt: der „kulturelle Fundamentalismus".[61]

Für beide Formen kann man in der weltweiten kulturelle-Erbe-Produktion genug Beispiele finden. Und trotzdem sind gegenüber dem Gidden'schen Großentwurf, wie gerade die Fallstudien gezeigt haben, doch empirisch begründete Zweifel ebenso angebracht, wie gegenüber den eingangs angeführten, die kulturelle-Erbe-Diskussion leitenden Annahmen. So gibt es im Moment zwar einen politisch und ökonomisch gewollten und wissenschaftlich zudem mit herbeigeschriebenen kulturelle-Erbe-Boom, aber omnipräsent ist dieser deswegen nicht. Dafür ist seine Intensität, aber auch seine Verlaufsrichtung von Fall zu Fall – von je konkreter kultureller-Erbe-Praxis sozusagen – doch zu unterschiedlich und zu uneinheitlich. Und wie der Rekurs auf den Folklorismus gezeigt hat, ist hierzulande nicht nur die neue „metakulturelle" Produktion von kulturellem Erbe bereits längst geläufig, sondern auch dessen exklusive Verortung im Kontext von Spätmoderne und kultureller Globalisierung problematisch. Denn spätmodern und globalisiert mag zwar die Einbindung von kulturellem Erbe in den weltweiten Tourismus- und Kulturindustriemarkt sein, die weiterhin starke Rolle, die Staaten

58 Hermann Bausinger: Folklorismus in Europa. Eine Umfrage. In: Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 65, 1969, 1-55.

59 Moser 1964 (wie Anm. 55), 45.

60 Bausinger 1969 (wie Anm. 58), 5.

61 Anthony Giddens: Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft. In: Ulrich Beck. Anthony Giddens u. Scott Lash (Hg.): Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt/M. 1996, 113-194.

in diesem Prozess haben – Peter Strasser hat am Beispiel der UNESCO wiederholt darauf hingewiesen[62] – verweist aber deutlich in eine andere Richtung.

Und so bleibt zu fragen, was denn wirklich neu und wichtig am Boom des kulturellen Erbes ist? Mir scheint dies vor allem dessen momentan enorme ökonomische, politische und kulturelle Dynamik, aber auch die nun endgültig global zu beobachtende, ehemalig aber europäisch begründete Folklorisierung zu sein. Und neu ist wohl auch, dass das kulturelle Erbe – und anders als noch der Folklorismus – nicht mehr für Rückständigkeit steht[63], sondern für Modernisierung und Zukunft. Damit kann zwar nicht unbedingt Entwarnung gegenüber jenem „heritage crusade"[64] gegeben werden, den David Lowenthal mit guter Begründung behauptet hat, es kann aber mit dem Verweis auf unser reflexives – und beim kulturellen Erbe auch ein weiteres Mal notwendigerweise europäisches – Fach eine kritisch kulturwissenschaftliche Begleitung dieses Prozesses als gesichert gelten. Aber kulturfixierte Kulturwissenschaftler sollten doch ein – vielleicht sogar das – Problem des kulturellen Erbes in Dauerreflexion halten. Es ist dies der bereits wiederholt kritisierte, aber gerade Konjunktur habende Kulturbegriff, der kleine Anlässe schnell mit den großen Konflikten der großen Welt verbindet.[65] Es ist dies ein Kulturbegriff, der zwar „cultural diversity"[66] – also das weltweite kulturelle Nebeneinander – fördert, „differences" aber – also das kulturelle Mit- und Ineinander und somit kulturelle Hybridisierungen – nicht akzeptiert. Nicht zufällig hat Samuel Huntington daher in seinem „Kampf der Kulturen" auch die Verteidigung des westlichen Kulturerbes mit einer heftigen „Kritik am Multikulturalismus" verbunden: „Die Machtinhaber anderer Länder haben [...] versucht, ihr kulturelles Erbe zu verleugnen und die Identität ihres Landes von der einen Kultur zu einer anderen zu verschieben. Bis heute haben sie damit in keinem einzigen Fall Erfolg gehabt, vielmehr haben sie schizophrene, zerrissene Länder geschaffen."[67]

Österreich aber – so haben mehrere Diskussionen des letzten Sommers gezeigt – hat nicht nur bereits seine Mini-Huntingtons, sondern auch eine besondere Neigung zu einem wissenschaftlich längst überwundenen Kulturbegriff: so jedenfalls, wenn eine österreichische Leitkulturdebatte[68] eingefordert oder in der hiesigen Auseinandersetzung mit der islamischen Welt das eigene kulturelle Erbe mit Argumenten des kulturellen Ausschlusses verteidigt wird.[69]

62 Peter Strasser: Das kulturelle Erbe auf dem internationalen Parkett. Die UNESCO und der Schutz des kulturellen Erbes. In: bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie, H.3, 2005, 52-77; ders.: Welt-Erbe? Thesen über das „Flaggschiffprogramm" der UNESCO. In: Hemme, Tauschek, Bendix 2007 (wie Anm. 7), 101-128.

63 Gottfried Korff: Folklorismus und Regionalismus. Eine Skizze zum Problem der kulturellen Kompensation ökonomischer Rückständigkeit. In: Konrad Köstlin, Hermann Bausinger (Hg.): Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. 22. Deutscher Volkskunde-Kongreß in Kiel vom 16. bis 21. Juni 1979 (Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, Bd. 7). Neumünster 1980, 39-52.

64 Lowenthal 1998 (wie Anm. 9).

65 Chris Hann: The Cartography of Copyright Cultures versus Proliferation of Public Properities. In: Erich Kasten (Hg.): Properties of Culture – Culture as Property. Berlin 2004, 289-304.

66 Vgl. etwa: Thomas Hylland Eriksen: Diversity versus Difference: Neo-Liberalism in the Minority Debate. In: Richard Rottenburg, Burkhard Schnepel u. Shingo Shimada (Hg.): The Making and Unmaking of Differences. Anthropological, Sociological and Philosophical Perspectives. Bielefeld 2006, 13-25.

67 Samuel P. Huntington: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München, Wien 1996, 503.

68 Alexandra Föderl-Schmid: Anschwellender Schreckensgesang. Mit Verspätung hat in Österreich auch eine Debatte über Leitkultur eingesetzt. In: Der Standard, 15./16.09.2007.

69 Etwa: Christian Ortner: Mehr Burka als Prada. In: Die Presse, 17.08.2007 sowie die dort folgende Diskussion.

Erben?

Ich habe im Jahre 1986 in der „Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde" ein Buch des italienischen Historikers Giovanni Lévi „L'Eredità Immateriale"[70] (zu deutsch: Das immaterielle Erbe. Eine bäuerliche Welt an der Schwelle zur Moderne) rezensiert. Diese Mikrostudie hat mich damals außerordentlich fasziniert, zeigte sie doch für ein kleines Dorf im Piemont jene komplexen Sozialtechniken des „Erbens" auf, die in einer ständigen „Kultur der Unsicherheit" Stabilität und Zukunft verhießen. In der Gegenwart mit ihren neuen Unsicherheiten wissen wir nun viel über das Kulturelle Erbe, aber noch viel zu wenig darüber, wie das soziale „Erben" von Kultur, wie also die Auswahl, Aneignung und Bewahrung des kulturellen Erbes, vonstatten geht. Mit Gottfried Korff vermute ich, dass es hierzulande – will heißen: in Europa – primär im Modus des Erlebens vonstatten geht, aber eben das gilt es erst weiter empirisch zu prüfen. Denn wichtig ist zudem: Neben dem Recht auf das kulturelle Erbe, muss auch – in den Worten der finnischen Ethnologin Katriina Siivonen – „the right to stand outside of cultural heritage"[71] gelten und kulturwissenschaftlich untersucht werden.

Kühe im Weltkulturerbe

Im September 2006 habe ich in meiner engeren Heimat, im bereits angesprochenen Bregenzerwald bei den „Bizauer Kulturtagen" über das kulturelle Erbe referiert. Ich habe – und die Beantragung des Titels „Welterbe" stand damals bereits spürbar im Vortragsraum[72] – eine insgesamt positive kulturelle-Erbe-Einschätzung für das Tal abgegeben, schien mir doch dort die Verbindung von Tradition und Moderne, von Lokalem und Globalem durchaus gelungen. Die insgesamt positive Stimmung wurde allerdings durch eine Wortmeldung des Religionswissenschaftlers Kurt Greussing verändert, der – nach genauem Studium des Bregenzerwälder Braunviehs[73] – eine verheerende (und auch nicht gern gehörte) Information zu der den Antrag begründenden „Dreistufenlandwirtschaft" gab. Denn in der weiteren Umgebung der Hochalpen besteht mittlerweile eine Fauna, die ähnlich jener von deutschen Autobahnraststätten ist. Der Grund dafür ist einfach: Die Kühe werden heutzutage primär nur mehr wegen der

70 Reinhard Johler: Rezension über Giovanni Levi: L'Eredità Immateriale. Carriera di un Esorcista nel Piemonte del Seicento. Torino 1985. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. XL/89, 1986, 74-76.

71 Katriina Siivonen: The Right to Stand outside of Cultural Heritage. A Condition for Sustainable Cultural Development. In: Ethnologia Fennica, Bd. 34, 2007, 6-19.

72 Die Welterbekomitee hat in seiner Sitzung im Juni 2007 den Antrag der Region Bregenzerwald „UNESCO Welterbe Kulturlandschaft" zurückgestellt. Die Region wurde zum einen aufgefordert, moderne Managementstrukturen zu schaffen und sich andererseits weltweit für eine gemeinsame Antragstellung mit anderen Mehrstufenlandwirtschaften zu verknüpfen. Diesen Forderungen wollten die Bregenzerwälder Aktivisten nicht mehr folgen, sie zogen aber trotzdem eine positive Bilanz ihrer Bemühungen: „Diesen Lernprozess hat die Region gemacht. Die Arbeit an diesem Thema war spannend und hat unsere Region auf internationaler Ebene bekannt und interessant gemacht. Die Erkenntnis und die Bereitschaft hier einen Abschluss zu finden, für manche auch einen Traum und eine große Chance aufzugeben, ist meines Erachtens keine Niederlage, sondern eine wichtige Erfahrung für die Verantwortlichen und die gesamte Region. Die aufgearbeiteten Inhalte und der entstandene Diskurs müssen weitergeführt werden. Der Zusammenarbeit in der Region ist Vorrang zu geben, vor der internationalen Kommunikation zur Erreichung des Emblems." (Anton Wirth: Weltweite Zusammenarbeit oder Ende einer Chance. In: Bregenzerwald spektrum, H. 1, 2008, 2-3).

73 Kurt Greussing: Die Schlaraffen-Kuh. Milch ohne Ende – oder das Ende der Alpwirtschaft? In: Kultur. Zeitschrift für Kultur und Gesellschaft, Bd. 9, 2007, 40-43.

Alpungsprämie auf die Alpen getrieben. Tauglich dafür aber sind sie nicht mehr, können die für eine hohe Milchleistung gezüchteten Turbo-Kühe doch im Hochgebirge ohne zusätzliches Kraftfutter gar nicht mehr überleben. Über den Kuhdung wieder ausgeschieden, verdrängt dieses Kraftfutter aber im Moment gerade das, was wir als Alpenfauna so hoch schätzen, für das wir auch gerne höhere Nahrungsmittelpreise bezahlen und das wir auf alle Fälle schützen wollen. Aber was wir schützen – und dies scheint eine zentrale Botschaft von kulturellem Erbe zu sein –, das verändern wir (gewollt oder nicht gewollt) auch.

Tradition, Erbe und gesellschaftliches Wissen

Thema mit Variationen

Konrad Köstlin

Unter der Rubrik „Europas Erbe" suchte der Kultursender *arte* Europas große Dramatiker. Aus 50 Dramatikern konnte man 10 Autoren in einem ersten Schritt per Postkarte oder Internet bis 30.September 2007 wählen.[1] In einer Live-Show sollten dann 10 Paten für ihren Dramatiker werben und am Ende per Telefon abgestimmt werden. Erbe wurde plebiszitär ermittelt. Georg Milbradt, sächsischer Ministerpräsident, wurde kritisiert, weil er mit plebiszitärer Zustimmung eine Dresdner Elbbrücke durchsetzen wollte und bereit war, dafür den Titel „Weltkulturerbe" aufs Spiel zu setzen.[2] Der Wiener Tourismusverband äußerte sich in Bezug auf diesen Titel sehr selbstbewusst ähnlich.

Der Kärntner Brauchtums-Obmann Wolfgang Lattacher verhandelte gleich direkt mit der Pariser UNESCO-Zentrale[3], um Kärntner Brauchtum zum Weltkulturerbe zu machen. Dazu sollten Brauchtumsaufzeichungen im Abstand von 5 Jahren auf DVDs dokumentiert werden, da die UNESCO „Brauchtum in Bewegung" verlange (in der Tat!). Lattacher bedauerte, dass das Aussehen der Trachten im Biedermeier nicht festgehalten worden sei und meinte: „So etwas darf nicht wieder passieren."[4] In Wien forderten 2005 Touristiker, Wiener Charme und den Schmäh – einschließlich der Grantigkeit der Ober – zum Weltkulturerbe zu machen.[5] Zuviel Thomas Bernhard gelesen?

Erbe als Eigentum: Der Boulevard, der Wiener KURIER, spitzt zu: „Schmankerl als geistiges Eigentum."[6] Das Lebensministerium habe ein Register des traditionellen Wissens angelegt. „Ein Register über Traditionelle Lebensmittel enthält derzeit 31 Produkte, die seit mindestes drei Generationen (75 Jahre) mit 'Traditionellem Wissen' in den Regionen Österreichs kultiviert oder verarbeitet werden. Das Register enthält für jedes Produkt eine Beschreibung, eine Kurzdarstellung des Traditionellen Wissens, Information um die erste historische Offenlegung, die Verbindung zur Region, Inhaber des Wissens, Ansprechpartner, Schlüsselworte so-

1 www.arte.tv/dramatiker.

2 Siehe dazu Sönke Friedreich in diesem Band. Inzwischen hat das Welterbezentrum der UNESCO seinen 21 Mitgliedsstaaten empfohlen, das Dresdener Elbtal aus der Liste zu streichen. Süddeutsche Zeitung vom 16./17.Mai 2009.

3 Dazu jüngst Markus Tauschek: Wertschöpfung aus Tradition. Eine Ethnographie der Konstituierung des kulturellen Erbes am Beispiel des Karnevals von Binche. Phil. Diss. Göttingen 2008.

4 Weltkulturerbe: Heiß begehrter Titel. DIE PRESSE (Wien) vom 11. Jänner 2007.

5 3-sat Kulturzeit vom 15.03.2005. Vgl. dazu auch Olaf Bockhorn: „Kulturelles Erbe". Von der Schwierigkeit, einen wissenschaftlichen Beitrag zu diesem Thema zu schreiben. In: Bricolage 3/2005, S. 78-90; bes. S, 83 ff. Die Austrian Airlines teilen mit (als der Verkauf des Staatsanteils droht), man werde den Gästen „auch in Zukunft mit Herzlichkeit und österreichischem Charme ein Lächeln ins Gesicht zaubern". austrianinternet@newsletter.austrian.com vom 5.12.2008.

6 KURIER (Wien) vom 15. März 2007.

wie eine kurze Liste der verwendeten Referenzen und Literatur zur weiteren Information." In der Datenbank sind enthalten: Waldviertler Graumohn g.U., Steirisches Kürbiskernöl g.g.A., Ausseerland Seesaiblinge, Tiroler Speck g.g.A., Mostviertler Schofkas, Montafoner Sura Kees u.v.m. „Traditionelles Wissen im Sinne der Weltorganisation für geistiges Eigentum (WIPO) ist Wissen, das in einem traditionellen Zusammenhang geschaffen, bewahrt und zwischen den Generationen weitergegeben wird. Es ist gleichzeitig verbunden mit einer lokalen Gemeinschaft, die sich mit der traditionellen Kultur identifiziert und das von der Gemeinschaft als Traditionelles Wissen gesehen wird. Durch die Offenlegung des Traditionellen Wissens bei der WIPO werden Beweismittel geschaffen, die einen defensiven Schutz bewirken."[7] So, von Mund zu Mund, hatte man sich als Doktrin mündliche Überlieferung in der Volkskunde vorgestellt.

Als in Bergen-Belsen am 28.Oktober 2007 ein Dokumentationszentrum eröffnet wurde, mahnte der niedersächsische Ministerpräsident Christian Wulff, die Kette der Erinnerung dürfe niemals abreißen. Der Satz „Die Kette der Erinnerung darf niemals abreißen" wurde zur Schlagzeile der Frankfurter Allgemeinen Zeitung: Erinnerung als direkter Kontakt durch das Bild einer Kette. Die FAZ zeigt ein Foto mit Akten über jüdische Häftlinge und untertitelt dies mit „Banalität des Bösen".[8] Zu Merkposten im Erbediskurs unserer Gesellschaft sind beide geworden, die Erinnerung als Topos selbst und Hannah Ahrendts Formel von der Banalität des Bösen als dauerndes Memento. Auschwitz und Bergen-Belsen zählen zum Weltkulturerbe. Es sind keine Zyniker, die von bösen Traditionen reden, vom bösem Erbe, wenn sie Unerträglichkeiten unserer Gegenwart – den Umgang unserer Gesellschaft mit Migranten etwa – mit historisierender Drastik in ihren vergleichenden Verweisen auf den Nationalsozialismus unterstreichen wollen. Die Rede von der „Kette der Erinnerung" gehört als Memento zum gesellschaftlichen Wissen, das, nicht ohne Pathos, das „nie mehr!" fordert. Ein Erbe ist gemeint, das zur Hypothek unserer Herkunft geworden ist; wir haben gelernt, dass es nicht auszuschlagen sei. Was juristisch beim Erbe an sich ja möglich ist, nämlich die „Erbschaftsausschlagung", gilt hier nicht. Der Erbe haftet für alle Nachlassverbindlichkeiten, auch wenn nicht alle dieses Erbe annehmen.

Der FAZ-Bericht zum Dokumentationszentrum in Bergen-Belsen lehrt uns auch, dass es für dieses Erbe eine Art Kanon gesellschaftlichen Wissens gibt. Der, zugleich Ausdruck politischer Korrektheit, manifestiert sich in der Architektur des Mahnmals: An einer Stelle „schwebt das Gebäude zwei Meter über dem Boden – ein Fundament zu graben verbot sich, um nicht den jüdischen Friedhof zu stören, der hier beginnt".[9] Das Wissen über jüdische Grabstätten hat sich in Mediendiskursen über eine Reihe von Anlassfällen etabliert, wenn sich etwa herausstellte, dass ein Supermarkt, ein Parkhaus oder eine Wohnsiedlung auf dem Gelände eines ehemaligen jüdischen Totenfeldes gebaut werden soll. Gesellschaftliches Wissen verwahren, hüten und repetieren die Medien; es gibt geerbte Jahrestage wie den 9. November. Als am 9. November 2007 in Stuttgart der Ball der Presse veranstaltet werden sollte, gab es Proteste. Der Schirmherr der Veranstaltung, Ministerpräsident Oettinger, hatte kurz davor einen unkritischen Nachruf auf einen Amtsvorgänger, Filbinger, einen ehemaligen NS-Marinerichter, verfasst. Der Ball wurde in eine Gala (ohne Tanz eben!) umbenannt.

7 http://www.lebensmittelnet.at/article/archive/14405/ (Zugriff 15.03.07)..

8 FAZ vom 29.10.2007.

9 Robert von Lucius: Beton schwebt über den Gräbern. In: FAZ vom 29.10.2007 (Feuilleton).

Die drei in den Titel gesetzten Begriffe, Tradition, Erbe und gesellschaftliches Wissen, markieren Konzeptionen des Umgangs mit gesellschaftlichen Narrativen, mit Bildern und Wissensbeständen über eigene Herkünfte. Sie zielen auf Identitäten, beinhalten Identitätsofferten. Das Operieren mit der Suggestion gesellschaftlicher Verpflichtung ist so festgefügt , dass es eines Nachweises ihres Nutzens kaum bedarf. Alle drei Begriffe haben einen Bezug zu unserem Fach und lassen sich an dessen Kernbegriffe anschließen, falls sie nicht selbst solche sind. In ihnen dominieren autochthone Akzentuierungen (Orte, Eigenes, Brauch, Heimat). „Traditiones" ist der Titel einer slowenischen Volkskunde-Zeitschrift; „Gemeinschaft und Tradition" hatte Richard Weiss 1946 als die Grundpfeiler der Volkskultur ausgemacht und auf diese Weise sowohl fachliche wie auch menschliche Inklusionen und Exklusionen deutlich als lokal fixiert markiert.[10]

Die dem Fach-Diskurs nahe und so plausible, auf einen Konsens über die fraglose Bedeutung des Erbes gegründete Formel, „Ohne Herkunft keine Zukunft", die aus dem Umfeld von Hermann Lübbe längst in die Rhetorik der Bürgermeister eingesickert ist, ließe sich dann als eine Art Indianerweisheit („Wir haben die Erde nur geborgt...") in die Kategorie moralisierender Mythen einordnen. Auch der Gustav Mahler zugeschriebene Sager „Tradition ist die Weitergabe des Feuers, nicht die Anbetung der Asche" ist hundertfach wohlmeinend wiederholt worden. Damit lassen sich die drei Begriffe auch als ein permanentes Monitum gegen die unbegrenzten Möglichkeiten des naturwissenschaftlich-technisch ermöglichten Fortschritts interpretieren. Seit 200 Jahren, so hat Reinhart Koselleck einmal angemerkt, stehe „die Zivilisation unserer Menschheit unter einer Zwangsalternative, die es zuvor nie gegeben hat, nämlich technisch fortschreiten zu müssen oder zurückzufallen in anarchische Zustände."[11] Da, in der Anarchie, bedürfte es dann keiner Erbediskurse mehr.

Die drei Begriffe Tradition, Erbe und gesellschaftliches Wissen werden nur noch vom Geraune um die Wurzeln übertroffen. Erbe und Wurzeln, beide auch mit Biologischem affiziert und beglaubigt, haben sich in ihrer raunenden Plausibilität immer wieder popularisieren lassen. Es waren Intellektuelle der Geschichtswerkstätten, die in den 1970er Jahren die süddeutsche Region Hotzenwald mit ihren „Salpeterern" als immer schon widerständig beschrieben und diese Eigenschaft, vom damaligen deutschen Bundespräsidenten Heinemann unterstützt, als regionales Erbe auswiesen.[12] Eine Zeitschrift namens „Allmende" hat sich als alemannisch geprägt vom protestantischen Württemberg abzuheben versucht, indem sie das katholische, einst habsburgische (vorderösterreichische) Oberschwaben als Region ererbter, eigentlicher, human-warmer Lebensqualität beschrieb und gegen das als kalt-pietistisch ausgemachte Württemberg setzte. Als in Frankenburg im Hausruck im Herbst 2007 eine kosovarische Familie abgeschoben werden sollte, gab es in der Gemeinde Unruhe. Die liberale Wiener Zeitung STANDARD verwies mit einem historischen Link auf eine „Unruhe an der Wiege der Bauernkriege" und fuhr fort, für die Frankenburger sei die Auflehnung gegen die Obrigkeiten nichts Neues. Bereits im Mai 1625 nämlich hätten die evangelischen Bauern während des 30-jährigen Krieges mit einem Aufstand die Einsetzung eines katholischen Geistlichen verhindert. Der bayerische Statthalter habe damals die 36 Führer des Aufstandes paarweise um ihr Leben würfeln lassen. Ein „Frankenburger Würfelspiel" wird seit 1925 alle 2 Jahre aufgeführt

10 Richard Weiss: Volkskunde der Schweiz. Erlenbach-Zürich 1946.

11 Reinhart Koselleck: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt am Main 2006.

12 Thomas Lehner: Die Salpeterer. „Freie, keiner Obrigkeit untertane Leut' auf d. Hotzenwald". Berlin 1977.

und im Jahre 2007 wird ein Würfelspielmuseum eröffnet.[13] Das als historisch ausgemachte Erbe wird zum „Alleinstellungsmerkmal", zur Unique Selling Proposition (USP), wie es in der Werbesprache heißt, die längst auch in die Projektbeschreibungen und Antragstexte der Wissenschaft eindringt.

Unscharf bleibt freilich auch die als „Wissensgesellschaft" bezeichnete Formation unserer Gegenwart und die ihr eingepflanzte Idee vom gesellschaftlichen Wissen. Sie kommt „im Unterton der Fortschrittlichkeit....mindestens der alternativlosen Unausweichlichkeit" [14] daher und bleibt ebenso wenig präzise wie die Wurzelmetaphorik als eine Variante des Erbe-Gedankens. Die TV-Moderatorin Arabella Kiesbauer hat ihre eigene Wurzelklärung – als Suche nach dem ghanaischen Vater, den sie nie gesehen hatte – vor die eigene Mutterschaft gestellt: „Ich musste erst zu meinen afrikanischen Wurzeln stehen, um empfangen zu können...."[15]

Für Max Weber war die Moderne durch rationales, zweck- und wertorientiertes Handeln gekennzeichnet. Es sei von vorrationalem, traditionsgeleitetem Handeln abzugrenzen. Tradition und der von ihr abgeleitete Traditionalismus als eine spezielle Fortschrittsfeindlichkeit standen seither für eine besondere Struktur von Gesellschaft, die durch die „Gemeinschaft" gekennzeichnet war. Weber folgt jener Opposition, die zuvor Ferdinand Tönnies 1887 formuliert hatte. Gerade nicht Gemeinschaft, sondern Unverwechselbarkeit steht heute bei Individuen und Gruppen bei der Etablierung des Erbes obenan. Wir beobachten so heute Überlappungen, Zitate und Abbrüche, Regressionen wie die Leugnung der NS-Geschichte, Konflikte und Sinnsuchbewegungen, die durch die elende Sucht nach Differenz einerseits und den Verlust des Gemeinsamen andererseits entstanden sind und sich Raum in fundamentalistischen Eruptionen schaffen, die sich gegen das Fremde richten. Da wenigstens ist dem Heiligen Vater zuzustimmen, wenn er „die übertriebene Verherrlichung der eigenen Verschiedenheit" kritisiert.[16]

Wir sehen und deuten Praxen, in denen sich Moderne und Tradition geradezu zu ergänzen scheinen – wie sich an der fabelhaften Integration von alternativer Medizin und Heilerinnenwissen in die Schulmedizinen ersehen lässt. „Heilung in den Religionen" war der Titel einer Tagung, die im November 2007 in Wien angekündigt war, „'Im sicheren Schatten Deiner Flügel'– zur Revitalisierung der Heilung durch Engel, Heilige und Gebete" der Titel eines Vorträge.[17] Die UNESCO-Kommission für Immaterielles Kulturerbe in Österreich hat der Revitalisierung alten Heilwissens eine Tagung gewidmet.[18] Deren Integration in die Moderne ist Ergebnis einer Pflege und Organisation eines selektierten und re-konstruierten kollektiven Gedächtnisses in der Moderne.[19]

Am 26.Oktober, dem österreichischen Nationalfeiertag, dem früheren „Tag der Fahne", werden – als Erbe – Mythen der Homogenität exekutiert: Neutralität und Sicherheit, Solidarität und Gemeinschaft – in absteigender Linie. Menschen kommen, feiertäglich gekleidet wie zum Kirchtag, nicht selten also im Landhausstil, der aparten Kombination von ruralem Rau-

13 Alexander Fechter: Unruhe an der Wiege der Bauernkriege. In: Der STANDARD vom 3.10.2007.

14 Hans-Dieter Kübler: Wissensgesellschaft. Gesellschaftlicher Wandel zwischen Information, Medien und Wissen. Eine Einführung. O.O. (Opladen) 2005, S. 7.

15 Arabella Kiesbauer im Interview zu ihrem Buch „Mein afrikanisches Herz" (2007).

16 Papst Benedikt XVI. ruft zum Frieden auf. In Südd. Zeitung vom 02.01.06.

17 Forschungstagung der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft (ÖRGW) am 22. 11.2007.

18 http://www.UNESCO.at/kultur/immat_kulturerbe.htm.

19 Anthona Giddens: Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft. In: Soziale Welt 44/1993, S. 445-485.

leinen und Glattlederapplikationen, auf den Wiener Heldenplatz zur jährlichen „Leistungsschau des Bundesheeres". In Erbe- und Erinnerungskultur – als intendiertem gemeinsamen Vielfachen – wird investiert. Es muss vor allem plausibel sein. Wie in einer Kettenreaktion haben in Forschungsprojekten nach französischem Vorbild bald Italien, Deutschland, Österreich und andere Länder in mehrbändigen Publikationen ihre Lieux de Mémoire aufgelistet.[20] Diese Erbe-Orte sind deutlich nationalen Zuschnitts wie diese moderne, von Pierre Nora zurechtgeschnittene Magisierung der Orte, die Karl-Markus Michel Topolatrie nennt.[21] Sie zielen auf eine Art „Summe", die sich als ein Konsens gibt, der appellativ auf ein Erbe schielt und die Einheimischen definieren hilft.

Wissenschaftliche Fachkulturen gründen auf Traditionen. Sie bestimmen ein Fach und fungieren in ihm als Herkunftsgeschichte. In der Wissenschaft werden Fach-Traditionen als Erbe, als Herkunftsgeschichte, aufgemacht. Dabei werden Persönlichkeiten neu gesehen und eingeordnet, deren Einsichten bislang fast ohne jede Folge geblieben sind. Ein Mainzer Vortrag von 1971 von Ernst Schlee[22], von den damals Jungen im Fach befehdet, hat durch Gottfried Korff – 2007 und wiederum in Mainz – eine neue Wertung erfahren.[23] Das Umschreiben der Fachgeschichte wird beobachtet und äußert sich als ein dauernder Prozeß der Selbstvergewisserung. Was sich in der Erinnerung einer Gruppe durchgesetzt hat, die volkskundliche Scientific Community wäre das hier, bestimmt die von der Vergangenheitsorientierung bestimmte Gegenwart. Als Tradition und Erbe herausdestilliert, wird es durch rituelle Repetition, in diesem Fall das Zitieren, sakralisiert. Wie für die Wissenschaft lässt sich das ähnlich für die alpine Grundierung der Volkskultur in Österreich zeigen, wie sie seit 1949 eine Dauer-Briefmarkenserie mit Volkstrachten – Briefmarken sind das repetierende Massenmedium par excellence – verdauert hat.[24] Das Benennen und seine Bilder schaffen auch hier geglaubte Wirklichkeiten wie die Rede von der Alpenrepublik seit der I. Republik, in der selbst Wien einmal als Alpenstadt beschrieben worden ist. Benennen und Taufen schaffen geglaubte Wirklichkeiten.

Tradition ist dadurch gekennzeichnet, dass sie überliefert ist und durch menschliche Auffassung hindurchgegangen ist, so hat es Johann Gustav Droysen vor 150 Jahren klug und klar in seiner „Historik" bestimmt. In der Legitimierung von Ideologien hat Eric Hobsbawn durchaus ähnlich die Tradition durch den Begriff der „Invented Tradition" relativiert.[25] Hier lässt sich anmerken, dass genau besehen alle Traditionen arbiträr, d.h. willkürlich sind.[26] Wichtig ist ihre Authentisierung und Einübung durch die Repetition, wie es die Einsetzungswort für das christliche Abendmahl zeigen: „Dies tut, so oft ihrs tut, zu meinem Gedächtnis": Es ist die Vergegenwärtigung des Anfangs der Lehre durch ihre rituelle Wiederholung. Das Anfängliche dient als Legitimation.[27] Solche Symbolik stellen wir selbst her, und niemand wundert sich

20 Emil Brix, Ernst Bruckmüller und Hannes Stekl: Memoria Austriae I. Wien 2004, S. 2006.

21 Karl-Markus Michel: Über den Wunsch nach authentischen Gedenkstätten und die Liebe zu Ruinen. In: DIE ZEIT Nr.38 vom 11. 09.1987.

22 Ernst Schlee: Das volkskundliche Museum als Herausforderung. In: Zeitschrift für Volkskunde 66 (1970)

23 Gottfried Korff: Igel oder Kuscheltier? Das Museum im Medienwandel, oder: Die geringe Einschaltquote als Chance. In: Michael Simon, Thomas Itengartner, Timo Heimerdinger, Ann-Christin Lux (Hg.): Bilder, Bücher, Bytes. Zur Medialität des Alltags. Münster 2009 (im Druck).

24 Richard Zimmerl: 50 Jahre Trachtenserie. In: Die Briefmarke (Juni) 1999, S.39-42.

25 Eric Hobsbawn und Terence Rangers (Eds.) The Innvention of Tradition. Cambridge (Univ. Press) 2000.

26 Konrad Köstlin: Gilden in Schleswig-Holstein. Die Bestimmung des Standes durch „Kultur". Göttingen 1976, S. 183 f.

27 Wie dies in der gemalten Ikone der Ostkirche mit dem Bezug auf das Urbild gesehen wird.

darüber. Martin Scharfe hat gestern den „Anfang" seines Buches auf den 11. Juni 1998 datiert und sich mit seiner Einleitung zum Buch, datiert mit Marburg, 11. Juni 2007, auf eben diesen Anfang bezogen.[28]

Solche Linien zu einem fiktiven Anfang (der immer ein gesetzter ist) lassen sich an einem Beispiel aus dem alten Kanon des Fachs, an den musikalischen Ausdrucksformen, die man Volksmusik nennt, erläutern, weil hier eine Auseinandersetzung um Werte geführt wird. Manche lassen die Volksmusik nur noch im Gewande der Verfremdung gelten. Wo Neues und Fremdes in Volksmusik eingemischt wird, wittern wiederum die Hüter der Tradition gefährliche Feinde, die von „Crossover", „Fusion" und „Sampling" reden und die Volksmusik zur „Weltmusik" machen wollen. Hybridisierung als die Vermischung der Traditionslinien, Diskurse und Techniken wird geradezu zum Programm. Waren – und eine Kulturware ist die Musik – entfalten ihre Wirkung beim Gebrauch, beim Konsum. Wie jede Kulturware hat Musik eine Botschaft; die Botin Musik selbst ist Botschaft und mehr als bloße Musik.

Anwendungen dieser Botschaft verwandeln sich in Bilder vom richtigen Leben, von denen Volksmusik handelt: Bilder von Gemütlichkeit, vom feinen Beieinandersein, von Unrecht und Gerechtigkeit, von Härte und Armut, von der wahren Liebe, von richtigen Männern und Frauen. Wir erleben Volksmusik als eine kulturelle Praktik, die weit über die Musik hinausreicht und zum Ausdruck von Lebensstilen wird, die auf das Erbe rekurrieren. In den vergangenen zweihundert Jahren hat sich in Bayern und Österreich ein Lebensstil – wie schon angemerkt – so sehr alpinisiert, dass in der Repräsentation ganz Österreich, ähnlich wie Bayern, als ein Alpenland gilt – als Alpenrepublik.[29] Beider Volksmusiken werden vorzüglich den Höhenlagen zugedacht und vor allem dort als natürlich und eigen wahrgenommen. Mit der Bemerkung, der Alpenjuchzer sei besonders deutsch, hat Josef Pommer, Gründerfigur des Österreichischen Volksliedwerks, das 2004 sein Hundertjähriges feierte, früh in diesen Diskurs eingegriffen.[30] Der Alpenjuchzer sollte zum „Alleinstellungsmerkmal" werden, folgte damit der Praxis des „brand yourself", das der Verleger Hubert Burda für uns Heutige als Maxime für den Erfolg des Individuums aufmacht.

Das scheinbar Einfache des Anfangs steht gegen das Komplexe. Volksmusik wirkt „unplugged", wie diese Anmutung von Direktheit und Unvermitteltheit in der U-Musik genannt wird und damit gleichzeitig eine Kritik an der Künstlichkeit der Elektrik meint. Das Nominieren der Tradition als eines Erbes lässt sich nicht nur als Indiz eines Wertewandels beschreiben, sondern vor allem als Indiz für das Gewahrwerden des Wandels verstehen. Tradition ist ja doch „ein nie stillstehender Fluss" (Jacob Grimm). Sie ist ein – oft unberedetes – beständiges Neuorganisieren von Bekanntem und Hinzugekommenem zu wiederum Neuem. Bei der Musizierpraxis der Vormoderne waren Innovationen die Regel, sonst gäbe es keinen Rheinländer, keine Mazurka und keine Polka, keinen Schottischen (und ihre herkunftsanzeigenden Namen), sonst gäbe es nicht fast überall den „Siebensprung" und den „Windmüller" und die vielen „Bunten", die sich in einem historischen Prozess als „neu" bestimmen lassen. Nichts war so neuerungssüchtig wie jene Musik, die man Volksmusik zu nennen sich angewöhnt hat. Als beharrende Volksmusik haben sie erst die Bürger bezeichnet und sie zu einer antimodernen Gattung gemacht. Daran ist zu erinnern: „Volksmusik" ist ein Gerücht aus der

28 Martin Scharfe, in diesem Band, S. 15-33.

29 Die Mehrheit beider Bevölkerungen lebt im eher Flachen.

30 Iris Mochar-Kircher: Das echte deutsche Volkslied. Josef Pommer (1845-1918) - Politik und nationale Kultur. Frankfurt am Main 2004.

Welt gebildeter Landsehnsüchtler des 19. Jahrhunderts, ein Gerücht, das dann als geglaubte Wirklichkeit in der Stadt seinen Platz fand und seither aufs Land zurückschlägt. Und da sitzt es nun und schafft fortwährend seine Wirklichkeit, die nun als „traditionell" und „echt" bezeichnet wird.[31]

Historisch gesehen kann Echtheit so erst vor der Folie der Erfahrungen von „Entfremdung" als dem Unechten wahrgenommen werden. Die Entfremdung als Leiden der Moderne ist ein Deutungsphänomen, das von der Vorstellung nicht entfremdeten vormodernen Lebens ausgeht. Das Festhalten am Erbe, am Eigenen, Lokalen wird heute zum Ausdruck der Besorgnis, das Globale könnte dieses Lokale als eine Spezifik des Eigenen einebnen. Denn das große Versprechen der Volksmusik besteht ja doch darin, was sonst verloren scheint, wiederzugewinnen: das Einmalige. Volksmusik behauptet, als Gattung zwar überall zu existieren, aber dann doch überall anders und damit einmalig und unverwechselbar zu klingen, was sie in einem Meer behaupteter Verwechselbarkeit und Gleichförmigkeit so faszinierend macht. Ähnliches lässt sich von der regionalen Küche sagen. Die Himmelfahrt des Schinkenfleckerls[32], Ergebnis und Reaktion auf ein Bedrohungsszenario, gehört dazu. Die sprachliche und symbolische Mutation bisher üblicher Knödel zu „Tiroler Knödeln" rubriziert diese auf der Speisekarte unter „regionale Spezialitäten", obwohl sie auch weiterhin als alltägliche Knödel gegessen werden.

Längst aber ist das Zitieren aus anderen Welten nicht nur üblich geworden, sondern als legitimes Verfahren gewöhnlich. Eine belgische Gruppe nennt sich „Klezmic Noiz" nennt und hat diesen Namen in arabisierten Buchstaben auf ihr CD-Cover gemalt. Die schwedische Band „Östblocket" (Ostblock) hat eine CD mit dem Titel „Yes we are a Swedish Balkan Band" produziert. Sie spielen neben einem wunderschönen schwedischen Lied „Gå på Glöden" beste schwedische Balkanmusik. Die Musik ethnischer Minderheiten ist in den Einfluss- und Repertoirekatalog der Mehrheiten aufgenommen worden. Klezmermusik von Klezmic Noiz muss nicht von Juden gespielt werden und die Balkanmusikgruppe Östblocket besteht aus 11 Johannssons und Perssons.. Auch die „echte" Volksmusik wird nicht (und wurde schon gar nicht) nur von älplerischen Bauern gespielt (die ließen spielen!), wie das die Repräsentationen durch trachtige Burschen und der saubere Dirndln im Fernsehen nahelegen könnten. Das gilt auch für historisierende Neuschöpfungen der Dudelsack- und Drehleierbranche. Es handelt sich um Zitate aus anderen – historischen wie exotischen – Welten, die freilich – so oder so – nicht mehr wirklich fremd sind.

Im Korsett von Tradition und Erbe, das sich zum gesellschaftlichen Wissen verdichtet, entstehen auch die Formen der Zukunft – gerade dort, wo man sich ausdrücklich daraus zu befreien sucht. Historische Architektur wird restauriert. Aber auch die neue Architektur arbeitet mit Kuppeln und Türmchen. Bei Tschibo gibt es Kofferradios und Toaster im 1950er-Jahre-Design. Kühlschränke im Retro-Look folgen im Innern der Effizienzklasse A. Der den Käfer zitierende „New Beetle" tut so, als passe seine Form genau zur implantierten Technik. Das Design zitiert Tage herbei, in denen das Autofahren noch unbelastet geschehen konnte, im Märchen würde man sagen: die Tage, in denen das Autofahren noch geholfen hat, als der „Freeway" noch free war.

31 Konrad Köstlin: Der Wandel der Deutung: Von der Modernität der Volksmusik. In: Gerlinde Haid, Ursula Hemetek, Rudolf Pietsch (Hg.): Volksmusik. Wandel und Deutung. Festschrift für Walter Deutsch zum 75. Geburtstag (= Schriften zur Volksmusik 19). Wien-Köln-Weimar 2000, S. 120-132.

32 Konrad Köstlin: Himmelfahrt des Schinkenfleckerls. In: Schaufenster Volkskultur. Nachrichten zur Volkskultur in Niederösterreich 6/2004, S. 4-5.

Begriffe wie „Vintage", „Retro" und „Revival" und (wissenschaftlich) „Hybridität" kennzeichnen gegenwärtige Kultur.[33] Das Remake des Berliner Stadtschlosses soll im High-Tech-Historismus als „kritische Rekonstruktion" erstehen. Im Retro-Radio sind keine Röhren und das Stadtschloss wird innen so hochmodern wie das Kuppelzitat des neuen Reichstages. Modernität findet in den Innereien statt, hinter antikisierenden Fassaden oft. Das gilt auch für das Brauchtum genannte Gehabe unserer Zeitgenossen, das also hochmodern ist. Zum Erbe deklariertes Retro-Gehabe und all die Revivals suchen Formen der Vergangenheit zum Ausdruck der eigenen Gegenwart werden zu lassen. Ein akademisches Beispiel ist die strikte Befolgung der kulturkritischen These von Marc Augé über die „Unorte".[34] Diese Unorte sind natürlich „richtige" Orte, sie sind alltäglich-real. Die Kritik am Transitorischen lebt von der Idee vertrauter Konturen des Stationären, von dem man sagt, es sei allein in der Lage, ästhetische Merkmale der Wiedererkennbarkeit zu bewahren. In dieser Rede- und Denkweise könnte man auch die strukturelle Ähnlichkeit der christlichen Kirchen, der Schlösser und Opernhäuser der Habsburger Monarchie als „transitorisch" mit denen der Flughäfen vergleichen und auch sie zu Unorten erklären. Die Idee der Un-Orte ist entwickelt an Orten des Übergangs, der U-Bahn, dem Flughafen, dem Hotel, dem Supermarkt und der Autobahn. Sie alle bieten in dieser Lesart nicht in genügender Weise gewohnte Orts-Merkmale um als „richtige" Orte gewürdigt zu werden. Aber diese Nicht-Orte unserer Supermodernität (Augé) sind integrale Bestandteile unseres Lebens – man könnte sagen, wir leben nur in solchen Un-Orten und auch die aufgeputzten Innenstädte wären solche „Unorte". Augés Kulturkritik, die traditionale Anmutungen der Vertrautheit vermisst, akzeptiert nicht , dass die modernen Orte, an denen sich Konsum als Freizeit abspielt, andere Zeichen ausbilden.

Tradition, Erbe und gesellschaftliches Wissen als Entrée für Neues

Hier lässt sich ahnen, dass das Neue gar nicht anders zumutbar zu sein scheint ist, als im Gewand des Vertrauten, auch wenn es dieses kontrastiert. Das Erbe wäre also dazu da, das Neue erträglich anmuten zu lassen. So wäre das Erbe als die Folie notwendig, an der sich das Moderne erst profilieren kann. Das ökologisch und technisch Machbare muss sich im Schein des Traditionalen als eines Kontinuums camouflieren. Sigfried Gideon hatte für das 19. Jahrhundert notiert, dass „man neue Konstruktionsmöglichkeiten" gesucht habe, „aber gleichzeitig hatte man Angst vor ihnen, man erdrückte sie haltlos in Steinkulissen" Der Stein der antikischen marmornen Walhalla bei Regensburg ist innerlich mit Eisen armiert.[35]

Über die Macht der Bilder haben in den letzten Jahren alle Geisteswissenschaften neu nachgedacht.[36] Sie illustrieren Geschichtskonstruktionen und sinnstiftende Mythen des nationalen, regionalen und lokalen Gedächtnisses. Erinnerungsorte lassen die Bilder handfest werden und setzen jene Topolatrie in Gang, die sich in einer Art säkularer Wallfahrt als touristische

33 Sabine Trosse: Geschichten im Anzug. Der Retro-Trend im Kleidungsdesign. Münster [u.a.] 2000.

34 Marc Augé: Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Soziologie der Einsamkeit. Frankfurt am Main 1994. Besonders Marc Augés Buch „Ein Ethnologe in der Metro" war von großem Einfluss auf die Wahrnehmung urbaner Räume.

35 Jörg Traeger: Der Weg nach Walhalla. Denkmallandschaft und Bildungsreise im 19. Jahrhundert Regensburg 1987.

36 Helge Gerndt (Hg.): Der Bilderalltag. Perspektiven einer volkskundlichen Bildwissenschaft. Münster [u.a.] 2005.

Ortsbesetzung praktizieren lässt. Die Mythen der Nationen[37] sind in Bildern und Photographien festgehalten. Die Okinawa-Bilder, ebenso wie die der Rotarmisten beim Setzen der Sowjetflagge auf dem Berliner Reichstag, sind post festum inszeniert, Clint Eastwood hat dies filmisch aus doppelter, japanischer und amerikanischer Perspektive zu erzählen und zu deuten versucht. Zum Bilder-Erbe gehören auch Industrie-Marken, die ethnisiert, nationalisiert werden. Das galt in Deutschland lange für den VW, in Österreich für Steyr-Puch, Meinl und die Manner-Schnitte oder das Waffenradl. Als es die Swissair nicht mehr gab, war eine Art Erbe verloren, etwas, das – man merkte es nach ihrem Ende – Orientierung gegeben hatte.[38] Sie gehören zum Erbe, weil sie Gemeinschaft lange symbolisiert haben und weiter symbolisieren (selbst dann wenn die Anteilseigner längst „Fremde" sind).

„Wir wollen nicht nur Erben sein, sondern auch zu Ahnherren werden" hat der Ideologe Alfred Rosenberg gemeint und der Zeitschrift „Deutsche Volkskunde" vorangestellt.[39] Das lässt sich deuten, meint aber doch wohl, dass wir über unser Erbe selbst bestimmen. Als man in der DDR die fortschrittlichen Traditionslinien herausstellte, hatte Wolfgang Jacobeit für Volkskunde erklärt, nicht jede Erbschaft werde angenommen. Das geschieht überall und auf erneuerte Weise mit dem Motiv der Patrimonialisierung.[40] Es ist an diesem Ort nicht zu kritisieren, sondern in der Analyse zu notieren, wie die UNESCO den Umgang mit immateriellen Kulturgütern forciert. Patrimonialisierung gehört untrennbar zur Gegenwartsdiagnose sozialer und kultureller Strömungen in Europa. Manches ist schnell in den letzten Jahrzehnten in ein Depot gewandert und wird derzeit – neu figuriert als „immaterielles Erbe" – wieder gehoben. Ein Potenzial, das nicht so sehr nur für unser Fach, sondern vor allem für die Gesellschaften immer neue Suchgräben eröffnen wird.

So sind die Erbe-Debatte und die Erbe-Depots fast zu einer Art Religionsersatz geworden. Festivals, charismatische Bewegungen und Volksmedizinen und Heilerinnen, regionaler Fundamentalismus, die sich sehr wohl auch politisch äußern, wie in der wieder entzündbaren Heimat-Debatte, gehören dazu, politische Religionen und ihre Performanz als mileuspezifische Funktionalität des Religiösen, die aufgeladene Rolle der Ethnizität. Ethnizität, politisch nicht immer gewollt und politically incorrect, ist deshalb nicht verschwunden.[41] Im Gegenteil: schon lange reden wir von der „Erfindung der Ethnie" mit einer „invention of tradition", einem modernen Prozeß. Sie wird immer neu erfunden und angefüllt, gerade im Banalen, wenn sie als Globalisierungskritik Eigenes akzentuiert und sich defensiv gebärdet. Denn, wenn die These von der Pluralisierung der Lebenswelten gelten soll, dann muss auch gelten, dass Erbe, Tradition wie auch gesellschaftliches Wissen immer weniger konsensfähig werden. Die Interessen der Menschheit oder der Nation sind immer weniger in Deckung mit denen der Individuen, sieht man von Pathos-Formeln wie „Frieden" ab.

37 Monika Flacke (Hg.): Mythen der Nationen. 1945 - Arena der Erinnerungen. Ausstellung des Deutschen Historischen Museums. Zwei Begleitbände zur Ausstellung vom 2. Oktober 2004 bis 27. Februar 2005.

38 Alle neuen, jungen Staaten haben neben Militär und Polizei das Notwendigste, nämlich eine eigene Airline aufgebaut. Nicht nur in den österreichischen Gratis-Blättern und in Leserbreifen ist immer wieder von „unserer AUA" die Rede, deren Verkauf nun drohe.

39 A. Rosenberg: Zum Geleit. In: Deutsche Volkskunde 1/1939.

40 Astrid Swenson: "Heritage", "Patrimoine", "Kulturerbe": Eine vergleichende historische Semantik. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek, Regina Bendix (Hg-): Prädikat „Heritage". Wertschöpfung aus kulturellen Ressourcen. Berlin 2007 (= Studien zur Kulturanthropologie/ Europäische Ethnologie, 1).

41 Robert Baron and Nicholas Spitzer (Eds.): Public Folklore. Washington DC 1992 (Smithsonian Institution Press).

Anfängliches als Zitat, als Herkunftsgeschichte, Legitimität

Erbe und Tradition beziehen sich immer auf einen Anfang, auf ein erstes Mal, auf ein erstes Gewahrwerden, das sie wach halten wollen. Bevor am 6. Oktober 1945 in München die erste Ausgabe der Süddeutschen Zeitung in Druck ging, fand in der Gießerei eine Handlung von symbolischer Bedeutung statt: Die bleierne Gußform von Adolf Hitlers „Mein Kampf" des Münchner Eher-Verlages wanderte in den Schmelzofen. Daraus entstanden die Druckplatten der ersten Ausgabe der SZ. Sie solle sein „ein Sprachrohr für alle Deutschen, die einig sind in der Liebe zur Freiheit, im Haß gegen den totalen Staat, im Abscheu gegen alles, was nationalsozialistisch ist", hieß es im Geleitwort von „Schriftleitung und Verlag".[42] Eine angenehm plausible DDR-Legende besagt, die Haupthalle der Berliner Humboldt-Universität sei aus dem Marmor der Reichskanzlei Adolf Hitlers gebaut. Die dort auf einer Tafel eingehauene 11. Feuerbach-These: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern" wäre in eben diesen Marmor gehauen, von verführerischer Bedeutung.

Es ist nicht der Anfang; der das Erbe bestimmt, sondern die Idee vom Anfang, dessen interessegeleiteten Ausgestaltungen und Ausdeutungen, die Fortsetzungsgeschichten und Weitererzählungen, die sich auf das Anfängliche als zu schützendes Erbe berufen, es zitieren und dem wir nachspüren.[43] Alle drei Begriffe berufen sich auf Anfängliches, sie sind eine symbolische Reise zu den Wurzeln. Diese Reise zu den Wurzeln gehört – wie das Vokabular – zu uns. Die katholische Bischofskonferenz Österreichs tagte 2007 im Heiligen Land (in diesem Kontext fehlt das Wort Israel) Der Wiener Kardinal Schönborn sprach von der Hinwendung zu den „Wurzeln des Christentums" und „Unsere geistlichen Wurzeln liegen in diesem Land".[44] So gehören die Begriffe zu den kontinuitätsschützenden Kräften, die das oft Ausrangierte, aber als identitätsproduktiv Ausgemachte bewahren. Sammeln und Bewahren als Gestus – das Stichwort, das sich gegen das Wegwerfen zu stemmen sucht.

Das ist auch das Neue, die Art des Bezugs auf das Alte, historische Genannte, Geschichte als Zitat; wir zitieren uns selber, wir praktizieren eine geradezu kultische Form der Repetition. Die Wiederholung mit ihrem Bezug auf den Ursprung zeichnet das jetzt Authentische aus. Im Jahre 1994 feierte in Wien der Verein für Volkskunde in seinen 100. Geburtstag. Dessen Praxis des Re-Enacting History war nahezu perfekt. Der Verein war im Dezember 1894 im Alten Rathaus aus der Taufe gehoben worden. Und so feierte man das 100-Jahr-Jubiläum am gleichen Ort, dem Sitzungssaal dieses Alten Rathauses. Es wurde Musik von Hugo Wolf gegeben, weil der damalige Museumsdirektor Michael Haberlandt mit Hugo Wolf bekannt war und die Aufführung seiner Werke förderte. Damals waren hochmögende Adelige, ein Erzherzog als Protektor und Politiker zugegen; 1994 war der Wissenschaftsminister Erhard Busek gekommen. Ort, Zeit und Thema werden wiederholt.[45] Was will ich andeuten? Jubiläen, die die Tradition festigen sollen, folgen festen Mustern und versuchen, das Anfängliche zu simulieren, indem sie die Wiederholung spielen, um damit Legitimität auszudrücken und Kontinuität als eine Verpflichtung darstellen. Als ich vor einigen Jahren in der Habsburger

42 www.wdr.de/themen/kultur/stichtag/2005/10/06.jhtml.

43 Bernward Dörner: Die Deutschen und der Holocaust. Was niemand wissen wollte, aber jeder wissen konnte. Berlin 2007.

44 Reise zu den Wurzeln. Bischöfe zeigen Solidarität mit Christen in Israel. In: Die Presse (Wien) vom 7.11. 2007.

45 Berichte und Reden in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde 98 (1995).

Aula Leopoldina in Wroclaw /Breslau das 100-jährige Jubiläum der polnischen ethnographischen Gesellschaft feiern half, bedauerten die Redner, dass sie nicht am richtigen Ort sein konnten. Denn eigentlich wäre Lemberg/Lwow, der Ort, an dem die Gesellschaft gegründet worden war, auch der richtige Ort des Jubiläums gewesen. Da Lemberg nicht mehr in Polen liegt, sondern in der Ukraine, konnte die Feier dort nicht stattfinden.

Am Jahrestag der französischen Jugendkrawalle, dem 27. Oktober 2006, standen – ganz offenbar erwartungsgemäß – wieder Busse in Flammen. Die Polizei war diesmal vorbereitet, meldeten die Medien. Dabei war kein konkreter Anlass gegeben, sondern es war einfach der Jahrestag, aufgeführt als das Jubiläum durch die Wiederholung der Ereignisse vom Vorjahr. Und in Ungarn hatte es im Jahr 2006 einen Aufstand zum Gedenken an den Volksaufstand von 1956 gegeben. Hier wurde ausgiebig zitiert und so eine Legitimität aus der Geschichte geborgt. Wie 1956 haben am 23. Oktober im Jahre 2006 die Aufständischen, diesmal waren es rechtsradikale Demonstranten, einen sowjetischen Panzer aus dem Museum geklaut (es geht nichts über gute museologisch-konservatorische Praxis, das Stück soll auch tatsächlich gefahren sein). Die Wieder-Aufführung des Stückes aus dem Revolutionstheater war 2007 wieder gefeiert worden. [46]

Es gibt offenbar einen Konsens über Bedeutung und gemeinsame Bewertung solchen Erbes, solcher Traditionen, die in gesellschaftliches Wissen eingegangen sind wie auch der Termine und damit des Rechts, solches als ein Re-Enacting History zu begehen, sich dem Zauber der Wiederholung einer Ur-Aktion hinzugeben. Mit ihr erklärt sich eine Gruppe. Sie will damit an ihre Position in der Gesellschaft erinnern und sich selbst ihrer Potenziale erinnern. So läßt sich dieses Re-Enacting History auch als ein gesellschaftliches Verständigungsmuster deuten, das nicht nur das Ur-Ereignis in Erinnerung ruft, sondern auch die Kontinuität der Konsistenz der Gruppe prüft, bestätigt und zu perpetuieren sucht. Das Re-Enacting ist nichts Unanständiges, sondern eine gelernte kulturelle Technik, die in die Moderne gehört. Euphemisierende Begründungen wie die Rede von der „Vermehrungen von Denk-und Handlungsmöglichkeiten durch Nutzung von Ressourcen" beweisen dann vor allem die Geschmeidigkeit der Sprache.

„Dies tut so oft ihr´s tut zu meinem Gedächtnis!" Die biblischen Einsetzungsworte für das Abendmahl können als Muster für eine die Kontinuität durch Repetition gesehen werden. In dieser Kontinuität verdichtet sich das Vertraute und immunisiert sich gegen das Unvertraute, das Zukunft heißt. Wo Zukunft an das Vertraute anknüpfen kann, sucht sie den Vorbehalt gegenüber Innovationen abzubauen. Die Benennungen und die damit geschehenen Eingliederungen schaffen Vertrautheit, weil Geschichten an sie anknüpfen können (e-mail als Piktogramm mit Briefumschlag). So kommen die Deutungseliten ins Spiel: Wer gibt die Namen und wer macht die Namen auf plausible Weise vertraut ? So kann auch etwa das Museum zu einem Ort werden, der an Innovationen durch Innovationen gewöhnt, indem es für die Dinge beständig neue Sehweisen entwickelt und neue Zusammenhänge als Kontexte um die Dinge organisiert. Dann könnte auch die „Heritology", wie die Wissenschaft vom kulturellen Erben genannt werden soll[47], und der Beruf des Heritologen, wie man ihn nun kennt[48], jene selbstironische Aura erhalten, die ihr gebührt.

46 PROFIL(Wien): Rückblick vom 18.12.2006.

47 http://www.db.dk/bh/core%20concepts%20in%20lis/articles%20a-z/heritology.htm.

48 http://www.google.de/search?hl=de&q=heritolog&btnG=Suche&meta=.

Dieser neue Begriff der Heritologie signalisiert auch, daß bloße Kulturkritik im öffentlichen Bewußtsein derzeit kaum hilfreich ist. Ein Unbehagen gegen die bloße Funktion setzt auf Substanz und Symbol, fragt nach Sinn und Identität, fragt nach Herkunftsgeschichten und Begründungserzählungen und verkultet diese. Das geschieht im Manufactum-Katalog wie in der Erbe-Debatte, die beide diesem Bedarf nicht nur entgegenkommen, sondern ihn wohl auch schaffen. In der Tat, wir haben gelernt, Friedhöfe und Brunnen, Kirchen und Grünoasen in der Stadt als beruhigend, meditativ und aufbauend wahrzunehmen – aber es ist nicht vom Himmel gefallen, daß man sie „Kraftorte" nennt.

Wenn das Erbe etwas mit dem Erinnernsollen zu tun hat, was offensichtlich ist, dann impliziert der Umgang mit dem formalisierte Erbe einen ebenso praktizierten Prozess des Vergessens. Erbe als Liturgie der Erinnerung[49] bedingt Selektion und Techniken des Vergessens.[50] Welche Rolle die Europäische Ethnologie dabei spielt? Ihre Empfehlungen reichen ja immer noch von der Pflege bis hin zum kulturellen Darwinismus wie ihn Barbara Kirshenblatt-Gimblett vertritt. Immerhin ist jedes Nachdenken über die Vernunft einer Konstruktion wie der Idee des Erbes und ihres Umfeldes auch ein Weg zum Klardenken – als kritische Begleiter, wenn kritisches Begleiten bedeutet, unterscheiden zu können. Eine Immunisierung für die Zukunft wäre also nicht das Erbe selbst, sondern die Analyse seines Zustandekommens. Wir sollten also die 5 Ws jedes Beobachters nutzen und fragen: wer tut, was, wann, wo und warum, also in welchem Interesse. Wer erzählt uns warum welche Geschichte und die andere nicht? Wer schafft die Narrationen, über die ein Konsens hergestellt werden soll?

49 Manfred Schneider: Liturgien der Erinnerung, Techniken des Vergessens. In : Merkur 8/1987.

50 So soll die Tabakpflanze aus dem Staatswappen Brasiliens verschwinden, weil das Rauchen eine tödliche Sucht ist. Die Gefahr im Staatswappen. In : Südd. Ztg. vom 28.06.2002.

Immaterielles Kulturerbe, kulturelle Vielfalt und die UNESCO

Eine Herausforderung für die Europäische Ethnologie?

Dieter Kramer

Kulturelle Vielfalt und kulturelles Erbe sind miteinander gekoppelt. Im Folgenden sollen die aktuellen Nutzungsformen des Erbes und der kulturellen Vielfalt sowie die UNESCO-Programmatik zur kulturellen Vielfalt betrachtet werden. Zunächst wird es gehen um den Verschleiß des Erbes durch die Tourismusökonomie. Thematisiert wird dabei auch „Identitätsmanagement". Unterschiedliche Dimensionen des Bewahrens, von denen längst nicht alle "zwanghaft" erscheinen, sind das zweite Thema, bei dem auch der Satz „Zukunft braucht Vergangenheit" auf den Prüfstand soll. Die aktuelle internationale Diskussion um das UNESCO-Übereinkommen über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen und die Einschätzung kultureller Vielfalt als "angesichts der Unwägbarkeiten der Zukunft" unverzichtbare Ressource sind das dritte Thema. Aus ihm entwickelt sich viertens die Auseinandersetzung um die Aufwertung der Lokalität und das vielfach eingeforderte Recht auf die eigene Kultur. Eine Zuspitzung erhalten diese Themen fünftens in der UNESCO–Konvention zum immateriellen (intangible) kulturellen Erbe, weil hier ein den Industriegesellschaften ungewohnter Umgang mit diesem Erbe abverlangt wird. Im sechsten und letzten Abschnitt wird gefragt, wie die Europäische Ethnologie mit dieser neuen Wertschätzung einiger ihrer Themen umgehen kann.

Der Verschleiß des Erbes durch die Tourismusökonomie

Den "Erbeboom" kulturtheoretisch zu reflektieren bedeutet, ihn auch als Symptom einer Krise der "Modernisierung" zu begreifen. Die Janusköpfigkeit der Moderne und die Doppelgesichtigkeit der Globalisierung, die gleichzeitig Lokalisierung fördert, sind mit verantwortlich für die (wie immer selektive) Aneignung des Erbes. Unterschiedliche Nutzungsformen des Erbes zu erkennen und herauszuarbeiten, darauf kommt es mir an.

Bewusst ist in der Überschrift dieses Abschnittes nicht von Tourismus allgemein, sondern von Tourismusökonomie die Rede. Wenn dabei vom "Erbe" gesprochen wird, dann steht zwar das kulturelle Erbe im Vordergrund, aber das Naturerbe (ohnehin in der Kulturlandschaft nicht zu isolieren) ist ähnlichen Beanspruchungen ausgesetzt.

Auf notwendige Differenzierungen ist aufmerksam zu machen. Das zweckfreie genussorientierte Reisen wendet sich dem kulturellen Erbe auf seine Weise zu und schafft dadurch an allen beliebten Orten Mengenprobleme mit entsprechenden Folgen. Mark Twain spottet im 19. Jh. über die Pilger, in deren Begleitung er seine Reise nach Europa und Palästina unter-

nimmt und die überall ihre Spuren hinterlassen oder ihre Souvenirs mitgehen lassen,[1] und er ist wohl kaum der erste, der solche Touristen-Kritik artikuliert.

Aber eine andere Dimension bedeutet es, wenn die Ziele nicht mehr nur als (passiv) leidendes Objekt beansprucht werden, sondern durch gezieltes Eingreifen aktiv konditioniert werden. Auch das gibt es schon lange: Bereits für Pilgerreisen des Mittelalters werden nicht ohne Rücksicht auf wirtschaftlichen Erfolg die „Heiligen Orte" für die „Fußspurenreisen" an wenigen Stellen konzentriert (z. B. in der „Grabeskirche" in Jerusalem).[2] Im modernen Kultur- und Städtetourismus werden Destinationen nicht nur der Bewältigung von Mengenproblemen wegen modelliert, sondern vor allem mit wirtschaftlichen Zielsetzungen in so massiver Weise konstruiert, dass von einer neuen Qualität gesprochen werden kann.

Ich zitiere aus einer Studie über Tourismusmarketing (in der freilich im ersten Satz fälschlicherweise der Tourist als Subjekt genannt wird, nicht die Akteure des Tourismusmarketing): „Die Chance, in kurzer Zeit möglichst viel zu erleben, stellt für den Städtetouristen den größten Anreiz dar. Großstädte bieten durch ihre Vielfalt an historischen, kulturellen Angeboten sowie gastronomischen und Shopping-Möglichkeiten die passenden Voraussetzungen, um diesem Bedürfnis nachzukommen. Hinzu kommt die Möglichkeit, alles auf engstem Raum erleben zu können. Neben der historischen und kulturellen Dimension gelten Städte mit einer Event-Kultur auch als Brennpunkte für Innovationen und spielen als Trendsetter eine Rolle. Wichtige zukünftige Themen für den Städtetourismus sind Intensivshopping, authentisches Erleben von Kultur und Geschichte sowie die Kombination von Städtereisen und Kulturerleben."[3]

Übertragen wird dies auf die regionale Ebene. Gefordert wird: „Eine Herausforderung besteht allerdings darin, die touristische Ausnutzung des kulturellen Angebots so zu gestalten, dass dieses nicht als Erfüllungsgehilfe touristischer Ziele auftritt, sondern auch einen Mehrwert für die Region selbst erbringt."[4]

Die Bewahrung eines Erbes wird zum Hilfsmittel für die touristische Vermarktung und einer mit kulturellen Versatzstücken als „Alleinstellungsmerkmal" konstruierten (lokalen, regionalen) Identität.[5] Dass Traditionen und Erbe für die Individuen und die Gesellschaft reflektierend und interpretierend aktiv angeeignet werden (können), das ist kein Thema: Auf das Abhaken eines von Anderen definierten Kanons von Dingen, die man gesehen haben muss, oder auf den Kick des Events, des Erlebnisses kommt es an (so die kulturkritische Herangehensweise; eine empirische würde freilich differenzierter nach den Motiven und Folgen auch dieser Form des touristischen Konsums fragen).

„Identität" ist ein Begriff aus der personalen Sphäre; seine Übertragung auf räumliche Einheiten verdankt sich besonderen Zielsetzungen: Die Produktion einer Identität für eine Region, eine Landschaft ist ein zweckrational im Konkurrenzkampf eingesetztes Instrument regionaler Selbstbehauptungsstrategien von Wettbewerbsregionen oder der Tourismuswerbung.

1 Twain, Mark: Reise durch die Alte Welt (The Innocents Abroad). Hamburg: Hoffmann und Campe 1964.

2 Leed, Eric J.: Die Erfahrung der Ferne : Reisen von Gilgamesch bis zum Tourismus unserer Tage. Frankfurt am Main [u.a.]: Campus-Verl. 1993, 159f.

3 Singer, Otto: Kulturtouristisches Marketing. Deutscher Bundestag, Wissenschaftliche Dienste, 10-073/06. Berlin: Deutscher Bundestag 2007, 8.

4 Ebd. 9.

5 Für die Region Frankfurt-Rhein-Main lässt sich das gut belegen, vgl. Kramer, Dieter: Kulturelle Vielfalt, Lokalität und Metropole. Einige Bemerkungen zu kultureller Infrastrukturpolitik in Hessen. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung NF 40, 2004 (Marburg 2006), 19-45.

In beiden Fällen steht nicht die Lebensqualität der Menschen im Vordergrund. Geht man von ihr aus, so entsteht eine ganz andere Gemengelage, die sich orientiert an nachhaltiger Sicherung der materiellen Lebensbedingungen, Möglichkeiten der lokalen „Beheimatung" und befriedigenden Sozialbeziehungen, und die insgesamt die Chancen für ein gutes, gelungenes und anständiges Leben mit entsprechenden Glückschancen ins Zentrum stellt. Das schließt die Identifikation mit den konstruierten „Identitäten" nicht aus, setzt aber andere Akzente.

Es fällt schwer, angesichts der Instrumentalisierung des Erbes nicht kulturkritisch zu argumentieren. Aber eine nüchterne Herangehensweise ist auch hier angesagt, und dann wird die eingangs eingeführte Differenzierung zwischen dem Interesse der Touristen, bezogen auf Lebensqualität und Erlebnisformen (individuelle Entfaltung eingeschlossen) und wirtschaftlicher Ausbeutung anzuwenden sein.

Verschiedene Dimensionen des Bewahrens

Wenn das kulturelle Erbe nicht für wirtschaftliche Zwecke instrumentalisiert wird, unterliegt dann der Umgang damit vielleicht einem „zwanghaft anmutende Bewahrenwollen"? Der Philosoph Joachim Ritter sieht im Kontext der Modernisierung in den historischen Wissenschaften „Erinnerungsorgane", mit denen eine konstruktive Auseinandersetzung mit der Vergangenheit vorgenommen wird, aber auch Verlusterfahrungen ausgeglichen werden. Odo Marquard sieht, angeregt durch ihn, in der Pflege des Erbes nur noch ein Mittel der Kompensation, dank dessen ein kritikfähiges unpathetisches „Ja zur modernen Welt"[6] als Anpassung an eine als zwangsläufig und unvermeidlich empfundene Modernisierung ermöglicht wird. Gern beruft man sich auf die Hypothese von Hermann Lübbe, Modernisierungsdruck erzeuge Museen.[7]

Odo Marquard konstruiert das häufig verwendete einschlägige Szenario in einem Falle folgendermaßen: Die Moderne, unterstellt er, macht „von Herkunftstraditionen unabhängig", Zukunft löst sich von Herkunft. Aber der Schwund von Vertrautem bewirkt „Unbehagen am Fortschritt", und während den einen der Wandel zu schnell verläuft, ist er für die anderen nicht schnell genug. „Vertragen Menschen beliebig viel Innovation?" fragt er, und meint angesichts der Begrenztheit des menschlichen Lebens: „Wir haben einfach nicht die Zeit, alle oder auch nur die meisten Dinge unseres Lebens neu zu regeln; wir haben einfach nicht die Zeit, unserer Herkunft durch Änderung und Novellierung unserer Lebensformen beliebig weit zu entkommen ... Diese Freiheit zum Neuen und diese Fähigkeit zur Änderung sind begrenzt durch unsere Lebenskürze. Darum müssen wir herkömmlich leben: Wir müssen stets überwiegend das bleiben, was wir schon waren; unsere Veränderungen werden getragen durch unsere Nichtveränderung; Neues ist nicht möglich ohne viel Altes." Und: „Das Zeitalter der Entsorgungsdeponien ist zugleich das Zeitalter der Verehrungsdeponien, der Museen."[8]

6 Marquard, Odo, zit. in Sturm, Eva: Konservierte Welt. Museen und Musealisierung. Berlin: Reimer 1991, 29.

7 Ebd., vgl. auch Lübbe, Hermann: Der Fortschritt und das Museum. In: Rodi, Frithjof (Hg.): Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften 1/1983, 39-56; Wirtz, Rainer: Gehört Geschichte ins Museum? In: Zeitschrift für Volkskunde 85/1989, 67-84.

8 Marquard, Odo: Zukunft braucht Herkunft. In: Oikos. Von der Feuerstelle zur Mikrowelle. Haushalt und Wohnen im Wandel. Stuttgart 1992 (Katalog zur Ausstellung des Deutschen Werkbundes Baden-Württemberg in Zusammenarbeit mit dem Design Center Stuttgart). 1992, 453-457, hier: 454/455.

In diesem Kontext steht dann auch der in unzähligen Sonntagsreden zitierte Satz: „Zukunft braucht Herkunft".[9] So entsteht ein gern breitgetretenes Bild, das nach dem Motto „Wasch mir den Pelz, aber mach mich nicht nass" alle Exzesse der Modernisierung affirmiert, weil ja als Ausgleich das bewahrte Erbe bereitsteht: Einer anscheinend akteurs- und subjektlosen, zwanghaft verlaufenden Modernisierung setzen die Subjekte nichts als ihre kompensierende Nostalgie entgegen. Ruth und Dieter Groh meinen in einer Polemik gegen Odo Marquards „Vize-Glück": „Ist es wirklich damit getan, den anwendungsfähigen Naturwissenschaften, der Technik und Industrie sowie dem Markt die Aufgabe zu überlassen, den Modernisierungsprozess weiter voranzutreiben, also zu handeln, und den anderen Wissenschaften - Geistes-, Sozial- und nichtanwendungsfähigen Naturwissenschaften - die Aufgabe zu übertragen, die dadurch entstandenen Schäden im nachhinein auszugleichen oder zu reparieren?"[10]

Es gibt freilich auch einen nachvollziehbaren legitimen Bedarf an Erinnerung: Die Besinnung auf die Verbrechen des Nationalsozialismus kann z. B. dafür sorgen, dass die Bedeutung der Grundwerte der Verfassung eines sozialen und demokratischen Rechtsstaates präsent bleibt, und auch eine „allgemeine Menschenrechtserziehung" (Brumlik)[11] profitiert von der differenzierten Erinnerungsarbeit.[12] Das, was Europäer in Zeiten des Kolonialismus außerhalb von Europa angerichtet haben, gehört genauso zu einer notwendigen Erinnerungskultur wie das, was in Europa geschehen ist.

Nicht Zukunft braucht Herkunft aber ist der wirklich angemessene Slogan, sondern: Die Vergangenheit ist Bestandteil der Ressource „kulturelle Vielfalt" – deren Elemente jedoch nicht kritiklos übernommen werden, sondern – wie in den UNESCO-Programmen – gewertet werden müssen im Zusammenhang mit Zukunftsfähigkeit. Vergangenheit wird nicht erinnert als Stufe eines (mehr oder weniger) erfolgreich beschrittenen Weges (Wie herrlich weit haben wir es gebracht), sondern ein früherer Zustand gilt als eine der vielen Möglichkeiten der Gestaltung menschlicher Lebenspraxis. Das historische Gedächtnis bereichert die Gegenwart und sensibilisiert für die Möglichkeiten menschlicher Lebenspraxis, eingeschlossen ihre destruktiven Tendenzen. Aber die Möglichkeitsräume werden dabei nicht losgelöst von den realen materiellen Bedingungen imaginiert, sonst gerieten sie leicht und gern zu Fluchträumen ohne Bezug zum aktuellen gesellschaftlichen Leben, wie dies bei der Beliebigkeit von esoterischen oder nur programmatischen Rückzugsräumen der Fall ist.

Ähnlich argumentiert Bernd Jürgen Warneken, wenn er die „primitivistische Erbschaft" aufwertet: „Neben eher spielerischen und eher freizeitlich-luxurierenden mehren sich zudem

9 Ebd. 455.

10 Groh, Ruth ,Dieter Groh: Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese. In: Einheit der Wissenschaften. Internationales Kolloquium der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bonn 25.-27. Juni 1990, 234-279; vgl. Scharfe, Martin: Aufhellung und Eintrübung. Zu einem Paradigmen- und Funktionswandel im Museum 1970-1990. In: Abel, Susanne (Hg.): Rekonstruktion von Wirklichkeit im Museum. Tagungsbeiträge der AG „Kulturhistorische Museen" ... 1990. Hildesheim 1992, 53-65; Zacharias, Wolfgang (Hg.): Zeitphänomen Musealisierung. Das Verschwinden der Gegenwart und die Konstruktion der Erinnerung. Essen 1990.

11 Brumlik, Micha: Generationen und Geschichtsvermittlung der NS-Erfahrung. Einleitende Überlegungen zu einer künftigen Didaktik der Menschenrechte am Beispiel ihrer Verletzung. In: Zeitschrift für Genozid-Forschung 4. Jg. 2003, H. 1, 64-80.

12 Vgl. Sémelin, Jacques: Säubern und Vernichten. Die Politik der Massaker und Völkermorde. Aus dem Französischen von Thomas Laugstien. Hamburg: Hamburger Edition 2007, und Mann, Michael: Die dunkle Seite der Demokratie. Eine Theorie der ethnischen Säuberung. Aus dem Englischen von Werner Roller. Hamburg: Hamburger Edition 2007.

notgeborene Rückgriffe auf vormoderne Lebensweisen", die in aktuellen Krisensituationen nicht „Reenactment", sondern „Vermehrung von Denk- und Handlungsmöglichkeiten" bedeuten.[13]

Ein aktuelles Beispiel nennt der Schriftsteller Ilija Trojanow („Der Weltensucher"; gemeinsam mit Ranjit Hoskoté: „Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht – sie fließen zsammen"): Bei einem Treffen von afrikanischen und deutschen Politikern, Unternehmern und Intellektuellen, zu dem Bundespräsident Köhler eingeladen hatte, sagt Alamine Ousmane Mey, Generaldirektor der ersten einheimischen Privatbank in Kamerun und Vorsitzender einer Bildungsstiftung: „Die afrikanischen Traditionen wurden lange Zeit als Hemmnisse für die Entwicklung nach westlichem Vorbild betrachtet. Doch diese überhebliche Haltung übersah, dass Traditionen immer wieder neu konstruiert werden, allerdings nur in einem offenen System, in dem eine gewisse kritische Masse an Vielfalt bewahrt worden ist. Eine kreative und dynamische Rückbesinnung auf die eigene Vergangenheit sei nötig, so Mey, um sich eine Position der Würde zu erkämpfen, um ein neues Selbstbewusstsein aufzubauen." Beim gleichen Treffen meint Asanteheni, der gegenwärtige König der Ashanti, eine afrikanische Renaissance könne nicht auf eine stolze, aber auch selektive Rückbesinnung auf die Vergangenheit verzichten.[14]

Zu betonen ist, dass in diesem Zusammenhang, anders als bei einem (sozial-)historischen oder soziologischen Vorgehen, die kulturwissenschaftliche Perspektive besondere Chancen verspricht: Mit ihr können Europäische Ethnologie und Ethnologie von der parallelen Vielfalt kultureller Möglichkeiten am Beispiel ihrer geographischen und historischen Ausprägungen sprechen, statt einen mehr oder weniger unaufhaltsamen Prozess der „Modernisierung" zu unterstellen. Solche Überlegungen sind wichtig im Zusammenhang mit der ja nun auch schon einige Zeit geführten, aber im Rahmen der Umstrukturierung der Universität brennend aktuell gewordenen Diskussion um die Rolle der Kultur- und Geisteswissenschaften.

Die internationale Diskussion um kulturelle Vielfalt

Im Vorwort des Berichts der Weltkommission für Kultur und Entwicklung schreibt der Präsident dieser Kommission und ehemalige UN-Generalsekretär Javier Pérez de Cuéllar 1996: „Schon im Jahr 1988 waren wir uns darüber im klaren, daß Entwicklung eine sehr viel komplexere Angelegenheit ist, als wir uns vorgestellt hatten. Sie konnte nicht länger als ein einziger, überall gleicher und linearer Weg gelten, denn ein solches Modell müßte unvermeidlich die Faktoren kulturelle Vielfalt und kulturelles Experiment ausschalten und so das kreative Potential der Menschheit mit Blick auf das Erbe der Vergangenheit und die Unwägbarkeiten der Zukunft auf gefährliche Weise begrenzen."[15]

Solche Überlegungen stehen auch im Hintergrund des 2007 in Kraft getretenen UNESCO-Übereinkommens über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen (im Januar 2007 war es bereits von 43 Staaten ratifiziert). Kultur wird hier nicht, wie in

13 Warneken, Bernd Jürgen: Die Ethnographie populärer Kulturen. Eine Einführung. Wien u.a.: Böhlau 2006, 89/90.

14 Zitiert nach Ilija Trojanow: Noch zu viel Heuchelei. In: Die Tageszeitung v. 07.11.07, 11; vgl. Dobler, Gregor: Bedürfnisse und der der Umgang mit Dingen. Eine historische Ethnographie der Ile d'Ouessant, Bretagne, 1800 – 2000. Berlin: Reimer 2004.

15 Unsere kreative Vielfalt. Bericht der „Weltkommission Kultur und Entwicklung" (Kurzfassung). Deutsche UNESCO-Kommission, Bonn, 2. erw. Aufl. 1997.

anderen UNESCO-Dokumenten, allgemein auf die (unterscheidende) gesamte Lebensweise bezogen, sondern in erster Linie auf die objektivierbaren Hervorbringungen (Dienstleistungen eingeschlossen).

Kulturelle Vielfalt wird in der offiziösen deutschen Übersetzung folgendermaßen definiert: „'Kulturelle Vielfalt' bezieht sich auf die mannigfaltige Weise, in der die Kulturen von Gruppen und Gesellschaften zum Ausdruck kommen. Diese Ausdrucksformen werden innerhalb von Gruppen und Gesellschaften sowie zwischen ihnen weitergegeben. Die kulturelle Vielfalt zeigt sich nicht nur in der unterschiedlichen Weise, in der das Kulturerbe der Menschheit durch eine Vielzahl kultureller Ausdrucksformen zum Ausdruck gebracht, bereichert und weitergegeben wird, sondern auch in den vielfältigen Arten des künstlerischen Schaffens, der Herstellung, der Verbreitung, des Vertriebs und des Genusses von kulturellen Ausdrucksformen, unabhängig davon, welche Mittel und Technologien verwendet werden."[16]

Strategisch geht es um eine „pragmatische Perspektive der arbeitsteiligen Zusammenarbeit zwischen der Welthandelsorganisation (WTO) und der UNESCO. „Komplementär zu den handelspolitisch ausgerichteten WTO-Verträgen und -Verhandlungen soll das Übereinkommen eine kulturpolitische Berufungsgrundlage bieten, in der nicht unterschreitbare Prinzipien der Kulturverträglichkeit festgeschrieben sind".[17]

Anerkannt und bestätigt wird der „Doppelcharakter" von Kunst- und Kulturprodukten: Sie sind Waren und Dienstleistungen, repräsentieren gleichzeitig aber auch Systeme von Werten und Standards. Kulturelle Güter sind im erwähnten Sinne eine Ressource; sie sind als Bestandteil der „ideellen Lebensgrundlage" und identitätsstiftendes Moment bedeutend, sie unterscheiden Gemeinschaften voneinander und ermöglichen für die Individuen jene Differenzierung zwischen Eigen und Fremd, die zur Persönlichkeitsbildung unerlässlich ist. Die Anerkennung der Gleichzeitigkeit von Kulturgut als Potenzial für Wirtschaftsgüter und Dienstleistungen und als öffentlichem Gut bedeutet, dass das (mit den Menschenrechten gekoppelte) Recht auf die eigene Kultur, Sprache und Religion als nicht verhandelbare (Mindest-)Voraussetzung einbezogen ist.

Diese eigene Kultur ist freilich permanentem Wandel unterworfen, der unter aktiver Mitwirkung der Individuen stattfindet und natürlich auch von Marktprozessen beeinflusst wird. Insofern reproduziert sich der Doppelcharakter auf verschiedenen Ebenen immer wieder neu. So wie er in den Diskussionen um die „Konsumgesellschaft" und ihre Auswirkungen auf Lebensqualität, Ökologie und Zukunftsfähigkeit immer präsent ist, so auch in den internationalen Diskussionen.

Wie manche ähnliche Dokumente, hat dieses Übereinkommen nur deklaratorischen Charakter und keine bindende Gesetzeskraft, aber es formuliert Ansprüche an die Politik, auf die man sich berufen kann. Es will einen Schutzmechanismus aufbauen, mit dem nationale Kulturpolitik betrieben werden kann, ohne bedroht zu werden durch eine in Handelsverträgen vereinbarte Öffnung der Märkte für Dienstleistungen (unter die auch öffentlich subventionierte kulturelle Angebote fallen könnten, für die dann das Prinzip der Gleichbehandlung mit

16 Art. 4 Begriffsbestimmungen. Zit. nach: Übereinkommen über Schutz und Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen. Magna Charta der Internationalen Kulturpolitik. Deutsche UNESCO-Kommission, Bonn 2006, 15-39, 20.

17 Vgl. Resolution. UNESCO heute Jg. 51 H. 2 2004, 46. Vgl. Schorlemer, Sabine von: Kulturpolitik im Völkerrecht verankert. In: Übereinkommen über Schutz und Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen. Magna Charta der Internationalen Kulturpolitik. Deutsche UNESCO-Kommission, Bonn 2006, 40-61.

ausländischen Anbietern gelten würde, d.h. die gleichen Subventionen oder Ausschreibungsbedingungen für ausländische wie für einheimische Anbieter verlangt werden könnten).[18] Regionale und nationale kulturelle Lebensformen sollen geschützt werden vor der Unterwerfung unter die Regeln des freien Marktes. Dies ist vor allem wegen der hohen Dynamik der Märkte für kulturelle Güter und Dienstleistungen wichtig.

Kulturelle Güter sind nicht identisch mit den heute viel genannten Kreativindustrien, aber im Zusammenhang mit ihnen zu sehen. Unter „creative industries" versteht man alle Güter und Dienstleistungen, die mit kreativer Leistung erbracht werden. Zu ihnen gehören auch Werbung, pornographische Produkte und Videospiele – alles, womit sich Geld verdienen lässt.

Güter dieser Kreativindustrien sind die wichtigste wirtschaftliche Wachstumsressource der Gegenwart. „Kein anderer Zweig der Weltwirtschaft zeigt so hohe Wachstumsraten wie jener der kulturellen Dienstleistungen, insbesondere im audiovisuellen Bereich (zwischen 1980 und 1998 hat sich das jährliche Handelsvolumen mit Druckerzeugnissen, Literatur, Musik, bildender Kunst, Kino, Fotografie, Radio, Fernsehen, Spiel- und Sportartikeln vervierfacht)."[19] Der Streik der US-amerikanischen Drehbuchautoren vom November 2007 wirft mit seinen nicht unbeträchtlichen Folgen ein Schlaglicht auf diese politökonomische Dimension eines riesigen rasch wachsenden Marktes.[20]

Die Industrieländer haben, wenn es um den Handel mit kulturabhängigen Gütern und um die Sicherung des geistigen Eigentums geht, „milliardenschwere Interessen und weltwirtschaftliche Vorteile, welche sie durch weitere Marktöffnung und Liberalisierung voranzutreiben suchen. So hat die Entwicklung der neuen Kommunikationstechnologien zu einer drastischen Zunahme des internationalen Handels mit audiovisuellen Dienstleistungen geführt. Er hat sich in den letzten zwanzig Jahren vervierfacht. In den USA sind die Produkte der Kulturindustrien zum Exportgut Nr. 1 geworden. ... Es ist deshalb nicht erstaunlich, dass kulturelle und audiovisuelle Produkte Teil einer aggressiven Außenhandelspolitik geworden sind, die auf immer größere Liberalisierung der Märkte drängt..."[21] Es ist zu vermuten, dass die einschlägigen Wirtschaftszweige der hegemonialen Länder ihr manifestes Interesse an der ungehinderten Weiterverbreitung ihrer medialen Angebote und Technologien verteidigen werden. Und wenn die USA, die ebenso wie Israel das zitierte UNESCO-Abkommen als einzige Staaten nicht akzeptiert haben, ihr Ziel mit internationalen Abkommen auf der WTO-Ebene nicht erreichen, werden sie statt dessen bilaterale Freihandelsabkommen bevorzugen (wie einst beim „Multilateral Agreement on Investment").

„Kultur ist längst zum Handelsgut geworden", heißt es.[22] Aber man muss präziser werden. Die Verfechter der Liberalisierung könnten sich dabei berufen auf eine ökonomiezentrierte Argumentation wie die des Ökonomen Tyler Cowen.[23] Was man messen und zählen kann und was marktfähig ist, steht im Zentrum seines Interesses. Primär geht es Cowen um den

18 Vgl. Vf.: Kultur, Kunst, Markt. In: Forum Wissenschaft (Marburg) 3/2005, 10-14.

19 Argumente zum Arbeitsprozess an einem UNESCO-Abkommen zum Schutz kultureller Vielfalt. Deutsche UNESCO-Kommission Bonn, 13.01.05 (Ms.), Ziff. 17.

20 Wortloses Hollywood. Neue Zürcher Zeitung v. 06.11.2007; Eva Schweitzer: 10 Prozent Genie, 100 Prozent Glück. In: Die Zeit v. 15. Nov. 2007, 51.

21 Claudia Buess: Kulturelle Vielfalt unter Globalisierungsdruck. In: Zeitschrift Entwicklungspolitik 9/2005, 28-31, 28/29.

22 Ebd. 28.

23 Cowen, Tyler: Weltmarkt der Kulturen. Gewinn und Verlust durch Globalisierung. Hamburg: Murmann 2004.

Weltmarkt der objektivierten Kulturgüter mit „Musik, Literatur, Kino, Küche und den visuellen Künsten als relevanten Manifestationen der Kultur". Er muss allerdings auch differenzieren: In (eigentlich überflüssiger) neuer Begrifflichkeit spricht Cowen von Ethos „als Eigenheit oder Ausdrucksstärke einer Kultur, auch Weltanschauung". Es ist für ihn eine „geteilte kulturelle Interpretationsmatrix", die Besonderheit einer Interpretations- und Wertgemeinschaft, also das, was bei der UNESCO mit Kultur als unterscheidendes Element oder bei den Ethnologen mit Ethnos bezeichnet werden kann. Dieses prägende Ethos wird von Cowen allerdings nicht in seiner Rolle als Bindekraft und Orientierungsmittel einer Gemeinschaft thematisiert, sondern nur bezogen auf die spezifischen Leistungen und Produkte, die von ihm geprägt auf dem Kulturmarkt mit anderen konkurrieren.

Vielleicht bestätigt dieses UNESCO-Übereinkommen die immer wieder geäußerte Vermutung, dass Information im weitesten Sinne in Zukunft der ökonomischen Bedeutung von Erdöl in der Vergangenheit und Gegenwart entspricht. Ich formuliere bewusst vorsichtig, um nicht des Ökonomismus beschuldigt zu werden – hier wären genauere Analysen notwendig, um besser fundierte Aussagen zu treffen.

Lokalität und die Grenzen des Universalismus

Einst hatte die Romantik gegen den Vernunftuniversalismus das eigene Recht der Lokalität eingeklagt. Sie ist Schutzraum und Abgrenzung, Raum für Sozialisation und Persönlichkeitsentwicklung, für Erkenntnis und Aneignung der Welt durch Sprache und kulturelle Praktiken. In der Lokalität, und nicht gegen sie, wie manche Zeitgenossen behaupten, konkretisiert sich auch die dynamische Dreiheit von Freiheit (als Entfaltungschance), Gleichheit (als privilegienloser Partizipation aller) und Brüderlichkeit (als konkreter Solidarität mit Seinesgleichen).

Der Zeitgenosse und Anreger Goethes und Schillers, Johann Gottfried Herder, betonte, zwar sei jeder Mensch prinzipiell zu Verschiedenstem fähig, aber Geographie und - von dieser abhängig - Klima bewirkten, dass von den Möglichkeiten nur jeweils spezifische realisiert werden. Die allen Menschen möglichen Seinsweisen werden durch Zeit und Gelegenheit konkretisiert. „Man bildet nichts aus, als wozu Zeit, Klima, Bedürfniß, Welt, Schicksal Anlaß gibt".[24] Auf diese Weise entstehen die Verschiedenheiten der Völker.

Kaum eine Formel taucht so oft bei Herder auf wie die von Zeit und Klima, sie muss deswegen als zentral für sein Verständnis von kultureller Vielfalt betrachtet werden. Sie definiert eine ausgeprägt dynamische Vorstellung von Kultur und Ethnizität samt allen damit zusammenhängenden Begriffen von Stamm, Volk, Nation.

Mit der Nennung von „Welt" als Geographie sind bei Herder ja immer Kulturlandschaften und nicht einfach „Natur" verbunden. In ihnen sind historische Tiefe und Tradition geronnen. Erbe und Überlieferung sind nicht nur Attribut der Individuen, sind nicht nur in ihren Köpfen verankert, sondern auch in der sie umgebenden gestalteten Kulturlandschaft. Darüber können sich die Handelnden genauso wenig mit dem bloßen Willen hinwegsetzen wie über Zeit und Klima. Auch die Vertreter eines kosmopolitischen Universalismus müssen sich damit abfinden.[25]

24 Herder, Johann Gottfried: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774. Vgl. Anne Löchte: Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005.

25 Einige dieser Gedanken sind enthalten in: Dieter Kramer: Das Museum als Teddybär der Modernisierer oder

Die Beschäftigung mit Kultur und Lebensweise traditioneller und moderner Gemeinschaften in Europa trägt dazu bei, kulturelle Vielfalt zu entdecken; sie erinnert an die Chancen, aber auch an die durchaus zu berücksichtigenden Gefahren der Wertschätzung dieser Vielfalt. Berechtigt ist der Hinweis auf die Gefahren, die daraus resultieren. Heute lässt sich die Zahl der Nationen, deren Überleben im Muster des Denkens des klassischen Nationalismus als gefährdet empfunden werden kann, unbegrenzt vervielfältigen, und jede von ihnen kann gleiche Geltung verlangen. Dabei lenkt die Kulturalisierung von Konflikten (ihren Zusammenhang mit ethnischen Differenzen zu unterstellen) gern ab von den materiellen Interessen und der Verteidigung sozialer Privilegien.

Wechselseitig akzeptierte Besonderheit im Rahmen einer Vielfalt in der Einheit, wie sie in Europa (und in Indonesiens Pancasilia, in Indien und in vielen anderen Regionen) heute vertreten wird, ist eine denkbare Alternative. Sie geht verloren, wenn einzelne „Nationen", einzelne Gemeinschaften ihr Leben in eigener Würde gefährdet sehen. Dem bauen die Europäischen Verträge und die UN mit der UNESCO durch die verschiedenen Formen der Garantie der kulturellen und regionalen Autonomie und des Minderheitenschutzes vor. Aber anderswo sind entsprechende Strukturen keine Selbstverständlichkeit.

Zwar ist „regionale Identität [...] die kleine Schwester des Ethnos"[26], sie ist aber nicht zwangsläufig mit ethnischer oder rassistischer Abgrenzung und Exklusion verbunden. Auch die Wege des Universalismus sind mit Leichen gepflastert. Die humanitären Katastrophen von Zwangsmodernisierungen etwa in China sind präsent. Die Perspektive der universalistischen Einheitskultur muss sich auseinandersetzen mit dem immer wieder eingeforderten Menschenrecht auf die eigene Kultur und mit der Gefahr des Verlustes jener angesichts der Unwägbarkeiten der Zukunft unverzichtbar gewordenen Ressource kulturelle Vielfalt. Die befürchtete, real kaum mögliche und sogar durch Gegenbewegungen des auf Nachfragechancen reagierenden Marktes eingeschränkte globale Einheitskultur ist nicht nur für die Genießer der kulturellen und kulinarischen Vielfalt oder der Qualitätsdifferenzierung in den Wohlstandsgesellschaften eine Schreckvorstellung, sondern sie gefährdet auch die Ressource kulturelle Vielfalt. Die apokalyptische Furcht vor der Einheitskultur mag derzeit überzogen sein, aber es bleibt freilich ein Hauch von Skepsis: Wir wissen nicht, was ungebremste Marktmacht im Laufe von katastrophenfreien Dezennien anrichten würde.

Ermutigt wird durch das Übereinkommen zur Vielfalt das Einklagen des Rechtes auf Leben in eigener Würde und Kultur und so auch das Recht der Lokalität. Damit können Universalisten, kann die Ethnie der Kosmopoliten nicht gut umgehen. Sie wittern darin Provinzialität oder andere Übel und reagieren oft verständnislos darauf, wenn andere Ethnien das von ihnen mit Selbstverständlichkeit praktizierte Recht auf die eigenen Lebensformen einklagen.

Jene, die in aufklärerischen Traditionen gern universalistisch denken und werten, dabei oft fortschrittseuphorisch lineare Entwicklungen erhoffend, lieben es, im Zeichen des Fortschritts und der Aufklärung zu erziehen und zu bevormunden. Sie nehmen dabei nicht immer Rücksicht auf die der eigenen Dynamik anderer Lebensverhältnisse entspringenden Motive und Formen des Lebens und der Innovation, für die die Feldforschung der Ethnologien ebenso sensibilisiert hat wie die Ideologiekritik und die Wissenssoziologie.

---

als Denkfabrik für Zukunftsfähigkeit? In: Büdinger Geschichtsblätter XIX/2006, 73-80.

26 Krusche, Marin: Das sind wir! In: Pöllinger Briefe 54/1997, 11-12.

Zwischen Universalismus und Lokalismus besteht ein Spannungsverhältnis. Die Rivalität von Universalität und Lokalität wird nie an ein Ende gelangen. Ich verwende hier bewusst den Begriff Lokalität: Nicht um einen Konflikt von Tradition und Fortschritt oder von Heimat und Welt geht es, sondern um die notwendige Beziehung zwischen Lebensweise und Lokalität, in der heute auch neuartige Mischungen von Modernität und Lokalität eingeschlossen sind. „Glokalisierung" ist die inzwischen gängige Bezeichnung dafür.

Lokalität ist Bestandteil aller ökonomischen, kulturellen und sozialen Lebensprozesse, wie sie trotz Globalisierung, Migration und Kosmopolitismus immer in konkreten Räumen stattfinden. Solange Grundstücke ebenso wie Häuser und Wohnungen, wie Äcker und Weiden, wie Hochwasserkatastrophen und Märkte, wie Ausprägungen der Jahreszeiten und die Auswirkungen von Stürmen lokal bleiben, ist auch das eigene kulturelle (und soziale, ökonomische ...) Recht der Lokalität nicht vernachlässigbar.

Auf die Berücksichtigung der materiellen Komponenten von Lokalität wird daher auch in der Globalisierung niemand verzichten können. Regionen (nie exakt definierbar, sondern immer auch Konstrukte) sind historisch-konkrete Ausprägungen von Lokalität. Auch Kultur findet vor Ort statt. Dialoge zwischen lebendigen Menschen bedürfen der Orte. Immerhin, die meisten Menschen leben immer noch lokal; nur 2 – 2,5 Prozent der Weltbevölkerung sind als Migranten grenzüberschreitend „on the move".

Das Vielfalts-Übereinkommen der UNESCO von 2006 benennt wie andere ähnliche Dokumente als Prüfkriterien für die Schutzwürdigkeit kultureller Vielfalt die Standards der UN-Menschenrechtskonvention. Dadurch wird es möglich, dem Dilemma zwischen dem Anspruch universalistischer humaner Werte und dem Recht auf die eigene Kultur zu entgehen. Die Erwägungsgründe im Eingangstext, die den eigentlichen Übereinkommen vorangestellt sind, dürfen deshalb nicht nur als diplomatisches Ritual wahrgenommen werden; die Menschenrechte sind immer vorgeordnet.

Nachhaltigkeit, Kreativität, Vielfalt: All diese Begriffe konkretisieren sich im Lokalen. Die damit verbundenen Zustände und Prozesse sind nicht beliebig übertragbar. Deswegen ist auch Tradition kein Selbstzweck. Sie kann bei dem Umgang mit den Lebensbedingungen in der jeweiligen Lokalität helfen; aus der Kulturspezifik einer Lebenswelt muss keine exkludierende Heimatideologie entstehen. Es geht um Anderes, nämlich um die Akzeptanz und Inwertsetzung der je besonderen Situation einer Gemeinschaft in Geschichte und Umfeld und um die Aktivierung der Potenziale dieser Situation. Das hat etwas zu tun mit „Identitätsbildung". Es geht aber nicht um eine stabile Wesenheit, sondern darum, die jeweiligen lokalen Voraussetzungen zu gewichten und für die erwünschten und angepeilten Parameter von Lebensqualität in Wert zu setzen. Lokales Wissen, erfahrungsgesättigt, anwendungsorientiert, sozial und kulturell verankert, spielt dabei eine Rolle.[27] Seit einigen Jahren wird „lokales Wissen" auch im Zusammenhang mit Naturgefahren, Heilmethoden und Biodiversität aufgewertet.

Dies begreifend, wird man auch deutlicher als bisher kulturelle Vielfalt als unverzichtbare Ressource erkennen und würdigen können.

27 Vgl. Peter Schröder, Susan Honerla (Hg.): Lokales Wissen und Entwicklung. Saarbrücken: Verl. für Entwicklungspolitik 1995 (Sonderband Entwicklungsethnologie) (Arbeitsgemeinschaft Entwicklungsethnologie AGEE).

Besondere Probleme beim immateriellen Erbe

Neben dem Übereinkommen zum Schutz und zur Förderung der kulturellen Vielfalt gibt es die „Konvention zum Schutz des immateriellen Kulturerbes" der UNESCO vom 17. Oktober 2003.[28] Mit ihr sind besondere Probleme verbunden.[29] Der Text dieser Konvention schließt die Nutzung von schutzwürdigem immateriellem Erbe für ein aggressives, exkludierendes Identitätsmanagement aus, denn auch sie bezieht sich in den Erwägungsgründen der Präambel auf die „bestehenden internationalen Rechtsinstrumente zu den Menschenrechten, insbesondere auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948." Und in Artikel 2 lesen wir: „Im Sinne dieser Konvention findet nur dasjenige immaterielle Kulturerbe Berücksichtigung, das mit den bestehenden internationalen Rechtsinstrumenten im Bereich der Menschenrechte sowie der Forderung nach gegenseitiger Achtung zwischen den Gemeinschaften, Gruppen und Individuen und einer nachhaltigen Entwicklung in Einklang steht."[30]

In der Präambel dieser Konvention wird das immaterielle Kulturerbe euphorisch „als Triebfeder kultureller Vielfalt und Garant der nachhaltigen Entwicklung" bezeichnet, und als Motiv für seinen Schutz wird in sehr unscharfer Form auf die „Prozesse der Globalisierung und des gesellschaftlichen Wandels" hingewiesen, von denen die Gefahr der Zerstörung dieses Erbes ausgeht.

Es wird „insbesondere autochthone(n) Gemeinschaften, Gruppen und gegebenenfalls Individuen eine wichtige Rolle bei der Schaffung, beim Schutz, bei der Pflege und bei der Wiederherstellung" des immateriellen kulturellen Erbes zugewiesen, und es wird der Zusammenhang mit Vielfalt und Kreativität hergestellt.[31]

In Art. 18.1 wird aufgefordert, „die besonderen Bedürfnisse der Entwicklungsländer" zu berücksichtigen. Damit wird deutlich, dass hier ein Schwerpunkt liegt, der es den Industriestaaten erschwert, mit der Konvention zurechtzukommen. Auf den Leib geschrieben scheint in der Tat die Konvention vielen außereuropäischen Ländern mit lebendiger mündlich überlieferter Tradition. Schwieriger wird es, wenn es um europäisches, um deutschsprachiges immaterielles Erbe geht. Eigentlich müsste es um eine Konvention zum Schutz und zur Förderung lebendiger kultureller Milieus mit nicht immer verschriftlichter Überlieferung gehen (mit Prinzipien, wie sie einst bei den UNESCO-Konferenzen in Nairobi und Mexiko festgeschrieben wurden).[32]

In Mitteleuropa können die Bestimmungen missverstanden werden als Traditionsbewahrungsmaßnahme, besonders wenn es um die Aufstellung von Listen des schützenswerten Erbes geht. Die Konvention baut vor: Artikel 12.1 schreibt jedem Vertragsstaat vor, „in einer seiner Situation angemessenen Form eine oder mehrere Inventarlisten des in seinem Hoheitsgebiet befindlichen immateriellen Kulturerbes" zu erstellen (aus der dann das Komitee eine

28 Konvention zum Schutz des immateriellen Kulturerbes vom 17. Oktober 2003 (Safeguarding the intangible cultural heritage). Vgl. den Text unter www.unesco.de.

29 Vgl. den serbischen Fall mit mündlich überlieferten Liedern über aktuelle Kriegsverbrecher von 2005, zitiert in Dieter Kramer: Globalisierung, kulturelle Vielfalt und regionale Kultur: Positionen in Kulturpolitik und UNESCO. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerks 56/2007, 28-42.

30 Vgl. Anm. 28.

31 Ebd.

32 Vgl. Röbke, Thomas: Zwanzig Jahre Neue Kulturpolitik. Erklärungen und Dokumente 1972 – 1992. Hagen/Essen: Kulturpolitische Gesellschaft, Klartext Verl. 1993 (Edition Umbruch, Bd. 1), darin: UNESCO-Dok. 45-63.

„repräsentative Liste" auswählt). Das gibt den Einzelstaaten Spielraum: Was ist der Situation der mitteleuropäischen Staaten angemessen? Welche verschiedenen Listen können bzw. sollten geführt werden?

Wenn nationale Programme aufgestellt werden, ist die Interpretation der Maßnahmen in Artikel 13 und 14 der Konvention wichtig. In Artikel 13 d I geht es darum, „den Auf- oder Ausbau von Ausbildungseinrichtungen für die Verwaltung des immateriellen Kulturerbes sowie die Weitergabe dieses Erbes im Rahmen von Foren und anderen Örtlichkeiten zu fördern, die dazu bestimmt sind, dieses Erbe darzustellen, wiederzugeben und zum Ausdruck zu bringen." Artikel 14 bezieht sich auf „Bildung und Erziehung, Sensibilisierung und Stärkung professioneller Kapazitäten" mit „Bildung- und Trainingsprogrammen" sowie „Ausbildungsaktivitäten" unter Beteiligung der Trägergemeinschaften (vgl. Art. 15).

In beiden Fällen lässt sich der kulturelle Wandel einbeziehen und beeinflussen – eine, wenn man z. B. die Wirkungen des Tourismus betrachtet, notwendige Überlegung. Die touristische Souvenirproduktion wäre dafür ein wichtiges Beispiel. [33]

Der Fixierung auf Tradition kann nur entgehen, wer das immaterielle Kulturerbe dynamisch versteht. Sonst stehen im deutschsprachigen Raum Einrichtungen wie das Deutsche Volksliedarchiv in Freiburg oder das Marburger Archiv für Erzählforschung im Zentrum, die längst ein weitgehend totes Erbe verwalten – sicher für die Wissenschaft interessant und wichtig, aber keine lebendigen Milieus, in denen „Erbe" im Sinne von nicht konventionellen und allgemein anerkannten Praktiken entsteht.

Formuliert wird hier (zum ersten Mal?) ein Programm zur Einbettung der mündlichen Überlieferung in die gemeinsame Verantwortung und Zukunftsfähigkeit. Leicht lassen sich ähnliche Argumente wie die gegen „political correctness" vorbringen: Emotionalität und Spontaneität, beide unverzichtbar für kreative Prozesse, werden einer präventiven Zensur unterworfen. Die Kreativen in den populären Musik- und Kunstszenen werden sich den souveränen Umgang mit dem Erbe nicht verbieten lassen, aber deswegen braucht man nicht gewaltverherrlichende und zu ethnisch-kultureller Exklusion auffordernde Praktiken oder mit den Prinzipien der Gleichheit der Geschlechter und Ethnien unvereinbare Praktiken zu nobilitieren.[34]

Konsequenzen für die Ethnologen

Die UNESCO regt mit der Konvention zum Schutz des Immateriellen Erbes eine Diskussion darüber an, wie historische und gegenwärtige Formen der populären Kultur mit Zukunftsfähigkeit und Menschenrechten zusammenhängen. Ethnologische Wissenschaft ist aufgefordert, ihre Themen und Stoffe auch bezüglich des Verhältnisses zu diesen Grundwerten zu befragen. Sie ist dabei gehalten, zu berücksichtigen, dass nur die freie unzensierte Entfaltung kultureller Ausdrucksformen ihre immer wieder betonte positive Rolle im gesellschaftlichen Leben wirklich realisieren kann.

Theodor W. Adorno spottet 1960 in der Tradition der negativen Dialektik: „Leibhaftige Unesco-Dichter schießen ins Kraut, die etwa dafür sich begeistern, daß auch inmitten der unmenschlichsten Situationen das Menschliche blühe … Willfährige Intellektuelle, welche mit

33 Vgl. Kramer, Dieter: Der Souvenir – Hoffnung der Armen? In: Der Souvenir. Erinnerung in Dingen von der Reliquie zum Andenken. Frankfurt am Main: Museum für angewandte Kunst 2005/2006, 352-355.

34 Vgl. das in Anm. 29 genannte serbische Beispiel.

der Lebensbejahung aus Heiratsofferten den kritischen Geist der Intellektuellen verdächtigen, finden sich übergenug."[35] Diese Kritik trifft nicht recht: Sie bezieht sich auf die opportunistischen Preisdichter. Gleichzeitig aber beklagt Adorno die Emanzipation der Kunst von den realen Lebensprozessen,[36] und diese Verbindung wäre mit der Programmatik der UNESCO durchaus wieder herzustellen.

Zwischen einer Pflege des Erbes um seiner selbst (oder nationalistischer, exkludierender Programme) willen und der Pflege einer den Werten der gemeinsamen zukunftsfähigen Weltordnung verpflichteten Kultur zu unterscheiden, wird von der UNESCO empfohlen. Gewiss kann gefragt werden: Ist es für die Wissenschaft legitim, die Wertestruktur der UNESCO-Dokumente zu berücksichtigen? Unzensiertes Sammeln darf damit nicht ausgeschlossen werden, schließlich soll ja auch geprüft werden können, welche politisch-gesellschaftlichen Inhalte und Mentalitäten mit weit verbreiteten Stoffen transportiert werden. Aber erlaubt, ja geboten ist auch die Diskussion über die Einordnung der Erzeugnisse des kulturellen Lebens in die Wertwelten größerer Gemeinschaften einschließlich der gemeinsamen Verantwortung auf globaler Ebene. Was früher meist unproblematisierte religiöse und ethische Normen waren, wird heute (auch) auf weltweiter Ebene in Gestalt der völkerrechtlichen Standards und Politiken der UN verhandelt. Ohne Standards und Werte ist auch die globale Gemeinschaft nicht überlebensfähig.

Die Programmatik der UNESCO fordert damit dazu auf, über die eigene Position auch der Wissenschaft und der Wissenschaftler nachzudenken. Das, was Sammler immer bewusst oder unbewusst taten, wenn sie beim Sammeln selektiv vorgingen, kann heute neu überacht werden. Bernd-Jürgen Warneken hat selbstkritisch am Beispiel der von Tübinger Empirischen Kulturwissenschaftlern angefertigten Studie über den Widerstand gegen den Nationalsozialismus z. B. in Mössingen darauf hingewiesen, wie auch bei dieser Feldforschung selektiv vorgegangen wurde.[37]

Es geht um die Verantwortung der Wissenschaft und der Wissenschaftler und um die Rolle der gepflegten, geförderten und gesammelten kulturellen Produkte bei der Gestaltung eines zukunftsfähigen gemeinschaftlichen Lebens. Die Anerkennung des Menschenrechts auf ein Leben in der Würde der eigenen Kultur, wichtiger Bestandteil der kulturellen Vielfalt, gehört ebenso dazu wie der Bezug auf die gemeinsame Verantwortung. Über die entsprechenden Rahmenbedingungen und Konsequenzen nachzudenken ist eine legitime Aufgabe der ethnologischen Wissenschaften (und wenn sie darauf verzichten wollen, müssten sie dies begründen).

Es gibt eine verständliche Abneigung der Europäischen Ethnologie gegen Berührungen mit der Praxis, genährt bei vielen aus der historischen Kenntnis der Volkskunde des Nationalsozialismus, aber auch aus den eigenen aktionistischen Erfahrungen der Jahrzehnte von 1960 bis 1980. Der Ausweg, sich auf die historische und empirische Analyse zu konzentrieren und jegliche Formen von Wertungen auszulassen, befriedigt nicht. Vielmehr wird es darum gehen, zu begreifen, dass Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler selbst Teil des Prozesses sind, in dem Gesellschaften und Gemeinschaften sich entsprechend positionieren. Als Zeitgenossen

35 Adorno, Theodor W.: Kultur und Verwaltung. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften 8 (Soziologische Schriften 1). 2. Aufl. Frankfurt am Main 1980, S. 122-146, S. 139. Zuerst in Merkur XIV/1960 H. 2 101-121, hier: 110.

36 Ebd. 132.

37 Warneken (s. Anm. 13), 258.

und Bürger können sie sich aus den gemeinschaftlichen Lebensverhältnissen nicht ausklinken. Ob sie wollen oder nicht, sie sind einbezogen und zur Stellungnahme aufgefordert. Und wichtiger als (oder genau so wichtig wie) die Analyse, Dekonstruktion und Kritik der Motive der Anderen ist es, die eigenen bewussten (und unbewussten) Motive zu analysieren und offen zu legen: Das UNESCO-Programm der kulturellen Vielfalt und gemeinsamen Verantwortung ist eines, zu dem ich mit prinzipiell bekenne.

Bernd-Jürgen Warneken, um ihn ein letztes Mal zu zitieren, argumentiert mit Blick auf die sozialen Verhältnisse: „Der Respekt vor populären Bedürfnissen, Fähigkeiten und Leistungen muss [...] stets mit der Kritik äußerer und innerer Einschränkungen populärer Kulturäußerungen austariert werden."[38] Hinzufügen möchte ich, dass sie stets auch im Zusammenhang mit den perspektivischen Chancen und Gefährdungen der Lebenswelt betrachtet werden müssen.

Ein kulturwissenschaftliches Verstehensprogramm Programm bezieht sich auf die Analyse von Kulturprozessen in der Gesellschaft insgesamt – wer soll die leisten wenn nicht eine Kulturwissenschaft wie die Europäische Ethnologie? Und das ist der Schritt über die einstige Interpretation der Frage „Wem nützt Volkskunde" hinaus: Aus größerer Distanz werden gesellschaftliche Prozesse, an denen auch die Wissenschaftler teilhaben, auf ihre kulturellen Grundlagen befragt. Zukunft ist ein kulturelles Programm, sagt Hilmar Hoffmann, kein technisches, und es bezieht sich auf die Zukunftsfähigkeit von Gesellschaften und (letztlich in gemeinsamer globaler Verantwortung stehender) Gemeinschaften. Die kulturellen Programme der „Völkergemeinschaft", wie sie in der UNESCO formuliert werden, gehören deshalb auch zu den Themen der Ethnologien.[39]

38 Ebd. 344.

39 2007 ist ein Appell erschienen, sich kulturwissenschaftlich dem Thema Klimawandel zu nähern: Von der Natur- zur sozialen Katastrophe. Wo bleibt der Beitrag der Kulturwissenschaften zur Klima-Debatte? Ein Aufruf von Ludger Heidbrink, Claus Leggewie und Harald Welzer. In: Die Zeit v. 31. Oktober 2007, S. 40. In der gleichen Ausgabe verteidigt in der Sonderveröffentlichung Stiftungen eine Lobby von mehreren Stiftungen die kleinen geisteswissenschaftlichen Fächer und fordert sie auf, ihren Elfenbeinturm zu verlassen.

Moving Heritage Forward

Tourism, the Popular and the Hypermodern

Mike Robinson

In Prague, as in a number of post-communist capital cities, there is a Museum of Communism. An initial reading of this small museum, its objects and displays, provides an important insight into a relatively short but critical period of the history of the Czech people. The museum is particularly popular with tourists from the West of Europe, in part highlighting a voyeuristic fascination with a time whereby the East of Europe was essentially closed to view and yet occupied a powerful place in the West's imagination. With some unforeseen irony the Museum is located above a busy MacDonalds restaurant providing visitors with a very real sense of the dramatic changes which have taken place in less than twenty years. This provides a clue to the deeper significance of the museum which lies in the way that the 'past' - in this case a recent past with all the uneasiness of repression within close memory - has been mobilised and packaged for international tourists and locals, in a way which allows visitors to make sense of the change process.[1] The packaging and the presentation is important as it openly, symbolically, and not without distortions, transposes history into heritage. Heritage is an outcome of a social process of denotation; the selective transposition of the contemporary upon the past.[2] This process, which is effectively structured around notions of curating and exhibiting the world, is a key marker of modernity. It works on the idea of 'framing' as a means of capture and display. In Prague the communist period is framed through the museum and a narrative which both educates and entertains. Also in places such as Budapest or Riga, the vast Soviet statues are collected and framed within landscaped parks and gardens as if rare species of trees in some vast aboretum.[3] Whilst still very much a contested past, the communist heritage as exhibited in Prague nonetheless takes its place alongside more 'traditional' heritage sites of the Czech Republic.

I cite the example of the construction of communist heritage as it, in part, highlights what I consider to be a re-imagining and a re-semanticisation of heritage in the public realm. In this short paper I discuss the idea that 'traditional' notions of cultural heritage are constantly being challenged by a re-drawing of boundaries which are increasingly inclusive and accessible both

---

1 The growth of European 'communist tourism' in states now able to openly and playfully critique the regimes of 1945-1990 is also open to 'western' tourists who previously would have only experienced communism through novels and film. See, for instance, studies undertaken by:
Jozwiak, J.F. and Mermann, E. (2006) The Wall in Our Minds? Colonization, Integration, and Nostalgia, *The Journal of Popular Culture*, Vol. 39, No. 5, 2006, pp.780-795.
Light, D. (2000) Gazing on Communism: Heritage Tourism and Post-communist Identities in Germany, Hungary and Romania, *Tourism Geographies* Vol. 2, No.2, pp.157–176.
Enns, A. (2007) The Politics of Ostalgie: Post-socialist Nostalgia in Recent German Film, *Screen* 48:4, pp.475-491.

2 As David Lowenthal puts it: the past is "an artefact of the present." (p.xvi). Lowenthal, D. (1985) *The Past is a Foreign Country*, Cambridge: Cambridge University Press.

3 See for instance: James, B. (1999). Fencing in the Past: Budapest's Statue Park Museum. *Media, Culture and Society*. 21, 291-312.

physically and intellectually. Effectively 'heritage', at least from the perspective of the developed world, is expanding at a dramatic rate. Of course, beneath this observation lies a complex web of questions regarding how we *choose* to define heritage and how such definitions are driven by shifting social, political and economic landscapes. Following the work of Dean MacCannell,[4] I see the tourist as providing an ethnography of modernity; a means through which we can observe and understand everyday life and practice. As MacCannell reminds us "The thing he [the tourist] goes to see is society and its works."[5] In seeking to understand the meanings of heritage and its dynamic role as a critical category in societies we need to not only observe tourists and their behaviours at heritage sites as respondents, but also examine how tourists and the structures of the tourism sector are active in the construction and inscription of heritage.

As a dominant force of contemporary global mobility tourism provides us with a useful framework to understand the changing forms and formats of heritage. Tourist encounters with, and experiences of, the 'past', allow us to interrogate the values and meanings which are given to it. I suggest that in observing and reflecting upon the realities of tourism we can identify a rupture in the longstanding position of cultural heritage as something universal, 'traditional', even moral, to the point where the guardians of the past – policy makers, curators, managers etc. – are having to re-evaluate their roles. Tourists provide an undeniable and potent market for the past, but the shifts in the ways that heritage is being re-conceptualised are symptomatic of something far more significant than simple responses to market pressure. Tourism as a phenomenon of a modernity (merging into 'hypermodernity'), provides insights into the wider condition of culture and society and, the place of 'heritage' within this. I argue that for many within the developed world, tourism, through the modes of both production and consumption, provides us with a critical means of exploring and negotiating the past; a means which cannot be easily denounced as representing a minority of interest, or, in the portrayal of tourists as some non-reflexive 'mass' and somehow lacking in 'taste'. I also suggest that the enlargement of heritage and the shifts towards a popular form is reflective of hypermodernity.

The vast category of cultural heritage occupies a privileged role within civil society. The discourses of heritage permeate, more or less, a majority of practices in urban and rural planning. They resonate with on-going debates about the function of museums in societies and, within museums, discussions on heritage play out in curatorial policy and development. The meanings and values of cultural heritage are central in social policy debates regarding multiculturalism and how changing demographics are shaping notions of social, cultural, even national identity. And in a stark economic vein, choices relating to what aspects of cultural heritage should be protected and conserved (or not), are increasingly under scrutiny in terms of public accountability. In all such debates tourism is increasingly an important consideration, given that aside from its visible economic role, less visibly it can be instrumental in the expression and shaping of identities and as a means of generating reflection on, and understanding of, the contemporary world scripted as it is through the past. If we accept heritage as a socially coded process of representation and (generally) public display then the future of heritage is closely tied to the future of tourism and, to a significant extent, vice versa; the site increasingly bound to the 'sight'.

4 MacCannell, D. (1976). *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class. New York*. Schocken Books.

5 *Op.cit* MacCannell, D. (1976) p.55.

Heritage and Cultural Tourism

The past is arguably the most important resource in tourism; certainly in relation to what has come to be known in common parlance as 'cultural tourism'. The quest for the remains of the past, particularly the more distant and exotic pasts, fuelled the early travel of the elite and the beginnings of early 'mass', packaged tourism[6]. The rise of heritage as a serious social category has grown alongside the development of tourism to the point where the great physical markers of heritage - the iconic sites of the Taj Mahal, the Acropolis, the Pyramids, the Great Wall of China, the leaning tower of Pisa, etc. etc. - are almost instinctively read as tourist sites / sights. Even the most enclavic form of beach tourism usually provides an opportunity to visit an archaeological site or heritage building or landscape. Clearly in the sort of examples as given above, the original working functions of these edifices have been supplanted by their heritage function, which invariably has a powerful touristic dimension. But even in cases where buildings such as cathedrals, largely retain their original function, they now also carry powerful an inseparable touristic utility.

The idea of cultural tourism is largely understood to be a blend (often an uneasy blend) of recreational experience, education and aesthetic appreciation involving chiefly, but not exclusively, material culture (though festivals, for instance, are an increasingly important and more intangible dimension to what is on offer to the tourist).[7] From the perspective of destinations, be they countries, regions or cities, a good 'stock' of heritage sites has become almost a necessity in what is essentially a competitive endeavour to attract tourists. While there are clearly reasons for the official, state sanctioned, denotation of heritage which relate to the likes of community engagement, education, identity projection and notions of 'tradition' and artistic / aesthetic value, the competitive nature of tourism has played a key role in the production and, arguably, the over-production of heritage. The UK during the 1980s witnessed a great surge in the creation of museums, heritage centres and restoration projects.[8] Not unrelated this was tied into a period of major economic restructuring and de-industrialisation.[9] Similar experiences were felt in other parts of Europe with a net effect of producing more heritage resources. Though the rate of change may have slowed in the past decade or so, the overall trajectory - crudely conceived as a 'stock' of heritage - has increased. This poses a plethora of interesting questions regarding the ways by which some societies deal with the *accumulated* past. Is the past inevitably an accumulation of materiality growing ever larger? What are the implications of this in terms of what is prioritised for display and within multi-ethnic, multi-cultural societies, whose heritage is selected for display? At a curatorial level, what objects of the present and recent past should be collected? How do societies pay for the preservation and management of their pasts?

To address these questions fully is outside of the scope of this paper but three initial reflections emerge. The first is that on the surface it would seem that there exists a conventional

6 See for instance: Lofgren, O. (1999) *On Holiday: A History of Vacationing*, Berkeley, University of California Berkeley Press.

7 The concept of Intangible Cultural Heritage is increasingly stimulating debate, particularly after the 2003 *UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris, 17 October, UNESCO.

8 For insights in the rapid expansion of heritage sites in the UK see for instance: Boniface, P. and Fowler, P.J. (1993) *Heritage and Tourism: In the Global Village*, London: Routledge.

9 See for instance: Robinson, M. (1999) Tourism in De-industrialising Centres of the UK. In: Robinson, M and Boniface, P. (eds) *Tourism and Cultural Conflicts*, Oxford: CABI Publishing, pp.129-160.

and apparently rational approach to heritage which is enshrined in both public culture and in the administrative structures of most developed societies. Thus there are generally accepted, almost unquestioned, *norms* of what elements of the past carry value and, as a consequence, there are structures in place to manage/regulate heritage. At national level such norms are upheld by the likes of Ministries of Culture, National Museums, various Heritage Trusts and Preservation Agencies etc., and at international level by organisations such as UNESCO and ICCROM. Implicit, if not explicit, in such structures is the notion of some form of consensus regarding what 'heritage' is and what sort of heritage is 'good' for society/societies.

Recently in the UK, an emergency fund-raising appeal was launched by a number of heritage organisations (including the National Galleries of England and Scotland and the Monument Trust), to purchase 'for the nation', Titian's Diana and Actaeon. The painting which has been in the ownership of the Duke of Sutherland, was bought for fifty million pounds and is now jointly owned by the National Galleries of Scotland and the National Gallery in London. The acquisition is the largest public purchase of a single work of art in the UK ever.[10] Not withstanding the unquestioned aesthetic / artistic value of the painting, this case highlights the persistence of a paternalistic ethos played out in the public realm. It is interesting to note that in the discourse surrounding the purchasing process, the potential of the Titian to attract tourists was frequently used as an argument in attempts to legitimatise the spending public money. This leads me on to a second reflection regarding the way by which societies deal with their pasts. Tourism is a powerful and frequent referent for cultural heritage. Tourists provide transitory audiences, curious for their own pasts and those of others, or more precisely, their curiosity tends to be fixed upon visible relics of the past. In the European context, conventional conceptions of what we understand to be cultural heritage have largely been dictated by our post-enlightenment sensibilities regarding the romantic, the beautiful, the educational, and also, by extension, the moral. It is not surprising that in what is now heralded as 'cultural tourism' broadly mimics the patterns of the 'grand tour' of the eighteenth and nineteenth century indulged in by the then social elite. Motivating factors of education, social betterment and basic human curiosity remain, but have been complemented by a range of other factors which have assisted in the on-going development of cultural tourist centres. Importantly, the rise of the low cost airlines across Europe has played a key role in stimulating tourism within more recently acknowledged cultural centres such as Budapest, Krakow and Ljubljana. Though well established cities of culture such as Paris, Rome, Venice, and Athens maintain their primacy from the early days of tourism, cheap flights have created new opportunities for people to experience heritage and the arts, particularly in some smaller cities of Europe such as Girona, Bratislava and Riga. This apparent democratisation of cultural tourism has also been helped along by highly competitive and increasingly sophisticated marketing campaigns, mainly within urban contexts. The European Cities of Culture campaign, with its strong emphasis on destination branding, has been partially successful in this way and has acted to endorse a tripartite idea that culture, heritage and the arts are highly 'moral', yet accessible, products and also, through their ability to attract tourists, economically beneficial.

In this vein, the concept of cultural tourism seems to be taking hold everywhere. Former heavily industrial centres have moved from being economies of production to economies

10 The case was widely discussed in the British media. See for instance: Carrell, S. (2009) Titian's Diana and Actaeon Saved for the Nation, *The Guardian*, 2nd February.

of symbolic cultural consumption, art galleries have developed rapidly, the number of festivals and cultural events has increased exponentially over recent years and there has also been substantive growth in the number of museums and heritage attractions as destinations have sought to compete for the growing markets of culture hungry tourists. But the on-going ferment and frenzy to create new displays of cultural capital and to attract the 'cultural tourist' – widely characterised as the well-educated, largely white, high spending, middle class tourist[11] – raises a number of longstanding issues relating to how we use culture to make sense of, and gain meaning from, a rapidly changing world.

A third reflection then relates to the ways in which social understandings of cultural heritage are changing. On the one hand, the past as presented and interpreted to us as (cultural) tourists, and as indeed as hosts, would seem to be stable, displaying a continuity which parallels the very development of tourism from its early indulgences in the moral rectitude of Matthew Arnold's view of "the best that has been thought and said in the world",[12] to mass consumption of the artefacts of culture by the swarms of tourists over, for instance, the Acropolis in Athens. On the other hand, we are continuously being presented with different pasts; hybrid, exotic and dissonant heritages which are far more recent and free from any strictures of 'high culture'. I argue that we are engaged in a dramatic re-evaluation not only of what heritage means but also *where* it is located in both time and space. Tensions between continuity and change, between tradition and innovation and between various interpretations of 'culture' are being played out within tourism. In a sense tourism presents itself as a way of testing our relationships with heritage. This goes beyond any notion of 'market evaluation' or popularity - a benchmark which is swiftly rejected by many within the cultural sector. Rather than attempt to locate tourism as part of an ideological position as articulated by Enzensberger[13] or within that spectrum of cultural production and thus somehow complicit in the sort of manipulation of the masses as argued by Adorno and Horkheimer,[14] tourists are increasingly engaged with heritage as something which is more intimate and meaningful in the sense of the everyday and, arguably with a heritage which carries utility in terms of being socially and politically relevant.

The Realities of 'Popular' Heritage

Using the criteria of the number of visitors to sites where cultural heritage is 'on display', we can refer to heritage as being *popular*. The great national museums and galleries of the world representing the history of the nation, if no longer the idea of the nation, remain popular heritage attractions by virtue of the sheer numbers of visitors they attract. Clearly, such places were specifically designed to attract attention in a paternalistic and educational way, but sites whose functions have dramatically changed such as well preserved archaeological sites, castles and, in some cases, cathedrals and monasteries, are also deemed to be popular in terms of their capacity to attract tourists. But popularity, as defined through the calculus of tourist visits,

11 Richards, G. (2007) Cultural Tourism: Global and Local Perspectives. New York: Haworth Press Inc.

12 Arnold, M. (1969 edition) Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism, Cambridge: Cambridge Press.

13 Enzensberger, H. M. (1996) 'A Theory of Tourism'. Trans. Gerd Gemünden and Kenn Johnson. *New German Critique* 68, 2, pp.113-35.

14 Adorno, T. and Horkheimer, M. (1972 [1944]) The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception. In: *Dialectic of Enlightenment*, New York: Continuum/Seabury Press, pp. 120-167.

tends to assume that there is something innate in heritage which makes it somehow automatically aesthetically appealing and hence attractive. While not to deny the power, persistence and continuities of the narratives of eighteenth century neo-romanticism with their privileging of the visual running through contemporary cultural discourse and spilling over into the world of tourism,[15] there has been little in the way of empirical investigation of the actual experience of heritage and what it *means* to those who encounter it.

Whatever the quality of heritage in terms of its beauty (and in many cases *because* of its beauty), and in terms of its historical and educational significance, sites of cultural heritage have long been reproduced and disseminated to a mass audience. Today, images of the past are instantly circulated through cyberspace in addition to the established flows of brochures, postcards and souvenirs. Arguably, any auratic quality of heritage is long lost to the inevitabilities of reproduction and circulation. Any attempt to reify heritage is doomed to failure. Whatever problems and protests are raised by those who seek to protect heritage sites from the masses, there can be no return to a state of elitism whereby, in the vein of Matthew Arnold, cultural heritage is equated to some ideal or perfect state. The role of heritage has changed, slipping from (or rather actively removed from) its long perceived status as a signifier of 'high' culture to the realms of the popular and 'mass culture'. The concept of the popular and the idea of 'mass culture' are inextricably linked. It is widely held that the notion of popular culture within the developed world was fed by the phenomena of 'mass' production, 'mass' consumption and 'mass' distribution associated with the industrial and technological developments of the late nineteenth century.[16]

Heritage is popular not only in the sense of its mass exposure to tourists but because it now embraces popular culture which deals with the immediate, the imminent and the contemporary, brought together and widely distributed by, and through, the mass media. Instinctively popular culture appears to refer to that which is 'of the people'; an implicit acceptance of a kind of 'folk' culture encompassing notions of everyday life and the 'ordinary' world. Petracca and Sorapure (p.3)[17] neatly summarise the location and essence of the popular: "If the Metropolitan Opera House represents high culture, then Madison Square Gardens represents 'pop'. If the carefully crafted knives used in Asian cooking rely on a folk tradition, then the Veg-O-Matic is their pop counterpart." Notably, the Veg-O-Matic (a device used to chop vegetables) is on display at the Chicago History Museum as part of their well visited collection of decorative and industrial arts.

In 2007, the Victoria and Albert Museum in London staged its most successful exhibition to date focusing upon popular Australian singer Kylie Minogue. The exhibition featured performance costumes, accessories and photographs and was contextualised by streams of her video and music. The chronology of the exhibition took the visitor from 1988 when she was a star in the Australian 'soap' drama Neighbours. Amongst the exhibits it featured Minogue's gold lamé hotpants worn for the music video 'Spinning Around' and, a replica of the star's

15 Adler, J. (1989) Origins of Sightseeing, *Annals of Tourism Research* 16, pp.7-29.

16 In most historical periods, and in most societies, there have been versions of popular culture. See: Schroeder, F. E. H. (1980). Introduction: The discovery of popular culture before printing. In *5000 years of popular culture: Popular culture before printing*, ed. F. E. H. Schroeder. Bowling Green, OH: Bowling Green University Popular Press, pp.1-9.

17 Petracca, M. and Sorapure, M. (1998). *Common Culture: Reading and Writing About American Popular Culture*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

dressing room from a tour, including a message from her celebrity sister Danni Minogue written in lipstick on the mirror. The reactions to the exhibition highlighted the inherent tension in the term popular culture.[18] The Director of the Museum Mark Jones came under attack from critics who took the exhibition to signal a 'dumbing down' process and 'pandering to pop culture'. Jones responded by aligning the exhibition with the mission of the Museum; to showcase the best of British design and to broaden its visitor base. Jones was supported in his defence by the record numbers of visitors to the exhibition.

The above example raises a number of questions relating to the notion of popular heritage. First, how can something apparently so *ephemeral* and mediated be presented *and* read as heritage? Second, how can something so *recent* fall into the category of heritage? And third, does that fact that something is *popular* entail that is inscribed as heritage? The material objects which belonged to Kylie Minogue were not presented in any sense as art but in the spirit of the Museum as objects of design and of cultural significance and were exhibited within a now historical period. Notwithstanding the significance of the exhibition to the fans of Kylie Minogue, and whatever one's attitude to her music and performances, the impact of her work (including beyond the Anglophone world) permeated social life and discourse amongst many populations; dominantly, but not exclusively the younger generations. The legacy of Miss Minogue is her work, the remembrances of her spectacular performances and the ways in which all has been represented and globally circulated. Focusing upon heritage as representation, critics point to the ways in which the undoubted populism and popularity of authors such as, for instance, Mark Twain, Walter Scott and Charles Dickens in the nineteenth century have given way to their occupying more elite positions as present day icons of literary heritage. Thus is it argued that the works of J.K. Rowling or Stephen King may one day move to occupy positions of 'high' culture and the places and objects associated with them be inscribed as heritage.

Such shifts are in part related to the playing out of positions of power (with dominant power usually seen to reside in the maintenance of high cultural practices by the socially privileged) and associated trends in aesthetic value linked to the influence and perpetuation of a social elite. But the notion of movement along some cultural scale is also a function of normative demographic change as each generation connects with its own cultural values, not least through the media, and the values of former generations become contested ground.[19] In the example of the Kylie exhibition, a person watching and enjoying her performances, let us say in 1992, would have been at an impressionable fourteen years old and would be visiting the exhibition at the age of nearly thirty. This generational dynamic has been occluded from many characterisations of heritage (and indeed tourism) which still seems to be dominated by the romanticised view which positions the material resources of tourism as somehow unchanging, untouchable icons and, unyielding, immutable traditions. That younger generations respond differently to edifices of culture constructed before they came along, and indeed generate their own heritage landscapes from, and through, the media they are most familiar with, is a fact recognised by some cultural institutions more than others.

18 Akbar, A. and Jury, L. (2007) Kate and Kylie Exhibits Dismay Cultural Critics, *The Independent, 5 February.*

19 As Raphael Samuel argues, memory is more than a storage system but is in the collective and individual rather "an active, shaping force" (p.x). What one generation throws away, another reconceptualises as retro chic.
Samuel, R. (1994) *Theatres of Memory – Volume 1: Past and Present in Contemporary Culture*, London: Verso.

Production Values

The term popular heritage does not only refer to a kind of democratic consumption of the past and its multiplicity of readings but also to its production. It is still the case that heritage is inscribed by the nation state and its offices. Thus, in England, English Heritage is the body which formally denotes heritage sites according them a blue plaque to indicate their significance. For some the acknowledgement through a blue plaque of the former home of the novelist Charles Dickens at 48 Doughty Street, Camden, London as part of the cultural heritage of the nation is self evident. For many more, so too is a small, ordinary house (21 Menlove Avenue) in the suburbs of the City of Liverpool which was the home of John Lennon for some eighteen years and now owned and managed by the National Trust. Over the years, and in a context of quiet conservatism, both English Heritage and the National Trust have been active in the production of a more recent and popular heritage to sit beside the more traditional houses and castles of the nobility.

The nation state is no longer the sole arbiter of what heritage is, or should be. The rise in private museums, privately funded heritage attractions and, such developments as virtual museums which are quickly assembled, all reflect a shift from a formal and public process of heritage designation, to something which is far more informal and fluid. The reasons for this shift are complex, but in a number of instances relate to issues of an 'over-burdened' official system unable to cope with the demands for heritage recognition. There are clearly economic reasons driving some of the production of heritage in acknowledgement that heritage has a market. In the USA the private sector has been critical both to the preservation and, the production of, a wide diversity of heritage sites and attractions either through initial donations from private foundations and companies and also via a commercial model which is widely accepted in civil society. The USA, as a nation with a relatively recent history (excluding of course its First Nations peoples), takes the heritage of the more recent past very seriously. While of course marking its revolutionary and civil war battle sites, together with the built heritage of its pioneers across various time lines, the USA also displays a diversity in its heritage which reflects its cultural diversity (Native American Sites, African American sites, Jewish American sites, Chinese American sites etc.), its place as world and political power (presidential sites and space/military heritage sites etc.), and its role in the development of popular global culture (sites relating to popular music, film and television etc.).

While the essence of the cultural heritage of the USA may apparently stand outside that traditions of Europe, the processes of informal and rapid heritage production are now implanted in a Europe that is much more fluid and multi-cultural than ever before posing similar sorts of questions relating to whose heritage is being represented in whose state? The British Museum would, in the main, seem to be British by virtue of the fact that it located in London.[20] Many of the objects it displays represent the appropriations of colonial times and many of its visitors now come from outside of the country. Other national collections have similar sort of issues and would appear to be struggling with their own identities in the universe of cultural heritage and with the dynamics of multicultural populations.

20 For a useful discussion of the spatial representation of national identity in museums see: Morris, A. (2003) Redrawing the Boundaries: Questioning the Geographies of Britishness at Tate-Britain, *Museum and Society*, Vol.1, No. 3, pp.170-182.

Outside of the state, heritage is being produced on a daily basis by communities who seek to utilise the past to build social relations. In a number of cases both spontaneous and manipulated engagement between symbolic heritage sites and tourists (as outsiders) is cited as a mechanism for coming to terms with the legacies of conflict and division. In Northern Ireland in the City of Belfast, the sectarian struggles between Catholic Nationalists and Protestant Loyalists are physically marked by a series of murals, painted on the sides of ordinary homes, representing the people and historic moments of each groups' political cause. While still demarcating political division the murals become part of a wider exhibitory process of a recent past through which communities can tell their stories and the appropriated tourists can begin to understand the nature of conflict.[21] The transformation of what is a relatively recent and destructive history of Belfast into heritage, replete with structured itineraries, souvenirs and dual, competing narratives was, not surprisingly, assembled outside of the local governance of the City authorities and with a very real demand from visitors who were aware of the conflicts. Examples of recent, contested, even traumatic heritage constructed or evolving somewhat organically amongst a politically and emotionally aware public are many. Further examples would include: the development of the Cu Chi Tunnels in Vietnam, used by the Viet Cong to hide from American soldiers during the Vietnam war[22] and now popular with American tourists and so called 'township tourism' in South Africa where through visits to the black townships, the heritage of apartheid is actively performed by the communities who live there.[23] Such examples clearly have a commercial dimension and are instances of societies applying genuine creativity to meet much needed economic goals through the production of heritage.

Commercialism accompanying the construction of heritage is of course nothing new. Heritage works on the commodification of the past and even the most sublime and significant art work carries an insurance value. There is nothing inherently vulgar in the production of heritage, nor I would suggest, in there being a *market* for the past. The world of the past is also a world of enthusiasts, volunteers, art dealers, collectors and inevitably, tourists. It is, by definition a revealed and represented piece of history and thus is open to all. Heritage is being constructed on the website of Ebay, in collector's magazines, at fleamarkets, specialist conventions, in film and television, and through family genealogical research and 'roots tourism'. Public inscriptions of heritage are increasingly mediated at the private level and given new intertextual readings and interpretations based upon a multitude of influences. It is not that established understandings of 'high' culture have evaporated, nor that aesthetic preferences have undergone wholesale revolution. However, they have been supplanted with additional, layered meanings more readily accessible to younger and more diverse audiences. Hence, the Louvre is no longer merely a repository of fine art for the education and moral betterment of its visitors but, for some (and it is a significant number of visitors), it is also a site of the best-

21 McDowell, S. (2008) Selling Conflict Heritage through Tourism in Peacetime Northern Ireland: Transforming Conflict or Exacerbating Difference? *International Journal of Heritage Studies Vol. 14*, No. 5, September 2008, pp. 405–421.

22 Laderman, S. (2009) Tours of Vietnam: War, Travel Guides, and Memory, Durham: Duke University Press

See also: Schwenkel, C. (2006) Recombinant History: Transnational Practices of Memory and Knowledge Production in Contemporary Vietnam, *Cultural Anthropology*, Vol. 21, Issue 1, pp. 3–30.

23 For an overview of the growth of Township Tourism in South Africa see: Hughes, H. (200) Rainbow, Renaissance, Tribes and Townships: Tourism and Heritage in South Africa since 1994. In: Buhlungu, S., Daniel, J. and Southall, R. State of the Nation – South Africa 2007, Cape Town: HSRC Press, pp.266-288.

selling novel and film 'The Da Vinci Code'. For some this would seem to be a grand and terrifying example of the very "shattering of tradition" as Benjamin would have it and yet, as also suggested by Benjamin, it also marks a catharsis and the opening up of new possibilties.[24]

Discussion

The category of heritage continues to expand at an explosive rate and in doing so is inextricably linked to the increasing mobilities and persistent curiosities of tourists. The latter (which includes you, the reader) not only consume heritage but are active in its production, both directly and indirectly through a range of mediators. This expansion of heritage, pregnant with further possibilities, its growing inclusivity, the uncovering of its multiplicity of meanings by an increasingly diverse and mobile audience, all point to the democratisation of the past whereby cultural heritage has become decidedly accessible. This is not the disintegration of society and a separation from order that Matthew Arnold feared so much, but rather a process whereby we can become better connected to one another and connected to the past through the richness of everyday objects and the ordinariness of daily life. In part this linking to the past is symptomatic of the modern condition: what Benjamin (p.223) refers to when he notes the desire of the modern subject to "bring things closer."[25] The pretentious past does not disappear but is complemented by its popular counterpart.

The concept of 'hypermodernity' is as useful as any to communicate the notion of the compression or intensification of the modern project.[26] While the prefix of 'hyper' undoubtedly speaks to us of technological and consumerist excesses and extremes, the term would seem to imply more focus, more in the way of individualism than modernity would seem to allow and, more in the way of connections between past, present and future. Rather than moving to some absolute present, the realities of hypermodernity consist of an endless flow of re-defined, re-worked and re-structured pasts moving seamlessly towards the inevitable future; a realisation of the temporary as a condition of social life. This is not the relativism and messiness of postmodernity which points to a meaningless world, but rather a condition of deeper meanings and closer individual attachment to the world. I am not taking any moral or political directions with the idea of hypermodernity here but suggest that it acknowledges both change *and* continuity.

The changes we can observe relate to three key themes in the discourse of the hypermodern. The first is that of a shift from the public to the private. At one level this relates to a political shift from the power of the state and the apparatus of public authority to that of the

24 The impact of modernity for Benjamin is also related to the dematerialisation of objects. In the context of a re-thinking of the space of the Louvre, not as a home for objects but as a space of imagining (in this case related to a work of fiction), the gallery becomes an ambiguous site with its immaterial qualities foregrounded.

25 Benjamin, W. (1968). The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. In *Illuminations: Essays and reflections*. New York: Harcourt, Brace, & World, pp. 217-252.

26 The notion of hypermodernity is close to the notion of supermodernity as explored by Marc Augé but is closer aligned to the ideas set out by Gilles Lipovetsky. Lipovetsky articulates a view on the condition of the hypermodern which does cynically accept a devaluation of values in the face of extremes but rather their re-inscription as a source of meaning as pasts, presents and futures merge.
Augé, M. (1995) *Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, (trans. John Howe) London: Verso.
Lipovetsky, G. (2006) with Charles, S, *Hypermodern Times*, London: Polity Press.

individual, to inscribe what heritage is, or should be. The 'pilgrims' which visit Gracelands in Memphis, USA, the home of Elvis Presley,[27] or who follow the much represented 'Route 66' transcontinental highway across the USA,[28] together with the enterprises and organisations who are involved in the production of such heritage, are largely working outside of any national or state authority though interestingly, both cases could be seen to occupy significant positions in any understanding of the nation. At another level, the shift from public to private represents the connections to the past which have become important to the individual so that national narratives of war or social upheaval are interpreted by one's father or grandfather, or through someone we know. Connections through generations and across space and national boundaries are articulated through people, and in such a way heritage is given meaning in terms of relations shared by networks of individuals, whether they are family members or members of the Star Trek Appreciation Society.

A second theme relates to the apparent shrinking of time, a closing of the critical distance we *feel* between a historical moment, or object, and our own lived experience. In the 1980s Hermann Lübbe, wrote of 'accelerated change' and how linked to this notion of a sense of speed, is the expansion in the numbers of museums and the wider process of 'museumification', which, for him, is indicative of a social need to be reassured by the past and our ties with it.[29]

This sense of an acceleration of life and that time is somehow 'running out' is illustrated by the plethora of books which have appeared over recent years with titles such as '101 Places to See Before You Die'. The rapidity of change is both imagined and felt, and in this condition, our cultural appreciation of the flow of time is emphasised to a point where we feel that the rapidity of change is so intense as to make things feel immediate.[30] Certainly, technology allows us to get closer to the past than ever before, and in some detail, with family records, national historical documents and close-up perspectives of ancient art all readily available in our living rooms

Related to this sense of closeness to the past is the condition of nostalgia. It comes into play when we engage with objects and events with which we feel some meaningful connection to and which, in Proustian fashion of *mémoire involontaire*, catalyse memory. The term 'living memory' (i.e. what is memorable within one's own life) and, what Robert Burgoyne refers to as 'consensual memory'[31] (which emphasises common sociabilities and the generally consensual nature of society) increasingly would seem to work through the heritage of the popular, the recent, and the highly mediatised. However, as Christopher Lasch has pointed out, in a formal sense, if we see nostalgia as an idealisation of the past then memory is not exercised.[32] But while Lasch identifies that there is a difference between nostalgia and memory, the two are

27 Alderman, D.H. (2002) Writing on the Graceland Wall: On the Importance of Authorship in Pilgrimage Landscapes, *Tourism Recreation Research*, Vol. 27, No. 2, pp.27-34.

28 Caton, K. and Santos, C. A. (2007) Heritage Tourism on Route 66: Deconstructing Nostalgia, *Journal of Travel Research*, Vol 45, pp.371-386.

29 Lübbe, H. (1983) *Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Graz.

30 What John Tomlinson refers to as "cultural immediacy." See: Tomlinson, J. (2007) *The Culture of Speed: The Coming of Immediacy*, London: Sage.

31 Robert Burgoyne refers to as 'consensual memory'. See: Burgoyne, R. (2003) From Contested to Consensual Memory. In: Hodgkin, K. and Radstone, S. (eds) *Contested Pasts The Politics of Memory*, London: Routledge, pp.208 – 220.

32 Lasch, C. (1991) *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* (New York: W.W. Norton and Co.

nonetheless linked. Our personal memories are those which are shaped through everyday life and popular culture and are embedded within a reciprocal relationship with a heritage which can be remembered.[33] They provide entry points, not only into specific moments of time, but *periods* of time and recollections of place, in the way that we can project our thoughts backwards on hearing a particular song.

Nostalgia is a term frequently mobilised as a critique which points to an over emotional and sentimental vision of the past and as symptom of a society's failure to deal with history and indeed, to deal with the present and future. For critics such as Frederic Jameson[34], Linda Hutcheon[35] and Patrick Wright[36], nostalgia is taken to be regressive, stagnant and subversive and representative of society dissatisfied with its present. Popular heritage is fed by nostalgia but not in the way that critics might suggest. In her discussions on nostalgia, Sventlana Boym recognises a sense of shrinking time and the related shrinking of space, as a form of 'chronophobia'[37]. Boym considers this condition as, in part, generative for the wave of nostalgia which washes over the heritage worlds we have inscribed and which move with us into the future. She writes: "...nostalgia, as a historical emotion, is a longing for that shrinking 'space of experience' that no longer fits the new horizon of expectations. Nostalgic manifestations are side effects of the teleology of progress. Progress was not only a narrative of temporal progression but also of spatial expansion." (p.10) Boym invokes a reverse interpretation of Kant, who broadly speaking, took space to be public and time to be private, so that now we view *time* as an outer experience to be shared. She also provides a more nuanced interpretation of nostalgia; referred to as "reflective nostalgia" which she counters against the more regressive "restorative nostalgia". Reflective nostalgia is a mourning for the past but is not lacking in critique, nor in any sense of judgement. Rather it is a sort of critical tool, a form of social commentary, which is used to negotiate loss and in doing so also deals with the present and future. The experience of tourists at those heritage sites which can induce living memory is far from being a regressive, naïve mourning but rather is more akin to the celebration of the very construction of heritage.

A third theme of hypermodernity of relevance to the discussion of heritage, is that of utility. What I mean by utility is a pragmatic engagement with the world in the knowledge of its liquidity where identity and belonging are no longer rooted in the absolute but are accompaniments to individualism, are short-lived and continuously open to negotiation. It would seem that intrinsic value is not enough and that things in the world increasingly have to provide a

33 As opposed to heritage that cannot be remembered. Heritage which captures some element of the 1970s, for instance, can be remembered and has the capacity to stimulate a sense of nostalgia, while heritage in the form of a castle, or an exhibition of armour is unable to produce nostalgic feelings of itself (although we may become nostalgic about a previous visit to such a site). Within this frame there is still room for the selective forgetting which Paul Ricoeur refers to, but there are definitive boundaries of memory which can only seem to exist beyond one's life through collective memory and the various textual apparatus that implies.
Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*. Chicago: The University of Chicago Press (2004).

34 See: Jameson, F. (1991) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.

35 Hutcheon, L. (2000) Irony, Nostalgia, and the Postmodern. In: Vervliet, R. and Estor, A. (eds), *Methods for the Study of Literature as Cultural Memory*, Amsterdam: Rodopi, pp.189-207.

36 Wright, P. (1985) *On Living in an Old Country*. London: Verso.

37 Boym, S. (2001) *The Future of Nostalgia*, New York: Basic Books.

service for us; solve a problem, entertain or educate us. In this vein, heritage would appear to have shifted its position dramatically away from occupying a reified, decorative role as something which we should automatically acknowledge as possessing status and value in itself. Of course, even the most gracious and sacred forms of heritage through exhibition and public exaltation have a functionality; to promote, impress and occasionally, repress. In using the term utility, I am not seeking to diminish the aesthetic values of heritage, but I suggest that heritage has also taken on a more instrumental and pragmatic role in social life. Increasingly we seek to engage with heritage which allows us to negotiate and better understand conflictual situations, which allows for greater social inclusion within a context of multiculturalism and, which integrates other normative functions such as eating and shopping. Tourists appear to find real meaning in heritage sites which practically deal with recent wars and conflicts, and with sites which seek to come to terms with the legacies of colonial pasts.

The heritage of hypermodernity is popular and pluralistic and far from simplifying pasts, acknowledges a degree of complexity. Heritage as experienced by, and through, contemporary culture is complex (even hyper-complex),[38] and while we may imagine that the tourist experience of the past is passive and superficial we are in danger of conflating the ways it is presented with the ways it is performed and experienced. Heritage as represented in the grand palaces of Europe is led by our learned understandings of form and beauty and our affection for the spectacular. But such edifices offer nothing in the way of personal meaning and connection; they perform a different function and our visits to such places can no longer be explained with reference *only* to the appreciation of art, beauty and to a passion for education. To these factors we also need to add notions of sociability, play, curiosity (at various levels), mimesis, and a range of psychological drives behind self-realisation.

The heritage of the popular and the everyday allows for deeper and more immediate emotional connections. Encounters with living, everyday, heritage work more with notions of memory, nostalgia, a recognition of personal interpretation and shared experiences and, the possibilities of embodied performances; avenues which are normally closed off in relation to more 'traditional' forms of heritage. Whatever maybe issues of 'taste' and aesthetic preference, cultural heritage now includes sites (and sights) built around the markers of popular culture and observing tourists over a period of time reveals that they actually spend considerably less time than we think in formal cultural settings such as galleries, museums and historic buildings. Rather more time is spent in restaurants, cafes, bars, shops, the airport and the hotel. Indeed, tourists spend large amounts of time 'walking around' and 'people watching', and in the process, observing and encountering aspects of the host's culture in the form of everyday practices and behaviours. Far from being culture proof, it is particularly these aspects of ordinary life that tourists absorb and on their return home constitute their narratives of memory of experience. From the point of view of the host community, and indeed the host tourist authorities, this aspect of culture is easily overlooked as not being of any significance. It is informal, ad hoc, difficult, maybe impossible, to manage and control and yet it is of critical importance in shaping the tourist experience. But it is easy to forget that what is considered to be ordinary in one cultural setting is exotic to another. As a normative part of the touristic process, people encounter the cultures of others, through shopping, eating and drinking etc., but this in itself can become an 'out-of-the-ordinary' experience. In Britain, for example, the

38 Urry, J. (2003) *Global Complexity*. Oxford: Blackwell.

still popular local activities of going to a pub, or of eating fish and chips, are transformed into special activities for many overseas tourists. Ordinary as they may be, these are authentic activities in themselves and can be said to be close to the heart of British culture, however they seldom appear on the cover of promotional brochures.

Heritage, as a way of shaping and prioritising the past,[39] has always relied upon an audience. In discussions of heritage, and in policy decisions regarding its inscription, its curation and management, we cannot fail to ignore the fact that tourists now provide a significantly large, diverse and active audience. Nor can we ignore that popular heritage, forged in the promises, threats and ambiguities of the hypermodern, increasingly works outside of, and in addition to more 'traditional' heritage forms. Here too the relationships with tourists are central, becoming more intimate, more intense and more meaningful.

39 What Bommes and Wright have referred to as a "public structuring of consciousness." See: Bommes, M. and Wright, P. (1982). Charms of Residence: The Public and the Past. In: Johnson, R., McLennan, G., Schwartz, B. and Sutton, D. (eds) *Making Histories: Studies in History-writing and Politics*, Birmingham: Center for Contemporary Cultural Studies.

Kulturelles Erbe als Ergebnis von Eingriffen in natürliche Systeme

„Der Mensch hat Geschichte, weil er die Natur verändert."
(M. Godelier)[1]

Verena Winiwarter

Ausgangspunkt für die umwelthistorische Betrachtung der Frage des immateriellen Kulturerbes ist die *Konvention zum Schutz des immateriellen Kulturerbes*, die von der UNESCO im Herbst 2003 verabschiedet wurde.[2] Die Konvention legt zunächst fest, was alles unter immateriellem Kulturerbe zu verstehen ist:

Laut Artikel 2.1 der Konvention sind unter „immateriellem Kulturerbe" die Praktiken, Darbietungen, Ausdrucksformen, Kenntnisse und Fähigkeiten – sowie die damit verbundenen Instrumente, Objekte, Artefakte und Kulturräume – zu verstehen, die Gemeinschaften, Gruppen und gegebenenfalls Individuen als Bestandteil ihres Kulturerbes ansehen. Dieses immaterielle Kulturerbe, das von einer Generation an die nächste weitergegeben wird, wird von Gemeinschaften und Gruppen in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt, ihrer Interaktion mit der Natur und ihrer Geschichte ständig neu geschaffen und vermittelt ihnen ein Gefühl von Identität und Kontinuität. Auf diese Weise trägt es zur Förderung des Respekts vor der kulturellen Vielfalt und der menschlichen Kreativität bei. [...]

Artikel 2.2d der Konvention legt zusätzlich fest, dass es sich bei den durch die Konvention geschützten Phänomenen unter anderem insbesondere um Wissen und Praktiken im Umgang mit der Natur und dem Universum handelt.

Um Wissen und um Praktiken im Umgang mit der Natur geht es auch in der Umweltgeschichte. Deren Zugang eignet sich, so der Vorschlag, der im folgenden gemacht werden soll, auf einer theoretisch-konzeptuellen Ebene festzulegen, welcher Art das Wissen und die Praktiken sind, die die Konvention unter 2.2d zusammenfassen will. Dabei wird auch klar werden, wie Techniken und Technologie mit dem immateriellen Kulturerbe zusammenhängen. In seinem einleitenden Referat zur Tagung hat Martin Scharfe den Begriff des immateriellen Kulturerbes als „naiv" bezeichnet. Durch Nachdenken über eine theoretische Klärung des Begriffs kann ihm diese Naivität vielleicht genommen werden.

Immaterielles Kulturerbe und die Kolonisierung von Natur

Gehen wir zunächst vom Bekannten aus: Was wird in Österreich derzeit als Weltkulturerbe geschützt? Die Liste ist kurz, der Umfang ist groß: Neben der Kulturlandschaft Wachau, der Semmeringbahn und dem Schloss und Garten von Schönbrunn sind es die Ortszentren von

1 Maurice Godelier: Natur, Arbeit, Geschichte: zu einer universalgeschichtlichen Theorie der Wirtschaftsformen. (=Sozialgeschichtliche Bibliothek bei Junius, 6). Hamburg , 1990, S. 13.

2 Online unter: http://www.unesco.ch/work-d/ike3_1.htm (Zugriff: 17.12.2007).

Graz, Salzburg und Wien, der Neusiedlersee und die Region Hallstatt-Dachstein/Salzkammergut, die zum Weltkulturerbe zählen. Sie alle sind das Produkt menschlicher Veränderungen von Natur, wobei es nicht nur um die Errichtung von Bauwerken geht, sondern auch um die Umgestaltung von Landschaften, zumeist zum Zweck der Produktion, aber auch zum Zweck der Repräsentation. In diesen Landschaften steckt menschliches Wissen: Das materielle kulturelle Erbe ist ohne das immaterielle nicht möglich, sein Schutz eine Voraussetzung dafür, dass es schützenswertes materielles Erbe gibt. Der Mensch hat Geschichte, weil er die Natur verändert, so hat Maurice Godelier diesen Umstand ausgedrückt[3].

Man könnte annehmen, dass es materielle Eigenschaften sind, etwa Haltbarkeit, die die Eignung von Stätten als Weltkulturerbe bestimmen. Wie Michael Thompson jedoch in seiner „Rubbish Theory" korrekt beobachtet hat, ist die Differenz in der Haltbarkeit von dauerhaften Objekten und solchen, die transitorischen Charakter haben, keine materielle Differenz, oder zumindest ist diese Differenz nicht ausschlaggebend.[4] Westminster Abbey ist materiell ein wenig haltbarer als eine Garage aus den 1930er Jahren, der Grund aber, warum sie noch steht, ist ein kultureller: Weil es eine gesellschaftliche Übereinkunft gibt, Arbeit, das heißt, Zeit und Geld in die Erhaltung dieses Bauwerks zu stecken, damit es haltbar bleibt. Es sind gesellschaftliche Prozesse der In-Wert-Setzung, Entscheidungen über den Stellenwert eines bestimmten Objekts, die dazu führen, dass wir kulturelles Erbe zu schützen haben.

Es gibt allerdings einen Unterschied in der Haltbarkeit des Stephansdomes und der der Wachau oder des Bregenzer Waldes: Im ersten Fall geht es um Artefakte, die einmal hergestellt und danach vor dem Zugriff natürlicher Prozesse der Degeneration geschützt werden müssen. Artefakte wie der Stephansdom haben keine Tendenz, wieder zu verwildern, ohne Einfluss des Menschen ganz neue Systemzustände zu entwickeln: Kathedralen verwandeln sich nicht in Steinbrüche (außer im sozialen Sinn: viele alte Gemäuer sind aus noch älteren gebaut, die dann sehr wohl als Steinbruch genutzt wurden), sie werden ohne menschliche Eingriffe zu Ruinen, aber dies ist ein sehr langsamer Prozess.

Almen aber verwandeln sich in Wald, wenn sie nicht geschwendet werden, Felder verunkrauten und verwandeln sich in Gebüsch, später in Wald oder Grasland, wenn sie aufgegeben werden, Wasserläufe erobern das ihnen abgerungene Gebiet beim nächsten größeren Hochwasser zurück, wenn die Schutzbauten nicht gewartet werden.

Immer dann, wenn Menschen steuernd in natürliche Systeme eingreifen und sie für menschliche Zwecke verändern, muss gleichzeitig die natürliche Eigendynamik erhalten bleiben: man will ja, dass Pflanzen wachsen, Tiere gedeihen, Wasser fließt. Von alleine haben natürliche Systeme nicht die Tendenz, ihren Nutzen für den Menschen zu optimieren (es wächst soviel „Kraut" wie „Unkraut"). Daher sind ständige Aufmerksamkeit und ständiger Arbeitseinsatz nötig, um zu erreichen, dass der Nutzen für die Menschen erhalten bleibt.

Die Wiener Schule der Sozialen Ökologie fasst alle steuernden Praktiken, die dafür notwendig sind, unter dem Begriff „kolonisierende Eingriffe" zusammen.[5] Was alles zur „Kolonisie-

3 Godelier 1990 (wie Anm. 1).

4 Michael Thompson: *Rubbish Theory. The Creation and Destruction of Value*, Oxford, 1979, deutsche Übersetzung unter dem Titel: Die Theorie des Abfalls. Über die Schaffung und Vernichtung von Werten, Stuttgart, 1981, S. 152.

5 Marina Fischer-Kowalski, Helmut Haberl, Walter Hüttler, Harald Payer, Heinz Schandl, Verena Winiwarter, Helga Zangerl-Weisz: Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie. Amsterdam, 1997, hier S. 10-12.

rung von Natur" unternommen wird, ist vielfältig: Von offensichtlichen Eingriffen, wie der Umlenkung von Bächen zum Antrieb von Mühlrädern bis zu jenen, die als solche unsichtbar bleiben, etwa Veränderungen der genetischen Ausstattung von Tieren durch Zucht reicht das Spektrum der Veränderungen.

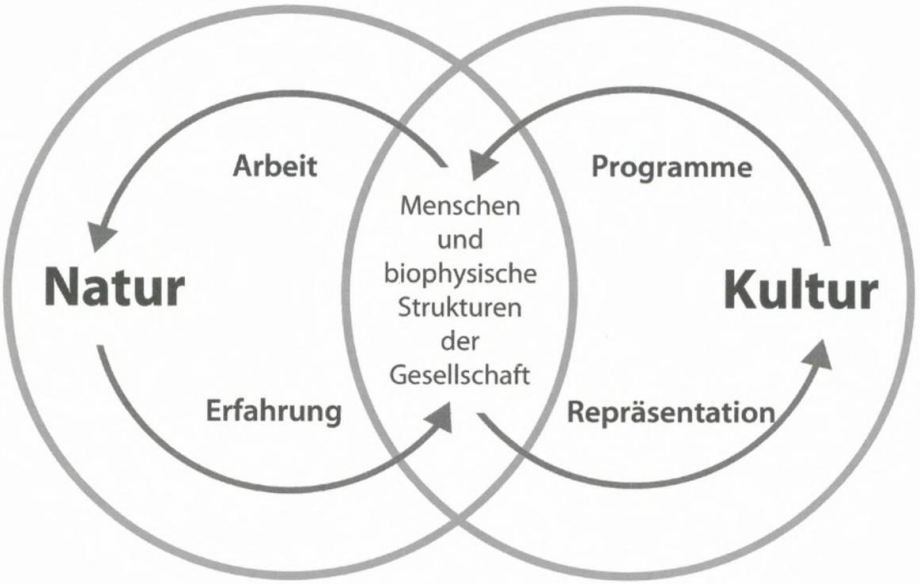


Abb. 1: Modell des Wechselwirkungsgefüges Natur-Kultur, verändert nach Fischer-Kowalski 1997. (In: Verena Winiwarter, Martin Knoll: Umweltgeschichte. Eine Einführung. Köln, Weimar, Wien, 2007, 129.)

Jenes natural-kulturelle Ensemble, das wir als „Kulturlandschaft" bezeichnen, und das unter bestimmten Bedingungen als Weltkulturerbe geschützt wird, entsteht durch die kolonisierende Umgestaltung terrestrischer und aquatischer Ökosysteme. Eingriffe werden zum Zweck der Optimierung menschlicher Nutzung unternommen, also etwa durch das Anlegen von Feldern und Wiesen auf gerodeten Flächen, das in Europa seit Tausenden Jahren stattfand und stattfindet. In der Kulturlandschaft ist immaterielles Kulturerbe, nämlich das nötige Wissen und die nötigen Fertigkeiten für die kolonisierenden Eingriffe enthalten, es kann daraus aber nicht abgeleitet werden. Andererseits, auch Artefakte, vom Bienenstock bis zur Pflugschar, enthalten immaterielles kulturelles Erbe, weil sie ohne das Steuerungswissen um die Kolonisierung von Natur nicht komplett, in letzter Konsequenz gar nicht verständlich sind.

Um den Begriff der kolonisierenden Eingriffe für die Diskussion um immaterielles kulturelles Erbe fruchtbar zu machen, lohnt es, ihn noch ein wenig weiter zu beleuchten und nach Voraussetzungen für solche Eingriffe zu fragen. Kolonisierende Eingriffe in Natur beruhen auf (Sinnes-)erfahrungen, die Menschen mit der Natur machen. Diese Erfahrungen werden zum Zweck der Kommunizierbarkeit repräsentiert, das heißt in Sprache, Bilder, Texte oder

andere mediale Formen umgesetzt, wobei kulturell geprägte Vorstellungen über Natur die Repräsentation stark beeinflussen. Danach kann es aufgrund der Repräsentationen zur Entwicklung kultureller „Programme" kommen, zu Plänen der Umgestaltung von Natur, die Arbeit anleiten sollen. In solchen Programmen ist erfahrungsbasiertes Wissen über Natur implizit und explizit enthalten, egal, ob es sich dabei um eine Traktorenbetriebsanleitung oder um ein Gartenhandbuch des 17. Jahrhunderts handelt. Arbeit ist es schließlich, die es uns ermöglicht, die Natur auch wirklich zu verändern, mit ihr in materiellen Austausch zu treten. Im Vierschritt von (1) Sinnes-Erfahrungen, deren (2) Repräsentation, (3) Umsetzung in Programme und (4) Ausführung von Arbeit wird Kolonisierung möglich. Sie braucht auch deshalb ein Gedächtnis, weil mit der Kolonisierung ein ökologisches Erbe verbunden ist, das nicht genutzt werden kann, wenn man nicht um die Geschichte der Eingriffe weiß.[6]

Im wesentlichen beschreibt dieser Vierschritt Interaktionen zwischen Natur und Kultur. Wichtig ist die Einsicht, dass die beiden Bereiche überlappen, dass sowohl die Menschen selbst als auch die biophysischen Anteile von Gesellschaft sowohl dem naturalen wie dem kulturellen Wirkungszusammenhang zuzuordnen sind.

Eine graphische Darstellung dieses Zusammenhangs findet sich in Abbildung 1.

Was Artikel 2.2d zu schützen versucht, Wissen und Praktiken im Umgang mit der Natur, dient im wesentlichen dem steuernden Eingriff in Natur, und setzt sich aus Repräsentationen und Programmen zusammen, wobei eine Menge „tacit knowledge", praktisches know-how im Umgang mit der Natur, darin enthalten ist.

Das immaterielle Erbe ist zudem in der Triade menschlicher Körper-Artefakt-Natur materialisiert. Die Dichotomie materiell-immateriell ist daher analytisch keinesfalls befriedigend.

Von der Kolonisierung zum sozionaturalen Schauplatz

Im Gefolge eines amerikanischen Soziologen haben wir einen Begriff entwickelt, der diese Dichotomie vermeidet. Das Konzept der kolonisierenden Eingriffe geht von einer (funktionalen, analytischen) Differenz von Natur und Kultur aus, einer Differenz, die zumindest der Soziologe Theodor Schatzki für missverständlich hält: zu leicht wird sie ontologisch gewendet.[7] Zudem ist das in Abb. 1. gezeigte Interaktionsmodell zustands- und nicht prozessorientiert, die Art und Weise der Wechselwirkung zwischen den Systemen ist darin nicht ausgeführt und der Bezug zu Akteuren ist schwierig, da das Modell im Wesentlichen ein Systemmodell ist.

Aufbauend auf Schatzkis Konzept der sozialen Schauplätze haben wir eine umwelthistorische Begriffsprägung vorgeschlagen, die der Verbundenheit von Natur und Kultur besser Rechnung trägt.

Wir verstehen Geschichte als Prozess der autopoietischen Transformation sozio-naturaler Schauplätze. Natur durchdringt das Soziale völlig, die vielen Versuche, kulturelles und naturales Erbe voneinander zu unterscheiden sind letztlich nicht erfolgreich. Die Diskussion lässt sich veranschaulichen, wenn man fragt, wie groß der Überlappungsbereich der Sphären in Abbildung 1 denn sein sollte, um den Zustand der Welt möglicht gut abzubilden: Es wird deutlich, dass die beiden Sphären einander genauso gut vollständig überdecken könnten.

6 Verena Winiwarter, Martin Schmid: Umweltgeschichte als Untersuchung sozionaturaler Schauplätze? Ein Versuch, Johannes Colers „Oeconomia" umwelthistorisch zu interpretieren. In: Thomas Knopf (Hg.): Umweltverhalten in Geschichte und Gegenwart, 2008, S. 158-173.

7 Theodore R. Schatzki: Nature and Technology in History. In: History and Theory, 42, 2003, S. 82-93.

Aus umwelthistorischer Sicht sind alle acht österreichischen Weltkulturerbestätten solche sozio-naturalen Schauplätze. Sie sind durch die Verknüpfung von Tätigkeit (Praktiken) und den Gegenständen, an denen die Tätigkeit verrichtet wird (Arrangements) gekennzeichnet.[8] Praktiken als handlungstheoretisches Konzept sind dadurch mit (materiellen) Strukturen verbunden, den Arrangements, die mit Praktiken co-evolvieren (dazu ausführlicher unten). Die als Kulturerbe geschützten materiellen Arrangements, so wie etwa ein Garten oder ein Weinberg, entstehen durch Praktiken, durch gärtnerische Pflege oder durch die Tätigkeit des Weinbauern, der pflanzt, veredelt, beschneidet, entlaubt, aufbindet, bewässert, düngt, ausdünnt und schließlich, wenn er Glück hat, erntet. Alle diese Praktiken im Umgang mit der Natur, von denen viele, aber nicht alle, an Gerätschaften gebunden sind, stellen Teile des immateriellen Kulturerbes dar, dessen Schutz die UNESCO-Konvention zu gewährleisten versucht.

Nach diesen theoretischen Vorklärungen lohnt es, den Blick auf die Rolle des immateriellen Kulturerbes bei einigen solchen sozio-naturalen Schauplätzen richten, um zu verdeutlichen, was an Klarheit für die Konvention durch eine solche Betrachtung zu gewinnen ist.

Fangen wir in der Antike an. Beim im folgenden vorgestellten Text handelt es sich um eine Anleitung eines römischen Landwirtschaftsschriftstellers, der im 1. Jh. nach Chr. lebte, L. Iunius Moderatus Columella.[9] Zu dessen agrarischem Repertoire gehört es, zu wissen, wie man Maultiere züchtet. Columella beschreibt zwei Verfahren, die nötig sind. Zunächst geht es darum, einen Eselhengst dazu zu bringen, eine Pferdestute zu begatten. Das Verfahren (Col.r.r. VI,37,8) besteht darin, ein frisch geborenes männliches Eselchen einer Pferdestute zu unterschieben. Das geschieht, so Columella, am besten nachts. Nach 10 Tagen hat sich die Stute an das Jungtier gewöhnt und zieht es auf. Ein solcher Eselhengst, der unter Pferdestuten aufwächst, zeigt Interesse, diese zu begatten. Trotzdem soll man, ehe man den Eselhengst aufspringen lässt, die Willfährigkeit der Stute mit einem minderwertigen Esel testen, denn wenn der zur Zucht vorgesehene auch nur ein einziges Mal von einer Stute abgelehnt wird, wird er „zum Feind aller Stuten".

Das zweite Verfahren dient der Unterstützung des Esels durch Gefügigmachen der Stute (Col.r.r. VI,37,10). Columella benützt eine von den Bauern „machina", Apparat, genannte Vorrichtung, im wesentlichen zwei Seitenwände, die auf abschüssigem Boden etwa in Breite der Stute aufgebaut werden, und deren unteres Ende mit einem Querbalken verschlossen ist. Die Stute stellt man in den Zwischenraum und bindet sie am Querbalken fest. So nach vorne geneigt nimmt sie den Samen des männlichen Tieres leichter auf und ist zudem für den kleiner gebauten Esel leichter zu besteigen.

Das Arrangement sind hier einerseits die Tiere selbst, andererseits die Vorrichtungen, die dazu gebaut wurden, um die Begattung möglich zu machen. Columella beschreibt die Praktiken, wie man die Begattung durchführt. Wir sehen die intensive Verquickung von materiellen und immateriellen Anteilen: Ohne Wissen gibt es keine Begattung, sie ist aber auch ohne die Aufbauten und die Tiere nicht möglich: ein sozionaturaler Schauplatz ist konstituiert.

Die landwirtschaftliche Literatur besteht im wesentlichen aus Beschreibungen, in denen Praktiken und Arrangements miteinander verquickt werden. Es gibt etwa eine grosse Vielfalt an Maßnahmen gegen Ungeziefer, hier sei Gottfried von Franken, der Autor eines Traktates

8 Winiwarter, Schmid 2008 (wie Anm. 5), S. 161.

9 Lucius Iunius Moderatus Columella: De agri cultura libri XII (12 Bücher über die Landwirtschaft). Edition, deutsche Übersetzung und Kommentierung von Will Richter, Namen- und Wortregister von Rolf Heine. 3 Bde. München, S. 1981 ff.

über das „pelzen", d.h. das Pfropfen der Bäume, aus dem 15. Jahrhundert, zitiert. Damit die „Würmer" die Früchte nicht fressen, hat man mehrere Möglichkeiten:

„Ains haisst mirabola citrini, das ist gestalt als ein nus, vnd das vindet man jn den apoteken. Wer das zu puluer macht vnd port mit einem nebiger [Bohrer, Anm.V.W.] ein loch in einen pawm vncz auf den kern und tuet das puluer dar jn vnd verslecht das loch mit einem gruenen hagendorn den pawm fressent die wurm nicht. Oder nym gepuluerts weyrauch, wann du pelczest, vnd see das czwyschen die rinten, das jn das pelzwey gestossen ist: die frucht essen dir wurm auch nicht."[10]

Auch hier gibt es neben dem menschlichen Körper, dessen Sinneswahrnehmungen und Arbeit wichtig sind, Artefakte, die eine Rolle spielen: Arzneipulver und ein Bohrer.

Die Rekonstruktion der sozio-naturalen Schauplätze aus den vorhandenen schriftlichen Hinweisen und den zum Teil ja überlieferten Artefakten scheint daher zumindest prinzipiell möglich.

Düngervorschriften, von denen es eine unglaubliche Fülle gibt, sind schon weniger fassbar: Man kann zwar die Reste tierischer Exkremente im Boden noch nach vielen Jahrzehnten, wahrscheinlich sogar länger, nachweisen, aber die Praktiken selbst sind nicht mit spezifischen Artefakten verknüpft. Es wurden wohl Schaufeln, Wagen, Schubkarren und Körbe verwendet, doch ist das Wesentliche jedenfalls immateriell, wie sich an einem nahezu beliebig ausgewählten Beispiel zeigen lässt. Es stammt aus Johannes Colers Oeconomia[11]: Coler beschreibt im vierten, dem Weinbau gewidmeten Buch im 72. Kapitel, wie man einen Weingarten düngt: „Auff wievielerley weise man die Weinberge düngen kann.

Erstlich mit gutem feisten alten Mist / doch also / dass er nicht gar am Stocke /sondern eine spanne weit von der Wurtzeln liget / denn wenn er gar zu nahe darbey liget / so schadet er dem Stocke mit seiner ubrigen werme / die er in sich hat/ und das ist die beste düngung. 2. Mit wenigen unkosten dünget man die Berge mit Trehsten /mit Nussschalen/ mit Flachsschübeln und aschen. 3. Item, mit staub der auff der Strassen gesamlet wird / wie oben vermeldet / und asche / die den Salpetermachern uberbleibet. 4. Item, das gebrandte Erdreich von Wiesen / pflöcken und kalck / mit altem Mist vermenget. 5. Item, wol alter koth / der auff der strassen aufgerafft /alter Hüner / Tauben und anderer Thier Mist. 6. Sonderlich seyn der Schneider / Kürschner / Schuster und Gerber abgenge im kericht gut und die feilspene von den Hörnern bey den Kammachern und Laternmachern. 7. Es ist aber zu mercken dass die izt erzehlten Arten zu düngen / mehr seyn zu gebrauchen an newen Weinbergen oder Stöcken / damit sie desto dass und eher Früchte bringen /denn die alten."

An anderen Stellen beim selben Autor wird die Düngung noch nach Zeitpunkt und Bodenqualität differenziert, das zitierte Beispiel ist eine von zahlreichen, über viele Stellen im Text verteilt gegebenen Anleitungen zur Wiederherstellung der Bodenfruchtbarkeit.

Wir können uns dem kulturellen Erbe, das in solchen Texten aufgezeichnet ist, nur insofern nähern, als wir es aus heutiger Sicht vergleichend studieren. Wie man sich einen solchen

10 Gerhard Eis: Gottfrieds Pelzbuch. Studien zur Reichweite und Dauer der Wirkung des mittelhochdeutschen Fachschrifttums. Brünn, Wien (u.a.), 1944, S. 146.

11 Johannes Coler: Oeconomia Oder Haußbuch. Darinnen begriffen und ausführlichen gehandelt und erkläret wird / Wie ein Haußwirth / nachdem ihn Gott der Allmechtige gesegnet / seine Haußhaltung und Nahrung nebst Gott also anstellen soll / daß er auch derselben mit seinen fruchtbarlichen geniessen / und Gott zu Ehren und dem Nehesten zum besten / recht / wol und nützlichen gebrauchen kann. In XX Büchern. Wittenberg, 1632.

Vergleich vorzustellen hat, lässt sich anhand der ökonomisch-technischen Enzyklopädie des Johann Krünitz vom Ende des 18. Jahrhunderts zeigen.

Dünger [...] Von den verschiedenen Arten desselben, als: dem Enten= Esels= Gänse= Hühner=Kaninchen= Menschen= Pferde= Rindvieh= Schaf=Schwein= Tauben= und Ziegen=Mist, werde unter dem Art. Mist ausführlich handeln. Die übrigen zum Düngen dienlichen Materien und Mittel, womit man entweder allein dünget, oder die man mit dem Miste vermenget, sind unter ihren be= sondern Artikeln zu suchen. Dahin gehören: Asche, sowohl gemeine, als besonders Laug und Seifensieder=Asche; Baumlaub (s. unter Laub); Blut von Menschen und Thieren; Brand=Asche oder Brand=Schutt; das Brennen der Ackerfelder, oder das Düngen mit Feuer; Duchs; Gärberlohe; Gyps; Walk=Haare und alle Abgänge bey Bereitung der Felle; verdorbene Häringe; Hederich; Holzerde aus faulen Bäumen; Hornspäne; Huf des Hornviehes; Kalk; Kiefer= oder Tann=Nadeln; Kies; Kohlgestübe; Koth der Gassen und Straßen; Kreide; Leim von alten Wänden, sonderlich der Schaf= und Kuhställe; von veralteten Leimschindeldächern; gebrannter Leim; wollene Lumpen und zerschnittene hänfene Stricke, auch andere Lumpen; Malzstaub; verbrannte Maulwurfshaufen; Mergel; Moos;

Abb. 2: Techniken der Erhaltung von Bodenfruchtbarkeit im 18. Jahrhundert, basierend auf dem Artikel Dünger in Krünitz, Ökonomische Enzyklopädie, 1776. Grafik © Verena Winiwarter

Muscheln oder Seeschalen; verbrannte Queken; verbrannte sowohl als verfaulte Rasen; Wurzeln des Rübenkohls; Ruß, sonderlich von Seekohlen; Sägespäne; Salpeter; Salzasche, und was bey den Salzpfannen abgehet, besonders das schwarze Salz; die Samen=Imprägnation; Sand; Scharr= oder Schur=Erde, die auf den Trift= und andern Wegen von der dahin geworfenen Streu aufgesammlet wird; Abgänge von Schiefer; Schutt von alten Gebäuden; Seegras, (*Alga*); Seesalz; Seesand; Seeschlamm; Seifenwasser; alle Arten gepülverte und kleingemachte Steine; Steinkohlen; untergepflügte Stoppeln; Teich= und Graben=Schlamm; Thon; Toph; Torf; das Unterpflügen der Bohnen, Erbsen, des Mohns, Rübsamens, der Wicken, wenn sie blühen; Urin; Walker=Erde; Weintrester.[12]

In Abbildung 2 wurde der Versuch unternommen, die im Lexikon alphabetisch sortierte Liste von Düngemitteln systematisch zu ordnen, um die Quelle aus heutiger Sicht zu beurteilen. Dabei zeigte sich, dass dem Boden durch die Kombination der vielen verschiedenen Düngemittel alle wichtigen Pflanzen-Makronährstoffe zugeführt werden konnten. Die Hauptnährstoffgehalte verschiedener Materialien (organische Materialien, Aschen und Mineralien) sind in den Pfeilen der Grafik als chemische Symbole angeschrieben, wobei nicht bei allen Materialien eine genaue Zusammensetzung angeben werden kann.

Erst durch die Beobachtung, durch die Analyse der Liste aus einer Enzyklopädie des 18. Jahrhunderts wird sichtbar, welches immaterielle Kulturerbe im Sinne des Absatz 2.2d der Konvention darin enthalten ist. Kulturelles Erbe, wie ich es hier beschrieben habe, wird erst durch die Wiedereinspeisung in aktuelle Kommunikation von einer Potentialität zu einem realen Erbe. Was irgendwo steht, aber niemand liest (oder auch: niemand lesen und so interpretieren kann, dass es an heutige Diskurse anschlussfähig ist), gehört nicht zum aktuellen kulturellen Erbe, kann aus diesem auch ganz verschwinden, ohne dass seine materiellen Träger verschwinden müssten. Kulturelles Erbe im Sinne von Praktiken des Umgangs mit Natur ist eine Ko-kreation von Quellentext und Interpret, steht in einem ähnlichen Verhältnis wie Noten und Musik.

Ich habe die Materialität des immateriellen Kulturerbes in der Triade Körper-Artefakt-Natur bereits kurz angesprochen, ich will an zwei letzten Beispielen noch zeigen, dass Artefakte nicht immer eine Rolle spielen. Zunächst erwähne ich die Wetterzeichen, die so genannten Bauernregeln. Sie stellen ein wohlbekanntes kulturelles Inventar dar, bekannt sind Sprüche wie, „Ist der Himmel rot am Morgen, macht's dem Wanderer Sorgen", oder „wenn die Blätter sich drehen, gibt es Regen". Abbildung 3 stammt aus der Melker Stiftsbibliothek, und zeigt eine von Pater Julius Radinger OSB im Innendeckel eines landwirtschaftlichen Fachbuchs angelegte Liste von Bauernregeln, geordnet nach dem Jahreslauf.

Mit dem letzten Beispiel kehre ich wieder zu Columella zurück, diesmal aber in einer kommentierten Übersetzung von Curtius aus dem Jahr 1769. Es geht um Bodenqualität und deren Feststellung. Das zum Ackerbau bestimmte Land muss sowohl fett als auch süß sein, und um diese beiden Eigenschaften zu überprüfen, gibt es einen leichten Versuch. „Man besprenget die Erde mit etwas Wasser, und druckt sie mit der Hand zusammen. Ist sie sodann klebrig, henget sich im Anfühlen an, wie Virgil sagt, Sie klebt wie Pech an den Fingern, und fällt nicht auseinander, wenn sie gegen den Boden geworfen wird, so kann man schließen, das sie einen natürlichen Saft und Fettigkeit bey sich hat. Auch ist ein Zeichen der Fettigkeit,

12 Johann Georg Krünitz: Oekonomische Encyklopädie oder allgemeines System der Staats- Stadt- Haus- und Landwirthschaft. (Bd. 9). Berlin, 1776, S. 690 f. Online unter: http://www.kruenitz1.uni-trier.de (Zugriff: 17.12.2007).

wenn man die ausgegrabene Erde wieder in die gemachte Oeffnung schütten und fest treten will, die Erde aber gleichsam gequollen ist, und nicht ganz hinein gehet."[13]

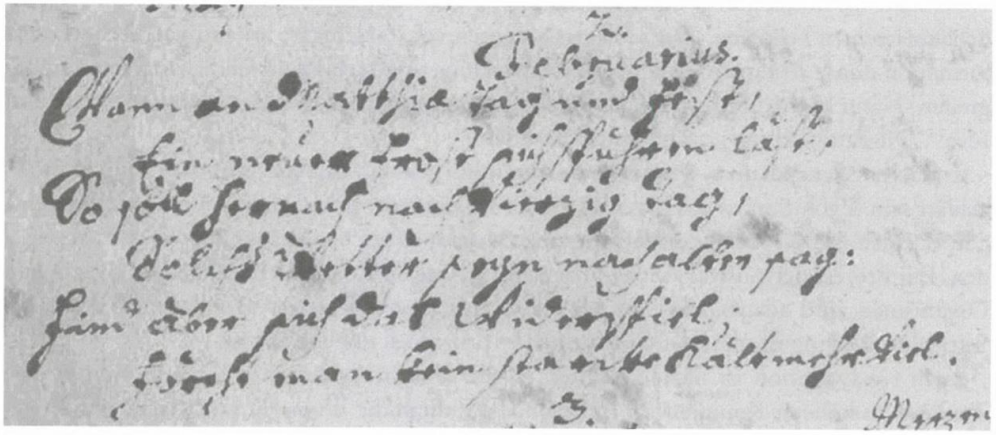


Abb. 3: Ausschnitt (Februarius) aus der Innendeckelnotiz von Pater Julius Radinger, OSB, in einem landwirtschaftlichen Buch der Melker Stiftsbibliothek. (Christian Wolffen: Erläuterung der Entdeckung der wahren Ursach von der wunderbaren Vermehrung Des Getreydes, Frankfurt, Leipzig, 1730.) Bild mit freundlicher Genehmigung der Stiftsbibliothek Melk.

Sinneserfahrungen mit der Natur sind die Grundlage jedes immateriellen Kulturerbes im Sinne von 2.2d, aber hier wird es besonders augenfällig. Gerade jene Praktiken, die nicht durch Artefakte fassbar sind, gehören zu den gefährdeten Teilen unseres kulturellen Erbes im Umgang mit der Natur. Es wird deutlich, dass wir, auch wenn wir die Sprache verstehen, bei vielen konzeptuellen Entscheidungen, die die Autoren anbieten (z.B. dass Ackerboden fett und süß sein muss), deswegen noch lange nicht imstande sind, alles zu entschlüsseln, was ein solcher Text enthält.

Allen hier zitierten Quellen ist gemeinsam, dass sie auf Erfahrungen mit der Natur aufbauen, die Natur repräsentieren, etwa, indem Böden, Tiere, Pflanzen etc. mit Namen versehen und beschrieben werden, und dass sie programmatischen Charakter haben, Praktiken darstellen, die für eine erfolgreiche Kolonisierung natürlicher Systeme nötig sind.

In seiner Gesamtheit ist Wissen um die landwirtschaftliche Produktion, ebenso wie jenes um die lustgärtnerische Umgestaltung von Natur, so wie auch das wasserbauliche Wissen, um wesentliche Teilgebiete zu nennen, Grundlage jener Kulturlandschaften, die wir heute schützen möchten.

Die Uferlosigkeit der möglichen Beispiele sozionaturaler Schauplätze verweist darauf, dass das Aufstellen taxativer Listen an „Erbe" womöglich nicht der richtige Weg ist.

13 Lucius Iunius Moderatus Columella: Zwölf Bücher von der Landwirthschaft ins Deutsche übersetzt und mit nöthigen Anmerkungen versehen von Michael Conrad Curtius, Hamburg, Bremen 1769, S. 3.

Ein Blick auf die Rolle der Technologie

Von den Beispielen zurück zur konzeptuellen Ebene. Theodor Schatzki hat vorgeschlagen, Geschichte als durch autopoetische Technisierung verursachte Transformation von sozialen Schauplätzen zu begreifen. Wir schlagen hingegen vor, Geschichte als autopoietische Transformation durch strukturell gekoppelte Entwicklung von sozionaturalen Schauplätzen zu begreifen. Natur und Kultur sind dabei strukturell gekoppelt, oder, anders gesagt, Materie und Idee[14]. Die Entwicklung verläuft co-evolutionär.

Zunächst ist anzudeuten, was unter Co-Evolution gemeint ist, dazu muss zuerst „Evolution" geklärt sein. Evolution ist das Ergebnis zweier voneinander unabhängiger Prozesse: Zunächst gibt es einen Prozess zufälliger Veränderung, Mutation, um das biologische Wort zu verwenden. Ein Prozess der Auswahl setzt danach ein, aus vielen zufällig entstandenen, gewandelten Organismen wird adaptiv oder sexuell ausgewählt, in der Biologie bezeichnet man dies als Selektion. Wichtig ist, dass der Gesamtprozess prinzipiell ungerichtet ist.

Auch Co-Evolution ist nicht gerichtet, es gibt aber in Evolution wie Co-Evolution eine Tendenz zu höherer Komplexität. Insbesondere, indem die Wahrnehmung von Umwelt gesteigert wird. Nach Niklas Luhmann bedarf es zusätzlich eines Prozesses der Restabilisierung. Er geht davon aus, dass in einem System durch Evolution ein großes Maß an Unordnung erzeugt wird und dass es Prozesse geben muss, die zu ruhigeren, stabileren Phasen in der Entwicklung führen; Es geht um die Integration geänderter Bedingungen in die Systemstrukturen; Störungen und Widersprüche, die durch das Neue auftreten, werden bewältigt.[15]

Unter "struktureller Kopplung" versteht Niklas Luhmann in seiner funktionalen Systemtheorie die nicht-ontologische Beziehung zwischen Systemen.

Die Vorstellung von einer strukturellen Kopplung löst das Problem, dass selbstreferenzielle (autopoietische) Systeme nicht in ihrer Umwelt, also auch nicht innerhalb anderer Systeme operieren können, dennoch aber scheinbar aufeinander abgestimmte Entwicklungen zu beobachten sind. Strukturelle Kopplung zwischen Systemen und ihrer Umwelt besteht dann, wenn das jeweilige System Erwartungsstrukturen aufbaut, die es für bestimmte Irritationen sensibler machen. Gesellschaft baute zum Beispiel ein Funktionssystem Naturwissenschaft auf, dass es ihr ermöglicht, von Änderungen im naturalen System über die Beobachtungen der Wissenschaft entlang deren Indikatoren irritiert zu werden, als ihre Eingriffsmächtigkeit in dieses naturale System stieg.

Co-Evolution bedeutet, dass wir es mit einem dynamischen, offenen Prozess zu tun haben. Menschen vererben veränderte Umwelten, weil sie steuernd in diese eingegriffen haben (Felder, Wälder, Städte....), die Arrangements zu einem bestimmten Zeitpunkt sind durch historische „Kolonisierung" von Natur vorher bedingt. Praktiken und Arrangements sind immer von früheren beeinflusst und bestimmen spätere mit, wir haben es mit einem „ökologischen Erbe" zu tun, dergestalt, dass wir die ökologische Nische, die wir uns gebaut haben, auch weitergeben, so wie Nagetierkolonien oder Biber ihre Baue.[16]

14 Winiwarter, Schmid 2008 (wie Anm. 5).

15 Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi, Elena Esposito: Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt, 1999, Lemma: Evolution, 52-55; Lemma: Strukturelle Kopplung, S. 186-189.

16 Kevin N. Laland, J Odling-Smee, und M. W. Feldman. Niche construction, biological evolution and cultural change. In: Behavioral and Brain Sciences 23, 1, 2000, S. 131-175.

Technik, und das ist der Clou der Geschichte, der Theoriegewinn, wie Luhmann das formulieren würde, Technik ist ein Epiphänomen dieser co-evolutionären Entwicklung. Das, was als der selbsttranszendierende Charakter der Technik wahrgenommen wird, ist eine Folge dessen, dass die Systeme, in die Technik eingreift, evolutionär, eben co-evolutionär, verfasst sind. Kein Wunder, dass die Technik im wesentlichen nicht pro-aktiv, sondern reaktiv ist.

Geschichte ist Transformation durch strukturell gekoppelte Entwicklung von sozionaturalen Schauplätzen. Das was, die UNESCO-Konvention als immaterielles kulturelles Erbe bezeichnet, sind sozionaturale Schauplätze. Praktiken, die zu ihrer Gestaltung führen, werden eher dem immateriellen, Arrangements eher dem materiellen Kulturerbe zugerechnet, aber in Wirklichkeit macht die Differenz wenig Sinn, weil zwischen beiden eine strukturelle Kopplung besteht.

Was gewinnt die Diskussion um immaterielles Kulturerbe aus einer umwelthistorischen Perspektive?

Ich möchte mit einem Gedanken beginnen, der im bislang gesagten nur implizit enthalten ist: Das, was wir heute als Kulturerbe schützen, sind vorwiegend jene Gegenden, in denen noch sichtbare Reste der vorindustriellen Agri-kulturlandschaft erhalten sind, wir schützen die Relikte eines auf solarer Energie aufgebauten Systems, in dem Landwirtschaft weniger mechanisiert, chemisiert und automatisiert war.[17] Die autopoietische Transformation, die durch die Co-Evolution von Natur und Kultur bewirkt wird, hat keinen *telos*, kein Ziel, auf das sie zusteuert, es gibt aber dominante Systemzustände. Nicht alle Landschaften sind jedoch von der Transformation des Energiesystems in einer Weise erfasst worden, die ihre Eigenart zerstört hat, manche haben sich im Windschatten anderswo industrialisierter Landwirtschaft halten können und werden nun als schützenswert betrachtet, ganz nach den Regeln, die Thompson für die In-Wert-Setzung von Objekten formuliert hat: Zunächst muss, was vorher in Fülle vorhanden war, Abfall und damit selten erhalten werden, dann kann es an Wert gewinnen.

Wir schützen Reste, weil sie nur mehr als Reste vorhanden sind, vielleicht auch um des Rätsels willen, das uns die Praktiken aufgeben, die wir nicht mehr nachvollziehen können, deren Rekonstruktion nur zum Teil möglich ist. Wir schützen das Besondere, die Reste der Agrarlandschaften der vorindustriellen Agrargesellschaft.

Es ist die Kolonisierung der Natur, die kulturelles Erbe im Sinne des Absatz 2.2 der Konvention schafft, nicht einfach „die Geschichte", man kann und darf hier ruhig präziser sein. Die Geschichte selbst ist in entscheidender Weise durch „kulturelles Erbe" im Sinne von 2.2.d geprägt, das sind die Arrangements und Praktiken, aus denen sich sozionaturale Schauplätze konstituieren. Geschichte ist als Produkt der Co-Evolution von Natur und Kultur, als autopoietische Transformation sozionaturaler Schauplätze zu konzipieren.

Jene Transformation, die sich etwa im Wandel des Energiesystems äußert, ist durch Ungleichzeitigkeiten und räumliche Heterogenität gekennzeichnet.

Was wir als immaterielles Kulturerbe 2.2d schützen, sind im wesentlichen jene sozionaturalen Schauplätze, die Spuren von heute nicht mehr dominanten Systemeigenschaften aufweisen. Wir schützen damit auch die Vielfalt jenes Wissens, das wir für die Kolonisierung

17 Rolf Peter Sieferle: Naturlandschaft, Kulturlandschaft, Industrielandschaft, In: Comparativ. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung 5, 1995, H. 4, S. 40-56.

von Natur brauchen, und dessen Bewahrung Teil einer nachhaltigen Entwicklung sein muss. Mit dem Wissen der vor-fossilen Produktionsweise lässt sich vielleicht eine nach-fossile befördern.

Das Verhältnis der Agrargesellschaft zur Natur war fundamental anders als jenes der Industriegesellschaft. Ihre Existenz und ihre spezifische Ausprägung ist nur verstehbar, wenn wir uns bewusst machen, dass sie grundlegend andere kulturelle Konzepte von Natur zur Voraussetzung hatten. Kulturelles Erbe kann damit zum „fernen Spiegel" werden, in dem wir unser gegenwärtiges, unbestreitbar krisenhaftes Verhältnis zur Natur reflektieren können.

Umweltgeschichte bietet Beobachtung aus Distanz. Durch Wiedereinspeisung von aktuell nicht verfügbaren Wissensbeständen in die Wissensproduktion können nachhaltige Praktiken gefördert werden, wesentlich ist aber auch, dass durch das Studium jenes kulturellen Erbes, das aus Wissen und Praktiken im Umgang mit Natur besteht, die Kritik dominanter Erkenntnisweisen zur Reflexion der Beschränktheit von heutiger naturwissenschaftlicher Erkenntnis möglich wird.

Und noch etwas gewinnen wir mit der Erhaltung sozionaturaler Schauplätze. Wir gewinnen Anschauungsmaterial, können sichtbar machen, dass sich in sozionaturalen Arrangements auch Machtverhältnisse manifestieren, das sieht man nicht nur am Garten von Schönbrunn, sondern sehr deutlich etwa an Flussinfrastrukturen. Sozionaturale Schauplätze erlauben es schließlich, gesellschaftliche Selbstbindungen und unerwünschte Nebenwirkungen von Kolonisierung zu studieren.[18]

Bei alledem spielt die Beobachtung eine entscheidende Rolle. Sozionaturale SCHAUplätze konstituieren sich nur über (historische) BEOBACHTUNG. Die Frage, die am Ende offen bleibt, ist jene nach den Regeln, denen diese BeobachterInnen unterliegen. Es ist zu fragen, welchen Tabus, welchen Wahrnehmungseinschränkungen wir unterliegen, wenn wir aus der Vielfalt möglicher sozionaturaler Schauplätze einige wenige auswählen.

18 vgl. hierzu die Idee der „Risikospirale", Rolf Peter Sieferle, Ulrich Müller-Herold: Überfluß und Überleben - Risiko, Ruin und Luxus in primitiven Gesellschaften. In: GAIA, 5, 1996, S. 135-143.

Zur touristischen Konstruktion kulturellen Erbes anhand 200 Jahre Tiroler Abend

Ein Fallbeispiel aus Theorie und Praxis

Gunter Bakay

Beim Tiroler Abend handelt es sich im Prinzip um ein einfaches Produkt, bei dem die Akteure und das Zielpublikum relativ scharf umrissen sind: Auftreten musikalische, theatralische und tänzerische Vertreter der „Volkskultur", die sich vor mehr oder weniger interessiertem touristischen Publikum produzieren. Das gemeinsame Ziel: ein tiefer Blick in das „typische" Herz des Gastlandes - sein Brauchtum, seine Musik, seinen speziellen „Charakter". In diesem Sinne erwartet der Gast von einem „Tiroler Abend" nichts anderes als von den diversen vergleichbaren Shows in Spanien, Griechenland oder von Indianern am Amazonas oder in nordamerikanischen Reservaten. Der kleine Unterschied: Die Tiroler haben mit derartig professionell aufgebauten Shows wesentlich früher als alle anderen begonnen und über die verfügbaren Medien verbreitet.

Was wie ein Markenvorteil klingt, hat sich im Laufe der Geschichte allerdings eher zu einem Nachteil entwickelt. Fast zweihundert Jahre „Tirol auf der Bühne" hat Akteure, Institutionen, Werbung und nicht zuletzt den Zuschauer geprägt und verändert. Oder in einem Bild: Der körperbemalte, federngeschmückte Yanomami-Indianer auf der Flöte geht bei seinem Auftritt problemlos als „echt" und „authentisch" durch, wogegen der schuhplattelnde Tiroler in Lederhosen bei halbwegs kritischem Publikum einen schweren Stand hat und eher unter der Kategorie „Burleske" eingeordnet wird. Dies gilt vor allem für die Beurteilung durch die Tiroler selbst. Der „Tiroler Abend" fast als Schimpfwort.

Um zu verstehen warum das so ist, warum der „Tiroler Abend" seine Höhepunkte, seine fast unverdaulichen Tiefschläge hatte und er insgesamt seinen „Warencharakter" wissentlich oder unwissentlich mehr als deutlich präsentiert, ist ein Blick auf seine Geschichte unabdingbar. Wie sich zeigen wird, handelt es sich dabei um den alten Kampf zwischen Tradition und Innovation, aber auch um die Erfordernisse eines rasch entwickelten Tourismus, der mit Hilfe von Klischeebildern oft auch „über Leichen geht".

Wie so viele andere „Erfolgsgeschichten" beginnt auch der Tiroler Abend völlig unspektakulär und zumindest anfangs unscheinbar: Von einer abendfüllenden Vorstellung war nicht die Rede und dass man daraus ein eigenständiges Geschäft machen könnte ebenfalls nicht. Unsere Geschichte beginnt nicht mit einem Erfolg, sondern mit einem Misserfolg, genauer gesagt mit Armut. Die Wertschöpfung Tirols lag im wesentlichen in seiner besonderen Lage als Pass-, Transit und Bergwerksland. Diese Wertschöpfung war immerhin so groß, dass es sich auf die landwirtschaftliche Produktion bezogen sogar eine eklatante Überbevölkerung leisten konnte.

Das änderte sich allerdings mit dem Einbruch der angestammten Erwerbszweige und trieb einen großen Teil der Bevölkerung in die Armut. Auf der Suche nach neuen Erwerbsquellen griff man auf saisonale Auswanderung zurück, sei es in Form der Arbeitsmigration oder des Wanderhandels. Man schätzt, dass zum Höhepunkt der Saisonwanderung im ausgehenden 18., beginnenden 19. Jahrhundert dreißig bis vierzigtausend Wanderarbeiter und -händler alljährlich im Ausland unterwegs gewesen sind. Der Tiroler im Ausland also ein relativ bekanntes Bild.

Für die Entstehung des „Tiroler Abends" spielen allerdings fast ausschließlich die Wanderhändler des Unterinntales eine Rolle - die Zillertaler allen voran. Zunächst mit Volksmedizin („Theriak"), später mit ledernen Handschuhen unterwegs, überlegten sie sich überzeugende Verkaufsstrategien, um auf den diversen Märkten auf sich selbst und ihre Waren aufmerksam zu machen. Man suchte unter anderem nach einem „Alleinstellungsmerkmal". Und dieses wurde relativ rasch gefunden, denn: Wenn man schon Tiroler war, dann gab man sich auch als solcher aus! Ob dieses Alleinstellungsmerkmal tatsächlich überlegt gesucht wurde oder ob es sich vielleicht doch mehr zufällig einstellte, ist heute natürlich nicht mehr nachzuweisen - das Ergebnis ist allerdings das gleiche. Unter den vielen anderen europäischen Marktschreiern fielen die Tiroler vor allem mit ihrer alpenländischen Tracht auf. Dazu kam ihr „naives", „alpenländisches" Auftreten, zu dem das „Du" gegenüber jedermann fast unvermeidlich dazugehörte. Wer den Charme der Unterländer kennt, der kann sich vorstellen, dass ihr unverbindlicher und stets gutgelaunter Auftritt so manchen Verkaufserfolg begleitet hat (man denke schlicht an Hansi Hinterseer). Das ging immerhin so weit, dass man die „Tiroler" auch ganz gerne eingeladen hat, um sich an ihrem alpenländischen Witz zu erfreuen. Ein Zitat von 1796:

„Unter der Regierung weiland Theresiens wurden wandernde sonnenverbrannte Tiroler öfters vom erbländischen hohen Adel in Sold genommen, um melancholische Damen zur Lustigkeit zu stimmen, und die Eingeweide hypochondrischer Herren heilsam zu erschüttern. In den adeligen Zirkeln zu Prag wird noch jetzt der handelnde Tiroler-Bauer als Mittelpunkt hineingelassen, und die ganze Gesellschaft durch seine Scherze zusehends aufgeweckter."[1]

Kein Wunder also, dass der Tiroler schon zu dieser Zeit zu einer Art Klischeebild wurde: 1796 erkletterte er als naiv-komische Figur in der Posse „Tyroler Wastl" die Bühnen der Wiener Vorstadttheater und taucht als Papageno in Mozarts Zauberflöte auf (inspiriert von den Imster Voelhändlern). Das Libretto zur Oper stammt vom Wiener Emanuel Schikaneder, der auch einen weiteren folgenreichen Text (1795) verfasste: „Die Tiroler sand often lustig, so froh" - bis heute bekannt als: „Die Tiroler sind lustig, die Tiroler sind froh..."

Der trachtentragende, witzige und urtümliche Tiroler Wanderhändler prägte also ganz wesentlich das Bild, das man sich von einem ganzen Volk im „Ausland" machte. Der nächste Schritt hin zur Erfindung des „Tiroler Abends" mutet geradezu naturgesetzlich an - „Tiroler" im Ausland setzten neben ihrem gut nachgefragten älperischem Wesen zunehmend auch auf das heimische Liedgut. Eine richtige, vielleicht auch nur gut erfundene Geschichte erzählt, dass der Zillertaler Viehändler Felix Rainer in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts in Leipzig auf eine Gruppe musizierender Tiroler gestoßen sei, die per Plakat auf sich und ihre Aufführungen aufmerksam gemacht haben. Das für Rainer schockierende Ergebnis des Besuchs dieser Aufführung: Die Musikanten waren gar keine Tiroler, sie taten nur so als ob!

1 Rohrer, Joseph, Uiber die Tiroler. Ein Beytrag zur Oesterreichischen Völkerkunde, Wien 1796, S. 75f.

Darauf beschließt Rainer eine eigene Gruppe aus echten Zillertalern zusammenzustellen und auf Musikreise zu gehen. Im Gepäck dieser Reise - Handschuhe, falls das reine Musikgeschäft doch keine so gute Idee ist (erste belegte Reise der Zillertaler Nationalsänger Rainer: 1824).

Wie gesagt ist diese Geschichte über den ersten Auszug der berühmtesten Zillertaler Nationalsängergruppe (noch) nicht verifizierbar. Plausibel ist sie dennoch: „Tiroler", ihr Typus, ihr Auftreten, ihre Unterhaltungsqualität waren bekannt.

Dass die frühen „Marktschreier" für die Ausführung ihres Alleinstellungsmerkmals auch einfache Melodien geträllert haben naheliegend. Jedenfalls erhalten wir Nachricht, dass sich schon um 1777 „Tiroler Sänger" rund um Göttingen herumgetrieben haben sollen - genaueres erfahren wir nicht: also ob es sich um singende Wanderhändler oder tatsächlich um eine vagierende, bettelnde „Volksmusikgruppe" gehandelt hat.

Um aber noch einmal auf den plausiblen Zusammenhang zwischen Wanderhandel und Musik zurückzukommen: Ein Mitglied der Rainer-Familie rät den Zillertaler „Geschwister Strasser" doch einmal den lukrativen Weihnachtsmarkt in Leipzig zu besuchen. Diese kommen dem Vorschlag nach, und so liest man 1831 im örtlichen Tagblatt:

„Die Geschwister Strasser, aus dem Zillerthale in Tyrol, empfehlen sich zur hiesigen Messe mit ganz feinen und echten gemsen- und ziegenledernen Tyroler Handschuhen (!) für Herren und Damen, welche sich in der Wäsche ganz vorzüglich halten...Ihre Bude ist auf dem Markte, der königl.sächs. Porzellan-Niederlage gegenüber."[2]

Um auf sich aufmerksam zu machen und den Verkauf zu steigern, treten die Strasser in Tracht auf und - singen! Unter anderem das gerade neu entstandene „Stille Nacht, heilige Nacht" (das über Jahrzehnte als ursprüngliches Tiroler Volks-Lied gilt). Musikalische Auftritte erfolgen vor dem König von Sachsen, in diversen Theatern und Gasthäusern.

Wie man sieht, ist der Zusammenhang zwischen dem „lustigen" Tiroler Wanderhändler und der Entstehung der „Zillertaler Nationalsänger" mehr als evident. Und mehr als evident ist auch, dass es ein Geschäft war - ein Geschäft Tiroler zu sein. Und damit läuten wir auch schon den „Ausverkauf der Heimat" ein. Als die Rainer 1824 zum erstenmal auf Reise gingen hatten sie folgendes im Gepäck: ihre Tracht, Volkslieder und Instrumente. Anfangs überzeugten sie durch ihr exotisches, apenländisches Auftreten und ihre sicher überragende Sangeskunst. Doch bald stellte sich das Problem ein, wie sie einen ganzen Abend füllen und das Publikum an sich binden können. Die Lösung war relativ einfach und wurde auch von den meisten anderen Gruppen kopiert: längere Lieder mussten her, an die man mitunter auch den berühmten Jodler anhängen konnte; dazu Schuhplatteln und andere Volkstänze. Dazu kamen auch so „ächt" Tiroler Elemente wie Operettenlieder, Märsche, Walzer und ungarischer Czardas. Vor allem auch die „Tracht" erfuhr diverse Veränderungen und mutierte im Laufe der Zeit zur „Landhausmode". Vorreiter hierfür waren wieder die Rainer.

Als sie 1827 in England vor König Georg IV. auftraten, war dieser von den Sängern so begeistert, dass er ihnen ein alpenländisches Kostüm anfertigen ließ: aus Seide mit Hermelinpelzen und goldenen Knöpfen. Die Rainer nahmen ihr neues „Nationalcostüm" dankbar an und trugen es fortan. Andere Gruppen folgten: „Echt" waren damit aber eben nicht nur die alten Taltrachten, sondern alles, was halt alpenländisch ausgesehen hat. Im Laufe des 19. Jahrhunderts entstanden viele solcher „Nationalsängergruppen", die mit oft launischer Kre-

2 Leipziger Tagblatt vom 29. Dezember 1831.

ativität den unterhaltsamen „Tiroler Abend" europa- ja sogar weltweit auf die Bühne hoben. Das Beharren auf Authentizität war dabei nicht unbedingt ihr erstes Interesse - die exotische und gut bezahlte Unterhaltung stand eindeutig im Mittelpunkt.

Von Tirol aus wurde diese Entwicklung äußerst kritisch beurteilt und von einzelnen Stimmen gar die Einrichtung einer „Commission" gefordert, die eine Kontrolle ausüben sollte: Gefordert wurde, dass die Gesellschaften vor Antritt der Reise „das Repertoire ihrer Alpenlieder nicht nur der Behörde vorlegen, sondern, daß...auch über ihre gesangliche Leistungsfähigkeit...ein fachmännisches Gutachten...eingeholt werde."[3] Der entscheidende nächste Schritt zur Etablierung des Tiroler Abends auch im Inland erfolgte durch die Rückkehr der Gruppen nach oft Jahre dauernden Auslandsreisen. Diese haben sie natürlich verändert und „weltmännisch" gemacht. Was man auch so ausdrücken kann (1851):

„Die schwere, aber ehrliche Arbeit ihres Dorfes wird sie nicht mehr freuen. Sie haben aus dem Becher der Welt genippt - und so schmeckt ihnen die Milch und das Wasser vom frischen Quell nicht mehr. Sie hören auf Bauersleute zu sein; sie hatten ein hübsches Kleid an, und das wollen sie alle Tage tragen."[4]

Tatsächlich haben sich die Gruppenmitglieder nach der endgültigen Rückkehr von ihren Auslandsreisen nur noch selten mit der Landwirtschaft beschäftigt. Lukrativer und einfacher war etwa Wirtshäuser zu kaufen und in den allmählich anlaufenden Fremdenverkehr zu investieren. Paradebeispiel dafür ist Ludwig Rainer, der 1869 am Achensee das Hotel „Seehof" erbauen ließ. Hintergrund dieser beträchtlichen Investition war, dass Rainer seine damals überragende Stellung als „Tiroler Nationalsänger" ausnutzen und Gäste aus ganz Europa zu einem Besuch in Tirol gewinnen wollte. Kurz: Das Geschäft lief von Anfang an prächtig. Dazu gehörte vor allem, dasss Rainer verlässlich „Musikabende" installierte - wo musiziert, gesungen, vor allem auch getanzt und geplattelt wurde. Aus ganz Europa kamen die Gäste, welche die prachtvollen Nationalsänger und die „Tiroler" insgesamt einmal in ihrer einheimischen Umgebung sehen wollten. Da Rainer weiterhin kleinere Reisen unternahm, um Gäste für den Seehof zu aquirieren, brauchte man sich um die Nachfrage keine Sorge zu machen - der Seehof war mehr als ausgebucht.

Geändert hat sich dies allerdings nach dem Tod Ludwig Rainers - mit ihm ging das wichtigste Werbeaushängeschild verloren und damit auch allmählich die Kundschaft. Familiär ein Verlust, gesamttirolerisch gesehen aber kein Problem. Denn mittlerweile war auch die Fremdenverkehrsindustrie und andere Nationalsänger auf den Wagen aufgesprungen. So etwa die Egger-Rieser (die mit einer gigantischen „Bauernhochzeit" in New York auf sich aufmerksam gemacht haben), welche in Innsbruck den Gasthof „Bierwastl" am Innrain, oder die Sängerfamilie „Gänsluckner", die den Gasthof „Löwenhaus" am Rennweg bespielt haben - beide Familien, ebenso wie die Rainer, gebürtig aus dem Zillertal. Die „Nationalsänger und Tänzerfamilien" mit ihren Liedern, Tänzen und Trachten haben während ihrer Auslandsreisen damit das kreiert und „importiert", was wir bis heute als Tiroler Abend kennen. Der Fremdenverkehr war's zufrieden: Werbung im Ausland einerseits, urige, „authentische" Gästeunterhaltung in der „Heimat" der Sänger andererseits.

Doch eine dunkle Seite wies die funkelnde Tourismusmedaille dennoch auf: Im Ausland malte man ein Bild von den Tirolern, das man abseits der Bühne im prallen Leben nicht

3 Innsbrucker Nachrichten, 1892, Nr. 171.

4 Tiroler Zeitung vom 20. September 1851.

oder nur kaum vorgefunden hat. Das beginnt schon bei den Trachten: Wenn die Gäste nicht Glück hatten, Teil eines besonderen Anlasses zu sein, so stellten sich ihnen die Ureinwohner als zwar nette, zuvorkommende, letztlich aber schlicht gekleidete „Naturburschen" dar. Dazu gehörten sogar die Auftritte von unterhaltenden Tanz- und Blasmusikkapellen. Denn natürlich hatten sie ihr „bestes G´wand" an - nur bestand dieses im überwiegenden Falle aus dem schwarzen Sonntagsanzug. Dass sie ihre Festtagstrachten tragen sollten, ist ihnen nur in den seltensten Fällen in den Sinn gekommen. So erschienen sogar noch 1909, zur Jahrhundertfeier der berühmten Bergiselschlachten, nur ca. ein Drittel der Kapellen in Tracht - wohlgemerkt zur Jahrhundertfeier! Tirol-Urlaub also ohne Tracht? Fast hat es den Anschein.

Die entsprechenden Vereine und Verbände (Kurverein, Verschönerungsverein und letztlich Fremdenverkehrsverein) machten es sich zur Aufgabe, dem „alltäglichen" Erscheinungsbild der Tiroler entgegenzuwirken und die „Trachtenpflege" zu fördern. Dies nicht nur durch die finanzielle Unterstützung der Ende des 19. Jahrhunderts gerade entstehenden Trachten- oder Heimatvereine, sondern auch durch ganz pragmatische Aufrufe, ganz nach dem Motto: „Was nützt es auch, wenn durch die richtigsten und geschicktesten Werbemittel noch so viel Fremde in unser Land getrommelt werden, die erste Grundbedingung jedoch, Gäste zu empfangen und zu fesseln häufig so ganz außer acht gelassen werden?" (Tiroler Fremdenzeitung 1889)[5].

So lesen wir etwa den Aufruf des „Tiroler Landesverbandes der vereinigten Kur- und Fremdenverkehrsvereine von Tirol" (veröffentlicht im Tiroler Boten 1894): „An jenen Orten, welche lebhaften Fremdenverkehr besitzen, empfehlen wir den Besitzern von Gasthöfen in ihrem eigenen Interesse dringenst ihr Dienstpersonal, besonders die Kellnerinnen, Hausknechte, Schankburschen etc. nur in der `kleidsamen` Tracht eines tirolischen Tales erscheinen zu lassen....".[6] Denn man sah nämlich seitens des Verbandes nicht ein, warum Tiroler im Ausland als „Salontiroler" auftreten, sich im Inland aber ihrer Kleidung schämen sollten.

Die Förderung der „Tracht" lag also ganz wesentlich im Interesse der Tourismusindustrie. Und damit auch die Unterstützung von Vereinen, die sich diesem Ansinnen zugänglich zeigten; bzw. auch in der Realisierung von Veranstaltungen, die zeigen sollten „wie es geht". So etwa 1894 in Innsbruck: Anlässlich eines internationalen Kongresses mit zahlreichen ausländischen Gästen organisierte der Tourismus-Landesverband einen „Kirchtag" und eine „Bauernhochzeit" - teilnahmen ca. dreihundert Aktive in Tracht und die schönsten Trachten wurden prämiert. Es traten Schuhplattler aus Jenbach und Brandenberg, Meraner Fahnenschwinger, die Wiltener Schützen und die Höttinger Musikkapelle auf. Verschiedene „Buden" vermittelten ein jahrmarktähnliches Bild und die eigentliche „Hochzeit" bot alles auf, was „tirolerisch" war: so den „Hochzeitslader", „Kranzljungfrauen", die Brautleute in Grödner Tracht und den „Schluß bildete die originelle Figur des Gaishirten". (Eine solch groß angelegte „Bauernhochzeit" findet übrigens im Südtiroler Kastelruth bis heute jährlich statt.)

Wie man sieht, hatte die aufkeimende Fremdenverkehrsindustrie von allem Anfang an das brennendste Interesse daran, den Gästen ein Tirol zu zeigen, das es in Wirklichkeit in der geballten Form wie bei einem Aufzug, Auftritt oder eben Tiroler Abend gar nicht gab oder gibt. Das bedeutet aber auch, dass nur in seltenen Fällen Wert auf Authentizität gelegt wurde, sondern das unterhaltsame, bunte und oft burleske Element im Vordergrund stand. Kein Wunder, dass sich die volkstümlichen Akteure auch vor diesem Hintergrund kaum Schranken

5 Tiroler Fremdenzeitung vom 21.6.1889.

6 Tiroler Bote vom 3. März 1894.

bezüglich ihres Auftrittes gelegt und teilweise gnadenlos Klischees bedient, Trachten, Lieder, „Bräuche" und Schautänze erfunden haben - wie etwa den berühmten „Holzhackertanz", der so ziemlich regelmäßig im Kochen von „Mus" geendet hat (mit anschließendem Verfüttern an die Gäste), oder aber den „Watschentanz", der exakt im Jahre 1907 erfunden worden ist und sich aufgrund des großen Publikumserfolges rasch verbreitet hat. Nebenbei waren die Erfinder der neuen Tänze so schlau, dass sie ihre Choreografie an andere (Trachtler)Vereine nur durch das Zahlen einer Ablöse „vermietet" haben.

Diese „Umtriebigkeit" und „Innovationskraft" führte nach den eher flauen Jahren während der beiden Weltkriege zu dermaßigen Auswüchsen zahlreicher Tiroler Abend-Aufführugen, dass sich sogar die Tiroler Landesregierung (1968) genötigt sah, das Veranstaltungsgesetz zu novellieren, und zu formulieren, was als Tiroler Abend geduldet werden konnte und was eben nicht. Im Notfall sollte sogar die Bewilligung für solch einen Abend versagt werden:

„Die Bewilligung ist zu versagen, wenn nicht sämtliche der im Abs. 1 angeführten Voraussetzungen gegeben sind, so insbesondere, wenn die Veranstaltung geeignet ist, das Ansehen des Landes zu gefährden, wenn Brauchtum und Sitte in verfälschter Form dargestellt werden, oder wenn die von den Mitwirkenden getragenen Trachten nicht den bodenständigen Charakter wahren"[7].

Aber nicht nur die Landesregierung reagierte, sondern auch der „Landestrachtenverband Tirol" - was besonders interessant ist, da die „Trachtler" ja überwiegend den Unterbau des Tiroler Abends bildeten und bilden und fast ausschließlich als dessen Akteure aufgetreten sind. Im offiziellen Organ des Verbandes, „Der Trachtler" (1973), erschien eine „Weisung", die klar machen sollte, was machbar war und was nicht. Da sie sehr gut das Wesen des seinerzeitigen Tiroler Abends zeigt, soll sie ausführlich wiedergegeben werden:

„Die gesamte Gruppe (Verein) hat eine einheitliche und unverfälschte Tiroler Tracht zu tragen. Sie kann neuzeitlich sein, muß aber der Tiroler Trachtentradition entsprechen. Der Hut muß zur Tracht passen und nach Möglichkeit auch zum Tanz getragen werden. Die Lederhosen der Burschen dürfen keine Mini- oder Schwimmhosen sein, sondern müssen eine ordentliche Länge aufweisen, so dass der Plattlerschlag auf die Lederhose erfolgen kann. Aufgestülpte Hosen sind nicht erlaubt. Alle Burschen haben Kniestrümpfe zu tragen. Wadelstutzen sind verboten. Alle Souvenirs und nicht zur Tracht gehörenden Abzeichen und Medaillen sind von der Tracht zu entfernen (auch von Hüten). Zur Tracht gehört ein ordentlicher Haarschnitt bei Männern und Frauen (keine Abendfrisur).

Während der Volkstänze und Plattler sind keine Uhren zu tragen. Zur Frauentracht gehört eine dazupassende Unterwäsche und ein geschlossenes Bein (lange Strümpfe). Männer und Frauen haben zur Tracht passende schwarze Strümpfe zu tragen. Das auffällige Schminken des Gesichts und das Lackieren der Nägel paßt nicht zur Tracht und hat zu unterbleiben.

Jede Gruppe muß ein Programm vorlegen, in welchem in geschlossener Folge Volkstänze, Volkslieder und Volksmusik enthalten sind...Die Tanzgruppe muß mindestens acht Volkstänze bzw. Schuhplattler können, davon mindestens drei Tänze mit Mädchen. Volkstänze und Schuhplattler mit Gästen, Publikums- und Gästetänze sind während des Programms grundsätzlich verboten. Die Sänger und Jodler dürfen ebenfalls nur Volkslieder und Jodler bringen. Während des gesamten Programms ist nur ländliche Musik gestattet.

7 Tiroler Veranstaltungsgesetz vom 22. Oktober 1968, in Kraft gesetzt 1. Jänner 1969.

In der Tracht hat sich jeder ordentlich zu benehmen. Das Rauchen der Mädchen in Tracht ist in der Öffentlichkeit zu unterlassen, ebenso ein übermäßiger Alkoholgenuß aller Mitwirkenden.

Die häufigsten Auswirkungen haben sich wohl beim `Holzhacker` und `Melkertanz` bzw. beim `Kuahtuttenjodler` gezeigt. Der `Kuahtuttenjodler` und das `Kasermandl` dürfen nur gesungen werden. Eine Holzhackermahlzeit hat zu unterbleiben, ebenso das Schleifen der Geräte. Der `Knappentanz` und der `Holzhacker` haben ohne Frauen zu erfolgen. Scheinwerfer und Quarzlampen sind beim Knappentanz nicht erlaubt. Alle Sondereinlagen bei Volkstänzen und Schuhpattlern (wie etwa Schmarrnkochen, Gästefüttern, Sägefeilen usw.) sind grundsätzlich verboten. Der `Melkertanz`, `Rasierer`, `Schleifer` und `Schuastertanz` sind verboten. Der `Maskentanz` verliert im Sommer seinen Brauchtumswert und darf nur im Fasching aufgeführt werden. Der `Watschenplattler` in seinen verschiedenen Variationen ist vom Programm zu streichen, als Teil des `Eifersuchtstanzes` hat er jedoch seine Berechtigung. Das Beschmieren der Gäste (wie Anrußen, Anweißen, Schleifen, Spucken usw.) ist verboten.

Mit diesen Richtlinien will der Landesverband den `Tiroler Abend` auf das ihm zustehende Niveau stellen zum Wohle aller, auch der Gäste."[8]

Fast überflüssig zu erwähnen, dass sich die Aktiven nicht unbedingt kommentarlos solchen Vorgaben unterworfen haben. Der Publikumserfolg ihrer Aufführungen wurde durch Jahrzehnte, ja sogar durch Generationen bestätigt (was sich vor allem finanziell niedergeschlagen hat). Erst mit dem Rückgang des Interesses an „Tiroler Abenden" Mitte der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde eine Trendwende eingeleitet. Zunehmend wurden Abende gestaltet, die sich auf Informationen über den Ort oder die Region konzentrierten und der Nachfrage folgend „belehrende Unterhaltung" boten und heute noch bieten. Die „aufgeklärte" touristische Nachfrage regulierte also, was man auf den Tiroler Bühnen zu sehen bekommt - bezüglich „Authentizität" können heute die meisten (vor allem europäischen) Gäste unterscheiden, ob sie es mit dem Herunterblödeln von Klischees oder doch zumindest mit einer Art Wirklichkeit zu tun haben. Dem seichten Rest bleibt der von Karl Moik und dem Urvieh „Hias" vor knapp dreißig Jahren erfundene „Musikantenstadl" – als einem „würdigen" Erben des alten Tiroler Abends.

8 Der Trachtler, Nr.1, Mai 1973.

Inszenierung der Migration und/ oder/als Inszenierung der Nation

Zu Strategien und Widersprüchen von Einwanderungsmuseen in den USA, Kanada und Australien

Joachim Baur

Die Musealisierung der Migration ist derzeit eines der dynamischsten Felder der Museumslandschaft weltweit. Neben der Konjunktur des Themas in temporären und permanenten Ausstellungen bestehender Institutionen lässt sich beobachten, dass sich um und für den Komplex Migration – genauer: Immigration – verstärkt eigene Museen gründen bzw. dass deren Gründung projektiert ist. Im Oktober 2007 machte die Eröffnung des neuen französischen Einwanderungsmuseums in Paris (nicht nur positive) Schlagzeilen.[1] In zahlreichen weiteren Ländern Europas, unter anderem Deutschland, Italien und der Schweiz, sind Initiativen auf dem Weg. Ausdruck der Virulenz des Phänomens ist die Gründung eines internationalen Netzwerks von Migrationsmuseen durch die UNESCO im Oktober 2006.[2]

In der folgenden Diskussion dieses neuartigen Museumstyps – einiger seiner Ausformungen und Implikationen – richte ich den Blick über Europa hinaus auf die Kontexte USA, Kanada und Australien. Die These, die ich dabei verfolgen werde, lautet, dass sich die Gründung eigenständiger Einwanderungsmuseen in diesen Ländern wesentlich als Reaktion auf die Krise gemeinschaftsstiftender Erzählungen und die Heterogenisierung kultureller Identitäten betrachten lässt.[3] In dem die Museen Einwanderung als *die* gesellschaftlich verbindende Erfahrung inszenieren, konstruieren sie eine Meistererzählung der Migration und arbeiten auf

1 Anlass für Misstöne war, dass zur Eröffnung der Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration kein offizieller Festakt stattfand. Die feierliche Einweihung, so war zu lesen, ist auf unbestimmte Zeit verschoben. Die Episode zeigt einmal mehr, dass die Repräsentation von Migration im Museum nicht nur ein hochaktuelles, sondern auch ein politisch brisantes Thema ist. Denn auch wenn alle Beteiligten bemüht waren, die Bedeutung des Vorgangs zu relativieren, so hat die symbolische Geste doch tiefergehende Gründe und politische Sprengkraft. In Frankreich schlagen die Wellen in Bezug auf das Thema Immigration hoch. Präsident Sarkozy bereitet einen migrationspolitischen Backlash vor. Im Parlament sollte ein neues, restriktives Einwanderungsgesetz verabschiedet werden, das bei der Entscheidung über Familienzusammenführungen Gentests für Migranten vorsieht und bis weit ins Regierungslager abgelehnt wird. Schon im Juni 2007 gab es einen Eklat, als acht HistorikerInnen aus dem wissenschaftlichen Beirat der Cité zurücktraten, nicht, weil sie das Museumsprojekt nicht weiter unterstützen wollten, sondern weil sie gegen das von Sarkozy eingerichteten Ministerium für „Immigration und nationale Identität", ein Wahlversprechen an Frankreichs Rechte, protestieren wollten. In diesem aufgeheizten Klima, so scheint es, kam die Einweihung des Museums eher ungelegen. Zur Cité Nationale und weiteren Migrationsmuseen vgl die Doppelausgabe der Zeitschrift Museum International, Jg. 59, 2007, H. 1-2.

2 Dessen Website gibt einen guten Überblick über aktuell existierende und projektierte Ein- und Auswanderungsmuseen: http://www.migrationmuseums.org (Zugriff: 2.2.2008).

3 Umfassend diskutiere ich diese Entwicklung in Joachim Baur: Die Kusealisierung der Migration. Einwanderungsmuseen und die Inszenierung der multikulturellen Nation. Bielefeld 2009.

diese Weise an der Re-Vision der „imagined community", der Nation.[4] Das prinzipiell transnationale Phänomen der Migration wird dabei vom Impuls für die Infragestellung der Nation zum Prinzip ihrer narrativen Konstitution.

Ausgangspunkt dieser Argumentation ist eine Problematik, die John Tunbridge und Gregory Ashworth unter dem Begriff der „heritage dissonance" diskutieren.[5] Mit speziellem Fokus auf den kanadischen Kontext führen sie aus, welche Schwierigkeiten sich in Siedlergesellschaften, zu denen sich auch die USA und Australien zählen lassen,[6] bei der Konstruktion einer auf Geschichte und kulturellem Erbe basierenden nationalen Identität ergeben. Die Grundsituation hier ist eine tiefgreifende Fragmentierung in „heritage identities", bei der sich idealtypisch betrachtet drei gesellschaftliche Gruppen gegenüberstehen, die wiederum in sich fragmentiert sind. Zum einen sind da die sogenannten Gründergesellschaften, die traditionell die nationale Erzählung dominieren und die Ursprungsmythen stellen. Herausgefordert werden diese in neuerer Zeit vor allem von zwei Seiten: zum einen der indigenen Bevölkerung, die auf Anerkennung ihrer Sicht der Kolonisierung des Landes, auf Eingeständnis der kolonialen Verbrechen und nicht zuletzt auf materielle Wiedergutmachung drängt; zum anderen die späteren Einwanderer und ihre Nachkommen, die ihr eigenes kulturelles Erbe respektiert und ihre Geschichte in die nationale Erzählung aufgenommen sehen wollen. Auf dieser Grundlage ergäben sich Spannungen und Konflikte, wodurch der Bezug auf die Geschichte vielfach nicht gesellschaftlichen Zusammenhalt, sondern zentrifugale Tendenzen fördere.

Die neue Institution des Einwanderungsmuseums lässt sich nun als Antwort auf diese Situation und Versuch ihrer partiellen Entschärfung verstehen. Denn, wie zu zeigen sein wird, besteht ihr Hauptmerkmal darin, die Geschichte der Einwanderung als übergreifende und integrative Erzählung zu inszenieren. Eingebunden werden dabei nicht nur die disparaten Geschichten von Migranten unterschiedlicher Herkunft, sondern diese werden zugleich in einem größeren Ganzen mit der Erzählung der ursprünglichen Siedlern, die nun ebenfalls als Einwanderer firmieren, vereinigt. Insofern stellt dieser Museumstyp ein Instrument und eine Plattform zur Harmonisierung von dissonantem „heritage" dar.

Signifikant ist dabei der zweischneidige Charakter dieser Operation: zum einen stellt sich die so konstruierte Meistererzählung der Migration wesentlich inklusiver dar als frühere Va-

4 Das Konzept der „imagined community" als Grundlage der Nation geht natürlich zurück auf Benedict Anderson: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London/New York 1991 (2. erweiterte Auflage). Meistererzählung (master narrative) definieren Konrad H. Jarausch und Martin Sabrow als „eine kohärente, mit einer eindeutigen Perspektive ausgestattete und in der Regel auf den Nationalstaat ausgerichtete Geschichtsdarstellung, deren Prägekraft nicht nur innerfachlich schulbildend wirkt, sondern öffentliche Dominanz erlangt" (Konrad H. Jarausch und Martin Sabrow: „Meistererzählung" – Zur Karriere eines Begriffs. In: Dies. (Hg.): Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945. Göttingen 2002, 9-32, hier: 16).

5 John E. Tunbridge und Gregory J. Ashworth: Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict. Chichester/New York 1996, 179ff.

6 „Siedlergesellschaften" („settler societies") definiere ich im Anschluss an Stasiulis und Yuval-Davis als „societies in which Europeans have settled, where their descendants have remained politically dominant over indigenous peoples, and where a heterogenous society has developed in class, ethnic and racial terms" (Daiva Stasiulis und Nira Yuval-Davis: Unsettling Settler Societies. Articulations of Gender, Race, Ethnicity, and Class. London 1995, 3). Die Autorinnen machen deutlich, dass es sich dabei nicht um eine fest umrissene Kategorie, sondern um ein Kontinuum handelt, das weitere Differenzierungen nötig macht. Auf die entsprechende Unterscheidung der USA als „settler republic" von den „white dominions" Kanada und Australien, sei hier nur pauschal verwiesen.

rianten, die Nation zu denken und zu erzählen. Zum anderen produziert auch diese– nicht zuletzt mit Blick auf indigene Perspektiven – spezifische Formen der Exklusion und tendiert überdies – wie jede Form des Konsensnationalismus – zur Verschleierung sozialer Konflikte.

Ich werde den Gedanken im Folgenden an drei real existierenden Einwanderungsmuseen ausführen: dem Ellis Island Immigration Museum in New York City, dem kanadischen Museum Pier 21 in Halifax, und dem Immigration Museum Melbourne.[7] Im „close reading" einiger signifikanter Installationen liegt der Fokus dabei, der Argumentation entsprechend, weniger auf Unterschieden und Eigenheiten der drei Museen, denn auf Gemeinsamkeiten, die ich als Strukturprinzip des Einwanderungsmuseums begreife. Um diese spezielle Perspektive indes nicht zu hermetisch werden zu lassen, werden abschließend einige Aspekte skizziert, die sich als Irritationen der Inszenierung einer Meistererzählung der Migration in den Museen begreifen lassen.

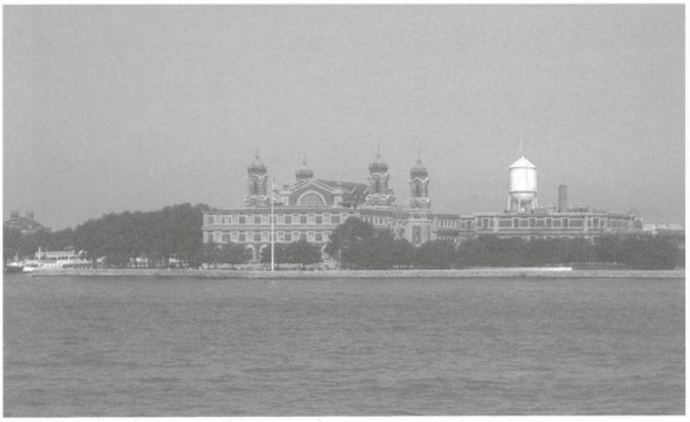


Abb. 2: Im Immigration Museum Melbourne

Zunächst seien die Museen, ihre Geschichte und permanenten Ausstellungen, jedoch kurz vorgestellt[8]: Das *Ellis Island Immigration Museum*, eröffnet im Jahr 1990, ist das größte Einwanderungsmuseum weltweit. Im aufwändig renovierten Hauptgebäude der ehemaligen Einwanderer-Kontrollstation, auf einer Insel in unmittelbarer Nähe der Freiheitsstatue, erstreckt es sich über eine Ausstellungsfläche von ca. 9.000 qm. Im Jahr 2004 wurde es von mehr als 3,6 Millionen Besuchern besichtigt. Die Initiative zur Renovierung der seit den fünfziger Jahren brach liegenden Gebäude und der Umwandlung in ein Museum entwickelte sich Anfang der achtziger Jahre im Umfeld der Planungen zum 100-jährigen Jubiläum der Freiheitsstatue im Jahre 1986. In finanz- wie in geschichtspolitischer Hinsicht war das Projekt symptomatisch für die Agenda der Reagan-Administration. Zum einen war Ellis Island ganz im Zeichen

7 Die Auswahl der Fälle ergibt sich im Hinblick auf die USA und Kanada weitgehend natürlich, da es sich bei Ellis Island um das mit Abstand prominenteste und bei Pier 21 um das einzige dezidierte Einwanderungsmuseum des Landes handelt. Für Australien hätte alternativ das Migration Museum Adelaide einbezogen werden können, das bereits 1986 eröffnet wurde (vgl. dazu Viv Szekeres: Representing Diversity and Challenging Racism: The Migration Museum. In: Richard Sandell (Hg.): Museums, Society, Inequality, London/New York 2002, 153-174).

8 Selbstdarstellungen der Museen und Einblicke in ihre Ausstellungen finden sich auf folgenden Websites: http://www.nps.gov/elis, http://www.pier21.ca, http://immigration.museum.vic.gov.au (Zugriff: jeweils 2.2.2009).

neoliberaler Ausgabenpolitik das erste staatliche Museumsprojekt in den USA, das ohne Einsatz öffentlicher Gelder realisiert wurde, sondern sich ganz auf Spenden von Privatpersonen und Werbeetats von Unternehmen stützte. Zum anderen sollte es – zumindest in der Lesart seines Initiators – an den Stolz inzwischen etablierter Einwanderer europäischer Herkunft appellieren, die nicht zuletzt als „ethnic vote" an Einfluss gewonnen hatten, und zugleich Ansprüche an die neueren Einwanderer aus dem Süden formulieren, sich nach dem (angeblichen) Beispiel der Ellis Island-Einwanderer schnell und problemlos zu integrieren. An der Ausgestaltung des Museums waren jedoch auch renommierte Migrationshistoriker maßgeblich beteiligt, die diese patriotische Version in Teilen zu kontern versuchten. Im Museum, das vom U.S. National Park Service institutionell getragen wird, wird im Wesentlichen die Geschichte Ellis Islands und der Einwanderung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert

Abb. 1: Das Museum Pier 21 in Halifax, Kanada.

thematisiert. Eine der Ausstellungen, „The Peopling of America" genannt, behandelt indes die lange Geschichte der Migration in die USA und schlägt den Bogen von der Situation vor der Kolonisierung Amerikas über die Zwangsmigration afrikanischer Sklaven und die großen Wellen im 19. und 20. Jahrhundert bis heute.[9]

Pier 21, „Canada's Immigration Museum", wie es sich im Untertitel selbstbewusst nennt, wurde im Sommer 1999 eröffnet. Ähnlich wie das Ellis Island Immigration Museum befindet es sich im Gebäude einer ehemaligen Einwanderer-Kontrollstation, allerdings nicht auf einer Insel, sondern am südlichen Ende des Hafens von Halifax an der kanadischen Ostküste, zwischen Eisenbahngleisen und Industrieanlagen. Das „Ellis Island Kanadas", wie es von Kommentatoren und Machern gern genannt wird, ist größenmäßig mit seinem berühmten

9 Vgl. Ivan Chermayeff, Fred Wasserman und Mary J. Shapiro: Ellis Island. An Illustrated History of the Immigrant Exerience. New York 1991; Luke Desforges und Joanne Maddern: Front Doors to Freedom, Portal to the Past. History at the Ellis Island Immigration Museum, New York. In: Social & Cultural Geography, Jg. 5, 2004, H. 3, 437-457; Nancy L. Green: A French Ellis Island? Museums, Memory and History in France and the United States. In: History Workshop Journal, Bd. 63, 2007, H. 1, 239-253; Joachim Baur: Ellis Island, Inc. – The Making of an American Site of Memory. In: Hans-Jürgen Grabbe und Sabine Schindler (Hg.): The Merits of Memory. Concepts, Contexts, Debates. Heidelberg 2008, 185-196.

Vorbild allerdings kaum zu vergleichen: Die Ausstellungsfläche ist zehnmal kleiner, die Besucherzahlen lagen seit der Eröffnung konstant um die 50.000 pro Jahr. Die Initiative zur Einrichtung eines Museums geht auf den ehemaligen Direktor der Einwanderungsbehörde der Provinz Nova Scotia zurück. Die Realisierung erfolgte mit Unterstützung durch die kanadische Regierung, organisatorisch getragen und inhaltlich verantwortet wird das Museum aber bis heute von der privaten „Pier 21 Society". Die Dauerausstellung „The Immigration Experience" verfolgt in einem losen Parcours anhand mehrerer Stationen den Weg der Einwanderer während der aktiven Zeit Pier 21s von 1928-1971. Die Gestaltung ist von drei auffälligen Elementen in Form von kulissenartigen Inszenierungen geprägt: dem Schiff, sinnbildlich für die Reise nach Kanada, dem Zug für die Reise durch Kanada, und schließlich dem Gebäude selbst, auf das im Zentrum der Ausstellung mit einem Modell und einem nachgebauten Wartesaal verwiesen ist. Das Museum, dessen Darstellung insgesamt eine nostalgisch verklärende Sicht des Themas Migration vermittelt, strebt eine baldige inhaltliche Expansion an, um jenseits des Blicks auf die Jahre 1928–1971 die gesamte Geschichte der Einwanderung nach Kanada zu thematisieren.[10]

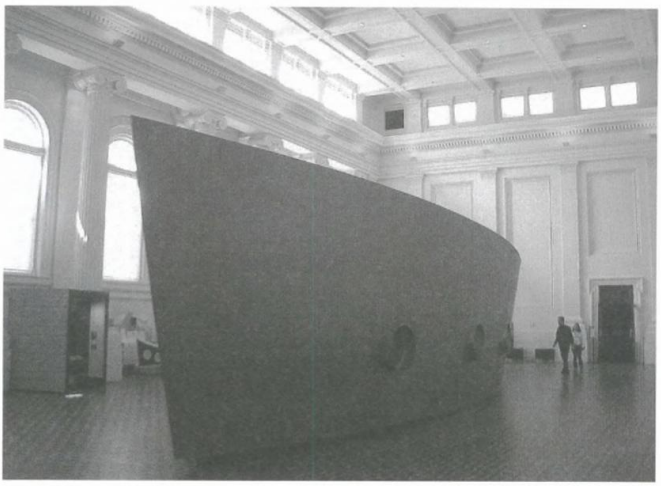


Abb. 2: Im Immigration Museum Melbourne

Das *Immigration Museum Melbourne* wurde 1998 eröffnet und befindet sich in einem Zollgebäude aus dem 19. Jahrhundert im Zentrum der Stadt. Die Einrichtung eines Museums entzündete sich hier nicht, wie in den beiden anderen Fällen, an einem authentischen Gebäude, sondern es wuchs gleichsam aus einem anderen Museum heraus. Das Mutterhaus Museum Victoria, das seine Wurzeln im 19. Jahrhundert hat, begann in den 1980er Jahren, angestoßen durch die neue australischen Staatsideologie des Multikulturalismus, mit der Einrichtung einer Sammlung zur Migrationsgeschichte Australiens und insbesondere des Bundesstaates Victoria, dessen Hauptstadt Melbourne ist. Mitte der 1990er Jahre wurde dann auf Betreiben des Premierministers von Victoria im Zusammenhang mit Plänen, Melbourne als Kulturhauptstadt Australiens zu profilieren, entschieden, dem wichtigen und touristisch

10 Vgl. Trudy Duivenvoorden Mitic und J. P. LeBlanc: Pier 21. The Gateway that Changed Canada. Hantsport 1988; Tamara Vukov: Performing the Immigrant Nation at Pier 21. Politics and Counterpolitics in the Memorialization of Canadian Immigration. In: International Journal of Canadian Studies, Herbst 2002, H. 26, 17-39.

attraktiv erscheinenden Thema der Migration ein eigenes Haus zu geben. Mit eigenständigem Charakter und Erscheinungsbild operiert das Immigration Museum seither als Filiale des staatlichen Museum Victoria. Gezeigt wird in seiner Dauerausstellung die Einwanderungsgeschichte von den Anfängen Ende des 19. Jahrhunderts bis heute. Auch hier orientieren sich die einzelnen Abteilungen an der Reise der Migranten, wobei die Abfolge der Stationen keinem linearen Narrativ folgt. Eine Besonderheit ist die sogenannte „Access Gallery". Hier können Einwanderer-Communities in Kooperation mit und finanziert vom Museum eigens entwickelte Ausstellungen zu ihrer spezifischen Geschichte oder Kultur zeigen.[11]

Abb. 3: „Great Registry" auf Ellis Island.

Ungeachtet von Differenzen in Entstehungsgeschichte, Trägerschaft, Verortung, thematischem Schwerpunkt und politischer Akzentuierung – Aspekte, die hier nicht weiter ausgeführt werden können – funktionieren die drei Museen in einem wesentlichen Punkt ganz gleich: Im Mittelpunkt steht die Konstruktion und Inszenierung einer „common" oder „shared experience" der Einwanderung. Ins Bild gesetzt ist diese gemeinschaftsstiftende Erzählung, die auf die Schaffung einer „imagined community" der Immigranten abzielt, etwa in einer inszenatorischen Figur, die ich als „Container" bezeichnen möchte. Verstanden sei darunter eine visuelle Metapher, in der Unterschiede zwischen einzelnen oder Gruppen gerahmt, gebündelt und gleichsam in einem größeren Ganzen aufgehoben sind.[12] Auf Ellis Island und im Museum Pier 21 wirken bereits die Gebäude als solcherart Container. Indem in Ausstellungstexten und Begleitmaterialien vielfach wiederholt wird, dass dies die authentischen Orte seien,

11 Vgl. Moya McFadzean: Immigration Museum (Australia). In: News of Museums of History/Les Nouvelles des Musées d'Histoire, Juni 1999, H. 23, 8-13; Helen Barr: Melbourne's Immigration Museum. In: Ormond Papers, Jg. 19, 2002, 63-71; Padmini Sebastian: Mobilizing Communities and Sharing Stories. The Role of the Immigration Museum in One of the Most Culturally Diverse Cities in the World. In: Museum International, Jg. 59, 2007, H. 1-2, 151-159.

12 „Aufheben" ist dabei durchaus im dreifachen Hegelschen Sinn als Bewahren, Negieren und auf höhere Stufe stellen gedacht. Mein Gebrauch des Begriffs „Container" für diese spezifischen Formen der Inszenierung nimmt dabei in loser Weise Ulrich Becks Rede vom Container-Modell des Nationalstaats auf, das er als charakteristisch für die Erste Moderne analysiert und kritisiert (Ulrich Beck: Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung. Frankfurt am Main 1997).

durch die *die* Einwanderer gekommen sind, wird ihnen eine verbindende Kraft zugeschrieben. Jenseits der Rhetorik, geradezu emblematisch im Raum realisiert ist die Figur des zusammenhaltenden, begrenzenden Rahmens in der sogenannten Great Registry auf Ellis Island, dem Hauptsaal, in dem früher die Kontrollen stattfanden. Es ist das Herz des Museums und gleichzeitig symbolisch seine Hülle; die Halle ist leer gelassen und vereinigt doch atmosphärisch die gesamten einzelnen, disparaten Geschichten auf sich und in sich. Aber auch im kleineren Maßstab finden sich solche einheitsstiftenden Container. Eine Vitrine in der Ausstellungseinheit „Treasures from Home" zeigt die unterschiedlichsten Dinge, die Einwanderer zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Ländern bei ihrer Einreise mit sich führten. Zu den Objekten erfährt man nicht viel und zu den ehemaligen Besitzern gar nichts. Was vielleicht auch wichtiger ist, so scheint es, ist nicht das einzelne Objekt, sondern die Ordnung der Dinge in der Vitrine bzw. die Tatsache, dass sie bei all ihrer Unterschiedlichkeit in der einen Vitrine Platz finden.

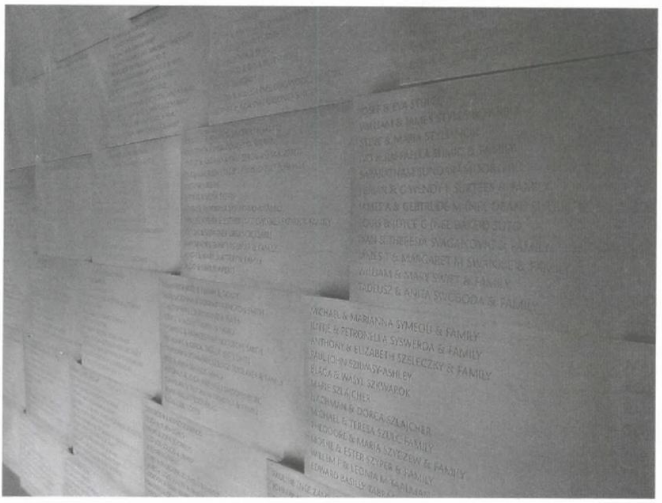


Abb. 4: „Tribute Garden" des Immigration Museum Melbourne.

In Melbourne lässt sich das Gebäude wegen seiner andersartigen historischen Nutzung weniger sinnfällig als Container nutzen. Doch ganz folgerichtig wurde im Zentrum des Gebäudes und des Ausstellungsnarrativs ein Ersatz konstruiert: ein stilisiertes Schiff, das begehbar ist und rekonstruierte Kabinen aus drei verschiedenen historischen Phasen enthält. Der einleitende Text erklärt: „All immigrants, no matter when they arrived in Victoria, are linked by the common experience of a journey." Heißt: Bei allen Unterschieden, als Einwanderer sitzen sie sozusagen „alle im selben Boot". Ganz ähnlich ist die Inszenierung im Museum Pier 21: In einem stilisierten Zug, der via Ton und Bewegung den Eindruck erweckt, wirklich zu fahren, berichten einzelne Einwanderer in Video-Interviews von ihren Erfahrungen. Und wenn die Geschichten auch in separaten Abteilen laufen, so sind sie doch vereint im Container des Zuges, der ihre Protagonisten noch dazu stetig und sicher in die gleiche Richtung zu bewegen scheint.

Eine andere Form der Inszenierung der kollektiven Erfahrung der Migration und der „imagined community" der Einwanderer sind die Ehrentafeln, die sich in allen drei Museen finden. Die „American Immigrant Wall of Honor" auf Ellis Island, die „Sobey Wall of Honour"

am Pier 21 und der „Tribute Garden" des Immigration Museum Melbourne folgen bei gewissen Abweichungen in Größe und Gestaltung allesamt demselben Prinzip: sie versammeln Tausende Namen von Einwanderern verschiedener Epochen und Herkünfte auf gravierten Edelstahltafeln und formen daraus ein harmonisches Ganzes.[13] Über die Nennung der Namen ist in diesen Denkmälern zum einen die individuelle Dimension der Migration aufgerufen, und in deren unterschiedlichem Klang scheint die Verschiedenheit der kulturellen Hinter-

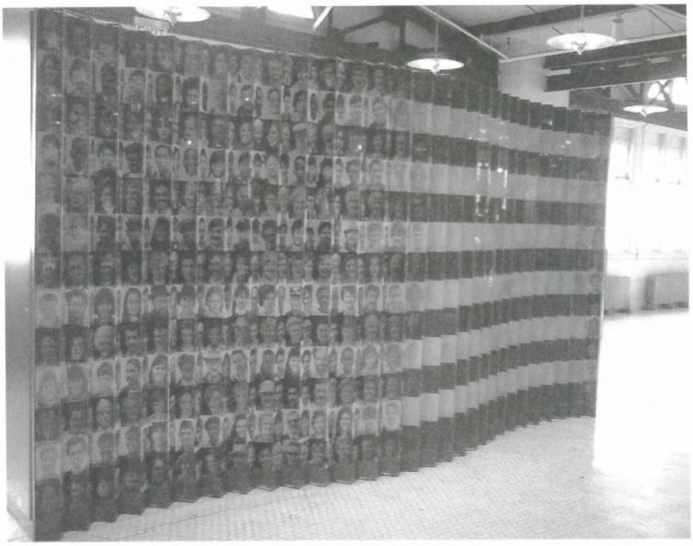


Abb. 5: „Flag of Faces" im Ellis Island Immigration Museum

gründe der Migranten auf. Zum anderen fügt die strenge Ordnung der alphabetischen Liste die individuellen Namen jeweils in ein gleichförmiges, vereinheitlichendes Raster ein, in der diese Individualitäten kollektiv aufgehoben erscheinen. Die historischen Einwanderer sind über die Namenslisten des Denkmals in die vorgestellte Gemeinschaft der Einwanderernation eingeschrieben. Jenseits der Funktion als visuelle Metaphern eignet den Ehrentafeln auch eine performative Dimension, die nicht zuletzt die fortwährende gegenwärtige Aktualisierung von deren Bedeutung sichert. Sie werden zum Schauplatz eines täglich wiederholten Rituals, in dem heutige Besucher, insbesondere Nachfahren ehemaliger Einwanderer, die Listen der Namen abschreiten, einzelne berühren und zum Teil abpausen. Dabei erweisen sie durch das Berühren der Namen nicht nur individuellen Migranten, vielfach ihren Vorfahren, ihre Reverenz, sondern sind im gleichen Zug „in touch" mit der Nation. Die Gesten transzendieren so die individuell-familiäre Dimension und werden zu Ritualen der Nation.

13 Auf Ellis Island und Pier 21 fungieren die „Walls of Honor" zugleich als Teil der Spendenkampagne zur Finanzierung des Museumsbetriebs. Für einen Betrag von 150 US- bzw. 250 kanadischen Dollar kann jeder einen Namen eintragen lassen. Dass es sich dabei tatsächlich um einen Einwanderer handelt, ist keine Voraussetzung. Auf diese Weise changieren die Installationen auf eigentümliche Weise zwischen warenförmig demokratisiertem Denkmal und überdimensionierter Spendertafel. Barbara Kirshenblatt-Gimbletts beißende Kritik an der scheinbaren Leichtigkeit der Einschreibung in die nationale Gemeinschaft, die in diesem Konstrukt projiziert ist, ist dabei nur zu berechtigt: „The ease with which one can sign on to the American Immigrant Wall of Honor, however, obscures the very real obstacles to obtaining a visa and green card" (Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage, Berkeley u.a. 1998, 181).

Auf Ellis Island und im Museum Pier 21 wird die „common experience", die in diesen verschiedenen Präsentationsformen ihren Ausdruck findet, zusätzlich explizit und im Wortsinn mit der Symbolik der Nation überformt. Am Ende des erwähnten Zuges im Museum Pier 21 findet sich etwa ein kurzer Film, der in schnellen Schnitten Bilder von „kulturell vielfältigen" Menschen zeigt, die sich schließlich zu den Klängen der Nationalhymne „O Canada" in eine kanadische Flagge auflösen. Und eine Installation im Zentrum der abschließenden Ausstellungseinheit auf Ellis Island folgt einem ganz ähnlichen Prinzip: Eine Vielzahl fotografischer Porträts von Individuen, trotz der Schwarz-Weiß-Bilder eine ostentativ „bunte" Mischung, transformiert sich im Vorübergehen nach und nach in die „Stars and Stripes" der amerikanischen Fahne. „Unity in diversity", „E pluribus unum" – diese Bilder sind perfekte Metaphern der wohlgeordneten, konfliktfreien, multikulturellen Einwanderernation.

In diesen Inszenierungen arbeiten alle drei Museen an der Konstruktion und Etablierung von Migration als nationalem „master narrative". Einwanderung wird als *die* positive gemeinsame und gemeinschaftsstiftende Erfahrung präsentiert. Dabei geht es dezidiert nicht um die Konstruktion kultureller Homogenität, um die Schaffung von Anglo- oder sonstiger Konformität. Die Verschiedenheit von Individuen und Gruppen wird durchaus anerkannt und teils prominent hervorgehoben. Abgehoben wird dabei jedoch allein auf kulturelle Unterschiede, nicht jedoch auf Unterschiede der sozialen Stellung, auf Differenzen politischer Positionen oder Interessen – wodurch einer Kulturalisierung des Sozialen Vorschub geleistet wird. Zugleich werden die potenziell zentrifugalen Tendenzen multikultureller Gesellschaften bzw. die in multikulturellen Gesellschaften stärker thematisierten zentrifugalen Tendenzen und Konflikte, in dieser Meistererzählung eingerahmt, entschärft und integriert. Die im Phänomen der Migration eigentlich aufscheinende Möglichkeit der De-Stabilisierung und De-Zentrierung des Konzepts Nation wird so gewendet und für dessen Regenerierung oder Revitalisierung produktiv gemacht.

Nun wäre es jedoch verfehlt anzunehmen, dass die Inszenierung einer nationalen Meistererzählung der Migration in den Museen ganz ohne Komplikationen vonstatten geht. Abschließend seien aus diesem Grund einige Momente der Irritation solcherart Konstruktion beleuchtet und der Umgang der Museen damit skizziert. Eine erste Problematik lässt sich als potenzielle Spannung zwischen dem Ort der Musealisierung und dem angestrebten musealen Narrativ beschreiben und mit Blick auf das Museum Pier 21 illustrieren. Dort ist das Gebäude der ehemaligen Einwandererkontrollstation, das dem Museum nicht nur als Standort, sondern zugleich als Ausgangs- und Mittelpunkt der Präsentation dient, aufs engste mit einer spezifischen Phase der Migration nach Kanada, namentlich der aktiven Zeit von Pier 21 zwischen 1928 und 1971, verbunden. In der Konzentration auf diese Phase ließe sich nur eine partikulare Geschichte erzählen und nur ein spezifischer Ausschnitt kanadischer Migrationsgeschichte repräsentieren. Bedingung einer Meistererzählung ist es jedoch gerade, dass sie diese Art der Fixierung transzendiert und Allgemeingültigkeit anstrebt, um auf diese Weise ein Maximum an historischen Zeiten und Gruppen wirkungsvoll einzubinden. Die Kluft zwischen der partikularen Tendenz des Ortes und dem übergreifenden Geltungsanspruch überbrückt das Museum nun mithilfe der rhetorischen Figur der Synekdoche. In Begleitmaterialien zur geplanten Erweiterung des Museums etwa heißt es: „When you step through the doors of Pier 21 you do not simply walk in the footsteps of the one million people who passed through this landmark between 1928 and 1971 – you also experience the emotions and feelings of every immigrant to this country, whether their journey brought them here

300 years ago or as recently as last week."[14] Pier 21 wird *pars pro toto* für die Einwanderung nach Kanada als Ganzes genommen. Es wird zum Nukleus einer „immigration experience", die nun nicht mehr auf eine bestimmte Phase und spezifische historische Bedingungen beschränkt ist, sondern als allgemein gültig verstanden wird. Die Gefühle und „ersten Schritte", die im Museum inszeniert werden und von Besuchern nacherlebt werden sollen, implizieren so nicht mehr nur die kleine Gruppe derer, die tatsächlich durch das Gebäude kamen, sondern einen überhistorisch gedachten Universal-Immigranten. Auf diese Weise wird die Einwanderung, die zu anderen Zeiten oder an anderen Orten stattfand, in das Narrativ integriert und gleichsam in diesem Ort konzentriert. Die Konsequenzen dieses rhetorischen Kniffs sind weitreichend. Nicht nur werden disparate historische Bewegungen dabei vereinheitlicht und etwa die Spannungen zwischen Anglo- und Frankokanadiern, über Jahrhunderte hinweg als *die* „kanadische Frage" verstanden, neutralisiert, überdies wird in dieser Perspektive auch die Kolonisierung Nordamerikas als eine Form der Einwanderung positiv gewendet. Ein ähnliches Phänomen – Barbara Kirshenblatt-Gimblett spricht von einem „slick taxonomic move"[15] – lässt sich in Bezug auf das Ellis Island Immigration Museum feststellen. Durch seine schiere Größe, den Status als de facto nationales Einwanderungsmuseum und die Ausdehnung des musealen Narrativs über die Geschichte des historischen Ort hinaus subsumiert es nicht nur alle Einwanderungsgeschichten, sondern auch alle alternativen Orte, an denen sich diese festmachen ließen.[16]

Dass eine solche Operation vielfach nicht ohne Widerspruch bleibt, lässt sich als zweiter Moment der Irritation einer übergreifenden Meistererzählung der Migration begreifen und an Stimmen aus der afroamerikanischen Community im Zusammenhang mit dem Ellis Island Immigration Museum verdeutlichen. Anlässlich des Jubiläums der benachbarten Freiheitsstatue im Juli 1986 – auf der Höhe der Museumsentwicklung – drückten zahlreiche Repräsentanten ihre Distanz zu einem umfassenden Narrativ der Einwanderung aus. Der Historiker John Hope Franklin etwa gliederte sich selbst in symptomatischer Weise aus der Gemeinschaft der Einwanderer aus: „It's a celebration for immigrants and that has nothing to do with me. I'm interested in it as an event, but I don't feel involved in it."[17] Die demonstrative Indifferenz gegenüber einer Geschichte, die nur andere betrifft, wendete sich vielfach in die Kritik, dass in der Betonung des Einwanderer-Narrativs die Geschichte des Sklavenhandels und der Sklaverei als zentraler identitätskonstituierender Komplex von African Americans gleichsam überschrieben und damit im öffentlichen Bewusstsein tendenziell gelöscht werde. So kommentierte der damalige Bürgermeister von Atlanta Andrew Young: „No one in the black community is really excited about the Statue of Liberty. We came here on slave

14 Pier 21 Media Kit, 2005.

15 Kirshenblatt-Gimblett 1998 (wie Anm. 12), 200.

16 Als ernsthafte Herausforderung der Wirkmächtigkeit dieser Subsumption und mithin einer übergreifenden Migrationserzählung am europäisch kodierten Ort Ellis Island lassen sich die Planungen zur Einrichtung weiterer Einwanderungsmuseen im Süden und Westen der USA sowie der Ausbau der Dokumentationen auf Angel Island, Ellis Islands ungeliebter Schwesterinstitution in der San Francisco Bay betrachten. Zu dieser vgl. Gareth Hoskins: A Place to Remember. Scaling the Walls of Angel Island Immigration Station. In: Journal of Historical Geography, Jg. 30, 2004, H. 4, 685-700; für das geplante New Americans Immigration Museum in San Diego vgl. http://www.newamericansmuseum.org; für das ähnliche Projekt eines Pacific Coast Museum in San Francisco vgl. http://www.pacificcoastimmigration.org (Zugriff: jeweils 2.2.2009).

17 New York Times 30.5.1986: A1.

ships, not via Ellis Island."[18] Zumindest als passiver Widerstand gegen die Inkorporation der Migrationserfahrungen schwarzer Amerikaner und insbesondere der ganz anderen Migration des Sklavenhandels in eine Meistererzählung der Migration, noch dazu am dominant weiß und europäisch kodierten Ort, kann auch die äußerst zurückhaltende Resonanz aus diesem Spektrum auf die Aufrufe, dem Museum Exponate zur Verfügung zu stellen, gelten. Um den dürftige Objektbestand zu kompensieren und trotz allem ein möglichst umfassendes Bild von Migration und kultureller Vielfalt zu entwerfen, blieb den Museumsmachern in der Konsequenz nur, die wenigen vorhandenen Zeugnisse außereuropäischer Einwanderung weiträumig in den Ausstellungen zu verteilen.[19]

Als dritte Irritation einer nationalen Meistererzählung der Migration in Siedlergesellschaften sei schließlich deren prekäres Verhältnis zu Geschichte und Perspektive der indigenen Bevölkerung genannt. Das Problem liegt auf der Hand: Indigene, seien es Aborigines in Australien oder Native Americans, sind *per definitionem* keine Migranten und lassen sich – nicht zuletzt mit Blick auf politische und materielle Forderungen, etwa nach Restitution enteigneten Landes – nicht als solche umdeuten, auch wenn dies mit Verweis auf prähistorische Wanderungen mitunter versucht wurde.[20] Das integrative Potenzial des Migrationsnarrativs, mag dieses auch noch so inklusiv formuliert sein, gerät im Hinblick auf diese unwillkürlich an seine Grenze. Während die Mehrheit der amerikanischen, kanadischen und australischen Gesellschaft mithin im Zeichen des Immigranten narrativ absorbiert werden kann, wird der indigene Teil der Bevölkerung durch die Meistererzählung der Einwanderung systematisch aus der nationalen Gemeinschaft hinausgeschrieben. Er ist darin immer das Andere, das Außen der Einwandererernation, wodurch nicht zuletzt darauf hingedeutet ist, dass jede Form der Inklusion eine spezifische Form der Exklusion produziert. Mehr noch: In einer positiv besetzten Meistererzählung der Migration ist entgegen indigenen Perspektiven letztlich auch die Kolonisierung Nordamerikas und Australiens als eine Form der Einwanderung positiv gewertet.

Der Umgang mit dieser Problematik in den drei Museen ist sehr verschieden. Im Museum Pier 21 ist der Komplex schlicht ausgeklammert, was seinem engen zeitlich Fokus, nicht jedoch dem dargestellten übergreifenden Geltungsanspruch entspricht. Auf Ellis Island erwähnt eine Tafel in der Überblicksausstellung „The Peopling of America", dass der Kontakt mit Europäern den Indianern Krankheiten, Krieg, Deportation in Reservate und die Zerstörung ihrer traditionellen Lebensformen brachte. Durch den weiteren Kontext sind diese Verbrechen jedoch in einer grundsätzlich positiven Erzählung eingerahmt und überschrieben. Als Teil des

18 Zit. n. Rudolph J. Vecoli: The Lady and the Huddled Masses. The Statue of Liberty as a Symbol of Immigration. In: Wilton S. Dillon und Neil G. Kotler (Hg.): The Statue of Liberty Revisited. Making a Universal Symbol. Washington/London 1994, 39-69, hier: 68.

19 Charakteristisch in dieser Hinsicht ist die Streuung der Bilder von Mitgliedern ein und derselben Familie karibischer Immigranten in der Ausstellungseinheit „Family Album". Auf den dortigen Wänden mit einer Vielzahl von Fotografien sind diese nicht nebeneinander, sondern an entgegen gesetzten Seiten des Raumes platziert.

20 Versuche, die indigene Bevölkerung mit Blick auf die prähistorischen Wanderungen quasi als Ur-Migranten zu charakterisieren, um sie auf diese Weise doch noch in die Erzählung zu integrieren, trafen bei diesen regelmäßig auf Ablehnung und Protest. Für ein Beispiel aus dem australischen Kontext, der Ausstellung zum 200-jährigen Jubiläum der europäischen Besiedlung, in der es zu eben solchen Deutungskonflikten kam, vgl. Peter Cochrane und David Goodman: The Great Australian Journey. Cultural Logic and Nationalism in the Postmodern Era. In: Tony Bennett u.a. (Hg.): Celebrating the Nation. A Critical Study of Australia's Bicentenary. St. Leonards 1992, 175-190.

„pageant of immigration", des „Festzugs der Einwanderung", den der Einführungstext und die Museumspräsentation insgesamt feiern, sind es die Kolonisatoren, auf denen die Tradition aufbaut, nicht die Traumata ihrer Opfer. Einzig im Immigration Museum Melbourne durchziehen Verweise auf Geschichte und Perspektiven der Aborigines die Darstellung über weite Strecken und etablieren so das Bild einer komplexen Beziehungsgeschichte. Indem so mitunter zwei Sichtweisen neben- bzw. gegeneinander stehen, wird zumindest in Ansätzen erkenntlich, dass die gefeierte Meistererzählung der Einwanderung nur eine spezifisch positionierte Version von Geschichte darstellt.

Der Trend zur Musealisierung der Migration in den letzten Jahren, so ließe sich als knappes Fazit festhalten, ist eine bedeutende und überfällige Entwicklung und Einwanderungsmuseen sind wichtige Formen ihrer Institutionalisierung. Die Genese dieses neuen Typs dokumentiert eine Öffnung der Institution Museum für eine größere Bandbreite von Geschichten und gesellschaftlichen Gruppen. Einwanderungsmuseen rücken die Erfahrungen und Erinnerungen von Migranten – auch in sogenannten klassischen Einwanderungsländern lange Zeit marginalisierte Aspekte – ins Zentrum des Diskurses und sind prominente Zeichen der Anerkennung und Wertschätzung kulturelle Vielfalt. Als solche kann ihre zunehmende Verbreitung nur begrüßt werden.

Ich habe in der Betrachtung der drei real existierenden Einwanderungsmuseen aus den USA, Kanada und Australien gleichwohl versucht, auf einen Tendenz hinzuweisen, die als problematisch oder zumindest zweischneidig bezeichnet werden kann. Gemessen an diesen drei Fällen lässt sich behaupten, dass Einwanderungsmuseen dazu neigen, die Geschichte und Bewegung der Migration national zu fixieren. Mehr noch: Indem sie in ihren Inszenierungen eine nationale Meistererzählung der Migration konstruieren, werden die transnationalen Energien und Erinnerungen der Migration für eine Re-Zentrierung und Stabilisierung des Konzepts der Nation nutzbar gemacht. Eine solche Re-Vision der „imagined community" mag inklusiver und multikultureller sein als ältere, an kultureller Homogenität orientierte Versionen, doch produziert auch diese, wie angedeutet, spezifische Ausschlüsse, und begünstigt überdies die hegemoniale Verschleierung sozialer Konflikte. Die Musealisierung der Migration aus der Fixierung auf den nationalen Rahmen zu lösen und den „methodologischen Nationalismus" (A. D. Smith) im Blick auf das per se transnationale Phänomen der Migration aufzugeben, wäre ein bedeutender nächster Schritt.

Wem gehört Tradition - Wem gehört Geschichte?

The politics of tradition, the rights of appropriation

Brigitte Bönisch-Brednich

Die im Titel gestellten Fragen und die dazugehörigen englischen Begriffe umreißen ein Gebiet der politischen und kulturellen Problemstellungen, des typisch für so genannte *Settler Societies* ist. Dominante ‚weiße' Kultur- und Rechtsauffassungen definieren nach wie vor in machtvoller Weise die politischen Verhandlungen und symbolischen Diskurse in Staaten mit bikulturellen und postkolonialen Strukturen. In den letzten Jahrzehnten haben jedoch indigene Auffassungen von Recht und Geschichte immer mehr an Einfluss gewonnen, und es sind sowohl internationale als auch lokale politische Rahmenbedingungen geschaffen worden, die diesen Auffassungen mehr Gewicht verleihen[1]. In den hier angestellten Überlegungen soll am Beispiel Neuseelands diskutiert werden, wie diese Rahmenbedingungen aussehen und wie sie die Tagespolitik verändern. Vor allem soll aber darüber nachgedacht werden, wie diese parallelen und stark verwobenen Diskurse sich auf unser Selbstverständnis als Forscher auswirken. In einigen abschließenden Thesen wird zusammengefasst, was solche indigenen Weltsichten und politischen Strategien unserem Selbstverständnis als „Wissen"schaftlern abverlangen.

Aotearoa/Neuseeland ist politisch ein bikultureller Staat (auch wenn die Gesellschaft zunehmend multikulturell ist); Maori ist die offizielle zweite Landessprache, alle wichtigen Institutionen haben deshalb Namen in beiden Sprachen; alle wichtigen Institutionen verfügen über einen Marae (Versammlungsplatz) und Wharenui (Versammlungshaus), wo sich Maori treffen und wo in der Regel neue Führungskräfte rituell begrüßt und verabschiedet werden. Jede Universität hat einen Pro-Vicechancellor Maori, und in der Regel bilden Maori-Akademiker auch eine eigene Fakultät, die quer zur disziplinären Ordnung liegt. Ein Mitglied eines Universitäts-Lehrkörpers, der Maori ist, gehört also zu zwei Fakultäten, einer disziplinären und einer ethnisch definierten. Maori leben in der Regel zwei eng mit einander verwobene Leben: sie sind Angehörige des neuseeländischen Staates und Mitglieder ihres jeweiligen Stammes (iwi). Der Heimatmarae spielt in ihrem Leben eine zentrale Rolle, auch wenn er oft hunderte von Kilometern vom Arbeits- und Wohnort entfernt liegt. Stammespolitik findet auf dem Marae statt, ebenso wie alle wichtigen Rites de Passage; Tangi leave, der mehrtägige Urlaub für Beerdigungen, ist eines der größten Probleme für neuseeländische Arbeitgeber: die Familienverbindungen sind weitläufig und Beerdigungen damit eine Konstante im täglichen Leben.

1 Die Grundzüge dieser Argumentation sind dargelegt in: Shelley Wright: Intellectual Property and the ‚Imaginary Aboriginal'. In: Greta Bird, Gary Martin, Jennifer Nielsen (Hg.): MAJAH. Indigenous Peoples and the Law. Sydney 1996, 129-151. Siehe auch: Janet Blake: On Defining the Cultural Heritage. In: The International and Comparative Law Quarterly Bd. 49, 2000, H. 1, 61-85.

Maori machen 16% der Bevölkerung Neuseelands aus, ihre Zahl ist steigend. Eine Partei, die keine sichtbaren Maori Politiker aufweisen kann, macht sich angreifbar. Die neuseeländische Regierung befindet sich seit der großen politischen Maori-Renaissance in den 1970er Jahren in laufenden Wiedergutmachungsverhandlungen mit den einzelnen iwi; große Geldsummen sind als Entschädigung für vergangenes Unrecht bereits gezahlt worden. Zwei große staatlich finanzierte Institutionen regeln diese Verhandlungen. Das zwischen Maori und Regierung stehende, unabhängige Waitangi Tribunal beschäftigt mehr als 100 Historiker und fast ebenso viele Juristen, die ausführliche (Forschungs)Berichte über Enteignungsprozesse und andere Beschwerden erstellen und Empfehlungen aussprechen. Das Office of Treaty Settlement ist direkt der neuseeländischen Krone zugeordnet und führt die Verhandlungen mit den jeweiligen iwi.

Die politische Grundlage für diese Verhandlungen ist der so genannte Treaty of Waitangi von 1840, in dem die Mehrzahl der Maori Chiefs (Häuptlinge) einen Vertrag mit der englischen Krone unterzeichnete. In diesem Vertrag war – dies ist eine grobe Verkürzung – festgelegt, dass Maori sich und ihr Land in die Verwaltung der englischen Krone begeben und die Queen als Staatsoberhaupt anerkennen. Gleichzeitig wurde in einem umfangreichen zweiten Paragraphen zugesichert, dass Maori volle Souveränität über ihre eigenen Angelegenheiten behalten würden (Rangatiratanga), sie volles Verfügungsrecht über ihren Landbesitz haben und alle Rechte britischer Staatsbürger genießen sollten. Dieser Vertrag war in Englisch und Maori verfasst; die Maori-Version ist nicht nur eine Übersetzung, sie ist eine Version, und sie weicht in einigen entscheidenden Punkten durchaus vom englischen Text ab. In den folgenden fast 170 Jahren ist dieser Vertrag von Seiten der englischen Krone nicht nur permanent gebrochen worden (Maori verfügen heute nur noch über 1% ihres ursprünglichen Landbesitzes), er wurde nicht nur ignoriert, sondern über lange Perioden hinweg schlicht vergessen. Das Original weist deutliche Spuren von Rattenfraß auf, eine Reminiszenz an jahrzehntelange Lagerung in ungeeigneten Kellern im Nationalarchiv und Parlament.

Seit etwa drei Jahrzehnten gilt *The Treaty of Waitangi* jedoch generell als das offizielle Gründungsdokument von Neuseeland. Beide Verhandlungsparteien erinnern sich permanent gegenseitig an ihre *'obligations according to the Treaty'*. Und über einige hochinteressante und problematische Aspekte dieser bikulturellen Verhandlungen möchte ich hier nun sprechen. Es klingt zunächst sehr schön und einleuchtend, wenn ich sage, dass sich das Waitangi Tribunal mit der Geschichte von so genannten *grievances* (historischen Klagen) befasst.

Doch was ist Geschichte? Wer definiert, was Geschichte ist und wessen Version als die gültige angesehen wird? Hier geht es um Hunderte von Millionen neuseeländischer Dollar, um die Wiederherstellung von Ehre, um die offizielle und bleibende Anerkennung von Schuld und um die Neuordnung politischer, ökonomischer, geographischer und ökologischer Verhältnisse in Neuseeland. Wer hier wem zuhört, wer die Deutungsmacht über historische ‚Wahrheit' besitzt, ist von eminenter Wichtigkeit.

Ich habe an anderer Stelle bereits darüber reflektiert, wie ein auf Schriftlichkeit basierendes westliches Geschichtsbild und eine auf Mündlichkeit und physischer und spiritueller Präsenz zur Erde, zum Boden[2] bezogene Weltsicht zwei völlig inkompatible Auffassungen von Ge-

2 Maori bezeichnen sich selbst als Tangata Whenua = engl : people of the land, first human beings walking the land.

schichte produzieren[3]. Die Regel ist, dass die neuseeländische Regierung ihre Entscheidungen auf der Grundlage ihrer westlich/europäischen Auffassung von historischer Wahrheit fällt.

Deshalb stellen sich in neuseeländischer Politik und Geschichtsforschung fast täglich die Fragen: Who owns history, and who owns tradition? Who creates history and who has the means and power to appropriate tradition? What is property? Who defines what ownership is and what that means exactly? Who owns culture?

Dieses sind schwerwiegende Fragen, und die Antworten darauf werden ständig neu verhandelt. Ich will zur Demonstration einige kurze Beispiele skizzieren, die ich ausgewählt habe, um zu zeigen, dass diese Beispiele nicht nur große politische Bedeutung haben, sondern auch ständig unsere ‚aufgeklärte' Auffassung von Wissenschaft in Frage stellen:

Beispiel 1

Michael King, einer der drei einflussreichsten Historiker Neuseelands, hat in der 1970er und zu Beginn der 1980er Jahre eine Reihe von grundlegenden Arbeiten vorgelegt, die die Geschichte der Maori erstmals gleichberechtigt gegen und neben die der Pakeha (weißen Siedler) stellten[4]. Michael King war Pakeha, und obwohl er zu Beginn seiner Forschungen von Maori freundlich aufgenommen und anerkannt worden war, wurde er gegen Ende der 1980er Jahre offiziell ausgegrenzt[5] und auch verurteilt (seitdem gelten weiße Forscher, die sich mit Maorikultur und -geschichte beschäftigen, tendenziell als 'patronising')[6]. Es setzte sich immer mehr das Postulat durch: nur Maori dürfen über Maori forschen. Dies ist ein Verdikt, das immer noch unglaublich machtvoll ist und dazu geführt hat, dass es kaum noch Kulturanthropologen gibt, die über die Kultur der Maori forschen, obwohl es unter den Maori selbst fast keine Ethnologen gibt[7]. Es ist offensichtlich, dass ein solches Verdikt – auch auf andere Forschungsgebiete und -themen übertragen – unsere Vorstellung von Wissenschaft grundlegend in Frage stellt.

Beispiel 2

Im 19. Jahrhundert überfielen Maori die auf den Chatham Islands lebenden Moriori, versklavten sie und begingen praktisch Völkermord[8]. Alle heute noch lebenden Moriori sind Ab-

3 Richard S. Hill, Brigitte Bönisch-Brednich: Politicizing the Past: Indigenous Scholarship and Crown-Maori Reparation Processes in New Zealand. In: Social & Legal Studies Bd. 16, 2007, H.2, 163-181; Brigitte Bönisch-Brednich: Der fremde Blick von Ans Westra auf Maori. Eine Provokation der neuseeländischen Gesellschaft. In: Falk Blask u. Jane Redlin: Lichtbild – Abbild – Vorbild. Zur Praxis volks-und völkerkundlicher Fotografie. Berliner Blätter. Ethnographische und ethnologische Beiträge Bd. 38, 2005, 17-25.

4 Z.B. Michael King: Being Pakeha: an encounter with New Zealand and the Maori renaissance. Auckland 1985; ders.: Maori: a photographic and social history. Auckland 1983; ders.: Te Puea, a biography. Auckland 1977; Tihe mauri ora : aspects of Maoritanga. [Wellington] 1978.

5 Siehe dazu Michael Kind: Being Pakeha Now: Reflections and Recollections of a White Native. Auckland 1999, hier 181-207.

6 Die deutsche Übersetzung ist „herablassend", was aber den Sinn nur teilweise wiedergibt. „Patrionising" beinhaltet sowohl den Blick von oben nach unten, als auch eine autoritäre/väterliche Handlungsweise, die mit der Annahme einhergeht, dass die „Anderen" Hilfestellung benötigen.

7 Martin Tolich: Pakeha "Paralysis": Cultural safety for those researching the general population of Aotearoa. In: Social Policy Journal of New Zealand Bd. 19, 2002, 164-178.

8 Vgl. Michael King: Moriori. A People rediscovered. Revised Edition. Auckland 2000 [Originalausgabe 1989].

kömmlinge von versklavten Frauen von Maori. Als 1998 das neue Nationalmuseum *Te Papa* (Our Place) in Wellington eröffnet wurde, baten die Kuratoren die Moriori, ihre Geschichte in einer kleinen Ausstellung darzustellen. Die Ausstellung handelt von ihrer langen Tradition der Friedfertigkeit und dem harmonischen Zusammenleben mit Maori. Nicht ein Wort, noch nicht einmal ein Hinweis ist auf die tragischen und grauenvollen Ereignisse zu finden, die die Grundlage des heutigen Lebens auf den Chathams sind. Die Museumsleitung beschloss, diese Version von ‚friedlicher'Geschichte zu akzeptieren; mit der Begründung, *Te Papa* sei bikulturell und toleriere daher auch andere, alternative Versionen von Geschichte. Peter Munz, einer der führenden Historiker des Landes – und jüdischer Flüchtling aus Berlin – argumentierte vehement gegen diese Entscheidung[9], doch die Ausstellung hängt nach wie vor unangetastet. Auch hier wird unsere Vorstellung von dem, was ‚gute' Wissenschaft und Forschung ist, in Frage gestellt, geradezu erschüttert.

Beispiel 3

Gordon Walters (1919 – 1995), einer der bekanntesten neuseeländischen Künstler, schuf in den 1970er Jahren eine Grafikfolge, in der er sich intensiv mit dem *Koru* (das sich auffaltende Farnblatt) auseinander setzte. Seine Bilder gelten heute als *national treasure* und werden wegen ihrer einzigartigen Schönheit und Klarheit gerühmt.. Aber zur Zeit ihrer Entstehung wurde Walters, obwohl er auch offizieller Grafiker für *Te Aro Hou,* einer damals viel gelesenen Maori-Zeitschrift war, von Maori verurteilt und es wurde ihm das Recht abgesprochen, ein zentrales Symbol von *Maoridom* in einen anderen, abstrakten Kontext zu überführen[10]. Diese Diskussion um den Besitz von Symbolen und ihrer künstlerischen Umdeutung betrifft eine ganze Reihe von Künstlern und Designern.

Hier wird unsere Auffassung von dem, was wir unter künstlerischer Freiheit verstehen, in Frage gestellt. Wenn der *Koru* und andere Maorisymbole von Pakeha unangetastet bleiben sollen, führt dies nicht in eine direkte Gefahr von Essentialisierung? Auch wenn es sich in diesem Fall um strategische Essentialisierung handelt, so muss uns die doch als problematisch erscheinen. Und wer darf denn den *Koru* in seinem vielfältigen Erscheinungsformen, als Schmuck, Tätowierung, in der bildenden Kunst, vor allem in der Werbung (er ist sehr eng mit der nationalen Identität ganz Neuseelands verknüpft) vermarkten? Wer darf mit ihm Geld verdienen?

Beispiel 4

Im Jahr 2007 ist im Tongariro National Park der Kraterdamm am Vulkanberg Ruapehu gebrochen, und eine gewaltige Flut- und Geröll-Lawine ergoss sich über mehrere Seiten des Vulkans. Durch Anbohren des Kraterdammes und ein kontrolliertes Absenken des Wasser-

9 Munz, Peter:Te Papa and the Problem of Historical Truth. In: History Now / Te Pae Tawhito o Te Wa, Bd. 6, 2000, H. 1, 13-16; zu dem Thema insgesamt vgl. Conal McCarthy: Exhibiting Maori. A History of Colonial Cultures of Display. Oxford/New York/Wellington 2007, hier 192f; vgl auch Bönisch-Brednich, Brigitte: 'This is the most complete Museum in the history of the world'. Die Konzeption von te Papa – Our Place, Neuseelands Nationalmuseum. In: Werkstatt Geschichte Bd. 28, 2001, 98-102.

10 Vgl. Hierzu: Thomas, Nicholas: Kiss the Baby Goodbye: "Kowhaiwhai" and Aesthetics in Aotearoa New Zealand. In: Critical Inquiry, Bd. 22, 1995, H. 1, 90-121, hier 113-119; Francis Pound: The space between: Pakeha use of Maori Motifs in Modernist New Zealand Art. Auckland 1994.

spiegels hätte die Lawine verhindert werden können. Doch Mount Ruapehu ist nach *Matauranga Maori* (Weltaufffassung) ein *ancestor*, also eine Persönlichkeit von höchster Wichtigkeit, mit deren „Kopf" (dem Kraterrand) nicht experimentiert werden darf. Das New Zealand Department of Conservation hat dieser Auffassung Rechnung getragen, elektronische Warnsysteme und Flussdämme installiert and ansonsten den Dingen ihren Lauf gelassen. (Bei der letzten Dammbruchkatastrophe im Jahr 1953 starben infolge eines dadurch verursachten Eisenbahnunglücks 151 Menschen). Diese Haltung ist von vielen Neuseeländern sehr kritisch beurteilt worden, denn die volle Ausnutzung dessen, was wir als technologischen „Fortschritt" und damit auch als vernünftige Strategie ansehen würden, erscheint vielen als die einzig mögliche Handlungsweise. In solchen Situationen sind sowohl Kulturwissenschaftler, als auch Naturwissenschaftler und Politiker herausgefordert, eine andere Weltsicht zu akzeptieren und funktionierende Kompromisse zu entwickeln und diese dann auch in der Öffentlichkeit zu vertreten[11].

Ich denke, es ist mittlerweile deutlich geworden, dass die Zahl dieser Beispiele beliebig vermehrt werden könnte. Die dadurch aufgeworfenen Probleme sind tatsächlich sehr und erfordern von beiden Seiten ein hohes Maß an Verhandlungsbereitschaft, Kreativität sowie historischer und politischer Flexibilität.
Kulturwissenschaftler in Neuseeland leben in dieser postkolonialen Realität. Dies ist für sie eine wirkliche Herausforderung, aber auch eine Bereicherung.

Nachdem es jahrzehntelang so schien, als seien die Fronten zwischen Pakeha und Maori verhärtet (vgl. besonders die Beispiele 1-3), wurden gerade im letzten Jahr einige interessante Projekte entwickelt, die auf Möglichkeiten der Kooperation, des gemeinsamen Forschens und Nachdenkens und auf machbare Problemlösungen hinzudeuten scheinen. Zum Beispiel haben einige Iwi (Stämme) mit territorialen Besitzansprüchen und das Umweltministerium erfolgreich ausgearbeitet, wie man Rechtstitel und davon abgeleitete Dispute beiseite lassen kann, um ökologisch notwendige Prozesse des Naturschutzes einzuleiten. Der Fluss Waikato ist stark verschmutzt und seine Ökosysteme sind bedroht. Waikato-Tainui Maori hat in dieser Situation mit dem neuseeländischen Staat einen Kooperationsvertrag unterzeichnet, der ein gemeinsames Patensystem (Guardianship) für den Schutz des Flusses errichtet.[12]

Eine neue Form der Kooperation und des Austausches, die noch deutlicher in den kulturwissenschaftlichen Bereich verweist, ist eine Kunstausstellung in der Wellington Art Gallery, die in der zweiten Jahreshälfte 2007 gezeigt wurde. Unter dem Titel *Te Huringa / Turning Points* wurden historische und rezente Repräsentationen von Maori und ihrer Kultur ausgestellt. Die Ausstellung ist von zwei Kuratoren – Pakeha und Maori – konzipiert worden und alle Bilder hatten zwei entsprechende Kommentare, die beide Weltsichten nebeneinander stellten.

11 Vgl. Dazu Richard Hill: Tangata Whenua/The People of the Land: The Role of Land in the Maori Struggle for Rangatiratanga/Autonomy in Aotearoa/NewZealand. Paper presented to the Annual Meeting of the Gesellschaft für Überseegeschichte, Universität Hamburg "Perceptions of Land in Societies outside of Europe from the 17th to the 20th century". Aby Warburg Haus, Hamburg, 2 June 2007, im Druck.

12 WAIKATO-TAINUI and HER MAJESTY THE QUEEN in right of New Zealand. Draft Agreement in Principle for the Settlement of the Historical Claims of Waikato-Tainui in relation to the Waikato River. 26 May 2007. Diese neuen Kooperationsformen scheinen sich vor allem dort entwickeln zu können, wo bereits erfolgreiche Verhandlungen und Kompensationszahlungen für vergangenes Unrecht abgeschlossen worden sind. Finanzielle Stabilität ist für Maori eine Voraussetzung, selbstbewusst in solche neuen Projekte einzusteigen oder sie sogar zu initiieren.

Zu den prominentesten Künstlerpersönlichkeiten, deren Werke ausgewählt worden waren, gehörte Gordon Walter (siehe ‚Beispiel 3'). Seine Interpretationen des Koru, *„Study of Pipitea I"* [1979] nahm einen zentralen Platz ein. Der Kommentar von Jo Diamond, der Maori Kuratorin, enthält die Grundzüge eines fast umwälzenden neuen Programms zum Thema Bikulturalismus:

"Certainly, Walters' work has caused much controversy, mostly regarding his appropriation of Maori symbols such as the koru. This work is included in *The Huringa/Turning Points* not only to highlight the fact that such appropriations take place but also to offer another view based on reappropriation of the koru form.

The primary basis for this is biculturalism, a dominating ideal in Aotearoa today. *'Study for Pipitea I'* [1979], with the black and white complexity, symbolises convoluted and complicated cultural identity (...).

If we re-appropriate the koru's meaning from this painting, we may accept that cultural identity and indeed cultural property, is never a straight forward, uncomplicated affair. Biculturalism presumes that cultural partnerships rather than boundaries will be formed and that new pathways toward inter-cultural understanding and respect can be made. Although Walters may have purely delighted in this koru-based reference for his own particular reasons, we may permit ourselves the right to reclaim it in order to re-acknowledge its mana, especially in terms of its magnificent ability to symbolise mutual respect between Maori and Pakeha" (Bildkommentar von Jo Diamond, Maori curator of *Te Huringa/Turningi points 2007*).

Jo Diamond spricht in ihrem Kommentar von der Notwendigkeit gegenseitigen Respekts, um in einen wirklichen Dialog eintreten zu können. Dies bedeutet in letzter Konsequenz, dass Kulturwissenschaftler bereit sein sollten, sich zu verändern, ihre absolute Weltsicht und Einstellung zum „Wissen" in Frage zu stellen. Andere Wissenskonzepte in ihrer oft unbequemen - mit historischen, europäischen Augen müsste man fast sagen „unaufgeklärten" - indigenen Argumentationsweise erfordern von uns ein Heraustreten aus dem, was wir als den a-priori-Rahmen von Wissen als gegeben annehmen.

In diesem Zusammenhang versuche ich abschließend einige Thesen zu formulieren, die für mich durch meine Arbeit und das Leben in Neuseeland immer mehr an Bedeutung gewonnen haben, vor allem für meine Auffassung von wissenschaftlicher Arbeit:

- Kulturelle und historische Deutungsmacht in den Wissenschaften ist nicht mehr unangetastet europäisch, sondern unterliegt heute oft komplizierten interkulturellen Verhandlungen.
- Heritage, history and appropriation (aktive Aneignung) erfordern ein hohes Maß an wissenschaftlicher Neugier und Toleranz.
- Wenn wir uns entschließen, diese Prozesse wissenschaftlich zu begleiten, müssen wir uns darüber im Klaren sein, daß wir uns in ein politisches Minenfeld begeben und dass wir dafür gut gewappnet sein sollten.
- Wir müssen akzeptieren, dass es noch nicht einmal unser Ziel sein kann, für wissenschaftliche (westliche) Deutungsmacht einen Spitzenplatz in der Rangfolge der Diskutanten zu fordern.
- Wir müssen lernen, wirklich intensiv zuzuhören und reflexiv zu forschen.
- Die Politik und die daraus entstehende Welle von Aktionen und Folgen um *tangible and intangible heritage* (und ich stimme Dieter Kramer zu, dass diese Unterscheidung eine abstruse Form von kultureller Trennkost darstellt) sind für unsere Fächer eine Aufgabe. Dies sollte tatsächlich als Aufgabe, als Herausforderung aufgefasst werden, um unser Verständnis von dem, was gut und richtig ist, in Frage zu stellen.

The invention of tradition, and processes around re-designing culture sind gesellschaftliche Realitäten. Unsere Aufgabe ist es, diese als kulturelle Tatsachen zu erforschen und nicht von dem Standpunkt amüsierter Missionare des 21. Jahrhunderts Rangfolgen aufzustellen von dem, was wirklich alt, wirklich gut ist, etc. Es sei denn, wir begeben uns – hoffentlich mit offenen Augen - in den Rang von *applied anthropologists* und werden als Gutacher oder Berater tätig. Und auch hier gilt für mich: warum sollten Kollegen so etwas nicht tun? Ein zunehmend verbreiteter Vorschlag für Feldforschung und Interaktion mit anderen kulturellen Akteuren ist hier, sich nicht zuerst als Forscher, sondern als Gast zu betrachten. Gäste sind meist willkommen, aber sie haben weder die Rechte, die Forscher sich anmaßen, noch werden ihnen diese „Rechte" verweigert. Gute Gäste drängen sich nicht auf, passen sich an und sind im besten Sinne neugierig.

Es ist ungeheuer schwierig, sich selbst immer wieder daran zu erinnern, daß unsere Auffassung von guter Wissenschaft auch nur ein Aspekt des umfassenden kulturellen Rahmens ist, in dem wir uns bewegen. Wenn wir das akzeptieren und damit uns und anderen die Möglichkeit eröffnen, andere Formen des Wissens zuzulassen, und auch neugierig zu betrachten, dann ist wohl viel gewonnen. Das ist ungeheuer schwierig und verlangt ein hohes Maß an Toleranz und Reflexivität, denn es ist wirklich in hohem Maß „unsettling", sich selbst ständig den Stuhl unter dem gemütlichen Sitzplatz am Schreibtisch wegzuziehen.

Die patentrechtliche Aneignung natürlicher Ressourcen

Das TRIPS-Abkommen und seine problematischen Folgen

Josef Bordat

Mit dem TRIPS-Abkommen (*Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights*) entwickelte die WTO ein eigenes Instrument zum Schutz geistigen Eigentums; es trat 1995 in Kraft und steht in der Tradition der Konventionen, die im Rahmen der *World Intellectual Property Organisation* (WIPO) verabschiedet[1] und die als nicht ausreichend erkannt wurden, um der zu regelnden Materie in ihrer ganzen Komplexität sachangemessen zu begegnen. Fragen bezüglich des geistigen Eigentums, die sich aus dem Umgang mit den *Neuen Medien* ergeben, d. h. insbesondere mit den damit vorhandenen vereinfachten Möglichkeiten der Vervielfältigung von Schrifttum, Datenbeständen sowie Bild- und Tonmaterial, eigentumsrechtliche Fragen, die sich aus dem Fortschritt der *Medizin und Biotechnologie* ergeben und nicht zuletzt die Frage eines geeigneten Mechanismus zur *Durchsetzung* von Rechtsansprüchen auf ein immaterielles Gut wie „geistiges Eigentum" waren vor Inkrafttreten von TRIPS weitgehend unbeantwortet. Diese strukturellen Defizite des WIPO-Regimes, dessen Regelungen nach wie vor bestehen, wollten in erster Linie die Industrienationen nicht mehr hinnehmen und setzten in den 1980er Jahren die Einbindung des TRIPS-Abkommens in die laufenden GATT-Verhandlungen gegen den erbitterten Widerstand der Entwicklungsländer[2] durch. Dabei war zunächst nur daran gedacht worden, den Bereich des *Markenschutzes* und des *Urheberrechts* zu behandeln, um den auf dem Weltmarkt vermehrt auftauchenden Raubkopien und Fälschungen entgegenzutreten. Trotz der Bemühungen der Entwicklungsländer, den Bereich des geistigen Eigentums im Rahmen von GATT darauf zu beschränken, wurde zu Beginn der 1990er Jahre das Thema „geistiges Eigentum" auf Drängen der USA um die Bereiche *Muster und Modelle* sowie um den schwierigen Bereich der *Patente* erweitert, womit die TRIPS-Regelungen (es handelt sich dabei um die Art. 27 ff. TRIPS) weit über das Schutzniveau bisheriger internationaler Abkommen hinaus gehen.

1 Also in der Tradition der Pariser Verbandsübereinkunft zum Schutz des gewerblichen Eigentums (1883/1967), der Berner Übereinkunft zum Schutz von Werken der Literatur und Kunst (1886/1971), dem Madrider Abkommen über die internationale Registrierung von Marken (1891/1967) nebst dem Abkommen über die Unterdrückung falscher oder irreführender Herkunftsnamen (1891/1958), dem Haager Abkommen über die internationale Hinterlegung gewerblicher Muster und Modelle (1925/1999), dem Internationalen Abkommen über den Schutz der ausübenden Künstler, der Hersteller von Tonträgern und der Sendeunternehmen (1961), dem Vertrag über die internationale Zusammenarbeit auf dem Gebiet des Patentwesens (1970) und dem Budapester Vertrag über die internationale Anerkennung der Hinterlegung von Mikroorganismen für die Zwecke von Patentverfahren (1977).

2 Entschiedene Gegner der Einbeziehung geistiger Eigentumsrechte in die GATT-Verhandlungen waren u. a. Indien, Brasilien, Argentinien, Nigeria und Peru.

Zu Beginn wird in Artikel 27 definiert, was patentiert werden kann, wenn die allgemeinen Voraussetzungen für ein Patent – Neuheit, erfinderische Tätigkeit, gewerbliche Anwendbarkeit[3] – erfüllt sind, nämlich „Erfindungen auf allen Gebieten der Technik"[4], also auch auf den Gebieten Gesundheit, Ernährung und Landwirtschaft, die in vielen nationalen Patentrechtssystemen ausgeschlossen sind. Dazu gibt TRIPS sogleich eine umstrittene Replik i. S. e. strengen *Nichtdiskriminierungsgebots*, damit die Erteilung von Patenten und die Nutzung der damit verbundenen Rechte gewährleistet ist, „ohne dass hinsichtlich des Ortes der Erfindung, des Gebietes der Technik oder danach, ob die Erzeugnisse eingeführt oder im Land hergestellt werden, diskriminiert werden darf."[5] Explizit ausgeschlossen sind Patente nur aus Gründen der „öffentlichen Ordnung" und eines Verstoßes gegen die „guten Sitten", also wenn aus der Patentrechtsnutzung eine Gefahr für die Sicherheit oder die Gesundheit von Menschen und Tieren oder – das ist neu – eine „ernste Schädigung der Umwelt" resultiert.[6] Ferner können nach Artikel 27, 3 (a) „diagnostische, therapeutische oder chirurgische Verfahren zur Behandlung von Menschen und Tieren" ausgeschlossen werden.

Für besonderes Aufsehen hat Artikel 27, 3 (b) TRIPS gesorgt, werden doch in diesem Absatz Ausnahmebefugnisse im Bereich der Biotechnologie festgelegt. Die komplizierte Struktur dieses Absatzes hat zu vielen Missverständnissen geführt, von daher möchte ich den Text genauer analysieren. Zunächst (Satz 1) handelt es sich um die Erlaubnis, einen Ausschluss aus der grundsätzlichen Erlaubnisregelung vorzunehmen (Ausnahmevorbehalt), der in sich schon Ausnahmen enthält, die dann (Satz 2) um weitere Ausnahmen vom Ausnahmevorbehalt ergänzt werden.

Artikel 27, 3 (b) TRIPS lautet: „Die Mitglieder können von der Patentierbarkeit auch ausschließen: Pflanzen und Tiere mit Ausnahme von Mikroorganismen, und im wesentlichen biologische Verfahren für die Erzeugung von Pflanzen und Tieren, mit Ausnahme von nichtbiologischen und mikrobiologischen Verfahren. Die Mitglieder sehen jedoch den Schutz von Pflanzensorten entweder durch Patente oder durch ein wirksames System eigener Art (Sui Generis) oder durch eine Verbindung beider vor." Mit „nichtbiologischen und mikrobiologischen Verfahren" sind „insbesondere biotechnologische und gentechnische Methoden gemeint"[7], die ja gerade zu den kritischen, weil relevanten und produktiven Verfahren zählen.[8]

---

3 Art. 27, 1 (Satz 1) TRIPS. Die Normen des TRIPS werden zit. nach Friedrich-Karl Beier, Andreas Heinemann (Hg.): Patent- und Musterrecht. 7. Aufl., München 2004.

4 Art. 27, 1 (Satz 1) TRIPS. Geschützt sind neben den Produkten auch die Verfahren.

5 Art. 27, 1 (Satz 2) TRIPS. Umstritten ist dieses Gebot v. a. in den Entwicklungsländern, die eine Patentrechtsnutzung auf ihrem Gebiet an eine entwicklungs- und wirtschaftspolitisch gewünschte Aktivität knüpfen möchten.

6 Art. 27, 2 TRIPS. Allerdings ist grundsätzlich zu fragen, was damit im Einzelfall gemeint ist. Was bedeutet „ernste Schädigung der Umwelt"? Und: Gefährt nicht die Entwicklung einer neuen Waffengattung, die nach TRIPS durchaus patentfähig wäre, die „Sicherheit" und „Gesundheit" der Menschen erheblich? Liegt nicht weiterhin ein Widerspruch zum Gesundheitsprimat des Art. 27, 2 TRIPS vor, wenn eine Klage gegen Generikaproduzenten im Rahmen des TRIPS-Regimes erfolgversprechend ist, wenn diese erkrankte Menschen, die kein Geld für teure Originalmedikamente haben, mit günstigen Generika versorgen, sie aber nicht das Recht haben, diese Generika herzustellen, weil die Originalmedikamente nach TRIPS patentgeschützt sind? Vgl. dazu Roger Kampf: Patents versus Patients? In: Archiv für Völkerrecht, Jg. 40, 2002, H. 1, 90-134.

7 Peter-Tobias Stoll / Frank Schorkopf: WTO – Welthandelsordnung und Welthandelsrecht. Köln 2002, 214.

8 Gerade diese vom Ausnahmevorbehalt auszunehmen, bedeutet, der Erlaubnis zur Einschränkung des

Seiler fasst die Ergebnisse wie folgt zusammen[9]: (1) Die WTO-Mitglieder sind verpflichtet, Patentschutz für Mikroorganismen[10] sowie mikrobiologische und nichtbiologische Verfahren bereitzustellen. Ferner sind sie verpflichtet, Pflanzensorten (Varietäten) durch Patent oder ein effektives System eigener Art[11] oder durch eine Kombination aus beidem zu schützen. (2) Die WTO-Mitglieder sind *nicht* verpflichtet, Patente auf Kategorien von Pflanzen oder Tieren (Arten oder Gattungen) zu erteilen.

Probleme im Hinblick auf das Naturerbe

Mit der *Patentierung von Lebensformen* nach Artikel 27, 3 (b) ergeben sich im Hinblick auf das Naturerbe zahlreiche Probleme. Es wird deutlich, dass TRIPS mit dieser Regelung in den offenen Widerspruch zum *Übereinkommen über die biologische Vielfalt* (*Convention on Biological Diversity*, CBD)[12] tritt, welches die Verfügungsrechte über das „biologische Material" den Staaten zubilligt, auf deren Hoheitsgebiet die entsprechenden Pflanzen und Tiere vorkommen. Das Recht der Staaten auf „ihre" natürlichen Ressourcen wird attackiert von

---

Patenterteilungsrechts als Ausnahme vom Grundsatz uneingeschränkter Patentierbarkeit die Spitze zu nehmen, d. h. deren Verwirklichungs- und Entfaltungsmöglichkeit de facto wenn nicht ganz zu hemmen, so doch sachunangemessen zu erschweren.

9 Vgl. Achim Seiler: Kurze Problemskizze der jetzigen Bestimmungen des TRIPS-Abkommens in Art. 27, 3 (b). In: Forum Umwelt und Entwicklung (Hg.): Die Patentierung lebender Materie. Das WTO-TRIPS-Abkommen und die Optionen zur Umsetzung des Art. 27, 3 (b). Bonn 2000, 1.

10 Seiler weist darauf hin, dass die Mitglieder nicht verpflichtet sind, der weiten Auslegung des Begriffs „Mikroorganismus" zu folgen (Seiler 2000 (wie Anm. 9), 2), wie sie das Europäische Patentamt mit „alle lebenden Einheiten unterhalb der Sichtbarkeitsgrenze" vorgibt (zit. nach Klara Goldbach / Heike Vogelsang-Wenke / Franz-Josef Zimmer: Protection of Biotechnological Matter under European and German Law. Weinheim 1997, 223).

11 TRIPS gibt nicht an, wie eine solche sui generis-Regelung genau auszusehen hat, bis auf die Tatsache, dass es festschreibt, sie müsse „effizient" sein. Leskien / Flitner meinen, dass ein solcher sui generis-Schutz dem Schutzrechtsinhaber die Möglichkeit geben muss, andere von bestimmten Handlungen in Bezug auf die geschützten „Gegenstände" abzuhalten (de facto-Ausschluss) oder andernfalls eine finanzielle Entschädigung zu verlangen (vgl. Dan Leskien / Michael Flitner: Intellectual Property Rights and Plant Genetic Resources. Options for a Sui Generis System. Rom 1996, 26). Die inhaltliche Nähe zum „Patent" lässt Zweifel am Sinn einer speziellen sui generis-Schutzregel aufkommen, zumal der ökonomische und politische Druck der Industrienationen nach Meinung vieler NROs letztlich sowieso den Ausschlag für eine Patentregelung in den wirtschaftlich entscheidenden Bereichen (Saatgut, Zuchtresultate basaler Nutzpflanzen wie Reis, Getreide etc.) geben wird (vgl. Action Aid (Hg.): Das TRIPS-Abkommen auf dem Prüfstand. Die Auswirkungen des Patent-Abkommens der WTO auf Bauern und Bäuerinnen und die Länder des Südens. 2001, 21), so dass die Vorteile von sui generis gegenüber Patent, nämlich „die Möglichkeit [..], individuelle Entwicklungsbedürfnisse stärker zu berücksichtigen" (Seiler 2000 (wie Anm. 9), 3), gar nicht erst zum Tragen kommen werden. Damit der sui generis-Ansatz eine wirkliche Alternative zum Patent darstellen kann, ist die „weltweit unübersichtliche Fülle" (Ebd. 6) an sui generis-Regelungen zu verein-heitlichen. Die NRO GRAIN (Genetic Resources Action International) nennt allein fünf Ansätze: Intellectual Property Rights for Communities (orientiert den Eigentumsrechtsschutz an der Leistung lokaler Gemeinschaften), Community Intellectual Rights and Collective Rights (ist ähnlich, jedoch schwerpunktmäßig als Abwehrrecht gegen Biopiraterie konzipiert), Modified plant variety protection (setzt v. a. auf den Ausschluss von Traditionssorten und versucht so, die Stellung der Landwirte zu stärken), Comprehensive biodiversity legislation (Versuch der Bündelung von Diversitäts- und Eigentumsrechtsfragen auf kommunaler Ebene) und das Sectoral community rights regime (vornehmlich auf Medizinalpflanzen und die damit verbundenen Wissenssysteme gerichtete Regelung) (vgl. GRAIN (Hg.): Signposts to Sui Generis Rights. Background discussion papers für the international seminar on Sui Generis Rights. Bangkok 1997, 36).

12 Die CBD wurde 1992 in Rio de Janeiro verabschiedet.

einer Patentlösung, die grundsätzlich jedem Mitgliedsstaat die Möglichkeit gibt, natürliche Ressourcen eines anderen Mitgliedsstaats „mikrobiologisch" zu verändern und auf den veränderten Organismus ein Patent anzumelden.[13] Die Verfügung über traditionelle Wissen wird jedoch in der CBD als Recht lokaler und indigener Bevölkerungsgruppen explizit geschützt, indem den CBD-Unterzeichnerstaaten folgendes auferlegt wird: „[...] respect, preserve and maintain knowledge, innovations and practices of indigenous and local communities embodying traditional lifestyles relevant for the conservation and sustainable use of biological diversity and promote their wider application with the approval and involvement of the holders of such knowledge, innovations and practices and encourage the equitable sharing of the benefits arising from the utilization of such knowledge, innovations and practices."[14] Daraus ergeben sich drei Konflikte im Verhältnis von CBD und TRIPS[15]: 1. Der Zugang zu biologischen Ressourcen ist in der CBD grundsätzlich an *Bedingungen* geknüpft, was im TRIPS nicht der Fall ist. 2. Der Grundgedanke der CBD ist der des *Interessenausgleichs* zwischen „Wissenslieferant" und „Wissensverarbeiter", während das TRIPS hierzu keinen Mechanismus vorsieht. 3. Die CBD erkennt die Leistung indigener oder dörflicher Gemeinschaften an und folgert aus dieser Anerkennung *kollektive Rechte*, die mit dem individualistischen Rechtsverständnis, das dem TRIPS zugrunde liegt, unvereinbar sind.

TRIPS und das Menschenrecht auf das eigene Naturerbe

Weiterhin bekräftigt der *Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (*International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, ICESCR*) von 1966 das „allen Völkern innewohnende Recht auf den Genuss und die volle und freie Nutzung ihrer natürlichen Reichtümer und Mittel" („Nothing in the present Covenant shall be interpreted as impairing the inherent right of all peoples to enjoy and utilize fully and freely their natural wealth and resources.").[16] Doch mit dem TRIPS-Abkommen wird es zu einer verstärkten Patentierung natürlicher Ressourcen kommen. In diesem Kontext hat die Bundesministerin für Entwicklung und wirtschaftliche Zusammenarbeit, Heidemarie Wieczorek-Zeul, vor einer neokolonialen Ausbeutung der Entwicklungsländer gewarnt: „Wurden früher ihre Rohstoffe und Arbeitskräfte ausgebeutet, droht heute die Enteignung ihrer genetischen Ressourcen durch ein internationales Patentrecht, das auf die Interessen der Industrieländer zugeschnitten ist."[17] Dabei bleibe unberücksichtigt, dass die Erforschung und Veränderung der Pflanzen oftmals gerade auch das traditionelle Wissen in den Entwicklungsländern nutzt – „oder besser gesagt: ausbeutet"[18]. Die den Biotechnologie-, Agrar-, Chemie- und Pharma-Firmen besonders lukrativ erscheinenden Heil- und Nutzpflanzen bezeichnet man im Zuge von TRIPS mittlerweile schon als *„grünes Gold"*[19]. Die indische Wissenschaftlerin und Aktivistin Vandana

13 Zu dem „schwierigen Verhältnis von TRIPS und CBD" vgl. Klaus Liebig: Geistige Eigentumsrechte: Motor oder Bremse der Entwicklung? Entwicklungsländer und das TRIPS-Abkommen. Bonn 2001, 60.

14 Art. 8 (j) CBD. Online unter: http://www.cbd.int/convention/convention.shtml (Zugriff: 27.12.2007).

15 Vgl. Liebig 2001 (wie Anm. 13), 60.

16 Art. 25 ICESCR. Online unter: http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/a_cescr.htm (Zugriff: 27.12.2007).

17 Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (Hg.): Wieczorek-Zeul warnt vor neuer Ausbeutung des Südens. Bei TRIPS-Überprüfung die Interessen der Entwicklungsländer besser berücksichtigen. Pressemeldung v. 27.06.2001, 1.

18 Ebd. 1.

19 Eine v. a. im Hinblick auf die Plünderung Lateinamerikas gelungene Metapher.

Shiva prägte in diesem Zusammenhang den Begriff „Biopiraterie", so im Titel ihres vielbeachteten Buchs *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge* (1997).[20] *Biopiraterie* meint die *Aneignung durch Patentierung* von biologischen Ressourcen und traditionellem Wissen von Bauern oder lokalen Gemeinschaften durch internationale Konzerne oder Forschungseinrichtungen, ohne Zustimmung (*prior informed consent*) der Eigner und ohne sie an erwirtschafteten Gewinnen zu beteiligen (*benefit sharing*). Dazu zwei Beispiele.

(1) Der Fall „Basmati-Reis". Als besonders eindrückliches Beispiel sei der Streit um das Patent auf eine Reissorte „Basmati" im Sommer 2001 genannt, das damals durch die Presse ging.[21] Es ging dabei um das Patent auf eine Nutzpflanze, die seit Jahrtausenden in Indien wächst und gezüchtet wird, auf die jedoch die US-amerikanische Firma „Rice Tec" 1997 ein Patent angemeldet hatte; bis zu der Auseinandersetzung waren es insgesamt 16 Patente auf bestimmte Varianten des Basmati-Reises.[22] Indien hätte nun, um seinen Edelreis und wertvollen Devisenbringer[23] weiterhin weltweit verkaufen zu können – was es seit Jahrzehnten sehr erfolgreich tut – eine Lizenz von Rice Tec erwerben müssen, um nicht Gefahr zu laufen, im Rahmen der WTO-Streitbeilegung verklagt zu werden. Indien konnte zwar in schwierigen Verhandlungen seine Rechte größtenteils wahren, so dass Rice Tec 13 der 16 Patente wieder aberkannt wurden, aber der Fall zeigt, wohin Artikel 27, 3 (b) TRIPS führen kann.[24]

(2) Der Fall „Neem-Baum". Ein weiteres Beispiel ist die Heilpflanze Neem-Baum (Azadirachta Indica), die in Indien und Kenia als wahres Wundergewächs gilt. Der Saft seiner Blätter soll gegen vielerlei Krankheiten helfen. Als Medizin ohne bekannte Nebenwirkungen und als natürliches, umweltfreundliches Pflanzenschutzmittel wird Neem besonders von der Landbevölkerung geschätzt. Auf die Idee, sich die Rechte an dem Baum durch internationale Patente zu sichern, kamen die Bauern und Naturheiler jedoch nie, was das US-Landwirtschaftsministerium ausnutzte und zusammen mit dem Unternehmen W. R. Grace Patente für Produkte auf Basis von Neem.[25] Im Mai 2000 wurde, nach zweitägigen Verhandlungen im Einspruchsbeschwerdeverfahren vor der technischen Beschwerdekammer des Europäischen Patentamts das Patent aufgrund fehlender „erfinderischen Tätigkeit", neben der „Neuheit" die wichtigste Patentierungsvoraussetzung, widerrufen. Die Beschwerdekammer befand, dass das im Patent beschriebenes Verfahren zwar neu sei, es aber angesichts der Tatsache, dass fungizide Wirkungen von Pflanzenölen vielfach bekannt seien, keiner erfinderischen Tätigkeit bedurfte, bekannte Rezepturen auch auf bislang ungenutzte Pflanzen anzuwenden und so zu den patentierten Verfahren zu gelangen. Der Patentinhaber, W. R. Grace (heute: Thermo Trilogy), ging in die Beschwerde, doch auch die technische Beschwerdekammer widerrief im März 2004 das Patent komplett. Ein Votum gegen Patente auf Pflanzen an sich stellt diese

20 Vgl. Vandana Shiva: Die WTO und die Landwirtschaft in den Entwicklungsländern. In: Jerry Mander / Edward Goldsmith (Hg.): Schwarzbuch Globalisierung. Eine fatale Entwicklung mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern. München 2002, 305-326, hier 323.

21 Vgl. Kerstin Kohlenberg: Basmati-Krieg. Ein US-Patent auf Reis zwingt Indien zum Schutz eigener Pflanzen. In: Der Tagesspiegel (Berlin) v. 29.08.2001, 5 und Dies.: Der Westen schlägt zurück. Wem gehört das Basmati-Reis-Patent? In: Der Tagesspiegel (Berlin) v. 29.08.2001, 2.

22 Am bekanntesten ist die Zucht-Marke „Texmati", eine Kreuzung aus Basmati-Reis und einer heimischen Reissorte, ein Reis, der aussieht und schmeckt wie Basmati-Reis.

23 Indien erwirtschaftet jährlich Devisen in Höhe von ca. 300 Millionen Euro mit dem Export von Basmati-Reis.

24 Das Patent von Rice Tec hatte die Lebensgrundlage von Hunderttausenden von Familien aus Indien, Pakistan und Nepal bedroht, die als Kleinbauern Basmati-Reis für den Export anbauen.

25 EPA-Patent Nr. EP 0 436 257 B1.

Entscheidung jedoch nicht dar. Die NRO „Kein Patent auf Leben", die diesen Fall analysiert hat, stellt dazu fest: „Der Widerruf war eine faire, wegweisende Entscheidung. Ein Sieg, ja, aber doch nur ein Etappensieg auf dem Weg zu einer verbindlichen, rechtlichen Absicherung genetischer Ressourcen und indigenen Wissens. Insofern bleibt dieses Neem-Patent und der Einspruch dagegen von hohem öffentlichem Interesse und von exemplarischer Bedeutung. Es zeigt eine fatale Entwicklung auf, nämlich den Mißbrauch des Patentrechts zur Durchsetzung aggressiver Markt- und Ausbeutungsstrategien. Das erfinderische Element tritt in den Hintergrund, bzw. wird zum Vorwand. Das Patent wird zum reinen Machtmittel, zum Invasionsmittel, zum Enteignungsinstrument."[26]

Forderungen

Die offenen Widersprüche, die zwischen Patentrecht und Biodiversitätskonvention respektive Menschenrechtspakt, zwischen berechtigten Interessen der Industrie und denen der lokalen Bevölkerung bestehen, sind zu beseitigen. Dies scheint dringend notwendig, um in Zukunft rechtssicher forschen zu können, denn es geht ja den betroffenen Kommunitäten nicht darum, ihr Wissen grundsätzlich geheim zu halten[27], sondern an der Nutzung dieses Wissens in der Forschung entsprechend finanziell beteiligt zu werden, was nachvollziehbar ist, denn schließlich stellt sich die Forschung auf die in diesen Fällen besonders tragfähigen „Schultern der Giganten" (Newton)[28]: „Die größte Tier- und Pflanzenvielfalt findet sich gerade in den Entwicklungsländern; die Menschen dort haben darüber hinaus einen reichen Schatz an traditionellem Wissen über diese biologischen Ressourcen."[29]. Eine faire Beteiligung scheint von daher nur gerecht, wenn man sich das Naturerbe Anderer zunutzen machen möchte.

26 Kein Patent auf Leben (Hg.): Biopiraterie. München 2000, 5 f. Online unter: http://www.keinpatent.de/doc/neem.pdf (Zugriff: 27.12.2007).

27 Im Gegenteil: Sie wären in den meisten Fällen sicherlich stolz, wenn sie ihr Wissen teilen und so an der Entwicklung von Medikamenten aus ihren Pflanzen teilhaben könnten, wenn sie denn auch an der Verwertung dieser Medikamente einen Anteil haben dürfen. Im Kontext eines anderen Falls wird dies deutlich. Der US-amerikanische Pharmakonzern „Pfizer" und der britische Konzern „Phytopharm" stellen aus dem Extrakt des Hoodia-Kaktus' einen patentierten Appetitzügler her, der als natürliche Schlankheitspille ein enormes Vermarktungspotential hat; die Khoi-San, Volksstämme des südlichen Afrika, nutzen seit jeher Teile des Hoodia-Kaktus', um auf langen Wanderungen durch die Savanne Hunger und Durst zu stillen. Der Berater der San-Initiative WISMA (Working Group of Indigenous Minorities in Southern Africa), der südafrikanische Rechtsanwalt Roger Chennells, stellt fest: „Bei den San ist man beunruhigt. Es ist ein Gefühl, als hätte einem jemand das Familiensilber gestohlen, der jetzt damit das ganz große Geld macht. Die Buschleute haben nichts dagegen, wenn jemand ihr Wissen nutz, um daraus ein Medikament herzustellen, aber sie finden, die Pharmafirmen hätten sie vorher fragen und sich mit ihnen einigen müssen." (Action Aid 2001 (wie Anm. 11), 7). Auf die Thematik angesprochen, versetzte Phytopharm-Chef Richard Dixey, er sei zum Zeitpunkt des Patentantrags der Meinung gewesen, der ursprüngliche Entdecker des Wirkstoffs sei bereits ausgestorben (Ebd. 7 f.).

28 „If I have seen far, it is by standing on the shoulders of giants." (Newton, zit. nach Suzanne Scotchmer: Standing on the Shoulders of Giants: Cumulative Research and the Patent Law. In: Journal of Economic Perspectives, Jg. 5, 1991, H. 1, 29-41, hier: 29).

29 Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit 2001 (wie Anm. 17), 1. Nach Schätzungen befinden sich 86 Prozent aller Pflanzen dieser Erde in Asien, Afrika und Südamerika. Auch die Mehrzahl der heute bei uns angebauten Nutzpflanzen stammt ursprünglich aus den Zentren der biologischen Vielfalt, die in diesen Ländern liegen. Über Generationen hinweg entwickelten dort Bäuerinnen und Bauern aus Wildpflanzen unsere heutigen Nahrungspflanzen. Für die Sicherung der Welternährung ist die – derzeit rapide abnehmende – biologische Vielfalt der Pflanzen von größter Bedeutung.

Dem folgenden Forderungskatalog liegt die Stellungnahme der Deutschen Kommission *Justitia et Pax* der katholischen Bischofskonferenz aus dem Jahre 2001 zugrunde, welche die Kritik am TRIPS-Abkommen vieler globalisierungskritischer NROs gut zusammenfasst. Ich möchte mich hier auf die Forderungen von *Justitia et Pax* für ein *Recht auf freie Verfügbarkeit über die eigenen Ressourcen* beschränken, insbesondere auf die Kritik an Artikel 27 TRIPS.[30] Um das Recht auf freie Verfügbarkeit über die eigenen Ressourcen zu gewährleisten, müssten folgende acht Punkte umgesetzt werden: „1. Kein Land darf gezwungen werden, Patente auf lebende Materie zu vergeben. 2. Das TRIPS-Abkommen muss verbindlich dahingehend interpretiert werden, dass jedes Land das Recht hat, nach eigener Einschätzung Ausnahmen von der Patentierbarkeit zu beschließen, um menschliches, tierisches und pflanzliches Leben zu schützen oder aus Gründen der Gesundheit und aufgrund von Umwelterfordernissen (Artikel 27, 2). 3. Das Wissen der lokalen Bevölkerung muss auch dann patentrechtlich anerkannt werden, wenn es mündlich überliefert wird, um Patente auf echte Neuheiten zu begrenzen und Bio-Piraterie zu unterbinden. 4. Kein Land darf gezwungen werden, Produkte und Verfahren zu patentieren, die auf Bio-Piraterie zurückgehen. Im TRIPS-Abkommen ist zu verankern, dass der Zugang zu den biologischen Ressourcen eines Landes oder einer Region nur nach vorheriger informierter Zustimmung durch die im nationalen Rahmen zuständigen Stellen und die lokale Bevölkerung erfolgen darf. Vor einer Patenterteilung ist ein Nachweis über die Zustimmung vorzulegen. 5. Mit dem Zugang zu den biologischen Ressourcen ist ein fairer Vorteilsausgleich zu verbinden, der aus Geldzahlungen, Technologietransfer und günstigeren Preisen bestehen kann. Der Ausgleich muss der lokalen Bevölkerung zugute kommen und vorab von dieser akzeptiert werden. Ein Nachweis über eine solche Vereinbarung ist vor der Patenterteilung vorzulegen. 6. Bei Nichtnachweisbarkeit der exakten Herkunft einer biologischen Ressource, auf die ein Patent angemeldet wurde, ist der Gewinnausgleich in Form einer Einzahlung in einen Fonds durchzuführen, der all denjenigen zur Verfügung steht, bei denen die biologische Ressource vorkommt. 7. Auch auf die vor dem Inkrafttreten der Konvention über die biologische Vielfalt gesammelten Bestände sollen die Regelungen des Zugangs und des fairen Vorteils- bzw. Gewinnausgleichs angewandt werden. 8. Patente, die auf Keimplasma aufbauen, das diesen älteren Beständen entnommen wurde oder wird, sind daher ebenso wie die anderen Patente, die auf biologischen Ressourcen der Länder des Südens aufbauen, daraufhin zu überprüfen, ob sie diese Kriterien erfüllen. Wurden oder werden Patente erteilt, ohne eine entsprechende Zustimmung der Herkunftsländer bzw. der lokalen Gemeinschaften einzuholen und ohne eine Vereinbarung über einen fairen Vorteilsausgleich zu treffen, so sollen diese Patente auf Antrag der entsprechenden Länder bzw. der lokalen Gemeinschaften annulliert werden können. Die anfallenden Kosten müssen in diesem Fall von den Schutzrechtsverletzern (Antragsteller des Patentes und / oder Patentbehörde) getragen werden. Die Patentämter müssen zu diesem Zweck offen legen, welche Patente bestehen."[31]

So ist also – positiv ausgedrückt – zu fordern, dass nichts im TRIPS-Abkommen so ausgelegt werden darf, dass es die biologische Vielfalt, die Gesundheitsversorgung und die Ernährungssicherheit gefährdet, d. h. die Patentierung von Saatgut, Pflanzen und Tieren sowie von deren Teilen und Genen muss im Rahmen von Artikel 27 TRIPS *explizit* ausgeschlossen werden.

30 Ferner geht es in dem Papier um das *Recht auf Ernährung* und das *Recht auf Gesundheit*, Rechte, die unmittelbar im Zusammenhang mit dem Recht auf freie Verfügbarkeit über die eigenen Ressourcen stehen, denn wer über die eigenen Ressourcen verfügt, hat zugleich bessere Chancen im Kampf gegen Hunger und Krankheiten.

31 Justitia et Pax (Hg.): Das TRIPS-Abkommen bedroht die Menschenrechte der Armen. Bonn 2001, 17 f.

Unerwünscht erben

Konzentrationslager als kulturelles Erbe?

Peter Egger und Michaela Haibl

Die Idee zu diesem Vortrag entstand aus einem Arbeitsprozess intensiver Forschung zum Thema Konzentrationslager. Im Rahmen eines dreisemestrigen Studienprojektes am Institut für Europäische Ethnologie in Wien entwickelten wir[1] eine Ausstellung über Beziehungen von Gefangenen, Überlebenden und deren Nachkommen zum Konzentrationslager Dachau. Dies bedurfte einer genauen Auseinandersetzung mit dem historischen Ort auf der einen Seite und mit der Rezeption als Gedenk- und Erinnerungsort heute. Davon ausgehend erarbeitete Peter Egger in der Reflektion auf das Konzentrationslager Ebensee, ein Außenlager des Konzentrationslagers Mauthausen, das Konzept für eine Diplomarbeit. Ausgangspunkt war für ihn die Topographie des ehemaligen Lagers auch hinsichtlich der Gebäude und Wege.[2] Besucht man das Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Ebensee, zeigt sich – trotz der vorbildlichen Bearbeitung der Geschichte des Ortes und der Etablierung eines Zeitgeschichtemuseums und einer Gedenkstätte –, wie wenig heute sichtbar ist von dem ehemaligen Ort, an dem zwischen 1943 und 1945 insgesamt fast dreißigtausend Menschen gefangen gehalten und zur Sklavenarbeit in den Stollen gezwungen wurden. Der Alltag dieser Gefangenen ist hier noch weniger nachvollziehbar als beispielsweise in Dachau, wo die riesige freie Fläche des ehemaligen Appellplatzes eine Vorstellung über die Dimension zu geben vermag, wenn auch im Wissen um tausende Menschen, die als „Häftlinge" zweimal täglich in ihrer Gesamtheit zum Zähl-Appell antreten mussten.

Keine Mauer, keine Wälle, keine Zäune, kein leerer Ort oder eine Brache lassen das ehemalige Lager Ebensee erahnen. Weder Baracken noch Verwaltungsgebäude des ehemaligen Lagers sind erhalten, sieht man von den – jedoch von außen nicht wahrnehmbaren – kilometerlangen Stollenanlagen ab, und dem steinernen Eingangstor zum ehemaligen Lager. Die Gründe für die Unsichtbarkeit des Ortes liegen auf der Hand. Die aktive Form des Vergessenwollens produziert blinde Flecken. Das Nichtvorhandensein wird nur wahrgenommen, wo das Nichtvorhandensein vor dem Hintergrund eines latenten Wissens hinterfragt wird, das jedoch – sei es gemeinschaftsbildendes Geheimnis oder politischer Wille – zu schweigen hat. Doch ebenso wie unter dem Gras der Brachen Fundamente von Abgerissenem, und andere Dinge des vorhergegangenen Ortes sich befinden[3], ist das kollektive Vergessen nicht manifest,

1 Maria Falkner, Isolde Füsselberger, Peter Egger, Michaela Haibl (Leitung), Björn Hoffmann, Ana Ionescu (Tutorin), Martin Jonas, Bettina Kletzer, Max Leimstättner, Sabina Muriale, Martina Pröll, Judith Punz, Monika Rabofsky, Daniela Schadauer, Lukas Schretter, Marlene Schütze, Lisa Sinowatz. Zur Ausstellung erschien ein Essayband: Michaela Haibl (Hg.), Zeit Raum Beziehung. Menschen und Dinge im Konzentrationslager Dachau, Wien 2007.

2 Ausgehend von den Konzepten der „Memorial Landscape" von Herrn DI Hans Peter Jeschke für die Gedenkstätte des ehemaligen Konzentrationslagers Mauthausen (http://www.mauthausen-memorial.at).

3 Vgl. Kai Michels, Stumme Zeugen, in: Die Zeit 20/2005, S. 48. Dazu – am Beispiel Sachsenhausen – vgl. auch http://ufg.geschichte.hu-berlin.de/site/lang__de/4322/Default.aspx (Letzter Zugriff 1. Juni 2006), sowie

nicht gründlich.[4] Es ist dieses „Wissen", das im Umgang mit den Konzentrationslagern als Forschungsgebiet Historiker wie Kulturwissenschaftler teilen. Peter Egger begann, in Ebensee bei Bewohnern nach dem Umgang und der Auseinandersetzung mit dem ehemaligen Konzentrationslager zu fragen. Die Antworten zeigen Mannigfaches an, spiegeln aber – wenn auch indirekt – immer wieder die Frage, wer nun Opfer sei, wer Täter. Das allgemeine, durchaus als neutral begriffene Desinteresse der Bewohner Ebensees an der „unerfreulichen" Geschichte Ihres Ortes, ist dabei eine mögliche Strategie.[5] In den Strategien der Vermeidung, des Vergessens, oder der Aneignung, auf die man beim Forschen in Themenkomplexen zu den Konzentrationslagern stößt, sind die Erfahrungen wohl an den meisten Orten austauschbar. Selten wird mit dem Wissen um die Existenz von Konzentrationslagern in der unmittelbaren geografischen Umgebung offensiv umgegangen. Im Nachfragen wird stets um die „böse Geschichte" gewusst und betont, es sei kein Problem, danach befragt zu werden, und doch macht sich Unbehagen breit. Es beginnt ein Pendeln zwischen Wissen und aufrichtigem Nicht-Wissen, das auch im „Nicht-Wissen-Wollen" als kulturelles Phänomen wahrzunehmen ist und direkt in das Thema dieses Kongresses geleitet.

In einem ersten Schritt nähern wir uns dem Ort Ebensee und versuchen dem Unbehagen am „Erbe" des Konzentrationslagers nachzuspüren, was aus drei Perspektiven geschieht: Peter Egger sammelte Aussagen von öffentlichen Personen (des Bürgermeisters und des Leiters des Tourismusamtes) zum ehemaligen Konzentrationslager und befragte Überlebende des Konzentrationslagers Ebensee danach, wie und was Sie an diesem Ort heute empfänden. Und schließlich spannt er den Bogen zu den Bewohnern der Siedlung, mit der das KZ-Gelände überbaut wurde, indem er nach deren Befindlichkeiten zum Ort frägt. Nach dem Darlegen des empirischen Bestandes wird versucht, in einer Zusammenschau die Ergebnisse der Feldforschung hinsichtlich der Fragen nach dem der „Unerwünschtheit" dieser Form von kulturellem Erbe zu bündeln, um so einen ersten „Werkstattbericht" zu liefern, einen Versuch zur kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dieser sehr konkreten Form des „unerwünscht Erbens".

Ein Konzentrationslager als Erbe? Das Beispiel Ebensee

Im November 1943 wurde in unmittelbarer Ortsnähe von Ebensee am Traunsee eines der größten Nebenlager des Konzentrationslagers Mauthausen errichtet. Unter der Tarnbezeichnung „Zement" sollte dort ein groß angelegtes Rüstungsprojekt verwirklicht werden. Tau-

zahlreiche Grabungen, deren Ergebnisse häufig unveröffentlicht sind, da Identifizierung und Datierung sowie Herkunft der Objekte fraglich und widersprüchlich. Siehe Claudia Theune, Vier Tonnen Funde geborgen. Bergung von Funden aus einer Müllgrube im ehemaligen Konzentrationslager von Sachsenhausen, Stadt Oranienburg, Landkreis Oberhavel. Jahrbuch Archäologie in Berlin und Brandenburg 2006, 131-133.

4 An dieser Stelle sind die zu den Aspekten von Erinnern, Gedenken und Vergessen herangezogenen Theorien und Theorieansätze zu nennen. Maurice Halbwachs' Ansatz zum „kollektiven Gedächtnis": Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt am Main 1985, S. 361 ff. Darauf basieren die Untersuchungen und Überlegungen von Pierre Nora und später Jan und Aleida Assmann. In diese Forschungen wurden Ergebnisse der Gedächtnisphysiologie ebenso eingearbeitet wie Erkenntnisse aus Politologie, Soziologie und Philosophie. Allerdings gehen die genannten Autoren nur am Rande auf Gedächtnis und Erinnern in und aus Extremsituationen ein.

5 Vgl. Harald Weltzer: Der Mythos von der unbewältigten Vergangenheit. Über ein Interpretament der Zeitzeugenforschung zum Nationalsozialismus, S. 49-68. In: Ders.: Verweilen beim Grauen. Essays zum wissenschaftlichen Umgang mit dem Holocaust, Tübingen 1997.

sende KZ-Gefangene mussten riesige Stollenanlagen in den Berg treiben, um die Verlegung der Raketenversuchsanstalt Peenemünde (Ostsee) in die bombengeschützte Umgebung des Salzkammerguts zu ermöglichen. Die schwere Stollenarbeit, die gewaltvolle Behandlung durch die Wachmannschaften, die schlechte Versorgung und die Überfüllung des Lagers durch die Evakuierung anderer Konzentrationslager waren Ursache für völlige Entkräftung, Hunger, Krankheit und Tod tausender Gefangener.

Abb. 1: Das KZ Ebensee.Aufgenommen von einem amerikanischen Soldaten nach der Befreiung des Lagers. Originalfoto im „National Archive Washington". (Quelle: ZGM Ebensee Sig. Foto D155.)

Das Lager Ebensee wurde am 6. Mai 1945 als letztes Konzentrationslager von amerikanischen Truppen befreit. Während der etwa eineinhalb Jahre dauernden Existenz des Lagers wurden 27.278 männliche Gefangene nach Ebensee verschleppt, wobei über 8.300, also knapp ein Drittel aller Gefangenen, ermordet wurden. Nach der Befreiung verwendete die US-Armee das Lager als Gefangenenlager der deutschen SS Einheit "Panzerdivision Hohenstauffen", bevor es dann als "Displaced-Person-Camp" genutzt wurde.[6]

Am 30. Juli 1946 begrüßte der Ebenseer Gemeinderat in einer Sitzung den Vorschlag, den auch der damalige Oberösterreichische Landeshauptmann Dr. Heinrich Gleißner, selbst Dachauüberlebender, befürwortete, nämlich, auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers eine Arbeitersiedlung zu errichten: „Wir müssen unbedingt trachten, das Lager von unserem Ort wegzubringen, da wir sonst von all dem Elend nicht befreit werden. Ganz dasselbe ist auch beim Ernährungswesen, denn solange wir die vielen Fremden hier haben, werden immer die Lager an erster Stelle versorgt werden"[7].

6 Vgl. Florian Freund: KZ Ebensee. Außenlager von Mauthausen. (Hrsg. v. Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes). Wien 1990.

7 Ebenseer Gemeindeausschussprotokoll vom 30.7.1946. Sig. DKZ II. Dokumente KZ. Zeitgeschichte Museum Ebensee.

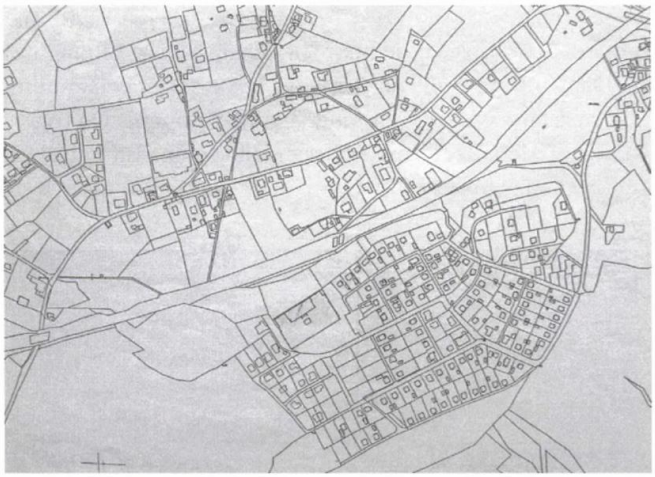


Abb. 2: Grundrissplan der Finkerleiten Siedlung. M: 1:5000. (Quelle: ZGM Ebensee Sig. KLE 4.)

Abb. 3: Lageplan des ehemaligen Konzentrationslagers (schwarz die Gebäude) über den Grundriss der Finkerleiten Siedlung gelegt. M: 1:5000. (Quelle: ZGM Ebensee Sig. KLE 4.)

Die auf dem Lagergelände vorhandene Infrastruktur (Wasserversorgung, Kanalisation, Strom und Verkehrsanbindung) sah die Gemeindevertretung als nützliche Grundlage für eine Bebauung des 20 Hektar großen Areals mit Wohnhäusern. Mit dem Errichten der Wohnsiedlung wurde im Jahr 1949 begonnen; vom ehemaligen Lager blieb einzig das Haupteingangstor erhalten – aufgrund des Protests des KZ-Verbands Salzkammergut.

Um die über 1.000 Toten, die die amerikanischen Militärs bei der Befreiung vor dem Krematorium aufgestapelt vorfanden, würdig zu bestatten, wurde der ehemaligen NS-Landesbauernführerin Antonia Wimmer ein Grundstück enteignet, das außerhalb des Ortes an der alten Straße Richtung Bad Ischl lag. Dort wurde nun im Mai/Juni 1946 ein KZ-Friedhof angelegt,

auf den ein Monument mit der Inschrift "Zur ewigen Schmach des deutschen Volkes" verwies. Wegen der Beschwerden vorbeireisender Gäste löste man im Jahr 1952 den Friedhof an der Ischlerstraße wieder auf und verlegte ihn ins ehemalige Lager. Dort entstand aus der Initiative von Hilda Lepetit gerade auf dem Areal zweier Massengräber eine erste Gedenkstätte. Die im Friedhof der Ischlerstraße bestatteten Toten wurden zu Beginn unter Aufsicht eines Expertenteams des Simon-Wiesenthal-Zentrums exhumiert. Als dies den Ort verließ, grub

Abb. 4: Haupteingangstor zum Konzentrationslager Ebensee. (Fotoarchiv Peter Egger. Aufgenommen am 24.04.2006.)

man „im Akkord" rasch die Toten aus und bestattete sie an der Gedenkstelle im ehemaligen Lager. Auch deshalb kann heute nicht mehr genau nachvollzogen werden, wer wo begraben liegt. Das Denkmal des aufgelassenen Friedhofs wurde von der Bezirkshauptmannschaft ohne Benachrichtigung der KZ-Opfer-Verbände gesprengt und somit zerstört.[8]

Erst 1988 begannen Angehörige einer örtlichen Initiative mit der Errichtung einer umfassenderen Gedenkstätte in Form eines Gedenkhains zwischen der Siedlung und dem Friedhof auf dem ehemaligen Lagergelände. Dort wurden nach und nach Denkmäler für die polnischen, französischen, italienischen, ungarischen, russischen, tschechoslowakischen, ehemalig jugoslawischen, deutschen, luxemburgischen, jüdischen und ukrainischen KZ-Opfer errichtet.[9] Mit dieser Initiative schien das Problem des Gedenkens für Ebensee gelöst zu sein, auch wenn sich besonders die italienischen Opferverbände um eine engere Beziehung zu Ebensee und dessen Bevölkerung bemühten. So war es bereits 1987 unter Bürgermeister Rudolf Graf gelungen, sich doch noch genauer mit den ermordeten wie den überlebenden Opfern des Konzentrationslagers auseinanderzusetzen, indem Ebensee zunächst eine Städtepartnerschaft mit dem toskanischen Prato einging.[10] 1988 gründete sich, abermals von Rudolf Graf initiiert, der Verein "Widerstands Museum Ebensee" unter der Leitung von Dr. Wolfgang Quatember, der in den nächsten Jahren mit Geschick, Hartnäckigkeit und basierend auf intensiver

8 Vgl. Bertrand Perz: Die KZ-Gedenkstätte Mauthausen. 1945 bis zur Gegenwart. Innsbruck 2006.

9 Vgl. Wolfgang Quatember: Die Geschichte der KZ-Gedenkstätte Ebensee. Online unter http://bob.swe.uni-linz.ac.at/Ebensee/Betrifft/33/geschichte33.php (Zugriff: 15.02.2008).

10 Daniela Jandl: Gelebte Erinnerung an das KZ-Ebensee. Die Friedens-Städtepartnerschaft Ebensee-Prato. Dipl. Arbeit der Philosophie aus der Studienrichtung Geschichte. Wien 2006.

Forschungarbeit ein Zeitgeschichtsmuseum mit umfangreichem Archiv aufbaute.[11] Seitdem ist er zudem zuständig für die Öffentlichkeits-,Vermittlungs- und Forschungsarbeiten und gibt halbjährlich die Zeitschrift "betrifft Widerstand" heraus. Einer der Stollen des Konzentrationslagers wurde zum „Gedenkstollen" adaptiert und der ehemalige Arbeitsweg der Gefangenen („Löwengang") freigelegt. Mit der Eröffnung des ersten Museums für Zeitgeschichte in Österreich im Jahr 2001 war in Ebensee ein Ort geschaffen worden, der sich intensiv auf die Vermittlung und Erforschung der jüngeren – politischen – Geschichte im Salzkammergut spezialisierte.

Stimmen der Überlebenden

Die zentralen Fragen an Überlebende zielten auf die Auseinandersetzung mit dem Raum und der Topographie des ehemaligen Konzentrationslagers Ebensee: Wie wird dieser Ort des ehemaligen Terrors heute wahrgenommen? Wie ist die Befindlichkeit gegenüber der anwachsenden Siedlung? Vielen der betagten Gesprächspartner fiel es schwer, diese Fragen zu beantworten, doch alle waren sich darin einig, dass sich alles sehr verändert habe. Es sei ein ganz anderer Ort als damals, nur die Berge seien unverändert. Arthur Radwanski erzählte, er sei glücklich und froh darüber, dass hier Häuser stünden und diese voll Leben seien, – denn das Leben müsse weitergehen. Er empfinde diesen Platz als die „schönste Gedenkstätte" und es wäre „Wahnsinn", wenn überall in Europa noch die KZs stünden. Nur ganz wichtig sei: vergessen dürfe man nicht, nirgendwo.[12]

Ladislaus Zuk, der nach seiner Befreiung aus dem Konzentrationslager Ebensee von einer Familie in Ebensee aufgenommen wurde und dort auch heiratete, bezeichnet Ebensee als seine zweite Heimat. Er antwortet auf die Frage, wie die dort lebenden Menschen wohl mit der Situation direkt am Ort des ehemaligen Konzentrationslagers zu wohnen, umgehen: „Die Leute sind nicht zufrieden. Das ganze Jahr ist es ruhig, und dann im Mai kommen viele Fremde [er meint die Feierlichkeiten zum jährlich begangenen Befreiungstag des Lagers]. Dann ist viel Wirbel und die Leute sind gestört, das hört man. [...] Die Leute wissen davon, und wollen aber nicht davon reden. Ich beschuldige die Leute nicht, indem sie so fühlen, denn es war noch kein KZ-Friedhof als sie bauten, der kam erst später."[13] „Einige sagen, ja wir haben nicht gewusst, dass hier ein KZ war. Die wollen ja nichts sagen, die wollen nicht reden darüber. Jahrelang komm ich dort hin, sie sind nicht begeistert, mit den Besuchern, schon gar nicht bei der Befreiungsfeier, weil da viele kommen".[14] Und er betont, dass er dort oben nicht wohnen könnte, dass aber die Menschen dort nicht gewusst hätten, dass sie eigentlich auf einem Friedhof wohnten. Dem ist hinzuzufügen, dass diejenigen, die sich ab dem Jahr 1948 dort ansiedelten, für wenig Geld Grundstücke erwerben konnten und sehr wohl vom Konzentrationslager wußten. Allerdings ist richtig, dass einige Häuser der Siedlung gebaut waren noch bevor 1952 der neue KZ-Friedhof eröffnet wurde. Die Nutzung der Infrastruktur war letztlich wichtiger, das Siedlungsproblem offenbar dringlicher, und es kam dem Vergessenwollen durchaus entgegen.

11 Wolfgang Quatember, Ulrike Felber (Hg.): Zeitgeschichtemuseum Ebensee. Katalog zur Dauerausstellung. Ebensee 2005.

12 Arthur Radwanski. Gespräch mit Peter Egger am 5.5.2007.

13 Ladislaus Zuk. Gespräch mit Peter Egger am 2.10.2007. Min: 04.00.

14 Ladislaus Zuk. Gespräch mit Peter Egger am 2.10.2007. Min: 06.44.

Die Stimme aus dem Tourismusamt Ebensee

Im forscherlichen Procedere, und um nicht unvorbereitet mit den Befragungen der Siedlungsbewohner zu beginnen, war es wichtig, zuerst die offiziellen Institutionen – gleichsam als Sprachrohr eines Ortes und dessen Umgang mit der Vergangenheit – zu kontaktieren. So arbeitet etwa das Ebenseer Tourismusamt mit dem Zeitgeschichte-Museum in gewisser Weise zusammen: Man spricht sich in Terminfragen miteinander ab, Öffnungszeiten werden bekanntgegeben und Ausstellungsinfos zusammengestellt, die dann in touristische Programmhefte, wie zum Beispiel in die „Attraktionen- und Highlightbroschüre", das auflagenstärkste Informationsheft für das Salzkammergut, aufgenommen werden. Die Bedeutung der Broschüre skizziert der Leiter des Tourismusamts wie folgt: „Das ist das Blatt, wo die besten und interessantesten Ausflugsziele und Sehenswürdigkeiten der Region drinstehen."[15] Auf die Frage, ob er das ehemalige Konzentrationslager als kulturelles Erbe bezeichnen würde, das zu erhalten sei, antwortet er: „Unter kulturellem Erbe stell ich mir etwas anders vor. Da wär' für mich zum Beispiel mehr kulturelles Erbe, wenn eine Veranstaltung oder ein Brauch gepflegt wird, ja, und das über Jahrzehnte oder Jahrhunderte. Das ist für mich vielleicht viel mehr kulturelles Erbe, wenn ich die Verpflichtung habe etwas nicht sterben zu lassen, sondern dass dies weitergeführt wird, gepflegt wird und nicht vertouristisiert wird. So, dass es noch richtig ein wenig original bleibt. Für mich fällt diese Gedenkstätte, der Stollen und zum Beispiel der Torbogen, den man ja nach wie vor sieht, klassisch unter Denkmal oder Bauwerk, und da gibt's eben die zuständigen Stellen, also sei es jetzt ein Denkmalamt oder ich weiß nicht was hier die gängigen Institutionen sind." [16] Aus seiner Sicht dienen die Gedenkstätte und das Museum als zusätzliche Angebote der Region: „Ja, es ist wie jede andere Attraktion oder jedes andere Ausflugsziel. Nur dass man sich statt ein Handarbeitsmuseum halt die Gedenkstätte anschaut."[17]

Die Stimmen der Bewohner der Finkerleiten-Siedlung

Um von den Bewohnern der Siedlung Antworten auf meine Fragen zu ihrem Umgang mit dem Ort und dem Erbe des Konzentrationslagers zu erhalten, war es notwendig, ein methodische Vorgehen zu planen. Es entstand die Idee als interessierter Passant durch die Siedlung zu gehen und es dem Zufall zu überlassen, wer mir begegnen und mit mir ein Gespräch führe würde. Zu Beginn sprach ich meist mit den Bewohnern über ihr Verhältnis zu den Gedenkstättenbesuchern und zu den zu den jährlichen Befreiungsfeierlichkeiten anreisenden Überlebenden. Die Antworten – unabhängig von Alter und Geschlecht – waren fast einhellig. Alle betonten, sie fühlten sich in ihrem Wohnen und Leben nicht gestört und wüssten auch von niemandem, der sich unwohl fühle. Sie schätzten den Kontakt mit der Gedenkstätte, setzten sich aber persönlich damit nicht auseinander. Begegnungen mit den Überlebenden gäbe es keine, da man glaube, dass die Überlebenden kein Verständnis haben, dass sie hier wohnen würden. Für sie sei das aber ein ganz normaler Platz zum Leben. Frau E. betont: „Also nein, die Überlebenden wollen nicht, dass hier Häuser stehen. Sie möchten, dass alles noch so ist, wie es war, die Baracken und das Zeug."[18]

15 Herr S. Gespräch mit Peter Egger am 2.10.2007. Min: 03.48.
16 Herr S. Gespräch mit Peter Egger am 2.10.2007. Min: 13.27.
17 Herr S. Gespräch mit Peter Egger am 2.10.2007. Min: 10.35.
18 Frau E. Gespräch mit Peter Egger am 2.10.2007. Min: 00.10.

Differenzierter fielen die Antworten auf die Fragen nach der Eigenwahrnehmung und nach dem Umgang mit der Geschichte des "Ortes" aus: „Für mich ist dies eine ganz normale Siedlung. Ja sicher weiß ich, was sich hier abgespielt hat, aber ich denk nicht immer daran.[19] [...] Ich denk nicht immer daran, dass hier so viele Leute umgebracht wurden, sonst könnte ich hier nicht wohnen"[20], erzählt Frau A. Auf die Frage, ob die Bewohner die Geschichte des Konzentrationslagers ausblenden müssten, um hier zu leben, meint ihre Freundin Frau F.: „Ausblenden tut es niemand. Also da ist jeder eigentlich ganz froh, dass dies gut verarbeitet und aufrechterhalten wird. Auch durch die Städtepartnerschaft mit Prato gerät dies alles nicht in Vergessenheit. Aber es ist nicht der Fall, dass hier irgendwer irgendwas nicht wissen will. Das nicht, also was ich so rundherum höre."[21]

Allerdings scheint die jüngere Generation in der Siedlung ein wenig skeptischer gegenüber dem Ort zu sein, wie Frau A. weiter erzählt: „Meine Tochter sagt, es ist ein Wahnsinn, dass man hier ein Haus baut. Dass man hier, wo dies alles passiert ist, ein Haus bauen kann, aber naja. Sie [die Tochter] ist da eben anderer Meinung, und sie hätte sich hier nie ein Haus gebaut." [22] So werde auch das Thema den eigenen Kindern gegenüber durchaus thematisiert: „Ganz normal, weil auch heut schon in der Schule darüber geredet wird. Ganz früher, zu unserer Zeit haben sie ja hier in der Schule auch noch nichts davon erzählt. Da wusste man, dies hat es in Mauthausen gegeben, aber von Ebensee hat man auch nicht in der Schule gelernt. Aber die letzten zwanzig Jahre setzen sie sich mit dem schon sehr auseinander." [23]

Für Herrn F. ist das ehemalige Konzentrationslager auf besondere Weise präsent. Sein Haus steht neben dem Gedenkfriedhof: „Immer wenn ich abends auf eine Zigarette ins Freie gehe, liegen direkt neben mir Tausende von Leichen begraben. Man denkt ständig daran und wird immer damit konfrontiert."[24] Frau R., die die Befreiung des Konzentrationslagers in Ebensee als Jugendliche selbst miterlebte, antwortet auf die Frage, wie Sie sich in der Siedlung fühle: „Man merkt gar nichts. Nein man merkt und man redet auch gar nicht mehr davon, ja. Es war einmal, und uns ist es auch nicht gut gegangen damals, nicht. Aber es war einmal und ist jetzt abgeschlossen und aus."[25]

Es zeigt sich auch, dass es für die Bewohner einen Unterschied macht, wo man, geographisch gesehen, in der Siedlung wohnt. Im Randbereich des ehemaligen Lagers zu wohnen, ist in der Wertung der Bewohner anders besetzt, als ein Haus auf den Grundmauern ehemaliger Baracken zu bewohnen oder gar an Orten, von denen man weiß, dass dort Menschen ermordet, verbrannt oder vergraben wurden. So empfindet es etwa Frau A. als „brutal", dass vor einigen Jahren ein Bewohner der Siedlung sein Haus auf das sogenannte "Schwimmbecken" baute: „Da hat ja jetzt einer das Haus drauf gebaut. Der hat das Haus auf das Schwimmbecken drauf gebaut. Da ist das Schwimmbecken gewesen, weil das weiß ich noch von den Erzählungen, dass sie dort schwimmen mussten, so lang bis nimmer können haben." [26] Die Bassins, auch "Schwimmbecken" genannt, waren drei Feuerlöschteiche, die sich im Lager befanden.

19 Frau A. Gespräch mit Peter Egger am 15.10.07. Min: 01.40.
20 Frau A. Gespräch mit Peter Egger am 15.10.07. Min: 04.10.
21 Frau F. Gespräch mit Peter Egger am 15.10.07. Min: 04.18.
22 Frau A. Gespräch mit Peter Egger am 15.10.2007. Min: 01.56.
23 Frau A. Gespräch mit Peter Egger am 15.10.2007. Min: 04.59.
24 Herr F. Gespräch mit Peter Egger am 4.5.2005. (Gedächtnisprotokoll).
25 Frau R. Gespräch mit Peter Egger am 15.10.2007. Min: 04.49.
26 Frau A. Gespräch mit Peter Egger am 15.10.2007. Min: 10.45.

Herr N. berichtet, auf die Löschteiche angesprochen: „Ja früher haben sie die Leute in diese Bassins reingeworfen, sie haben sie in die Bassins hineingetrieben im Winter. Die mussten so lange darin bleiben, bis sie ertrunken waren. Frau E. ergänzt: „Zwei waren hier, dort einer und einer wo der I. draufbaute. Weißt du, wenn die Männer [sie meint die Überlebenden] kommen und das sehen, mein Gott. Sie werden sagen, was wir hier mitgemacht haben, wir alle, nein und danach sind überall Häuser darauf gebaut worden. Sie haben direkt auf die Bassins ihre Häuser draufgebaut!"[27]

Ein anderer, jüngerer Gesprächspartner schraubte gerade vor seinem Haus neben dem Gedenkfriedhof am Motor seines Autos. Auf meine Bitte um Auskunft über das ehemalige Konzentrationslager meint er, ich solle seinen Vater fragen, denn der kenne sich aus. Er selbst würde sich damit nicht beschäftigen. Nachfragend, weshalb sich denn sein Vater damit beschäftige, entwickelte sich doch eine Unterhaltung. So erzählt er, dass er seit 2000 in der Siedlung lebe, und nach einer kleinen Pause spricht er weiter und sagt, dass hier das Krematorium gestanden sei. Er zeigt auf sein Haus, und präzisiert: „Die Grundfeste geht so schief durch, und hier macht es ein Eck beim Straßendurchgang. Wir haben es gesehen, als wir hier gegraben haben" – er grinst. Auf die Frage, was man da genau sehe, sagt er: „Na nur Grundfeste sieht man noch, fast ca. einen Meter darunter. Der Nachbar hat hier einen Apfelbaum eingraben und ist dabei auf eine Platte gekommen – schön poliert, glatt, eben. Dann hat er weiter gegraben und so sahen wir dass sie zu uns rüber geht. Ja, da ist es gestanden, das Krematorium." [28] Plötzlich erzählt er von sich aus weiter und beginnt seinen Hausbau zu legitimieren: Er lebe hier in der Gegenwart und nicht in der Vergangenheit und formuliert: „Schöns Platzerl, das Beste, kann ich jedem empfehlen, neben einem Friedhof ist immer Ruhe" und lacht. [29] Als seine Frau auf uns zukommt, nimmt er sie in den Arm und spricht auch für sie: „Nein, nein, wir können die Vergangenheit von der Gegenwart sehr gut trennen." Und er berichtet von seinem Freund und dass dieser eines der "Wasserbassins" in seine Hausarchitektur mit eingeplant habe: „Das war super betoniert. Dort hat er jetzt praktisch, wenn du bei ihm in den Keller gehst, rund herum die leicht schiefe Wand. Dann gehst von seinem Keller noch mal in einen Keller runter, in den zweiten Keller, und dort ist dann die Schräge an der Wand. Das war ein Löschteich, falls es gebrannt hätte, haben sie diese gehabt."[30] Der Impetus seiner Erzählung lässt deutlich spüren, wie sehr bei aller Selbstverständlichkeit das Thema ihn beschäftigt, er es aber dennoch eher zur Seite schiebt.

Herrn D., den vormaligen Besitzer des Grundstücks mit dem Feuerlöschteich, fragte ich, ob es denn einen Unterschied mache, wo man hier in der Siedlung wohne: „Das ist sicher, ja das erscheint mir so.[31][...] Im KZ oben in der Finkerleitn kommt mir vor, als wenn man fast kein Glück nicht hat, weil hier so viele Leute umgebracht wurden. Ich hätte das nicht so gemacht wie der I. auf so einen blutgetränkten Boden zu bauen. Ich hätte das seinerzeit weg haben wollen, weil der Boden kracht und das bildet man sich ja nicht ein. Das ist Tatsache, mein Gott die haben ja so furchtbar viel mitgemacht die Leute, nicht, das ist ja das Problem gewesen was die Nazis angerichtet hatten."[32]

27 Frau E. Gespräch mit Peter Egger am 2.10.2007. Min: 08.47.
28 Herr K. Gespräch mit Peter Egger am 15.10.2007. Min: 01.23.
29 Herr K. Gespräch mit Peter Egger am 15.10.2007. Min: 03.57.
30 Herr K. Gespräch mit Peter Egger am 15.10.2007. Min: 04.39.
31 Herr D. Gespräch mit Peter Egger am 18.11.2007. Min: 02.09.
32 Herr D. Gespräch mit Peter Egger am 18.11.2007. Min: 00.54.

Unerwünscht erben

Die für diesen Beitrag ausgewählten Zitate aus den Gesprächen, die Peter Egger geführt hat, sprechen zu uns direkt wie im Subtext von Befangenheiten aller gegenüber dem Ort, sie sprechen vom verschütteten, verdrängten und vom offiziellen Wissen.[33] Anders als an vielen anderen Orten, an denen sich KZ-Außenlager befanden, bietet sich in Ebensee allen die Möglichkeit, über institutionalisiertes Wissen verfügen zu können. Das Zeitgeschichtemuseum und dessen Leiter bieten einen öffentlichen Wissensrahmen, der zumindest indirekt – im Wissen um dessen Existenz – der der Bevölkerung gewissen Halt gibt, wenn von innen oder außen Fragen nach dem ehemaligen Konzentrationslager gestellt werden. Die Institution Museum bewahrt das „Erbe" gemeinsam mit den Überlebenden des Konzentrationslagers und deren Nachkommen, die immer wieder den Ort besuchen. In gewisser Weise tragen dieses „Erbe" auch die Touristen weiter, die den Ort besuchen, oder ihm anlässlich eines Aufenthalts im Salzkammergut zufällig begegnen.

Doch noch einmal zurück. Der Titel des Vortrags im Tagungsprogramm lautete: „Unerwünschtes Erbe. Die Unkultur der Konzentrationslager als Kulturelles Erbe?" Für diese schriftliche – und ein wenig erweiterte Fassung – unseres Vortrages wurde der Titel verschlankt und die redundante Provokation zurückgenommen, vereinte der Titel des Vortrags doch in sich Stichworte und Begriffe, die in ihrer Bedeutung schwanken und changieren und nicht als wissenschaftliche Begriffe taugen. Selbst der Begriff des Erbes, dem im Kontext mit dem Terrorsystem des Nationalsozialismus, das heute nach wie vor Narben und Brüche zeigt, sicher die Berechtigung als kulturwissenschaftlicher Begriff abgesprochen werden kann, ist besser in Anführungszeichen zu denken. Weder sind die gebauten, noch die im Wissen der Bevölkerung oder in der Nichtmehrexistenz vorhandenen Überreste der Konzentrationslager genealogisches noch juristisches Erbe. Dann nämlich stünde es jedem frei, das Erbe zu verweigern, auch das Pflichtteil könnte zurückgewiesen sein, denn als Pflichtteil, das jedem aus der Geschichte zusteht, wären die auf uns gekommenen ehemaligen Konzentrationslager an sich zu verstehen. Die Erb-Metapher verlassend geht es jedoch um historische, politische, kulturelle Verantwortung den Menschen gegenüber, die in diesen Lagern festgehalten, gefoltert und ermordet wurden, die in einem gnadenlosen Akt der Ausbeutung für die deutsche Rüstungsindustrie bis zum Erschöpfungstod arbeiten mussten. Diese Verantwortung konstituiert sich historisch aus den wirtschaftlichen und ideologischen Beziehungen und Verflechtungen des Ortes und der Bewohner von Ebensee zum Konzentrationslager, die nach wie vor in unterschiedlichen Formen wirksam sind.

Definiert man das „kulturelle Erbe" weit genug im Sinne eines „Handlungsbegriffs", so meint Erben nicht nur die positiv besetzten Seiten von Kultur, sondern ebenso die negativen (auch „Schulden" können vererbt werden). Der ehemalige Konzentrationslagerkomplex Auschwitz wurde 1979 von der Unesco in die Liste des Weltkulturerbes aufgenommen, versehen mit dem Zusatz: „The committee decided to enter Auschwitz concentration camp on the List as a unique site and to restrict the iscription of other sites of a similar nature."[34] Auschwitz

33 Ulrike Jureit, Erinnerungsmuster. Zur Methodik lebensgeschichtlicher Interviews mit Überlebenden der Konzentrations- und Vernichtungslagern, Hamburg 1999, S. 48 f.

34 Walter Prigge (Hg.) Bauhaus, Brasilia, Auschwitz, Hiroshima. Weltkulturerbe des 20. Jahrhunderts. Modernität und Barbarei. Berlin 2003, S. 112. 1996 wurde der Genbakudome in Hiroshima zum Weltkulturerbe der Unesco ernannt und somit als „site of a similar nature" zum weltoffiziellen Kulturerbe.

nun ist mit Ebensee kaum vergleichbar. Aber vergleichbar ist, wie ein Blick in den Film „Am Ende kommen die Touristen" von Robert Thalheim (2007) zeigt, dass zugleich das Erbe der Vergangenheit institutionalisiert erinnert und dennoch verdrängt werden kann.

Und damit nun zurück nach Ebensee. Hier ermöglicht es das Zeitgeschichtemuseum dem touristisch orientierten Ort, mit der Geschichte vermeintlich offen zu hantieren – man hat ja alles getan, um die Geschichte und das Morden zu erinnern und nicht zu verschweigen – die Institution entlastet die Bürger Ebensees. Dies zeigt sich auch am Beispiel derer, die auf dem Gelände des ehemaligen KZ leben. Sie geben sich offen, wissen bescheid. Und dennoch tritt eine Ambivalenz zwischen der offiziellen Sicht auf den Ort und der Aneignung des Ortes durch die dortigen Bewohner zutage.

Eine noch ausstehende Analyse des Gesprächs mit dem Bewohner, dessen Haus auf den Grundmauern des Krematoriums steht, könnte vermutlich konkretisieren, wie Meinungen und Haltungen eingenommen und entsprechend den – vermuteten – Erwartungen der Gesprächspartner auch modifiziert werden. Und es zeigt sich, wie selbst im Wissen der zweiten und dritten Generation der Siedler aktives Wissen und aktives Nicht-Wissen sich abwechseln können.

Die Problematik hinsichtlich einer wissenschaftlichen Beforschung dieser Orte der „Unkultur" ist mannigfach. Allerdings ermöglicht ein empirisch-kulturwissenschaftlicher Zugriff neue Erkenntnisse über die Sedimentierung des Unbehagens, das diese Orte eben nicht nur bei den Überlebenden und bei den Besuchern dieser Orte auslösen. In Anwendung der Bewußtseinsanalyse[35], die nicht nur die Gespräche an sich in den Blick nimmt, sondern auch das Wissens- und Gefühls-Umfeld der Befragten, werden die Gemengelagen des Unbehagens deutlich. Es erklärt sich dann auch das Handeln, das Wollen und Nichtwollen im Verdrängen oder Zur-Seite-Schieben. Zudem öffnet sich eine Perspektive auf die Prozesse des aktiven und passiven Erinnerns. Ausgelöst wird beides – am Beispiel Ebensee – von außen: Das Zeitgeschichte-Museum, die Hinweistafeln, der Friedhof, der von Überlebenden, deren Nachkommen, von Touristen und Geschichtsinteressierten besucht wird. Und es sind von außen an die Bewohner (tatsächlich oder gedacht) gerichtete Fragen, die zu einer Beschäftigung mit dem Ort des Konzentrationslagers zwingen.[36]

Dies illustrierend mögen zuletzt noch zwei Beispiele stehen: Eine Studierende hatte – zu einer Künstlerklausur in Stift Rain in der Steiermark eingeladen – sich auf das Thema „Realität und Fiktion" rekurrierend mit dem KZ-Außenlager Peggau beschäftigt.[37] Allein ihre Anwesenheit an dem Ort des ehemaligen Lagers, die Tatsache, dass sie dort fotografierte, löste ein „Zurückfragen" durch die Bevölkerung aus. Und die Frage, was denn eigentlich mit dem Denkmal sei, das im Nachbarort meines Herkunftsortes in Bayern, versteckt irgendwo im Wald, an die dort begrabenen ungarischen Jüdinnen eines Außenlagers des Konzentrationslagers Dachau-Kaufering erinnert, löste ein Zusammensuchen von Informationen aus, und deren intensive Rezeption durch die Befragten.

35 Albrecht Lehmann, Bewusstseinsanalyse, S. 228, in: Silke Göttsch und Albrecht Lehmann (Hg.) Methoden der Volkskunde.Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie, Berlin 2001, S. 233-249.

36 Auch die Tatsache, dass sich manche der Auseinandersetzung mit dem Konzentrationslager entziehen, kann als eine Form der Beschäftigung damit verstanden werden.

37 Erwin Fiala: Monika Rabofsky, S: 42, in: Katalog- und Essayband¸ 3. Steirische KünsterInnen-Klausur 2007 in memoriam Josef Fink.„Realität und Fiktion", Graz 2007, S. 42-45.

Das „unerwünschte Erbe", das wir so nennen können, bis wir einen wirklich passenden Terminus gefunden haben werden, der auch als wissenschaftliche Kategorie taugt, ist so präsent wie das Wissen, mit dem man sich jedoch nicht „schmückt". In seiner öffentlichen Form scheint es, sobald es Denkmäler, Bücher und Museen dazu gibt, zumindest nach außen sichtbar und im Sinne der kunstphilosophischen Untersuchungen von Jean Luc Nancy eine Möglichkeit der „Repräsentation" zu sein.[38] In Ebensee wird das ehemalige Konzentrationslager auch als Touristen-Attraktion wahrgenommen, so man den Aussagen des Tourismusamtes Glauben schenkt.[39] Eine ähnliche Strategie im Umgang mit dem Ort lässt sich auch in Dachau beobachten, wie nicht nur der 2003 entstandene halbdokumentarische Film „Grüße aus Dachau" von Bernd Fischer zeigt.[40] Versucht wird eine aktive Aneignung von Ort und Geschichte durch die Stadt, die aber mehr politisch von der Institution Stadt Dachau gefordert wird, denn aus Eigeninteresse und Überzeugung – auch den Bürgern gegenüber – stattfindet. Somit lohnt ein genauer Blick auf die Praxen des unerwünschten Erbens, die hier zumindest angedeutet wurden. Das konkrete Beispiel Ebensee zeigt, wie die Reflexion auf das ehemalige Lager von einem als negativ wahrgenommenem Untertext des Unwohlseins begleitet ist, der jedoch nicht mehr öffentlich geäußert wird, sondern sich im Extremfall im Sympathisieren mit Jenen manifestiert, die von „Schlussstrichen" und einem „Ende der ewigen Nazi-Geschichte" phantasieren.[41]

Im Rahmen dieses Vortrages konnten wir im Wesentlichen nur einen Aspekt des „unerwünschten Erbes Konzentrationslager" beleuchten. Es war jener des Unbehagens im Umgang mit diesem Ort, das in seinen Ausprägungen als indexikalisches wie symbolisches Zeichen für das „unerwünschte Erbe" begriffen werden kann. Trotz und wegen dieses Unbehagens wird an jenen Orten, die durch nationalsozialistische Gewalt, Terror und Mord zur „Unorten" wurden und dem Verdrängen anheim fielen, von öffentlichen und privaten – aber eben – Institutionen getragen erinnert. Somit sind diese Orte Gedenk- und Erinnerungsorte und an sich eher Ausdruck kultureller Verantwortung denn „kulturelles Erbe". Miteingeschrieben sind den Orten unterschiedliche Formen des Erinnerns, deren theoretische Setzungen jedoch für den Komplex der als Welterbe eingesetzten Materialisierungen der Gewalt (Auschwitz, Hiroshima) anders gedacht werden müssen. Aber das ist ein neues Thema.

38 Jean Luc Nancy, La réprésentation interdite, S. 21, in: Jean Luc Nancy (Hg.): L'art et la mémoire des camps, Paris 2001, S. 13-40.

39 Eine Befragung von Touristen könnte diese Einschätzung bestätigen oder in Frage stellen.

40 Auf sehr ironische Weise führt dies Bernd Fischer vor. In der Überspitzung, im Aneinanderschneiden von absurd anmutenden aber dennoch als dokumentarisch zu begreifenden Sequenzen entsteht ein fiktiver Film über den nicht fiktiven Ort Dachau und die Beziehungen unterschiedlicher Bewohnerinnen und Bewohner zum ehemaligen Konzentrationslager. Deutlich zeigt sich, dass selbst in den Bemühungen zu einem „unverkrampfteren" Umgang miteinander die jahrzehntelang eingeübten Formen der Tabuisierung nach wie vor wirken.

41 Dass dieses „Ende" nicht stattfinden wird, zeigt folgendes Beispiel: So wird im Herbst 2007 in Ebensee berichtet, dass die von den Gefangenen des Konzentrationslagers gegrabenen Stollen als heimliche Treffpunke für Rechtsradikale dienen, was bei der Bevölkerung heftige Diskussionen hervorruft und zur Befreiungsfeier 2009 schmähten rechtsradikale Jugendliche Überlebende und Teilnehmer der Veranstaltungen.

Kulturpolitische Konstruktionen und Inszenierungen von aktueller „Volkskultur"

Ein Blick auf die Schweiz

Sabine Eggmann

Historisch lässt sich festhalten, dass die „Volkskultur" seit der europäischen Moderne sowohl als Begriff wie auch als Phänomen eine wesentliche Rolle in Gesellschaft und Wissenschaft spielt. Mit viel Engagement von Seiten unterschiedlicher AkteurInnen und Institutionen erlangte die „Volkskultur" ein bedeutendes Gewicht sowie eine starke Präsenz im Rahmen des schweizerischen Staates (sowie anderer europäischer Nationalgebilde) bei der Herstellung einer modernen Gesellschaft.[1] Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts dann setzte eine kritische Reflexion und auch Dekonstruktion des ideellen Gehalts von „Volkskultur" im Feld der (Kultur-)Wissenschaft ein, die Begriff und Phänomen als zu verabschiedendes Ideologiekonstrukt profilierte, um sich ab diesem Zeitpunkt den realen sozialen und kulturellen Zusammenhängen aus anderen (sehr viel stärker sozialwissenschaftlich und gesellschaftlich ausgerichteten) Perspektiven zu nähern.[2] Trotz dieser Umorientierung und Neufokussierung des Forschungsblicks manifestieren sich Begriff und Phänomen „Volkskultur" am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts als aktueller Boom.

Verortet man dieses zeitgenössische Phänomen im theoretischen Kontext der „Moderne", entsteht das Bild einer konkurrierend strukturierten Gesellschaft, die sich über ihren sinnstiftenden Horizont immer wieder neu klar werden und diesen mit legitimer Autorität ausstatten muss.[3] Die moderne (und im Besonderen die späte moderne) Gesellschaft (westeuropäischer Konvenienz) formiert sich als Gemeinschaft ohne absolute und unhinterfragbare Wahrheitsinstanzen. Sowohl die Institutionen als auch die Instrumente der Wahrheitsgenerierung über das eigene Sein als Individuum sowie als Kollektiv sind in der Moderne einer konstanten Selbstbeschreibung und Selbstdeutung unterworfen. In diesem Kontext stehen unterschiedliche Verständigungsbegriffe, die dazu dienen, die eigene (gesellschaftlich gefasste) Umwelt in eine bedeutungsvolle und Orientierung stiftende Ordnung zu bringen.[4] In einer anderen

1 Vgl. Marius Risi: Alltag und Fest in der Schweiz. Eine kleine Volkskunde des kulturellen Wandels. Zürich 2003; Wolfgang Kaschuba: Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft: Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit. Frankfurt a.M. 1988.

2 Aus der grossen Menge an Publikationen zu diesem Thema seien exemplarisch als einschlägige „Zeitzeugen" die beiden folgenden Titel genannt: Abschied vom Volksleben. Redaktion: Utz Jeggle, Klaus Geiger, Gottfried Korff. Tübingen 1970; Fach und Begriff „Volkskunde" in der Diskussion. Hg. v. Helge Gerndt. Darmstadt 1988.

3 Vgl. Luhmann, Niklas: Beobachtungen der Moderne. Wiesbaden 1992; Gerhart von Graevenitz (Hg.): Konzepte der Moderne. Stuttgart/Weimar 1999.

4 Vgl. Georg Bollenbeck: Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt

Diktion lassen sich diese Verständigungsbegriffe auch als gesellschaftliche „Interpretamente" fassen, die ein ganzes soziales Konstrukt sinnvollen und legitimierten (Zusammen-)Lebens vorstellen.[5] „Kultur" gehört im deutschsprachigen Raum seit gut 200 Jahren zum bevorzugten Repertoire dieser Selbstverständigung.[6]

„Volkskultur" als gesellschaftlicher „Verständigungsbegriff"

Im Anschluss an dieses theoretisch-historische Fundament lässt sich für den hier zum Thema gemachten Zusammenhang des „kulturellen Erbes" in Wissenschaft und Gesellschaft die These formulieren, dass auch die aktuell fassbare Belebung von „Volkskultur" – sowohl auf der diskursiven wie auf der lebensweltlichen – Ebene als gesellschaftliches Interpretament fungiert, das heisst, dass „Volkskultur" als spezifischer Verständigungsbegriff – im Reden und Handeln – gesellschaftlichen Sinn hervorbringt und eine möglichst breit gestützte soziale Ordnung manifestiert.

Im Rahmen einer Gesellschaft, die sich selbst beobachtet, thematisiert, reflektiert und kritisiert und keine absoluten Autoritäten als Referenz dabei mehr besitzt, bildet sich damit die Grundsituation einer prozeduralisierten, das heisst einer gesellschaftlich organisierten und auf Dauer gestellten gesellschaftlichen Selbst-Verständigung. Die Prozeduralisierung beinhaltet die Autorisierung und Legitimierung von Positionen und von Medien, Darstellungsgenres sowie von unterschiedlichen Praktiken als Instrumente der gemeinsamen Gesellschaftsverhandlung. Diese Selbstverständigung möchte ich dementsprechend als „Politik" definieren, die unter der Voraussetzung einer grundsätzlichen Konkurrenz um soziale Autorität und Wahrheit stattfindet.

Diese These, die ich als möglichen Erklärungszugang zum gegenwärtigen Boom der „Volkskultur" gewählt habe, steht im Kontext des Forschungsprojekts „Kultur und Politik. ‚Volkskultur' zwischen Wissenschaft, kultureller Praxis und (kultur-)politischer Förderung"[7], das an der Schnittstelle von wissenschaftlicher (De-)Konstruktion von „Volkskultur" als Begriff bzw. als gesellschaftsbildendem Konzept, von konkreter kultureller Praxis und von kulturpolitischer Unterstützung (durch unterschiedliche Institutionen zur finanziellen Förderung und zur Vertretung der Interessen von „Volkskultur") platziert ist.[8] Die Untersuchung zielt darauf, die Relationen zwischen der historisch-theoretischen Begriffsreflexion von „Volkskul-

a.M. 1994; Reinhart Koselleck: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt a.M. 2006.

5 Vgl. Beate Binder/Wolfgang Kaschuba/Peter Niedermüller (Hg.): Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts. Köln 2001; Marius Risi: Von der Volkskultur zur „Volkskultur". Die Karriere eines Begriffs. In: Passagen 42 (2006), 4.

6 Vgl. Bollenbeck 1994 (wie Anm. Nr. 4) ; Kaschuba 1988 (wie Anm. Nr. 1); Ders.: Kulturalismus. Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: Zeitschrift für Volkskunde 91 (1995), 27-45, hier 36.

7 Das Projekt steht unter der Leitung von Prof. Dr. Walter Leimgruber am Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Universität Basel und wird vom Schweizerischen Nationalfonds finanziert.

8 An dem Projekt sind neben der Leitung drei Forschende beteiligt, deren Untersuchungsfelder historisch und empirisch unterschiedlich gewählt wurden. Marius Risi konzentriert sich auf die Analyse der historischen Genese von „Volkskultur" als gesellschaftsbildendem Konzept im Verlauf des 20. Jahrhunderts. Daran schliesst sich der hier vorgestellte Forschungsteil an, dessen zeitlicher Schwerpunkt auf dem Ende des 20. und dem Anfang des 21. Jahrhunderts liegt. Als drittes Forschungsfeld und zusätzliche Forschungsebene untersucht Karoline Oehme die stark diversifizierte Volksmusikszene der Innerschweiz.

tur", der bestehenden Forschungspraxis zu „volkskulturellen" Phänomenen und den aktuellen kulturpolitischen Aktivitäten unter dem Label der „Volkskultur" zum Thema zu machen. Das heisst, das Erkenntnisziel beinhaltet eine Auslegeordnung und Analyse der gegenseitigen Verbindungen von „Volkskultur" als wissenschaftliches Konzept, als gelebte Praxis – unter der Selbstetikettierung von „Volkskultur" – und als gesellschaftspolitisch ausgerichtete Kulturförderung in der Schweiz.

Aktuelle Empirie zur „Volkskultur": Eine analytische Beschreibung

Als empirische Basis für die Analyse und Interpretation des hier vorgestellten Forschungsteils wurde ein breit und diversifiziertes Quellencorpus erstellt: Zum einen erfolgte eine Recherche im Internet, die anhand des nicht weiter spezifizierten Stichworts „Volkskultur" ein „Spotlight" auf das aktuell vorhandene Diskursfeld warf. Dieser analytisch nicht näher vorstrukturierte Blick auf das Feld generierte eine dokumentarische Basis der Vielfalt und Diversität, die sich gegenwärtig explizit anhand des Begriffs entfaltet. Auf diesen ersten Zugang zum Feld folgte der Nachvollzug zeitgenössischer Debatten um die rechtlichen Neuregelungen des Bereichs schweizerischer Kulturpolitik. Gesammelt wurden dafür unterschiedliche Äusserungen, öffentliche Stellungnahmen, parlamentarische Eingaben sowie die vorgelegte Neuformulierung des Pro Helvetia-Gesetzes (PHG) und der Entwurf des neuen (eidgenössischen) Kulturförderungsgesetzes (KFG). In diesem Kontext standen auch die Teilnahme an und die Dokumentation von Tagungen, die anlässlich dieser aktuellen kulturpolitischen Veränderungen durch unterschiedliche institutionelle InteressenvertreterInnen lanciert wurden. Ebenfalls in den Forschungsfokus einbezogen wurde die Vernehmlassung zu den zwei Unesco-Konventionen, die sich aktuell mit dem „Schutz und der Förderung der kulturellen Vielfalt" sowie mit dem „immateriellen Kulturerbe (IKE)" beschäftigen. Für den analytischen Einbezug der institutionellen Dimension liegen der Forschung diverse Stiftungsunterlagen, Leitbilder und Leitlinien von Institutionen vor, die sich unter dem Label „Volkskultur" finden bzw. sich explizit für diese einsetzen, wozu aktuell die Pro Helvetia, die UNESCO, der „Conseil International des Organisations de Festivals de Folklore et d'Arts Traditionels" (CIOFF), die „Suisseculture" u.a. gehören. Einen weiteren Teil des Quellencorpus besteht in dem Material, das aus der aktiven und dokumentierenden Begleitung der verschiedenen Anlässe des Schwerpunktprogramms „echos – Volkskultur für morgen" hervorging, das die Pro Helvetia zwischen 2006 und 2008 in unterschiedlichen Regionen in Kooperation mit unterschiedlichen Institutionen der Schweiz durchführt. Last but not least werden laufend Berichte aus unterschiedlichen Medien gesammelt, die in kommunalen, regionalen und nationalen Publikationsforen unter dem Stichwort „Volkskultur" veröffentlicht werden – seien dies Zeitungsberichte, thematische Beilagen von Magazinen und Journalen, Radio- und Fernsehsendungen, Kinofilme u.ä..

Im Folgenden soll anhand dieses Quellenmaterials nach den konkreten Ausformungen der eingangs vorgestellten These, dass es sich bei dem aktuellen „Boom" der Volkskultur um eine spezifische Form der gesellschaftlichen Selbstverständigung über die adäquate Form, Struktur und Machtverteilung der schweizerischen Gesellschaft handelt, gefragt werden. Es wird sich dabei zum jetzigen Zeitpunkt um eine Skizze handeln, die im wesentlichen darauf zielt, die Tragfähigkeit der These im konkreten „Feld" zu erproben und im Rahmen dieser Tagung zu diskutieren.

In die gesellschaftliche Selbstverständigung sind rund um das Instrument der „Volkskultur" unterschiedliche Institutionen und unterschiedliche Personen auf unterschiedlichen Positionen involviert, die anhand diverser Medien, Darstellungsgenres und Praktiken das gesellschaftliche Gemeinsame in seiner Ordnung verhandeln. Für die interpretative Systematisierung des Materials stellen sich dementsprechend die analytischen Fragen, wer sich von welcher Position aus äussert, mit welchen aktuellen Inhalten das Interpretament gefüllt wird und mit welcher Logik es funktioniert. Der Begriff bzw. das Konzept der „Volkskultur" bleibt dabei analytisch eine „Leerstelle", das heisst, es wird explizit danach gefragt, wie sich „Volkskultur" in seiner empirischen Realität konstituiert.

Ich möchte im Folgenden als ein erster Schritt den Fragen nachgehen, wer das Volkskulturkonzept wie und mit welchen aktuellen Inhalten füllt, um daraus in einem zweiten Schritt, eine mögliche Antwort auf die Frage nach der Logik der Selbstverständigung zu entwerfen.

Bei der Suche nach den *Personen und Institutionen*, die „Volkskultur" als Verständigungskonzept wählen bzw. in die Verhandlung dieser „Volkskultur"-Verständigung involviert sind, findet sich eine Breite an unterschiedlichen Positionen: Da äussern sich erstens staatliche Institutionen wie das „Bundesamt für Kultur (BAK)", die bundesstaatliche Stiftung „Pro Helvetia" als auch die „Kommission für Wissenschaft, Bildung und Kultur (WBK)". Ebenso meldet sich zweitens eine ganze Anzahl von nicht-staatlichen Organisationen und Vereinen zu Wort, die sich den Zielen von Schutz, Tradition, Weiterführung, Weiterentwicklung, Identifikation und Orientierung der „Volkskultur" – aber auch der Gesellschaft *durch* die Volkskultur – verpflichtet sehen. Im Sinne gesellschaftlicher Interessenvertretungen bringen sich beispielsweise der bereits erwähnte CIOFF Suisse, die Schweizerische UNESCO-Kommission – vor allem im Kontext ihrer beiden Konventionen zum „Schutz der kulturellen Vielfalt" und zum „Immateriellen Kulturerbe (IKE)" –, die „Schweizer Koalition für kulturelle Vielfalt"[9], die Nicht-Regierungsorganisation „Traditions pour Demain"[10] und die „Suisseculture" [11] in die Diskussion ein.

Im Kontext der Vereine und Organisationen ist auch die dichte und mitgliederstarke Verbandsszene zu nennen, – dazu gehören Vereinigungen wie der Schweizerische Jodelverband, die Schweizerische Chorvereinigung (SCV), die Schweizerische Trachtenvereinigung (STV), der Verband Schweizer Volksmusik, der Zentralverband Schweizerischer Volkstheater bzw. die Fédération Suisse des Sociétés Théâtrales d'Amateurs – die „volkskulturell" äusserst präsent ist. Drittens sind unter dem Aspekt der AkteurInnen die Vielen zu nennen, die ihre eigene – z.B. musikalische oder (kunst-)handwerkliche – Praxis als „volkskulturelle" verstehen, seien sie als Mitglieder in einem der Verbände organisiert oder nicht, und so in den Prozess der Verständigung involviert sind. Quantitativ mit grossem Aufwand erhebt viertens die[12] „Wissenschaft" in

9 Die „Schweizer Koalition für kulturelle Vielfalt" versteht sich als Vereinigung schweizerischer Kulturorganisationen, Nicht-Regierungsorganisationen und Persönlichkeiten in der Schweiz mit einer momentanen Mitgliedszahl von 80 Organisationen und Persönlichkeiten mit insgesamt über 100'000 Mitgliedern. Vgl. http://www.coalitionsuisse.ch/fs_de.htm (Zugriff 15.11.2007).

10 Vgl. http://erc.unesco.org/ong/fr/directory/ONG_Desc.asp?mode=gn&code=1209 (Zugriff 19.02.2008).

11 Die „Suisseculture" vereinigt als Dachverband die professionellen Kulturschaffenden der Schweiz. Vgl. http://www.suisseculture.ch (Zugriff 19.02.2008).

12 Beispiele solcher Tagungen sind beispielsweise die aktuelle Frühjahrstagung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW) zum historischen Sprachlexikon der Schweiz „Das Idiotikon: Schlüssel zu unserer sprachlichen Identität oder mehr?" am 24.04.2008 bzw. die letzte Herbsttagung zum Thema des kulturellen Erbes in seiner Vermittlung „Das Digitale Gedächtnis der Schweiz" am 8./9.11.2007. In ähnlicher thematischer Ausrichtung fanden das Kolloquium der ICOMOS zur „Kulturgütererhaltung in der

Form von Tagungen[12], Lehrveranstaltungen[13], Ausstellungen, Museen[14] und Publikationen[15] ihre Stimme sowie fünftens in den Printmedien konstant und zahlreich Beiträge zur „Volkskultur" veröffentlicht werden, egal ob es sich dabei um regionale Tageszeitungen, um Journale oder um lokale wie gesamtschweizerische Gratiszeitungen[16] handelt; das Thema beschäftigt MacherInnen und LeserInnen gleichermassen.

Und – in meiner Aufzählung vorläufig letztens – setzen sich diverse Kunstschaffende in Form von Filmen, in Performances und Konzerten mit schweizerischer Volkskultur auseinander. Aktuelle Manifestationen davon sind „Das Erbe der Bergler. Ein Wildheuerfilm" von Erich Langjahr, Schweiz 2006[17] oder auch „Heimatklänge. Vom Juchzen und anderen Gesängen", ein Film von Stefan Schwietert, Schweiz 2007[18], sowie das schon weit über die Schweiz hinaus bekannte Duo „Stimmhorn"[19] oder auch Erika Stucky mit ihrer aktuellen Tour „suicidal yodels"[20].

Auffällig an dieser Stimmenvielfalt ist nicht nur deren Breite und Zahl sondern auch die Unterschiedlichkeit der Positionen, von denen sich die AkteurInnen zu Wort melden. Grundsätzlich gilt dabei, dass die Zugänglichkeit zu dem Verhandlungsfeld formal unbestimmt bleibt und jedem bzw. jeder, die gewillt ist sich einzubringen, ein Podium oder Forum dafür zur Verfügung steht.

Kulturpolitik" am 2./3.11.2006 oder das Symposium zum Programmstart von „echos" im September 2006 statt. Die genannten Tagungen stellen nur eine kleine Auswahl der wissenschaftlichen Veranstaltungen innerhalb der letzten beiden Jahre dar. Die Liste liesse sich allerdings im Rückblick auf die letzten zehn Jahre leicht um einiges verlängern.

13 Vgl. die Vorlesungsverzeichnisse der Universitäten Basel und Zürich im Verlauf der letzten 15 Jahre.

14 Einschlägige Beispiele dafür sind das 2007 neu gegründete „Haus der Volksmusik" in Stans, das inzwischen nur noch virtuell geführte „Haus der Volkskultur", das 1991 in Burgdorf eröffnet und 2005 dort wieder geschlossen wurde, das „Schweizerische Landesmuseum", die vielzähligen regionalen Heimatmuseen und deren Ausstellungen; Vgl. http://www.hausdervolksmusik.ch , http://www.kornhaus-burgdorf.ch, http://www.musee-suisse.com/d/index.php und http://www.tom-brain.ch/muru4d.htm (Zugriff 19.02.2008).

15 Auch hier seien nur auswahlweise einige Beispiele zitiert: Handbuch der schweizerischen Volkskultur. Hg. v. Paul Hugger. 3 Bde. Zürich 1992; Werner Bellwald: Zur Konstruktion von Heimat. Die Entdeckung lokaler „Volkskultur" und ihr Aufstieg in die nationale Symbolkultur. Die Beispiele Hérens und Lötschen (Schweiz). Sitten 1997; Franziska Schürch: Theaterkultur im Lötschental. Das Volkstheater als Spiegel des soziokulturellen Wandels im 19. und 20. Jahrhundert am Beispiel des Lötschentals. Basel 1999; Marc-Antoine Camp: Die UNESCO-Konvention zur Bewahrung des immateriellen Kulturerbes. In: GVS/CH-EM Bulletin (2006), 58-67; Echos – Volkskultur für morgen. Passagen 42 (2006).

16 Diverse Beispiele für die Thematisierung von „Volkskultur" finden sich in Tageszeitungen wie der „BaslerZeitung", dem „TagesAnzeiger", der „Neuen Zürcher Zeitung", der „Berner Zeitung", in Journalen wie dem „Facts" oder der „Weltwoche", in lokalen und überregionalen Gratiszeitungen wie dem „Baslerstab", dem „20 Minuten", dem „heute" u.a.

17 Vgl. http://www.langjahr-film.ch (Zugriff 15.11.2007): Im Film »Das Erbe der Bergler« erlebt der Zuschauer die letzten Wildheuer im Muotatal im Kanton Schwyz.
Jedes Jahr am ersten August, dem Schweizerischen Nationalfeiertag, steigen die Wildheuer hinauf in die steilen Planggen des »Hinteren Heubrig«, ausgerüstet mit Sensen, Heugaren und Griff-Holzschuhen, um die Wildheu-Ernte einzubringen, so wie das schon ihre Väter gemacht haben. Sie sind die Söhne einer Generation, die in der Herausforderung und im Einvernehmen mit der Natur lebten und überlebten. Mich interessiert das Wissen des einfachen Lebens, die Grundlage der menschlichen Existenz. Erich Langjahr."

18 Vgl. http://www.heimatklaenge.ch (Zugriff 15.11.2007).

19 Vgl. http://www.stimmhorn.ch (Zugriff 15.11.2007).

20 Vgl. http://www.erikastucky.ch (Zugriff 15.11.2007).

Mit dem Podium ist gleichzeitig die Frage nach den *Formen und Medien* der Verhandlung angesprochen. Entsprechend den Kernkompetenzen und Interessen der unterschiedlichen Institutionen bzw. Personen gestaltet sich die Wahl der geeigneten Äusserungsmodi: Im Bereich der staatlichen wie nicht-staatlichen VertreterInnen bieten sich diesen die Möglichkeiten der institutionalisierten Interessenvertretung an, wie beispielsweise Tagungen, Newsletters – in der traditionellen Printversion und/oder als Emailversand –, Internetseiten, Gesetzesvorgaben oder auch öffentliche Communiqués.

Ebenso wesentliche Formen der Verhandlung sind die unterschiedlichen Praxisformen der Menschen in ihren diversifizierten Praxisfeldern, wie sie das Schwerpunktprogramm „echos" der Bundesstiftung Pro Helvetia wiederum selbst – sozusagen reflexiv – in ihre eigenen Äusserungen zur „Volkskultur" integriert hat: Gemeint sind damit musikalische, theatralische, handwerkliche, architektonische, textilgestaltende aber auch religiöse Praxen[21]. Äusserst materiell gestaltet das Mittel der finanziellen Förderung und der dafür festgeschriebenen Förderungsprogramme, -kriterien, -ziele[22] die Ausführung (und Ausführlichkeit) der gesellschaftlich intendierten Statements qua „Volkskultur".

Und nicht zuletzt wirken die jeweiligen begrifflichen Wahlen als effiziente Elemente der Diskursgestaltung, wie sie sich in den Diskussionen um die Definition von „Volkskultur", von „kultureller Vielfalt", von „immaterieller Kultur" und „kulturellem Erbe" niederschlagen.

Abstrahiert gefasst bilden die medialen Verhandlungsformen vier Kompetenz- und Wahrnehmungsfelder ab, die die Art der Mitsprache – diskursiv – formen: (1) Inhaltliches und strukturelles Wissen, (2) handwerkliche und/oder berufliche Praxis, (3) sinnliche Erfahrung und Wahrnehmung sowie (4) die nötigen finanziellen Mittel (durch Stiftungskapital, Vereinskapital, staatliche Steuergelder oder privatwirtschaftlich erworbene Mittel) bilden ein Set an Äusserungsmodalitäten, derer sich diejenigen, die gehört werden – und gehört werden wollen – bedienen (müssen). Das heisst – sozusagen im Umkehrschluss –, auch wenn der Zugang der Personen zur Mitbestimmung von schweizerischer Gesellschaft qua „Volkskultur" formal unbestimmt bleibt, so formiert sich der faktische Zugang in (mindestens) vierfach bestimmter Art.

Die Breite und Diversität der AkteurInnen im Feld der „Volkskultur" findet ihre Entsprechung auf der Seite der RezipientInnen: Die jeweilige Spezifik des tragenden Umfelds beeinflusst faktisch das erwartbare Publikum. Sind die unterschiedlichen Publika also äusserst di-

21 Vgl. dazu die diversen Kooperationsprojekte von „echos": (1) Die Ausstellung zur „Glaubens-Kultur" in Stans, (2) das Chorprojekt „Kaléidoschoral" im französischsprachigen Raum der Schweiz, (3) die verschiedenen Veranstaltungen zum Thema Architektur und Wohnkultur unter den Titeln „Tradition neu belebt, Sanieren von Schutzobjekten", „Innovatives Wohnen im Baudenkmal. Drei Symposien", „Tanner & Holzer. Ein Kunstprojekt" im Freilichtmuseum Ballenberg, (4) das Treffen verschiedener Freilichttheatergruppen, (5) das „Festarchiv" zu Kunst, Design und Textilindustrie in der Ostschweiz sowie (6) die Sommerakademie zur „Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Schweizer Volkskultur" in der Nordwestschweiz.

22 Vgl. dazu die im Internet leicht greifbaren Förderungsprogramme, -kriterien und -ziele diverser bundesstaatlicher, kantonaler und privatrechtlicher Förderinstitutionen der Schweiz über das elektronische Stiftungsverzeichnis auf der offiziellen Homepage des Bundes unter http://www.edi.admin.ch/esv/00475/00698/index.html (Zugriff 19.02.2008) oder auch den Bericht zum Vernehmlassungsentwurf über das schweizerische Kulturförderungsgesetz (KFG) und das Pro Helvetia-Gesetz (PHG) unter http://cms.ifa.de/fileadmin/content/informationsforum/online_services/downloads_europanetz/BundesgesetzKuf_Schweiz.pdf (Zugriff 19.02.2008).

versifiziert, so verbindet dieses Feld der RezipientInnen aber die allen gemeinsame strukturelle Charakteristik der vermittelten Kommunikation. Zwischen den sich äussernden Personen (oder Institutionen) und dem sehenden, lesenden und zuhörenden Publikum steht immer das Distanz schaffende Medium. Sind die Distanzen auch unterschiedlicher Art und Weite, ist ihnen allen dennoch gemeinsam, dass die Kommunikation vermittelt statt unmittelbar von Angesicht zu Angesicht und in direktem Dialog stattfindet.

Mit dieser Art der vermittelten Kommunikation scheint die zeitgenössische „volkskulturelle" Verständigung zum genauen Gegenteil dessen zu werden, was das traditionell definierte Konzept der „Volkskultur" als eine seiner Charakteristika definierte: die Nähe und Unmittelbarkeit der Verständigung[23]. Die Verschiebung vom Unmittelbaren zum Vermittelten lässt sich aber auch als historisch bedingte Anpassung an die Gegebenheiten der Kommunikation verstehen. Als entscheidender Punkt der gesellschaftlichen Verständigung zeigt sich dann das Faktum der Kommunikation und die Adressierung potentiell aller Gesellschaftsmitglieder; nicht die Mittelbarkeit der Kommunikation trifft das Wesentliche der "Volkskultur" sondern die breite und verbreitete kommunikative Verständigung über die gemeinsame Gesellschaft.

Als letzten analytischen Punkt möchte ich noch die Themen vorstellen, die verhandelt werden, und damit den Blick auf die aktuellen Inhalte werfen, mit denen das volkskulturelle Interpretament gefüllt wird. In Analogie zur Mit- und Ansprache in diesem Verhandlungsraum zeigt sich auch hier die Ähnlichkeit zur traditionell definierten „Volkskultur": Thematisiert wird die „Gesamtheit der Lebensformen"– und zwar auch des „ländlich-bäuerlichen" Umfelds, wie es lange als typisch für die Definition von „Volkskultur" gegolten hat[24]. Die regelmässigen thematischen Häufungen im aktuellen Feld umfassen die historisch einschlägig mit „Volkskultur" assoziierten Handlungsfelder von Trachten, Brauchtum, Volksmusik, ländlich-alpiner Architektur und Landschaft. Der Unterschied zwischen dem historisch und dem gegenwärtig manifestierten Konzept der „Volkskultur" zeigt sich im Kriterium der Ausschliesslichkeit: Im Gegensatz zum früheren Konzept werden aktuell diese Felder nicht als ausschliessliche schweizerische Lebensäusserungen gezeigt, sondern sie werden als ein Teil der zeitgenössischen Gesamtheit aller möglichen zeitgenössischen Äusserungsformen des Lebens präsentiert. Die Ausweitung über die konkret regionale – als „ländliche" und „alpine" – und die spezifisch materialisierte Manifestation – als Trachten, Bräuche und Volksmusik – des Volkskulturellen in der allgemeinem Form von Kleidung, ritualisierten Lebenssituationen und künstlerisch verarbeiteter Gegenwart ermöglicht den Einbezug aller je vom Betrachter bzw. der Betrachterin mitgedachten zeitgenössischen Handlungsfelder. Die Themensetzung über die bekannten und assoziativ als einschlägig besetzten Bilder schweizerischen Lebens funktioniert konsequent in der Figur des „pars pro toto". Damit die genannten Aspekte als Teile der Gesamtheit fungieren können, genügt die Ausweitung in Form der Entkonkretisierung und Entspezifizierung der Lebensformen allein nicht. Zu der Verallgemeinerung der bildhaften Assoziationen ländlich-alpinen Lebens als aktuelle Repräsentation schweizerischer Lebenswelt tritt die grosse Verbreitung gerade dieser spezifischen Formen durch die Ökonomisierung derselben als Konsumgut für alle – und das weit über den ländlich und sogar national definierten Kontext hinaus[25].

23 Vgl. Risi 2003 (wie Anm. 1).

24 Vgl. Risi 2006 (wie Anm. 5), 2.

25 Dazu gehört sowohl die Vermarktung von Trachten, Volksmusik, alpiner Architektur und der Landschaft an sich als auch deren Marktfähigkeit in modifizierten Formen.

Mit welcher Logik funktioniert das Interpretament?

Die Frage, mit welcher Logik dieses Interpretament der „Volkskultur" arbeitet und funktioniert, bringt eine erste Ordnungsstruktur der soeben analytisch skizzierten Oberfläche zum Vorschein: Als wesentliche Funktionselemente der Formation, die die genannten Ebenen zu einem gemeinsamen Sinnkontext zusammenfügen, wirken die Aspekte der Verbindung und der Übersetzung.

Das für einen diskursiven Kontext konstitutive Element der Verbindung erreicht die semantische Zusammengehörigkeit der Themen, Medien, Foren und der sich äussernden Personen sowie des angesprochenen Publikums innerhalb des über die „Volkskultur" als ein Feld kenntlich gemachten Verständigungsraums. So lassen sich die verschiedensten Menschen innerhalb der gegenwärtigen schweizerischen Gesellschaft, die auf ganz unterschiedlichen Positionen stehen und über unterschiedliche Aktivitäten und Handlungsinstrumente verfügen, mit variierten Thematisierungen zeitgenössischen Lebens und anhand eines diversifizierten Mediensets zu den RepräsentantInnen bzw. der Repräsentation einer gemeinsamen staatlich gefassten Gesellschaft verbinden. Die gewählten Begriffe aus dem einschlägigen Repertoire der „Volkskultur" bilden analog dazu die faktisch komplexe gesellschaftliche Gemeinschaft in der eingängigen Logik ihrer genuinen Zusammengehörigkeit ab: Die Verknüpfung der Begriffe des „Erbe", der „Vielfalt" und der „Volkskultur" evoziert und konstruiert die Zusammengehörigkeit von Geschichte (als „Erbe"), von den in einer Gesellschaft lebenden, unterschiedlichen Menschen (als „Volk" in seiner „Vielfalt") und von der das gemeinsame Zusammenleben regelnden Ordnung (als „Kultur"). Oder anders formuliert: Die verbindende Zusammenstellung der Begriffe zeichnet über die „Volkskultur" das Bild von historischer Einbindung, nationaler Orientierung und produktiver Innovation durch die gegenwärtige Praxis aller als Modell der zeitgenössischen bzw. zukünftigen schweizerischen Gesellschaft.

Das zweite – für den Zusammenhang der hier analysierten Formation spezifische – Element der Übersetzung, die diese in der diskursiven Verbindung hergestellten Logik stützt und zur Verbreitung tauglich macht, basiert auf seiner doppelten Bedeutung von „verständlich machen" und von „hinübertragen": Sowohl auf der Ebene der Verarbeitung als auch auf derjenigen der Vermittlung und Rezeption bewirkt die Übersetzung des Konzepts „Volkskultur" in ganz unterschiedliche Felder – wie diejenigen der Politik, des Kunstschaffens, der Wissenschaft und der Information – über unterschiedliche, als „volkskulturell" gezeichnete Themen, in unterschiedlichen Medien und durch sehr verschiedene Personen das Verständnis und das Verstehen von einer historisch gewachsenen, national integrierten und vielfältig innovativen Gesellschaft.

Diese diversifizierte und sozusagen konstante Übersetzung führt zu einer Verdichtung bzw. Komplexitätssteigerung des immer wieder in anderen Zusammenhängen, durch unterschiedliche Personen mit unterschiedlichen Verarbeitungsarten für unterschiedliche Publika vorgestellten Komplexes von „Volkskultur". Und dies wiederum erreicht eine gruppenspezifische Diversifizierung des Ansprechpotentials bei gleichzeitiger integrativer Verbindung dieser unterschiedlichen AdressatInnen zu der gleichen gemeinsamen Gesellschaft. Als Modell der schweizerischen Gesellschaft, die über die und anhand der „Volkskultur" profiliert und portiert wird, entsteht so das Bild einer „differenziert integrierten Gemeinschaft".

Die historische und gesellschaftliche Plausibilität des Interpretaments „Volkskultur"

Zum Schluss möchte ich hier noch eine vorläufige Antwort auf die Frage, warum gerade „Volkskultur" als Konzept der gemeinsamen gesellschaftlichen Verständigung gewählt wird – und deshalb einen aktuellen Boom manifestiert – anfügen: Das Gesellschaftsmodell einer „differenzierten Integration", wie sie in der gerade vorgetragenen Formationsordnung skizziert wurde, arbeitet konstant und konsequent mit der dargestellten Logik der Verbindung und Übersetzung: Im Konzept der „Volkskultur" gelingt mit der an sich paradoxen Konstruktion einer „differenziert integrierten Gesellschaft" eine vorstellungsmässige Homogenisierung der real sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Struktur, Praxis, Lebens- und Erlebenswelt. Das heisst, die konkrete Heterogenität und Diversität der schweizerischen Gesellschaft wird – sozusagen dialektisch – aufgehoben, das heisst, eingebettet, aufgelöst und zur Synthese zusammengefasst in der diskursiv gemeinsam hergestellten Vorstellung von „einer" – und somit das ganze „Volk" in einer gemeinsamen „Kultur" umfassenden und zusammenfassenden – „Schweiz".

Damit lässt sich der eingangs gesetzte Vortragstitel an dieser Stelle noch einmal zitieren, jetzt aber in folgender Konkretisierung: „Kulturpolitische Konstruktionen und Inszenierungen von aktueller ‚Volkskultur'. Ein Blick auf die Schweiz" sprechen von der Konstruktion der schweizerischen Gesellschaft mithilfe des Konzepts von „Volkskultur" als politischem Instrument, innerhalb dessen sich die schweizerische Gesellschaft als gemeinsamer Staat manifestiert, der – aus differenten Personen, Lebenssituationen, Praktiken und Lebensbereichen zusammengesetzt – zur staatlich mitgetragenen, gesellschaftlichen Einheit inszeniert wird.

Warum diese Politisierung von „Volkskultur" als gesellschaftlicher Verständigungsbegriff gegenwärtig funktionieren kann bzw. welche zeitgenössischen Bedingungen die Plausibilität von „Volkskultur" als Verständigungsbegriff schaffen, kann ich hier nur in Form einer neuen These formulieren, die als Ausblick auf die weitere Arbeit gelten kann: Das Konzept der "Volkskultur" hat sich im Anschluss an die mannigfaltigen strukturellen Gesellschaftsveränderungen vom Interpretament, das der nationalisierenden Einheit und schichtspezifischen Strukturierung der modernen Gesellschaft (im 19. und frühen 20. Jahrhunderts) diente, zum Modellierungsinstrument einer "differenzierten Integration" schweizerischer Gesellschaft auf der Basis einer politischen und bildungsdefinierten Demokratisierung im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts[26] von vervielfältigten und veränderten Medienmöglichkeiten für eine inner- und internationale gesellschaftliche Kommunikation sowie einer weniger schicht- als vielmehr kompetenzbestimmten Gesellschaftsstruktur[27] gewandelt. Zum zeitgenössisch akzeptablen

26 Zur Konkretisierung dieser politischen und sozialen Veränderungen seien hier nur einige Stichworte wie diejenige der Einführung des allgemeinen Wahl- und Stimmrechts für die gesamte erwachsene Schweizer Bevölkerung, die Veränderung der Zugänglichkeit und der Struktur der Bildung und der demographische Wandel durch wirtschaftsbedingte Migration seit den späten 1960er Jahren genannt. Vgl. dazu das Historische Lexikon der Schweiz, die Lemmata „Stimm- und Wahlrecht", „Industrialisierung. 3 – Soziokulturelle Veränderungen", „Einwanderung", „Berufsbildung" und „Gymnasium". Online unter: www.hls-dhs-dss.ch (Zugriff 19.02.2008).

27 Vgl. dazu die Studien zum Umbau der Gesellschaft vom Wohlfahrtsstaat zu der Gemeinschaft aus UnternehmerInnen ihrer Selbst u.a. von Ulrich Bröckling u.a. (Hg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt a.M. 2004 (3. Auflage) bzw. Stephan Lessenich: Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus. Bielefeld 2008.

und plausiblen Verhandlungsinstrument mutieren die als „volkskulturell" bestimmten Themen- und Praxisfelder konsequent durch die konstant mitgeführte Komponenten der Interessenvertretung, die an das Phänomen der Demokratisierung anschliessen, der Proklamation eines notwendigen Schutzes von „Vielfalt" im Anschluss an die zunehmende Heterogenität der Bevölkerung und die zunehmende Auflösung der gesellschaftlichen Strukturierung nach „Schicht" oder "Klasse" und der (im doppelten Sinn) selbst-bewussten Selbstdarstellung von „Volkskultur", die sich auf die Kompetenzorientierung und das aktuell propagierte Selbstmanagement bezieht.

Das maritime Erbe

Über Musealisierung, „doppelte Identität" und Tourismusmarketing an der Nordseeküste

Norbert Fischer

Am 27. Februar 2003 ging an der deutschen Nordseeküste ein historischer Leuchtturm, das "Oberfeuer Eversand" (kurz: Obereversand), auf eine gefahrvolle Reise. Mit großem technischen Risiko wurde dieses über 30 Meter hohe Bauwerk von seinem angestammten Platz in der Weser-Mündung auf dem Wasser über mehrere Kilometer ans Ufer transloziert. Der schwimmende Transport über die Unterweser war aufwändig und kompliziert, da man nicht den direkten, kaum mehr als zehn Kilometer langen Weg nehmen konnte, sondern sich von Fahrwasser zu Fahrwasser bewegen musste. Seinen neuen Standort fand der historische Leuchtturm im Seebad Dorum-Neufeld, das – auf halbem Weg zwischen Bremerhaven und Cuxhaven – im Land Wursten liegt.

Die Versetzung des Leuchtturms Obereversand ist ein spektakuläres Beispiel für die Musealisierung maritimer Objekte – ein Prozess, der seit einigen Jahren an der Nordseeküste zu beobachten sind. Definitorisch umfasst der Begriff „Musealisierung" zunächst und im engeren Sinn jenen in der Museumswissenschaft bekannten Funktionswandel, dem ein Objekt unterliegt, wenn es ins Museum gelangt. Es verliert seine ursprüngliche Funktion und wird gleichsam mit der historischen Epoche stillgestellt, die es repräsentiert: „Als Kennzeichnung einer bestimmten Umgangsform mit Gegenständen wird Musealisierung zum zentralen Begriff in der kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Historisierung des Alltags."[1] Allerdings kann die ursprünglich engere museologische Definition im Folgenden auf die offene Küstenlandschaft übertragen werden, denn „Musealisierung" beschränkt sich in einem weiteren Verständnis nicht auf den Museumsraum.[2] Dabei soll zugleich gezeigt werden, wie die Musealisierung des maritimen Erbes[3] der Entwicklung des Tourismus an der Nordseeküste und – damit zusammenhängend – vor Ort einer regionalspezifischen „doppelten Identitätsstiftung" dient.

Der historische Leuchtturm Obereversand ist zwar das wichtigste, aber keineswegs einzige Beispiel für diese Prozesse, die gleich noch ausführlicher zu erläutern sein werden. Besonders vielfältig erscheint das maritime Erbe in dem an der Elbmündung gelegenen Seebad Cuxhaven, das zugleich eine bedeutende Hafenstadt ist. Hier präsentieren sich in musealisierter

1 Thomas Overdick: Landschaft und Museum. Theoretische Überlegungen zur Musealisierung von Landschaft. In: Museologie Online 1, 1999, 8.

2 Ebd.; siehe auch Ulrich Borsdorf/Heinrich Theodor Grütter/Jörn Rüsen (Hrsg.): Die Aneignung der Vergangenheit. Musealisierung und Geschichte. Bielefeld 2004.

3 Zum „Erbe"-Begriff siehe Dorothee Hemme/Markus Tauschek/Regina Bendix (Hrsg.): Prädikat „Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Berlin, Münster 2007; Ingo Schneider: Wiederkehr der Traditionen? Zu einigen Aspekten der gegenwärtigen Konjunktur des kulturellen Erbes. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 108, 2005, 1-20.

Form – gleichsam als „maritime Landschaft" – unter anderem das zum Wahrzeichen des Ortes gewordene Seezeichen „Kugelbake" (erstmals errichtet 1704/05), das Technik-Denkmal des Semaphors (eines ursprünglich 1884 in Betrieb genommenen optischen Windanzeigers; Erneuerung 1971) und das historische Stackwerk „Alte Liebe" (ein vor allem aus Rammpfählen

Abb. 1: Der Leuchtturm Oberfeuer Eversand nach der Translozierung (Foto: Norbert Fischer)

bestehendes Ufer- und Hafenschutzwerk aus dem frühen 18. Jahrhundert, heute Aussichtsplattform und Schiffsanleger).[4] Elbaufwärts von Cuxhaven bietet der Altenbrucher Leuchtturm „Dicke Berta" ein weiteres Beispiel für die Musealisierung der Küste durch historische Leuchttürme. Der an der Schleuse gelegene Turm wurde 1897 als so genanntes Unterfeuer in Betrieb genommen. Ab 1983 wurde er wegen der Modernisierung im Seezeichenwesen nicht mehr benötigt, aber eine Bürgerinitiative rettete dieses stählerne Wahrzeichen Altenbruchs vor der Verschrottung.[5] Blicken wir noch auf Beispiele westlich der Weser: In Fedderwardersiel (Butjadingen) erinnert ein museal aufgestelltes ehemaliges Sieltor an die Bedeutung des Schleusenbaues für die Nordseemarschen. Auf der ostfriesischen Insel Borkum verweisen inmitten des Hauptortes alte Wal-Kinnladen auf den Wohlstand der so genannten Walfang- oder Grönlandfahrt-Epoche – einer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Blütezeit dieser und anderer ost- und nordfriesischer Inseln im 17. und 18. Jahrhundert.[6] Viele weitere Beispiele aus anderen Küstenorten ließen sich anführen.

4 Hermann Borrmann: Daten zur Geschichte des Amtes Ritzebüttel und der Stadt Cuxhaven. Cuxhaven 1982.

5 Online unter: www.dickeberta.de/information/geschichte.htm (Zugriff: 14. Juli 2007).

6 Hans Peter Wegmann: Borkum: Geschichte der Insel, Schiffahrt und See, Tiere und Pflanzen. Leer 1991.

Leuchtturm als Chiffre: Das Konzept des „maritimen Tourismus"

Zurück nach Dorum-Neufeld: Im wirtschaftlich strukturschwachen, verkehrstechnisch ungünstig gelegenen Land Wursten, zu dem Dorum-Neufeld gehört und das einst eine wohlhabende, vom Marschenbauerntum dominierte Landesgemeinde bildete,[7] ist der Tourismus inzwischen die Haupteinnahmequelle. Allerdings leidet die Region, die kommunalpolitisch zum Landkreis Cuxhaven gehört, unter einer wenig attraktiven Küstentopografie. Es fehlen jene weitläufigen Sandstrände, die für Feriengäste den Reiz der Nordseeküste ausmachen – von den reizvollen Dünenlandschaften der ostfriesischen Inseln ganz zu schweigen.[8]

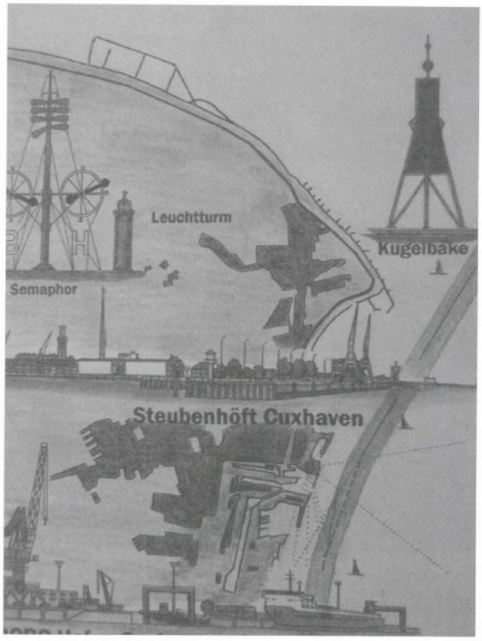


Abb. 2: Maritimes Erbe in Cuxhaven auf einer Tourismus-Karte: Semaphor (optischer Windanzeiger), Leuchtturm, Seezeichen „Kugelbake" und Auswandererанlage Steubenhöft (aus: Maritime Landschaft Unterelbe, gezeichnet von Dieter-Theodor Bohlmann, Stade 2002, Ausschnitt)

Um diesem Manko entgegenzuwirken, entwickelten die Samtgemeinde Land Wursten und ihre Tourismus-Gesellschaft im Jahr 2000 das Konzept des „maritimen Tourismus". Hier wird das maritimkulturelle Erbe gezielt eingesetzt und in musealisierter Form in der offenen Landschaft neu präsentiert. Unter diesen Vorzeichen entstand um den Dorum-Neufelder Kutterhafen die Inszenierung eines maritimes Ensembles, das als Paradebeispiel für die Musealisierung der Küstenlandschaft gelten kann: alte Anker, Sieltore, Sturmflut-Anzeiger mit historischen Höchstwasserständen und Deichhöhen, ein Deichbau-Denkmal[9] und – als Hö-

7 Jens Dircksen/Claudia Dircksen (Hrsg.): Land Wursten. Bilder aus der Geschichte einer Marsch. Bremerhaven 2007; siehe auch Michael Ehrhardt: „ Dem großen Wasser allezeit entgegen" – Zur Geschichte der Deiche in Wursten. Stade 2007.

8 Wiebke Kolbe: Strandurlaub als liminoider (Erfahrungs-) Raum der Moderne? Deutsche Seebäder im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Hans-Jörg Gilomen/Beatrice Schumacher/Laurent Tissot (Hrsg.): Freizeit und Vergnügen vom 14. bis zum 20. Jahrhundert. Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte 20, 2005, 187-200.

9 Zur symbolischen Funktion von Denkmälern an der Küste beispielhaft Brigitta Schmidt-Lauber: Maritime Denkmals(er)findung. Ein Küstenort inszeniert seine Geschichte. In: Norbert Fischer/Susan Müller-

hepunkt – der translozierte Leuchtturm Oberfeuer Ewersand. Derzeit wird darüber hinaus die Errichtung eines neuen Deichmuseums geplant, dessen Baukörper die Gestalt des nahegelegenen Seedeiches annehmen soll. Wie der Leuchtturm, so gilt auch der Deich als Symbol der Nordseeküste, ihrer Bewohner und ihrer Lebenswelten.[10]

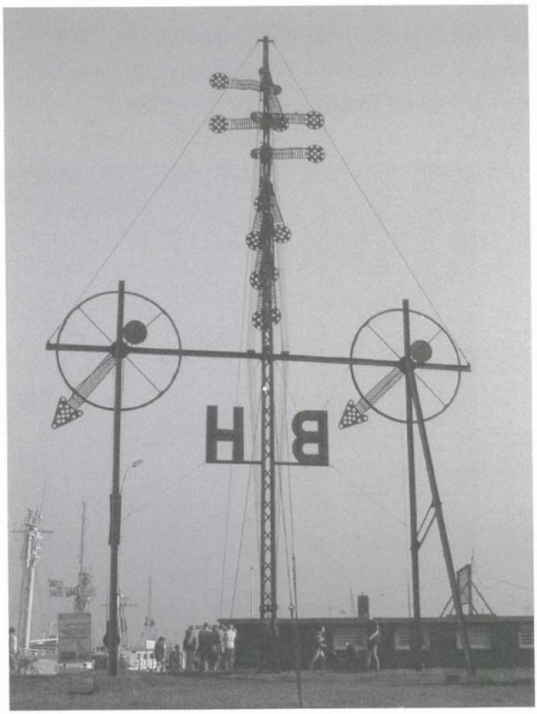


Abb. 3: Technikdenkmal Semaphor an der Elbmündung in Cuxhaven (Foto: Norbert Fischer)

Für das Seebad Dorum bedeutet die maritime Musealisierung die dringend ersehnte Profilierung im Wettbewerb der Seebäder. Die Inszenierung des „maritimen Erbes" ist hier das entscheidende Element in der Schaffung eines spezifischen, öffentlichkeitswirksamen Profils – oder, um es mit einem Schlagwort modernen Marketings zu benennen: eines Alleinstellungsmerkmals. Der Erfolg dieses Konzepts wird durch die Analyse einer Consulting-Gesellschaft bestätigt: „In Dorum-Neufeld konzentrieren sich heute die touristischen Ströme: Mit Kutterhafen und Leuchtturm, Grünstrand, Wellenfreibad, Kinderspielhaus, Tourist-Information

Wusterwitz/ Brigitta Schmidt-Lauber (Hrsg.): Inszenierungen der Küste. Berlin 2007, 184-217; siehe auch: Gerhard Kaldewei: „Im Kampf für Heimat und Volk". Fritz Höger als „Professor für Baukunst" an der Nordischen Kunsthochschule zu Bremen 1934/35 und seine Entwürfe für die „Denkmäler Deutscher Hochseefischerei" von 1937 in Bremerhaven, in: Jahrbuch der Männer vom Morgenstern 79, 2000, 115-141. Siehe allgemein auch Martin Döring/Wolfgang von Settekorn/Hans von Storch (Hrsg.): Küstenbilder, Bilder Küste. Interdisziplinäre Ansichten, Ansätze und Konzepte. Hamburg 2005; mentalitätsgeschichtlich Bernd Rieken: Nordsee ist Mordsee. Münster 2005.

10 Norbert Fischer: Deiche oder die Herrschaft über das Wasser: Zur kulturellen, sozialen und politischen Symbolik der Grenze zwischen Land und Meer. In: Thomas Hengartner/Johannes Moser (Hrsg.): Grenzen und Differenzen. Vorträge des 35. Deutschen Volkskunde-Kongresses. Dresden 2007, 687-704; Bernd Rieken: Borderline oder Der Deich als Grenze. Psychoanalytische und kulturgeschichtliche Aspekte der friesischen Mentalitätsgeschichte. In: ebd., 705-712.

und Nationalpark-Haus, zahlreichen touristischen Anbietern und vielen touristischen Unterkünften hat sich der Ort zum Seebad entwickelt. Jährlich rd. 650.000 Übernachtungen und mindestens ebenso viele Tagesausflügler bestätigen die erfolgreiche touristische Entwicklung des Ortes."[11]

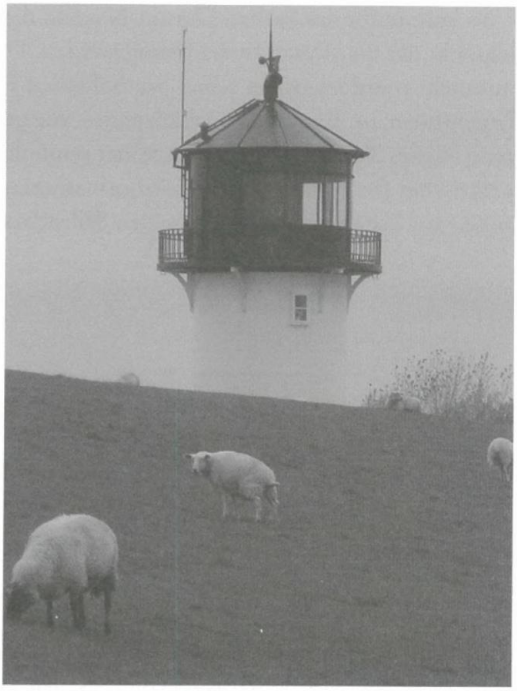


Abb. 4: Historischer Leuchtturm „Dicke Berta" bei Altenbruch/Land Hadeln (Foto Norbert Fischer)

Zugleich erfüllt Dorum-Neufeld damit jene Anforderungen, welche das niedersächsische Wirtschaftsministerium an einen zukunftsorientierten Küstentourismus gestellt hat. Zu den vorrangigen Zielen zählt dabei laut einer entsprechenden Expertise, „spezielle Profile zu definieren" und „orts- bzw. regionsbezogene, themenorientierte marktfähige Produkte zu entwickeln".[12] Unter diesem Blickwinkel ist es kein Zufall, dass gerade der Leuchtturm als zentrales Symbol, ja als Chiffre des Regionalen eine katalysatorische Rolle spielt.[13] Es sind ja vor allem Leuchttürme, die die Außenwahrnehmung der Küste repräsentieren. Historische Leuchttürme spielen auf Ansichtskarten, in zahlreichen Büchern und als Besichtigungsorte eine überragende Rolle. Einige von ihnen – wie Westerhever auf Eiderstedt und Pilsum bei Emden – erlangten mittlerweile durch Kinofilme beziehungsweise Werbung überregi-

11 BTE Tourismusmanagement/Regionalentwicklung: Wirtschaftlichkeitskonzept zur Verlagerung des Deichmuseums. Gutachten im Auftrag der Samtgemeinde Land Wursten. Hannover 2007, 2.

12 Bericht der Landesregierung „Entwicklung an der niedersächsischen Küste". Niedersächsisches Ministerium für Wirtschaft, Arbeit und Verkehr. Hannover 2007, 63 (Online unter www.cdl.niedersachsen.de/blob/images/C13373259_L20.pdf; Zugriff: 4. März 2008).

13 Zur Bedeutung des Regionalen zu Beginn des 21. Jahrhunderts siehe Wolfgang Bonß: Globalisierung, Regionalisierung, Glokalisierung. Zur Bedeutung des Regionalen in der modernisierten Moderne. In: Jahrbuch für Regionalgeschichte 25, 2007, 15-28.

onale Bekanntheit. Leuchttürme sind somit ein bedeutender Teil der Küstenidentität. Der Schifffahrtshistoriker Uwe Schnall schrieb in der Einleitung zu seinem bekannten Band über „Leuchttürme an deutschen Küsten" über diese technisch-maritimen Bauwerke: „Sie prägen das Bild der Küstenlinie, vom Land und von der See aus: Leuchttürme bringen Maritimes auf das Festland, Landgebundenes in die See."[14]

So konnte für das Seebad Dorum-Neufeld die Translozierung von Obereversand zum Höhepunkt der maritimen Inszenierung werden. Die maritimen Relikte im Allgemeinen wie der nunmehr translozierte, in seiner symbolischen Bedeutung nicht hoch genug einzuschätzende Leuchtturm im Besonderen verkörpern – wie gesagt – auf ideale Weise die Anforderungen an zeitgemäßes Tourismarketing. In seiner symbolischen Funktion ist Obereversand vor Ort ein praktisches Instrument des Tourismusmarketings und Label einer gezielt produzierten, nach außen zur Schau gestellten regionalen Selbstdarstellung.[15]

Abb 5: Der Kutterhafen von Dorum-Neufeld (Foto: Norbert Fischer)

Allerdings schien die Geschichte dieses alten, einst in der Wesermündung beheimateten Leuchtturms, dessen Stahlkonstruktion sich in den Unterbau und den dreigeschossigen Oberbau mit Leuchtfeuer aufteilt, bereits beendet. Ursprünglich 1886/87 errichtet worden, verlor Obereversand nur knapp 50 Jahre später wieder seine eigentliche Funktion, weil sich das Hauptfahrwasser in der Weser-Mündung veränderte. In den Seekarten blieb der Leuchtturm nurmehr als standsichere Zufluchtsstätte zur vorübergehenden Notaufnahme von Schiffbrüchigen verzeichnet. Andererseits galt er als besonderes Zeugnis maritimer Technik und Kultur, denn Obereversand war – gerade weil nur nur wenige Jahrzehnte in seiner eigentlichen Funktion genutzt – von Umbauten verschont geblieben: „Er stellt damit heute ein in seiner Ursprünglichkeit von einem anderen existierenden deutschen Leuchtturm kaum zu übertreffendes Zeugnis vom Stande der Seezeichenentwicklung im ausgehenden 19. Jahrhundert dar."[16]

14 Uwe Schnall: Leuchttürme an deutschen Küsten. Hamburg 1994, 6.

15 Norbert Fischer: Anker mit Patina: Über die Musealisierung der Küstenlandschaft. In: Kulturen 1, 2007, Heft 2, 4-13.

16 Online unter: www.obereversand.de, Zugriff: 29. Februar 2008.

Als aber im Winter 1994/95 das Stahlgerüst durch Eisgang beschädigt wurde, schien die Verschrottung des Turmes dennoch unausweichlich. Dies änderte sich im Jahr 2000, als eine Gruppe von leuchtfeuer- und schifffahrtsinteressierten Personen in Bremen den „Förderverein Leuchtturmdenkmal Obereversand e. V." gründete. Er setzte sich zunächst die „Förderung

Abb 6: Deichbau-Denkmal an der Schleuse Dorum-Neufeld (Foto: Norbert Fischer)

von Maßnahmen zur Bewahrung dieses besonderen Leuchtturmes auf dem Eversand sowie die Erforschung und Publikation seiner Geschichte" zum Ziel. Fast zeitgleich entstand das erwähnte Konzept zur Entwicklung eines maritimen Tourismus im Land Wursten, das auch die Versetzung des ehemaligen Leuchtturms nach Dorum-Neufeld ins Auge fasste.[17] Über die spektakuläre Versetzungsaktion berichtet der zuständige Architekt Wolfgang Kayser: „Für die Untersuchungen über die Art des Transportes wurde das Eigengewicht des Turmes mit rd. 113,00 to ermittelt. Anfragen beim Deutschen Hubschrauber- Zentrum, dem Cargo-Lifter in Berlin und einem Britischen Luftschiffunternehmen, welche Lasten von ihnen aufgenommen und befördert werden könnten, brachten keine annehmbare Lösung. Es blieb uns nur der Wasserweg."[18] Die technisch ambitionierte Versetzungsaktion wurde kurz darauf mit einem Ingenieurbau-Preis ausgezeichnet, dabei hieß es: „Das Ergebnis ist die Nutzung eines typischen Leuchtturms aus dem 19. Jahrhundert als neues Wahrzeichen einer Region und damit die Erhaltung wertvollen regionaltypischen Kulturguts."[19]

Das Ereignis selbst fand enorme öffentliche Resonanz. Regionale wie überregionale Medien berichteten ausführlich über die Ankunft des „schwimmenden Leuchtturms". In der

17 Ebd.

18 Persönliche Mitteilung von Wolfgang Kayser (mail vom 31.10.2007). – An dieser Stelle sei Wolfgang Kayser (Rastede) für vielfältige Hinweise ebenso gedankt wie Bürgermeister Wolfgang Neumann (Samtgemeinde Land Wursten) für seine Unterstützung.

19 Das Zitat entstammt der Zeitschrift Ingenieurbau-Preis 2004, 1050.

großen deutschen Tageszeitung „Die Welt" hieß es beispielsweise: „In Dorum wird der alte Leuchtturm [...] schon in der Sommersaison eine neue Touristenattraktion werden."[20] Der „Förderverein Leuchtturmdenkmal Obereversand e.V." vermeldete nach geglückter Translozierung nicht ohne Stolz: „An der Kante des Deichvorlands in Dorum-Neufeld erhebt sich ein

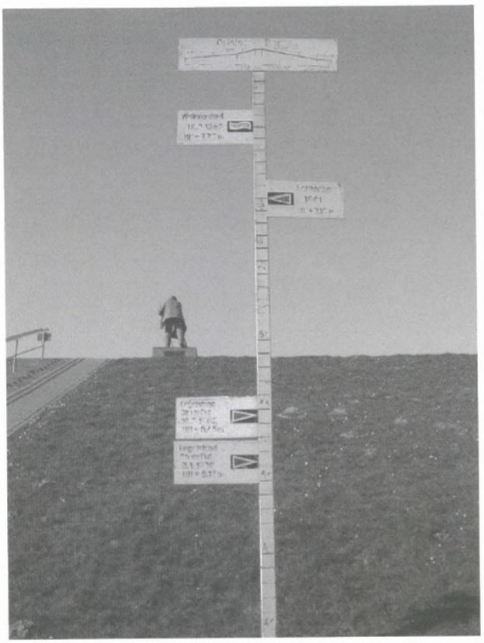


Abb. 7: Sturmflutanzeiger mit historischen Höchstwasserständen und Deichhöhen (Foto: Norbert Fischer)

schwarzer, hoch aufragender, bakenähnlicher Turm: Der ehemalige Leuchtturm Eversand-Oberfeuer, 37,40 m hoch über Niedrigwasser, der gemeinsam mit drei weiteren mittlerweile ausgedienten Leuchttürmen ein gutes Jahrhundert lang die ‚Skyline' des Wurster Watts, der Sände östlich der Außenweser, geprägt hat."[21] Inzwischen ist der historische Leuchtturm an seinem neuen Schauplatz über eine parallel dazu neu errichtete, rund 100 Meter lange Seebrücke erreichbar und steht Besuchern offen. In der alten Leuchtturmwärter-Wohnung wurde ein Museum eingerichtet.

Eine „doppelte Identitätsstiftung"

Leuchttürme zählen zu den – wie es der Regionalsoziologe Detlev Ipsen nannte – „besonderen Orten" einer Region: „Der besondere Ort ist der, der von Einheimischen und Fremden als herausgehoben betrachtet wird. [...] Besondere Orte werden immer als historisch empfunden, sie sind mit Bedeutung aufgeladen."[22] Diese Form der Rekonstruktion regionaler Vergangenheit durch den „besonderen Ort" kann funktionieren, weil sie auf historisch gewachsenen

20 Die Welt vom 28. Februar 2003.

21 Online unter: www.obereversand.de/index.php?Site=geschichteobereversand.de (Homepage des Fördervereins Leuchtturmdenkmal Obereversand e.V.), Zugriff: 29. Februar 2008.

22 Detlev Ipsen: Regionale Identität. Überlegungen zum politischen Charakter einer psychosozialen Raumkategorie, in: Raumforschung und Raumordnung 1993, Heft 1, 9-18 (12).

Deutungen innerhalb tradierter Lebenswelten aufbaut und weil sie einen Konsens über die zu verwendenden Chiffren herstellt: „Deutungen müssen sich, soll die Selbstinterpretation einer Regionalkultur auch Sinn produzieren, auf die sozialkulturellen Muster einer Region beziehen."[23] So bietet das maritime Erbe beides: ein inszeniertes, werbewirksames Identifikationsangebot nach außen, aber auch identitätsstiftende Selbstvergewisserung der Region nach innen.

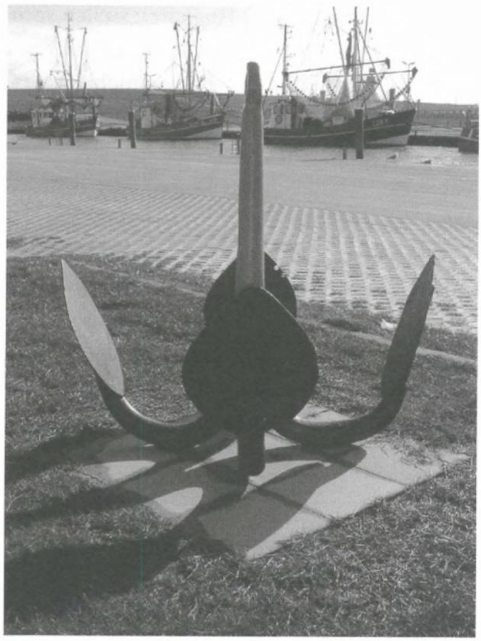


Abb. 8: Alter Anker am Kutterhafen (Foto: Norbert Fischer)

Diese doppelte Identitätsstiftung ist Baustein einer seit Jahren zu konstatierenden Konjunktur des Begriffspaares „Region" und „Identität". Letztere fällt in eine Zeit, in der sich – wie allein das Beispiel Europa dokumentiert – territoriale Koordinatensysteme rasch verändern oder gar auflösen. Diese Konjunktur erscheint nicht zuletzt als kulturkritisch-kompensatorische Reaktion auf einen von vielen als bedrohlich empfundenen Wandel oder gar Verlust. Auf diesen Diskurs kann folgerichtig ein touristisches Konzept aufbauen, das auf symbolischer Ebene Geschichte und Kultur einer Region – wie der Nordseeküste – werbewirksam vermarkten möchte.[24] Dorum-Neufeld, sein Leuchtturm und das maritime Ensemble um den Kutterhafen bilden hier ein aussagekräftiges Beispiel.

Aber auch sonst sind die Begriffe „Region" und „Identität" zum Schlagwort unterschiedlich motivierter Strategien geworden. Sie werden etwa instrumentalisiert, um neugeschaffene territoriale Einheiten zu legitimieren. Nicht zufällig ist seit Jahren verstärkt von „europäischer

23 Armin Flender /Dieter Pfau/Sebastian Schmidt: Regionale Identität zwischen Konstruktion und Wirklichkeit. Eine historisch-empirische Untersuchung am Beispiel des Siegerlandes. Baden-Baden 2001, 25.

24 Jürgen Hasse, „Nordseeküste" – Die touristische Konstruktion besserer Welten. Zur Codierung einer Landschaft. In: Norbert Fischer/Susan Müller-Wusterwitz/Brigitta Schmidt-Lauber (Hrsg.), Inszenierungen der Küste. Berlin 2007, 239-258.

Identität" die Rede oder wird – im Umkehrschluss – „nationale Identität" neu definiert.[25] Auch aus stadt- und regionalplanerischer Sicht ist das Begriffspaar in den letzten Jahren verstärkt eingesetzt worden – beispielsweise in neuen territorialen Einheiten wie der Metropolregion Hamburg.[26] Unbestritten bleibt dabei, dass Regionen eine besondere Funktion für die Bildung von Identität[27] – also von einem „Wir-Gefühl" im Sinne der Selbst- oder Fremdzuschreibung – haben können: „Die Region ist im Kontext einer modernen Regionalgeschichte [...] als Handlungs-, Wahrnehmungs- und Bewußtseinsraum konkreter Menschen in ihrer Zeit zu verstehen. [...] Regionen stellen somit ein Raumkonzept dar, das [...] der Ausbildung personaler und sozialer Identität dient."[28]

Ein Blick in die Begriffsgeschichte zeigt, dass die Anfänge der Vorstellung kollektiver, räumlich gebundener Identität einer spezifischen historischen Epoche entstammen: der Zeit um und nach 1900, also der Epoche von Hochindustrialisierung und Urbanisierung.[29] Es war – der Vergleich zur Gegenwart liegt nahe – ebenfalls die Periode einer besonders rapiden Umwandlung von Alltag und Lebenswelten. Wie Lutz Niethammer in seiner begriffsgeschichtlichen Studie belegt, spielte hier die kompensatorische Sehnsucht nach Kontinuität und kollektiver Identität in den Entwürfen der Kultur- und Modernitätskritik des frühen 20. Jahrhunderts eine grundlegende Rolle.[30] Der Mensch sollte mit einer sich rasch wandelnden und ihm scheinbar entfremdeten Umwelt wieder versöhnt werden. Nicht zufällig entfalteten sich damals verwandte gesellschaftliche Phänomene wie die Heimatbewegung, nicht zufällig ist der „Heimat"-Begriff mit dem der „regionalen Identität" eng verflochten.[31]

Maritimes Erbe, Denkmalpflege und Verlustdiskurs

Im Kontext des Strukturwandels an der Nordseeküste ist das maritime Erbe – und damit kommen wir zur reflexiven Ebene – auch zum Thema von Wissenschaft und Denkmalpflege geworden.[32] Die auf britischen Vorbildern basierende maritime Industriearchäologie ist mittlerweile in Deutschland eine eigene Wissenschaftsdisziplin geworden. In Bremerhaven wurde unter dem Begriff „maritime Industriearchäologie" eine umfassende Inventarisation aller

25 Ralf Elm (Hrsg.): Europäische Identität: Paradigmen und Methodenfragen. Baden-Baden 2002; Beate Binder/Wolfgang Kaschuba/Peter Niedermüller (Hrsg.): Inszenierungen des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts. Köln/Weimar/Wien 2001.

26 Thomas Küster: Regionale Identität als Forschungsproblem. In: Westfälische Forschungen 52, 2002, S. 1-44 (1); Norbert Fischer: Regionale Identität im Hamburger Umland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – Eine Problemskizze. In: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 93, 2007, 199-214.

27 Heinz-Werner Wollersheim/Sabine Tzschaschel/Mathias Midell (Hrsg.): Region und Identifikation. Leipzig 1998.

28 Flender/Pfau/Schmidt 2001 (wie Anm. 21), 24. – Aus Sicht der Geografie siehe Judith Miggelbrink: Der gezähmte Blick. Zum Wandel des Diskurses über „Raum" und „Region" in humangeographischen Ansätzen des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Leipzig 2002; Hans Heinrich Blotevogel: Zur Konjunktur der Regionsdiskurse. In: Informationen zur Raumentwicklung 2000, Heft 9/10, S. 491-506.

29 Lutz Niethammer (unter Mitarbeit von Axel Doßmann): Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek 2000, 412-459.

30 Ebd., 71-313.

31 Als Übersicht zu Heimatbewegung und -begriff in Deutschland ist immer noch aktuell Edeltraud Klueting (Hrsg.): Antimodernismus und Reform. Beiträge zur Geschichte der deutschen Heimatbewegung. Darmstadt 1991.

32 Siehe beispielsweise die letzten zehn Jahrgänge von DenkMal! Schleswig-Holstein. Zeitschrift für Denkmalpflege in Schleswig-Holstein, die sich mehrfach dem maritimen Erbe widmen.

seeschifffahrtsbezogenen Objekte an der deutschen Nordseeküste durchgeführt.[33] Auch für Teilregionen, etwa den Niederelbe-Raum, liegen Dokumentationen vor.[34] Die Vielzahl der in der Küstenlandschaft sichtbaren musealisierten Objekte korrespondiert also mit einem rasant gestiegenem wissenschaftlichen Interesse – meist geprägt vom Verlustdiskurs, also von der Sorge um das Verschwinden des maritimen Erbes: „Die Schifffahrts- und Hafendenkmäler des Industriezeitalters sind nicht nur in Deutschland durch den immer schneller werdenden Strukturwandel unserer modernen, weltweit vernetzten postindustriellen Massenkommunikationsgesellschaft des 21. Jahrhunderts in ihrem Bestand gefährdet. Die Erfahrungen der letzten Jahre haben gezeigt, dass nicht mehr benötigte historische Hafenreviere oder Werftareale wegen ihrer attraktiven Lage für Wirtschaftsansiedlungen, Freizeitprojekte oder Wohnanlagen umgenutzt worden sind. Dabei ist … in vielen Fällen wenig Rücksicht auf die vorhandene historische Hafenarchitektur genommen worden." Und weiter: „Gerade die Erfahrungen aus Großbritannien zeigen deutlich die Gefahren für die Authentizität der erhalten gebliebenen Zeugnisse der Schifffahrtsgeschichte und Hafenarchitektur, wenn es um die Umwidmung und Sanierung historischer Hafenstrukturen zu Freizeiteinrichtungen (Disneyland) oder zu neuen Geschäftszentren (Docklands) geht. Wenn Baumwollschuppen, Fischauktionshallen oder Getreidespeicher zu Restaurants und Galerien umfunktioniert wreden, bleibt oft das historische maritime Ambiente auf der Strecke"[35]. Die Küstenarchäologie geht also kritisch mit der tourismuswirksamen Vermarktung der maritimen Denkmäler um.

Auch von anderer Seite wurden die Musealisierungstendenzen einem kritischen Diskurs unterworfen und als weltflüchtig-kompensatorische Romantik moderner beziehungsweise postmoderner Lebenswelten etikettiert. Durch die Historisierung der Objekte, so hieß es, werde ein objektiver Umgang mit Geschichte verhindert.[36] Umgekehrt sprach sich etwa der Volkskundler Kaspar Maase dafür aus, die Ästhetisierung und Musealisierung der Alltagswelt als neuartigen Prozess zu untersuchen, ohne ihn kulturkritisch zu verdammen.[37]

Wie dem auch sei: Der auf Reisen gegangene Leuchtturm Oberfeuer Eversand ist in seiner musealisierten Form zu einer Touristenattraktion der Region zwischen Cuxhaven und Bremerhaven geworden – gleichviel, ob er als Objekt maritimer Romantik oder einfach als spektakulärer Aussichtspunkt wahrgenommen wird. Bereits kurz nach seiner Neu-Aufstellung hat ihn Ole West auf einem seiner massenhaft vertriebenen Kunstdrucke verewigt. Ole West gilt als Küstenkünstler schlechthin – der auf der Insel Norderney lebende Maler und Zeichner ist an der Nordsee bekannt für seine zahlreichen, in hohen Auflagen reproduzierten und mit historischen Seekarten unterlegten maritimen Motive.

Was sich bei Ole West auf künstlerischer Ebene in maritimen Drucken und Postkarten zeigt, beweist auch der Blick in die offene Küstenlandschaft: Das maritime Erbe ist in seiner musealisierten Form zum Identifikationsangebot und gut vermarktbaren Alleinstellungsmerkmal geworden. In der Landschaft an der Nordseeküste zeichenhaft sichtbar, produziert es mit

33 Dirk J. Peters/Hartmut Bickelmann (Hrsg.): Hafenlandschaft im Wandel. Bremerhaven 2000.

34 Dirk J. Peters: Hafenlandschaft an der Niederelbe im Wandel. In: Hans-Eckhard Dannenberg/Norbert Fischer/Franklin Kopitzsch (Hrsg.): Land am Fluss. Beiträge zur Regionalgeschichte der Niederelbe. Stade 2006, 29-53.

35 Ebd., 39.

36 Henry Pierre Jeudy: Der Komplex der Museophilie. In: Wolfgang Zacharias (Hrsg.): Zeitphänomen Musealisierung. Essen 1990, 115-121.

37 Kaspar Maase: Nahwelten zwischen „Heimat" und „Kulisse". Anmerkungen zur volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Regionalitätsforschung. In: Zeitschrift für Volkskunde 94, 1998/I, 53-70.

seiner besonderen regionalen Aura tourismuswirksam eine spezifische „Küstenidentität". Zu seinen Elementen zählen unter anderem frei aufgestellte Anker, Schiffsschrauben, Wrackteile und Seezeichen wie nicht zuletzt die musealisierten Leuchttürme. Es sind Bausteine einer inzwischen vielfältig aufgefächerten und weit vorangeschrittenen „maritimen Möblierung" der Küsten- und Inselorte. An zentralen Schauplätzen zu lokalisieren, vermitteln sie mit ihrer maritimen Patina ein spezifisches kulturelles Erbe und zelebrieren dieses als identitätsstiftende Aura – eine besondere Form der regionalen „Aneignung von Vergangenheit".[38] In ihrer symbolischen Funktion sind sie zugleich Katalysatoren eines Tourismuskonzeptes jenseits von Sandstränden und Dünenlandschaften und einer gezielt produzierten, nach außen zur Schau gestellten regionalen Identität geworden.

38 Ulrich Borsdorf/Heinrich Theodor Grütter/Jörn Rüsen (Hrsg.): Die Aneignung der Vergangenheit. Musealisierung und Geschichte. Bielefeld 2004.

Wie man ein Kulturerbe ausschlägt

Städtische Selbstbilder und urbane Pfadabhängigkeiten im Streit um das UNESCO-Weltkulturerbe Dresdner Elbtal

Sönke Friedreich

„Brücken bauen" oder „eine Brücke schlagen" – diese Metapher wird im Allgemeinen dazu verwendet, Friedensbemühungen und Konfliktlösungen zu bezeichnen, ob nun zwischen Personen, Generationen, Nationen oder jede andere, durch angebliche „Gräben" voneinander getrennte Institutionen und soziale Formationen. Gelegentlich aber können Brücken auch Spannungen und Differenzen, ja Konflikte hervorrufen und damit schlaglichtartig die untergründigen Problemlagen einer Gesellschaft offen legen. In Dresden, der „schönen Stadt", dem so genannten Elbflorenz, das sich im Jahr 2006 mit einer 800-Jahr-Feier selbst zelebrierte,[1] tobt seit mehreren Jahren ein erbitterter Kampf um den Neubau einer Elbquerung, die so genannte Waldschlösschenbrücke, ein Kampf, der sich seit dem Sommer 2004 zugespitzt hat, da zu diesem Zeitpunkt das Dresdner Elbtal den Titel eines UNESCO-Weltkulturerbes verliehen bekam. Dieser prestigeträchtige Titel ist numehr durch den Beschluss zum Brückenbau akut gefährdet.[2] Infolge eines Bürgerentscheid im Februar 2005, der sich eindeutig für den Bau der Brücke an einer zentralen Stelle im Elbtal, unweit der Dresdner Altstadt, ausgesprochen hat, steht das UNESCO-Weltkulturerbe Dresdner Elbtal als einziges Welterbe in Europa auf der sog. Roten Liste der gefährdeten Erbestätten, da nach Auffassung des UNESCO-Welterbekomittees der Brückenbau massiv in das geschützte Gebiet eingreifen würde.[3] Damit hat der Streit um die Brücke weit über Dresden hinaus für Resonanz in Medien und Öffentlichkeit gesorgt.

Im Folgenden soll am Dresdner Beispiel nicht nur gezeigt werden, dass die Verleihung und der Erhalt des Welterbe-Status zu schwerwiegenden Konflikten sowohl auf lokaler wie nationaler und internationaler Ebene führen kann und dass hierbei unterschiedliche Interpretationen von angemessenen lokalen Entwicklungspfaden und vom Stellenwert des kulturellen Erbes in einer Gesellschaft zutage treten. Es sollen außerdem die Hintergründe für die Skepsis gegenüber der Welterbe-Idee beleuchtet und dabei gezeigt werden, dass in der Diskussion um das Welterbe untergründiger Widerstand gegen bestehende Diskurshegemonien geleistet wird. „Kulturelles Erbe" wird dabei von vielen Akteuren nicht einfach je nach Einstellung

1 Zu den Veranstaltungen dieser Feierlichkeiten siehe die Webpräsentation der Stadt Dresden unter www.dresden.de/800/ (Zugriff: 24.10.2007).

2 Zur Verleihung des Weltkulturerbe-Titels vgl. 34 neue Stätten auf der UNESCO-Welterbeliste. In: unesco heute online Nr. 6/7, 2004. Online unter www.unesco-heute.de/0704/erbe04.htm (Zugriff: 24.10.2007).

3 Das Ergebnis des Bürgerentscheides mit der Frage „Sind Sie für den Bau der Waldschlößchenbrücke – einschließlich des Verkehrszuges der abgebildeten Darstellung?" lautete 67,92% Ja-Stimmen, 32,08% Nein-Stimmen (bei einer Beteiligung von 50,8%). Die „Rote Liste" der UNESCO findet sich online unter www.unesco.de/354.html (Zugriff: 11.04.2007). Im Jahr 2004 wurde der Kölner Dom wegen einer geplanten Hochhausbebauung am Rheinufer auf die Rote Liste gesetzt, im Juli 2006 jedoch wieder von der Liste gestrichen.

als bewahrenswerter Schatz oder Modernisierungshindernis, sondern als massiver Eingriff in eigene, d.h. lokale Lebenswelten und als ungerechtfertigter Druck „von außen" betrachtet.[4]

Zunächst wird in einem ersten Abschnitt kurz der Konflikt um die Waldschlösschenbrücke und den Weltkulturerbetitel skizziert. Zweitens soll der Versuch unternommen werden, den Brückenstreit in die historisch gewachsene Identität Dresdens einzuordnen, indem das Konzept des städtischen Habitus als Folie der aktuellen Auseinandersetzung herangezogen wird. Drittens schließlich wird der Konflikt als Form der Auseinandersetzung der lokalen Bevölkerung mit den habituell gefestigten Selbstbildern und damit der Streit um das Kulturerbe als signifikant für tieferliegende Konfliktlinien im städtischen Raum interpretiert.

Waldschlösschenbrücke und Weltkulturerbe

Die Waldschlösschenbrücke bezeichnet das Projekt einer Elbquerung zwischen Dresdner Altstadt und Schlösserhang, das zur Entlastung der vorhandenen sechs Brücken im Dresdner Stadtgebiet beitragen soll. Der Standort befindet sich an einer Flussbiegung, in der sich die Elbauen an beiden Ufern weitflächig ausdehnen und damit ein besonders reizvolles Panorama der Dresdner Altstadt mit Brühlschen Terrassen, Frauenkirche, Schloss und Semperoper bieten.[5] Genau diese Situation wurde von der UNESCO als ein einmaliges Ensemble von „Natur und Architektur, Stadt und Landschaft" gewürdigt.[6] Der Brückenbau, so die Befürchtung, würde die Blickbeziehungen im Elbtal nachhaltig stören und damit die Authentizität der Kulturlandschaft infragestellen. Die Befürworter des Brückenbaus wiederum sehen aufgrund der Möglichkeiten zur Verkehrsanbindung keinen anderen Brückenstandort als möglich an. Auch der Bau eines Tunnels an dieser Stelle wird abgelehnt.

Während das Brückenprojekt bereits zu DDR-Zeiten angedacht, jedoch nie realisiert worden war, entstanden bereits kurz nach der politischen Wende erste Pläne für die Waldschlösschenbrücke. 1994 verabschiedete der Dresdner Stadtrat ein Verkehrsplanungskonzept, das den Brückenneubau im Rahmen einer allgemeinen Modernisierung der städtischen Infrastruktur vorsah. Am 15. August 1996 beschloss der Stadtrat den Bau der Waldschlösschenbrücke, doch erst am 20. März 2003 konnte nach langen Diskussionen um Gestalt und Größe der Brücke eine genehmigungsfähige Planfeststellungsunterlage beim Regierungspräsidium Dresden eingereicht werden. Das Baurecht wurde schließlich am 25. Februar 2004 erteilt.

Nach dieser zwar langwierigen Planungsarbeit blieben weitere Schritte zur Realisierung der Elbquerung zunächst aus. Ausschlaggebend hierfür waren zum einen die Ergebnisse der Kommunalwahlen am 13. Juni 2004, die den Brückengegnern eine politische Mehrheit im

4 Zum Begriff des „Kulturellen Erbes", der hier nicht weiter diskutiert wird, vgl. die Definition durch die UNESCO in ihrer „Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage" von 1972. Online unter http://whc.unesco.org/en/conventiontext/ (Zugriff: 26.11.2007). Zur Diskussion um kulturelles Erbe in den Kulturwissenschaften vgl. auch den Tagungsbericht von Scheinost, Marina: Tagung „Prädikat ‚Heritage' – Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen" am Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie der Universität Göttingen, 29.-30.06.2006. In: Volkskunde in Sachsen 18, 2006, 281-288.

5 Ein umfassender Einblick zu Geschichte, Planung und Diskussion um die Waldschlösschenbrücke ist primär über diverse Internetseiten zu erhalten. Vgl. z.B. Spiegel-Online: Causa Waldschlösschenbrücke: Chronologie der Debatte. Online unter http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,471466,00.html (Zugriff: 15.03.2007).

6 Die Begründung für die Verleihung des Welterbetitels an das Dresdner Elbtal findet sich auf der Webpräsenz der UNESCO Deutschland online unter www.unesco.de/320.html (Zugriff: 21.03.2007).

Dresdner Stadtrat verschafften, so dass das Bauvorhaben auf Eis gelegt wurde.[7] Zum anderen erklärte die UNESCO auf ihrer Sitzung vom 2. Juli 2004 im chinesischen Suzhou das Dresdner Elbtal zum Weltkulturerbe. Damit ergab sich jene Situation, in der die städtebauliche Neugestaltung eines zentralen Teils des Elbtals mit der konservatorischen Idee des Welterbe-Status konfrontiert wurde.

Der Antrag auf Aufnahme der Dresdner Altstadt bzw. des Dresdner Elbtals in die Weltkulturerbeliste hat interessanterweise eine ebenso lange Vorgeschichte wie die Brücke. Bereits 1988 hatte die DDR-Regierung geplant, die Dresdner Altstadt in die Liste aufnehmen zu lassen, und hierzu vom Amt für Denkmalpflege in Dresden einen Antragsentwurf angefordert. Der politische Umbruch von 1989 sowie die Tatsache, dass die Dresdner Altstadt nach den Kriegszerstörungen nur wenig originale Substanz aufweist, ließen das Projekt dann jedoch ruhen. 1998 wurde das Dresdner Elbtal auf Betreiben der Kultusministerkonferenz in die Tentativliste aufgenommen, im Dezember 2000 eine Arbeitsgruppe gebildet und Ende 2001 der Antrag zur Aufnahme in die Kulturerbeliste vorgelegt. Nachdem mit dem Antrag auch die Realisierung des Kulturerbestatus in greifbare Nähe rückte, wurden erstmals Stimmen laut, die eine Behinderung weiterer städtebaulicher Entwicklung und Infrastrukturvorhaben durch den Welterbestatus befürchteten. Interessanterweise wurde der Konflikt durch einige Vertreter von Stadt und UNESCO also bereits vorhergesehen. Dennoch wurde der Weltkulturerbe-Titel verliehen, da das Expertengutachten für die Aufnahme des Dresdner Elbtals offenbar auf der Grundlage fehlerhafter Daten entstanden war, wie sich allerdings erst im November 2005 herausstellte. Die für das Gutachten zuständige Icomos musste zu diesem Zeitpunkt eingestehen, dass die Lage der Brücke falsch angegeben worden war.[8]

Nach dem Stopp des Bauvorhabens im Sommer 2004 regte sich sogleich Widerstand. Die Tatsache, dass die UNESCO die Vereinbarkeit von Brückenbau und Welterbestatus infrage stellte, stieß auf verbreitetes Unverständnis, und es wurde gemutmaßt, die Brückengegner im Dresdner Stadtrat benutzten den Welterbetitel lediglich, um ihre eigene Gegnerschaft gegen die Brücke durchzusetzen. Am 20. Juli 2004 startete der ADAC Sachsen gemeinsam mit den Fraktionen von CDU und FDP im Dresdner Stadtrat ein Bürgerbegehren in der Gewissheit, die Mehrheit der Dresdner werde den Bau der Waldschlösschenbrücke befürworten. In einer monatelangen Schlammschlacht deutete sich erstmals jene Schärfe des Streites an, die schließlich in den Folgejahren voll zur Entfaltung kommen sollte. Mit dem zustimmenden Bürgerentscheid vom Februar 2005 schien die Frage endgültig entschieden, doch stellte sich die Stadt Dresden hinter die Bedenken der UNESCO und setzte den Baubeginn zunächst aus. Daraufhin schaltete sich das Regierungspräsidium Dresden als Aufsichtsbehörde am 14. August 2006 in den Konflikt ein, indem es das Aussetzen des Baubeginns für rechtswidrig erklärte und den Stadtrat aufforderte, bis zum 24. August 2006 die Ausschreibungen für den Brückenbau auszulösen. Der Stadtrat weigerte sich, dieser Aufforderung nachzukommen, woraufhin das Regierungspräsidium selbst diesen Schritt unternahm. Der Widerspruch der

7 Zu den Verwicklungen der Dresdner Kommunalpolitik gehörte es dabei u.a., dass dem damals amtierenden Oberbürgermeister Roßberg, der selber entschiedener Verfechter des Brückenbaus war, von genau jenen Parteien Widerstand geleistet wurde, die ihn im Jahr 2001 in sein Amt verholfen hatten. Roßbergs eigene Partei, die FDP, wiederum befürwortete zwar den Brückenbau, leistete aber gegen den der eigenen Partei angehörigen Oberbürgermeister Opposition im Stadtrat.

8 Vgl. Spiegel-Online: Causa Waldschlösschenbrücke: Chronologie der Debatte. Online unter http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,471466,00.html (Zugriff: 15.03.2007).

Stadt gegen das Vorgehen des Regierungspräsidiums wurde vom Verwaltungsgericht Dresden stattgegeben, die Rechtsbeschwerde des Regierungspräsidiums wiederum vom Oberverwaltungsgericht Bautzen am 8. November 2006 zunächst nicht entschieden, um Zeit für ein Mediationsverfahren zu schaffen, in dem Gegner und Befürworter nach einer einvernehmlichen Lösung suchen sollten. Erst nach dem Scheitern eines Mediationsverfahrens am 24. Januar 2007[9] und einem Beschluss des Sächsischen Oberverwaltungsgerichts am 13. März 2007 wurde der Konflikt um den Brückenbau zugunsten der Befürworter entschieden.

Während die Entscheidung des Gerichts nicht nur in Dresden und Sachsen auf ein geteiltes Echo stieß, kulminierte im Frühjahr 2007 die öffentliche Präsenz des Themas Waldschlösschenbrücke, eine Entwicklung, die von der „Tageszeitung" mit dem ironischen Plädoyer für ein „Weltkulturerbe Raucherecke" kommentiert wurde.[10] Derlei Witzeleien standen in deutlichem Kontrast zu dem nun wieder aufflammenden, mit allem Ernst geführten Streit um das Kulturerbe in Dresden. Nachdem die UNESCO in Antwort auf die Gerichtsentscheidung vom März ein Ultimatum zur Vorlage alternativer Brückenpläne ausgesprochen hatte,[11] wurde durch das Verwaltungsgericht Dresden nur vier Tage vor dem offiziellen Baustart am 13. August 2007 (Titel der „Dresdner Neuesten Nachrichten": „13. August – Tag des Brückenbaus"[12]) per Einstweiliger Verfügung ein Baustopp verhängt. Grund hierfür war der Einspruch von Naturschutzverbänden, die eine Gefährdung des Lebensraums einer seltenen Fledermausart, der Kleinen Hufeisennase, durch das Bauwerk befürchteten.[13] Am 14. November 2007 hob das Oberverwaltungsgericht Bautzen diese Verfügung jedoch wieder auf und gab damit in dem (vorläufig?) letzten Akt des Geschehens den Bau frei.[14] Im Oktober 2007 schaltete sich auch der sächsische Ministerpräsident Milbradt in die Debatte ein, der zuvor mit seiner Bemerkung, der Verlust des Welterbetitels sei verkraftbar, für Aufmerksamkeit gesorgt hatte. Nunmehr plädierte er für behutsame Veränderungen am Erscheinungsbild der Brücke, ohne den Bau insgesamt infrage zu stellen.[15]

Es ist kaum übertrieben, die Waldschlösschenbrücke als das umstrittenste Thema der Dresdner Öffentlichkeit in den Jahren seit 2004 zu bezeichnen. Die politischen Auseinandersetzungen haben mit der Dauer des Streites zugenommen, und das Scheitern des Mediationsverfahrens zeigte deutlich die Unversöhnlichkeit der beiden Standpunkte, die sich u.a. in einer Fundamentalkritik am Demokratie- bzw. Rechtsverständnis der jeweils anderen Seite festmachen ließ.[16] Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Konflikt ohne Zweifel auch ohne den Status des Weltkulturerbes entstanden wäre. Die Frage des Kulturerbes-Titels und des dafür zu zahlenden Preises verlieh indes der Auseinandersetzung erst ihre Schärfe und überlokale

9 Spiegel-Online: Causa Waldschlösschenbrücke: Chronologie der Debatte. Online unter http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,471466,00.html (Zugriff: 15.03.2007).

10 Weltkulturerbe Raucherecke. Die Unesco sorgt sich um die letzten deutschen Monumente geselligen Tabakkonsums, in: Tageszeitung v. 13.03.2007, 20.

11 Die Sachsen gegen den Rest der Welt, in: Cuxhavener Nachrichten v. 26.06.2007, 6.

12 Dresdner Neueste Nachrichten v. 31.07.2007, 1.

13 Fledermaus stoppt Brückenbau, in: Sächsische Zeitung v. 10.08.2007, 1; Fledermäuse können Dresden Millionen kosten, in: Sächsische Zeitung v. 11./12.08.2007, 1.

14 MDR-Online: Baustopp für Waldschlößchenbrücke aufgehoben. Online unter http://www.mdr.de/mdr-info/Hintergrund/5003263.html (Zugriff: 26.11.2007).

15 Spiegel-Online: Milbradt für ästhetische Veränderung der Waldschlösschenbrücke. Online unter http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,512113,00.html (Zugriff: 22.10.2007).

16 Vgl. etwa: Kompromiss rückt in weite Ferne, in: Dresdner Neueste Nachrichten v. 20.04.2007, 13.

Bedeutung. Die Tatsache, dass der Deutsche Bundestag über die Brücke in Dresden diskutierte (wie dies am 2. März 2007 geschah), dass Bundestagsvizepräsident Thierse angesichts der Entscheidung des Oberverwaltungsgerichtes von einem „schlimmen Tag für den Kulturstaat Deutschland"[17] sprach und dass Bundesbauminister Tiefensee drohte, die Bundesmittel für die Brücke einzufrieren, wenn es keinen Kompromiss mit der UNESCO gebe (so geschehen am 4. April 2007[18]), zeigt deutlich, dass der lokale Diskurs maßgeblich mit Einflüssen, Urteilen und Einschätzungen von außen durchsetzt war (und ist). Dabei standen sich zwei Meinungen diametral gegenüber: auf der einen Seite die selbsternannten Modernisierer, die die Brücke für unabdingbar erklärten, um das vorhandene Wegenetz zu entlasten, die wirtschaftliche Infrastruktur zu verbessern und den viel gerühmten ausländischen Investoren den Weg zu ebnen. Auf der anderen Seite die umweltbewussten Bewahrer des Kulturstandortes Dresden, die die Brücke entweder pauschal als überflüssig, hässlich und zu teuer ablehnten und negative Folgen durch den Ausbau der Autostadt Dresden fürchteten oder zumindest eine Alternativlösung, etwa einen Tunnelbau oder einen anderen Standort, wünschten. Diese Konstellation ist ohne Zweifel typisch für Konflikte in der spätmodernen Stadtöffentlichkeit (und nicht nur dort), in denen „harte" Standortfaktoren, nachhaltige Entwicklung und das Konzept einer „lebenswerten Stadt" im Widerstreit liegen. Insbesondere der Ausbau von Verkehrswegen, der mit der Zerstörung von Grünflächen und Biotopen und/oder der Beschneidung privater städtischer Räume einhergeht, hat in den modernen und spätmodernen Wohlstandsgesellschaften schon vielfach zu Konflikten geführt und konstituiert damit eine ganz wesentliche Sphäre bürgerlicher Öffentlichkeit.[19] Der Fall Dresden geht jedoch über einen simplen Streit zwischen „Modernisierern" und „Bewahrern" deutlich hinaus.

Städtischer Habitus und symbolische Kämpfe

So unversöhnlich sich die beiden Lager im Dresdner Brückenstreit gegenüberstehen, so leicht lässt sich übersehen, dass ihre Gemeinsamkeiten größer sind als auf den ersten Blick zu vermuten. Zwar mögen die Vorstellungen über städtebauliche Prioritäten tatsächlich grundverschieden sein, der Rahmen des Selbstbildes, innerhalb dessen sich die Argumentationen bewegen, ist jedoch für beide Seiten der gleiche. Dieses Selbstbild ist durch jene „Objektivierung und Naturalisierung vergangener wie gegenwärtiger sozialer Verhältnisse" vorgegeben, mit der Rolf Lindner vor wenigen Jahren die Grundlage des „Habitus der Stadt" bezeichnete.[20] Wie Johannes Moser auf dem DGV-Kongress 2005 dargelegt hat, besitzt Dresden einen solchen historisch gewachsenen Habitus als Kunst- und Kulturstadt, als Stadt der Distinktion und des feinen Geschmacks, auch als Ort des politischen und kulturellen Konservativismus.[21] Die heu-

17 Spiegel-Online: Streitfall Waldschlösschenbrücke: „Schlimmer Tag für Deutschland". Online unter http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,471528,00.html (Zugriff: 15.03.2007).

18 Siehe die entsprechende Meldung des MDR: Sachsen bleibt im Brückenstreit unnachgiebig. Online unter www.mdr.de/nachrichten/4325810.html (Zugriff: 05.04.2007).

19 Die – nicht zuletzt aus volkskundlich-kulturwissenschaftlicher Sicht hoch interessante – Geschichte dieser Konflikte müsste m.W. erst noch geschrieben werden.

20 Lindner, Rolf: Der Habitus der Stadt – ein kulturgeographischer Versuch. In: Petermanns Geographische Mitteilungen 147, 2003, H. 2, 46-53, hier: 48.

21 Moser, Johannes: Distinktion und Repräsentation. Dresden – die „schöne Stadt". In: Thomas Hengartner/Johannes Moser (Hg.): Grenzen & Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen. 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde Dresden 2005, Leipzig 2006, 103-121. Als Anwendung

tige Entwicklung wird insofern durch den Habitus prädisponiert, als die städtebauliche und kulturelle Entwicklung sich auf den barocken Kern der Altstadt und die denkmalgeschützten Teile der Neustadt sowie die Kunstschätze der Stadt konzentriert, während die wirtschaftliche Entwicklung vorwiegend durch spezifische hochentwickelte Ökonomien geprägt wird. Kennzeichen der letzteren ist eine Vielzahl von Fein- und Luxusindustrien, die sich in der Residenzstadt Dresden ansiedelten und die z.T. bis heute bestehen.[22] Folgt man der Argumentation Mosers, so lässt sich der gegenwärtige Status Dresdens als Standort für Mikroelektronik- und Biotechnologie-Industrien – im Jargon der Sächsischen Staatskanzlei als „Silicon Saxony" verkauft[23] – letztlich auf die Vorgeschichte Dresdens als Hochtechnologiestandort seit dem 18. Jahrhundert zurückführen. Der Habitus Dresdens gibt einen Dispositionen vor, denen sich beide Seiten im Brückenstreit verpflichtet fühlen (können). Ein Vermarktungs-Slogan der Stadt hieß nicht umsonst „High Tech und Barock" (in Anlehnung an das bayerische „Laptop und Lederhosen")[24], jenes Traumbild von der Versöhnung von Kulturgut und Ökonomie in der Spätmoderne. Während jedoch die eine Seite davon träumt, Dresden als postindustrielle Stadt grün, umweltbewusst und brückenfrei zu halten und sie über den Welterbe-Status zugleich in einer globalen Kulturkonkurrenz wettbewerbsfähig zu machen, sieht die andere Seite den Bau der Waldschlösschenbrücke gerade als Notwendigkeit, um die erforderliche „ungebundene Circulation der Individuen" (so der schöne Aufsatztitel von Martin Scharfe[25]) für die besagten postindustriellen Wirtschaftszweige zu gewährleisten, und verteidigt den vorliegenden Brückenentwurf als ideale Einpassung in die vorhandene Stadtlandschaft. Für die Gegner wie die Befürworter der Waldschlösschenbrücke ist der Referenzrahmen der gleiche, ein Ausscheren aus der urbanen Pfadabhängigkeit ist nicht vorgesehen.[26] Beide Seiten interpretieren die Entwicklungslogik der Stadt damit auf je eigene Weise, obwohl die Logik selbst unstrittig scheint.[27]

---

des Habitus-Konzeptes auf Dresden vgl. die empirischen Studien in: Lindner, Rolf/Moser, Johannes (Hg.): Dresden. Ethnografische Erkundungen einer Residenzstadt, Leipzig 2006.

22 Zur historischen Entwicklung dieser Industrien im 19. und 20. Jahrhundert vgl. Richter-Nickel, Sieglinde: Handwerk, Handel, Manufaktur und Fabrik. In: Reiner Gross/Uwe John (Hg.): Geschichte der Stadt Dresden, Bd. 2: Vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur Reichsgründung, Stuttgart 2006, 356-369, hier: 367f.; Conrad, Dietrich: Technischer Fortschritt und industrielle Entwicklung. In: ebd., 577-604, hier: 598f.; Starke, Holger: Dresden als Verkehrs- und Wirtschaftszentrum. In: Holger Starke (Hg.): Geschichte der Stadt Dresden, Bd. 3: Von der Reichsgründung bis zur Gegenwart, Stuttgart 2006, 59-72. Auch allgemein Hofmann, Tatjana: Die Facetten des Feinen. Über die Dresdner Symbiose von Wirtschaft und Wissen. In: Lindner/Moser 2006 (wie Anm. 21), 101-139.

23 „Silicon Saxony" ist außerdem die Bezeichnung eines Verbandes der Dresdner Mikroelektronik- und Halbleiterindustrie, der als Lobby des Standortes Dresden in Erscheinung tritt. Zur Selbstdarstellung vgl. online www.silicon-saxony.net (Zugriff: 24.10.2007).

24 „Willkommen in Dresden – High Tech und Barock" lautete der Titel einer Imageausstellung des Presseamtes der Stadt Dresden 1998–2000. Vgl. www.dresden.de/de/02/02/01/2000/09/c_1648.php?lastpage=zur%20Ergebnisliste (Zugriff: 24.10.2007).

25 Scharfe, Martin: „Ungebundene Circulation der Individuen" – Aspekte des Automobilfahrens in der Frühzeit. In: Zeitschrift für Volkskunde 86, 1990, 216-243.

26 Zum Begriff der Pfadabhängigkeit vgl. Mahoney, James: Path Dependence in Historical Sociology. In: Theory and Society 29, 2000, 507-548.

27 Eine Stärke des Stadthabitus-Konzeptes liegt nach Lindner und Moser darin, scheinbar widersprüchliche oder unzusammenhängende Aspekte kultureller Praxis zusammenführen zu können. Vgl. Lindner, Rolf/Moser, Johannes: Dresden: Ethnografische Erkundungen (in) einer Residenzstadt. In: Lindner/Moser 2006 (wie Anm. 21), S. 11-34, hier: 23.

Es wäre nun nahe liegend, die ebenso paradoxe wie verfahrene Situation für unlösbar zu erklären und damit einfach zu belegen, dass ein Habitus – auch ein städtischer Habitus – zwar Praxisformen und Repräsentationen strukturiert, aber eben nicht determiniert. Ob man nun Befürworter oder Gegner der Brücke ist, ob der Welterbetitel Vorrang besitzen soll oder nicht, das wird durch den städtischen Habitus noch nicht vorgegeben. Diese Feststellung erklärt aber noch nicht die Schärfe des Konfliktes und die Entschiedenheit, mit der ein Großteil der Dresdner den Titel des Weltkulturerbes als zweitrangig definiert. Insbesondere die Entwicklung des Jahres 2007 hat gezeigt, dass der Titel des Weltkulturerbes, der dem Brückenbau als letzte Barriere im Wege zu stehen scheint, inzwischen weitaus mehr offene Feindseligkeit hervorruft, als dies symbolische Repräsentationen von Kultur sonst gemeinhin zu tun pflegen.[28] Natürlich ist im Rahmen von städtebaulichen Modernisierungsvorhaben die Karikatur des kulturpolitischen Bedenkenträgers ebenso bekannt wie die des idealistischen „Öko-Spinners" oder des Scheuklappen tragenden Betonkopfes, doch rufen diese Figuren zumeist eher Argwohn oder Spott hervor. Der Titel des Weltkulturerbes sollte eigentlich als machtvolle symbolische Stütze für die Anliegen eines kulturpolitischen Konservativismus begriffen werden und vor unqualifizierten Angriffen schützen – genau dies war und ist ja auch die Absicht der UNESCO. Doch in Dresden im Jahr 2007 funktioniert dieser Schutz nicht mehr. Wie der vorliegende Fall exemplarisch zeigt, droht dem Gedanken des Welterbes nicht nur an exotischen Orten wie Bamyan radikale Opposition, sondern mitten im Herzen Europas. Doch woher rührt diese Zuspitzung?

Der Welterbestreit als Stellvertreterkonflikt

Der Dresdner Fall demonstriert auf eindringliche Weise, dass der Konflikt um die Bewahrung des von der UNESCO geschützten kulturellen Erbes falsch interpretiert wird, wenn er nicht auch als Stellvertreterkrieg verstanden wird. Diskurstheoretisch formuliert: was im Diskurs nicht gesagt wird oder werden kann, ist mindestens eben so wichtig wie das, *was* gesagt wird. Während die prominenten Vertreter der beiden Parteien im Brückenstreit kaum den Titel des Weltkulturerbes an sich angreifen, zeigt sich in der breiten Diskussion zunehmend eine Haltung, die sich strikt gegen jede „Einmischung von außen" richtet. Diese Einmischung bezieht sich dabei sowohl auf die UNESCO als Organisation als auch die deutschlandweit zu vernehmenden Stimmen, die sich gegen den Brückenbau aussprechen. Ein deutlicher Unterton ist dabei aber auch gegen die in Dresden selbst herrschenden Eliten zu vernehmen. So sind maßgebliche Bereiche der Kommunalpolitik, der Wirtschaft, aber auch der Institutionen der Hochkultur mit Zugezogenen besetzt, so dass – wie dies auch in anderen Kommunen in Ostdeutschland der Fall ist – die Frage des Welterbestatus wie alle anderen zentralen Fragen städtischer Entwicklung vor Ort von letztlich „fremden" Elitenvertretern bestimmt wird. Die Stadt Dresden wird demzufolge als Opfer auswärtiger Interessenvertreter dargestellt, die ihre eigenen (falschen) Prioritäten setzen und einem ihnen nur wenig bekannten Umfeld bestimmte politische Entscheidungen aufnötigen. Der Streit um den Erhalt des Welterbetitels ist nur ein – wenn auch wichtiger – Teil dieser Wahrnehmung eines äußeren Drucks,

28 Ihren Niederschlag findet diese Feindseligkeit vor allem auf den Leserbriefseiten der regionalen Tageszeitungen. Für eine Auswahl der vorgebrachten Stellungnahmen, Argumente und Ressentiments siehe z.B. die Websites www.pro-waldschloesschenbruecke.de (Brückenbefürworter) und www.waldschloesschenbruecke.de (Brückengegner) (Zugriff: 24.10.2007).

sozusagen Resultat des Streites um ein Stück greifbaren Kulturimperialismus. Es sind diese unterschwelligen Ressentiments und Differenzwahrnehmungen, die den Streit um die Waldschlösschenbrücke und den Kulturerbetitel verschärft haben und nicht die Diskussion um den Sinn oder Unsinn des Welterbetitels an sich.

Damit aber erscheint auch die vorgestellte Habitus-Konzeption im Falle Dresdens in einem neuen Licht. Ein nicht geringer Teil der Dresdner Stadtöffentlichkeit bemüht sich geradezu darum, der strukturierenden Wirkung dieses Habitus zu entkommen bzw. ihm zu widersprechen. Dresden, die „schöne Stadt", das Elbflorenz, das barocke Juwel hat eine Musealisierung erlebt, gegen die sich ein großer Teil der Einwohnerschaft zur Wehr setzt – auch wenn die touristische Vermarktung auf diese Selbststilisierungen im hohen Maße aufbaut.[29] Die Adresse des Widerstands ist dabei durchaus vielfältig: angesprochen werden so unterschiedliche Akteure wie Parteipolitiker, überlokale Organisationen, die Chefetagen der großen Wirtschaftsunternehmen und die Leiter der großen Kulturinstitutionen und Sammlungen, die als die einzig legitimen Verwalter der symbolischen Repräsentationen Dresdens wahrgenommen werden. Angesprochen wird aber auch eine außerstädtische Öffentlichkeit, die gelernt hat, Dresden praktisch nur noch mit jenen Bildern zu identifizieren, die durch den städtischen Habitus produziert werden, und dies sind insbesondere jene Bilder, die Dresden als Barockstadt definieren.[30] Die Befürworter der Waldschlösschenbrücke – und sie stellen die Mehrheit der Dresdner – wehren sich nicht nur dagegen, ihre Brücke dem Welterbestatus zu opfern, sie revoltieren auch gegen eine ihnen aufgedrängte Rolle, gegen die weitere Verstetigung der städtischen Pfadabhängigkeit, die seit der politischen Wende zum alleinigen Deutungsschema Dresdens geworden ist. Insofern handelt es sich weniger um ein selbstbewusstes Vertreten des Eigenen, wie dies nach Umberto Ecos Formel von der „selbstsicheren Stadt" Dresden zu vermuten wäre,[31] sondern um eine Defensivbewegung gegen das Fremde oder besser: das fremd gewordene Eigene.

Obgleich Dresden als Standort der Hochkultur, als Landeshauptstadt Sachsens sowie als ostdeutsche Kommune spezifische Bedingungen für den Streit um das Weltkulturerbe aufweist, wird an diesem Konflikt schließlich aber auch deutlich, dass derzeit grundsätzliche Fragen um den Erhalt des Kulturerbes in Zeiten der Globalisierung neu verhandelt werden und verhandelt werden müssen. Die Darstellung als Kunst- und Kulturmetropole, die touristische Vermarktung, die Ansiedlung von Hochtechnologieunternehmen, die Förderung von Künsten und Wissenschaft – all dies sind Modernisierungsversuche, die dadurch erfolgreich sind, dass sie Dresden globalisieren und zu einem Ort machen, der von jedem zu jeder Zeit

29 Zum Zusammenhang von kulturellem Erbe und Tourismus vgl. Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage, Berkeley 1998; McKercher, Bob/Du Cros, Hilary: Cultural Tourism. The Partnership between Tourism and Cultural Heritage Management, New York u.a. 2002.

30 Wie Karl-Siegbert Rehberg nachgewiesen hat, gewinnen diese Bilder eine besondere Nachhaltigkeit aus der Tatsache, dass Dresdens barocke Altstadt im Februar 1945 total zerstört wurde. Die Zerstörung begründet den Mythos erst: „So ist die Geschichte dieser Elbstadt zwar aus ‚Barockem' gespeist, besonders jedoch aus dessen Vernichtung." Siehe Rehberg, Karl-Siegbert: Dresden als Raum des Imaginären. „Eigengeschichte" und Mythenbildung als Quelle städtischer Identitätskonstruktionen. In: Dresdner Hefte 23, 2005: Mythos Dresden, 88-99, hier: 89.

31 „In den selbstsicheren Städten kommt es den Leuten gar nicht in den Sinn, den Besucher zu fragen, wie er ihre Stadt findet." Eco, Umberto: Selbstsichere Städte und andere: Grundzüge einer Stadtpsychologie. In: Dresdner Hefte 25, 2006, H. 88: Dresden – der Blick von außen, 87-88, hier: 87.

virtuell zu betreten, zu nutzen und zu „bewohnen" ist.[32] Die Stadt hat sich, kurz gesagt, dazu entschlossen, die eigene Pfadabhängigkeit extrem auszubeuten und die darauf aufbauenden Repräsentationen bis in das letzte Wohnzimmer zu tragen. Damit aber wurde das mehrheitliche Dresden von der Bühne gedrängt, jene Unterseite der Stadt, die auch durch den Weltkulturerbe-Status nicht zu größeren „Anhängern" der Stadt Dresden wird. Es ist eine bleibende Aufgabe, den „Widerstand" gegen kulturelles Erbe auch vor Ort zu untersuchen und damit zu zeigen, wie die Institutionalisierung des Erbes gesellschaftliche Konflikte und Schieflagen offen legt.

Problematische Selbstbilder

„Die meisten Dresdner glauben nicht an ihre Frauenkirche", so schrieb eine ZEIT-Reporterin anlässlich des drohenden Verlustes des Weltkulturerbe-Titels im März 2007.[33] Diese Aussage klingt merkwürdig, ist doch der Wiederaufbau der Frauenkirche auch in Dresden auf große positive Resonanz gestoßen.[34] Und dennoch liegt eine tiefere Wahrheit in diesem Satz, nämlich die Tatsache, dass die zunächst eindeutige Unterstützung des Wiederaufbaus der Frauenkirche inzwischen dem Kampf gegen die Folgen dieses engen städtischen Selbstbildes gewichen ist. Im Streit um den Dresdner Weltkulturerbetitel zeigt sich, dass die Dresdner mehr und anderes sind und sein wollen als typische Dresdner. Einerseits ist die Identifikation mit der Stadt und auch dem städtischen Selbstbild groß; die Möglichkeit, sich als Bewohner im Glanze der großen Aufmerksamkeit Dresdens zu sonnen, wurde und wird gerne genutzt. Andererseits aber verspüren viele Dresdner ein wachsendes Unwohlsein, das aus dieser Identifikation erwächst. Denn seit die Frauenkirche wieder steht, das Grüne Gewölbe im frisch restaurierten Schloss eingezogen ist und all die anderen Barockperlen wieder scharenweise Touristen anziehen, ist deutlich geworden, dass diese Schönheit ihren Preis hat. So verdecken die Auseinandersetzungen um Dresden als Kulturstandort zahlreiche andere, nicht minder wichtige Anliegen. Soziale Schieflagen und hohe Arbeitslosigkeit werden ebenso mit dem barocken Deckmantel verhüllt wie der grassierende Rechtsextremismus und das weit verbreitete Ressentiment gegen Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, das sich inzwischen in bedrohlichem Maße verfestigt hat.[35] Schließlich bleibt auch festzuhalten, dass die Konzentration aller Aufmerksamkeit auf die barocke Innenstadt wie auch auf die Elbschneise die übrigen Stadtteile – sozusagen das „hässliche" Dresden – marginalisiert. Die Vorstellung, das schöne

32 Zum Zusammenhang von Europäisierung, Globalisierung und kulturellem Erbe vgl. Johler, Reinhard: The EU as Manufacturer of Tradition and Cultural Heritage. In: Ullrich Kockel (Hg.): Culture and Economy. Contemporary Perspectives, Aldershot 2002, 221-230; Ders.: Local Europa. The Production of Cultural Heritage and the Europeanisation of Places. In: Ethnologia Europaea 32, 2002, H. 2, 7-18.

33 Evelyn Finger: Zum Teufel mit dem Elbtal, in: Die ZEIT v. 15.03.2007, 49.

34 Die Frauenkirche kann als das zentrale Bauwerk Dresdens und seines Selbstbildes gelten: „Der Mythos Dresden lässt sich in der Form einer Ellipse deuten, deren beide Pole einmal den Glanz und die Schönheit, einmal das Elend und die Zerstörung verkörpern. Die Frauenkirche ist das Herz dieses Mythos." Vogel, Klaus/Staupe, Gisela: Mythos Dresden. Eine Einführung. In: Deutsches Hygiene-Museum (Hg.): Mythos Dresden. Eine kulturhistorische Revue, Köln/Weimar/Wien 2006, 15-18, hier: 17.

35 Auch Elisabeth Katschnig-Fasch fragte anlässlich des Dresdner DGV-Kongresses 2005 zu Recht, wo denn im „schönen Dresden" die Opfer politischer, sozialer und kultureller Exklusion blieben. In der schriftlichen Fassung Ihres Beitrags fehlt dieser Hinweis leider. Vgl. jedoch Katschnig-Fasch, Elisabeth: In welcher Gesellschaft leben wir? Zu den paradoxen Entgrenzungs- und Begrenzungsmechanismen einer neuen Definitionsmacht. In: Hengartner/Moser 2006 (wie Anm. 21), 137-151, besonders: 146.

Dresden sei eine Stadt aller Dresdner, ist eine Illusion, die nicht zuletzt durch die Verleihung des Welterbetitels erzeugt wurde.

Der Umgang mit dem Welterbetitel zeigt daher im Dresdner Fall eine deutliche Entfernung vom Alltag der Bevölkerung vor Ort. Es ist diese Kluft zwischen dem kulturellen Anspruch überlokaler Organisationen einerseits und den Menschen andererseits, die das Konzept insgesamt infrage stellt. Wie der Dresdner Fall zeigt, können sich kulturelles Erbe und Weltkulturerbe-Status noch so gut in den städtischen Habitus einpassen, sie können dennoch auf lokale Abwehrreaktionen treffen, die zur Ablehnung des Erbes führen. Der Dresdner Fall mag damit bislang einzigartig in Europa sein – er muss es nicht bleiben.

„Erinnerung, Identität, Erbe"[1]

Die Neucodierung von „kulturellem Erbe" im Kontext des Nationalstaats im Umbau

Irene Götz

„Kulturerbe", „nationales Erbe", „unser gemeinsames europäisches Erbe" sind Begriffe, die ästhetische Werke und repräsentables Wissen einer „nationalen Kultur"[2] auf- und identitätspolitisch auswerten. Dieses Kulturkapital erlebt europaweit eine beachtenswerte Konjunktur: zum einen durch eine transnationale oder supranationale Kulturpolitik – der UNESCO oder der Europäischen Union –, zum anderen auch innerhalb der Nationalstaaten, die in Europa als Einwanderungsgesellschaften nicht nur um zivilgesellschaftliche Leitwerte, sondern auch um verbindend-verbindliche „Leitkulturen" ringen.

Speziell in Deutschland ist diese verstärkte Orientierung an einem „nationalen Erbe" in diesen Kontexten insofern besonders bemerkenswert, als hier in der weiteren Nachkriegszeit bis in die 1980er Jahre hinein weder der Begriff selbst öffentlich diskutiert wurde noch sein weiteres semantisches Assoziationsfeld – „nationale Kultur", nationale Identität" – positiv besetzt war oder überhaupt breitere Beachtung fand. Nach Auschwitz kann man keine Gedichte mehr schreiben – dieser einflußreiche Satz Adornos[3] faßte ein kollektives „Trauma" zusammen: Angesichts von Auschwitz hatte sich das Land der „Dichter und Denker" mit den vom Nationalsozialismus in Mißkredit gebrachten nationalen Helden und Symbolen vollständig desavouiert.

Etwas holzschnittartig dargestellt: Das Erbe des Nationalsozialismus dominierte nach 1968, als die Generation der Söhne und Töchter das bis dato kollektive Schweigen der Väter aufzubrechen versuchte, in der Bundesrepublik Deutschland einschlägige öffentliche erinnerungspolitische Diskurse. Es schuf eine „Erinnerungslandschaft"[4], in der Gruppen und Generati-

1 Dieses Zitat stammt aus einem Essay von Etienne François über die „Dreiheit ‚Erinnerung, Identität, Erbe'", wie sie seit den 1980er Jahren die Debatten um die symbolischen Repräsentationen von Geschichte und Identität bestimmen. Etienne François: Von der wiedererlangten Nation zur „Nation wider Willen". Kann man eine Geschichte der deutschen „Erinnerungsorte" schreiben? In: Ders., Hannes Siegrist, Jakob Vogel (Hg.): Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich, 19. und 20. Jahrhundert. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 110) Göttingen 1995, 93–110, hier: 100.

2 Zu diesem Begriff einer normativen „nationalen Kultur" siehe vor allem Orvar Löfgren: The Nationalization of Culture. In: Ethnologia Europaea, Vol. 19, 1989, 5–24.

3 Adornos vor über 50 Jahren im Exil entstandene Aphorismen-Sammlung „Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben" (Jubiläumsausgabe Frankfurt/M 2001) wurde in der Nachkriegszeit zur Charakterisierung der entsprechenden Stimmungslage in Deutschland viel rezipiert. Siehe hierzu auch Bernhard Giesen: National Identity as Trauma. The German Case. In: Bo Stråth (Hg.): Myth and Memory in the Construction of Community. Historical Patterns in Europe and Beyond. Bern u.a., 227–247, hier: 241: „the utmost barbarism had taken place in the nation that had based its identities on ‚Kultur' [...] The triumphant notion of a German Kulturnation was replaced by the traumatising disclosure of the Holocaust. As Adorno wrote, faced with Auschwitz, there was no place left for poems".

4 Hans Dieter Kittsteiner: Vergebliche Abschiede. Deutsche Erinnerungslandschaften. In: Neue Rundschau, 1999, Heft 4, 49–62.

onen um Deutungen und Gewichtungen im Umgang mit der Repräsentation der Geschichte des Nationalsozialismus stritten. Wenn hier – außerhalb nationaler Sportwettkämpfe, die auch vor dem „Party-Patriotismus" der Fußball-Weltmeistermschaft 2006[5] in der deutschen Nachkriegszeit die letzten Bastionen ungetrübter nationaler Identitätsbekundungen in West- wie Ostdeutschland waren – vor dem Epochenjahr 1989 überhaupt von nationaler Identität die Rede war, dann distanzierte man sich im allgemeinen von einer „negativen" Identität oder befürwortete in Westdeutschland eine postnationale verfassungspatriotisch fundierte Vernunftbeziehung zur demokratischen Zivilgesellschaft. Und auch die bundesdeutsche Staatsrepräsentation kam ohne große Symbole und Riten aus – im Gegensatz gerade zu den symbolreichen sozialistischen Staaten wie der DDR mit ihren (Jubiläums-)Paraden, Aktivisten-Ehrungen und anderen symbolischen Formen einer offiziösen Identitätsarbeit.[6]

Bemerkenswert ist also, dass der explizit verwendete Begriff „nationales Erbe", soweit ich sehe, zumal im engeren Sinn in einer positiven wertschöpfenden Gewandung als Identifikationsanreiz, erst in jüngerer Zeit wieder und zwar von einer transnationalen Ebene aus an Deutschland herangetragen, beziehungsweise im Kontext des sich umbauenden Nationalstaats diskutiert wird. De- und Renationalisierungspraktiken gehen in den letzten 20 Jahren dabei Hand in Hand: Denationalisierung – der staatlichen Strukturen – meint in diesem Fall zum Beispiel die Erweiterung der Kulturpolitik um eine europäische Ebene: Die Rechtsakten der EU-Kulturpolitik[7] bedingen aber gerade auch eine Renationalisierung des Kulturellen, wenn sie Bauwerke, Bücher, Bibliotheken, Bräuche und Bilder im Zuge ihrer Umcodierung zum europäischen Erbe auch zugleich als nationales Erbe mit neuem Gewicht belegen.

Entsprechend in den Kontext einer transnationalen Gedächtnisgemeinschaft und europäischen Identitätsbildung gestellt werden allerdings auch gewisse problematische Seiten des Erbes, z.B. der Holocaust, der immer häufiger sogar im Zuge der Universalisierung von Geschichte als Schlüsselmetapher für das „Menschheitsverbrechen" schlechthin, als Zeichen für den Bruch der Zivilisation gilt, und andere dunkle Seiten der Geschichte wie gegenwärtig Flucht und Vertreibung. Sie werden auf wissenschaftlichen Tagungen, in Ausstellungen und politischen Debatten zu europäischen Gründungsmythen oder auch zu transnationalen Erinnerungsorten erklärt und hier hinsichtlich ihres identifikatorischen Potentials ebenfalls erweitert.[8] Solche Versuche einer gemeinsamen transnationalen und dabei unterschiedliche Erfahrungen integrierenden Geschichtserzählung erscheinen mehr oder weniger erfolgreich, wie die Diskussionen z.B. zwischen polnischen und deutschen Eliten um die (trans-)nationale Pers-

5 Siehe das Themenheft „Patriotismus" Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, 2007, H. 1–2 (2. Januar 2007).

6 Im Zuge des „Internationalismus" wurde in der DDR nationale Rhetorik (wenngleich in der späten DDR nicht der Begriff des kulturellen Erbes!) ebenfalls vermieden. Siehe zu den antinationalen Haltungen bis in die 1980er Jahre und den Debatten in West- und Ostdeutschland besonders Konrad Jarausch: Normalisierung oder Re-Nationalisierung? Zur Umdeutung der deutschen Vergangenheit. In: Geschichte und Gesellschaft Jg. 21, 1995, H. 4, 571–584; Harrro Honolka, Irene Götz: Deutsche Identität und das Zusammenleben mit Fremden. Fallanalysen. Opladen, Wiesbaden 1999, hier: 11–27.

7 Siehe hierzu Gudrun Quenzel: Konstruktionen von Europa. Die europäische Identität und die Kulturpolitik der Europäischen Union. Bielefeld 2005.

8 Zu konkreten Quellenbelegen siehe Irene Götz: Nationale Identitäts- und Geschichtspolitik vor dem Horizont Europas. Über die Verschiebung der Grenzen zwischen Eigen und Fremd im Zuge gesellschaftlicher Denationalisierungsprozesse. In: Johannes Moser, Thomas Hengartner (Hg.): Grenzen und Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen. 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, 25.-28. September 2005 in Dresden. Dresden 2006, 561-575, hier: 572-575.

pektivierung auf Flucht und Vertreibung zeigen. Denn solche, eine „Konkurrenz der Opfer" erzeugenden „Erinnerungsorte" sind nach wie vor mit schwer überwindbaren gegensätzlichen nationalen Deutungstraditionen über Opfer- und Täterkollektive belegt und sie erweisen sich somit für die europäische Identitätsbildung als wesentlich sperriger als das scheinbar zeitlos gültige approbierte Erbe bildungsbürgerlicher Provenienz.[9]

„Building Europe" vermittelt sich demnach, so Gudrun Quenzel in ihrer Studie über die Kulturpolitik der Europäischen Union[10], durchaus in gewissem Sinne analog zum Prozess des „nation building" des 19. Jahrhunderts vor allem auch als ein kulturelles ästhetisches Projekt. Wie einst der nationale Raum als kultureller Raum ausgemessen und veralltäglicht wurde[11], so imaginiert der Europäische Rat Europa nicht nur als Werte- und Kommunikations- sowie als negative Erinnerungsgemeinschaft, sondern vor allem auch als ästhetische Einheit, deren Völker bei aller Verschiedenheit auch ein gemeinsames kulturelles Erbe (z.B. eine Kunstgeschichte in parallelen Epochen, die christliche Kunst und Kultur, das Menschenbild der Aufklärungszeit) aufzuweisen hätten.[12] Wie einst die Regionen in die Nation, so werden jetzt die „nationalen Kulturen" in den größeren europäischen Bezugsrahmen – im Sinne einer Doppelidentität – zu überführen versucht. Und wie einst beim „nation-building" sind die WissenschaftlerInnen ganz wesentliche Akteure in diesem Prozess der Umkonstruktion der Identifikationsräume. Sind wir VolkskundlerInnen jetzt, zumindest in der mitteleuropäischen Fachtradition, nicht mehr Konstrukteure und Musealisierer einer nationalen Volkskultur, sondern als Europäische Ethnologen eher kritische BeobachterInnen der europaweiten Konstruktionsprozesse eines kulturellen Raumes Europa? Wie wollen wir uns hier verstehen[13]?

Im Folgenden wird diese Betrachtungsebene der europäischen Identitätsbildung, der Konstruktionsprozesse einer europäischen Erbengemeinschaft, verlassen und der Fokus auf die erbpolitischen Debatten innerhalb des nationalstaatlichen Bezugsrahmens gelegt. Diese sind, zumal in Deutschland, ebenfalls hochaktuell, wenngleich hier weiterhin von den Akteuren selbst der Begriff „Erbe" kaum verwendet wird. Um trotzdem oder gerade deshalb mit dem Assoziationsfeld dieses Begriffes zu spielen: Geradezu Erbstreits um Inhalte und Bewertun-

9 Siehe hierzu auch Quenzel (wie Anm. 7). Holocaust oder auch Flucht und Vertreibung sind als gemeinsame, aber unterschiedlich erlebte und in der Nachkriegszeit diskursiv vermittelte Geschichtserfahrungen weiterhin trotz der wegsterbenden Zeitzeugen eher hin und her zu verschiebende Erblast für die Nachgeborenen. Dies zeigte z.B. eine Konferenz „Strategien der Geschichtspolitik in Europa seit 1989. Deutschland, Frankreich und Polen im internationalen Vergleich" (Deutsches Historisches Museum, Berlin 8.-10.11.07), veranstaltet vom Zentrum für Historische Forschung Berlin, der Polnischen Akademie der Wissenschaften, dem Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig (GWZO), der Freien Universität Berlin in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Historischen Museum, der Botschaft der Republik Polen in Berlin und der Botschaft der Französischen Republik in Deutschland. Siehe Andreas Mix: Jede Menge Konfliktstoff. Eine Konferenz zur Geschichtspolitik in Deutschland, Polen und Frankreich. In: Berliner Zeitung, 12.11.2007.

10 Quenzel 2005 (wie Anm. 7).

11 Siehe Löfgren 1989 (wie Anm. 2); Wolfgang Kaschuba: Nation und Emotion. Europäische Befindlichkeiten. In: Ethnologia Europaea Vol. 28, 1989, 101–110.

12 Siehe Quenzel 2005 (wie Anm. 7), 136.

13 Inwieweit bereits die Europäisierung unseres Faches bedeutet, dass wir Europa als kulturellen Raum ausmessen und allein dadurch selbst affirmativ an der kulturellen Konstruktion Europas beteiligt sind, ist eine an dieser Stelle nicht beantwortbare Frage – auch hier wären wohl interessante Unterschiede im Umgang mit dem nationalen Erbe in den westlichen und östlichen postsozialistischen Volkskunden zu beobachten. Siehe hierzu auch Reinhard Johler: Eine Ost-West-Ethnographie. Volkskundliche Perspektiven auf Europa. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde Jg. 96, 2000, 187-200.

gen von gemeinsamem oder getrenntem Erbe gibt es hier nicht nur in Folge der offiziellen Anerkennung Deutschlands als Einwanderungsland nach der Staatsbürgerschaftsreform und den neuen Einwanderungsgesetzgebung, sondern speziell auch durch die deutsch-deutsche Vereinigung. Angesichts einerseits der „neuen Deutschen", d.h. der hier geborenen Kinder von MigrantInnen mit deutschem Paß, und andererseits der „neuen BundesbürgerInnen" in Ostdeutschland sind seit den 1990er Jahren geschichts- und identitätspolitische Debatten verstärkt zu beobachten, mittels derer sich der Nationalstaat als neu zusammenzusetzende Erbengemeinschaft zu konturieren sucht. In diesen beiden Kontexten vor allem finden sich gruppenspezifische Auseinandersetzungen mit einem überlieferten kulturellen Repertoire des Nationalen sowie auch diesbezügliche Umcodierungen und Neuschöpfungen.

Im Folgenden werden zunächst einige Überlegungen zur Konjunktur der Erinnerungs- und Identitätsdebatten nach der deutsch-deutsche Vereinigung vorgestellt. Es geht um die neu ausgerufene „Berliner Republik" der 1990er Jahre auf der Suche nach neuen Geschichtsbildern. In einem weiteren Abschnitt soll dann die Debatte um das kulturelle Erbe vor dem Hintergrund des sich zum Einwanderungsland umbauenden und damit öffnenden Nationalstaates ebenfalls schlaglichtartig beleuchtet werden.

„Nation heißt sich erinnern"[14]: Inszenierungen von Geschichte in der „Berliner Republik"

Bei dieser „Nations(neu)bildung", wie der Historiker Christian Meier den sich nach der Wende umbauenden Nationalstaat mit einer neuen Hauptstadt im zum Teil hymnisch gefeierten zweiten Gründerboom einmal charakterisierte[15], sind es insbesondere Motive der Zeitgeschichte, die in dieser liminalen Phase zu identitätspolitischen Zwecken repräsentiert und oft vor allem für tagespolitische Entscheidungen instrumentalisiert wurden. So monierte der ehemalige Bundeskulturminister Michael Naumann während des Bundestagswahlkampfes im Jahr 2002 die Öffnung der „großen deutschen Geschichtstruhe" aus „tagespolitischen Motiven". Die dem entsprechenden ZEIT-Leitartikel[16] beigestellte Illustration von Wieslaw Smetek montierte die zentralen, miteinander verketteten Erinnerungsmotive zu einer ineinander gestaffelten Erinnerungslandschaft. Auf der bundesdeutschen Bühne der Gegenwart, die von einem schwarzrotgoldenen Vorhang umrahmt wird, sind demnach als noch immer präsentierte Vergangenheit aufgebaut: am Horizont die Pickelhauben aus Kaisers Zeiten und davor die NS-Soldaten mit „Hitler-Gruß", dann im Zentrum ein riesiges untergehendes Flüchtlingsschiff (die „Wilhelm Gustloff") und, ganz im Vordergrund als Grund der Inszenierung, das Brandenburger Tor mit der gerade vom Volk mit wehenden Fahnen gestürmten Mauer.

Dass diese in die Gegenwart wirkende Vergangenheit des Erbes ein zentraler Bezugspunkt des „Wir-Gefühls" und politischen Handelns in Deutschland darstellt, zeigte sich z.B. bei

14 Dieses Zitat stammt von Aleida Assmann als Auseinandersetzung mit der„Suche der Deutschen nach einem neuen Gedächtnis" im Kontext der Debatte um das Holocaust-Mahnmal, siehe Aleida Assmann: Zwischen Pflicht und Alibi. In: die tageszeitung, 20.3.1996, 12 f.

15 Christian Meier: Die Nation, die keine sein will. München 1991. - Siehe zur Hauptstadt-Euphorie der 1990er Jahre auch Wolfgang Kaschuba: Zwischen Niemandsland und Residenz. Die Neukodierung des öffentlichen Raumes am Beispiel Berlins. In: Planerin, 2000, H. 3, 5-7.

16 Michael Naumann: Ein Land im Rückwärtsgang. In: Die Zeit, Nr. 9, 21.2.2002, 1.

den Instrumentalisierungen des Holocaust sowohl von den Gegnern als auch von den Befürwortern des Kosovo-Einsatzes deutscher Soldaten: „Nie wieder Krieg von deutschem Boden ausgehen lassen" versus „nie wieder Konzentrationslager vor unserer Haustür" – die im politischen Tagesgeschäft gezogenen „Lehren aus der Geschichte" sind vielfältig.[17]

Insbesondere das Erbe des Nationalsozialismus dient(e) der „Berliner Republik" als identifikatorischer Fluchtpunkt eines „Landes im Rückwärtsgang"[18], dem es noch an den globalen Herausforderungen angemessenen, zukunftsfähigen politischen Fundierungen des Gemeinwesens fehle.[19]

Mit der Geschichtsverliebtheit als solcher hat Deutschland allerdings seit den 1990er Jahren keinen „Sonderweg" begangen, wie Naumann unterstellte, sondern auch in anderen europäischen Ländern wie Frankreich läßt sich seit den 1980er Jahren eine verstärkte Orientierung an einem „nationalen Erbe" beobachten: Etienne François stellt im Jahr 1995 die Frage, ob es in Deutschland in ähnlich unbefangener Weise wie in Frankreich, wo die „Lieux de mémoire" von Pierre Nora[20] als beispielgebendes Werk nationaler Geschichtsschreibung innerhalb und außerhalb der Landesgrenzen wirkten, möglich sei, die Geschichte der nationalen „Erinnerungsorte" zu schreiben:

„[...] wie Frankreich scheint auch Deutschland in eine Ära der Gedenkfeiern eingetreten zu sein [...]. Darauf weisen fünf Punkte hin: die Welle der Ausstellungen, die Serie der Gedenkfeiern, die wachsende Zahl historischer Museen, der Wettstreit der Verlage auf dem Markt für Nationalgeschichten und schließlich die [...] Entwicklung in der Forschung, die sich direkt oder indirekt von der Fragestellung der ‚Orte der Erinnerung' französischen Stils leiten läßt." [21]

Während in Deutschland das Gewicht jedoch vor allem auf den Begriffen „Identität" und „Erinnern", insbesondere an die kurze Zeitspanne des Nationalsozialismus liege, gehe es in Frankreich, wo man mit viel Patriotismus die Idee und Geschichte der Nation trotz ihrer „dunklen Kapitel" (Vichi, Algerienkrieg) viel weniger hinterfrage, tatsächlich explizit um das „nationale Erbe", und zwar in einer breiteren zeitlichen Perspektive. Etienne François skizziert in seinem Essay des weiteren die sich wandelnden Funktionen dieser symbolischen Repräsentationen von Geschichte und Identität in Deutschland vor und nach der Wende.

„In dem Gedenkfieber, das sich Anfang der achtziger Jahre Westdeutschlands bemächtigt hat, spielte die Rivalität mit der DDR eine wesentliche Rolle – ob es sich dabei um Luther oder Friedrich II, Bismarck oder die Verschwörung des 20. Juli handelte."[22] Ging es, z.B. bei der Planung des Deutschen Historischen Museums in (West-)Berlin, ursprünglich um eine Antwort „auf die systematischen Versuche der DDR, das historische Erbe Deutschlands zu usurpieren", und darum, dieses „gemeinsame Erbe" zur Wahrung einer „gemeinsamen Iden-

17 Siehe zu diesen Zitaten aus Leserbriefen in Tageszeitungen im Kontext der Debatte um die deutsche militärische Beteiligung beim Kosovo-Einsatz Götz 2006 (wie Anm. 8), 569-572. Siehe zur Instrumentalisierung des Holocaust im tagespolitischen Geschäft seit dem ersten Golfkrieg auch Ulrich Speck: Zum öffentlichen Gebrauch der Shoah in Deutschland. In: Merkur 1999, H. 2, 121-127.

18 Naumann 2002 (wie Anm. 16).

19 Auch Speck 1999 (wie Anm. 17), 125, weist darauf hin, dass erst eine „Fundierung der Berliner Republik auf dem Politischen", die „politische Fundierung des Gemeinswesens" also, das „historische Ereignis" davon entlasten würde, alltäglich und zu fast beliebigen Zwecken benutzt zu werden.

20 Pierre Nora (G.): Les lieux de mémoire, 7 Bde. Paris 1984-1992.

21 François 1995 (wie Anm. 1), 94.

22 Ebd., 100.

tität" der Deutschen zu zeigen, so haben sich spätestens seit dem dritten Oktober 1990 die Rahmenbedingungen und dann auch die Funktionen dieses „Erinnerns" verändert:

„Die Nation ist fortan eine feste Größe mit einer nahezu perfekten Entsprechung von Staat und Nation, politischer und Kulturnation – eine Tatsache, die in der Geschichte Deutschlands vielleicht einmalig ist. Diese Nation existiert zwar bereits als ein äußerer Rahmen, sie muß aber zugleich noch weitgehend mit Leben erfüllt werden, insbesondere in den Köpfen und Vorstellungen."[23] Zu dieser inhaltlichen „Füllung" des neuen nationalstaatlichen Raumes seien hier einige weitere Beobachtungen zumindest skizziert:

Gedenkkalender"[24] und Jubiläen: Verdichtung und Beschleunigung der Erinnerungsanlässe

50 Jahre Kriegsende, 55 Jahre Befreiung von Auschwitz, 50 Jahre Grundgesetz, 10 Jahre Mauerfall, 10 Jahre Deutsche Einheit – die nationalen Jubiläen, wie sie sich besonders dann zum Ende des Jahrhunderts vor dem großen Jubiläum, der Milleniumsfeier, geradezu überschlugen – alle erinnerten sie an die unterschiedlichen, an die „dunklen" und „hellen" bundesrepublikanischen (Gründungs-)Mythen und trugen dazu bei, diesen neuen nationalstaatlichen Rahmen identitätspolitisch auszugestalten. Die lange fast vergessene, die bis in die 1960er Jahre hinein wenig geleistete gesellschaftliche Erinnerungsarbeit – und damit auch die Identitätsdebatten – blühten nicht zuletzt auch, wie es der Zeithistoriker Norbert Frei ausgedrückt hat, angesichts des nun in anderer Hinsicht drohenden Vergessens: Wenn die letzten Zeitzeugen des Nationalsozialismus sterben, markieren dann Historisierungs- und Musealisierungsprozesse den Beginn einer anderen deutschen Identität(spolitik)?[25] Die Suche und Gestaltung „authentischer" Erinnerungsorte in Form der Gedenkstätten zur Vergegenwärtigung der jüngeren deutschen Vergangenheiten – Nationalsozialismus und auch DDR – erlebt nicht zuletzt auch deshalb genauso eine Konjunktur wie allgemein die Aushandlungsprozesse eines kollektiven Gedächtnisses der nun größer gewordenen „Berliner Republik" auf der Suche nach einem Selbstbewußtsein, das auch den Holocaust durch ein Mahnmal neben den exponierten nationalen Symbolen – Brandenburger, Tor und Reichstag als Bundestag – einordenbar und als Teil der kulturellen Gedächtnisses repräsentierbar macht.[26]

Dank dieser Jubiläen, Gedenktage und der Mahn- und Denkmaldebatten (aktuell über ein Denkmal zur deutschen Einheit in Berlin-Mitte), nimmt ein rituell begangenes Erinnern zu,

23 Ebd., 100. Nun gehe es primär um die Frage, wie sich Erinnerungen in Einklang bringen lassen, „die vierzig Jahre völlig getrennt waren", was mit dem aus der DDR übernommenen Erbe anzufangen sei, z.B. den Denkmälern des Antifaschismus, von denen in allen postsozialistischen Ländern viele nach der Wende geschleift wurden.

24 Jarausch 1995 (wie Anm. 6).

25 Norbert Frei: Abschied von den Zeitzeugen. Erbantritt – Nationalsozialismus und Holocaust im Generationenwechsel. In: Süddeutsche Zeitung, 9./10.9.2000, 18.

26 Jan Ross (Vorspiele der Berliner Republik. Ein politisches Stimmungsbild. In: Merkur, 1999, H. 2, 108-119) kommentierte diese sich immer rascher ablösenden geschichtspolitischen Debatten und Feiern als Auftakt einer neuen „Berliner Republik". Nach Ross seien z.B. die Diskussionen um den Bau des Holocaust-Mahnmals und insbesondere der Streit zwischen dem Schriftsteller Martin Walser und dem damaligen Zentralratsvorsitzenden der Juden Deutschlands, Ignaz Bubis, über den Umgang mit den NS-Verbrechen letztlich auch als eine Auseinandersetzung um die sich angeblich breitmachende „Schlußstrichmentalität" und als Versuch einer Rückkehr zur „Normalität", zu einem „neuen Selbstbewußtsein" am Jahrtausendende in der neuen Republik, zu bewerten.

beschleunigt sich weiter, fächert sich thematisch auf und wird überdies breiteren Öffentlichkeiten einsichtig.[27] Aleida Assmann stellte angesichts dieser Verdichtung der Gedenkpraxis im Zusammenhang der Debatte um das Holocaust-Mahnmal eine „Trivialisierung"[28]: nationalen Gedenkens fest, zu der die Medien, gerade auch durch die Popularisierung des Nationalsozialismus in Spielfilmen („Schindlers Liste") und Fernsehserien beitrügen, die in jüngster Zeit die Opferperspektiven betonen.

Zu einer Veralltäglichung vor allem der jüngsten Geschichte tragen neben entsprechenden Ausstellungen über Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Ost und West, z.B. im Deutschen Historischen Museum, insbesondere auch die mediengerecht inszenierten Jubiläums-Festivals rund um den Pariser Platz in Berlin, bei. Das historische Ereignis – Mauerfall, Wiedervereinigung – wird erst, gerahmt durch diese popularen Feierpraxen anlässlich der Jahrestage, zu einer für die nationale Gedächtnisgemeinschaft konstitutiven Erinnerung stilisiert, die gerade aufgrund ihrer medienwirksamen ästhetischen Aufbereitung Beachtung findet. Verdichtet in bunten Bildern, geben die Medien die als erinnernswert übermittelten Ereignisse in ihrer jeweiligen Interpretation vor. So ist es also insbesondere die Funktion der Jubiläumsfeierlichkeiten als Medien-Events, einen symbolischen Gedächtnisraum, eine nationale Erinnerungsgemeinschaft, zu erstellen und einen durch die veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen wieder möglichen oder notwendig erscheinenden nationalen Wissens- und Wertefundus auszuhandeln, zu reaktivieren und auch im Alltag durch multimediale Inszenierungen zu etablieren.

Die deutsch-deutsche Einigung war sicherlich noch vor Europäisierung und Einwanderung der dominante Auslöser und Grund für die neue Betrachtung des kulturellen Erbes. Dabei brachten Ost und West, und hier jeweils auch wieder die verschiedenen Generationen und Subgruppen, für die Erb-Auseinandersetzungen um Gewicht, Anteil und Deutung bis dato getrennter Erinnerungen bekanntlich recht unterschiedliche sozioökonomische, machtpolitische und mentale Voraussetzungen und Weltsichten mit. Was sollte aus dem öffentlichen Gedächtnis ausgelagert, welches Erbe angenommen und mit Hilfe welcher Medien und Formen weitergegeben werden?

In der großen Jubiläumsausstellung im Gropius-Bau in Berlin, „Einigkeit und Recht und Freiheit. Wege der Deutschen 1949 – 1999"[29] bildete die DDR neben der westdeutschen Erfolgsstraße mit dem hier zum „Erinnerungsort" aufgestiegenen „Grundgesetz", dem VW-Käfer, den „Helden von Bern" und der D-Mark, lediglich eine Sackgasse. Mit Hilfe der hier

27 Konrad Jarausch 1995 (wie Anm. 6) sprach angesichts dieser Befunde von einer „Feuilletonisierung" der Erinnerung, deren „Wächter" längst die Journalisten (und nicht im engeren Sinn die fachwissenschaftlichen Zirkel) seien, und brachte in diesem Zusammenhang den Begriff des „Gedenkkalenders" auf. - Das Haus der Geschichte in Bonn oder das Deutsche Historische Museum in Berlin, das wie neuerdings das DDR-Museum auf einer Standardroute der Berlin-Touristen liegt, sind nationale Institutionen, die mit Ausstellungen wie z.B. über die „Mythen der Nationen" oder über den „Holocaust" und immer wieder zu Ost-West-Unterschieden und -gemeinsamkeiten den nationalen Bezugsrahmen für Geschichtsbetrachtung zwar in ein weiteres gesamteuropäisches Bezugsfeld stellen, aber eben doch zunächst primär zur Ausbildung eines Bewußtseins für das nationale Eigene in seiner historischen Dimension beitragen.

28 Assmann 1996 (wie Anm. 14), 12. Erinnert sei zuletzt an die soap-artigen Zweiteiler über „Flucht und Vertreibung", über den Krieg gegen die Zivilbevölkerung im Bombardement auf Dresden oder über den Untergang der „Gustloff".

29 Eine Gemeinschaftsausstellung des Deutschen Historischen Museums, des Hauses der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland und der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 23.5. – 3.10.1999 im Martin-Gropius-Bau, Berlin.

vermittelten Nachkriegs-Ikonen aus Politik und Alltag ließen sich die Überlegenheit des westlich-kapitalistischen Staats- und Wirtschaftsmodells gegenüber der hier weniger repräsentierten DDR-Nachkriegsgeschichte demonstrieren und im übrigen auch dem dunklen Gründungsmythos Auschwitz ein Erfolgsmodell des Wirtschaftswunder- und Verfassungs-Staates, eine helle Gründungsgeschichte, entgegen stellen: Demokratie und Freiheit, symbolisiert in der Verfassung. Deutschland benötigte in den 1990er Jahren, gerade um sich in Europa nach der „Wiedervereinigung" als verläßlicher demokratischer Staat zu positionieren, einen solchen passenden Gründungsmythos, der das Land an die Seite der anderen westlichen Nationen stellt. In den medialen Inszenierungen des in allen Tageszeitungen mit Sonderbeilagen und eigenen Serien gefeierten Jubiläums „50 Jahre Bundesrepublik" war entsprechend der von den Eliten viel beschworene „Verfassungspatriotismus" als die von den Eliten propagierte spätmoderne Form, nationale Zugehörigkeit und Verantwortung zu empfinden, die zu popularisierende Leitidee.[30]

Die viel beschriebene „Ostalgia"[31], die Honecker-Parties der letzten Jahre, das neu eröffnete ästhetizistische und damit, so die öffentliche Kritik, „beschönigende" Alltagskultur-Musealisierungsprojekt des neuen DDR-Museums in Berlin, oder Spielfilme wie „Go, Trabbi, Go", „Sonnenallee" und „Good bye Lenin" sind solche Formen, mit deren Hilfe im, wie der Osten oft monierte, hegemonialen Geschichtsdiskurs unterdrückte Motive nachgestellt werden. Es sind die alltäglichen subjektiven Erinnerungen an ein untergegangenes „kleines Land", die hier neben und trotz Staasiknast und Mauer inszeniert werden, und zwar mit oft tragischer Komik, humoristisch und melancholisch zugleich, als Anker für die eigene Erinnerung und Selbstverortung und dabei auch breitenwirksam für das kollektive Gedächtnis.[32]

Erbe auf dem Prüfstand: Kontext Einwanderung

Ein weiterer Kontext, in dem ein „kulturelles Erbe" in den letzten Jahren genauer auf dem Prüfstand steht, ist die Einwanderung. Welches Erbe sollen, müssen und können Einwanderer teilen? Wie, so fragen Geschichtsdidaktiker und Bildungsforscher, können und sollen Einwanderer gerade mit dem Holocaust als nationalem Erbe umgehen lernen?[33] Läßt sich Verantwortung in einer modernen Zivilgesellschaft nicht ohnehin nicht entlang ethnischer

30 Siehe ausführlicher zu diesem identitätspolitisch relevanten Ereigniskomplex Irene Götz: Regionale Forschung in transnationaler Perspektive. Anmerkungen zum Erkenntnispotenzial ethnographischer „Ost"-/„West-„Studien. In: Sächsisches Jahrbuch für Volkskunde, Bd. 19, 2007, 157-175.

31 Thomas Ahbe: Ostalgie. Erfurt 2005. „Ostalgie" ist demnach einerseits ein Laien-Diskurs, der sich gegen ein hegemoniales Geschichtsbild, das die DDR als „verbrecherische Diktatur" und „marode Wirtschaft" beschreibt, richtet, andererseits ein kommerzielles Konzept der Vermarktung von „Ost-Identität". Das neue DDR Museum an der Spreepromenade in Berlin-Mitte (www.ddr-museum.de) produziert ein DDR-Bild, das sich aus beiden Aspekten zusammensetzt, ergänzt durch Bezüge zu Unrecht und Überwachung.

32 Wolfgang Becker: „Good bye Lenin", Produktion: Stefan Arndt, Katja de Bock, Andreas Schreitmüller, Regie: Wolgang Becker. Produktionsfirma: X-Filme Creative Pool, WDR, arte, Deutschland 2003, 121 min. – Leander Haußmann: „Sonnenallee". Produktion: Claus Boje & Detlev Buck, Regie: Leander Haußmann, Produktionsfirma: Boje Buck Produktion, Deutschland 1999, 101 min. – Florian Henkel von Donnersmarck: „Das Leben der Anderen", Produktion Quirin Berg & Max Wiedemann, Regie: Florian Henkel von Donnersmarck, Produktionsfirma: BR, Creado Film, Wiedemann & Berg Filmproduktion, arte, Deutschland 2006, 137 min. – Peter Timm: „Go, Trabi, Go". Produktion: Reinhard Koos, Regie: Peter Timm, Produktionsfoirma: Bavaria Film, BR, SR, Deutschland 1991, 90 min.

33 Siehe z.B. Bernd Fechler, Gottried Kößler, Till Liebertz (Hg.): Erziehung nach Auschwitz in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen. Weinheim, München 2000.

Erblinien bestimmen? Wenn Opfer und Täter weggestorben sind, spätestens dann sind wir ohnehin alle, egal welcher Abkunft, Zeugen und teilen aus dieser generalisierten und damit ent-ethnisierten Zeugenperspektive der Nachgeborenen die Verantwortung, zukünftige Völkermorde zu verhindern. Dieser von Daniel Levy und Nathan Sznaider so charakterisierte Übergang zu einer globalen Zeugenperspektive, zu einer kosmopolitischer werdenden Erinnerung – der Holocaust als Schlüsselsymbol für das allgemeine „Menschheitsverbrechen" – bedeute allerdings „keineswegs das Ende der nationalen Gedächtnisstrukturen, sondern ihre Verwandlung in ein komplexes [...] Terrain", [...] „auf welchem verschiedene Gruppen unterschiedliche Interpretationsmuster für das Globale haben."[34]

Diese ent-ethnisierte und sich partikularisierende Betrachtungsweise von Aspekten des kulturellen Erbes wie auch nationaler Repräsentation zeigte symbolisch konkret und breitenwirksam z.B. die deutsch-türkische Popband „Sürpriz", die auf dem 44. Grand Prix Eurovision Deutschland in Jerusalem mit einem dreisprachigen Song vertrat. Die türkischstämmigen Bandmitglieder demonstrierten dort als nationale Helden eines neuen popkulturellen Typs durch eine Kranzniederlegung ihre Verbundenheit mit der deutschen Geschichte beziehungsweise mit deren Opfern.[35]

Können die Einwanderer ihrerseits ihr kulturelles Erbe, ihr mitgebrachtes Gepäck in einen neu zu verhandelnden Bestand an Werten und Wissen in der neuen Staatsbürgernation einbringen? Wieweit und mit welchen Folgen für eine hybride Identitätsbildung vernachlässigen oder modifizieren sie ihr mitgebrachtes Familienerbe zugunsten geforderter oder selbst gewählter Akkulturationsbestrebungen?

Leitkulturdebatten legen mit ihren vielfach hegemonialen Akkulturationssideologien und Konzeptionalisierungen von Mehrheits- und „parallelen" Minderheitsgesellschaften ein verbindliches Erbe fest. Doch, worin soll dieses Erbe eigentlich bestehen? Geht es lediglich um die Beherrschung der deutschen Sprache (welchen Standards?), um die Achtung der Verfassung und zivilgesellschaftlichen Werte oder aber vor allem um einen Kanon von kulturellen Praktiken, Symbolen und historischen Wissens im Sinne der „altdeutschen Orgeltöne vom ‚christlichen Abendland' [...] aus dem Notenbüchlein Oswald Spenlgers", wie Michael Naumann den Xenophobie schürenden „Leitkultur-Schutzgedanken"[36] einmal pauschal kritisierte?

Inzwischen orientieren sich Einbürgerungstests und Integrationskurse[37] tatsächlich außer an Sprachkenntnissen auch an staatsbürgerkundlichem Wissen über die Grundwerte und deren Akzeptanz sowie an einem historischen und landeskundlichen Lexikonwissen. Die Kulturnation der „Dichter und Denker" ersteht in solchen Tests wieder und führte im Jahr 2006, als in Deutschland wie Österreich entsprechende Fragebögen-Entwürfe durch die Presse gingen, zu heftiger Kritik an einem gleichermaßen elitären wie unsinnigen und oberflächlichen Testverfahren. Das Quiz-Format – Frage Zwei des hessischen Entwurfs: „Nennen Sie drei Flüsse,

34 Daniel Levy, Nathan Sznaider: Erinnerung im globalen Zeitalter. Der Holocaust. Frankfurt/ M. 2001, 38 f.

35 Dass sie zu Protokoll gaben, sich „irgendwie beteiligt an dem Ganzen" zu fühlen, „an dem Judenmord nämlich, für den die Türken bisher ja noch nicht geradezustehen hatten", wurde in der Süddeutschen Zeitung mit gewissem Sarkasmus belegt. Siehe Edo Reents: „Abba lebt". Der Grand Prix Eurovision und seine göttliche Botschaft. In: Süddeutsche Zeitung, 21.5.1999, 21.

36 Ein Spiel mit Emotionen. Spiegel-Gespräch mit Michael Naumann. In: Der Spiegel, Nr. 46, 13.11.2000.

37 Nicole Möhle: Integrationspolitik am Beispiel der Berliner‚Integrationskurse'. Orientierung per Verordnung? Beobachtungen aus dem Kursalltag. Berlin (M.A. HU, Europäische Ethnologie, Masch.) 2006.

die durch Deutschland fließen!" oder in Tirol: „Wie heißt der höchste Berg Tirols?" [38] – war Anlaß für parodistische Fragespiele der Presse, wie z.B. in einem „Einbürgerungstest" für Neu-Berliner: „Nennen Sie die drei höchsten Berge Berlins und deren Höhe!", so ulkte die Berliner Zeitung.[39]

In Deutschland lassen sich in jüngster Zeit jedoch auch offizielle identitätspolitische Aktionen beobachten, welche die Einwanderer nicht auf ein normatives kulturelles Repertoire einschwören. Ein als Integrationshilfe für Neubürger konzipiertes „Handbuch für Deutschland", das von der „Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration" (BAMF) herausgebracht wurde, ist zwar ebenfalls nicht frei von Entdifferenzierungen (regionaler und sozialer Vielfalt) bei der Aufbereitung von Landeskunde und Geschichte, deutscher Kultur und deutschem Alltag. Doch werden hier durch eine transkulturelle Perspektive – „typisch deutsch" ist europäisch, international und multikulturell"[40]– Anknüpfungspunkte für die Integration und Identifikation von eingewanderten Neubürgern gegeben, auch wenn die Beispiele dieser transkulturell erweiterten Alltagskultur oft auf stereotype ästhetisch präsentierte Bildschablonen reduziert erscheinen. Aber immerhin, mit französischem Baguette und türkischem Fladenbrot, mit Integrationsnnarrativen türkischer Restaurantbesitzer und „Ruhrpolen", mit der „Love Parade" und dem Berliner „Karneval der Kulturen" wird doch – im Vergleich zum überlieferten nationalen Bilderreservoire der deutschen „Dichter und Denker" oder der Trachten- und zeitlich stillgestellten Deutschtümeli – ein relativ offenes, prozesshaftes Bild einer „Einwanderungsgesellschaft" gezeigt, das neuerdings alltagskulturelle Aspekte und Lebensweisen in den Mittelpunkt stellt und fast beliebig scheinende Anknüp-

38 In einem Skriptum der Tiroler Landesregierung zur Vorbereitung auf den Test werden die Einbürgerungswilligen entsprechend über den „längsten Fluss", den „größten See", den „höchsten Berg" Tirols und natürlich zuvörderst über Landeswappen, den Schutzheiligen und die Geschichte des Landes informiert; siehe: Amt der Tiroler Landesregierung, Abteilung Staatsbürgerschaft (Hg.): Geschichtliche Grundkenntnisse über das Bundesland Tirol. Lernunterlage des Landes Tirol für die EinbürgerungsbewerberInnen gemäß §10a des Staatsbürgerschaftsgesetztes 1985, Innsbruck 2006, siehe auch http:/www.eiermuli.de/satire/einbürgerungstests.html (!!) [Zugriff am 11.6.2007]. Siehe auch zu dem Vorschlag des Innenministeriums in Österreich für einen Einbürgerungstest, Tiroler Tageszeitung, 21.3.2006. und Tiroler Tageszeitung, 21.3.2006 (Fragenkatalog sorgt für Irrungen und Wirrungen").

39 Berliner Zeitung, 27.3.2006, 20 („Ich bin ein Berliner?").Nun wolle „auch die Berliner Union einen Einbürgerungstest für Ausländer, die Deutsche werden wollen." Hier wird auf den Fragebogen der hessischen CDU-Landesregierung angespielt, der in jenen Tagen durch die Presse ging und heftige Kritik auslöste: 100 Fragen zu Geschichte, Politik, Kultur und Geografie Deutschlands für einbürgerungswillige Ausländer sollten „Grundlinien deutscher Geschichte" von Reformation bis Mauerbau abfragen und des weiteren die Verfassungstreue der Einbürgerungswilligen prüfen – „Welche Erziehungsmaßnahmen sind [Eltern] erlaubt, welche Handlungen sind verboten? (Frage 46) – und Wissen über Parlament, Regierung und Streitkräfte sowie über Bundesstaat, Rechtsstaat und Sozialstaat abfragen. Auch „Kultur und Wissenschaft" war ein eigener Block gewidmet, in dem z.B. nach „drei wichtigen deutschen Philosophen", jeweils einem Werk von Goethe und Schiller, dem Komponisten der „Ode an die Freude", Nobelpreisträgern, der Kassler „Documenta", dem „Wunder von Bern", Johann Gutenbergs Erfindung oder dem Begriff „Meinungs- und Pressefreiheit" gefragt wurde und die Kulturnation der „Dichter und Denker" fröhliche Urständ feierte. Siehe Berliner Zeitung, 17.3.2006, 8 (Abdruck der „100 Fragen für Einwanderer") und zu entsprechender Kritik, vor allem auch von Einwandererverbänden, die nicht die Abfrage von „kulturellem Wissen" an sich, sondern den elitären Charakter des Tests und vor allem die „Gesinnungsprüfung" kritisierten. Siehe auch „Tagesspiegel", 17.3.2006, 5 („Test auf hohem Niveau. Abgeordnete mit ausländischer Abstammung beurteilen den hessischen Fragenkatalog zur Einbürgerung").

40 Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.): Ein Handbuch für Deutschland. Berlin 2003 (2. Aufl. 2005), hier: 29.

fungspunkte für alle bietet. Besonders im historischen Teil wird deutsche Geschichte als die transkulturelle Geschichte einer „Einwanderungsgesellschaft" gezeichnet, in der Hugenotten, ponische Einwanderer, Flüchtlinge und die Arbeitsmigranten der Nachkriegszeit das kulturelle Leben, eine Hoch- wie auch die Alltagskultur mitgeprägt haben.[41]

Insofern ist die hier vorgeführte nationale Inszenierung relativ neu, wenn sie sich bemüht, vom „kulturellen Erbe", dem Goethekult und den „Sauerkrautmahlzeiten" oder auch von den besonders in Deutschland gepflegten tabubehafteten antinationalen Haltungen der Nachkriegszeit weg und hin zu für EinwandererInnen in ihrem neuen Alltag greifbareren und einladenderen Motiven zu kommen. Auch wenn das Handbuch als Orientierungshilfe zu oberflächlich sein mag und sicherlich einem homogenen Gesellschaftsentwurf Vorschub leistet[42], so läßt es sich doch als eine symbolische Geste interpretieren, in diesen additiven bunten Kulturreigen die eigene Stimme, die eigene Farbe und Tradition mit einzuspielen und auf diese Weise hier anzukommen.

„Markenhase und Riesenbratwurst, purzelnde Weihnachtsmänner und Wachmaschinen, Fußball und Formular kommentieren gleichsam ironisch Charakteristisches im deutschen Alltag":[43] Wie weit entfernt ist diese mit Augenzwinkern vorgeführte collagenartige Zitation traditioneller Motive des „kulturellen Erbes" doch vom ernsten Nationalismus der Moderne mit seinen Bekenntniszwängen.

Dieses Handbuch ist ein Indiz dafür, dass die in den mittel- und nordeuropäischen Staaten vielfach in den letzten Jahrzehnten zu beobachtende Perspektivverschiebung vom ernsten hin zu einem spielerischen, „informellen" Nationalismus[44] auch hier auf dem Vormarsch ist. Es ist ein Nationalismus, der alles und nichts bedeuten kann, der beispielsweise Nationen als Markenartikel bewirbt und im Falle etwa des unter Tony Blair im Millennium Dome inszenierten „New Britain" alle Bürgerinnen und Bürger in eine idealisierte ökonomisch potente Mittelschichtsgesellschaft eingemeindet.[45] So werden die alten Nationalstaaten im neuen Europa zu Erlebnisgesellschaften und Wirtschaftsstandorten, müssen mit ihrer typischen Warenkultur „Profil" zeigen und entsprechend in von Marketingagenturen inszenierten Kampagnen „nation branding" betreiben.[46]

Das Nationale wird landauf, landab in Europa, jedenfalls in bestimmten Kontexten, veralltäglicht und ironisch gebrochen. Es ist sicherlich immer noch, zumal im östlichen postsozialistischen Europa und auch hierzulande in anderen Kontexten, eine ernste und ernst zu nehmende Homogenisierungs- und damit zugleich Ausgrenzungsstrategie, die sich dabei auf

41 Ebd. 30-35.

42 Siehe zu einer entsprechenden Kritik Gudrun M. König: Gebrauchsanleitung für Deutschland – Strategien nationaler Selbstdarstellung. In: Social Geography Discussions, 3, 2007, 159–182, www.soc-geogr-discuss.net/3/159/2007/ (Zugriff 3.4.2008).

43 Ebd. 174.

44 Jonas Frykman: The Informalization of National Identity. In: Ethnologia Europaea Vol. 25, H. 1, 1995, 5–15.

45 Silke Meyer: „Cool Britannia": Zur Konstruktion des Nationalen im Millenium Dome, London. In: Zeitschrift für Volkskunde Jg. 101, H. 1, 2005, 49-68.

46 Angesichts der von den Einwanderern mitgebrachten Traditionen, blühen auch überall Leitkulturdebatten. Dies geschieht, wie z.B. von Orvar Löfgren in Schweden immer wieder beobachtet (z.B. Löfgren 1989), ebenfalls, wie in diesem „Handbuch für Deutschland" durch Auflistungen „typisch schwedischer" Objekt-Ensembes und „Top Ten's" nationaler Praktiken und informeller Symbole (vom schwedischen Weihnachtsfest, über bestimmter Speisen bis zu romantisch verklärten Kindheitserinnerungen an bestimmte Stimmungen und Lektüren). In Schweden jedenfalls werden diese bereits seit den 1980er Jahren und auch im Kontext Einwanderung mit einiger Gelassenheit und Augenzwinkern geführt.

ein alt überliertes approbiertes kulturelles Erbe beruft.[47] Aber immer häufiger finden sich auch neue Umgangsweisen mit diesem Erbe und offenere semantische Belegungen von „nationaler Kultur" und „nationaler Identität".

So stehen auch, um es mit Aleida Assmanns Begrifflichkeiten auszudrücken, der „abstrakten Synthese einer Geschichte im Singular [...] heute die vielen unterschiedlichen, z.T. einander widerstreitenden Gedächtnisse gegenüber, die ihr Recht auf gesellschaftliche Anerkennung geltend machen. Niemand wird leugnen, dass diese Gedächtnisse mit ihren je eigenen Erfahrungen und Ansprüchen zu einem umkämpften, vitalen Teil der Gegenwartskultur geworden sind."[48] Nochmals in anderen Worten: Es gibt also weder die eine Erbengemeinschaft, noch das eine Erbe, sondern spezifische Akteursgruppen, Erbpolitiken und -auseinandersetzungen, die je nach Kontext diesseits oder jenseits des Nationastaates, entlang regionaler (Ost/ West), milieuspezifischer und sogar ethnischer Linien (Einheimische und Zuwanderer) oder auch quer dazu geführt werden. Diese situativen, kontextspezifischen Aushandlungsprozesse, die „Erb-Streits", zu beobachten und zu analysieren, erscheint als eine wichtige europäisch-ethnologische Forschungsaufgabe und überdies als ein geeigneter Fokus auf die sich wandelnden, pluraler werdenden Identitätskonstruktionen im gegenwärtig sich entwickelnden europäischem Raum.

47 Weiterführende Untersuchungen würden überdies erbringen, dass der Umgang mit dem „nationalen" kulturellen Erbe in Mittel- und Nordeuropa sich dadurch auszeichnet, dass er vergleichsweise entspannt ist und vielerorts spielerisch die Trivialitäten des Alltags einbezieht. In den osteuropäischen postsozialistischen Ländern scheinen dagegen gerade auch wegen der zum Teil erbitterten geschichtspolitischen Auseinandersetzung, die um die Integration der partikularen Gruppengedächtnisse und Erinnerungen an den Sozialismus geführt werden, Tendenzen eines ernsteren Berufens auf das viel ältere „nationale Erbe", das vom Sozialismus nicht „verunreinigt" ist, auf dem Vormarsch zu sein. Die öffentliche Inszenierung lange zurück reichender Stoffe und Legenden dient der politischen Legitimation und nationalen „Erneuerung". Siehe Götz 2007 (wie Anm. 30).

48 Aleida Assmann: Erinnerungsräume – Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999, 15 f.

Von „Arbeiterflinserln" und vom „Schleichen"

Überlegungen zu „neuen Bräuchen" im Bezirk Liezen (Steiermark)

Michael J. Greger

Am Anfang von Überlegungen zu „neuen Bräuchen" ist es, wenngleich man die Gefahr erkennt, allzu Bekanntes zu wiederholen, notwendig, kurz das glatte und weitläufige Parkett der Brauchdefinitionen zu betreten. Ohne hier die verschiedenen, in geschliffene, lange Satzkonstrukte verpackten Definitionen auszubreiten, kann mit Andreas C. Bimmer gesagt werden, dass sich die meisten der Brauchdefinitionen entweder bei „Konzepten des sozialen Handelns"[1] verorten lassen oder bei „Theorien der Kommunikation"[2]. Als Beispiele sei auf die wegweisenden Definitionen z. B. von Martin Scharfe (1970/1991)[3] oder Ingeborg Weber-Kellermann (1985)[4] hingewiesen.

Für meine Arbeit hat sich die Definition von Ulrike Kammerhofer-Aggermann und Lucia Luidold (Salzburg) als nützlich erwiesen, die ich deshalb hier ausführlicher referieren möchte. So definieren Kammerhofer und Luidold:

„Bräuche stellen aus Sitten und Normen erwachsene, gemeinschaftsbezogene sowie gemeinschaftsbildende, ritualisierte Handlungen von großer Signalwirkung dar, die einem jeweiligen Handlungsrahmen [...] entspringen. [...] Bräuche sind Verhaltensformen oder Verhaltensmuster, die dem Konsens einer Gruppe entspringen und die Konformität der Gruppe garantieren. Als fixer Bestandteil eines Festkreises (Handlungsanleitung) oder einer Jahreszeit stellen sie auch Zäsuren im Jahr- und Lebenslauf dar, sie machen Zeit erlebbar und messbar."[5]

Die empirische Basis zu meinen Ausführungen bildet eine bezirksweite Brauch-Erhebung überlieferter und neuer Bräuche im Jahreslauf. Diese habe ich, gemeinsam mit ehrenamtlichen Helfer(inne)n, hauptsächlich in den Jahren 2003 bis 2006 im Bezirk Liezen in der nördlichen Steiermark für den Verein Schloss Trautenfels, den Förderverein des „Landschaftsmuseums in Schloss Trautenfels", im Rahmen eines von der Europäischen Union geförderten LEADER+-Projekts, durchgeführt. Der Bezirk Liezen ist mit seinen 3.270 Quadratkilometern, bezogen auf die Fläche, der größte Österreichs. Insgesamt 51 Gemeinden von Pichl-Preunegg im

1 Andreas C. Bimmer: Brauchforschung. In: Rolf Wilhelm Brednich: Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, 445-468, hier: 446.

2 Ebda. 446.

3 Martin Scharfe: Zum Rügebrauch. In: Hessische Blätter für Volkskunde 61/1970, 45-68. Wieder veröffentlicht in: Martin Scharfe (Hg.): Brauchforschung. (Wege der Forschung. Bd. 627). Darmstadt 1991, 184-215, hier: 194.

4 Ingeborg Weber-Kellermann: Saure Wochen. Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche. München-Luzern 1985, 16.

5 Ulrike Kammerhofer-Aggermann; Lucia Luidold: Bräuche im Salzburger Land aufgelistet und erklärt. Begleitheft zur CD-ROM-Reihe. (Salzburger Beiträge zur Volkskunde. 16). Salzburg 2005, 26.

Westen bis Wildalpen im Osten, von St. Nikolai im Sölktal oder Treglwang im Süden bis Altaussee im Norden gehören diesem Bezirk an. Bei dieser Erhebung wurden die Brauchphänomene bildlich, teilweise auch akustisch dokumentiert. Ich möchte an einigen „neuen" Beispielen zeigen, ob, wie und wie stark sich das kulturelle „Erbe" in „Neuem" manifestiert und was diese Manifestation bedeuten könnte. Ich habe mich zur Benennung der Phänomene für den Begriff „neuer Brauch" entschieden und wollte nicht gleich zeitlich-normative Qualifizierungen wie „Trend" oder „Mode" verwenden, im Bewusstsein, dass eine wie immer geartete Kategorisierung allerlei Ungenauigkeiten mit sich bringt.

Wiederbelebter Dienstbotenbrauch oder vom „Schleichen" in der Gemeinde Großsölk

Dass Traditionen heute, im Gegensatz zur vormodernen Gesellschaft, einen anderen Stellenwert haben, zeigen nicht zuletzt die „Brauchtumsgruppen", die innerhalb des letzten Jahrzehnts in mehreren Liezener Gemeinden gegründet wurden. Auch in der Gemeinde Großsölk im gleichnamigen Tal besteht eine solche Gruppe. In ihnen sind lokale Expert(inn)en und Interessent(inn)en für Traditionen sowie Aktionen der Wiederbelebung oder Neuschöpfung aktiv. Wir haben es hier mit einem spätmodernen Phänomen des Umgangs mit Traditionen zu tun: Die Selbstverständlichkeit der Brauchausübung ist zum Teil abhanden gekommen, wird aber durch die Gruppe gewissermaßen stellvertretend für den Ort hochgehalten. Man könnte hierin auch ein Element der „Scham der Moderne"[6], wie sie Martin Scharfe genannt hat, erkennen. Ist die Gruppe bezüglich ihrer Aktivitäten in der Öffentlichkeitsarbeit aktiv, so sind helfende Hände sowie Akteureinnen/Akteure und (heimisches) Publikum zu gewinnen. Die Gruppe wächst allerdings von selbst kaum. Die Gründung der Großsölker Gruppe 2002 ist auch mit Förderungen im Zusammenhang mit der Dorferneuerung innerhalb der prozesshaft angelegten „Lokalen Agenda 21" verbunden. Die „Lokale Agenda 21" ist ein 1992 im Rahmen der UNO beschlossenes Programm für nachhaltige Entwicklung der Wirtschaft, Gesellschaft und Umwelt, das in mehreren Liezener Kommunen vom Verein „Landentwicklung Steiermark" betreut wird. Innerhalb eines Meinungsbildungsprozesses um Prioritäten innerhalb der Bevölkerung in Großsölk erreichte das Thema „Brauch" eine prominent gereihte Position.

Schon von Anfang an wollte man innerhalb der Brauchtumsgruppe, die ein monatliches Jour-Fixe abhält, auch „Verschüttetes" im lokalen Brauch entdecken und gegebenenfalls wieder beleben. 2004 machte man sich an die Belebung eines Brauchs vorwiegend ländlicher Dienstboten und bäuerlicher Jugend, der, nachdem die Dienstboten in Großsölk Geschichte waren, bis zum Anfang der 1960-er Jahre vom Kameradschaftsbund weitergeführt wurde und hernach „entschlief". Das „Schleichen" fand alljährlich am ersten Sonntag im Oktober statt und dabei wurde das Ende der Heumahd gefeiert. Dieser Termin markierte somit auch einen wichtigen Einschnitt im (historischen) bäuerlichen Arbeitsjahr – die schweißtreibenden Wochen der händischen Mahden waren vorbei, man konnte getrost einige Stunden feiern. Mit Hilfe einiger Zeitzeugengespräche konnte der Ablauf rekonstruiert werden. So trafen sich am 3. Oktober 2004 bei einer Jausenstation im Ortsteil Feista ca. 30 „Schleicherinnen/Schleicher ".

6 Martin Scharfe: Menschenwerk. Erkundungen über Kultur. Wien 2002, 313-318.

Das „Schleichen"

Zum „Schleichen" soll man, noch oder schon, gehen können. Das Teilnehmerinnen/Teilnehmerfeld von 2004 war heterogen, reichte vom 87-Jährigen bis zum Kind. Jeweils zwei Mitwirkende bilden ein Paar, dem die Augen verbunden werden. Zwei sind aktiv, die anderen sehen zu. Um die Orientierung zu erschweren, werden die beiden, die sich an den Händen halten, zuerst einige Male um einen mannshohen Pfahl gedreht. Hernach sollen sie ein Ziel, das etwa 45 Meter in gerader Linie vom Pfahl entfernt ist, und die darauf angebrachte Zielscheibe in Form eines Hahnes erreichen. Mit dem Paar unterwegs ist ein Schrittzähler - nach jeweils 45 erfolglosen Schritten muss das Paar ausscheiden.

Abb. 1: Großsölker „Schleicher(innen)" am Ziel, einem Hahn (Foto: Otto Stenitzer, Großsölk)

Hat ein Paar das Ziel erreicht, so muss es dort noch mit einer Stecknadel möglichst in die Mitte einer auf den Hahn gezeichneten Zielscheibe treffen. Wer dem Ziel am nächsten kommt, hat gewonnen. Die verschiedensten Abwege amüsieren das Publikum. Hernach gibt es in der Jausenstation noch eine gemütliche Siegerehrung.

Das „Schleichen" wurde im örtlichen Veranstaltungskalender für 2006 als „altes, traditionelles Dienstbotenfest"[7] bezeichnet, findet seit 2004, mit Ausnahme zweier Absagen, einer wegen Regens, einer wegen einer schweren Krankheit, statt und war für 2008 geplant. Es ist wiederum zur Großsölker Besonderheit geworden. Damit geschah möglicherweise auch etwas, das der Autor Martin Mosebach folgendermaßen charakterisiert hat - „[...] die Tradition mit etwas Gegenwärtigem füllen und sie zu etwas Gegenwärtigem machen"[8]. Ich wechsle den Schauplatz.

7 Veranstaltungskalender Großsölk-Stein/Enns, Kleinsölk, St. Nikolai 2006. [Pdf-Downloadversion von] www.grosssoelk.at (Zugriff: 12.11.2007).

8 Cornelia Niedermeier: Rückgriff als avantgardistischer Akt. [Interview mit dem Georg-Büchner-Preisträger 2007, Martin Mosebach] In: Der Standard. 25./26. Oktober 2007, 33.

Von den „Vier letzten Dingen" und zwei neuen Krampusspielen

Martin Scharfe überschreibt den letzten Teil seines Buches „Menschenwerk" mit dem endzeitlichen Titel „Kultur als Gewalt und das Ende aller Dinge"[9]. Vor dem „Ende aller Dinge" stehen jedoch die „Vier letzten Dinge", die jede christgläubige Seele erwarten: Tod, jüngstes Gericht, Hölle oder, hoffentlich doch, Himmel. Eine bedeutsame künstlerische Umsetzung dieser „Vier letzten Dinge" ist im 1074 gegründeten Benediktinerstift Admont im unteren Ennstal zu besichtigen. Hier schuf der „famosus statuarius" Joseph Stammel[10] (1695-1765), der jahrzehntelang als stiftischer Bildhauer wirkte, vier überlebensgroße Holzstatuen, die in barock-drastischer Weise die vier Begriffe bildlich umsetzen und ein Blickfang in der größten Stiftsbibliothek der Welt sind.

Schon in der Forschung um die historischen Nikolausspiele, die hauptsächlich im mittleren steirischen Ennstal, insbesondere der Region um den Grimming sowie den Seitentälern überliefert sind, spielt das Stift Admont eine indirekte Rolle. Taucht das Stift und sein Archiv doch in Überlegungen Leopold Kretzenbachers[11] oder Franz Stadlers[12] auf, die einen vermuteten gemeinsamen „Urtext" der überlieferten Spiele dem Stift Admont oder dem 1785 aufgehobenen Augustiner-Chorherren-Stift Rottenmann zuordnen. Ein solcher „Urtext" wurde allerdings erstens bisher in Admont noch nicht aufgefunden und zweitens fällt auf, dass überlieferte Spiele hauptsächlich aus jenen Orten stammen, die keine der zahlreichen, dem Stift Admont inkorporierten Pfarren sind.[13] Kretzenbachers und Stadlers Publikationen wurden in der Gegend aber durchaus rezipiert, was der „Rücklauf" aus mehreren Expertinnen/Expertengesprächen belegt.

Aus der Gemeinde Hall und der Nachbargemeinde Admont rekrutieren sich die „Gsäus Teufeln", eine der vielen „neuen" Krampusgruppen, die ihren Namen vom wildromantischen Gesäuse, einem Flussabschnitt der Enns, entlehnt haben. Auf der Homepage der 1997 gegründeten Gruppe ist zu ihrem Krampusspiel zu lesen: „Unser Spiel basiert auf den Vier letzten Dingen von Joseph [...] Stammel, der von 1718-1760 im Stift Admont zahlreiche Holzskulpturen erschuf. Hierbei geht es um den Weg zur Hölle, den die verdammte Seele beschreiten muss. Dabei begegnet sie dem Tod, dem Abgesandten der Hölle (advocatus diaboli), dem Himmel sowie dem Teufel"[14]. Hier bereits, und ebenso bei der Gestaltung der Kostüme und Masken, ist die Nachwirkung der Admonter Statuen sichtbar und lesbar.

Zum „Advocatus diaboli": Diese eigenwillige Figur mit charakteristischen Gesichtszügen und Binokel auf der Nase hat Stammel auf den Sockel der „Gerichts"-Darstellung gesetzt. Um diese Figur und das mögliche Vorbild für ihre Gestaltung gibt es allerlei Anekdoten. Angeblich soll Stammel hier, als Schelmenstück, die Gesichtszüge eines allzu sparsamen, grantigen Stiftsangestellten verewigt haben.

9 Scharfe 2002 (wie Anmerkung 6), 313.

10 Michael Braunsteiner (Hg.): Famosus statuarius Josef Stammel (1695-1765). Barockbildhauer im Auftrag des Benediktinerstiftes Admont. (Schriften zur Kunst- und Kulturgeschichte des Benediktinerstiftes Admont. Bd. I). Admont 1996, besonders: 166-173.

11 Leopold Kretzenbacher: St. Nikolaus und die Rauhen. In: Derselbe: Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark. (Österreichische Volkskultur. Forschungen zur Volkskunde. 6.). Wien 1951, 187-210, hier: 209.

12 Franz Stadler: Brauchtum im Salzkammergut. Bad Aussee 1971, 59.

13 Für viele wertvolle und freundlich erteilte Hinweise danke ich dem Archivar und Bibliothekar des Benediktinerstiftes Admont, Dr. Johann Tomaschek.

14 www.gsaeus-teufeln.at (Zugriff: 12.02.2008). Hervorhebungen im Original hier geglättet.

Auch weitere Spielfiguren der „Gsäus-Teufeln" tragen, Zitaten gleich, Attribute der Stammelschen Figuren, so z. B. der „Tod" das Stundenglas der Figurengruppe „Tod" sowie am Gürtel das Ewigkeitssymbol, das uns in der Figurengruppe „Hölle" wieder begegnet. Interessant ist auch die Maske des Satans. Zitiertes Vorbild ist jenes abschreckende Mischwesen,

Abb. 2: Josef Stammel: Figurengruppe „Hölle" aus „Die Vier letzten Dinge" in der Stiftsbibliothek des Benediktinerstiftes Admont (Foto: Konrad Rainer, Stift Admont)

das in Stammels Figur die verdammte Seele auf ihren Schultern in die Hölle trägt. Eine Mischung aus Schweinskopf mit Raubtierzähnen, Raubtieraugen, Flügeln, spitzen Ohren – allen Attributen furchtbarer Inszenierung. Bei diesen Motivzitaten ist das Moment der sozialen Akzeptanz, zumal bezogen auf den Spielort der Gruppe in Stiftsnähe bei der Stiftsgärtnerei, nicht zu unterschätzen. Der Spieltitel scheint auch auf verschickten Flugzetteln auf. Stammels „Vier Letzte Dinge" sind in Admont bekannt und deren Zitat macht einerseits neugierig, andererseits garantiert es der „neuen" Krampusgruppe Publikum und sehr wahrscheinlich eine wohlmeinende Aufnahme.

Selzthaler Krampusse als Admonter „Höllteufel"

Auch bei einem weiteren „neuen" Brauchspiel, dem vierteiligen „Großen" Selzthaler Krampusspiel des Mittleren Ennstales, begegnen wir dieser Teufelsgestalt Stammels. Für die geschnitzten Holzmasken, die der Selzthaler Mentor[15] für das von ihm verfasste Spiel teilweise selbst fertigte, ist Stammels Werk das Vorbild. Der Autor, ein vom Nikolausspiel vollends Faszinierter, der sich unter anderem auch mit volkskundlicher Fachliteratur auseinandergesetzt hat, besuchte öfter Admont und war dort auch auf der Suche nach den Wurzeln dieses

15 Für viele aufschlussreiche Informationen zum Werden seiner neuen Selzthaler Krampusspiele danke ich dem Autor und Mentor Dietmar Wassertheurer, Selzthal.

Spieles in der Region. Die optische Begegnung mit Stammels Figuren war für ihn offenbar prägend. So erscheinen die Selzthaler Krampusse der „Theaterrunde" als abgewandelte, zitierte „Teufel" aus Stammels „Hölle".

Dem Selzthaler Mentor ging es jedenfalls um eine kulturhistorisch möglichst korrekte Umsetzung seiner Krampusmasken. Wenn dieser Drang, zur „Ennstaler Wurzel des Krampus" vorzustoßen, derart gegeben ist, dann könnte ein solches Bemühen mit der Funktion des Spielbrauches als „Vehikel der Versicherung, der Verankerung in lokalen Räumen"[16] zusam-

Abb. 3: Krampus-Maske der „Theaterrunde Selzthal" für das „Große Selzthaler Krampusspiel" (Foto: Mag. Michael Greger, Graz)

menhängen, wie das Ingo Schneider genannt hat. Ist diese neue Brauchkonstruktion traditionell verankert, dann schaffen solche „Vorbilder" die erwünschte „Sicherheit". Sie schaffen nicht zuletzt auch eine Fundamentierung in Auseinandersetzungen mit Gruppen, die bewusst zeitgeistig-avantgardistische Versatzstücke wählen, z. B. Krampusmasken, die gegenwärtige Hollywood-Horrorhelden zitieren und mit Airbrush-Bemalung gestaltet werden. Kommt es zwischen diesen Gruppen zu Konflikten, dann wird gerne die Traditions- und damit häufig auch die Wertekeule hervorgeholt und von der Traditionalistinnen/Traditionalistenseite mit der höheren Gültigkeit ob der Anbindung an historische, lokale Vorbilder argumentiert. „Die traditionelle Gesellschaft kannte keine Tradition"[17], formulierte Hermann Bausinger sehr pointiert. Für sie war die Tradition selbstverständlich, eine Form von Routine und für

16 Ingo Schneider: Wiederkehr der Traditionen? Zu einigen Aspekten der gegenwärtigen Konjunktur des kulturellen Erbes. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. Bd. LIX/108. 2005, H. 1, 1-20, hier: 18.

17 Hermann Bausinger: Tradition und Modernisierung. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde. Bd. 87, 1991, 5-14, hier: 7.

sich von weit geringerem Wert als heute beobachtbar. Von den gegenwärtigen Traditionalistinnen/Traditionalisten, im Zilianschen[18] Sinne Lokalistinnen/Lokalisten, wird jedenfalls der Standpunkt vertreten, dass die Maskenvorbilder á la Hollywood nicht „ihre", somit eigentlich keine Krampusse seien. Das medial globalisierte Horrormotiv wird als Maskenvorbild abgewertet und abgelehnt. Ich wechsle abermals den Schauplatz

Aneignung und Umverteilung von Distinktionssymbolik oder die Bad Ausseer „Arbeiterflinserln"

„Eine Spezialität von Aussee und Altaussee ist die bei der Jugend überaus beliebte Gestalt des «Fasching», welche 1768 erfunden wurde. Er trägt ein mit Buntstickerei verziertes Gewand und einen Sack mit Nüssen, aus den [sic!] er reichlich auswerfen muß [...]."[19] So beschreibt Ferdinand Andrian-Werburg 1905 in seiner Monografie „Die Altausseer" wahrscheinlich die heute allgemein „Flinserln" genannte Maskengruppe des Faschings in Bad Aussee im Steirischen Salzkammergut. Die „Flinserln" gehören zum überlieferten Inventar an Faschings-Brauchgestalten, das vermutlich mehr als 200 Jahre alt ist[20] und alljährlich tausende Touristinnen/Touristen, speziell am Faschingdienstag, nach Bad Aussee lockt. Der Name „Flinserln" rührt von ihren mit tausenden von Silber- und Goldpailletten bestickten Jankern, Hosen und Röcken her. Sie ziehen, unter der Begleitung der „Flinserlmusi" und der „Zacherln" (Wächter mit „Schlagstöcken", an denen luftgefüllte Schweinsblasen baumeln), paarweise zum Kurhausplatz. Dort rufen sie ihre „Flinserlsprüche", Rügen von historischen Ortspeinlichkeiten, die zum Großteil aufgrund des Dialekts nur für Einheimische verständlich sind. Trauben von Kindern, die jedes Paar umringen, rufen die „Flinserlsprüche" nach und bekommen zur Belohnung Nüsse und Mandarinen zugeworfen. Die „Flinserlmusik" besteht aus Geigen und Bratsche mit Steirischer Harmonika, Kontrabass und Posaune.

Die „Arbeiterflinserln"

Seit 2006 bietet sich in Bad Aussee am Nachmittag des Faschingsamstags ein neues Bild. Musikantinnen/Musikanten im auffälligen „Schliefg'wand" („weite Überröcke") ziehen von Wirtshaus zu Wirtshaus. Die „Arbeiterflinserln" sind unterwegs. Die Kostüme sind aus blauem Stoff gefertigt und mit Filzornamenten sowie mit bis zu 1200 Bierkapseln benäht. Das Kostüm des Leiters der Gruppe, eher „primus inter pares", schmücken hauptsächlich „Egger"-Bierkapseln, er heißt nämlich Egger. Dazu tragen die „Arbeiterflinserln" spitze Hüte, Halskrausen, wenige tragen „Gugeln", kapuzenähnliche Hauben. Die Musikantinnen/Musikanten, die den Großteil der „Arbeiterflinserln" ausmachen, sind alle Mitglieder der „Schattseit'npass", einer kleinen Bad Ausseer Blasmusikgruppe.

In ihr Erscheinungsbild haben die „Arbeiterflinserln" eine gehörige Portion „Erbe" mitgenommen. Neben den Anteilen einer „Arbeiterinszenierung" mit der blauen Kostümfarbe („Blaumann") oder den Bierkapseln als Kostümzier, die pars pro toto für das billige „Arbei-

18 Hans-Georg Zilian: Unglück im Glück. Überleben in der Spaßgesellschaft. (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens. Bd. 11). Graz-Wien 2005, 78.

19 Ferdinand Andrian-Werburg: Die Altausseer. Ein Beitrag zur Volkskunde des Salzkammergutes. Wien 1905, 10.

20 Ich danke meinem Kollegen Mag. Christoph Auerböck, Altaussee, für viele fruchtbringende Gespräche und Beobachtungen zu Altausseer Bräuchen.

tergetränk" Bier stehen, wird im restlichen Auftreten bei den „Flinserln" Maß genommen. Die Anlehnung zeigt sich am Auswerfen von Zuckerln aus Stoffsäcken, nicht zuletzt an den überlieferten „Flinserlsprüchen", die gerufen werden. Die Musik mit deutlich mehr Blech ist frecher und in jedem Fall lauter als die der „Flinserln". Wir können demnach bei den „Arbeiterflinserln" eine „Tendenz zur Historisierung"[21] erkennen, die, so Ingo Schneider, „ein charakteristischer Zug heutiger Brauchausübung"[22] sei.

Die Idee zu dieser Faschingsverkleidung, die bisher dreimal zum Einsatz kam, äußerte ein

Abb. 4: Erbe in Neuem: Ein Bad Ausseer „Arbeiterflinserl" mit der auch für die „Flinserln" charakteristischen Gugel vor dem Gesicht (Foto: Hubert Ziermayer, Bad Aussee)

Mitglied der „Schattseit'npass" anlässlich einer Probe, bei der man über Faschingsaktivitäten beraten hatte. Die Gruppe war angeblich sofort begeistert, beschloss aber gleichzeitig, aufgrund der zu erwartenden mühevollen Herstellung der Kostüme, in Zukunft regelmäßig so aufzutreten. Zuvor war die „Schattseit'npass" im Fasching nämlich jährlich anders kostümiert gewesen. Tausende von Bierkapseln waren planmäßig schneller gesammelt als gedacht und die Mitglieder selbst sowie deren Partnerinnen oder Mütter schneiderten die Gewänder. Die Wahl des Faschingsamstags für den Auftritt liegt an den vielen weiteren Faschingsaktivitäten, die ein späteres gemeinsames Auftreten verunmögliche.

2007 beteiligten sich die Arbeiterflinserln beim Bad Ausseer „Kinderfaschingszug". Hernach wurden Wirtshäuser besucht und auch auf der Straße Zuckerln ausgeworfen. Ein „offizielles Ende" gibt es nicht – die Kondition beeinflusst den gemeinsamen Auftritt. Woher aber könnte diese „Arbeiter"-Konstruktion kommen?

21 Ingo Schneider: Über die gegenwärtige Konjunktur der Bräuche. In: Thomas Nußbaumer, Josef Sulz (Hg.): Musik im Brauch der Alpenländer. Bausteine für eine musikalische Brauchforschung. (Innsbrucker Hochschulschriften. Serie B: Musikalische Volkskunde. Bd. 3). Anif/Salzburg 2001, 21-30, hier: 21.

22 Ebda. 21.

Vorbild „Arbeitertrommelweiber"?

In Bad Aussee, wo zumindest seit dem Ende des 13. Jahrhunderts[23] Salinen betrieben wurden, entwickelte sich ein reiches Marktbürgertum. Denen stand die Gruppe der unterprivilegierten, lohnabhängigen Arbeiter bei den Sudpfannen gegenüber. Als „Flinserln" konnten ausschließlich die reichen Bürger auftreten, das teure Kostüm war lange das Distinktionselement. In den letzten Jahren sind neuere, weniger aufwändige Kostüme zu sehen und die „Flinserl"-Anzahl steigt, womit die Position auch inflationär wird.

Die antagonistische Positionierung Bürger versus Arbeiter ist, übertragen auf den Brauch, auch bei den „Trommelweibern", einer weiteren Bad Ausseer Faschingsmasken-Gruppe, zu beobachten. Bei diesen existieren einerseits die „Mårk(t)er-" oder „Mårikertrommelweiber", andererseits die „Arbeitertrommelweiber". Die „Trommelweiber" sind ausschließlich maskierte Männer, in heller, altartiger Frauenkleidung mit Spitzenhäubchen, die als Nachthemden interpretiert werden.[24] Diese ziehen durch die Stadt, kehren bei Wirtshäusern und Handwerksbetrieben ein, trinken nicht wenig Alkohol, schlagen Trommeln oder Topfdeckel (deshalb der Name „Trommelweiber") und deren Blasmusik intoniert den „Faschingmarsch". „Mårk(t)ertrommelweib" durfte ursprünglich nur werden, wer Hausbesitz in Bad Aussee sowie einen erlernten Beruf hatte, eine besitzbezogene Hürde. Die „Mårk(t)ertrommelweiber" sind heute am Faschingmontag unterwegs, die „Arbeitertrommelweiber" am Dienstag, wo sie am Kurhausplatz auf die „bürgerlichen" Flinserln treffen. Können die „Mårikertrommelweiber" mit aller Vorsicht mit 1768 datiert werden, so bestehen die „Arbeitertrommelweiber" seit 1928. Beide „Trommelweiber"-Gruppen unterscheiden sich vom Aussehen und von ihren Aufnahmeriten nur marginal, haben sich aber bisher, im Gegensatz zu den ehemals zwei Blasmusikkapellen des Ortes, nicht fusioniert.

„Arbeiterflinserln" aber hat es bis 2006 niemals gegeben. Das wohl prestigeträchtigste Ausseer Faschingssymbol wurde nun scherzhaft okkupiert, mit einem „unterprivilegierten" Zusatzterminus umbenannt und von der „Schattseit'npass" angeeignet. Diese Aneignung ist ein spielerischer Akt der symbolischen „Umverteilung". Sie repräsentiert vielleicht auch eine kleine „verkehrte Welt" im Feld der großen „verkehrten Welt"[25] des Faschings, indem ein prestigeträchtiges Distinktionssymbol „umgewertet" wird. Aber es soll auch das ironisch-schelmische Moment, der kreative Unterhaltungsfaktor dieser Innovation nicht unbemerkt bleiben.

Zwischen Identität und touristischem Bedarf - das „Barbaraspiel" in Altaussee

Auch die ehemals „geschlossene" Adventzeit wird, nicht zuletzt aus touristisch-merkantilem Interesse, zunehmend mit „neuen" Christkindlmärkten sowie „neuen" Bräuchen „belebt". Die Gemeinde Altaussee hat einerseits durch ihre Nähe zum ehemals „kaiserlichen" Bad Ischl und zu Bad Aussee reiche touristische Erfahrung, andererseits, aufgrund des gegenwärtigen

23 Franz Stadler: Salzerzeugung, Salinenorte und Salztransport in der Steiermark vom Frühmittelalter bis heute. Sonderdruck aus „Stadt und Salz". Hg. vom Österreichischen Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung und dem Ludwig-Boltzmann-Institut für Stadtgeschichtsforschung. Linz 1988, 42-43.

24 Vgl. Olaf Bockhorn: „Heunt is der Faschingtag, Heunt sauf i was i mag". Fasching in Bad Aussee. In: Salzburger Volkskultur. 23. Jg., April 1999, 14-25, hier: 19.

25 Dietz-Rüdiger Moser: Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „verkehrten Welt". Graz-Wien-Köln 1986.

Faktums der Haupteinnahmequelle Tourismus, beständigen Bedarf an Innovationen. Etwas Neues sollte den Altausseer Advent unterscheidbar machen, wie in einer Sitzung des Fremdenverkehrsvereins moniert wurde. Eine Diskutantin, auch engagierte Heimatforscherin, machte auf die Bedeutung der heiligen Barbara für einen Bergbauort[26] aufmerksam und bot an, ein Schauspiel zu verfassen. In Zusammenarbeit mit der Schauspielgruppe der Hauptschule II aus Bad Aussee, einem Bläserquartett der Salinenmusik und dem Volksliedchor wurde das „Barbaraspiel" erstmals im Dezember 2004 auf die Bühne gebracht, wobei sich die „Bühne" in der römisch-katholischen Pfarrkirche befand. Der bemerkenswerte Aufführungsort entstand aus Raumnot und Überlegungen nach einem passenden Umfeld. Somit kam die Kirche ins Spiel und der Pfarrer des örtlichen römisch-katholischen Pfarrverbandes nahm das Barbaraspiel „mit offenen Armen" auf.

Der Inhalt des ca. einstündigen Spiels ist eine Abfolge kleiner Sequenzen. Erzählte Passagen der Heiligenlegende und gespielte Passagen wechseln ab. Diese Sequenzen werden v. a. am Anfang und gegen Ende von „Bergmannsliedern" und Instrumentalstücken umrahmt. Dramaturgische Anregung für die Autorin war auch die Form des Jesuitentheaters, etwas, das ebenso den Kirchenraum als Aufführungsort begründet.[27]

Dieses Altausseer Brauchspiel bedeutet nun nicht unbedingt neu erwachte Religiosität. Es ist einerseits Ausdruck einer Suche nach Heimat, nach Identität im Sinne der Gedanken Konrad Köstlins von Heimat als „Identitätsfabrik"[28]. Für die Touristinnen/Touristen ist es andererseits eine Begegnung mit einer Ausprägung von historisierender „Tradition", die schon im „Branding" von Altaussee als „Luftkurort mit Tradition" nicht zu übersehen ist.

Die erwähnten Beispiele zeigen, dass ständig „neue Brauchphänomene" entstehen, und zwar auch oder gerade in den traditionsverwöhnten, brauchgewohnten „Beharrungslandschaften". Ob die neuen Phänomene eine ebenso starke soziale Verbindlichkeit entwickeln wie die überlieferten oder ob sie eher als kurzlebige „Moden" oder „Trends" zu charakterisieren sind, das ist zu beobachten. Soll der jeweilige Anteil am Erbe diese Verbindlichkeit garantieren, ist er gewissermaßen eine Versicherung zur Weiterexistenz. Zur Schaffung eines neuen Brauches ist touristischer Bedarf auch ein Faktor, genauso wie Kreativität und Lust am Ausprobieren. Die Gründe zur Integration von unterschiedlich viel „Erbe" in neue Brauchphänomene sind vielfältig, genauso wie die Bedürfnisse der Trägerinnen/Träger. Diese können vom Bedarf sozialer Akzeptanz im Feld der im Ort öffentlich Agierenden bis hin zu lokaler Identitätsakzentuierung und -stärkung reichen. Im Bereich der gesellschaftlichen Werthaltungen kann die Verwendung von Erbe innerhalb eines konservativ geprägten Umfeldes auch zur Aufwertung oder zumindest zur positiven Bewertung der „neuen", ungewohnten Aktivitäten beitragen. Meines Erachtens lässt sich bei vielen dieser „neuen Bräuche" keine monokausale Deutungskette schmieden. Öfters wirken verschiedene und verschieden zu gewichtende Anstöße zusammen. Interessant ist allemal zu beobachten, wie viel „Erbe" in die neuen Phänomene einfließt und wie die Akteurinnen/Akteure damit umgehen. Für die einen ist es Bestandteil

26 In Altaussee wird gegenwärtig Salz abgebaut bzw. Sole gewonnen, die zur Saline nach Ebensee geleitet wird. Ebenso können die „Salzwelten" der Österreichischen Salinen A. G., ein Erlebnisbergwerk mit der „Barbarakapelle" samt dem Altar aus „Bergkern" (Steinsalz), besichtigt werden.

27 Für zahlreiche wichtige Informationen zur Geschichte des Altausseer „Barbaraspieles" danke ich der Autorin Monika Gaiswinkler.

28 Konrad Köstlin: Heimat als Identitätsfabrik. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. Bd. L/99. 1996, H. 3., 321-338, hier: 335.

einer Collage, die unbefangen gemischt und umgedeutet wird, für die anderen ist genau das verwendete „Erbe" wichtiger Eckstein und Legitimation ihrer Brauchkonfiguration. Für die Forschenden, die oftmals mit der akribischen Lupe auf der historisch-kritischen Suche nach den „Wurzeln" der Brauchphänomene unterwegs sind, bieten diese „neuen" Phänomene den Vorteil, dass sich viele Motive besser festmachen lassen als bei manchen der überlieferten „Geschwister". Besonders spannend wird es, wenn diese „neuen" Phänomene so weit „Brauch" geworden sind, dass die „Erbschaft" weitergeht.

„Forst + Kultur"

Kulturerbe unter forstlicher Verantwortung

Alfred Grieshofer

Kulturellen Aspekten nachhaltiger Waldbewirtschaftung wird seit einigen Jahren sowohl auf österreichischer Ebene als auch in der internationalen Forstpolitik verstärkte Aufmerksamkeit gewidmet. Der gegenständliche Beitrag soll einen groben Überblick zu aktuell anlaufenden Aktivitäten im forstlichen Umfeld bieten und anhand ausgewählter Umsetzungsbeispiele greifbar machen.

Das – bei näherer Betrachtung – außerordentlich vielfältige kulturelle Erbe im Umfeld der Waldbewirtschaftung wird hier vor allem als Chance, Auftrag und Potential gesehen. Wertvolles Wissen, Können und die entsprechenden materiellen Bestände sind einem laufenden teils rapide fortschreitenden Verlust ausgesetzt. Dieser Umstand soll nicht davon abhalten, kulturelles Erbe zu erkennen und zu nutzen um gemeinsam mit interessierten Partnern neue Projekte und Produkte zu entwickeln und damit nicht zuletzt die forstlichen Akteure stärker in der Regionalentwicklung zu verankern.

Eine fachübergreifende Zusammenarbeit wird dabei seitens des Lebensministeriums als bereichernd angesehen und gezielt forciert. Aktuelle Forschungsergebnisse und die Reflexion geisteswissenschaftlicher Prozesse und Erkenntnisse bieten dabei eine fachliche Bereicherung und unter Umständen auch Orientierung bei strategischen Weichenstellungen – von der internationalen Ebene bis zur konkreten Anwendung in den Regionen und Betrieben.

Ein besonders innovatives Umsetzungsbeispiel, auf welches im gegenständlichen Beitrag näher eingegangen wird, stellt der aktuell anlaufende „Zertifikatslehrgang Forst + Kultur" dar. Dieser wird in den nächsten Jahren eine bunte Palette an fachlich fundierten „best practice" Beispielen im Sinne von „Erkennen und Nutzen forstlichen Kulturerbes" und nicht zuletzt ein breites Expertennetzwerk zum (neuen) Themenfeld hervorbringen. Neben VertreterInnen aus Archäologie, Museumswesen, Regionalentwicklung, Denkmalpflege, Archäologie, bildender Kunst, etc. werden in diesem aus vier Modulen bestehenden Lehrgang auch VolkskundlerInnen ganz bewusst als Vortragende, BeraterInnen und ProjektantInnen eingebunden. (Bisher) unerkannte oder - genutzte Potentiale sollen damit in Hinkunft gezielt in praxisnahen Projekten gebündelt, fachlich fundiert aufbereitet, an die jeweiligen Zielgruppen vermittelt und so für Betriebe und Regionen nachhaltig nutzbar gemacht werden.

Ausgangssituation und erste Umsetzungsbeispiele zum Themenfeld „Forst + Kultur"

Im Zusammenhang mit der Waldbewirtschaftung bestehen in Österreich unzählige[1] forst-, agrar- und kulturhistorisch bedeutende Standorte/Objekte/nutzbare Themen. Von regionaler

1 Ohne hier derzeit eine Grundlagenforschung verfügbar zu haben oder dieser vorzugreifen, geht das Lebensministerium und der Österr. Forstverein (FA. f. Forstgeschichte) von schätzungsweise 500 (!) einschlägigen Einrichtungen / Akteuren aus.

bis gesamt-europäischer Bedeutung mit (unterschiedlich hohem) Entwicklungspotential, sowie zahlreiche Einzelinitiativen, Sammlungen, Museen und Akteure mit forstlich-kulturellem Schwerpunkt - allerdings oftmals ohne strategisch-systematische Verknüpfung mit den Zielen einer nachhaltigen Waldbewirtschaftung und teils ohne erforderliche Qualitätssicherung. Teilweise sind derartige Objekte/Potentiale im Zusammenhang mit der dort jeweils laufenden forstlichen Nutzung auch noch wenig erforscht und wohl nur in Einzelfällen in touristische und/oder pädagogische Nutzungskonzepte der jeweiligen Regionen eingebunden.

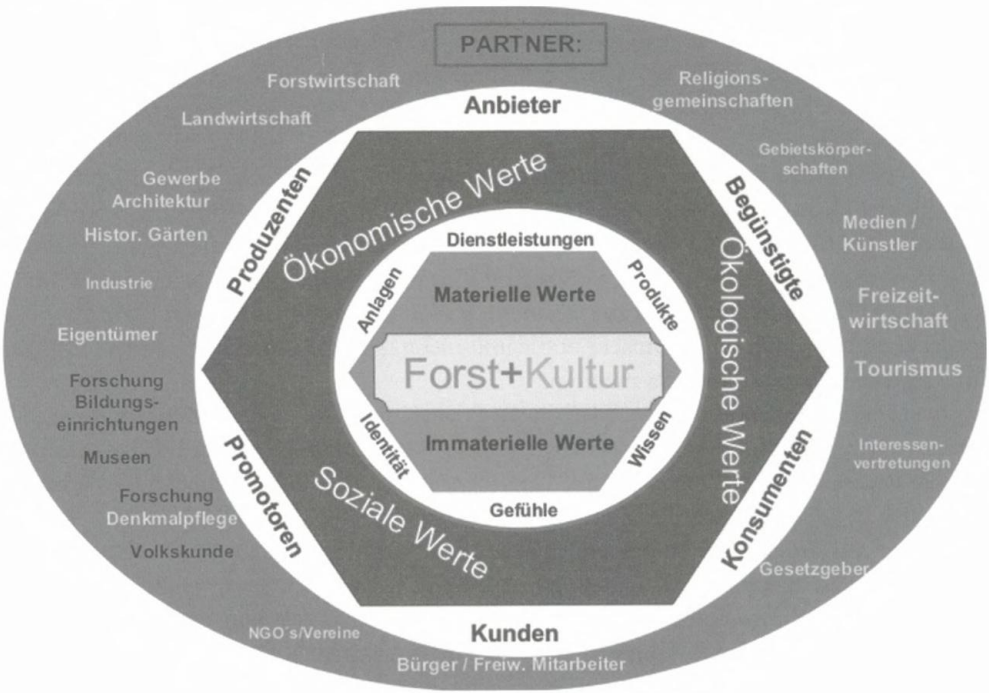


Abb.1: Graphik „Forst + Kultur" (Quelle: BMLFUW / Abt. IV/4)

Abbildung 1 zeigt das Themenfeld „Forst + Kultur" in graphischer Form aufbereitet – allein die Vielzahl potentieller Partner-Institutionen im äußersten Kreis der Graphik die hier (ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit!) zu verstärkter Zusammenarbeit aufgerufen sind, erscheint beachtenswert.

Für Österreich bietet sich zur Themenentwicklung vor allem ein Regions-, Qualitäts- und ein zum Teil auch tourismusorientierter Arbeitsansatz an. Dabei soll der Erhalt von (gefährdetem) Wissen von Objekten, sowie deren zukunftsorientierte Nutzung auf die örtliche Situation und die übergeordneten Ziele der Region und der interessierten/betroffenen Betriebe genau abstimmt werden.

Zahlreiche waldbewirtschaftende Betriebe sind auf der Suche nach Märkten für Nichtholzprodukte und Dienstleistungen. Die Intensität der touristischen Nutzung von Waldflächen und reizvoller Landschaftsteile sowie die Nachfrage nach qualitätsvollen kulturtouristischen Angeboten steigen laufend. Gleichzeitig gewinnen Fragen der Identität des ländlichen Raums in Zusammenhang mit dem Erhalt und „sanfter" Nutzung der Landschaft sowohl national als auch international an Bedeutung; besonders strukturell benachteiligte (Berg-)Gebiete leiden unter Abwanderung gebildeter Schichten, Entvölkerung und sozialer Verarmung.

Um zur Entwicklung des neuen Themenfeldes „Forst + Kultur" erste Impulse auf breiterer Basis zu bieten und um interessierte Partnerinstitutionen zusammen zu führen, wurden seitens des Lebensministeriums in den letzten Jahren mehrere Initiativen gesetzt, welche in Hinkunft eine weit über die „klassische" Waldwirtschaft hinausgehende stärkere Zusammenarbeit mit den relevanten Fachbereichen (Archäologie, Denkmalpflege, Volkskunde, Museumskunde, Tourismus, etc.) erwarten lassen:

Im Oktober 2003 wurde an der Forstlichen Ausbildungsstätte Ort/Gmunden das „Netzwerk Forst – Kultur Österreich" (eine lockere Arbeitsplattform zum Themenfeld, zur fachlichen Unterstützung, Info- und Datenaustausch, etc.) gegründet. Jährlich werden durch das „Netzwerk" ein bis zwei Veranstaltungen (Tagungen, Workshops etc.) zu ausgewählten forst-kulturellen Themenschwerpunkten durchgeführt und/oder mitgestaltet; einige seien hier angeführt:

Herbst/Winter 2004/05: Ausstellungsgestaltung mit ARGE Mariazellerland („Wald-Wunderwelt-Holzkunst")

2005: Symposium für Forstbetriebe und Waldeigentümer: Finanz- und Rechtsfragen bei der praktischen Umsetzung von Forstkulturprojekten in Betrieben (BMLFUW / Wien)

2005: Rohrer Köhlereitage - Internat. Symposium (Rohr am Geb./Nö.)

2006: LWK/Baden - Tagung: „Vom Nutzen der Waldbäume – Nachwachsende Rohstoffe abseits des Gewohnten" (u.a. am Beispiel Pecherei/historische Nutzungsformen/Berufe etc.)

Herbst 2006: Informations- und Festveranstaltung: Forst&Kultur – Neue Wege im Waldmanagement (Strategisches/best practice; BMLFUW / Wien)

Winter 2007/08: 1. Workshop (gem. mit UNESCO): Immaterielles Kulturerbe und Forst

Das Themenfeld „Forst und Kultur" wurde in Folge auch im Österreichischen Walddialog (der wichtigsten Experten-Plattform zu Fragen des österreichischen Forstwesens) ausführlich thematisiert und zudem auch im Österreichischen Waldprogramm (in dem die Umsetzungsschwerpunkte beschrieben sind) verankert.

In den letzten Jahren wurden auch mehrere Waldfachplan-Pilotprojekte, die eine Erhebung, planerische Darstellung und konkrete Umsetzungsvorschläge zu forst-kulturellen Potentialen an ausgewählten forstlichen Betriebsstandorten – direkt durch das zuständige forstliche Management - zum Ziel haben, durchgeführt (näheres unter www.lebensminsterium.at -Forstliche Raumplanung - Broschüre „Der Waldfachplan").

Die Aktivitäten des Lebensministeriums bezüglich forstlichen Kulturerbes werden auch auf die aktuellen Fördermöglichkeiten im ländlichen Raum (insbesondere die sogenannte „EU-Verordnung ländl. Entwicklung": VOLE 07/13, Stichwort: LEADER etc.) genau abgestimmt um die Rolle der forstlichen Bewirtschafter in der Regionalentwicklung schrittweise auf ein breiteres finanzielles Fundament zu stellen und ganz gezielt finanzielle Impulse insbes. während der Startphase einschlägiger Projekte in den Regionen zu setzen.

Berücksichtigung und Mitsteuerung der einschlägigen Internationalen Arbeitprozesse

Österreich spielt auch international eine Vorreiterrolle bei der Entwicklung sowie der betriebsorientierten Nutzung kultureller Werte und Potentiale im Wald bzw. im Umfeld der forstlichen Bewirtschafter. Einer vorausschauenden und aktiven Mitgestaltung der einschlägigen internationalen Arbeitsprozesse kommt dabei eine wichtige Aufgabe zu. Bei der Erstellung themenrelevanter Dokumente, Handlungsempfehlungen oder Förderinstrumente ist mit Nachdruck auf die ganz spezifische Situation Österreichs (bzw. des mitteleuropäischen Raumes) zum Themenfeld hinzuweisen.

Österreichische Forstexperten haben sich daher in den relevanten internationalen bzw. paneuropäischen Arbeitsprozessen aktiv eingebracht und dabei den Standpunkt Österreichs sehr klar verdeutlicht. Drei Arbeitsprozesse sollen hier hervorgehoben werden:

1. Die „Wiener Resolution" der Ministerkonferenz zum Schutz der Wälder in Euroopa (MCPFE)[2]
2. Die Alpenkonvention (inbes. die ansteh. Umsetzung der Deklaration Bevölkerung und Kultur)[3]
3. Die UNESCO – Konvention zum Schutz des immateriellen Kulturerbes[4]

ad 1: Mit Unterzeichnung der sogenannten „Wiener Resolution" (VR 3) der „Ministerkonferenz zum Schutz der Wälder in Europa" (siehe Pkt. 1) haben sich die zuständigen europäischen Minister, zur Durchführung von Aktivitäten, welche für eine systematische Weiterentwicklung kultureller und sozialer Aspekte nachhaltiger Waldbewirtschaftung besonders geeignet erscheinen, in ihrem Zuständigkeitsbereich bekannt: Die Resolution nennt als zentrale Aufgaben unter aanderem das Einbinden forst-kultureller Aktivitäten in Bildungs- und Entwicklungsprogramme für den ländlichen Raum, eine engere Zusammenarbeit der forstlichen Akteure mit den für den Kulturbereich relevanten Fachbereichen und Organisationen, sowie eine multidisziplinäre Erforschung der Rolle der gesellschaftlichen und kulturellen Aspekte - unter Berücksichtigung materieller sowie immaterieller Aspekte einer nachhaltigen Waldbewirtschaftung.

ad 2: Die Deklaration „Bevölkerung und Kultur" der Alpenkonvention wurde 2006 unter dem engagierten Vorsitz Österreichs erstellt und befindet sich derzeit in einer ersten Umsetzungsphase im Rahmen von Workshops und der Initiierung vorbildhafter Projekte innerhalb des Alpenbogens(1. Umsetzungs-Workshop v. 3./4. März 2008 in Villach unter Federführung Italiens und Österreichs).

ad 3: Gemeinsam mit der „Nationalagentur für das immaterielle Kulturerbe" wurden im Sinn der UNESCO-Konvention bereits zwei einschlägige und praxisnahe Veranstaltungen durchgeführt, die den Wert (besonders) gefährdeten Wissens im Umfeld der Land- und Forstwirtschaft und Möglichkeiten einer innovativen und zukunftorientierten Überlieferung an ausgewählten Orten verdeutlichen konnten:

Workshop „Wildwuchs" (Juni 2007 in Altaussee: näheres unter www.ikes.at).

Workshop „Immaterielles Kulturerbe im Umfeld der Österr. Forstwirtschaft" - am 30./31.1. 2008 im Prämonstratenser Chorherren Stift Schlägl (OÖ.)

2 www.mpfe.org
3 www.alpenkonvention.org
4 www.unesco.org

Eine der herausragenden Besonderheiten Österreichs im internationalen Vergleich ist – neben einer ungeheuren Vielfalt und Dichte an kulturellen Potentialen/Objekten/Orten auf engem Raum – die Dominanz der (sehr kostenintensiven) aber auf fachlich hohem Niveau angesiedelten Bergwaldbewirtschaftung und das klare Vorherrschen von Familienbetrieben aller Größenordnungen, in denen in der Regel ein ausgeprägtes kulturelles und historisches Bewusstsein vorhanden ist. Der Stellenwert dieses Bewusstseins der EigentümerInnen und der örtlichen Bevölkerung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden: Ist es doch eine der zentralen Voraussetzungen um Wissen, Potentiale, Nutzungsformen und Objekte sachgerecht zu erhalten und in lebendiger Form zu nutzen.

In der oben genannten Wiener Resolution 3 der Ministerkonferenz zum Schutz der Wälder in Europa (MCPFE) wurde unter anderem die Integration des Themenfeldes sowohl in relevante „Bildungs- und Entwicklungsprogramme" als auch in die entsprechenden Förderprogramme ausdrücklich empfohlen. Bezugnehmend auf diese Empfehlung und um Interessierten Waldeigentümern, Forstexperten und Ihren Projektpartnern für konkrete Projekte entsprechende Orientierung auf fachlich hohem Niveau zu bieten, wurde zum Themenfeld ein eigener Lehrgang erarbeitet; er soll im Folgenden näher beschrieben werden.

Projektbeispiel „Zertifikatslehrgang Forst + Kultur"

In Abstimmung auf die oben beschriebene Ausgangssituation und die anlaufenden Aktivitäten zum Themenfeld auf internationaler Ebene, wurde auf Initiative des Lebensministeriums ein spezieller „Zertifikats-Lehrgang Forst + Kultur" (im Umfang von 120 Unterrichtseinheiten in 4 Modulen) entwickelt, der seit Juni 2007 erstmals an der forstlichen Ausbildungsstätte Ort/Gmunden[5] durchgeführt wird.

Die wichtigsten Ziele des Lehrganges:

Ziel 1: Der/die Teilnehmer/in soll einen breit gefächerten und fundierten Überblick über die fachlichen Grundlagen und Potentiale, die mit der Initiierung/Erstellung/Leitung von forstkulturellen Projekten verbunden sind erhalten und zur fachlichen Auseinandersetzung mit dem allfälligen eigenen Arbeitsumfeld motiviert werden.

Ziel 2: Der/die Teilnehmer/in soll relevante Objekte/Inhalte erkennen, damit verbundene Potentiale abschätzen lernen und daraus konkrete Umsetzungsmöglichkeiten im eigenen Umfeld ableiten.

Ziel 3: Der/die Teilnehmer/in soll die Arbeitsweisen und Möglichkeiten der Zusammenarbeit im relevanten kulturellen Umfeld der forstlichen Bewirtschaftung in Theorie und Praxis kennen lernen und darauf aufbauend eigene Ideen/Produkte (Führungsmodelle, Objektrevitalisierungen, Präsentationen, etc.) entwickeln und umsetzen, beziehungsweise schrittweise erweitern können.

Ziel 4: Der/die Teilnehmer/in soll lernen, die erarbeiteten Inhalte in dafür besonders geeigneten (v. a. regional/thematisch orientierten) Fördermodellen (LEADER), beginnend von der raschen Projekteinreichung bis zur termingerechten Abarbeitung der vorgenommenen inhaltlichen und wirtschaftlichen Ziele umzusetzen.

5 www.fastort.at die do. homepage bietet aktuelle Detailinfos zu den LG-Inhalten, Kosten/Terminen, etc.

Bei der Präsentation und Erarbeitung von fachlichen Grundlagen wird auf die fachübergreifende Zusammenarbeit mit Partnern aus relevanten kulturellen und/oder touristischen Fachbereichen (Archäologie/historische Fächer, Denkmalpflege, Volkskunde, Landschafts-/Architektur, historische Gärten, bildende/darstellende Kunst, Touristik/Marketing, LEADER-Management, Museumspädagogik, etc.) ganz besonderer Wert gelegt.

Das sachkundige Erkennen und/oder die Aufnahme von relevanten Potentialen und Objekten auf der Fläche, im Betrieb oder der Region wird anhand theoretischer Grundlagen und praktischer Beispiele vorgeführt.

Auch die entsprechenden rechtlichen Bestimmungen, die Nutzung von besonders geeigneten Förderinstrumenten (LEADER, etc.), die pädagogischen und technische Fragen (Moderne Vermittlung von Museumsinhalten, Rhetorik, etc.) beim Aufbau von Präsentations- und/oder Führungsmodellen wird behandelt.

Der Lehrgang besteht aus 4 Modulen (insgesamt mindestens 120 Unterrichtseinheiten) und wird zu ca. zwei Drittel im Lehrsaal und zu ca. einem Drittel als praktischer Unterricht direkt am Objekt und/oder in Betrieben und Einrichtungen durchgeführt.

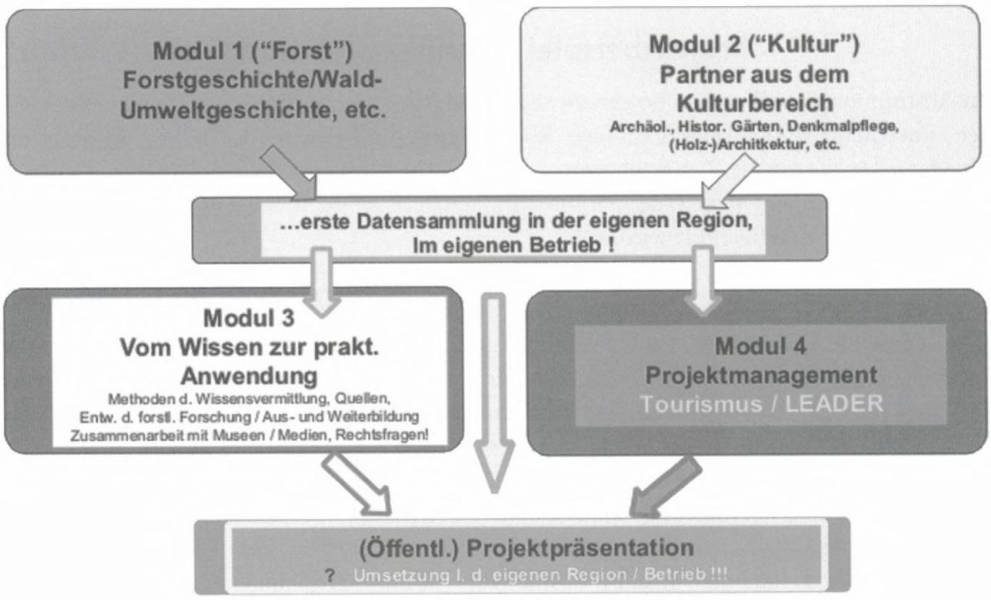


Abb. 2: Graphik Zertifikats-Lehrgang Forst + Kultur (Quelle: E. Johann / BMLFUW - bearbeitet)

Spätestens nach Absolvierung des 2. Moduls beginnt jede/r TeilnehmerIn mit den Recherchen für ein eigenes Projekt nach freier Themenwahl, das am Ende des Lehrganges in schriftlicher Form abgegeben und vor der Prüfungskommission/Jury präsentiert wird; das Projekt soll möglichst für eine praktische Umsetzung im eigenen Betrieb/der eigenen Re-

gion/bzw. dem jeweiligen beruflichen Umfeld geeignet sein; die folgende Abbildung skizziert den Aufbau des Lehrganges:

Worin liegt der konkrete Nutzen für die TeilnehmerInnen?

Der/die Teilnehmer/in sind mit Absolvierung des Lehrganges besonders für die Initiierung, Planung und Umsetzung von (LEADER-)Projekten zu forstlich–kulturellen Inhalten für eine:
betriebliche und/oder
touristische und/oder
pädagogische Nutzung im Rahmen von Forstbetrieben/Einrichtungen und Regionen geeignet. Der Lehrgang bietet damit einen entscheidenden Beitrag für eine berufliche Diversifizierung der Teilnehmer/AbsolventInnen und dem Aufbau bzw. der Vertiefung von Projektpartnerschaften.

Die TeilnehmerInnen erhalten einen fundierten und praxisnahen Überblick sowohl von forstlicher als auch kultureller Seite, wie (insbesondere im regionalen Umfeld) mit den in Frage kommenden Akteuren/Partnern erfolgreich zusammengearbeitet werden kann.

Zur gezielten Nutzung besonders geeigneter Fördermöglichkeiten für die eigene/n Region/ Betrieb/Themenstellung, (z.B. LEADER) lernen die Teilnehmer/Innen lernen im Laufe des Lehrganges, ein konkretes themenrelevantes Projekt (nach eigener Wahl unter fachkundiger Anleitung: von der (Literatur-)Recherche bis zur Präsentation vor potentiellen Kunden/Entscheidungsträgern) zu erstellen und zur anschließenden Umsetzung in der Region/Betrieb/ Institution vorzubereiten.

Im Laufe des Lehrganges werden insbesondere auch die für eine Umsetzung nötigen Querverbindungen zu den jeweils besonders geeigneten Ansprechpartnern und/oder Experten des jeweiligen Themenfeldes hergestellt; die Teilnehmer erhalten zu den Einzelnen Fachbereichen fundierte betriebs- und projektrelevante Informationen nach aktuellem Wissensstand/Stand der Technik.

Zielgruppe/n:

Der Lehrgang steht grundsätzlich jede/m/r offen; er zielt jedoch auf zwei Zielgruppen besonders ab:
Zielgruppe1: WaldeigentümerInnen sowie Absolventen forstlicher Ausbildungslehrgänge Boku/HLFL/Forstfachschule
Zielgruppe 2: Partner aus Fachgebieten im kultur-touristischen Umfeld der Forstwirtschaft (Archäologen, Akteure der Denkmalpflege und Volkskunde, Touristiker, PädagogInnen, Mitarbeiter/Leiter von Museen, von kultur-touristischen Regionalinitiativen Kulturschaffende/-planer, Akteure einschlägiger PR-/Medienarbeit, Raumplaner, etc.)

Rolle der wissenschaftlichen und „gelebten" Volkskunde im Lehrgang:

Um dem fachübergreifenden Arbeitsansatz gerecht zu werden, sind Teile des Lehrganges ganz bewusst den Zielen/Arbeitsweisen/Aufgaben (materieller und immaterieller Art) der Volkskunde im näheren und weiteren Umfeld der forstlichen Bewirtschaftung gewidmet.

Besonders in „Modul 2" werden unter dem Titel „Volkskundliche Aspekte: Vom aktuellen internationalen Dokument bis zur gelebten Praxis vor Ort" aktuelle Arbeitszugänge der europäischen Ethnologie und Volkskunde im Saal präsentiert, diskutiert und mit praktischen Beispielen untermauert:

Internationales: UNESCO (Strategisches - aktuelle Dokumente und Aufgaben), Arbeitweise in der aktuellen Forschung – mit Berücksichtigung der Forschungsgeschichte, lebendige Beispiele in der Region/Gelebtes/(besonders) Gefährdetes/Überraschungen(!)

Eine der Exkursionen widmet sich dabei speziell der Vermittlung volkskundlicher Inhalte vor Ort (ohne Überstrapazierung musealer Präsentations-Ansätze!)!

Zwei Photobeispiele aus Modul 2 des gerade laufenden Lehrganges sollen den (trotz wissenschaftlich fundierter Begleitung) angestrebten praxisnahen Zugang zu volkskundlich relevanten Fragestellungen bildhaft verdeutlichen:

Abbildung 3 zeigt den (als Überraschung für die LehrgangsteilnehmerInnen) angelegten nächtlichen(!) Waldrundgang unterhalb des „Höllengebirges" (Nähe Gmunden/OÖ.) bei dem das Thema „Überlieferung wertvollen (lokalen) Wissens in Sagen und Märchen im und um den Wald" direkt im Gelände erlebbar gemacht wurde.

Abb. 3: Märchenerzähler H. Wittmann, Dudelsackpfeifer F. Bernecker, Ennstaler Regionalforscher S. Hasitschka am „Taferlklaussee" bei Gmunden / Modul 2 des 1. Forst-Kulturlehrganges 2007 (Quelle: H. Kiessling)

Zur folgenden Abbildung 4: Die fachl.-wissenschaftliche Erörterung der Entwicklung von (Volks)Lied und Spiel im Vortragssaal (mit Konnex zur sozialen Entwicklung bzw. den jeweiligen historischen Bedingungen) wurde im Lehrgang durch ein genau darauf abgestimmtes Abendprogramm bereichert, in dem eine „Geigenpaß" des inneren Salzkammergutes ihre übliche „Wochen-Prob(e)" einfach im Rahmen des Lehrganges abhielt. Getanzt und gesungen wurde in Folge ohne besondere Vorgaben – jedoch (fast) ohne Ende, da ein Lehrgangsteilnehmer als Musikant noch „durchhielt", als sich die erwähnte „Paß" längst wieder an den Oberlauf der Traun zurückgezogen hatte!

Status quo und kurzer Ausblick Themenfeld „Forst + Kultur"

Es ist in wenigen Jahren gelungen, Chancen für die Entwicklung und Nutzung kultureller Potentiale im Umfeld des Forstwesens auszuloten und in Richtung projekt-mässiger Umsetzung

Abb. 4: „Geigenmusi" aus dem Inneren Salzkammergut (Violinen, Bass, begleitet durch steir. Zieharmonika) während der übl. „Prob" (am 4.10.07)

voranzutreiben. Der Konnex zu den relevanten kulturwissenschaftlichen Fächern – hier im Besonderen der Volkskunde – darf aus forstlicher Sicht dennoch als äußerst unterentwickelt bezeichnet werden.

Der Vortragende und Autor des gegenständlichen Artikels ist beim Schreiben dieser Zeilen davon ausgegangen, dass die/der „durchschnittliche" VolkskundlerIn noch keinerlei Kunde von den hier beschriebenen Aktivitäten von forstlicher (und agrarischer) Seite erhalten hat. Es darf dennoch davon ausgegangen werden, dass die hier beschriebenen (potentiellen!) Brücken in Hinkunft stärker begangen und – z.B. in Form konkreter gemeinsamer Projekte - genutzt werden.

Sowohl der oben vorgestellte Lehrgang, die Verankerung des Themenfeldes im österreichischen Waldprogramm und den entsprechenden Förderprogrammen lassen in den nächsten Jahren eine Vielzahl konkreter Aktivitäten in den Regionen und Betrieben erwarten.

Unter gleichzeitiger Beobachtung und Mitgestaltung internationaler Trends, gilt es nunmehr den Kreis potentieller Partner in Österreich schrittweise zu erweitern, interessierte Akteure weiterhin gezielt zu unterstützen und zu vernetzen und dabei auch auf entsprechende fachliche Qualität und Nachhaltigkeit zu achten.

Nachtrag:

„Handbuch Forst & Kultur" als wachsendes / flexibles Standardwerk zum Thema !

Lehrgangs begleitend wird ein sogenanntes „Handbuch Forst + Kultur" erstellt, welches als flexible Arbeitsmappe im Laufe des Lehrganges kontinuierlich „mit wächst" und nachher auch laufend ergänzt/aktualisiert werden kann.
Das Handbuch richtet sich besonders auch an Interessierte am Themenfeld „Forst+Kultur", die nicht am Lehrgang teilnehmen. Bestellung unter: www.fastort.at

Aktuelle Informationen zum Thema Forst-Kultur (mit Veranstaltungsterminen etc.)

sind über die Homepage des Bundesministeriums für Land- und Forstwirtschaft, Umwelt und Wasserwirtschaft abrufbar: www.lebensministerium.at.

Welterbe als Marke

Kulturelles Erbe und die Produktion kultureller Labels am Beispiel der Welterbestätte Regensburger Altstadt mit Stadtamhof[1]

Helmut Groschwitz

Am 13. Juli 2006 wurde das Altstadtensemble von Regensburg mit dem jenseits der Donau liegenden Stadtteil Stadtamhof in Vilnius in das UNESCO-Welterbe der Menschheit aufgenommen.[2] In der Begründung werden u.a. als Kriterien genannt:

„[...] Regensburg war im Hohen Mittelalter ein politisches Zentrum des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und ein blühendes europäisches Handelszentrum. [...] Regensburg ist die am besten erhaltene mittelalterliche Großstadt in Deutschland [...] und spiegelt wie keine andere Stadt in Mitteleuropa die wirtschaftlichen, politischen und religiösen Entwicklungen des hohen Mittelalters wider. [...] Der Regensburger Dom ist das einzige Beispiel französischer Kathedralgotik östlich des Rheins, sein Bestand an mittelalterlicher Glasmalerei ist einzigartig in Deutschland. [...] Als überragende Ingenieursleistung aus dem 12. Jahrhundert gilt die Steinerne Brücke über die Donau. [...] Mit dem Immerwährenden Reichstag in Regensburg (1663-1806) bildete sich ein politisches Instrument [...] heraus, das als einziges neben dem Kaiser selbst das Heilige Römische Reich in seiner Gesamtheit repräsentierte. [...] Die Schlüsselfunktion, die der Stadt vor allem im 16. Jahrhundert für das Vordringen des Protestantismus in den Südosten Europas zukam, wird an zwei Sakralbauten anschaulich [...]."[3]

Das nunmehr geschützte Ensemble umfasst 984 Einzeldenkmäler und entspricht im Umfang der Ausdehnung Regensburgs um 1320, wobei sich die Stadt bis Ende des 19. Jahrhunderts kaum vergrößerte. Die Attributhäufung – einmalig, herausragend, am besten erhalten, Schlüsselfunktion – evoziert die Besonderheit des Ortes. Doch besteht das Welterbe nur in diesen Punkten, die in der offiziellen und im Internet für den Interessierten zugänglichen Begründung enthalten sind? Ist es die bauliche Substanz, die für sich, aber auch als Repräsentant kultureller, politischer, wirtschaftlicher und religiöser Entwicklungen steht? Ich denke, dass

1 Überarbeitete Fassung des Vortrags auf der Österreichischen Volkskundetagung 2007 in Innsbruck am 16.11.2007. Die empirische Basis des Aufsatzes bilden Interviews in Regensburg mit zentralen Akteuren, die an der Bewerbung zum Welterbe und an der Deutung beteiligt sind, teilnehmende Beobachtung an Veranstaltungen um das Thema Welterbe und verschiedene schriftliche Quellen, darunter Zeitungsmeldungen, Programme, Werbebroschüren. Um den Quellennachweis nicht zu überfrachten werden nur exemplarisch Verweise eingefügt.
Zur Vereinfachung ist im Folgenden nur vom Weltkulturerbe bzw. Welterbe Regensburg die Rede, gemeint ist aber stets die gesamte Welterbestätte.

2 Die Dokumente sind unter http://whc.unesco.org/en/list/1155 (1.12.2007) abrufbar.

3 Website der UNESCO Deutschland, http://www.unesco.de/379.html?&L=0, (13.10.2007).
Die Welterbeseiten der Stadt Regensburg unter http://www.regensburg.de/welterbe (13.10.2007).

das Welterbe Regensburg mehr ist als nur eine Substanz, deshalb soll das Welterbe im Folgenden unter dem Aspekt der Markentheorie und der kommunikativen Konstruktion betrachtet werden.

Die Grundlage für die Aufnahme Regensburgs in die Liste des UNESCO-Welterbes bildet das „Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt" von 1972. Mittlerweile haben 184 Staaten die Konvention ratifiziert, weltweit sind 851 Welterbestätten in die Liste aufgenommen, davon 32 in Deutschland.[4] Nach diesem Vorbild wurde 2003 das „Übereinkommen zur Bewahrung des immateriellen Kulturerbes" verabschiedet.[5] Das Welterbeprogramm stellt wohl die erfolgreichste Marke der UNESCO dar, kein anderes Projekt der UNO-Institution erfährt eine solch große öffentliche Beachtung.[6] Doch lässt sich das Prädikat „World Heritage" überhaupt unter dem Markenaspekt behandeln?

Die Entwicklung von Marken begann bereits in der Antike mit einer neutralen Markierung von Gegenständen, um etwa die Herkunft oder den Produzenten einer Ware rekonstruieren zu können. Bald verband sich damit aber zunehmend auch die Möglichkeit einer Standardisierung und Hierarchisierung. Besonderheiten der Produktion, insbesondere aber eine höhere Qualität ließen sich an einer Markierung erkennen. Von daher diente die Marke auch der Orientierung für den Käufer und der Sicherstellung von Normen. Im 19. Jahrhundert entwickelten sich die modernen Marken vor dem Hintergrund industrieller Produktion, der Nivellierung gleichwertiger Produkte, verbesserter Transportmöglichkeiten, zahlreicher Innovationen und zunehmender Konkurrenz. Zusammen mit der Werbung begann man mit der Konstruktion von Markenpersönlichkeiten.[7]

Für die hier angestellten Betrachtungen verwende ich ein vereinfachtes Markenmodell aus drei Teilen. Dazu gehören ein Produkt bzw. eine Dienstleistung, das Markenzeichen, das eine eindeutige Erkennbarkeit und Unterscheidbarkeit ermöglicht, und als unsichtbares Drittes den Mythos der Marke, die assoziierten Vorstellungsbilder, Emotionen und Identifikationsangebote (Markenimage).[8] Dieser Markenmythos ist weder im Produkt noch im Markenzeichen enthalten, sondern vielmehr das Ergebnis eines längeren Kommunikationsprozesses („branding"), der durch Marketing (u.a. Werbung) und PR in Gang gehalten wird, an dem aber auch die Rezeption eine Rolle spielt. Ziel ist die gezielte Vermittlung von Vorstellungsbildern und Wertigkeiten sowie der Aufbau des Markeninhalts als Orientierungsmöglichkeit und Projektionsfläche für den Konsumenten. Das Markenzeichen und der Markenmythos bilden zusammen die Marke bzw. das Label, das vom ursprünglichen Produkt gelöst und auf weitere

4 Stand 13.10.2007. Quelle: http://www.unesco.de/welterbe.html?L=0 (17.2.2008).

5 Die Konvention trat zum 20. April 2006 in Kraft. Vgl. http://www.unesco.de/immaterielles-kulturerbe.html?&L=0 (17.2.2008).

6 Vgl. Peter Strasser: Das kulturelle Erbe auf dem internationalen Parkett. Die UNESCO und der Schutz des kulturellen Erbes. In: bricolage, Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie, Heft 3 (2005) „Kulturelles Erbe", S. 52-77.

7 Vgl. Eugen Leitherer: Geschichte der Markierung und des Markenwesens. In: Manfred Bruhn (Hg.): Handbuch Markenartikel. Anforderungen an die Markenpolitik aus Sicht von Wissenschaft und Praxis. (3 Bd.) Stuttgart 1994, S. 135-152; Petra Schütz: Die Macht der Marken. Geschichte und Gegenwart. Regensburg 2001. Manfred Bruhn: Begriffabgrenzungen und Erscheinungsformen von Marken. In: Manfred Bruhn (Hg.): Handbuch Markenartikel. Anforderungen an die Markenpolitik aus Sicht von Wissenschaft und Praxis. (3 Bd.) Stuttgart 1994, S. 3-41.

8 Vgl. Schütz 2001 (wie Anm. 7). Der hier verwendeten Mythosbegriff bezieht sich auf Roland Barthes: Mythen des Alltags. Frankfurt am Main 2003 (1964).

Produkte übertragen werden kann. Die Marke bleibt auch erhalten, wenn sich das Produkt selbst permanent wandelt, wie es etwa bei Kleidung geschieht; gerade hier ist die Marke ausschlaggebend für den Verkaufserfolg. Der Markenwert geht oft über den Warenwert hinaus.

Dieser Markenbegriff lässt sich nun auch für das Kulturerbe, hier speziell das Weltkulturerbe Regensburg verwenden. Die Marke UNESCO-Welterbe, World Heritage bzw. Patrimoine mondial[9] ist die erfolgreichste Marke der UNESCO. Diese ist Markeninhaberin, die ausführenden Organe sind für die Vergabe des Markenzeichens, das Welterbelogo zuständig. Die Verwendung des Logos ist streng reglementiert.[10] Als Zielgruppe wird die gesamte Menschheit genannt, es ist somit eine globale Marke.

Mit dem Prädikat Welterbe werden Teile des Kultur- und Naturerbes der Menschheit „von außergewöhnlichem universellen Wert"[11] ausgezeichnet, das jeweils geforderte Einmalige stellt das Alleinstellungsmerkmal (Unique Selling Proposition)[12] im Sinne der Markentheorie dar. Jeder weitere Listeneintrag bedeutet eine Markenextension. Werden falsche Kriterien angewandt, bzw. wird mit dem Objekt nicht entsprechend der Richtlinien umgegangen, droht die Gefahr einer Markenverwässerung. Hier regeln die Aufnahmemodalitäten und das Monitoring die Qualität der Marke Welterbe; die einzige Sanktionierungsmöglichkeit ist die Streichung aus der Welterbeliste. Dass sich unter der Marke Welterbe zahlreiche bekannte Orte befinden, erhöht den Markenwert. Kulturerbestätten wie die Pyramiden von Gizeh, das Taj Mahal oder Machu Pichu und die globale Verbreitung der Welterbestätten markieren einen elitären Kanon menschlichen Kulturschaffens. Kurz: wo Welterbe drauf steht, da ist auch etwas Besonderes drin. Die Edelmarke Welterbe bietet eine willkommene Orientierung für den global Reisenden.[13] Das impliziert gleichzeitig eine Hierarchisierung, indem nicht Gelistetes aus dem gesamten Kultur- und Naturerbe als zweitrangig klassifiziert wird.[14]

Gegen diese Darstellung von Welterbe als Marke spricht, dass kein Produkt und primär keine Dienstleistung mit dem Welterbe verbunden sind. Die touristische Wertschöpfungskette (Werbung, Transport, Unterkunft, Verpflegung, Eintrittsgelder, Führungen und Souvenirs) ergibt sich erst sekundär, sie spielt allerdings eine große Rolle in dem System Heritage. Für die hier angedeutete kulturelle Markentheorie ist die Bindung an ein Produkt jedoch nicht notwendig; die Konzepte der Markenproduktion und das Herausarbeiten von Alleinstellungsmerkmalen sind auch eine symbolische kulturelle Technik im sozialen Zusammenleben.

Bei den kulturellen Marken fehlt bisher eine übergreifende Theorie, auch der alltagssprachliche Gebrauch ist uneinheitlich. Für die (Handels-)Marke im engeren Sinn erachte ich einen bestimmbaren Akteur und eine Marketingstrategie als essentiell. Eine solche findet sich etwa

9 Zur Begriffsgeschichte vgl.: Astrid Swenson: „Heritage", „Patrimoine" und „Kulturerbe": Eine vergleichende historische Semantik. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek, Regina Bendix (Hg.): Prädikat „Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Berlin 2007, S. 53-74.

10 Vgl. http://www.unesco.de/welterbelogo.html?&L=0 (17.2.2008).

11 Präambel des Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt. http://www.unesco.de/650.html?&L=0 (17.2.2008).

12 Der Begriff wurde in den 1940er Jahren von Rosser Reeves geprägt (ds.: Reality in advertising. New York 1961).

13 Zum Zusammenhang Welterbe und Tourismus vgl. die Aufsätz von Peter Hörz und Akemi Kaneshiro-Hauptmann in diesem Tagungsband.

14 Vgl. Friedrich Achleitner: Das Erbe und die Erben. Weltkulturerbe – Unbehagen an einem Begriff oder: einige Fragen. In: Moritz Csáky/ Monika Sommer (Hg.): Kulturerbe als soziokulturelle Praxis. Innsbruck 2005, S. 13-17, hier S. 15.

bei touristischen Marken, bei denen Orte und Regionen als Tourismusziel beworben werden. Hinter den Kulturmarken[15] stehen gezielte Marketingstrategien, deren Inhalt Orte oder Dienstleistungen künstlerischen Schaffens sind. Auch im Stadtmarketing hat die Etablierung von Kulturmarken Konjunktur.[16] Als rechtliche Basis dient bei allen diesen Formen jeweils die Registrierung als geschützte Marke.

Ein anderer Fall liegt bei dem Kasseler Handexemplar der Kinder- und Hausmärchen vor, das 2005 als „Memory of the World" ausgezeichnet wurde. Hier wurde wegen der Bekanntheit der Brüder Grimm von der „Weltmarke Grimm" gesprochen.[17] Da diese Bekanntheit jedoch auf keiner Strategie beruht, sondern vielmehr zahlreiche Akteure beteiligt waren und sind, würde ich hier eher von einem kulturellen Label[18] sprechen. Dieses kann allerdings von einzelnen Akteuren als Basis einer verortbaren (Kultur-) Marke verwendet werden. Diese Mehrschichtigkeit gilt es jeweils zu berücksichtigen. Alle angesprochenen Marken eignen sich hervorragend als offene Zeichen,[19] deren Bedeutungen vom Rezipienten ergänzt und verändert werden.

Das Welterbe geht über eine touristische Marke oder eine Kulturmarke hinaus, da von Seiten des Markeninhabers, der UNESCO, eine Förderung des Bewusstseins für die Verantwortlichkeit der Menschen angestrebt wird. Daher würde ich hier von einer (im neutralen Sinn) ideologischen Marke sprechen. Die Welterbestätten lassen sich auch als eine Verortung des Programms der UNESCO bzw. der übergeordneten UNO verstehen. Die Idee der Bewertung von Kultur wird als Markenmythos auf konkrete Orte aufgesetzt, die Welterbestätten werden zum Träger der Kulturdefinition der UNESCO. Jeder der in die Dachmarke Welterbe eingeschlossenen Orte bildet nun wiederum eine Untermarke. Deren Konstruktion soll im Folgenden am Beispiel des Weltkulturerbes Regensburg genauer beleuchtet werden.

Wenig wäre in Regensburg von der mittelalterlichen Stadt übriggeblieben, „hätte man im Barock das entsprechende Kapital wie im Mittelalter gehabt".[20] So sind es nur einige Orte in der Stadt, an denen repräsentative Fassaden und Gebäude errichtet wurden. Eine Aufwertung alter Gebäude begann mit der Romantik, deutlich unter der Federführung des Historischen Vereins, der sich für den Erhalt bzw. die Restaurierung von Bausubstanz aussprach.[21] Dies geschah in Regensburg vor dem Hintergrund des politischen Bedeutungsverlustes nach 1810. Das Bewusstsein für das historische Stadtbild schlug sich auch in Stadtumbauten nieder. So

15 Vgl. Steffen Höhne (Hg.): Kulturbranding? Konzepte und Perspektiven im Kulturbereich. Leipzig 2006.

16 Vgl. Christian Ebert: „Die Stadt als Marke" – Identitätsorientiertes Stadtmarketing am Beispiel der Stadt Münster. In: Höhne 2006 (wie Anm. 15), S. 225-235.

17 Dorothee Hemme: „Weltmarke Grimm" – Anmerkungen zum Umgang mit der Ernennung der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen zum „Memory of the World". In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek, Regina Bendix (Hg.): Prädikat „Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Berlin 2007, S. 225-251.

18 Auch das kulturelle Label folgt der eingangs beschrieben Trias von Objekt, Erkennungszeichen und Mythos, kann jedoch nicht mehr auf einzelne Akteure oder Marketingstrategien zurückverfolgt werden.

19 Vgl. Umberto Eco: Das offene Kunstwerk. Frankfurt am Main 1973.

20 Peter Morsbach: Von den unbesiegbaren Kräften einer Stadt. Gute Gründe, warum Regensburg Welterbe wurde. In: Konrad Maria Färber (Hg.): Welterbe-Stadt. Regensburger Almanach 2007. Regensburg 2007, S. 19-25, hier S. 21.

21 Vgl. Martin Dallmeier: Historischer Verein und Denkmalpflege in Regensburg und der Oberpfalz – Geschichtliches Selbstverständnis im 19. Jahrhundert. In: Helmut-Eberhard Paulus, Hermann Reidel, Paul W. Winkler (Hg.): Regensburg im Licht seines geschichtlichen Selbstverständnisses. Bildliche Darstellung einer historischen Stadt durch Kunst, Literatur und Denkmalpflege in Geschichte und Gegenwart. Regensburg 1997, S. 128-137.

gestaltete der Stadtplaner Adolf Schmetzer bei der Erweiterung des südlichen Brückenkopfes für die Straßenbahn 1902 eine neue Torsituation, statt nur den alten Brückturm zu entfernen.[22] Der zweite Weltkrieg ließ die Altstadt von Regensburg weitgehend verschont und so standen in der Nachkriegszeit viele alte Gebäude einer Modernisierung im Weg. Der größte Verlust historischer Bausubstanz fand nach dem Krieg statt. Seit 1955 wurde die Altstadt saniert, dahinter stand aber weniger der Wille zum Erhalt der alten Gebäude, als vielmehr die reine Not, schnell Wohnraum zu schaffen. In der ersten Phase ging man mit der Bausubstanz nicht zimperlich um: Gebäude wurden entkernt und behielten nur die historische Außenfassade, durch Abrisse wurden größere Straßen und Plätze geschaffen. Erst in den späteren Phasen suchte man den möglichst großen Erhalt der historischen Bausubstanz.[23] Die Sanierung bedeutete auch eine Veränderung der Bevölkerungs- und Stadtstruktur, das „soziokulturelle Geflecht, das Alltagsleben ausmacht [...] hat man getilgt, zerstört."[24] Dabei kam es auch zu einer Ästhetisierung und einer deutlichen Bereinigung der Altstadt. So wurde z.B. der Straßenstrich um die Steinerne Brücke herum in den Südosten der Stadt verlagert.

Bereits in den 1920er Jahren plante man größere Straßendurchbrüche durch die Altstadt, am massivsten aber waren die Verkehrsplanungen der 1960er und 1970er Jahre, als die Innenstadt unter dem Grundsatz der Autofreundlichen Stadt durch breite Straßen erschlossen und dazu zahlreiche Gebäude abgerissen werden sollten.[25] Zivilgesellschaftliches Engagement in der Stadt führte zu einem Bewusstseinswandel und verhinderte diese Pläne weitgehend.[26] Teil des Protestes war die Initiierung des Bürgerfestes 1973, das längst von der Stadt übernommen wurde. Es trägt jedoch ein großes Konfliktpotential, da die identitätsstiftende Wirkung zugunsten einer Stadtvermarktung aufgegeben wurde.[27] Auch die Sperrung der Steinernen Brücke für den Individualverkehr wurde 1997 durch einen Bürgerentscheid erzwungen. Parallel zur Sanierung wurden Straßen und Parkplätze in Fußgängerzonen und Plätze verwandelt. Wo die Autos verschwanden, da füllten die Freisitze der Cafes und Restaurants den umdeklarierten Raum. Die Parkplatzsuche entlang des „Idiotenkreisels"[28] in der

22 Karl Bauer: Regensburg. Kunst-, Kultur- und Alltagsgeschichte. Regensburg 5. Auflage 1997, S. 525.

23 Vgl. Wilhelm Brand, Klaus Heilmeier (Hg.): 40 Jahre Altstadtsanierung in Regensburg. Eine Zwischenbilanz. Regensburg 1995; Stadt Regensburg (Hg.): Altstadtsanierung Regensburg. Expo 2000 Hannover, registriertes Projekt der Weltausstellung. Regensburg 2000.

24 Konrad Köstlin: Die Innenstadt als Freizeitpark. Städtetourismus? Ja gerne! In: Regensburger Verein für Volkskunde (Hg.): Stadttourismus und Stadtalltag. Regensburg 1994, S. 85-95, hier S. 87.
Vgl. auch: Konrad Köstlin: Die Stadt als Kunst-Stück. Ein Zusammensetzspiel. In: Martin Dallmeier, Hermann Reidel und Eugen Trapp (Hg.): Denkmal und Freizeit. Historische Ensembles als Kulissen des Vergnügens. Regensburg 2006, S. 101-107.

25 Vgl.: Klaus Heilmeier: Planungsschaden Donaumarkt oder Ergebnisse aus einem halben Jahrhundert Verkehrsplanung. Visionen, Planungsziele und Projekte 1946 bis 1990. In: Stadt Regensburg (Hg.): Denkmalpflege in Regensburg Bd. 9. Regensburg 2004, S. 126-156; Peter Eiser, Günter Schießl (Hg.): Sündenfall an der Donau. Die Regensburger Ostnerwacht zwischen Kolpinghaus und Ostentor. Regensburg 2004; Peter Morsbach: Neues zur Verkehrsplanung der Fünfzigerjahre. In: Martin Dallmeier, Hermann Reidel und Eugen Trapp (Hg.): Die Fünfzigerjahre in Regensburg. Architektur – Denkmalpflege – Geschichte – Kunst. Regensburg 2004, S. 26-40.

26 Vgl. Hans Scherrer: Die Wächter sind in die Jahre gekommen. Vor 40 Jahren wurden die Altstadtfreunde gegründet. „Außerparlamentarische Kraft". MZ (=Mittelbayerische Zeitung Regensburg) 4.5.2006.

27 Vgl. auch: Marianne Sperb: „Dem Bürgerfest fehlt heute das Ziel". Die drei Initiatoren von 1973 bewerten das Fest 2007. MZ 25.6.2007.

28 Populäre Bezeichnung für die Route über Arnulfsplatz, Bismarckplatz, Gesandtenstraße, Neupfarrplatz, Kohlenmarkt und Haidplatz.

Altstadt wird nun durch das Flanieren, das Sightseeing und die Suche nach einer angenehmen Abendunterhaltung ersetzt.

Die Ernennung zum Welterbe stieß in Regensburg auf aktuelle Auseinandersetzungen zum weiteren Umgang mit der Altstadt: der geplante Bau eines modernen Kultur- und Kongresszentrums sowie die Planungen zu einer zusätzlichen Donaubrücke. Es wurde versucht, den neuen Titel und die Institutionen der UNESCO für die jeweils eigenen Positionen zu instrumentalisieren.[29] Gleichzeitig wurden in diesen Auseinandersetzungen die Strukturen, Zuständigkeiten und der Sprachduktus der Welterbekommission eingeübt und internalisiert.[30]

Die Auszeichnung als Welterbe ist Teil eines längeren Prozesses der Umwertung von Bausubstanz durch „metacultural operations."[31] Ein und dieselbe Substanz wurde einmal als alt und für die jeweilige Gegenwart hinderlich, ein andermal als historisch wertvoll und für die Gegenwart wichtig bewertet. Vor der Prädizierung als Welterbe stand die Etikettierung und Vermarktung Regensburgs als „Historische Altstadt", ein Pleonasmus, der zeigt, wie das Historische als neue Bewertungsbrille eingeführt bzw. als Form des „urban design" inszeniert wurde.[32]

Ähnlich wie bei der Marke liegt der Hauptwert beim Welterbe nicht in der Auszeichnung des Bestehenden, sozusagen als Qualitätssiegel, sondern in der Übertragung des Marken-Mythos mittels des Markenzeichens auf das jeweilige Objekt.[33] Neu ist für die Marke Welterbe Regensburg die Inbezugsetzung mit anderen Welterbestätten: „Regensburg steht jetzt auf einer Stufe etwa mit dem Taj Mahal [...] oder dem Schloss Versailles."[34] Dies ersetzt die bisherigen Kontexte (andere Altstädte oder historische Bauten).

Ich möchte als These festhalten, dass das Welterbe im Falle Regensburgs nicht allein in der Substanz, sondern zum guten, wenn nicht zum größten Teil in der Bewertung als Welterbe liegt. Welterbe ist keine gegebene Tatsache, kein vorgefundener Baubestand, sondern das Ergebnis eines längeren Kommunikationsprozesses. Das Welterbe Regensburg ist kein Vorgefundenes, sondern ein im 19. und 20. Jahrhundert Geschaffenes, an dem weiter gearbeitet wird. An dieser Produktion von neuen Inhalten sind „heritage professionals"[35] beteiligt, die die neuen Bedeutungen kommunizieren. Durch die Bewerbungsschrift wurden erste Inhalte formuliert. Da diese Schrift kaum bekannt ist, kann sie aber nicht als Basis für einen öffentlichen Markeninhalt, geschweige denn als kulturelles Identifikationsangebot dienen. Das Welterbe muss erklärt werden.

---

29 Vgl. z.B. Harald Raab: Im wachsamen Blick der Denkmalschützer. In: Bayerische Staatszeitung 21.7.2006; Marianne Sperb: Im Welterbe tobt der Zoff um Zuständigkeiten. Unter Gutachtern entbrennt ein Machtkampf. BI Donaumarkt hält den Präsidenten für Schaidingers Instrument. MZ 9./10.12.2006.

30 Zu beobachten z.B. auf dem Regensburger Herbstsymposium für Kunst, Geschichte und Denkmalpflege „Ein Stadtdenkmal der Weltklasse" am 24./25.11.2006. Der Tagungsband ist noch nicht erschienen.

31 Barbara Kirshenblatt-Gimblett: From Ethnology to Heritage: The Role of the Museum. SIEF Keynote, Marseilles, April 28, 2004. Onlineresource: http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/SIEF.pdf (17.2.2008), S. 1. Vgl. dazu auch: ds.: Theorizing Heritage. In: Ethnomusicology 39, 3 (1995), S. 367-380.

32 Vgl. Köstlin 1994 (wie Anm. 24) und Köstlin 1996 (wie Anm. 24), S. 106f.

33 Die Aufwertung bereits publizierter Bücher mit einem Aufkleber „Welterbe" stellt eine sehr schöne Metapher dar.

34 Marianne Sperb: Regensburg im Freudentaumel: „Wir sind Welterbe". Altstadt auf einer Stuft mit den Meisterwerken des Erdballs. MZ14.7.2006. Ähnlich die Bildunterschrift „Von gleicher historischer Bedeutung wie die ägyptischen Pyramiden und die Chinesische Mauer: Die Regensburger Altstadt" im Artikel von Harald Raab: Erben verpflichtet: Eine Stadt feiert sich selbst. MZ 24.11.2007.

35 Kirshenblatt-Gimblett 2004 (wie Anm. 31), S.1.

Oder anders betrachtet: Woran erkennt man eigentlich, dass es sich bei Regensburg um ein Welterbe handelt? Wäre das Welterbe in Regensburg ohne diese Vorinformation erkennbar? Oder was hätte sich geändert seit der Aufnahme in die Liste? Letztendlich ist es nötig, das Welterbe sowohl den Besuchern, als auch den Bewohnern immer wieder zu erzählen und zu erklären, das bereits vorhandene Interpretament Historische Altstadt muss kommunikativ zum Interpretament Welterbe erweitert werden. Dieses Erklären erfolgt vielfach in Vorträgen, Büchern, Reiseführern, Imagebroschüren und Stadtführungen. Die diskursive Konstruktion des Welterbes kann man, analog zum doing city der Stadtethnologie, als „doing heritage" bezeichnen.

Wie vollzieht sich die Neuschaffung der Marke Welterbe Regensburg und welche Akteure sind daran beteiligt? Jede Marke benötigt ein orientierendes Markenzeichen, das bei Regensburg im Moment noch fehlt. Weder bei der Vermarktung nach außen, noch bei der Produktion reflexiver Bilder nach innen lässt sich bisher ein übergreifendes Konzept, etwa im Sinne einer Corporate Identity erkennen. Schon länger lässt sich aber die Herausbildung einer Stadtansicht beobachten, die sich zum stereotypisierten Erkennungszeichen entwickelt hat und in vielen Varianten aufgegriffen wird:[36] die Ansicht von Steinerner Brücke mit Brücktor, Salzstadeln und Domtürmen. Diese Darstellung ist durchaus treffend, da sie den Ensemblecharakter widerspiegelt. Die Brücke wurde 1146 fertiggestellt, der gotische Dom wurde im 13. Jahrhundert begonnen, wobei die Turmspitzen erst 1853-1869 aufgesetzt wurden, der Ambergerstadl aus den 16. Jahrhundert und der Salzstadel aus dem 17. Jahrhundert umrahmen die 1902 erweiterte Torsituation. Dieses Grundmotiv wird sehr variantenreich in unterschiedlichen Abstraktionsstufen von Firmen und Vereinen für die grafische Verortung in Regensburg verwendet.[37]

In Regensburg finden sich von der vorrömischen Zeit über das römische Legionslager Castra Regina, die mittelalterliche Stadt in ihren unterschiedlichen Entwicklungsstufen und die Zeit des Immerwährenden Reichstages (1663-1806) verschiedene Zeitstufen, die als Identitätsangebote und Erinnerungsfiguren geeignet wären. Momentan geht die Entwicklung dahin, sich vor allem auf die mittelalterliche Zeitstufe zu beziehen. Das führt zum Teil zu kuriosen Aussagen, so sei Regensburg ein „außergewöhnliches Beispiel für eine intakte mittelalterliche Stadt"[38] – und das ohne geschlossene Wehranlagen oder entsprechende gewerbliche Infrastruktur. Diese Betonung des Mittelalters ergibt sich fast notwendig aus der vom Amt für Denkmalschutz erstellten Bewerbungsschrift, gleichzeitig wird damit auf die Blütezeit der Stadt verwiesen. Der Blick fokussiert sich hier wieder auf die Substanz, und dies merkt man momentan sehr stark am Diskurs, der sich vor allem um neu zu bauende Architektur, Umnutzungen und den Denkmalschutz dreht.[39] Aus diesem Grund wurde der Welterbebeauftrag-

36 Interessanterweise wird im Diskurs, gerade aus stadtplanerischer Sicht, die Silhouette als wichtiges Merkmal der Stadtidentität bezeichnet.

37 Z.B. im Autobahnhinweisschild auf das Welterbe Regensburg, einer am Tag der Offenen Tür im Oktober 2007 verteilten Anstecknadel, in den Logos der Altstadtkaufleute, der Bischofshofbrauerei, des Bouleclub Regensburg, des DLRG Regensburg, der Regensburg Tourismus GmbH, der Gruppe Xing Regensburg, des RCDS Regensburg, der Werbegemeinschaft Regensburg und vielen weiteren.

38 Wie Anm. 2.

39 Vgl. z.B. die Vortragsreihen „Bauen im Welterbe" des Architekturkreises Regensburg im Frühjahr 2006 sowie „Regensburg – Welterbe und Stadt der Zukunft" des Architekturkreises Regensburg und Pro Regensburg im Herbst 2007; Hochhäuser im Weltkulturerbe? Regierung fördert Studie der Stadt Regensburg. In: Wochenblatt (Regensburg) 9.5.2007.

te auch beim Stadtplanungsamt und nicht beim Kulturreferat angegliedert, weil sich gerade beim Bauen, auch im Umfeld der Kernzone, die stärksten Konflikte ergäben.[40] Ganz anders war die Situation bei der vom Kulturreferat organisierten Bewerbung Regensburgs zur Kulturhauptstadt Europas 2010. Damals war die historische Substanz eher ein Ballast, der Fokus lag auf der gegenwärtigen Kulturszene und deren Entwicklungspotenzial.[41] Hier wurde eine deutlich andere Markenbildung von Seiten der Stadt angestrebt. Interessanterweise sind es momentan auch die Regensburger Künstler, die sich aus dem Diskurs zum Welterbe auffällig heraushalten.

Für viele Akteure – dazu zählen Stadtverwaltung, Denkmalschutz, Bürgerinitiativen, Architekten, Tourismusverband, Stadtmarketing, Kaufleute, Hoteliers, Bewohner etc. – bedeutete die Auszeichnung, das Etikettieren mit dem Label „Welterbe" eine Bestätigung der bisherigen Bemühungen. Seitdem wird darüber diskutiert, wem der Titel letztendlich zu verdanken sei. Für die Stadtverwaltung sind es das Antragsverfahren und die diplomatischen Interventionen im Vorfeld,[42] der Denkmalschutz betont seine Verdienste bei der Erhaltung, von Seiten der Bürgerinitiativen wird die Verhinderung ehemaliger Stadtplanung als notwendig hervorgehoben und auf die Bedeutung früherer Freunde der Altstadt hingewiesen.[43] Was auf den ersten Blick nach symbolischer Anerkennung aussieht, hat politische Brisanz. Denn wer das Verdienst der Welterbeernennung für sich reklamieren kann, hat auch die Deutungshoheit. Dieser Konflikt spiegelt zudem den Prozess der Inbesitznahme des Titels Welterbe wider.

Gerne lässt sich der Oberbürgermeister mit dem Etikett Welterbe Regensburg in Verbindung bringen[44]. Diffus bleibt dabei aber eine genauere Definition des Inhalts, insbesondere bei der sich daraus ergebenden Handlungsorientierung. So entzündet sich aktuell ein heftiger Konflikt am geplanten Umbau des ehem. Klosters St. Emmeram mit zum Teil massiven Eingriffen in die historische Substanz.[45] Hier werden ein sehr unterschiedliches historisches Bewusstsein und verschiedene kulturgeschichtliche Orientierungen deutlich.

Die Ausbildung der Marke Welterbe Regensburg bedeutet auch eine Reihe von Ausgrenzungen. In meinen Interviews wurde mehrmals genannt, alle Regensburger hätten sich über die Auszeichnung gefreut. Der Welterbetitel also als neuer, stadtübergreifender Identitätssammelpunkt? Das könnte die Herausbildung einer „Cultural Brand" im Sinne Holts[46] sein.

40 Laut Auskunft der Planungsreferentin im Interview.

41 Stadt Regensburg (Hg.): Bewerbungsbuch der Stadt Regensburg zur Kulturhauptstadt Europas 2010. Regensburg 2. Auflage 2004. Zur Begründung der Ausjurierung vgl. http://www.kulturstiftung.de/ f_set01.htm (17.2.2008).

42 Hans Schaidinger, Klemens Unger, Heinrich Wanderwitz: Der Weg Regensburgs zum UNESCO-Welterbe. Der spannende Hürdenlauf begann schon 1989. In: Färber 2007 (wie Anm. 20), S. 11-17. Vgl. dazu auch die Rede des Oberbürgermeisters beim Neujahrsempfang 2008. Onlineresource: http://www.regensburg.de/buerger/aktuelles/ansprachen-reden/neujahrsempfang2008.shtml (17.2.2008), worin er versucht die Rolle der Bürgerinitiativen zu relativieren.

43 Vgl. z.B. Maximilian Wachter: Das Erbe der Regensburger. 40 Jahre Kampf der Altstadtfreunde: junges Leben in alter Umgebung. In: Rundschau (Regensburg) 3.5.2006.

44 Z.B. zeigt eine aktuelle Wahlwerbung zur Kommunalwahl am 2.3.2008 den Oberbürgermeister Hans Schaidinger mit einem modifizierten Ortsschild, das um den Zusatz Welterbe erweitert wurde.

45 Vgl. z.B. den Informationsabend „Luxusschlosshotel mit Parkgarage im Welterbe-Ensemble Regensburger Altstadt" am 24.1.2008, veranstaltet vom Historischen Verein für Oberpfalz und Regensburg und weiteren Vereinen. Der Konflikt ist mittlerweile bis in die überregionale Presse vorgedrungen, vgl. z.B.: Sauna beim Hl. Emmeram. tz (München) 18.2.2008; Süddeutsche Zeitung vom 14.2.2008.

46 Douglas B. Holt: How brands become icons. The principles of cultural branding. Boston, Massachusetts 2004.

Großzügig geschätzt sind aber nicht einmal ein halbes Prozent der Bevölkerung[47] aktiv am öffentlichen Diskurs über die Inhalte des Welterbes Regensburg beteiligt, er wird von einer gebildeten und bürgerlichen Minderheit geführt. Und, nebenbei bemerkt, betrachtet man die Autoren, Referenten und Besucher einschlägiger Veranstaltungen: die Träger des Diskurses sind überwiegend männlich und im Alter über 40.

In einigen Interviews wurde beklagt, dass die Altstadt durch Schmierereien verunstaltet würde. Das ist kein neuer Konflikt, der jetzt aber in Bezug zum Welterbe gesetzt wird.[48] Ein weiterer Konfliktpunkt sind Jugendliche, die auf der Jahninsel, am Bahnhof und anderen Orten der Stadt für Lärm und Müll sorgen. Lässt sich diese konkurrierende Raumaneignung nicht mit einem Welterbe vereinen? Aber wer legt fest, wie man sich im Welterbe „richtig" verhält? Besagte Gruppen gehören offensichtlich nicht dazu. Die Marke Welterbe ist gediegen und politisch korrekt, weggeworfene Pizzaschachteln und zerbrochene Bierflaschen gehören nicht hier her.[49] Leider fehlen hier noch empirischen Studien, es wird aber schon deutlich, dass einigen Gruppierungen in der Stadt der Titel Welterbe vermutlich egal ist, die Altstadt mit ihrer hohen Kneipendichte ist ihnen vor allem Freizeitraum.[50] Kritik wird von den Bewohnern eher angesichts der zunehmenden Touristenzahlen laut.[51]

Unerforscht ist bisher die Bedeutung des Titels für Bewohner mit Migrationshintergrund. Pikanterweise ist eine der wichtigen Regensburger Erinnerungsfiguren[52] die Affäre zwischen Kaiser Karl V. und der Bürgerstochter Barbara Blomberg 1546. Der daraus entstandene illegitime Sohn Don Juan de Austria kommandierte die Seeschlacht bei Lepanto 1571. Eine Statue in Regensburg zeigt ihn mit einem abgeschlagenen Türkenkopf zu seinen Füßen. Unter Umständen könnte es hier zu konkurrierenden Interpretationen kommen. Insgesamt bietet das Welterbe in der heutigen Form kaum Anknüpfungspunkte für die eigene historische Verortung von Bürgern mit einem anderen geschichtlichen Hintergrund. Es ist wohl eine Aufgabe von Politik und Zivilgesellschaft hier an einem gemeinsamen kollektivenGedächtnis zu arbeiten. Oder anders formuliert: Wie lässt sich die Marke Welterbe Regensburg für Migranten attraktiv machen? Dasselbe gilt für die oben genannten Jugendlichen. Es stellt sich die Frage, um wessen Kulturerbe es hier eigentlich geht?[53] Wem gehört es, von wem wird es für die eigene kulturelle Identität und Verortung verwendet? Und wie geht man mit konkurrierenden Ansprüchen an das Erbe um?

Die Marke Welterbe impliziert als Edelmarke eine gewisse Qualität und Internationalität. Und tatsächlich wird im öffentlichen Diskurs gerne von qualitativ hochwertiger Architektur gesprochen, mit der man die Stadt weiter bauen möchte, von qualitätsvollen und zertifizierten Stadtführungen,[54] von touristischen Qualitätsangeboten und man wünscht sich den Qualitäts-

47 Das wären ca. 750 Personen.

48 Z.B. Herbert Brekle, Thomas Götz: Altstadt verroht? Leserbrief in der Mittelbayerischen Zeitung 7.4.2007.

49 Vgl. dazu auch: Köstlin 2006 (wie Anm. 24) S. 101f.

50 Die Konflikte zwischen Anwohnern und Kneipenbesuchern sind ein permanenter Streitpunkt in der Stadt und werden in verschiedensten Zusammenhängen thematisiert. Vgl. z.B.: Claudia Böken: Dämme gegen die Kneipenflut. MZ 17.4.2007.

51 Vgl. Marianne Sperb: Welterbe verpflichtet. Experten sondierten, was zu tun ist, um Besucherströme und Welterbe in Einklang zu bringen. MZ 21.11.07.

52 Vgl. Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. München 4. Auflage 2002 (1992).

53 Vgl. J. E. Tunbridge: Whose Heritage? Global problem, European nightmare. In: G. J. Ashworth, P. J. Larkham (Hg.): Building a new Heritage. Tourism, Culture and Identity in the New Europe. London 1994. S. 123-134.

54 Die Regensburg Tourismus GmbH hat für die eigenen Stadtführer ein Zertifikat eingeführt.

besucher.[55] Dagegen hapert es bei der Internationalität, angefangen bei mehrsprachigen Speisekarten oder Beschriftungen in den Museen bis hin zur Würdigung der Kunstwerke internationaler Künstler.[56] Wechselstuben als Signen touristischer Internationalität sind in der Stadt noch nicht zu finden.

Vielmehr ist eine Tendenz zur Regionalität zu beobachten. So sollten auf dem letzten Bürgerfest 2007 mit dem Motto „Europa" keine außereuropäischen Speisen verkauft werden.[57] Und das 2007 zum dritten Mal stattfindende Afrikafestival soll fortan aus der Altstadt verbannt werden.[58] Chinesisches Essen oder afrikanische Musik passen offensichtlich nicht zum Markeninhalt Welterbe Regensburg. Wird auch gerne von der europaweiten Vernetzung Regensburgs im Mittelalter gesprochen,[59] geht die Tendenz zu einer regionalen, bildungsbürgerlichen Inszenierung der Stadt.

Es wird deutlich, dass die Definition des Welterbes Regensburg jenseits der Begründung des Welterbekomitees noch offen ist. Welterbe ist kein Zustand, sondern ein Prozess, der im Falle Regensburg in direkter Kontinuität zur Historisierung der Altstadt seit dem 19. Jahrhundert steht. Die Konstruktion von Welterbe stellt sich hier als mehrere verschachtelte, aufeinander bezogene Zuschreibungen dar. Die Prozesse gleichen denen der Konstruktion von Marken mit der Dachmarke Welterbe und der Untermarke Regensburg.[60] Der komplexe Kommunikationsprozess bei der Konstruktion einer Marke Welterbe Regensburg scheint im öffentlichen Diskurs auf, wobei die strukturellen Mängel der Regensburger Medienlandschaft durchaus problematisch für dessen Unabhängigkeit sind. In Ansätzen ist auch das Einbinden des Etiketts Welterbe Regensburg in andere kommerzielle Zusammenhänge zu beobachten.[61]

Was sich darüber hinaus als kulturelles Label Welterbe Regensburg entwickelt, bleibt abzuwarten. Sowohl in der Außendarstellung als auch bei der Vermittlung nach innen, der Bewusstseinsbildung, bemühen sich die verschiedenen Akteure in der Stadt um die Inhalte, was das Welterbe Regensburg denn nun sei. Welterbe muss in Regensburg weiterhin erklärt werden.

---

55 Vgl. Weltkulturerbe beschert Rekorde. In: Blizzaktuell (Regensburg) 13.5.2007; Sperb 2007 (wie Anm. 51).

56 So ist z.B. das Bodenrelief des international renommierten Künstlers Dani Karavan am Neupfarrplatz häufig zugeparkt, was massive Kritik auslöste. Vgl. auch: Kontrollen gegen wilden Lieferverkehr. MZ 13.10.2007. Zweisprachige Wegweiser wurden im Mai 2007 angebracht: Neue Wegweiser geleiten Touristen nun zweisprachig. MZ 29.5.2007.

57 Vgl.: Bürgerfest 2007 gibt der Peking-Ente Platzverweis. Unger will alle Anbieter auf „Europa" eichen und strikt kontrollieren. MZ 16.1.2007.

58 Vgl. dazu: Weltkulturwüste. Leserbrief in der MZ vom 20.8.2007.

59 Vgl. Peter Brielmeier, Uwe Moosburger: Regensburg. Metropole im Mittelalter. Regensburg 2. Auflage 2007 (2007); Horst Hanske: Neue Perspektiven auf Denkmäler der Domstadt. „Regensburg – Metropole im Mittelalter". Mehrere hundert Besucher bei Buchvorstellung in Minoritenkirche. MZ 7.5.2007; Erfolgreiches Welterbebuch. Das Buch „Regensburg – Metropole im Mittelalter feiert Erfolge als das Welterbebuch des Jahres. MZ 20.11.2007.

60 Die Untermarke Regensburg soll nach dem Wunsch des Welterbekoordinators wiederum eine eigene Dachmarke für regionale Marken bilden. Vgl.: Marianne Sperb: Welterbe-Koordinator steht auf Qualität. MZ 20.11.2007.

61 So wird z.B. für Kontaktlinsen mit dem Etikett Welterbe geworben. Siehe: Rolf Thym: Die junge Stadt aus dem Mittelalter. Regensburg erhält die Welterbe-Urkunde der Unesco – seit der Titelverleihung boomt der Tourismus. Süddeutsche Zeitung 23.11.2007.

Safeguarding Sankt Nikolaus?

'Top down' und 'bottom up' im Bestreben das niederländische Nikolausfest zu bewahren

John Helsloot

> "As scientists we are interested in demarcating a domain, not in taking sides with one or other of the groups or categories which operate within it".
>
> Turner, Victor: From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play. New York 1982, 33.

In fast aufsehenerregender Weise erfuhr die niederländische Öffentlichkeit im Dezember 2001 von der, damals noch vorläufigen, UNESCO-Konvention zur Bewahrung des immateriellen kulturellen Erbes. Am Vorabend des nationalen Nikolausfestes, am 5. Dezember, erschien in der tonangebenden Zeitung *NRC Handelsblad* unter dem Titel "UNESCO soll den Nikolaus retten" ein Beitrag von zwei Vertretern der niederländischen UNESCO-Kommission. Weil dieser "ur-holländische Brauch" sowohl "einzigartig" als auch "bedroht" sei – und damit den UNESCO-Kriterien der damals noch in der Entwicklung stehenden 'masterpieces'-Liste entsprach – forderten sie den Kultusminister auf, am kommendem UNESCO-Programm teilzunehmen, um den Nikolaus von der "tödlichen Umschlingung des Weihnachtsmannes" zu bewahren.[1]

Bereits einen Tag nach dem Nikolausfest erschien dazu ein Gegenartikel mit der provozierenden Schlagzeile 'UNESCO bedroht das Nikolausfest'. Der Autor, der damalige Leiter der Abteilung Niederländische Ethnologie am Meertens Institut, widersprach nicht nur in Bezug auf den behaupteten Zerfall des Nikolausfestes, sondern führte insbesondere aus dass das 'Rettungs'-Bestreben eher "kontra-produktiv" sei. Man könne den Willen der Feiernden nicht beeinflussen. Die "Verneinung der Eigendynamik des äußerst lebendigen Nikolausfestes" führe unvermeidlich zur, eher lebensgefährdenden, "Versteinerung" des Festes.[2]

Verschiedene andere niederländische Experten meinten auf ähnlicher Weise, dass lebendige kulturelle Praktiken nicht gestört werden dürften.[3] Das wäre ein spätes Echo auf Anschauungen schon innerhalb der niederländischen akademischen Volkskunde in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts hinsichtlich damaliger 'folkloristischer' Aufführungen. Auch in dieser Zeit meinten Volkskundler, dass derartige 'künstliche' Eingriffe den vorzeitigen Tod der Volkskultur herbeiführen würden. Die Ansicht der Veranstalter dass diese gerade "zur weiteren Fortdauer und Würdigung der alt-vaterländischen Bräuche" anregen konnten,[4] teilten sie ausdrücklich nicht – eine logische Konsekwenz ihres, fachtheoretischen, Verständ-

1 Kees Epskamp und Peter Nas: unesco moet Sinterklaas redden. In: NRC Handelsblad, 4.12.2001.

2 Peter Jan Margry: UNESCO bedreigt sinterklaasfeest. In: NRC Handelsblad, 6.12.2001.

3 Muskens, George: Immaterieel erfgoed in Nederland. Rapportage op basis van interviews met 33 deskundigen. Lepelstraat 2005, 1, 12, 27.

4 Dekker, Ton: De blik omlaag gericht. Over koerscorrecties in de volkskunde. In: Volkskundig Bulletin Bd. 21, 1995, 351-369, hier: 352-353.

nisses von 'Spontanität' als bestimmendem Merkmal der Volkskultur. Diese solle von exogenen Interventionen frei bleiben, sogar dann, wenn es das Verschwinden volkskultureller Phänomene zur Folge hätte.[5]

Diese Zurückhaltung spiegelte sich auch in der Forschungspraxis der niederländischen Volkskunde wider. Wie anderswo wurden folkloristische Phänomene Jahrzehnte lang als nicht authentisch ausgeklammert. Deshalb schenkte man auch der Rolle der Vereine als Träger vieler Bräuche wenig Aufmerksamkeit.[6] Erst nach Beendigung der Folklorismus-Debatte konnte sich ein offener, wertfreier Blick durchsetzen und alle Formen sich als 'Volkskultur' bezeichnender Phänomenen gerieten ins Blickfeld der Forschung.[7] Die Vorstellung, dass Einflüsse 'von außen', wie etwa der Tourismus, eine 'reine' Kultur korrumpieren oder zerrütten könnten, wird heute verworfen.[8] Vielmehr kommt es jezt darauf an, die transformierende Wirkung dieser Kräfte, das Zusammenspiel des begrifflichen und praktischen Handelns, auf eine sich als solche präsentierende Volkskultur zu untersuchen.

Kulturelles Erbe als volkskundliches Untersuchungsfeld

Der Begriff des Kulturerbes und die darauf basierende UNESCO-Initiative bilden hier neue Momente und diejenigen, die sich darauf beziehen spielen im volkskulturellen Feld mit neuen Karten. Schon ihre symbolische Interventionen ändern dieses Feld, und beeinflussen "how people understand their culture and themselves".[9] Das trifft auch auf Volkskundler zu. Sie haben die im Diskurs verwendeten Begriffe, wie 'cultural heritage'[10] oder 'community'[11], durchdacht und vertraten danach eine manchmal ablehnende Ansicht.[12] Dorothy Noyes hat diese in ihrer Aussage "Good policy cannot be made from bad theory" knapp zusammengefasst.[13]

5 Jong, Ad de: De dirigenten van de herinnering. Musealisering en nationalisering van de volkscultuur in Nederland 1815-1940. Nijmegen 2001, 507-511; Dekker, Ton: De Nederlandse volkskunde. De verwetenschappelijking van een emotionele belangstelling. Amsterdam 2002, 25-26; Zeijden, Albert van der: Immaterieel erfgoed. Een levendige omgang met het verleden. In: Levend Erfgoed Bd. 3, 2006, H. 1, 12-17, hier: 15.

6 Anttonen, Pertti J.: Tradition through modernity. Postmodernism and the nation-state in folklore scholarship. Helsinki 2005, hier: 49.

7 Rooijakkers, Gerard: Vieren en markeren. Feest en ritueel. In: Ton Dekker, Herman Roodenburg u. Gerard Rooijakkers (Hg.): Volkscultuur. Een inleiding in de Nederlandse etnologie. Nijmegen 2000, 173-230, hier: 182; Roodenburg, Herman: Folklore en 'performance'. In: Alledaagse Dingen, Bd.11, 2005, H. 3-4, 11-14, hier: 13.

8 Zeijden, Albert van der: Volkscultuur als immaterieel erfgoed: folklore tussen vermaak en betekenistoekenning. In: Vrijetijdstudies, Bd. 23, 2005, 7-16, hier: 13.

9 Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: From Ethnology to Heritage: The Role of the Museum. In: Entre autres. Rencontres et conflits en Europe et en Méditerannée. 8e conférence de la Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore. Marseille 26-30 avril 2004. Cd, 73-80, hier: 74; Schneider, Ingo: Wiederkehr der Traditionen? Zu einigen Aspekten der gegenwärtigen Konjunktur des kulturelles Erbes. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 59, 2005, 1-20, hier: 2.

10 Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Destination culture. Tourism, museums and heritage. Berkely-Los Angeles-London 1998; Frijhoff, Willem: Dynamisch erfgoed. Amsterdam 2007; Jacobs, Marc: Rijmt etnologisch of volkskundig op eerlijk? Omgaan met de UNESCO-conventie (2003) voor het koesteren van Immaterieel Cultureel Erfgoed (I.C.E.). In: cULTUUR. Tijdschrift voor Etnologie, Bd. 1, 2005, H. 2, 100-120.

11 Z.B. Noyes, Dorothy: The judgement op Solomon: global protections for tradition and the problem of community ownership. In: Cultural Analysis, Bd. 5, 2006, 27-56.

12 Kurin, Richard: Safeguarding intangible cultural heritage in the 2003 UNESCO Convention: a critical appraisal. In: Museum International, Bd. 56, 2004, 66-76, hier: 73-75.

13 Noyes 2006 (wie Anm. 12), 44.

Aber auch außerhalb dieser beratenden oder kommentierenden Rolle erfordert das von den UNESCO-Aktivitäten unwiderruflich abgeänderte Feld eine wissenschafliche Betrachtung aus distanzierter, nicht wertender Sicht. Hier allerdings besteht die Schwierigkeit, dass im Begriff des kulturellen Erbes bereits untrennbar eine Bewertung enthalten ist. Kulturelles Erbe heißt Auswahl, die bestimmt ist von Kräfteverhältnissen.[14] Das führt zur Frage: "Was wird in welcher Gesellschaft, in welchem politischen System, von welchen Institutionen als kulturelles Erbe anerkannt und was nicht?".[15] Weitgehend wird diese anerkennende Rolle von Experten, wie Offiziellen Vertretern der UNESCO, Beamten und Wissenschaftlern übernommen. Die UNESCO gilt als "an inherently top-down, expert-driven institution".[16] Dies ist jedoch nach eigener Ansicht der UNESCO überhaupt nicht gewollt. In der Bestimmung des Kulturerbes gilt "[t]he opinion of the tradition bearers" als "the decisive criterion".[17] Aus volkskundlicher Sicht stellt sich dann die Frage nach den "Wahrnehmungs- und Legitimationsmuster", mit denen diese Traditionsträger versuchen, die UNESCO-Diagnose und -Begriffe "als Resource nutzbar zu machen".[18]

Dieses theoretische und praktische Spannungsfeld zwischen 'top-down' und 'bottom-up' hat mich angeregt, eine Vorstudie zu machen zu einer hypothetischen 'safeguarding'-Aktion des niederländischen Nikolausfestes und im Besonderen des Nikolauseinzugs, einem Hauptelement des Festes, zu leisten.[19] Obwohl heute nach der Interpretation der niederländischen UNESCO-Kommission das immaterielle kulturelle Erbe weit mehr umfasst als nur "'typisch niederländische' Bräuche",[20] war das Nikolausfest dennoch das erste, das in diesem Rahmen öffentlich genannt wurde.

'Vernacular safeguarding'

Ist der Nikolausbrauch heute noch 'bedroht'? Diese Frage ist schwer zu beantworten, weil das Fest auf verschiedenen Ebenen sichtbar wird. Der Schwerpunkt liegt auf der häuslichen Bescherung in den Familien. Daneben gibt es auch Bescherungen im Freundes- und Kollegenkreis und in Vereinen. Die Idee einer 'Bedrohung' des Festes entstand Anfang der neunziger Jahre als die Medien über Meinungsumfragen berichteten, die besagten, dass die Nikolausbescherung immer unbeliebter würde zugunsten einer Bescherung an Weihnachten.[21] Heute hat sich diese Tendenz umgekehrt und es feiern etwa 50% der Niederländer – eine offensichtlich

14 Frijhoff 2007 (wie Anm. 11), 85.

15 Schneider 2005 (wie Anm. 10), 7; Zeijden, Albert van der: Volkscultuur van en voor een breed publiek. Enkele theoretische premissen en conceptuele uitgangspunten. Utrecht 2004, 15.

16 Kreps, Christina: Indigenous curation as intangible cultural heritage: thoughts on the relevance of the 2003 UNESCO Convention. In: Theorizing Cultural Heritage Bd. 1, 2005, H. 2, 1-8, hier: 7.

17 Report on the Expert Meeting on Inventorying Intangible Cultural Heritage. Paris 17-18 March 2005, 18; siehe auch 37.

18 Tauschek, Markus: „Plus oultre" - Welterbe und kein Ende? Zum Beispiel Binche. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek u. Regina Bendix (Hg.): Prädikat „Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Berlin 2007, 197-224, hier: 220.

19 Auch weil die UNESCO sichern möchte daß "safeguarding efforts are based upon empirical research", Kurin 2004 (wie Anm. 13), 71.

20 Stam, Dineke: Inleiding. In: Immaterieel Erfgoed in Nederland. Den Haag 2006, 9-15, hier: 13.

21 Helsloot, John: Sinterklaas en de komst van de kerstman. Decemberfeesten in postmodern Nederland tussen eigen en vreemd. In: Volkskundig Bulletin, Bd. 22, 1996, 262-298.

der öffentlichen Meinung nach beruhigende Zahl – wieder das Nikolausfest.[22] Die vermeintliche Gefahr eines 'Untergangs' des Festes erscheint damit gebannt.

Die Gründe für diese Entwicklung sind noch nicht eindeutig geklärt. Immerhin gibt es in den Niederlanden seit Anfang des 21. Jahrhunderts einen auffälligen, großenteils vom problematischen Umgang mit neuen (muslimischen) Einwohnern, aber auch von einer perzipierten 'Bedrohung' aus 'Europa' veranlassten, Aufschwung des Nationalismus. Das zeigt sich z.B. daran, dass das Kultusministerium einen 'Kanon' der niederländischen Geschichte festgelegt hat. Auch die Errichtung eines nationalhistorisches Museum sowie andauernde Diskussionen über die nationale Identität in Gutachten und in den Medien und die Gründung einer konservativen politischen 'Bewegung' namens 'Stolz auf die Niederlande', die im Herbst 2007 ca. 15% der Wahlberechtigten ansprach, können als Indikatoren gelten.

Daneben wurden ab Mitte der neunziger Jahren von Privatleuten verschiedene Vereine gegründet, die die 'Erhaltung' des Nikolausfestes anstreben.[23] Obwohl die Wirkung ihrer Bemühungen schwer feststellbar ist, kommen sie als 'bottom-up'-Initiativen zweifelsfrei als Gesprächspartner der UNESCO in Frage. Aus der Sicht der UNESCO ergeben sich hier jedoch zwei Probleme. Den anfangs genannten Bedenken gegen das 'Einfrieren' des Ebgutes infolge von 'safeguarding'-Versuchen stimmen UNESCO-Experten jetzt zu und lehnen "the establishment of canonical forms" ab.[24] Das Erbgut gewinnt, so auch die niederländische UNESCO-Kommission, immer wieder "neue Inhalte".[25] Die Vereine zur 'Erhaltung' des Nikolausfestes hingegen beabsichtigen gerade eine Normierung und zeigen, z.B. durch ihre Kurse für 'richtiges' Benehmen und Vorschrifte für die 'korrekte' Kleidung des Nikolaus und seiner Begleiter, "an emergent practice bound up in re-inscribing 'authenticity'".[26] War es einst Anleigen der Volkskundler Phänomenen der 'Volkskultur' "Zertifikate von Authetizität" zu verleihen,[27] erteilt jetzt das Feld selbst diese Gütezeichen.[28]

Ein zweites Problem ist, dass auch die UNESCO realisiert, dass "[l]ocal activists" oder "advocates [...] may not represent all the members of the community" und dass man zwischen "traditionalist and non traditionalist members" unterscheiden soll.[29] Diese Differenz ist gerade der Entstehungsgrund der 'bottom-up'-Initiativen innerhalb der 'community' der niederländischen Gesellschaft. Unlängst zeigte sich diese Spaltung deutlich, als das Dorf Noordwijk 2006 ankündigte, am 9. Dezember einen Einzug des Weihnachtsmannes zu halten. Der 'Verein zur Erhaltungs des Nikolausfestes' versuchte, vergeblich, diesen Einzug zu hindern. Unter anderem auf der website der konservativen Zeitung *De Telegraaf* stimmten

22 In: Algemeen Dagblad, 4.12.2006.

23 Zeijden, Albert van der: Folklore. De vererfgoediseerde vorm van volkscultuur. In: Alledaagse Dingen, Bd. 11, 2005, H. 3-4 , 4-10, hier: 6.

24 Report 2005 (wie Anm. 18), 43.

25 Vucht Tijssen, Lieteke van: Voorwoord. In: Immaterieel Erfgoed in Nederland. Den Haag 2006, 1-8, hier: 2.

26 Butler, Beverley: Heritage and the present past. In: Christopher Tilley et al. (Hg.): Handbook of material culture. London 2006, 463-479, hier: 466; Van der Zeijden 2005 (wie Anm. 24), 8.

27 Roodenburg, Herman: Ideologie en volkscultuur: het internationale debat. In: Ton Dekker, Herman Roodenburg u. Gerard Rooijakkers (Hg.): Volkscultuur. Een inleiding in de Nederlandse etnologie. Nijmegen 2000, 66-109, hier: 71.

28 www.sinterklaaskeurmerk.nl.

29 Expert meeting on community involvement in safeguarding intangible cultural heritage: towards the implementation of the 2003 Convention. Report. 13-15 March 2006, Tokio, Japan, 11.

viele der Intervention zu, aber wiederum auch viele nachdrücklich nicht.[30] Das relativiert die Stellung eines solchen Vereins.

'Safeguarding' und der Nikolauseinzug

Den Verfechtern des Nikolaus war der Einzug des Weihnachtsmannes darum so zuwider, weil damit das alleinige Recht des Nikolaus an einem solchen Einzug in Frage gestellt wurde. Neben der im Privaten stattfindenden Nikolausfeier ist der Einzug ein prägendes Merkmal des niederländisches Nikolausfestes. Der grundlegende und jedem Einwohner bekannte Gedanke ist, dass der Nikolaus jedes Jahr von Spanien aus die Niederlande besucht und dafür Mitte November auf einem Dampfer ankommt. Schon seit mehreren Jahzehnten berichtet das Fernsehen live über diese Ankunft, die jeweils in einem anderen Hafen stattfindet. Eine unlogische Merkwürdigkeit jedoch ist, dass diese 'nationale' Ankunft dem Nikolausverständnis der Kinder wie dem der Erwachsenen, nicht genügt. Außer der Fernseh-Ankunft hält der Nikolaus, so ist die Idee bzw. der Wunschgedanke, auch Einzug im eigenen Wohnort. Seit Ende des 19. Jahrhunderts hat sich diese Idee in einem allmählichen Prozeß immer mehr durchgesetzt.[31]

Abb. 1: Nikolauseinzug in Haarlem im November 2001. Foto: John Helsloot

Der Nikolauseinzug entspricht zweifelsohne den UNESCO-Kriterien des immateriellen Kulturerbes. Ist er aber auch im Prozeß des Verschwindens und ist eine 'safeguarding'-Operation notwendig? Anhand einer Liste aller niederländischen Gemeinden habe ich mittels einer Internet-Recherche nachgeprüft, ob es dort ein Nikolauseinzug gibt. Obwohl nicht für alle Gemeinden Angaben zu finden waren, lässt sich doch mit höchster Sicherheit sagen, dass der Nikolauseinzug heute in jeder niederländischen Gemeinde stattfindet, auch in vielen der eingemeindeten Ortschaften. Allen Einzüge liegt eine elementare Struktur zugrunde, von der es nur geringe Abweichungen gibt. Der Nikolaus kommt im Hafen oder, wo dieser fehlt,

30 www.telegraaf.nl/binnenland/54291031/Verbijstering_over_intocht_Kerstman.html?pageOffset=2#reacties (Zugriff: Oktober 2007).

31 Helsloot, John: Die Nationalisierung des Nikolausfestes in den Niederlanden im 20. Jahrhundert. Eine Skizze anhand der Fragebogen des Meertens-Instituts von 1943 und 1994. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 45, 2000, 217-244.

am Bahnhof oder in einem Auto an, macht von Musik begleitet einen Ritt durch den Ort, wird vom Bürgermeister vor dem Rathaus empfangen, hält dort eine Ansprache und besucht schließlich ein Unterhaltungsprogramm für Kinder.

Ein solcher Einzug bedürft selbstverständlich der guten Organisation. Diese wird von drei unterschiedlichen örtlichen Einrichtungen getragen: erstens, und zwar in den meisten Fällen, von einem speziellen Nikolaus-Komitee; zweitens, von einem Verein, z.B. einem Sport-, Theater-, Jugend- oder Spielplatz-Verein, der sich neben seinem Hauptzweck um die ganze lokale Gemeinschaft bemühen will; und drittens, vom Einzelhandel. Wie schaffen diese Ausschüße und Vereine das, und was treibt sie an? UNESCO-Experte haben empfohlen: "the community should be provided with the means to elaborate safeguarding measures aiming at maintaining or improving their capacity of transmitting their ICH".[32] Existieren in dieser Hinsicht auch Engpässe bei der Veranstaltung des Nikolauseinzugs? Um dies herauszufinden, habe ich im Herbst 2007 310 mir bekannten Nikolaus-Komitees und anderen Veranstaltern einen Fragebogen mit drei offenen Fragen zugeschickt, der von 104 Adressaten beantwortet wurde.

Abb. 2: Nikolauseinzug in Delft im November 2006. Foto: John Helsloot

Hinsichtlich der Frage nach ihrer Motivation war ich gespannt, inwieweit das Wort 'kulturelles Erbe', das ich selber nicht erwähnt hatte, verwendet wurde. Das war nur sehr selten der Fall. Die Mehrzahl der Antworten beinhaltete das "Aufrechterhalten" einer, "Jahrhunderte alten" oder "ur-holländischen" "Tradition", die man "fortführen" wolle und die "nie verloren gehen dürfe". Weitere Motive sah man darin, dass den Kindern Freude bereitet und das dörfliche Zusammengehörigkeitsgefühl unterstützt würde. Der Einzelhandel erhoffte sich eine Steigerung der Aufmerksamkeit auf das örtliche Ladenpotential. Im Allgemeinen betrachten die Veranstalter den Nikolauseinzug weniger als einen Jahresbrauch denn als ein Fest der lokalen Identität. Sie stehen ihm vertrauensvoll und selbstbewußt gegenüber. Nur in Sachen 'Tradition' spürt man eine leicht defensive Haltung.

Damit stimmt einigermaßen überein, dass etwa ein Fünftel der Veranstalter auf die Frage nach etwaigen Engpässen bei der Durchführung des Einzugs antwortete, dass sie diese nicht

32 Expert meeting 2006 (wie Anm. 30), 11.

oder nur kaum wahrnähmen. Die Mehrzahl erkannte diese Probleme jedoch, die vor allem finanzieller Art sind. Ein Einzug kostet Geld, durchschnittlich 10.000 bis 25.000 Euro,[33] in kleineren Ortschaften, mit weniger ausgestatteten Einzüge, entsprechend weniger, in größeren mehr. Obwohl die Ausschüsse und Vereine immer nachdrücklich betonen, dass oftmals viele Dutzende Mitarbeiter ehrenamtlich am Einzug beteiligt sind, brauchen sie Geld für die Kleidung des Nikolaus und der zahlreichen 'schwarzen Peter', für die Musik, für das Naschwerk, das während des Einzugs an die Kinder verteilt wird, und für die kleinen Geschenke, die sie danach erhalten. In kleineren Orten wird in einigen Fällen für den Einzug gesammelt. Üblicher aber ist eine Spende von der lokalen Wirtschaft – wenn der Einzug nicht bereits deren eigene Sache ist. In den Antworten finden sich allerdings Hinweise darauf, dass die Spenden des Einzelhandels, der heutzutage weniger vom wirtschaftlichen Nutzen überzeugt ist, abnehmen. Finanzielle Probleme ergeben sich aber auch daraus, dass man den Einzug immer großartiger ausgestalten will. Dies zeigte sich in Antworten auf meine Frage nach dem Wandel der Einzüge.

Viele Veranstalter bedauerten es, dass ihre Gemeindeverwaltung keine oder eine unzureichende Subvention für den Einzug beantragt hatte. In ihrer Kultur- und Subventionspolitik sind die Gemeinde jedoch autonom. Manche Gemeinden geben eine beträchtliche Summe, andere gar nichts.[34] Ich habe den Eindruck, dass diese Subventionen momentan allgemein abnehmen. Die Veranstalter trifft dies auch aus dem Grund, weil man Anerkennungsmangel empfindet. Dasselbe spricht aus Klagen über "Widerstand" der Gemeinden und "Bürokratie", die immer mehr Genehmigungen, Anordnungen und Gebühren mit sich bringt.

Großen Einfluss haben hier Meinungsunterschiede zum Wesen des Einzugs. Aus der Sicht vieler Gemeindeverwaltungen ist der Einzug primär ein kommerzieller Brauch, den man nicht mit Steuergeldern subventionieren sollte. Wenn, wie im Moment, Unternehmern das wirtschaftliche Potential des Einzugs anzweifeln, weisen sie diese Definition zurück. "Mit der Kommerz hat der Einzug nichts zu tun, der Einzug ist niederländisches kulturelles Erbe" und sei darum "Sache der Gemeinde".[35] Selbstverständlich wird diese Begriffsbestimmung auch vom 'Verein zur Erhaltung des Nikolausfestes' propagiert. Am besten solle der Staat das Nikolausfest offiziell als kulturelles Erbe anerkennen. Das wäre ein wichtiges Signal an die Gemeinden, um den Einzug zu unterstützen.[36]

Schluß

'Kann sich ein kulturelles Phänomen zugleich in lebendigen Tradierungsprozessen befinden *und* vom Verschwinden bedroht sein?'[37] Das Beispiel des Nikolausfestes und -einzugs zeigt das dies in der Tat der Fall sein kann – aber zugleich auch dass es hier vor allem um einen

33 Erik Kreupeling, Tom Hesslink, Nicol Lodewick u. Christiaan Crouwers: De Sint in het zadel. Onderzoek naar de activiteiten omtrent Sinterklaas in Nederlandse gemeentes. Nijmegen 2004, 16.

34 Ebd. 18.

35 So 2006 der Vorsitzender des Landenbesitzervereins in Almelo, http://www.binnenstadsmanagement.org/nieuws.asp?id=1705 (Zugriff: Oktober 2007). Ein Beispiel der „steten Versuche, ideelle von wirtschaftlichen Instrumentalisierungen fein säuberlich zu trennen". Bendix, Regina: Kulturelles Erbe zwischen Wirtschaft und Politik: ein Ausblick. In: Prädikat „Heritage" 2007 (wie Anm. 19), 337-356, hier: 346.

36 So der Vorsitzender, www.behoudsinterklaas.nl (Zugriff: Oktober 2007).

37 So wurde auf der Tagung in Göttingen 2006 als Frage die Analyse von Anne Meyer-Rath interpretiert, Hörz, P.F.N.: Prädikat "Heritage". Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 103, 2007, 89-94, hier: 91.

Streit zwischen einer Vielzahl von Akteuren geht, in dem der begriffliche Rahmen diskutiert wird,[38] um einen Goffmanschen 'frame dispute'. "The 'frame' metaphor gives us the image of a picture (the content) and the perspective from which it is viewed (the frame)".[39] Ein 'frame' interpretiert nicht nur, sondern reizt auch zum Handeln.[40]

Barbara Kirshenblatt-Gimblett unterscheidet – eher logisch als ethnologisch[41] – zwischen 'doing the practice and doing something about it',[42] zwischen 'pre-heritage culture (cultural practices prior to their being designated heritage)' und 'heritage'.[43] Dieser Unterscheid wirkt in "two aesthetics" im "performance discourse" weiter, die der "presentation" und die der "representation".[44] Aus meiner Umfrage zum Nikolauseinzug ergibt sich, dass die meisten Veranstalter ihr Handeln nicht im jeweils letztgenannten Rahmen sehen. Sie finden ihre Motivation in erster Linie in Verbindung mit einem Begriff der älteren volkskundlichen Diagnose: 'Tradition'. Wenn es aber zu finanziellen oder organisatorische Problemen beim 'Erhalten' dieser Tradition kommt, erweist sich der Begriff als eher unzulänglich, weil er mit Selbsttätigkeit und Spontanität in Verbindung gebracht wird. Der neue, aber im Feld noch weitgehend unbekannte,[45] Begriff des 'heritage' hat hier mehr Potential – eben durch die Konnotation einer vorgeschriebenen Unterstützung oder 'safeguarding'.[46] Zu untersuchen inwieweit diesr Begriff umarmt und strategisch genutzt wird, inbesondere von den Veranstaltern des Nikolausfestes, sehe ich, im Geiste Turners, als meine Aufgabe als Volkskundler.

Ich danke Sophie Elpers für die Korrektur meines Deutsches.

38 Van der Zeijden 2005 (wie Anm.9), 14.

39 Collins, Randall: Erving Goffman and the development of modern social theory. In: Jason Ditton (Hg.): The view from Goffman. New York 1980, 170-209, hier: 201.

40 Tom Burns: Erving Goffman. London-New York 1992, 248.

41 Siehe den Befund von Markus Tauschek, dass es, jedenfalls in Binche, „keine klare Trennlinie zwischen Tradition und kulturellem Erbe, zwischen Reflexivität und Selbstverständlichkeit" gibt, Tauschek 2007 (wie Anm. 19), 221.

42 Kirshenblatt-Gimblett 2004 (wie Anm. 10), 76.

43 Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Intangible heritage as metacultural production, Museum International, Bd. 56, 2004, H. 1-2, 52-64, hier: 61.

44 Kirshenblatt-Gimblett 1998 (wie Anm. 11), 73-74.

45 Vught Tijssen 2006 (wie Anm. 26), 6.

46 Rooijakkers, Gerard: De musealisering van het dagelijks leven. Cultureel erfgoed tussen bewaren en vergeten. In: Rob van der Laarse (Hg.): Bezeten van vroeger. Erfgoed, identiteit en musealisering. Amsterdam 2005, 207-217, hier: 207-208.

Zwischen Norm und Praxis

Lokale Aneignungen des Welterbe-Prädikats im Spannungsfeld lebensweltlicher und institutioneller Bedeutungskonstruktionen

Dorothee Hemme

„Das Erzbergwerk Rammelsberg ist als einziges Bergwerk der Welt kontinuierlich über 1000 Jahr in Betrieb gewesen. [...] Zehn Jahrhunderte Bergbaugeschichte dokumentiert der 1988 stillgelegte Rammelsberg mit seinem großen Bestand an Bergbaudenkmälern."[1] So begründet die deutsche UNESCO-Kommission den Weltkulturerbe-Status des 1992 ausgezeichneten Harzer Bergwerks. Die außergewöhnliche, universelle Bedeutung, die die UNESCO dem Rammelsberg und der außerdem ernannten Altstadt Goslars zuschreibt, gilt ihrer historischen Bedeutung für den mittelalterlichen Berg- und Stadtbau, der Entwicklung einflussreicher Technologien und sozialer Unterstützungssysteme sowie dem Erhaltungszustand architektonischer und technischer Denkmäler.[2] Ähnlich vergangenheitsbezogene Zuschreibungen werden der Benediktinerabtei St. Michael und dem St. Mariendom in Hildesheim zuteil, die seit 1985 auf der Welterbeliste verzeichnet sind: „Die beiden Gebäude und die zu ihnen gehörenden Kunstschätze vermitteln einen umfassenden Zugang zum Verständnis der Einrichtung romanischer Kirchen im christlichen Abendland".[3]

Die Sakralbauten in Hildesheim und das Bergwerk im Harz sind Zeugnisse einer inzwischen revidierten Ideologie jener kulturpolitischen Institution der Vereinten Nationen, die derzeit eine globale Deutungshoheit auf die Konzeptionalisierung kulturellen Erbes ausübt. Sie zeugen von der Stein- und Ziegel-Mentalität, die das „Flaggschiffprogramm" – so nennt Peter Strasser die UNESCO-Welterbekonvention von 1972 – auszeichnen.[4] Die unter dem Schutz dieser Konvention stehenden Relikte verweisen auf ein für die Spätmoderne typisches „Interesse an Vergangenem und Vergehendem".[5] Dessen lange vorherrschende Ausrichtung am Steinern-Monumentalen belegt die Dominanz eines durch die westlichen Industrienationen geprägten Welterbekonzeptes, das erst jüngst durch die Konzeptionalisierung von immateriellem kulturellem Erbe aufgeweicht worden ist.[6]

1 Homepage der Deutschen UNESCO-Kommission: http://www.unesco.de/305.html?&L=0 (Zugriff: 13.11.2007).

2 State of Conservation of World Heritage Properties in Europe. Periodic Reporting, 2006: whc.unesco.org/archive/periodicreporting/EUR/cycle01/section2/623-summary.pdf (Zugriff: 13.11.2007).

3 Homepage der Deutschen UNESCO-Kommission: http://www.unesco.de/297.html?&L=0 (Zugriff: 13.11.2007).

4 Peter Strasser: Welt-Erbe? Thesen über das `Flagschiffprogramm' der UNESCO. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hg.): Prädikat Heritage. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie 1). Münster 2007, 101 – 128. Zur Welterbekonvention vgl.: http://www.unesco.de/73.html?&L=0 (Zugriff: 13.11.2007).

5 Ingo Schneider: Zur Semantik des kulturellen Erbes. Mehr Fragen als Antworten. In: Bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie. Heft 3: Kulturelles Erbe. Innsbruck 2005, 37 – 51, hier: 37.

6 Zum Wandel der UNESCO-Konventionen vgl. Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Intangible Heritage as Metacultural Produktion. In: Museum International, Vol. 56, No. 1-2, 2004, 52 – 65 hier: 52 - 55; Valdimar

Die „policy" der institutionellen Welterbeproduktion ist vor allem durch die angloamerikanische Forschung dekonstruiert worden.[7] Die amerikanische Folkloristin Barbara Kirshenblatt Gimblett beschreibt den Erbwerdungsprozess als eine Form der „transvaluation"[8] – als eine Praxis, durch die kulturelle Aktefakte in metakultureller Manier aus dem Stadium des Obsoleten (oder Habituellen) herausgelöst und in ein neues Bedeutungssystem gesetzt werden. Durch diese „Umwandlung von gewissen Abfallprodukten in Zeichen mit Symbolcharakter"[9] wie der Philosoph und Historiker Krzysztof Pomian dies nannte, wird aus Kulturgütern ein touristisch konsumiertes Exportgut, das unter dem globalen „Satellitenblick"[10] der Welterbengemeinschaft steht. Dem institutionellen Anspruch nach geht der Erhalt des Welterbes alle Menschen an - ein Phänomen, dessen ambivalente moralisch-ökonomische Implikationen John Henry Merryman mit dem Terminus „cultural internationalism" beschreibt.[11] Wie aber adaptieren lokale Akteure dieses Konzept, die Deutungsangebote und den Bedeutungszuwachs, den kulturelle Relikte durch die internationale Auszeichnung erhalten? Adaptieren sie es überhaupt? Geht, wie die häufig konstatierte Konjunktur des Begriffes Weltkulturerbe dies nahe legt,[12] die UNESCO-Auszeichnung wirklich alle an? Nach Überlegungen Kirshenblatt-Gimbletts verändern Bedeutungszuschreibungen durch die UNESCO lokale kulturelle Praktiken: „[Heritage interventions] change how people understand their culture and themselves. They change the fundamental conditions for cultural production and reproduction."[13] Ihre hieraus resultierende Forderung, lokale Akteure in den Blick zu nehmen, um die Folgen der spätmodernen Welterbe-Konjunktur für lokale Lebenswelten zu verstehen, ist empirisch noch weitestgehend uneingelöst.

In den Welterbestätten in Hildesheim und Goslar haben sich in einer 1000-jährigen Nutzungsgeschichte kulturelle Praktiken herausgebildet, die zwar bis in die Gegenwart reichen, jedoch nicht Gegenstand der UNESCO-Auszeichnung sind. Bergarbeiter und Kirchenbesucher sind in den UNESCO-Papieren nicht erwähnt. Die Frage nach der Rezeption der Auszeichnung an diesen beiden Stätten kontrastiv zu stellen, ist deshalb interessant, weil an beiden Orten das Stadium des Obsoleten ausgelassen ist: Die Hildesheimer Kirchen sind

Hafstein: Claiming Culture. Intangible Heritage Inc., Folklore©, Traditional Knowledge™. In: Hemme/Tauschek/Bendix 2007 (wie Anm. 4), 75 – 100; Frank Weigelt: Von ‚Cultural Property' zu Cultural Heritage'. Die UNESCO-Konzeptionen im Wandel der Zeit. In: Hemme/Tauschek/Bendix 2007 (wie Anm. 4), 129 – 146.

7 Wegweisend sind die Arbeiten Barbara Kirshenblatt-Gimbletts: Theorizing Heritage. In: Ethnomusicology, Vol. 39, No. 3, 1995, 367-380. Online unter: http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/semheritage.pdf (Zugriff: 11.12.2007); Dies.: Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage. Berkeley/Los Angeles/London 1998. Für eine Zusammenfassung des Forschungstandes vgl. Sybille Frank: Grenzwerte – Zur Formation der‚Heritage Industry' am Beispiel Checkpoint Charlie. In: Hemme/Tauschek/Bendix 2007 (wie Anm. 4), 298 – 303.

8 Kirshenblatt-Gimblett 1995 (wie Anm. 7), 369.

9 Krzysztof Pomian: Museum und kulturelles Erbe. In: Gottfried Korff und Martin Roth (Hg.): Das historische Museum: Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik. Frankfurt/Main, New York 1990, 41-64, hier: 44.

10 Dieter Hoffmann-Axthelm: Die Welt beerben. Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eines Weltkulturerbes. In: Ästhetik & Kommunikation 33 (2002), H. 119, 15–22, hier: 16.

11 John Henry Merryman: Two Ways of Thinking About Cultural Property. American Journal of International Law 80 (1986): 831–853, hier: 836; auch Hoffmann-Axthelm 2002 (wie Anm. 10, S. 15) äußerte sich in Hinblick auf die in Afghanistan zerstörten Buddha-Statuen kritisch dazu, dass die globale Wertschätzung für bestimmte Kulturgüter sich oft ausschließlich auf den Erhalt materieller Artefakte bezieht und weniger auf den Schutz der sie umgebenden Menschen.

12 Vgl. Schneider 2005 (wie Anm. 5), 39; Berhard Tschofen: Antreten, ablehnen, verwalten. Was der Heritage-Boom den Kulturwissenschaften aufträgt. In: Hemme/Tauschek/Bendix 2007 (wie Anm. 4), 19 – 32.

13 Kirshenblatt-Gimblett 2004 (wie Anm. 6), 58.

ungeachtet der UNESCO-Nobilitierung seit ihrer Erbauung Räume religiöser Praxis. Am Rammelsberg bildet sich die von Regina Bendix jüngst konstatierte zunehmende temporale Verdichtung im Kulturerbeprozess ab – also die sich stets verringernde Zeitspanne zwischen der das Prädikat verleihenden Gegenwart und dem Zeitalter, aus welchem das erkorene Stück Kultur stammt.[14] Bereits während der Vorbereitung zur Stilllegung des Erzbergwerkes arbeitete der zuständige Denkmalpfleger als „Ingenieur des kulturellen Erbes"[15] an einer nahtlosen Überführung von einer industriellen Produktionsstätte in ein musealisiertes und prädikatisiertes Zeichen mit Symbolcharakter.

Kulturelles Erbe verweist einerseits in die gegenwärtigen Sphären der kulturellen Globalisierung und der wachsenden ökonomischen „expediency of culture" wie der amerikanische Romanist und Kulturanthropologe George Yúdice das nennt.[16] Es verweist aber auch auf niederschwelligere Formen im Umgang mit der Vergangenheit, auf deren Einbindung in spätmoderne Lebenswelten in Form von Traditionen oder lokalen Erinnerungskulturen, die Reinhard Bodner und Kathrin Sohm einmal als „Basissemantik" des kulturellen Erbes bezeichnet haben.[17] Der institutionellen Konzeptionalisierung von kulturellem Erbe durch die UNESCO stehen lokale bis nationale Tradierungsprozesse mit oft großer historischer Tiefe zur Seite. Hieraus resultiert ein dem spätmodernen Heritage-Phänomen innewohnender Widerspruch, auf den Bernhard Tschofen aufmerksam macht: „[...] kulturelle Globalisierung, wie sie für die Politik des Erbes konstatiert werden kann, überwindet nämlich eines nicht: die Widersprüche zwischen verorteter Kultur und dem weltgesellschaftlichen Anspruch. [...] Dabei liegt das Paradox im gleichzeitigen Hochhalten eines holistischen Kulturkonzeptes auf der normativen Ebene und im Handeln nach den Bedingungen der Hybridität".[18]

Ein studentisches Forschungsprojekt am Göttinger Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie hat die Aushandlungsprozesse dieses Paradoxons am Beispiel der beiden Weltkulturerbestätten ethnographisch untersucht. Ich möchte im Folgenden Ergebnisse aus Hildesheim und Goslar vorstellen, die zeigen, wie lokale Akteure mit dem Bedeutungszuwachs umgehen, der Kirchen und dem Bergwerk durch den UNESCO-Titel wiederfährt.[19]

14 Regina Bendix: Kulturelles Erbe zwischen Wirtschaft und Politik. Ein Ausblick: In: Hemme/Tauschek/Dies. 2007 (wie Anm. 4), 337 – 356, hier: 342.

15 Ingo Scheider, Reinhard Bodner und Kathrin Sohm: Editorial. In: Bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie. Heft 3: Kulturelles Erbe. Innsbruck 2005, 4 – 7, hier: 5.

16 George Yúdice: The Expediency of Culture: The Uses of Culture in the Global Era. Durham 2003.

17 Reinhard Bodner und Kathrin Sohm: Vorüberlegungen. In: Bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie. Heft 3: Kulturelles Erbe. Innsbruck 2005, 9 – 34, hier: 12.

18 Tschofen 2007 (wie Anm. 12), 25.

19 Das Projekt „Leben im Welterbe" fand vom Wintersemester 2006/07 bis zum Sommersemester 2007 unter der Leitung von Markus Tauschek und mir statt. Ich konzentriere mich im Folgenden auf eine kontrastive Perspektive der Welterbestätten Hildesheim und Rammelsberg. Die ethnographischen Befunde zur Rezeption des UNESCO-Titels in der Altstadt Goslars ähneln sehr dem Befund in Hildesheim; vgl. die Beiträge von Hanna Greuel und Friederike Moschner, Sebastian Dümmling und Saara Wille sowie Katharina Pöllmann-Heller, Julia Sfalanga und Saskia Wolter in: Dorothee Hemme und Markus Tauschek (Hg.): Leben im Welterbe. Ethnographische Skizzen zum Umgang mit dem Prädikat‚UNESCO-Weltkulturerbe' in Hildesheim und Goslar. Göttingen 2008 (im Druck).

Hildesheim - Mehr Tourismus?

Anders als theoretische Vorüberlegungen zur spätmodernen Konjunktur des Welterbes dies nahe legen, wurde die touristische Nutzung des katholischen Mariendomes und der evangelischen Michaeliskirche nicht erst durch die UNESCO-Auszeichnungen herbeigeführt. Im Gegenteil: Die (vor)touristische und sakrale Nutzung erfolgte bereits seit mehreren Jahrhunderten parallel. Sie bereitete die UNESCO-Auszeichnung gleichsam vor. Die von Tonja Sophie Müller und Friedericke Wittek im Rahmen des Projektes interviewten Kirchenbediensteten schilderten, dass man bereits im 18. Jahrhundert religiöse Kultobjekte bei Besuchen prominenter Persönlichkeiten im Dom präsentierte.[20] Ein Jahrhundert später wurde der Domschatz zum Gegenstand metakultureller Operation in Form von wissenschaftlichen Abhandlungen und internationalen Ausstellungen. Aus der Geschichte der Michaeliskirche sind der lokalen Bevölkerung ähnliche Satellitenblicke – wenn auch auf Europa beschränkt – bekannt. Da die architektonischen Konzeptionen des Kirchengründers Anleihen insbesondere in der römischen Kunst nahmen, habe sich Hildesheim, so ein Kirchenbediensteter, bereits um 1000 zu einer „Kulturhauptstadt Europas" entwickelt. Auch die Wiedererrichtung der Michaeliskirche nach dem Zweiten Weltkrieg trägt einen der UNESCO-Ideologie verwandten Impetus. Die Aufbauarbeiten wurden von einem jüdischen Amerikaner unterstützt, dessen Anliegen es war, „diesen unermesslichen Wert des herrlichen Gotteshauses für die kommenden Generationen zu bewahren zum Segen der Menschheit".[21] Beide Kirchen waren also in der kulturellen Praxis gleichsam Gegenstand einer Heritage-Industrie avant la lettre, bei der sich sakrale und touristische Nutzungen zu arrangieren hatten. Auch in der sakralen Nutzung des Domschatzes hat der UNESCO-Titel nur wenig geändert. Teile des Domschatzes werden bis heute sowohl als Ausstellungsstücke als auch im religiösen Kontext genutzt. „Wir haben hier ganz reales UNESCO-Welterbe, das noch praktisch für liturgische Zwecke im Gebrauch ist,"[22] beschreibt eine Domangehörige. Dass der Welterbegedanke sich in die religiöse Praxis gut einfügt, hängt damit zusammen, dass der Bewahrungsgedanke von Kulturgütern, die zur Vermittlung religiöser Inhalte dienen, im Selbstverständnis der christlichen Kirchen verankert ist. Die Reichweite des kirchlichen Bewahrungsgedankens ist in der lokalen Bevölkerung weit größer als der des UNESCO-Gedankens, da er mit der gelebten Praxis dichter verwoben ist. „Erben" vollzieht sich hier über die persönlichen Erfahrungen, die mit dem Gebäude und seinen religiösen Objekten verbunden sind.

Reibungsflächen

Die UNESCO-Auszeichnung ging allerdings aus Perspektive der lokalen Bevölkerung wie der touristischen Klientel am wesentlichsten Zeichen mit Symbolcharakter vorbei. Jasna Selleng und Christina Achtert haben herausgefunden, dass für Bürger wie Besucher der meterhohe Rosenstock an der Apsis des Domes, dem eine mythische 1000-jährige Geschichte nachgesagt

20 Vgl. Tonja Sophie Müller und Friedericke Wittek: Ein touristisches Gütesiegel für ‚Papas Kirche'. Zur Einschätzung des UNESCO-Titels ‚Weltkulturerbe' durch Hildesheimer Beschäftigte der katholischen und evangelischen Kirche. In: Hemme/Tauschek 2008 (wie Anm. 19).

21 Bernard R. Armour an Fritz Müller, 10.6.1947, in: Manfred Overesch (Hg.): Von Hildesheim in die USA. Christ und Jude im Dialog über den Wiederaufbau des Weltkulturerbes St. Michaelis 1946-1949, Hildesheim/Zürich/New York 2004, 107.

22 Zitiert nach Müller/Wittek 2008 (wie Anm. 20).

wird, das eigentliche Objekt der Wertschätzung darstellt.[23] Dieses heimliche Wahrzeichen Hildesheims, das nach dem Zweiten Weltkrieg aus der Asche ergrünte, gilt als Garant des Lebens am Ort und wurde in der Vergangenheit emphatisch von einem Gärtner gepflegt, der sich als „Hüter der Rose" bezeichnete und Gedichte auf die auratische Pflanze schrieb. Selbst der Stadtführerin ist der Rosenstock trotz langjähriger Tätigkeit immer noch „etwas ganz Besonderes", sozusagen ein „seltenes Wunder".[24] Das alljährliche Zurückschneiden der Pflanze wird von der Öffentlichkeit über Presseberichte aufmerksam verfolgt und unter den mit dem Rosenstock beschäftigten Akteuren ließ sich eine starke gegenseitige Observierung beobachten, die aus der Verantwortung resultiert, dass das Wohlergehen der Stadt mythisch mit dem guten Gedeihen der Pflanze verknüpft wird. Das für die Auszeichnung zentrale UNESCO-Attribut „outstanding value" gilt aus Perspektive der lokalen kulturellen Praxis insbesondere für den Rosenstock, der in den Protokollen der UNESCO jedoch nicht explizit als Welterbe aufgeführt ist. Eine direkte Anfrage bei der deutschen Vertretung ergab, dass der Rosenstock nicht unter den Schutz der Welterbekonvention falle, auch wenn er prinzipiell schon in der Welterbezone liege. Der weitere Hinweis, dass diese Tatsache „vor einer möglichen Beseitigung von seinem Platz [nicht] schützt",[25] legt Reibungsflächen zwischen kulturellen Praktiken und dem normativen Kulturverständnis der UNESCO frei.

Bei der Betrachtung der kirchlichen Räume in Hildesheim kann man zusammenfassend sagen, dass die kulturellen Gepflogenheiten und Wertschätzungen lokaler Akteure von dem UNESCO-Titel relativ unberührt bleiben. Neben einer restriktiveren Denkmalschutzpraxis, die Umgestaltungen in den Kirchen im Dienste der Gemeindepraxis gelegentlich zu langwierigen Aushandlungsprozessen macht, zeitigte die Auszeichnung lediglich für den Organist die Konsequenz, dass er seine Übungsstunden auf unliebsame Tageszeiten verlegen musste. Neu hinzugekommen ist in Hildesheim allein das Hornemann-Institut, das sich im Fahrwasser des symbolischen Kapitals der UNESCO-Auszeichnung für die Hildesheimer Kirchen in den 1980er Jahren gegründet hat.[26] Aufsattelnd auf die Stein- und Ziegelmentalität der Welterbekonvention setzte sich dieses „Hildesheimer Zentrum für die Erhaltung des Weltkulturerbes" zum Ziel, weltweiten Wissenstransfers im Bereich der Erhaltung von Kulturerbestätten für Restauratoren und Denkmalpfleger zu fördern.

Das Welterbegesicht

Das Hervorkehren des Titels sowie des UNESCO-Gedankens blieb in Hildesheim hinter den gewachsenen kulturellen Praktiken im Umgang mit den geadelten Gütern zurück. Es war so unterrepräsentiert, dass die von der UNESCO beauftragten Gutachter im ersten Monitoringbericht der Hildesheimer Welterbe-Stätten knapp zwanzig Jahre nach der Ernennung konstatierten: „No signs referring to World Heritage site; World Heritage Convention Emblem not used on publications; no adequate awareness of World Heritage among: visitors, local communities, businesses, local authorities; site manager/coordinator needed but no plans made".[27]

23 Christina Achtert und Jasna Selleng: Die Hüter der Rose" – Kulturelles Erbe als auratische Erfahrung. In: Hemme/Tauschek 2008 (wie Anm. 19).

24 Ebd.

25 Antwort der UNESCO auf ein Kontaktformular mit der Frage zur Rolle des Rosenstockes bei der Welterbedefinition vom 04.05.2007, zitiert nach Achtert/Selleng 2008 (wie Anm. 23).

26 Internetauftritt des Institutes: http://www.hornemann-institut.de/ (Zugriff am 19.02.2008).

27 UNESCO (2006): Periodic Reporting: (Cycle 1) Section II. St Mary's Cathedral and St Michael's Church at

Dieses Evaluationsurteil wettzumachen, bemühten sich lokale Akteure unter Federführung des Hornemann-Instituts schließlich mit den Festlichkeiten zum 20-jährigen Jubiläum der UNESCO-Ernennung im Jahr 2005, das Felix Lohmeier untersucht hat.[28] War der Monitoringbericht auch nicht direkter Auslöser des Festaktes, so fungierte er jedoch gleichsam

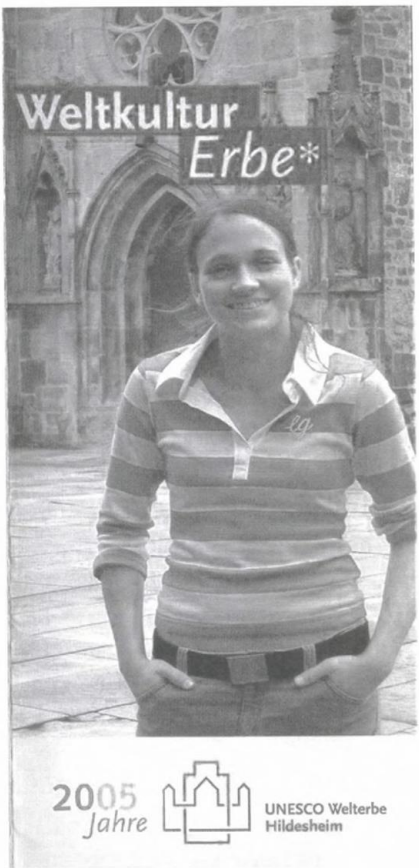


Abb. 1: Infoflyer anlässlich des 20-jährigen Jubiläums der UNESCO-Ernennung der Hildesheimer Kirchen im Jahr 2005

als Katalysator für vor allem im Stadtmarketing längst realisierte Möglichkeiten der besseren Wertschöpfung aus dem Titel. Im Kontext eines wachsenden Wettbewerbs im Kulturtourismus und bei rückläufigen Kirchenmitgliederzahlen bedeutet der UNESCO-Titel einen Marketingvorteil und weit mehr als in den 1980er Jahren einen wichtigen Standortfaktor. Mit den Planungen für das Jubiläum setzten sich lokale Entscheidungsträger erstmals gemeinsam an einen Tisch, um diese Optionen besser zu nutzen. Der Werbeflyer, der zum Fest erstellt wurde, ist ein Beispiel für neue hybride Formen, die durch die lokale Aneignung des Welterbe-Prädikats entstehen: Abgebildet ist ein lächelndes 20-jähriges Mädchen vor dem Dom. Mit dem Öffnen des Faltblatts klärt sich die Darstellung: Der Leser erfährt: „Annette ist – wie wir alle – Erbin dieser bedeutenden Kulturstätten", denn die Hildesheimerin wurde in dem Jahr

Hildesheim: http://whc.unesco.org/archive/periodicreporting/EUR/cycle01/section2/187-summary.pdf (Zugriff: 13.11.2007).

28 Felix Lohmeier: Wie kommt das Welterbe zu den Bürgern? Zur medialen Vermittlung von Welterbe am Beispiel des Fests zum 20-jährigen Jubiläum in Hildesheim. In: Hemme/Tauschek 2008 (wie Anm. 19).

geboren, in dem die Kirchen die UNESCO-Auszeichnung erhielten. Mit diesem Kniff wird eine Genealogie konstruiert, die den UNESCO-Titel mit der Hildesheimer Bevölkerung in Verbindung bringt. Personen werden mit Konzepten verquickt. Mithilfe der durch Annette Müller symbolisierten Genealogie wird die als abstrakt wahrgenommene Welterbeideologie der UNESCO auf eine lokale und kulturell vertraute Ebene des Erbens herunter gebrochen, und die Enden des Paradoxons gleichsam zusammengebunden.

Das so beworbene Jubiläum wurde mit einem dreitägigen Fest gefeiert, mit dem weitere unverbundene Pole mittels des neu valorisierten Welterbes zumindest diskursiv und performativ zusammengeführt wurden: Den zentralen Festakt begingen die beteiligten Akteure mit einer Prozession vom Dom zur St. Michaeliskirche, an der auch der niedersächsische Ministerpräsident Christian Wulff teilnahm. Zu dieser Gelegenheit konnten auch die eigens angebrachten UNESCO-Plaketten feierlich enthüllt werden. Besonders deutlich wird der gleichermaßen integrative und eigensinnige Charakter der Inszenierung beim obligatorischen Pressefoto am Ende der Prozession, bei dem kirchliche Würdenträger beider Konfessionen zusammen mit Ministerpräsident und Oberstadtdirektor für die Fotografen posierten. In ihrer Mitte stand die Marketingerfindung, das Welterbe-Gesicht Annette-Müller, mit einer Taufkerze, auf der die Inschrift UNESCO Welterbe aufgemalt war. Das religiöse Symbol der Taufe zeigt die Vereinnahmung des UNESCO-Labels für religiöse Zwecke. Es verdeutlicht zugleich die Verknüpfung des abstrakten UNESCO-Titels mit vertrauten kulturellen Praxen und den kreativen Umgang mit Symbolen im Sinne einer eigenwilligen, lokal gefärbten Bricolage.

Rammelsberg

Eine ähnlich eigenwillige verlaufende Integration des Welterbetitels in lokale kulturelle Praktiken zeigte sich am Rammelsberg. Hier bestehen jedoch andere Voraussetzungen. Während die Auszeichnung in Hildesheim bestehende kulturelle Praxen zunächst kaum tangierte, wurden am Rammelsberg viele kulturelle Praktiken mit der Stilllegung des Erzbergwerks obsolet. Die Bergarbeiter sind ersetzt durch Museumsangestellte. Museale Gegenstände weisen zwar noch Spuren der Benutzung auf und der Museumskonzeption gemäß solle es „in historisch authentischer Umgebung" so aussehen, „als ob gestern erst der Betrieb eingestellt worden wäre".[29] Der Raum ist dennoch anderen, neuen Nutzungen überlassen. Martina Häusser und Levke Bittlinger haben sich mit dem Verbleib obsoleter kultureller Praktiken beschäftigt und ehemalige Bergleute nach ihrer Position zum UNESCO-Titel für den Rammelsberg gefragt.

Zugang zu einem Großteil der Akteure eröffnete sich ihnen über Traditionen pflegende Vereine. Gespräche mit den ehemaligen Bergarbeitern drehten sich dabei nicht um das, was von der Welterbekommission ausgezeichnet wurde. Während dort etwa „das Feuergezäher Gewölbe aus dem 13. Jahrhundert als ältester ausgemauerter Grubenraum Europas"[30] als kostbares Relikt der Vergangenheit in den Blick gerät, sind es aus der Perspektive der Bergleute die Bergmannskultur und damit verbundene Gefühle und Tugenden, die die Momente der Identifikation und der Wertschätzung des Rammelsberges herstellen und tradiert werden

29 Zitiert nach Levke Bittlinger und Martina Häusser: Der Vergangenheit eine Zukunft geben. Das Spiel mit dem Bergmännischen und das Prädikat „Weltkulturerbe. In: Hemme/Tauschek 2008 (wie Anm. 19).

30 Präsentation des Rammelsberges auf der Internetseite der Deutschen UNESCO-Kommission: http://www.unesco.de/305.html?&L=0 (Zugriff am 13.11.2007).

sollen. Diese Diskrepanz zwischen der institutionellen Wertschätzung materieller Kultur und der lokalen Wertschätzung kultureller Praktiken und Bedeutungsgeflecht verweist wiederum auf das Paradoxon, das auch hier sehr eigenwillig aufgelöst wird.

Der UNESCO-Titel als Garant für das Überleben persönlicher Hinterlassenschaften und lokaler Traditionen

Aus Angst vor dem Untergang der mit dem Bergmannsberuf verbundenen Tugenden und Traditionen entsteht bei ehemaligen Bergleute ein Wunsch nach Aufrechterhaltung ihres persönlichen wie kollektiven immateriellen Kulturerbes, welches der UNESCO-Titel in Goslar nicht mit einbezieht. Wie der UNESCO-Titel jedoch genau zu diesem Zweck instrumentalisiert wird, beschreibt ein ehemaliger Bergmann: „Ich habe doch allein vom Weltkulturerbe habe ich doch gar nichts, nur das ist also, ein Punkt, wo ich meine, damit kann der Rammelsberg gerettet werden. Das ist das, wo ich mich darüber freue, nich, dass der Titel da ist oder so was, sondern, dass über diese Einrichtung ja mein Werk oder Mitwirken, was ich über Jahrzehnte gebracht habe, nicht verloren geht."[31] Dieser Bergmann verknüpft die durch den Schutz der Weltgemeinschaft gewährleistete Bewahrung der materiellen Relikte mit seinem ganz persönlichen Anliegen: Er erhofft sich durch die UNESCO-Auszeichnung für den Rammelsberg eine dauerhafte Überlieferung seiner Vita. Seinen bergwerksspezifischen Nachlass hat er dem Museum übereignet. Er überlässt somit einer Einrichtung seine Erinnerungen, die er durch die Auszeichnung zum Weltkulturerbe für dauerhaft gesichert hält.

Nicht nur Einzelpersonen nutzen den konservatorischen Impetus, den die UNESCO-Nobilitierung mit sich bringt, als Garant für eine gesicherte Überlieferung ihrer persönlichen materiellen und immateriellen Hinterlassenschaften – die ganze Goslarer Bergmannskultur zieht Legitimierung und Existenzberechtigung aus dem Titel. In den Traditionsvereinen erhält sich, wie Häusser und Bittlinger aufzeigen, die aus der Bergmannskultur resultierende ideelle und emotionale Zugewandtheit zum Ort und den damit einst verbundenen Praktiken. Das Rammelsberger Musikkorps probt weiterhin im ehemaligen Frühstücksraum der Bergleute, der Harzer Knappenverein richtet immer noch jährlich Bergdankfeste aus, bei denen scheinbar alles nach bergmännischer Tradition abläuft. Diesen Beteiligten ist es wichtig, dass Goslar und der Rammelsberg UNESCO-Welterbestätten sind, da so die Tradition erhalten bleibe. Das Prädikat wird hier als Mittel zur Legitimierung des eigentlichen Zweckes, dem Erhalt lokaler Tradition genutzt.

Ähnlich wie mit dem Bergwerk an sich hat auch in den Vereinen eine Funktionsverlagerung stattgefunden. Der Bergbau und die damit verbundene Arbeiterkultur existieren nicht mehr. Die übrig gebliebenen Traditionsvereine bedienen daher vor allem Erwartungen an herkömmliche Freizeitvereine, sie inszenieren sich jedoch „bergmännisch". Im Zuge einer wachsenden Tourismusindustrie, in der Events ziehen und der Trend weg vom Belehren hin zum Erleben geht,[32] erweisen sich die bergmännischen Vereine als willkommene Dienstleister. Der durch sie tradierten immateriellen Kultur kommt bei der Inwertsetzung und Vermittlung der durch die UNESCO-nobilitierten materiellen Relikten eine neue – und man darf annehmen: wichtiger werdende – Rolle zu.

31 Zitiert nach Bittlinger/Häusser 2008 (wie Anm. 29).

32 Vgl. hierzu etwa die Beiträge in Karl-Heinz Wöhler (Hg.): Erlebniswelten. Herstellung und Nutzung touristischer Welten (Tourismusbeiträge zur Wissenschaft und Praxis, 5). Münster 2005.

Annährung von Norm und Praxis

Lokale Akteure, dies zeigen die beiden Beispiele, eignen sich das Prädikat Welterbe eigenwillig an. Es finden Aushandlungsprozesse zwischen den beiden Enden des von Tschofen benannten Paradoxons – zwischen dem holistischen Kulturkonzept mit Weltgesellschaftsanspruch der UNESCO und hybriden lokalen Praktiken – statt. In diesen Prozessen werden vielschichtige Formen des Erbens am gleichen Relikt der Vergangenheit praktiziert. Die Stätten haben je nach Akteur und Nutzer unterschiedliche „social lifes"[33] und vereinigen unterschiedliche Narrative. Der monolithischen Erzählung der UNESCO – so benennt Klaus Zeyringer das auch für die Konstruktion von Welterbe zentrale Transportmedium kultureller Vorstellungen – stehen Narrative lokaler Akteure zur Seite, in die das UNESCO-Narrativ je nach Bedarf flexibel integriert wird.[34]

Der lokale Kontext erklärt die unterschiedlichen Aneignungen: Die sakralen Räume in Hildesheim standen bereits 200 Jahre im Spannungsfeld religiöser, touristischer und denkmalskultureller Nutzung. Während hier die Auszeichnung an überkommenen Praktiken zunächst nichts änderte, kommt es erst jüngst in ökonomischen und (kirchen-) politischen Kontexten zu Bemühungen, die Rezeption des Titels zu verstärken, um den Vorgaben der Weltorganisation gerecht zu werden. Änderungen werden mit Mitteln wie der Werbeerfindung Annette Müller eingefädelt, die dem „Ethos der Region"[35] und den kleinräumigeren Verständnisweisen des Erbens entsprechen. Am Rammelsberg wird Materielles durch die UNESCO-Auszeichnung neuen Nutzungen unterstellt. Die ehemaligen Bergleute rezipieren den Titel ganz gezielt, um ihre Traditionen und Tugenden – kurz: das Immaterielle – in die Gegenwart zu retten. In beiden Fällen wird das abstrakte, vergangenheitsbezogene Kulturkonzept der UNESCO heruntergebrochen auf kulturell vertraute Konzepte und Praktiken des Erbens und Tradierens, in denen das Materielle und das Immaterielle nicht zu trennen sind.

Auch die Prädikatisierungspraktiken der UNESCO haben sich geändert. Wenn die Organisation seit 2003 den Schutz immateriellen Erbes mit einem völkerrechtlich bindenden Instrument gewährleistet, so resultiert diese Änderung vorwiegend aus den Monita außereuropäischer Kulturen an der Konvention von 1972.[36] Wenn inzwischen Performanzen wie Karnevals, Rituale und Bräuche in diesen Orbit des Weltkulturerbes gelangen, korreliert dies auch mit Anforderungen der Erlebnisgesellschaft und den breiten touristischen Aspekten der Heritage-Industrie, die mehr bespielte Räume fordert. Ob daher in einem nächsten Entwicklungsstadium der institutionellen Konzeption kulturellen Erbes die religiösen Praxen mit den Kirchen, der Berg mit der Bergmannskultur – kurz: das Materielle mit dem Immateriellen – verbunden werden wird, bleibt abzuwarten.

---

33 Arjun Appadurai: Introduction: Commodities and the Politics of Value. In: Ders. (Hg.): The social life of things. Commodities in Cultural Perspective. Cambridge 2003, 3 - 63. Zur Wandlungsfähigkeit von Dingbedeutungen unter dem Paradigma des kulturellen Erbes vgl. auch Carolin Kollewe: Wie ‚böse' Steine zu ‚wertvollen' Stücken werden – Produktion kulturellen Erbes und Konstruktion lokaler Identität während des Aufbaus eines Gemeindemuseums in Südmexiko. In: Hemme/Tauschek/Bendix 2007 (wie Anm. 4), 253 – 276.

34 Klaus Zeyringer: Ambivalenz des kulturellen Erbes. Die großen und die kleinen Erzählungen. In: Ders.; Csáky, Moritz (Hg.): Ambivalenz des kulturellen Erbes. Vielfachcodierung des historischen Gedächtnisses. (Paradigma Zentraleuropa, 1) Innsbruck 2000, 9-25.

35 Rolf Lindner: Das Ethos der Region. In: Zeitschrift für Volkskunde 89 (1993), 169 - 190.

36 Vgl. Hafstein 2007 (wie Anm. 6).

Krakowski Kazimierz 1991-2006[1]

Jüdisch-kulturelles Erbe in Krakau im Kontext von postsozialistischer Stadtentwicklung, Heritage-Boom und touristischer Wertschöpfung

Peter F. N. Hörz

„During the communist rule Kazimierz was largely a forgotten place on Kraków's map, partly because the government did not want to touch the sensitive Jewish question. In the early 1990s the suburb slowly made the way onto the pages of tourist publications but its grubby appearance didn't much help to promote it. Then came Steven Spielberg (...) and everything changed overnight [...]. ['Schindler's List'] turned the world's attention to Kraków's Jewry as a whole [...] 'Schindler's Tourism' now draws in crowds of visitors [...] to the place, which hardly saw any tourists a decade ago. Isn't it a bitter irony that a couple of hours on screen can mean more than half a millennium of history?"[2]

Nicht umsonst steht am Anfang meines Beitrags ein Zitat aus der Reiseliteratur, geht es doch zum einen um kulturelle Erbgüter im Kontext touristischen Reisens. Zum anderen wird mit dieser Passage aus der englischsprachigen 2002er-Edition des „Lonely Planet"-Führers für Polen mit wenigen Worten das Phänomen skizziert, das hier eines näheren Blickes unterzogen werden soll. Und mehr noch: Mit diesem Zitat ist zugleich eine kulturwissenschaftliche Problemstellung angelegt, denn die Beschreibung dessen, was seit 1989 in dem Krakauer Stadtteil Kazimierz vorgeht und welche Hintergründe diese Vorgänge bestimmt haben, ist zutreffend. Und wiewohl der kultur- und medienkritische Impetus unüberhörbar ist, lassen sich aus dem zitierten Abschnitt zugleich die kulturwissenschaftlichen Probleme der „Medialität des Alltags"[3] und der medial konstituierten Moden und Trends formierenden Aufmerksamkeit für die „Erbgüter" ableiten.

In meinem Beitrag soll die Entwicklung des jüdischen Kazimierz in den letzten eineinhalb Dekaden nachgezeichnet und – Bernhard Tschofens Aufforderung zum geschärften Blick auf die Mikroprozesse des Ineinandergreifens von Materialität und Imagination aufgreifend[4] – gezeigt werden wie der Prozess der Heritage-Werdung (die Göttinger sagen „Heritage-ifizierung"

1 Für alle Ortsbezeichnungen werden die polnischen Namen verwendet, es sei denn im Zitat und bei im Deutschen sehr verbreiteten Bezeichnungen.

2 Dydynski, Krzysztof: Lonely Planet. Poland. Hawthorn 2002, S. 200.

3 So die im Untertitel artikulierte Themenstellung des Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde 2007.

4 Tschofen, Bernhard: Antreten, ablehnen, verwalten? Was der Heritage-Boom den Kulturwissenschaften aufträgt. In: Hemme, Dorothee/Tauschek, Markus/Bendix, Regina (Hg.): Prädikat „Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie. Bd. 1). Berlin 2007, 19-32, hier: 26.

dazu[5]) nicht nur eine neue Ökonomie für die Stadt Krakau formiert hat, sondern auch zum Motor der Revitalisierung eines heruntergekommenen Stadtteils geworden ist. Im Blick auf diese Prozesse und auf die an der Heritage-Werdung beteiligten Akteure wird abschließend die Frage nach der Legitimation der jüdisch-kulturellen Performanz rund um die kulturellen Erbstücke aufzuwerfen sein.

Gewiss, Revitalisierungen mittels Erbgütern sind nichts Neues, denn längst leben ganze Regionen davon, dass ihre alten Industrien zu Museen und theme parks ihrer selbst entwickelt worden sind. Die Auseinandersetzung mit jüdischem Erbe jedoch stellt zwangsläufig einen Sonderfall dar, weil hier – anders als in Schaubergwerken und bei „heritage railways"[6] – die Akteure und Statisten der „Heritage-ifizierung" nicht ident sind und nicht ident sein können mit jenen, die im „wirklichen" Leben, also vor der Erbewerdung, mit den Gütern umgingen, welche heute Erbgüter sind. Was sich also in Kazimierz seit der politischen Wende vollzieht, ist eine Revitalisierung jüdischer Kultur ohne oder, um präzise zu sein, unter geringer Beteiligung jüdischer Menschen. Kazimierz und der sich an diesem Ort vollziehende Prozess der Erbewerdung jüdischer Kulturgüter ist somit Paradebeispiel für all das, was Ruth Ellen Gruber als „Virtually Jewish" bezeichnet hat,[7] denn obzwar als Projektsfläche als diskursives Moment omnipräsent, spielen Juden sowohl in der Performanz vor Ort selbst wie auch bei der Wertschöpfung allenfalls die Rolle staunender, mithin auch kritischer Beobachter.

Ausgangspunkt der hier angestellten Überlegungen ist das Erbe-Verständnis von Barbara Kirshenblatt-Gimblett, die Heritage als das Produkt ökonomischer Prozesse versteht, in deren Verlauf ein Mehrwert gebildet wird, indem alte Güter aus ihrer Selbstverständlichkeit herausgehoben und durch das Prädikat „Altertümer" geadelt werden.[8]

Infolge privater und beruflicher Verbindungen seit 1991 mit einer Ausnahme mindestens einmal im Jahr vor Ort, stütze ich mich in meinen Ausführungen auf eigene Beobachtungen und selbst geführte Gespräche mit Repräsentanten unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen ebenso wie auf überwiegend englischsprachige Publikationen und Papiere des grauen Literaturmarktes. Für einige wenige polnischsprachige Papiere, auf die ich mich im Folgenden beziehen werde, wurden mir von befreundeter Seite englischsprachige Zusammenfassungen erstellt.[9]

Vom Gut zum Erbgut

Schauplatz der „Heritage-ifizierung" ist im vorliegenden Fall Kazimierz, ein südlich des Stadtkerns von Krakau gelegener Stadtteil, der durch die Aleja Josefa-Dietla, den Verlauf der Weichsel und die Eisenbahnstrecke Krakau-Przemyśl begrenzt wird. Gegründet im 14.

5 Bendix, Regina/Hemme, Dorothee/Tauschek, Markus: Vorwort. In: Ebd., 7-17, hier: 10.

6 Der profitorientierte Verbund „American Heritage Railways« betreibt auf verschiedenen aufgelassenen Eisenbahnstrecken der USA einen historischen Touristenverkehr, wobei zur Organisation des musealen Betriebs z.T. auf ehemalige „richtige" Eisenbahner zurückgegriffen wird. Ähnliches gilt für zahlreiche vergleichbare Eisenbahnen und Industrieerbe-Stätten in den USA und Europa. Vgl.: http://www.raileventsinc.com/ (Zugriff: 09.11.2007.

7 Gruber, Ruth Ellen: Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe. Berkeley u.a. 2002.

8 Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage. Berkeley/Los Angeles/London 1998.

9 Mein Dank hierfür wie auch für vielseitige Hilfeleistungen und Gastfreundschaft seit 1991 gilt Dr. Ewa Chrzanowska †, Ewa Chrzanowska, Gosia Chrzanowska, Paweł Charzanowski und den Mitarbeitern von ERKA Pogotowie Reklamowe, Krakau.

Jahrhundert von König Kazimierz Wielko als eigene, von Krakau unabhängige und durch den seinerzeitigen Verlauf der Weichsel abgetrennte Stadt, wurde Kazimierz auf Grund der historischen Umstände im 15. Jahrhundert zur Heimat einer bedeutenden jüdischen Population. Die Vertreibung der Krakauer Juden und deren Niederlassung in Kazimierz, die Einwanderung böhmischer und deutschsprachiger Juden sowie anhaltende Fluchtbewegungen aus Westeuropa führen zu einem massiven Anwachsen der jüdischen Bevölkerung in Kazimierz im 16. Jahrhundert. Eine Entwicklung in deren Verlauf an diesem Ort all das entsteht, wofür Kazimierz (und später Krakau) im innerjüdischen Kontext gerühmt wird: Weitgehende Selbstverwaltung der jüdischen Bevölkerung unter dem Schutz des Königs und somit eine dauerhaft sichere Existenz, wirtschaftliche Prosperität, Höhepunkte der jüdischen Gelehrsamkeit und – zumindest in Grundzügen – jene Baudenkmäler, die in ihrer heutigen Gestalt den jüdischen Teil von Kazimierz prägen.[10] Als des Bauern Hölle, des Städters Fegefeuer, des Edelmannes Himmel und des Juden Paradies wurde die Adelsrepublik Polen zu jener Zeit gerühmt; Krakau indessen – oder um präzise zu bleiben: Kazimierz – galt als „Ir-wa-em be-Israel", als Stadt und Mutter Israels.[11]

Pogrome in Ostpolen, der Machtverfall der polnischen Wahlkönige, die schwedische Okkupation (1655-1657), der polnische Erbfolgekrieg (1733-1735), der Siebenjährige Krieg (1756-1763) sowie zahlreiche weitere innere und äußere Konflikte bedingen den Niedergang der Stadt Kazimierz wie auch den ihrer jüdischen Population ab der Mitte des 17. Jahrhunderts, ehe die Stadt infolge der polnischen Teilungen Ende des 18. Jahrhunderts an Österreich fällt. Nicht mehr als Himmelreich, sondern als »Vorhof der Hölle« wird das jüdische Kazimierz nunmehr bezeichnet.

Nach seiner Eingemeindung nach Krakau im Jahre 1801 noch einmal einem Wachstum infolge von Zwangsumsiedlungen unterworfen, verlassen die emanzipierten und laizistischen Eliten ihren bisherigen Siedlungsraum sobald die Gesetze es erlauben. Das Viertel verfällt, und wiewohl Mitte des 19. Jahrhunderts eine planmäßige städtebauliche Modernisierungsoffensive Platz greift, bleibt Kazimierz bis zur Deportation der jüdischen Bevölkerung ein Ort jüdischer Armut. Von „wunderlichen, schmutzigen und melancholischen Gestalten", von einem Volk, „vom schwersten Fluch des Daseins belastet", von „jämmerlichen Wohnungen", „giftigen Gerüchen" und davon, dass es „keinen fürchterlicheren Aufenthaltsort geben" könne, berichtet Theodor Mundt 1840.[12] Theodor Lessing beschreibt das Viertel 1909 mit den Worten „armselig", „schmutzig" und „elend".[13] Doch schon bei Alfred Döblin, der 1926 über das Quartier berichtet und damit explizit gegen die Intentionen der jüdischen Aufklärer schreibt, deutet sich eine Idealisierung der jüdischen Alltagskultur in Kazimierz an.[14] Ähnliches ließe sich über die Fotoaufnahmen von Roman Vishniac sagen, der, beauftragt vom „Hilfsverein der deutschen Juden" unter anderem nach Krakau reiste um „das traditionelle jüdische Leben" zu do-

10 Kłanska, Maria: Juden in Krakau und Kazimierz. In: Dies. (Hg.): Jüdisches Städtebild. Krakau. Frankfurt/M. 1994, 7-39, hier: 7-16.

11 Ebd., 18-19.

12 Mundt, Theodor: Krakau. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 1840, 664-668.

13 Lessing, Theodor: Eindrücke aus Galizien. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 1909, 49-51, 587-588, 610-611.

14 Döblin, Alfred: Reise in Polen. Freiburg/Br. 1968, 250-261. Gleichermaßen sozialkritisch wie idealisierend thematisiert auch der jüdische Krakauer Maler Manuel Rympel Alltagskultur in Kazimierz: Manuel Rympel: Ein Wort über die Krakauer Juden der Zwischenkriegszeit (1918-1939). In: Kłanska 1994, wie Anm. 10, 141-158.

kumentieren.[15] Was bei Döblin und Vishniac hochgehalten wird, ist – ähnlich wie wir es aus der Fachgeschichte der Volkskunde kennen – das Veraltete, das Ungleichzeitig-Gleichzeitige, das als noch präsentes Relikt der Herkunftsgeschichte imaginiert wird. Die Absicht, Identitätspolitik zu betreiben, darf dabei als gegeben unterstellt werden,[16] wiewohl das Image des Schtetls meist gleichermaßen die negativen Eindrücke von Schmutz und Vernachlässigung mit den positiven der „community ties" und der Verwurzelung vereint.[17]

Bis hierher freilich unterscheidet sich die jüdische Geschichte von Kazimierz nicht grundlegend von der anderer polnischer oder osteuropäischer Städte. Blütezeit, Niedergang, Chasidismus, Orthodoxie, ungleichzeitige Schtetlkultur – all dies gab es auch andernorts. Doch anders als die meisten anderen jüdischen Siedlungen in Osteuropa blieb Kazimierz in seinem baulichen Zustand von 1939 weitgehend konserviert, weshalb ist bislang nicht ermittelt. Die These, der zufolge Kazimierz ein Studienort und/oder Freilichtmuseum für NS-Rassenkunde hätte werden sollen, ist laut Edyta Gawron vom Jewish-Studies Department der Krakauer Universität bislang nicht untermauert.[18]

Nach dem Zweiten Weltkrieg zur mehr oder minder zwangsläufigen Wohnstätte für Unterschichten und Randgruppen geworden, stellte sich der jüdische Teil von Kazimierz nach der „Wende" als der am weitesten heruntergekommene Teil der Stadt dar.[19] Und wiewohl als Teil der bereits seit 1978 als UNESCO-Welterbe registrierten Krakauer Innenstadt *theoretisch* unter besonderem Schutze stehend, wurde der behördlicherseits sehr wohl wahrgenommenen „Verslummung" des Stadtteils kein Einhalt geboten.[20]

Mit dem im nichtjüdischen Teil des Viertels lokalisierten Ethnographischen Museum, dem in den Achtzigern gegründeten Jüdischen Museum in der *Alten Synagoge,* mit der winzigen auch heute noch ihrer Zweckbestimmung nach genutzten *Remuh-Synagoge*, dem ihr benachbarten Friedhof sowie einem von Nichtjuden eingerichteten so genannten „jüdischen Café" („Ariel"), das sich schon damals durch regelmäßige Klezmer-Darbietungen auszeichnete, hatte Kazimierz noch 1991 nur wenige und zudem wenig genutzte Touristenattraktionen aufzuweisen. Dass der jüdische Teil des Stadtviertels auf nur rund 400 mal 400 Metern vier weitere damals zweckentfremdete Synagogen, ein Dutzend Betstuben sowie zahlreiche Wohnhäuser aus dem 17. und 18. Jahrhundert vereint, war damals allenfalls auf den zweiten oder dritten Blick erkennbar. Publikationen, zumal solche in englischer oder gar deutscher Sprache, waren so gut wie nicht erhältlich.

15 Vishniac, Roman: Verschwundene Welt. München 1996, Klappentext.

16 Auf die politischen Wertschöpfungen der Erbeproduktion hat Dorothy Noyes unlängst hingewiesen: Noyes, Dorothy: Voice in the Provinces: Submission, Recognition, and the Making of Heritage. In: Hemme/Tauschek/Bendix 2007 (wie Anm. 4), 33-52, hier: 33.

17 Vgl.: Propokówna, Eugenia: The Image of the Shtetl in Polish Literature. In: Polin. Studies in Polish Jewry 4, 1989, 128-142.

18 Persönliches Gespräch, geführt anlässlich einer vom Autor geleiteten Exkursion mit Studierenden des Fachbereiches Volkskunde/Kulturgeschichte der Friedrich-Schiller-Universität Jena im Juli 2007.

19 Vgl.: Murzyn, Monika A.: Kazimierz. Środkowoeuropejskie doświandczenie rewitalizacji/The Central European Experience of Urban Regeneration. Kraków 2006, 120.

20 Als Beleg für diese Wahrnehmung kann der master plan zur Erneuerung der Bausubstanz in Kazimierz und Stradom herangezogen werden: H.A. Stawicki: Miejscowy plan szczegółowy zagospodarowania przestrzennoego zespołu zabytkowego Kazimerza i Stradomia. Vorlage für den Stadtrat von Krakau, Dezember 1986, 11-13.

Drei Jahre später und somit nur rund ein Jahr nach dem US-Kinostart von Spielbergs „Schindler's List" hat sich die Anzahl so genannter „jüdischer Cafés" immerhin verdreifacht, die Rehmuh-Synagoge ist von Sonntag bis Freitag Mittag für Besichtigungen geöffnet; es gibt eine Judaica-Buchhandlung, kombiniert mit einer Agentur, die geführte Spaziergänge mit Bezügen zu Spielbergs Film sowie Exkursionen auf jüdischen Spuren offeriert. Auf der Basis der durch den Film erzeugten weltweiten Aufmerksamkeit setzt zu diesem Zeitpunkt ein privatwirtschaftlich initiierter Boom in Kazimierz ein, dessen Eigendynamik alle Bemühungen einer sich erst langsam reorganisierenden kulturpolitischen Administration, die Hoheit über die Prozesse in diesem Viertel wiederzuerlangen, ins Leere laufen ließ. Mit den Versatzstücken jüdischer Kultur spielend, mit Klezmer-Musik, hebräischen und jiddischen Schriftzügen, Kunstgegenständen, Kulinaria und allem, was an Mobiliar und Zierrat irgendwie alt anmutet, inszenieren nichtjüdische Unternehmer in der Ulica Szeroka das jüdische Kulturerbe von Kazimierz.

Hoffnungen der Stadtverwaltung auf ein EU-gefördertes Stadterneuerungsprojekt scheiterten ebenso wie die Bemühungen mit Hilfe ausländischer Organisationen der jüdischen Kulturpflege längerfristige Projekte der Bildungsarbeit zu lancieren:[21] Sowohl die zeitweise vor Ort präsente Lauder-Stiftung[22] wie auch die Nissenbaum-Stiftung,[23] die unter anderem einige Zeit ein koscheres Restaurant in Kazimierz betrieb, haben sich zwischenzeitlich wieder aus Krakau zurückgezogen.[24] Nicht zuletzt deshalb, weil ihre Repräsentanzen vor Ort auf nostalgische Inszenierungen verzichteten, ihre neu errichteten Gebäude und neu gestalteten Räumlichkeiten die Sprache der Moderne sprachen und die Angebote somit nicht dem entsprachen, was Erlebnistouristen in Kazimierz suchen.

Langwierige Restitutions- und Organisationsverfahren führten zu einer nur langsam voranschreitenden Restaurierung und Öffnung von Synagogen, die zunächst – gleichsam als ethnographische Objekte eines Museums ohne erläuternde Kon-texte – lediglich „Geschichte" und „Fremdheit" reflektierten. Die von Stuart Hall diagnostizierte Wertschätzung des Traditionellen um seiner selbst Willen und seine ahistorische Verarbeitung schien unumgänglich.[25] Dass sich die Erbstücke der jüdischen Kultur inmitten eines Viertels befinden, dessen baulicher Zustand wie auch seine Wohnbevölkerung mit dem Begriff „malerisch" beschrieben werden kann, exotisiert die Erfahrung des Jüdischen zusätzlich, verleiht der Schtetl-Anmutung Glaubwürdigkeit und macht „das Milieu" zu einem durchaus fotografierenswerten Teil des Erlebniskonsums.[26]

Spätestens seit Ende der neunziger Jahre zieht es jährlich zehntausende Touristen nach Kazimierz, die Mehrheit davon Nichtjuden ohne ausgewiesene Lern- oder Gedenkabsicht. Hinzu kommt ein studentisches Publikum, welches die seit der Jahrtausendwende neu entstehenden Kneipen und Bars für sich entdeckt hat. Es gibt zahlreiche „jüdische" Cafés und Bars, der Klezmer erklingt allerorten, das zumindest halbwegs profitorientierte Galizisch-jüdische

21 Murzyn 2006 (wie Anm. 19), 142-156.

22 Im Internet präsent unter: http://www.lauder.de/ (Zugriff: 09.11.2007).

23 Im Internet präsent unter: http://www.nissenbaum.pl (Zugriff: 09.11.2007).

24 Murzyn 2006 (wie Anm. 19), 392.

25 Hall, Stuart: Notes on Deconstructing 'The Popular'. In: Samuel, Raphael (Hg.): People's History and Socialist Theory. London 1981, 227-249, hier: 234.

26 Die touristisch-fotografische „Entdeckung" von Hinterhöfen, Eingangshallen und Stiegenhäusern führt immer wieder zu Konflikten zwischen den Stadtteilbewohnern und Besuchern.

Museum des jüngst verstorbenen vormaligen BBC-Polenkorrespondenten Chris Schwartz[27] veranstaltet „Jewish karaoke nights". Es gibt „richtige Kunst" und jede Menge Tinnef, und an jeder Ecke werden hölzerne Chassidim feilgeboten. Ganz nach Geschmack kann man auf

Abb. 1: „Jüdische Lokale" in der Ulica Szeroka 2006. V. l. n. r.: „Klezmer Hois", „Rubinstein", „Awiw", „Bąbelstein", „Alef", „Ariel". (Foto: Verf. 2007)

unterschiedliche Weise im Erlebnis des jüdisch-kulturellen Erbes jenem Bedürfnis nachkommen, das Joachim Schlör als eine Sehnsucht nach Rekonstruktion dessen bezeichnet hat, „was durch den Nationalsozialismus zerstört und von anschließender Geschichtsvergessenheit ausgeblendet wurde" wobei sich diese Sehnsucht ihr eigenes Bild erschaffe.[28]

Abgrenzungen

Infolge des Booms sind die einst vergleichsweise lächerlichen Immobilienpreise im Quartier inzwischen auf das Niveau der teuersten Zentrumslagen von Krakau angestiegen, und weiterhin wird investiert, renoviert und konsumiert, so dass die Ökonomin und als solche Spezialistin für Freizeit- und Heritage-(!) Management heute schon zufrieden feststellt, dass die Revitalisierung des Stadtteils auf der Basis der unternehmerischen Nutzung des jüdischen Kulturerbes weit vorangetrieben worden sei.[29] Einigermaßen nüchtern bilanziert die Erbschafts-Managerin: „In the process of regeneration Jewish heritage becomes a contemporary product created for a variety of educational, cognitive and commercial reasons and adressed for a wide range of customers."[30]

Daran wäre grundsätzlich wenig auszusetzen, denn die ahistorische Sichtweise von Kulturerbe, das Phänomen des Folklorismus und der Folklorismuskritik, die Belästigung der heutigen Erbschaftsbe- und Anwohner sowie den großen Reibach der Tourismus- und Erbeindustrie – all dies ist uns im Zusammenhang mit anderen Touristendestinationen vertraut, und all dies wäre mit Hilfe von Bausinger, Bendix, Köstlin[31] und anderen leicht vom Tisch zu wischen,

27 Im Internet präsent unter: http://www.galiciajewishmuseum.org/en/muzeum.html (Zugriff: 09.11.2007).

28 Schlör, Joachim: Bilder Berlins als ‚jüdischer Stadt'. In: Archiv für Sozialgeschichte 37, 1997, 207-229, hier: 209

29 Murzyn 2006 (wie Anm. 19), 390.

30 Ebd., 452.

31 Vgl. etwa: Bausinger Hermann: Zur Kritik der Folklorismuskritik. In: Ders. (Hg.): Populus Revisus. Tübingen

handelte es sich nicht gerade um ein jüdisches Erbe, das von nichtjüdischen Unternehmern exploitiert wird.

Die Mitglieder der im Frühjahr 2006 noch 176 Mitglieder zählenden jüdischen Gemeinde von Krakau nämlich sind nicht nur von der Wertschöpfung aus dem jüdisch-kulturellen Kapital ausgeschlossen, sondern fühlen sich als legitime Erben der Kulturgüter zugleich überfordert und fremdbestimmt. Als „Zydoland", also als einen jüdischen Disney-theme park, hat das 69-jährige Gemeindemitglied Tadeusz Jakubowicz, unter Verwendung des polnischen Begriffes „Żyd" für „Jude" das heutige Kazimierz bezeichnet[32] und damit ein ähnliches Unbehagen

Abb. 2: Hölzerne Chassidim/Klezmorim, 20-80 cm, EUR 12-50; (Foto: Verf. 2006)

artikuliert wie Jahre zuvor Joel Berger, seinerzeit Landesrabbiner von Württemberg und langjähriger Lehrbeauftragter am Tübinger Ludwig-Uhland-Institut, der Kazimierz schlichtweg ein „potemkinsches Dorf" genannt hat.[33] Unbehagen konstatiert auch die US-Anthropologin Erica Lehrer bei zahlreichen internationalen jüdischen Besuchern, welche die Partizipation nichtjüdischer Polen an der Heritage-Industrie als geschmacklose Bereicherung an der Tragödie der Juden empfänden.[34] Und dieses Unbehagen bricht sich noch einmal, subtiler und tiefer ins Detail gehend aber in der Aussage gleichgerichtet, Bahn, wenn Yoram Jacobson, Leiter der Abteilung für kabbalistische und chassidische Studien am Departement für jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv, kritisiert, dass das zum Abschluss des jüdischen Kulturfestivals 2007 in Kazimierz vorgetragene Sabbath-Schlussgebet aus dem familialen Kontext herausgehoben und somit eine unzulässige Ver-öffentlichung des Intimen vorgenommen wurde.[35]

1966, 61-75, Bendix, Regina: Zur Problematik des Echtheitserlebnisses in Tourismus und Tourismustheorie. In: Pöttler, Burkhard/Kammerhofer-Aggermann, Ulrike (Hg.): Tourismus und Regionalkultur. Wien 1994, 57-84, Köstlin, Konrad: Folklorismus als Therapie? Volkskultur als Therapie? In: Hörandner, Editha, Lunzer, Hans (Hg.): Folklorismus. Neusiedl/See 1982, 128-147.

32 Broder, Henryk M.: Reise nach Zydoland. In: Der Spiegel, 05.04.2006. Online verfügbar unter: http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,409793,00.html (Zugriff: 09.11.2007).

33 Diskussion der Eindrücke von Kazimierz im Rahmen einer von Joel Berger geleiteten Exkursion mit Studierenden des Ludwig-Uhland-Instituts für empirische Kulturwissenschaft der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Februar 1996 .

34 Lehrer, Erica: Bearing False Witness? „Vicarious" Jewish Identity and the Politics of Affinity. In: Glowacka, Dorota/Zylinska, Joanna (Hg.): Imaginary Neighbors. Mediating Polish-Jewish Relations after the Holocaust. Lincoln/Nebraska/London 2007, 84-109, hier: 88.

35 Persönliches Gespräch am 11.08.2007.

Auch solche Kritik ließe sich vermutlich aus kulturwissenschaftlicher Perspektive wenn nicht entkräften, so doch zumindest deutlich relativieren, doch wären Kulturwissenschafter schlecht beraten, das jüdische Unbehagen nicht ernst zu nehmen, weil es aus der innerjüdischen Perspektive von Relevanz ist und weil es für praktizierende Juden schlichtweg von essentieller Bedeutung ist, ob sie in einem als jüdisch ausgewiesenen Hotel ein koscheres Frühstück bekommen können oder nicht.[36]

Abb. 3: Geschmacklose Bereicherung an der Tragödie der Juden? Im Angebot u.a. Touren nach Auschwitz und auf den Spuren der „jewish roots". (Foto: Verf. 2006)

Aber da ist noch mehr: Dass der Erbe-basierte Boom in Kazimierz mit steigenden Immobilienpreisen, allmählich verschwindenden billigen Einkaufsgelegenheiten, Mieterverdrängung, verstärkter Polizeipräsenz und strikter Durchsetzung des Alkoholverbots im öffentlichen Raum verbunden ist, dass die Teilhabe an den Heritage-Angeboten und an der Trendkultur in Kazimierz die Verfügbarkeit von finanziellen Ressourcen voraussetzt, über welche die angestammten Bewohner des Viertels selbst nicht verfügen, hat auf deren Seite zu einem tiefen Misstrauen gegenüber allem geführt, was von außen in das Viertel kommt.[37] Und genau genommen kommt alles, was im Zusammenhang mit der Heritage-basierten Ökonomie nach Kazimierz kommt, von außen: Das Kapital, die Akteure, die Besucher, die Denkmal pflegenden Instanzen und die in Kazimierz mitunter laut feiernden jungen Urbaniten. Aus der Logik der Kazimierz-Bewohner sind dies sämtlich die Motoren einer negativen Entwicklung. Eine Entwicklung, die mit dem Jüdischen in Beziehung gesetzt und das Jüdische und alles was damit identifiziert wird – aus der Perspektive der Einwohner durchaus folgerichtig – zur Zielscheibe von Aversionen, mithin auch von Aggressionen macht. Touristengruppen unter einem Trommelfeuer aus rohen Kartoffeln, verbale Verunglimpfungen mit antisemitischem Tenor – all dies hat es gegeben, und dergleichen gibt es auch jetzt noch.

Wenn aber etwa seitens der Bewohner von Kazimierz beklagt wird, dass „die Juden" sämtliche Immobilien aufkaufen würden, wenn unter vielem anderen kritisiert wird, dass der Neubau eines „jüdischen" Hotels infolge von Korruption übergroße Ausmaße angenommen habe,[38] dann zeugt dies zwar auch auf skurrile Weise von den Missverständnissen, die das

36 Dass zwischen „kosher" und „kosher style" ein gar nicht so „feiner" Unterschied besteht, war eine der ersten Lektionen, die mir in virtual Kazimierz erteilt wurden.

37 Vgl.: Murzyn 2006 (wie Anm. 19), 356-394.

38 Über diesen, wie auch eine Reihe anderer Fälle, in welchen Baumaßnahmen ohne die erforderlichen Genehmigungen eingeleitet wurden, berichteten die lokalen Ausgaben der polnischen Tagespresse

„virtually jewish" evozieren kann, vor allem aber zeugt dies davon wie sich der Antisemitismus auf der Basis einer virtuellen jüdischen Präsenz reproduziert.

Mit dem polnischen „Żyd" wie auch mit dem deutschen „Jude" beschimpfen die Anhänger des Fußballclubs *Wisła Kraków* die Spieler und Fans des rivalisierenden Clubs *Cracovia;* ein stilisierter Galgen an welchem ein Davidstern hängt, symbolisiert diese Zuschreibung in zahllosen Graffitis im Großraum Krakau. Die Frage, ob und wann bei *Wisła* tatsächlich jüdische Spieler mitspielten ist dabei freilich irrelevant, denn das polnische „Żyd", wie auch das deutsche „Jude" galten und gelten im antisemitisch grundierten Nachkriegspolen stets als kaum steigerungsfähige Schmähungen von Personen. Aus Sicht jener ohnehin benachteiligten Bevölkerungsschichten, die täglich mit den Kehrseiten des Kazimierz-Booms konfrontiert sind, erweist sich dieser Sprachgebrauch heute mehr denn je als richtig. Eine Problematik, die – realistisch gesehen – in Kazimierz durch die mehr oder minder sozial abgefederte Verdrängung der bisherigen Einwohnerschaft sicher nicht gelöst, sondern lediglich an die Peripherie verschoben werden wird.

Grenzüberscheitungen?

Realistisch gesehen wird auch das Problem der „virtual Jewishness" in Kazimierz nicht gelöst werden können. Zumindest nicht im Sinne ihrer jüdischen wie nichtjüdischen Kritiker. Möglicherweise jedoch ganz anders: Auf der Basis von Naomi Seidmans Konzept von „politics of vicarious identity"[39] geht Erica Lehrer davon aus, dass die Identifikation der nichtjüdischen Heritage-Akteure mit jüdischer Kultur und jüdischer Bevölkerung nicht nur Bildungseffekte erzielen und Kulturkritik üben, sondern auch antisemitische Positionen und verhärtete Lesarten von Geschichte revidieren könnten und kommt vor diesem Hintergrund zu der Überlegung, dass Kazimierz gleichsam die Gestalt eines Labors anähme, in dem Grenzverletzungen stattfinden und neue, alternative Beziehungen geformt werden könnten.[40] Damit kommt Lehrer dem nahe, was Joachim Schlör meint, wenn er die performative Rekonstruktion des Jüdischen als die Sehnsucht nach Füllung der Lücken bezeichnet und die These aufstellt, dass sich die Sehnsucht in der Performanz „ihr eigenes Bild" erschaffe.[41] In Bezug auf die Rezipienten, ja sogar für die einzelnen Akteure, die Lehrer als Beleg heranzieht, darf diese Überlegung durchaus als stimmig gelten. Die performative Lebendigkeit des jüdischen Kulturerbes – konstruiert im Hier und Jetzt – wäre dann nicht durch geglaubte historische Kontinuität, sondern durch die „Intensität des Erlebens" legitimiert, das nicht Authentische der Performanz durch die Authentizität ihrer selbst und die Identitätspolitik ihrer Akteure. Der der Kritik der Folklorismuskritik zugrunde liegende Gedanke wäre aufgegriffen und auf befruchtende Weise in die Erbediskussion implantiert. Zu fragen bleibt jedoch, inwieweit das Konzept von Lehrer in Bezug auf die Akteure der Performanz tatsächlich zutrifft, ob und in

(Dziennik Polski und Gazeta Wyborcza) ausgiebig in den Jahren 2003 und 2004. Vgl.: Murzyn 2006 (wie Anm. 19), 384.

39 Seidman, Naomi: Fag-Hags and Bu-Jews. Toward a (Jewish) Politics of Vicarious Identity. In: Biale, David/Galchinsky, Michael/Heschel, Susannah (Hg.): Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism. Berkeley/Los Angeles/London 1998, 254-268.

40 Lehrer, Erica: Bearing False Witness? „Vicarious" Jewish Identity and the Politics of Affinity. In: Glowacka, Dorota/Zylinska, Joanna (Hg.): Imaginary Neighbors. Mediating Polish-Jewish Relations after the Holocaust. Lincoln/London 2007, 84-109.

41 Schlör 1997 (wie Anm. 28).

welchem Maße also seitens der Wertschöpfer das Motiv der „vicarious identity" tatsächlich im Alltag handlungsleitend ist. Weiters bleibt zu fragen, ob diese durchaus bestechende intellektuelle Figur mehr sein kann, als nur ein akademischer Kunstgriff und ob dieser für die Erbepraxis, für die Diskussionen mit sich unbehaglich fühlenden Repräsentanten der jüdischen Bevölkerung und die Konflikte um die Revitalisierung von Erbe-Vierteln wie Kazimierz tragfähig ist. Schon jetzt darf jedoch vermutet werden, dass Lehrers Überlegungen gegen die im Kern moralisch und emotional bestimmte Kritik an der Enteignung, die sich hinter dem jüdischen Unbehagen an den Fehlern in der Performanz verbirgt, nur schwer werden bestehen können. Mehr als nur eine Vermutung indessen ist die Annahme, dass es für die im Verdrängungswettbewerb benachteiligten Bewohner von Kazimierz gleichgültig ist, mit welchen Identitätskonstruktionen die Akteure an die Hertitage-Performanz herangehen. Für das Milieu dieses Quartiers markiert die durch „Schindler's List" ausgelöste merkantil gesteuerte Entdeckung ihrer Umwelt als „Erbgut" schlichtweg den Verlust ihrer ohnehin bescheidenen Lebensqualität und den Ausgangspunkt von Ängsten, die sich in Aversionen und Aggressionen gegen das Jüdische Bahn brechen.

Kontinuitäten und kulturelles Erbe

Eine Voraussetzung für Regionale Identität?

Kristian Hülse

Die Frage nach der Regionalen Identität und den anhaltenden Diskussionen um sie war wesentlicher Bestandteil einer Studie, welche im Rahmen der Magisterarbeit durchgeführt wurde. Der Titel dieser Arbeit lautet: »Die Bedeutung regionaler Identität für strukturschwache Regionen. Das Beispiel Mecklenburg-Vorpommern«. In den letzten Jahren haben sich verschiedenste regionale Initiativen gebildet. Diese beschäftigen sich in unterschiedlichen Kampagnen und Projekten mit der Förderung von Regionen. Sie werben nicht nur mit harten Standortfaktoren, sondern zusätzlich – manche sogar ausschließlich – mit weichen Standortfaktoren wie Freizeit- und Kulturangeboten aber auch einer besonderen Lebensqualität. Zunehmend finden Begriffe wie jene Regionale Identität oder auch Tradition, Brauch, Heimat, Folklore und mitunter eine vermeintlich spezifische Mentalität Eingang in diese Initiativen. Diese Begriffe werden nicht nur für Werbezwecke instrumentalisiert, sondern auch hinter den Kulissen machen sich besagte Initiativen Gedanken über sie.

Aus diesen Gründen war eine Auseinandersetzung mit der Bedeutung Regionaler Identität für strukturschwache Regionen naheliegend. Hierbei spielte besonders die Wahrnehmung von Regionen und deren Veränderung durch strukturellen Wandel eine Rolle. In dem auf der 25. Österreichischen Volkskundetagung gehaltenen Vortrag ging es jedoch nicht so sehr um die Bedeutung Regionaler Identität für strukturschwache Regionen, sondern um die Regionale Identität an sich. Gibt es sie, was stiftet sie, wie ist sie zu definieren und welche Rolle kann »Erb.Gut« dabei spielen? Diese Fragen werden im Folgenden anhand der Ergebnisse der Magisterarbeit näher betrachtet.

Fragestellungen und Erkenntnisinteresse; Auswahl der Gesprächspartner

Wichtigste Annahme zu Beginn der Studie war, dass es ohne wenigstens dem Glauben, sich in einer Region integrieren zu können und etwas wie eine Art Heimatgefühl oder Identifikation mit dieser entwickeln zu können, nicht möglich sein würde, negative wirtschaftliche und demographische Entwicklungen umzukehren. Selbst dann nicht, wenn attraktive Arbeitsplätze vorhanden sind.

Gerade aus Sicht der Europäischen Ethnologie scheint hierbei die Frage interessant, ob eine Regionale Identität wirklich dazu in der Lage ist, Probleme zu lösen und zwar unabhängig davon, ob sie schon immer vorhanden war oder »nur« eine durch Stadt- oder Regionalmarketing geschaffene Marke ist. Kann sie helfen, Probleme wie Abwanderung, wirtschaftlichen Rückgang oder eine mangelnde Anziehungskraft einer Region, zu beheben? Kann eine bewusste Förderung Regionaler Identität eine Strahlkraft entwickeln, die sowohl dazu in der Lage ist, Unternehmen anzulocken, als auch der Bevölkerung so etwas wie eine Möglichkeit zur Iden-

tifikation mit ihrer Region zu verschaffen? Ist es möglich, Regionale Identität aufzubauen oder zu sichern, so dass sie fest in der Gesellschaft verankert ist und nach innen wie nach außen integrativ wirken kann? Kurz, hängt wirtschaftliche Entwicklung nicht nur von den üblichen Standortfaktoren ab, sondern auch von Regionaler Identität und ist diese produzierbar?

Während der Lektüre verschiedener Zeitungen und Studien haben sich solche Fragen aufgedrängt. Sie scheinen berechtigt, wenn man bedenkt, dass beispielsweise am Max-Planck-Institut für Plasmaphysik in Greifswald 2005 mehrere Ingenieursstellen unbesetzt blieben[1]. Ähnliches ist später auch in den Interviews etwa über den Großraum Rostock mitgeteilt worden. Die Gesellschaft für Wirtschafts- und Technologieförderung Rostock mbH und die Region Rostock, Güstrow, Bad Doberan Marketing Initiative e. V. erläuterten[2], dass es den dortigen Unternehmen extrem schwer falle, qualifiziertes Personal in der Region zu halten, geschweige denn neues Personal anzulocken. In diesem Falle kann das durchaus auf mangelnde Identifikation der Bevölkerung mit der Region und schlechtes Image außerhalb von Mecklenburg-Vorpommern (im Folgenden MV) zurückgeführt werden. Denn ein Vergleich des Großraums Rostock mit den Großräumen Regensburg oder Nürnberg zeigt, dass ein durchaus ähnliches Freizeit-, Bildungs- und Kulturangebot gewährleistet ist. Auch die Nähe zu größeren Metropolen ist ähnlich. Rostock-Berlin oder Rostock-Hamburg schenkt sich nur wenig mit Nürnberg-München oder Regensburg-München. Warum vermögen es in diesem Fall selbst attraktive Arbeitsplätze nicht, qualifiziertes Personal in die Region zu locken?

Hier diente unter anderem die Äußerung Hermann Bausingers, dass »freischwebende Identitäten« nicht praktikabel genug seien und dass die Menschen nach wie vor »raumbezogene Identität« entwickeln, als These[3]. Die Stichworte Heimat und Ortsbezug spielen hierbei eine große Rolle. Offenbar bleiben Menschen auch aus dem Grunde aus MV fern oder ziehen weg, weil sie mit den dortigen Regionen den Gedanken verbinden, sich nicht heimisch fühlen oder sozial integrieren zu können. Das Argument Arbeit allein reicht nicht aus, um die Wahrnehmung einer Region zu bestimmen. Denn sonst müssten die erwähnten Stellen in Greifswald und Rostock wesentlich leichter besetzt werden können.

Kristina Bauer-Volke vom Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt Universität Berlin, argumentiert in ihrer Studie »Im Labor Ostdeutschland«, dass der gemeinschaftsstiftende Moment eines multifunktionalen Theaterhauses Regionale Identität schaffe, gerade in dünner besiedelten Regionen[4]. Fehlen solche Plattformen, scheint für viele auch die Möglichkeit eines sozialen Lebens in einer Region oder wenigstens die Imagination darüber wegzufallen. In Rostock und Greifswald wird offenbar trotz vorhandener Plattformen, eine Art »kulturelles Vakuum« empfunden.

---

1 Vgl. Klingholz, Reiner; Kröhnert, Steffen; Medicus, Franziska: Mecklenburg-Vorpommern. Das alte Land und das Meer. In: Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung (Hg.): Die demographische Lage der Nation. Wie zukunftsfähig sind Deutschlands Regionen? Berlin 2006, S. 78.

2 Vgl. Interview mit Gesellschaft für Wirtschafts- und Technologieförderung Rostock mbH und Region Rostock, Güstrow, Bad Doberan Marketing Initiative e.V., Rostock, 01.08.2006.

3 Vgl. Bausinger, Hermann: Kulturen – Räume – Grenzen. In: Frieß-Reimann, Hildegard; Schellack, Fritz (Hg.): Kulturen – Räume – Grenzen. Interdisziplinäres Kolloquium zum 60. Geburtstag von Herbert Schwedt (Studien zur Volkskultur in Rheinland-Pfalz, Bd. 19). Mainz 1996, S. 7-24, hier S. 19.

4 Vgl. Bauer-Volke, Kristina: Ostdeutschlands Problem mit der kulturellen Substanz. Gesellschaftliche Dimensionen des kulturellen Wandels. Online unter: http://www.kulturation.de/t_text.php?uebergabe=22 (Zugriff, 10.11.2007).

Einerseits wird in der Literatur behauptet, dass auf strukturelle Veränderungen (Stichwort Globalisierung) erst recht eine »Renaissance des Regionalen« eintrete. „Regionalisierung heißt hier Rückbesinnung auf eigene Qualitäten bei der Bewältigung eines tendenziell globalen Strukturwandels“[5]. Andererseits wird dem entgegengehalten, dass die „Protagonisten einer stärkeren Betonung der eigenen Region meistens regionale Meinungsführer, etwa Politiker […] Industrieunternehmer usw. sind, die mit der Stärkung der Region auch eine Aufwertung ihrer eigenen Position verbinden“[6]. Doch wo bleibt die »Rückbesinnung auf eigene Qualitäten«, wenn selbst an den viel diskutierten »Leuchttürmen« wegen Fortzug und ausbleibendem Zuzug Stellen unbesetzt bleiben? Sieht die Bevölkerung keine Qualitäten in ihrer Region?

Daraus lässt sich folgende These entwickeln: Besinnung auf einen Nahraum, funktioniert nicht ohne Tradition, Erinnerung und Kontinuität. Dies soll im Folgenden zu belegen versucht werden. Dabei werden auch Formen dieser Schlagwörter aufgezeigt.

Zur Auswahl der Gesprächspartner soll nur kurz angemerkt sein, dass eine Expertenbefragung als die sinnvollste Herangehensweise erschien, weil bei einer Befragung von regionalen Eliten, diese quasi als Spezialisten für die Situation und Alltagswelt vor Ort dienen konnten. Nach Vorgesprächen und Recherchen ließen sich vier Gruppen bilden, eine Leaderplus-Gruppe nach dem EU-Förderprogramm Leaderplus, eine Gruppe von Stiftungsinitiativen, eine von Landesinitiativen und eine von Wirtschaftsinitiativen.

Die Ergebnisse

Um auf die Ergebnisse zu sprechen zu kommen, sei vorab ein anderes Beispiel genannt: Dem Land Bayern wird nachgesagt, etwas wie eine bayerische Eigenart trotz starker Zuwanderung und Modernisierung bewahrt zu haben[7]. Erinnern wir uns hierzu an den Vergleich Rostocks mit Regensburg und Nürnberg. Auch für einen wirtschaftlich vergleichsweise prosperierenden Raum lässt sich annehmen, dass historische und kulturelle Kontinuitäten von größter Wichtigkeit sind. In Bayern werden mit Slogans wie »Europa im Blick – Bayern im Herzen« und mit Bildern wie »mit Laptop und Lederhose« Klischees verwendet, um „über die Lebensart und Mentalität seiner Bevölkerung oder über die besondere Lebensqualität in diesem natürlich-geographischen Raum und politisch-historischen Territorium“[8] zu berichten. Ähnliches lässt sich auch über Baden-Württemberg sagen, wo mit dem Slogan »Wir können alles außer Hochdeutsch«[9] geworben wird. Dies scheint vor allem deshalb gut zu funktionieren, weil hier über Jahrzehnte hinweg Gegensätze untereinander und Abgrenzungen zum Rest der Republik aufgebaut worden sind. Diese sind sicherlich oft nur Klischees und möglicherweise von den Medien konstruiert. Aber sie sind offenbar sehr gut zur Selbstvergewisserung geeignet.

---

5 Lindner, Rolf: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Die Wiederkehr des Regionalen. Frankfurt 1994, S. 7-12, hier S. 7.

6 Matter, Max: Schwierigkeiten mit der Region. Gedanken zu Begriffsinhalt und -umfang, zu Alltags- und Wissenschaftssprache. In: Lutz, Ronald (Hg.): Die Region der Kultur (Kulturwissenschaftliche Horizonte, Bd. 3). Münster 1998, S. 31-48, hier S. 32.

7 Vgl. Wolf, Gabriele: Bayern stereotyp. Über aktuelle Identifikationen mit einer Region in Europa. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2005 (ohne Jg.). München 2005, S. 129-135.

8 Ebd. S. 130.

9 Vgl. http://www.baden-wuerttemberg.de/de/Werbe-_und_Sympathiekampagne/124658.html (Zugriff: 13.11.2007), vgl. außerdem: Zinn-Thomas, Sabine: Konstruierte Identität? Aktuelle Beobachtungen zu Sinnstiftungen eines »Baden-Württemberg-Gefühls«. In: John, Eckhard (Hg.): Volkslied – Hymne – politisches Lied. Populäre Lieder in Baden-Württemberg (Volksliedstudien, Bd. 3). Münster 2003, S. 96-111, hier S. 107 f.

In MV gibt es auch solch einen Slogen: »mvtutgut«. Dort jedoch versicherte der Gesprächspartner vom Landesmarketing MV[10], welches sich diesen Slogan selbst ausgedacht hat, würde dies so nicht funktionieren. Dieser Slogan rekurriert nur auf einen schönen Naturraum, ein hervorragendes Freizeit- und Tourismusangebot, nicht jedoch auf eine Art kulturelle oder gesellschaftliche Komponente. Oder sollte man besser sagen auf »historische Kontinuität« oder gar ein »kulturelles Erbe«?

Ein schöner Naturraum kann zwar auch zur Identifikation dienen, nicht jedoch zur Selbstvergewisserung anderen gegenüber. Hierzu sagte derselbe Gesprächspartner, dass es »Kulturräume« wie etwa Baden, Schwaben oder Franken – in Österreich könnte man vielleicht die Wachau, das Lungau oder das Waldviertel nennen – in MV nicht gäbe. Dies soll kein Plädoyer für den »klassischen Kulturraumbegriff« werden. Aber, und hier scheint folgendes kurze Zitat, ebenfalls vom Landesmarketing MV, recht bezeichnend: „Es ist Folklore, dieses so genannte Hassgefühl bei denen (zwischen den Badenern und den Schwaben, Anm. des Autors), das ist wie zwischen den Franken und den Bayern"[11].

Derartige Gegensätze, seien sie auch nur Klischees, tragen jedoch sehr zur Identitätsstiftung bei, weil sie etwas wie eine Plattform bieten, oder eine Reibungsfläche mit der man sich auseinandersetzen kann. Diese Gegensätze funktionieren aber offensichtlich nur, weil sie historisch gewachsen sind und auf gewissen Kontinuitäten beruhen. In MV wäre so ein Gegensatz auch denkbar, zwischen den Mecklenburgern und den Vorpommern, es gibt ihn dort aber nicht.

Ein anderes Beispiel: Bärbel Kerkhoff-Hader beschäftigte sich mit dem »Regionalmarketing Oberfranken« und stellte dabei fest, dass es notwendig sei, die Aufmerksamkeit auf die Befindlichkeit der Bevölkerung zu richten und dass „sich Lebensregionen von politisch-administrativen oder funktionalen Räumen [...] in vielen Bezugspunkten unterscheiden"[12]. Im Untersuchungsraum MV gingen einige der befragten Regionalinitiativen davon aus, man könne durch ein reines Rekurrieren auf Nah- und Naturräume und die Verknüpfung dieser mit Heimatbegriffen und ähnlichem mehr, die ortsansässige Bevölkerung dazu bringen, sich mehr mit ihrer Region zu beschäftigen. Kunstprodukte mit sehr statischen Grenzen wurden geschaffen, neue Namen kreiert und Eigenschaften zugewiesen. Hierzu ein Zitat vom Gesprächspartner der Leaderplus-Region Mecklenburgische Schweiz, welcher gemeinsam mit der Leaderplus-Region Vorpommersches Küstenhinterland interviewt wurde. Er äußerte sich über zwei der Leaderplus-Regionen in MV:

„Das ist die Arbeit von Regionalmanagern (die Beschäftigung der Bevölkerung mit der Region zu beleben, Anm. des Autors). Das ist das, was wir machen sollten, womit wir glaube ich aber überfordert sind. Das zu schaffen wäre gut, meinetwegen auch mit einem Kunstprodukt, aber es muss ein gutes Kunstprodukt sein, Vorpommersches Küstenhinterland klingt nicht gut, das klingt administrativ, das haben Verwaltungsbeamte entworfen. [...] Auenland [...] das ist auch nicht einmalig, das klappt auch nicht."[13]

Hierzu erwiderte der Interviewpartner der Leaderplus-Region Vorpommersches Küstenhinterland: „Ich kann von niemandem verlangen, dass er sich mit der Region Vorpommersches

10 Vgl. Interview mit Wirtschaftsministerium Mecklenburg-Vorpommern. Projektgruppe Landesmarketing (mvtutgut), Schwerin, 02.08.2006.

11 Ebd.

12 Kerkhoff-Hader, Bärbel: Die Verantwortung der Medien für die Ausprägung eines regionalen Bewusstseins. In: Bayerische Blätter für Volkskunde, Jg. 24/1. Würzburg 1997, S. 18-32, hier S. 21.

13 Interview mit Leaderplus-Region Mecklenburgische Schweiz, Dargun, 25.07.2006.

Küstenhinterland identifiziert. Eine Region die anlässlich Leaderplus entstanden ist und offensichtlich mit Ende von Leaderplus wieder verschwindet"[14].

Diese doch sehr selbstkritischen und resignierenden Zitate machen deutlich, wie wichtig eine historische Legitimation zu sein scheint. Auch die Identifikation mit der Mecklenburgischen Schweiz würde etwas hinken, aber sie funktioniere allein aus dem Grunde besser, weil mit dem Begriff »Schweiz« positive Konnotationen einhergingen und weil diese Region kein Kunstprodukt sei, sondern eine Region, die es schon immer gab, die quasi im kollektiven Gedächtnis verankert sei.

Ein letztes Beispiel aus der Literatur: Bettina Keß thematisierte ähnliches in ihrem Aufsatz »Das Konstrukt Mainfranken. Regionale Identität als Mittel zur Machtstabilisation und Standortsicherung«. Hier wird mit Slogans wie »Mainfranken, ein uraltes Kulturland« geworben. Der Standortfaktor »regionale Kultur« wird dort als besonders geeignet erachtet, um identifikatorische Inhalte zu transportieren[15].

„Unterfranken ist die Verwaltungseinheit des Bundeslandes Bayern, sachlich nüchtern neben Mittel- und Oberfranken noch immer mit dem Beigeschmack des Randständigen. Mainfranken dagegen steht dank Wirtschaft und Medien mittlerweile für eine attraktive Wirtschaftsregion am Main, deren Name Kunst, Kultur und guten Wein suggeriert."[16]

Die aufgestellte Vermutung, dass Bezüge zu Heimat, Ortsbezug aber auch Folklore und vermeintliche regionale Kulturformen als Vergewisserung über die Möglichkeiten zur sozialen Integration dienen können, wird hier bestätigt. Das Suggerieren eines intakten sozialen Umfeldes und die Vorstellung, dass man in einer attraktiven Region lebt, welche Identifikationsmöglichkeiten bietet, findet sich auch in der Argumentation von Keß wieder.

Viel wichtiger für das Thema »Kulturelles Erbe« ist jedoch der Umstand, dass es zu funktionieren scheint, weil es regionale Kontinuitäten gibt. Während der Gespräche vor Ort und der Lektüre verschiedener Studien zu vergleichbaren Regionen hat sich immer mehr herauskristallisiert, dass es gar nicht so wichtig zu sein scheint, ob dies die angesprochene Folklore ist, guter Wein, Brauch oder sonstige Kulturgüter. Wichtig sind die bloße Existenz eines solchen Umstandes in einer Region und die Konnotation mit Historie, langen Traditionen und ähnlichem. Dies reicht aus, um zu suggerieren, dass es in der Region ein gesellschaftliches Leben gibt, welches Partizipation ermöglicht. Der Begriff Mainfranken ist seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert wenigstens in der Region selbst bekannt und seit dem Ende der 1920er Jahre hat er Eingang in Reiseführer gefunden, oft wurde er instrumentalisiert, aber er ist zumindest greifbar und bekannt, »historisch legitimiert«[17].

Und – das sei hier ganz bewusst festgestellt – er scheint als »Kulturlandschaft« wahrgenommen zu werden. Das unterscheidet ihn von den untersuchten Regionen in MV. Vor allem dieser Begriff Kulturlandschaft verknüpft mit Kontinuität und kulturellem Erbe, nicht jedoch Kulturraum, und das ist das wesentliche Ergebnis der Studie, ist Voraussetzung für das funktionieren von Regionalinitiativen. Der wirtschaftlich prosperierende Raum allein reicht nicht

14 Interview mit Leaderplus-Region Vorpommersches Küstenhinterland, Dargun, 25.07.2006.

15 Vgl. Keß, Bettina: Das Konstrukt »Mainfranken«. Regionale Identität als Mittel zur Machtstabilisation und Standortsicherung. In: Göttsch, Silke; Köhle-Hezinger, Christel (Hg.): Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung. Münster 2001, S. 249-255, hier S. 251-253.

16 Ebd. S. 254.

17 Vgl. ebd. S. 250.

aus, wie die Leuchttürme Rostock und Greifswald in MV gezeigt haben. Der Landschaftsbegriff wird gleich noch einmal näher betrachtet.

Zuvor noch ein Zitat des Landesmarketing MV, aus dem hervorgeht, dass auch Erbe-Stätten ihren Teil dazu beitragen können, dass die Bevölkerung ihr Umfeld positiv wahrnimmt:

„Was gibt es für »Kulturelle Bodenständigkeiten« in MV, die so ein Stück weit eine Identität, Stolz vermitteln, das haben wir alles rauf und runter dekliniert [...] zentral ist der Bereich der Backsteingotik, der sucht in der Qualität seinesgleichen in Europa. Das funktioniert auch ganz gut, weil Stralsund und Wismar seit einigen Jahren Unesco-Welterbestätten sind. Was sich darum herum im Bereich von Kultur- und Naturlandschaften entwickelt hat, [...] wir haben versucht weitere Personen zu identifizieren, da ist nicht sehr viel rausgekommen, von »prominenten historischen Figuren« wo man sagen könnte »hey, das ist ein Mecklenburger oder ein Vorpommer gewesen«, das ist leider nicht so."[18]

Ohne historischen Kontinuitäten scheint es schwierig, regionale Identität zu konstruieren. Und erinnert man sich an die resignierenden Zitate der Leaderplus-Regionen, selbst bei vermeintlich historisch gewachsenen Regionen wie der Mecklenburgischen Schweiz funktioniert derartiges kaum, wenn der Kultur- und Kontinuitätsbezug im allerweitesten Sinne fehlt.

Deshalb scheint auch ein »Constructing Heritage« so einfach nicht möglich zu sein. Erbestätten können vielleicht instrumentalisiert werden, aber so einfach konstruieren lassen sie sich nicht. Zieht man einen Schluss über die Meinung der Vielen, scheint die Imagination in einem attraktiven Raum zu leben, welcher Partizipation an Kulturgütern aber auch an sozialem Leben bietet, am wichtigsten. Und das kann offenbar ein Raum, der Kontinuitäten vorweist oder wenigstens suggeriert, leichter als andere.

Gabriele Wolf zeigt dies an »bayerischen Inszenierungen«, wie sie es nennt. Das Beispiel Tracht etwa zeige, dass „mit solcher Bekleidung aber auch eine Stimmungslage hervorgerufen werden soll, die auf eine Identifikation mit »Bayerischem« abzielt"[19]. Dabei ginge es für weite Teile der Bevölkerung eben nicht um das Bewahren alter Traditionen, sondern um Partizipationsmöglichkeiten und Zugehörigkeiten. Dies würden auch die vielfältigen Ausformungen von trachtenähnlicher Bekleidung zeigen, die mit der eigentlichen Tracht nicht mehr viel zu tun haben und auch nicht das Ziel haben, authentisch und original zu sein. Diese Ausformungen von Tracht und anderen folkloristischen Bereichen würden in großem Maße auch von Zugezogenen und Fremden konsumiert, gerade zu Gelegenheiten wie etwa dem Oktoberfest.

Sabine Zinn-Thomas hat sich in ihrem Aufsatz »Konstruierte Identität. Aktuelle Beobachtungen zu Sinnstiftungen eines Baden-Württemberg-Gefühls« mit ähnlichen Fragen beschäftigt. Zinn-Thomas beurteilt Folklore zwar kritisch und kommt zu dem Ergebnis, dass es schlussendlich Sache des Individuums bliebe, zu beurteilen, was es bedeutet in Baden-Württemberg zu leben. Sie konstatiert aber, dass Folklore wie der »baden-württembergische Gegensatz« (Schwaben contra Badener, Anmerkung des Autors), „zu allererst als eine spielerische Projektionsfläche fungiert, bei der die jeweiligen Neckereien der Selbstvergewisserung dienen"[20].

18 Interview mit Wirtschaftsministerium Mecklenburg-Vorpommern. Projektgruppe Landesmarketing (mvtutgut), Schwerin, 02.08.2006.

19 Vgl. Wolf 2005 (wie Anm. 7), S. 133.

20 Zinn-Thomas 2003 (wie Anm. 9), S. 110.

Tradition, Kontinuität und die Vermittlung einer bestimmten »heimatlichen Stimmungslage« kann hier quasi als »Eintrittskarte in die Gesellschaft« dienen. Das Wort Brauch könnte etwas salopp durch »soziales Ereignisse mit Vorgeschichte« ersetzt werden.

Wie sind die Begriffe Region und Regionale Identität zu verstehen?

Neben dem Umstand, dass Begriffe wie Mainfranken eine längere Überlieferung haben und Eigenschaften wie Weinbau quasi zu einer »fränkischen Kultur« folklorisiert werden können, ist der wichtigste Punkt der, dass hier von einem Raum mit verhältnismäßig offenen Rändern die Rede ist. Er ist nicht derart statisch und geographisch begrenzt wie etwa die Leaderplus-Regionen. Auch in MV gibt es altbekannte Regionen wie die Mecklenburgische Schweiz oder die Mecklenburgische Seenplatte, es fehlt aber jene Komponente die neben dem Naturraum auch einen Lebensraum mit kulturellen Angeboten vermitteln kann. Mit dem »Erb.Gut« verhält es sich ähnlich, auch das will legitimiert sein, lässt sich nicht konstruieren, wenn es aber da ist, stiftet es Identität.

Zusammenfassend kann festgestellt werden: Ist von Regionen und Regionaler Identität im weitesten Sinne die Rede, wäre es angebracht zwar keinesfalls im Sinne eines klassischen Kulturraumverständnisses zu argumentieren, so aber doch von einem Landschaftsbegriff, der Region als einen historisch gewachsenen Raum, ein Bild mit bestimmten kulturellen Konnotationen, vor allem Kontinuitäten, Partizipationsangeboten und offenen Rändern sieht. Johanna Rolshoven bezeichnet einen Raum mit offenen Rändern als Raum mit wechselnden und unscharfen Grenzen, im Endeffekt das, was vorhin schon als losgelöst von administrativen Bezeichnungen angedeutet wurde: „Landschaft nämlich lässt sich als historisch gewachsenes Bild über den Standpunkt der Betrachtung definieren und erlaubt es damit, den Ort als etwas an sich nicht seiendes zu untersuchen."[21]

Dies scheint gerade auch in Bezug zu Welterbestätten, welche eine gewisse Strahlkraft ausüben können, ein wichtiger Punkt. Wie festgestellt scheint in den Großräumen Wismar und Stralsund eine Integration stattgefunden zu haben, seit diese beiden Städte zu Welterbestätten geworden sind. Vorteil von Welterbestätten wie diesen ist, dass die Stadt hier nicht als administrative Verwaltungseinheit wahrgenommen wird, sondern als jener Raum mit offenen Grenzen, welcher durch seine Traditionen und Historie legitimiert wird.

Franziska Becker sieht das Schlagwort »Cultural Heritage« als eine symbolische Konstruktion, die kulturelle Spezifika territorialisiert und die eine zentrale Rolle bei der symbolischen Formierung von Regionen im neuen Europa spielt[22]. „Cultural Heritage als politische Intervention zielt jedoch nicht nur auf ein Stadtmarketing nach außen ab; es ist zugleich eine machtvolle Strategie nach innen, die neue territoriale Bindungen erzeugen und genau darin auch lokale Mentalitäten verändern soll"[23]. Die Gefahr, dass die tatsächlichen Bedürfnisse vor Ort vernachlässigt werden oder diese Plattform bewusst von Entscheidungsträgern gewählt

21 Rolshoven, Johanna: Going South! Lokalität und Mobilität in einer touristischen Übergangsregion. In: Binder, Beate; Göttsch, Silke; Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Ort. Arbeit. Körper. Ethnographie Europäischer Modernen (Schriftenreihe Museum Europäischer Kulturen, Bd. 3). Münster 2005, S. 135-146, hier S. 135.

22 Vgl. Becker, Franziska: Ortsidentitäten im Europa der Regionen. Das Beispiel einer schrumpfenden Stadt an der deutsch-polnischen Grenze. In: Binder, Beate; Göttsch, Silke; Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Ort. Arbeit. Körper. Ethnographie Europäischer Modernen (Schriftenreihe Museum Europäischer Kulturen, Bd. 3). Münster 2005, S. 175-184, hier S. 178.

23 Ebd. S. 179.

wurde, um innere Integration zu erzeugen, mag bestehen. Cultural Heritage als Mittel zur Konstruktion jedoch scheint eine etwas gewagte Behauptung und scheint auch nur dann zu funktionieren, wenn es ohnehin vorher schon ein hohes Maß an Identifikation mit diesen territorialisierten Spezifika gegeben hat. Denn wie die Beispiele der Leaderplus-Regionen und selbst der »alten Region« Mecklenburgische Schweiz gezeigt haben, stoßen diese auf wenig Resonanz. Die Städte Stralsund und Wismar hingegen können mit langen Traditionen und Kontinuitäten aufwarten und sei es nur der Bezug zur ehemaligen Hanse oder der Backsteingotik. Hier ist eine historische Legitimation gegeben.

Das Schlagwort »politische Intervention« sollte hierbei nicht ausschließlich negativ gesehen werden. Politische Intervention pro Welterbe seitens der Behörden mag eine zu diskutierende Kulturpolitik sein, die ausschließlich auf Hochkultur zielt, sie ist in diesen Fällen aber oft positiv konnotiert, zumindest bei einem Teil der Bevölkerung. Das belegt auch das jüngste Engagement von Seiten der Bürgerschaft etwa gegen den Brückenbau im Elbtal bei Dresden. Hier haben sich mehrere Bürgerinitiativen herausgebildet, als der Status des Welterbes in Gefahr geriet, weil die sogenannte Waldschlösschenbrücke gebaut werden sollte[24].

Abschließend kann ähnlich der These, dass das Vorhandensein wie auch immer gearteter Traditionen als eine Art »Eintrittskarte in die Gesellschaft« dienen mag, die These aufgestellte werden, dass derartige kulturpolitische Intervention im Sinne einer Kulturpolitik verstanden wird, die ein Selbstverständnis zu Grunde legt, Teil eines Ganzen zu sein und Verantwortung für Geschichte und Vergangenheit zu übernehmen. Solch eine politische Intervention kann auch als politische Kultur verstanden werden, die hier vermittelt, in einem Raum mit einer verantwortungsbewussten Gesellschaft zu leben[25]. Der Einwand Musealisierung ist natürlich berechtigt und auch der, dass an tatsächlichen Kulturbedürfnissen vorbeigezielt würde. Aber wie die Beispiele Wismar, Stralsund und das Elbtal zeigen, scheint dies mitunter gar kein so unattraktives Konzept für große Teile in der Bevölkerung zu sein.

Martin Scharfe sagte in seinem einführenden Vortrag, alles Erbe benötige Materielles, bis zu einem gewissen Grade könnte man auch sagen, »alle Regionale Identität braucht Erinnerung«.

24 Vgl. Bürgerinitiative Welterbe Dresdner Elbtal http://www.welterbe-dresdner-elbtal.de/presse/nzz290307.htm (Zugriff: 10.11.2007) und Arbeitsgruppe des Umweltschutzvereins GRÜNE LIGA Sachsen e. V., Schützengasse 16/18, 01067 Dresden http://www.welterbe-erhalten.de/impressum.html (Zugriff: 10.11.2007).

25 Vgl. Löffler, Berthold: Politische Kultur als Teil der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit. Eine theoretische Skizze. In: Dornheim, Andreas; Greiffenhagen, Sylvia (Hg.): Identität und politische Kultur. Stuttgart 2003, S. 127-138, hier S. 131.

Österreichische BioPioniere und ihr Erbe

Aurelia Jurtschitsch

Die Basis für diesen Beitrag bilden narrative Interviews mit 40 BioPionieren in ganz Österreich über deren Umstellungsgründe und Erfahrungen als Biobauern in der ersten Zeit, die 2007-2008 im Auftrag von BioAustria durchgeführt wurden. Neben Bäuerinnen und Bauern sind auch Personen dabei, die als Mitarbeiter in der Landwirtschaftskammer oder im Lehrbetrieb dem Biologischen Landbau zum Durchbruch verholfen haben.

Vorbemerkung zum Erben

„Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen." [1]
Was Goethe hier Faust in den Mund legt – verzeihen wir es dem Geheimrat, dass er nicht auch von den Müttern gesprochen hat – enthält einen mir wesentlich erscheinenden Aspekt beim Erben: Das Erwerben. Faust blickt angeregt und resigniert zugleich auf sämtliche naturwissenschaftliche Messgeräte seiner Zeit – ein stummes Erbe seines Vaters – kann sie nicht bedienen, will aber mit ihnen das Wesen der Materie und der Natur begreifen können.

Das Erwerben setzt also die Fähigkeit zur Aneignung eines Erbes voraus und führt zu einem anderen Spruch, wo noch der Wille zur Aneignung dazukommt:
„Prüfet alles, und behaltet das Gute". (NT, 1 Tess. 5,3)
Im Kontext von kulturellem Erbe kann es sich sowohl um immaterielles als auch um materielles Erbe handeln. Biolandwirtschaft ist ein ideelles Gut, eine Theorie oder Methode, somit immateriell, solange sie nicht praktisch umgesetzt wird. Dann allerdings wird durch sie im besten Fall eine spezifische Art von fruchtbarem Ackerboden als materielles Gut hervorgebracht. Im Fall der BioPioniere ist davon auszugehen, dass sie in einem eng verflochtenen (dörflichen, politischen bzw. wissenschaftlichen) Umfeld eingebettet sind, in dem weitgehend Traditionen die kulturelle, soziale und berufliche Alltagswelt bestimmen. Welche Triebfedern lassen es dem einzelnen als sinnvoll, ja unausweichlich erscheinen, aus der jeweils gängigen Berufspraxis der Gemeinschaft auszuscheren und einen anderen Weg zu gehen, mit der Tradition zu brechen und Neuerungen einzuführen - ein Erbe aufzugeben. Welche persönliche Dispositon ist etwa dafür maßgebliche Voraussetzung?

Vorbemerkung zur biologischen Landwirtschaft

Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse Justus von Liebigs und die Fortschritte in der Technik brachten Mitte des 19. Jahrhunderts einen Entwicklungsschritt in der Landwirtschaft. Anorganische, chemisch-synthetische Düngemittel und Maschinen kamen mehr und mehr zum Einsatz, d.h. diese fortschrittlichen Betriebe kauften vermehrt Dinge von außen zu.

1 Johann Wolfgang v. Goethe, Faust I. Eine Tragödie. Gutenberg-Verlag, Wien. Ohne Jahr.

Es gab aber zur selben Zeit auch Befürworter einer Landwirtschaftsform, die rein im organischen Kreislauf der natürlichen Ressourcen sich bewegt. Außer den beiden hier näher ausgeführten Vertretern, Rudolf Steiner und Hans Müller, die für die österreichischen Bauern maßgebend waren, gab es auch weitere namhafte Pioniere wie Sir Albert Howard[2] und seine Frau Gabrielle Matthaei, Raoul Heinrich Francé[3], nach 1960 auch Lemaire-Boucher u.a.

Sie alle arbeiteten in den 20er bis 40er Jahren biologische Landbau-Methoden aus, die als ein geistiges Gut, ein geistiges Erbe meist regionale oder nationale Bedeutung erlangten.

Rudolf Steiner: Die biologisch-dynamische Wirtschaftsweise

Bereits nach 1910 stellten einige der damals fortschrittlichsten Bauern in Deutschland fest, dass sich bei der modernen Bewirtschaftungsform die Bodenqualität verschlechtert, die Fruchtbarkeit zurückgeht und die Krankheitsanfälligkeit steigt. Sie baten Dr. Rudolf Steiner (1861 – 1925) um Rat und erhielten 1924 in acht Vorträgen die „Geisteswissenschaftlichen Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft" – den „Landwirtschaftlichen Kurs", die Grundlage für die biologisch-dynamische Wirtschaftsweise.[4]

Wichtig war hier, einen Kreislauf zwischen Boden, Pflanze, Tier, Mensch und Kosmos herzustellen, eine ganz spezifische Hofindividualität sollte entwickelt werden, in dem der Mensch gemäß seiner Interessen und Talente die Gegebenheiten seines Hofes leitet. Als ideal wird ein gemischter Betrieb gesehen, der hofeigenen Erzeugung des Düngers (Haufenkompost) wird besonderes Augenmerk geschenkt.

Weiters geht es bei der Steuerung der Lebensprozesse im Stofflichen (Mineral, Pflanze, Tier, Mensch) auch um die Einbeziehung von feinstofflichen Kräften (Ätherisches, Astralisches). So hat z. B. der jeweilige Stand des Mondes eine spezifische Einflussqualität auf Wurzel oder Frucht. Es wurden die „Präparate" entwickelt, Homöopatika, die in speziellen Prozessen aus Brennnessel, Kamille, Baldrian, Schafgarbe u. a. hergestellt werden. Fast sprichwörtlich wurde dabei „das Rühren" (Dynamisieren) des Kieselpräparates.

In der Einführung zum „Kurs" wird man mit der Aussage konfrontiert: „Und so kann sich heute der materialistische Landwirt , wenn er nicht ganz dumpf dahinlebt, sondern etwas nachdenkt über die Dinge, die sich ja täglich oder wenigstens jährlich ergeben, ungefähr ausrechnen, in wieviel Jahrzehnten die Produkte so degeneriert sein werden, dass sie noch im Laufe dieses Jahrhunderts nicht mehr zur Nahrung der Menschen dienen können."[5] – Das Zitat verdeutlicht, dass den Bauern nicht nur vermittelt wurde, wie sie ihren Acker fruchtbar erhalten und betrieblichen Erfolg erzielen, sondern dass hier ganz andere Verantwortlichkeiten übernommen werden sollen: Nicht nur ausreichend Ernährung für die Bevölkerung, sondern eine ganz spezielle Qualität der Nahrungsmittel wird angestrebt.

Nicht zuletzt die weltanschaulichen Implikationen machen die biologisch-dynamische Wirtschaftsweise zu einem eher sperrigen Erbe, das nur von einem sehr spezifisch interessierten Kreis angenommen wurde. Allerdings wurde diese Methode von Anfang an von einer gut vernetzten Gruppe praktisch umgesetzt und von einem Forschungsring systematisch untermauert.

2 Sir Albert Howard: An agricultural Testament, Oxford University Press, 1940.

3 Raoul Heinrich Francé: Das Leben im Boden. Das Edaphon, Neuauflage, Deukalion Verlag, Hamburg 1995.

4 Rudolf Steiner: Geisteswissenschaftliche Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft, Landwirtschaftlicher Kurs (1924), 7. Aufl. Dornach, 1984.

5 ebd. S 12.

Von Ing. Helga Wagner

Organischer Dünger für Linzer Grün

▲ Die Düngung der Linzer Grünflächen erfolgt ausschließlich mit organischen Düngemitteln, wie Pflanzenkompost, Mistkompost und Steinmehl. Holz und Reisig wird mit einer Häckselmaschine zerkleinert und in Kompostmieten nach zirka einjähriger Rottezeit in fruchtige Erde umgewandelt.

Fotos: Anton Durchan

▼ Alle in städtischen Grünanlagen anfallenden organischen Abfälle verrotten in rund 150 Mieten mit etwa 20 Meter Länge zu Kompostdünger. Im Gartenamt der Stadt Linz gibt es also keinen Müll in Form von Laub, Mähgut, Unkraut, Abräummaterial und so fort, sondern einen naturhaften Kreislauf, der Gartenabfälle in Form von Kompost wieder auf das Grünland zurückbringt.

Das Gartenamt der Stadt Linz bewirtschaftet alle öffentlichen Grünflächen seit mehr als 30 Jahren biologisch. Es werden weder wasserlösliche synthetische Düngesalze verwendet noch Pestizide. Die Düngung dieser ausgedehnten Flächen erfolgt ausschließlich mit organischen Düngemitteln wie Pflanzenkompost, Mistkompost und Steinmehl (Biolith).

Im Mittelpunkt steht die Verkompostierung sämtlicher in den Anlagen anfallender organischer Häckselmaschine zerkleinert zu fingerlangen, zerfaserten Spänen; das übrige Material wird unzerkleinert aufgesetzt. Es werden getrennt verkompostiert: Pflanzenabfälle, Laub, Holzhäcksel und Stallmist. Von letzterem werden pro Jahr zirka 300 Tonnen zugekauft, da dieser Mist nicht aus rein biologischen Betrieben stammt, wird er schon aus Reinigungsgründen dem Entgiftungsprozeß des Rottevorganges ausgesetzt. Die Kompostmieten werden einmal umgesetzt und sind nach zirka einjähriger Rottezeit fertige Erde.

Es fallen pro Jahr zirka 5000 m³ frisches Kompostmaterial an, das sind zirka 1000 Fuhren, gewonnen werden daraus zirka 1600 m³ hochwertigste Komposterde. Es werden jährlich zirka 300 m³ Stallmist (zirka 75 Fuhren) zugekauft, das ergibt zirka 250 m³ besten Mistkompost.

Was kann kompostiert werden?

Grundsätzlich eignen sich alle verrottbaren pflanzlichen und tierischen Abfälle zum Kompostieren:

Abb. 1: Organischer Dünger für Linzer Grün. Artikel von Frau Ing. Helga Wagner über die biologisch-dynamische Kompostanlage des Linzer Stadtgartenamtes. In: Unser grünes Linz. Sonderausgabe der Stadtzeitung „Lebendiges Linz". Sommer 1988

Hans Müller: die organisch-biologische Wirtschaftsweise

Der aus dem Emmental gebürtige Bauernsohn und langjährige Politiker Dr. Hans Müller (1891 – 1989) erfüllte den Wunsch seiner Mutter, den verarmten Bauern seiner Heimat zu helfen. 1949 prägte Hans Müller im deutschsprachigen Raum den Begriff „organisch-biologischer Landbau". Ihm zur Seite stand seine Frau, Maria Müller, die 20 Jahre lang Versuche durchführte und 1951 ihre „Praktische Anleitung zum organisch-biologischen Gartenbau" veröffentlichte. Die wissenschaftliche Grundlage zur Methode lieferte der Arzt und Mikro-

Abb. 2: Dr. Hans Müller (Mitte links) und Ganitzer (Mitte) mit Bauern bei einer Hofbesichtigung Ende der 1970er Jahre. Archiv von Ing. Helga Wagner

biologe Dr. Hans-Peter Rusch (1906 -1977), der mit seinen Büchern „Naturwissenschaft von morgen" und „Bodenfruchtbarkeit"[6] zwei Marksteine hinterließ.

Mit mehreren hundert Bauern wurde organisch-biologischer Acker- und Gemüsebau sowie Grünlandwirtschaft mit Viehhaltung rund um den Möschberg erfolgreich praktiziert. Ebenso wurde in der Schweiz eine vorbildliche Vermarktungsorganisation aufgebaut.

Im Wesentlichen achtete die organisch-biologische Methode auf den Boden als Grundlage sowohl für wirtschaftlichen Erfolg als auch für Stabilität und Gesundheit und zwar durch relativ einfache Mittel: Stoffkreislauf im eigenen Betrieb, was auch Kosten spart, Flächenkompost (Mistschleier, Mulchdecke und Gründüngung) bzw. Güllebelüftung und Einsatz von Urgesteinsmehl wurden zum Markenzeichen, dazu die Beachtung von Fruchtfolgen bzw. Mischkultur. Diese Maßnahmen sollen zur Regeneration des Bodens, zur Gesundung von Mensch und Tier durch naturgemäße Nahrung bzw. Futter führen und durch geeignete Vertriebsformen zu gesichertem Einkommen.

Dr. Müllers Credo, das er unermüdlich seinen Bauern einschärfte und das wie sein Echo in den Interviews zurückhallte, lässt sich in einigen Sätzen aufreihen.[7]

6 Hans Peter Rusch: Bodenfruchtbarkeit. Eine Studie biologischen Denkens. OLV Organ. Landbau VerlagsGmbh, 7., unveränd. Auflage 2004.

7 vgl. Josef Renner: Biolandbau in der Steiermark. Diplomarbeit Volkskunde, Graz 2000.

Aufgabe des Bauern ist
der Gesundheit dienen
die betriebliche Leistung steigern
die Kosten senken
Selbständig denken lernen
Grundsätze zum biologischen Landbau
Jeder Praktiker muss sich die Fruchtbarkeit seines Bodens selbst erzeugen – nicht zukaufen.
Nur Leben gibt Leben - wer das nicht versteht ist ein Depp.
Wir düngen nicht die Pflanzen, sondern den Boden, das Bodenleben.
Nur ein gesunder Boden schafft gesunde Früchte – und gesunde Früchte einen gesunden Menschen.
Verhalten in der Umstellungszeit und als Biobauer
Schafft Beispiele! - Statt am Dorfbrunnen zu plaudern

In beiden Fällen – Steiner und Müller – wurde eine landwirtschaftliche Methode in enger Zusammenarbeit zwischen wissenschaftlichen Forschern und landwirtschaftlichen Praktiker/innen in einer größeren Gemeinschaft ausgearbeitet also gleichermaßen ein geistiges Erbe (die Methode) als auch ein materielles Erbe (nachhaltig fruchtbarer Boden) geschaffen.

Die österreichischen BioPioniere

Die Landwirtschaft in (Rest-)Österreich musste in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erst die Getreideverluste aus Ungarn und Tschechoslowakei nach dem 1. Weltkrieg kompensieren. Die dringenden strukturellen Veränderungen waren aber durch Kapitalmangel bei den Bauern und durch den 2. Weltkrieg massiv beeinträchtigt bzw. verzögert.[8] Erst ab den 1950er Jahren kam es durch Kunstdünger-Aktionen, Edelsaatgut, Rationalisierung, Technisierung zu Produktionssteigerungen, in der weiteren Entwicklung auch zu Massen- und Überschussproduktion und Verdrängungsprozessen. Daneben bestanden aber auch weiterhin Gegenden, wo für die Rationalisierungsmaßnahmen schlechtere Bedingungen herrschten, und deshalb die Modernisierung der Landwirtschaft verzögert stattfand.[9]

Unter diesen Vorzeichen gab es auch in Österreich Musterbetriebe der Modernisierung und manche von ihnen erlebten ähnliche Phänomene durch den Chemieeinsatz wie 40 Jahre zuvor ihre Kollegen in Deutschland und sie suchten nach Lösungen.[10]

Bis auf einzelne Ausnahmen stellen erst in den 60er und 70er Jahren allmählich einige Betriebe auf biologischen Landbau um. Sie mussten keine eigenständige Methode entwickeln, sondern konnten auf die schon vorhandenen praktizierten bzw. publizierten biologischen Arbeitsweisen zurückgreifen. Man musste sie nur ausfindig machen oder auf sie gestoßen werden – man konnte bereits ein geistiges Erbe antreten.

8 Lagler Ernst: Die Lage der österreichischen Landwirtschaft zwischen den beiden Weltkriegen im Spiegel der Weltagrarkrise. In: Die Bodenkultur 1948 Heft 2, S. 215 - 226.

9 Geschichte der österreichischen Land- und Forstwirtschaft im 20. Jahrhundert. Bd. 1: Politik – Gesellschaft – Wirtschaft, Wien 2002.

10 Aus den Interviews mit BioPionieren: Toni Riser (Tirol) war Bundessieger in einem Düngewettbewerb der Stickstoffwerke Linz (Mitte der 1970er Jahre) bevor er den Biolandbau kennenlernte. Auch Hans Gahleitner war einer der intensivsten Kunstdünger-Anwender ehe er sich der biologischen Saatzucht widmete.

Erste BioBetriebe in Österreich

Oberösterreich: Freistadt, Gut Tannbach ab 1924, nicht mehr bewirtschaftet.
Kärnten: St.Veit/Glan, Wurzerhof seit 1927 biologisch-dynamisch bewirtschaftet. Leitung: Mag Rudolf Keiblinger-Bartsch. Maria Rojach, Gut Farrach (2 Generationen der Familie Rath) ab 1935, nicht mehr bewirtschaftet.
Vorarlberg: Bregenzerwald 1956 (Familie Moosbrugger)
Oberösterreich: Linz Stadtgartenamt 1951 – 1990 (Frau Ing. Helga Wagner)
All diese Betriebe waren biologisch-dynamisch bewirtschaftet.

Weitere vereinzelte BioBetriebe bzw. erste Zentren

Salzburg: Stadt Salzburg 1960 (Martin Ganitzer), Leogang-Saalfelden (Familie Haitzmann und Eiböck), 1964, Seekirchen 1965/66 (Familie Forsthuber)
Steiermark: St. Marein 1966 (Familie Franz Kappel)
Oberösterreich: Laussa 1967 (Familie Brandner), Arnreith 1967-69 (Hans Gahleitner)
Niederösterreich: Hollenthon 1969 ein Hof (Familie Schuster), erst ab 1975 weitere Höfe
Burgenland: Nickelsdorf 1969/70 (Frau Hutfless)

Die Umstellungswilligen nach 1960 fanden meist den Weg zur organisch-biologischen Landwirtschaft von Dr. Müller, der bereits von einer engagierten Gruppe von Interessenten nach Österreich zu Vorträgen eingeladen wurde.

Wie hat man von biologischer Landwirtschaft erfahren?

So sehr sich die Zugangsweisen und Beweggründe der einzelnen Personen und Familien zur Umstellung voneinander unterscheiden, so lassen sich doch einige Grundzüge herausfiltern. Grundsätzlich lassen sich zwei Zugangsweisen unterscheiden: Ob die Bauern aktiv gesucht haben und offen waren oder ob sie von außen gedrängt wurden, oft sogar zuerst eher reserviert bis ablehnend waren.

Aktiv gesucht – Welche Beweggründe stehen dahinter?

Eine persönliche Krankheit oder ein Krankheitsfall in der Familie (Krebs, Spritzmittelvergiftung, Gehirnschlag, Allergie). Durch reformerische Ärzte bzw. Heilpraktiker wurde man die auf die biologische Alternative hinwiesen oder man stieß durch „Zufall" darauf. Es wurde als erstes die eigene Ernährung auf naturbelassene, vollwertige Lebensmittel umgestellt, dann als logische Folge diese selber erzeugt: Der Betrieb wurde auf biologische Landwirtschaft umgestellt.

Die beunruhigende Beobachtung, dass die Futtergräser und Wiesenkräuter verschwinden und nur schlechte Futterqualität bei Kunstdüngereinsatz erzielt wird.

Über berufliches Engagement im Sozialen, Psychologischen draufgekommen, dass sich diesbezügliche Probleme ideal mit der biologischen Landwirtschaft verbinden läßt, entspannend, sinngebend, integrierend wirkt.

Die Möglichkeit, den Hof weiter bewirtschaften zu können, ohne von Ausgaben für Betriebsmittel überrollt zu werden.

Unter dieser Personen-Gruppe der Suchenden sind die meisten zu finden, die zuvor selbst voller Begeisterung und frisch vom gelernten Wissen in den Schulen intensive Kunstdüngerwirtschaft praktiziert haben. Bisweilen schon nach wenigen Jahren kippte der anfängliche

Erfolg („der Himmel fiel auf uns nieder", so der Biobauer Karl Schuster im Interview) in wachsende Misserfolge und Krankheiten („Vest, deine Kühe sind morsch" – der Tierarzt zu Sylvester Brandner).

Anstöße von außen

Reformbewegte (aus Waerland- oder Kneippvereinen etc.) und Kranke suchten bei Bauern „ungespritztes" Getreide, Obst und Gemüse, und die Biobauern reagierten auf die Nachfrage. In den Vereinen der reformbewegten Konsument/innen wurden Vorträge über gesunde Lebensweise abgehalten, manchmal direkt von Dr. Müller oder auch Hans Peter Rusch u.a.

Die Tiergesundheit hat akut nachgelassen (Fruchtbarkeitsstörungen, Klauenkrankheit), zuletzt wurde der Bauer vom Tierarzt auf biologisches Futter hingewiesen.

Als Lehrling oder Praktikant wuchs man auf einem biologisch bewirtschafteten Betrieb in diese Praxis und Denkweise hinein.

Argumente für die Entscheidung, das methodische Erbe antreten zu wollen

In Gesprächen mit erfahrenen Biobauern und durch Literatur verdichteten sich meist die Argumente für eine Umstellung. In Vorträgen wurde das System des BioLandbaues immer detaillierter erklärt und erschlossen, auch direkte Fragen und Problemstellungen erläutert und Lösungsmöglichkeiten erfahren. Manche Bauern experimentierten auch daraufhin im eigenen Betrieb. Anlässlich von Vortragsveranstaltungen konnte man sich auch mit anderen Bauern, Tierärzten, Gärtnern austauschen. Vielfach wurden einzelne oder gemeinschaftliche Hofbesichtigungen vereinbart, um sich ein konkretes Bild von den Verhältnissen zu machen.

Fast durchwegs gab eine Exkursion zu Bauern in der Schweiz den letzten Ausschlag für die Entscheidung zur Umstellung. Dort hatte man inzwischen jahrzehntelang Know-How gesammelt, es gab Spezialisten für Tierzucht, für Gemüse und nicht zuletzt eine bestens funktionierende Vermarktungs-Organisation. Das zu sehen war überzeugend und anspornend, es selbst auch zu tun. Müllers Devise „Schafft Beispiele!" hatte gegriffen. Die Beispiele bezogen sich auf die Weiden, die gesunden Tiere, gute Milchleistungen, geringe externe Betriebsmittel – bis hin zu intakten Familien und Gesundheit. Dass die Methode in Ordnung ist, war veranschaulicht worden.

Prozess der Aneignung und Umsetzung – die Umstellung

Ab den 60er Jahren bildete sich eine gefestigte Gruppe heraus, die in engem Kontakt zu Dr. Müller in der Schweiz stand. Die meisten waren im Verein „Förderungsgemeinschaft für gesundes Bauerntum" zusammengeschlossen, der 1962 nach einem Vortrag von Dr. Müller den organisch-biologischen Landbau zum Vereinsziel erklärte. Müller kam in der Folge zweimal pro Jahr zu Vorträgen nach Salzburg ins Höllbräu und gab Anweisungen für Gartenbau und Landwirtschaft und besuchte im Lauf der Jahre sämtliche Praktiker.

Sehr begehrt war der Besuch eines Einführungskurses auf dem Möschberg in der Schweiz, wo von Dr. Müller und seinen Praktikern die einzelnen Bereiche des Ackerbaus und der Viehzucht erläutert wurden. Wieder zu Hause wurde das Erfahrene Zug um Zug umgesetzt. Wenn es Fragen oder Probleme gab, konnte man mit Dr. Müller telefonieren oder man wartete auf seinen nächsten Besuch. Wichtig waren die jährlich durchgeführten Bodenproben, die nach dem Rusch-Test in der Schweiz ausgewertet wurden.

Sehr wichtig waren in den 60er und 70er Jahren die Arbeitsgruppentreffen, in denen sich regional die Bauern und Bäuerinnen intensiv und offen über alle Belange austauschten, jedes Monat traf man sich auf einem anderen Hof. In gewisser Weise legendär sind die Probleme mit übermäßiger Verunkrautung – gegen die man nicht mit chemischen Mitteln vorgehen durfte und auch nicht wollte. Akut anfallende Handarbeit musste bewältigt werden - im Extremfall vor dem Schulunterricht von den eigenen Kindern oder auch durch zusätzliche bezahlte Arbeitskräfte.

Abb. 3: Exkursion einer landwirtschaftlichen Berufsschule bei Rudolf Nagiller in Aldrans, Tirol. © Nagiller

Das Erbe bestand aber nicht allein in praktischen Anweisungen zur Landwirtschaft und Betriebsführung. In der vierteljährlichen Publikation von Dr. Müller „Kultur und Politik" wurden nach einer ethisch-religiöse Einführung auch Forschungsentwicklungen, Praxisberichte, Ernährungsfragen und bäuerliche Kultur angesprochen. Aktuelle Problemstellungen wurden erörtert und Werthaltungen wurden gefestigt. Ein Beitrag von Hans Peter Rusch brachte dies einmal so zum Ausdruck:

„Alle Lebensformen sind an eine festgesetzte Ordnung gebunden. [...] Das muß eigentlich einem jeden bewußt sein, der sich bemüht, Nahrung zu schaffen für Mensch und Tier, denn nur dann wird es ihm gelingen können, solche Nahrung zu erzeugen, die den natürlichen Ordnungen entspricht und diese Ordnung zu vermitteln vermag. Eine Nahrung aber, der es daran mangelt, vermag nicht Ordnung zu vermitteln, sondern schafft Unordnung und damit Entartung."[11]

Basis, Weiterentwicklung, Nachfolge

Auf den einzelnen Höfen ging es sehr rege zu. Durch die Umstellung mussten die Arbeitsabläufe neu organisiert werden, oft kamen veränderte Absatzpraktiken hinzu. Direktvermarktung auf Märkten oder ab Hof bedeutete größeren Arbeitsaufwand, meist für die Frauen: Brotbacken, Gemüse und Getreide verkaufsfertig herrichten, Kundenbetreuung. Oder es wurden auf einer kollegialen Ebene Arbeits- und Verkaufsgemeinschaften geschaffen.

Fruchtfolgen wurden erprobt, neue Pflanzen und Kulturen eingeführt. Der Tierbestand wurde neu angepasst, der Weidegang forciert, oft war Stallbau nach aktuellen Kriterien nötig, etwa als Umlaufstall.

11 Hans Peter Rusch: Das Leben der Muttererde und seine Pflege. In: Kultur und Politik, Herbst 1975.

Laufende Fortbildung, auch mitunter in eine andere biologische Richtung, gehört dazu. Der Aussaatkalender von Maria Thun ist fast schon ein Standardwerk und nicht exklusiv den biologisch-dynamischen Betrieben vorbehalten. Neue Technologien wie z.B. Biogasanlagen, Gewächshäuser wurden gebaut, Maschinen angeschafft. Erfindungsgabe und Improvisationstalent waren in jedem Fall gefordert. Manches hielt, manches stellte sich als völlige Fehlentscheidung oder Fehlinvestition heraus. Insgesamt wurde viel Lehrgeld gezahlt.

Ein einschneidendes Ereignis gab es, quasi eine Abnabelung, als sich 1979 der Verband organisch-biologisch wirtschaftender Bauern Österreichs – ein reiner Bauernverband – aus der Förderungsgemeinschaft abspaltete. Dies zog auch einen Bruch mit Dr. Müller nach sich. Vorbei war auch die Tradition des „Im Stillen Beispiele Schaffens". Durch einen TV-Film, der der Trennung voraus gegangen war, wurde enorme öffentliche Aufmerksamkeit erzielt. Es wurde politische Arbeit geleistet, die zu größerer öffentlicher Anerkennung der biologischen Landwirtschaft führte. Aus den familiären Arbeitsgruppentreffen mit offenen Gesprächen und Ratschlägen wurden einerseits offizielle Beratungen, andererseits Kontrollen durch neutrale Beauftragte. Bereits 1981 wurden in Zusammenarbeit zwischen den BioBauern-Vertretern, Wissenschaftern und dem Gesundheits-Ministerium allgemein verbindliche Richtlinien für die Erzeugung pflanzlicher Lebensmittel gesetzlich verankert – die ersten in Europa, die ersten der Welt.

Etliche Betriebe sind mittlerweile schon in die zweite Generation übergegangen, wenige sind im Auslaufen oder die Hofnachfolge ist noch ungewiss. Ein Generationswechsel bringt oft einen Innovationsschub, eine grundlegende Veränderung mit sich, eine Spezialisierung, neue Produkte oder die Umstellung von Milchvieh auf Fleischrassen in der Rinderhaltung. Eine nicht geglückte Übernahme ist immer mit der Wehmut um den möglichen Verlust des Humus begleitet und macht die Anfälligkeit dieser nicht selbstverständlichen Ressource klar.

Rückzug – Rückschau

Die BioPioniere sind sich ihres Erbes bewusst. Wenn der Hof erfolgreich im Sinne ihrer Aufbauarbeit übergeben wurde, ist eine gewisse Beruhigung, Befriedigung, ja auch Stolz zu verzeichnen. Gern und in alter Gewohnheit helfen die BioPioniere als Pensionisten mit, wo es geht. Frühere BioFunktionäre sind für ihre wegweisenden Leistungen bedankt und mit Ehren verabschiedet worden. - Gleichzeitig beginnt bei ihnen ein Rückzug, es ist nicht mehr ihre Zeit, sie wollen sich nicht den Kopf zerbrechen, was nach ihrer Zeit ist, wohl auch deshalb, weil sich etliche Vorzeichen und Rahmenbedingungen zuletzt durch den EU-Beitritt so weit verändert haben, dass sie sich nicht mehr dreinfinden würden, unter diesen Bedingungen es sich nicht vorstellen können – sie hatten ihre Aufgaben und Herausforderungen zu meistern, hatten auf ihre Weise vollen Einsatz geleistet, und damit ist es auch genug. Sie wollen auch nicht bevormunden – vielleicht auch aus der Einsicht, dass sie das bei sich auch nicht akzeptiert hätten.

Allerdings gibt es auch warnende Töne, dass aus ihrer Sicht und grundsätzlichen Erfahrung doch sich die biologische Landwirtschaft insgesamt von den Werten wegbewegt, die sie selber als unumstößlich hochgehalten hatten. Allem voran, dass man sich heutzutage oft nur auf den wirtschaftlichen Erfolg ausrichtet, der Anreiz und die Absicherung durch relativ hohe Förderungen bzw. Marketing scheinen die wichtigsten Werte geworden zu sein.

Oder aber der Pioniersgeist lässt nicht locker, wie das Beispiel der inzwischen über 80jährigen Pionierin Ing. Helga Wagner zeigt. In Zusammenarbeit mit dem Mikrobiologen Andrè Gilhofer wird eine Rückbesinnung auf den Boden und der Bodenuntersuchungen wiederbelebt. Wie weit das auch in der generellen Gesinnung und Praxis Einzug hält, wird die Zukunft weisen.

Entwicklung auf der Abnehmerseite

Hier wurde in Wechselwirkung mit den BioMarketing-Strategen der letzten Jahrzehnte stark das Image von Genuss und Convenience aufgebaut um dem Konsumverhalten entgegen zu

Abb. 4: Johann Steindl aus Purbach, Burgenland, riecht an seinem humusreichen Boden, den er in 30jähriger Pflege aufgebaut hat. 2007

kommen. Es zeichnet sich ab, dass wesentliche Aspekte wie Naturbelassenheit und Regionalität an Bedeutung verlieren. Hatte man früher um den Verkauf von Rohmilch gekämpft, Gesetze gebrochen oder neue erzwungen, weil die Kunden es wollten und unterstützten, so ist heute Biomilch standardmäßig pasteurisiert oder hocherhitzt und homogenisiert.

Das Erbe der Biolandwirtschaft erscheint als ein Dreifaches

Das immaterielle, fachlich-methodische Erbe

Gemeint ist das Wissen und Können um die generellen Zusammenhänge in der Landwirtschaft zwischen Wachsen, Ernten und Düngen bzw. der persönliche Erfahrungshorizont, der durch die Arbeit über die Jahre an einem Standort erworben wurde. Dies umfasst sowohl die Kenntnis von Bodenqualitäten und deren Optimierung, standortgerechte Sorten bei Pflanzen und Tierarten, die klimatischen Schwankungen, Jahresdifferenzen ebenso wie das Reagieren auf Veränderungen von Absatz und Konkurrenz. Das allgemein Methodische kann auch in materieller Form als Publikation aufscheinen, wodurch es statischen Charakter gewinnt. Das persönlich Erarbeitete bleibt meist in der mündlichen Überlieferung. Es wird Jahr für Jahr unter den spezifischen Bedingungen eines Hofes dynamisch weiterentwickelt. Bei seiner Weitergabe wird es an die aktuellen äußeren Rahmenbedingungen und die persönlichen Talente Nachfolgender angepasst.

Das materielle Erbe

Das wichtigste materielle Gut ist der Boden, der nach 30 bis 40jähriger biologischer Behandlung durch Humusreichtum und Freiheit von chemischen Rückständen einen eigenen Wert darstellt. Er erscheint wie ein Lebenswerk, das allerdings sehr sensibel auf Veränderungen reagiert. Chemieeinsatz oder Besatz genmanipulierter Pflanzen würde mit einem Mal ein solches Lebenswerk zunichte machen.

Das ideelle/persönliche Erbe

Die Qualität des Pionierhaften, die Mentalität der Eigenständigkeit und auch Eigengesetzlichkeit. Mut (wenn auch bisweilen der Mut der Verzweiflung), Überzeugtheit und Durchhaltekraft (und sei es aus dem Ehrgeiz heraus, sich zu beweisen, dass man recht hat). Die Risikobereitschaft, die Sicherheit der Berufsgemeinschaft zu verlassen. Auffällig ist, dass wiederholt bei erlittenen Rückschlägen und Misserfolgen durchwegs der Fehler im eigenen Handeln gesucht wurde. Nicht die Natur hat Unrecht und muss bekämpft werden, wenn „Unkräuter" überhand nehmen, sondern es müssen solche Verhältnisse im Boden und in den Kulturen geschaffen werden, dass sich die Nahrungspflanzen optimal entfalten können. Auffällig ist auch, dass viele der Interviewten führende Positionen in der Bauernschaft oder in der Gemeinde innehatten – von Musikgruppen bis zum Kirchenrat, vom Bauern-Absolventenverband bis zum Maschinenring. Wenn auch im Einzelfall bisweilen die Nachfolge ungeregelt ist, das Ergebnis der langjährigen persönlichen Positionierung hat dazu geführt, dass in einer gewissen Zeit die Idee des Biolandbaus tatsächlich umgesetzt wurde und sich allmählich in breiten Kreisen durchgesetzt hat. Dieses Pionierhafte an sich entzieht sich allerdings einer gesicherten Weitergabe.

Das Erbe der BioPioniere in Österreich ist ein allgemeines geworden. Als methodisches Erbe haben sie es selbst von anderen übernommen, als in Richtlinien gegossenes Erbe gaben sie es der Öffentlichkeit und Allgemeinheit, wo es ständigen Veränderungen unterliegt.

Tradition auf dem Teller

Cuisine und Tourismus in Crikvenica, Kroatien

Sanja Kalapoš Gašparac

Crikvenica ist ein weithin bekannter kroatischer Ferienort, der sich auf der Nordküste des Adriatischen Meeres befindet. Zusammen mit sehr wenigen anderen Adriatischen Orten, hat es eine sehr lange touristische Tradition, eleganten Gebäude aus der Jahrhundertwende und einen Ruf, ein der bekanntesten touristischen Plätze auf der Küste zu sein. Jedoch haben die Entwicklung anderer Teile der Küste die bedeutsame Rolle Crikvenica einmal hatte herausgefordert, sowie seinen touristischen Arbeiter motiviert, Angebote Crikvenicas nachzuprüfen. Heutzutage ist es im Teil noch ein berühmtes Urlaubsziel; gleichzeitig gibt es in Crikvenica auch bescheidene Hotels und Unterkünfte, sowie Mittelklasse- und günstige Restaurants. Dieser Beitrag analysiert die Rolle von Crikvenicas besten Restaurants in den Versuchen der Stadt, ihre führende Position wieder zu schaffen und die "exklusiven" Besucher wiederzugewinnen; es zeigt welche Art von Cuisine sie anbieten und in welcher Weise lokales, traditionelles Essen als regionale Erbe sie benutzen, um die Essenerfahrung mit regionaler Note zu inszenieren und dadurch ihre Einzigartigkeit hervorheben.

Bereits seit dem späten Mittelalter gab es, im breiten Sinne des Wortes, kulturellen Tourismus: Die Adelige, vor allem in England, haben regelmäßig sogennante *Grand Tour* gemacht, um die Kultur, Geschichte, Denkmäler und Landschaften Mitteleuropas und Italiens kennenzulernen. Solche Reisen waren eine Art Ausbildung, Vertiefung der Sprachen- und Kulturkentnisse, aber auch Symbole von Status und Prestige[1]. Heutzutage sind solche Studienreisen demokratisiert worden und wurden von Mitglieder allen Sozialschichten unternommen; es ist daher nicht leicht, eine Systematisierung von Reisen nach ihrer Art zu machen. Es gibt auch immer mehr Urlauber, die nicht nur baden, im Sonne liegen und faulenzen möchten, sondern durch einen aktiven Aufenthalt die lokale Kultur und Traditionen kennenlernen und die Cuisine spielt hier eine immer größere Rolle. Kultureller Tourismus bietet nicht nur materiellen Sehenswürdigkeiten, wie zum Beispiel sakrale und säkulare Monumente und Gebäude, Architekturmasterwerke wie Schlösser oder Brücke und auch nicht nur die folkloristische Erbschaft, wie zum Beispiel die Tracht, die Möbel oder das traditionelle Essen; dem Besucher wird auch die traditionellen und zeitgenössischen immateriellen Kulturwerte wie die Bräuche, die Sprache, die Gläube, die Volkskunst, und ähnliche angeboten[2].

1 Brilli, Attilio: Als Reisen eine Kunst war: Vom Beginn des modernen Tourismus: Die „Grand Tour", Wagenbach, Berlin, 1997; Henning, Christoph: Reiselust - Touristen, Tourismus und Urlaubskultur, Insel Verlag, Frankfurt a.M. und Leipzig, 1997; Löfgren, Orvar: On Holiday: A History of Vacationing, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1999.

2 Đokić Dojčinović, Vesna: Kulturni turizam: menadžment i razvojne strategije, Clio, Beograd 2005.

Tourismus in Crikvenica[3]

Crikvenica ist seit dem Steinzeitalter bewohnt: Im frühen Mittelalter wurde dort eine Befestigung gebaut und die Schulen, sowohl die Grundschule, als auch das Gymnasium, wurde im Jahr 1412 gegründet. Seit 1760 ist Crikvenica amtliches Zentrum der Region.

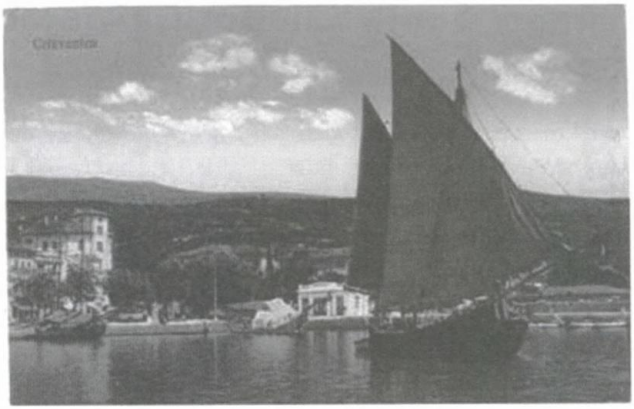


Abb. 1: Alte Ansichtskarte von Crikvenica, Quelle: http://www.120year.com/wp-content/gallery2/index.htm

Im Jahr 1844 wurde das erste Hotel in Opatija, in einer nördlich und nicht weit von Crikvenica entfernter Stadt, gebaut. Der elegante und luxuriöse Kur- und Badeort wurde von vielen damaligen Prominenten besucht, unter anderen, die Mitglieder der K&K Kaiserfamilie. Die Gäste aus Opatija haben bald auch Crikvenica entdeckt und so sind die Anfänge des dortigen Tourismus entstanden: Die ersten Villas, Pensions, kleinere Hotels, Gaststätte und Strandkabinen wurden gebaut. Im Jahr 1887 wurde die Firma „Crikvenica", mit dem Ziel eine öffentliche Schwimmzone zu bauen, gegründet. Diese Schwimmzone wurde bereits im nächsten Jahr geöffnet und in dieser Zeit ist Crikvenica auch ein regionales Zentrum der Fischerei geworden.

Im Jahr 1891 wurde der erste Reiseführer unter dem Titel „Klimatische Curort und Seebad Crikvenica" auf Deutsch in Graz veröffentlicht; der Autor war Professor Johannes Frischauer. Im gleichen Jahr wurde das erste Luxushotel, und im Jahr 1895 das zweite (heutiges Hotel «Therapia») geöffnet. Zu dem Zeitpunkt war Crikvenica in erster Linie Kurort dem Wintertourismus gewidmet. Es dauerte noch ein paar Jahre, bis die Gäste Crikvenica auch als ein Ziel für Sommerurlaub anerkannt haben.

In den 1890ern hat sich die Stadt sehr schnell entwickelt: Es wurde viel gebaut, von Parks und Strände bis Kurhäuser und Hotels. Im Jahr 1894 wurde ein weiterer Reiseführer veröffentlicht, und diesmal auf Kroatisch («Crikvenica, morsko kupalište i klimatsko lječilište», d.h. «Crikvenica, Seebad- und Kurort») und zwar von einem kroatischen Autor, Franjo Hasper. 1898 wurde die Gesellschaft für Förderung von Crikvenica und seiner Umgebung gegründet und 1908 hat Roko Joković den ersten viersprächigen Reiseführer geschrieben und veröffentlicht. Um die Jahrhundertwende waren die prominenten Gästen, wie z.B. königliche Familien aus Griechenland, Bulgarien und Schweden, europäische Adels und Intellektuelen, u.ä., üblich für Crikvenica.

3 Vukonić, Boris: Povijest hrvatskog turizma, Prometej, Zagreb, 2005 und die Web-Seite der Touristischen Gemeinde der Stadt Crikvenica (http://www.tzg-crikvenice.hr, Zugriff: 14. Oktober 2007).

Seit 1919 wurde Ostern zum offiziellen Beginn der Sommersaison erklärt, im Jahr 1920 entstand im Stadtzentrum und entlang dem Strand die erste Fußgängerzone, 1922 wurden die ersten Tennis-, Golf- und Fußballspielplätze gebaut und ungefähr 300 englische Lords besuchten Crikvenica jeden Winter wegen Jagd.

Im Jahr 1933, Oktavijan Miletić und Branko Blažina machten den ersten Film über Crikvenica und seit 1934 hat es in Crikvenica Lehrveranstaltungen im Bereich Tourismus gegeben. Einige Jahre später wurden weitere zwei Filme über die Stadt gedreht.

Abb. 2: Strand von Crikvenica, Foto: Sanja Kalapoš Gašparac, Juni 2005

Nach dem Zweiten Weltkrieg war Tourismus nicht so intensiv wie vorher: Es gab kaum Gäste, speziell diejenige aus dem Ausland. Im Jahr 1950 versuchte Ivan Andres den dortigen Tourismus zu revitalisieren, aber seine Vorschläge wurden abgelehnt. Zwei Jahre später wurde doch die Touristische Gemeinde von Crikvenica gegründet und man hat mit den geplanten touristischen Tätigkeiten angefangen, aber in der Richtung von Massentourismus: Ein Kampplatz und viele billige Arbeiter- und Gewerkschaftshotels wurden gebaut.

Im Jahr 1962 wurde die Touristische Schule geöffnet und 1963 wurde eine Fährelinie zwischen Crikvenica und Šilo (Insel Krk) eingeführt. Im Jahr 1972 wurde die erste Fotomonographie Crikvenicas veröffentlicht und 1988 wurde das Jubiläum der ersten hundert Jahre des organisierten Tourismus gefeiert.

1990 wurde Republik Kroatien gegründet und gleich im Jahr 1991 kamen viele Flüchtlinge aus den kroatischen Kriegsgebieten nach Crikvenica und bekamen Unterkunft in Crikvenicas Hotels und Pensions. Während des Krieges 1991-1995 stagnierte der Tourismus wieder. Erst seit 1995 hat es Versuche gegeben, den Tourismus wieder zu beleben und die Gastronomie spielte dabei eine bedeutsame Rolle. Im Jahr 2008 feiert man 120 Jahre Tourismus in Crikvenica und die traditionelle Küche spielt in diesem Jubiläum eine bedeutsame Rolle[4].

4 "Završen tečaj pripremanja autohtonih crikveničkih jela" (Der Kurs über Zubereitung der traditionellen Gerichte Crikvenicas ist beendet), die Web-Seite „120 godina turizma" (120 Jahre Tourismus), http://www.120year.com/?p=25#more-25, Zugriff: 6. März 2008.

Die lokale Gastronomie

Schon im Jahr 1908 haben zwei Köche aus Crikvenica, Marija und Josip Crnković, goldene Medaillen auf kulinarischen Ausstellungen in Paris und Karlovy Vary bekommen. Seitdem wurde die lokale Küche bei den Gästen sehr beliebt und geschätzt.

Die Rolle der lokalen Küche im gegenwärtigen touristischen Angebot habe ich in einer Feldforschung im Juni 2005 in Crikvenica mit Hilfe der qualitative Methode erforscht. Ich habe mit Eigentümer drei bekannten Restaurants («Moslavina», «Burin» und «Fontana»), eine Mitarbeiterin der touristischen Gemeinde und mehreren Mitarbeiterinnen der dortigen Kulturinstitutionen Tiefinterviews[5] geführt, in denen ich versuchte festzustellen, wie intensiv die lokalen Traditionen und kulturelle Erbe an den Touristen angeboten wurden und wie wichtig dabei die lokale, traditionelle Cuisine war.

Kurz zusammengefaßt: Meine Gesprächspartner waren fast der gleichen Meinung, und zwar, daß den Touristen zu wenige lokale Kulturelemente im breitesten Sinne angeboten werden. Sie waren alle mehr oder weniger gegenüber den Touristen kritisch, speziell im Vergleich mit den prominenten Gästen aus der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg. Doch betonten alle, das Crikvenica von heute keine Angebote für solche Gäste hat. Die Luxusangebote, sagten fast alle, sind viel zu teuer für die heutige Gäste, die in der ersten Linie einen erholsamen und günstigen Badeurlaub an der Adria verbringen möchten, und um wirtschaftlich überleben zu können, müssen sich auch die Geschäftsleute den Gästen und ihren Bedürfnissen anpassen.[6]

Es ist daher üblich, daß die lokalen Restaurants und Gaststätten gleichzeitig mehrere Arten von kulinarischen Angeboten haben: Die Restaurants höherer Klasse haben in der Regel kein «Fast-Food» Essen, bieten aber bekannte Speisen aus dem klassischen Repertoir der europäischen Küche, wie zum Beispiel Wienerschnitzel, Cordon Blue, u. ä. Ein weiteres Angebot bezieht sich auf sogennante klassische und nicht unbedingt regional typische Mittelmeer Kü-

5 «[…] qualitative interviewing refers to interviews of a semi-structured type with a single respondent (the depth interview) or group of respondents (the focus group). These forms of qualitative interviewing can be distinguished on the one hand from the highly structured survey interview, in which a predetermined series of questions is asked; and on the other hand, from the less structured ongoing conversation of participant observation or ethnography, where the emphasis is more on absorbing the local knowledge and culture over a longer period of time than on asking questions within a relatively confined period. […] The first point of departure is the assumption that the social world is not an unproblematic given: it is actively constructed by people in their everyday life, but not under conditions of their own making. It is assumed that these constructions form people's paramount reality, their life world. Using qualitative interviewing to map and understand the respondents' life world is the entry point for the social scientist, who then introduces interpretive frameworks to understand the actors' accounts in more conceptual or abstract terms, often in relation to other observations. Hence the qualitative interview provides the basic data for the development of an understanding of the relations between social actors and their situation. The objective is a fine-textured understanding of beliefs, attitudes, values and motivations in relation to the behaviours of people in particular social contexts», Gaskell, George: Individual and Group Interviewing. In: Martin W. Bauer u. George Gaskell (Hg.): Qualitative Researching with Text, Image and Sound: A Practical Handbook, London, Thousand Oaks und New Delhi, 38-56, hier: 38-39.

6 „All these different types of small capital in the hotel and catering industry show enormous vulnerability in the market. A quarter of such establishments close within two years, half within four. About one-quarter do survive while the remaining three-quarters are in a continuous state of flux. The rate of turnover is considerably higher in this industry than in most others, which means that there is great job insecurity", Urry, John: The Tourist Gaze, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi (Second Edition), 2002, S. 48. Für mehr über die Empfindlichkeit der Klein- und Familienbetriebe, siehe Ebd., S. 48 und weiter.

che: Fisch und andere Meeresfrüchte, viel Mittelmeergemüse (in der ersten Linie Tomaten), Knoblauch, Prosciutto, Oliven und Olivenöl, usw. Und endlich kommen wir zu den lokalen Gerichten. Sie sind primär ein Teil der Mittelmeerküche und können deshalb manchmal schwierig zu unterscheiden im Vergleich mit ihren schon erwähnten «klassischen» Mittlemeer Gerichten. Die wichtigsten Eigenschaften der lokalen Küche ist sowohl die Verwendung der lokalen Zutaten, als auch die ortspezifische Zubereitung.

Einige Beispiele des lokalen Essens[7]

Meine Gesprächspartner haben eine genaue, aber gleichzeitig natürlich unoffizielle und ganz persönliche Klassifikation der Gäste: An einer Seite sind einige, die nur internationalles Essen wollen. Die sind in der Regel, meinen die lokalen Restaurantinhaber, an der lokalen Kultur nicht interessiert. An der anderer Seite, gibt's die Gäste, die die lokale Kultur besser kennenlernen wollen und die die lokale Küche bevorzügen – mit, natürlich, eine Bunte Mischung der Subkategorien. Natürlich gibt es auch ein großer Teil der Gäste, die fast ausschließlich in den Fast-Food Restaurants essen und zeigen fast überhaupt kein Interesse für die traditionelle Küche.

Die Rolle des traditionellen Essens wurde, wie schon erwähnt, durch die Feste des Jubiläums der 120 Jahre des organisierten Tourismus betont: Im Rahmen der Jubiläumsfeier wurden neun Kommissionen gegründet, eine davon die Kommission für Gastronomie[8].

Als Teil des öffentlichen Festes, das das ganze Jahr dauern wird, wurde einen kostenloser Kurs für alle Köche organisiert, die möchten ein Zertifikat kriegen, das ihre Fähigkeit, die traditionellen Gerichte Crikvenicas zubereiten zu können, bestätigt. Der Kurs hat im Februar 2008 im Hotel «Kaštel» stattgenommen und die Lehrer waren die bekannten und mit mehreren Preisen ausgezeichneten Köche. Es wurde gezeicht, wie man 29 traditionelle Gerichte aus Crikvenica und der Umgebung (Selce, Dramalj und Jadranovo) vorbereitet. Diese Gerichte werden weiter in den lokalen Restaurants angeboten und so wird Crikvenica die einzige Stadt Kroatiens mit beglaubigten Restaurants für Zubereitung der lokalen Gerichte. Das Projekt der Beglaubigung hat die Kommission für Gastronomie entworfen und zwar einem wachsenden Interesse der kroatischen und ausländischen Besucher fürs traditionelle Essen der Region entsprechend. Um ein solches Zertifikat kriegen zu können, muß in jedem Restaurant wenigstens einen Koch, der den Kurs erfolgreich beendet hat, tätig sein[9]. Von

7 Alle Fotos der Gerichte sind von der Gastronaut Website genommen (http://www.gastronaut.hr, Zugriff: 14. Oktober 2007); die ersten zwei Fotos von Crikvenica sind von der Website der Touristischen Gemeinde der Stadt Crikvenica genommen (http://www.tzg-crikvenice.hr/, Zugriff: 9. November 2007) und die weiteren vier Fotos hat die Beitragsautorin im Juni 2005 gemacht.

8 Die neun Kommissionen sind die folgende: Kommission für Gesundheitstourism, Kommission für Kultur und Kunst, Kommission für Sport, Kommission für Gastronomie, Kommission für Geschichte und kulturelle Erbe, Kommission für Unterhaltungsprogramm und die lokale Gemeinde, Kommission für Fischerei, Kommission für Protokoll, Öffentlichkeitsarbeit, Marketing und visuelle Identität und Kommission für Betreuung, In: «Odbori» (Kommissionen), die Web-Seite «120 godina turizma» (120 Jahre Tourismus), http://www.120year.com/?page_id=17, (Zugriff: 2. März 2008).

9 Dieses Beispiel zeigt, wie wichtig die Rolle des Kochs ist: „Chefs and cooks, particularly in private hotels and restaurants, typically have an orientation to the idea of service. There is the dedication to task because of the belief that the work they do is skilled, interesting and offers extensive scope for expressing their craft-like abilities.» Urry 2002, wie Anm. 6, S. 68 Für mehr über die Köche, siehe Anthony Bourdain: Dosje kuhinja: Mračne tajne kulinarskog svijeta, Fraktura, Zagreb, 2007.

43 Köchen, die den Kurs besucht haben, haben nur 26 die Prüfung bestanden und das Zertifikat bekommen. Die genaue Regel für die Benutzung des Zertifikates ist noch nicht definiert, aber es wird bald definitiv bestimmt, wieviel lokale Gerichte jedes Restaurant anbieten muß, um das Zertifikat benutzen zu dürfen[10]. Für die öffentliche Benutzung hat die Kommission für Gastronomie ein Kochbuch mit dreisig traditionellen Rezepten herausgegeben und im Internet hochgeladen[11].

Batuda – Suppe mit Bohnen, Mais, Kartoffeln und geräuchertes Fleisch

Braveća juha – Rindsuppe

Buzara od mrkača – Krake mit Kartoffeln und Knoblauch

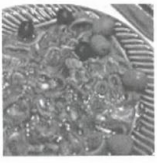
Miješana buzara – gemischte Meeresfrüchte: Garnelen, Miesmuscheln, Tomaten, Knoblauch und Wein

Oslić na crikvenički način – Dorsch, traditionell zubereitet, mit Zwiebeln, Tomaten, Fischsuppe und Wein

Pogača sa slanim srdelama – rundes Brot mit Sardellen

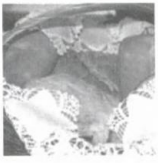
Rezani goveđi biftek s kuhanim povrćem – Beefsteak mit gekochtem Gemüse

Riblji odresci s komoračem – Fischsteaks (Goldbrasse oder Wolfsbarsch) mit Fenchel



Salata od slanih inćuna – Salzsardellensalat mit Knoblauch, Olivenöl, Zitrone, Oliven und Tomaten

Uštipci s jabukama – traditionelle Apfelkrapfen



10 Wie Anm. 4 und «Odbor za gastronomiju» (Kommission für Gastronomie), die Web-Seite «120 godina turizma» (120 Jahre Tourismus), http://www.120year.com/?page_id=27&preview=true (Zugriff: 6. März 2008).

11 "Autohtona crikvenička jela», http://www.120year.com/wp-content/uploads/2008/03/recepti.pdf (Zugriff: 24. März 2008).

Es ist selbstverständlich, daß ein gegenwärtiges Angebot der alten, traditionellen Gerichte in der Zeit der Moderne zu einem in der ersten Linie wirtschaftlichen Zweck dient: Die Gäste möchten Authentizität und die Gastgeber bieten sie an. Es ist meistens nicht so wichtig, daß diese Authentizität nicht unbedingt «authentisch», sondern zum Teil auch «staged» ist[12]; die Elemente einer Kultur wurden ständig neugestaltet und in diese erneuerte Herstellung und Neugestaltung kommen immer wieder alte Elemente vor und immer wieder eine neue Rolle in den neuen Umständen spielen. Restaurants spielen hier eine weitere Rolle: Die wirtschaftlichen Umstände[13] umgrenzen zum großen Teil das kulinarische Angebot[14] und die Restaurants müssen immer wieder um Status, Gäste und Umsatz kämpfen und deshalb gibt es einerseits Anpassungen an den Bedürfnisse der Gäste und andererseits Innovationen, Spezialisierungen und wachsende Auswahl.

Das Essen ist, unabhängig von der wirtschaftlichen Perspektive, ein bedeutsamer Teil der lokalen Kultur und Identität und für einen Fremden sind Restaurants oder Gasthäuser der beste – und manchmal auch der einzige Punkt, wo man die lokale Cuisine kosten kann und es sind nicht nur die modernen Touristen, die solche Meinung haben: «Nineteenth-century English and American tourists in Paris were among the first to assume that local 'national character' revealed itself in restaurant dining rooms»[15]. Es ist nicht nur das Essen, sondern auch die Begegnung mit der lokalen Bevölkerung (sowohl die Kellner und andere Beschäftigte als auch die Gäste), daß der Besucher in Restaurants interessant findet. Wie die Besucher immer wieder neue Inhalte brauchen, wird das touristische Angebot auch immer wieder neu hergestellt[16]. Im aktuellen Fall von Crikvenica haben sich mehrere Faktoren verknüpft: die wirtschaftlichen mit den kulturellen, die historischen mit dem diesjährigen Jubiläumsfest und noch dazu mit dem globalen Trend von Revitalisierung den Elementen sogennanter «immateriellen Kultur» in der Suche nach dem «Ursprünglichen».

12 Urry 2002, wie Anm. 6, S. 9.

13 "[…] restaurants were enterprises, confronted with marked rules of price setting, production cost, sale figures, workforce turnover, productivity and competitiveness." In: Jacobs, Marc u. Scholliers, Peter: Vaut ou ne vaut pas le détour: Conviviality, Costom(er)s and Public Places of New Taste since the Late Eighteenth Century. in: Jacobs, Marc u. Scholliers, Peter (Hg.): Eating Out in Europe: Picnics, Gourmet Dining and Snacks since the Late Eighteenth Century. Berg, Oxford u. New York, 2003, S. 1-15, hier: 10.

14 "[…] a restaurant offered a choice of dishes, thus leaving the decision of that to eat to the individual. […] The change of the menu card reflected this innovation: before the breakthrough of the restaurant (an still today at weddings or private parties) a menu was mostly a card that informed the eater what he or she would eat, but with the restaurant a menu became a card that informed the eater about the choice and the price. It was a key element that allowed the marking of the boundaries, the stressing of preferences, the construction of good taste […]», In: Jacobs, Marc u. Scholliers, Peter, 2003, wie Anm. 13, hier: 10.

15 Spang, Rebecca L.: The Invention of the Restaurant: Paris and Modern Gastronomic Culture. (Harvard Historical Studies 135). Cambridge, Massachusetts u. London, England, 2000, S. 4.

16 Štifanić, Mirko: Sociologija turizma. Adamić, Rijeka, 2002, S. 41.

Kulturelles Erbe und Tourismus

Vermarktetes kulturelles Erbe - japanische Touristen und das deutsche kulturelle Erbe

Akemi Kaneshiro-Hauptmann

Japanische Reisebüros werben für Deutschlandreisen nicht mehr nur mit der Romantischen Straße, sondern auch, aufgrund der Popularität des Welterbes in Japan, mit dem deutschen Weltkulturerbe als Reiseziel. Denn mit dem Standardprogramm lassen sich nicht mehr genügend Kunden nach Deutschland locken. Meines Erachtens suchen die Reiseveranstalter die Schauplätze nach festen Kriterien aus, die ihrer Meinung nach den Wünschen ihrer Kunden entsprechen, hauptsächlich nach Größe, Schönheit und Alter. Die beiden ersten Kriterien sind besonders wichtig, das letzte ist von geringerer Bedeutung. Während meiner Tätigkeit als Reiseleiterin für japanische Touristen in Deutschland habe ich festgestellt, dass jeder eine bestimmte Vorstellung von Welterbe besitzt, diese aber nicht zu allen Welterbestätten passt. Viele Besucher sehen deshalb andere Objekte, die keine Welterbestätten sind, als welterbewürdig an. Die interessante Reaktion einer meiner Reisegruppen beim Besuch eines Weltkulturerbes, der ehemaligen Klosteranlage in Lorsch, veranlaßte mich, über die Bedeutung des Welterbes und die Rolle des Fremdenführers neu nachzudenken.

Destinationen von japanischen Touristen in Deutschland

Nach Angaben des Statistischen Bundesamtes besuchten 2005 ca. 730 000 japanische Touristen Deutschland[1]. Deren wichtigste Reiseziele waren die Städte München, Frankfurt am Main, Berlin, Düsseldorf, Dresden, Hamburg, Köln, Stuttgart, Hannover, Rothenburg ob der Tauber, Heidelberg, Füssen, Nürnberg, Schwangau, Rüdesheim und Leipzig, welches entweder Messestädte, Touristenstädte oder beides sind[2]. Um ihre begrenzte Urlaubszeit effektiv zu nutzen, d.h. so viel wie möglich zu erleben, buchen 74% der Japaner eine Reise in einem Reisebüro[3]. Bei der Auswahl des Reiseziels spielen Reiseprospekte, die kostenlos in Prospektständern vor den Reisebüros zur Verfügung gestellt werden, eine große Rolle. Während ihres kurzen Aufenthaltes, zwischen sechs und zwölf Tagen, besuchen sie oft zusätzlich noch andere europäische Ländern, u.a. die Schweiz, Österreich, Frankreich oder Polen. Je nach dem Ausgangspunkt sind die Länderkombinationen unterschiedlich[4].

1 Diese Zahl erhielt ich im Januar 2007 auf eine Anfrage vom Statistischen Bundesamt.

2 Dies sind die Städte, mit den höchsten Zahlen an Übernachtungen japanischer Touristen. Aus: German National Tourist Office: Marktinformation Japan 2007.
Online unter www.deutschland-extranet.de/pdf/MI_Japan_2007(1).pdf (Zugriff: 21.11.2007).

3 wie Anm. 2.

4 Das beliebste Reiseziel japanischer Touristen in Europa war 2005 Frankreich, die zweitbeliebtesten Länder Italien und Malta, Deutschland folgt auf Platz drei. Aus: German National Tourist Office: Marktinformation Japan 2007. Online unter www.deutschland-extranet.de/pdf/MI_Japan_2007(1).pdf (Zugriff: 21.11.2007).

Laut dem Forschungsinstitut „Sekaiisan Research Institute“[5] in Hiroshima wurde der Welterbe-Boom in Japan vor ca. sieben Jahren durch die Ausstrahlung einer Fernsehserie zum Welterbe des Privatsenders TBS[6], die 1996 mit einer Sendung über die Ruinenstadt Machu Picchu in Peru begann, ausgelöst. Viele Reiseveranstalter haben auf diesen Boom reagiert.

Meine Auswertung von 32 Reiseprospekten aus dem Zeitraum vom April 2007 bis März 2008 zeigt, dass zurzeit der Besuch von insgesamt zwanzig deutschen Welterbestätten in Pauschalreisen angeboten wird. [7] Als Beispiel sei hier die Europareise „Europa speziell für Sie“ genannt. Auf der Titelseite finden sich folgende Werbesprüche: „Möchten Sie in einem fernen Land neue Begeisterung und Freude erleben? Wir empfehlen Ihnen ganz überzeugend das ‚Europa speziell für Sie‘. Wir – das ‚Hankyū Verkehrsreisebüro‘ - helfen Ihnen bei Ihrer Begeisterung. Lassen Sie uns zusammen gehen, auf die Begeisterungsreise!“.[8] Dabei wird auch der Welterbebesuch kurz erwähnt und beworben, wobei von der Bedeutung der Objekte fast keine Rede ist. Bei einer anderen Pauschalreise wurde der Welterbebesuch folgendermaßen empfohlen: „Besuch der drei deutschen Weltkulturerbestätten Wieskirche, Bamberg und Würzburger Residenz“[9]. Für eine Reise zu den mittlerweile auch zu beliebten Reisezielen gewordenen deutschen Weihnachtsmärkten wirbt der Reiseveranstalter wie folgt um Kunden: „Wir besuchen nicht nur Weihnachtsmärkte, sondern wir freuen uns auf den Spaziergang in der Welterbestätte Bamberg“.[10]

Durch meine Tätigkeit als Reiseleiterin, durch die Kommentare der japanischen Touristen und durch die Art und Weise, wie in Japan das Welterbe Deutschlands beworben wird, kann ich Rückschlüsse darauf ziehen, welche Erwartungen japanische Touristen an ein Welterbe der UNESCO haben: es soll „groß“, „schön“ und „alt“ sein. Idealerweise sollte das Objekt in eine schöne Landschaft eingebettet sein. Zu dieser Vorstellung passte die ehemalige Klosteranlage Lorsch nicht. Um das Welterbe-Image der Japaner zu ergänzen, gehe ich hier zunächst auf ein sehr beliebtes Reiseziel von Japanern in Deutschland ein, Schloss Neuschwanstein auf der Romantischen Straße.

---

5 Dies ist ein privates „Institut zur Erforschung des Welterbes“, das mit verschiedenen Reiseveranstaltern zusammenarbeitet. Siehe Online unter www.wheritage.net/ (Zugriff: 21.11.2007).

6 Danach wurden und werden zahlreiche Sendungen und ein paar Serien über das Weltkulturerbe der UNESCO produziert, darunter das Projekt vom NHK „Sērie Sekaiisan hyaku [auf Deutsch: Welterbe 100]“. Laut Angabe von NHK sollen jährlich mehr als 100 Folgen ausgestrahlt werden. Bis März 2037 sollen alle Welterbestätten – Kultur sowie Natur - in fünfminütigen Sendungen vorgestellt werden. http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=25944&URL_DO=DO_PRINTPAGE&URL_SECTION=201.html (Zugriff: 21.11.2007). Ziel ist auch, dass die Zuschauer das Welterbe zu „100 %“ genießen. Vgl. Online unter www.nhk.or.jp/sekaiisan/series100_faq.html (Zugriff: 21.11.2007).

7 Es handelt sich dabei um folgende Welterbestätten: Aachener Dom, Würzburger Residenz und Hofgarten, die Wallfahrtskirche Wieskirche, die Schlösser Augustusburg und Falkenlust in Brühl, Dom und Michaelkirche in Hildesheim, die Hansestadt Lübeck, Schlösser und Parks von Potsdam und Berlin, die Altstadt von Bamberg, Stiftkirche, Schloss und Altstadt von Quedlinburg, Kölner Dom, das Bauhaus und seine Stätten von Weimar und Dessau, Luthergedenkstätten in Eisleben und Wittenberg, Klassisches Weimar, Wartburg, Museumsinsel Berlin, Gartenreich Dessau-Wörlitz, Oberer Mittelrhein, Dresdner Elbtal, Rathaus und Roland in Bremen, Grenzen des Römischen Reiches, obergermanisch-raetischer Limes und die Altstadt von Regensburg.

8 Reiseprospekt „Totteoki yōroppa [auf Deutsch: Europa speziell für Sie]“ vom Hankyū Verkehrsbüro für den Zeitraum August 2007 und April 2008.

9 Aus dem Reiseprospekt „Kurisumasuichi [auf Deutsch: Weihnachtsmärkte]“ von Kinki Nippon Tsūrisuto für den Zeitraum zwischen 26. November 2007 und 22.Dezember 2007, 12.

10 wie Anm. 8, 4.

Ist Schloss Neuschwanstein ein Welterbe?

„Schloss Neuschwanstein können die Besucher in jeder Jahreszeit bewundern", so heißt es in einem Prospekt zu einer Pauschalreise zur Romantischen Straße[11]. Mittlerweile ist der Besuch des Schlosses Neuschwanstein, das in Prospekten häufig als Höhepunkt einer Deutschlandreise angepriesen wird, ein Muss für nahezu jeden Deutschlandreisenden geworden. Dies zeigt auch die Tatsache, dass am Schalter für die Beratung von Individualreisenden in einem Reisebüro am Hauptbahnhof von Osaka ein Poster der Fluggesellschaft Thai Airways vom Schloss Neuschwanstein und ein Poster der japanischen Fluglinie All Nippon Airways (ANA), das den Frankfurter Dom zeigt, hängt. Zwar handelt es sich bei beiden Objekten um kein Welterbe[12], aber sie sind für Werbezwecke sehr gut geeignet. Aufgrund der Vorstellungen japanischer Touristen vom Welterbe haben mich bereits einige Reisende gefragt, ob Schloss Neuschwanstein auch ein Weltkulturerbe der UNESCO ist. Für sie genügt es, um es für ein Welterbe zu halten, dass das Schloss groß und schön ist und noch dazu über prächtige Innenräume verfügt, die zur märchenhaft malerischen Landschaft passen, wobei seine historische Bedeutung keine Rolle spielt. Meines Erachtens besitzen japanische Touristen, unabhängig von ihrem Bildungsgrad, ein nahezu einheitliches Bild, was das Welterbe der UNESCO betrifft. Sie wollen schon auf den ersten Blick, aufgrund des Alters und der Größe eines Objektes dessen Bedeutung erkennen. Woran liegt diese Einstellung?

Welche Erwartung haben japanische Touristen an das Welterbe?

Dies hängt stark von der Präsentation des Welterbes in den Medien ab. Das Weltkultur- und Naturerbe der UNESCO wird in Japan wunderschön mit audio-visuellen Mitteln, Reisesendungen und DVDs, die man in der Videothek erhalten kann, präsentiert. Es gibt zwar auch umfangreiche Reiseliteratur mit Fotos (Reiseführer, Reiseprospekte, usw.), aber den größten Einfluss auf die Wahl des Reiseziels haben die Medien und mündliche Informationen, wie Reiseberichte von Freunden und Bekannten, eben das „Reden über Erfahrung", wie auch der Buchtitel von Albrecht Lehmanns kulturwissenschaftlicher Bewusstseinsforschung lautet[13]. Auch Fotoaufnahmen von Urlaubsorten, die Bekannte, Freunde oder Familienmitglieder gemacht haben, beeinflussen die Wahl des Reiseziels. Überdies kann man sich im Internet auf japanischsprachigen Seiten über deutsche Sehenswürdigkeiten informieren, was ebenfalls die

11 JTB World Vacations (Hg.): Lukku JTB. Chūoh, doitsu, romanchikku kaidō [auf Deutsch: LOOK JTB. Mitteleuropa, Deutschland, Romantische Straße]. Tokyo 2007, 21.

12 Die hessische CDU will wegen der historischen Bedeutung als Krönungskirche der deutschen Könige und Kaiser in der römischen Kaiserzeit den Frankfurter St. Bartholomeus Dom als Weltkulturerbe auf die Liste des Welterbe der UNESCO eintragen lassen. Siehe den Zeitungsartikel Online unter www.faz.net/s/RubFAE83B7DDEFD4F2882ED5B3C15AC43E2/Doc~E9C471E21A32248D3BC9+F989CADF07E5F~ATpl~Ecommon~Scontent.html (Zugriff: 05.11.2007).
Beim Schloss Neuschwanstein ist der CSU-Politiker und bayerische Finanzminister Kurt Falthauser bestrebt, es zu erhalten und es auf die Liste der Weltkulturerben setzten zu lassen. Siehe u.a. online unter www.welt.de/bayern/article1077186/Die_Schlacht_um_Schloss_Neuschwanstein.hmtl (Zugriff: 05.11.2007). Online unter www.netzeitung.de/feuillton/kulturnews/583391.html (Zugriff: 05.11.2007). Der Antrag Heidelbergs wurde am 29. Juni 2007 vom Welterbe-Komitee zurückgewiesen. Siehe Online unter http://www.handelsblatt.com/News/printpage.aspx?_p=204493&_t=ftprint&_b=1287498 (Zugriff: 21.11.2007).

13 Albrecht Lehmann: Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens. Berlin 2007.

Reiselust fördert[14]. Wenn ein Welterbe nicht den japanischen Vorstellungen entspricht, welche Reaktion löst dies dann aus? Hierauf möchte ich im nächsten Abschnitt, in dem ich einige Ergebnisse meiner teilnehmenden Beobachtung schildere, eingehen.

Besuch in Lorsch mit einer japanischen Reisegruppe

Während der Fußballweltmeisterschaft 2006 betreute ich eine besondere Reisegruppe[15]. Ihr Hauptziel war der Besuch des Fußballspiels zwischen Japan und Australien in Kaiserslautern, welches Japan leider verlor. Die Teilnehmer dieser Gruppe hatten bereits mehrmals Deutschland besucht. Der Organisator wollte deshalb kein Standardprogramm, etwa die Reise auf der Romantischen Straße von Würzburg bis Füssen oder die Schifffahrt auf dem Mittleren Oberrhein, der zum Welterbe zählt, sondern eine außergewöhnliche Reise anbieten. Sie haben deshalb Baden-Baden, Frankfurt am Main, Worms und einen Winzer am Rhein, wo sich „normale" Pauschalreisende nicht aufhalten, ausgesucht. Es gab noch einen Extrawunsch des Organisators, nämlich dass seine Gäste ein deutsches Weltkulturerbe, die in Japan kaum bekannte ehemalige Klosteranlage Lorsch, besuchen sollen. Der Organisator soll dieses Objekt im Fernsehen gesehen haben und es hat ihn wohl sehr beeindruckt. Deshalb hoffte er, damit den Teilnehmer etwas Neues bieten zu können.

Am 11. Juni 2006 fuhren wir nach dem Mittagessen im eleganten Schloss Kronberg im Taunus mit dem Reisebus nach Lorsch. Unterwegs habe ich auf die Besonderheiten der ehemaligen Klosteranlage Lorsch hingewiesen, wobei ich zum Beispiel die große Macht des ehemaligen Klosters Lorsch betonte, ebenso wie die Bauart der Königshalle aus der karolingischen Zeit, die besonders gut erhalten ist und die vermutlich im Jahr 774 für Karl den Großen gebaut wurde und deren Verwendungszweck nicht klar ist[16]. Da meine Gäste allerdings wegen der Unsicherheit der Informationen und der Nichtexistenz des Klosters mit meinen Erklärungen nicht zufrieden waren, verlor dieses Objekt für sie seine Authentizität. Der Salesmanager aus Japan, der die Reise geplant hatte und mitgereist war, hat mir wegen der Unsicherheit der Informationen den Rat gegeben, die Informationen so zu präsentieren, als wenn sie gesichert wären, weil die Gäste sonst das Interesse verlieren könnten. Hierbei ergab sich für mich der Konflikt, ob ich bei nächster Gelegenheit auf die historischen Unsicherheiten hinweisen soll, auch wenn die Touristen dann das Interesse verlieren, oder nicht. Fremdenführer sollen Wissen vermitteln, aber wie sollen sie sich bei historischen Ungereimtheiten verhalten, insbesondere wenn es um ein Weltkulturerbe der UNESCO geht?

14 Aus den Homepages der Weltkulturerbestädten geht die Marketingsstrategie eindeutig hervor, ob man japanische Gäste gerne empfangen will oder nicht. Die sieben Städte Quedlinburg, Bremen, Bamberg, Steingaden, Würzburg, Regensburg und Dresden bieten eine japanische Homepage an. Ob diese Seite beim Googeln gefunden wird, ist ein anderes Problem. Beim Googeln kam die japanische Homepage der Dresdner Touristinformation, die die informationsreichste ist, erst auf dem 12. Platz, bei der Yahoo-Suche erst auf den 80. Platz (Zugriff: 05.11. 2007). Neben der Gestaltung der Homepage spielt die Qualität der Übersetzung eine wesentliche Rolle. Hier ist die Dresdner Seite am besten. Dagegen klingt auf der Homepage von Regensburg die japanische Übersetzung so rätselhaft, dass fraglich ist, ob Japaner hier weiter lesen möchten.

15 Die 22-köpfige Reisegruppe bestand ausschließlich aus Geschäftsführern und wichtigen Vertretern großer Firmen und deren Ehegattinnen und alle Telnehmer waren Gäste einer Firma.

16 Staatliche Schlösser und Gärten Hessen: Weltkulturerbe Kloster Lorsch: das Mittelalter erwacht. Regensburg 2003, 4-15. Siehe auch Online unter www. Kloster-Lorsch.de/kloster/bauwerk.html (Zugriff: 04.11.2007).

Nach der einstündigen Busfahrt kamen wir auf dem Parkplatz der Klosteranlage an und erreichten nach ca. fünf Gehminuten in sengender Hitze den Zielort. Ich zeigte meinen Gästen die Königshalle und sagte, „Hier befindet sich das Weltkulturerbe der UNESCO: die ehemalige Klosteranlage und dieses Tor, das vor Ihnen steht, ist die Königshalle von 774 und dahinter ist die ehemalige Klosteranlage Lorsch!". Aber meine Gäste waren nicht begeistert, wie der Organisator es sich gewünscht hatte, sondern, ganz im Gegenteil, enttäuscht. Einer sagte, die Anlage sei klein und überhaupt nicht prächtig. Ein anderer fragte mich, warum dieses Objekt ein Weltkulturerbe ist.

Ich wies daraufhin nochmals auf die Besonderheiten und die historische Bedeutung hin, was aber nichts an der Reaktion der Teilnehmer änderte. Während wir an der Königshalle waren, wurden wir von vorbeilaufenden Einheimischen angestarrt. Inzwischen bemerkte auch der besagte Salesmanager die Reaktionen der Teilnehmer und Einheimischen und sagte mir, dass wir jetzt schnell hier „verschwinden" sollten, bevor einer der Teilnehmer „sauer" wird. So sind wir weiter zur nächsten Station, der Stadt Worms, gefahren. Der Dom in Worms war im Vergleich zur Königshalle in Lorsch viel größer und im Dom wurde Orgelspiel geübt. Hier waren meine Gäste dann doch zufrieden, weil sie etwas anders erleben konnten. Aber was hatten sie in Lorsch erwartet? Die Fresken über dem Treppenhaus in der Würzburger Residenz oder der Kölner Dom mit seinen zwei Türmen mit 157m Höhe und die über 250 jährige Baugeschichte können sie sofort verstehen und ihre Besonderheiten begeistern sie. Und das Kloster Lorsch? Um seine Bedeutung zu verstehen fehlen Japanern Kenntnisse der europäischen Geschichte.

Die Auswahlkriterien der UNESCO und Einstellungen der Japaner zum Welterbe der UNESCO

Die Auswahlkriterien der UNESCO Punkt (iii) und Punkt (iv), die die ehemalige Klosteranlage und das Altenmünster in Lorsch betreffen, sind für Japaner nicht leicht verständlich. Die Punkte (iii) und (iv) lauten:

(iii) Die Güter sollen ein einzigartiges oder zumindest außergewöhnliches Zeugnis von einer kulturellen Tradition oder einer bestehenden oder untergegangenen Kultur darstellen.

(iv) Die Güter sollen ein hervorragendes Beispiel eines Typus von Gebäuden, architektonischen oder technologischen Ensembles oder Landschaften darstellen, die einen oder mehrere bedeutsame Abschnitte der Geschichte der Menschheit versinnbildlichen[17].

Wegen des Charakters der Reise - es handelt sich nicht um einen Bildungsurlaub, sondern um eine Vergnügungsreise - wollen sie bei einer Führung lieber nichts Kompliziertes hören, sondern ein Objekt mit den eigenen Augen erfassen und mit Bildern, die sie bereits aus den Medien kennen oder auf Fotoaufnahmen von Bekannten gesehen haben, vergleichen. Deshalb erwarten sie leichtverständliche Objekte um ihre Begeisterung mit nach Hause nehmen zu können. Die Königshalle in Lorsch entsprach somit einfach nicht dem Welterbe-Bild der Japaner und musste für sie deshalb enttäuschend sein. Zwar wollte der Organisator seinen Gästen etwas Neues erleben lassen, jedoch hat er sein Ziel leider nicht im positiven Sinne

17 § 77 der „Richtlinien für die Durchführung des Übereinkommens zum Schutz des Kultur- und Naturerbe der Welt" vom UNESCO-Zentrum für das Erbe der Welt, 2. Februar 2005. Online unter www.unesco.de/fileadmin/medien/Dokumente/Welterbe/WE_Richtlinien.pdf (Zugriff: 21.11.2007).

erreicht, sondern im negativen. Sie wissen jetzt, dass es Welterbestätten der UNESCO gibt, die sie nicht auf den ersten Blick als solche erkennen können. Vermutlich erscheint die Königshalle im Fernsehen größer und der Innenraum mit den Fresken von ca. 1200 prächtiger.

Welches deutsche Welterbe passt dann zu den Kriterien der japanischen Gäste? Meiner Meinung nach ist es etwa die Würzburger Residenz mit Hofgarten (1720-1780), wo man sich zuerst über die gewaltigen Ausmaße der barocken Residenz mit einer Länge von 167 m und 400 Räumen wundert. Wenn man in die Residenz eintritt, sieht man das Treppenhaus mit dem größten zusammenhängenden Deckenfresko der Welt von Giovanni Battista Tiepolo (1751-1753). Wenn man in den Hofgarten geht, erblickt man einen schönen und außerordentlich gepflegten Garten. Die Wieskirche hingegen ist sehr klein, steht aber einsam in einer idyllischen Landschaft - auf einer Wiese mit Kühen. Der Innenraum der Kirche ist prächtig, teilweise mit Gold verziert und mit Deckenfresken versehen. Dieser Überraschungseffekt, wie bei einem Kinderüberraschungsei, wenn ich das hier als ein banales Beispiel nennen darf, ist für viele japanische Touristen wichtig und wirkt authentisch[18]. Die sonstigen Welterbestätten, die in Pauschalreisen angeboten werden, haben ähnliche Überraschungseffekte. Aus diesen Gründen passt Schloss Neuschwanstein dazu, so dass es der Höhepunkt einer Deutschlandreise sein kann und bei japanischen Touristen als Weltkulturerbe gilt. Aber nur wegen seiner Schönheit und Berühmtheit bei Touristen wird kein Objekt auf die Liste der Welterbe der UNESCO aufgenommen.

Wenn aber die Bedeutung eines Weltkulturerbes nur den Bewohnern des eigenen Landes zugänglich ist, ist es dann sinnvoll, diese Kultur durch die UNESCO bewahren zu lassen? Paragraph 81 der Richtlinien des Welterbekomitee der UNESCO bejaht diese Frage, dies ist nur ein scheinbarer Widerspruch: „Beurteilungen des dem Kulturerbe beigemessenen Wertes und der Glaubwürdigkeit der es betreffenden Informationsquellen können sich von Kultur zu Kultur und sogar innerhalb einer einzigen Kultur unterscheiden. Die allen Kulturen gebührende Achtung erfordert, das Kulturerbe in erster Linie innerhalb des kulturellen Kontextes zu betrachten und zu beurteilen, zu dem es gehört“[19].

Beim Ergänzen der Wissenslücke der Touristen können Fremdenführer einen wichtigen Beitrag leisten. Sie müssen Sehenswürdigkeiten, hier das Welterbe der UNESCO, verständlich erklären und auf dessen Bedeutung hinweisen können, auch wenn dies aufgrund kultureller Unterschiede manchmal schwierig ist. Außerdem ist es wichtig, dass Fremdenführer ihre Führung je nach Alter und Interessen der Teilnehmenden individuell und spontan gestalten können, da man vor einer Führung nur wenige Informationen über eine Gruppe erhält. Eine „gelungene“ Stadtführung bedeutet für mich, die Teilnehmer sollen nicht nur Spaß haben und mit meinen Erklärungen zufrieden sein, sondern auch die Bedeutung eines Objektes erfassen und mit nach Hause nehmen. Vielleicht empfehlen sie das Objekt dann in ihrem Bekanntenkreis weiter und tragen so zum Erhalt des Weltkulturerbes für folgende Generationen bei. Insofern sollte die Rolle des Fremdenführers als Vermittler der Kultur und ihrer Nachhaltigkeit nicht unterschätzt werden. In Bezug auf die Welterbestätten wäre es daher vielleicht sinnvoll, wenn es ein, den UNESCO-Richtlinien entsprechendes, von den Ländern und Staaten geprüften Prädikat für Fremdenführer gäbe, um die Qualität der Führungen zu steigern und dadurch auch das Verständnis für das Welterbe zu mehren. Bei Fremdenführungen

18 Ob dies für alle Touristen gilt, kann die Autorin noch nicht bejahen, dafür benötigt sie weitere Untersuchungen.

19 wie Anm. 18.

sind selbstverständlich Fremdsprachenkenntnisse eine Grundvorrausetzung, aber historisches Wissen und Kenntnisse über kulturelle Unterschiede sind für eine gelungene Stadtführung ebenfalls unentbehrlich. Hier kann sicherlich auch die Volkskunde und die Interkulturelle Kommunikationsforschung einen Beitrag leisten.

Wer reist, berichtet auch darüber. Die Erzählungen im Bekannten-, Freundes- und Familienkreis können nicht nur als eine Form der Werbung betrachtet werden, sie sind auch aus volkskundlicher Sicht interessant, da die Erwartung an das Weltkulturerbe daraus ablesbar ist. Außerdem wirken sich eigene Erfahrungen während einer Deutschlandreise auf das Deutschlandbild von japanischen Touristen aus, was bisher noch nicht erforscht worden ist. Der Unterschied zwischen Fachleuten und allgemeinen Touristen in Hinsicht auf das Verständnis eines Welterbes ist mit meinem Beispiel in Lorsch klar geworden. Je kleiner diese Kluft wird, desto mehr würden Laien die Bedeutung des Welterbes der UNESCO verstehen. Meines Erachtens trägt das zur Nachhaltigkeit des Welterbes bei. Der Einsatz des Fremdenführers als Vermittler soll in Zukunft mehr Bedeutung gewinnen. Zum Schluss möchte ich sagen, dass man durch die Vermarktung des Welterbes, bzw. die Popularität des Welterbes, mehr Möglichkeit hat, die Objekte Welterbe anzufassen und zu „begreifen". Man sollte diese Gelegenheit für die Lehre von der Nachhaltigkeit der Kultur nutzen, weil Kultur für alle da ist, nur so gewinnt das Welterbe eine universale, allgemein verständliche Bedeutung. Zwar sind die japanische Pauschalreisenden und ihr Reiseverhalten für Europäer merkwürdig und schwer verständlich, dieses Problem könnte sich in Zukunft jedoch entschärfen, wenn das eintritt, was der Wirtschaftsforscher Egon Smeral voraussieht: „Bei höherer individueller Arbeitsleistung des Einzelnen werden immer weniger Menschen Jobs haben; die Anzahl vom ‚burn-out' betroffenen Mitbürger wird stark steigen. Extrem formuliert könnte man sagen, dass jene, die sich Freizeitgüter und Reisen leisten könnten, unter Zeitknappheit leiden werden und jene, die Zeit hätten, über keine oder nur beschränkte Mittel für den Freizeitkonsum verfügen. Die zunehmende Zeitknappheit wird in Zukunft auch dazu führen, dass sich einerseits immer weniger Menschen ein Fernbleiben vom Arbeitsplatz (also Urlaub) leisten werden können, und andererseits die ‚Zeitsensibilisierung' zunimmt, so dass die Qualität des (Kurz-) Aufenthaltes in stärkerem Ausmaß nach den Erlebnissen pro Stunde oder Minute bewertet werden wird"[20]. Dann würde sich das neue Reiseverhalten dem jetzigen japanischer Pauschalreisender annähern, wodurch das Image des Welterbes in Japan auch für Europäer an Bedeutung gewinnen könnte.

20 Egon Smeral: Veränderungen der sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen: Konsequenzen für die europäischen Tourismus- und Freizeitmärkte: In: Harald Pechlaner und Dirk Glaeßer (Hg.): Risiko und Gefahr im Tourismus. Erfolgreicher Umgang mit Krisen und Strukturbrüchen. Berlin 2005 (Schriften zu Tourismus und Freizeit, Bd. 4), 293-308, hier: 296.

Die „Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm

Zwischen UNESCO-Welterbe und Verheimatung

Bernhard Lauer

Die „Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm gehören zu den großen Werken der Weltliteratur und sind neben der Lutherbibel das wohl bekannteste und weltweit am meisten verbreitete deutschsprachige Buch. Zusammengetragen und bearbeitet wurden die Grimmschen Märchen überwiegend im kurhessischen Kassel; Jacob und Wilhelm Grimm wollten mit ihrer Sammlung dabei nicht allein ein „Erziehungsbuch" für die Kinder schaffen, ihre Arbeit sollte gleichzeitig ein Beitrag zur Aufsammlung und Neubewertung der sog. „Volkspoesie" sein und erhielt dadurch im Zeitalter der Napoleonischen Fremdherrschaft – die „Kinder- und Hausmärchen" erschienen erstmals 1812 und 1815 in zwei Bänden in Berlin[1] – auch eine politische Dimension im Kontext der romantischen Bewegung in Deutschland.

Die Kasseler Handexemplare der „Kinder- und Hausmärchen" mit zahlreichen eigenhändigen Notizen und Ergänzungen von Jacob und Wilhelm Grimm wurden am 17. Juni 2005 auf der in Lijang (Volksrepublik China) abgehaltenen Weltkonferenz der UNESCO auf Antrag der Brüder Grimm-Gesellschaft zum „Weltdokumentenerbe" (Memory of the World, Mémoire Documentaire du Monde) erklärt.[2] Im Mittelpunkt stehen hier die 1812 bis 1815 zweibändig erschienene erste Auflage (= Brüder Grimm-Museum Kassel: 8° Grimm 79 [1–2) sowie die 1819 bis 1822 dreibändig erschienene zweite Auflage (= Brüder Grimm-Museum Kassel: 8° Grimm 80 [1–2) sowie weitere handschriftliche und gedruckte Quellen. Die seit 1806 vornehmlich in Kassel gesammelten und motivisch wie sprachlich bearbeiteten Grimm-Märchen sind die erste systematische Zusammenfassung und wissenschaftliche Dokumenta-

1 Kinder-und Haus-Märchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Berlin: in der Realschulbuchhandlung, 1812–1815. XXVIII, 388, LX S.; XVI, 298, LXX S., 3 Bll. – Zu Lebzeiten der Brüder Grimm erschien diese zweibändige sog. „Große Ausgabe" zwischen 1812 und 1857 insgesamt siebenmal, wobei der in der Erstausgabe noch in den Textbänden abgedruckte wissenschaftliche Kommentar zur Überlieferungsgeschichte der einzelnen Märchentexte in einem separaten dritten Band nur zweimal, nämlich 1822 und 1856, erschien. Nach dem Vorbild der ersten englischen Ausgabe der Grimmschen Märchen mit 31 ausgewählten Märchentexten und den witzigen Illustrationen von George Cruikshank (1792–1878) (London: Published by C. Baldwyn, 1823) gaben die Brüder Grimm zwischen 1825 und 1858 selbst eine einbändige sog. „Kleine Ausgabe" ihrer Märchen mit 50 Texten heraus, die ihr jüngerer Bruder Ludwig Emil Grimm (1790–1863) mit sieben Illustrationen versah. Vgl. dazu die ausführliche Dokumentation in meiner Darstellung zur Überlieferungsgeschichte der Grimmschen Märchen im Ausstellungskatalog von Dieter Hennig und Bernhard Lauer (Hrsg.): Die Brüder Grimm – Dokumente ihres Lebens und Wirkens. Kassel: Weber & Weidemeyer, 1985, S. 558–563, Kat.Nr. 611–619 u. 621–627 (= 200 Jahre Brüder Grimm, 1).

2 Bernhard Lauer: Die „Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm als „Weltdokumentenerbe". Zur Anerkennung der Kasseler Handexemplare. In: Jahrbuch der Brüder Grimm-Gesellschaft 11–12, 2001–2002, S. 7–40 (mit umfangreicher Bibliographie und einer Zusammenfassung in englischer und in französischer Sprache).

tion der gesamten damals bekannten europäischen und orientalischen Märchentraditionen. Im Kasseler Brüder Grimm-Museum finden sich fast alle in deutscher Sprache erschienenen Gesamt-, Teil- und Einzelausgaben sowie zahlreiche Übersetzungen der Grimmschen Märchen in über 160 verschiedenen Sprachen und Kulturdialekten aller Erdteile.

„Die Kinder- und Hausmärchen", – so heißt es im Antrag der Brüder Grimm-Gesellschaft vom 8. April 2004 an die UNESCO, – „gleichen einem Hohlspiegel, der eine durch mehrere Kulturen geprägte Märchentradition einfängt, in neuer Form zusammenfaßt, bündelt und so zurückstrahlt, daß eine neue Tradition daraus erwächst und, gebunden an das Werk, weltweite Wirkung entfaltet. Die Verbreitung der Grimmschen Märchen ist ein Ausweis ihres exemplarischen Charakters, der – in der deutschen Romantik verwurzelt – die Poesie der menschlichen Vorstellungswelt in universell gültiger Form ergriffen und niedergelegt hat. Die Einzigartigkeit und globale Wirkung dieser Sammlung geht darauf zurück, daß die Brüder Grimm in der literarischen Codierung der vorliterarischen Überlieferung die deutsche und europäische Bezugswelt überschritten und ein universelles Muster völkerübergreifender Märchenüberlieferung geschaffen haben."[3]

Trotz ihrer immanent transnationalen Struktur und trotz ihrer überlieferungsgeschichtlich supranationalen Ausrichtung – Jacob und Wilhelm Grimm benennen ihre Sammlung bezeichnenderweise schlicht „Kinder- und Haus-Märchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm" und nicht etwa „Deutsche Märchen" o.ä. – ist es gerade diese Märchensammlung gewesen, die in aller Welt ein Bild von Deutschland, von deutscher Geschichte, deutscher Geistesart, deutschem Gemüt und deutscher Befindlichkeit aufgebaut hat, das bis in die Gegenwart über die Sprache, vermehrt aber über weitere Medien von der Bildenden Kunst über Oper, Theater, Hörspiel und Film bis in die Werbung und die neuen elektronischen Formen der Kommunikation vielfach weiterwirkt.

Auf der einen Seite haben die Brüder Grimm in der überlieferungs- und motivgeschichtlichen Dokumentation ihrer Texte stets den internationalen Zusammenhang der Märchen präzise und ausführlich herausgestellt – etwa zu der antiken Erzählung von „Amor und Psyche" (1. Jh.) oder dem altindischen „Pantscha-Tantra" (3./4. Jh.), den persisch-arabischen Traditionen der Märchen der „1001 Nacht" (seit dem 8./9. Jh. belegt) oder den mittelalterlichen Legenden der „Gesta Romanorum" (14. Jh.) bis hin zu den ersten zusammenhängenden europäischen Märchensammlungen von Gianfranceso Straparola (Venedig 1559), Giambattista Basile (Neapel 1634), Charles Perrault (Paris 1697) und anderen.

Auf der anderen Seite haben sie jedoch, z.B. in den Vorworten zu den Märchen, suggeriert, daß es sich bei den gesammelten Texten um „echte, lebendige und ursprüngliche" Volkspoesie handle, um die Reste uralter bis in vorliterarische Zeiten zurückreichende volkstümliche Überlieferungen, in denen – so Wilhelm Grimm 1814 im Vorwort zum zweiten Band der Märchen – „urdeutscher Mythos" liege, „den man für verloren gehalten".[4] Auch die herausgehobene Stilisierung der Erzählerin Dorothea Viehmann (1755–1815) aus dem bei Kassel gelegenen Dorfe Zwehren zur „stockhessischen Märchenfrau" – sie ist die einzige mündliche Quelle der Grimms, die namentliche Erwähnung findet und seit der zweiten Auflage der Märchen von 1819 mit ihrem Porträt das Frontispiz des zweiten Bandes ziert – hat erste Grundla-

3 Bernhard Lauer (wie Anm. 2), S. 10.

4 Kinder- und Haus-Märchen (wie Anm. 1), Band 2, 1815, S. VII (die Vorrede ist datiert: „Cassel, am 30. September 1814"; Jacob Grimm weilte zu dieser Zeit schon in Wien, wo er in der Funktion eines kurhessischen Legationssekretärs am Kongreß teilnahm.

gen für die spätere „Verheimatung" der Grimmschen Märchen gelegt. Und schließlich haben die zahlreichen Herkunftsverweise im Grimmschen Kommentar zu den mündlichen Quellen ihrer Märchen wie z.B. „Aus Kassel", „Aus Zwehrn", „Aus den Maingegenden", „Mündlich aus Hessen", „Aus dem Paderbörnischen" oder „Aus dem Münsterland" die Vorstellung von einer genuin deutschen Märchentradition unterstützt und genährt.

So kommt es, daß heute der Begriff des Märchens in aller Welt zuerst mit den „Kinder- und Hausmärchen" verbunden wird und im Bereich der romanischen Märchenüberlieferung – von Charles Perrault in Frankreich einmal abgesehen – die Brüder Grimm z.B. ihre großen europäischen Vorläufer Straparola und Basile fast völlig verdrängt haben. Fragt man z.B. in einer italienischen Buchhandlung nach dem Märchen von „Cenerentola", das sowohl bei Straparola als auch bei Basile seit dem 16. und 17. Jahrhundert wiederholt gedruckt wurde, so erhält man stets nur das Grimmsche „Aschenputtel", während die italienischen Texte allenfalls antiquarisch zu beschaffen sind. Und besucht man gar eine Buchhandlung in Tokyo oder Osaka mit der Frage nach „dôwa" oder „meruchen" (jap.: Märchen), so wird man neben unzähligen Einzelausgaben auf inzwischen fünf miteinander konkurrierende und gleichzeitig auf dem Markt vorhandene Gesamtausgaben der Grimmschen Märchen verwiesen.[5]

Der Grund für dieses Phänomen der weltweit dominanten Rezeption der Grimmschen Märchen liegt neben der dieser Sammlung eigenen herausragenden inhaltlichen und poetischen Qualität auch in der schon zu Lebzeiten von Jacob und Wilhelm Grimm einsetzenden Verheimatung der „Kinder- und Hausmärchen" in Hessen und Deutschland. Dies sei nachfolgend an verschiedenen Aspekten konkret aufgezeigt.

Die biographische Verheimatung

In der Darstellung der Entstehung der „Kinder- und Hausmärchen" entwickelt sich schon früh das Stereotyp der märchensammelnd über Land ziehenden Grimm-Brüder, die ihre Texte bei armen, alten und ungebildeten Menschen in Bauernkaten und auf Spinnstuben aufgespürt hätten. In einem mit „Los Hermanos Grimm" betitelten Artikel in der zu Madrid erscheinenden Zeitschrift „El Tiempo" heißt es 1846 beispielsweise: „[Die Brüder Grimm] wollen die alten Märchen des Landes aufsammeln; sie wollen zu Fuß durchs ganze Land gehen; sie wollen die alten Weisheiten der Völker retten: das Rheinufer entlang, durch Hessen, im dunklen Schwarzwald, in Böhmen und in der Pfalz. Sie [...] machen sich samt Stock auf den Weg, Sie genießen das ruhige Wandern durch Tal und Land, übernachten bei einfachen Leuten und sammeln Geschichten auf Bauernhöfen, in Bergwerken und am Seeufer ..."[6] Dieses verquere Bild kehrt bis heute in vielfältig modifizierter Form immer wieder und wurde zuletzt von Terry Gilliam in seinem zwar aufwendig produzierten, aber inhaltlich völlig das Thema verfehlenden Film „The Brothers Grimm" (2005) noch gesteigert; bei Terry Gilliam erscheinen die Brüder Grimm als Betrüger und Scharlatane, die zwar märchensammelnd über

5 Leider existiert bis heute keine historisch-kritische Ausgabe der Grimmschen Märchen; die bedeutendsten kritisch-kommentierten Ausgaben nach dem Text der Ausgabe letzter Hand von 1857 sind die dreibändige Ausgabe von Heinz Rölleke (Stuttgart: Reclam, 1980; bis heute zahlreiche (teils erweiterte) Folgeausgaben) sowie die vierbändige Ausgabe von Hans-Jörg Uther (München. Diederichs, 1996). Die meisten fremdsprachigen Übersetzungen gehen von der Ausgabe letzter Hand von 1857 aus, behandeln ihre Vorlage jedoch häufig recht frei.

6 Zit. nach Carol Tylly: Zur Rezeption der Brüder Grimm in Spanien im 19. Jahrhundert. In: Jahrbuch der Brüder Grimm-Gesellschaft 8, 1998, S. 59–77, hier S. 64.

Land ziehen, dabei aber den armen und einfachen Leuten durch Teufel- und Dämonenaustreibungen hemmungslos das Geld aus der Tasche ziehen.

Entscheidend für die Herausbildung solcher Stereotypen sind jedoch vor allem zwei irrende Darstellungen in Deutschland selbst. Um 1894 schuf der Kasseler Maler Louis Katzenstein (1822–1907) sein berühmtes Bild mit der Darstellung des Besuches von Jacob und Wilhelm Grimm bei der Zwehrener Märchenfrau Dorothea Viehmann[7], das bis in unsere Zeit regelmäßig Artikel über die Grimms und ihre Märchen in den Gazetten begleitet. Dabei sind die Brüder Grimm wohl nie selbst bei der Märchenfrau in Zwehren gewesen, diese hat vielmehr in der Grimmschen Wohnung in der Kasseler Marktgasse und später am Wilhelmshöher Tor ihre Märchen erzählt. In entscheidender Weise beigetragen zu dem Bild vom heimischen hessischen Ursprung der Grimmschen Märchen hat danach ein folgenschwerer Irrtum Herman Grimms (1828–1901), des ältesten Sohnes von Wilhelm Grimm. Er deutete 1895 die unter einigen Märchen – z.B. „Rotkäppchen" oder „Dornröschen" u.a. – im Grimmschen Handexemplar stehenden handschriftlichen Herkunftsbezeichnungen „Von der Marie" oder „Marie" als mündliche Beiträge einer alten Kinderfrau im Grimmschen Nachbarhaus in der Kasseler Sonnenapotheke. Zusammen mit Dorothea Viehmann wurde diese aus Rauschenberg bei Marburg stammende Haushälterin namens Marie Müller (geb. 1747) fortan eines der Hauptargumente für den heimischen deutschen Ursprung der Märchen. So schob man im Deutschen Kaiserreich noch vor dem Waffengang mit dem französischen „Erbfeind" jedem Bezug zur Tradition der Perraultschen „Feenmärchen" einen deutlichen Riegel vor. Erst Heinz Rölleke konnte 1975 diese falsche Zuschreibung korrigieren und jene Beiträge einer jungen Kasseler Bürgerstochter im Umfeld der Brüder Grimm, nämlich Marie Hassenpflug (1788–1856), gesichert zuschreiben[8]. Die Hassenpflugs stammten in der mütterlichen Linie von französischen Glaubensflüchtlingen aus der Dauphiné ab, und die französische Tradition wirkte in dieser Familie noch lange nach. Jacob und Wilhelm Grimm wurden etwa 1808 mit den Geschwistern Hassenflug bekannt; später heiratete ihre Schwester Lotte den nachmaligen hessischen Staatsminister Ludwig Hassenpflug. Die Verbindung zu Charles Perrault und zur französischen Feenmärchentradition wird so mehr als augenfällig. Den Brüdern Grimm selbst war dieser Zusammenhang natürlich bewußt; sie lobten den „einfache(n)" und „natürliche(n)" Erzählstil der Märchen Perraults und seinen „Kinderton" sehr[9]; bezeichnenderweise schieden sie ab der zweiten Auflage ihrer Märchen zwei berühmte Texte, nämlich den „Gestiefelten Kater" und den „Ritter Blaubart", aus ihrer Sammlung wieder aus, weil ihnen die Nähe zu Perraults „Le Chat Botté" und „La Barbe Bleue" doch zu offensichtlich erschien. Trotzdem werden heute gerade diese Märchenstoffe eher mit den Brüdern Grimm als mit Charles Perrault verbunden, wie man zuletzt z.B. an dem wirklich schrecklichen amerikanischen Animationsfilm „Shrek" feststellen konnte.

7 Das Original ist wahrscheinlich verschollen; erhalten ist eine Grisaille, die sich heute im Bestand der Neuen Galerie Kassel befindet; vgl. Marianne Heinz u.a. (Bearb.): Bestandskatalog der Gemälde des 19. Jahrhunderts. Kassel: Weber & Weidemeyer, 1992, S. 103, Kat.Nr. 364; im Brüder Grimm-Museum sind weitere Varianten dieses Sujets als Druckgraphiken und Photographien vorhanden.

8 Heinz Rölleke: Die „stockhessischen" Märchen der „Alten Marie". Das Ende eines Mythos um die frühesten KHM-Aufzeichnungen der Brüder Grimm. Zuerst in: Germanisch-Romanische Monatsschrift NF 25, 1975, S. 74–86; auch in Ders.: „Wo das Wünschen noch geholfen hat". Gesammelte Aufsätze zu den „Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm. Bonn: Bouvier, 1985, S. 39–54.

9 Kinder- und Hausmärchen, Kommentarband, 1856, S. 300.

Die sprachliche Verheimatung

Die Brüder Grimm, vornehmlich Wilhelm Grimm, haben ihr ganzes Leben an der sprachlichen und handlungstechnischen Form ihrer Märchen gearbeitet und diese auf einen relativ gleichbleibenden romantisch anmutenden Erzählton gestimmt. Fremde oder ihnen fremd erscheinende Elemente haben die Begründer der Germanistik sukzessive aus ihren Texten ausgeschieden oder durch heimische Elemente ersetzt. Bei dem Märchen „Rotkäppchen" ersetzten sie beispielsweise die aus dem „Petit Chaperon Rouge" von Perrault stammende „Bouteille mit Wein" in der ersten Ausgabe von 1812[10] ab der zweiten Ausgabe von 1819 durch eine schlichte „Flasche Wein"[11]. Auch werden gelegentlich „böse Feen" durch „Hexen" ersetzt; und bisweilen dringt auch ein hessisches Kolorit in die Texte, wie z.B. „Frau Gothel" im Grimmschen „Rapunzel"-Text. Vor allem im 20. Jahrhundert hat sich diese sprachliche Verheimatung in den zahlreichen populären Teil- und Einzelausgaben und bei den vor allem mit pädagogischer Zielrichtung bearbeiteten Märchenadaptionen mit all ihren Vereinfachungen, Kürzungen und Umdeutungen weiter fortgesetzt.[12]

Die verortende Verheimatung

Die Rezeptionsgeschichte der Grimmschen Märchen ist seit der einbändigen sog. „Kleinen Ausgabe", die zu Lebzeiten der Brüder Grimm zwischen 1825 und 1858 zehnmal mit einer Auswahl von 50 Texten sowie sieben Illustrationen erschien und an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ihre größte Verbreitung fand, immer von bildnerischen Elementen begleitet. Während die Erzähltexte zeit- und ortlos für sich selbst stehen, findet in der Märchenillustration stets eine gewisse historische und geographische Verortung statt. Schon 1825 verwendete Ludwig Emil Grimm (1790–1863) bei seinem „Dornröschen"-Bild Architekturelemente aus der gotischen Elisabeth-Kirche zu Marburg[13]. Die Münchner Maler Eugen Napoleon Neureuther (1806–1882) und Moritz v. Schwind (1804–1871) entwickelten in ihren großformatigen Bilderbogen ganze mittelalterlich anmutende Städte- und Schloßlandschaften[14]. Im deutschen Kaiserreich wurden die Bilder noch konkreter: Viktor Paul Mohn (1842–1911) wählte z.B. als Kulisse für sein „Dornröschen" die Burg Elz[15]. Die Beispielreihe ließe sich leicht weiter fortsetzen. Die folgenreichste Verheimatung der Grimmschen Märchen geht jedoch auf den Marburger Maler Otto Ubbelohde (1867–1922) zurück, der 1907 bis 1909 die

10 Kinder- und Hausmärchen (wie Anm. 1), 1812, Bd. 1, S. 113; bei Charles Perrault (1697) bringt Rotkäppchen allerdings noch „une galette & et un petit pot de beure" zum Großmutter; vgl. den parallelen deutsch-französischen Textabdruck bei Bernhard Lauer: Jacob Grimm und Charles Perrault. Zur wiederaufgefundenen Grimmschen Handexemplar von Perraults „Contes du Temps Passé" (1697). In: Jahrbuch der Brüder Grimm-Gesellschaft 8, 1998, S. 79–88, hier S. 85ff.

11 Kinder- und Hausmärchen (wie Anm. 1), 1819, Bd. 1, S. 136.

12 Vgl. dazu aktuell die Dokumentation der in Vorbereitung befindlichen Ausstellung „Märchen machen Schule" (Sommer 2008).

13 Vgl. Cornelia Barth: „… weil die Märchen Ideen zu Bildern geben". Die Märchenillustrationen [Ludwig Emil Grimms]. In: Ludwig Emil Grimm 1790–1863. Maler, Zeichner, Radierer. Hrsg. Von Ingrid Koszinowski und Vera Leuschner. Kassel: Weber & Weidemeyer, 1985, S. 201–215 (= 200 Jahre Brüder Grimm, 2).

14 Vgl. Bernhard Lauer: Text und Bild. Zur künstlerischen Rezeption der „Kinder- und Hausmärchen". In: Die Märchenwelt der Brüder Grimm. Illustrationen aus zwei Jahrhunderten. Eine Ausstellung des Brüder Grimm-Museums im Goethe-Institut Thessaloniki. Thessaloniki: Verwaltung der Kulturhauptstadt Europas, 1997, S. 33–39 u. S. 49–40 u. 59.

15 Vgl. ebenda, S. 72–73.

dreibändige Gesamtausgabe der „Kinder- und Hausmärchen" des Leipziger Turm-Verlages illustrierte und die Märchen sehr deutlich in die hessische Landschaft verlegte. Vor allem Burgen, Schlösser und Rathäuser des mittleren und unteren Lahntales, aber auch hessische Trachten und Volksbräuche brachte er zur Darstellung; er schuf damit Stereotypen, die bis in die Gegenwart hinein mächtig wirken[16]. Die 1975 in Steinau an der Straße, wo die Brüder Grimm ihre Kindheit und frühe Jugend zubrachten, gegründete „Deutsche Märchenstraße" propagiert die konkrete Verortung der Grimmschen Märchen zwischen Hanau, dem Geburtsort der Grimms, und Bremen, der Stadt der gleichnamigen Musikanten, mit so großem touristischem Erfolg, daß inzwischen insbesondere asiatische Touristen in Scharen die dunklen Wälder und die Fachwerkstädte Hessens, Thüringens und Niedersachsens nicht nur auf den Spuren der Brüder Grimm, sondern auch der Grimmschen Märchenhelden besuchen. Daß die Brüder Grimm selbst nie in Bremen waren und daß auch ihre Stadtmusikanten nicht bis Bremen kamen, tut der Begeisterung für die so verheimateten Märchen keinerlei Abbruch.[17]

Die Verheimatung durch Reklame

Nicht nur in der Literatur und Kunst spielen die „Kinder- und Hausmärchen" eine große Rolle, sie haben – teils verändert und umgedeutet – auch Eingang gefunden in unseren Alltag. Versatzstücke und Redewendungen aus den Grimmschen Märchen begegnen uns fast täglich in der Berichterstattung der Medien. Dabei trägt zur Verheimatung auch bei, wenn z.B. „Froschkönig" und „Dornröschen" für Schuhcreme oder Bettwäsche, „Rotkäppchen" für Käse und Schaumwein oder die Grimmschen „Stadtmusikanten" für eine Bremer Schokolade ins Feld geschickt werden. Interessant ist dabei auch die spezifische sprachliche Eigenart dieser Verheimatung. In den Sammlungen des Brüder Grimm-Museums Kassel finden sich sehr zahlreiche Werbeanzeigen, Reklamemarken, Plakate sowie auch zahlreiche Produkte in der Sammlung „Trivialzeugnisse"; diese Form der populären Rezeption des Grimmschen Werkes ist u.a. auch Thema eines aktuellen Forschungsprojektes am Institut für Europäische Ethnologie / Kulturwissenschaften der Philippsuniversität Marburg, das im Dezember 2008 mit einer umfangreichen Publikation und einer Ausstellung abgeschlossen werden wird[18].

Die Verheimatung im Ausland

Auch die internationale Rezeption der Grimmschen Märchen steht in einer eigentümlichen Spannung zwischen Weltläufigkeit und Verheimatung. Schon früh suchte man die deutschen Texte in den jeweiligen nationalen kulturellen Kontext zu transportieren. Die Übersetzer

16 Vgl. Auf den Spuren der Brüder Grimm mit Otto Ubbelohde. Eine Wanderkarte von Marburg und Umgebung. Hrsg. Vom Kulturamt der Universitätsstadt Marburg. Marburg: Kulturamt, 1985; Bernd Küster: Otto Ubbelohde. Lilienthal: Worpsweder Verlag, 21995. 287 S.; Philipp Peter Schmidt: „Es war einmal ..." Bibliographisches zum Leben und zu den Illustrationen von Otto Ubbelohde. Berlin: Stapp, 21997. 127, XIII S.; Karin Mayer-Pasinski: Otto Ubbelohde 1867–1922. Kassel: BGG, 2002. Umschlag mit 12 Bildpostkarten und der geographischen Zuordnung der Märchenmotive (= Märchenillustrationen, I); Peter Joch (Hrsg.): Otto Ubbelohde – Kunst und Lebensform um 1900. Darmstadt: Häusser, 2001. 163 S.

17 Vgl. dazu zuletzt (mit umfangreichen weiterführenden bibliogrpahischen Hinweisen) Bernhard Lauer: Brüder Grimm-Stätten heute. Authentische Orte, alte und neue Mythen. In: Jahrbuch der Brüder Grimm-Gesellschaft 13–14, 2003–2004 (Kassel 2006), S. 7–54, hier bes. S. 40 ff.

18 Vgl. Harm-Peer Zimmermann: Grimm-Pflege in Hessen. Zwischen Identität und Image. In: Brüder Grimm-Journal 2, Frühjahr 2007, S. 18.

deuteten dabei oft diejenigen Begriffe, für die es in der jeweiligen Sprache kein sächliches und sprachliches Äquivalent gab, um, oder sie ließen bestimmte Passagen in der Übersetzung einfach aus. Ein Beispiel ist die erste englische Fassung des Märchens „Rapunzel", bei der der Übersetzer den deutschen Feldsalat schlicht durch ein „Veilchen" ersetzte: „Violet, Violet, I am here; / Quickly let down your golden hair!"[19] In den frühen japanischen, chinesischen und koreanischen Übersetzungen werden interessanterweise die Beschreibungen körperlicher Kontakte, wie z.B. ein Kuß u.ä., ausgegeblendet, da diese in der kulturellen Tradition Asiens als anstößig betrachtet wurden.

Zu Beginn der Grimmschen Rezeption im Ausland[20] hat es jedoch auch Versuche gegeben, die Grimmschen Märchen ganz im jeweiligen kulturellen Kontext zu verorten und damit auch dort zu verheimaten. Ein schönes Beispiel dafür ist die erste illustrierte japanische Ausgabe des Märchens „Der Wolf und die sieben jungen Geislein" (Yatsuyagi) aus dem Jahr 1887. In weitgehender Abweichung vom Grimmschen Text ist hier nicht nur die Einrichtung des Geißenhauses japanisiert, der Wolf und die Geißlein sind auch landestypisch mit Yukata und Kimono bekleidet[21]. Ein anderes Beispiel ist die Darstellung der „Bremer Stadtmusikanten" in russischen illustrierten Ausgaben, in denen das Räuberhaus im Wald die Gestalt von byzantinischen Kirchenbauten oder hölzerner russischer Volksarchitektur angenommen hat[22]. Betrachtet man allerdings die neueren (nach 1945 erschienenen) japanischen oder russischen Ausgaben der „Kinder- und Hausmärchen", so stellt man fest, daß die Grimmschen Märchen meist in ihre ursprüngliche „Heimat" zurückgekehrt sind und wieder ganz in den hessischen bzw. deutschen Kontext zurückversetzt wurden. Viele Illustratoren im Ausland versuchen erst gar nicht, die Märchen mit eigenen nationaltypischen Bildern zu färben.

19 The Fairy Ring: A New Collection of Popular Tales, Translated from the German of Jacob and Wilhelm Grimm by John Edward Taylor. With Twelwe Illustrations by Richard Doyle. London: John Murray, 1846, S. 73–79.

20 Zur Rezeption der KHM im Ausland vgl. u.a. Dörte Schier: Zur Rezeption Grimmscher Kinder- und Hausmärchen in Frankreich. Allgemeiner bibliographischer Abriß und spezieller Textvergleich bei Aschenputtel. Leipzig: Magisterarbeit an der Universität, 1992. 165 S.; Martin Sutton: The Sin-Complex. A Critical Study of English Versions of the Grimms'„Kinder- und Hausmärchen" in the 19th Century. Kassel: Brüder Grimm-Gesellschaft, 1996. VIII, 352 S. (= Schriften der Brüder Grimm-Gesellschaft, 28); Yoshiko Noguchi: Die Rezeption der„Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm in Japan. Marburg: FB Gesellschaftswiss., 1977. 268 S.; Michiaki Kawato, Yoshiko Noguchi u. Takanori Sakakibara: Nihon niokeru Gurimu dowa honyakushoshi [Die Rezeption der KHM in Japan]. Tokyo: Nada Shuppan, 2000. 254 S.; Yea-Jen Liang: Die„Kinder- und Hausmärchen" in China. Rezeption und Wirkung. Wiesbaden: Harrasowitz, 1986. VII, 179 S.; Seok-Hee Choi: Zur Rezeption der„Kinder- und Hausmärchen" in Korea. In: Jahrbuch der Brüder Grimm-Gesellschaft 6, 1996, S. 105–126; Teresa Maria Cortez: Die ersten Übersetzungen der „Kinder- und Hausmärchen" in Portugal. In: Jahrbuch der Brüder Grimm-Gesellschaft 6, 1996, S. 127–142; Dies.: Os Contos de Grimm em Portugal. Estudo da Recepção dos „Kinder und Hausmärchen" entre 1837 e 1910. Aveiro: Universidade de Aveiro, 1998. 605 S.; Anne Munro McGregor. The Transmission of the Grimms'„Kinder- und Hausmärchen" into French 1812–1912. Auckland: Dept. of Germanic Languages and Literature, 1999. S. 443.

21 Vgl. Yoshiko Noguchi: Die erste japanische Übersetzung grimmscher Märchen und ihr geschichtlicher Hintergrund. In: Brüder Grimm-Gedenken 3, 1981, S. 422–434 (= Schriften der Brüder Grimm-Gesellschaft, 5).

22 Vgl. z.B. Skazki brat'ev Grimm. Pereskaz A. Vvedenskogo pod obščej redakciej S. Maršaka. Riskunki i obložka E. Safonovoj [Märchen der Brüder Grimm. Nacherzählt von A. Vvedenskij unter der Redaktion von S. Maršak. Zeichnungen und Umschlaggestaltung von E. Safonova]. Moskva – Leningrad: Izd. detskoj literatury, 1937, S. 3–13, hier S. 12.

Die berechnende Verheimatung

In der Spannung zwischen der Anerkennung der „Kinder- und Hausmärchen" als Weltdokumentenerbe der UNESCO und den hier aufgezeigten spezifischen Formen populärer Verheimatung wirkt auch ein zusätzliches ideologisches Moment, das in der gegenwärtig vornehmlich in Hessen geführten Auseinandersetzung um Eigentum und Besitz an den Kasseler Handexemplaren der „Kinder- und Hausmärchen" seltsame Urstände feiert. Die Diskussion wird in der Presse, insbesondere in der lokalen „Hessisch-Niedersächsischen Allgemeinen" (HNA) in Kassel, und – überwiegend anonym – im Internet (z.B. im sog. „Intrigenstadl" der HNA oder im „Grimmforum" der Berliner Grimm-Sozietät) geführt, ohne allerdings zur Klärung der nach zwei Weltkriegen in der Tat unübersichtlichen Eigentums- und Besitzverhältnisse des in Kassel vorhandenen Kultur- und Museumsgutes beizutragen. Die Tatsache, daß die Stadt Kassel als Aufbewahrungsort der Grimmschen Handexemplare den Status einer Welterbestätte der UNESCO erlangt hat und daß die Handexemplare der Märchen nunmehr schützenswerter Gemeinbesitz der gesamten Menschheit darstellen, ist bei dieser Diskussion leider aus dem Blick geraten.[23]

Der erfolgreichen Antragstellerin, d.h. der Brüder Grimm-Gesellschaft e.V. (mit Sitz in Kassel), ging es um die nationale und internationale Anerkennung der geistigen Leistung der Brüder Grimm; sie hat in ihrem Antrag zum damaligen Zeitpunkt und auf der Grundlage der damals bekannten und zugänglichen Quellen bezüglich des Eigentums und des Besitzes an den Kasseler Handexemplaren nur ungefähre Angaben gemacht, indem sie die Handexemplare als Bestand des Kasseler Brüder Grimm-Museums auswies, das sie selbst zusammen mit der Stadt Kassel 1959 gegründet hat und in dem sich die Handexemplare seither, also seit fast 50 Jahren (!), ununterbrochen befinden. Eine von dem Vorsitzenden Richter Eckehart Blume am Hessischen Verwaltungsgerichthof in Kassel 2006 erarbeitete rechtliche Stellungnahme[24] kommt zu dem Ergebnis, daß sich die Kasseler Handexemplare seit 1957/58 im Eigentum der Stadt Kassel befinden, die diese Exemplare zusammen mit den anderen in ihrem Eigentum befindlichen Grimmiana mit der 1959 erfolgten Gründung des Brüder Grimm-Museums in dessen Bestände eingebracht hat; die Brüder Grimm-Gesellschaft hat, da die Gründung des Museums auf ihre Initiative hin erreicht wurde und die Museumsgründung in vertraglicher Verbindung gemeinsam mit der Stadt Kassel erfolgte, einen – so Richter Blume weiter – „einseitig nicht aufhebbaren Mitbesitz" an den Kasseler Handexemplaren erlangt.

Auf der von der Pariser UNESCO-Zentrale am 29. Juli 2005 ausgestellten Urkunde heißt es daher auch: „United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization / Certifies the inscription of / Kinder- und Hausmärchen (Children's and Household Tales) / Brüder Grimm-Gesellschaft e.V. (Association of the Brothers Grimm / (institution) / Kassel / (town) / Germany / (country) / on / the Memory of the World Register." Dies bedeutet, daß für die Anerkennung der Kasseler Handexemplare als Weltdokumentenerbe der UNESCO Ei-

23 Auf den Internetseiten der Berliner „Grimm-Sozietät" wird die Diskussion einschließlich aller anonym vorgebrachten Anwürfe (www.grimmnetz.de und www.grimmforum.de) sehr einseitig dokumentiert; die dort dargestellten rechtlichen Schlußforderungen bieten zwar für die Geschichte der Handexemplare bis 1957 wertvolle Aufschlüsse und neue Quellen, sie sind jedoch für die Zeit von 1957 bis heute in rechtshistorischer Hinsicht unbrauchbar und halten in ihrer lediglich historisch-philologischen Argumentation juristischen Ansprüchen nicht stand.

24 Vgl. Eckehart Blume: Das Eigentum an den Kasseler Handexemplaren der „Kinder- und Hausmärchen". In: www.grimms.de (Rubrik: Brüder Grimm-Museum/Rechtsdokumente).

gentum und Besitz keine Rolle spielten.[25] Das Land Hessen, die Stadt Kassel und die Brüder Grimm-Gesellschaft sind sich jedoch ihrer gemeinsamen Verantwortung für die Erhaltung („preservation") der Handexemplare und für den weltweiten Zugang („access") zu diesem Weltdokumentenerbe bewußt und werden diesbzgl. gemeinsam weitere Verhandlungen mit der UNESCO führen, auch in der Hoffnung, daß die berechnende politische Verheimatung der „Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm zum Nutzen und Wohl der Stadt Kassel und des Landes Hessen, dem „Vaterland" der Brüder Grimm, hinkünftig positiv genutzt werden kann.

Inzwischen wurden die Kasseler Handexemplare in digitaler Form ins Netz gestellt, so daß die Forderung der UNESCO nach Zugänglichkeit („access") zeitlich und örtlich unbegrenzt von Kassel bis nach Neuseeland vollkommen erfüllt ist. Im Rahmen des geplanten Ausbaues des Brüder Grimm-Museums zu einer internationalen Museums- und Forschungsstätte werden die Stadt Kassel und das Land Hessen in Kooperation mit der Brüder Grimm-Gesellschaft optimale Rahmenbedingungen für den Erhalt dieses ersten und bisher einzigen Welterbes in Kassel schaffen und diese kostbaren Dokumente aus dem Nachlaß der Brüder Grimm hinkünftig weiter im Brüder Grimm-Museum Kassel präsentieren. Hierdurch kann dieses Weltdokumentenerbe schließlich auch seine positive politische Verheimatung gewinnen.

25 Die Brüder Grimm-Gesellschaft ist auf der UNESCO-Urkunde nicht als Eigentümerin oder Besitzerin genannt, sondern als diejenige Institution, die den bei der UNESCO gestellten Antrag eingereicht hat. Wenn auf den Internetseiten der UNESCO in der englischen und französischen Dokumentation des Antrages unvollständige und ungenaue Angaben stehen – unter der Rubrik „Owner" steht dort im übrigen nicht allein die Brüder Grimm-Gesellschaft (als Antragsteller), sondern auch das Brüder Grimm-Museum (als verwahrende Institution) –, so lassen sich davon freilich keine rechtlichen Schlußfolgerungen ableiten; siehe dazu auch im Jahrbuch der Brüder Grimm-Gesellschaft (Jg. 11–12, 2001–2002, S. 13) sowie bei Eckehart Blume (wie Anm. 24).

Islamisches London, Paris und so weiter

Kolonialer und postkolonialer Kulturtransfer und seine touristische Verwertung

Burkhart Lauterbach

Das „britische London" und das „französische Paris", nicht nur „Metropolen der Ersten, sondern auch [...] der sogenannten ‚Dritten Welt'"[1], kann man nach Edward W. Said nicht losgelöst von dort wirksamen indisch-subkontinentalen beziehungsweise algerischen Kräften betrachten, welche ihrerseits qua Kolonialismus europäisch geprägt seien[2]. Da ebendort auch eine touristische Wirklichkeitsvermittlung stattfindet, dient mir Saids These als Ausgangspunkt, die einschlägige Auswertung bestimmter kolonialer und postkolonialer Kulturtransfers zwischen der islamischen Welt und Westeuropa genauer zu überprüfen.

Kulturtransfers, also konkrete Selektions-, Vermittlungs- sowie Rezeptionsprozesse[3], laufen einseitig oder gleichzeitig reziprok oder phasenverschoben reziprok ab; sie geschehen intrakulturell, also überregional, regional, lokal, individuell, oder interkulturell, also grenzüberschreitend; übertragen werden Kapital, Dinge, Medien, Bilder und Texte, Informationen, Ideen und Diskurse, Handlungskonzepte und Praktiken, schließlich Bedeutungen[4]. Im konkreten Fall beziehe ich mich auf die Übertragung von islamischer Kultur auf nicht-islamische Gesellschaften, auf Beiträge zur Internationalisierung[5] dortiger einheimischer Kultur.

---

1 Andreas Ackermann: Das Eigene und das Fremde. Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfers. In: Friedrich Jaeger u. Jörn Rüsen (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 3: Themen und Tendenzen. Stuttgart u. Weimar 2004, 139-154, hier: 140. – Vgl. Paul White: The Migrant Experience in Paris. In: Günther Glebe u. John O'Loughlin (Hg.): Foreign Minorities in Continental European Cities. (Erdkundliches Wissen, Bd. 84). Stuttgart 1987, 184-198, hier 184: „Paris has the largest immigrant population of all mainland Western European cities and it is also one of the leading cities in terms of the proportionate importance of the immigrant element in the total population. [...]. The city that closest approaches the immigrant levels of Paris is London". – Claus Leggewie: Alhambra. Der Islam im Westen. Reinbek 1993, 50: „Frankreich ist (neben Großbritannien) das Land, in dem der Islam im Westen am frühesten und mächtigsten präsent war [...]".

2 Edward W. Said: Culture and Imperialism. London 1994, 15/16. – Vgl. ders. : Orientalism (1978). London 2003.

3 Hans-Jürgen Lüsebrink: Kulturraumstudien und Interkulturelle Kommunikation. In: Ansgar Nünning u. Vera Nünning (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven. Stuttgart u. Weimar 2003, 307-328, hier 318.

4 Vgl. Burkhart Lauterbach: Beatles, Sportclubs, Landschaftsparks. Britisch-deutscher Kulturtransfer. (Kulturtransfer, Bd. 1). Würzburg 2004, 14. – Lüsebrink 2003 (wie Anm. 3), 318. – Waltraud Kokot: Diaspora, Lokalität und Stadt. Zur ethnologischen Forschung in räumlich nicht begrenzten Gruppen. In: dies., Thomas Hengartner u. Kathrin Wildner (Hg.): Kulturwissenschaftliche Stadtforschung. Eine Bestandsaufnahme. (Kulturanalysen, Bd. 3). Berlin 2000, 191-203, hier 191. - Ulf Hannerz: „Kultur" in einer vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffs. In: Wolfgang Kaschuba (Hg.): Kulturen, Identitäten, Diskurse. Perspektiven europäischer Ethnologie. (Zeithorizonte, Bd. 1). Berlin 1995, 64-84, hier 68-73.

5 Burkhart Lauterbach: Kulturtransfer. Die Internationalisierung einheimischer Lebenswelten. In: Ethnologia Europaea, Bd. 32, 2002, 57-67. - Vgl. Hannerz 1995 (wie Anm. 4), 78/79: Der Autor plädiert im Fall der

„The internationalism of London", schreibt Asa Briggs, „was mirrored not only in its trade and in its overseas connexions but in its population"[6]. Und ich ergänze: Dieser Internationalismus zeigt sich nicht nur in einer vielfältiger werdenden Großstadtbevölkerung, sondern nicht minder in kulturellen Äußerungen, etwa in Moschee-Bauten, welche stets im Zentrum islamischen Lebens stehen. Ich konzentriere mich daher auf die Betrachtung von Moscheen als Ausdruck sichtbar gemachter Religionsausübung und sozialer Praxisformen von bestimmten Gruppen von Menschen, welche zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Anzahl in eine bestimmte, zunächst fremde, Gesellschaft zugewandert sind. Deren Präsenz stellt die Voraussetzung für die Errichtung von Moscheen in London und Paris dar.

Diese islamische Institutionalisierung, so lautet meine Hypothese, spiegelt sich in tourismusbezogener Kommunikation, gleich ob diese mündlich geschieht oder durch verschiedene Medien zur Äußerung kommt, etwa durch gedruckte Reiseführer, Reisebeschreibungen, autobiographische Aufzeichnungen, Reisefeuilleton in der Tages- und Wochenpresse, Dokumentar- und Spielfilme, Photographien und Diapositive, Postkarten und Souvenirs, Münzen und Geldscheine, Werke der Belletristik, Musikstücke und vieles andere mehr.

Im Zentrum meines Interesses steht zunächst Reiseberatungsliteratur, eine besonders anschauliche Quellengattung, die es auszuwerten gilt, um weitere Quellengattungen in den Blick nehmen zu können, nicht im Rahmen dieses Textes, sondern im Rahmen eines gleichermaßen gegenwartsorientierten wie historisch ausgerichteten Forschungsprojekts, welches insgesamt den Fragen nachgeht, wie es zu den angesprochenen Kulturtransfers gekommen ist, wie sich ihre Abläufe gestalten und wie mit ihnen touristisch umgegangen wird.

Mein hier zu untersuchendes Sample umfaßt insgesamt 100 Bände, vor allem Reiseführer und Reisehandbücher[7], auch einige wenige funktionsäquivalente Sachbücher. 50 Bände aus der Zeit zwischen 1862 und 2007 widmen sich der britischen, 50 Bände aus der Zeit zwischen 1876 und 2007 der französischen Hauptstadt. Veröffentlichungssprachen sind Deutsch, Englisch und Französisch, wobei sich wesentliche Differenzen in der Regel nicht ausmachen lassen, stellen doch etliche der Bände direkte Übersetzungen aus einer der drei Sprachen in mindestens eine der anderen Sprachen dar, Übersetzungen, welche in keiner Weise interkulturell sensiblen, kontextorientierten Textübertragungen, Hauptkriterium neuerer Übersetzungstheorie, entsprechen. Ob dieser Befund sich auch auf beispielsweise arabischsprachige Reiseliteratur übertragen läßt, kann im gegebenen Rahmen nicht erörtert werden[8].

„Überschreitung nationaler Grenzen" dafür, anstelle der überstrapazierten Bezeichnung „global" die „einfache Bezeichnung‚transnational'" zu verwenden„wenn das wohlbekannte‚international'ausschließlich nur für Beziehungen zwischen Nationen verwendet werden würde".

6 Asa Briggs: Victorian Cities (1963). Harmondsworth 1968. S. 319.

7 Zur Geschichte und Gegenwart dieser Form von touristischer Beratungsliteratur siehe Burkhart Lauterbach: Tourismus. Eine Einführung aus Sicht der volkskundlichen Kulturwissenschaft. (Kulturtransfer, Bd. 3). 2. Auflage Würzburg 2008, 67-79.

8 Vgl. Hans J. Vermeer: Übersetzen als kultureller Transfer. In: Mary Snell-Hornby (Hg.): Übersetzungswissenschaft. Eine Neuorientierung. 2. Aufl. Tübingen u. Basel 1994, 30-53, hier 33. - Klaus Roth: Grenzen überschreiten: die Übersetzung und kulturelle Adaptation von Volkserzählungen. In: Helge Gerndt u. Kristin Wardetzky (Hg.): Die Kunst des Erzählens. Festschrift für Walter Scherf. (Schriftenreihe des Wilhelm-Fraenger-Instituts, Bd. 3). Potsdam 2002, 187-203.

Muslime in London und Paris

Sklaverei und Seefahrt sorgen dafür, daß Menschen vom indischen Subkontinent nach England gelangen, früheste „schwarze" Einwanderer bereits im frühen 16. Jahrhundert, erste Südasiaten im 17. und 18. Jahrhundert. 1785 wird erstmals die Notlage der in London und anderen Hafenstädten gestrandeten Lascars[9] in der Öffentlichkeit erörtert, orientalischen Seeleuten, die im Dienst der East India Company nach Europa kommen und dort zumindest vorübergehend präsent sind[10]. „A handful of Asians" bleibt im 18. Jahrhundert sogar permanent in London, was nicht minder für die Zeit des 19. Jahrhunderts gilt[11], wobei die genauen quantitativen Befunde zum Teil beträchtlich voneinander abweichen[12].

In Liverpool kommt es im Jahr 1887 zu einer ersten islamischen Gemeindegründung auf den britischen Inseln, organisiert von einem zum Islam übergetretenen einheimischen Anwalt. Zwei Jahre später wird in Woking, einer Kleinstadt nahe London, eine erste Moschee, mit dem Namen Shah-Jahan-Moschee[13], als Teil eines umfangreicheren Oriental Institute mit ambitionierten interkulturellen Zielsetzungen errichtet, vorangetrieben durch einen Pädagogen und Orientalisten sowie finanziert von einer indischen Fürstin.

Die erste eigens für diesen Zweck erbaute britische Moschee gerät aus dem Blickfeld, als ab Ende des Ersten Weltkriegs Pläne geschmiedet werden, mitten in London eine zentrale Moschee zu errichten, vor allem, nachdem man Kunde von der Eröffnung der Großen Pariser Moschee erhalten hat[14]. Das Königshaus überläßt den Organisatoren ein Grundstück an der Westseite des Regent's Park. 1947 rufen die Botschafter von dreizehn muslimischen Ländern eine Stiftung zur Finanzierung des Bauvorhabens ins Leben. 1954 kommt es zur Grundsteinlegung, 1977 zur Eröffnung der „most prestigious mosque in the country"[15]. 1995 gibt es in der britischen Hauptstadt, vornehmlich in Seitenstraßen und Vororten, bereits mehr als 50 Moscheen, davon achtzehn mit Platz für mehr als 500 und acht für mehr als 1.500 Gläubige[16]. Momentan wird gar an einer Moschee in Wembley gebaut, „in der sich 40.000 Gläubige zum Gebet versammeln können"[17].

Die französischen Verhältnisse sehen folgendermaßen aus: Ab 1830 beginnt die Kolonisierung Algeriens. Getrieben von Enteignung und Verarmung kommen Gruppen von Algeriern ab den 1870er Jahren nach Frankreich zur vorübergehenden Arbeitsaufnahme. Nach der Jahrhundertwende folgen Marokkaner und Tunesier, werden Nordafrikaner während des Ersten Weltkriegs zum Ernteeinsatz, zur Fabrikarbeit oder zum Militärdienst herbeigeholt, so daß in

9 Stichwort "Lascar" in: The Oxford English Dictionary. Bd. 8. 2. Aufl. Oxford 1989, 666. – Vgl. Rozina Visram: Ayahs, Lascars and Princes. Indians in Britain 1700-1947. London u.a. 1986.

10 Peter Fryer: Staying Power. Black People in Britain since 1504. Atlantic Highlands 1984, 77-79, 262.

11 Michael Hebbert: London. More by Fortune than Design. Chichester u.a. 1998, 171. – Zum Zuzug von Jemeniten nach der Inbetriebnahme des Suezkanals im Jahr 1869 vgl. Jørgen Nielsen: Islam in Westeuropa. Hamburg 1995, 18. – Vgl. Ron Geaves: Britain. In: David Westerlund u. Ingvar Svanberg (Hg.): Islam Outside the Arab World. New York 1999, 357-378, hier 357.

12 Vgl. Ian R.G. Spencer: British Immigration Policy since 1939. The Making of Multi-Racial Britain. London 1997, 2.

13 Vgl. Taj Mahal in Agra: Mausoleum, das Großmogul Shah Jahan seiner 1631 verstorbenen Lieblingsfrau erreichten ließ.

14 Nielsen 1995 (wie Anm. 11), 20.

15 Geaves 1999 (wie Anm. 11), 359.

16 Hebbert 1998 (wie Anm. 11), 177/178.

17 Walter Laqueur: Die letzten Tage von Europa. Ein Kontinent verändert sein Gesicht. Berlin 2006, 13.

der Zwischenkriegszeit zwischen 100.000 und 120.000 von ihnen im kolonialen Mutterland leben[18]. In genau jener Zeit kommt es zur Gründung einer Moschee in der Hauptstadt, als Bestandteil einer weitläufigen „véritable cité musulmane au coeur de Paris" auf der Südseite der Seine gelegen, gegenüber dem Jardin des Plantes[19].

Die Pariser Einrichtung stellt die erste ihrer Art dar, die in der Neuzeit zum Zweck der Erfüllung der verschiedenen Funktionen einer Moschee von Grund auf neu errichtet wird. Die im Jahr 1849 begonnenen Planungen sehen ein muslimisches Institut, ein türkisches Bad, einen Laden, eine Bibliothek und eine Moschee vor[20]. Der Geländekauf wird aus kommunalen Mitteln bestritten; der Staat beteiligt sich an den Baukosten; weitere Unterstützung gibt es von verschiedenen muslimischen Ländern. Der Baubeginn findet 1922 statt, die Einweihung 1926, dies unter Leitung eines Vorstands, bestehend aus Vertretern aus verschiedenen arabischen Ländern[21]. Wenn sich der französische Staat, entgegen seiner laizistischen Grundausrichtung, zuletzt festgehalten in dem sogenannten Trennungsgesetz aus dem Jahr 1905, an einem Projekt wie der Errichtung des Pariser Moscheebaus beteiligt, dann gibt es dafür handfeste Gründe. Offiziell heißt es zwar, dies geschehe „in Würdigung der großen Opfer, die der Krieg unter den Muslimen gefordert hatte"[22], tatsächlich geht es jedoch durchaus darum, Frankreichs Charakter als „'muslimische Großmacht'" anschaulich unter Beweis zu stellen[23]. Diese einseitige offizielle Anerkennung sorgt dafür, daß es dort im Jahr 2005 lediglich acht Moscheen mit Platz für mehr als tausend Gläubige gibt, dagegen unzählbare Moscheen, die diesen Namen eigentlich nicht verdienen, weil sie in „engen, notdürftig adaptierten Bethäusern", in Kellern und Garagen untergebracht sind[24].

---

18 Neal Robinson : France. In : David Westerlund u. Ingvar Svanberg (Hg.) : Islam Outside the Arab World. New York 1999, 337-356, hier 337. – Christa Schwab: Integration von Moslems in Großbritannien und Frankreich. (Dissertationen der Universität Wien, Bd. 38). Wien 1997, 24/25.

19 Paris, Versailles, Saint-Germain, Saint-Denis, Chantilly, Fontainebleau. (Les Guides Bleus). Paris u. London 1929. S. 218.

20 Gilles Kepel: Les Banlieues de l'Islam. Naissance d'une Religion en France. Paris 1987, 64, 75. – Schwab 1997 (wie Anm. 18), 221. – Robinson 1999 (wie Anm. 18), 342/343. – Joel S. Fetzer u. J. Christopher Soper: Muslims and the State in Britain, France and Germany. (Cambridge Studies in Social Theory, Religion, and Politics). Cambridge 2005, 63.

21 Robinson 1999 (wie Anm. 18), 343/344. – Nielsen 1995 (wie Anm. 11), 21.

22 Siegfried Loewe: Islam français. In: Bernhard Schmidt u.a.: Frankreich Lexikon. Schlüsselbegriffe zu Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Geschichte, Kultur, Presse- und Bildungswesen. 2. Aufl. Berlin 2005, 528-535, hier 528.

23 Annette Rey: Einwanderung in Frankreich 1981 bis 1995. Ausgangsposition und Handlungsspielraum im Hinblick auf eine gemeinsame europäische Einwanderungspolitik. Opladen 1997, 181. – Zur Geschichte der Auseinandersetzungen um Bau und Entwicklung der Großen Moschee von Paris vgl. Kepel 1987 (wie Anm. 20), 64-94. – Zur gesamten Geschichte dieser Moschee vgl. Alain Boyer: L'Institut Musulman de la Mosquée de Paris. Paris 1992. – Zum französischen Kulturanspruch siehe Hans-Jürgen Lüsebrink: Einführung: Annäherungen an die Kultur Frankreichs. In: ders. (Hg.): Die französische Kultur – interdisziplinäre Annäherungen. Beiträge zu einer Ringvorlesung an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes. (Annales Universitatis Saraviensis, Bd. 12). St. Ingbert 1999, 9-25.

24 Loewe 2005 (wie Anm. 22), 529. – Michel Wieviorka: Race, Culture, and Society. The French Experience with Muslims. In: Nezar AlSayyad u. Manuel Castells (Hg.): Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization. (Transnational Perspectives: The Middle East and "Others"). Lanham u.a. 2002, 131-145, hier 144. – Laurence Michalak u.a. Agha Saeed: The Continental Divide. Islam and Muslim Identities in France and the United States. In: ebd., 147-165, hier 161. - Zur Geschichte neuerer Moscheen in Frankreich vgl. Schwab 1997 (wie Anm. 18), 221-227.

Eine solche Moschee, „das allgemein sichtbarste Symbol islamischer Institutionalisierung“[25], hat also einen bestimmten Kulturtransfer absolviert, aus der islamischen in die nicht-islamische Welt. Und in der Folge avanciert sie zu einem jener zahlreichen „objects of travel“[26]. Eine Moschee dient in der Fremde stets der aktiven Nutzung, sei es zur Versammlung zum Gebet oder zur Teilnahme an der Freitagspredigt, zur Erziehung oder speziell religiösen Unterweisung der Jugend oder zur Beratung in Fragen des privaten und öffentlichen Lebens[27]. Eine Moschee repräsentiert den, wie es heißt, „Prototyp des islam.[ischen] Kultbaues“, der auf den von Mohammed im Jahr 622 in seinem Haus in Medina errichteten Gebetsplatz zurückgeht und sich im Zuge der Ausbreitung des Islam in regionaler, aber auch in funktionaler Hinsicht ausdifferenziert[28]. Gleichwohl gelten als Gemeinsamkeiten das obligatorische „täglich fünfmalige Gebet [...] für jeden erwachsenen Muslim, ebenso die Teilnahme am gemeinsamen Freitagsgebet“ [29].

Dieser vielseitige Bautypus, der „Freitags- oder Versammlungsmoscheen und kleine M.[oscheen] für das tägliche Gebet“[30] umfaßt, ist auf dem europäischen Kontinent zunächst im Südwesten, auf der iberischen Halbinsel, zwischen dem 8. und dem 15. Jahrhundert, zu Zeiten der maurischen Herrschaft über Al-Andalus, anzutreffen[31]; dieser Bautypus findet sich in späteren Zeiten auch in Westeuropa.

Moscheen im touristischen Diskurs

Im Jahr 1930, gut vierzig Jahre nach Eröffnung der Moschee in Woking, liefert Baedekers englischsprachiger London-Band einen ersten Hinweis auf die Existenz dieser Einrichtung: Für Mohammedaner, wie es damals noch heißt, gebe es ein eigenes Bethaus im Westen Londons sowie zwei Moscheen, eine im Südwesten Londons und eine in Woking[32]. Rund ein halbes Jahrhundert lang beschränken sich die Verlage auf derartige knappe Informationen, welche eine Auseinandersetzung mit den dazugehörigen Gebäuden nicht einschließen, bevor sich zu Beginn der 1980er Jahre diese Form des Umgangs mit der islamischen Minderheit in London zu wandeln beginnt. Die 1977 eröffnete London Central Mosque wird in etwa der

25 Schwab 1997 (wie Anm. 18), 214. – Zur Ausbreitung des Islam in britischen Großstädten vgl. Pnina Werbner: Stamping the Earth with the Name of Allah. Zikr and the Sacralizing of Space among British Muslims. In: Barbara Daly Metcalf (Hg.): Making Muslim Space in North America and Europe. (Comparative Studies on Muslim Societies, Bd. 22). Berkeley, Los Angeles u. London 1996, 167-185.

26 Celia Lury: The Objects of Travel. In: Chris Rojek u. John Urry (Hg.): Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory. London u. New York 1997, 75-95.

27 Danièle Joly: Britannia's Crescent. Making a Place for Muslims in British Society. (Research in Ethnic Relations Series). Aldershot u.a. 1995, 67-83, hier 75-77.

28 Hans-Christoph Hoffmann: Moschee. In: Nikolaus Pevsner, Hugh Honour u. John Fleming: Lexikon der Weltarchitektur (1966). 3. Aufl. München 1992, 435/436, hier 435.

29 Barbara Finster: Moschee. In: Ralf Elger (Hg.): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur. München 2001, 205/206, hier 205.

30 Ebd. 205.

31 Eduardo Manzano Moreno: Al-Andalus. Austausch und Toleranz der Kulturen? Das Islamische Zeitalter der Iberischen Halbinsel in Ideologie, Mythos und Geschichtsschreibung. In: Martina Fischer (Hg.): Fluchtpunkt Europa. Migration und Multikultur. Frankfurt am Main 1998, 93-120. – Leggewie 1993 (wie Anm. 1), 92-117. – Vgl. den Roman von Tariq Ali: Shadows of the Pomegranate Tree. London 1992.

32 Karl Baedeker: London and its Environs. Handbook for Travellers. 19. Aufl. Leipzig u.a. 1930, 53: „Mohammedan. Prayer House, 111 Campden Hill Road, W. 8. Mosques at 63 Melrose Road, Southfields, S.W. 18, and at Woking".

Hälfte der Reiseberatungsliteratur genannt, dies in Form von knappen Adressenhinweisen, kurzen Objektbeschreibungen, ausführlicheren Texten, welche auch auf die Geschichte der Moschee eingehen, sowie Photographien.

Was die französischen Verhältnisse angeht, so wird zwar um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert immer wieder auf die Existenz eines „mohammedanische[n] Friedhof[s] mit kleiner Grabmoschee" innerhalb des Père Lachaise, eines der Pariser Hauptfriedhöfe, verwiesen[33], auf die Anwesenheit einer lebendigen muslimischen Minderheit jedoch erst ab den 1920er Jahren, als der Bau der Moschee gegenüber dem Botanischen Garten entsteht. Bereits zwei Jahre vor Fertigstellung desselben, nämlich 1924, informiert Baedekers französischsprachiger Paris-Reiseführer darüber[34]. Fünf Jahre später, 1929, weist der Guide Bleu erstmals ausführlich auf Geschichte und Gegenwart der großen Pariser Moschee hin, beschreibt die äußere Form, die Inneneinrichtung sowie die Funktionen der verschiedenen baulichen Bestandteile der Anlage, dies stets unter Einbezug des jeweiligen Dekorationsstils sowie seiner Herkunft[35]. Die Pariser Moschee ist seit Beginn ihrer Existenz in der touristischen Beratungsliteratur präsent, sie wird als touristische Sehenswürdigkeit vermittelt. Insgesamt läßt sich dennoch kein eindeutiger Befund ausmachen. Es gibt seit der zweiten Hälfte der 1920er Jahre ein buntes Potpourri an Darstellungsmöglichkeiten; es gibt ausführliche Texte und kurze, mit oder ohne Hintergrundinformationen, mit oder ohne Abbildungen. Einige wenige Bände erwähnen die Moschee nicht einmal. All dies geschieht unabhängig davon, ob es sich um deutsche oder französische Originaltexte oder gar um Übersetzungen, aus einer dieser Sprachen, wie etwa auch aus dem Englischen, handelt.

Betrachten wir die konkreten touristisch-beratungsliterarischen Präsentationen unter formalen, inhaltlichen und funktionalen Gesichtspunkten, wobei im Falle Londons aufgrund der weitgehenden Nichtbeachtung der Moschee in Woking diejenige im Regent's Park ersatzweise zur Berücksichtigung kommt, so läßt sich eine Reihe von Aussagen treffen, die ich im folgenden anhand von sechs miteinander verzahnten Thesen kommentiere:

Touristisch-beratungsliterarische Präsentationen zeichnen sich durch einen hohen Grad an Formalisierung aus (Formalisierungs-These)

Da wäre die immer wieder auftauchende Silhouettendominanz[36] zu nennen: „Am westlichen Ende des Parks leuchtet die goldene Kuppel der London Central Mosque"[37]; zweitens die von Roland Barthes in seiner Analyse des „Guide Bleu" herausgearbeiteten Stilprinzipien des Malerischen und Dekorativen als bürgerliche Mythen des 19. Jahrhunderts[38]. Hinzu kommt die von Helmut Lamprecht in seiner Studie zum Verhältnis von „Erfolg und Gesellschaft" di-

33 Karl Baedeker: Paris nebst einigen Routen durch das nördliche Frankreich. Handbuch für Reisende. 17. Aufl. Leipzig 1909, 241. – Paris und Umgebung. (Griebens Reiseführer, Bd. 21). 16. Aufl. Berlin 1927, 126. – Paris, Versailles [...] 1929 (wie Anm. 19), 97. – Zu Beginn der 1930er Jahre löst sich diese Friedhofsabteilung offensichtlich auf. Die Rede ist nunmehr von « les restes du Cimitière Musulman ». Karl Baedeker: Paris et ses Environs. Manuel du Voyageur. 20. Aufl. Leipzig u. Paris 1931, 280.

34 Karl Baedeker: Paris et ses Environs. Manuel du Voyageur. 18. Aufl. Leipzig u. Paris 1924, 45 u. 344.

35 Paris, Versailles [...] 1929 (wie Anm. 19), 218/219.

36 Vgl. Lauterbach 2008 (wie Anm. 7), 119/120.

37 Dorothea Fröhlich: London. München 2000, 111. – Vgl. etwa London. (Polyglott APA Guide). 2. Aufl. München 2001. S. 170. – Südengland und London. (ADAC-Reisemagazin). September/Oktober 2003. S. 42.

38 Roland Barthes: Der „Blaue Führer". In: ders.: Mythen des Alltags. Frankfurt am Main 1964, 59-63.

agnostizierte zeitgenössische, wie er das nennt, „Faszination des Quantitativen“[39], die sich vor allem in den Angaben etwa über die Höhe des Minaretts der Pariser Moschee[40] oder über die zeitliche Dauer der Bautätigkeit[41] äußert. In ähnlicher Weise zeigt sich Formalisierung auch in der Verwendung von Superlativen, die für jegliche Form von Fremdenführung typisch sind, sei es in geographischer, sozialer, kulturell-symbolischer, technologischer oder, hier von besonderem Interesse, religiös-symbolischer Hinsicht[42].

Die Betonung des Äußeren der islamischen Bauwerke führt zu einer impliziten Abwertung des Inneren. Nur selten kommt es zu Beschreibungen und Erklärungen der Innenarchitektur; im Großen und Ganzen werden Eigenschaften wie Verschlossenheit und Fremdheit betont, jedoch nicht inhaltlich und vor allem nicht interkulturell sensibel erschlossen. Die „menschliche Dimension religiöser Bauten“[43] kommt bestenfalls dann zur Geltung, wenn die verschiedenen Dienstleistungseinrichtungen etwa der Pariser Moschee geradezu gepriesen werden, neben dem Hammam und dem Souk besonders „ein orientalischer Teesalon, in dem man stilecht Pfefferminztee trinken und klebrig-süßen Kuchen essen kann“[44]. Das nicht-touristische Alltagsleben in und im Umfeld einer Moschee dagegen bleibt in den Darstellungen fast vollkommen im Dunkeln, so daß keine Differenzierungen vorgenommen werden können, wer wann und wo und aus welchen Beweggründen welche Form von Islam mit welchen Inhalten ausübt.

Touristisch-beratungsliterarische Präsentationen zeichnen sich durch einen hohen Grad an Ent-Differenzierung aus (Ent-Differenzierungs-These)

Hinweise darauf, daß sich auf Seiten der muslimischen Bevölkerung in Großbritannien und Frankreich in ökonomischer, sozialer und kultureller Hinsicht eine beträchtliche Binnendifferenzierung ausmachen läßt, bleiben ausgespart. Religiöse Praxisformen, Herkunftsländer der Gläubigen und unterschiedliche Moschee-Bautypen zeigen aber, daß der Islam keine einheitliche, monolithische Kraft darstellt[45], daß darüber hinaus innerhalb und außerhalb Europas die Moschee eine Vielfalt von sozialen und kulturellen Funktionen zu erfüllen hat[46] und sich nicht auf religiöse Funktionen reduzieren läßt. Allein die Tatsache, daß es Freitagsmoschee[47], Garagenmoschee sowie die winzige Fabrikmoschee in einem ehemaligen Abstellraum gibt, auf

39 Helmut Lamprecht: Erfolg und Gesellschaft. Kritik des quantitativen Denkens. München 1964, 8.

40 Etwa: 36 Meter: Paris, Versailles [...] 1929 (wie Anm. 19), 219. – 33 Meter: Cornelia Franz u. Leo H. Strohm: Paris. München u. Zürich 1995, 124. - 26 Meter: Steve Fallon u. Annabel Hart: Paris. (Lonely Planet). Ostfildern 2007, 125.

41 Etwa: 1922-1925: Ralf Nestmeyer: Paris. Reisehandbuch. Erlangen 2000, 111. – 1922-1926: Paris. (Michelin Reiseführer). Karlsruhe 1990, 228. – 1923-1927: Paris, Versailles [...] 1929 (wie Anm. 19), 218.

42 Catherine J. Schmidt: The Guided Tour. Insulated Adventure. In: Urban Life, 7. Jg., 1979, 441-467, hier 447/448.

43 Anna-Katerina Frizberg: Gotteshäuser, keine Gläubigen. In: Harald Heppner (Hg.): Reisen und Geschichte verstehen. Leitfaden für eine neue Weltsicht. Wien 2007, 68.

44 Gabriele Kalmbach: Paris. (DuMont Richtig Reisen). Köln 2004, 182.

45 Leggewie 1993 (wie Anm. 1), 50. - Vgl. die verschiedenen Beiträge in: Daly Metcalf 1996 (wie Anm. 25). - Laqueur 2006 (wie Anm. 17), 49-51, 225. – Nielsen 1995 (wie Anm. 11). – Hoffmann 1992 (wie Anm. 28).

46 Joly 1995 (wie Anm. 27), 75-81.

47 Thomas Schmitt: Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung. (Forschungen zur Deutschen Landeskunde, Bd. 252). Flensburg 2003, 41/42. – Vgl. Ursula Spuler-Stegemann: Islam. Die 101 wichtigsten Fragen. München 2007, 74-76.

die in der Studie „Das Elend der Welt" von Pierre Bourdieu und anderen Bezug genommen wird[48], verweist auf reale soziale Differenzen.

In der Reiseberatungsliteratur ist dagegen nichts zu spüren von einer Präsentationsweise, der es auch nur ansatzweise darum geht, Kommunikations- und Interaktionsweisen zwischen islamischen Gruppen und der nicht-islamischen, westlichen Mehrheitsbevölkerung zu problematisieren. Eine alternative Themenbehandlung müßte dagegen, orientiert man sich an einer Studie von Jocelyne Cesari, zuallererst dadurch gekennzeichnet sein, daß man weder Mehrheits- noch Minderheitskulturen essentialisiert, daß man sich bemüht, Beziehungen zwischen dem inneren sozialen Aufbau muslimischer Gruppen und ihrer jeweiligen sozialen Umgebung zu verstehen, was auch die Auseinandersetzung über die spezifische Ausrichtung des Islam unter den Bedingungen primär säkularer Mehrheitsgesellschaften[49] einschließt. Touristen wird jedoch keine Handhabe geboten, „Transformationsprozesse [...] von einer Kultur in die andere" nachzuvollziehen, deshalb bleibt das „Phänomen Fremdheit"[50] Essentialisierungsprozessen unterworfen.

Touristisch-beratungsliterarische Präsentationen zeichnen sich durch einen hohen Grad an Ent-Politisierung aus (erste Ent-Politisierungs-These)

„Das westliche Bild [von Moscheen] ist geprägt (und verzerrt) vom Vorbild christlicher Sakralbauten und vom imposanten Erscheinungsbild mancher Großgebäude in den islamischen Kernländern", und es gibt die Tendenz, auch in westlichen Einwanderungsländern Moscheen als „polyfunktionale Gemeinde- und Bürgerhäuser" immer öfter durch „repräsentative Großbauten zu ersetzen. Der Unterschied zwischen Nachbarschafts- und Freitagsmoschee verschwindet damit tendenziell"[51]. Und mehr und mehr findet ein Kampf um die nicht zuletzt von Homi K. Bhabha in die Diskussion gebrachte „Verortung der Kultur"[52] statt, und zwar im buchstäblichen Sinne, ein Kampf um die physische, soziale und vor allem symbolische Verortung als Selbstbehauptung im städtischen Raum[53], der sich in den immer häufigeren sogenannten „Moscheekonflikten" zeigt[54] und der die Moschee in ein Konkurrenzverhältnis zur herkömmlichen baulich-institutionellen Ausstattung westlicher Metropolen bringt, etwa zu den meistbesuchten Pariser Sehenswürdigkeiten, Notre-Dame, Centre Georges Pompidou, Eiffelturm, Louvre[55]. Das alles hat es nach Darstellung der touristischen Beratungsliteratur anscheinend nicht gegeben.

48 Abdelmalek Sayad: Der Fluch. In: Pierre Bourdieu u.a.: Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. (édition discours, Bd. 9). Konstanz 1997, 725-752, hier 741.

49 Jocelyne Cesari: Introduction. In: dies. u. Seán McLoughlin (Hg.): European Muslims and the Secular State. Aldershot u. Burlington 2005, 1-7, hier 1. – Vgl. dies.: Islam, Secularism and Multiculturalism after 9/11. A Transatlantic Comparison. In: ebd., 39-51. – Wolfgang Kaschuba: Ethnische Parallelgesellschaften? Zur kulturellen Konstruktion des Fremden in der europäischen Migration. In: Zeitschrift für Volkskunde, 103. Jg., 2007, 79-85, hier 65-85.

50 Michael C. Frank u.a.: Fremde Dinge. Zur Einführung. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 1. Jg., 2007, H. 1, 7-16, hier 9/10.

51 Claus Leggewie, Angela Joost u. Stefan Rech: Der Weg zur Moschee. Eine Handreichung für die Praxis. Bad Homburg 2001, 22, 24, 25.

52 Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur. (Stauffenburg Discussion, Bd. 5). Tübingen 2000.

53 Pierre Bourdieu: Ortseffekte. In: ders. u.a.: Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. (édition discours, Bd. 9). Konstanz 1997, 159-167. – Vgl. Marc Augé: Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit. Frankfurt am Main 1994, 78-89.

54 Leggewie u.a. 2001 (wie Anm. 51), 53-64.

55 Vgl. Evelyne Cohen: Visiter Notre-Dame de Paris. In: Ethnologie française, XXXII. Jg., 2002, 3, 503-513.

Der angesprochene Kampf gestaltet sich in den betroffenen Ländern vollkommen unterschiedlich, was nicht zuletzt darin zum Ausdruck kommt, daß sich in England, Schottland und Wales 1.071 Muslime eine Moschee oder eine funktionsadäquate Räumlichkeit teilen müssen, während der entsprechende Wert für Frankreich bei 3.333 liegt[56], woraus Michel Wieviorka den Schluß zieht:

„There is definitely less rejection of Islam when the political culture is [...] democratically open to cultural difference, as tends to be the case in Great Britain [...]",

was eine Kritik an den Verhältnissen in seinem eigenen Land darstellt, wo sich der Institutionalisierung des Islam Kräfte von zwei Seiten entgegenstellen, zum einen aus der Perspektive „von unten"[57], zum anderen aus der Perspektive „von oben", nämlich nach der offiziellen Politik des Laizismus[58]. Im Hintergrund der Auseinandersetzungen um Moscheen steht also das jeweils gültige einwanderungs- und integrationspolitische Handlungsmodell, sei es das „liberale" in Frankreich oder das „radikale" in Großbritannien[59], welche sich dadurch unterscheiden, daß im ersten Fall lange Zeit die individuelle Ansiedlung und Aufnahme in die französische republikanisch-säkularisierte Gesellschaft möglich gewesen ist, während sich diese Bedingungen im zweiten Fall auf den Zugang ganzer Gruppen bezogen hat, dies mit weitreichenden politischen Auswirkungen:

„In the UK, the more or less automatic acquisition of nationality by Commonwealth nationals, together with their organisation into communities, allowed the constitution of an electoral lobby and the formulation of precise conditions for a Muslim vote which would satisfy the wishes of the religious leaders. Not only have more ‚cathedral-mosques' been built in the UK, but the range of facilities at their disposal would be hard to imagine in France"[60].

Überflüssig zu erwähnen, daß auch derartige Zusammenhänge von den touristisch-beratungsliteratischen Präsentationen mit Stillschweigen quittiert werden. Da ist allenfalls, in Einzelfällen, die Rede davon, daß die Londoner Moschee „mit englischem und arabischem Geld" gebaut wird, daß diese Bautätigkeit „heftige Kontroversen" auslöst, obwohl die Moschee doch „theologisch auf der gemäßigten Seite steht". Derartige Äußerungen stellen letztlich nichts als Andeutungen dar. Andeutungen aber sind vielfältig interpretierbar. Soll etwa der Hinweis auf das arabische Geld nicht vielleicht doch als eine Warnung vor fremd-nationalen Steuerungsaktivitäten und damit auch vor der Entwicklung von Parallelgesellschaften gemeint sein? Dieser Rhetorik jedoch bedarf es gar nicht erst, denn sowohl die Finanzierungspraktiken als auch das Spektrum der Entwicklungstendenzen migrantischer Milieus sind weitgehend bekannt[61].

56 Fetzer u. Soper 2005 (wie Anm. 20), 47 u. 87.

57 Wieviorka 2002 (wie Anm. 24), 144: „Islam frightens people [...]".

58 Claire de Galembert: Die Zersplitterung des Islams in Frankreich. In: Monika Wohlrab-Sahr u. Levent Tezcan (Hg.): Konfliktfeld Islam in Europa. (Soziale Welt, Sonderbd. 17). Baden-Baden 2007, 369-389, hier 373.

59 John Crowley: The Theory and Practice of Immigration and „Race-Relations" Policy. Some Thoughts on British and French Experience. In: Naomi Carmon (Hg.): Immigration and Integration in Post-Industrial Societies. Theoretical Analysis and Policy-Related Research. (Migration, Minorities and Citizenship). Basingstoke, London u. New York 1996, 227-247, hier 230-239.

60 Gilles Kepel: Foreword. Between Society and Community. Muslims in Britain and France Today. In: Joly 1995 (wie Anm. 27), IX-XXIII, hier XIX/XX.

61 Matthias Thibaut: London. (rororo anders reisen). Reinbek 1997, 114. – London. (Bunte Travel Guide). Ostfildern 1999, 23. – Vgl. Schwab 1997 (wie Anm. 18), 220 u. 227. – Fetzer u. Soper 2005 (wie Anm. 20), 47 u. 88. – Kaschuba 2007 (wie Anm. 49), 77-82.

Touristisch-beratungsliterarische Präsentationen zeichnen sich durch einen hohen Grad an Ver-Fremdung aus (Ver-Fremdungs-These)

Diese Ver-Fremdung zeigt sich ganz allgemein in einer Vielfalt von Stereotypvorstellungen, die zurückgehen auf Prozesse der, wie Werner Schiffauer das nennt, „Ver-Anderung" (englisch: Othering) und die einerseits in der Herrschaftspraxis einer Kolonialmacht zum Zweck der Aufrechterhaltung der eigenen Autorität eingesetzt wird. Andererseits wird sie im kulturwissenschaftlichen Diskurs bemüht, um „zu zeigen, daß das Handeln oder Denken von Angehörigen einer anderen ethnischen Gruppe oder Religion einer anderen 'Logik' folgt als derjenigen, die uns vertraut ist"[62]. Derartiges Tun kann dazu führen, daß, wie im Alltagsleben[63], so auch im Bereich der Wissenschaften, „jede Konstatierung von Differenz (und sei sie noch so positiv gemeint) Hierarchie, also Macht, Unterordnung, Ausgrenzung - wenn nicht gar Vernichtung - impliziert oder nach sich zieht"[64].

Ver-Anderungs-Praktiken finden sich auch in touristischen Kontexten. Der Hinweis darauf, daß die Pariser Moschee nach marokkanischen Vorbildern gebaut wurde, verweist auf die engen Beziehungen der einstigen Kolonialmacht zu ihren ehemaligen Kolonien, gleichzeitig wird die Fremdheit des Gebäudekomplexes, seiner Ausgestaltung (etwa mit arabischen Schriftzügen) und seiner Gestalter (islamischer Künstler und Handwerker) sowie der dort anzutreffenden Funktionsträger (Mufti, Muezzin, Imam) und der Nutzer (Menschen, die vor Betreten des Gebetssaals ihre Schuhe ablegen) betont[65]. Die aus Kupfer gefertigte Kuppel der Londoner Moschee am Rand des Regent's Park leuchtet, wie es immer wieder heißt, golden[66] - und tritt damit in Konkurrenz zur St. Paul's Cathedral, welche als Kirche des Bistums London zentrale Bedeutung für die bisherige christliche Mehrheitsgesellschaft besitzt. Deren Kuppel ragt zwar weit höher in den Himmel, deren Durchmesser ist zwar beträchtlich größer, deren Material, Blei, leuchtet jedoch nicht golden[67]. Wenn man in diesem Zusammenhang noch die verschiedenen Hinweise auf die „immer größer werdende islamische Gemeinde Londons"[68] zur Kenntnis nimmt, dann wird die Ambivalenz der Ver-

62 Werner Schiffauer: Die Angst vor der Differenz. In: Zeitschrift für Volkskunde, 92, 1996, 20-31, hier 21. – Vgl. Ackermann 2004 (wie Anm. 1), 144.

63 Vgl. Klaus Roth: "Bilder in den Köpfen". Stereotypen, Mythen, Identitäten aus ethnologischer Sicht. In: Valeria Heuberger, Arnold Suppan u. Elisabeth Vyslonzil (Hg.): Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen. Frankfurt am Main u.a. 1998, 21-43.

64 Schiffauer 1996 (wie Anm. 62), 21. – Vgl. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths u. Helen Tiffin: The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. 2. Aufl. London u. New York 2005, 101/102. – Homi K. Bhabha: Die Frage des Anderen. Stereotyp, Diskriminierung und der Diskurs des Kolonialismus. In ders. 2000 (wie Anm. 52), 97-124. – In diesem Kontext ist auch auf die transnationale Debatte über Einwanderungsmuseen hinzuweisen. Etwa: Anouk Cohen: Quelles histoires pour un musée de l'Immigration à Paris! In: Ethnologie française, XXXVII. Jg., 2007, H. 3, 401-408. – Johannes Willms: Fremd bin ich eingezogen. In Paris wurde die „Cité de l'immigration" eröffnet. In: Süddeutsche Zeitung v. 11. Oktober 2007, 13. - http://www.migrationsmuseum.de/index-Bausteine-Sammlungsaufruf.php (Zugriff: 24.06.2003).

65 Vgl. etwa Karl Baedeker: Paris und Umgebung. Chartres, Fontainebleau, Senlis, Reims, Verdun. Handbuch für Reisende. 20. Aufl. Leipzig 1931, 321. – Paris mit Ile de France. (Der große Polyglott). München 1994, 274/275. – Jörg Zipprick: Paris. (Travel Book). München 2000, 69. – Hans-Jörg Sinn: Paris in seinen 20 Arrondissements. 6. Aufl. Seefeld bei München 2004, 208. – Kalmbach 2004 (wie Anm. 44), 182.

66 Fröhlich 2000 (wie Anm. 37), 111. – Ingrid Nowel: London. Biographie einer Weltstadt. Architektur und Kunst, Geschichte und Literatur. (DuMont Kunst Reiseführer). Köln 1995, 279/280.

67 David Piper: London. Ein Führer. München 1990, 325-347.

68 Vgl. etwa Josephine Grever: London. (Polyglott Reiseführer). München 1998, 66.

Anderungs-Praktiken mehr als deutlich, welche allzu leicht den „Beifall von der falschen Seite" zu evozieren in der Lage ist[69]

Praktiken der Ver-Anderung einer Kritik zu unterziehen, kann aber nicht bedeuten, die, um eine Formulierung von Kien Nghi Ha zu verwenden, „schöne neue Welt der Hybridität" [70] zu beschwören und dem Moment kultureller Verschmelzung einseitige Aufmerksamkeit zu widmen, sondern es geht darum, dem Moment der Identifizierbarkeit einzelner Kulturen oder Kulturelemente nachzugehen, was auch bedeutet: das Moment des Nebeneinanders als Denkfigur ernst zu nehmen und sich die Frage zu stellen, in welchem Verhältnis Kulturen oder Kulturelemente zueinander stehen. Und nicht zuletzt ließe sich durch diesen Ansatz eruieren, in welchem Ausmaß die Praktiken der Ver-Anderung Minderheiten durchaus gelegen kommt, um die eigene Identität oder das, was man dafür hält, aufrechtzuerhalten.

Touristisch-beratungsliterarische Präsentationen zeichnen sich durch einen hohen Grad an interkulturellem Mißverstehen aus (Mißdeutungs-These)

Bei meinem Fallbeispiel haben wir es mit medial vermittelten und damit in zeitlicher und räumlicher Hinsicht nicht-synchronen Kommunikationsabläufen zu tun. Gleichwohl lassen sich mehrere interkulturelle Mißverständnisse ausmachen, Kommunikationsstörungen oder, wie Christian Giordano formuliert, „interkulturelle Dissonanzen, die durch divergierende ‚kulturelle Grammatiken' verursacht werden"[71].

Diese Dissonanzen benenne ich nur summarisch: In der Regel werden die Präsentationen weder der Form noch der Funktion der Moscheearchitektur gerecht; es wird nicht differenziert zwischen religiösen, kulturellen, formativen sowie sozialen Praktiken in und im Umfeld der Moscheebauten[72], zwischen Alltagsmoscheen und Freitagsmoscheen[73], zwischen Moscheebaustilen in verschiedenen islamischen wie auch in verschiedenen westlichen Ländern[74], darüber hinaus zwischen den verschiedenen Gruppierungen unter den muslimischen Bewohnern der britischen und der französischen Hauptstadt, zwischen den verschiedenen (ursprünglichen) Herkunftsnationen[75], zwischen den Geschlechtern oder zwischen den Generationen, so daß man insgesamt durchaus den Eindruck gewinnen kann, daß es sich bei den betroffenen Ak-

69 Hans Magnus Enzensberger: Die Sprache des *Spiegel*. In: ders.: Einzelheiten I. Bewußtseins-Industrie. 7. Aufl. Frankfurt am Main 1971, 74-105, hier 103-105.

70 Kien Nghi Ha: Die schöne neue Welt der Hybridität. Epistemologischer Wertewandel und kulturindustrielle Vermischungslogik im Spätkapitalismus. In: Peter-Ulrich Merz-Benz u. Gerhard Wagner (Hg.): Kultur in Zeiten der Globalisierung. Neue Aspekte einer soziologischen Katagorie. Frankfurt am Main 2005, 93-161. – Vgl. Burkhart Lauterbach: Kulturtransfer, Mischkultur, kulturelle Ordnung. Ein Kommentar. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, 2005, 37-43.

71 Christian Giordano: Die Rolle von Mißverständnissen bei Prozessen der interkulturellen Kommunikation. In: Klaus Roth (Hg.): Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation. (Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation). Münster u.a. 1996, 31-42, hier 34/35.

72 Dalil Boubakeur: Charte du Culte Musulman en France. Paris 1995, 48/49. – Vgl. Nielsen 1995 (wie Anm. 11), 73-76. – Schwab 1997 (wie Anm. 18), 218-220, 229-232.

73 Schmitt 2003 (wie Anm. 47), 38-45.

74 Spuler-Stegemann 2007 (wie Anm. 47), 74.

75 Vgl. Laqueur 2006 (wie Anm. 17), 84: „Die Stellung der Muslime in Großbritannien unterscheidet sich von der in anderen europäischen Ländern – zum einen, weil sie unter den Einwanderern nicht die Mehrheit stellen, und zum anderen, weil sie, anders als in Frankreich und Deutschland, keine homogene Gruppe bilden. Die Einwanderer aus Pakistan, Bangladesch und der arabischen Welt haben buchstäblich keine gemeinsame Sprache außer Englisch".

teuren letztlich doch nur um „*die* Londoner Moslems“[76] oder *die* „islamische[...] Gemeinde von Paris“[77] handelt.

Touristisch-beratungsliterarische Präsentationen interessieren sich nicht für die Inklusions- und Exklusionspraktiken jener Organisationen, welche mit der Registrierung, Konservierung und Propagierung von als Kulturerbe definierten Werken und Werten befaßt sind (zweite Ent-Politisierungs-These).

Daß kulturelles Erbe[78] durch umfangreiche kultur- und wirtschaftspolitische Planungs- und Steuerungsaktivitäten, durch Management also, in Szene gesetzt wird, ist bekannt, gleich ob es sich bei den Akteuren um Organisationen wie The National Trust und English Heritage, die Direction de l'Architecture et du Patrimoine im französischen Kultur- und Kommunikationsministerium, das European Heritage Network/Réseau Européen du Patrimoine oder die UNESCO handelt. „Kulturerbe“ spielt sich aber nicht nur auf übergreifender nationaler oder gar internationaler Ebene ab, sondern beginnt bereits auf lokaler und regionaler Ebene.

Zwar verweist Astrid Swenson, und das betrifft gleichermaßen die lokale wie auch die nationale Handlungs- und Entscheidungsebene, darauf, daß die Vorstellungen vom kulturellen Erbe in England „von einer an Einfluß verlierenden Aristokratie“, in Frankreich dagegen „vom Staat erfunden“ und entwickelt worden sind[79], aber das kann für die Gegenwart nicht heißen, daß die Organisationen einheitliche Konzepte vertreten würden. Die Moschee in Woking, um ein Beispiel zu bringen, wird nicht nur von der Reiseberatungsliteratur, sondern ebenso von der privaten Organisation The National Trust ignoriert[80], während sich die halbstaatliche Organisation English Heritage ihrer durchaus, in ihrer Bedeutung als „the oldest purpose-built mosque in north-west Europe“, konservatorisch und publizistisch annimmt[81].

Reiseberatungsliteratur begibt sich hier in einen Widerspruch, wenn sie durchweg auch jene Objekte als touristisch interessant präsentiert, die von Organisationen wie etwa der UNESCO als (Welt-) Kulturerbe akzeptiert worden sind, wie der Tower of London oder ein bestimmter Abschnitt des Seine-Ufers, gleichzeitig jedoch lediglich in den Bänden der Serie Lonely Planet den dazugehörigen Hinweis auf diese Klassifizierung bringt[82]. Reiseberatungsliteratur

76 London. (Baedekers Allianz Reiseführer). 12. Aufl. Ostfildern 2003, 140. (Kursivsetzung durch B.L.).

77 Paris. (Vis-à-Vis). München 2002, 166.

78 Vgl. die Diskussion zum Zustandekommen von Sehenswürdigkeiten in: Lauterbach 2008 (wie Anm. 7), 117-130.

79 Astrid Swenson: „Heritage“, „Patrimoine“ und „Kulturerbe“. Eine vergleichende historische Semantik. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek u. Regina Bendeix (Hg.): Prädikat „Heritage“. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, Bd. 1). Berlin 2007, 53-74, hier 54.

80 The National Trust. Religious architecture and buildings. URL: http://www.nationaltrust.org.uk/main/w-chl/w-places_collections/w-architecture_buildings.htm (Zugriff: 29.10.2007).

81 English Heritage. Who We Are. URL: http://www.english-heritage.org.uk/server/show/nav.1665 (Zugriff: 29.10.2007). - English Heritage. Woking Shah Jehan Mosque. URL: http://www.english-heritage.org.uk/server/show/conMediaFile.4468 (Zugriff: 29.10.2007).

82 Fallon u. Hart 2007 (wie Anm. 40), 13. – Sarah Johnstone u. Tom Masters: London. (Lonely Planet). Ostfildern 2006, 132, 181 u. 215. – Fehlanzeige ist zu melden etwa für: Christine Schenk-Sedlmeier: Paris. (ADAC-Reiseführer). 8. Aufl. München 2004. – Sabine Lindlbauer: London. (ADAC-Reiseführer). 4. Aufl. München 1998. – Paris. (Michelin Le Guide Vert). Paris 2007. – Londres. (Michelin Le Guide Vert). Paris 2007. – Vgl. Deutsche UNESCO Kommission e.V.: Die UNESCO-Liste des Welterbes. URL: http://www.unesco.de/350.html (Zugriff: 09.03.2007).

definiert Kulturerbe und konstituiert es mit. Dennoch erfolgt keine Auseinandersetzung mit derartigen Klassifizierungen; es wird nicht das Verhältnis zwischen fremden und eigenen Klassifizierungen diskutiert, wie sie im Verhältnis zwischen Werken des Kulturerbes und den als touristische Sehenswürdigkeiten ausgegebenen Objekten zum Ausdruck kommen. Gleiches gilt für das, was John Urry „heritage industry" einerseits und „tourist industry" andererseits nennt[83].

Ausblick

Touristen sehen sich Dinge an, sie versuchen sie zu deuten. Um die Gefahr der Beliebigkeit von Deutungsversuchen zu bannen, gibt es ein breites Spektrum an Deutungsangeboten, welches mündlich oder handschriftlich, gedruckt oder elektronisch vermittelte touristische Gebrauchsanweisungen liefert. Anders als das eigentliche „Tourismus- bzw. Reiseprodukt" liegen sie den Reisenden vor Antritt der Reise „als tangible Substanz"[84] vor, weshalb man mit Dean MacCannell sagen kann: „Usually, the first contact a sightseer has with a sight is not the sight itself but with some representation thereof"[85].

Eine Volkskunde des europabezogenen Islam-Tourismus hätte gerade angesichts des vermeintlichen „Kampf[es] der Kulturen"[86], vor allem angesichts „9/11"[87], in deutlicher Weise zu demonstrieren und gleichermaßen zu propagieren, daß es nicht darum gehen kann, einseitig die zur Zeit beliebte „multi-sited ethnography"[88] zu betreiben, sondern daß wir ohne mehrortige Alltagskulturgeschichtsschreibung nicht zu Erkenntnisfortschritt gelangen, auch nicht ohne historische Interkulturalitätsforschung, denn ohne diese Voraussetzung läßt sich Kulturtransfer weder hinsichtlich seiner Genese noch seines Ablaufs noch der dazugehörigen Umgangsweisen, einschließlich der touristischen, erkunden, lassen sich weder Brüche noch Wandlungen noch Konstanten sowie deren Begründungszusammenhänge in den jeweiligen Entwicklungen bestimmen. Erst eine konsequent betriebene, solchermaßen ausgerichtete Alltagskultur-Komparatistik könnte dann auch zu Aussagen darüber gelangen, ob, in welcher Weise und aus welchen Begründungszusammenhängen heraus weitere Minderheitengruppen mit sogenanntem Migrationshintergrund und ihre kulturellen Ausstattungen gleichermaßen touristischen Stereotypisierungsprozessen unterworfen werden.

83 John Urry: The Tourist Gaze. (Theory, Culture and Society). 2. Aufl. London, Thousand Oaks u. New Delhi 2005, 94 u. 38.

84 Karlheinz Wöhler: Aufhebung von Raum und Zeit. Realitätsverlust, Wirklichkeitskonstruktion und Inkorporation von Reisebildern. In: Christoph Köck (Hg.): Reisebilder. Produktion und Reproduktion touristischer Wahrnehmung. (Münchner Beiträge zur Volkskunde, Bd. 29). Münster u.a. 2001, 79-88, hier 82.

85 Dean MacCannell: The Tourist. A New Theory of the Leisure Class. New York 1976, 110.

86 Samuel P. Huntington: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. 2. Aufl. München 1998. - Vgl. Laqueur 2006 (wie Anm. 17).

87 Vgl. Cesari 2005 (wie Anm. 49), 39-51.

88 George Marcus: Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: Annual Review of Anthropology, 24, 1995, 95-117.

Musikalische Volkskultur im Spannungsfeld von regionalem Bewusstsein, Kommerzialisierung und Volksmusikpflege

Eine Bestandsaufnahme im Zillertal

Martina Natter

In den Jahren 2005 und 2006 führte ich im Auftrag des Tiroler Volksliedarchivs eine Feldforschung im Zillertal durch. Ziel dieser Feldforschung war es, in einem Zeitraum von jeweils mehreren Wochen Aspekte der so genannten musikalischen Volkskultur im hinteren Zillertal systematisch zu dokumentieren. Der Begriff „Volksmusik" wurde dabei sehr weit gefasst, er schließt mit Ausnahme der Blasmusik jede musikalische Ausdrucksform von Laienmusikanten mit ein: traditionelles, mündlich überliefertes Liedgut, geistliches Singen, Instrumentalmusik, Dialektpop, Musik im Zusammenhang mit Brauchtum, Chorgesang etc.

Eine wesentliche Frage dabei war, welche Auswirkungen der Tourismus auf die Kommerzialisierung der musikalischen Volkskultur im Zillertal hat, welche Beeinflussungen auszumachen sind und welchen Stellenwert die mündlich überlieferte Volksmusik im Alltag und Festtag der Zillertaler heute einnimmt. Die Volksmusik steht hier ganz besonders im Spannungsfeld von mündlicher Überlieferung, ihrer zunehmenden Verdrängung aus dem Alltag durch den Tourismus seit den 1960er Jahren und der damit einhergehenden, beinahe unüberschaubaren Fülle von Tonträgern mit volkstümlicher Musik, die oft mit dem Etikett „echte Volksmusik" versehen werden.[1]

Unterschiedliche Konzepte von Volksmusik

In der ganzen Vielfalt der musikalischen Volkskultur sind – nicht nur im Zillertal – sehr unterschiedliche Konzepte von Volksmusik auszumachen. Einmal gibt es die ältere, früher hauptsächlich mündlich tradierte Volksmusik, die gemeinhin als das kulturelle Erbe einer bestimmten Landschaft bezeichnet und die in erster Linie von Laien praktiziert und weitergegeben wird. Sie steht in primärfunktionalen Zusammenhängen und nimmt im Vergleich zur „volkstümlichen" Musik und zu der von der Volksmusikpflege propagierten Volksmusik quantitativ einen geringen Raum ein.

1 Die Ergebnisse dieser Feldforschung sind in einem Feldforschungsbericht im *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerks*, 2007 zusammengefasst. Die ausführliche Audio-Dokumentation *Und im Zillachtâl drinnen ... Musikalische Volkskultur im Zillertal*, Hrsg. Martina Natter, ist 2008 im Verlag des Tiroler Volksliedarchivs, Innsbruck erschienen.

Die Volksmusikpflege beruft sich in ihrem Verständnis von Volksmusik auf die sog. „echte" oder „authentische" Volksmusik und hat es sich zur Aufgabe gemacht, die mündlich tradierte Musik, die in vielen Regionen durch das Aufkommen der Folklorebewegung verdrängt wurde, wieder neu zu beleben. Sie sieht einen großen Schatz des kulturellen Erbes in Gefahr und setzt sich zum Ziel, die sog. „authentische" Volksmusik wieder verstärkt in den Alltag und Festtag der Bevölkerung zu integrieren und – wie der Name schon sagt – zu pflegen. Ausgehend von Bayern hat die Volksmusikpflege v. a. seit den 1930er Jahren eine Reihe von Initiativen gesetzt, die u. a. dazu geführt haben, dass die Volksmusik heute neben der dominierenden „volkstümlichen" Musik stärker bestehen kann. Die Volksmusikpflege ist in verschiedenen Volksmusikvereinen institutionalisiert, setzt dabei auf die professionelle Ausbildung von Musikanten durch ein gut organisiertes Musikschulnetz und veranstaltet regelmäßige Sänger- und Musikantentreffen. Der Tiroler Volksmusikverein ist seit einigen Jahren Veranstalter des im Zweijahresrhythmus seit 1974 stattfindenden Alpenländischen Volksmusikwettbewerbs. Die Jurymitglieder dieses Wettbewerbs sind größtenteils Volksmusikpfleger.

Ein gänzlich anderes Konzept von Volksmusik stellt die auf maximale Vermarktung hin orientierte sog. „volkstümliche" Musik dar, die professionell oder semiprofessionell betrieben, und hauptsächlich für ein deutsches bzw. Schweizer Publikum gemacht wird. Die elektronische Verstärkung ist ein ganz wesentliches Element dieser Musik, die sich u. a. durch eine enorme Produktion von Tonträgern bemerkbar macht. Die Titel sind fast ausschließlich in hochdeutscher Sprache und entstammen nicht der mündlichen Überlieferung, sondern werden von Komponisten getextet und komponiert. Thematisch bleibt ein Großteil der Titel den Themen Liebe, Heimat, Sehnsucht, Almromantik etc. verbunden. Musikalisch vereinen sie ganz unterschiedliche Musikstile, wie Folklore, Schlager, Militärmusik sowie Elemente aus der Rock- und Popmusik.

Musikalische Volkskultur im regionalen Bewusstsein

Bei meinen Feldforschungen machte ich die Erfahrung, dass die meisten Musikanten sehr klar zwischen „volkstümlicher Musik" und „Volksmusik" unterscheiden, wenngleich auch ihnen eine konsequente Trennung naturgemäß nicht möglich ist. Es ist keine Seltenheit, dass Musikanten in beiden Stilrichtungen beheimatet sind und mitunter beide Stilrichtungen vermischen[2]. Es gibt unzählige Beispiele für die Übernahme von Liedern und Instrumentalstücken aus der jüngeren volkstümlichen Musik durch Volksmusikanten. Ein bemerkenswerter Teil des Repertoires v. a. der frühen *Zillertaler Schürzenjäger*[3] ist heute allgemein gängiges Musiziergut[4], und auf die Urheberschaft der betreffenden Musikstücke wird entweder gar nicht verwiesen, weil sie nicht bekannt ist, oder sie wird mit einem gewissen Stolz angemerkt. Die wohl bekannteste Übernahme eines traditionellen Volksmusikstücks durch eine volkstümliche Musikgruppe ist der „Zillertaler Tramplan". Es handelt sich hier um eine alte, mündlich

2 Z. B. die *Zillertaler Mander*, das *Zillertal Duo*, Heinz Binder etc.

3 Die *Schürzenjäger*, bis 1996 *Zillertaler Schürzenjäger*, wurden 1973 gegründet und sind eine der kommerziell erfolgreichsten Musikgruppen Österreichs. Wie Slavko Avsenik und seine *Original Oberkrainer* gingen sie aus der Anpassung der regionalen Tanzmusiker an die geänderten Bedingungen der Medienkultur hervor. Sie entwickelten sich im Lauf der Zeit von Interpreten traditioneller Musik mit modernem Instrumentarium zu einer Band, deren Repertoire vom volkstümlichen Schlager über Pop bis zum Rock reicht. Die *Schürzenjäger* haben im Jahr 2007 ihre Karriere beendet.

4 Z.B. „Die Rosenalm", „Grüne Tannen", „'s Muatterl" etc.

tradierte Polka, die im Repertoire jedes Zillertaler Geigenspielers zu finden war bzw. ist, und die in den 1980er Jahren durch die *Zillertaler Schürzenjäger* unter dem Namen „Zillertaler Hochzeitsmarsch" äußerst populär wurde. Der Name leitet sich nach Karl Horak von der Bezeichnug „Polka tremblante" ab, einem Gesellschaftstanz, der sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts großer Beliebtheit erfreute. Als Überlieferungsträger wird in den meisten Fällen Hans Wurm vulgo „Millacher" (1876–1955) aus Hart genannt. Von ihm ist eine Aufzeichnung des Tramplans aus dem Jahr 1940 überliefert.[5]

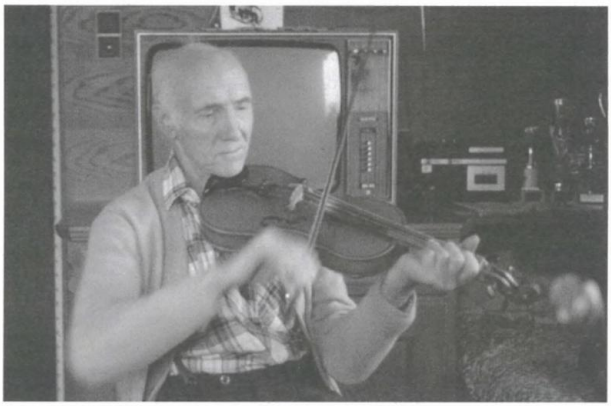


Abb. 1: Johann Kirchler 1. Geige der *Schwendberger Hochzeitsmusik*, 1983. Foto: Rudolf Pietsch

Von der heute nicht mehr existierende Gruppe um den Geiger Johann Kirchler (1904-1992, Schwendberg), der *Schwendberger Hochzeitsmusik*, gibt es eine Tonaufnahme vom „Tramplan" in der Besetzung zwei Geigen, Steirische Harmonika, Kontrabass und Harfe, die uns als Beispiel für die regionale, mündliche Tradierung dient.[6] Die *Schwendberger Hochzeitsmusik* war bis in die 1980er Jahre lebendiger Teil der mündlichen Überlieferung und deren Musikanten spielten den „Tramplan" im Wesentlichen so, wie er von Hans Wurm im Jahr 1940 aufgezeichnet wurde.

Abb. 2: *Zillertaler Schürzenjäger*, CD Cover, 1992

Die *Zillertaler Schürzenjäger* übernehmen den „Tramplan" und verwenden ihn im Sinne der sog. volkstümlichen Musik. Mit ihrem kommerziell erfolgreichen Weg wurden die

5 Karl Horak: *Zillertaler Musikanten. Eine volksmusikalische Dokumentation.* Innsbruck, München 1988, 40-41.

6 Vgl. Aufnahme aus dem Jahr 1977 im TVA mit der Sign. T Z 32.

Schürzenjäger in Österreich zum Inbegriff der Spaltung zwischen der Volksmusikpflege und der „volkstümlichen Musik". Der Erfolg des „Zillertaler Hochzeitsmarsches" wurde von der Volksmusikpflege als Missbrauch des kulturellen Erbes gesehen. Dabei ist eine Veränderung hauptsächlich in der Art der Präsentation auszumachen, denn die *Zillertaler Schürzenjäger* spielten mit elektronischer Verstärkung auf einer professionellen Bühne vor großem Publikum. Im dazugehörigen Video können wir den Musikanten beim „Hadbanging" zusehen, in der Art, wie es auch bei Rockkonzerten üblich ist.[7]

Das dritte aktuelle Beispiel aus dem Jahr 2006 zeigt eine ganz andere Art der Darbietung desselben Tramplans.[8] Hier spielen die Musikanten der Zillertaler *Stualausmusig*, die hauptsächlich ältere Volksmusik aus der regionalen mündlichen Überlieferung spielen, den Tramplan unterlegt mit einem deutsch-spanischen Text:

1. |: Jedes Mal verlieb ich mich ein kleines bisschen mehr :|
2. |: Cada vez me enamoro un poco, poco más :|

Dieses Beispiel ist weder an der authentischen Volksmusik noch an den Kriterien des pflegerischen Ideals orientiert. Es illustriert auf humorvolle Weise die Unbekümmertheit im Umgang mit stilistischen Kriterien. Die Musikanten setzen sich damit über die Grenzen der ideologiebesetzten Begriffe hinweg und führen uns in gewisser Weise die Fragwürdigkeit einer Trennung zwischen „traditioneller" und „volkstümlicher" Musik vor Augen.

Abb. 3: *Stualausmusig*, 2005. Foto: Martina Natter

Tatsache ist, dass die Fragestellung „Volksmusik" versus „volkstümliche" Musik in den meisten Begegnungen mit Zillertaler Musikanten ein brennendes Thema war und Anlass für mehr oder minder wertschätzende Kommentare gab. Tendenziell ist es so, dass die volkstümliche Szene von Volksmusikanten eher mit Geringschätzung, oft auch mit Verachtung wahrgenommen bzw. ganz abgelehnt wird. Im Gegenzug entsteht oft der Eindruck, dass überliefertes Liedgut und seine Pflege von den volkstümlichen Musikanten entweder gar nicht oder lediglich als historisches Phänomen registriert wird.

Bemerkenswert ist auch, dass die Unterscheidung zwischen „volkstümlicher" Musik und Volksmusik, von den meisten Gewährspersonen sehr leidenschaftlich diskutiert, bei einigen

7 Siehe Langspielplatte *Damenwahl*. Tyrolis 1984.

8 Aufnahme vom 29. 09. 2006. Siehe CD: *„Und im Zillachtål drinnen ... Musikalische Volkskultur im Zillertal"*, Herausgegeben von Martina Natter, Innsbruck 2008, I/06.

jedoch auf völlige Verständnislosigkeit stößt. Es sind dies jene Musikanten, die sich Musik – egal aus welchem Bereich – im Sinne John Meiers ganz zu Eigen gemacht haben. Weder der Volksmusikpflege verbunden noch den Wünschen einer ständig produzierenden Plattenfirma verpflichtet, stellt die Musik einen so selbstverständlichen Teil ihres Lebens und Alltags dar, dass jede Frage nach Kategorien oder Ideologien gänzlich fehl am Platz scheint: Heinz Binder, ein allseits sehr geschätzte Harfenspieler aus Zell, ist ein ausgezeichnetes Beispiel für die von John Meier aufgestellte Rezeptionstheorie, die besagt, dass Volksmusik nicht einer schöpferischen Tätigkeit der Ausführenden entspringe, sondern das Ergebnis eines Rezeptionsprozesses sei. Meier schreibt: „Schöpferisch neu entwickelnd ist das Volk zwar nicht, aber es übt eine nicht unbedeutende, künstlerische Thätigkeit darin aus, daß es an dem zu ihm Dringenden eine Auslese vornimmt: Nur das, was ihm paßt, behält es, assimilirt es sich und verschmilzt es mit bereits früher Überkommenem. So hat es in seinem Formenschatz ein Sammelbecken, in dem die Einflüsse vieler Zeiten neben einander herfließen, wenngleich der künstlerische Standpunkt einer Zeit wohl immer das Oberwasser haben wird."[9] Das „Aneignen" von Musik meint in diesem Fall nicht das bloße Erlernen bzw. Nachspielen von Gehörtem, sondern schließt auch die Veränderung der rezipierten Musik mit ein. Der oben erwähnte Musikant Heinz Binder ist vielen Stilrichtungen beheimatet und führt jeden Versuch der Kategorisierung durch sein Musizieren ad absurdum. Er bezieht Anleihen aus allen möglichen Musikrichtungen, ohne Rücksicht auf ihre Herkunft, originale Instrumentierung o. ä.[10]

Stellvertretend für die vielen unterschiedlichen Anmerkungen und die zum Teil leidenschaftlich geführten Diskussionen rund um dieses offensichtlich sehr brennende Thema möchte ich an dieser Stelle einen Gedanken ausführen.

Ein Kriterium, das in vielen Gesprächen aufkam, war jenes der „Ehrlichkeit"[11]. Sowohl Josef Rahm von den *Jungen Zellbergern* als auch Albin Fankhauser von den *Zillertaler Mandern* – beide machen volkstümliche Unterhaltungsmusik – nehmen für sich in Anspruch, „a ehrliche Musig" zu machen. Was ist damit gemeint? Diese Aussage setzt voraus, dass ein Vorwurf von „Unehrlichkeit", „Unechtheit" und berechnender Konstruktion im Raum steht, und in der Tat scheint das Etikett „ehrlich", „echt", „original" nicht nur werbetechnisch eine besonders wichtige Bezeichnung zu sein. Diese Tatsache sehen wir in den zahlreichen Tonträgern, die sich mit dieser Etikettierung besonders gut verkaufen, bestätigt. Der Ehrgeiz, eine „ehrliche" Musik zu machen, ist ganz offensichtlich für viele Musikanten sehr wichtig. Im einen Fall schien es eine bloße Floskel aus marketingstrategischen Gründen zu sein, eine Vokabel, die Musikanten von klugen und geschulten Werbestrategen in den Mund gelegt wurde, die aber ohne tiefere Bedeutung blieb. Im anderen Fall entstand der Eindruck, dass dieser Anspruch wohlüberlegt und fundiert war und in diesem Sinne durchaus eine identitätsstiftende Funktion erfüllte. Für Albin Fankhauser bedeutet „ehrlich" zu musizieren, dass bei einem Live-Auftritt tatsächlich nur das erklingt, was auf der Bühne an Musik produziert wird (im Gegensatz zur verbreiteten Praxis, zumindest einen Teil der Musik vorher einzuspielen und beim Auftritt teilweise „playback" zu musizieren). Für Josef Rahm schließt die Ehrlichkeit mit ein, dass die Musik „das Publikum auf den Nerv trifft", also eine Musik ist, die die Erwartungshaltungen des Zuhörers erfüllt.

9 John Meier: *Kunstlieder im Volksmund*. Halle an der Sale 1906, XIV.

10 Siehe Aufnahmen im Tiroler Volksliedarchiv, Sign. DAT Z 62-63.

11 Siehe dazu die Protokolle zu den Gesprächen mit Albin und Christian Fankhauser (*Zillertaler Mander*), Josef Rahm von den *Jungen Zellbergern* oder Georg Spitaler von den *Zellberg Buam*.

Martina Natter

Das „echte" Tiroler Volkslied in der Volksmusikpflege

Der Begriff „echtes" oder „authentisches" Volkslied wird gerne von Volksmusikpflegern verwendet, wenn es darum geht, eine bestimmte Gruppe von Liedern von der Fülle der tatsächlich gesungenen Liedern abzugrenzen. Dabei beruft sich die Volksmusikpflege unter anderem auf den Volksmusikforscher Franz Friedrich Kohl (1851-1924) und dessen Ansichten bezüglich des „echten deutschen Volksliedes in Tirol", die dieser in seinem Vorwort zur Sammlung „Echte Tiroler Lieder" im Jahr 1899 (!) ausführlich beschrieb.[12]

Abb. 4: Franz Friedrich Kohl (1851-1924)

Kohl unterscheidet hierin zwischen dem „echten" Tiroler Volkslied, dem „Lied im Volkston", dem „volksthümlichen Lied" und dem Bänkelgesang. Unter den „Liedern im Volkston" versteht er jene Lieder, „die nicht im Volke entstanden und seinem Wesen entsprossen sind, sondern Tonwerke, welche die Äußerlichkeiten des Volksliedes in Mundart, Form u. dergl. nachzuahmen versuchen." Er bezeichnet sie als „keine wahren Volkslieder" und stellt darüber hinaus fest, dass sie „zum Theile nur geeignet sind, diese [die echten Volkslieder] zu schädigen und zu verdrängen. [...] Die Lieder im Volkstone sind allermeist inhaltsleer und schal, verdienen daher auch die Kurzlebigkeit, die ihnen eigen ist." (Kohl: 1899, 476). Dass die Kriterien, die Kohl für die Abgrenzung des „echten" Volkslieds von allen anderen Liedern formuliert hat, auch heute noch in der Volksmusikpflege unumstrittene Gültigkeit besitzen, lässt sich anhand eines aktuellen Beispiels dokumentieren[13].

Die *Uhabign*[14], ein Frauendreigesang aus dem Tuxertal, einem Seitental des hinteren Zillertals, nahmen im Jahr 2004 beim 16. Alpenländischen Volksmusikwettbewerb in Innsbruck teil. In der Ausschreibung zum Wettbewerb wurden sie dazu aufgefordert „Liedgut aus der überlieferten Volksmusik der engeren Heimat auszuwählen", was sie dazu veranlasste u. a. das Lied „Wo den Himmel Berge kränzen" zu singen. Die Worte dieses Liedes stammen von Robert Grosewski (1823-1866), die Melodie von Franz Wilhelm Abt (1819-1885). Es wurde

12 In: „Das Tiroler Volkslied. Ein Wort zum Verständnis und zur Würdigung des echten deutschen Volksliedes in Tirol". in: *Echte Tiroler Lieder. Ergänzte und kommentierte Neuausgabe der Tiroler Liedersammlungen von Franz Friedrich Kohl.* Herausgegeben vom Tiroler Volksmusikverein und dem Südtiroler Volksmusikkreis in Zusammenarbeit mit dem Tiroler Volksliedwerk, dem Institut für Musikerziehung in deutscher und ladinischer Sprache, Bozen (Referat Volksmusik), und dem Institut für musikalische Volkskunde der Universität Mozarteum Salzburg 1999, 470 – 502.

13 Siehe dazu Briefwechsel zwischen Monika Pfister und Peter Reitmeir aus dem Jahr 2004 bzw. Interview mit Monika Pfister am 26. Juli 2006. Eine kurze handschriftliche Notiz zu diesem Thema siehe auch im Gespräch mit Stefan Neussl vom 11. Juli 2006. Alle genannten Unterlagen befinden sich im Tiroler Volksliedarchiv.

14 Monika Pfister, Alexandra Heim und Andrea Erler.

seit 1893 in Gebrauchsliederbüchern, später auch in Wandervogel-Liederbüchern veröffentlicht und ist in West- und Südtirol in mündlicher Überlieferung u. a. durch die Geschwister Buchberger weit verbreitet[15].

Abb. 5: *Die Uhabign*, 2006. Foto: Martina Natter

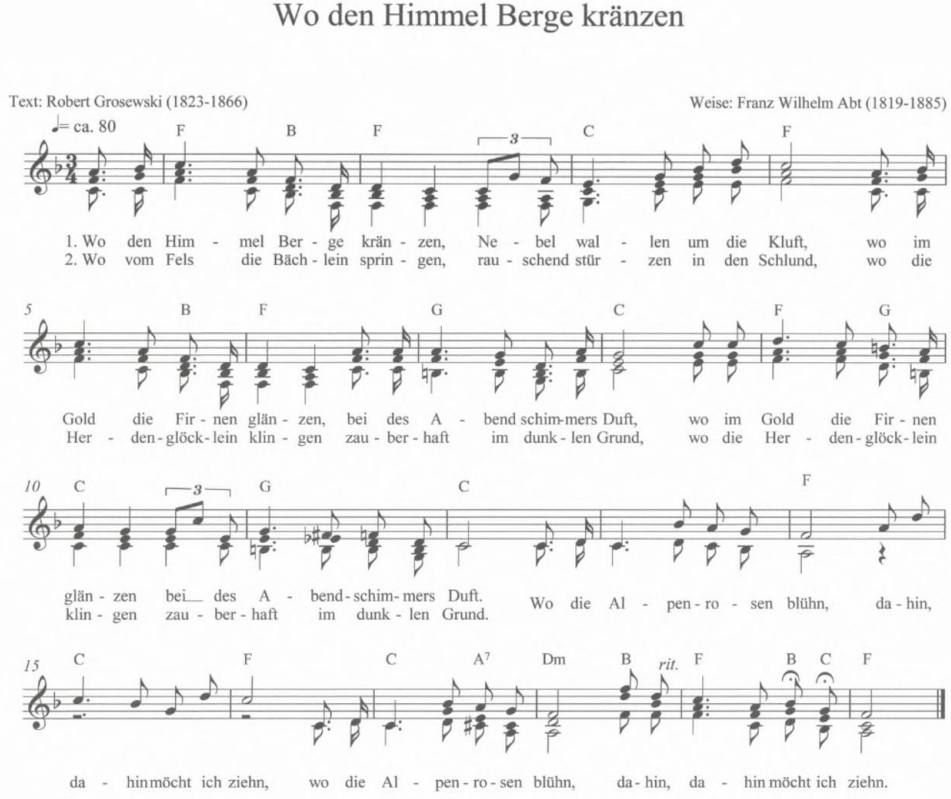



Abb. 6: „Wo den Himmel Berge kränzen"

15 Heimatlieder der Geschwister Buchberger. Innsbruck. Wien: Stanberg, 1942, 18.

Peter Reitmeir, Juryvorsitzender beim Alpenländischen Volksmusikwettbewerb und Obmann des Tiroler Volksmusikvereins, begründete die Entscheidung der Jury, den *Uhabign* keine Auszeichnung beim Wertungssingen zu verleihen damit, dass in ihrer Repertoireauswahl und ihrem Vortragsstil eine „gewisse Nähe zum romantisierenden, volkstümlichen Liedgut der Zillertaler Nationalsänger" unüberhörbar sei. Er verweist zudem auf die Tatsache, dass sich dieses Lied unter einem anderen Titel auch in jener Liste findet, die Kohl in abwertender Weise in seinem Vorwort als „Lieder im Volkston" gekennzeichnet hat.

Abb. 7: Sängergesellschaft Franz Rainer. Foto im Besitz des Mozarteum Innsbruck, Institut für Musikalische Volkskunde.

Zum besseren Verständnis an dieser Stelle eine kurze Anmerkung zu den Zillertaler Nationalsängern: Die Nationalsänger waren Folkloregruppen, die ab ca. 1825 vor dem Hintergrund der allgemeinen Alpenbegeisterung äußerst erfolgreich vor dem Hochadel und dem gehobenen Bürgertum auftraten und Tiroler Lieder bzw. Lieder, die dem Tiroler Volkston nachempfunden waren, vortrugen. Im Zuge ihrer zahlreichen Reisen durch viele Länder Europas bzw. Amerika und der großen Nachfrage entstanden viele Neukompositionen, meist in Verbindung mit einem kunstfertigen Jodler, der als ganz besondere Attraktion der Nationalsänger galt. Im Zillertal erlangten folgende Familien, die als Nationalsänger die Welt bereisten, überregionale Bedeutung: die Geschwister Rainer aus Fügen, die Familien Leo aus Zell, Hauser aus Schlitters und Strasser aus Laimach. Letztere trug 1832 in Leipzig das Weihnachtslied „Stille Nacht, heilige Nacht"[16] vor und erlangte damit große Berühmtheit. Waren es zunächst vorwiegend Familien, die als Nationalsängergruppen die Welt bereisten, folgten

16 Worte: Josef Mohr (1792–1848), Weise: Franz Xaver Gruber (1787–1863).

ihnen etwas später sog. Sängergesellschaften, die von einem Impresario engagiert und ausbezahlt wurden. Längst nicht alle dieser Sänger kamen aus Tirol, wohl aber reisten sie in deren Tracht bzw. gaben sich als „singende Tiroler" aus, wissend, dass dies dem Geschäft zuträglich war.[17]

Die Jury des Alpenländischen Volksmusikwettbewerbs verweist in ihrer Begründung im Fall der *Uhabign* auf das oben genannte Vorwort von Kohl und führt aus, dass in einem „echten" Volkslied angeblich weder der Begriff „Heimat" noch Naturschilderungen, die über bildhafte Vergleiche hinausgehen, vorkommen. Das Alter eines Liedes ist für Reitmeir kein ausschlaggebendes Kriterium, denn auch im 19. Jahrhundert sei viel „Kitsch" geschrieben worden. Als Verantwortlicher für den Alpenländischen Volksmusikwettbewerb habe er daran Interesse, den Geschmack der Teilnehmer und des interessierten Publikums zu bilden und das ihm richtig erscheinende Verständnis von „guter Musik und Poesie" zu vermitteln. Stefan Neussl, Volksmusikpfleger des Bezirks Schwaz und ebenfalls Jurymitglied im Alpenländischen Volksmusikwettbewerb, begründete die Bewertung im Fall der *Uhabign* in einem Gespräch mir gegenüber mit der nicht in der alpenländischen Tradition stehenden Harmonisierung des Liedes. Die Harmonisierung eines „echten" Volksliedes im tirolischen Raum beschränkt sich seiner Ansicht nach hautsächlich auf die I. und V. Stufe. Die Verwendung einer chromatischen Harmonisierung, wie in unserem Beispiel, sei im „echten Tirolerlied" ebenso wenig vorgesehen, wie die allzu häufige Verwendung der IV. Stufe. Dabei kann er sich auf Kohl berufen, denn auch dieser schreibt die Verwendung der Subdominante hauptsächlich den Liedern aus dem Kärntner Raum zu und charakterisiert ideologiebildend das „echte Tiroler-Lied" als „ganz besonders heiter, sonnig wie die Tiroler Berge, frisch wie ihr Gletscherhauch, naturfroh wie kein anderes, oft bis zum Übermute keck und neckisch". (Kohl: 1899, 485).

Die *Uhabigen* selbst sehen sich ganz in der Tradition des überlieferten Volksliedes und berufen sich u. a. auf die *Tuxer Sänger*, eine weitum bekannte und vor allem seit den 1950er Jahren aktive Sängergruppe aus Tux. Sie genießen regional eine sehr große Anerkennung und gelten für viele Volksmusikanten in ihrer Umgebung als Vorbild im Hinblick auf Repertoire, Verbreitung und Pflege des sog. „authentischen" Volksliedes. Viele ihrer Lieder haben die *Uhabign* aus dem Repertoire der *Tuxer Sänger* übernommen, in der Annahme, somit das „echte" Volkslied zu pflegen und mit der Motivation, diese „alten Lieder" vor dem Vergessen zu bewahren. Den Vorwurf Reitmeirs, sie würden „volkstümliches Liedgut" singen, weist Monika Pfister in aller Deutlichkeit zurück.

Der Volksmusikwettbewerb ist in dieser Hinsicht mit Sicherheit eine widersprüchliche Angelegenheit, weil dessen Organisatoren von den Sängern und Musikanten einerseits ein hohes technisches Können verlangen, stilsicheres Auftreten im Sinne der (strengen) Kriterien der Volksmusikpflege und nicht zuletzt muss die Auswahl des Liedrepertoires nach klar vorgegebenen Kriterien erfolgen. Dazu bedürften die Teilnehmer in vielen Fällen einer intensiven Auseinandersetzung mit der Thematik bzw. einer fachlichen Beratung durch Volksmusikpfleger, weil das Repertoire der Lieder, die im Alltag und Festtag ganz selbstverständlich gesungen werden, nicht mit jenen Liedern übereinstimmt, welche die Volksmusikpflege in den Kanon der „echten" Tirolerlieder aufgenommen hat. Andererseits sollte der Vortrag nicht zu kunstvoll sein, sondern möglichst schlicht und einfach, wie es aus den aktuellen Beurteilun-

17 Siehe dazu Gerlinde Haid: „Volksmusik in Tirol im 18. und 19. Jahrhundert", in: *Musikgeschichte Tirols II*, Innsbruck 2004, 729-732.

gen beim Alpenländischen Volksmusikwettbewerb deutlich hervorgeht und wie es schon von Kohl als ideal beschrieben wurde: „die Vortragsart [...] sei vor Allem natürlich, dem leichtverständlichen Inhalte angepasst. Einfachheit und natürliche Frische bilden den Reiz des Tirolerliedes. Empfindelei und Übertreibungen irgend welcher Art sind ihm fremd" (Kohl: 1899, 487-8). Problematisch ist diese Bewertung, die ausschließlich nach Stilkriterien erfolgt, vor allem deshalb, weil die Volksmusik damit aus ihrem definitionsgebenden und eigentlichen Zusammenhang gestellt und sprichwörtlich auf die Bühne gehoben wird.

Wer sich als VolksmusikforscherIn ins Feld begibt mit dem Ziel, eine spezifische Landschaft musikalisch zu porträtieren, muss sich zunächst einmal mit den unterschiedlichen Konzepten von Volksmusik auseinandersetzen. Diese wertend zu beurteilen ist nicht die Aufgabe der ForscherIn, sondern vielmehr besteht deren Aufgabe darin, die ganze Vielfalt zu dokumentieren. Können die Begriffe in der theoretischen Auseinandersetzung noch einigermaßen klar getrennt beschrieben werden, folgt die musikalische Praxis ganz anderen Kriterien. Dort begegnen wir ständig Verschränkungen der älteren, traditionellen Volksmusik, der „volkstümlichen" Musik und der an den Idealen der Volksmusikpflege orientierten Volksmusik.

„Die Zukunft der Herkunft"?[1]

Schweizer Volksmusiker und Kulturschaffende im Konflikt zwischen Bewahrung und Erneuerung des immateriellen Kulturerbes

Karoline Oehme

Der Begriff des „Erbes" erfährt in den letzten Jahren in verschiedensten Zusammenhängen erhebliche Beachtung. Ob nun in Forschung, Kulturpolitik, Medien, in einer breiten Öffentlichkeit oder im Tourismus, ob auf internationaler, nationaler oder regionaler Ebene[2]: Überall fällt ein reflexiver Umgang mit Traditionen[3] auf, der heute vor allem regionale und alltagskulturelle Phänomene fokussiert. Viele Gründe für die Beschäftigung mit dem kulturellen Erbe bzw. für die Stilisierung von Traditionen als kulturelles Erbe wurden seither formuliert. Darunter sind diverse kompensationstheoretische Überlegungen, wonach gesellschaftliche und soziale Defizite durch die Beschäftigung mit den eigenen oder fremden Wurzeln auszugleichen seien: quasi die Beschäftigung mit dem Kulturerbe als Reaktion auf die Globalisierung und ihre Homogenisierungsstrategien[4] (zugespitzt in der These von der McDonaldisierung der Kultur[5]), die das „schlechte Gewissen der Globalisierer"[6] aktiviere. Die einen geben des Weiteren als Grund das Leben in Parallel- oder Diasporakulturen beispielsweise von Migranten an. Andere benennen die Enträumlichung, mit Herrmann Bausinger gesagt: die „Auflösung der Horizonte",[7] als Ursache. Wieder andere sehen in dem enormen Übermaß an gesammelter und archivierter Kultur[8] einen Auslöser für die Auseinandersetzung mit dem kulturellen Erbe und debattieren über Kanonisierungen. Martin Scharfe hat mit seiner These von der „A-synchronisiertheit des Menschen mit seinen Produkten"[9] eine weitere Erklärung vorgelegt, die an Ernst Blochs „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen"[10] erinnert.

1 Sigfried Schibli: Die Zukunft der Herkunft. Die Schweizer Kulturpolitik hat ein neues Debattenthema: Brauchen wir eine nationale Förderung der Volksmusik? In: Basler Zeitung vom 3. Mai 2006.

2 Ingo Schneider: Wiederkehr der Traditionen? Zu einigen Aspekten der gegenwärtigen Konjunktur des kulturellen Erbes. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. LIX/108, 2005, 1-20, hier: 20.

3 Ebd., 1-20.

4 Theodor W. Adorno: Philosophie der neuen Musik. Frankfurt a. M. 1958, 13: „Sobald jedoch einmal die industrielle Verwaltung aller Kulturgüter als Totalität sich etabliert hat, gewinnt sie Macht auch über das ästhetisch nicht Konformierende."

5 George Ritzer: The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life. Thousand Oaks 1993.

6 Schneider 2005 A (wie Anm. 2), 11.

7 Herrmann Bausinger: Volkskultur in der technischen Welt. Stuttgart 1962.

8 Ingo Schneider: Zur Semantik des kulturellen Erbes. Mehr Fragen als Antworten. In: bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie, 3, 2005, 37-51, hier: 46.

9 Martin Scharfe, zitiert nach Schneider 2005 B (wie Anm.8), 49.

10 Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt a. M. 1985.

Ausgehend von Ingo Schneiders Begriff von der „Wiederkehr der Traditionen" vor allem seiner Spezifikation als „Wiederkehr des Lokalen" und „Wiederkehr des Ortes"[11] möchte ich fragen, ob dies auch für die Volksmusikszene in der Innerschweiz zutrifft; ob es sich hierbei nicht um die Wiederkehr eines neuen Lokalen und eines neuen Ortes handelt, der nur vorgibt, der alte zu sein. Welche Bewahrungs- und Erneuerungsstrategien sind in letzter Zeit in Bezug auf das musikalische Erbe in der Schweiz zu beobachten? Wenn die Verortung von Traditionen als kulturelles Erbe auch immer als „Prozess der Konstruktion und Produktion von Kultur zu bewerten"[12] ist, wie sehen dann diese neuen kulturellen Produkte aus?[13]

Wenn Barbara Kirshenblatt-Gimblett vom Erbe spricht, so ist auch hier immer von einer kulturellen Neuschöpfung die Rede: „Heritage [is] a mode of cultural production that has recourse to the past and produces something new. Heritage as a mode of cultural production adds value to the outmoded by making it into an exhibition of itself."[14] In ähnlicher Weise sieht Max Peter Baumann im Rückgriff auf die Vergangenheit den Versuch, Neues in alter Weise zu präsentieren: „Erzähltraditionen basieren mit ihrem Wissen immer auf einer Vergangenheit, die jedoch oft nur benutzt wird, um neue Traditionen als alte ausgeben zu können."[15]

Eine konkrete Maßnahme in Bezug auf die momentanen Erbe-Aktivitäten ist die schon vielfach erwähnte UNESCO-Konvention zur Bewahrung des immateriellen Kulturerbes[16] mit ihrem Bestreben nach Bewahrung, Erneuerung und Revitalisierung von erhaltenswerter[17] Kultur. Die Gefahr einer erneuten statischen Bewahrungsmanier bis hin zur Modernitätsverweigerung wurde bereits thematisiert.[18]

Ein anderes Projekt auf schweizerischer Ebene ist das Programm[19] „echos – Volkskultur für morgen" der Schweizer Kulturstiftung Pro Helvetia. Das Projekt will zeigen, dass Volkskultur in Bewegung ist; Tradition und Innovation (Moderne) zusammen gehören. Positiv ist, dass der Schwerpunkt des Projekts auf der Erneuerung von Traditionen liegt. Dass jedoch nur ganz bestimmte Sparten von Volkskultur gefördert werden,[20] nämlich eher „künstlerische" Projekte bzw. „zeitgenössisches Kunstschaffen", mag zwar ins Profil der Stiftung passen, geht jedoch an vielen Aktiven im Bereich der Volksmusikszene in der Innerschweiz vorbei.

11 Schneider 2005 A (wie Anm. 2), 18.

12 Ebd., 2, nach: Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Theorizing Heritage. In: Ethnomusicology, 39, 1995, 367-380.

13 Erbe wird erst durch dessen Thematisierung als solches zum Erbe. Vgl. Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage. Berkeley, Los Angeles, London 1998, 149: „Heritage is a new mode of cultural production in the present that has recourse to the past." oder „Heritage (…) is the transvaluation of the obsolete, the mistaken, the outmoded, the dead and the defunct. Heritage is created through a process of exhibition. Exhibition endows heritage thus conceived with a second life."

14 Barbara Kirshenblatt-Gimblett: From Ethnology to Heritage: The Role of the Museum. SIEF Keynote, Marseilles 2004. Online unter www.nyu.edu/classes/bkg/web/SIEF.pdf (Zugriff: 05.11.2007).

15 Max Peter Baumann: Musik im interkulturellen Kontext. Nordhausen 2006, 117.

16 www.unesco.ch/work-d/ike3_1.htm (Zugriff: 12.11.2007).

17 Erhaltenswerte Kultur wird mit dem Titel „Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity" ausgezeichnet. Vgl. www.unesco.org/culture/intangible-heritage/masterpiece.php (Zugriff: 12.11.2007).

18 Z.B. bei Schneider 2005 A (wie Anm. 2), 10: Dieser „derart platte[ ] Bewahrungsenthusiasmus am Beginn des 21. Jahrhunderts verwundert doch einigermaßen. Insbesondere der Begriff der ‚revitalization' macht nachdenklich. Denn Wiederbelebungsversuche werden im Allgemeinen an allein nicht mehr lebensfähigen, beinahe schon abgestorbenen Lebewesen angestellt." Vgl. dazu auch Fußnote 13.

19 www.prohelvetia.ch/index.cfm?rub=1243 (Zugriff: 12.11.2007).

20 Das zeigt vor allem die Projektauswahl des Wettbewerbs zum Programm „echos". Vgl. www.prohelvetia.ch/index.cfm?rub=1246 (Zugriff: 12.11.2007).

Bevor näher auf eine Analyse von Bewahrungs- und Erneuerungsstrategien in der traditionellen Musik eingegangen werden soll, sei an dieser Stelle ein kurzer Einblick in das Feld der „Volksmusik in der Innerschweiz" gegeben.

Volksmusik in der Innerschweiz

Die Volksmusikszene in der Innerschweiz ist ein komplexes und vielgestaltiges Gebilde verschiedener Gruppen von Akteuren, Veranstaltern und Rezipienten, aber auch Institutionen und Organisationen, die sich alle auf die Auseinandersetzung mit traditioneller Musik berufen: so etwa mit traditioneller Ländler- oder Blasmusik, mit Naturjodel oder Jodelliedern, mit Volksliedern oder historisch instrumentaler Bauern- und Tanzmusik. Auch die Art und Weise, in der sich diese Beschäftigung äußert, ist so vielfältig wie die Stile und Genre von Volksmusik: Die einen pflegen und bewahren, wollen „authentisch" und „echt" sein; die anderen arrangieren, entwickeln und verändern, geben sich innovativ und modern. Und wieder andere experimentieren in avantgardistischer Manier mit rudimentären Versatzstücken einer traditionellen Musik, die als solche vielfach nicht mehr zu erkennen ist. Der Begriff „Volksmusik" ist heute inhaltlich nicht klar zu definieren, doch durch die Ausprägung emotionaler und symbolischer Qualitäten gekennzeichnet. Qualitäten, die auch bestimmen, ob Tradition als kulturelles Erbe stilisiert oder als Selbstverständlichkeit angesehen wird.

Bevor darauf innerhalb von drei Feldforschungsbeispielen noch näher eingegangen werden soll, soll zunächst einmal die Entwicklung zweier großer Bereiche der Innerschweizer Volksmusikszene skizziert werden: zum einen der Bereich der Ländlermusik, zum anderen der der Jodler. Ländler- und Jodlermusik sind heute geprägt durch institutionelle Strukturen und Organisationen, wobei im Verband Schweizer Volksmusik (VSV), der Organisation für die Ländlermusik, vorrangig die Fans bzw. Freunde dieser Musikrichtung vertreten sind; beim Eidgenössischen Jodlerverband (EJV) vorrangig die aktiven Musiker, d.h. die Chorsänger, Alphornbläser und Fahnenschwinger.[21]

Als Ländlermusik wird in der Schweiz ursprünglich – d.h. seit dem Beginn ihrer Dokumentation um 1800 – die Musik bezeichnet, bei der es sich um instrumentale Tanzmusik aus dem ländlichen Raum handelt.[22] In jener Zeit gab es weder Vorgaben zur Besetzung im Ensemble, noch zu einem bestimmten, gar nationalen, Repertoire. Eingesetzt wurden die Instrumente, die vorhanden waren, auch Streich- und Zupfinstrumente; Musikstücke der Populärmusik (z.B. Opern- und Operettenmusik) und eher traditionellere Stücke (z.B. das Tanzrepertoire mit Schottisch, Walzer etc.) wurden an einem Abend aufgeführt oder sogar miteinander arrangiert. Als nach dem 1. Weltkrieg eine Landflucht einsetzte, kam diese Musikrichtung auch in die Städte, wo sie als exotische („wilde"[23]) Musik einen Boom erlebte und die bis dato populäre Salonmusik verdrängte.

---

21 Karoline Oehme: Institutionalisierte Volksmusik. Alltag, Fest und Musikalische Praxis in Schweizer Volksmusikverbänden. Vortrag bei der ICTM-Jahrestagung 2007 in Bamberg. Publikation in Vorbereitung.

22 Woher der Begriff genau kommt, ist bis heute nicht klar zu eruieren. Es gibt aber verschiedene Erklärungsversuche: „Ländler" zum einen als Musik vom Land, zum anderen als Tanzform. Vgl. Dieter Ringli: Schweizer Volksmusik. Von den Anfängen um 1800 bis zur Gegenwart. Altdorf 2006, 46f.

23 Die Musiker trugen in der Stadt erstmals Tracht, wobei sie im ländlichen Raum immer im besten Anzug gekleidet waren. Vgl. Dieter Ringli: „So wie es immer war…". Gedanken zur Kulturdynamik der Volksmusik. In: GVS/CH-EM Bulletin, 2006, 6-11, hier: 7.

Auf diese Vielfalt an Ensembles und Repertoire kann die Jodlermusik, jedenfalls die, die im EJV seit 1910[24] gepflegt wird, nicht zurückblicken. Bei den Jodelliedern handelt es sich viel öfter um Neuschöpfungen als allgemein angenommen. Die chorischen Lieder sind komponiertes Repertoire, wurden im Zuge der Entwicklung einer einheitlichen schweizerischen Nationalmusik seit Beginn des 20. Jahrhunderts geschrieben und von der Heimatschutzbewegung, später dann vom EJV institutionalisiert. Sie nehmen den traditionellen Naturjodel (Naturjuiz) – ursprünglich aus dem Appenzell, der Innerschweiz, dem Toggenburg und Kanton Bern – auf und behalten diesen in (allerdings!) formalisierter Weise[25] bei. Hinzugefügt wird eine Textstrophe, in der sich inhaltlich meistens ein idealisierter Bezug zu Heimat, Nation, Familie und Glaube findet. Auf den „Eidgenössischen Jodlerfesten" wird dieses Repertoire unter Wettkampfbedingungen zelebriert. Den Festen fallen dabei bestimmte Funktionen zu, die im Kontext der Erbe-Diskussion von Bedeutung sind:

„Eidgenössische Feste sind der Tradition verpflichtet, sie pflegen das erhaltenswerte Erbe und wehren sich gegen kurzfristige Modeerscheinungen. Aufbau, Formgebung und Sinngehalt orientieren sich am Überlieferten und Bewährten. Diese Sichtweise jedenfalls wird an den Festen von Festrednern, Komiteemitgliedern und Teilnehmern vertreten. Sie betont Konstanz und Dauerhaftigkeit der Festform ‚Eidgenössisches'."[26]

Die Bewegung der so genannten „Geistigen Landesverteidigung" zur Zeit des 2. Weltkrieges führte zur Ausprägung einer „spezifisch schweizerischen Identität" vor allem in den Brauchtumsorganisationen, so auch im EJV.[27] Aber auch öffentliche Institutionen, wie etwa der Rundfunk, wirkten an dieser Entwicklung mit, so dass vermeintlich „echte" Ländlerkapellen (in der Besetzung Klarinette, Schwyzerörgeli, Akkordeon und Kontrabass) im Radio stark gefördert wurden.[28] Nach wie vor war die Ländlermusik aber die beliebteste Unterhaltungsmusik. In den 1950er Jahren setzte auch hier eine Phase der Dogmatisierung ein, der sich in einer Formulierung dreier Ländlermusikstile (Innerschweizer, Bündner und Berner Stil) äußerte, die von den Musikern und Rezipienten akzeptiert wurden. Die „Bewahrungsmentalität"[29] führte dazu, dass es nun fast unmöglich war, Veränderungen im Repertoire und an der Besetzung vorzunehmen. Kreative und progressive Musiker bekamen erst Ende der 1970er, Anfang der 1980er Jahre wieder Aufwind, da die Folkbewegung nicht nur ein Revival einforderte, sondern es auch praktizierte. Heute ist wieder eine kleine Konjunktur von Veranstaltungen in der Ländlermusikszene zu beobachten: nicht nur gibt es viele junge Formationen, die neue Wege gehen, sondern es engagieren sich auch wieder mehr Gastwirte für die Musik, indem sie für Live-Musik und Stubeten ihre Räumlichkeiten zu Verfügung stellen.

Dass die Bewahrungs- und Erbe-Aktivitäten (wie anfangs erwähnt) zu neuen kulturellen Produkten, hier von Musikstilen und Formationen führten, wird an der Entwicklung der Volksmusikszene deutlich. Ebenso an der Entwicklung von neuen Wertsystemen vor allem

24 Der Eidgenössische Jodlerverband wurde am 8. Mai 1910 in Bern gegründet.

25 Beispielsweise durch Einführung eines einheitlichen Metrums unter Einhaltung eines bestimmten Versmasses und einer klar definierten Tonart.

26 Walter Leimgruber: „Frisch, fromm, fröhlich, frei": Die Eidgenössischen Turnfeste im 20. Jahrhundert. In: Basil Schader u. Walter Leimgruber (Hg.): Festgenossen. Über Wesen und Funktion eidgenössischer Verbandsfeste., Basel 1993, 11-104, hier: 11.

27 Dieter Ringli: „So wie es immer war…". Gedanken zur Kulturdynamik der Volksmusik. In: GVS/CH-EM Bulletin, 2006, 6-11, hier: 8.

28 Ebd.

29 Ebd., 9.

in den Verbänden. Barbara Kirshenblatt-Gimbletts Aussage „Heritage is a ‚value-added' industry"[30] trifft hier zu. Zudem wird im Kontext der Diskussion um das kulturelle Erbe auch klar, dass der Prozess des Erbe-Schaffens nicht nur positive Aspekte aufzuweisen hat[31]: Die Stilisierung von traditioneller als nationale und vererbenswerte Musik gipfelt beispielsweise in der erschwerten Mitgliedschaft von Ausländern im EJV[32] oder in der Vereinnahmung von Volksmusik durch die rechtspopulistische SVP[33].

Dennoch: nach der Erfahrung des Stillstands durch statisches Reproduzieren von Tradition werden heute auch in den Verbänden neue Gedanken formuliert. Die dem Humanisten Thomas Morus (1478-1535) zugeschriebene Aussage „Tradition ist nicht das Halten der Asche, sondern das Weitergeben der Flamme" findet sich in erstaunlich vielen Festreden, Websites und Ausgaben von Verbandszeitschriften der Brauchtumsinstitutionen wieder.[34] Drückt sich hierbei die Einsicht aus, dass Bewahrung immer auch durch Innovation und Erneuerung erreicht werden muss, oder sind dies nur Floskeln? Wie innovativ sind diese neuen Wege wirklich? Anhand dreier Beispiele aus meiner Feldforschung soll das immaterielle Kulturerbe „Volksmusik" aus Sicht der Musiker und Aktiven in den Verbänden, freien Musikern und anderen Kulturschaffenden in der Schweiz beschrieben werden. Das erste Beispiel betrifft das kulturelle Erbe als Stilisierung und Inszenierung von Tradition.

Stilisierung und Inszenierung von Traditionen

Im Juni 2006 fand auf einer Waldlichtung in der Nähe von Giswil im Kanton Obwalden zum erste Mal das „Volkskulturfest Obwald" statt, das im Auftrag des Kantons von Martin Hess[35] künstlerisch vorbereitet und unter anderem von der Pro Helvetia gefördert wurde. Ziel war es laut Konzeption, vorrangig die Standortqualitäten des Kantons Obwalden durch ein „Kultur-

30 Kirshenblatt-Gimblett 1998 (wie Anm. 13), 149.

31 Schneider 2005 B (wie Anm. 8), 40: „Die UNESCO hat aber auch, dies ist durchaus bemerkenswert, aber vielleicht nicht allgemein bekannt, ein gewisses Verständnis dafür, dass Kultur respektive kulturelles Erbe nicht nur schöne und angenehme Seiten haben kann. […] Gerade aus solchen […] negativ konnotierten Beispielen kulturellen Erbes ließe sich leicht ein Nutzen für die Gegenwart erzielen."

32 Der EJV stellt strenge Mitglieder-Vorschriften auf, wonach nur Inhaber der schweizerischen Staatsbürgerschaft, die über 15 Jahre alt sind, aufgenommen werden dürfen. Ausländer mit Wohnsitz in der Schweiz oder aus grenznahen Gebieten müssen die Zustimmung des zuständigen Unterverbands einholen. Vgl. Statuten des EJV, www.zsjv.ch/doc/EJVstatuten07.pdf (Zugriff: 09.11.2007).

33 Vgl. beispielsweise die Diskussion um die „Verbannung Schweizer Volksmusik" aus dem Radiosender DRS1, in die sich SVP-Mitglieder eingeschaltet haben. „Die Entschweizerung bei Radio DRS geht also – entgegen den Beteuerungen der Verantwortlichen – weiter: Nachdem bereits die Nationalhymne vor Mitternacht zu einer lächerlichen Parodie gemacht wurde, geht der Angriff gegen alles Schweizerische und das, was vielen Schweizerinnen und Schweizern Freude macht, weiter.", http://svp-zh.nzzvotum.ch/bildung-und-familie/himmeltraurig-radio-drs1-verbannt-volksmusik.html (Zugriff: 09.11.2007).

34 Zuletzt gesehen bei: Bettler, Ueli (Präsident des Organisationskomitees des Unspunnenfestes 2006 in Interlaken, www.presseportal.ch/de/pm/100007008/100493783/unspunnenfest (Zugriff: 06.11.2007): „‚Alte Traditionen bewahren heisst nicht die Asche zu hüten, sondern der Glut neue Nahrung zu geben.' Die Jungen müssen bereit sein, der Glut neue Nahrung zu geben und sie am Leben zu erhalten. So kann sich unser reiches Volksgut behaupten und entwickeln. Wenn uns dies gelingt, haben wir ein gutes und wertvolles Stück Schweiz gerettet."

35 Martin Hess ist Kultur- und Musikmanager und Inhaber der Music Production AG „Electric Mermaid" in Zürich, u.a. war er zusammen mit Martin Heller Direktor der schweizerischen Landesausstellung Expo.02.

ereignis von überregionaler Bedeutung" weiterzuentwickeln.[36] „OBWALD" so die dafür beauftragten Kulturmanager „verknüpft auf programmatische Weise Tradition und Innovation. Volksmusik, Blasmusik, Naturjodel und Volkstheater stehen im Zentrum des Geschehens."[37] Gäste aus anderen europäischen Regionen – im Jahr 2006 aus der Bretagne und dem Kanton Appenzell; ein Jahr später aus Rumänien und dem schweizerischen Muotathal – erweitern das Programm der Obwaldner Musik- und Kulturschaffenden. Der so entwickelte kulturübergreifende Ansatz des dreitägigen Festivals wurde in der Konzeption nur wenig behandelt, vielmehr stand die Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur im Vordergrund, die auffallend oft als fremd und zugleich bedroht thematisiert wurde:

„Die Welt scheint immer kleiner zu werden. Ein sich verdichtendes Netz von Verkehrswegen, Warenflüssen, Datenströmen und Wanderbewegungen umspannt sie, das Raum in reiner Beschleunigung auflöst. (...) Die auf den ersten Blick farbenfrohe Vielfalt droht, zum grauen Einheitsbrei absoluter Austauschbarkeit zu verkommen. Als Folge dieser um sich greifenden unterschwelligen Überforderung wird uns nicht zuletzt das Eigene fremd. Was vor unserer Nase liegt und immer schon da war – Landschaft, Brauch, die Geschichte eines Ortes und seine Geschichten –, neigen wir in unserer Überreizung zu übersehen. Wir glauben sie zu kennen und wissen eigentlich immer weniger darüber. Dieses Fremdwerden des Eigenen bietet aber auch die Chance, es neu zu entdecken und darin zu erneuern. In einer globalisierten Informationsgesellschaft kann das Eigene den Reiz des berückend Fremden annehmen."[38]

Das Eigene, so das Zitat, ist bedroht durch Globalisierung, Beschleunigung und Homogenisierung der Welt, weil es als vermeintlich bekannt und nahe liegend vorausgesetzt und doch durch gesellschaftliche und soziale Veränderungen in Vergessenheit geraten ist. Es handelt sich hierbei also um eine klassische kompensatorische Strategie[39], die zur Beschäftigung mit dem kulturellen Erbe führt. Diese Beschäftigung wird als Wiederentdeckung und Erneuerung – zwei Formen der Revitalisierung – definiert, wobei hier das Konzept der statischen Bewahrung bzw. Pflege überwunden und Innovation einen Platz eingeräumt wird. Der Prozess der Erneuerung von kulturellem Erbe zeigt, dass Traditionen nicht als solche wiederkehren, sondern in ihrer Inszenierung und Stilisierung als Neuproduktionen von Kultur und Tradition verstanden werden müssen. Die „Wiederkehr des Lokalen" bzw. „des Ortes" [40] ist nur diejenige, die vorgibt die alte zu sein, tatsächlich handelt es sich aber um neu Lokales und einen neuen Ort. Dies zeigt auch die Konzeption des Volkskulturfests Obwald:

„Um einen neuen Blick auf Obwaldner Kultur zu eröffnen, wird OBWALD sie neu inszenieren – jenseits heimatschützerischer Musealisierung, die Tradition versteinert festschreiben will, und jenseits kommerzieller Volksfestseligkeit, die Folklorekitsch mit Tradition verwechselt. Dazu braucht es zuerst einmal einen unbesetzten Ort – ein Zelt auf einer Waldlichtung bei Giswil. Dort sollen drei hervorragende Aspekte der Obwaldner Kultur vorgestellt werden – zuerst Naturjuiz und Blasmuisig, später auch Volkstheater. Um das Spezifische der Obwald-

36 Martin Heller u. Martin Hess: Konzeption Volkskulturfest Obwald, www.hellerenter.ch/open/3/10 (Zugriff: 06.11.2007).

37 Heller / Hess (wie Anm. 36).

38 Martin Hess: Konzeption 1. Volkskulturfest Obwald 2006, www.obwald.ch/obwald2006/index2006.htm (Zugriff: 06.11.2007).

39 Hess spricht in diesem Zusammenhang von „innovativer Zukunftsbewältigung". Konzeption 1. Volkskulturfest Obwald 2006, www.obwald.ch/obwald2006/index2006.htm (Zugriff: 06.11.2007).

40 Schneider 2005 A (wie Anm. 2), 18.

ner Kultur hervortreten zu lassen, werden Gäste aus anderen Regionen, die ihre Eigenheit bewahrt haben, eingeladen."[41]

Allerdings: so „unbesetzt" wie die Festivalleitung den Ort beschreibt, ist er tatsächlich nicht. So ist nicht nur das Festzelt auf einem alten, schon gebrauchten Festplatz[42] aufgebaut und in ein „Setting" von Naturidylle und Alpenpanorama eingebettet, sondern auch das gesamte Arrangement mit Massengastronomie, Biertischgarnituren, Fahnenschmuck, alphornblasenden und fahnenschwingenden Jodlern erinnert weitaus mehr an die Eidgenössischen Verbandsfeste als beispielsweise an alternative Folk- oder Kleinkunstfestivals. Darüber kann auch die moderne Zeltkonstruktion nicht hinweg täuschen.

Die Einladung der Gäste erfolgt nicht etwa zur Förderung eines wünschenswerten interkulturellen Austauschs, sondern um die Einmaligkeit der eigenen Kultur herauszustreichen. So ist in diesem Zusammenhang von „kultureller Selbstbehauptung", „Stärkung des Regionalbewusstseins" und dem „Eigensinn" der Obwaldner" die Rede.[43]

Barbara Kirshenblatt-Gimbletts Aussage „Heritage produces the local for export."[44], wäre an dieser Stelle weiter zu spezifizieren in ein "Heritage produces the local for re-import". Die Betonung läge dann in der Stilisierung von Lokalem als kulturelles Erbe, um dies für eine Wiederentdeckung im eigenen Kontext aufzubereiten. Ganz im Sinne des Kulturjournalisten Christoph Fellmann, der seinen Artikel über Obwald mit dem Satz „Komm, gehen wir ins Umfeld, das uns am weitesten entfernt ist."[45] betitelt. Damit kann die Inszenierung von traditioneller Musik auf der Bühne im Kontext von Festival- und Eventkultur als erneute „Invention of Tradition"[46] beschrieben werden. Max Peter Baumann beschreibt diese Veränderung:

„Das einstmals religiöse [ ] Ritual im Dorf wurde abgelöst durch das profanisierte Ritual der Inszenierungen von zahlreichen Welten auf unterschiedlichen Bühnen der Welt. Die Einheit des Festival-Ortes wird zunehmend zu einer Vielheit der interkulturellen Räume, die Einheit der Festival-Zeit zur Synchronie unterschiedlicher Erzähltraditionen."[47]

Allerdings werden die interkulturelle Chance des Festivals und die Differenz zwischen Inszenierung und Tradition von den Festival-Organisatoren nicht als solche wahrgenommen. Das zeigt sowohl die kompensatorische Begründung des Festivals als auch die konkrete Auswahl und Präsentation der Musikgruppen sowie das bereits angesprochene „Setting" des Festivals.

Die Auswahl der Musiker beschränkt sich auf Musikgruppen, die sich zum einen im Bereich der so genannten „Neuen Volksmusik" bewegen, d.h. die innovativ mit den eigenen

41 Hess 2006 (wie Anm. 38).

42 Festplatz „Gsang", www.obwald.ch (Zugriff: 07.11.2007).

43 Hess 2006 (wie Anm. 38).

44 Kirshenblatt-Gimblett 1998 (wie Anm. 13), 149.

45 Christoph Fellmann: Komm, gehen wir ins Umfeld, das uns am weitesten entfernt ist., www.kulturluzern.ch/02/artikel/06-05-punk.asp (Zugriff: 06.11.2007).

46 Eric Hobsbawm u. Terence Ranger: The Invention of Tradition. Cambridge 1992, 1f: „‚Invented tradition' is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past. [...] However, insofar as there is such reference to a historic past, the peculiarity of ‚invented' traditions is that the continuity with it is largely factitious. In short, they are responses to novel situations which take the form of reference to old situations, or which establish their own past by quasi-obligatory repetition." Vgl. für den Bereich der Musik auch: Ernst Klusen: Volkslied. Fund und Erfindung. Köln 1969.

47 Baumann 2006 (wie Anm. 15), 116.

musikalischen Wurzeln arbeiten – so z.B. die Gruppe „Firau", die traditionelle schweizerische Musik mit südamerikanischen Musikstilen kombiniert oder die Gruppe „Holz-Ton" aus Sachseln, die einheimische, aber auch andere Hörner und Naturtrompeten einsetzt. Zum anderen treten musikalisch anspruchsvolle Laienmusiker und -gruppen auf, so z.B. der Jodlerklub Giswil oder der Jodlerklub Fruttklänge aus Kerns, die zu den besten Jodlerklubs in der Schweiz gehören. Hier wäre auch der bekannte Jodler und Komponist Ruedi Rymann zu nennen, der mit dem Jodellied „Schacherseppli" nationale Berühmtheit erlangte und zum Obwaldner Kulturpreisträger 2007 gekürt wurde. Die „Hudigägeler", d.h. die Ländlerkapellen, die Beiz- und Tanzmusiken sucht man jedoch vergebens. Sie scheinen nicht ins Bild einer technisch-einwandfreien, traditionell-authentischen Volksmusik fern ab von „Musikantenstadl" und „Volkstümelei" zu passen. Nur am Rande: Tatsächlich grenzen sich auch die meisten Ländlerkapellen von dieser Vorverurteilung ab, bei den Planern des Volkskulturfests scheint dies jedoch nicht angekommen zu sein.

Zusammenfassend zu diesem Beispiel sei nochmals erwähnt, dass die „Wiederkehr der Tradition" hier als Wiederkehr (neu)erfundener bzw. inszenierter Tradition verstanden werden muss. Die innovativen Bestrebungen der Festival-Organisatoren erscheinen im Licht ihrer kompensatorischen Funktionen seltsam romantisch und rückwärtsgewandt.

Institutionalisierte Bewahrung und Pflege von Traditionen und der Versuch, neue Wege zu gehen

Ziel des Eidgenössischen Jodlerverbandes ist es laut Statuten, „das schweizerische Brauchtum, wie Jodeln, Alphornblasen und Fahnenschwingen zu erhalten, zu pflegen und zu fördern".[48] Fünf einflussreiche regionale Unterverbände organisieren die einzelnen kantonalen Vereine, die sich meistens als so genannte „Jodlerklubs" bezeichnen.[49] Ein solcher Klub ist der Jodlerklub Wiesenberg aus dem Kanton Nidwalden, der mit dem Lied „Ewigi liäbi" nationale Berühmtheit erlangte. Der chorische Gesang ist im Prinzip nach dem Schema eines Jodelliedes aufgebaut, weist dementsprechend einen Lied- und einen Refrainteil (hier allerdings ohne ausgeprägte Jodelvokalisation) auf. Der Nidwaldner Dialekt ist genau zu erkennen, die Artikulation ist sorgfältig herausgearbeitet: ein insgesamt „engagierter" und „glaubwürdiger" Vortrag. Die (informellen) Kriterien des EJV[50] an ein überzeugendes Jodellied sind folglich gegeben. Und doch sind Teile des EJV verärgert über dieses Lied, Margrit Amstutz fordert gar eine eindeutige Distanzierung.[51] Auch die Wiesenberger Jodler äußern sich auf ihrer Website angesprochen auf das Lied in einem rechtfertigenden Duktus:

„Wir möchten betonen, dass wir traditionelle Jodler sind und uns ganz dem urchigen, unverfälschten Naturjutz verschrieben haben. Das Festhalten an der Tradition war schließlich auch der Grund, weshalb wir im Jodlerklub im Jahr 2004 bei der Planung unserer CD „Mey Freyd" demokratisch beschlossen, dass „Ewigi Liäbi" nicht aufgenommen werden sollte."[52]

48 www.jodlerverband.ch/geschichte.php (Zugriff: 03.02.2007).

49 Oehme 2007 (wie Anm. 21).

50 Nach einer Analyse des Festberichts vom Zentralschweizerischen Jodlerfest 2007 in Malters, www.jodlerfestmalters.ch/pdf/Festberichte_Jodelgruppen.pdf (Zugriff: 04.11.2007).

51 www.presseportal.ch/de/pm/100006968/100531454/alpenrosen_die_folklore_illustrierte (Zugriff: 04.11.2007)

52 www.jodlerklubwiesenberg.ch/html/ewigi_liabi.html (Zugriff: 06.11.2007)

Was war der Anlass für eine derart angespannte Stimmung rund um ein Jodellied? Das Lied „Ewigi liäbi" ist ursprünglich eine Komposition der schweizerischen Mundart-Rockband Mash aus dem Jahr 2000. Der Jodlerklub Wiesenberg hatte anlässlich der Hochzeit ihres Präsidenten beschlossen, das Lied im Stil eines Jodelliedes zu „covern" und dieses später auch bei Unterhaltungskonzerten „nur als Zugabe" gespielt.[53]

Das Lied kam beim Publikum so gut an, dass der Fanklub die Wiesenberger schließlich doch überreden konnte, „Ewigi liäbi" mit auf die CD zu nehmen. Der Erfolg war durchschlagend: Die Coverversion „stieg gleich bei Platz 52 in die Hitparade ein und konnte sich zwei Wochen lang auf Platz 4 halten."[54] Die Reaktionen von Publikum und Medien führten zu intensiven Diskussionen und reichten von Euphorie bis Ablehnung: Ein Eintrag in einem Internetforum lautet wie folgt:

„hörte ich heute im auto auf DRS 3... eine abgefahrene version der schweizer kultschnulze von mash... in nidwaldner dialekt... tönt etwa so haarsträubend wie direkt aus einem hölloch... weil es so schaurig schön gruselig ist, dass ich fast in einen graben gefahren wäre"[55]

Der Kritiker der Zeitschrift „Stubete" äußerte sich so zum Lied:

„Ob die trendige Betonung und so der Popmusik abgeschauten Singart der Solisten sowie die technisch gefüllte Begleitung einem Klub gerecht wird, der sich sonst als Verfechter von Naturjodeln beliebt machen will, entscheidet das Publikum. Der Purist wird darin einen Verrat um des Erfolges Willen am Brauchtum sehen, der offene Zuhörer wird sich einfach freuen."[56]

Angesprochen auf den Erfolg des vermeintlichen Jodelliedes äußern sich die meisten Funktionäre im EJV nach außen positiv. Matthias Wüthrich, Zentralpräsident des EJV, sagt: „Dass [es] äußerst populär geworden ist, ist den Schaffern zu gönnen. Geschadet hat es dem EJV sicherlich nicht." Dennoch ist er der Meinung: „Konservativ ist nicht immer schlecht; unser Jodellied soll im Kern der Dinge so bleiben, wie es ist."[57] Die Debatte um das Jodellied ist bezeichnend für die Situation der institutionellen Pflege von Volksmusik in der Schweiz, einerseits soll ein größeres Bewusstsein für traditionelle Musik bei der Bevölkerung geweckt werden,[58] andererseits sollen sich die Erneuerungen in Grenzen halten, die Musik authentisch bleiben und nicht zum „Show-Jodeln" (Edi Gasser) verkommen.[59] Zusammenfassend lässt sich aus meiner bisherigen Forschung sagen, dass Innovationsbereitschaft und ein reflexiver Umgang mit den eigenen Traditionen bei einigen Jodlerklubs durchaus vorhanden und dieser von der Verbandsleitung wenn nicht gefördert, so zumindest nach außen akzeptiert wird. Trotzdem bleibt es weiter spannend, wie sich die Bewahrungs- und Erneuerungsstrategien in der nächsten Zeit uns darstellen werden.

---

53 Jodlerklub Wiesenberg 2007 (wie Anm. 52).

54 Ebd.

55 www.hitparade.ch/showitem.asp?interpret=Jodlerklub%20Wiesenberg&titel=Ewigi%20Li%E4bi&cat=s (Zugriff: 12.11.2007).

56 Rezension im Internetportal von „Stubete – die volkstümliche Schweizer Zeitschrift.", www.stubete.ch/de/component/page,shop.product_details/flypage,shop.flypage/product_id,103/category_id,15/manufacturer_id,0/option,com_virtuemart/Itemid,48/ (Zugriff: 06.11.2007).

57 www.nzz.ch/nachrichten/startseite/vom_nationalgesang_und_von_seinen_dissonanzen_1.582103.html (Zugriff: 12.11.2007).

58 Ueli Bettler (Präsident des Organisationskomitees des Unspunnenfestes 2006 in Interlaken, www.presseportal.ch/de/pm/100007008/100493783/unspunnenfest (Zugriff: 06.11.2007): „Wir möchten bei allen Bevölkerungsschichten ein grösseres Bewusstsein für unsere Traditionen aufbauen, sie neu leben und erhalten."

59 www.obwald.ch/obwald2006/index2006.htm (Zugriff: 12.11.2007).

Selbstverständlichkeit und Routine von Traditionen

Der nächste und letzte Punkt dieses Vortrages bringt mich zur Wahrnehmung von Traditionen als Selbstverständlichkeit und Routine. In dem beschaulichen Dorf Rothenthurm, mitten in einem Hochtal der Innerschweizer Alpen, im Kanton Schwyz befindet sich das „Mekka" der Ländlermusik: das Restaurant Biberegg. Von der Hauptstrasse aus sieht man schon von weitem die beleuchtete Reklametafel mit der Aufschrift „Ländlermusik beim Sebi Reichmuth". Hier wird jeden Samstagabend und Sonntagmorgen Ländlermusik gespielt. Zusätzlich finden unregelmäßige Veranstaltungen wie der „Ferienplausch" oder Stubeten[60] statt. Die Stubeten gelten als authentisch, wie mir ein Interviewpartner erzählt:

„Wie auf der Biberegg, genau. Dort trifft sich… das ist wirklich echte Stubete. Man weiß, Du kannst hingehen. Vielleicht ist ja einer da. Und plötzlich spielt jemand. Nicht inszeniert. Nicht organisiert."[61]

An einem Samstagabend im August 2006 findet eine Veranstaltung einer regional bekannten Ländlerkapelle auf der Biberegg statt. Der Abend wird für die Feldforscher und das Publikum zu einem einschneidenden Erlebnis. In Gesprächen mit dem Publikum stellt sich heraus, dass Ländlermusik hier nicht als Volks-, sondern fast ausschließlich als Tanzmusik im Sinn einer funktionalen und nicht heimatlich-nationale konnotierten Musik wahrgenommen wird. Die Tatsache, dass sich jemand für diese Musik interessiert, wird als einigermaßen ungewöhnlich empfunden. Fragen, ob ihre Musik mehr gefördert werden solle oder gerade einen Ab- oder Aufschwung erlebe, werden ausweichend beantwortet. Hier werde halt diese Musik gespielt, möglicherweise sollten die überregionalen Ländlertreffen im Konzert- und Kongresszentrum Luzern einmal gefördert werden – so ein Musiker. Nicht einmal fällt im Publikum der Begriff „traditionelle Musik". Einzig, dass so wenig junge Leute anwesend seien und sich nicht interessieren, wurde klar als negativ benannt. Interessant ist zudem, dass die Musiker ihr Repertoire nicht als so festgeschrieben ansehen, wie ich zunächst dachte. Es werde gespielt, was allen Musikern Freude mache, neben dem eher traditionellen Repertoire hätten auch Arrangements von aktueller Unterhaltungsmusik und Eigenkompositionen ihren festen Platz. Tradition im Kontext dieser relativ wenig organisierten und nicht-institutionalisierten Szene muss offenbar als Selbstverständlichkeit und Routine beschrieben werden. So erfährt Tradition als solche hier kaum Thematisierung, der Besuch dieser Veranstaltungen dient der Kommunikation und der Unterhaltung und ist als Routine zu beschreiben. Man könnte es fast mit Herrmann Bausinger beschreiben: „Die traditionelle Gesellschaft kannte keine Tradition. […] Der Wert der Tradition als Tradition spielte eine sehr viel geringere Rolle."[62] Sollte es sich hierbei um solch eine traditionelle Gesellschaft handeln? Nein, natürlich hat der technische Fortschritt längst auch das Rohthenthurmer Publikum erreicht, es wäre falsch, sie prinzipiell als traditionell zu bezeichnen. Aber vielleicht spielt hier doch ein Stück unverarbeitete Vergangenheit – mit Ernst Bloch gesagt „mentale Modernitätsverweigerung"[63] – hinein.

60 Bei einer Stubete handelt es sich um eine Art „Jam-Session" der Ländlermusiker, die sich in einer Beiz zusammenfinden, um spontan, im Stehgreif und in vielfältigen Formationen miteinander zu musizieren. Voraussetzung ist jedoch, dass man das Ländlerrepertoire kennt.

61 Interview mit dem Präsident eines kantonalen Unterverbands des Verbands Schweizer Volksmusik vom 19.10.2006.

62 Herrmann Bausinger: Tradition und Modernisierung. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 87, 1991, 5-14, hier: 8f.

63 Bloch 1985 (wie Anm. 10).

Die Geschichte der Ländler- und Jodlermusik und ihre neuen Formen beispielsweise im Festivalkontext zeigt, dass es immer wieder Phasen der Neu- und Weiterentwicklung, aber auch der Festschreibung und Dogmatisierung gibt. Die Schweizer Volksmusikszene beinhaltet verschiedene vielschichtige und parallel laufende Konzepte wie Tradition bzw. die „Zukunft der Herkunft" zu verstehen ist. Die neueren Diskussionen um das kulturelle Erbe sollten weder zu einer erneuten Phase der statischen Konservierung von Traditionen führen, noch (scheinbar) innovative Prozesse nur aus kompensatorischen Überlegungen heraus wirken. Das Bewusstsein, dass es sich bei der „Wiederkehr der Traditionen" um einen konstruktiven, mehrzeitigen und mehrräumlichen Prozess handelt, der immer auch Neues stiftet, wäre zu betonen. Gerade im Hinblick auf die letzte UNESCO-Konvention zu Schutz und Förderung der kulturellen Vielfalt[64], wäre zu kommunizieren, dass es eben auch kulturell vielfältige Bewahrungs- und Erneuerungskonzepte gibt, die es zu berücksichtigen gilt. Die Auseinandersetzung mit dem Erbe stände dann statt einer Bewahrung und Konservierung desselben im Vordergrund. Und mit Friedrich Nietzsche „unzeitgemäß betrachtet", wäre die Gefahr einer „historischen Krankheit"[65] reduziert.

64 www.unesco.de/60.html?&L=0 (Zugriff: 12.11.2007).

65 Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: Giorgio Colli u. Mazzino Mantinari (Hg.): Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen. Kritische Studienausgabe. (Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke Band 1), München 1999, 245-334, hier: 329.

Ambivalenzen des Kulturellen Erbes

Sozial- und kulturanthropologische Reflexionen zu Homi Bhabhas Kritik

Adelheid Pichler und Fernand Kreff

Kulturerbe ist keineswegs eine dauerhafte und, wie dieser Beitrag[1] zeigen soll, eindeutige Kategorie der sozial- und kulturwissenschaftlichen Debatte. Dessen Bedeutung ist permanenten Veränderungen unterworfen und wird in verschiedenen kulturellen und historischen Formationen anders interpretiert. Dies beruht ebenso auf unterschiedlichen Konzepten von Kultur, wie divergierenden Auffassungen von Erbe und wird bestimmt von den Gesellschaftsformationen und Wissenschaftstraditionen, die Kulturerbe thematisieren. Daher gilt Kulturerbe in den Kultur- und Sozialwissenschaften als äußerst umstrittene Kategorie.

So verwundert es nicht, dass die Zahl jener Wissenschafter und Wissenschafterinnen zunimmt, die eine einseitige und eindeutige „Verortung" von kulturellem Erbe zurückweisen[2]. Deren Kritik richtet sich vor allem gegen anachronistische Theoriedebatten um Kulturerbe, welche die räumliche und zeitliche Ko-Präsenz historischer Narrative ausblenden.

Dieser Beitrag befasst sich insbesondere mit Aspekten der Ambivalenz des kulturellen Erbes. Angesichts der Widersprüche und Einwände gegenüber dem kulturellen Erbe, muss zunächst danach gefragt werden, welches Kulturverständnis dabei zu Grunde gelegt wird.

So skizziert der erste Teil dieser Ausführungen eine wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung des Kulturbegriffes in Bezug auf die Frage des Erbes.

Daran anknüpfend wird in einem zweiten Schritt die Ambivalenz des Erbes im Kontext postkolonialer Kritik, im Besonderen in der Lesart Homi Bhabhas ausgeführt, um abschließend die schwierige Frage nach der Zukunft des kulturellen Erbes anzudeuten.

Welches Kulturverständnis liegt dem kulturellen Erbe zu Grunde?

Als im November 1972 die Internationale Konvention zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt verabschiedet wurde, konnte die UNESCO auf eine fast 30 jährige Erfahrung zurückblicken. Initiiert von Großbritannien und Frankreich war die UNESCO als Sonderorganisation der Vereinten Nationen 1946 mit dem Ziel gegründet worden, friedensstiftende Maßnahmen zu veranlassen um den Aufbau von Kultur und Bildung in den Mitgliedstaaten

1 Erste Gedanken zu diesem Beitrag sind aus Diskussionen im Anschluss an Homi Bhabhas Vortrag in Wien im September 2006 hervorgegangen. Die Reflexionen entstanden unter Beteiligung von Dr. Johanna Riegler, der wir an dieser Stelle ganz herzlich danken möchten.

2 Zum Begriff „Verortung" vgl. Homi Bhabha: Die Verortung der Kultur. Tübingen, 2000.

zu sichern. Bis zur Mitte der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts waren es vornehmlich "Kunstdenkmäler" die unter Schutz gestellt wurden[3].

Kulturelle Rechte als Grundrechte zu sichern, beruhte u.a. auf den Lehren, die nach 1945 aus den Erfahrungen mit dem Faschismus gezogen wurden. Diese Programmatik hat bis heute nicht an Relevanz verloren. Analog zu den gesellschaftlichen Entwicklungen seit 1946 kam es auch zu notwendigen Anpassungen und Erweiterungen des Kulturbegriffs. Dabei ging es etwa darum die Pressefreiheit als Menschenrecht und Bildung und Kultur als Grundrecht zu verankern, sie in die Bildungspläne der Länder einzubinden und unabhängig von Rasse, Geschlecht, Sprache und Religion durchzusetzen[4]. Mit seinem Text "Rasse und Geschichte" den der Sozialanthropologe Claude Lévi- Strauss im Auftrag der UNESCO 1952 schrieb, hatte er nicht nur allen rassistischen Kultur- und Entwicklungsbegriffen eine Absage erteilt, sondern auch allen evolutionistischen. Er hatte den Kulturen der Welt unabhängig vom Entwicklungsstand ihrer Produktivkräfte, einen einzigartigen Wert als solchen zugewiesen[5]. Demnach waren alle Kulturen einzigartig und gleichwertig. "Nicht Stadien oder Etappen einer einzigen Entwicklung, die vom gleichen Ausgangspunkt herkommend auch zum gleichen Ziel führen muss"[6], sind für das Verständnis kultureller Entwicklungsprozesse anzulegen, sondern die „Vielschichtigkeit der Traditionen und Lebensweisen". Damit war der Hierarchisierung von Kulturen eine eindeutige Absage erteilt worden.

Ab den späten 1980-er Jahren formulieren Vertreter und Vertreterinnen der Postcolonial-Studies, des Poststrukturalismus und der Women of Color weitere grundlegende Erweiterungen des Kulturverständnisses. Ausgehend von der Kritik an westlichen Strukturen der Macht und des Wissens konzeptualisieren sie kulturtheoretische Positionierungen, in deren Folge der Kulturbegriff und die damit einhergehenden Denkfiguren neu zu konzeptualisieren sind. Die Konzepte kreisen um Schlüsselbegriffe wie Trans-, Inter- und Multikulturalität, Dialogizität, Mehrstimmigkeit, Heteroglossie, Hybridität. Namhafte Autoren wie Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak (u.v.a.) treten für eine *"kontrapunktische" Lesestrategie* von Kultur ein[7]. Nur dadurch werde eine differenziertere Darstellung kultureller Heterogenität und Dynamik möglich. Kultur wird zu einer prozessorientierten Kategorie in Sozial - und Kulturwissenschaften.

---

3 Die Überlegung, kulturelle Artefakte als ein „nationales" Erbe (Patrimoine) zu erklären, lässt sich zunächst 1790 durch Edouard Pommier in Frankreich historisch festmachen. Durch die französische Revolution wurden viele Denkmäler zerstört oder schwer beschädigt, die nun unter Schutz gestellt werden sollten. Vgl. Moritz Czáky und Monika Sommer: Vorwort. In: dies.(Hg.): Kulturerbe als soziokulturelle Praxis. Innsbruck et al. 2005, 7-10.

4 Claude Lévi-Strauss. Strukturale Anthropologie II. Frankfurt am Main. 1992 [1973], 364.

5 Vgl. Marie-Theres Albert: UNESCO-Konventionen – Historische Kontexte und Bezüge. In: (dies.) Natur und Kultur. Ambivalente Dimensionen unseres Erbes. Perspektivenwechsel. Cottbus 2002, 19. Adelheid Pichler: Weltkulturerbe. In: Fernand Kreff, Eva-Maria Knoll, Andre Gingrich (Hg.): Handbuch Globalisierung. Anthropologische und sozialwissenschaftliche Zugänge zur Praxis. Frankfurt am Main. 2009, i.Dr.

6 Lévi-Strauss a.a.O., 371.

7 Die entscheidende Initiative zur Postkolonialismus-Debatte kam durch das Buch Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin: The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. London. 1989
Zum Begriff „kontrapunktische" Lesestrategie vgl. u.a. Edward Said: Culture and Imperialism. London. 1993. Said rückt dabei vom einfachen Oppositionsschema Kolonisator versus Kolonisierte ab, indem er für eine „kontrapunktische" Lesestrategie eintritt. Kultur und Identität werden auf diese Weise nicht als essenzialistisch, als natur – und wesenhafte, vorgefundene Gegebenheiten verstanden, sondern als diskursive und verhandelbare Ereignisse.

Dieses neue Verständnis von Kultur fließt in das UNESCO – Übereinkommen ein. Im Jahr 2003 hat die UNESCO das immaterielle Erbe (intangible Heritage) zum programmatischen Bestandteil und Ziel ihrer Aufgaben und Aktivitäten gemacht, indem sie dieses neben dem materiellen Erbe (tangible Heritage) und dem Welterbe (World Heritage) zum Bestandteil des Kulturellen Erbes (cultural heritage) erklärt[8]. Hatte sich die Vorstellung von kulturellem Erbe lange Zeit auf bauliche Überreste beschränkt, wurde dessen Verständnis nun um wesentliche Dimensionen erweitert. Die Erweiterung soll dazu betragen Spezifika komplexer Gesellschaften und Systeme, Gleichzeitigkeit und Gleichartigkeit gerecht zu werden. Dies steht den Ungleichzeitigkeiten[9] der Historie und der kulturellen Traditionen der Multitemporalität des Kulturerbes, und der Pluralität seiner Erscheinungen diametral entgegen. Kategorien wie das ethnographische, das industrielle und eben auch das immaterielle Erbe seien nun eingeschlossen, so heißt es in der Definition der UNESCO. Ein offenes Kulturkonzept also, das die lebendige Kultur (living culture) der Gegenwart in gleichem Maße reflektiert, wie jene der Vergangenheit.

Per Definition enthält die Konvention einen Katalog von Manifestationen immateriellen Kulturerbes.[10] Demnach ist immaterielles Kulturerbe in folgenden Bereichen anzutreffen: mündliche Traditionen und Ausdrucksformen, einschließlich der Sprache (darunter Lied, Musik, Tanz, Märchen, Sagen, Mundart, etc.), darstellende Künste (z.B. Laienspiel, Marionettentheater, Straßenkunst, etc.). Soziale Praktiken, Rituale und Feste (z.B. weltliche und kirchliche Riten, Bräuche, Umzüge und Jahresfeste, etc.); Wissen und Praktiken im Umgang mit Natur und Universum (traditionelle Medizin, Alltagswissen über Botanik, Wetter, Land-, Vieh-, Forstwirtschaft, Nahrung, etc.); Fachwissen über traditionelle Handwerkstechniken (Materialien, Technik, etc.)

Dieser Absatz zeigt, dass die UNESCO mit einem Kulturkonzept operiert, das äußerst breit gefasst ist: Kultur umfasst hier scheinbar alles: von der Kunst, der Kulturindustrie bis hin zum Lebensstil, Wertesysteme[11] ebenso wie Glaubensformen: Kultur als *umbrella term*, der schützend über alles gespannt wird, was Menschen herstellen, denken, meinen und glauben.

Dieses holistische Kulturkonzept konstruiert einen „Mega-Kultur-Container", das scheinbar alles gleichwertig und gleichgültig in seiner Diversität aufnimmt, wenn es nur dem friedlichen Zusammenleben dient. Dieses Konzept hält uns seine Kriterien der Auswahl vor und blendet alle Antagonismen und Ambivalenzen aus, die etwa Homi Bhabha[12] in seiner Kulturkritik zur Heritage Debatte anführt: *class, gender, race*. Diese Widersprüche haben sich aber keineswegs aufgelöst, sie erscheinen nur kaum mehr am Bildschirm einer Gesellschaft auf, die auf einer Wissensökonomie beruht und sich als Informationsgesellschaft[13] versteht.

---

8 UNESCO Übereinkommen zur Bewahrung des immateriellen Kulturerbes (Paris, den 17. Oktober 2003).

9 Zu dessen Kritik vgl. insbesondere Marc Augé 1999 [1994]: An Anthropology for Contemporaneous Worlds, Stanford.

10 UNESCO a.a.O., Art. 2, Abs. 2.

11 Es wird allerdings ausdrücklich darauf hingewiesen, dass im Sinne der Konvention nur dasjenige immaterielle Kulturerbe Berücksichtigung findet, das mit den bestehenden internationalen Rechtsinstrumenten im Bereich der Menschenrechte sowie mit der Forderung nach gegenseitiger Achtung zwischen den Gemeinschaften, Gruppen und Individuen und nach einer nachhaltigen Entwicklung im Einklang steht. (vgl. UNESCO a.a.O., Art. 2, Abs. 1).

12 Homi Bhabha: The Texture of Heritage, Vortragsmanuskript zur Konferenz „Scope II. Sites and Subjects. Narrating Heritage" in Wien vom 28. bis zum 29. September 2006.

13 siehe dazu Johanna Riegler. „Wissensgesellschaft". In: Fernand Kreff et al. (Hg.): Handbuch Globalisierung.

Dies führt zu einem weiteren Aspekt des kulturellen Erbes: der von Homi Bhabha aufgeworfenen Frage nach der Ambivalenz des „heritage choice":

Heritage Choice und Ambivalenz des kulturellen Erbes

„(...) 'we have to debate what we should store, what is worth being called cultural and what is worth becoming part of our heritage' within the framework of the paradox between storage space and storage time. The intangible heritage of 'dis-possession' comes alive in the relation between death and display, between annihilation and animation that haunt the curatorial 'choices' of both. (...) we can observe the ambivalent, even paradoxical, processes of heritage-choice. Intangible heritage is not simply an effect of the role of the past within the technological conditions of contemporary, migratory media. It poses active, ethical and epistemological choices (...)"[14]

Der Kulturkritik Homi Bhabhas zufolge ist Kulturerbe immer eine „nachträgliche" Setzung. Eine Kanonisierung von kulturellen Elementen, die sich zuvor gegen andere Elemente zu behaupten hatten. „Der Titel (Welt) Kulturerbe ist die abschließende Legitimierung einer ganz bestimmten, ganz und gar nicht selbstverständlichen Auswahl aus dem soziokulturellen Feld. Kulturerbe ist nicht das, was sich von selbst versteht, sondern das (vorläufige) Ergebnis eines komplizierten und dynamischen Prozesses"[15] überzeugend ausführt. Jedes Kulturerbeprädikat wird demnach im nach hinein zuerkannt und beruht auf sozialen Verhandlungen und auf politischen Entschlüssen.

Dementsprechend ist beachtenswert wie der Einschluss des Immateriellen in den Kulturerbebegriff zu einer Ausweitung des kulturellen Erbes führt, was nicht zuletzt auf der nationalen politischen Ebene höchst relevante Verschiebungen nach sich zieht:

"Intangible Heritage is committed to changing the 'object' of heritage from monumentality to what is alive in culture, 'in constant evolution and human-borne'; it has shifted the grounds of heritage-actors from 'nationals' to the minoritarian perspective of non-state or quasi-state actors, 'communities, groups and relevant NGOs'."[16]

Wie steht es aber um die Anerkennung von ethnischen Gruppen innerhalb eines Nationalgefüges, die politisch nicht vertreten, oder unter Umständen politisch unterdrückt werden? Wie können deren kulturelle Manifestationen in den Rang eines nationalen Kulturerbes Eingang finden, oder anders gefragt: was fällt aus dem kulturellen Erbe wie selbstverständlich heraus? Wie werden Strategien der Repräsentation und Machtaneignung mit den miteinander konkurrierenden Forderungen von Gemeinschaft formuliert? In wessen Namen aber erklärt eine Gruppe etwas zu einem kulturellen Erbe?[17]

Noch stärker als im Falle des materiellen Kulturerbes stellt sich bezüglich des immateriellen Kulturerbes, daher die Frage nach der an Repräsentanz und Authentizität geknüpften Autorität: Wer spricht in wessen Namen?

Anthropologische und sozialwissenschaftliche Zugänge zur Praxis. Frankfurt am Main. 2009, i.Dr

14 Homi Bhabha a.a.O.

15 Vgl. Eva Tropper: Das Medium Ansichtskarte und die genese von Kultur. Eine visuelle Spurenlese am Beispiel der Stadt Graz. In: Moritz Czáky und Monika Sommer (Hg.): Kulturerbe als soziokulturelle Praxis. Innsbruck et al. 2005, 33-56.

16 Homi Bhabha, a.a.O.

17 Vgl. M. Czáky, 2005, 9.

Hierin spiegelt sich genau die Problematik der sozial- und kulturwissenschaftliche Debatten seit den 1970er Jahren um die Objektivität, Legitimität und Authentizität der Repräsentation von untersuchten und beschriebenen kulturellen Subjekten wider. Postmoderne Kritik und Dekonstruktion mündete in der Infragestellung der (v.a. von der europäischen Aufklärung geprägten) so genannten Meta-Narrativa die bis dahin die Definitions- und Repräsentationsmacht über soziokulturelle Realitäten für sich beanspruchten. Gleichzeitig aber eröffnete das, was dazu beitragen sollte den „Anderen" ihre Stimme wieder zu geben einen Raum der Ambivalenz: Nicht nur die westlichen wissenschaftlichen Diskurse, alle Narrativa wurden damit als gesellschaftlich und historisch bedingte Mikro-Narrativa entlarvt.

Damit entpuppt sich die zunächst egalitär anmutende Relativierung der westlichen Repräsentanz als eine Rochade im hegemonialen Kontext von Macht und Wissen. Denn die im Zuge der postkolonialen Situation erfolgte Enthierachisierung der Autorschaften entzog ihnen gleichzeitig jede Autorität. In dem Moment wo die Kolonisierten, Unterdrückten und Benachteiligten – etwa Frauen - sich Gehör verschaffen, das Wort ergreifen und als gleichberechtigt anerkannt werden sollen, enthebt der von der Postmoderne proklamierte Relativismus jeder Positionierung im Vorhinein jeglichen über den historischen Kontext hinausgehenden Geltungsanspruch als Metadiskurs. Jede dieser Stimmen wird damit ins Korsett der eigenen Kultur zurück verwiesen.

Auf der anderen Seite machte die kritische sozial- und kulturanthropologische Theoriediskussion[18] zur Repräsentativität von Kultur und Gesellschaft der letzten Jahrzehnte deutlich, dass einerseits jedweder Versuch einer Annäherung oder Repräsentation von „Anderen" deren Produktion und Konstruktion ebenso vorauseilt wie impliziert und zum anderen immer innerhalb einem zutiefst ökonomischen sowie macht- und wissenspolitisch durchsetzten Kontext - wovon die (meist westlich orientierte) wissenschaftliche Definitionsmacht nur ein Teil ist - stattfindet.

Dies bedeutet aber, dass auf Grund innerer wie äußerer Faktoren jedes Bemühen um eine „authentischere" Repräsentation diese umso stärker verfälscht.[19] Mit anderen Worten jedes Fragen nach Kultur bzw. Tradition ist bereits Teil deren (Neu)Erfindung, insofern die aktuelle kulturelle Begründung einer Gesellschaft aus dem Augenblick, dem gegenwärtigen Kontext in Raum und Zeit sinngebend ausgehandelt werden muss. Dem entsprechend werden auch Elemente/Marker von Identität aus dem Pool des kulturellen Erbes ausgewählt[20], umgedeutet und auch erfunden[21], um in den Vordergrund gestellt zu werden, sei dies nun auf nationaler oder ethnischer Ebene. M.a.W. kulturelle Identitäten sind immer „strategisch" und von daher politisch.

18 vgl. dazu Fernand Kreff: Grundkonzepte der Kultur- und Sozialanthropologie in der Globalisierungsdebatte. Berlin, 2003.

19 Bruno Latour: Wir sind nie modern gewesen. Frankfurt am Main. 2008.

20 Cesare Poppi: Wider Horizons with Larger Details: Subjectivity, Ethnicity and Globalization. In: Alan Scott (Hg.): The Limits of Globalization. Cases and Arguments. London & New York, 1997, 284-305.

21 Eric Hobsbawm: Die Erfindung von Tradition. In: Christoph Conrad & Martina Kessel (Hg.): Kultur und Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung. Stuttgart, 1998, S. 97-118.
Adelheid Pichler 2007: Havanna Terzett 2. Der Triumph einer Ruine. Die Altstadt von Havanna. In: Gerhard Drekonja -Kornat (Hg.): Havanna. Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft. Wien / Berlin. 2007, S 105-123.

Ambivalenzen des Heritage Choice

Ein Ausklammern von Authentizität und Genealogie in kulturellen Repräsentationen - wie dies das Pariser UNESCO-Abkommen von 2004[22] vorschlägt -, hieße nicht nur, wie Homi Bhabha kritisch bemerkt, den „kulturellen Respekt" gegenüber Diversität und Kreativität, sondern vor allem den „politischen Respekt" vor Ausschluss und Unterdrückung verweigern.

Vor diesem Hintergrund stellt die Erweiterung des Kulturbegriffs zum Intangiblen eine Chance dar:

"(...) with courage and imagination, the ICH convention has resisted the claims of cultural authenticity - 'authenticity generally implies values incompatible with ICH', in favour of 'representations' of communities rather than their historicist genealogies. However, it is only when the values of authenticity are confronted with the ambivalent questions of ethical and interpretational Heritage-choice.[23]

Repräsentationen sind nie von einer Identitätspolitik losgelöst, sondern Produkte eines historisch-politischen Kontextes, von Auswahl, Verdrängung, Ausblendung, Unterdrückung und gebieten die Hinterfragung von Repräsentanz und Repräsentanten, seien sie Teil der Gesellschaft oder treten sie von Außen an sie heran. D.h. aber auch, dass keine Institution oder Wissenschaft davon befreit ist. Dies trifft insbesondere auf ein kulturwissenschaftliches Fach wie die Sozial- und Kulturanthropologie/Ethnologie zu. Gerade im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Globalisierungsdebatte heißt es für dieses Fach sich im Rückblick auf die Kolonialsituation in dessen Kontext es geboren wurde, sich der von Homi Bhabha angesprochenen „Ambivalenzen" und ihrer Genese bewusst zu werden und tief gehender damit auseinander zu setzen.

Ob mit dem Begriff des „interpretational Heritage choice", den Homi Bhabha vorschlug, die Hegemonie neuer Dynamiken von Wertsetzung und Entwertung beeinflussbar sind, bleibt allerdings fragwürdig.

Greift man Homi Bhabhas Gedanken auf, dann heißt das konkret zu untersuchen was es bedeutet sich bestimmte Repräsentationen von Kulturen und Gesellschaften in den jeweiligen historischen Kontexten, gesellschaftlich wie wissenschaftlich „angeeignet" (appropriated, lit. Homi Bhabha) bzw. „verfremdet" (alienated, lit. Homi Bhabha) zu haben. Die Wissenschaftsgeschichtsschreibung, Lexika, Enzyklopädien und Handbücher präsentieren uns gerne das was aus heutiger Sicht als positives Erbe (im Sinn von angeeignet) zu bewerten ist. Die wichtigen Ergebnisse und Lösungen, die großen Fortschritte und die Ansichten die sich durchgesetzt haben, blenden aber ebenso gerne das lästige Erbe aus, die Gegenstimmen, die Abweichler und Kritikerinnen, fast zur Gänze aber Irrwege und Fehleinschätzungen mit katastrophalen Folgen - wie etwa die Konstruktion „minderwertiger" sog. „primitiver" Kulturen. Diese Ambivalenzen des nicht zum eigenen Erbe gezählten („dispossessed", lit. Homi Bhabha) die den gegenwärtigen Wissenschaften implizit sind wären heraus- und aufzuarbeiten.

Die Relevanz solcher Fragen wird deutlich am Beispiel der jüngsten „sozialen Krisen der Repräsentation": Man denke an die Diskussionen um das geplante „Zentrum gegen Vertreibungen" und dessen Instrumentalisierung für gegenwärtige politische Interessen in und zwischen Deutschland.[24] Zu unvergleichbar sind die historischen Erinnerungen an die ge-

22 UNESCO: Übereinkommen zur kulturellen Vielfalt, Paris, September 2004.

23 Vgl. Homi Bhabha a.a.O.

24 siehe dazu Sabine Offe: Umstrittenes Erbe. Überlegungen zur Arbeit am Gedächtnis. In: Adelheid Pichler

meinsame Geschichte. Eine Reihe dissonanter und dissidenter Geschichten und Stimmen haben dazu geführt, dass heute Konzepte homogener nationaler Kulturen, die auf Konsens beruhen und die nahtlose Übermittlung historischer Traditionen grundlegend neu definiert werden müssen.[25]

Sichtbar wird die Ambivalenz des kulturellen Erbes insbesondere in den Auseinandersetzungen über die NS-Verbrechen und deren Folgen, über Völkermord, Vertreibung, Flucht, und sorgt nicht nur in Deutschland und Österreich für innen- wie außenpolitischen Sprengstoff. Nimmt man Erinnerungsstätten über die Verbrechen stalinistischer und realsozialistischer Diktaturen hinzu (estnisch / russisches Kriegerdenkmahl in Tallinn; vgl. Tagespresse August 2007)[26], so zeigt sich an den neu errichteten empirischen und symbolischen Gedächtnisorten noch etwas anderes: sie lassen sich auf der Ebene der Gedächtnispolitik kaum in eine grenzüberschreitende deutsch/polnische[27] oder estnisch/russische Erzählung überführen, auch nicht in eine gemeinsam Europäische und gänzlich unmöglich in eine Stätte eines gemeinsamen Weltgedächtnisses.

Was wir stattdessen vorfinden sind unterschiedliche Politiken der Erinnerung, die eben unvergleichbar sind, aber die Gleichzeitigkeit von verschiedenen Themen, Praktiken und Repräsentationen von Erinnerung betonen. Dieses Beispiel ist repräsentativ für aktuelle Tendenzen der EU-Kulturpolitik, die unter dem Stichwort *cultural heritage* aufwändige Programme entwickelt, die einerseits auf die Stärkung regionaler Besonderheiten zielen und andererseits auf deren Integration in eine transnationale europäische Geschichte.

Das Kulturerbe wird versammelt als *sites of historic significance,* wozu materielle wie immaterielle Erbschaften gehören, die als Gedächtnisorte gelten oder dazu gemacht werden sollen. Überwiegend handelt es sich um unumstrittene Orte. „Neuerdings sind auch *sites of discord* vorgesehen, historische Monumente als Orte des Konfliktes, monuments as a tool for conflict in Europe. Orte, wo das „Gespenstische" des Erbes physisch und symbolisch einen Ort findet."[28]

Derartige Stätten der Erinnerung repräsentieren einen bestimmten Aspekt der abwesenden Vergangenheit.

„Mahnmale sind keine Zeugnisse gegen das Vergessen. Sondern helfen einzelne Aspekte des Vergessenen zu erinnern. Die Erinnerungsbilder stehen also für keine Gedächtnislücken, sondern zeigen vielmehr auf die Lücken. Vielleicht ist das die Leere, die Homi Bhabha nach einem Besuch des Zeppelin-Feldes in Nürnberg beschreibt. Ist es Leere oder vielmehr ein Überschuss an Erinnerungen, die in den angebotenen Erzählungen und Diskussionen nicht aufgehen, der sich nicht lokalisieren lassen, sondern als unangenehmer, man könnte meinen lästiger Rest, die Erinnerungen an den Besuch dieser Gedenkstätte begleitet."[29]

---

und Gertraud Marinelli König (Hg.): Kulturerbe Stadt. Stadtentwicklung und UNESCO-Mandat in spät- und postsozialistischen Städten. Ein Vergleich aus kulturwissenschaftlicher Perspektive Wien / Innsbruck, 2008.

25 Ebda.

26 Die Entfernung einer drei Meter großen Bronzebüste löst Unruhen aus, als nach dem Willen der estnischen Regierung das sowjetische Denkmal zu einem Soldatenfriedhof verlagert werden sollte. Während die Sowjets dieses Denkmal zur Erinnerung an den Sieg über Nazideutschland errichten ließen, spiegelte sich für viele Esten darin eher eine Erinnerung an die fünf Jahrzehnte währende Besatzung durch die Sowjetunion.

27 vgl. Diskussionen um das „Zentrum gegen Vertreibungen".

28 Sabine Offe a.a.O.

29 Sabine Offe a.a.O.

Ambivalenz: Unheimliches und Fremdes

"But there is nothing (...) that prepares you for the 'vacuum' that such monuments signify - the 'half-life' of heritage on the other side of which lies the death of culture and the destruction of humanity. 'There is no document of civilisation, which is not at the same time a document of barbarism', Walter Benjamin famously wrote".[30]

Demnach ist Ambivalenz Teil jeder *Heritage* Stätte. Jedes Erbe repräsentiert Teile des „angeeigneten" /positiven Erbes und einer unbewussten, unterdrückten, negativen Seite des Erbes. Oder wie Homi Bhabha sagt: „Intangible Heritage is both appropriated and alienated, embrassig both- possession and dispossession". In Anlehnung an Sigmund Freuds Begrifflichkeit des Unbewussten, formuliert er in diesem Zusammenhang den Begriff des Unheimlichen (als Ort des Unbewussten). Das Unheimliche ist die Begegnung mit dem Fremden in uns, mit der internen Differenz. Hier kehrt das über die Verdrängung fremd gewordene zurück, gleichsam als der eigene, fremd gewordene Doppelgänger.[31] Gleichzeitig erlaubt ihm der Rückgriff auf die psychoanalytische Denkfigur des Unheimlichen auch die unumgängliche Ambivalenz hervorzuheben, die unserer multikulturellen Welt innewohnt: dass diese nämlich eine Vorstellung von Nation und den Trost von Zugehörigkeit zu einem heimisch vertrautem Ort immer mit der unheimlichen aber unvermeidbaren Bedrohung verschränkt, die von dem kulturell anderen ausgeht z.B. mit dem Gefühl von Fremdheit, von Andersartigkeit, und fehlender Zugehörigkeit.

Nach Bhabha ist das Andere nie außerhalb oder jenseits von uns verortet, sondern nimmt eine Stelle ein innerhalb eines jeden kulturellen Systems und des durch dieses System bedingten Diskurses. Differenz setzt nicht die Grenze zwischen Innen und Außen, zwischen Zentrum und Rändern, sondern ist ein unumgänglicher Ort mitten im Zentrum[32].

Das Zusammentreffen lokaler Bevölkerungen mit MigrantInnen, Obdachlosen, AsylwerberInnen, Menschen ohne Ausweis (sans-papiers) in mitten europäischer Städte und Landregionen sind Produkt eines gemeinsamen Erbes: Kolonialismus, Imperialismus, Neoliberalismus.

Das Fehlen einer klaren geokulturellen Zugehörigkeit ist mehr als die Verschränkung traumatischer Ambivalenzen einer persönlichen Geschichte mit unlösbaren Antagonismen des politischen Kontextes, in dem diese entstanden sind. Bhabha geht es um eine traumatische Refigurationen von Ereignissen und Erzählungen. Er will den Blick für nicht dargestellte Aspekte der Vergangenheit schärfen, die in die tradierten Meta-Narrativa unserer Kultur nicht passen. Das Fremde, das befremdet, ist jener "unheimliche" Aspekt des kulturellen Erbes, ist das was allzu oft unbenannt bleibt.

Es stellt sich damit die Frage inwiefern die Kulturen welche die UNESCO gegenwärtig beschreibt und zum Weltkulturerbe rechnet Produkte einer fortdauernden Verquickung von Wissenschaft und Politik, von Wissen und Macht sind. Inwiefern stellen sie das dar, was durch die Kolonialisierungsprozesse produziert und übrig gelassen wurde, bzw. das was die

30 Homi Bhabha a.a.O.

31 Vgl. Elisabeth Bronfen: Vorwort. In: Homi Bhabha: Die Verortung der Kultur. Tübingen. 2000 [1994], x. Bronfen weiter: „(...) hier kehrt das ehemals heimische, das Altvertraute zurück, nachdem es über den Akt der Verdrängung fremd geworden ist, so dass der fremde Doppelgänger sich als entstellende Umschrift des Bekannten, des Heimischen entpuppt. Der Begriff des „Unheimlichen erlaubt ihm jene Doppelung, jene Geisterhaftigkeit zu theoretisieren. Jenen Überschuss, aber auch jenen Rest, der in eine eindeutige kulturelle Verortung nicht passt." (ebda. X-XI).

32 Vgl. Elisabeth Bronfen a.a.O.

Wissenschaften, allen voran die Anthropologie als erhaltens- und präsentationswert deklariert und selektiert hat, quasi der UNESCO vererbt hat? Wieso diese Kulturen, was ist mit den „dispossessed cultures", den ausgeblendeten, ausgemerzten und getilgten, nicht repräsentativen Kulturen, Gesellschaften und Subkulturen? Welche Ambivalenzen stecken hinter deren Ausklammerung? Inwiefern kann dieses „Kulturerbe" der Wissenschaft und der Kulturpolitiken bis hin zur derjenigen der UNESCO selbst aufgearbeitet werden?

Die Strategien der Bestimmung von Kulturerbe sind also selbst nicht frei, sondern ihrerseits Produkt und Teil eines Kulturerbes an Strategien. Damit stellt sich die Frage ob nicht ein wichtiger Faktor ständig übersehen und ausgeblendet wird, der aber sowohl bei der Weitergabe des Kulturerbes von Generation zu Generation als auch in jeder Interlokution /Zwischenraum / Third Space präsent ist: Implizite Praktiken, Strategien und Wissen die nicht unbewusst sind, sondern immanent sind, nicht ausgesprochen werden und dadurch auch nicht beschrieben und nicht festgehalten werden können. Eine Art dritte Kategorie von Kulturerbe also, die nicht expliziter sondern impliziter Teil des Kulturerbes ist, weder materiell noch immateriell: ein „tacit cultural heritage"[33] das den hegemonialen Anteil im Prozess des Kulturvererbens darstellt.

Ausblick

Theoretisch innovativ und politisch entscheidend, ist bei Homi Bhabha die Notwendigkeit, über Geschichten von Subjektivitäten mit einem Ursprung oder Anfang hinaus zu denken und sich auf jene Momente oder Prozesse zu konzentrieren, die bei der Artikulation von kulturellen Differenzen produziert werden. Derartige Prozesse finden in den Zwischenräumen (interlocutions) statt, zwischen Diskursfeldern, Subjektiven und politischen Verfasstheiten, zwischen hybriden Subjekten und in hybriden Räumen.

Das Ausklammern von Authentizität und Genealogie meint Verzicht auf das Ursprüngliche zu Gunsten von Diversität und Vielstimmigkeit: Es gilt den Blick dafür zu schärfen, wie nicht dargestellte Aspekte der Vergangenheit, die in die tradierten Meta-Narrativa unserer Kultur nicht passen wollen, unsere Gegenwart heimsuchen.

Es geht um die Ablehnung der Unschuldskomödien[34] in Museen, im Umfeld von Heritage Stätten und mit besonderer Dringlichkeit darum, in unserer zeitgenössischen Welt „Meistererzählungen" von sicherer Heimat und harmonischen Verwandtschaftsverhältnissen als Schutzdichtungen zu begreifen, die dazu dienen, uns vor traumatischem Erbe zu verschonen.

Zu erkennen, dass unsere Identität sich an einem dritten Ort, einem Zwischenraum, konstituiert, kann natürlich für diejenigen, die nicht gewohnt sind, mit Ambivalenzen, Kontingenzen und unlösbaren Widersprüchen spielerisch umzugehen, zerstörerische Folgen haben. Löst es doch den Wunsch nach Einfachheit, Transparenz, und Kohärenz aus[35]. Denken in Ambivalenz lenkt den Blick auf die Gewalt, die einem Differenzen tilgenden Identitätsbegriff innewohnt, als auch auf die produktive Kraft, die daraus entstehen kann.

33 Von Fernand Kreff erstmals 2006 formuliert. Vgl. Adelheid Pichler / Fernand Kreff/ Johanna Riegler 2006: Rethinking Culture to Rethinking Cultural Heritage (unveröff. Vortragsmanuskript zur Konferenz „Scope II. Sites and Subjects. Narrating Heritage" in Wien vom 28. bis zum 29. September 2006).

34 Zum Begriff Unschuldskomödien in Museen vgl. Sabine Offe. Einstellungen, Ausstellungen, Entstellungen. Jüdische Museen in Deutschland und Österreich. Berlin/Wien. 2000.

35 So geht etwa die Instrumentalisierung des Kulturerbes und die Konjunktur des Konzeptes Hand in Hand mit dem Aufstieg der Neuen Rechten in Europa.

Hervorheben von kultureller Vielstimmigkeit (im Sinne Michail Bachtins[36]), die jegliche totalisierende Vereinnahmung unterläuft: Es gilt Repräsentationen eines nationalen Gedächtnisses zu fördern, in denen sich widersprechende und miteinander nicht zu vereinbarende Wiedergaben des Vergangenen nebeneinander stehen bleiben können und gerade als Artikulation von kulturellen Inkommensurabilitäten ihre Brisanz gewinnen. Wäre es etwa denkbar in Re-Präsentationen von Kulturen, differente Perspektiven als gegenseitige Kommentare und Reflexionen einander gegenüber zu stellen und so die ansonsten verdeckt bleibenden Ambivalenzen explizit zu machen?

36 Michail Bachtin. Die Ästhetik des Wortes. Herausgegeben und eingeleitet von Rainer Grübel, Frankfurt am Main. 1979, 209.

Die Frage des Wertes des kulturellen Erbes und die Europäische Ethnologie

Am Beispiel der Slowakei

Dušan Ratica

Das gesellschaftliche Bewusstsein historischer und rezenter Werte gehört zu den relativen und gleichzeitig dynamisch veränderlichen sozialen Phänomenen, die bedingt sind durch die Entwicklung von institutionalisierten und nichtinstitutionalisierten Meinungsquellen, wie es auf der einen Seite religiöse, ideologische, wissenschaftliche und gedankliche Systeme, unterstützt durch staatliche Komponenten und nichtstaatliche Institutionen, und auf der anderen Seite öffentliche Meinung, Modetrends, Wirkung der Medien, Privatsphäre u. a. sind. Eines der spezifischen Gebiete, in dem es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine allmähliche Eingliederung in die institutionalisierten universellen Werten gekommen ist, ist das Gebiet der materiellen und immateriellen kulturellen Phänomene, die als Erbe vorangegangener Generationen verstanden werden, das einen sensiblen Umgang und das Bemühen um seine ständige Erhaltung verdient. Eine wichtige Rolle bei der Etablierung der genannten Ausgangspunkte hat die UNESCO gespielt, die mit der Annahme des Übereinkommens zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt im Jahr 1972 und weiterer ergänzender Dokumente die Gebiete der universellen Werte der Kultur klar definiert und ihre Mitgliedstaaten zur Entwicklung von Strategien für ihre Erhaltung verpflichtet hat[1].

Aber ungeachtet der heutigen internationalen Konjunktur von Aktivitäten, die subsummierbar sind unter dem Begriff Schutz des Weltkulturerbes, gehörte und gehört die europäische Ethnologie prinzipiell zu jenen Wissenszweigen, deren Tätigkeit direkt mit der Transmission von Informationen über historische Formen der Alltagskultur in die rezente Wissensbasis zusammenhängt. Als eine konkrete Wissensdisziplin in einer konkreten historischen Zeit stand auch die europäische Ethnologie nicht außerhalb des Einflusses der makrosozialen Umstände ihrer Zeit: die Quellen ihrer wissenschaftlichen Orientierung sind also sowohl in der Kontinuität und Entwicklung ihrer internen methodologischen und methodischen Seite als auch in externen den gesellschaftlichen Bedingungen zu beobachten. Etwa im Zeitraum vom Beginn der 50er bis zum Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts, als man diese Disziplin (in Abhängigkeit von der spezifischen Entwicklung in den jeweiligen Ländern) häufig noch mit der ursprünglichen Bezeichnung „Volkskunde" oder „Ethnographie" versah, entwickelt sich das Bewusstsein des Wertes der untersuchten Phänomene der traditionellen Kultur bei ihren Protagonisten auch aus der Konfrontation der Disziplin mit den intensiven sozialen Verände-

1 CONVENTION CONCERNING THE PROTECTION OF THE WORLD CULTURAL AND NATURAL HERITAGE. Adopted by the General Conference at its seventeenth session, Paris, 16. november 1972. Text zugänglich unter http://www.unesco.org/culture/ich/ index.php?pg =00006,(Zugriff: 29.9.2007).

rungen und der Welle des offensiven Modernismus, der zu markanten Veränderungen in der Alltagskultur und zwar sowohl im dörflichen, als auch im städtischen Milieu führte.

Den beschleunigten Rückzug der traditionellen Formen der Lebensweise und der Kultur indizierten Autoren jener Zeit sowohl im Bereich der materiellen Kultur (Baukunst und Wohnkultur, Beschäftigung und Produktionsweisen, Kleidung) als auch der geistigen Kultur (Untergang der traditionellen Gebräuche und Rituale, Transformation von Familien- und Generationsbeziehungen und Werten, Wandel der ästhetischen Normen) und der aktiven Folklore in ihrer ursprünglichen Funktionalität. Die so interpretierten Prozesse stellten in fachlicher Hinsicht eine spezifische Aufforderung dar, nämlich: „mit ihrem wissenschaftlichen System auf die veränderliche und immer komplizierter werdende Situation in der Volkskultur als dem Objekt ihrer Forschung zu reagieren, eine Situation, die insbesondere aus dem gewaltigen Ansturm der Zivilisation in der ganzen Kompliziertheit und mit allen ihren Konsequenzen für die traditionelle Lebensweise und Kultur der Volksschichten, vor allem der bäuerlichen Bevölkerung resultiert. Die Struktur der Volkskultur ist einer beispiellosen Flut neuer Phänomene ausgesetzt, die Dynamik des Prozesses der Auseinandersetzung mit ihnen bzw. ihrer Akzeptanz wird mitunter spürbar verletzt..."[2] Auch wenn manche Autoren die angeführten Vorgänge als Bestandteil eines natürlichen und kontinuierlichen Veränderungsprozesses ansahen, der auch die Volkskultur nicht umgeht, hoben sie gleichzeitig seine außerordentliche Heftigkeit und Widersprüchlichkeit in der Nachkriegsperiode hervor.[3] Zu den Faktoren, die die genannten Veränderungen in dieser Periode bedingt haben, gehören vor allem Industrialisierung, Urbanisierung, erhöhte Mobilität der Landbevölkerung und ihr Zustrom in die Städte und Industriezentren, der Einfluss der Massenmedien u. a.

Eine der markanten Linien des Schutzes von materiellen Phänomenen der Volkskultur waren die intensiven Aktivitäten, die in der Periode nach dem Zweiten Weltkrieg zur Erweiterung der musealen Sammlungen, zur Schaffung von Freilichtmuseen (Skansen) und zum Schutz von (meist architektonischen) Objekten vor Ort führten, an denen die Ethnologen in hohem Maße beteiligt waren. Im Zusammenhang mit den Fragen der Schaffung von musealen Sammlungen wird konstatiert, dass die „fachliche Vorbereitung ihrer Auswahl und Bearbeitung ein wichtiges Moment für die Schaffung von Quellen für die Erkenntnis der Zeit, des Kulturnachlasses, des Vergleichs von Einflüssen, gesellschaftlichen Prozessen, gegenseitigen Beziehungen, der Beeinflussung, Übernahme und Anpassung der Kulturerscheinungen" repräsentiert. an die spezifischen Bedingungen unseres Lebens und unserer Kultur, ihrer Entwicklung und ihres einzigartigen Beitrags zu ihrer Gestalt in der einen oder anderen Zeit".[4] Aus der Sicht der europäischen Ethnologie können so die durch die Ethnomuseologie konzentrierten Sammlungen traditioneller Artefakte als unmittelbarer Wert auftreten, der die Intentionen und Aktivitäten der Disziplin selbst, die eine starke gnoseologische und didaktische Dimension sowohl auf der nationalen als auch der internationalen Ebene hat, überschreitet.

2 Michálek, Ján: Niektoré problémy štúdia ľudovej kultúry v súčasnosti. In: Slovenský národopis 15, 4, 1967, 489 – 502, hier: 489.

3 Pranda, Adam: Niektoré teoretické otázky štúdia ľudovej kultúry v súčasnosti. In: Slovenský národopis 18, 1, 1970, 39 - 60, hier: 39.

4 Mešša, Martin: Problematika etnomuzeológie v päťdesiatich ročníkoch časopisu Slovenský národopis. In: Slovenský národopis 53, 1, 2005, 56 – 78, hier: 77.

Im Gebiet des immateriellen Kulturerbes ist, im Unterschied zum materiellen Bereich, die Situation wesentlich schwieriger, insofern es sich hier um komplexe, permanente und dynamische Prozesse handelt, in denen die Beziehung zwischen Kontinuität und Diskontinuität bedingt ist durch eine große Menge veränderlicher und häufig schwer greifbarer sozialer Faktoren. In dem Übereinkommen zur Bewahrung des immateriellen Kulturerbes der UNESCO von 2003 wird das immaterielle Kulturerbe definiert als „Praktiken, Darbietungen, Ausdrucksformen, Kenntnisse und Fähigkeiten – sowie die damit verbundenen Instrumente, Objekte, Artefakte und Kulturräume, – die Gemeinschaften, Gruppen und gegebenenfalls Individuen als Bestandteil ihres Kulturerbes ansehen. Dieses immaterielle Kulturerbe, das von einer Generation an die nächste weitergegeben wird, wird von Gemeinschaften und Gruppen in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt, ihrer Interaktion mit der Natur und ihrer Geschichte fortwährend neu geschaffen und vermittelt ihnen das Gefühl von Identität und Kontinuität. Auf diese Weise trägt es zur Förderung des Respekts vor der kulturellen Vielfalt und der menschlichen Kreativität bei." [5]

Das so definierte Gebiet des immateriellen Kulturerbes deckt sich weitgehend mit der ethnologischen Erforschung von Erscheinungen der geistigen und sozialen Kultur, zu der traditionelle Gebräuche, Rituale, Glaube, Normen und Werte des familiären und gesellschaftlichen Lebens u.a. sowie die ganze Skala der folkloristischen Forschungen gehören. Auch wenn wir die Tatsache in Betracht ziehen, „dass das Grundziel der volkskundlichen Forschung die Rekonstruktion, Dokumentation und Rettung der Volkskultur war (und bis heute ist)"[6], ist evident, dass im Gebiet des immateriellen Erbes die Aufgabe der betreffenden Wissensdisziplinen vor allem in der gnoseologischen Funktion konzentriert ist. Wenn wir also über eine Schützfunktion der europäischen Ethnologie nachdenken, diese bestehen in diesem Zusammenhang wahrscheinlich vor allem in der Fähigkeit, ein Bild (wissenschaftliches Konstrukt) der untersuchten Erscheinungen zu schaffen und aufgrund neuer Erkenntnisse zu modifizieren und zwar so, dass es die Kriterien der Validität und Relevanz erfüllt.[7]

Verglichen mit den Ländern Westeuropas war die spezifische Entwicklung in der Slowakei (ähnlich wie in anderen Ländern des Ostblocks) in der Periode vom Ende der 40er bis Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts deutlich bedingt durch den intensiven politischen und ideologischen Druck, der fast in alle Bereiche des Alltagslebens und der Kultur hineinreichte und in vielen Richtungen zu einer diskontinuierlichen Entwicklung führte. Die konsequente Liquidation der höheren und mittleren Sozialschicht, die zusammen mit der Eliminierung der unabhängigen intellektuellen Schicht für lange Zeit zu pathologischen Verhältnissen, charakteristisch für den totalitären Staat, führte, hatte ihr Spiegelbild auch im ländlichen Milieu. Hier war das vor allem die sogenannte Kollektivierung der Landwirtschaft, die im Grunde eine gewaltsame Form der praktischen Enteignung der ursprünglichen Bodeneigentümer und die Gründung von landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften nach sowjetischem Vorbild bedeutete. Die Dominanz des ideologisierten Marxismus, der in der Nachkriegszeit den offiziell und streng bewachten methodologischen Ausgangspunkt der Gesellschaftswissenschaften auch unter slowakischen Verhältnissen darstellte, bildete ein Hindernis für die

5 CONVENTION FOR THE SAFEGUARDING OF THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE. Paris, 17 October 2003, http://whc.unesco.org/en/conventiontext/, (Zugriff: 10.10.2007).

6 Niedermüller, Peter : Európska etnológia : nová veda pre „nový" svet? In: Slovenský národopis 50, 3-4, 2002, 292-300, hier: 298.

7 Hammersley, Martyn: What's wrong with ethnography? Methodological explorations. London, 1993, 78.

unabhängige Forschung überall dort, wo der Gegenstand der Ethnologie in real ablaufende, politisch manipulierte soziale Prozesse hineinreichte. Anders war das auch nicht im Falle der genannten massiven Veränderungen im ländlichen Milieu, wo aus den ursprünglichen Bauern – Eigentümern von landwirtschaftlichem Boden unfreiwillig in sehr kurzer Zeit Angestellte der staatlich kontrollierten Landwirtschaftsbetriebe wurden. Der prinzipielle Kontinuitätsbruch des zwischen den Generationen weitergegebenen Wertes des Bodens und der Arbeit auf ihm führte schrittweise zu einer entpersönlichten und laxen Beziehung zum sog. gesellschaftlichen Eigentum, was sich im Endeffekt gegen die Ziele der Architekten der „klassenlosen Gesellschaft" selbst richtete. Es scheint, dass auch die Vertreter der damaligen Ethnologie sich des genannten Widerspruchs zwar bewusst waren, aber aus verschiedenen Gründen, bei denen die Atmosphäre des totalitären Regimes mit der Antizipation der Zensur und der anschließenden Autozensur bei der Interpretation der angeführten Phänomene nicht über den Rahmen der politisch definierten Spielregeln hinaus gelangten. So wurde z. B konstatiert, „dass die Grundachse der traditionellen Volkskultur die feste Bindung des Menschen an den Boden, sein Kampf um den Boden und mit dem Boden war. Dieser Beziehung wurden alle Anstrengungen und Ausdrucksformen des Menschen in seinem ganzen Leben und seiner Kultur untergeordnet"[8]. Gleichzeitig aber wurde die Bedeutung der Kollektivierung positiv bewertet, die die genannten Werte in ihrem ursprünglichen Kontext de facto destruierte, wobei die Befreiung der Bauern von der individuellen Abhängigkeit von den natürlichen und klimatischen Bedingungen und die deutliche Hebung ihres sozialen Niveaus hervorgehoben wurden.[9]

Eine andere wichtige und aus der Sicht der ethnologischen Forschung in der Slowakei lange tabuisierte Linie der traditionellen Kultur, vor allem im ländlichen Milieu, war die Religiosität, deren Elemente wir sowohl in Gebräuchen und Ritualen als auch im Bereich der Ethik, der Etikette, der künstlerischen Äußerung u. Ä. finden können. Die Religiosität wurde durch das kommunistische Regime massiv unterdrückt, zum einen auf der theoretischen Ebene (sog. wissenschaftlicher Atheismus) und zum anderen in der Praxis des Alltagslebens (von dem Druck, der die politische Indifferenz der Kirchen bewirkte, bis hin zur Religiosität als einem eindeutigen Hindernis für den Erwerb von Bildung, den beruflichen Aufstieg u. a.). Die relativ starke Glaubenstradition, die in der Periode vor dem Antritt der kommunistischen Ideologie einen der grundlegenden ethischen Ausgangspunkte auf der individuellen und sozialen Ebene darstellte und durch die Generationentransmission im Rahmen der Familienerziehung unterstützt wurde, gelangte in der Zeitspanne der Existenz des Totalitätsregimes in die Position von halblegalen Aktivitäten (als „Opium der Menschheit" bzw. „weltanschauliche Unmodernität der Großmütter"), die durch die offizielle Propaganda systematisch sanktioniert und ironisiert wurde, wozu auch die globale Säkularisierung in der Periode nach dem Zweiten Weltkrieg mit Akzenten auf den Konsumwerten des Lebens beitrug. Da zu der Zeit eine Verbindung von wichtigeren Leitungs-, gesellschaftlichen bzw. politischer Funktionen mit Religiosität ausgeschlossen war, kam es bei vielen Menschen zu einer Selbstregulierung des Verhaltens und der Beschränkung des Pflege der religiösen Traditionen auf das intime Familienmilieu bzw. auf entscheidende Lebensmomente, wie etwa Geburt, Hochzeit oder Beerdigung.[10] Wie einige gegenwärtige ethnologische Arbeiten zeigen, beginnt sich die durch

8 Pranda, Adam : Základné faktory procesu zmien slovenskej a českej ľudovej kultúry po druhej svetovej vojne. In: Premeny ľudových tradícií v súčasnosti 1. Bratislava 1977, 33 - 61, hier: 53-54.

9 Ebd. 46.

10 Beňušková, Zuzana: Prejavy religiozity v spoločenských vzťahoch obce Čataj. In: Zmeny v hodnotových

die Existenz des kommunistischen Regimes bewirkte Diskontinuität der Religiosität dank den Demokratisierungsprozessen nach 1989 (auch trotz der sich fortsetzenden Säkularisierung) wieder auszugleichen. „Gegenwärtig sind wir daher Zeugen eines interessanten rekurrenten (Modernisierungs-) Prozesses, welcher die Wiederentdeckung der Religiosität und die Beteiligung der Bürger der Slowakei an verschiedenen kirchlichen Ritualen und Aktivitäten ist".[11]

Die angeführten Beispiele der intensiven Wertdiskontinuitäten verweisen auf die Tatsache, dass die ethnologische Interpretation einiger Erscheinungen des immateriellen Kulturerbes unter dem kommunistischen Regime in der Slowakei mehrere tendenziöse Elemente und im Hinblick auf die Forschung „weiße Stellen" aufwies, die sich erst seit Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts allmählich auszufüllen beginnen. Dagegen verzeichneten die Forschungsbereiche der traditionellen Kultur, die aus empirischer und interpretatorischer Sicht keine akute „ideologische Gefahr" unter den damaligen politischen Bedingungen darstellten, vor allem in der Periode der 70er und 80er Jahre, mehrere wichtige Ergebnisse.

Trotz der offiziellen grundsätzlichen Unterschiede in der Methodologie auf beiden Seiten des „Eisernen Vorhangs" tauchten in konkreten Forschungsvorhaben und Projekten mitunter similäre Vorgehensweisen und Ansätze auf. In eine von solchen Linien kann man auch die lokalen Monografien einordnen, deren Ziel das Studium der „kleinen Gemeinde" in allen Aspekten ihrer Alltagskultur war. Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts sahen manche Autoren den Grund für das Interesse der Forscher an Ortsmonografien in der Rückkehr zur Orientierung an traditionellen Werten und in dem technologischen Schock, der diese Periode begleitete. [12] Wie der Autor in seinem Beitrag weiter anführt: „Die österreichische Gemeindeforschung erhielt besondere Impulse durch die Beziehungen zu anderen Länder des Donauraums. Am ersten Symposium der 'Ethnographia Pannonica' in Bernstein (Burgenland) wurde 1971 von den Teilnehmern aus Jugoslawien, Ungarn, der Tschechoslowakei und Österreich beschlossen, monografische Arbeiten im Donauraum durchzuführen. Forschergruppen würden jeweils die Kultur eines Dorfes so erfassen, daß organische Erscheinungseinheiten in ihrer historischen Entwicklung sichtbar würden".[13]

Lokale und regionale Monografien mit Ausrichtung auf das ländliche Milieu, deren Kontinuität sich in der Slowakei bis in die Gegenwart erhalten hat, können wir auch als das Bemühen um die Fixierung eines komplexen Bildes vom Leben und der Kultur kleiner Gemeinden mit einem spezifischen Mikroklima der sozialen und Familienbeziehungen und (im Vergleich mit dem Stadtmilieu) mit einer unmittelbareren Beziehung zu den traditionellen Formen der Kultur verstehen. Der Wert dieses Publikationstyps besteht nicht so sehr in dem methodologischen Beitrag im Sinne der Öffnung neuer Problemkreise und des Herangehens an sie, als vielmehr in der Schaffung einer bestimmten Rückkopplung zwischen dem historischen und dem deskriptiven Dokumentationsniveau der europäischen Ethnologie und der breiteren gesellschaftlichen Nachfrage nach Literatur mit didaktischen oder lokal- identifikatorischen Parametern.

---

systémoch v kontexte každodennej kultúry, D.Ratica (Hg.), Bratislava 1992, 32 – 46., hier: 37.

11 Kiliánová, Gabriela: Rituál smrti ako prejav transformácie postsocialistickej modernej spoločnosti. Prípadová štúdia. In: Etnologické rozpravy XIV, 1, 2007, 31 – 49, hier : 46.

12 Hugger, Paul: Volkskundliche Gemeinde- und Stadtteilforschung. In : Brednich, Rolf W. (Hg.) : Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988, 215 – 234, hier: 215.

13 Ebd.221.

Das Ergebnis der langfristigen Aktivitäten eines umfangreichen Expertenteams war die Herausgabe des Ethnographischen Atlasses der Slowakei (EAS), der aufgrund direkter Feldforschungen in den Jahren 1971-1975 in 250, gleichmäßig über das ganze Gebiet der Slowakei verteilten Lokalitäten entstand, und der mit der ethnokartographischen Methode 170 ethnographische Themen auf 535 Karten erfasst. Wie die Autoren selbst eine der Ebenen der publizierten Arbeit wahrnahmen, belegt auch die folgende Passage aus der Einleitung zu diesem Werk: „Die Spezifik der Ausrichtung und der im Falle des EAS verwendeten Methoden fallen in eine Zeit, als man die Notwendigkeit der Identifizierung des Menschen mit dem Kulturerbe intensiver zu spüren und im Schaffen der Gegenwartskultur die Verknüpfung mit der Vergangenheit zu suchen beginnt".[14] Einen deutlichen Aspekt der Beziehung zum Kulturerbe finden wir auch bei der international gewürdigten zweibändigen Enzyklopädie der Volkskultur der Slowakei[15], die in 2778 Stichwörtern eine spezifische, Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts aktuelle, Synthese der empirischen Erkenntnisse und des begrifflichen Apparats präsentierte. Neben Studien und Arbeiten, die auf neue Forschungsfelder und methodologische Fragen gerichtet sind[16], dienen die genannten synthetischen Arbeiten sowohl zur Inventarisierung und Systematisierung der heuristischen Ebene des Fachgebiets in zeitlich-komparativen Dimensionen, als auch zu ihrer Verwendung in einem breiteren interdisziplinären und Ausbildungskontext.

Heutzutage ist es wahrscheinlich schwer sich vorzustellen, dass die Erkenntnis des materiellen und immateriellen Weltkulturerbes auskommen konnte ohne diese Erkenntnisbasis, die die europäische Ethnologie auf den einzelnen nationalen Ebenen in sich inkorporiert. Auf der anderen Seite ist evident, dass viele Erscheinungen künstlerischen, technologischen, bzw. global-zivilisatorischen Charakters u.a. die Domäne anderer bzw. mehrerer Wissensdisziplinen gleichzeitig bildet. Zugleich kann man auch konstatieren, dass bei weitem nicht alle traditionellen Erscheinungen, die in das Blickfeld der europäischen Ethnologie gehören, als Kulturerbe, aktuell im Hinblick auf die gegenwärtige Entwicklung der Gesellschaft präsentiert werden können. Auch wenn man der Verallgemeinerung zustimmen kann, dass die „ethnokulturellen Schlüsseltraditionen für die Gesellschaft ein System von überzeitlichen Werten bedeuten, die den identifikatorischen Ausgangsbestandteil der heutigen Lebensweise darstellen"[17], haben mehrere konkrete Elemente in Verbindung etwa mit den traditionellen sozialen und Familienbeziehungen, wie wir sie aus dem ländlichen, aber auch dem städtischen Milieu der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts kennen (dominierende patriarchale Autorität, Stellung der Frau und der Generation der Kinder in der Familie und in der lokalen Gemeinschaft u. a.) in Bezug auf die heutigen Entwicklungstrends ihre Berechtigung verloren. Auf der sekundären Ebene aber eröffnet die Kenntnis ihrer historischen Formen Möglichkeiten für den Vergleich und die Neudefinition rezenter Erscheinungen und Prozesse, die im Kontext der Alltagskultur häufig zwischen Traditionalität und Modernität, Kontinuität und Diskontinuität im weitesten Wortsinn oszillieren.

14 Etnografický atlas Slovenska. Bratislava 1990. Einleitung von S.Kovačevičová und Z.Matula, X.

15 Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska I a II. Bratislava 1995.

16 Eine detailliertere Analyse der gegenwärtigen Forschungsorientationen in der slowakischen Ethnologie gibt in ihrer Studie Kiliánová, G.: Etnológia na Slovensku na prahu 21. storočia: reflexie a trendy. In: Slovenský národopis 50, 3 – 4, 277 – 291, hier: 284.

17 Leščák, M.: Včleňovanie ľudových tradícií ako fenomén utvárania súčasného spôsobu života. In: Slovenský národopis 33, 2-3, 1985, 306 – 322, hier: 307.

Sofern wir in den heutigen Zusammenhängen über die Berechtigung historischer, sozialer und geisteswissenschaftlicher Disziplinen auch in den Kategorien Relevanz und Wichtigkeit nachdenken, die trotz der Erhaltung der Autonomität der wissenschaftlichen Forschung „breitere gesellschaftliche Werte und Umstände reflektiert und reflektieren sollte"[18], dann bietet gerade das Gebiet des Kulturerbes die Möglichkeit einer wirksamen Argumentation zu ihren Gunsten. In einem bedeutenden Maße gilt diese Tatsache auch für die europäische Ethnologie, deren wissenschaftliche Ergebnisse u.a. zum Ausgleich der Mythisierung[19] oder einseitigen Interpretationen der einzelnen Erscheinungen des Kulturerbes, sei es aus politischen, kommerziellen oder anderen Beweggründen, beitragen können.

Als eines der relevanten wissenschaftlichen Ziele kann man daher die Schaffung von optimierten und allgemein zugänglichen heuristischen Ausgangspunkten ansehen, als der Grundlage für die komplexe und unvoreingenommene Erkenntnis der ganzen Breite der traditionellen und heutigen Kulturformen verschiedener Gesellschaftsgruppen. Solche Aktivitäten, die auch bestimmte Aspekte der Popularisierung wissenschaftlicher Ergebnisse in sich einschließen, können in Arbeiten synthetischen Charakters eines neuen Typus resultieren – hält doch die Gegenwart umfassende Möglichkeiten (aber auch Herausforderungen) im Bereich fast unbegrenzt distribuierbarer digitalisierter Informationen bereit und schafft gute Voraussetzungen für eine neue Verwendung von ethnologischen Erkenntnissen und Dokumenten über materielle und immaterielle Kulturphänomene.[20] Vor allem visuell reiche Archivbestände können in digitaler Form einerseits zu einem neuen Typ der Erkenntnis (z. B. durch die Multiaspektanalyse von Bilddokumenten) und andererseits zu einer breiteren didaktischen Verwendung der europäischen Ethnologie beitragen, die durch die Erschließung von Informationen zum Kulturerbe eine der Ebenen ihrer wissenschaftlichen Ausrichtung erfüllt.

Diese Arbeit wurde unterstützt durch die Agentur für die Förderung von Forschung und Entwicklung aufgrund des Vertrags Nr. APVV-0530-06.

18 Hammersley 1993, (wie Anm. 7), 73.

19 Mýty naše slovenské. E.Krekovič – E.Mannová – E.Krekovičová (Eds.). Bratislava 2005.

20 Auf die Digitalisierung von Bildarchivdokumenten und die Vorbereitung thematischer Monografien aus diesen Quellen ist das gegenwärtig bearbeitete Projekt „Traditional Culture of Slovakia as a part of the European cultural heritage. Based on the Digital Processing of Archive Documents of the Institute of Ethnology at Slovak Academy of Sciences and the Department of Ethnology and Cultural Anthropology at Comenius University", gerichtet.

Wi(e)der die Natur?

Das Projekt ‚Kulturelle Katastrophenbewältigung - Das Wissen im Umgang mit Naturgefahren in Tirol'

Andreas Rauchegger und Stephan Illmer

Der alpine Kulturraum wird von zahlreichen Naturereignissen wie etwa Hochwasser, Lawinen, Muren, Hangrutschungen, Fels- oder Bergstürzen bedroht. Die Bestrebungen der Alpenbewohner ihren Siedlungsraum zu schützen, reichen zuweilen weit in die Vergangenheit zurück. Entsprechende (*aktive* und *passive*) Schutzvorkehrungen sollen dafür sorgen, dass die natürlich ablaufenden Prozesse nicht in Katastrophen enden.

Im Herbst 2006 veranstaltete die bei der ‚Österreichischen UNESCO-Kommission' eingerichtete ‚Nationalagentur für das immaterielle Kulturerbe in Österreich' eine Tagung im ‚Universitätszentrum Obergurgl' unter dem Titel *‚ischt der Sindfluß g'wößen. Kulturelle Strategien & Reflexionen zur Prävention und Bewältigung von Naturgefahren.*'[1] Dabei wurde das weite Feld des *traditionellen Wissens* im Umgang mit Naturgefahren in den Alpen beleuchtet; und es wurde deutlich, dass es bislang kaum kulturwissenschaftliche Erhebungen bzw. Analysen dieses (vermeintlich) überlieferten Wissens gibt.[2]

Im Laufe des 20. Jahrhunderts – so eine bei erwähnter Tagung angebotene These – tritt tradiertes Wissen über Umweltbedrohungen (und die damit verbundenen kulturellen Ausdrucksformen, Praktiken, Fertigkeiten) mit der Intensivierung entsprechender technischer Systeme zur Abwendung der Natur(gefahren) zunehmend in den Hintergrund. Angesichts des Eindrucks einer Häufung von unvorhersehbaren Naturereignissen zeigt sich allerdings, dass man auch trotz gesteigerter Technisierung nicht in der Lage sein wird, vollkommene Sicherheit vor solchen Gefahren zu garantieren.[3] Das wiederum lässt das Vertrauen in die Beherrschbarkeit der Natur durch moderne technische Errungenschaften schwinden. Zugleich gewinnt die Frage nach traditionellen Formen der Naturaneignung bzw. des Arrangierens von (und Interagierens zwischen) Kultur und Natur an Bedeutung, zumal auch das Wissen um natürliche Ressourcen seitens der UNESCO als ‚Kulturerbe' bemessen wird.[4]

Zwar gewinnt die Naturgefahrenforschung auch innerhalb der kulturhistorischen Fächer zunehmend an Aufschwung, bisherige Studien zu Strategien der Wahrnehmung, Deutung, Vermeidung von alpinen Naturkatastrophen haben allerdings primär eine technisch-naturwissenschaftliche Ausrichtung. Eine *kulturwissenschaftlich-volkskundliche* Auseinandersetzung, die sich in erster Linie dem Erfahrungswissen, aber auch den traditionellen Techniken im

1 Vgl. Maria Walcher: Die Nationalagentur für das immaterielle Kulturerbe in Österreich. Eine erste Bilanz. In: UNESCO heute, 54, 1/2007, 69-70, hier: 70.

2 Vgl. http://www.kulturleben.at/Themen/IKE/IKE_Sindfluss.xml (Zugriff: 15. November 2007).

3 Vgl. Maria Patek: Über Versuche die Natur zu beherrschen. Naturgefahrenmanagement im Wandel der Zeit. Online unter www.kulturleben.at/medienpool/447/naturbeherrschen.pdf (Zugriff: 15. November 2007).

4 Vgl. http://www.unesco.at/user/texte/docs/konv_schutz_imm_kulturerbes_de.pdf (Zugriff: 15. November 2007).

Umgang mit der ‚wilden' Natur widmet, bleibt dabei weitgehend ausgespart. Kultur- und Naturwissenschaften haben ohne Zweifel unterschiedliche Ansätze und Vorgangsweisen. Die Europäische Ethnologie / Volkskunde nähert sich dem Thema Naturgefahr (hinsichtlich des Interesses der Naturwissenschaften) auf ungewohnten, häufig ‚übergangenen' Wegen.

Deshalb wurde an unser Fach der Wunsch herangetragen, ein entsprechendes Projekt zur Erforschung des kulturellen Umgangs mit alpinen Naturgefahren und -katastrophen aus ethnologischer Perspektive durchzuführen. Mit unserer Studie folgen wir u. a. der Anregung der eingangs erwähnten ‚Nationalagentur für das immaterielle Kulturerbe' nach einer volkskundlichen Erkundung (d. h.: Identifizierung, Dokumentation und Analyse) dieses Bereichs alpiner Kultur.[5]

Die Pilotstudie

Es gilt freilich auch zu fragen, ob – und wenn überhaupt: in welchem Maße – die Dimension eines (angeblich) ‚immateriellen Kulturerbes'[6] im Stande ist, einen Beitrag für heutiges und zukünftiges Gefahren- und Katastrophenmanagement in den Alpen zu leisten; oder anders formuliert: ob allenfalls lokal vorhandenes Wissen und bestimmte überlieferte Kulturformen ein Anwendungspotenzial für Gegenwart und Zukunft in sich tragen. Gleichwohl stehen traditionelle Formen der Bewältigungskultur (einschließlich deren Bedeutungswandel) im Mittelpunkt des Projekts, welches zunächst in Gestalt einer *Pilotstudie*[7] im hinteren Ötztal – also in einem besonders naturgefahrenintensiven Gebiet – angegangen wird. Das Ötztal wurde in der Vergangenheit wiederholt von verschiedensten Naturgewalten bedroht[8] und ist daher ein geeigneter Raum für eine exemplarische Feldforschung zu konkreten Bewältigungsmöglichkeiten.

Die Studie will aus verschiedenen zur Verfügung stehenden Quellen entsprechendes ‚altes' Wissen um Wege der ‚Naturbewältigung' erschließen und analysieren sowie Erfahrungen über den Umgang mit Naturgefahren sammeln. Dazu gehören die Untersuchung archivarischen, literarischen und journalistischen Materials als auch empirische Aufnahmen vor Ort – in Form von zwei Interviewserien unter Einbezug der lokalen Bevölkerung bzw. von KennerInnen der lokalen Gegebenheiten. Ergänzend kommt die Sichtung und Befragung weiterer einschlägiger kultureller *Objektivationen* (als vergegenständlichte Träger ‚immaterieller' Kenntnisse) in der Landschaft (etwa Elemente wie Wetterkreuze, Schutzbauten, Aufforstungen, Flurnamen u. a. kulturräumliche Artefakte) dazu.

Auf diese Weise wird der Frage nachgegangen, mit welchen Maßnahmen welche Naturgefahren zu welcher Zeit in einer bestimmten Region oder seitens einer gewissen Gruppe bewältigt wurden und werden (oder auch nicht).

Das zusammengetragene Material bildet den Ausgangspunkt einer kulturwissenschaftlichen *Analyse* innerhalb eines geplanten umfangreicheren Projekts. Dabei interessieren vermehrt

5 Vgl. wie Anm. 2; vgl. http://www.unesco.at/user/programme/kultur/kultur.htm (Zugriff: 15. November 2007).

6 Vgl. Beitrag von Martin Scharfe in diesem Band.

7 Das von Herbst 2007 bis Frühjahr 2008 unter der Leitung von Ingo Schneider und Karl C. Berger laufende Projekt wird in Kooperation mit dem ‚Institut für Volkskultur und Kulturentwicklung' durchgeführt und vom ‚Forschungszentrum Obergurgl' sowie der ‚Kulturabteilung des Landes Tirol' finanziell unterstützt.

8 Vgl. Kopp, Werner: Ischt der Sindfluß g'wößen! 700 Jahre Naturkatastrophen im Ötztal. Teil II: Transkription des Franz Stippler Buches. Hall in Tirol 2001, 29-37.

kulturtheoretische und ‚naturtheoretische' Aspekte des Umgangs mit Naturgefahren[9]. Auf derartige Fragestellungen soll schon der *Titel* unseres Referats – ‚Wi(e)der die Natur?' – hindeuten, welcher in der *einen* Lesart auf die beständige Wiederkehr elementarer Naturereignisse verweist und im *anderen* Wortlaut auf das menschliche Bemühen anspielt, der andauernden ‚Sintflut' – in der ursprünglichen Bedeutung als immer wiederkehrendes Ereignis[10] – etwas entgegenzusetzen. *Gleichzeitig* mag diese Überschrift auch auf die (neuerliche) Konjunktur von Natur (bzw. des anzueignenden Wissens um diese) als kulturelles Erbe sowie als Forschungsfeld unseres Fachs verweisen.

Um eine Brücke von den ‚Vorzeichen' und Gegenständen des Projektes zur Forschungspraxis zu schlagen, sei nun exemplarisch eine lokale Form der Auseinandersetzung mit Naturgewalten eingebunden – nämlich:

Das ‚Längenfelder Fischbach-Gelöbnis'

Das sogenannte ‚Längenfelder Fischbach-Gelöbnis' aus dem beginnenden 18. Jahrhundert steht exemplarisch für die beiden Lesearten von ‚Wi(e)der die Natur'. Grund für das Gelöbnis waren oftmalige Vermurungen durch den Fischbach aus dem Sulztal, etwa die als besonders schlimm dargestellte Zerstörung des Tales am 17. Juli 1678 durch das Übertreten dieses Baches, welches zudem mit dem Ausbruch des Rofener Eissees (Vernagtferner) zusammenfiel.[11] Vermurungen sind auch aus den nachfolgenden Jahren belegt. Die nachhaltige Wirkung dieser Naturereignisse und daran gekoppelte Ängste und andere Empfindungen veranlassten die BewohnerInnen Ober- und Unterlängenfelds auf Anraten des Kuraten Franz Jäger zur Errichtung dieses Stiftsbriefes am 17. Juli 1702.[12] Zur Abkehr weiterer „Straf des tob – und wietenden Element des Wasserturmbs"[13] wurden die zwei arbeitsfreien Ortsbußfeiertage Gründonnerstag und St. Annatag (26. Juli) und eine Bittprozession gelobt. Zeugen und Gerichtsvertreter wohnten der Unterfertigung bei und hielten fest, dass das Gelübde in Zehnjahresabständen öffentlich verlesen werden soll. Die seinerzeitigen Versprechen verflachten im Laufe der Zeit.[14] Große Vermurungen des Fischbaches im Jahr 1965 weckten jedoch die Erinnerung neu (wieder die Natur!). Das seinerzeitige Gelübde war schlagartig wieder aktuell.[15] Am Peter- und Paulustag 1966 hat die Pfarrgemeinde Längenfeld zusammen mit dem Gemeinderat schließlich „das Gelöbnis feierlich erneuert und den Karfreitag (nachmittags), den Pfingstsamstag und den Annatag als verlobte Feier- und somit auch als

9 Exemplarisch seien (nur stichwortartig) angeführt: die Wahrnehmungsgeschichte von Naturgewalten, der Vergleich historischer und gegenwärtiger Strategien zu deren Bewältigung, ‚Nutzen und Nachteil' der Katastrophe, das Naturverständnis, Interdependenzen von Mensch und Natur, Technik und Fortschritt, Gemeinschaft und Individuum u. a. m.

10 Vgl. Bernd Rieken: Wütendes Wasser, bedrohliche Berge. Naturkatastrophen in der populären Überlieferung am Beispiel südliche Nordseeküste und Hochalpen. hier: 3. Online unter www.kulturleben.at/medienpool/529/rieken06.pdf (Zugriff: 15. November 2007).

11 Vgl. Franz-Heinz Hye: Das Längenfelder Fischbach-Gelöbnis vom Jahr 1702. In: Tiroler Heimatblätter, H. 10/12, 1970, 134-137, hier: 134.

12 Vgl. Hye 1970 (wie Anm. 11), 134.

13 Hye 1970 (wie Anm. 11), 136.

14 Vgl. Hye 1970 (wie Anm. 11), 134ff.

15 Dies bestätigte uns der jetzige Längenfelder Bürgermeister Willi Kuen in einem Interview am 07. Mai 2007 im Gemeindeamt Längenfeld (vgl. Gesprächsprotokoll am Institut für Geschichte und Ethnologie Innsbruck).

Ruhetage bestimmt."[16] Um das ‚vererbte' Gelöbnis zu revitalisieren, wurde am 19. Juli 1971 bei einer Gemeinderatssitzung einstimmig beschlossen, einen öffentlichen Appell an die GemeindebürgerInnen zur Einhaltung der Feier- und Ruhetage zu richten.[17] Die Einhaltung des Gelübdes war in der Folge doch schwierig, vor allem wegen des Feiertages am 26. Juli, der in die touristische Hauptsaison fällt. Deswegen wurde vom damaligen Diözesanbischof Dr. Paulus Rusch im Jahr 1973 eine Abänderung des Gelübdes bewilligt: „Anstatt des Annatages wird der Samstag vor Pfingsten als Feiertag begangen. An diesem Tag beginnt das 40-stündige Gebet. Ferner soll der Tag des heiligen Johannes Nepomuk, 16. Mai, gleichfalls als Feiertag begangen werden und an diesem Tag zugleich eine sakramentale Prozession um den Fischbach im Anschluß an das Hochamt gehalten werden."[18] Eine weitere Abwandlung erfolgte anlässlich einer Gemeinderatssitzung vom 06. März 1989. In einer „Amtliche[n] Mitteilung" mit dem Titel „Fischbachgelöbnis" werden die LängenfelderInnen über neuerliche Änderungen informiert. Der Bischof von Innsbruck, diesmal Reinhold Stecher, bestätigte mit einem Schreiben vom 30. März 1989 die Genehmigung zur neuerlichen Verlegung der Gelöbnistage und drückte seine Freude darüber aus, „dass eine Gemeinde in der heutigen Zeit ein religiöses Gelöbnis so ernst nimmt."[19] Bürgermeister Willi Kuen betont nicht nur die Aktualität des Gelübdes; seiner Meinung nach sollen Ängste und Sorgen von GemeindebürgerInnen wegen der Überarbeitung des Gelübdes nach wie vor latent vorhanden sein.

Angst und Schuld

Die vermeintliche Strafe Gottes erzeugte zunächst eine Bringschuld gegenüber Gott[20], die zu beschriebenem Gelöbnis geführt hat. Daraus entwickelten sich Ängste vor einer weiteren Bestrafung wegen Nichterfüllung der gelobten Verpflichtungen. Schuld wurde zum gemeinsamen kulturellen Erbe und führte bis in die heutige Zeit zu einer intensiven Auseinandersetzung mit Naturereignissen in Längenfeld. Diese oftmalige Wiederkehr drückt sich auch in religiösen Handlungen (zum Beispiel Prozessionen, kirchlichen Feiertagen, etc.), Diskussionen und Weiterentwicklungen der entstandenen Traditionen aus. Unsicherheitsgefühle sollen durch bischöfliche Genehmigungen beruhigt werden. Inwiefern eine Dorfgemeinschaft künftige Generationen zu (religiösen) Handlungen verpflichten kann, wird freilich nicht hinterfragt. Auch nicht, ob und wann Erbe oder Tradition zur Verpflichtung werden kann, beziehungsweise wo eine Trennungslinie zwischen beiden verläuft.

Die ‚Elemente' Feuer, Erde, Wasser und Luft sind je nach geographischen Gegebenheiten verschieden starke Zerstörungsmächte und gleichzeitig Baumeister der damit verknüpften Gefühle.[21] Angst- und Schuldempfindungen treten in dieser Auseinandersetzung mit der

16 Postwurfsendung: An alle Haushalte und Betriebe der Pfarrgemeinde Längenfeld, Betreff: Verlobter Feiertag „Annatag" anlässlich der Gemeinderatssitzung vom 19. Juli 1971. In: Föhn. Zeitschrift fürs Tiroler Volk, H. 2, Nr. 1, Innsbruck 1979, S. 34.

17 Vgl. Ebd.

18 Der Bischof von Innsbruck, Innsbruck 29. März 1973, für die Gemeinde verbindlicher Brief. In: Föhn. Zeitschrift fürs Tiroler Volk, H. 2, Nr. 1, Innsbruck 1979, S. 36.

19 Brief an den Bürgermeister Willi Kuen vom Bischof von Innsbruck, 30. März 1989, Gemeindearchiv Längenfeld.

20 Diese Auseinandersetzung mit den Gefühlen Angst und Schuld schließt das Vorhandensein und die Wechselwirkung mit anderen Befindlichkeiten, etwa (Gott)Vertrauen oder Zweifel, nicht aus.

21 Vgl. Böhme, Gernot; Böhme, Hartmut: Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente. München 1996, 74-76, 261-265.

bedrohenden und zerstörenden Natur, die das Dasein erlaubt oder nicht, wiederholt nach außen: Bürgermeister Kuen erklärte, dass es auch Bewohner gäbe, die durch die Abschaffung oder Nichteinhaltung des Gelübdes neuerliche Katastrophen befürchteten: Schuld werde bestraft und davor hätten die Gläubigen, die die Einhaltung der Feiertage achten, Sorge und Angst. Dementsprechend beziehen die zitierten Dokumente wiederholt dazu Stellung, zum Beispiel: „'An Gottes Segen ist alles gelegen' und wir haben keine Garantie dafür, dass nicht wieder Katastrophen kommen könnten."[22] Oder: „Der Mensch kann mit der Technik viele, aber nicht alle Katastrophen abwenden. Deshalb sind wir weiterhin auf den Schutz und die Hilfe Gottes angewiesen."[23] Trotz Technikgläubigkeit existiert die Sichtweise nach wie vor, dass verheerende Zerstörungen ein Denkzettel Gottes seien (vgl. Medienberichte zum Seebeben im indischen Ozean im Dezember 2004 oder zum Hurrikan Katrina im Jahr 2005[24]).

Diese starken Gefühle erhalten die Gelöbnistradition als Baustein des Dorflebens und verweisen wiederkehrend auf das gemeinsame Erbe. Angstgefühle etwa schlagen sich unmittelbar am Körper nieder: durch rasenden und kräftig pochenden Herzschlag, durch Hitzewallungen, durch weiche Knie und unsicheren Schritt, durch Kälte am Rücken oder trockenen Mund. Ängste vor der Strafe Gottes schüren Existenzängste. Deswegen sucht der sich in Bedrohung wähnende Mensch Abschwächung von und Prävention vor bedrückenden Empfindungen. Welche Rolle spielt dabei die Tradition – ist ihre Anwendung ein nachhaltiges ‚Beruhigungsmittel'? Das Votum kann zumindest in diesen Kontext einer Strategie gegen weitere Naturkatastrophen (also ‚wider die Natur') gestellt werden, die das kulturelle System Religion anbietet. Für diese Interpretation ist auch die zeitliche Betrachtungsweise von Bedeutung: erst nach einem Naturereignis, das sowohl persönliche als auch soziale Ordnungen erschüttert und darauf hinweist, dass sich in den Handlungsalltag Fehler eingeschlichen haben, denkt die betroffene Bevölkerung / der oder die Betroffene über schuldhaftes Verhalten und daran geknüpfte göttliche Strafsanktionen nach. Die Gegebenheit, dass die Wahrnehmung von Angst oder Schuld mitunter ‚gegenläufig passend' verläuft ist hier zweitrangig. Viel mehr geht es um die Tatsache, dass sie sich in Kulturgebärden und Kulturtechniken äußert.[25]

Der (Lebens)Lauf der Dinge

Kultur bzw. kulturelles Erbe (siehe zum Beispiel das Gelöbnis) gibt es nicht ohne Materialität, das heißt: ohne Gebundensein in Stein, Papier, Stoff, Software, Gehirn, Ausdrucksformen des Körpers. „Alle Kultur ist materiell", formuliert Martin Scharfe.[26] Hier schließt sich der Kreis

22 Wie Anm. 16.

23 „Amtliche Mitteilung! Fischbachgelöbnis!" anlässlich der Sitzung am 06. März 1989, Gemeindearchiv Längenfeld.

24 Vgl. Peter Gruber: Schlaganfall als „Strafe Gottes". US-Prediger im TV (06. Jänner 2006). Online unter http://www.focus.de/politik/ausland/us-prediger-zu-scharon_aid_103337.html (Zugriff: 15. November 2007); vgl. Wolf R. Dombrowsky: Naturgewalten, Unglücke und Erklärungsnotstände. Über die Katastrophe der Lernwilligkeit (29. Oktober 2005). NZZ Online: http://www.nzz.ch/2005/10/29/li/articleD7F9P.html?printview=true (Zugriff: 15. November 2007).

25 Vgl. Martin Scharfe: Stolz und Scham der Moderne. In: Burmeister, Helmut; Scharfe Martin (Hg.): Stolz und Scham der Moderne. Die hessischen Dörfer 1950-1970. Erträge einer Tagung der Hessischen Vereinigung für Volkskunde e.V. in Hofgeismar 1993, Hofgeismar 1996, 81-100, hier: 96.

26 Martin Scharfe: Signatur der Dinge. Anmerkungen zu Körperwelt und objektiver Kultur. In: König, Gudrun M. (Hg.): Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur, Tübingen (Tübinger Vereinigung für Volkskunde e. V.), 2005, 93-116, hier: 93.

mit den auch zerstörungsbringenden und gefühlsbauenden ‚Elementen' Wasser, Erde, Feuer und Luft, da gleichsam jedes technische Gerät daraus hervorgeht und somit in den vorhin thematisierten ‚Angst-Schuld-Kreislauf' zur Deutung des Fallbeispiels eingebunden ist. ‚Wider die Natur' und ‚Wieder die Natur' fügen sich in diesen Diskurs ein.

Das Fischbachgelöbnis kann als Brücke zwischen Mensch und Natur bzw. als Überbrückungshilfe für Gefühle und Gedanken gesehen werden. Dieser Überlegung liegt die Ansicht zugrunde, dass „Werkzeuge und andere Objektivationen der Technik [...] Projektionen der Verlängerungen des menschlichen Körpers und seiner Gliedmaßen sind"[27] und nicht zu vergessen: seiner Sinne, der damit zusammenhängenden Gefühlswelt, der Wünsche oder Zwänge. Die ‚Dinge des Alltags', insbesondere auch ein Verlöbnisbrief, erzählen uns also ihre eigene lange Geschichte und scheinen ohne Zutun des Schöpfers lebensfähig zu sein. Einmal geschaffen, bahnen sie sich ihre eigenen Wege der Existenz. Man möchte meinen, sie leben weiter in einer abgetrennten, selbständigen, selbstdenkenden, selbstfühlenden Welt, die dem Menschen begegnet bzw. ihn stets aufs Neue konfrontiert. Entstehen und Aussehen ergeben sich aus vielen kleinen Schritten, wie der ‚Lebenslauf' des Fischbachgelöbnisses veranschaulichen soll. Seine „verborgene Lebenslinie"[28] kommt immer wieder zum Vorschein und die Erinnerung wird wach gehalten, gerade durch Begebenheiten (beim Fischbachgelöbnis etwa die Vermurung von 1965). Demnach ist der Hersteller vom Hergestellten zu trennen, weil beide ein Eigenleben besitzen und beide unterschiedlichen Gesetzen unterworfen sind. Das Erzeugnis ruft zum Teil andere und neue Emotionen hervor, im genannten Fall auch Angst und eine Bringschuld. Außerdem sind die Spielregeln der Herstellung anders als die Bestimmungen, denen ein fertiges Produkt unterliegt.[29] Dies lässt sich auf den ‚Natur-Kultur-Diskurs' bezüglich kulturellem Erbe gut übertragen. Einerseits misst der Mensch Dingen Bedeutung bei und andererseits sind es die Dinge selbst, die den Zwang zur Auseinandersetzung mit ihnen selbst beinhalten können. Diese Annahme lässt die Folgerung zu, dass der Mensch manipulierbar ist, dass Dinge ihn beherrschbar machen und zu starken Gefühlen führen können. Ein ‚Menschenwerk' besitzt immer viel mehr Bedeutungen, als man ihm zunächst zuschreibt oder beimisst und ihm der Schöpfer wissentlich einverleibt hat. Beispiel dafür ist einmal mehr das Fischbachgelöbnis, aber auch viele andere Formen von Wissen im Umgang mit Naturgefahren. Gleichzeitig ist dieser von Martin Scharfe übernommene Ansatz Beleg dafür, warum ein Kulturding eine Bedeutungserweiterung oder -verschiebung im Sinne des kulturellen Erbes erfahren kann. Angst, Schuld und andere Gefühle veranlassen zur Wiederkehr und Weiterentwicklung von Wissen und Tradition (im Umgang mit Naturkatastrophen) beziehungsweise. eines gemeinsamen kulturellen Erbes.

27 Scharfe 2005 (wie Anm. 26), 96.

28 Manfred Seitz: „...das kann doch nicht bloß Zufall sein ...". Ein theologischer Versuch über die Zufälligkeiten unseres Lebens. In: Kössler, Henning (Hg.): Über den Zufall. Fünf Vorträge von Severin Koster u.a., Band 75, Erlangen 1996, 113-127, hier: 114.

29 Vgl. Scharfe, Martin: Menschenwerk, Erkundungen über Kultur. 2002 Köln, Weimar, Wien, 192.

Klimawandel, Kulturerbe und Angst

Volkskundlich-psychologische Zugänge zu einem brisanten Thema

Bernd Rieken

Als sich die Staats- und Regierungschefs der acht mächtigsten Länder der Welt vom 06. bis 08. Juni 2007 in Heiligendamm trafen, um über den Klimawandel zu diskutieren, hatte Greenpeace bereits ein Zeichen der besonderen Art gesetzt. Die Organisation errichtete nämlich Ende Mai 2007 einen Nachbau der Arche genau dort, wo nach biblischer Überlieferung Noah gestrandet sein soll, am südosttürkischen Berg Ararat. Greenpeace wollte damit nach Aussage der hauseigenen Zeitschrift „act" ein „Zeichen der Hoffnung und der Mahnung [setzen], das unabhängig vom Ursprungsmythos in allen Sprachen und Kulturen verstanden wird".[1] „Was nämlich", so der Autor des Beitrags, „mit dem Klimawandel auf uns zukommt, könnte sich schon bald, wenn die Menschheit nicht langsam zur Vernunft kommt, in eine Katastrophe verwandeln, von der man auch in ein paar Tausend Jahren noch sprechen oder lesen wird".[2]

Der Klimawandel ist in aller Munde, und er ist es mittlerweile sosehr, dass besorgte Soziologen wie der an der Universität von Kent lehrende Frank Furedi sich veranlasst sehen, die wenigen verbliebenen Leugner des Klimawandels in Schutz zu nehmen, da an ihnen „eine säkulare Inquisition vollzogen wird, um das freie Denken zu stigmatisieren".[3] Und die Wochenzeitung „Die Zeit", welche in ihrer Ausgabe vom 10. August 2006 der drohenden Klimakatastrophe noch die Hauptschlagzeile auf Seite 1 gewidmet hatte,[4] prangerte bereits 14 Monate später den „Klimatismus als neue weltliche Religion" an – wegen der vermeintlichen „psychostrukturellen Ähnlichkeiten zwischen Gottesglauben" und eben diesem „Klimatismus".[5]

Die wenigen Beispiele machen bereits deutlich, dass wir es mit einem Thema zu tun haben, welches heftige Gefühle hervorruft, nämlich Gefühle der Bedrohung, der Angst, aber auch der Abwehr und Aggression. Mit der Angst beschäftigen sich in erster Linie Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie, und das in der Regel aus individueller Sicht, während sie in den geschichts-, kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen ein eher bescheidenes Dasein in deren Asservatenkammern fristet. Eine rühmliche Ausnahme bildet Jean Delumeaus mentalitätsgeschichtliche Untersuchung „Angst im Abendland". In der Einleitung weist er darauf hin, dass die Geschichtsschreibung, obgleich sie in unserer Zeit viele neue Bereiche

1 Roman Keller: Von Gipfel zu Gipfel. In: act [Zeitschrift von Greenpeace Österreich], 2007, H. 3, 4f., hier: 4.

2 Ebd.

3 Frank Furedi: Von Holocaustrevisionisten und Klimawandelleugnern. In: NOVO, H. 88, Mai/Juni 2007, 8–11, hier: 8.

4 Fritz Vorholz: Die Rückkehr der Ökologie. In: Die Zeit, 10.08.2006, Nr. 33, 1.

5 Josef Joffe: „Ich bin Dein Gore …und Du sollst keine anderen Götter haben neben mir." Der Klimatismus als neue weltliche Religion. In: Die Zeit, 18.10.2007, Nr. 43. Online unter: http://www.zeit.de/2007/43/U-Klimatismus?page=all (Zugriff: 24.10.2007).

erschlossen habe, den der Angst merkwürdigerweise vernachlässige.[6] Auch in den Sozialwissenschaften, so der bereits erwähnte Frank Furedo, finde sie wenig Aufmerksamkeit. Es gebe zwar in der Soziologie eine theoretische Reflexion über das Risiko, doch die Angst selbst werde kaum thematisiert.[7]

Da ich der Meinung bin, dass wissenschaftliches Arbeiten immer auch biographisch mit beeinflusst ist[8] und jede Form der Kommunikation ein Stück weit Selbstoffenbarung beinhaltet, dürfte eine mögliche Antwort auf die Frage, warum Angst ein vernachlässigtes Thema ist, folgendermaßen lauten: Es rührt zu sehr an persönlichen Befindlichkeiten und steht daher in einem gewissen Spannungsverhältnis zum westlich-patriarchalisch geprägten Wissenschaftsverständnis, das um Sachlichkeit, Neutralität und Rationalität bemüht ist. Mit anderen Worten: Die Brisanz des Themas führt möglicherweise dazu, verdrängt zu werden.

Indirekt kann man daraus folgern, dass Angst eine sehr verbreitete Erscheinung ist. Aber es ist müßig zu spekulieren, ob sie primär ein psychisches oder primär ein gesellschaftliches Phänomen ist, auch wenn Psychologen und Kulturwissenschafter gemäß ihrer spezifischen Sozialisation darauf in der Regel eine eindeutige Antwort zur Hand haben. Denn, um es mit Norbert Elias zu sagen, „der allmähliche Übergang von weniger rationalen zu rationaleren Denk- und Verhaltensweisen [...] ist selbst eine psychische *und* eine gesellschaftliche Erscheinung zugleich".[9] Da im Zuge des modernen Individualisierungsprozesses vermehrt „Fremdzwänge in Selbstzwänge umgewandelt"[10] worden seien, habe die Angst zugenommen, nämlich „die Angst vor der Übertretung gesellschaftlicher Verbote".[11] Wahrscheinlich hat auch Delumeau recht, wenn er eine Zunahme derselben seit der Renaissance bemerkt, indem er einen Zusammenhang zwischen, wie er es nennt, „Angst und Hellsichtigkeit" konstatiert,[12] mithin zwischen Angst und Individualisierung. Vermutlich existiert darüber hinaus eine ubiquitäre Dimension, denn im Gegensatz zum Tier weiß der Mensch aufgrund der Fähigkeit zur Selbstreflexion um seine Sterblichkeit Bescheid. Während jenes nur befürchten muss, gefressen zu werden oder zu verhungern, kann der Mensch darüber hinaus, als Produkt seiner Phantasie, die mannigfachsten Ängste gebären – neben der Existenzangst (Tod, Verletzung, Krankheit, Kriege, Katastrophen etc.) soziale Ängste, die mit Scham und Schuldgefühlen zu tun haben, sowie Leistungs- bzw. Versagensängste. Daraus lässt sich mit Delumeau eine Konsequenz ableiten: „Das Bedürfnis nach Sicherheit ist [...] ein Grundbedürfnis".[13]

Aus volkskundlicher Sicht lässt sich dies anhand einer Erzählgattung bestätigen, die wie kaum eine andere in der Lebenswelt der Erzähler angesiedelt ist und sie doch gleichzeitig weit überschreitet: der Sage. Das, was sie schildert, ereignet sich zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort und ist in das alltägliche Leben eingebettet oder ihm zumindest

6 Jean Delumeau: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, 2 Bde. Reinbek bei Hamburg 1985, Bd. 1, 15.

7 Frank Furedi: Das Einzige, vor dem wir uns fürchten sollten, ist die Kultur der Angst selbst. In: NOVO, H. 89, Juli/August 2007, 42–47, hier: 42.

8 Beispielsweise beschreibt Delumeau in der Einleitung, wie er aufgrund persönlicher Erfahrungen zu dem Thema gelangt ist; siehe Delumeau, Bd. 1 1985 (wie Anm. 6), 42–46.

9 Norbert Elias: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 2. 17. Aufl. Frankfurt am Main 1992, 386.

10 Ebd., 398.

11 Ebd.

12 Delumeau 1985 (wie Anm. 6), 19.

13 Ebd., 20.

benachbart. Gleichzeitig überschreitet sie diese Welt, weil von „sagenhaften" Begebenheiten berichtet wird, die in den Alltag einbrechen und ihn möglicherweise verändern. Sie thematisiert die Brüchigkeit des Daseins und die Gefährdung des Menschen durch natürliche oder übernatürliche Mächte.

Es ist eine dualistische Welt, welche die Sage entwirft: Sie unterteilt strikt in Vertrautheit und Fremdheit, in gut und böse, richtig und falsch.[14] Das gilt auch für den Erzähltyp der Blümlisalpsage, die im gesamten Alpenraum verbreitet ist. In einer Fassung, die Melchior Sooder im innerschweizerischen Haslital gesammelt hat, bewirtschaftet ein Bauer eine Alm, die so fruchtbar ist, dass er „mit enem Handchnab ds Vee bsorged, und d'Chee häi f' im Tag driimal meeßen mälchen."[15] Indes sei der Älpler ein „Uflaat gsiin", denn für seine Braut habe er alles getan, während er die eigene Mutter gedemütigt habe. Als sie ihn einmal besucht habe, habe er ihr mit Kuhdreck verunreinigte Milch zu trinken gegeben. Damit habe er sich endgültig versündigt, und bald darauf sei die fruchtbare Alp in einen Gletscher verwandelt worden und habe ihn samt seiner Geliebten begraben.[16]

Der Zusammenhang zwischen Frevel und Strafe ist in der Sage besonders eng, darauf hat bereits Max Lüthi hingewiesen.[17] »Der Mensch als solcher", schreibt er, „ist ständig in Gefahr, zum Unmenschen zu werden, er schädigt oder zerstört dabei sich selbst und die Umwelt. Die Sage [...] warnt zuerst und zuletzt den Menschen vor sich selber« (Lüthi 1980, 234). Pointiert formuliert könnte man daher sagen, dass der Frevel des Älplers eine regionale Klimaveränderung bzw. Klimakatastrophe hervorgerufen hat. Das scheint mir aber mehr als nur eine Pointe zu sein, weil der Erzähltyp Blümlisalpsage spätestens seit dem Ende des 17. Jahrhunderts im gesamten Bereich der Hochalpen auftaucht, und damals war es signifikant kälter, niederschlagsreicher und stürmischer als einige Jahrhunderte vorher und auch später – eine Folge der so genannten Kleinen Eiszeit, die zwischen 1500 und 1700 ihren Höhepunkt hatte und als besonders schmerzhaft erlebt wurde, weil ihr eine signifikante Warmzeit, das mittelalterliche Klimaoptimum, vorausgegangen war. In Chroniken und anderen erzählenden Quellen des 19. Jahrhunderts finden sich daher immer wieder Hinweise auf quasi paradiesische Zustände in weit zurückliegenden Epochen und auf eine Klimaverschlechterung in der Frühen Neuzeit: Spuren von Wachstum und Anbau seien bis in hohe Lagen nachzuweisen, „also war Erde und Leben, wo keines mehr ist. Getreideanbau drang weit in das Hochgebirg empor [...]. In den Luzerner Gebirgen, wo nun kein Mensch es wagen würde zu überwintern, finden sich Trümmer eines vormaligen Dorfes und einer Mühle", schreibt Theodor Vernaleken.[18] Erzählungen über einstmals reiche Orte in heute unbesiedelbaren Höhenlagen, die wegen

14 Vgl. Hermann Bausinger: Strukturen des alltäglichen Erzählens. In: Fabula, Jg. 1, 1958, 239–254, hier: 248.

15 Melchior Sooder: Zelleni us em Haslital. Märchen, Sagen und Schwänke der Hasler aus mündlicher Überlieferung aufgezeichnet. Basel 1943 (Volkstum der Schweiz, hg. von der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 4), 154.

16 Ebd., 154f.; vgl. ebd., 155f.

17 Max Lüthi: Aspekte der Blümlisalpsage. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 76, 229-243, hier: 231; vgl. Bernd Rieken: Wütendes Wasser, bedrohliche Berge. Naturkatastrophen in der populären Überlieferung am Beispiel südliche Nordseeküste und Hochalpen. In: Roland Psenner, Reinhard Lackner, Maria Walcher (Hg.): Ist es der Sindtfluss? Kulturelle Strategien & Reflexionen zur Prävention und Bewältigung von Naturgefahren. Innsbruck 2008 (alpine space - man & environment, vol. 4; Schriftenreihe Ötztal-Archiv, Bd. 23), 97-117, hier: 109ff.

18 Theodor Vernaleken: Alpensagen. Volksüberlieferungen aus der Schweiz, aus Vorarlberg, Kärnten, Steiermark, Salzburg, Ober- und Niederösterreich. Graz 1993 [Orig.: Wien 1858], 12f.

der frevelhaften Lebensweise ihrer Bewohner unter ewigem Eis begraben wurden, findet man immer wieder, unter anderem aus den Ötztaler Alpen.[19]

Heute wird umgekehrt und gleichzeitig genauso argumentiert: Es geht nicht um eine markante Abkühlung, sondern um eine markante Erwärmung des Klimas, doch weil Veränderungen Unsicherheit im Einzelnen und in der Gesellschaft hervorrufen, wird der Klimawandel mehrheitlich als etwas Bedenkliches angesehen. Da er zu einer Brille geworden ist, durch die man die Welt betrachtet, werden nun Ereignisse, die man vor zehn Jahren noch als regionales Phänomen betrachtet hätte, im globalen Kontext interpretiert. Zwei Beispiele: Als sich am 12. Oktober 2007 ein massiver Felssturz in den Sextener Dolomiten ereignete, sprach das Münchner Boulevardblatt „tz" in breiten Lettern auf der ersten Seite vom „Klima-Alarm".[20] Ähnlich äußerte sich der Bergsteiger Reinhold Messner: „Die Berge brechen durch die Erderwärmung auseinander, und die Lage ist viel schlimmer, als bisher bekannt war", sagte er laut einer dpa-Meldung.[21] Demgegenüber wies ein Journalist darauf hin, dass „derartige Erdrutsche in den Dolomiten keine Seltenheit" seien. Ausgelöst worden seien sie wahrscheinlich durch eingesickertes Wasser, das gefroren sei und den Felsen von innen gesprengt habe.[22] Das andere Beispiel: Als am 9. November 2007 eine schwere Sturmflut den Helgoländer Nordstrand auf der dem Felseneiland benachbarten Düneninsel wegspülte, erklärte der Bürgermeister, dass die Geschwindigkeit, mit der die Sturmflut Helgoland erreicht habe, den Einwohnern Anlass zum Nachdenken gegeben habe: „So etwas kannten wir bisher nicht. Für uns ist das ganz eindeutig ein Zeichen des Klimawandels".[23]

Wie in den Volkssagen existiert auch im Fall der globalen Erwärmung ein enger Zusammenhang zwischen Frevel und Strafe. Der Frevel besteht vorwiegend in der Verbrennung fossiler Energieträger in Kraftwerken, Industriebetrieben und Kfz-Motoren, wodurch Kohlendioxid freigesetzt wird. Dieses ist in der Lage, langwellige Strahlung (Infrarotstrahlung), die von der erwärmten Erde ausgesendet wird, zu absorbieren und in Wärmeenergie umzusetzen. Das ist nach Meinung der meisten Experten der wesentliche anthropogene Anteil am Klimawandel.[24] Also besteht der Frevel im bequemen und verschwenderischen Lebensstil des industrialisierten Menschen und die Strafe in der globalen Erderwärmung. Sie ist etwas Neues und damit Unsicheres. Weil Sicherheit ein menschliches Grundbedürfnis ist, macht sich Angst breit. Diese kann zu Resignation führen, aber auch Kräfte mobilisieren, zumal dann, wenn sich der Mensch Einfluss auf das Klima zuschreibt.

19 Vgl. Hans Haid, Mythos Gletscher. Innsbruck 2004, 55–58.

20 tz.online.de: Hier bricht ein Berg! Gigantische Steinlawine in den Dolomiten/Hochpustertal versinkt in Staubwolke, 12.10.2007. Online unter: http://www.tz-online.de/tzheute/art1061,325653 (Zugriff: 12.10.2007).

21 n24.online.de: Klimawandel mögliche Ursache für Riesenlawine, 13.10.2007. Online unter: http://www.n24.de/news_stories/article.php?articleId=158486 (Zugriff: 15.10.2007).

22 Welt.online.de: Gigantische Steinlawine in den Dolomiten, 12.10.2007. Online unter: http://www.welt.de/vermischtes/article1259861/Gigantische_Steinlawine_in_den_Dolomiten_.html (Zugriff: 12.10.2007).

23 Welt.online.de: Orkan lässt Strand auf Helgoland verschwinden, 09.11.2007. Online unter: http://www.welt.de/vermischtes/article1349157/Orkan_laesst_Strand_auf_Helgoland_verschwinden.html (Zugriff: 10.11.2007). Vgl. auch Bernd Rieken: Angst vor dem Meer. Sturmfluten aus Sicht der volkskundlich-historischen Katastrophenforschung. In: Volkskunde in Rheinland-Pfalz, Jg. 22, 2007, 23–48, hier 36–44.

24 Vgl. Brockhaus: Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden, Bd. 12. 19. Aufl. Mannheim 1990, 84f.; Ulrich Cubasch u. Dieter Kasang: Anthropogener Klimawandel. Gotha 2000, 16–21.

Das ist auch tiefenpsychologisch plausibel, weil man aus individualpsychologischer Sicht auf den unbewussten Zusammenhang zwischen dem Minderwertigkeitsgefühl und seine Kompensation durch das Geltungs- bzw. Machtstreben hinweisen kann.[25] Denn statt „Minderwertigkeitsgefühl" könnte man auch „Angst" sagen, und „Geltungsstreben" könnte man durch „Streben nach Sicherheit" ersetzen. Dann drückt sich das Minderwertigkeitsgefühl in der Angst vor den unabsehbaren Folgen des Klimawandels und dem Ausgeliefertsein an ihn aus. Und das Geltungsstreben besteht darin, sich Macht als Ursache desselben zuzuschreiben sowie Macht in Bezug auf die Minderung der Folgelasten. Denn es lassen sich gleichzeitig Veränderungsmöglichkeiten postulieren, indem man die Welt ökologisch verträglicher gestalten kann – ähnlich wie der Mensch im theozentrischen Weltbild als kleines und schwaches Wesen zwar der Strafe des mächtigen Gottes ausgesetzt war, er aber gleichzeitig Bedeutung hatte, weil sich Gott mit ihm befasste und er diesen beschwichtigen konnte durch ein in christlicher Hinsicht verträgliches Leben.[26]

Eine aktive Einstellung des Menschen gegenüber der Welt ist in der christlichen Kultur Europas tief verankert. Bereits in der Genesis heißt es: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan" (Gen. 1,28). Eine aktive Einstellung ist aber auch mit Angst verbunden, denn wer handelt, kann auch falsch handeln, zumal mit Gott nicht zu spaßen ist, wenn er erzürnt ist. Das ist er, wenn man der Bibel folgt, sehr bald, schon im sechsten Kapitel der Genesis, in der er die Sintflut schickt (Gen. 6,5–8,12). Auch wenn der Regenbogen als Garantiezeichen galt, dass sich eine derartige Katastrophe nicht mehr ereignen werde (Gen. 9,11–17), bewegte Juden und Christen seither die Angst vor der Apokalypse, vor allem in der Frühen Neuzeit.[27] In der Offenbarung des Johannes ist es keine Sintflut, sondern quasi ihr Gegenteil, der Weltenbrand, welcher die Erde vernichtet, indem Posaunenengel Feuer legen (Off. 8,6–12). Sintflut und Weltenbrand sind grundlegende, weil *elementare* Ängste, nämlich Ängste gegenüber den *Elementen* Wasser und Feuer. „Soweit unsere Zeugnisse reichen", schreibt Hartmut Böhme, „haben sich die Ängste vor der Natur gerade im Medium der Elemente entwickelt [...]. In Feuer, Wasser, Erde und Luft wird die Macht der Natur am intensivsten erfahren, und darum sind sie die großen Schulen der Angst".[28]

Das hat auch mit der Diskussion um den Klimawandel zu tun, denn er könnte durch das Element Feuer in Gestalt der globale Erwärmung neben anderem das Element Wasser in Form von Überschwemmungen und Sturmfluten verstärkt hervorrufen. Außer Feuer und Wasser kann darüber hinaus das Element Erde ins Spiel kommen, unter anderem in Gestalt von Gebirgen, wenn Felsstürze durch ein Höherrücken der Permafrostgrenze zunehmen. Auch das ist eine Angst, die bereits in der Bibel geschürt wurde, wenn es etwa im Buche Hiob

25 Vgl. Alfred Adler: Menschenkenntnis. Frankfurt am Main 1987, 71–89.

26 Vgl. Bernd Rieken: „Nordsee ist Mordsee". Sturmfluten und ihre Bedeutung für die Mentalitätsgeschichte der Friesen. Münster u.a. 2005 (Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte Ostfrieslands, Bd. 83; Nordfriisk Instituut, Nr. 186), 324f.; 339–342.

27 Vgl. für die Frühe Neuzeit Delumeau 1985, Bd. 2 (wie Anm. 6), 311–357.

28 Hartmut Böhme: Anthropologie der vier Elemente. In: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Duetschland (Hg.): Wasser. Köln 2000 (Schriftenreihe Forum, Bd. 9: Elemente des Naturhaushalts, 1), 17–37, hier 32. Weiter heißt es: „In Feuer, Wasser, Erde und Luft wird aber auch die Machtentfaltung der Menschen durch Technik am nachhaltigsten etabliert. Darum ist Technik auch eine Unternehmung zur Vertreibung der Angst vor Natur. Sie ist Erbin der Religionen, welche die Ängste die die Technik real zu suspendieren verspricht, symbolisch still zu stellen versucht" (ebd.). An diesem Zitat wird der weiter oben skizzierte Zusammenhang zwischen Minderwertigkeitsgefühlen und Machtstreben erneut deutlich.

heißt: „Ein Berg kann zerfallen und vergehen und ein Fels von seiner Stätte weichen [...]: so machst du die Hoffnung der Menschen zunichte“ (Hiob 14,18f.).

Von besonderer Brisanz dürfte im mittel- und nordwesteuropäischen Kulturraum die Situation dort werden, wo kulturell stark beeinflusste Naturlandschaften in exponierter Lage vorhanden sind. Das gilt vor allem für die Hochalpen und die südliche Nordseeküste. Natürliche Einflüsse spielen dort nämlich eine extremere Rolle als etwa in weiten Teil der Mittelgebirgslandschaften, weswegen ihre Besiedlung besondere kulturelle Anstrengungen erforderlich gemacht hat. Sie sind seit dem Beginn des Tourismus begehrte Urlaubsziele, und weite Areale sind heute als Nationalparks ausgewiesen, die ohne menschliche Eingriffe kaum zugänglich oder nicht mehr vorhanden wären. Almen würden ohne Beweidung oder Landschaftspflege verbuschen, die Natur würde eintöniger werden. Gleichzeitig ist man bemüht, sich ihre bedrohlichen Seiten vom Leibe zu halten, indem man Verbauungen gegen Stein- und Schneelawinen vornimmt. Das ist notwendig, weil die Besiedlung in exponierten Lagen zugenommen hat.

Ähnlich verhält es sich an der südlichen Nordsee: Als zur Zeit des mittelalterlichen Wärmeoptimums der Meeresspiegel zu steigen begann, errichtete man eine durchgehende Deichlinie von der Zuiderzee (heute: Ijsselmeer) bis Südjütland, weil anders ein Überleben dort nicht mehr möglich gewesen wäre. Das war ein menschlicher Eingriff, der Natur und Kultur zugleich schützte, nämlich das fruchtbare Acker- und Weideland hinter den Deichen sowie das Wattenmeer zwischen dem Festland und den Inseln, das heute als Nationalpark ausgewiesen ist. Ohne die Deiche wären heute die west-, nord- und ostfriesischen Inseln sowie ein Großteil der Küstenlandschaft verschwunden und damit wahrscheinlich auch Teile des Wattenmeeres. Der Klimawandel könnte all das infrage stellen, denn wenn der Meeresspiegel rapide ansteigen sollte, versagen irgendwann die Deiche, da man sie aus ökonomischen und geologischen Gründen nicht beliebig erhöhen kann. Analog dazu könnte auch die Besiedlung der Hochalpen gefährlicher werden, wenn der Permafrost auftaut und vermehrt Felsstürze hervorbringt. Schmelzen die Gletscher weiter dahin,[29] könnte auch das negative Folgen haben, abgesehen vom Schisport vor allem hinsichtlich des Wasserhaushaltes. Während heute der Großteil der Winterniederschläge als Schnee fällt und daher langfristig vor Ort verbleibt, würden bei einer Erwärmung die Regenmengen aus Gebirge- und Tallagen gleichzeitig abfließen und zu Überschwemmungen führen. Andererseits käme es in den Sommermonaten zu Wasserengpässen, weil die Wasserspeicherwirkung der Gletscher fehlte.

Es mag trösten, dass es nicht nur Verlierer, sondern auch Gewinner geben wird, wenn sich das Klima erwähnt. Der vielzitierte Erdäpfelanbau auf Grönland ist nur pars pro toto. Aber die Menschen in unseren Breiten wissen nicht so recht, was auf sie zukommen wird. Und als Touristen, die an die See oder ins Gebirge reisen, fühlen sie sich allzumal betroffen. Der erstarkte Diskurs um das Natur- und Kulturerbe ist auch ein Ausdruck der Angst, und diese hängt mit der Diskussion um den Klimawandel zusammen. Man möchte retten, was noch zu retten ist – ähnlich wie mit dem Erstarken des Industriezeitalters Volkskundler ausgezogen waren, um die letzten Relikte der traditionellen Kultur zu bewahren. Vielleicht sind die Ängste übertrieben, denn Wolfgang Behringer schreibt in seiner „Kulturgeschichte des Klimas“, dass Warmzeiten den Menschen bisher mehr Vor- als Nachteile gebracht hätten.[30] Aber das

29 Vgl. Wolfgang Zängl u. Sylvia Hamberger: Gletscher im Treibhaus. Eine fotografische Zeitreise in die alpine Eiswelt. Steinfurt 2004.

30 Wolfgang Behringer: Kulturgeschichte des Klimas. Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung. München 2007, 8.

ist möglicherweise eine eurozentrische Perspektive, wie das Beispiel der einstmals fruchtbaren Sahara (Savannen) zeigt. Vor allem aber ist es derzeit ungewiss, wie hoch der anthropogene Faktor zu veranschlagen ist, weil er massiv erst seit der Industrialisierung auftritt. Daher bleibt viel Raum für Katastrophenszenarien. Und geographisch exponierte Gebiete werden vielleicht eher zu den Verlierern als zu den Gewinnern gehören. Doch mit Sicherheit lässt sich auch das nicht behaupten. Sicher ist nur, dass wir weiterhin mit Unsicherheit leben müssen.

MIES MEMORY BOX

Der Umgang mit Bauten der Moderne - Das Landhaus Wolf in Gubin

Lars Scharnholz

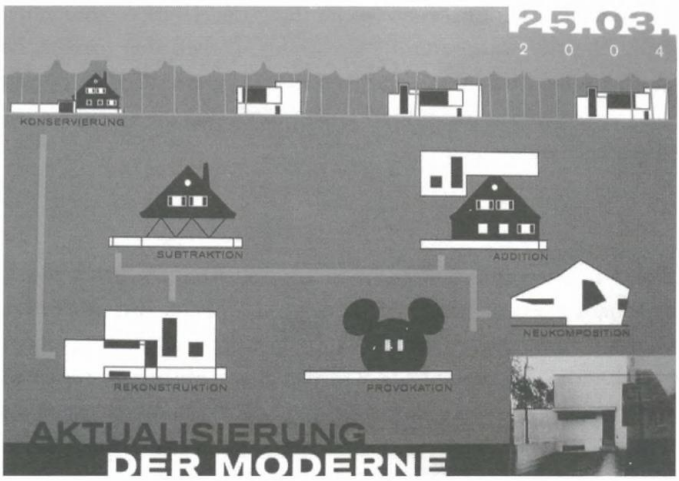


Abb. 1: Konservierung der Moderne, Einladungskarte, Stiftung Bauhaus Dessau; Quelle: Stiftung Bauhaus Dessau

Schon seit Jahren wird in der Denkmalpflege und Architektur diskutiert, dem Bauerbe der Moderne angemessene Wege der Erhaltung zu finden, die über die in den vergangenen zwei Jahrzehnten mit prominenten Projekten verfolgten Ansätze hinausgehen. Dabei ist das ambivalente Verhältnis von Moderne und Denkmalpflege mittlerweile Gegenstand einer international kontrovers geführten Debatte geworden. In diesem Kontext bestand von Beginn an Einvernehmen darüber, dass das Erbe modernen Bauens bisher nicht gekannte Anforderungen an die Denkmalpflege stellt. Auch war man sich bislang einig darin, dass es grundsätzlich sinnvoller ist, die modernen Bauten zu erhalten, als sie einfach abzureißen oder schutzlos dem Zerfall auszuliefern. Kontrovers diskutiert wird jedoch die Frage nach der angemessenen Antwort auf den Umgang mit dem Bauerbe des frühen 20. Jahrhunderts: Ist diese nur in einer schlichten Anpassung der denkmalpflegerischen Strategien oder in einer grundsätzlichen Reform der Denkmalpflege zu sehen?[1]

Moderne in Industrieregionen

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, Wege jenseits der baulichen Ertüchtigung modernen Erbes zu suchen und an einem konkreten Gebäude und seiner Geschichte zu diskutieren: Auf der Suche nach einem solchen Untersuchungsbeispiel fällt auf, dass in den ver-

1 S. hierzu beispielsweise: Hollwich, Matthias und Rainer Weisbach, Umbauhaus. Aktualisierung der Moderne, Edition Bauhaus, Band 16, Jovis: Berlin, 2004; Markgraf, Monika (Hg.), Archäologie der Moderne. Sanierung Bauhaus Dessau, Edition Bauhaus, Band 23, Jovis: Berlin, 2006.

gangenen Jahren zahlreiche wesentliche Werke der frühen europäischen Architekturmoderne insbesondere in den mittelosteuropäischen Altindustrieregionen mit abnehmenden Arbeitsplätzen, wirtschaftlichen Wachstumsschwächen und tendenziell rückläufiger Bevölkerung wiederentdeckt wurden. Seit den politischen Umbrüchen zu Beginn der 1990er Jahre haben sich die Rahmenbedingungen für den Erhalt der Bauten dort deutlich geändert. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Dort, wo einst der Motor industriellen Reichtums die Bauwirtschaft mit Kapital und gestalterischen Innovationen antrieb, zeigen sich heute deutliche Signale eines andauernden Strukturwandels.

Dies gilt auch für die deutsch-polnische Lausitz zwischen Dresden, Wrocław und Berlin, wo sich der Strukturbruch seit Anfang der 1990er Jahre mit einer erheblichen wirtschaftspolitischen Neuorientierung verbindet. Neben den großen Braun- und Steinkohlerevieren in Tschechien und den Industriezentren der westlichen Slowakei, zeichnet sich besonders in der Lausitz und ihren angrenzenden Regionen ein rascher Verfall bemerkenswerter Reste der jüngeren Baugeschichte ab.

Lausitz modern

Die deutsch-polnische Lausitz ist ein von Architekturbegeisterten, die sich mit der Moderne auseinandersetzen, bisher kaum entdecktes Feld. Auf den ersten Blick empfiehlt sich der vorwiegend aus Kiefernwäldern, sandigen Ackerflächen und stillgelegten Braunkohle-Tagebauen bestehende Landstrich bestenfalls für einen Abstecher in den touristisch erschlossenen Spreewald oder in das Lausitzer Bergland. Zu allen Zeiten war diese Region nicht Ziel, sondern Transitland auf dem Weg nach Osten oder Westen. Erst mit der politischen Neuorientierung Europas nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg gewann die Region vor allem an wirtschaftlicher Bedeutung. Mit Beginn der 1950er Jahre wurde der an Braunkohlevorkommen reiche deutsche Teil des Landstriches kurzzeitig als Energiezentrum der DDR industriell überformt. Vom flüchtigen Reichtum, den die Lausitzer Braunkohle gebracht hat, ist heute wenig geblieben. Im Zuge der strukturellen Veränderungen seit Beginn der 1990er Jahre und der damit einhergehenden Abwanderung junger Menschen scheint die Region sich wieder ins Abseits zu bewegen.

Die heutige deutsch-polnische Lausitz sowie die angrenzenden Regionen waren in den 1920er und 1930er Jahren des vergangenen Jahrhunderts so etwas wie ein Experimentierfeld für neue Architekturkonzepte: Bernhard Sturtzkopf und Ernst May in Wałbrzych, Erich Mendelsohn in Gluszyca, Hugo Leipziger in Głogów, Rudolf Kühn in Forst, Hellmuth Schröder in Cottbus, die Brüder Max und Bruno Taut in Senftenberg, Erich Mendelsohn und Richard Neutra in Luckenwalde, Konrad Wachsmann in Niesky, Frankfurt (Oder) und Spremberg, Hans Scharoun in Löbau um nur einige zu nennen. Leitgedanken des Neuen Bauens wurden gerade hier geboren und sind im Anschluss in den unterschiedlichsten Regionen der Welt in großem Maßstab umgesetzt worden.

Die verhältnismäßig kurze Zeit industrieller Blüte in den 1920/30er Jahren hat in der Lausitz eine Reihe von bemerkenswerten Bauten der frühen Moderne hinterlassen. Gerade weil sie heute häufig in einem problematischen baulichen Zustand sind, verdienen sie weit mehr Aufmerksamkeit, als man ihnen bisher geschenkt hat. Wesentliche Impulse baulicher und sozialreformerischer Utopien in Architektur und Städtebau lieferten Berlin und Breslau, die in den 1920er Jahren zu bedeutenden europäischen Kulturmetropolen aufstiegen.

In Städten wie Wałbrzych, Głogów, Cottbus, Senftenberg und Gubin wurde die Architektur nachhaltig von den sozialreformerischen Ansätzen des neuen Bauens und der damit unmittelbar verbundenen Siedlungspolitik jener Zeit beeinflusst. Den Defiziten der Vergangenheit, permanenter Wohnungsnot und geringer Bautätigkeit im Ersten Weltkrieg, versuchte man nach 1919 durch offensive Baupolitik und grundlegende Verbesserung der Wohn- und Lebensqualität zu begegnen.[2]

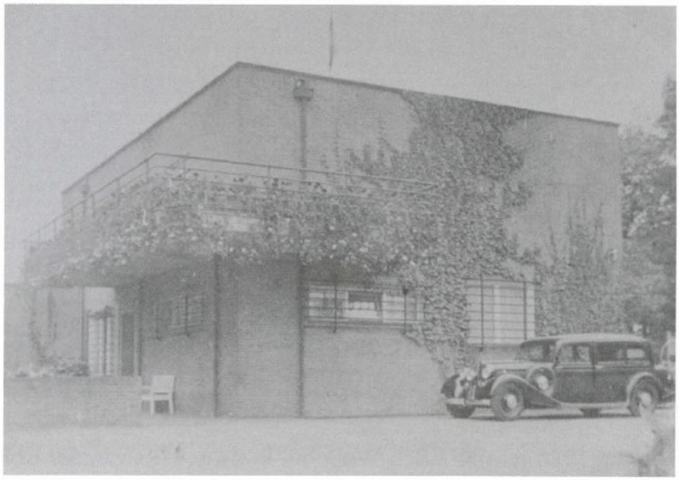


Abb. 2: Landhaus Wolf um 1931, Architekt: Ludwig Mies van der Rohe; Quelle: Wolf / Scharnholz

Das Landhaus Wolf in Guben[3]

Unweigerlich stößt der Suchende bei der Reise durch die moderne Architekturgeschichte der Lausitz auch auf Ludwig Mies van der Rohe. In Gubin baute er 1925 – 1927 das Landhaus Wolf. Der Bau – das moderne Erstlingswerk des Architekten – existierte nur bis in die frühen 1960er Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Durch Kriegseinwirkung zerstört, danach als Baustoffquelle demontiert, erinnern heute lediglich ein paar zurückgebliebene Bauteile des Hauses und Fragmente der Gartenanlage an die Architektur von damals.

Gerade der Gegebenheit, dass von dem Haus nicht viel erhalten ist, macht die Frage nach dem angemessenen Umgang in Gubin heute sehr spannend. Welche Möglichkeiten der Erhaltung kommen in Frage? Wie stellt sich ein angemessener Umgang mit den Resten des Landhauses Wolf dar? Wie kann auf das Unsichtbare angemessen reagiert werden und welche positiven Perspektiven können sich aus der Auseinandersetzung mit dem verlorenen Haus ergeben?

Doch bevor ich mich den möglichen Antworten zuwende, ist zunächst ein Blick in die Vergangenheit erforderlich: Die Geschichte des Landhauses Wolf beginnt Mitte der 1920er Jahre des vergangenen Jahrhunderts: Auf der Suche nach einem geeigneten Architekten für ein geplantes Bauvorhaben in der Niederlausitz reiste der Textilfabrikant Erich Wolf Anfang

2 Scharnholz, Lars (Hg.), Die Unbekannte Moderne. Von Eberswalde nach Wałbrzych, Forst (Lausitz): Institut für Neue Industriekultur INIK e.V., 2006.

3 Scharnholz, Lars, "The Wolf House," in: Riley, Terence and Barry Bergdoll, Mies in Berlin, catalogue of the exhibition "Mies in Berlin", Museum of Modern Art, (New York: Museum of Modern Art), 2001, S. 202 – 205.

der 1920er Jahre nach Berlin und besichtigte dort mehrere neue Bauprojekte. Durch die Freundschaft zur Familie Kempner entdeckte er die Häuser des damals weniger bekannten Architekten Mies van der Rohe in Berlin, war begeistert und beauftragte ihn, ein Landhaus für seine Familie in Guben zu entwerfen.

Abb. 3: Landhaus Wolf um 1931, Geschwister B. und C. Wolf, Architekt: Ludwig Mies van der Rohe; Quelle: Wolf / Scharnholz

Anfang 1925 schrieb Erich Wolf and Ludwig Mies van der Rohe:
„Durch die Liebenswürdigkeit von Frau Geheimrätin Kempner hatte ich Gelegenheit ihr Heim zu besichtigen und teilte mir Frau Geheimrat mit, dass sie der Architekt des Hauses wären. Da ich die Absicht habe, mir in absehbarer Zeit ein schönes Wohnhaus zu bauen und, da Frau Geheimrat Kempner Sie mir auf das wärmste empfahl, so läge es vielleicht nahe in beiderseitigem Interesse, eine Zusammenkunft zu verabreden. Ich bin sehr oft in Berlin und wäre es vielleicht zum Zwecke des Kennenlernens am Praktischsten, wenn wir in Berlin ein Treffen verabreden würden."

Erich Wolf der modernen Architektur sehr aufgeschlossen, war ein leidenschaftlicher Kunstsammler: Neben einer umfangreichen Porzellankollektion sowie Gemälden von Caspar David Friedrich und Adolf Menzel besaß er auch zeitgenössische Werke von Ernst Barlach oder Otto Dix. Er war mit Elisabeth Wilke, der Enkelin des Hutfabrikanten Carl Gottlob Wilke, verheiratet, die die traditionsreiche Berlin-Gubener Hutfabrik ihres Großvaters übernommen hatte. Aufgrund des beachtlichen Vermögens der beiden Textilunternehmen genoss die Familie Wolf nicht nur in der Niederlausitz, sondern auch in Berlin und Dresden hohes Ansehen. Prominenz aus Politik und Kultur ging in Guben ein und aus.

Architektur

Im Ergebnis der Beauftragung Mies van der Rohes durch Erich Wolf entstand ein Klinkerbau unweit der Gubener Altstadt auf der Kuppe eines 32m-schmalen, 200m-langen Hanggrundstückes. Er saß gleich einem Podium über der Neiße und gewährte einen Blick über die Vorstadt und die sie umgebende Landschaft. Mit seinen großzügigen Fenstern öffnete sich das Gebäude zur Südveranda und den darunter angrenzenden Steingärten die terrassiert zum Ufer des Flusses abfielen.

Obwohl Mies mit dem Haus Wolf noch nicht den Grad an Transparenz und Offenheit der späteren Landhausprojekte erreichte, sind einige Entwurfskomponenten die das Gesamtwerk des Architekten ab 1925 prägen, deutlich ablesbar. Die Komposition basiert auf der asymmetrischen Anordnung von flachen Quadern unterschiedlicher Größe. Die später für Mies zunehmend an Bedeutung gewinnende formalen Mittel des offenen Grundrisses und der fließenden, innen und außen verbindenden Raumkomposition werden bereits mit dem Landhaus Wolf thematisiert: Die partielle Auflösung des Innenraumes, das Visualisieren von Baustrukturen, das Abdecken des Gebäudes mit einem Flachdach sowie die Ausbildung von Terrassen mit augenfälliger Beziehung zum natürlichen Umfeld bilden das architektonische Konzept.

Die Ostfassade, von der tiefer liegenden Straßenseite nur durch die beachtliche Gebäudehöhe einzusehen, war über eine leicht geschwungene, schmale Auffahrt zu erreichen. Der massige Gebäudekörper, die gesamte Grundstücksbreite einnehmend, verbarg die dramatische Situation der Westseite am Hang vollends. Die Architektur trennte damit das Grundstück in einen repräsentativen Vorgartenbereich im Osten und einen rückseitigen Terrassengarten. Beide Freiflächen sind lediglich über einen kleinen Korridor auf der Gebäudesüdseite verbunden.

Man betrat das Haus vom Haupteingang auf der Ostseite, der sich kaum einsehbar unter dem weit ausladenden Balkon des ersten Obergeschosses anordnete. Der Besucher erreichte so zunächst den großzügigen Empfangsbereich, von dem eine Treppe hinauf zu den beiden Obergeschossen mit Schlafzimmern, Kinderzimmern und Personalräumen führte. Während die Zimmer in den Obergeschossen als geschlossene Räume konzipiert wurden, ist auf den frühen Erdgeschosszeichnungen ein offenes Raumkonzept mit kombinierten Wohn- und Essräumen ablesbar. Betrachtet man die Pläne im Hinblick auf ihre Chronologie fällt auf, dass der Architekt von einem zunächst offenen Grundriss immer mehr zu einer herkömmlichen Zellenaufteilung übergeht, vermutlich um den eher konventionellen Vorstellungen des Bauherrn entgegenzukommen.

Wie in anderen Bauprojekten gestaltet Mies nicht nur Gebäude und Freiraum, sondern auch die Möbel. Die Privatfotos der Familie Wolf machen das sehr deutlich. Die Bilder zeigen eine Vielzahl von Räumen mit Tischen, Anrichten und Stühlen von Mies versehen. Dabei entsprechen Tisch und Stühle im Esszimmer der Möbelgruppe, die sich Mies Mitte der 1920er Jahre als Einzelanfertigung für die Neueinrichtung seines Berliner Appartements herstellen ließ. Wie bei späteren Bauprojekten kam es auch in Guben zur Zusammenarbeit mit Lilly Reich.

Wendepunkt

Als die Bauausführung des Hauses Wolf 1927 abgeschlossen war, hatte Mies van der Rohe den ersten Höhepunkt seiner beruflichen Laufbahn erreicht. 1926 wählte man ihn zum Vizepräsidenten des Deutschen Werkbundes und 1927 zum leitenden Planer der Stuttgarter Bauausstellung am Weißenhof. Da das Haus Wolf 1927 am Anfang einer Reihe von bemerkenswerten Bauprojekten steht, kommt dem Entwurf eine besondere Bedeutung zu. Keines der vorher von Mies van der Rohe verwirklichten Projekte bricht so deutlich mit der etablierten Formensprache und spiegelt den sich allmählich durchsetzenden Architekturansatz nach dem Ersten Weltkrieg wieder.

Erich Wolf war trotz seiner lokalpolitischen Position als Stadtrat parteilich ungebunden. Obwohl er dem Regime abweisend gegenüberstand, unterschätzte er die auf Deutschland zukommende militärische und politische Entwicklung des Jahres 1945. Am 13. Februar verließ die Familie Wolf Guben mit dem letzten Zug. Sie flüchteten nach Oberbayern und ließen den gesamten Besitz in der Niederlausitz zurück. Teile der Kunstsammlung wurden kurz vor der Abreise in den Tresorraum des Kellergeschosses eingeschlossen. Für weitere Vorkehrungen blieb keine Zeit. Im Zuge der schweren Kämpfe wurde die Altstadt Gubens im Februar, März und April 1945 schwer beschädigt. Eine Einheit der Wehrmacht nutzte den Neißehang an der Teichbornstrasse als militärische Stellung, und in Folge der Gefechte brannte das Haus Wolf schließlich aus. Die Altstadt östlich der Neiße wurde durch Häuserbrand zu beinahe 90% zerstört und die Brücken wurden gesprengt.

Die Familie Wolf versuchte am Starnberger See Fuß zu fassen und fing, wie so viele andere Flüchtlingsfamilien, ein neues sehr bescheidenes Leben an. Die Eltern steckten ihre ganze Energie in die Ausbildung ihrer Kinder: Ein Sohn ging als Lehrling in eine Hutfabrik nach Uruguay, die ältesten Töchter wurde Kinderkrankenschwestern. Erich Wolf erholte sich von den erheblichen privaten und beruflichen Verlusten nicht mehr und starb 1958 im Alter von 72 Jahren. Er kam nie nach Guben zurück.

Die geteilte Stadt

Als Ergebnis der bedingungslosen Kapitulation wurden Guben wie auch Frankfurt an der Oder, Forst oder Görlitz geteilt. Der größere Teil der Stadt Guben und der historische Ortskern östlich der Neiße gehören seit 1945 zu Polen. Auf Grundlage des Potsdamer Abkommens wurde die deutsche Bevölkerung aus dem Grenzgebiet ausgesiedelt und das Gebiet militärisch besetzt. In Guben wurden rund 15.000 Bewohner der Stadtbereiche östlich der Neiße aufgefordert die Häuser zu verlassen. In der Zeit nach dem Krieg wurden dann eine Vielzahl von durch den Brand stark zerstörter Gebäude der Gubiner Altstadt abgetragen, um als Baumaterialien für den Wiederaufbau großer polnischer Städte verwendet zu werden. Wie verschiedenen schriftlichen und mündlichen Berichten von Augenzeugen zu entnehmen ist, verhielt es sich mit den Resten des Landhauses Wolf ähnlich.

Heute ist der ursprüngliche Standort des Hauses schwer zu finden. Wenig weist darauf hin, dass an der Teichbornstraße 13 ein bemerkenswerter Bau der klassischen Moderne gestanden hat. In Guben und Gubin können sich nur wenige an das Landhaus Wolf erinnern, historische Fotos und Pläne fehlen in den Archiven vor Ort.

Wiederentdeckt

Dennoch ist in den vergangenen Jahren einiges passiert. Noch bevor die Sympathien für einen raschen Wiederaufbau des Landhauses Wolf große Wogen schlagen konnten, begann man vor Ort eine andere Variante zu diskutieren. Die Strategie nennt sich MIES memory box. Die Qualität des Vorhabens liegt dabei weniger in einem schnellen Umsetzen von Lösungen, als in einem langfristigen und auf der Mitwirkung vieler beruhenden Prozess. Wesentlich ist also die gemeinsame Suche nach Möglichkeiten für den zukünftigen Umgang mit dem Ort.

Durch die Bemühungen der Stadt Gubin wurden die Bausteine der Landhausgeschichte in den vergangenen fünf Jahren zusammengetragen. Mit der MIES memory box erkannte

man vor Ort, dass die gemeinsame Auseinandersetzung mit der Geschichte eine wesentliche Antwort auf den Umgang mit dem Ort ist.[4]

Im Laufe des Projektes war man auf zuverlässige und ausdauerfreudige Kooperationspartner angewiesen. Der Internationalen Bauausstellung kam dabei die Rolle eines Vermittlers und Koordinierers zu, der den Prozess begleiten und unterstützen, Kontakte herstellen und vermittelten kann.

Abb. 4: MIES memory box, Ausstellung auf dem Gelände des Landhauses; Quelle: Scharnholz

Durch die Zusammenarbeit mit dem Museum of Modern Art – hier insbesondere mit Terence Riley und Barry Bergdoll - war es 2001 möglich das Gubiner Gelände gemeinsam mit den Geodäten vor Ort, aufzumessen und die in New York archivierten Pläne sorgfältig zu studieren. Auch vorher noch nicht publizierte Privataufnahmen der Familie Wolf konnten ausfindig gemacht und untersucht werden. Als wichtige Partner in der Zusammenarbeit haben sich zunächst die Denkmalbehörde aus dem polnischen Zielona Góra und die Brandenburgische Technische Universität Cottbus erwiesen. Im August 2001 begannen die Grabungsarbeiten mit dem Ergebnis, dass nunmehr die exakte Gebäudelage bekannt ist und zahlreiche Fundstücke entdeckt wurden. Ein wesentlicher Bestandteil war dabei, mit den Gubinern ins Gespräch zu kommen: Vor Ort verfolgte man die Aktivitäten mit wachsendem Interesse und war neugierig auf die Wiederentdeckung eines Kapitels gemeinsamer Stadtgeschichte.[5]

Umgang

Nachdem mit kleineren Publikation und Workshops eine erste Dokumentation vorliegt und auch die Feldarbeit in Gubin - mit Aufmass und Grabung - begonnen wurde, lag der Schwerpunkt der Arbeit darin den zukünftigen Umgang mit den Resten des Landhauses Wolf zu diskutieren. Im Rahmen von zwei Entwurfworkshops haben Architekturstudenten der Technischen Universität in Breslau und der Technischen Universität in Dresden erste Nutzungs-

4 Scharnholz, Lars (Hg.), Studies and Designs. The Wolf House Project, (Großräschen: Internationale Bauausstellung (IBA)), 2002.

5 Michel, Kai, „Fließender Raum. In Guben erkunden Archäologen die Überreste des ersten Wohnhauses von Mies van der Rohe", in: Die Zeit, Nr. 17, 2004.

konzepte für das Grundstück am Neißehang vorgestellt und vor Ort diskutiert. Auffallend viel versprechend war in diesem Zusammenhang eine studentische Arbeit, die den Bau einer transportfähigen Informationsbox vorschlägt die die Geschichte des Landhauses dokumentiert.

Die IBA griff die Idee auf und entwickelte ein Ausstellungsprojekt, das 2006 durch Deutschland und Polen reiste. Mit der Ausstellung wurde die Geschichte des Landhauses Wolf von 1925 bis heute erzählt. Ausstellungsraum war eine kleine Box, die der Besucher begehen kann. Dort fand man zahlreiche Fundstücke die in den letzten Jahren gesammelt wurden, um die Geschichte des Hauses zu dokumentieren: bisher nicht veröffentlichte Bilder der Familie Wolf, Materialien von der Probegrabung im Sommer 2002, Pläne und Zeichnungen, Erzählungen und Geschichten.[6]

Dabei ging es ganz bewusst weder um die schnelle Rekonstruktion noch die Erhebung des Ortes zu einer archäologischen Ruhestätte der Modernen Architektur. Die Umstände, unter denen das Haus 1925-1927 errichtet und schon nach 25 Jahren wieder zerstört wurde und das Abtragen der restlichen Baumaterialien für den Wiederaufbau in der Nachkriegszeit stehen in direktem Zusammenhang mit der architektonischen Bedeutung des Gebäudes und sind Gegenstand der Ausstellung. Eine Reihe von massiven Veränderungen bestimmt die Geschichte des Landhauses Wolf und an eben diese Veränderungen soll erinnert werden: Die verborgenen baulichen Reste der Villa Wolf, das heute als öffentlicher Park genutzte Grundstück am Hang, der erhaltene Ausblick in die offene Landschaft der Niederlausitz und nicht zuletzt die getrennte Stadt an sich sind lebendiger Ort der Erinnerung.

Dabei ist die Ausstellungsbox gewandert. Da nicht alle Mies Begeisterten nach Gubin reisen konnten, sollte die MIES memory box zu den Interessierten kommen. Die Ausstellung wurde im Frühjahr 2006 in Gubin eröffnet werden. Danach wanderte sie zu anderen Stätten der Moderne: ans Bauhaus Archiv in Berlin, zu den Meisterhäusern des Dessauer Bauhauses, ins Architekturmuseum in Wrocław oder an die Politechnika Wrocławska.

Diskursives Konzept

Wesentliche Grundlage der MIES memory box ist ein diskursives Konzept, das die Auseinandersetzug mit dem Ort und dem verlorenen Haus sucht. Modellvorhaben, die einen solchen Ansatz verfolgen, sind insbesondere im Kontext mit dem modernen Erbe bisher wenig diskutiert worden, scheinen aber für die zukünftige Arbeit eine wesentliche Vorbildfunktion wahrnehmen zu können.

Im Ergebnis der MIES memory box steht statt eines abgeschlossenen baulichen Eingriffs ein Prozess, der mit einer Reihe von Maßnahmen auf das Landhaus Wolf aufmerksam macht, seine Merkmale und Besonderheiten diskutiert, die Geschichten erzählt und die Architektur damit in das öffentliche Bewusstsein rückt.

Damit ist das Landhaus Wolf bezüglich seines Denkmalwertes nicht ausführlich untersucht worden. Auch sind sie die Reste des Hauses nicht vor Verfall und Zerstörung gerettet. Das Landhaus Wolf ist aber, in einer intensiven und öffentlichen Auseinandersetzung erfasst und durch Beobachtungen in der Rezeption und Interpretation ihrer architektonischen Idee

6 Schröder, Thies, „Die verschwundene Moderne. Eine Ausstellung erinnert an das Haus Wolf in Gubin.", in: Brandenburg, Zeitschrift für Kultur, Geschichte und Natur, Kulturland Brandenburg: Potsdam, 2006, Nr.1, 2006, S. 15 – 18.

gestärkt worden. Die Besonderheit des Vorgehens liegt in dem Versuch einer Schwerpunktverlagerung in dem Bemühen um den Erhalt historischer Architektur. Anstatt den baulichen Schutz in den Mittelpunkt des Interesses zu rücken, kommt ein Maßnahmepaket zum Einsatz, das mit einem Minimum an physischen Eingriffen und an wissenschaftlicher Bauforschung eine intensive Konfrontation mit der Architektur und ihrer Idee erlaubt.

Bei den Überlegungen zum Umgang mit dem Landhaus Wolf geht es also um die bewusste Weiterentwicklung einer Denkmalpflege, die auf den baulichen Erhalt gestriger Architektur ausgerichtet ist. Dabei soll der kulturelle Wert von Erhaltungsbemühungen nicht in Frage gestellt werden. Die gebaute Moderne und die Bauten Mies van der Rohes sind ohne Zweifel eine Epoche der Architekturgeschichte, die allein deshalb besondere Aufmerksamkeit der sie zu schützen versuchenden Fachleute verdient, weil sie gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklungen erklären kann. In diesem Sinne kommt der Auseinandersetzung mit moderner Architektur eine elementare Rolle zu.

Das skizzierte Vorgehen in Gubin könnte zu einem modellhaften Überschreiten der bisherigen Grenzen der Neuerungsfähigkeit führen und damit den Weg für einen zukünftigen Umgang mit der modernen Architektur freimachen. Im Ergebnis würde man dem Ort am Ufer der Neiße die Spuren von über 60 Jahren wechselvoller Geschichte deutlich ansehen. Das Grundstück des Landhauses Wolf würde als Orte der lebendigen Erinnerung mit deutlichen Spuren der tief greifenden Veränderung die Lücke zwischen gestern und morgen schließen. Eine Lösung, die eigentlich nahe liegend ist und doch viel Mut verlangt.

Wie eine neue Konvention entsteht

Die Produktion des UNESCO-Konzepts zum Schutz immateriellen Erbes entlang einer Global-Lokal-Achse

Thomas M. Schmitt

Im Mai 2001 wurde der Platz Jemaa el Fna in Marrakech (Marokko) als eines der ersten Objekte weltweit von der UNESCO zum *Masterpiece of the oral and intangible heritage of humanity* („Meisterwerk des mündlichen und immateriellen Erbes der Menschheit") proklamiert.[1] Das UNESCO-Programm zur Auszeichnung dieser Masterpieces gilt dabei als eine Art Vorprojekt zur Umsetzung der 2003 verabschiedeten, im April 2006 in Kraft getretenen, UNESCO-*Konvention zum Schutz des immateriellen Erbes*.[2] Analog zur bekannten Liste des Weltnatur- und -kulturerbes will die UNESCO auf Grundlage dieser Konvention eine *Repräsentative Liste des immateriellen Erbes der Menschheit* erstellen. Der Jemaa el Fna in der Altstadt Marrakechs als eine Art Prototyp für das neue Schutzkonzept vereinigt, so auch die Würdigungen durch die UNESCO[3], in einzigartiger Weise populäre orale und immaterielle Traditionen Marokkos; zum Beispiel durch die Anwesenheit von Erzählern, Musikern, Artisten, Schlangenbeschwörern, Astrologen und sogenannten Rechtsgelehrten (arabisch *fuqaha'*, sing. *faqih*, regional *fqi*), die dort Tag für Tag vor Publikum auftreten oder Besuchern ihre Dienste anbieten und dabei kulturelle Traditionen aktualisieren, reproduzieren und immer auch modifizieren. Dieser Artikel möchte einen Bogen schlagen von der Lokalität des Jemaa el Fna zu der Welt der globalen Kulturorganisationen und -institutionen. In dem Konzept der „Meisterwerke des mündlichen und immateriellen Erbes der Menschheit" begegnet uns eine Idee, die von einer internationalen Organisation, der UNESCO, global verbreitet wird. Das Proklamationsprogramm und die darauf aufbauende neue Konvention sollen dazu dienen, lokale kulturelle Traditionen in Zeiten gesellschaftlichen Wandels bzw. vor bestimmten Modernisierungsprozessen zu schützen. Zwischen 2001 und 2005 wurden insgesamt 90 Objekte von der UNESCO in drei Proklamationsrunden als *Masterpieces* ausgezeichnet. Mit dem Inkrafttreten der neuen UNESCO-Konvention im April 2006 wird das Masterpiece-Programm nicht weiter fortgeführt; die bestehenden Masterpieces sollen automatisch in die

1 Eine frühere Fassung dieses Beitrags erschien in *Geographische Zeitschrift* (Thomas M. Schmitt: Die UNESCO und der Platz Jemaa el Fna in Marrakech: Zur Genese und Regulierung eines Konzepts zum globalen Schutz immateriellen Erbes der Menschheit. In: Geographische Zeitschrift, Jg. 93, 2005, H. 4, 237-253) und wurde für den vorliegenden Abdruck überarbeitet. Eine modifizierte Fassung der Darstellung der Entstehung des Masterpiece-Programms findet sich in Schmitt 2008 (Ders.: The UNESCO Concept of Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Its Background and *Marrrakchi* Roots. In: The International Journal of Heritage Studies, Jg. 14, 2008, H. 2, 95-111).

2 Die offiziellen Fassungen der Konvention benutzen im Englischen den Ausdruck *„intangible heritage"* („unberührbares Erbe"), im Französischen hingegen *„patrimoine immatériel"* („nichtmaterielles Erbe").

3 Cf. z.B. UNESCO: Première Proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité. (Broschüre) Paris 2001, 22.

neue Repräsentative Liste des immateriellen Erbes der Menschheit eingeschrieben werden.[4] Weitere Beispielobjekte für die neue UNESCO-Schutzkategorie des immateriellen Erbes sind z.B. das *Sanskrit-Theater Kutiyattam* in der südindischen Provinz Kerala, die *Andische Kosmovision der Kallawaya* in Bolivien oder – eines der vergleichsweise wenigen europäischen Beispiele – das *Mysterienspiel in Elche*/Spanien, das seit dem späten Mittelalter jedes Jahr weitgehend unverändert zu Maria Himmelfahrt aufgeführt wird.[5]

Zielsetzungen

Mit der Mediatisierung des neuen UNESCO-Konzepts in Broschüren oder in Zeitschriften wird eine neue Art weltumspannender kultureller Geographie geschaffen, die teilweise konform, teilweise quer zu üblichen globalen kulturellen Geographien liegt. Nicht die als hochkulturell eingestuften baulichen Zeugnisse, wie tendenziell bei der bekannten Welterbeliste, sondern lokale und regionale, teilweise als marginalisiert angesehene kulturelle Praktiken repräsentieren dabei Länder und Regionen subkontinentalen Ausmaßes. Gerade durch diese Geographie-Produktion sind das UNESCO-Konzept und seine Hintergründe auch für eine Kulturgeographie als sozialwissenschaftliche Disziplin relevant.

Der vorliegende Beitrag verfolgt zwei zentrale Zielsetzungen:

(1) In einer *explorativen Fallstudie* soll in diesem Beitrag eine wichtige Etappe der Entstehung des UNESCO-Konzeptes zur Ausweisung und zum Schutze immateriellen Erbes der Menschheit rekonstruiert werden. Auf einer ersten Betrachtungsebene ist diese Fallstudie zu lesen als ein Beitrag zur Klärung eines Details der jüngsten Zeitgeschichte, indem sie einige der vielfach unbekannten Umstände der Entwicklung des neuen UNESCO-Konzepts herausarbeitet. Für jede weitere kulturwissenschaftliche Forschung, die sich mit dem neuen UNESCO-Konzept befasst, ist die Kenntnis dieser Umstände von einem potentiell hohen Interesse.

(2) Auf einer abstrakteren Ebene lässt sich die Fallgeschichte zur Genese des UNESCO-Konzepts lesen als eine Fallstudie zur Interaktion zwischen globalen und lokalen Akteuren und Institutionen und zur Genese eines neuen Konzepts globaler Kulturgovernanz.[6] In diesem Kontext einer globalisierungstheoretischen Diskussion soll die Fallgeschichte eine vertiefende sozialwissenschaftliche Interpretation erfahren. Während in der Globalisierungsforschung die Einflussnahmen globaler Akteure auf lokales Handeln und lokale Strukturen eine der zentralen Fragestellungen bilden, wird die umgekehrte Interaktionsrichtung – die Einflussnahme lokaler Akteure, lokaler Settings oder Gegebenheiten und Strukturen auf globale Akteure und Institutionen – vergleichsweise selten thematisiert. Zu einer entsprechenden Thematisierung bietet sich die vorliegende Fallstudie an.

4 UNESCO: International Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage. Paris 2003, Art. 31.

5 Dieser Beitrag beruht auf Ergebnissen eines Forschungsprojekts, das im Rahmen des Sonderforschungsbereiches „Lokales Handeln in Afrika im Kontext globaler Einflüsse" an der Universität Bayreuth begonnen wurde. Ich danke Herbert Popp für die Anregung und die Möglichkeit der Durchführung einer Studie zum Platz Jemaa el Fna, ferner den Interview- und Gesprächspartnern in Paris, Rabat und Marrakech, insbesondere auch den Darbietern des Jemaa el Fna. Zugleich danke ich den Kolleginnen und Kollegen des Sonderforschungsbereiches für Anregungen und Hinweise. – Zum Masterpiece-Programm der UNESCO vgl. UNESCO 2001 (wie Anm. 3) und UNESCO: Second Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity. (Broschüre) Paris 2004.

6 Zum Konzept globaler Kulturgovernanz vgl. Thomas Schmitt: Global cultural governance. Decision-making concerning World Heritage between politics and science. In: Erdkunde Vol. 63 (2) 2009: 103-121.

Bevor der Argumentationsstrang fortgeführt wird, erscheint es an dieser Stelle angebracht, einige Stichworte zur Ethnographie des Jemaa el Fna einzufügen.[7]

Der Platz Jemaa el Fna in Marrakech

Die neue UNESCO-Schutzkategorie des immateriellen Erbes steht in einem inhaltlichen Zusammenhang zur bekannten UNESCO-Welterbeliste. Dass sie mit gewohnten Sehgewohnheiten auf kulturelles Erbe bricht, wird bereits in einem flüchtigen Blick auf den Platz Jemaa el Fna deutlich: Architekturhistorisch ist dieser Platz in der Medina von Marrakech weitgehend bedeutungslos; maghrebinische Alltagsarchitektur des 20. Jahrhunderts (vor allem für Souks,

Abb. 1: Eine Ansicht des Platzes Jemaa el Fna (2006)

einfache Hotels und Cafés) gibt ihm heute seine räumliche Fassung. Lediglich die Gebäude der Post und der Bank *Al-Maghrib*, im französischen Kolonialstil erbaut, heben sich hiervon etwas ab.[8] Ausländische Touristen, die den Jemaa el Fna für kurze Zeit besuchen, werden sich vermutlich vor allem der Freiluftrestaurants erinnern, die allabendlich auf einem Großteil des Platzes aufgebaut werden. Aber auch sie werden die Animation des Platzes durch Schlangenbeschwörer, Musiker und Tänzer, Zauberer, Artisten, Akrobaten und eine Reihe von weiteren, für Touristen zunächst wohl kaum einzuordnenden Anbietern registrieren.

7 Eine Einordnung der bisher beobachtbaren soziokulturellen Änderungen des Platzes infolge der Ausweisung als UNESCO-Masterpiece findet sich in Thomas Schmitt: Jemaa el Fna Square in Marrakech – Changes to a Social Space and to a UNESCO Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity as a Result of Global influences. In: The Arab World Geographer Vol. 8 (4) 2005: 173-195. Darin werden auch die Möglichkeiten und Grenzen des Schutzes immaterieller Traditionen am Beispiel des Jemaa el Fna diskutiert. Für eine eher deskriptive angelegte Annäherung an den Sozialraum und die kulturellen Traditionen des Platzes vgl. Thomas Schmitt: Interkultureller Begegnungsraum Place Jemaa el Fna – nichtmaterielles Weltkulturerbe in Marrakesch (Marokko). In: Herbert Popp u. Frank Meyer (Hg.): Stadtgeographie (= Bayreuther Kontaktstudium Geographie Bd. 3), Bayreuth 2005: 179-202. Eine Annäherung an den Platz Jemaa el Fna aus Sicht der Theaterwissenschaften leistet Marianne Schepers: Der Platz Djemaa el fna in Marrakesch (Marokko) als theatraler Wissensraum. Berlin 2009.

8 Architekturhistorisch interessant scheint weiterhin das als Fernbusstation um 1920 errichtete heutige CTM-Hotel, welches Architekturformen der Moderne mit dem arabo-islamischen Patio-Prinzip verbindet.

Viele Angebote auf dem Platz Jemaa el Fna richten sich keineswegs an ausländische Touristen, sondern nach wie vor an ein einheimisches, lokales oder regionales Publikum. Aufgrund der Sprachbarrieren – erzählt, prophezeit und gesungen wird normalerweise in den arabischen und berberischen Dialekten der Stadt und umliegender Regionen – ist ein Teil der Angebote für „Durchschnittstouristen" kaum zugänglich. Wo die Bedeutung der Sprache in den Hintergrund tritt und Touristen zumindest einen Teil des expressiv Dargebotenen erfassen können, steigt der Anteil ausländischer Touristen im Publikum merklich an, so bei den Akrobaten[9], teilweise bei den Musikern, auch bei den Trommeln und Tanzeinlagen der *Gnauwa*. Es war einerseits die Dichte, die Konzentration und die Permanenz kultureller Traditionen, mit der die UNESCO die Auszeichnung des Jemaa el Fna als *oral and intangible heritage* begründete. Einige der Darbietungstraditionen hatten für die UNESCO zum anderen eine besondere Qualität, etwa die der Erzähler. Der spanische Schriftsteller Juan Goytisolo versuchte mit drastischen Worten, die Bedeutung der Erzählkunst, wie sie auf dem Jemaa el Fna tradiert wurde, herauszustreichen: „Es ist wichtig zu verstehen, dass der Verlust eines einzigen *halaiqi*[10] für die Menschheit sehr viel schwerwiegender ist als der Tod von 200 Bestseller-Autoren"[11].

Globale Institutionen in der Interaktion mit lokalen Akteuren

Vergleichbar zur Institutionalisierung der UNESCO-Welterbeliste lassen sich die neuen UNESCO-Instrumente zum Schutz immateriellen Erbes der Menschheit betrachten als spezifische Formen der Regulation oder Governanz (1) eines neu definierten sachlichen Problems, nämlich des Schutzes als global relevant angesehener kultureller Praktiken und Traditionen, sowie (2) der Beziehungen zwischen den dabei beteiligten bzw. zu beteiligenden Akteuren. Ein Spezifikum zeichnet die neuen Institutionen zum Schutz immateriellen Erbes wie die der „klassischen" Welterbeliste gegenüber zahlreichen anderen Formen globaler Governanz aus: Sie beziehen sich zumindest mit einem Großteil ihrer Instrumente nicht flächendeckend auf das gesamte Gebiet der Vertragsstaaten, sondern zielen vor allem auf jene besonderen Lokalitäten oder allenfalls Regionen ab, die in dem jeweiligen Auswahlverfahren Berücksichtigung fanden. Diese Lokalitäten erfahren gemäß den Konventionen (von 1972 und 2003) nun eine global-national-lokale Governanz besonderen Rechts. Dieser Governanz-Typ setzt letztlich die freiwillige Kooperationsbereitschaft nationaler und auch lokaler Akteure voraus, da der UNESCO als letztes denkbares Sanktionsmittel nur der Entzug des Titels bzw. das Streichen des Objekts aus der jeweiligen Liste bleiben.

Im Zuge des *cultural turn* nähern sich seit einigen Jahren Autoren aus dem Bereich der Sozial- und Politikwissenschaften internationalen Institutionen und Organisationen unter kulturwissenschaftlichen, speziell auch konstruktivistischen Blickwinkeln. Eine Fragestellung ist dabei insbesondere die nach der *Genese* und der *diskursiven Macht von Ideen*, die internationale

9 Vgl. zu diesen Anton Escher: Zirkusakrobaten aus Marokko. Die Söhne des Sidi Ahmed ou Moussa. In: Günter Meyer (Hg.): Die Arabische Welt im Spiegel der Kulturgeographie. Mainz 2004, 296-301.

10 Halaiqi: Künstler oder Artist, hier insbesondere ein Erzähler, der um sich eine Halqa bildet. Der Begriff Halqa (arabisch f. „Kreis") bezeichnet zunächst den Kreis des Publikums um die Darbieter, im übertragenen Sinne auch eine stabile Darbieter-Konstellation und deren Angebote auf dem Platz.

11 Zit. nach UNESCO: UNESCO to the rescue of the halaiquis. In: The UNESCO-COURIER 12/2000. Online unter www.unesco.org/courier/ 2000_12/uk/doss (Zugriff: 20.9.2004).

Institutionen und Organisationen propagieren.[12] Von den sogenannten Neo-Gramscianisten wird dabei im Anschluss an Gramscis Konzept der Hegemonie die These vertreten, dass neue Konzepte, die globale Institutionen vertreten, unmittelbar den Interessen mächtiger internationaler Akteure dienten. Indem entsprechende internationale Institutionen einen hegemonialen Konsens um die Akzeptanz eines bestimmten Konzepts herstellten, eventuell unter Ein-

Abb. 2: Der Erzähler Ahmed Bouchama auf dem Platz Jemaa el Fna (2006)

bindung auch potentiell oppositioneller Meinungen bzw. Gruppen, könnten mächtige Akteure der internationalen Wirtschaft und Politik ihre Interessen umso leichter durchsetzen.[13] Dabei lässt sich beobachten, dass die genannten Autoren ihre Thesen vor allem anhand von Studien über die wirtschaftspolitischen internationalen Organisationen und Institutionen wie den Internationalen Währungsfonds, die Weltbank oder die Welthandelsorganisation bilden, ihre Thesen allerdings generalisierend auf sämtliche internationale Organisationen zu beziehen scheinen. Es stellt sich jedoch die Frage, ob entsprechende Aussagen über internationale Institutionen und Organisationen zu Beginn des 21. Jahrhunderts auch dann als zutreffend gewertet werden können, wenn statt der klassischen wirtschaftspolitischen Großinstitutionen und -organisationen im vorliegenden Fall die UN-Sonderorganisation UNESCO in den Blick genommen wird und mit ihr das Konzept des Schutzes immaterieller Traditionen. Die Frage der Genese von Ideen soll hier nicht mit einem diskursorientierten, sondern einem strukturationstheoretischen Zugriff,[14] über eine Rekonstruktion von Handlungen, mit Blick auf Schlüsselakteure und institutionelle Prozesse, beleuchtet werden. Bei der Betrachtung eines generellen Phänomens wie der Genese von Ideen internationaler Institutionen ist es im Allgemeinen aufschlussreich, neben möglicherweise als „typisch" einzuordnenden Fällen, eben auch solche zu berücksichtigen, die sich durch besondere Merkmale auszeichnen (wie dies

12 Vgl. Morten Bøås und Desmond McNeill (Hg.): Global Institutions and Development. Framing the World? London 2004.

13 Vgl. Ian Taylor: Hegemony, neoliberal good governance and the International Monetary Fund: a Gramscian Perspective. In: Morten Bøås und Desmond McNeill (Hg.): Global Institutions and Development. Framing the World? London 2004, 124-136, hier: 125.

14 Vgl. Anthony Giddens: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung (orig. 1984). Frankfurt am Main 1988.

für die folgende Fallstudie angenommen wird). Aus solchen speziellen Fällen alleine lassen sich keine allgemein gültigen Theorien zur Genese von Ideen internationaler Institutionen oder zu Interaktionen zwischen lokalen, nationalen und globalen Akteuren entwickeln. Aber auch diese besonderen Fallgeschichten müssen sich in solchen Theorien angemessen abbilden lassen. Die Aufarbeitung entsprechender Fallstudien ist also ein erster Schritt für eine weitere Theoretisierung oder eine Korrektur bestehender Theorien.

Nach der Darstellung der Fallgeschichte wird im Schlusskapitel dieser Fragenkomplex wieder aufgegriffen.

Der Anstoß aus Marrakech für die UNESCO-Konvention

Als Ende 1998 die UNESCO-Generalversammlung ein Programm zur Proklamation von *Masterpieces of the oral and intangible heritage of humanity*, also zum Schutz von Objekten des immateriellen Erbes, verabschiedete, konnte sie auf zwanzig Jahre Erfahrungen mit der *Konvention zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt* und knapp zehn Jahre Erfahrungen mit der 1989er *Empfehlung zum Schutz von traditioneller Kultur und Folklore* zurückblicken. Nichtsdestoweniger betrat sie dabei konzeptionelles, institutionelles und definitorisches Neuland, wie im Folgenden nachgezeichnet wird.

Die genaueren Entstehungshintergründe des neuen UNESCO-Konzepts zum Schutz immateriellen Erbes sind auch bei einigen Autoren, die sich mit dem Konzept auseinandersetzen, offensichtlich nur unvollständig bekannt.[15] In einigen Veröffentlichungen werden – zutreffend – eine ganze Reihe von Stationen angeführt, in denen auf internationaler Ebene das Thema eines Schutzes immaterieller Traditionen behandelt wurde (Tab. 1): So startete Bolivien 1973 eine (zunächst erfolglose) Initiative zum weltweiten Schutz der geistigen Rechte von Volkskultur. 1989 verabschiedete die UNESCO eine *Empfehlung zum Schutz von traditioneller Kultur und Folklore*. Eine besondere Rolle des Platzes Jemaa el Fna für die Entwicklung der neuen Konvention erwähnen die oben genannten Autoren jedoch nicht. Auch huschen Mitarbeiter des Washingtoner *Center for Folklife and Cultural Heritage* in ihren Veröffentlichungen, wenn sie die Entwicklung der Idee des internationalen Schutzes immateriellen Erbes skizzieren, auffallend schnell von der 1989er-Empfehlung zu einer Konferenz 1999 an ihrem Institut, ohne dabei einen gedanklichen Umweg über Marrakech einzunehmen.[16]

Mitte der neunziger Jahre machte der spanische Schriftsteller Juan Goytisolo, der in der Medina von Marrakech lebt, einen Vorstoß, welcher letztendlich – und von diesem in dieser Form zum damaligen Zeitpunkt nicht beabsichtigt – zu der neuen Konvention zum Schutz immateriellen Erbes führen sollte. Als vielleicht intimster europäischer Kenner des Platzes Jemaa el Fna und insbesondere seiner oralen Traditionen, welche er in seinen Romanen und Kurzgeschichten mehrfach literarisch aufgegriffen hatte, sah er die kulturelle Vielfalt des Platzes durch Pläne lokaler Behörden bedroht, am Rande des Jemaa el Fna ein neues Hochhaus mit Glasfassade sowie eine Tiefgarage zu errichten. Abgesehen davon, dass diese Planungen kaum mit dem Weltkulturerbe-Status der Medina von Marrakech vereinbar

15 Vgl. Janet Blake: Developing a New Standard-setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. Elements for consideration. UNESCO (Hg.). Paris 2001; Vgl. Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Intangible Heritage as Metacultural Production. In: Museum international, Jg. 1-2, 2004, 52-65.

16 Vgl. Richard Kurin: (Kommentar). In: Peter J. M. Nas: Masterpieces of Oral and Intangible Culture. Reflections on the UNESCO World Heritage List. Current Anthropology, Jg. 43, 2002, 144f, hier: 145.

gewesen wären, hätten sie – so die Einschätzung Goytisolos – die Traditionen des Platzes unwiderruflich zerstört:

„Am Anfang [der Debatte] gab es Planungen von Seiten der Stadt; es fand ein Treffen bei der *Municipalité* statt, auf dem drei Projekte gutgeheißen wurden. Zwei von diesen zielten auf die Inwertsetzung des Platzes [Jemaa el Fna]: ein unterirdischer Parkplatz und ein Gebäude von fünfzehn Meter Höhe. Und das wurde gutgeheißen […]. Ich machte eine kurze Intervention und sagte, dass dies alles tatsächlich den Platz gefährden würde, und dass man nachdenken solle, bevor man etwas unternähme. Wie sagt man auf Französisch? Man darf nicht den Wagen vor den Ochsen stellen. Bleibt noch zu erwähnen, dass mein Einwand von der Gesamtheit der Leute, die dort anwesend waren, mit eisigem Schweigen aufgenommen wurde."[17]

Goytisolo sah für sich offensichtlich zum damaligen Zeitpunkt keine Möglichkeit, in einem lokalen Rahmen diese Pläne dauerhaft zu stoppen. Über seinen Verleger Hans Meinke ließ Goytisolo im Januar 1996 den damaligen Generaldirektor der UNESCO, Federico Mayor, von den Bedrohungen des Jemaa el Fna informieren und schlug dabei die Unterschutzstellung des Jemaa el Fna durch die UNESCO als „mündliches Erbe der Menschheit" (*„patrimonio oral de humanidad"*) vor. Auch auf einer Lesung des Schlusskapitels seines Romans *Makbara,*[18] welches dem Jemaa el Fna gewidmet ist, rief Goytisolo in Madrid die UNESCO zu einem Schutz des Platzes auf. Die spanische Zeitung *El País* berichtete hierüber, und auch in Essays für internationale Zeitungen und Zeitschriften warb Juan Goytisolo für die Unterschutzstellung des Jemaa el Fna durch die UNESCO.[19] Die grundlegende Bedeutung der Anregung Goytisolos für das neue UNESCO-Konzept ist anhand von schriftlichen Quellen wie beispielsweise Briefwechseln und internen Aktenvermerken hinreichend belegbar. Hier sei exemplarisch aus einem Brief von Hans Meinke an den damaligen UNESCO-Generaldirektor zitiert, in welchem sich der Vorschlag meines Wissens zum ersten Mal schriftlich findet:

„Lieber Federico,

[…] gestern hätten dir die Ohren klingeln müssen, da mich Juan Goytisolo besuchte, um [mit mir] über eine Aktion zugunsten des berühmten Platzes Jemaa el Fna in Marrakech zu sprechen, und über die Möglichkeit, zu erreichen, dass er von der UNESCO zum ‚mündlichen Erbe der Menschheit' erklärt werde. Goytisolo zufolge ist dieser Platz von Märchen- und Geschichtenerzählern der einzige Ort in der arabischen Welt, auf dem noch immer die mündliche Tradition der Literatur gepflegt wird. Anscheinend ist es ratsam, seinen Schutz durch die UNESCO vorzuschlagen, um zu vermeiden, dass die Spekulation ihn zerstört".[20]

17 Original: «Au début il y avait des projets de [...] la municipalité, il y a eu une réunion de la municipalité où on a approuvé et même levé trois projets dont deux signifiaient la valorisation de la place. Un parking souterrain et un bâtiment de 15 mètres de haut. Et c'était approuvé […]. J'ai fait une petite intervention pour dire que tout ça mettait en danger vraiment la place et qu'il fallait réfléchir avant de faire des choses. Comment dire en français? Il faut pas mettre la charrette avant le bœuf. C'est-à-dire que mon intervention était accueillie avec un silence glacial par l'ensemble des gens qui étaient là-bas.» Interview mit Juan Goytisolo, Mai 2005.

18 Juan Goytisolo: Makbara. Barcelona 1980.

19 Vgl. Juan Goytisolo: Jemaa-el-Fna, patrimoine oral de l'humanité. In : Le Monde diplomatique (franz. Ausgabe), 1997, H. 6, 9.

20 Original: „Querido Federico, […] Ayer te debieron sonar los oídos, porque me visitó Juan Goytisolo para hablar de una acción en favor de la famosa plaza de Xemáa-El-Fná de Marrakech y de la posibilidad de conseguir que sea declarada por Unesco 'patrimonio oral de la humanidad'. Según Juan Goytisolo, esta plaza de cuentistas y narradores es el uníco lugar del mundo árabe en el que todavía se cultiva la tradición oral de

Goytisolo als skalenhybrider Akteur

Auch in ersten internen Aktenvermerken der UNESCO, anhand derer ablesbar ist, wie die Idee eines Programms zum Schutz immaterieller Traditionen zunehmend an Konturen gewann, wird auf den Vorschlag Goytisolos, die *„Proposition de Juan Goytisolo"*, Bezug genommen. Ebenso hat Goytisolo als Anreger und Mitbegründer einer zivilgesellschaftlichen *Association Place Jemaa el Fna Patrimoine oral de l'humanité* auf der lokalen Ebene in Marrakech

Abb. 3: Berberische Musiker auf dem Platz Jemaa el Fna (2006)

Voraussetzungen für einen Schutz des Jemaa el Fna gelegt. Anhand der Person Goytisolos wird also die potentielle Wirkmächtigkeit *skalenhybrider Akteure* deutlich, die auf mehreren sozialräumlichen Ebenen, oder salopp formuliert: in mehreren Welten zu Hause sind und agieren können: Einerseits im lokalen Kontext der *Medina von Marrakech*, wo er in der Rolle des privilegierten Fremden[21] letztlich über mehrere Jahrzehnte den Jemaa el Fna und dessen orale und immaterielle Traditionen studieren konnte. Andererseits in der Welt des *globalen Kulturbetriebs* und der Rolle des prominenten, weltweit bekannten (und sich immer auch als politisch verstehenden) Schriftstellers, was ihm letztlich erst den direkten Kontakt zur Spitze einer internationalen Organisation wie der UNESCO ermöglichte. Als in einem gegebenen Kontext in skalarer Hinsicht hybride, sollen hier solche Akteure bezeichnet werden, die auf mehreren sozialräumlichen Ebenen, insbesondere zugleich auf einer lokalen und einer globalen Ebene eines spezifischen Prozesses (z.B. eines komplexen Interaktionsprozesses, eines Konflikts etc.) wirksam agieren können. Eine Handlungsfähigkeit setzt dabei die Verfügung über Ressourcen sowie die Einbindung in formale oder informelle Strukturen oder Netzwerke voraus. Wird Goytisolo als exemplarische Figur dieses Konstrukts verstanden, so ist zu beachten, dass dieser auf möglichen *intermediären Ebenen* des Interaktionsprozesses, also zum Beispiel einer nationalen marokkanischen Ebene, nicht spezifisch verankert war. Skalenhy-

la literatura. Al parecer, es aconsejable proponer su protección por Unesco para evitar que la especulación la destruya." Brief von Hans Meinke an Federico Mayor vom 26.1.1996, Übersetzung: T.S.

21 Goytisolo ist auch einer der Pioniere der von Anton Escher et al. 2001 (Ders.: Gentrification in der Medina von Marrakech. Geographische Rundschau, Jg. 53, 2001, H. 6, 24-34) beschriebenen Gentrifizierung in der Medina von Marrakech.

bridität ist hier ein Suchbegriff zur Kennzeichnung der doppelten Verortung eines Akteurs in global-lokalen Interaktionszusammenhängen; sie wird dabei von anderen Bestimmungen von Hybridität abgegrenzt. Die hier vorgenommene Begriffsbestimmung unterscheidet sich insbesondere von dem Begriff kultureller Hybridität, wie er in den Kulturwissenschaften im Zusammenhang mit Interkulturalität eingeführt ist;[22] der Begriff der Skalenhybridität soll keineswegs negativ konnotiert gedacht sein. Gemeinsam haben beide Begriffe, die hier eingeführte skalare Hybridität und die kulturelle Hybridität ihre teils explizite, teils implizite Bezugnahme auf Globalisierungsphänomene und ihre Relevanz für Theorien der Globalisierung. Berührungspunkte zeigt das Konzept des skalar hybriden Akteurs zur Figur des *Broker*, welcher in Aushandlungsprozessen im lokal-globalen Zwischenraum für die Interessen der eigenen Klientel einzutreten vermag,[23] ohne dass beide Figuren, die des *Broker* und die des skalar hybriden Akteurs, als identische zusammenfallen. Das von Beck als „Einfallstor der Globalisierung" beschriebene Konzept der „Ortspolygamie"[24] trifft den hier diskutierten Fall nicht: Dem Beheimatet-Sein, Wohnen an zwei oder mehr Orten in unterschiedlichen Nationen, wie Beck die „Ortspolygamie" als ein Alltagsbeispiel für Globalisierungsphänomene vorstellt, fehlt die Bezugnahme auf unterschiedliche *scales*. Die globale Ebene der Fallstudie lässt sich nicht mit einem konkreten Ort identifizieren, auch nicht mit der UNESCO-Zentrale in Paris. Dass eine „globale Ebene", letztlich ebenso eine Lokalität, ein theoretisches Konstrukt darstellt, ist dabei evident.

Erfolgsfaktoren eines Interaktionsprozesses

Die Geschichte um die Unterschutzstellung des Jemaa el Fna ließe sich erzählen – nicht alle Kritiker des UNESCO-Konzepts werden diese Erzählweise übernehmen – als eine *local-global*-Erfolgsstory mit zumindest vorläufigem Happy End: Eine Hochhausbebauung in der Altstadt Marrakechs sollte verhindert werden, und als Ergebnis wurde eine internationale Konvention geboren, die in einem weltweiten Maßstab Schutz für bedrohte lokale kulturelle Traditionen bieten will. Der Maßstabssprung von der lokalen zur globalen Ebene wurde durch den skalenhybriden, in mehreren Welten oder sozialen Räumen agieren könnenden, internationalen Schriftsteller vollzogen. Lässt sich aus dieser sehr speziellen Episode des Entstehungshintergrundes der neuen Konvention zum Schutz immateriellen Welterbes eine Erkenntnis für die Theoriebildung zu globalen Institutionen oder zum Verhältnis verschiedener sozialräumlicher Maßstabsebenen gewinnen? Vielleicht, so könnte man argumentieren, würde man diese Episode damit überfordern, und zudem steht sie hier als ein singulärer Einzelfall. Man kann darüber spekulieren, dass dieser einen Erfolgsgeschichte, in der es gelang, ein lokales Anliegen zu einer global interessierenden Idee weiterzuentwickeln, unzählige gescheiterte Geschichten gegenüberstehen, in denen lokal relevante, verallgemeinerungsfähige Themen kein adäquates

22 Vgl. z.B. Nikos Papastergiadis: Tracing Hybridity in Theory. In: Pnina Werbner und Tariq Modood (Hg.): Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism. London 1997, 257-281; Homi Bhabha: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000; zur Übersicht Julika Griem: Hybridität. In: Ansgar Nünning (Hg.): Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften. Stuttgart 2005, 68f.

23 Vgl. dazu Detlef Müller-Mahn: Zur Verortung des Lokalen in der Geographie. In: Roman Loimeier, Dieter Neubert und Cordula Weißköppel (Hg.): Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika (Beiträge zur Afrikaforschung, Bd. 20). Münster 2005, 147-173, hier: 169.

24 Vgl. Ulrich Beck: Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus. Antworten auf Globalisierung. Frankfurt/M. 1997, 127.

globales Gehör fanden. Allerdings müssen in jeglicher Theoretisierung von Globalisierungsprozessen auch die unerwarteten, die (vermeintlichen?) „Außenseitergeschichten" Berücksichtigung finden. Die wesentlichen Voraussetzungen für den Erfolg lagen in der vorliegenden Episode in folgenden Elementen begründet:

(1) Der Existenz eines skalenhybriden Akteurs, hier in der Person Juan Goytisolos. Eine vergleichbare Rolle in anderen Fällen könnten zum Beispiel auch Netzwerke von lokalen und globalen NGOs übernehmen.

(2) Einer Aufgeschlossenheit bei der globalen Organisation UNESCO für das Anliegen Goytisolos, dessen Verallgemeinerungsfähigkeit schnell erkannt wurde und welches offensichtlich eine Chance bot, die bisher weitgehend gescheiterten Versuche zu einem internationalen Schutz immaterieller Traditionen in einer neuen Form weiterzuführen. Sein Vorschlag war diskursiv an bestehende UNESCO-Konzepte wie dasjenige der Welterbeliste anschlussfähig.

(3) Dem zufälligen Umstand, dass Federico Mayor als damaliger Generaldirektor der UNESCO ebenso wie Goytisolo Spanier ist und sich beide kannten; dies war für das Gehört-Werden des Anliegen Goytisolos sicher von Vorteil.

Der Jemaa el Fna als Referenzgegenstand: Globale Aneignung eines Ortes

Ein weiterer Erfolgsfaktor kann aus der Retrospektive ebenfalls benannt werden: Offensichtlich war der Platz Jemaa el Fna ein besonders geeignetes Referenzobjekt, von dem ausgehend sich ein globales Konzept zum Schutz lokaler immaterieller Traditionen leicht entwickeln ließ. Diese hier behauptete besondere Eignung lässt sich an drei Punkten festmachen:

(1) Der Platz ist, gerade im Vergleich zu vielen anderen bisher proklamierten Meisterwerken des immateriellen Erbes, relativ bekannt. Er wurde mehrfach literarisch verarbeitet und zählt zu den bekanntesten touristischen Attraktionen Marokkos. Dies erleichterte eine Kommunikation der beabsichtigten Unterschutzstellung des Platzes.

(2) Der Platz befand sich 1996/97, infolge der geplanten Hochhausbebauung, in einer akuten und plastisch vorstellbaren Bedrohungssituation. Andererseits konnte man davon ausgehen, dass sich durch eine Unterschutzstellung diese Planungen stoppen ließen. Diese konkrete Bedrohungssituation ließ die Einführung eines entsprechenden Schutzinstruments am konkreten Beispiel als sinnvoll und effektiv erscheinen. Zugleich ließen sich anhand des Jemaa el Fna, im Zentrum einer Großstadt gelegen, weitere potentielle Bedrohungen für das Fortbestehen lokaler kultureller Traditionen verdeutlichen, etwa generelle Modernisierungsprozesse oder der internationale Tourismus.

(3) Wesentlich für seine Eignung als Referenzobjekt, war auch die Vielfalt der auf dem Platz präsenten immateriellen Performanzen: In ihnen erscheinen das Heilige und das Profane, Oralliteratur, Schauspiel, Komödie, Tanz und Musik, Rhythmus und Gesang, Kodifiziertes und Spontanes, lang tradierte und junge neue Formen, traditionell urbane und von ihrem Ursprung rurale kulturelle Elemente. Letztere haben zudem unterschiedliche geographische kulturelle Hintergründe, die vom Haouz von Marrakech über die Gebirgsregionen des Hohen und Mittleren Atlas bis, im Falle der Gnauwa, zum subsaharischen Afrika reichen. Diese verschiedenen Traditionen und ihre Darbieter begegnen sich auf dem Jemaa el Fna auf engstem Raum, ansatzweise findet zwischen ihnen ein Melange statt.

Der Jemaa el Fna erscheint damit als eine Art Panoptikum (im wörtlichen, nicht im pejorativen Sinne), das ein Großteil möglicher Formen immateriellen Erbes, wie es durch die UNESCO definiert wurde, repräsentieren kann. Wenn hier retrospektiv eine besondere Eignung des Jemaa el Fna für die Entwicklung des UNESCO-Konzepts behauptet wird, so hat dieses Argument streng genommen einen zirkulären Charakter. Es ist selbstverständlich zu erwarten, dass ein Objekt besonders gut auf ein bestimmtes Konzept passt, wenn es bei der Konzeptentwicklung als Referenzobjekt diente.

Das Konzept eines global regulierten Schutzes lokaler kultureller Traditionen wurde im Wesentlichen 1996 bis 1998 in enger Wechselwirkung zwischen der Pariser UNESCO-Zentrale und einigen Fachleuten aus Afrika, Asien, Europa und Amerika, einschließlich einer Gruppe marokkanischer Intellektueller um Juan Goytisolo entwickelt. Eine zunächst diffuse Idee der Proklamation von – wie auch immer abzugrenzenden – Objekten zum mündlichen bzw. immateriellen Erbe der Menschheit wurde dabei in ein begriffliches Instrumentarium umgesetzt, und darüber hinaus wurden entsprechende Institutionen, Strukturen und Prozeduren für eine solche Proklamation konzipiert.

Die Verallgemeinerungsfähigkeit der „neuen Idee" Goytisolos zum Schutz des Jemaa el Fna wurde unmittelbar von UNESCO-Mitarbeitern erkannt und dabei zunächst auch als ein *Problem* formuliert: Eine alleinige Proklamation des Jemaa el Fna als orales Erbe der Menschheit könnte Empfindlichkeiten bei anderen Ländern mit großen oralen und immateriellen Traditionen hervorrufen, wie es ein UNESCO-Mitarbeiter in einer internen Notiz formulierte:

„Die Bitte des Schriftstellers Juan Goytisolo ist in der Tat eine neue, sehr interessante Idee, deren Realisierung sich allerdings schwierig gestaltet. Das Konzept eines ‚mündlichen Erbes' ist unter den verschiedenen Kategorien des Erbes, die von der UNESCO vorgehalten werden, nicht vorgesehen. Es wird daher nötig sein, dass die UNESCO diese neue Kategorie definiert, dann den Mitgliedsländern deren Annahme vorschlägt.[...] Der Akt, diesen Platz Marrakechs zum ‚mündlichen Erbe der Menschheit' zu erklären, könnte übrigens Empfindlichkeiten in anderen Ländern wecken, wo die orale Tradition, von großem Reichtum, sehr lebendig geblieben ist. Das ist insbesondere in den Ländern Schwarzafrikas der Fall".[25]

Die inhaltliche und geographische Ausweitung von einem konkreten kulturellen Platz zu einem weltweit gültigen Programm deckte sich mit den Interessen verschiedener UNESCO-Abteilungen. Sie erkannten in der Idee Goytisolos einen wirksamen Hebel zum Schutz immaterieller Traditionen, nachdem einige der bisherigen Anläufe – insbesondere die 1989er *Empfehlung* der UNESCO *zum Schutz von traditioneller Kultur und Folklore* – aufgrund ihrer mangelnden Verbindlichkeit sowie fehlenden Anreizmechanismen und Sanktionsmöglichkeiten als bis dato weitgehend gescheitert galten. Zugleich lässt sich die Ausweitung von einem Schutzort auf einen globalen Maßstab als Ausdruck einer inhärenten Handlungslogik einer globalen Institution deuten, die dieses singuläre, an sie herangetragene Problem des Schutzes des Jemaa el Fna, offenbar nur in einer verallgemeinerten Weise behandeln und dazu ein neues

25 Original: «La demande de l'écrivain Juan Goytisolo est, en effet, une idée nouvelle très intéressante, mais dont la mise en œuvre s'avère compliqué. Le concept de 'patrimoine oral' n'est pas prévu parmi les différentes catégories de patrimoine retenues par l'UNESCO. Il faudra donc que l'UNESCO définisse cette nouvelle catégorie, puis propose aux Etats membres de l'adopter. [...] Le fait de déclarer cette place de Marrakech 'patrimoine oral de l'humanité' pourrait par ailleurs éveiller des susceptibilités dans d'autres pays où la tradition orale, d'une grande richesse, reste très vivante. C'est le cas notamment des pays de l'Afrique noire ». Interne Notiz eines UNESCO-Mitarbeiters, Februar 1996, Übersetzung: T.S.

Konzept erfinden musste – unter Anlehnung an das Modell der bekannten Welterbeliste. Der Sonderforschungsbereich „Lokales Handeln in Afrika im Kontext globaler Einflüsse", in dessen Rahmen diese Arbeit entstanden ist, arbeitete mit dem Konzept der Aneignung globaler Güter und Ideen durch lokale Akteure.[26] Die Entstehungsgeschichte des Programms zur Proklamation der *Masterpieces of the oral and intangible heritage* lässt sich aber in einer umgekehrten Lesart deuten, nämlich der *Aneignung einer Lokalität*, des Jemaa el Fna in Marrakech, durch eine global agierende Organisation.

Zum Schluss dieses Abschnitts sei der Bogen nach Marrakech geschlossen: Wie dargelegt, spielten für die Entwicklung des Proklamations-Programms im Allgemeinen und die Proklamation des Jemaa el Fna als Masterpiece im Besonderen Juan Goytisolo und mit ihm marokkanische Intellektuelle eine besondere Rolle. Die direkt betroffenen Darbieter des Jemaa el Fna, die „Träger" der immateriellen Traditionen, waren daran jedoch nicht beteiligt; sie waren im Proklamationsprozess mehr Objekte (der Reflexion) denn Subjekte des Handelns.[27]

Anleihen bei der Welterbekonvention

Dass die Diskussionen während der Entwicklung des neuen UNESCO-Konzepts zumindest in der Zeitspanne von 1996 bis 1998 insbesondere die Situation des Jemaa el Fna reflektierten, wird auch daran erkennbar, dass in dieser Phase erstens orale Traditionen, zweitens der Schutz von *cultural spaces* eine besondere Betonung erfuhren. Mit dem Text der 2003er Konvention zum *intangible heritage* wird die räumliche Komponente vergleichsweise in den Hintergrund gerückt, wenn darin definiert wird:

"The 'intangible cultural heritage' means the practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces [!] associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage".[28]

Ein wichtiger Zwischenschritt zur Ausarbeitung des UNESCO-Konzepts stellte die „Internationale Konsultation zum Schutz von *popular cultural spaces*" im Juni 1997 in Marrakech dar. An der Ortswahl sowie der Vorbereitung der Konferenz durch das marokkanische Nationalkomitee der UNESCO unter Einbeziehung Goytisolos und marokkanischer Intellektueller wird deutlich, dass die Tagung einen doppelte Ausrichtung hatte: einen lokalen Bezug zur Unterschutzstellung des Jemaa el Fna, und zugleich eine globale Ausrichtung zur Entwicklung eines allgemein gültigen Konzepts zum Schutz immateriellen Erbes. Bereits das neue, mittlerweile durch das Inkrafttreten der 2003er Konvention überholte Programm zur Proklamation der Masterpieces, sollte sich an den offensichtlich bewährten Prozeduren der Einschreibung eines Objekts auf die Welterbeliste orientieren, „[i]n a way roughly similar to the World Heritage List", so Denhez in einem Konzeptpapier für die UNESCO.[29] Für das

26 Vgl. z.B. Hans Hahn: Global Goods and the Process of Appropriation. In: Peter Probst und Gerd Spittler (Hg.): Between Resistance and Expansion. Münster 2004, 211-229.

27 Zu den lokalen soziokulturellen Auswirkungen der Auszeichnung des Platzes als UNESCO-Masterpiece vgl. Thomas M. Schmitt: Jemaa el Fna Square in Marrakech – changes to a social space and to a UNESCO Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity due to global influences. In: The Arab World Geographer, Jg. 8, H. 4, 2005: 173-195.

28 UNESCO 2003 (wie Anm. 4), Art. 2 Abs. 1.

29 Marc Denhez: Working paper on a proposed system to honour 'cultural spaces' with remarkable intangible

Proklamations-Programm sollten die Regularien der Welterbekonvention allerdings bewusst vereinfacht werden.

Als eine Möglichkeit wurde 1996/97 von UNESCO-Mitarbeitern bedacht, die bestehende 1972er Welterbekonvention um den Aspekt des Schutzes immateriellen Erbes zu erweitern. Dies hätte den Vorteil gehabt, dass so bestimmten Einwänden gegen die bestehende Welterbeliste begegnet hätte werden können, insbesondere dem Einwand, dass vor allem die Länder Afrikas, Asiens und Lateinamerikas auf der Liste unterrepräsentiert und somit die Liste geographisch unausgewogen sei. Dieser Gedanke der Ausweitung der bestehenden Konvention wurde ebenso wie die Idee, *unmittelbar* eine neue Konvention zum Schutz immateriellen Erbes zu erstellen, 1997/98 nicht weiter verfolgt. Die hauptsächlichen Gründe hierfür lagen, den ausgewerteten Quellen zufolge, in der relativ langen Verfahrensdauer bis zur Verabschiedung einer neuen Konvention und dem ungewissen Ausgang eines Versuches, eine neue Konvention zu verabschieden oder die bestehende von 1972 in entsprechender Weise abzuändern.[30] Stattdessen wählte die UNESCO-Administration den einfacheren Weg, zunächst nur ein *Programm* zum Schutz immaterieller Traditionen vorzubereiten. Ende 1998 wurde das Masterpieces-Programm von der UNESCO-Generalversammlung verabschiedet. In der ersten Proklamationsrunde 2001 wurden 19 kulturelle Traditionen und kulturelle Räume ausgezeichnet, darunter der Jemaa el Fna. Juan Goytisolo war der erste Vorsitzende einer kosmopolitisch, aus Kunstschaffenden, Wissenschaftlern und Kulturpolitikern zusammengesetzten Jury, die mit der Auswahl der eingereichten Dossiers durch die UNESCO beauftragt wurde. Die 2003er Konvention zum Schutz immateriellen Erbes nahm im, Vergleich zum Masterpiece-Programm gerade in formaler Hinsicht und den durch sie begründeten Institutionen, eine weitgehende Angleichung an die Standards der Welterbekonvention von 1972 vor. Beispielsweise obliegt die Auswahl der kulturellen Traditionen, die auf die neue Repräsentative Liste des immateriellen Erbes eingeschrieben werden sollen, nun einem intergouvernementalen Komitee aus dem Kreis der Vertragsstaaten, und nicht einer durch den UNESCO-Generaldirektor berufenen Jury. Auf einige, teilweise als problematisch empfundene Schlüsselbegriffe der 1972er Welterbekonvention wurde bei der Konvention zum immateriellen Erbe bewusst verzichtet. So wird von den einzuschreibenden Traditionen kein „außergewöhnlicher universeller Wert" („oustanding universal value") gefordert, sondern im Konventionstext lediglich eine „Repräsentativität" der Gesamtliste für das immaterielle Erbe der Menschheit. Auch wurde der Begriff der Authentizität, der für die Einschreibung von Denkmälern und Stätten auf die klassische Welterbeliste ein wichtiges Kriterium darstellt, von einer UNESCO-Konferenz 2004 als ein denkbares Kriterium für die Auswahl des immateriellen Erbes verworfen.[31] Dieser Entschluss reflektiert die bekannten Schwierigkeiten, kulturellen Performanzen eindeutig eine Authentizität zu- oder abzuschreiben.[32]

heritage (unveröffentlichtes Dokument der marokkanischen Nationalkommission der UNESCO). Rabat, Paris 1997, 1.

30 Cf. Albert Sasson: Intervention du Représentant du Directeur Général. Redemanuskript, Consultation internationale sur la Préservation des Espaces Culturels Populaires, UNESCO. Marrakech 1997, 4.

31 Vgl. Yamato Declaration: Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage. International Conference on the Safeguarding of Tangible and Intangible Heritage. Nara/Japan 2004.

32 Vgl. z.B. Ingo Bartha: Ethnotourismus in Südmarokko. Touristische Präsentation, Wahrnehmung und Inszenierung der Berber (Maghreb-Studien, Bd. 15). Bayreuth 2006, 201; Julia Glesner: Theater für Touristen. Eine kulturwissenschaftliche Studie zum Tjapukai Aborginal Cultural Park, Australien. Münster 2002.

Der Jemaa el Fna und die UNESCO: eine sozialwissenschaftliche Interpretation

Die Fallstudie zu zentralen Etappen der Entwicklung des neuen UNESCO-Konzepts wurde in diesem Beitrag auch im Hinblick auf die Diskussion zur Regulierung globaler Konzepte und zur Interaktion globaler und lokaler Akteure und Institutionen angelegt. Man wird erwarten können, dass generelle Theorien zu globalen Institutionen am Beginn des 21. Jahrhunderts auch auf z.B. kulturpolitische Organisationen wie die UNESCO anwendbar sind.

Ein Großteil der Literatur zu globalen Organisationen und multilateralen Institutionen beschäftigt sich mit den wirtschaftspolitischen Giganten wie der Welthandelsorganisation, dem Internationalen Währungsfonds und der Weltbank, was aufgrund deren Bedeutung, die Maßnahmen dieser Institutionen für die Weltwirtschaft und das Alltagsleben großer Teile der Weltbevölkerung haben, verständlich ist; andere Internationale Organisationen werden hingegen nur unzureichend betrachtet.[33] Aus der Betrachtung bestimmter Organisationen ziehen die jeweiligen Autoren verallgemeinerte Schlussfolgerungen über die gegenwärtige Arbeit von internationalen Organisationen, die Regulierung von Globalisierung. So schreiben Bøås und McNeill, die internationale Organisationen insbesondere aus einem konstruktivistischen Blickwinkel betrachten, über die Entwicklung von Ideen in entsprechenden Organisationen:

„In order for ideas to be used in such organizations they must be translated into terms which can be operationalized. This, we suggest, (together with the importance of achieving consensus), tends to involve a process of 'depoliticization', and a tendency for economics to become the dominant discipline. In short, we suggest that ideas that challenge the conventional wisdom become distorted as a result of a series of related pressures; depoliticization and 'economization' [...]."[34]

Fasst man die verschiedenen Beiträge in Bøås und McNeill 2004 zusammen, so werden vor allem folgende Merkmale für die Genese und Institutionalisierung von Ideen in internationalen Organisationen postuliert: Operationalisierung und technokratische Umformung der ursprünglichen Idee, ihre (äußerliche) Depolitisierung und Ökonomisierung, ihre Umformung im Sinne einer größtmöglichen Akzeptanz und Versuch ihrer konsensual-hegemonialen Umsetzung, etwa durch eine Wahl und Besetzung von Begriffen, denen kaum jemand ernsthaft widersprechen kann (etwa „Good Governance").

Inwiefern treffen diese Vorstellungen auch auf die hier untersuchte Fallgeschichte zur Genese des Konzepts zum Schutz immateriellen Erbes zu? Die UNESCO ist keine wirtschaftspolitische globale Organisation, und man wird sie auch nicht zu den „most powerful multilateral institutions"[35] zählen können. Die Fallgeschichte zur Genese des UNESCO-Konzepts ist eine Fallgeschichte, die eher an der Peripherie als im Zentrum globaler Governanz und des internationalen Institutionengefüges angesiedelt ist. Sofern man bereit ist, Bøås und McNeill 2004 prinzipiell zu folgen, kann man plausibel vermuten, dass einige der Elemente, die von beiden Autoren für die Genese und Entwicklung von Ideen in internationalen Institutionen

33 Ähnlich auch Pierre Senarclens: International organisations and the challenges of globalisation. In: International Social Science Journal, Jg. 170, 2001, 509-522, hier: 510.

34 Morten Bøås und Desmond McNeill: Introduction. Power and ideas in multilateral institutions: towards an interpretative framework. In: Dies. (Hg.): Global Institutions and Development. London 2004a, 1-13, hier: 212.

35 Vgl. Bøås und McNeill 2004 (wie Anm. 11), 212.

postuliert werden, auf das Konzept der UNESCO zum Schutz immateriellen Erbes zutreffen, andere Elemente jedoch nicht. Auch in der Entstehungsgeschichte des UNESCO-Konzepts zum Schutz immateriellen Erbes sind explizit die Bemühungen um Operationalisierung und damit einhergehend eine technokratische Umformung der ursprünglich vorhandenen Idee erkennbar. Eine an die UNESCO herangetragene Fragestellung wie die des Schutzes des Jemaa el Fna wird durch ihre Generalisierung/ Verallgemeinerung und durch das Aufstellen von Regularien, welche an die als bewährt gewerteten Regularien der Welterbekonvention von 1972 anknüpfen, auf eine für die UNESCO handhabbare „Normalform" gebracht und damit durch die Organisation angeeignet. Eine explizite Depolitisierung der Idee des Schutzes immateriellen Erbes ist durch die UNESCO-Maßnahmen nicht zu erkennen; eher erfahren bestimmte kulturelle Praktiken eine bisher nicht bekannte politische Bedeutung.

Von einer umfassenden „Ökonomisierung" der Idee infolge ihrer Aneignung durch die kulturpolitische Organisation UNESCO kann keine Rede sein. Die UNESCO versteht die Proklamation der Masterpieces als einen Beitrag zu ihrem Schutz vor – insbesondere ökonomischen – Modernisierungsprozessen. Ein gewisses Element von Ökonomisierung lässt sich in das UNESCO-Konzept insofern hinein interpretieren, als sich die Staaten, die entsprechende Anträge zur Anerkennung kultureller Traditionen durch die UNESCO stellen, einen möglichen Imagegewinn in der Außendarstellung und für die touristische Vermarktung ihres Landes erhoffen können. Aus der Handlungslogik der UNESCO wäre eine solche ökonomische Aufladung der Idee des Schutzes immateriellen Erbes allerdings kein Selbstzweck, sondern allenfalls ein Mittel, um nationalen und lokalen Akteuren einen weiteren Anreiz zu einem Schutz lokaler und regionaler kultureller Vielfalt zu setzen.

Die hier untersuchte Institutionalisierung eines Konzepts zum Schutz immateriellen Erbes lässt sich derart interpretieren, dass die kulturpolitische Organisation UNESCO statt einer Ökonomisierung – wie bei wirtschaftspolitischen Organisationen – eine Art Hochkulturalisierung von Objekten vornimmt; traditionelle kulturelle Praktiken erfahren in dem hier untersuchten Beispiel durch ihre Auszeichnung eine quasi hochkulturelle Aufladung. Darauf verweist der von der UNESCO bisher verwendete Begriff des Masterpiece/ chef d'œuvre, der an gängige Vorstellungen der Schöpfung hochkultureller Kunstwerke durch einen in der Regel individuellen Künstler, Schriftsteller, Baumeister etc. anknüpft.[36]

Wenn die UNESCO lokale kulturelle Traditionen als „Erbe der Menschheit" auszeichnet, dann benutzt sie einen anschlussfähigen Begriff, der an die Welterbeliste der 1972er Konvention erinnert. Der Begriff ist sicher geeignet, einen Konsens in der Staatengemeinschaft und in den jeweiligen Regionen über die Notwendigkeit des Schutzes immaterieller Traditionen zu erleichtern. Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass diese Begriffswahl nicht auf explizit strategische Überlegungen der UNESCO, sondern auf die Intuition Juan Goytisolos zurückgeht.

Die Ausnahmegeschichte, wie die der hier erzählten Genese internationaler Schutzkonzepte, aufgrund der Betroffenheit über die potentielle Bedrohung zunächst einer einzigen Lokalität, des Jemaa el Fna, passt kaum in das Klischee-Bild globaler Institutionen, die ihre Konzepte aus abgeschotteten *Think Tanks*, gemäß den Interessen der mächtigsten Mitgliedsländer,

36 Damit wirkt der Begriff des Masterpiece in Bezug auf die meisten von der UNESCO proklamierten Objekte des immateriellen Erbes als völlig inadäquat. In der Konvention zum Schutz immateriellen Erbes verzichtet die UNESCO bewusst auf eine weitere Verwendung dieses Begriffs.

und aus deduktiven, womöglich neoliberalen ideologischen Überlegungen gewinnen.[37] Das Klischee wird damit nicht als in jedem Fall unzutreffend widerlegt. Die Ausnahmegeschichte zeigt zumindest, dass auch andere Formen der Produktion globaler Konzepte möglich sind, nämlich hier entlang einer „Lokal-Global-Achse".[38] Internationale Organisationen, auch solche des UN-Systems, unterscheiden sich hinsichtlich ihrer je eigenen Organisationskultur, welche sich insbesondere über ihre zentralen Sekretariate und ihre Leitungspersonen vermittelt.[39] Die UNESCO ist dabei eine jener internationalen Organisationen, die dafür bekannt ist, dass sie den sogenannten „globalisierungskritischen" Stimmen und traditionell jenen der „Dritten Welt" Raum gibt und sich jüngst, etwa mit der Verabschiedung einer Konvention zum Schutz kultureller Vielfalt, auch explizit gegen Tendenzen einer kulturellen Homogenisierung der Weltgesellschaft wenden wollte.[40] Es ist sicher kein Zufall, dass sich die geschilderte Ausnahmegeschichte zur Genese einer neuen Form internationaler Regulation bei einer Organisation mit dem Selbstverständnis der UNESCO ereignen konnte.

Es waren jedoch nicht die Betroffenen selbst, die 1996 ihre Stimme gegen ein Bedrohungsszenario erhoben, sondern ein mit den Betroffenen vertrauter international bekannter Schriftsteller, der seine Reputation und seine Kontakte zur Anregung der UNESCO-Bemühungen einsetzte – in Bourdieu'scher Sprache formuliert: unter Umwandlung seines kulturellen Kapitals in soziales und politisches Kapital. Damit verweist die Fallgeschichte einerseits auf die potentielle Bedeutung kosmopolitischer Intellektueller in Globalisierungsprozessen, die möglicherweise ein gewisses Gegengewicht gegen, wie dies neo-gramscianische Ansätze behaupten, die tendenziell uniformen Ideen einer sich herausbildenden globalen Managerkaste[41] setzen können. Auch andere globale Institutionen beziehen in die Entwicklung ihrer Konzepte externe Akteure, Akademiker und Forschungsinstitute mit ein, doch geschieht dies in der Regel wohl – wie es McNeill am Beispiel des Sozialkapital-Konzepts der Weltbank verdeutlicht[42] – auf *Einladung* der entsprechenden Institution, oder es wird dabei routiniert insbesondere auf Kontakte zu Akademikern US-amerikanischer Universitäten und Institute zurückgegriffen.[43] Auch hierin vermittelt die Fallgeschichte ein anderes Bild: Einerseits in der Anregung des UNESCO-Konzepts durch den unabhängigen Intellektuellen und Kosmopoliten Goytisolo. Andererseits in den Besetzungen der Jurys zur Auswahl der Masterpieces, die durch profilierte Künstler/innen, Kulturwissenschaftler/innen und Politiker/innen geprägt wurden, welche differente geographische Räume und auch Kulturen repräsentieren konnten und sich allerdings in ihren meist kosmopolitischen Biographien wieder trafen.[44]

37 Vgl. Bøås und McNeill 2004a (wie Anm. 33), 206.

38 Vgl. Michael Berndt und Detlef Sack: Nike-Kampagne und Nation. Globale Politik zwischen Partizipation, Demokratie und Globalisierung. Einleitung. In: Dies. (Hg.): Glocal Governance? Voraussetzungen und Formen demokratischer Beteiligung im Zeichen der Globalisierung. Wiesbaden 2001, 11-26, hier: 12.

39 Vgl. Senarclens 2001 (wie Anm. 33), 515.

40 Im Vorfeld der jüngsten Verabschiedung der UNESCO-*Konvention zum Schutz kultureller Vielfalt* hat sich übrigens die UNESCO Forderungen von Seiten der US-Regierung, ihres derzeit wieder größten Beitragszahlers, eine entsprechende Konvention nicht zu verabschieden oder die Vorlagen deutlich abzuschwächen, erfolgreich widersetzt (vgl. Roland Bernecker: Zur Genese eines Völkerrechtsvertrags (zum Schutz kultureller Vielfalt, T.S.). In: UNESCO heute, 2005, H. 1, 5-11, hier: 9).

41 Vgl. Bøås und McNeill 2004a (wie Anm. 33), 218.

42 Vgl. Desmond McNeill: Social capital and the World Bank. In: Morten Bøås und Desmond McNeill (Hg.): Global Institutions and Development. Framing the World? London 2004, 108-123, hier: 111.

43 Senarclens 2001 (wie Anm. 32), 516f.

44 Cf. z.B. UNESCO 2001 (wie Anm. 3), 28-32.

Anhand der Person Goytisolos wurde im vorliegenden Beitrag der Begriff des skalar hybriden Akteurs eingeführt. Gewissermaßen in seiner Person wurde der Brückenschlag von der lokalen Marrakecher Ebene zur globalen Welt der Kulturpolitik vollzogen. Es könnte nun die Frage gestellt werden, ob der Begriff des skalar hybriden Akteurs losgelöst von der Fallgeschichte und der Person Goytisolos Sinn machte. Für Geertz[45] ist die enge Kopplung eines sozial- bzw. kulturwissenschaftlichen Begriffs an eine bestimmte Episode, an eine bestimmte Untersuchung und ihre Interpretation, kein Negativkriterium, sondern diese scheint ihm geradezu als ein typisches Merkmal ethnographischer Forschung und darauf aufbauender sozial- bzw. kulturwissenschaftlicher Theoriebildung. Der Begriff definiert nun nicht unbedingt eine neue „Klasse" relevanter Akteure in Globalisierungsprozessen, verweist aber auf die Möglichkeiten, die singuläre Akteure darin haben können. Ein entsprechender Lokal-Global-Nexus[46] – auf den allerdings der Begriff der skalaren Hybridität im strengen Sinne nicht zutrifft – kann in anderen Fällen z.B. durch Allianzen von lokalen und globalen Nichtregierungsorganisationen vollzogen werden.[47]

Die verwobenen Geschichten um die Proklamation des Jemaa el Fna und die Entstehung einer neuen internationalen Konvention zeigen exemplarisch die Möglichkeiten der Themenfindung in einer sich herausbildenden globalen Netzwerkgesellschaft: Themen können – zumindest unter bestimmten Bedingungen, wie sie für die Fallgeschichte herausgearbeitet wurden – aus lokalen Zusammenhängen herausgespült werden und in recht kurzer Zeit die Agenden internationaler Organisationen und internationaler Diplomatie mitbestimmen. Die Fallstudie verweist damit auch auf die Nicht-Linearität,[48] die Nicht-Vorhersagbarkeit von Globalisierungsprozessen und ihre scheinbaren Paradoxien, wenn eine globale Organisation lokale Traditionen schützen möchte.

45 Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur (orig. 1973). In: Ders. (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main 1983, 7-43, hier: 36f.

46 Chadwick F. Alger: Perceiving, analysing and coping with the local-global nexus. In: International Social Science Journal, Jg. 117, 1988, 321-340.

47 Vgl. dazu den programmatischen Titel von Johan Galtung: The peace movement. An exercise in micro-macro linkages. In: International Social Science Journal, Jg. 117, 1988, 377-382.

48 Andreas Wimmer: Globalisierungen Avant la Lettre. Isomorphisierung und Heteromorphisierung in einer vernetzten Welt. In: Sociologus, Jg. 53, 2003, 1-41, hier: 7.

‚Agriturismo' in der Toskana

Kulturelles Erbe als touristisch vermarktbare Ressource und idealisierendes ‚Gegenwelt'- Angebot

Daniella Seidl

„Der Agrotourismus in Italien. Eine Ressource für die Zukunft. In Italien kann der Landtourismus auf einen wirklich außergewöhnlichen Landschafts- und Kunstschatz rechnen, um sich als bedeutende Wirtschaftstätigkeit zu behaupten"[1], so wirbt der Verband der ‚Agriturismo' –Betriebe in seinem offiziellen deutschsprachigen Führer.

Am Beispiel des ‚Agrotourismus' in der Toskana möchte ich in meinem Beitrag die touristischen Verwertungs- und Umnutzungsprozesse kulturellen Erbes betrachten. ‚Agriturismo'-Ferien bieten städtischen internationalen Urlaubern auf agrarischen Betrieben die Möglichkeit, in individuellem Rahmen am kulturellen Erbe der Region zu partizipieren. Die historische Bausubstanz und die landwirtschaftlichen Traditionen des Wein- und Olivenanbaus werden hierbei als kulturell aufgeladene Elemente für ein touristisches Angebot gestaltet, in dem die Vorstellungen von ‚Authentizität' und rückwärtsgewandten ruralen Idyllen materialisiert und konsumierbar gemacht werden.

Der Begriff ‚Agriturismo' ‚oder auch ‚Agrotourismus' in seiner deutschen Übersetzung, entstand in Italien mit der Gründung der ‚Associazione Agrituristica' der ‚Agriturist' durch die landwirtschaftliche Vereinigung ‚Confagricoltura', im Jahr 1965 und formierte sich in breiterem Ausmaß in den 1980er und vor allem 1990er Jahren als staatliches und durch EU Gelder subventioniertes Programm.[2] Dessen Maßnahmen setzten sich zum Ziel, der Landflucht entgegen zu wirken und über eine weitere Einnahmequelle im Tourismusbereich die Existenzgrundlage der Landwirte zu sichern und so ihren Verbleib in den ländlichen Gebieten zu gewährleisten. Die Abwanderungsbewegung in Italien war Folge der Anfang der 1960er Jahren erfolgten Aufhebung der ‚Mezzadria', des hier vorherrschenden Systems der Halbpacht. Diese Agrarreform erfüllte zwar die seit dem 19. Jahrhundert betriebene Forderung der Pächter nach vollständigem Eigentum, doch meist reichten deren Einnahmen nicht aus, das bisher gepachtete Land zu erwerben. Auch das zeitgleich einsetzende italienische Wirtschaftswunder verminderte die Nachfrage nach landwirtschaftlichen Arbeitskräften und erhöhte das Arbeitsangebot im städtischen Industrie- und Dienstleistungssektor. In der Toskana verließen in den 1970er Jahren 90% der ‚Mezzardi' ihre Höfe, rund 100.000 landwirtschaftliche Anwesen verwaisten.[3]

Grundlage für den Ausbau des ‚Agriturismo'- Konzeptes bildete ein Gesetz von 1985, das die einzelnen Regionen ermächtigte, ihrer spezifischen Situation angepasste Bestimmungen zu erlassen und somit mittels Subventionen oder Darlehen die Landwirte zu unterstützen. [4]

1 Touring Club Italiano (Hg.): Italien. Ferien auf dem Lande. Milano 2003, 6.

2 http://www.agriturist.it/agriturist.php?IdCategoria=4&IdSottomenu=56&IdSottoSottoMenu=344 (Zugriff:10.12.2007).

3 Dörrenhaus, Fritz: Villa und Villegiatura in der Toskana. Eine italienische Institution und ihre gesellschaftsgeographischen Folgen. Wiesbaden 1979, 54-63.

4 http://www.italtrade.com/countries/europe/germany/neues2.htm#2 (Zugriff: 10.12.2007).

Diese Programme richten sich explizit an die Inhaber von landwirtschaftlichen Betrieben und ihre Familien, sind aber mit strengem Auflagen und Kontrollen versehen. Um den Verfall agrarischer Bausubstanz entgegen zu wirken, werden keine Neubauten subventioniert; die landwirtschaftliche Arbeit muss Haupterwerb bleiben, die Feriengastbetreuung soll sich dieser unterordnen. Die Abgrenzung zum Hotelbetrieb ist bewusst gezogen: ‚Agrotourismus' ist nicht für Tages- sondern für saisonale Feriengäste konzipiert. Dennoch ist die Bandbreite groß, für die Beherbergung der Touristen in den Bauernhöfen stehen Gästezimmer, Ferienwohnungen oder -häuser aber auch Campingplätze zur Verfügung. Die Versorgung durch eigene Produkte und deren Verkauf an die Gäste bildet eine wichtige Säule des Konzeptes. Auf den Einspruch der Gastronomielobby hin, wurde allerdings eine Verpflegung nur für solche Gäste erlaubt, die länger als drei Tage bleiben. Viele Betriebe bieten keine festen Mahlzeiten an, stellen jedoch ihre eigenen Produkte zur Verfügung, die in den Ferienwohnungen selbst zubereitet werden können. Einen weiteren Schwerpunkt bilden Freizeitangebote im Rahmen der Betriebe: Diese umfassen meist Sportmöglichkeiten wie das Bereitstellen von Fahrrädern oder Reitpferden sowie kulturelle Angebote wie Kochkurse, geführte Ausflüge oder auch die Möglichkeit zur Mitarbeit auf dem Hof. Dennoch ist ‚Agrotourismus' nur in Teilen mit dem Konzept „Ferien auf dem Bauernhof"[5] gleich zu setzten, da es sich bei den ‚Aziende Agrituritiche' nicht um Viehwirtschaft betreibende sondern um Wein und Öl anbauende Betriebe handelt.

Allerdings wirbt der Verband ‚Agriturist' in deutschen Reisemagazinen durchaus vergleichend:

„Urlaub auf dem Bauernhof alla toskana: Statt frischer Kuhmilch gibt's hausgemachten Chianti, im Garten wachsen Safran und Oliven statt Kartoffeln, und geschlafen wird nicht im Strohsack, sondern im antiken Hochzeitsbett."[6]

Die strengen Auflagen der Anfangsjahre weichen jedoch immer mehr auf. Unter dem Label ‚Agrotourismus' entstehen heute auch touristische Anlagen, die nicht mehr staatlichen Förderungen unterliegen. Diese zumeist nur mit dem Etikett ‚Agriturismo' versehenen hotelähnlichen Häuser werben mit Hochglanzprospekten und ihre Bandbreite reicht von ökologisch bewirtschafteten Höfen mit angegliederten Ferienappartements bis hin zu herrschaftlichen Anwesen in historischen Gebäuden mit Wellnessbereich mit hohem Komfortanspruch.

Über die Hälfte aller offiziell geförderten ‚Agriturismo'- Betriebe in Italien befinden sich in der Region Südtirol, Umbrien und vor allem in der Toskana,[7] auf die ich mich hier beziehen werde.

Implizit ist dem staatlich subventionierten ‚Agrotourismus'-Konzept von Beginn an die Erhaltung kulturellen Erbes bezogen auf agrarische Gebäude und Anbaumethoden. Explizit zielt dies Konzept jedoch in den letzten zwei Jahrzehnten auch bedingt durch die EU Förderpolitik auf den Erhalt der ‚Kulturlandschaft' Toskana im Sinne einer Konstruktion von Region mit ihren typischen Elementen und Produkten.

5 Vgl: Pöttler, Burkhard, Kammerhofer- Aggermann, Ulrike (Hg.): Tourismus und Regionalkultur.(Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg). Wien 1994.

6 Geo Saison Extra: Toskana 2006. Ferien in der Fattoria. Hamburg 2006, 111-119, hier:111.

7 Touring Club Italiano 2003 (wie Anm. 1) 7.

Diese ‚Kulturlandschaft' kann hierbei als eine ästhetische Formierung in der „die Kultur zum Raum kommt"[8] gesehen werden. Im Prozess von „agricultur to culture"[9], vom Land zur Landschaft, „lösen Akteure unterschiedlichster Motivation aus der Gesamtheit der Lebenswirklichkeit ‚privilegierte Ausschnitte' heraus und versehen sie mit Status und Wert"[10]. Diese Versatzstücke erscheinen in einem „ neuen, künstlichen präparierten Zusammenhang, der dem Betrachter das Wertvolle im Sinne von Einmalig-Einzigartigen vermittelt."[11] Aus dem ehemals rückständigen Bauernland Toskana ist so eine touristisch vermarktbare ‚Kulturlandschaft' mit typisierenden Elementen hervorgegangen.

Der touristische Blick auf die Region ist hierbei nicht nur auf das Hochkulturerbe der Renaissance -Architektur und -Kunst bezogen, sondern meint auch immer die Landschaft und agrarische Kultur. Diese zweifache Bedeutungsfirmierung von ‚Kulturlandschaft' bildet sich auch in den Vermarktungsstrategien des ‚Agrotourismus' ab:

„Die Toskana hat verschiedene Gesichter. Von der Toskana kennen Sie wohl die Städte der Kunst, die Geschichte, die berühmten Menschen und ihre Werke. Kennen Sie auch ihre Landschaft und die ehrliche Gastfreundschaft der Toskaner, um dort Urlaub zu machen? Die toskanische Landschaft ist ein ganz besonderes Naturgebiet, wo die jahrhunderte lange Anwesenheit des Menschen die Umrisse der Hügel modelliert hat. [...] Dank dem ‚Agriturismo' in der Toskana werden sie ein Land und eine Landschaft erfahren, die einzigartig in der Welt ist."[12]

Im Prozess globaler Transformationen wird ‚Region' zur symbolisch hoch aufgeladenen Konstruktion. Re-Lokalierungstrategien vollziehen sich hierbei maßgeblich über Tradition betonende Bilder, die jedoch in neue Bedeutungszusammenhänge gestellt werden. Barbara Kershenblatt-Gimblett bezeichnet den Kulturerbeprozess als „eine neue Form kultureller Produktion der Gegenwart, die sich auf die Vergangenheit rekurriere"[13]. Dieser Mechanismus gilt nicht nur für Weltkulturerbe, sondern muss auch auf den Prozess des Regionen-Labellings bezogen werden. Die Umdeutungen von kulturellen Elementen sind hierbei besonders für den Tourismusbereich virulent.

Die ländliche Toskana wird heute nicht nur als eine traditionelle ‚Kulturlandschaft' sondern auch als ‚kulinarische Region' vermittelt, die durch spezifische Produkte wie Wein und Öl symbolisiert und vermarktet wird. „Foods do not simply come from places, organically growing out of them, but also make places as symbolic constructs, being deployed in the discursive construction of various imaginative geographies."[14]

---

8 Tschofen, Bernhard: Vom Geschmack der Regionen. Kulinarische Praxis, europäische Politik und räumliche Kultur – eine Forschungsskizze. In: Zeitschrift für Volkskunde. 2007,II, 169- 197, hier: 180.

9 Rolshoven, Johanna: Depopulation and Reterritorialisation in Peripheral Regions: New Social Spaces in the South of France, 4 .Online unter: www.ipk.unizh.ch/studium/ download/rolshoven_mobility.pdf (Zugriff : 09.12.07).

10 Bendix, Regina: Kulturelles Erbe zwischen Wirtschaft und Politik: Ein Ausblick: In: Hemme, Dorothee, Tauschek, Markus, Bendix, Regina (Hg.): Prädikat „Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Berlin 2007, 337-357, hier: 340.

11 Ueli Gyr: Touristenverhalten und Symbolstrukturen. In: Pöttler, Burkhard, Kammerhofer –Aggermann, Ulrike (Hg.): Toursimus und Regionalkultur. Wien 1994, 41-57, hier: 44.

12 http://www.agriturismo.regione.toscana.it/index-ted.htm (Zugriff: 10.12.2007)

13 Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. Theorizing Heritage. In: Ethnomusicology 39, 1995. 367-380, hier: 369.

14 Cook, Ian, Crang, Phillip: The World on a Plate: Culinary Culture, Dislacement and Geographical Knowledges. In: Journal of Material Culture 1, 1996, 131-153, hier: 140.

In diesem konstruierenden Prozess werden nicht nur Produkte mit Regionalitätszuschreibungen aufgeladen und somit einer symbolischen Wertsteigerung unterzogen, sondern es wird auch die Region selbst als spezifisches Format mitproduziert. Diese so figurierten Räume erweisen sich als ein bedeutsamer Standortvorteil im Wettbewerb der konkurrierenden Regionen, der nicht nur auf Zuschüsse innerhalb der EU-Förderpolitik sondern vor allem auf die Chance der Vermarktung als touristische Räume gerichtet ist.

Region und Produkt sind nahezu austauschbar geworden. „Wenn Regionalität zu einem Kriterium von Konsumentscheidungen gemacht wird, werden Herkunft und Nähe kommodifiziert. Also selbst zu einer Ware gemacht."[15] Nicht von ungefähr verschwimmen Kulturreise und Produktplacement immer mehr miteinander. Kein Toskana-Reiseführer verzichtet heute auf angebliche Insidertipps zu besonderen Weingütern, Trattorien oder ‚Agriturismo'-Betrieben mit regionaltypischen Produkten, wie diese umgekehrt mit den und für die ‚hochkulturellen Stätten' ihrer Umgebung werben. Das regionale Produkt fungiert hierbei als pars pro toto, über beiden wird der Filter des ‚Authentischen' und ‚Traditionellen' gelegt.

In der marktstrategischen Vermittlung der Toskana als eines touristischen Raumes werden kulturelle und kulinarische Elemente verwoben, und als Kristallisationspunkt beider Zuschreibungen fungiert die agrarische Kultur. Besonders im Agrotourismus', der gerade diese Elemente als touristische Dienstleistung zu vereinen scheint, werden Handlungs- und Erfahrungsanleitungen für die Region Toskana entworfen und damit festgeschrieben.

Aber nicht nur Vermarktungsstrategien der Produzenten, auch die Konsumenten selbst tragen Erwartungen und Vorstellungen an die Region heran. Wie Bernhard Tschofen anmerkt, laufen die unterschiedlich motivierten Konstruktionsprozesse der verschiedenen Akteure, nicht unabhängig von einander ab, sondern gestalten sich als komplexe Aushandlungsprozesse, in der „Region als Set von Diskursen und Praktiken"[16] hergestellt wird.

Die Touristen knüpfen an vermittelte Bilder und Vorstellungen der Region, fordern diese jedoch auf spezifische Art und Weise ein. Die Toskana bedient mit ihrem Image als einer traditionellen und ländlichen Region die Sehnsucht nach dem ‚guten', einfachem Leben und dem Wunsch nach den regionalen, als ‚ehrlich' konnotierten regionalen Produkten. ‚Authentizität' bildet hierbei den Schlüsselbegriff für den Wunsch nach dem Erleben von ruralen, rückwärtsgewandten Idyllen. Besonders im ‚Agrotourismus' lassen sich diese idealisierenden Authentifizierungswünsche sinnlich erfahrbar machen. Hier wird das kulturelle Erbe den Bedürfnissen von städtischen Nord- und Mitteleuropäern angepasst, die ländliche Kultur in ihrer Ferienzeit erleben und an ihr teilhaben wollen. Trotz der augenscheinlichen Angebotsvielfalt ist allen ‚Agriturismo' -Betrieben zu Eigen dass sie mit der Anmutung des ‚Einfachen', ‚Alten' und ‚Echten' versehen sind. Sie beinhalten Inszenierungen von rückwärtsgewandten Imaginationen als ‚Gegenwelt'-Angebot für ihre städtische und internationale Klientel.

Die Erfolgsgeschichte des ‚Agriturismo' beginnt in den 1980er Jahren. Er bildete ein neues touristisches Format, das mit der Tendenz zum ‚sanften', ‚alternativen' oder ‚nachhaltigen' Tourismus als Gegenbewegung zum sich immer mehr ausbreitenden Massentourismus und des gesteigerten Bewusstsein seiner Folgen Hand in Hand geht.[17]

15 Ehrmann, Ulrich: Regionalprodukte. Vernetzung und Grenzziehung bei der Regionalisierung von Nahrungsmitteln. Stuttgart 2005, 302.

16 Tschofen 2007 (wie Anm. 8), 186.

17 Henning, Christoph: Reiselust. Touristen, Tourismus und Urlaubskultur. Frankfurt a. M./ Leibzig 1997, 20-23.

Zeitgleich erhält mit der Wiederaufnahme bürgerlicher Bildungs- bzw. Kulturreisen nach Italien das Land selbst einen touristischen Aufschwung. Diese andere Wahrnehmung, die sich nicht mehr, wie in den 1960er Jahren, auf die Adria-Küste richtet, nimmt das ländliche Italien in den Blick. Reisen in die Toskana werden zum neuen Statussymbol, durch die sich eine spezifisch soziale Gruppe vom Massentourismus abheben kann. Die Kenntnis der regionalen Kultur und Küche, im Sinne eines ‚Kulturguts', avanciert zum Distinktionsmittel.[18]

Das ‚Agrotourismus'-Konzept, das die Individualität sowohl der Bereisten als auch der Reisenden betont, eignet sich im hohen Maße um aktuelle Differenzierungs - und Distinktionstendenzen innerhalb des Tourismusbereiches zu bedienen. Hier können verschiedenste Facetten touristischer Erlebniswelten - wie das einfache naturnahe Leben beim Olivenernten oder das exklusive ‚dolce far niente' in opulent ausgestatteten Herrenhäusern mit Pool und Weindegustationen - im individuellem Rahmen erfahren werden.

Touristische Räume bilden nicht nur gerichtete Inszenierungen von Produzenten für Konsumenten, sondern sie sind immer auch „Repräsentationen des Statischen. Sie situieren sich somit in einem dialektischen Spannungsfeld zwischen Tatsächlichem und Gewünschtem"[19].

Diese „Geographien des Imaginären"[20] können nicht in einem Vakuum entstehen, sie bedürfen immer noch der konkreten Verortung. Sie knüpfen an der Potenzialität des spezifischen Ortes an und bedienen sich des „Präsenzeffekts der Dinge und Orte"[21]. Nur so können konkrete Materialität und idealisierende Imagination sinnvoll in einander greifen. Besonders durch die sinnliche und haptische Qualität von Dingen kann Atmosphäre erzeugt und Bedeutung transportiert werden.

Die Transformierungen und Umdeutungen von ‚traditioneller' agrarischer Kultur im ‚Agrotourismus' lassen sich im Besonderen an materieller Kultur festmachen. Die Dinge werden so zu symbolisch aufgeladenen Versatzstücken. Elemente agrarischer Wohn- und Arbeitskultur können hierbei in ihrer ursprünglichen Funktion verbleiben und nur durch ihre veränderten Kontexte auf neue Bedeutungszusammenhänge verweisen. Beispielweise werden traditionell in den Bauernhäusern verwendete Materialien wie Cotto-Bodenplatten, Eichenholzmöbel oder offen liegende Holzdecken mit ihren Gebrauchsspuren belassen und bewusst in Szene gesetzt, um so die Patina ‚authentischer agrarischer Kultur' zu transportieren. Aber es können auch agrarische Gerätschaften aus ihrem ehemaligen Gebrauchskontext herausgelöst zum Dekorationselement werden, indem zum Beispiel landwirtschaftliche Maschinen im Umfeld des Hauses mit Zierpflanzen bestückt werden. Die Dinge können aber auch im Sinne einer ‚bricolage' in andere Funktionen ein- und zusammengefügt werden; in einem von mir untersuchten ‚Agriturismo'-Betrieb sind die Deckenlampen aus irdenen Wasserkannen gebaut. Oder es werden Imitate traditioneller Elemente anderen Funktionen angepasst, wie das zum Beispiel bei der Verwendung der Form einer Schüssel oder eines verkleinerten Viehtrog als Waschbecken in den Bädern der Fall ist. In den touristisch genutzten Räumen soll durch derartige Transformationen die Atmosphäre von ‚Tradition' und ‚bäuerlicher Einfachheit' erzeugt werden.

18 Schönau, Birgit: Der Kult um Italiens Küche. In: Siebenmorgen Harald (Hg.): Wenn bei Capri die rote Sonne. Die Italiensehnsucht der Deutschen im 20.Jahrhundert. Karlruhe 1997, 188-192, 191.

19 Rolshoven, Johanna: Region und Regionalkultur. Räume mobiler Alltagskulturen, 44. Online unter: www.ipk.unizh.ch/studium/ download/rolshoven_mobility.pdf (Zugriff 09.12.07).

20 Henning 1997 (wie Anm. 17), 95.

21 Tschofen 2007 (wie Anm. 7), 194.

Die Umwertung und Umnutzung bezieht sich aber nicht nur auf Gegenstände, auch die ehemaligen Arbeitsmittel Esel oder Pferde werden als dekorative Elemente in die Inszenierung mit einbezogen, oder erhalten eine neue Funktion als Freizeitangebot.

Eng verbunden mit den agrarischen Herstellungsmethoden sind die im ‚Agrotourismus' verwendeten Praxen der Interaktivität, mit der auch geworben wird:

„Wir wollen unseren Gästen die Landwirtschaft näher bringen, denn die Agricultura ist eine wichtige und edle Arbeit. [...] Wenn Sie wollen, können Sie morgen im Weinberg mithelfen. Kommen Sie mit mir in den Hühnerstall?" [22]

Angebote zur Mithilfe bei der Oliven-Erntearbeit oder der Weinlese bedienen den Wunsch der Gäste nach einer temporären Partizipation an der traditionellen agrarischen Kultur. Die ‚Gegenwelt' kann hier mit allen Sinnen erfahren werden, besonders die Möglichkeit zur Mitarbeit bei der landwirtschaftlichen Produktion eröffnet eine breite sinnliche Dimension. Die Flasche Wein oder Öl, deren Entstehensbedingungen erfahrbar gemacht wurden, kann nicht nur mithergestellt und dann konsumiert, sondern zudem noch gekauft werden.

Die aus dem Ferienort mitgebrachten Produkte dienen nicht nur als Erinnerungs- sondern auch als Beweisstück. Hier vollzieht sich die „Authentifizierung durch die Bezeugung von Nähe"[23]. Die konkrete Lokalisierungsmöglichkeit der Produkte erlaubt es, in einer als entfremdet empfundenen globalisierten Waren-Welt einen eigenen Beitrag zum Erhalt regionaler Kultur zu leisten. ‚Agritourismus' bildet nicht nur ein Gegenangebot zum Massentourismus sondern beinhaltet immer auch einen romantisierenden ‚Rettungsgedanken'.

Man könnte jetzt dieser Form des Tourismus wegen seiner Musealisierungstendenzen, seiner Showeffekte im Sinne einer ‚Eventkultur' - den letztendlich ist der Tourist im Weinberg nur Staffage - vorwerfen, er treibe die immer wieder angeprangerte ‚Kolonialisierung' der Toskana durch Fremde voran: Wird diese Region so zum ‚Erlebnispark'[24] für internationale Touristen? Die agrarische Realität bietet sich augenscheinlich von allen störenden Elementen bereinigt dar, oder diese sind zumindest auf die ‚Hinterbühne' verwiesen. Die entlang der touristischen Erwartungen inszenierte Region hat sich in weiten Teilen diesem Blick angepasst und ist zu einer ‚Postkartenschönheit' kondensiert.

Man kann jedoch auch anders argumentieren: Nutzen die Italiener nicht vielmehr ihr kulturelles Erbe produktiv, um dieses für das 21. Jahrhundert zu erhalten? Durch die wechselseitigen Konstruktionsprozesse kann hier ein neuer ‚sozialer Raum' von Einheimische und Touristen entstehen. Die Potenzialität des Ortes wird für die unterschiedlichen Bedürfnisse genutzt und aktiv gestaltend in neue Bedeutungszusammenhänge transformiert.

Lutz Redecker hat diese Prozesse für das toskanische Dorf Monticchiello erforscht.[25] In seiner Lokalstudie entsprach der Wunsch nach traditioneller agrarischer Kultur nicht nur den Bedürfnissen der Besucher, auch die Einheimischen konnten durch die Fokussierung auf Tradition lokale Identität zurückgewinnen. Durch die von außen herangetragenen Erwartungen wurden bestehende Strukturen reaktiviert und ausgebaut; der Tourismus wurde zur Einnahmequelle und zum Standortvorteil im touristischen Wettbewerb, aber auch zum Identität

22 Rübesamen, Annette: Schönheit vom Lande. In: ADAC Reisemagazin (Hg.): Toskana. München 2006, 146-156, hier: 151.

23 Ermann 2005 (wie Anm. 15), 77.

24 Vgl. Hasse, Jürgen: Erlebnisräume. Vom Spaß der Erfahrung. Wien 1994.

25 Redecker, Lutz: Quo vadimus – oder: Vom neuen Leben in alten Häusern. Leben zwischen Deterritorialisierung und Reterritorialisierung in einem kleinen Ort in der Südtoskana. In: Voyage 2001,16-28.

stiftenden Faktor. Dies bezog sich sowohl auf die Aufwertung der eigenen Arbeit und die Identität als Landwirt als auch auf die Vermarktungschance der eigenen Produkte.

Die These der Überformung traditioneller Alltagskultur im Sinne einer Polarität von ‚guter Tradition' und ‚schlechter Modernität' des Anti-Tourismusdiskurses[26] erscheint unter diesen Überlegungen fragwürdig.

Das regional organisierte ‚Agrotourismus'-Konzept, das sowohl auf lokale Bedingungen und deren Fortbestand als auch auf ein individualisiertes Angebot für Touristen zielt, eröffnet Chancen für den Erhalt der regionalen Identität und Kultur. Die selektive Bereitstellung und Umwertung von kulturellem Erbe für den Tourismus kann als Option für die Zukunft genutzt werden, so lange dies in einem Aushandlungsprozess zwischen Bereisten und Reisenden vor Ort geschieht.

Abzuwarten ist, wie sich der ‚Agrotourismus' im Weiteren entwickelt: Wird sich dieses Konzept zur Erhaltung von kulturellem Erbe selbst konterkarieren und als ein weiterer Standarisierungsfaktor für die Region erweisen?

Die Toskana ist bereits von der Tourismusindustrie entdeckt worden. Der Konzern TUI hat das verlassene Dorf Castelfalfi südwestlich von Florenz mit 1100 Hektar Grund aufgekauft und baut hier unter dem Label ‚Toskana Resort Castelfalfi' verschiedene Hotels, einen Robinsonclub, mit Lokalkolorit versehene Restaurationen und Boutiquen, in denen regionale Produkte konsumiert und verkauft werden sollen. Hier soll der größte Golfplatz der Toskana entstehen sowie ein Ferienhaus-Resort in Gestalt eines traditionellen ‚borgo' im Einzelverkauf. Der Vertrieb der Immobilien ist bereits im vollen Gange, das gesamte Gelände soll 2009 eröffnet werden. Für das Projekt steht ein Gesamtetat von 250 Millionen Euro zur Verfügung.[27] „250 Millionen für ‚Ferien auf dem Bauernhof?" fragt sarkastisch eine Kultur-Journalistin in der ‚Zeit' im Juni 2007 und spricht vom Aufbau eines „Toskana-Disneylands".[28]

Aber auch die TUI argumentiert mit dem Erhalt kulturellen Erbes durch den Wiederaufbau dieses alten Dorfes und dem Schutz der umliegenden Kulturlandschaft. Selbstverständlich soll die Kirche saniert, die einheimische Landwirtschaft unterstützt und mit einbezogen werden. Die Nachhaltigkeit des Projektes wird durch die Verwendung von ökologischen Technologien hervorgehoben sowie durch die Schaffung von 300 regionalen Arbeitsplätzen. Montaione, die zuständige Gemeinde, hat ein Internet-Forum aufgebaut, in dem das Projekt kontrovers diskutiert werden kann. Noch ziehen Gemeinde und Großkonzern an einem Strang, soll doch hier ein ‚Vorzeigeobjekt' entstehen. [29] Doch die Stimmung in der Toskana gegen Tourismusprojekte dieser Großenordnung beginnt zu kippen, auch im oben erwähnten Monticchiello formierte sich eine Bürgerinitiative gegen eine neue Ferienhaussiedlung, die den Status des Weltkulturerbes des umliegenden Val d'Orcia aufzuheben droht. [30]

Kulturelles Erbe bildet in der Toskana eine Ressource, in der agrarische Kultur als gestaltetes ‚Gegenwelt'-Angebot in das 21. Jahrhundert produktiv transformiert werden, aber auch

26 Vgl: Hennig, Christoph: Touristenbeschimpfung. Zur Geschichte des Anti-Tourismus. In: Zeitschrift für Volkskunde. 93/1997, 31-41.

27 http://www.tui-group.com/de/pressemedien/pressemeldungen/2007/20070516_Toskana.html;jsessionid=14CC790E187C1F939D36FA7330D294DF.TUIGROUP (Zugriff: 10.12.2007).

28 Schönau, Birgit; Das verkaufte Dorf. In: Die Zeit. Nr.24, 6. Juni 2007.

29 http://www.dp-castelfalfi.it/ComeInformarsi.page. (Zugriff: 10.12.2007).

30 http://www.pienza.org/monticchiello_disfida_it.html (Zugriff: 10.12.2007).

als ein mittels „Normung, Montage und Serienfertigung“ [31] bearbeitetes Regionalkonzept für die Tourismusindustrie zur Verfügung stehen kann.

Die weiterführende Ethnographie und Analyse dieser Entwicklung bilden eine interessante Forschungsaufgabe, die diese erstmalige, standardisierte Übernahme eines erweiterten ‚Agrotourismus'- Konzeptes sowie dessen Auswirkungen auf die gesamte Region in den Blick nehmen sollte.

31 Enzensberger, Hans Magnus: Eine Theorie des Tourismus. In: Ders.: Einzelheiten I. Frankfurt a. M. 1962, 147-168, hier: 194.

Der gemeine Pilz

Christian Stadelmann

Pilze haben einen festen Platz im Kanon der Chronik-Ressorts der Presse. Sie sind eingebettet in den sich alljährlich wiederholenden Berichterstattungsreigen über Erscheinungen, die von der Vegetationsperiode bestimmt sind. Zumindest vermittelt gehören dazu ja auch die Bräuche im Jahreslauf. Die Pilzsaison in der Presse fällt in die Monate August und September.

In den Zeitungsartikeln werden besonders ergiebige Funde besprochen und Tipps gegeben, an welchen Orten man selbst sein Glück versuchen sollte. (Verbunden sind diese Hinweise allerdings nicht selten mit der süffisanten Erklärung, dass die wirklich guten Plätze ohnehin geheim gehalten werden). Häufig kommen auch Berichte über Vergiftungen vor, die wiederum von Hinweisen begleitet sind, wie man die Pilze bestimmen kann, beziehungsweise, welches eben erst erschienene Buch einem dabei behilflich ist. Und schließlich kann man auch noch erfahren, welche Art der Zubereitung das schmackhafteste Resultat erbringt.

Der Umgang mit den Pilzen ist ritualisiert. Dieser Umstand, aber auch die Tatsache, dass an ihnen Phänomene der Sammelwirtschaft, der so genannten Volksmedizin und der Ernährungstraditionen abgehandelt werden können, macht sie für die Volkskunde interessant. Trotzdem hat sich das Fach dem Pilz gegenüber stets in Zurückhaltung geübt – offenkundig, weil es ihn schwer fassen kann.

Aber damit steht die Volkskunde nicht alleine da. Auch die Naturwissenschaften tun sich mit dem Pilz schwer. Zwar haben sie sich weit intensiver mit ihm beschäftigt als alle anderen Wissenschaftsbereiche, aber – wenn man etwa an die Zuchtversuche von Pilzen denkt – bis heute ohne zufriedenstellende Ergebnisse. Die faszinierende Unzulänglichkeit, mit der man dem Pilz stets gegenübergestanden ist, wurde gewöhnlich mit Mutmaßungen kompensiert. Mitunter wurde aber auch ganz offen räsoniert:

„Es ist wirklich verwunderlich, dass man auf keinem wissenschaftlichen Gebiete soviel schlechte Literatur, soviel unrichtige Angaben, soviel Irrtümer und gewissenlose Berichte findet, als in der mykologischen Literatur."[1]

Der Pilz gab und gibt Rätsel auf, die die Naturwissenschaften für andere Gewächse längst gelöst haben. Spätestens ab dem 18. Jahrhundert haben sich beispielsweise Botaniker damit geplagt, eine brauchbare Ordnungsstruktur zu finden; ihre erarbeiteten Systeme haben sie aber immer wieder korrigieren müssen. Schon allein die Frage, ob denn Pilze als Pflanzen zu klassifizieren seien oder nicht, hat lange Zeit nicht entschieden werden können und verwirrende Erklärungen erbracht.

Die Wissenschaftler des 17. und 18. Jahrhunderts haben ihre diesbezüglichen Mutmaßungen auf den altrömischen Gelehrten Plinius den Ältern (um 23–79 n. Chr.) gestützt der,

1 Johann Macků, Al Kaspar: Praktischer Pilzsammler. Illustriertes Taschen- und Bestimmungsbuch zum bestimmen aller in unserer Heimat wachsenden essbaren und giftigen Pilze auf Grund ihrer wissenschaftlichen Systematik mit Anleitung zur Behandlung der Pilze in der Praxis und Küche. Olmütz 1915, 3.

den „zähen Schleim der Bäume“[2] als Ursprung der Pilze ausgemacht hatte. Der Schweizer Arzt und Botaniker Johann Caspar Bauhin (1606–1685) interpretierte diese vage Bemerkung aufgrund seiner eigenen Beobachtungen. Er schreibt 1671, dass Pilze „weder Pflanzen, noch Wurzeln, noch Blumen, noch Saamen“ seien, sondern nichts anderes als „überflüssige Feuchtigkeiten der Erde, der Bäume, der faulen Hölzer und anderer faulender Dinge, welches daraus abgenommen werden kann, dass alle Schwämme [...] am häufigsten durch Donner, Gewittern und Regenwetter zu entstehen pflegen.“[3]

Knapp 30 Jahre später, 1703, widerspricht dem der Italiener Giovanni Battista Triumfetti (1656–1708) – ebenfalls Arzt und Botaniker. Er versucht sich in einer analytischen Deutung. Ursprung der Pilze seien die „salinisch-sulphurischen Prinzipien der Pflanzen, die selbst im dürren Holze, wenn gleich in sehr geringer Menge verborgen“ lägen, „und daher, sobald durch die Länge der Zeit der Zusammenhang des Holzes, vorzüglich mittelst der Einwirkung der Luft, des Regens, der Wärme und anderer, die Auflösung befördernder Nebenumstände, sich löst, in der Auflösung des Zusammenhanges des Ganzen, aus den Räumchen, in welchen sie eingeschlossen waren, entbunden, und zugleich neue Verbindungen eingehend, dem thätigen, nie ruhenden Triebe folgen, und in dem Verhältnisse ihres jedesmaligen Vermögens eine pflanzliche Bildung versuchen.“[4]

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts werden die Erklärungen konkreter. 1790 beschreibt Natalis-Josephi de Necker (1730–1793) – auch er war Arzt und Botaniker – Pilze als „Producte des Fasernsystems der Pflanzen“, „indem das gedachte System, vermittelst Gährung, der Nässe, und eines passenden Wärmegrads in die einfachsten organischen Fasern, das heißt, in die secundären Bestandtheile, zerlegt“ werde. De Necker schließt daraus, dass Pilze zwischen Pflanzen und Mineralien einzuordnen seien.[5]

Erst der Mykologe Christian Hendrik Persoon (1761–1836) ordnet den Pilz eindeutig dem Pflanzenreich zu und schreibt damit diese Ansicht fest.[6] Von den ersten Jahrzehnten des 19. bis weit ins 20. Jahrhundert hinein herrscht allgemeine Übereinstimmung, dass es sich beim Pilz um ein „Vegetabil“ handelt.[7]

Dem ungeachtet hat man ihm aber nie einen genauen Platz im Pflanzenreich zuweisen können. Die herkömmlichen Kriterien, die eine Pflanze charakterisieren, sind beim Pilz nicht anwendbar. Er ist nicht grün, kann über Fotosynthese keine Substanz aufbauen und pflanzt sich anders fort. Diese Abweichungen sind denn auch stets betont worden – nicht nur in der wissenschaftlichen Literatur, sondern auch in den Bestimmungsbüchern für die Sammler[8] –, grundsätzlich aber haben sie an der Zuordnung bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus nichts mehr geändert.

Heute werden Pilze in der Taxonomie als ein eigenständiges „Reich“ neben Tieren und Pflanzen klassifiziert. Man geht sogar davon aus, dass sie den Tieren ähnlicher sind als den Pflanzen: Wie Tiere ernähren sie sich von (totem oder lebendigem) organischem Material.

2 Zit. n. C. G. Nees von Efenbeck: Das System der Pilze und Schwämme. Würzburg 1817, S. XIII.

3 Zit. n. ebd., XVIII.

4 Zit. n. ebd., XXII.

5 Zit. n. ebd., XXXI.

6 C[hristian] H[endrik] Persoon: Synopsis methodica fungorum. Göttingen o. O. [1801], IX.

7 Vgl. u. a. Leopold Trattinnick: Die eßbaren Schwämme des Oesterreichischen Kaiserstaates. Neue Ausgabe, Wien 1830 (1. Aufl. 1808), XXIII u. J[ulius] V[incenz] Krombholz: Naturgetreue Abbildungen und Beschreibungen der essbaren, schädlichen und verdächtigen Schwämme, Erstes Heft, 1831, 2.

8 Vgl. u. a. Linus Zeitlmayr: Knaurs Pilzbuch. Das Haus- und Taschenbuch für Pilzfreunde. Wien 1956, 9.

Sie besitzen zwar auch Zellwände, diese bestehen aber nicht aus Zellulose wie bei Pflanzen, sondern aus Chitin, dem gleichen Material, aus dem Insekten ihre „Außenskelette" (Panzer) bilden. Pilze bestehen aus einem unterirdischen Geflecht von Pilzfäden (Mycel), über das sie Nahrung aufnehmen. Einige Pilze sind darauf spezialisiert, mit bestimmten Bäumen Symbiosen einzugehen: Der Pilz liefert dann der Pflanze Wasser und Nährstoffe, die Pflanze versorgt ihn ihrerseits mit organischem Material wie Eiweiß.[9]

Was gemeinhin als Pilze oder – österreichisch – „Schwammerl" bezeichnet wird, sind nur die Fruchtkörper, die an verschiedenen Stellen aus dem Boden hervortreten können – vergleichbar mit den Früchten von Obstbäumen. Der Pilz als Ganzes bildet unter der Oberfläche ein Geflecht – das sogenannte Mycel.

Schwer zu fassen sind die Pilze vor allem deshalb, weil sie, oder zumindest Teile von ihnen, extrem klein sein können und weil sie die unterschiedlichsten Spielarten entwickeln, was ihre eigene Daseins- und Erscheinungsform beziehungsweise ihre Wirkung auf andere Lebewesen betrifft.

Aus der enormen Vielfalt ihrer biologischen Eigenschaften resultieren auch mannigfaltige Nutzungsmöglichkeiten sowie Zuschreibungen sachgeleiteter wie auch irrationaler Art. Deshalb kann die Auflistung, die im Folgenden vorgenommen wird, nur eine Andeutung sein und lediglich dazu dienen, einen Eindruck von der Vielgestaltigkeit der Pilze zu vermitteln.

Nutzanwendungen und Nebenwirkungen

An den Anfang stellen wir den Zunderschwamm. An ihn denkt man kaum noch, wenn von Pilzen die Rede ist, aber einst war er die auffälligste und von den großen Pilzen auch die häufigste Art. Der Umstand, dass er nur auf totem Holz wächst und solches in kaum einem forstwirtschaftlich genutzten Wald noch stehen bleibt, hat ihn selten werden lassen.

Der Name erklärt, wie er einst hauptsächlich verwendet worden ist. Vorbehandelt und getrocknet ist er sehr leicht entflammbar. Man hat ihn mit Funken, die man mit Stein oder Metall geschlagen hat, entzündet und so ein Feuer entfacht. In dieser Funktion ist er bereits im 19. Jahrhundert, mit dem Aufkommen der Schwefelhölzer, obsolet geworden. Abgesehen von der Zunder-Bereitung konnte aus dem Schwamm bei bestimmter Art der Verarbeitung ein Textil- beziehungsweise auch ein Korkersatz hergestellt werden. Außerdem wurden Zunderflecke als Blut stillende Wundauflage verwendet.[10]

Damit ist ein Nutzungsbereich für Pilze allgemein angesprochen, der zunächst eher historisch bedeutsam ist: die Heilkunde. Manche Pilze wurden früher von Apotheken angekauft, getrocknet und zu Pulver vermahlen.[11] Der Bovist zählt dazu, der Reizker und dann natürlich der Apothekerschwamm, dessen Name sich darauf bezieht und der früher unter anderem ein wichtiger Bestandteil des Schwedenbitter war.

Direkt auf die Heilwirkung des Pilzes verweist der Name des Mutterkorns, das in der Geburtsheilkunde eingesetzt wurde – und wird. Denn heute ist es die einzige amtlich anerkannte

9 Vgl. u. a. Neil A. Campell: Biologie. Heidelberg, Berlin, Oxford 1997. 2. korrigierter Nachdruck 2000, 625–641.

10 Vgl. H. Schmid u. W. Helfer: Pilze. Wissenswertes aus Ökologie, Geschichte und Mythos. Eching bei München 1995, 49-52.

11 Vgl. Johann Gottlieb Gleditsch: Botanica Medica, oder die Lehre von den vorzüglich wirksamen einheimischen Arzeneygewächsen, zu öffentlichen Vorlesungen für angehende Aerzte bestimmt. Erster Theil, Berlin 1788, 16f.

Pilzdroge.[12] Das Mutterkorn wird denn auch systematisch gezüchtet. Einst aber hat der Pilz, der das Getreide, insbesondere den Roggen, befällt, Massenvergiftungen mit verheerenden Folgen gezeitigt. Wenn nämlich der Pilzbefall zu groß ist, und das Getreide nicht gereinigt wird, verursacht er den sogenannten Ergotismus. Unter anderem kommt es zu starken Gefäß-

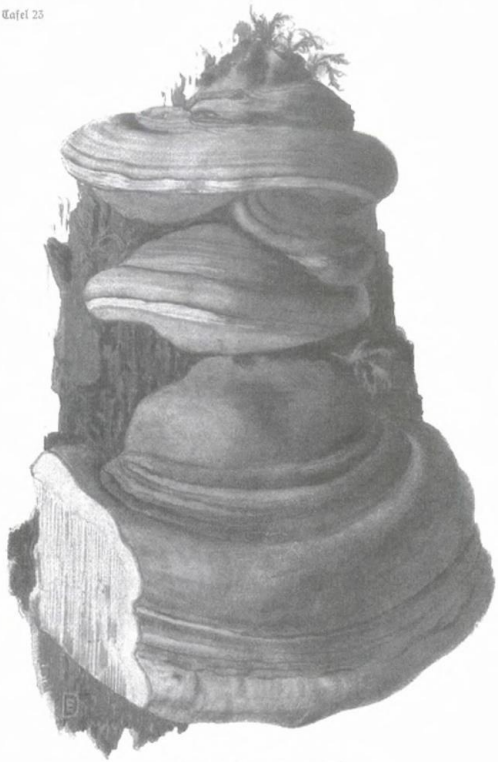


Abb. 1: Zunderschwamm. Eugen Gramberg: Pilze der Heimat. 5. Auflage, Leipzig o. J., Bd. 2, 23.

verengungen, die bis zum Atem- oder Herzstillstand führen können. Noch 1926/27 hat in der Sowjetunion eine Epidemie angeblich 11.000 Todesopfer gefordert. Zuletzt hat man 1951 eine Massenvergiftung, an der in Pont-Saint-Esprit, einer Gemeinde in Frankreich, sieben Menschen gestorben sind, auf die Kontamination von Getreide mit Mutterkorn zurückgeführt. Weil damals ein auf Ergotismus hin deutendes Resultat der Untersuchungen schwerer wiegende Konsequenzen für das Ernährungssystem Frankreichs gehabt hätte, sind offenbar andere Ergebnisse des Falles präferiert worden.[13] Heute gilt er als ungeklärt.[14]

Nur erwähnt sei hier, dass das Mutterkorn als Lebensmittel- und Pflanzenschädling, der die Nahrungssicherheit des Menschen gefährdet, neben vielen anderen Pilzarten steht. Mehltau, Getreiderost und Schimmelpilze sind die bekanntesten.

12 Schmid u. Helfer, 1995 (wie Anm. 10), 97.

13 Vgl. John Grant Fuller: Apokalypse 51. Moderne Medizin im Kampf um eine kranke Stadt. Bergisch Gladbach 1969.

14 Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Pont-Saint-Esprit (3. 12. 2008).

Rauschmittel

Aufsehen erregt hat das Mutterkorn im 20. Jahrhundert nicht nur wegen des Falles von Pont-Saint-Esprit. Der Schweizer Chemiker Albert Hofmann (1906–2008) hat aus dem parasitären Pilz 1938 erstmals das Derivat Lysergsäuredimethylamid, kurz LSD, gewonnen. Dessen halluzinogene Wirkung hat er später – 1943 – zufällig entdeckt.

Auch den so genannten Kahlkopf, den man direkt als Pilz isst, hat man in Europa erst sehr spät als Rauschmittel entdeckt. Seine verschiedenen Arten sind bei uns als Magic Mushrooms bekannt geworden. Der Anglizismus zeigt an, dass es sich um eine eher junge Nutzungsidee für diesen Pilz handelt. Tatsächlich hat er ja in Mittelamerika eine sehr alte, zwischendurch verschüttete Tradition, die wir erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – vermittelt über die USA – aufgenommen haben. Und zweifellos hat das breitere Wissen um die Wirkung des Kahlkopfs auch bei uns neue Gruppen von Pilzsammlerinnen und -sammlern erschlossen.

Eine viel längere Tradition als Rauschdroge hat der Fliegenpilz, wobei zunächst ungeklärt bleibt, wo überall er tatsächlich als solche eingesetzt wurde. Während er nämlich im deutschsprachigen Raum stets streng gemieden wurde, gibt es aus der Gegend des Ural und aus Sibirien bemerkenswerte Berichte, in denen er als sehr selbstverständlich verwendetes Rauschmittel beschrieben wird. Aus den regionalen Sprachen wäre angeblich sogar das Wort für „betrunken" eigentlich mit „bepilzt" zu übersetzen,[15] was anzeigen würde, dass Pilze einst die beliebteste Droge gewesen sind.

Bereits 1739 machte der Arzt Georg Wilhelm Stöller (1709–1746) während einer Kamtschatka-Expedition die Beobachtung, dass die Menschen dort die Fliegenpilze trocknen. Sie schluckten die Pilze ungekaut, in ganzen Stücken und spülten sie mit Wasser hinunter.

„[N]ach Verlauf einer halben Stunde werden sie davon toll und besoffen, und bekommen allerley wunderliche Phantasien. Die Koräken und Jukagiri sind dieser Speise noch mehr ergeben, und darauf dergestalt erpicht, daß sie ihn überall von denen Russen aufkaufen; die sich aber aus Armuth keinen anschaffen können, fangen den Urin von denen Besoffenen auf und trinken ihn aus, werden davon eben so rasend und noch toller, und wirket der Urin bis auf den vierten und fünften Mann."[16]

Derartige Hinweise auf die berauschende Wirkung des Fliegenpilzes findet man in der ethnographischen Literatur, kaum einmal in der mykologischen. Und wenn dort doch auch einmal davon die Rede ist, dann folgt auf dem Fuß die Warnung vor dem Genuss:

„Bei manchen nordostsibirischen Völkern (bis Mandschuko hin) versetzen sich die Fliegenpilzesser durch den Genuß getrockneter Pilze in einen rauschartigen Zustand, verbunden mit angenehmen Wahnvorstellungen, Gefühl von Kraftsteigerung, Tobsuchtsanfällen. Nach andauerndem, sich steigerndem Genuß folgt körperlicher und geistiger Verfall."[17]

15 Schmid, Helfer, 1995 (wie Anm. 10), 113.

16 Georg Wilhelm Steller [sic]: Beschreibung von dem Lande Kamtschatka dessen Einwohnern, deren Sitten, Nahmen, Lebensart und verschiedenen Gewohnheiten. Frankfurt, Leipzig 1774, 92.

17 Eugen Gramberg: Pilze der Heimat. Eine Auswahl der verbreitetsten essbaren, ungenießbaren und giftigen Pilze unserer Wälder und Fluren in Wort und Bild. 5. verbesserte Auflage, Leipzig o. J. [1939], Bd. 1, 64.

Giftpilz

Zweifelsohne ist der Fliegenpilz bei uns der bekannteste Giftpilz – ein Umstand, der seiner auffälligen Erscheinung geschuldet sein mag. Dass er gewöhnlich auch zu den gefährlichsten gezählt wird, ist angesichts dessen, dass es keinen dokumentierten Todesfall gibt, der auf den Genuss von Fliegenpilzen allein zurück geht, bemerkenswert.

Der große Respekt, der ihnen gemeinhin entgegengebracht wird, hat offenbar seine Ursache in der heftigen Ablehnung, die ihnen manche Mykologen des 19. Jahrhunderts entgegengebracht haben. Da ist von einem „der allerheftigsten Gifte aus dem Pflanzenreiche" die Rede,

Abb. 2: Fliegenpilz. Eugen Gramberg: Pilze der Heimat. 5. Auflage, Leipzig o. J., Bd. 1, 64.

das die entsetzlichsten Krankheitserscheinungen hervorrufe, die nicht selten tödlich verlaufen würden.[18] Dass er auf den Märkten als Fliegenvertilgungsmittel gehandelt wurde – daher, das dürfte bekannt sein, rührt sein Name –, wurde als untragbarer Missstand gebrandmarkt, der verboten werden müsse.[19]

Heute gilt der Fliegenpilz einfach nur als giftig. Es wird empfohlen, ärztliche Hilfe in Anspruch zu nehmen, wenn man ihn gegessen hat.[20] Die Symptome sind annähernd vergleichbar mit denen, die nach übermäßigem Alkoholgenuss auftreten, aber unser Umgang mit dem Fliegenpilz verhält sich offenkundig diametral zum Umgang mit Alkohol: Er wird vor allem als Gift wahrgenommen, kaum als Rausch- und schon gar nicht als Nahrungsmittel.

18 Johann Georg Bill: Die essbaren und giftigen Schwämme in ihren wichtigsten Formen. Wien 1858, 118.

19 Ebd., 18.

20 Ettore Bielli: Pilze. Ein umfassender Ratgeber zum Bestimmen und Sammeln von Pilzen. Klagenfurt 1997, 2. Aufl. 2005, 47.

Dass der Fliegenpilz zugleich giftig und berauschend wirken kann, konnte man sich noch eher vorstellen, als dass er einfach nur als Nahrung diente. Schon im 18. Jahrhundert wunderte sich der evangelische Theologe Jacob Christian Schäffer (1718–1790) darüber, dass italienische Komödianten ein Fliegenpilzgericht unbeschadet zu sich nahmen und auch noch als wohlschmeckend bezeichneten. Die unkundigen Schauspieler hatten die Pilze in der Annahme, dass es sich um Kaiserlinge handelte, auf dem Markt gekauft, und nicht gewusst, dass sie dort als Fliegengift feil geboten wurden.[21]

Es war aber nicht immer bloß einem Missverständnis zu danken, wenn aus Fliegenpilzen Speisen bereitet wurden. Aus Ostdeutschland, wo es bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts intensiven Kontakt mit polnischer und böhmischer Bevölkerung gegeben hatte, wurde immer wieder berichtet, dass beispielsweise die Waldarbeiter des Erzgebirges Fliegenpilzgerichte zubereiteten.[22] Und der Botaniker Eugen Gramberg (1865–1945) beobachtete 1939 bei sowjetischen Kriegsgefangenen in Deutschland, dass diese mit großer Selbstverständlichkeit Fliegenpilze aßen. Ihm hat der Fliegenpilz „hinsichtlich seiner Giftwirkung große Rätsel" aufgegeben, weswegen er auch einen Selbstversuch durchführte – ohne Schaden zu nehmen, wie er betonte. Schließlich kam er zu dem Schluss, dass Fliegenpilze offenbar sehr unterschiedlich giftig seien.[23] Den beiden letztgenannten Berichten gemeinsam ist, dass die Autoren der Sache trotzdem nicht ganz trauten und jedenfalls zur Vorsicht rieten.

Das Rätsel um die Wechselwirkung zwischen Nahrungs- und Rauschmittel gilt mittlerweile als geklärt. Die Giftstoffe, die für die Rauschwirkung verantwortlich sind, befinden sich größtenteils in der Haut des Pilzes, dringen aber mit dessen zunehmendem Alter auch ins Fruchtfleisch ein. Außerdem sind sie wasserlöslich. Demnach gibt es einige Möglichkeiten, Fliegenpilze bekömmlich zuzubereiten. Man kann eher junge Pilze verwenden, man kann ihre Haut abziehen, sie einige Stunden einlegen oder blanchieren und die Flüssigkeit danach wegschütten. Sicherheitshalber aber wird auch in der rezenten Literatur, wenn solche Maßnahmen erläutert werden, davon abgeraten, Fliegenpilze zu essen.[24]

Ungeachtet der eindeutigen Klassifizierung als Giftpilz aber hat der Fliegenpilz bei uns eine einzigartige und sehr eigentümliche Karriere gemacht. Man hat ihm Kinderlieder gedichtet; man hat ihn in Bilderbüchern als Zwergenbehausung gezeichnet; man hat ihn zum Glückssymbol stilisiert. Und all das, wo doch jedes Kind weiß, dass der Fliegenpilz giftig ist! Der leibhaftige Fliegenpilz wird jedenfalls im Wald stehen gelassen. Kaum jemand sucht einen wie auch immer geeigneten Umgang damit. Als Fliegenfalle fand er – gezuckert und in Milch eingelegt – noch bis vor wenigen Jahrzehnten Verwendung. Angeblich aber sollen die auf diese Weise gefangenen Fliegen nicht getötet, sondern nur betäubt worden sein.[25]

Eindeutiger geklärt ist die Qualität des Giftes jener Pilzarten, deren Genuss mit Sicherheit zum Tod führt. Sie sind natürlich der Grund für den generell Respekt-bestimmten Umgang, der mit Pilzen gepflegt wird.

---

21 Jacob Christian Schäffer: Vorläufige Beobachtungen der Schwämme um Regensburg. 2. Aufl. 1770 (1. Aufl. 1759), 51.

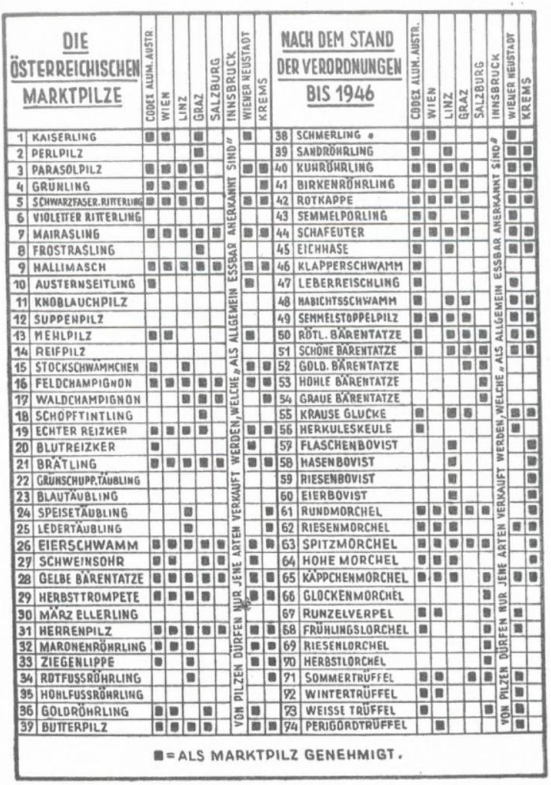
22 Ulrich Tolksdorf: Pilze als Nahrung. Zu Vorurteil und Innovation eines Nahrungsmittels in Norddeutschland. In: Kieler Blätter für Volkskunde, 3. Jg., 1971, 5–26, hier 9.

23 Gramberg 1939 (wie Anm. 17), Bd. 1, 90f.

24 Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Fliegenpilz (5. 12. 2008).

25 Schmid, Helfer 1995 (wie Anm. 10), 114.

Man muss wohl die Vorstellung davon, dass die Landbevölkerung früher Pilze sammelnd in den Wäldern umher gezogen ist, korrigieren. Für Niederösterreich hat das Leopold Schmidt angedeutet. Man sammle nur Herrenpilze und Eierschwammerln zwecks Belieferung der städtischen Märkte. Zwar kenne man die meisten Schwammerln, esse sie aber nicht.[26]



DIE ÖSTERREICHISCHEN MARKTPILZE	CODEX ALIM. AUSTR.	WIEN	LINZ	GRAZ	SALZBURG	INNSBRUCK	WIENER NEUSTADT	KREMS
1 KAISERLING	■	■			■		■	
2 PERLPILZ					■			
3 PARASOLPILZ	■	■	■	■	■		■	■
4 GRÜNLING	■	■	■	■	■		■	■
5 SCHWARZFASER-RITTERLING	■	■	■	■	■		■	■
6 VIOLETTER RITTERLING								
7 MAIRASLING	■	■	■	■	■		■	■
8 FROSTRASLING					■			
9 HALLIMASCH	■	■	■	■	■		■	■
10 AUSTERNSEITLING	■						■	
11 KNOBLAUCHPILZ								
12 SUPPENPILZ								
13 MEHLPILZ	■	■					■	
14 REIFPILZ								
15 STOCKSCHWÄMMCHEN	■			■			■	■
16 FELDCHAMPIGNON	■	■	■	■	■		■	■
17 WALDCHAMPIGNON				■	■			■
18 SCHOPFTINTLING					■			
19 ECHTER REIZKER	■	■	■	■	■		■	■
20 BLUTREIZKER	■						■	
21 BRÄTLING	■	■	■	■	■		■	■
22 GRÜNSCHUPP. TÄUBLING								
23 BLAUTÄUBLING								
24 SPEISETÄUBLING				■				■
25 LEDERTÄUBLING				■				■
26 EIERSCHWAMM	■	■	■	■	■		■	■
27 SCHWEINSOHR	■	■			■		■	
28 GELBE BÄRENTATZE	■	■	■	■	■		■	■
29 HERBSTTROMPETE	■	■	■	■			■	■
30 MÄRZ ELLERLING								
31 HERRENPILZ	■	■	■	■	■		■	■
32 MARONENRÖHRLING	■	■	■				■	■
33 ZIEGENLIPPE	■		■				■	■
34 ROTFUSSRÖHRLING				■				■
35 HOHLFUSSRÖHRLING								
36 GOLDRÖHRLING	■	■			■		■	
37 BUTTERPILZ	■	■	■	■			■	■

VON PILZEN DÜRFEN NUR JENE ARTEN VERKAUFT WERDEN, WELCHE „ALS ALLGEMEIN ESSBAR ANERKANNT SIND".

NACH DEM STAND DER VERORDNUNGEN BIS 1946	CODEX ALIM. AUSTR.	WIEN	LINZ	GRAZ	SALZBURG	INNSBRUCK	WIENER NEUSTADT	KREMS
38 SCHMERLING *	■	■					■	■
39 SANDRÖHRLING	■		■				■	■
40 KUHRÖHRLING	■	■	■	■			■	■
41 BIRKENRÖHRLING	■	■	■	■			■	■
42 ROTKAPPE	■	■	■	■			■	■
43 SEMMELPORLING	■	■		■			■	■
44 SCHAFEUTER	■	■	■	■			■	■
45 EICHHASE	■		■				■	■
46 KLAPPERSCHWAMM	■						■	■
47 LEBERREISCHLING	■						■	■
48 HABICHTSSCHWAMM	■		■	■			■	■
49 SEMMELSTOPPELPILZ	■	■	■	■			■	■
50 RÖTL. BÄRENTATZE	■		■	■	■		■	■
51 SCHÖNE BÄRENTATZE	■		■	■	■		■	■
52 GOLD. BÄRENTATZE				■	■		■	■
53 HÖHLE BÄRENTATZE					■		■	■
54 GRAUE BÄRENTATZE					■		■	■
55 KRAUSE GLUCKE	■		■	■			■	■
56 HERKULESKEULE	■						■	■
59 FLASCHENBOVIST			■				■	■
58 HASENBOVIST			■				■	■
59 RIESENBOVIST			■				■	■
60 EIERBOVIST			■				■	■
61 RUNDMORCHEL	■	■	■	■	■		■	■
62 RIESENMORCHEL	■	■	■				■	■
63 SPITZMORCHEL	■	■	■	■	■		■	■
64 HOHE MORCHEL	■	■	■				■	■
65 KÄPPCHENMORCHEL	■	■	■				■	■
66 GLOCKENMORCHEL					■		■	■
67 RUNZELVERPEL	■	■			■		■	■
68 FRÜHLINGSLORCHEL	■				■		■	■
69 RIESENLORCHEL					■		■	■
90 HERBSTLORCHEL					■		■	■
71 SOMMERTRÜFFEL	■	■			■		■	■
92 WINTERTRÜFFEL	■	■					■	■
73 WEISSE TRÜFFEL	■				■		■	■
74 PERIGORDTRÜFFEL		■					■	■

VON PILZEN DÜRFEN NUR JENE ARTEN VERKAUFT WERDEN, WELCHE „ALS ALLGEMEIN ESSBAR ANERKANNT SIND".

■ = ALS MARKTPILZ GENEHMIGT.

Abb. 3: Übersicht über die 1946 auf Österreichs Märkten zugelassenen Speisepilze. Die Verordnungen waren je nach Bundesland sehr unterschiedlich (Thomas Cernohorsky u. Lothar Machura: Pilzfibel. Markt- und Giftpilze. Wien 1947, 40).

Pilzgeographie

Tatsächlich dürfte die Kenntnis der Pilze nicht überall besonders gut ausgebildet gewesen sein. Wir können diesbezüglich noch nicht auf viel Quellenmaterial zurückgreifen, aber wenn man beispielsweise einer bestimmten regionalen Küchentradition nachspürt, dann findet man dort eher selten Rezepte für Pilzgerichte – und wenn doch, so erschöpfen sich diese meist in Zubereitungsanleitungen für die bekanntesten Arten: Steinpilz, Eierschwammerl und Champignon.[27] Zwar sind Pilze auf den Märkten verkauft worden, aber offenkundig war die Sachkenntnis der Lieferanten nicht immer gewährleistet. Für Niederösterreich (und Wien) etwa liegen uns aus dem 19. Jahrhundert Verordnungen vor, in denen genau geregelt wurde, welche Pilze verkauft werden durften, und auch in welcher Weise. 1807 wurde beispiels-

26 Leopold Schmidt: Volkskunde von Niederösterreich. Erster Band. Horn 1966, 260.

27 Vgl. u. a. Franz Maier-Bruck, Vom Essen auf dem Lande. Das große Buch der österreichischen Bauernküche und Hausmannskost. Neuauflage, Wien 1999, die entsprechenden Stichworte im Register.

weise verboten, Pilze zerkleinert oder abgehäutet anzubieten, weil man sie dann nicht mehr bestimmen hätte können. Getrocknet durften nur noch Steinpilze, Morcheln, Trüffeln und Champignons verkauft werden.[28]

Auch in Deutschland rühmte man sich nicht, dass dort besonders viele Pilze gegessen worden wären. In den Pilzbüchern fand vor allem immer wieder das Erstaunen Ausdruck, dass in den osteuropäischen Ländern viel häufiger und auch viel mehr verschiedene Arten von Pilzen gegessen wurden:

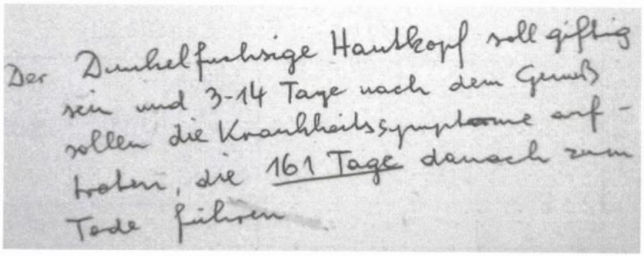


Abb. 4: Anonyme Notiz, die in ein Pilzbuch eingelegt wurde, ca. 1970.

„Ich weiß aus eigener Erfahrung, wie die slawischen Erntearbeiter über die Dummheit der Deutschen lachen, die von den zahlreichen Arten der Speisepilze nur sehr wenige verwenden, während sie selber im Herbst fast die Hälfte aller Mahlzeiten mit Pilzen bestreiten."[29]

Und über die Mecklenburger ist der Spruch kolportiert worden, dass ihnen Giftpilze nicht schaden, weil sie Pilze nicht essen.[30]

In den alten Schweizer Kochbüchern wiederum sind nur Rezepte für Morcheln erwähnt. Angeblich hat man zumindest in der Zürcher Gegend tatsächlich keine anderen Pilze gegessen, und als Grund dafür wird prompt die Angst vor Giftpilzen genannt.[31] Weil die Morchel einer der wenigen Pilze ist, die bereits im April und Mai wachsen, hat man geglaubt, Verwechslungen ausschließen zu können, dabei allerdings die Rechnung ohne die so genannte Frühjahrslorchel gemacht. Der Name sagt es: sie wächst auch im Frühling; aber bei ihr handelt es sich um einen Giftpilz, dessen Genuss Gelbsucht und Leber- und Nierenerkrankungen hervorrufen kann, die unter Umständen zum Tod führen.

Das Beispiel ist nur eines für viele Pilz-Regeln, die dazu gedacht sind, Sicherheit zu geben, aber – sofern sie denn befolgt werden – das Gegenteil bewirken müssen. Andere solche Regeln besagen, dass Schnecken nur Speisepilze befallen, dass sich eine frische Bruchstelle nur beim Giftpilz verfärbe, dass sich der Giftpilz durch seine grelle Farbe zu erkennen gebe oder dass ein ins Kochwasser gelegter Silberlöffel aufgrund des Giftes Grünspan ansetze. Sogar in Ratgebern wurden solche Regeln und Hausmittel verbreitet.[32] Sie sind der Ausdruck für ein waghalsiges und fragwürdiges empirisches Wissen, mit dessen Anwendung versucht wird, den Pilzen bei-

28 Circulare von der k. k. Landesregierung im Erzherzogthume Oesterreich unter der Enns. Wienbibliothek im Rathaus, C 227.309, Circulare 1807.

29 Fritz Skowronnek, zit. n. Gramberg 1939 (wie Anm. 15), 74. Vgl. auch Trattinnick ²1830 (wie Anm. 7), CXXIIf. u. Tolksdorf 1971 (wie Anm. 21), 8.

30 Gramberg 1939 (wie Anm. 17), Bd. 2, 73.

31 Alice Vollenweider u. Hugo Loetscher: Kulinaritäten. Ein Briefwechsel über die Kunst und die Kultur der Küche. Zürich 1991, 48f.

32 Vgl. F. Menk-Dittmarsch (Hg.): Illustrierter österreichisch-ungarischer Hausfrauen-Kalender, 1889, 9.

zukommen, weil sich diese doch standhaft der naturwissenschaftlichen Methodologie verweigern. Dementsprechend regt die potenzielle Gefahr, die von einem Pilzgericht ausgeht, bis in die Gegenwart die Fantasie der Menschen an.

Aber zweifelsfrei hat die Fantasie auch allen Anlass, durch die mannigfachen und immer wieder unerwarteten Erscheinungsformen und Wirkungsweisen, mit denen Pilze aufwarten, angeregt zu sein.

Tabelle 2[1])

	Stickstoffhaltige Substanz (Eiweißkörper)	Kohlehydrate	Fett	Wasser	Salze (Asche)	Rohfaser (Zellstoff)
	in Prozenten					
Edelpilz (frisch)	4,9	3,6	0,2	89,7	0,8	0,8
Steinpilz (getrocknet)	36,7	34,5	2,7	12,8	6,4	6,9
Weißkohl	1,8	5,0	0,2	90,1	1,2	1,7
Möhre	1,2	9,1	0,3	86,7	1,0	1,7
Kohlrübe (Wruke)	1,4	7,4	0,2	88,9	0,7	1,4
Kartoffel	2,0	20,9	0,1	74,9	1,1	1,0
Erbsen	23,4	52,7	1,9	13,6	2,8	5,6
Roggen	11,2	69,4	1,7	13,3	2,2	2,2
Kuhmilch	3,4	4,8	3,6	87,5	0,7	—
Hühnerei	12,6	0,6	12,1	73,6	1,1	—
Hecht	18,7	—	0,5	79,6	1,2	—
Ochse (mittelfett)	21,0	—	4,5	72,2	1,1	—

Abb. 5: Nährwerttabelle, abgedruckt in einem Pilzbuch aus dem Jahr 1939, in der der hohe Gehalt der Pilze an Eiweißen und Nährsalzen herausgestrichen und mit verschiedenen Gemüsen verglichen wird. (Eugen Gramberg: Pilze der Heimat. 5. Auflage, Leipzig o. J., Bd. 2, 71).

Wertvolles Gut

Es gehört zu den eigentümlichen biologischen Eigenschaften der Pilze, dass sie schwer kultivierbar und – zumeist – relativ flüchtig sind. Die Fruchtkörper können sehr rasch wachsen, verderben aber auch leicht. Das hat dazu beigetragen, dass Pilze als Nahrungsmittel im Vergleich zu pflanzlicher und tierischer Nahrung eine geringe Bedeutung haben. Stärkere Beachtung schenkte man ihnen vor allem in Zeiten der Nahrungsmittelknappheit.

Für das 20. Jahrhundert sind damit natürlich die Jahre während und nach den beiden Weltkriegen gemeint, als man Pilze als wichtige und billige Nahrungsquelle erkannte und besser erschließen wollte. Das bedeutete vor allem, dass man volksbildnerisch tätig sein musste, wenn man verhindern wollte, dass die proteinhältige Nahrung, die in den Wäldern wuchs, bei

herrschender Lebensmittelknappheit ungenutzt wieder verdarb, nur weil die Menschen damit nicht umzugehen wussten.

In diesen Jahren erschienen jeweils eine ganze Reihe naturwissenschaftlicher Pilzbücher, die, obwohl Mangel an Rohstoffen herrschte, mit teils beeindruckenden Illustrationen ausgestattet waren. Schließlich waren die Bilder unverzichtbare Voraussetzung für eine gute Kenntnis der Pilze. 1941 wurde auch unter der Ägide des NS-Reichsamtsleiters im Hauptamt für Volksgesundheit Bernhard Hörmann ein schön gestaltetes Kinderbuch veröffentlicht, das –

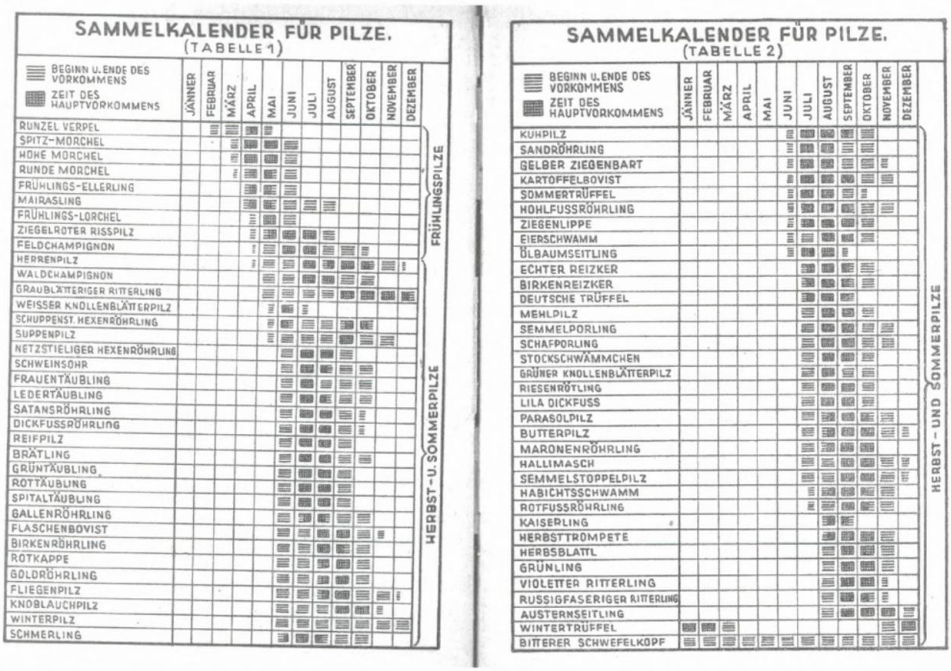


Abb. 6: Sammelkalender für Pilze, der die Versorgung mit frischen Pilzen über eine möglichst lange Zeitspanne erleichtern sollte (Thomas Cernohorsky u. Lothar Machura: Pilzfibel. Markt- und Giftpilze. Wien 1947, 16f).

geschrieben von Annelies Umlauf-Lamatsch (1895–1962) – einzig dem Ziel gewidmet war, Kinder mit den Pilzen vertraut zu machen.[33] Die Publikation wurde auch nach dem Krieg noch mehrmals neu aufgelegt, zuletzt 1990. Aber Bücher waren nur ein Mittel unter mehreren, um die volksbildnerischen Ziele zu erreichen. Pilzvereine gestalteten Pilzausstellungen, boten Pilzkurse, Pilzwanderungen und Pilzberatungsstunden an.

Teil der aufklärerischen Bemühungen war es, den Pilzsammlerinnen und -sammlern nahezulegen, sich von den tradierten unsinnigen Regeln zu trennen, nach denen sie versuchten, die Unterscheidung zwischen giftigen und genießbaren Pilzen zu treffen. In den Pilzbüchern

33 Annelies Umlauf-Lamatsch: Hannerl in der Pilzstadt. Wien 1941.

waren damals eigene Abschnitte der Widerlegung dieser Regeln und Hausmittel gewidmet. Die einzige Möglichkeit, die Pilze richtig zu bestimmen, so das Credo, sei die Kenntnis der guten Pilzarten. Indem die Zusammensetzungen und Nährwertgehalte verschiedener Pilze untersucht und auch mittels Tabellen erläutert wurden, sollte deutlich gemacht werden, welch wertvolle Nahrung in den Wäldern gewonnen werden konnte, ohne dass dabei Kosten entstanden.

Die Bücher enthielten auch Tipps, wie man die Pilze am zweckmäßigsten haltbar macht, damit umfangreiche Funde verwertet werden konnten und die Pilze auch außerhalb der Saison als Nahrungsmittel zur Verfügung stünden. Aufwendige Methoden dafür wurden vorgeschlagen und beschrieben; neben dem Trocknen auch die Herstellung von Pilzwürze und Pilzmehl, das Einsalzen, das Einwecken, das Einlegen in Essig oder Butter. Für Pilzarten, die roh schwer verdaulich, übel schmeckend oder gar giftig sind, wurden dem zum Trotz geeignete Verwertungsmaßnahmen vorgeschlagen. Auch Pilze, die besonders früh oder spät im Jahr vorkommen, wurden als wertvoll hervorgehoben.

Pilzkarrieren

Schließlich fiel auch das Urteil über Geschmack und Wert der Pilze in Mangeljahren eher „beschönigend" aus. Mit Attributen wie „ergiebig" wurden solche Pilze belegt, die in den Pilzbüchern, die in besseren Zeiten entstanden, nur noch als „essbar" klassifiziert wurden. Anhand einzelner Pilzarten lassen sich Veränderungen in der Wertschätzung der Pilze allgemein ausmachen.

Der Hallimasch zum Beispiel wird bereits im 19. Jahrhundert sehr unterschiedlich eingeschätzt. Dem einen Autor gilt er als „angenehm zu verspeisen". Sein Geschmack habe „einige Aehnlichkeit mit dem Fleische von Lämmern."[34] Für den anderen „steht [der Hallimasch] an Wohlgeschmack dem Champignon und vielen anderen Schwämmen weit nach". Dennoch wird er „seiner Wohlfeilheit wegen" als gesundes und kräftiges Nahrungsmittel „für die unbemittelte Volksklasse" empfohlen.[35] Vor allem, weil er massenhaft auftrat, war der Hallimasch damals der am meisten genossene Pilz. Dem ungeachtet wurde 1830 der Verkauf in Niederösterreich (und Wien) verboten. Offenbar hatte es Vergiftungsfälle gegeben, die auf den Genuss des Hallimasch zurückgeführt wurden. Nachdem Kritik an dieser Maßnahme geäußert worden war,[36] wurde er wieder zugelassen.[37] In der Tat ist der Hallimasch leicht giftig. Ungenügend gekocht wirkt er abführend und wenn man ihn sammelt, nachdem es Frost gegeben hat, werden die Giftstoffe noch intensiver. Solch wechselhafte Eigenschaften des Pilzes dürften damals noch weitgehend unbekannt gewesen sein, und deswegen ist wohl eine so unterschiedliche Beurteilung in der mykologischen Literatur zustande gekommen. 1910 heißt es dann, roh schmecke der Hallimasch zwar „säuerlich und unangenehm, gekocht aber angenehm". Außerdem lasse er sich zum Einkochen gut verwenden, nicht aber trocknen.[38] Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg gilt er immer noch als „beliebter Speisepilz",

34 Trattinnick ²1830 (wie Anm. 7), 48.

35 Bill 1858 (wie Anm. 18), 54.

36 Trattinnick ²1830 (wie Anm. 7), 177.

37 Circulare der k. k. Landesregierung im Erzherzogthume Oesterreich unter der Enns. Wienbibliothek im Rathaus, C 227.203, Circulare 1838.

38 W[alter] Migula: Praktisches Pilz-Taschenbuch. Anleitung zum Sammeln und Bestimmen unserer wichtigsten eßbaren und giftigen Pilze. Stuttgart o. J. [1910], 135.

„dessen Hüte gut durchgebraten und die zähen Stiele getrocknet als Suppenwürze verwendet werden können."[39] In neueren Pilzbüchern wird er dann nur noch als essbar, „aber nicht wertvoll" apostrophiert.[40]

Ähnlich divergent ist die zeitlich unterschiedliche Einschätzung der Herbst-Lorchel gewesen. Da heißt es 1910 einfach nur, sie gehöre „zu den wohlschmeckenden Arten."[41] 1915, nach Beginn des Ersten Weltkriegs, wird ihr attestiert, sie sei „von ausgezeichnetem Geschmacke" und einschränkend nur erklärt: „Vor Verwendung ist Abbrühen mit heißem Wasser nötig."[42] 80 Jahre später wird ihr Wert dann nicht nur relativiert, sondern vor ihrem Genuss ausdrücklich gewarnt: „Von einem Pilzgericht mit diesen Pilzen [ist] unbedingt abzuraten."[43]

Über die Wirkung der in Krisenzeiten entfalteten Aufklärungsarbeit kann nur spekuliert werden. Die Vermutung liegt nahe, dass seither tatsächlich mehr und besser ausgebildete Pilzsammlerinnen und -sammler unterwegs sind. Denn das zusammengetragene Wissen wurde auf verschiedene Weise weiter gegeben – sowohl öffentlich, in wieder neuen Büchern, als auch privat, auf Sammelgängen unmittelbar im Wald. Fraglos sind die heutzutage vorhandenen allgemeinen mykologischen Kenntnisse auch naturwissenschaftlich weitaus besser abgesichert. Andererseits dürfte aber auch die Bandbreite der Nutzungsarten – deren kulturelle und geographische Spielarten – schmaler geworden sein. In der einschlägigen Literatur der letzten Jahrzehnte sind gewöhnlich jene Informationen getilgt, die – aufgrund veränderter Ernährungs- und Umweltbedingungen – nicht mehr relevant sind. Dazu gehören beispielsweise Anleitungen zur Nutzung und Verarbeitung „nicht-wertvoller" Pilzarten oder solcher Arten, die durch intensive Landnutzung selten geworden sind. Der Fliegenpilz – dessen widersprüchliche Verwendungsarten – war uns ein Beispiel dafür; oder auch der Zunderschwamm, von dessen historischer Bedeutung nur ansatzweise die Rede war. Er kommt in den rezenten Pilzbüchern normalerweise lediglich der Vollständigkeit halber vor und wird einfach nur als „ungenießbar" klassifiziert – was er denn auch ist.

39 Kurt Lohwag: Taschenbuch der wichtigen Speise- und Giftpilze. Wien 1948, 26.
40 Jakob Emmanuel Lange: Pilze. BLV Bestimmungsbuch. München, Basel, Wien 1970, 92.
41 Migula o. J. [1910] (wie Anm. 38), 29.
42 Macků u. Kaspar 1915 (wie Anm. 1), 64f.
43 Markus Flück: Welcher Pilz ist das? Erkennen, Sammeln, Verwenden. Stuttgart 1995, 419.

Retten – Bewahren – Benützen?

Sachkultur – Erbe heute: Museen, Sammlungen, Ausstellungen

Hermann Steininger

Aus der Geschichte unseres Faches Volkskunde / Europäische Ethnologie wissen wir vom Wert der Quellen und ihrer unterschiedlichen Akzeptanz, den mehr oder weniger kritischen Sichtweisen ihnen gegenüber und den Methoden, wie mit diesen Grundlagen fachlicher Betätigung jeweils umgegangen wurde und wird. Sachkulturobjekte ganz allgemein sind definiert durch Konstrukte verständigender Wortgebilde, deren kultureller Wert nicht exakt messbar ist, d. h. Objekte der Sachkultur sind als historische Erscheinungen registrierbar, sie haben ihre eigene Geschichte, die der Betrachter jeweils beurteilt. So kommt es, dass Sachkultur im menschlichen Konnex allenthalben immer vorhanden war und ist, aber weitaus nicht jede Art von Sachkultur sich erhalten hat, sich erhalten konnte bzw. erhalten wird. Hier spielen Werthaltungen und Wertentwicklungen eine wichtige Rolle.[1]

Ich gehe davon aus, dass ursprünglich ganz allgemein Sammler das Ziel hatten, die von ihnen ins Auge gefassten erhaltenswerten Objekte und sämtliche Informationen über diese als Erbgut, als Artefakte – was immer man darunter versteht – zu sammeln und weiterzugeben. In welcher Form dies geschah und geschieht, welche Last und Lust, dies zu tun, zu beobachten ist, lässt sich vielfach belegen, besonders gut an einzelnen musealen Entwicklungen, an einer Sammlung und / oder, das ist schon viel schwieriger, weil komplexer, am Beispiel einer überschaubaren musealen Region; letzteres erscheint mir arbeitsaufwendiger, aber neu und zielführend.

Als mehr oder weniger guter Kenner des Museumswesens in Österreich lag es für mich nahe, mich mit der sammlerisch-musealen Situation einer landschaftlich überschaubaren Region zu beschäftigen, um die Phänomene historischer Sammlungsentwicklung darzustellen und in Beziehung zu Fragestellungen der musealen Entwicklung zu setzen. Die Voraussetzung für die museale Entwicklung einer naturgegebenen historischen, wirtschaftlich-ökonomisch und vielfältig kulturell geprägten Landschaft ist die Kenntnis der im Raum vorhandenen Sachkultur. Von diesem allgemeinen Wissen ausgehend wäre in einem weiteren Verfahren der Blick auf die sogenannte „Museumslandschaft" zu richten und zu beurteilen, welche Objekte in die privaten und öffentlichen Sammlungen Eingang fanden. Es geht also darum, die regionale Sachkultur in Beziehung zu setzen und zu vergleichen mit den in den Sammlungen tatsächlich befindlichen und erhaltenen Objekten bzw. Objektgruppen. Ich möchte hier nebenbei bemerken, dass die im historischen Raum uns jeweils zur Kenntnis gekommenen Artefakte nur ein ganz geringer Bruchteil sind von in der Landschaft jeweils vorhandenen Sachkulturobjekten. Im Bereich der Keramik etwa gibt es Schätzwerte, die einen hohen Grad von Plausibilität und Sicherheit bzgl. der Datenmenge von uns heute zahlenmäßig bekanntem Keramikmaterial bieten; es sind nur ein paar Prozent des überhaupt produzierten Materials,

1 Gisela Ecker, Martina Stange u. Ulrike Vedder (Hg.): Sammeln – Ausstellen – Wegwerfen. (Kulturwissenschaftliche Gender Studies, Bd. 2). Königstein / Taunus 2001.

das unser heutiges Wissen von aufgefundenen bzw. erhaltenen Stücken ausmacht. Und unsere wissenschaftlich bearbeiteten Belege sind wiederum nur ein Bruchteil der auf uns gekommenen Funde. Die daraus erschlossenen „Ergebnisse" einer „Volkskunde aus dem Boden", wie Richard Pittioni[2] sie nannte, sind „wissenschaftlich" dokumentiert, wir brauchen uns aber nicht besonders viel auf diese „Leistungen" einbilden. Unsere Keramikforschung etwa beschäftigt sich schwerpunktmäßig bloß mit den Funden seit ca. 1000 Jahren, diese liegen uns vielfältig erhalten, meist verscherbt vor, nur die besseren Stücke kamen in die Museen. Über die anderen Materialien organischer (Holz, Leder, ...) und anorganischer (Glas, Metalle, Plastik, ...) Art brauche ich mich nicht näher zu äußern. Sie sind vergänglicher als Keramik und daher in noch geringerer Menge auf uns gekommen. Und jetzt die Frage: was kam denn in die Museen und was haben die an einer Aufsammlung Interessierten wirklich gesammelt ? Natürlich das, was ihnen sammelnswert erschien, und damit kommen wir zu jenen Persönlichkeiten und Sammelkonzepten der einzelnen Museums- und Sammlungsträger, die uns aus der Geschichte des Sammelwesens bekannt sind; es interessiert uns vor allem, was sie, wann und warum sammelten und damit bezwecken wollten oder bezweckt haben. Das heißt doch, dass sie nicht nur ihre Programmatik lustvoll für sich selbst instrumentalisierten, sondern vor allem auch, dass sie über ihre Zeit hinaus an zukünftige Interessenten und Meinungsbildner dachten, die sie damit als „Erben" ihrer Vorstellungen und Wünsche betrachteten. Sie wollten und haben damit einerseits kulturelle Identitäten geschaffen und andererseits aus ihrer Sicht wesentliche traditionelle „Werte" weitervermitteln wollen. Ob das spätere Generationen auch so sahen und in Zukunft sehen werden oder nicht, das haben die ursprünglichen zeitzeugenschaftlichen Proponenten historischer Sammlungen wohl kaum bedacht, wohl waren sie aber davon überzeugt, etwas zu tun, was für die weitere Zukunft als beachtlicher Wert einzustufen ist, sonst hätten sie sich nicht mit dem Sammelwesen beschäftigt.

Es wäre nahe liegend, sich im Folgenden mit jenen allgemeinen Sammelphänomenen und –entwicklungen anhand einer oder mehrer Sammlungen zu beschäftigen, die fachhistorisch schon eine gewisse Publizität erlangt haben und die sich mit den bereits bekannten fachbezogenen Abläufen vom Anfang der Beschäftigung mit Sachkultur an bis zu den gegenwärtigen Trends und Entwicklungen befassen.[3] Man könnte da vielerlei aufzählen, was im Lauf der Zeit über museales Sammelgut geschrieben wurde. Ich möchte dies jedoch nicht an einem Einzelfall einer Sammlungsgeschichte durchspielen, sondern anhand einer wie schon erwähnt konkreten historischen Region modellhaft aufzeigen und an singulären Beispielen versuchen, in aller Kürze stichwortartig darzustellen, welche Entwicklungen in einer überschaubaren Region zu dem geführt haben, was Thema meines Berichtes sein soll: nämlich das historische Sammelwesen bis zur Gegenwart in einer Region zu besprechen mit dem Blick auf Sammlungsinhalte und der damit in Zusammenhang stehenden regionalen Entwicklung und den Gründen, warum / weshalb und in welchen historischen Zeitabschnitten bestimmte Sammlungen und Museen entstanden, im Lauf der Zeit ihre Bestände oder Teile von ihnen tradierten oder nicht tradierten, also welche kennzeichnenden Abläufe hier zu beobachten sind.

2 Richard Pittioni: Volkskunde aus dem Boden. In: Klaus Beitl (Hg.): Volkskunde. Fakten und Analysen. Festgabe f. Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag. (Sonderschriften des Vereines für Volkskunde in Wien, Bd. 2). Wien 1972, 14 - 24.

3 Judith Brocza: Historische Museen und Sammlungen in Österreich - Lebende Museumsgeschichte. Projekt gefördert vom Jubiläumsfonds der Österreichischen Nationalbank. Wien 1994.

Ausgehend von der praxisnahen Kenntnis der österreichischen Museumslandschaft seit Ende der Fünfzigerjahre habe ich mich immer wieder besonders mit Themen der niederösterreichischen Museen und ihrer Entwicklung beschäftigt. Mit Olaf Bockhorn zusammen ließen sich bislang drei umfangreiche Monographien über museale Entwicklungen und Bestände dreier niederösterreichischer Landesviertel (Viertel unter dem Wienerwald, Weinviertel und Waldviertel) erarbeiten. Nun soll das letzte Viertel, das Viertel ober dem Wienerwald (Mostviertel) folgen, eine Landschaft, die bislang in ihrer Fülle zusammenhängend nur marginal, bloß in kurzen Übersichten, dargestellt wurde.[4] Die empirische Basis dafür bilden die in den letzten Jahren stark anwachsende Literatur, persönliche Kontaktnahmen mit zahlreichen Kustoden, Befragungen von Museumsbesuchern, vielfältige historische Dokumentationen usw.

Wir zählen in unserem Raum derzeit 188 Sammlungen, von denen heute nicht mehr alle in ihrer ursprünglichen Form, sei es aus welchen Gründen immer, existieren; manche gingen zugrunde, lösten sich auf, ihre Bestände sind dann ab einer bestimmten Zeit nicht mehr greifbar, manches kam vielleicht in Privatbesitz oder in den Antiquitätenhandel usw. Es kann auch sein, dass Bestände oder Teilbestände in andere Sammlungen in oder außerhalb des niederösterreichischen Viertels ober dem Wienerwald eingingen. Das heißt also, einzelne Sammlungsobjekte und Sammlungsgruppen haben eine mitunter sehr unterschiedliche, wenn nicht sogar bedenkliche Geschichte, die in der Regel schwer nachzuvollziehen ist, was aber nicht im Detail ausgebreitet werden soll.

Ohne hier quantitativ-statistische Daten näher zu betrachten, wende ich mich nun den Sammlungsbeständen im Viertel ober dem Wienerwald zu, dem gewachsenen Erbe sozusagen. Welche Sammlungsgruppenbestände begegnen uns ? Eine kurze Übersicht möchte einen qualitativen Eindruck von den verschiedenen Sammlungen und der Struktur des historischen und gegenwärtigen Museumswesens vermitteln. Abgesehen von ganz wenigen Sammlungen, die als unbekannt / fraglich einzustufen waren und bei denen es sich in der Regel um früher einmal vorhandene Sammlungen, die wenig dokumentiert sind, handelt, enthalten die meisten – so will ich es nennen – „allgemeines Sachkulturgut", das sich vielfach in den so genannten Heimatmuseen befindet.[5] Neben dieser großen Gruppe von Allgemeinsammlungen gibt es zahlreiche weitere Spezialsammlungen, die mitunter ein Sachthema oder mehrere verschiedene Sachgruppenthemen umfassen. Ich zähle schematisch auf: die Sachgebiete der Natur- und Gesellschaftswissenschaften, Sachkulturell – Historisches, Persönlichkeitsgeschichten, allgemein volkskundliche Sammlungen, volkskundlich relevante Spezialsammlungen, volks-

4 Olaf Bockhorn, Hermann Steininger: Museen und Sammlungen im Mostviertel. Zusammenstellung d. Museen u. Text: O. Bockhorn u. H. Steininger unter Mitarb. v. Petra Bockhorn. 2. rev. Aufl. Wien 1993.

5 Olaf Bockhorn: Heimatmuseen in Österreich und ihre Probleme. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. XXXV / 84, 1981, 188 - 190. Dazu eine weitere Bemerkung: Die Entwicklung von Heimatmuseen muss man im Hinblick auf die Zeitumstände sehen. Hätten diese Sammlungen regionale Kulturgüter seinerzeit nicht „gerettet", wären auch solche des historischen „Alltags" vor Ort nicht erhalten. Eine die Aufgaben von größeren Museen (z. B. Landesmuseen) und heimatkundlichen Sammlungen koordinierende Stelle mit entsprechenden Kompetenzen gab es seinerzeit - im Gegensatz zu heute - noch nicht. Und übrigens: Jede Beschäftigung mit Museen und Sammlungen muss zunächst mit deren systematischer Dokumentation beginnen - ohne Daten keine Erkenntnis - das versuchte die bisher zusammenfassende Literatur in Niederösterreich; vorschnell ideologisch zu argumentieren halte ich für falsch, eine Selbstreflexion statt „platter" Kritik wäre seinerzeit hilfreich gewesen (s. Reinhold Johler: Zur Musealisierung eines Kulturkonzeptes: Die Heimatmuseen. In: Herbert Posch, Gottfried Fliedl (Hg.): Politik der Präsentation. Museum und Ausstellung in Österreich 1918 - 1945. Wien 1996, 299, Anm. 44).

kundlich relevante Quellensammlungen, die Gruppe der landwirtschaftlichen Sachbereiche, Bergbau und Verhüttung, Eisenverarbeitung, Nahrungs- und Genussmittelerzeugung, Handwerk und Gewerbe, Handel, Verkehr, Transportwesen, Kunstsammlungen und historisch-religiöse Bestände, sonstige Einzelthemen sowie vermischte Sammlungsbestände.[6]

Dieser repräsentative, aber bewusst kurz gehaltene Abriss der im niederösterreichischen Viertel ober dem Wienerwald vorhandenen, nach Objektgruppen geordneten Sammlungen bildet sozusagen den status quo für die allgemeine Kenntnis des vorhandenen regionalen Sachkulturguts. Wo sich dieses im einzelnen befindet, in welchen Sammlungen dieses regional organisiert und auf die einzelnen Sammlungen verteilt ist, das könnte anhand der historisch entwickelten Sammlungsstrukturen in vielen Facetten altersmäßig-typologisch aufgezeigt werden.

Nun, aus welchem geographischen Umfeld kommen die in Museen in unserem Landesviertel gesammelten Gegenstände: primär aus dem Nahraum des jeweiligen Museums (Ort, Gemeinde, Markt, Stadt, Heimat), und aus einer geographisch weiteren Region (Landschaft, Bezirk, Talschaft, Heimat). Stammen Bestände aus mehreren Regionen, sind sie als überregional innerhalb des Bundeslandes anzusprechen, weitere Bestände betreffen das ganze Bundesland Niederösterreich. Sie können überregional aus Landschaften innerhalb Österreichs stammen, wenige enthalten Material aus ganz Österreich, aus den österreichischen Nachbarländern, Europa, manche Bestände sind außereuropäisch – international, oder ihre Herkunft ist unbekannt / fraglich. Es existieren aber auch Sammlungsobjekte aus der Region Viertel ober dem Wienerwald, die sich z. B. im Österreichischen Museum für Volkskunde in Wien bzw. ausländischen Museen befinden und gelegentlich in Ausstellungen präsentiert wurden; deren Geschichte (Erwerbung, wissenschaftliche Bearbeitung, Restaurierung, Deponierung bzw. Präsentation in der Schausammlung, Dauerausstellung, Ausstellung, Sonderausstellung, Entlehnung etc.) ist soweit wie möglich zumindest dokumentiert. Alle diese Materialien lassen sich statistisch gliedern. Nur so viel: es fällt auf, dass von 188 Sammlungen 100 mit verschiedenen Inhalten Material aus dem engeren Umfeld und weitere 18 Material aus dem landschaftlich weiteren Umraum besitzen, noch einmal 18 enthalten Bestände aus dem ganzen Land. Die Herkunft der restlichen, geringfügigen Sammlungsbestände verteilt sich auf die übrigen eben angeführten Regionen.[7]

Wir können auch fragen nach dem Alter des gesammelten Materials, seine historischen Strukturen und diese ordnen. Die Spannweite reicht von der Erdgeschichte bis zur unmittelbaren Gegenwart. Was unsere Sachkulturgruppen[8] betrifft, sieht das so aus: 57 von 188 Sammlungen enthalten Materialien aus der jüngeren Vergangenheit und der so genannten Zeitgeschichte; es sind dies in der Hauptsache Sammlungen zur Naturgeschichte und Gedenkstätten von Persönlichkeiten. 50 weitere Sammlungen enthalten Materialgruppen, die

6 Friedrich Waidacher: Handbuch der Allgemeinen Museologie. 3. unveränd. Aufl. (Mimundus, 3). Wien 1993, 196 f.

7 Berndt Anwander: Die regionale Museumslandschaft - ein Spiegelbild der Kulturlandschaft ? In: Hermann Urban, Franz Michael Grünweis u. Christian Smoliner (Red.) Oberösterreichische Umweltakademie (Hg.): Wo i leb ... Kulturlandschaften in Österreich. Ausstellung vom 16. Mai bis 14. September 1997. (Katalog des Stadtmuseums Linz - Nordico, Nr. 67). Linz 1997, 183 - 188.

8 Franz Grieshofer: Entwicklungslinien im volkskundlichen Museumswesen Österreichs. In: Margot Schindler (Hg.): F. Grieshofer: Der Weg als Ziel. Ausgewählte Schriften zur Volkskunde (1975 - 2005). Festgabe zum fünfundsechzigsten Geburtstag. (Sonderschriften des Vereins für Volkskunde in Wien, Bd. 5). Wien 2006, 17 - 32.

über zwei oder mehrere Zeitepochen (Erdgeschichte, Urgeschichte, Vorgeschichte, Antike, Frühgeschichte, Mittelalter, Neuzeit, Zeitgeschichte, ...) reichen. Die meisten dieser Sammlungen sind Heimatmuseen, kirchengeschichtliche Sammlungen und Kunstsammlungen, es folgen dann Sammlungen zur Industriekultur und volkskundlich relevante Spezialsammlungen. 32 verschiedene Sammlungen haben Bestände aus dem 19. / 20. Jahrhundert[9]. wobei die Themen Handwerk und Gewerbe sowie weitere Sonderthemen hervorstechen. Zur Gruppe „Allgemeine Geschichte" – gemeint ist der Zeitraum von der Erdgeschichte bis zur Gegenwart – zählen 11 heimatkundliche Sammlungen. Sämtliche anderen Zeiträume sind sammlungsinhaltlich vergleichsweise nur marginal vertreten.[10]

Ich rekapituliere: ausgehend vom Katalog aller Sammlungen und Museen im Viertel ober dem Wienerwald habe ich zunächst das gesamte in den Sammlungen und Museen befindliche Erbgut – Material nach Sachthemen, Sammlungsinhalten, Bestandsgruppen sortiert, anschließend dieses Material inhaltlich Regionen, Örtlichkeiten zugeordnet und schließlich dieses auch historisch gegliedert. Dieser Ist-Zustand der heutigen Sammlungssituation geht selbstverständlich auf eine sammlungshistorische Entwicklung zurück, die aufzeigen könnte und interpretieren ließe, wann und warum welche Sammlungsintentionen eingesetzt, fortgeführt bzw. sich geändert haben. Wie man später, ab dem Zeitpunkt der Musealisierung mit diesen Sammlungsobjekten umgegangen ist, welches Schicksal und welche Wirkung sie im Einzelnen hatten, das ist die Frage, der ich nun noch nachgehen möchte. Dies lässt sich allerdings aufgrund der Quellenlage nur in wenigen Fällen belegen. Vor allem können das in der Regel nur die Sammlungen selbst leisten, wenn sie entsprechende Unterlagen besitzen.[11] Dies ist meistens kaum oder gar nicht der Fall; der Zustand musealer Kultur kann so beschrieben werden: selten hat man inventarisiert und dokumentiert, was einzelne Gegenstände betrifft; auch ist kaum wo festgehalten, wer sie wann und wie restauriert hat. Kaum dokumentiert ist, ob einzelne Objekte einmal oder öfter verliehen worden sind, und zu welchem Zweck, für welche Ausstellung, im eigenen Haus oder nach außerhalb. Und weiters: selten sind diese Objekte jemals in einem gedruckten Katalog verzeichnet und beschrieben worden, wenige wurden in sonstigen Publikationen veröffentlicht. All das sind Fakten, die ungern kommentiert werden.[12] Diese bereits historischen Prozesse des Museumsalltags nachzufragen wird zweifelsohne notwendig und in Zukunft unabdingbar, wenn man bedenkt, dass das Sammelwesen

9 Andrea Euler: Alltag sammeln. In: Die Stellwand, Jg. 15, 2007, H. 3, 9 f.

10 Andreas Kusternig: Die Inhalte der Museen Niederösterreichs. In: Michael Stiller (Red.), Karl Brunner, A. Kusternig u. Fritz F. Steininger (Hg.): Zentrum und Regionen. Museumslandschaft Niederösterreich. (NÖ Schriften, 83). Wien 1995, 219 - 245.

11 Klaus Beitl: Herkunftsakten. Archivalisches Hilfsmittel zur museographischen Bestimmung volkskundlicher Objekte. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 15 / 64, 1961, 200 - 204.

12 Es gibt selbstverständlich Ausnahmen. So hat z. B. einmal Leopold Schmidt den Weg bäuerlicher Möbel aus dem westlichen Niederösterreich im musealen Bereich penibel dokumentiert (s. L. Schmidt: Bäuerliche Möbel aus Niederösterreich im Volkskunde - Museum zu Berlin. In: Staatliche Museen zu Berlin (Hg.): 75 Jahre Museum für Volkskunde zu Berlin 1889 - 1964. Festschrift. Berlin 1964, 135 - 152). Weitere Beispiele aus dem nö. Viertel ober dem Wienerwald / Mostviertel (Lebzeltmodel, ÖMV Inv.-Nr. 51.320; Säkorb, ÖMV Inv.-Nr. 50.436; zweitüriger Kasten / Reiterkasten, ÖMV Inv.-Nr. 336) konnte mir nach Hinweisen von Frau Dir. HR Dr. Margot Schindler, ÖMV Wien, dankenswerter Weise Frau Mag. (FH) Elisabeth Egger aufarbeiten und vorlegen. Herrn Christian Inkerl vom Museumsmanagement Niederösterreich verdanke ich zum Thema - Geschichte von Ausstellungsobjekten - ebenfalls Mitteilungen, die verschlungene Wege von Objekten (Deponierung, Verleih, Restaurierung, Ausstellung, museale Präsentation, Auslagerung, Kopien, ...) nachvollziehen lassen.

zunehmend komplexer wird und man wissenschaftlich untermauerte Sammlungsstrategien einfordert.[13] Eine Möglichkeit, um dieses „Erbe" und seine Geschichte ins Einzelne zu verfolgen, ist sicherlich die vermehrte Zuwendung und Beschäftigung mit Sammlungsgeschichten, um auf Fragen antworten zu können.

Das Ausstellungswesen, das in den letzten Jahrzehnten einen zahlenmäßig starken Aufschwung genommen hat, könnte da möglicherweise Hilfen anbieten und aufzeigen helfen, welche Objektgruppen zu bestimmten Anlässen für Ausstellungszwecke herangezogen worden sind. Ich habe deshalb versucht, alle in diesem Landesviertel jemals gezeigten Ausstellungen, Sonderausstellungen, Landesausstellungen, Wanderausstellungen usf. festzustellen und bin dabei auf die relativ hohe Zahl von 907 temporären Präsentationen gekommen. Diese Zahl basiert auf meiner eigenen Datenbank sowie Literaturrecherchen.[14]

Zunächst zu den von und in Museen gezeigten Ausstellungen.[15] Von den 188 Museen des Landesviertels haben in 51 Museen eine bis mehrere Ausstellungen stattgefunden, also in nicht ganz einem Viertel aller Museen, und zwar ab den Zwanzigerjahren, wobei man wissen muss, dass erst seit den Fünfzigerjahren zunächst allmählich und dann erst rascher die Ausstellungstätigkeit zunahm. Es wäre nun im Detail interessant, festzustellen, in welchen Museen und Sammlungen welche Ausstellungen – Inhalte nach Personen, Orten, Regionen, Sachen, Zeiträumen – wann und wo im eigenen Haus stattgefunden haben, also welche Museen ihr Erbe aktivierten, es nicht versteckten bzw. bloß sammelten um des Sammelns willen. Ich kann hier aus Zeitgründen leider nur wenige Hinweise bringen. Von den 26 Heimatmuseen haben weniger als die Hälfte, nämlich nur 12, Ausstellungen veranstaltet, das erscheint wahrlich nicht viel, ist aber von der Konzeption und Aufgabenstellung der Regionalmuseen her zu verstehen; es könnte auch deshalb so sein, weil keine oder keine geeigneten Räumlichkeiten für Ausstellungen vorhanden sind. Allerdings haben diese 12 Heimatmuseen 85 Ausstellungen, also gar nicht so wenige, veranstaltet. Die meisten Ausstellungen dieser Gruppe von Heimatmuseen zeigte das Historische Museum der Stadt St. Pölten. Es wären hier die näheren Gründe dafür aufzulisten, etwa das besondere Engagement von Kustoden und Anregungen bzw. Aufträge der lokalen Politik[16], und vor allem wäre es hier wie auch anderswo interessant, die verschiedenen, allerdings sehr unterschiedlichen Ausstellungsthemen und -inhalte zu besprechen. Von der beachtlichen Anzahl von nicht weniger als 39 musealen Natur-Sammlungen hat nur ein einziges Museum einmal eine Sonderausstellung gezeigt; auch hier: solche Sammlungen verstehen sich hauptsächlich als Dauerpräsentationen, die bloß auf die Vermehrung ihrer Bestände eingestellt sind und diese eben permanent ausstellen. Von weiteren Spezialmuseen zeigen historisch ausgerichtete Museen gerne immer wie-

13 Ulrike Vitovec: Die Strategie des Sammelns. Checkliste zur Auswahl von Objekten für eine Sammlung. In: Die Stellwand, Jg. 15, 2007, H. 3, 5 - 8.

14 Vgl. z. B. Monika Schwarz (Red.), ÖGB - Referat für Bildung, Freizeit, Kultur (Hg.): Sonder Ausstellungen Katalog. Ergänzungen zum Museumsführer Österreich. Nach Bundesländern geordnet, werden aktuelle Sonderausstellungen aufgelistet. Wien 2000; Daniela Sommer: Niederösterreichische Landesausstellungen - eine Kulturtraditon mit Zukunft ? In: Manfred Wagner (Hg.): Niederösterreich und seine Kulturen. (Niederösterreich. Eine Kulturgeschichte von 1861 bis heute, Bd. 3). Wien 2006, 325 - 345.

15 S. auch Museen und Sammlungen im Raum St. Pölten. In: St. Pölten. Landeshauptstadt und Zentralraum. (Denkmalpflege in Niederösterreich, Bd. 30), (Mitteilungen aus Niederösterreich, Nr. 13 / 2003). St. Pölten 2003, Beil.

16 Karl Gutkas: Kultur wuchs aus den Trümmern. K. Gutkas über 4 Jahrzehnte kulturellen Aufbau in St. Pölten (Teil 2). In: NÖ Kultur Berichte, Wien Febr. 1992, 6 f.

der Sonderausstellungen, während von den 14 personenbezogenen Gedenkstätten nur drei eine stärkere Ausstellungstätigkeit nachweisen. Freilich, zahlenmäßig bemerkenswert sind hier die zu dieser Gruppe zählenden volkskundlich relevanten Spezialsammlungen, zu denen die auf der Schallaburg befindliche Spiele-Sammlung gehört. Die Schallaburg-Ausstellungen im größten Ausstellungs-Dokumentationszentrum des Landes Niederösterreich zeigten seit 1974 nach einer Schau über „Die Renaissance in Österreich" jährlich mehrere, meist umfangreiche, vom Land Niederösterreich finanzierte historisch-gesellschaftsspezifische Ausstellungen, bisher ca. 70. Die Themen waren die Renaissance im In- und Ausland, Kunstschätze aus europäischen und außereuropäischen Ländern, wobei das Thema Land und Leute, ja sogar die aktuellen politischen Verhältnisse in gewissen Ländern angesprochen wurden, was man in der Folge mitunter in der Öffentlichkeit kontrovers diskutierte.[17] Ausstellungsmäßig eine ähnliche Entwicklung sehen wir im Rahmen des Österreichischen Zinnfigurenmuseums in Pottenbrunn, wo man allenthalben auch historische Themen behandelte. Von den volkskundlich relevanten Quellensammlungen sind die ausstellungsmäßig beachtlichen Initiativen der NÖ Landesbibliothek und des NÖ Landesarchivs zu erwähnen. Historische Kunst sammelten vornehmlich die Stifte aufgrund des Prestiges und ihrer kulturellen Bedeutung; so zeigte etwa das Stift Göttweig, welches die zweitgrößte Graphiksammlung Österreichs besitzt, seit 1960 jährlich eine Jahresausstellung zu Themen aus dem eigenen Fundus. Auch die kirchenhistorisch-religiös ausgerichteten Sammlungen haben jeweils gerne Teile aus ihren „Schatzkammern" vorgeführt. Und schließlich: einige Museen aus dem Bereich sonstige Museen und Mischformen musealer Sammlungsgruppen haben mitunter eine beachtliche Anzahl von Sonderausstellungen veranstaltet. Die übrigen Gruppen sind, mit Ausnahme mehrerer Ausstellungen im Heimatmuseum Purgstall, das eine Lederverarbeitung als Schwerpunktthema zeigt und zur Gruppe der Handwerks- und Gewerbe – Spezialmuseen zählt, marginal. Bemerken muss man dazu, dass von den insgesamt 188 Museen, die insgesamt 401 Ausstellungen veranstalteten, manche Museen nur aus dem eigenen Fundus Ausstellungen machten – das kann auch nach längerer Zeit, also weit nach der Bestandserwerbung sein – andere wiederum übernahmen bloß Ausstellungen und wieder andere Museen haben Ausstellungen von außen eingekauft und zum Teil mit eigenem Material angereichert. Freilich: die gelegentlich publizierten Kataloge von Ausstellungen belegen mittels ihres Verzeichnisses von Leihgaben den Wert, den leihgebende museale Institutionen für Ausstellungsgestalter haben; oft bieten sie die Basis oder bringen Belegstücke für wesentliche Aussagen einer Ausstellung.[18] Fazit: also ca. nur jedes vierte der 188 offiziellen Museen hat überhaupt Ausstellungen veranstaltet, und drei Viertel aller Museen machten keine Ausstellungen. Diese Zahlen sagen für die Nutzung oder auch die Nicht-Nutzung des Erbes und damit der Verwendung gesammelten Materials doch einiges aus. Ausstellungszahlen bestätigen immerhin ein Interesse am Erbe.

Wenden wir uns nun jenen Ausstellungen zu, die mit den vorhin besprochenen Sammlungen im Landesviertel ober dem Wienerwald unmittelbar nichts zu tun haben, also nicht im

17 Peter Mende: Ausstellungen als Mittel der auswärtigen Kulturpolitik. In: Hermann Auer (Hg.): Bewahren und Ausstellen. Die Forderung des kulturellen Erbes in Museen. Bericht über ein internationales Symposium, veranstaltet von den ICOM - Nationalkomitees der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz vom 13. bis 15. Mai 1982 am Bodensee. München 1984, 66 - 72.

18 Robert Waissenberger: Die Doppelrolle des Museums als Leihnehmer und Leihgeber. In: Ebd., 101 – 103.

Zusammenhang mit den etablierten Sammlungen stehen.[19] Es handelt sich hier um insgesamt 506 Ausstellungen, die den eben besprochenen 401 in den Museen gezeigten gegenüberstehen. Genau genommen eine sehr hohe Zahl, die zeigt, wie lebendig sich die nicht-museal organisierte Ausstellungsszene, die vielfach von Privatsammlungen gespeist wird, darstellt. Bekanntlich spielten und spielen Privatsammlungen von Sachkultur immer eine große Rolle, oftmals waren sie sehr anregend und sind gelegentlich in öffentlichen Besitz übergegangen. Diese 506 Ausstellungen haben andere Veranstalter und Institutionen als Träger: meist Private, Vereine, Parteien, kirchliche Institutionen, Sparkassen, Schulen sowie Kulturreferate der Gemeinden. Sie wenden sich wohl an dieselben Zielgruppen. Z. B. im Fall, dass eine Stadt kein Museum besitzt, kann es durchaus sein, dass stattdessen Ausstellungen in oft sehr verschiedenen Lokalitäten wie auch zu verschiedenen Anlässen stattfinden. In Amstetten etwa, wo seit den Sechzigerjahren Präsentationen gemacht werden, zähle ich derzeit 17 Ausstellungen, die sich verschiedensten kulturhistorischen Themen widmeten, angefangen von „Ostern im Voralpenland" (1967) bis „Amstetten – Werden – Wohnen – Wachsen – Wandel" (1998). Mitunter ergeben sich Kooperationen von mehreren Ausstellungsinitiativen und Rechtsträgern sowie Gestaltern. Aus den Ausstellungstiteln kann man mitunter freilich den Inhalt der Präsentation nicht immer genau erschließen. Die meisten Informationen erfährt man – vor allem, wenn man nicht am Ort wohnt – im Nachhinein durch die Presse; Kataloge oder zumindest Bestandslisten von Ausstellungsobjekten sind in der Regel nicht vorhanden oder nicht aufzutreiben, die Öffnungszeiten mitunter schwer eruierbar. Dennoch lohnt es sich, diese Aktivitäten zu dokumentieren, um sie später einmal nach bestimmten Kriterien auszuwerten, zu vergleichen, vor allem im Hinblick auf die Gesamtheit der Wirkung öffentlicher und privater Präsentationen. Dass die Zahl der Ausstellungsbesucher, etwa im Rahmen des Fremdenverkehrs, eine – es fragt sich aber, welche – Rolle spielt, sei hier nur angemerkt.

Ich komme zum Schluss. Zunächst war es notwendig, festzustellen, welche Vielfalt von Sachkultur-Beständen in einem Landesteil Niederösterreichs aufgrund regionaler Voraussetzungen geologischer, wirtschaftlicher und kultureller Art vorhanden ist. Es konnte gezeigt werden, dass Teilbereiche, zumindest ein Sachkultur-Querschnitt Eingang in öffentliche und private Sammlungen und Museen gefunden hat. Diese Sammlungen habe ich inhaltlich gegliedert, die Typologie ihrer museologischen Präsentation angesprochen und die regionale Herkunft der Bestände sowie deren historische Zuordnung dargelegt. Wir sehen, es hatte sich allmählich aufgrund der historisch-dynamischen Sammlungskonzeptionen ein gewaltiger Fundus von Sachkultur in den verschiedenen musealen Institutionen eingefunden, die sich mehr oder weniger als Bewahrer historischen Erbes sachkultureller Art verstehen. Die Entwicklung dieser Vielzahl von Sammlungen lässt sich freilich schwer kumulativ erfassen; jede einzelne Sammlung ist individuell zu beurteilen. Die kulturelle Aufgabenstellung aller dieser stationären Institutionen hat sich besonders seit den Sechzigerjahren stark verändert. Museales Leben wurde – freilicht nicht überall – jedoch zunehmend gesellschaftsorientiert dynamisch verstanden, Nutzung und Nicht-Benützung des Erbes stehen einander gegenüber; hoffentlich setzt sich nicht die Meinung durch, wir wollen nur das erben, was sich verwerten lässt. Vielfach aber bereichern und ergänzen einerseits Museen und Sammlungen im eigenen Feld durch verschiedene Ausstellungen ihre Wirksamkeit, andererseits stellen wir darüber hi-

19 Vgl. M. Erber-Groiß, S. Heinisch u. H. C. Ehalt, H. Konrad (Hg.): Kult und Kultur des Ausstellens. Beiträge zur Praxis, Theorie und Didaktik des Museums. Wien 1992.

naus zunehmend eine lebendige museal unabhängige Szene fest, die auf sich selbst gestellt vermehrt eigene Themen zum Teil sehr kritisch aufgreift, propagiert und öffentlich diskutiert, ja in manchem die offizielle öffentlich-museale Entwicklung, zumindest zahlenmäßig, übertrifft. Und da fragt man sich schon: wer leistet mehr ? Es kann die Frage nach der gesellschaftlichen Funktion, Aufgabe und Wirkung von Museumsarbeit und Ausstellungstätigkeit durchaus relevant und gestellt werden, haben doch Sammlungen und ihre Präsentation vor allem auch eine Sinn stiftende Aufgabe über touristische Eventerfolge hinaus, nämlich in Richtung Bildung[20]. Erwachsenenbildung, ökologische oder konservatorische Information, auch im Hinblick von Erhaltung von Sachkultur und Bausubstanz. Gut gestaltete Ausstellungen provozieren bekanntlich Diskussionen, mobilisieren und helfen schließlich, demokratische Mitentscheidungen herbeizuführen, zumindest in Teilen der Bevölkerung, die sich dafür interessiert und ansprechbar ist. Und solche Entwicklungen, die in unserer Gesellschaft kommunikative Wege in die Zukunft aufzuzeigen vermögen, sind zu fördern und für eine gemeinsame Zukunft von Bedeutung.

20 Willibald Katzinger: Bildungsauftrag: Zeitgeschichte im Museum. In: Ingrid Böhler, Rolf Steininger (Hg.): Österreichischer Zeitgeschichtetag 1993. 24. bis 27. Mai 1993 in Innsbruck. Innsbruck 1995, 248 - 252.

Wo das Immaterielle das Materielle berührt

Immaterielle Aspekte der UNESCO-Welterbeliste

Peter Strasser

Der oberflächliche Blick in die lange Liste des UNESCO Welterbes vermittelt Vertrautes: Altstädte, Schlösser, Parkanlagen, Kathedralen und nun auch vermehrt Industrieensembles – also jene Kategorien, die ihrem übergeordneten Begriff „materielles Kulturerbe" eindeutig entsprechen, vertreten die (offenbare) „Elite" des materiellen, unbeweglichen kulturellen Erbes. Läßt diese – vordergründig angenommene – Homogenität des UNESCO-Welterbes für andere Kategorien des kulturellen Erbes überhaupt noch Raum? Gibt es etwa immaterielle Aspekte des Welterbes?

Die Annäherung an diese Fragen und die Formulierung möglicher Antworten soll durch den folgenden dreigliedrigen Ansatz erfolgen:

- Die Definition des UNESCO-Weltkulturerbes
- Wie immaterielle Aspekte beim Welterbe berücksichtigt werden können
- Das immaterielle Element in der UNESCO-Welterbeliste – Ausgangspunkt für die Weiterentwicklung des Schutzes des immateriellen Erbes?

Die Definition des UNESCO-Weltkulturerbes

Das Weltkulturerbe gründet auf einem internationalen Abkommen, dem *Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt,* das am 16. November 1972 in Paris von der Generalkonferenz der UNESCO beschlossen wurde. Auch wenn die UNESCO oft synonym mit dem Welterbe gleichgesetzt wird und sie dem Abkommen einen guten Teil ihrer Bekanntheit verdankt, so waren es die Mitgliedstaaten der Organisation, die der Konvention die auch heute noch gültige Formulierung gaben. Die bei der Tagung auch als *Erbfabrik* bezeichnete Institution UNESCO organisierte die Konferenzen der Experten und stellte logistische und fachliche Unterstützung zur Verfügung. Die verbindliche Festlegung des Textes oblag aber den Mitgliedstaaten – ein Umstand, der bei der Betrachtung des darin verankerten Kulturerbebegriffs von großer Relevanz ist.

Auch wenn seit den 1960er Jahren bei der Ausarbeitung des Abkommens die Berücksichtigung des immateriellen Kulturerbes diskutiert wurde, so setzte sich schließlich doch ein traditioneller Kulturgutbegriff durch: im Rückgriff auf bereits ältere Konzepte des internationalen rechtlichen Kulturgüterschutzes, die bis in das 19. Jahrhundert zurückreichen und auf dem Recht im Krieg (*ius in bello*)[1] gründeten, beschloss die Staatengemeinschaft – unter

1 Genius-Devime, Barbara: Bedeutung und Grenzen des Erbes der Menschheit im völkerrechtlichen Kulturgüterschutz. (Saarbrücker Studien zum Internationalen Recht, Bd. 3) Baden-Baden 1996.

der Federführung westlicher Länder – einen Begriff des „Kulturerbes", der im Artikel 1 des Abkommens drei Kategorien umfasst:

- Denkmäler
- Ensembles und
- Stätten.

Dieser reichlich traditionelle Ansatz hatte aber den Vorteil, dass begrifflicherweise kein Neuland betreten werden musste, einem früheren Abkommen der UNESCO[2] lag eine ähnliche Definition zu Grunde. Dadurch wurde die rasche länderübergreifende, internationale Umsetzung des Welterbeabkommens ermöglicht, ohne dass dabei die Staaten erst einen neuen, unbekannten Begriff des kulturellen Erbes innerstaatlich zu etablieren und umzusetzen hatten; zudem konnten Falschinterpretationen der einzelnen Kategorien vermieden werden. Nur: mit den drei Kategorien des Weltkulturerbes, die auch heute noch unverändert gelten, war verbindlich festgelegt, was von Seiten der Kultur in die Welterbeliste aufgenommen werden darf – immaterielle (englisch: *intangible*) Erscheinungsformen waren somit ausgeschlossen.

Um zum Welterbe erhoben zu werden, müssen die Kulturgüter zwei weitere wichtige Bedingungen erfüllen: neben dem *aussergewöhnlichen, universellen Wert* (*outstanding universal value* – OUV) muß auch das Kriterium der *Authentizität* vorliegen. Was nun der OUV wirklich darstellt, würde den Rahmen nicht nur dieses Beitrages, sondern auch jenen der Tagung sprengen.[3] Nach einer dreissigjährigen Eintragungspraxis in die Welterbeliste (die ersten Güter wurden 1978 in die Liste aufgenommen) ist die Entwicklung des Begriffes „OUV" immer noch nicht abgeschlossen.

Wie immaterielle Aspekte beim Welterbe berücksichtigt werden können

Während nun den immateriellen Erscheinungsformen des kulturellen Erbes eine direkte Aufnahme in die Liste des Welterbes verwehrt bleibt, so besteht aber dennoch die Möglichkeit, Aspekte des immateriellen Erbes im Welterbe berücksichtigen zu können. Sie können zur Rechtfertigung des OUV beim materiellen Kulturerbe herangezogen werden und somit dessen Eintragung in die Welterbeliste erst ermöglichen oder wenigstens argumentativ stützen. Das Abkommen erläutert im Artikel 1 jede der drei Kategorien des Begriffs „Kulturerbe" eingehender und liefert Beispiele, was darunter verstanden werden kann. Artikel 1 enthält auch die Begründungen, die die Aufnahme einer Kategorie rechtfertigen können: während bei den Denkmälern und Ensembles jeweils „geschichtliche, künstlerische oder wissenschaftliche" Aspekte angeführt werden können, so können bei den Stätten neben den geschichtlichen auch „ästhetische, ethnologische oder anthropologische" Gründe als Rechtfertigung des OUV herangezogen werden.

Während nun die drei Kategorien des Weltkulturerbes selbst wenig Interpretationsspielraum zulassen, so ermöglichen die Begründungen eine breite Argumentationsbasis, die von den Staaten auch großzügig in Anspruch genommen wird, um ihr unbewegliches, materielles Kulturgut auf die Liste der UNESCO setzen zu können.

2 Konvention zum Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten, Den Haag, 14. Mai 1954 ("Haager Abkommen 1954").

3 Eingehender: Titchen, Sarah: On the Construction of Outstanding Universal Value. UNESCO's World Heritage Convention and the Identification and assessment of cultural places for inclusion in the World Heritage List. Univ. Diss. Sydney 1995.

Das Welterbekomitee[4] arbeitete, bevor noch die ersten Welterbestätten in die Liste aufgenommen wurden (1978), konkrete Handlungsanweisungen aus.[5] Die „Durchführungsrichtlinien für die Umsetzung des Welterbeabkommens" (*Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*)[6] enthalten seit ihrer ersten Version 1977 auch die sog. *Kriterien*, durch die der behauptete OUV als Rechtfertigung einer Eintragung umschrieben werden soll. Für die Eintragung muß mindestens ein Kriterium voll erfüllt sein, „zusammenrechnen" von „Teilbeträgen" ist nicht möglich. Es bestehen zehn Kriteria: (i) – (vi) für Kulturerbe, (vii) – (x) für Naturerbe.[7] Die kulturellen Kriteria können – vereinfacht dargestellt – unterteilt werden nach:

(i): künstlerisches Meisterwerk
(ii): Ausdruck der kulturellen Entwicklung
(iii): außergewöhnliches Zeugnis eines Kulturkreises
(iv): außergewöhnlicher Vertreter einer Bauepoche,
(v): außergewöhnliches Beispiel der Land- und Meeresnutzung und der Interaktion mit der Natur
(vi): immaterielle Bedeutung

Die Kriteria (i)-(iv) stellen auf Gebäude oder Ensembles ab. Für immaterielle Komponenten („assoziierten Werte") sind die Kriteria (vi) und mit Einschränkungen (v)[8] von Relevanz. Während die ersten fünf Kriteria bei der Interpretation keine Probleme bereiteten, genoß das letzte, sechste, stets eine Sonderstellung, war doch seine Anwendung im Kontext des Welterbes umstritten. In seiner gegenwärtigen Version lautet Kriterium (vi):

[Das eingereichte Gut soll] in unmittelbarer oder erkennbarer Weise mit Ereignissen oder überlieferten Lebensformen, mit Ideen oder Glaubensbekenntnissen oder mit künstlerischen oder literarischen Werken von außergewöhnlicher universeller Bedeutung verknüpft sein.

Das Komitee ist der Ansicht, dass dieses Kriterium in der Regel nur in Verbindung mit anderen Kriterien angewandt werden sollte.

Das Kriterium (vi) erfuhr seit 1977 wiederholt Änderungen in der Formulierung. 1977 war das Spektrum der sog. „assoziierten Werte" noch breit: Damals konnte der OUV sowohl durch Persönlichkeiten als auch durch den Nachweis einer außergewöhnlichen geschichtlichen Bedeutung der Stätte begründet werden.[9] Eine Anwendungsbeschränkung war der Fas-

4 Die Vertragstaaten des Welterbeabkommens wählen alle zwei Jahre (wie zuletzt Ende Oktober 2007) einen Teil des Welterbekomitees. Gegenwärtig sind folgende Staaten im Komitee vertreten: Ägypten, Australien, Bahrain, Barbados, Brasilien, China, Israel, Jordanien, Kenia, Kanada, Kuba, Madagaskar, Marokko, Mauritius, Nigeria, Peru, Schweden, Spanien, Südkorea, Tunesien und USA.

5 Zur ihrer geschichtlichen Entwicklung: http://whc.unesco.org/en/guidelineshistorical/ (14.03.2008).

6 Aktuelle Version: Dokument WHC 08/01, Jänner 2008 (http://whc.unesco.org/archive/opguide08-en.pdf, 14.03.2008), Version im Zeitpunkt des Vortrages: Dok. WHC 05/2, 2. Februar 2005 (http://whc.unesco.org/archive/opguide05-en.pdf, 14.03.2008).

7 § 77 Durchführungsrichtlinien, Dok. WHC 05/2.

8 Der Wortlaut des Kriterium (v) wurde 2005 geändert, darüber eingehender: UNESCO: Co-operation and coordination between UNESCO Conventions concerning heritage. (UNESCO Dokument WHC-04/7 EXT.COM/9). Paris 2004, Seite 6, Abs. 13, http://whc.unesco.org/archive/2004/whc04-7extcom-09e.rtf (19. 3. 2008).

9 § 7, Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention (UNESCO Document CC-77/CONF.001/8 Rev.). Paris, 20. Okt. 1977 („Therefore, each property should... (vi) be most importantly associated with ideas or beliefs, with events or with persons, of outstanding historical importance or significance.") (Hervorhebung im Original).

sung von 1977 noch fremd. Aber bereits 1980 erfolgten Einschränkungen im Spektrum und in der Quantität. Seither geben die Durchführungsrichtlinien eine restriktive Linie vor, wie der Version von 1980 zu entnehmen ist:

Das Komitee hält die Eintragung in die Liste unter Verwendung dieses Kriteriums nur in Ausnahmefällen für gerechtfertigt oder nur zusammen mit anderen Kriteria.[10]

Damit wollte das Komitee zum Ausdruck bringen, dass es eine Eintragung allein auf der Basis assoziativer Werte in der Regel nicht billigt. (Aber, wie gleich zu zeigen sein wird, hatte sich die Eintragungspraxis von diesem Anspruch bereits entfernt.) Offenbar blieb beim Welterbekomitee weiterhin das Unbehagen, dass durch die „assoziierten Werte" allzu viele Anträge auf Eintragungen in die Liste erfolgen könnten, denn 1980, bei einer neuerlichen Überarbeitung der Durchführungsrichtlinien stellte es klar, dass eine Bewertung der assoziierten Werte vom nationalen Standpunkt aus nicht genüge, sondern sie müssen auch aus internationaler Perspektive gesehen eine außergewöhnliche Bedeutung erfüllen[11] – was aber eigentlich eine nicht notwendige Wiederholung des bereits im Abkommen festgelegten OUV darstellte.

Seit 2005 verzichtet das Komitee in seinen Durchführungsrichtlinien auf die Formulierung, wonach die alleinige Anwendung des Kriteriums (vi) nur in Ausnahmefällen zuzulassen ist. Es betont lediglich, dass dieses Kriterium in der Regel nur in Verbindung mit anderen Kriterien angewandt werden sollte. Dieser Sinneswandel stellt deutlich das Abrücken des Komitees (und seiner vorgeschalteten Beratungsgremien ICOMOS und IUCN) von einem Begriff des kulturellen Erbes dar, der den Stand der 1960er und 70er Jahre präsentierte: nämlich das kulturelle Erbe als vornehmlich materielles, unbewegliches Kulturgut in steinener und monumentaler Disposition zu verstehen – wovon die Zusammensetzung der Welterbeliste eindrucksvoll Zeugnis ablegt. Dieser Paradigmenwechsel ist auch auf externe Prozesse – ausserhalb des Komitees – zurückzuführen: Politischer Einfluß auf das Komitee, z. B. im Wege über Resolutionen und Entschliessungen bei Tagungen, ebnete den Weg zur Erweiterung des Charakters der Welterbeliste. Im Hinblick auf immaterielle Elemente bei Kulturlandschaften ist hier auch die Initiative afrikanischer Staaten zu nennen.[12] Als Motor der Entwicklung gilt das „UN-Jahr des kulturellen Erbes" 2002. Aber auch der 30. Geburtstag des Welterbeabkommens im selben Jahr mit seinen zahlreichen Veranstaltungen auf Expertenebene bereitete den Grund für neue, vielleicht für manche Mitglieder des Welterbekomitees und der Beratungsgremien geradezu „revolutionäre" Ideen: Unter dem Titel *Promoting an integrated vision of cultural heritage* betonte das Komitee 2004 – auch im Zusammenhang mit der noch unten zu erwähnenden *Konferenz von Nara* – die Wichtigkeit der Begriffe *living traditions, Ideen, Glaubensformen, künstlerische und*

10 „...be directly or tangibly associated with events or with ideas or beliefs of outstanding universal significance (the Committee considered that this criterion should justify inclusion in the list only in exceptional circumstances or in conjunction with other criteria)" § 18, Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention. (Document WHC/2 Revised). Paris, Okt. 1980.

11 „It is not sufficient for properties nominated in terms of criterion (vi) to be importantly associated with ideas, beliefs, events or persons of historic importance from the national point of view, but they must also be of outstanding significance from an international standpoint." § 16 lit. c) Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention. (Dokument WHC/2 Revised, CC-80/CNF.016/5) Paris, 1980.

12 Eingehender: Recommendations. In: Saouma-Forero, Galia: Authenticity and Integrity in an African Context. Expert Meeting, Great Zimbabwe, Zimbabwe, 28-29 May 2000. Paris 2001, 171f.

literarische Aktivitäten und *traditional human settlements* innerhalb des Welterbes.[13] Damit förderte es aber die Bedeutung der Kriteria (vi) im Allgemeinen und (v) für *traditional human settlements*.

Die „Liberalisierung" der alleinigen Anwendung des Kriteriums (vi) steht auch im Zusammenhang mit der Entwicklung des Konzepts der Kulturlandschaft. Gerade die sog. „assoziative Kulturlandschaft" stellte dabei eine deutliche Herausforderung an die Glaubwürdigkeit des Welterbeprogramms dar: die Ausgangslage, die diese Kulturlandschaftskategorie bot, stand nämlich im deutlichen Kontrast zum monumentalen Denkmalbegriff: bei dieser Sub-Kategorie fehlte oftmals das materielle Element des kulturellen Erbes oder war unscheinbar:

Revised criterion (vi) may facilitate the inscription of certain cultural landscapes, including associative cultural landscapes, for which cultural material evidence may be insignificant or even absent, as it specifies "to be directly or tangibly associated with events or living traditions, with ideas, or with beliefs, with artistic and literary works of outstanding universal value (the Committee considers that this criterion should preferably be used in conjunction with other criteria)". This revision shows the rightly grounded concern expressed by Member States for an integrated approach to cultural heritage protection, therefore including the safeguarding of intangible cultural heritage elements. [14]

Wie hat sich seit den ersten Eintragungen in die Welterbeliste die Verwendung des Kriteriums (vi) entwickelt? Wie wird Kriterium (vi) nun konkret angewandt?

Vorauszuschicken ist, dass die Staaten selbst ihr Kultur- und Naturerbe als Beitrag zum Welterbe zu bestimmen, aufzubereiten und einzureichen haben. Die UNESCO nimmt lediglich eine formelle Prüfung der Unterlagen vor, die Entscheidung der Aufnahme trifft alleinig das Welterbekomitee, das sich dabei auf Gutachten vom *Internationalen Denkmalschutzrat* (ICOMOS) für Kulturgut und von der *World Conservation Union* (IUCN) für Naturgebiete stützt. Welterbe kann also nur das werden, was aus den aneinanderfolgenden Selektionsprozessen zunächst eines Staates und danach des Welterbekomitees unter positiver Evaluierung einer der beiden Expertenorganisationen ICOMOS oder IUCN erfolgreich hervorgeht. Ohne nun aber in die Einreichungs- und Vermittlungsprozesse der Welterbekandidaten genauer eingehen zu können,[15] soll hier festgehalten werden, dass das bestehende Welterbe das Ergebnis eines Kompromisses darstellt: Politische (z.B. Prioritäten auf gesamtstaatlicher Ebene), rechtliche (z.B. fehlende Schutzstandards), finanzielle (z.B. fehlende Mittel zur Aufbereitung und Präsentation einer Stätte) und fachliche (wie z.B. bereits bestehender großer Druck von Seiten des Tourismus, anhängige große Bauprojekte) Umstände können schließlich verhindern, dass ein potentielles Welterbe auch wirklich auf die Liste gesetzt wird. Auch unter diesen Aspekten sollte die Zusammensetzung der Welterbeliste gesehen werden.

Als 1978 die ersten Eintragungen in die Liste erfolgten, waren unter den zwölf Stätten gleich zwei, die nur auf Grund des Kriteriums (vi) eingetragen wurden:

13 UNESCO: Co-operation and coordination between the UNESCO Conventions concerning heritage. World Heritage Committee, Paris; 7th extraordinary session; 2004. (UNESCO Doc. WHC-04/7 EXT.COM/9); http://whc.unesco.org/archive/2004/whc04-7extcom-09e.rtf (19. 3. 2008).

14 UNESCO Co-operation and coordination 2004, 6, § 13.

15 Der Aufnahmeprozess ist eingehend im Kapitel III (§§ 120-168) der Durchführungsrichtlinien 2008 beschrieben.

- *L'Anse aux Meadow National Historic Site* in Kanada – der Landeplatz der Wikinger auf Neufundland – als die erste Präsenz der Europäer in Nordamerika, und
- die *Insel von Gorée* in Senegal: das Zentrum des Sklavenhandels vom 15. bis zum 19. Jahrhundert begründete eine Kategorie der Welterbestätten: ein Negativbeispiel der Entwicklung der Menschheit, das uns – jedesmal unter alleiniger Anwendung des Kriteriums (vi) – später noch zweimal begegnen sollte: nämlich das *Konzentrations- und Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau* in Polen und das Friedensdenkmal von Hiroshima, der sog. *Genbaku Dome.*

Im darauffolgenden Jahr, 1979, wurden weitere drei Stätten – bei 45 Gesamteintragungen – lediglich auf der Grundlage des Kriteriums (vi) eingetragen. Es waren dies

- die *Festungen und Schlösser von Accra* in Ghana als Teil der Portugiesischen Handelsroute,
- das bereits erwähnte *Lager von Auschwitz-Birkenau* in Polen sowie die
- *Independence Hall* in Philadelphia in den USA, in der 1776 die Unabhängigkeit ausgerufen und 1787 die Verfassung der Vereinigten Staaten unterzeichnet wurde.

Nun sah das Komitee aber die Gefahr, dass die Liste zu einer „Ablage" für ideologische Stätten werden könnte. Wie bereits erwähnt, wurde bereits im folgenden Jahr die Beschränkung verfügt, wonach das Kriterium (vi) nur in Ausnahmefällen und nur in Verbindung mit anderen Kriterien zur Anwendung gebracht werden darf. Das Komitee zog diese Einschränkung zunächst auch konsequent durch: Lediglich 1996 wurde der *Genbaku Dome* in Hiroshima als Erinnerung an den Abwurf der Atombombe 1945 aufgenommen. Erst 2005 rückte das Komitee von dieser Haltung wieder ab: Mit ihrer Aufnahme würdigte man die *Altstadt und Brücke von Mostar* (Bosnien und Herzegowina) als Ausdruck der kulturellen Diversität und des jahrhundertelangen friedvollen Zusammenlebens. Im darauf folgenden Jahr, 2006, erklärte man *Aapravasi Ghat* auf Maurizius zum Welterbe: Als die Geburtsstätte der Arbeitsmigration und als ein Meilenstein der Globalisation entwickelte es sich zum Gegenmodell zum Sklavenhandel: auf den Zuckerrohrplantagen Maurizius arbeiteten – freiwillig – über eine halbe Million Inder.

Bisher wurden von den 851 Eintragungen elf ausschließlich auf Kriterium (vi) gestützt. Hier hat das Welterbekomitee den restriktiven Anspruch umgesetzt. Wesentlich anders sieht die Situation bei jenen Stätten aus, bei denen Kriterium (vi) - lediglich als Unterstützung dient – zusammen mit weiteren Kriterien: Hier konnte oder wollte das Komitee die restriktive Haltung nicht durchziehen. Von den gegenwärtig 684 kulturellen Eintragungen enthalten 185, also beinahe jede dritte Stätte (3,7), auch das Kriterium (vi) zur Begründung. Lag diese hohe Zahl auch daran, dass bei der jährlichen Eintragungspraxis die Sicht für die Gesamtheit verloren ging? Die Liste der Stätten, die „assoziierte Werte" besitzen, ist nicht nur lang, sondern auch höchst heterogen: spirituelle, anthropologische, politische und soziale Aspekte wurden berücksichtigt.[16] Man findet hier Stätten mit historischer Bedeutung (um hier nur einige zu nennen) wie die Pyramiden von Gizeh, die Chinesische Mauer, Schloß Versailles, die Kathedrale von Aachen, die Altstädte von Warschau, Prag, Rom, Salzburg und Wien, das Bauhaus in Dessau und Weimar, die Wartburg, die Luthergedenkstätten, der Berg Athos und die Akropolis in Athen, Jerusalem, den gesamten Vatikanstaat, Lumbini in Nepal als Geburtsort Buddhas und den Kreml mit dem Roten Platz – also Orte mit hohem „ikonographischen" Gehalt.

16 Eingehender: Luxen, Jean-Louis: The Intangible Dimension of Monuments and Sites with Reference to the UNESCO World Heritage List. In: Saouma-Forero 2000, 26 f.

1992 wurde im Rahmen des Weltkulturerbes eine neue Subkategorie der „Stätte" eingeführt, die bald zu einem Erfolgsmodell innerhalb der Liste mutierte: die Kulturlandschaft, die im Sinne des Abkommens die Interaktionen des Menschen mit der Natur zum Ausdruck bringen soll.[17] Die Breite des Begriffes „Kulturlandschaft" reicht dabei – unter Zuhilfenahme der vom Komitee ausgearbeiteten drei Hauptkategorien[18] – von den von Menschen absichtlich geschaffenen Landschaften (wie Park- und Gartenanlagen), über die organisch entwickelten Landschaften, die auf Grund der wirtschaftlichen Landnutzung ihren spezifischen Charakter erhielten, bis zu den sog. *assoziativen Kulturlandschaften,* die hier besondere Beachtung finden sollen. Bei dieser Kategorie sind starke religiöse, künstlerische oder kulturelle Bezüge für ihre Bedeutung ausschlaggebend, materielle Spuren sind entweder unwesentlich oder können ganz fehlen.[19] Von den gegenwärtig 55 Kulturlandschaften auf der Liste gehören ein Fünftel – elf – dieser Kategorie an, die ihren OUV auf das Kriterium (vi) zurückführen. Auch hier ist ebenfalls von „Ikonen" zu berichten, die Platz auf der Liste fanden: das Bamiyan-Tal in Afghanistan mit den zerstörten Buddha-Statuen und der *Uluṟu-Kata Tjuṯa Nationalpark* in Australien mit dem bekannten Roten Felsen. *Tongariro National Park* in Neuseeland, die erste Kulturlandschaft auf der Liste überhaupt (1993, bereits 1990 als *gemischte* Stätte eingetragen) verdankt den Bergen seinem assoziativen Status, die für die dortige Bevölkerung, das Volk der Maori, religiöse Bedeutung besitzen: das Gebirge verkörpert die spirituelle Verbindung zwischen ihnen und ihrer Umwelt.[20] Weitere Beispiele lassen sich aus Island, Italien, Japan, Madagaskar, Mexiko, Nigeria und aus Togo anführen.[21]

Das immaterielle Element in der UNESCO-Welterbeliste – Ausgangspunkt für die Weiterentwicklung des Schutzes des immateriellen Erbes?

Obwohl bereits in den 1970er Jahren Ideen zur Bewahrung des immateriellen Erbes auf internationaler Ebene formuliert wurden,[22] erfolgte erst 1989 mit der *Empfehlung zur Bewahrung der traditionellen Kultur und Folklore*[23] ein erster Schritt. Das Programm *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity* (1999-2005) lehnte sich an die Welterbeliste an. Die Weiterentwicklung zu einem verbindlichen internationalen Abkommen konnte nach einer kurzen Vorbereitungszeit 2003 abgeschlossen werden[24]. Die Ausarbeitung und die Ver-

17 Zur Entwicklung des Begriffes und sein Verhältnis zum Welterbe: Fowler, P.J.: World Heritage Cultural Landscapes 1992-2002. Paris 2003, 66ff (World Heritage Papers 6).

18 § 10 Annex 3, Durchführungsrichtlinien 2005.

19 § 10 Ziffer iii, Annex 3, Durchführungsrichtlinien 2005.

20 eingehender: Birnbaum, Edwin: Sacred mountains of the world: an overview. In: Schaaf, Thomas; Lee, Cathy (Hg.): The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes. Conserving Cultural and Biological Diversity. International Symposium held at the United Nations University Tokyo, 30 May-2 June 2005, S. 28-33.

21 Island: Pingvellir National Park, Italien: Val d'Orcia, Japan: Sacred Sites and Pilgrimage Routes in the Kii Mountain Range, Madagaskar: Royal Hill of Ambohimanga, Mexiko: Agave Landscape and the Ancient Industrial Facilities of Tequila, Nigeria: Sukur Cultural Landscape, Osun-Osogbo Sacred Grove, Togo: Koutammakou, the Land of the Batammariba.

22 Die erste gesetzliche Regelung zum Schutz des immateriellen Erbes erfolgte in Japan in den 1950er Jahren.

23 Paris, 15. November 1989.

24 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (Abkommen zur Erhaltung des Imma-

handlungen waren durch den Siegeszug des Welterbeprogrammes geprägt: Der „catastrophic success" des Welterbes, wie es der Direktor des UNESCO-Welterbezentrums, Francesco Bandarin, einmal zum Ausdruck brachte,[25] verschaffte Denkmälern ungeheure Popularität, der Wirtschaft durch den Tourismus hohe Einnahmen und der UNESCO durch dieses „Flaggschiffprogramm" eine erfreuliche Bekanntheit und Sichtbarkeit. Mit dem Abkommen aus dem Jahre 2003 sollten sowohl ein effizientes Schutzregime als auch ein Verfahren zur Sichtbarmachung und Vermittlung des immateriellen Erbes eingerichtet werden. Die Grundzüge des Welterbeprogramms sollten dabei übernommen werden – ohne dabei die ungelösten Probleme der Welterbeliste zu kopieren. Die Mehrzahl der Staatenvertreter lehnte während der Beratungen für die Formulierung des Abkommens die Übernahme des elitären Charakters der Welterbeliste ab. Das Konzept: die Aufteilung des unbeweglichen Erbes in zwei Klassen: solches mit OUV und somit mit dem Welterbesiegel und in den „Rest", wurde nicht weiter verfolgt. Stattdessen einigte man sich auf die Erstellung einer Liste, in das jenes immaterielle Erbe aufgenommen soll, das *repräsentativ* für eine Gemeinschaft ist, ein OUV ist nicht Voraussetzung. Die Idee einer sog. „roten Liste" wurde zwar dem Welterbe entnommen, man modifizierte sie aber dahingehend, dass ihre Eintragungen zuvor nicht auf der *Repräsentativen Liste* aufscheinen müssen.

Die Erweiterung der Welterbeliste mit immateriellen Aspekten, die Erklärungen zum *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity* ab 1999 und das Inkrafttreten des Übereinkommens von 2003 bereits im Jahre 2006 zeigte die Notwendigkeit auf, die beiden Kategorien des Erbes, deren Rechtsinstrumente und Programme (und deren Finanzierung durch verschiedene Quellen) einer gesamtheitlichen Betrachtung zu unterziehen;[26] denn in einigen Fällen fanden sich Orte und mit ihnen verbundene Traditionen auf verschiedenen Listen wieder.[27] In der *Erklärung von Yamato* 2004[28] kam man überein, dass Synergien im Bereich der Verrechtlichung und der gemeinsamen Managementlösungen nur zu einem gewissen Grad zu erzielen sind.[29] Der *integrated approach for cultural heritage protection*[30] stößt dort an Grenzen, wo der Hauptzweck des Welterbeabkommens ansetzt: beim Schutz des materiellen Erbes. Immaterielle Aspekte, um unter das Schutzregime des Welterbes gestellt zu werden, bedürfen einer direkten Zuordnung und Nähe zur Welterbestätte. Im Gegensatz zur

teriellen Kulturerbes), Paris, 17. Oktober 2003, http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540e.pdf (13.3.2008).

25 Henley, Jon: Fighting For The Mighty Monuments. In: Guardian Unlimited, 6. 8. 2001.

26 Übersicht in: UNESCO: World Heritage. Challenges for the Millennium. Paris 2007, 72-74.

27 Die Reisterrassen in den philippinischen Kordilleren wurden 1995 auf die Welterbeliste gesetzt, die dort praktizierten „Hudbud Gesänge" 2001 zum Meisterwerk proklamiert. Medina von Marrakech (Marokko) befindet sich seit 1985 auf der Welterbeliste, der dortige „Kulturraum des Djema el Fna" ist seit 2001 als Masterpiece eingetragen.

28 UNESCO (Hg.): International Conference on the Safeguarding of Tangible and Intangible Cultural Heritage: Towards an Integrated Approach (Proceedings) (Nara, Japan, 1-23 Oktober 2004). Paris 2006, http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001470/147097m.pdf (13.3.2008).

29 Sullivan, Sharon: Local Involvement and Traditional Practices in the World Heritage System, 49-55 (WH papers 13).

30 UNESCO: Co-operation and coordination between the UNESCO Conventions concerning heritage: the Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage. World Heritage Committee, Paris; 7th extraordinary session, 2004. UNESCO Doc. WHC.2004/CONF. 202/CLD.21; WHC-04/7 EXT.COM/INF.9, http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001376/137634e.pdf (13.3.2008).

Bindung an einen bestimmten, lokalisierbaren Standort als „Heimat" des materiellen, unbeweglichen Erbes, ist das immaterielle Erbe mit dem Träger der Handlung verbunden.[31] Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass der Zweck der Abkommens für das immaterielle Erbe weniger im Schutz (*protection*) eines Produktes (wie es ein materielles Kulturgut darstellt) als vielmehr in der Bewahrung (*safeguarding*) eines Prozesses liegt. Dennoch berücksichtigt das Übereinkommen von 2003 auch materielle Elemente wie Brauchgegenstände, Musikinstrumente und Orte; aber eben nur insoweit als diese mit der immateriellen Praxis verbunden sind. Ein Beispiel stellen die traditionellen Handwerkstechniken dar, bei denen eine materielle Durchdringung des Immateriellen erfolgt.[32]

Die Zukunft wird zeigen, ob der Anspruch auf eine kohärente Sicht und integrative Umsetzung der beiden normativ, organisatorisch und finanziell getrennten Kategorien des Kulturerbes in der Praxis der internationalen, nationalen und lokalen Akteure umgesetzt werden kann – eine Trennung von Kategorien, die im Alltag ohnehin nie stattgefunden hat.

31 Khaznadar, Chérif: Overview of the Evolution of the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. In: UNESCO (Hg.): International Conference on the Safeguarding of (...), 98-111, hier 102.

32 UNESCO Co-operation and coordination 2004, 7.

Writing Heritage

Überlegungen zum Format Bewerbungsdossier

Markus Tauschek

Im Streiflicht, dem Kommentar auf der Titelseite der Süddeutschen Zeitung, findet sich am 16. Oktober 2007 eine bemerkenswerte Idee zum Umgang mit dem immateriellen Erbe:[1] In Thüringen, dem selbsterklärten Land des Thüringer Kloßes, wird mit Nachdruck an einem Projekt gearbeitet, den aus Kartoffeln hergestellten Kloß anlässlich des von den Vereinten Nationen zum Jahr der Kartoffel ausgerufenen Jahr 2008 zum Weltkulturerbe zu deklarieren.[2] Würde nicht die UNESCO durch ihre Hinwendung zum Immateriellen eine geeignete Plattform bieten, so ließe sich erstaunt fragen, was denn der Thüringer Kloß mit den Pyramiden von Gizeh oder dem Kölner Dom gemein habe. Mit dem „Zauberwort ‚immateriell'", so der Kommentator weiter, wäre aber auch dem Thüringer Kloß eine Hintertür geöffnet. „Es unterliegt keinem Zweifel", so resümiert der Kommentar euphorisch-kritisch, „dass die thüringische Kloßkunst in diesem Umfeld gut aufgehoben ist, ja man könnte sich sogar vorstellen, dass ein Crossover der Kulturen, etwa wenn sardische Schäfer Klöße drehen und dazu ihre Weisen singen, die schönsten Synergieeffekte zeitigt." Nach der Präsentation des Kochrezeptes für den originalen Thüringer Kloß schlägt der Artikel vor: „So einen Knödel reicht man, im Rahmen des angedeuteten Crossovers der Kulturen, am besten nach Binche weiter, zum dortigen Karneval."[3]

Der Karneval von Binche, darauf spielt der Kommentar an, hatte den Schritt vom Brauch zum Welterbe bereits im Jahr 2003 erfolgreich getan, denn er wurde in diesem Jahr in die UNESCO-Liste der „Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity" aufgenommen.[4] Mit der Ernennung zum Masterpiece, darauf hat als erste Barbara Kirshenblatt-

1 Das Streiflicht. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 238, 16.10.2007.

2 Die Initiative, den Thüringer Kloß zum Weltkulturerbe zu ernennen, geht im Wesentlichen vom Thüringer Kloßmuseum aus; vgl. Pressespiegel des Museums: http://klossmuseum.homepage.t-online.de/ (Zugriff: 02.11.07). Der dortige Museumsleiter, durch die Teilnahme an einem internationalen Seminar zu Gastronomie, Tourismus und Weltkulturerbe auf die Hinwendung der UNESCO zum immateriellen Kulturerbe aufmerksam geworden, versucht durch Unterschriftenlisten und diverse Aktionen, das Bewusstsein für den Thüringer Kloß zu wecken (persönliche Kommunikation mit dem Museumsleiter am 02.11.07). Ziel ist es letztlich – auch durch Überzeugungsarbeit auf politischer Ebene – den Thüringer Kloß mit seiner als traditionell interpretierten Herstellungsart im Rahmen der „Convention for the Safeguarding of the Intangible Heritage of Humanity" zum kulturellen Erbe zu deklarieren. Bekundungen wie „Meine Stimme: Unesco-Weltkulturerbe für Thüringer Klöße" – so nachzulesen im eigens eingerichteten Weblog zum Thüringer Kloß und der Kartoffelkultur, http://weblog.tlz.de/index.php?weblog=tlzkartoffel (Zugriff: 02.11.07) – sind ein Indiz für eine Initiative „von unten".

3 Das Streiflicht wie Anm. 1.

4 Terminologisch präzisierend dürfte der Karneval selbst zwar in der Diktion der UNESCO nicht als Welterbe bezeichnet werden, da das Welterbeprogramm inhaltlich wie organisatorisch zum Zeitpunkt der Ernennung getrennt zu betrachten ist, aus Sicht der lokalen Akteure in Binche aber werden die UNESCO-Tätigkeiten und die Ernennung zum Masterpiece mit dem Begriff Welterbe gleichgesetzt. Vgl. dazu auch: Markus Tauschek: „Plus oultre" – Welterbe und kein Ende? Zum Beispiel Binche. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek

Gimblett hingewiesen, ändert sich die Einstellung lokaler Akteure zu ihren kulturellen Praxen in fundamentaler Weise.[5] Eine dieser möglichen Veränderungen ist die Herstellung eines neuen Bezugsrahmens, der auch im oben zitierten Kommentar deutlich zutage tritt. Eine Liste, wie die der Masterpieces lässt neue Vergleiche zu, stellt den Karneval von Binche neben die polyphonen Gesänge der sardischen Schäfer oder – vorerst nur in den Hoffnungen der Thüringer Kloßaktivisten – neben ein als traditionell erachtetes Kartoffelprodukt.

Der von der UNESCO verliehene Titel wiederum lässt neue Deutungs- und Nutzungsmöglichkeiten zu. Deutung und Nutzung von Kultur, dies hat Hermann Bausinger in seiner terminologischen und konzeptionellen Auseinandersetzung mit dem Begriff Tradition nachgewiesen, lässt sich historisch weit zurückverfolgen – mindestens bis in das 19. Jahrhundert, in dem lokale wie nationale Akteure den Wert meist vorindustrieller kultureller Praxen erkannt haben.[6] Reinhard Johler hat diese Prozesse am Beispiel des Funkensonntags im historischen Verlauf charakterisiert und von der „Formierung eines Brauches" gesprochen, noch bevor kulturelles Erbe gesellschaftlich wie wissenschaftlich in aller Munde war. Er schließt seine Untersuchung mit der Feststellung: „Denn in der Gegenwart steht eine vielfältige Nutzung von Vergangenheit hoch im Kurs, Bräuche gehören dabei zu den mit ‚Bedeutung' versehenen Ressourcen. Und dies auch darum, weil sie gewissermaßen ‚formiert' wurden [...]".[7]

Im Folgenden geht es genau um diese Formierung von immateriellem Erbe am Beispiel des Karnevals von Binche – oder besser: am Beispiel des Bewerbungsdossiers als seiner textuellen Repräsentation. „Writing heritage" ist eine kulturelle Technik, mithilfe derer Akteure mit dafür speziell geforderten Fähigkeiten Bedeutung, Authentizität und Historizität textuell konstruieren. Wert und Besonderheit werden in den UNESCO-Papieren als denjenigen kulturellen Praxen, denen mögliche Schutz- und Erhaltungsmaßnahmen zuteil werden sollen, immanent beschrieben: Außergewöhnlicher Wert oder Repräsentativität sind in dieser Vorstellung kulturellen Praxen wie Bräuchen, Handwerkstechniken, musikalischen Darbietungsformen etc. gleichermaßen eingelagert und müssen durch die Evaluations- und Ernennungspraxis lediglich freigelegt werden. Der Fokus auf die zur Ernennung von Welterbe entwickelten Praxen zeigt aber, in welcher Art und Weise hier Wert erst generiert oder neu kontextualisiert wird, welche politischen, ökonomischen, ethischen etc. Kontexte berücksichtigt wurden.[8] Kulturelles Erbe lässt sich in den zur Welterbe-Deklarierung entwickelten Evaluations- und

und Regina Bendix (Hg.): Prädikat HERITAGE. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, Bd. 1), Berlin 2007, 197-224.

5 Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Intangible Heritage as Metacultural Production. In: Museum International, 56, 2004, 52-65, hier: 58f.

6 Hermann Bausinger: Tradition und Modernisierung. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 87, 1991, 5-14. Dass die Nutzung lokalspezifischer Ausprägungen von Kultur jedoch bereits weit vor dem 19. Jahrhundert nachzuweisen ist, belegt Dorothy Noyes am Beispiel des Languedoc während des französischen Absolutismus. Noyes zeigt, wie lokale Akteure im 17. Jahrhundert ihre kulturellen Praxen zur Inszenierung einer lokalen Identität nutzten und durch kulturelle Performanzen Differenzen konstruierten und sichtbar machten; vgl. Dorothy Noyes: Voice in the Provinces. Submission, Recognition and the Making of Heritage. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hg.): Prädikat HERITAGE. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, Bd. 1), Berlin 2007, 33-52.

7 Reinhard Johler: Die Formierung eines Brauches. Der Funken- und Holepfannsonntag. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, Bd. 19), Wien 2000, 233.

8 Vgl. dazu auch: Regina Bendix: Kulturelles Erbe zwischen Wirtschaft und Politik: Ein Ausblick. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hg.): Prädikat HERITAGE. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, Bd. 1), Berlin 2007, 337-356.

Auswahlpraxen als Ergebnis von Wissenstransfer und als eine Form der Wissensproduktion mit der Herstellung von Wissenshierarchien interpretieren.[9] Im konkreten Fall muss (historisches, soziologisches, ethnologisches etc.) Wissen über kulturelle Praxen zusammengetragen und mit den UNESCO-Vorgaben kompatibel gemacht werden.

Der Titel „Masterpiece" – so ließe sich als These formulieren – wurde nicht dem Karneval als einer kulturellen Performanz verliehen, als vielmehr seiner narrativen Repräsentation in dem zur Entscheidungsfindung zentralen Format des schriftlichen Bewerbungsdossiers. In diesem Dossier werden Narrationen über den Karneval präsentiert, die sich in ihrer jeweiligen „Plausibilitätsstruktur"[10] – in den Worten Konrad Köstlins – auf positiv verstandene Elemente von Kultur beziehen.

Auf die narrative Ebene von kulturellem Erbe hat auch der Literaturwissenschaftler Klaus Zeyringer hingewiesen: „Das kulturelle Erbe steht nicht einfach da, monolithisch, sondern wir erzählen es, bekommen es erzählt. Es ist in Codes und Symbolen ausgedrückt, die mit Deutungsmustern gekoppelt sind."[11] Das Bewerbungsdossier wäre in dieser Lesart ein konkretes Medium der narrativen Ausgestaltung von kulturellem Erbe.[12] Die von Zeyringer angesprochenen Codes und Symbole sind im Dossier ganz spezifisch narrativ inszeniert, befinden sie sich doch im Kontext eines Wettbewerbs, bei dem es um Vergleichbarkeit geht. Durch die Notwendigkeit des Vergleichs, aber auch durch einen globalen Anspruch, den die UNESCO in ihren Programmen vertritt, müssen diese Codes und Symbole global gelesen und akzeptiert werden können. Plausibilität wird ja nicht mehr nur lokal oder national konstruiert, sondern sie muss im Kontext der UNESCO auch globalem Vergleich und weltweiter Prüfung standhalten können. Nur wenn die Narrationen eines neu zu deklarierenden Welterbes plausibel genug sind, wird aus lokaler, überkommener Kultur kulturelles Erbe mit globaler Zustimmung.[13]

Welche Einflussnahmen in der Interpretation als traditionell erachteter, sogenannter Volkskultur durch welche Akteure vorgenommen werden, hat Johler in historischer Perspektive

9 Michael F. Brown hat darauf hingewiesen, dass eine gesellschaftliche Diskussion des neu entstehenden Konzeptes von immateriellem Erbe in Zusammenhang mit den Arbeiten Manuel Castells' zur Entstehung der Informationsgesellschaft gebracht werden kann. Dieser hatte in mehreren Arbeiten in den 1990er Jahren nicht ohne Kritik die Auswirkungen neuer Informationstechnologien und der Entwicklung einer „Network Society" als noch radikaler beschrieben als die Veränderungen der industriellen Revolution im 19. Jahrhundert (vgl. Castells, Manuel: Materials for an Exploratory Theory of the Network Society. In: British Journal of Sociology, 51, 2000, 5-24). Brown sieht einen Zusammenhang zwischen den Diskursen um das Konzept von Information und dem Konzept von kulturellem Erbe, das inzwischen – so Brown – das des kulturellen Eigentums abgelöst hat. Arbeiten, die sich mit dem immateriellen Erbe befassen, müssten laut Brown den breiteren Kontext von „Information" berücksichtigen, um die Komplexität der Prozesse abbilden zu können (vgl. Michael F. Brown: Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property. In: International Journal of Cultural Property, 12, 2005, 40-61).

10 Konrad Köstlin: Folklore, Folklorismus und Modernisierung. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 87, 1991, 46-66, hier: 61.

11 Klaus Zeyringer: Ambivalenz des kulturellen Erbes: die großen und kleinen Erzählungen. In: Moritz Csáky und Klaus Zeyringer (Hg.): Ambivalenz des kulturellen Erbes. Vielfachcodierung des historischen Gedächtnisses. (Paradigma Zentraleuropa, Bd. 1), Innsbruck 2000, 9-25, hier: 11.

12 Kulturelles Erbe und Narration sind auch in der Beispielstudie von Josef Ploner in Verbindung gebracht. Vgl. Josef Ploner: Kultur? Ja natürlich! Formierung und Repräsentation von kulturellem Erbe in der Nationalparkregion Hohe Tauern (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, Bd. 25), Wien 2006.

13 Vgl. Bendix wie Anm. 8, 345.

mit dem Begriff der „Formierung" analytisch beschrieben und damit bereits einen Hinweis auf die Prozesse aktiver Bewertung, Sinnzuschreibung und Bedeutungsaufladung gegeben.[14] Im Fall der Welterbe-Deklarierung durch die UNESCO muss dieser Prozess vielmehr als „Formatierung"[15] bezeichnet werden, da ganz bewusst kulturelle Versatzstücke innerhalb eines vorgegebenen Rahmens nach einem genau vorgegebenen Muster inszeniert, problematische Aspekte dabei verschleiert werden und letztlich ein Brauch wie der Karneval neu kontextualisiert wird.

Formatierung – Aushandlungsprozesse in der Entstehung eines Bewerbungsdossiers

Bernhard Tschofen hat bezugnehmend auf Prozesse der kulturellen Globalisierung, die sich nicht zuletzt in den vielfältigen UNESCO-Tätigkeiten ablesen lassen, auf das Paradoxon von „verorteter Kultur" und „weltgesellschaftliche[m] Anspruch"[16] verwiesen. Dieser Widerspruch tritt besonders deutlich zutage, wenn man die Gegenstände der angestrebten „Schutz"-Maßnahmen[17] in Kontrast zu den Praktiken setzt, die sich im Prozess der Welterbewerdung herausbilden. Der isländische Kulturwissenschaftler Valdimar Hafstein hat diese Prozesse ethnographisch durchleuchtet und die Genese des Masterpiece-Programms und der „Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage" als ein Produkt komplexer Aushandlung veschiedener Akteure dekonstruiert.[18]

Während lokale Akteure, wie dies auch für den Karneval von Binche zutrifft, häufig den Wert ihrer kulturellen Praxen in ihrem persönlichen Deutungsrahmen inszenieren, muss dieser auf der Ebene einer globalen Heritage Policy erst definiert und durch eine Reihe von Prüfverfahren gleichermaßen objektiviert werden. Innerhalb dieses Heritage-Regimes treten neue Akteure auf, werden neue Rollen geschaffen, Verantwortlichkeiten diskutiert, Maßnahmen der Evaluation und Expertise entwickelt, um durch den Nachweis von „outstanding value" – in der neuen Konvention von „Repräsentativität" – Welterbe zu produzieren.

Im Welterbeprogramm für das materielle Erbe haben sich innerhalb der UNESCO bereits traditionalisierte Praxen herausgebildet: Staaten schlagen aus ihrer Sicht geeignete Kandi-

14 Inwiefern sich die von Johler dekonstruierten Prozesse von denen auf der Ebene der UNESCO unterscheiden, wäre jedoch noch genauer zu untersuchen.

15 Der Brockhaus versteht unter „formatieren": „Anordnen und Zusammenstellen von Daten nach verbindlich vorgegeben Vorschriften (festes Format) oder – in gewissen Grenzen – nach den Bedürfnissen des Benutzers (freies Format). Das F[ormatieren] dient der Vereinfachung bei der Verarbeitung von Daten, da die mögl. Vielzahl von Ausdrucksformen auf einige der jeweiligen Aufgabe angepasste Strukturen begrenzt wird […]." Brockhaus. Die Enzyklopädie, Leipzig, Mannheim ^{20}1997, Bd. 7, 477.

16 Bernhard Tschofen: Antreten, ablehnen, verwalten? Was der Heritage-Boom den Kulturwissenschaften aufträgt. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hg.): Prädikat HERITAGE. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, Bd. 1), Berlin 2007, 19-32, hier: 25.

17 Dazu gehören u.a. Feste, Handwerkstechniken, mündlich überlieferte Traditionen, um nur einige wenige Objekte der „Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage" zu nennen. Die deutsche Arbeitsübersetzung der vollständigen Konvention findet sich in: UNESCO heute. Zeitschrift der Deutschen UNESCO-Kommission 1, 2007, 30-35.

18 Valdimar Hafstein: The Making of Intangible Cultural Heritage: Tradition and Authenticity, Community and Humanity. Unveröffentl. Dissertation, University of California, Berkeley 2004.

daturen vor, die UNESCO prüft die eingegangenen Unterlagen auf Vollständigkeit, NGOs erarbeiten anhand der schriftlichen Bewerbungsunterlagen ein Gutachten, nach dem das Welterbekomitee entscheidet.

Dasselbe Verfahren wurde auch für den Bereich des Immateriellen als geeignetes und in der Praxis bereits erprobtes Instrument erachtet.[19] Damit sollte auch hier ein „einheitlich formaler Standard bei der Aufbereitung, Beschreibung und Vermittlung"[20] von kulturellem Erbe erreicht werden. Nicht zuletzt um den begutachtenden Organisationen sowie der Jury den Vergleich zwischen dem Karneval von Binche, den litauischen Kreuzschnitzereien oder dem indonesischen Marionettentheater zu ermöglichen, müssen die sich im Wettbewerb um den Titel „Masterpiece" befindlichen „cultural expressions" Maßnahmen der Formatierung unterziehen. Diese inhaltliche wie formale Formatierung produziert dabei homogenisierte Repräsentationen kultureller Praxen – dies gilt sowohl für den Bewerbungsfilm als auch für das schriftliche Bewerbungsdossier – und steht dabei in erheblichem Kontrast zur intendierten Bewahrung kultureller Vielfalt.[21]

Um die Einheitlichkeit der Bewerbungsdossiers zu garantieren, erstellte die UNESCO eine Hochglanz-Broschüre mit detaillierten Richtlinien.[22] Für die zweite Ernennungsrunde im Masterpiece-Programm, in der auch der Karneval von Binche zum Erbe der Menschheit wurde,[23] findet sich darin etwa ein Zeitplan, der die Abläufe präzisiert: Nach dem Aufruf zur Einreichung der Dossiers durch den Generaldirektor der UNESCO im Dezember 2001, sollten diese am 30. Juni 2002 bei der UNESCO eingereicht, bis spätestens September 2002 durch die Intangible-Heritage-Sektion formal geprüft und dann zur Begutachtung an die NGO's verschickt werden. Nachdem diese bis März 2003 ihre Gutachten erstellt haben, sollte die Jury im Juni 2003 ihre Entscheidung darüber fällen, welche eingereichte „cultural expression" den Titel Masterpiece verdient.

---

19 Vgl. Anne Meyer-Rath: Zeit-nah, Welt-fern? Paradoxien in der Prädikatisierung von immateriellem Kulturerbe. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hg.): Prädikat HERITAGE. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, Bd. 1), Berlin 2007, 147-176.

20 Peter Strasser: Welt-Erbe? Thesen über das „Flaggschiffprogramm" der UNESCO. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix (Hg.): Prädikat HERITAGE. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, Bd. 1), Berlin 2007, 101-128, hier: 106.

21 Konrad Köstlin hat auf das Paradoxon von homogenisierter Kultur und inszenierter Unverwechselbarkeit in seinen Überlegungen zu „Folklore, Folklorismus und Modernisierung" bereits hingewiesen und darauf aufmerksam gemacht, dass Folklore im gesellschaftlichen Diskurs in der Regel positive Versatzstücke von Kultur umfasst und dabei nach weltweit festzustellenden Parallelen Differenz performativ behauptet: „Ungeachtet der weltweit auffälligen Ähnlichkeiten, zielt Folklore zwar darauf, Individualität und Unverwechselbarkeit zu erzeugen, sie verwendet dabei aber kollektive Besitzstände." Köstlin wie Anm. 10, 47.

22 Die Richtlinien sind in englischer und französischer Sprache erschienen: Proclamation des Chefs-d'Œuvre du Patrimoine Oral et Immatériel de l'Humanité. Guide pour la présentation des dossiers de candidature. Paris 2001.

23 Das Programm „Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity" war mit einer Laufzeit bis 2005 geplant. 2001 wurden die ersten 19 „cultural expressions" als Meisterwerke der immateriellen Kultur ausgezeichnet. Es folgten 2003 weitere 28 und schließlich – zum letzten Mal – 2005 43 erfolgreiche Kandidaturen. 2006 trat die 2003 verabschiedete Konvention zum Schutz des Immateriellen Kulturerbes in Kraft, die beschloss, dass das Masterpiece-Programm in die reguläre Welterbeliste zu integrieren sei. Vgl. Homepage des Masterpiece-Programms: http://www.unesco.org/culture/en/masterpieces/ (Zugriff: 18.12.07).

Dieser lineare Zeitplan liest sich aber in den schriftlichen Unterlagen, die sich im Archiv der Intangible-Heritage-Sektion der UNESCO über den Karneval von Binche befinden, durchaus differenzierter. Dort lässt sich auch die Vorauswahl durch den belgischen Staat, genauer gesagt durch die französische Gemeinschaft Belgiens rekonstruieren: In einem Brief des „Conseil Supérieur des Arts et Traditions Populaires et du Folklore" vom 30. April 2002 an den Kulturminister der französischen Gemeinschaft wird der Karneval von Binche mit „seinen mittelalterlichen Wurzeln, seinen Riten und den Gebräuchen rund um den Karneval als Kandidat erachtet, der in perfekter Weise den Kriterien der UNESCO entspricht."[24]

Am 21. Juni 2002 wurde das Bewerbungsdossier durch den Vertreter Belgiens bei der UNESCO eingereicht. Im Anhang finden sich als nationale Legitimation das oben genannte Empfehlungsschreiben sowie der Bewerbungsfilm.[25] Nach dem offiziellen Zeitplan wäre damit die Arbeit am Dossier getan, würde nicht ein Brief des Kulturministers an die Leiterin der Intangible-Heritage-Sektion vom 30. April 2003 das Gegenteil beweisen.[26] Der Brief kündigte im Anhang eine überarbeitete Fassung des Dossiers an, erbat gleichzeitig zur Überarbeitung des miteingereichten Bewerbungsfilms noch mehr Zeit und bedankte sich für die gute Zusammenarbeit zwischen den Ministerium und der mit der Prüfung beauftragten Sektion der UNESCO.

Noch ohne näher auf die im Dossier veränderten Inhalte einzugehen, verweist diese Praxis des Überarbeitens doch darauf, in welchem Maße das Bewerbungsdossier inszeniert und formatiert wird. Der Ersteller des Dossiers Michel Revelard, Historiker und Leiter des Internationalen Masken- und Karnevalsmuseums in Binche, hatte den Karneval im ersten Entwurf des Dossiers offensichtlich nicht hinreichend beschrieben. Um den Karneval auf Gewinnerkurs zu bringen, waren Modifikationen verlangt, die von den Akteuren auf der Ebene der UNESCO an die lokalen Akteure weitergegeben wurden.

Richard Kurin, der 2003 Mitglied der 18-köpfigen internationalen Jury war, spitzte in einem Kommentar zu einem Panel auf dem Jahres-Kongress 2007 der American Folklore Society zum Thema „Intangible Heritage" die Problematik der Bewerbungsdossiers zu und sprach sogar von Manipulation und Dekontextualisierung.[27] Kurin bezog sich dabei auf eine Kandidatur aus dem Jemen, in der es um das Spielen traditioneller Musik ging. Während im ersten Dossier der Konsum von Drogen als integraler Bestandteil der Aufführungspraxis und als inspirierendes Element für die Performanz thematisiert wurde, war im überarbeiteten Dossier, das an die Gutachter weitergeleitet wurde, davon keine Rede mehr. Da Manipulation gängige Praxis in vielen gesellschaftlichen Bereichen und politischen Sphären sei – so Kurin – sei es nicht verwunderlich, wenn auch das Masterpiece-Programm davor nicht gefeit sei. Offensichtlich war der Konsum von Drogen der Sphäre des zu Verbergenden, oder mit Michel Herzfeld gesprochen dem Bereich der „cultural intimacy" zuzuordnen, um globale Zustimmung zu erhalten.[28]

24 Brief des „Conseil Supérieur des Arts et Traditions Populaires et du Folklore" an den Kulturminister der französischen Gemeinschaft Rudy Demotte vom 30.04.02. Archiv der Intangible Heritage Sektion der UNESCO.

25 Brief Yves Haesendonck an Noriko Aïkawa, 21.06.02. Archiv der Intangible-Heritage-Sektion der UNESCO.

26 Brief Rudy Demotte an Noriko Aïkawa, 30, 04.03. Archiv der Intangible-Heritage-Sektion der UNESCO.

27 Richard Kurin – mündlicher Kommentar zum Panel „Intangible Heritage in Transit: Mediation, Mobility, Modernity", Annual Meeting der American Folklore Society in Zusammenarbeit mit der Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore zum Thema „The Politics and Practices of Intangible Cultural Heritage", 17.-21. Oktober 2007 in Québec.

28 Herzfeld zitiert nach Bendix, wie Anm. 8, 340.

Die Änderungen, die im Fall Binche vollzogen wurden, waren weit weniger spektakulär, wenngleich für eine Interpretation der Prozesse der Formatierung kulturellen Erbes aufschlussreich: So wurden in der überarbeiteten Fassung Auszüge einer Magisterarbeit hinzugefügt, in der die Rolle der Frau im Karneval gewürdigt wurde. Die erste Fassung thematisierte diese nur marginal, was auf Kritik der Leiterin der Intangible-Heritage-Sektion stieß.[29] Die in der Broschüre zur Erstellung der Kandidaturen erwähnte formale Prüfung durch die UNESCO,[30] ist also alles andere als nur rein formal, sie bezieht sich auch auf inhaltliche Aspekte. Allein aufgrund der schriftlichen Quellen sind die Eingriffe durch die UNESCO-Sektion jedoch nur schwer zu rekonstruieren und auch in den Interviews mit den lokalen und nationalen Akteuren werden in der Regel nur sehr vorsichtige Hinweise auf die Überarbeitungspraxis gegeben. Michel Revelard, der das Dossier für den Karneval von Binche in großen Teilen verfasste, sprach in einem Interview jedoch sehr offen von ausgeklügelter „Lobby-Arbeit". Er selbst habe zusammen mit dem Präsident des „Conseil Supérieur des Arts et Traditions Populaires et du Folklore" bei einem Besuch der Intangible Heritage Sektion der UNESCO mit der Leiterin der Sektion über Schwachstellen des Dossiers diskutiert und man habe versucht, Lösungen zu finden, um die Bewerbung wasserdicht zu machen. „Wir kannten ja schließlich die Kriterien…" erklärte Revelard, der die Bewerbung insgesamt sehr kritisch betrachtet, die Maßgaben der UNESCO und von Seiten der politischen Akteure aber umsetzen musste.[31]

Offizielle Kriterien versus lokale Praxis?

Selbst die auf den ersten Blick nur formale Aspekte betreffende, von der UNESCO vorgegebene Gliederung der Dossiers umfasst auch Inhaltliches. Eine nationale Bewerbung muss demnach aus sechs Gliederungspunkten bestehen:[32]

1. Informationen zur Kandidatur. Darunter fallen der Name des Mitgliedsstaates, der der betreffenden Gemeinschaft, die geographische Lage etc.
2. Eine Beschreibung der „cultural expression" mit Informationen zur Geschichte, der „sozialen, symbolischen und kulturellen Funktion" des zukünftigen Masterpieces sowie Informationen zur „Nachhaltigkeit" und „möglichen Gefahren des Verschwindens". Diese Gefahren, die im Übrigen für eine erfolgreiche Bewerbung nachgewiesen werden müssen, werden durch Beispiele erläutert. So können „ökonomische oder technische Entwicklungen", „klimatische Veränderungen oder Umweltverschmutzung", die „Entwicklung von Tourismus", die „Zu- oder Abnahme von Mitgliedern der betroffenen Gemeinschaft" oder andere Faktoren das Weiterbestehen einer kulturellen Praxis gefährden.
3. Die Begründung für die Bewerbung. Hier müssen die Gefahren für die kulturelle Praxis nochmals detailliert erläutert werden, v.a. muss hier aber der außergewöhnliche Wert der sich im Wettbewerb befindlichen immateriellen Erbstücke bewiesen werden. Auch hier schlägt die Broschüre entsprechende Formulierungen und Gründe vor. So müssten die

29 Siehe dazu auch: Markus Tauschek: Die Inszenierung der Inszenierung. Zur medialen Selbstdarstellung im Wettbewerb um den Titel „Welterbe". In: Bilder – Bücher – Bytes. Zur Medialität des Alltags. Kongressband des 36. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde (im Druck).

30 Die Broschüre zur Erstellung eines Bewerbungsdossiers präzisiert: „Le Secrétariat procèdera à une vérification administrative pour s'assurer que les dossiers présentés sont complets […]", wie Anm. 22, 11.

31 Interview mit Michel Revelard 09.09.2005.

32 Broschüre zur Erstellung eines Bewerbungsdossiers wie Anm. 22, 20-22. Die folgenden Zitate sind dieser Broschüre entnommen; Übersetzung ins Deutsche durch den Autor.

Wurzeln der Tradition in der betroffenen Gemeinschaft, die mündliche Weitergabe von Wissen und Praktiken oder die identitätsstiftende Wirkung der Tradition glaubhaft nachgezeichnet werden.

4. Eine Beschreibung der mit dem Management der „cultural expression" beauftragten Einrichtung mit eventuell schon ergriffenen Maßnahmen des Schutzes und der „Revitalisierung".

5. Ein Aktionsplan, der geeignete Maßnahmen für die ersten fünf Jahre nach der Ernennung zum Masterpiece vorstellt.

6. Ein Anhang, in dem sich der 10-minütige Bewerbungsfilm finden lässt, eventuelle Fotographien sowie – dies scheint mir hier besonders interessant – die Zustimmung der betroffenen Gemeinschaft in schriftlicher, visueller oder akustischer Form.

Ausgehend von dieser von der UNESCO verlangten Gliederung, die neben den formalen Aspekten auch den inhaltlichen Denkrahmen vorgibt, nun noch ein konkretes Beispiel für die Prozesse der inhaltlichen Formatierung. Bereits in der Einleitung zum Bewerbungsdossier des Karnevals von Binche wird in metaphernreicher Sprache außergewöhnlicher Wert inszeniert:

„In Binche ist der Karneval alles andere als kollektives Abreagieren, als Rausch und Aufregung. Er ist keineswegs eine künstliche Parade, kommerzielles Spektakel, seelenloser Umzug vor einem passiven Publikum. Nein, hier ist der Karneval eine Religion: Die Cafés der Karnevalsgesellschaften sind die Tempel, in denen sich die Gläubigen regelmäßig das ganze Jahr über treffen. Der Gottkönig ist der Gille."[33]

Der Karneval überhöht als Religion repräsentiert hier genau das Gegenteil von Rausch, Künstlichkeit, Kommerzialität, Seelenlosigkeit und Passivität. Die Herstellung eines universellen Wertes funktioniert – dies deutet das knappe Zitat bereits an – durch die Nutzbarmachung lokaler Vergleiche. Nur vor dem Hintergrund der als entkontextualisiert wahrgenommenen Imitationen des Bincher Karnevals wird dieser zu einem einzigartigen, weil beseelten und im wahrsten Sinn des Wortes Sinn-vollen Ritual.[34]

Während in der Einleitung und in der Beschreibung des Karnevals die große identitätsstiftende Wirkung für die gesamte Einwohnerschaft Binches, die Weitergabe der Traditionen über Jahrhunderte und der kulturelle Wert des Karnevals in Szene gesetzt werden, zeichnen die vier Seiten über die möglichen Gefahren des Verschwindens ein anderes Bild: So ist für das Dossier nur der Karneval von Binche authentisch und historisch legitimiert, all diejenigen Karnevalisten, die außerhalb Binches den Karneval mit denselben Kostümen und der nahezu selben Art und Weise feiern – und dies zum Teil schon seit dem 19. Jahrhundert – werden

33 Bewerbungsdossier, 4. Die sogenannten „Gilles" sind die Hauptfiguren des Karnevals von Binche. Nur am Karnevalsdienstag ist es den Männern der Stadt erlaubt, in das traditionelle, mit Stroh ausgestopfte Kostüm des Gille zu schlüpfen und nach einer minutiös geplanten Choreographie Karneval zu feiern. Das optisch eindrucksvollste Requisit der Gilles ist der aus unzähligen Straußenfedern zusammengesetzte, hoch aufragende Hut, der (bei trockenem Wetter) während des nachmittäglichen Umzugs getragen wird. An den drei zentralen Tagen des Karnevals vom Karnevalssonntag bis Karnevalsdienstag steht die ganze Stadt Binche buchstäblich Kopf. Während am Sonntag die in sogenannten Sociétés organisierten Karnevalsakteure in Fantasiekostümen ab dem Morgengrauen durch die Stadt ziehen, ist der Karnevalsmontag vor allem den Kindern und Jugendlichen vorbehalten. Der aus Sicht der UNESCO „tradionellste" Tag ist der Karnevalsdienstag.

34 Dass diese kontrastreichen Dichotomien bei genauer ethnographischer Analyse der im Dossier so metaphernreich beschriebenen Performanz revidiert und dekonstruiert werden könnten, ist sicherlich nachvollziehbar, viel interessanter wäre es aber zu fragen, inwiefern die UNESCO-Ernenung genau solche Vorstellung noch stärker zementiert und damit auch lokale Konflikte auslösen oder verstärken könnte.

implizit in den Kontext minderwertiger Imitationen gestellt, die sogar eine Gefahr für den Karneval in Binche darstellten:[35]

„So genannte Gilles aus Binche auf den anonymen Boulevards einer großen Stadt, im künstlichen Umfeld einer Ausstellung, auf der Bühne eines Variété-Theaters auszustellen, ist eine Narrheit, die zum Verfall und zur Entwürdigung des originalen Brauches führt. In der Tat liegt genau hier eine Gefahr. Die Existenz und die Integrität der Bincher Bräuche sind durch solche Karikaturen bedroht. Diese verschmutzen und verderben durch ihre Mittelmäßigkeit den Brauch genauso wie die Luftverschmutzung Steine zersetzt."[36]

Mit diesem wortgewaltigen Bedrohungsszenario werden Interpretamente wiedergegeben, die der Bincher Historiker, Museumsgründer und Brauchschützer Samuël Glotz bereits Ende der 1940er Jahre formuliert hatte. Glotz hatte vehement postuliert, der Karneval von Binche gehöre nur in die mit ihren mittelalterlichen Stadtmauern umgebene Stadt, und prägte für die aus seiner Sicht minderen Nachahmungen den Begriff „Gilles-Ersatz", der bis heute in Binche einen wesentlichen Einfluss auf die lokale Deutung des Karnevals hat.[37]

Die Dichotomien, die das Dossier durch die Unterscheidung von „authentischer" und „imitierter", „entkontextualisierter" Kultur festigt und durch die Postulierung eines wissenschaftlichen Anspruchs zu legitimieren versucht, sind nichts anderes als die durch langwierige Prozesse des Wissenstransfers sedimentierten Argumente einer überholten Volkskunde – oder in den Worten Hermann Bausinger einer „angewandte[n] Volkskunde von gestern".[38] Wenn diese längst revidierten Paradigmen vergangener wissenschaftlicher Denk- und Argumentationsmuster nun in neuem Gewand als Ressource zur Herstellung eines universellen Wertes gebraucht werden, dann lässt dies Rückschlüsse auf die Strahlkraft volkskundlichen Wissens zu.

Dies gilt auch für eine weitere im Dossier argumentativ geschilderte Gefahrenquelle, die durch das Verschwinden von Kostümelementen durch den Verlust traditioneller Handwerkstechniken oder Materialien charakterisiert sei. Auch im Musikrepertoire der Trommler und Blechbläser sei in den vergangenen Jahren immer mehr festzustellen, wie sehr traditionelle Spielweisen durch Improvisationen ersetzt würden, die mit den klassischen Stücken nur wenig zu tun hätten.

Ist noch in der Einleitung von der gut funktionierenden Transmission der karnevalesken Praxen die Rede, formuliert das Kapitel drohender Gefährdung die Notwendigkeit wissenschaftlicher Aufbereitung und Sicherstellung der mündlichen Überlieferungen, da gerade das Wissen älterer Karnevalisten immer stärker vom Verschwinden bedroht sei. Neben der Gefahr zunehmender ökonomisch motivierter Imitationen nennt das Dossier einige Seiten später schließlich noch eine neue und überraschende Gefahrenquelle – das Übermaß an Traditionalität:[39]

35 Dass die lokale Karnevalsökonomie im Wesentlichen aber von Kostümexporten lebt und die örtlichen Kostümmacher das ganze Jahr über Kostüme der Gilles von Binche für alle erdenklichen Gelegenheiten verleihen, bleibt im Dossier unerwähnt.

36 Bewerbungsdossier, 30.

37 Samuël Glotz: Le Carnaval de Binche. Bruxelles o.J. (nach Angabe des Autors 1949).

38 Hermann Bausinger: Zur Kritik der Folklorismuskritik. In: ders. (Hg.): Populus Revisus. (= Volksleben, Bd. 14). Tübingen, 1966, 61-75, hier: 62.

39 Mit der im Dossier formulierten Gefahr eines Übermaßes an Traditionalität ist ein Paradoxon des Heritage-Regimes auf den Punkt gebracht: In dieser Logik müsste das kulturelle Erbe für die Menschheit aber gleichzeitig auch vor dieser geschützt werden.

„Immer mehr sieht man die einst nur mündlich weitergegebenen Regeln stillschweigend schriftlich fixiert, kodifiziert und unbeweglich werdend. Die Gefahr besteht also in einer Versteinerung, die auf lange Sicht gesehen den Zusammenhalt der Gemeinschaft verstummen und die Lebendigkeit des Festes verschwinden lassen könnte."[40]

Mit der Erkenntnis, Kultur müsse dynamisch bleiben und sich weiterentwickeln können, befindet sich der Schreiber des Dossiers in bester Gesellschaft, haben doch die Experten, Komitees und Kommissionen in der UNESCO genau diesen Punkt vehement diskutiert und die Dynamik kultureller Praxen als Charakteristikum des immateriellen Erbes beschrieben.[41] Das Dossier bleibt in seiner Einschätzung aber in der Theorie, überwindet es doch das Spannungsfeld von Folklore und folklorisierter Kultur „aus zweiter Hand"[42] nicht, da es zwischen gleichermaßen „guten" Weiterentwicklungen und „schlechten" differenziert.[43]

Ein Blick in die Gutachten zeigt schließlich, wie sehr das Dossier seine rhetorische Wirkmacht entfaltet und als Textgattung, die ja „nur" eine schriftliche Repräsentation des Karnevals darstellt, inhaltlich überzeugt. Ein Gutachten thematisiert etwa die als bedrohlich inszenierte Kluft zwischen Original und Nachahmung und schließt sich dabei der Einschätzung des Bewerbungdossiers an. Indem das Gutachten von einer „Verfälschung des Festes" und einer „Erniedrigung des Brauches" spricht, formuliert es ebenso wie das Dossier eine strikte Trennung zwischen inszenierter, ökonomisch kommodifizierbarer und „echter", „authentischer" Tradition, die sich gleichsam um ihrer Selbst Willen erhält.

Wenngleich das Gutachten den lokalen Brauchakteuren nicht zugänglich ist und auch das Bewerbungsdossier in seinen Details nur den wenigsten Karnevalisten bekannt sein dürfte, so wäre es dennoch interessant zu ergründen, woher diese Dichotomien stammen, wie sie bereits historisch vorgeprägt sind und – vielleicht am brisantesten – warum die UNESCO, die gutachtenden Organisationen sowie die internationale Jury solche Argumentationslinien unterstützen.

Das formatierte Erbe - Fazit

Das Bewerbungsdossier ist aus kulturwissenschaftlicher Perspektive in zweierlei Hinsicht interessant. Zum einen erlaubt die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des Dossiers Einblicke in die Praxis der UNESCO, in die Kommunikationsstrukturen zwischen lokalen, nationalen und übernationalen Akteuren und damit in die Funktionsweise eines weltweiten Heritage-Regimes. Wie kulturelles Erbe durch diverse, neu im Entstehen begriffene kulturelle Praxen einer sich global verstehenden Heritage Policy diskursiv erzeugt wird, lässt sich dadurch beispielhaft analysieren.

Zum anderen stellt der Inhalt des Bewerbungsdossiers eine Quelle dar, die im Fall Binche Rückschlüsse auf ein lokales Verständnis einer kulturellen Praxis, auf die Interpretationen der von der UNESCO bereitgestellten Deutungsangebote und auf die Bedingtheiten von kulturellem Erbe zulässt.

40 Bewerbungsdossier, 36.

41 Vgl. Meyer-Rath wie Anm. 19.

42 Vgl. Hans Moser: Vom Folklorismus in unserer Zeit. In: Zeitschrift für Volkskunde 58, 1962, 177-209, hier: 180.

43 Wenn im Dossier die Improvisation von Musikstücken oder die Veränderungen der Kostüme etwa aufgrund veränderter Material-Angebote als negative Veränderungen gedeutet werden, so bleibt letztlich zu fragen, wie eine positive Dynamik im Sinne einer Weiterentwicklung überhaupt verstanden wird.

Die Programme zum Schutz des Immateriellen Erbes, so ließe sich zugespitzt bilanzieren, können noch so nahe an aktuellen kulturwissenschaftlichen Diskursen sein, inwieweit sich die in den Prozess der Welterbewerdung beteiligten Akteure daran orientieren oder vielmehr eigene Deutungs- und Wahrnehmungsmuster mit einbringen, bleibt offen. Die Argumentationslinien des erwähnten Gutachtens, die sich im Wesentlichen an den angebotenen Narrativen des Bewerbungsdossiers orientierten, weisen darauf hin, welche Aspekte von Kultur auch in den beratenden Instanzen und Gremien als Kulturerbe-würdig erachtet wurden. Im Gegenzug entlarvten sowohl Dossier wie Gutachten kulturelle Praxen, die aus ihrer Sicht alles andere als schützenswert, ja sogar eine Gefahr für den „authentisch" und „historisch" behaupteten Karneval darstellten.

Die Dichotomien, die auch im Bewerbungsdossier von Binche den „authentischen" und „traditionellen" Karneval den als minderwertig erachteten Imitationen gegenüberstellen, aber auch – positiver formuliert – der übergroße kulturelle Wert, der dem Karneval im Dossier und dann wiederum durch die Vergabe des Titels beigemessen wird, stellt den Karneval ins Rampenlicht auf der Bühne der globalen Welterben. Was sich im Schatten dieses Rampenlichts abspielen wird und ob und wie das Konzept des Intangible Cultural Heritage auch Konflikte auslösen wird, bleibt abzuwarten (in seinen klaren Formulierungen deuten sowohl Dossier als auch Gutachten durchaus konfliktträchtige Aspekte an).

Die UNESCO reproduziert – dies ist jedenfalls für die Ernennungspraxis und die Maßnahmen der Evaluation für den Fall Binche nachzuweisen – eine Unterscheidung von Foklore und folklorisierter Kultur.[44] Und noch einen Schritt weiter: Die von Ingo Schneider konstatierte „Anwendung eines weiten, ethnologisch-anthropologischen Kulturbegriffs"[45] trifft nur teilweise zu, denn angewendet wird mitunter ein überholter Kulturbegriff, der etwa den gesamten Bereich politischer wie ökonomischer Aspekte ausklammert. Wenn die UNESCO nun in der Entwicklung ihrer Programme aber auch in der Zusammenstellung der Expertenkommissionen und der Gutachter auf Experten zurückgreift, die nicht zuletzt auch aus unserer Disziplin rekurriert werden, dann gilt es, die Forderung von Regina Bendix nach einer Reflexion des unvermeidlichen „Transfer[s] kulturwissenschaftlichen Wissens"[46] zu unterstreichen, gleichzeitig aber auch darauf hinzuweisen, in welchen Grenzen dieser Transfer wirkmächtig ist.

Kulturelles Erbe „als Teil spätmoderner Lebenswelt zu begreifen"[47] bedeutet auch, die Inszenierungen etwa des Karnevals von Binche im Kontext der UNESCO-Ernennung nicht als reine Konstruktionen abzutun.[48] Vielmehr geht es darum, die Kontexte der jeweiligen

44 Man könnte gar so weit gehen und fragen, ob die Praxis der UNESCO auf den von Hermann Bausinger schon 1966 formulierten Umgang mit vermeintlich abgeschlossener Volkskultur verweist: „Das hängt vermutlich damit zusammen [gemeint ist die Spirale von Folklore und Folklorismus; Anm. d. Verf.], daß die Fiktion der abgeschlossenen, in sich selber ruhenden Volkskultur noch immer allgemein gehätschelt wird." Bausinger wie Anm. 38, 70.

45 Ingo Schneider: Wiederkehr der Traditionen? Zu einigen Aspekten der gegenwärtigen Konjunktur des kulturellen Erbes. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 108, 2005, 1-20, hier: 5.

46 Bendix wie Anm. 8, 339.

47 Bendix wie Anm. 46.

48 Ich verstehe Inszenierung mit Gisela Welz als ein „institutionalisierter, historischen und gesellschaftlichen Bedingungen gehorchender Modus der Sinngenerierung und Bedeutungsvermittlung" Eine Inszenierung kann in diesem Verständnis als eine Art und Weise, als Strategie und Handlungsoption verstanden werden, deren Ziel die Authentifizierung kulturellen Handelns ist. Welz weist darauf hin, dass ein Verständnis

Narrationen zu reflektieren, der Strahlkraft auf lokale Akteure zu untersuchen und zu fragen, inwieweit die von der UNESCO angestoßenen, durch Wissentransfer und Wissenshierarchien beeinflussten Narrationen über kulturelles Erbe im Allgemeinen aber auch über das jeweils konkret ernannte kulturelle Erbe gesellschaftliche Realitäten produzieren.

von Inszenierung ohne jegliche normative Setzung den Blick auf die Kontexte, Ziele und Akteure dieser Strategie ermöglicht und damit neue Forschungsperspektiven eröffnet. Vgl. Gisela Welz: Die Inszenierung von Authentizität im Kulturbetrieb. Vom Forschungsproblem zum Forschungsgegenstand. In: Löffler, Klara (Hg.): Dazwischen. Zur Spezifik der Empirien in der Volkskunde. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, Bd. 20), Wien 1998, 93-99, hier: 95.

Wie wird der Fasching Welterbe?

Die Faschingsumzüge der Region Hlinsko im Wettkampf um Welterbestatus[1]

Ilona Vojancová und Jana Nosková

Eine der Reportagen in der Tagesschau des tschechischen staatlichen Fernsehsenders ČT1 am Samstag, dem 19. Januar 2008, hatte als Thema den Fasching ausgewählt – dem Zuschauer wurden Maskierte aus Studnice beim Faschingsumzug im Freilichtmuseum Vysočina in der Region Hlinsko vorgestellt. Die Reportage inszenierte beste Laune, gutes Essen und Trinken und traditionelle Masken, die zum „echten Fasching" gehörten, erwähnte die Tatsache, dass der Faschingsumzug genau so auch „vor 100 Jahren ausgesehen hat". Die befragten Besucher des Freilichtmuseums haben zugegeben, es handele sich für sie um ein tolles Erlebnis, weil sie sich an etwas beteiligen können, was „traditionell" sei; dies sei umso bedeutsamer, als es so wenige Traditionen gebe, die erhalten seien.[2]

Die Faschingsumzüge der Region Hlinsko, für die aktuell ein Bewerbungsdossier nach den Richtlinien der UNESCO-Liste der „Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity" vorbereitet wird, und ihre Akteure, die in der Fernsehreportage eine wichtige Rolle gespielt haben, stehen im Zentrum unseres Interesses. Das Masterpiece-Programm ist zwar mit den letzten Ernennungen im Jahr 2005 abgeschlossen, da die Tschechische Republik aber der im Jahre 2003 auf der Generalkonferenz der UNESCO verabschiedeten und 2006 in Kraft getretenen „Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage" noch nicht beigetreten ist, wird das Dossier noch nach den alten Vorgaben des Masterpiece-Programms verfasst und erarbeitet.[3] Momentan können also keine neuen Bewerbungen aus der Tschechischen Republik für die Eintragung bei der UNESCO eingereicht werden. Alle Arbeiten am Dossier in Hlinsko müssen demnach als provisorisch betrachtet werden.[4] Da das

1 Der Beitrag ist im Rahmen des Forschungsvorhabens des Ethnologischen Instituts der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik „Kulturní identita a kulturní regionalismus v procesu formování etnického obrazu Evropy" (Kulturelle Identität und Kulturregionalismus im Prozess der Formierung des ethnischen Bildes Europas), Nr. Z90580513, entstanden.

2 Události (Tagesschau) 19. 1. 2008, ČT1, abrufbar unter: http://www.ceskatelevize.cz/vysilani/19.01.2008/208411000140119-19:20-1-udalosti-v-regionech.html (Zugriff 30.01.2008).

3 Laut der Internetseite des Ministeriums für Kultur der Tschechischen Republik hat diese Tatsache jedoch keine negativen Folgen, die Ratifikation der „Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage" sei für die nächste Wahlperiode (d.h. schon für diese Wahlperiode, die Wahl hat im Herbst 2006 stattgefunden – J.N.) geplant. Die Internetseite des Ministeriums für Kultur betont weiter, die Vorbereitung des Dossiers sei eine sehr anstrengende und verantwortliche Tätigkeit, die lange Zeit beanspruche. Siehe Artikel „Péče Ministerstva kultury ČR o tradiční lidovou kulturu" (Pflege des Ministeriums für Kultur der Tschechischen Republik um die traditionelle Volkskultur) (19.4.2006) – http://www.mkcr.cz/scripts/detail.php?id=311 (Zugriff 18.10.2007).

4 Die Ersteller des Dossiers gehen aber davon aus, dass die Tschechische Republik der Konvention beitreten wird. Laut den offiziellen Informationen des Ministeriums für Kultur, die den regionalen Mitarbeitern des Ministeriums für Kultur, die laut des Regierungsbeschlusses „Koncepce účinnější péče o tradiční lidovou

Masterpiece-Programm abgeschlossen ist und die Konvention zudem in einigen inhaltlichen Punkten eine Neuorientierung darstellt, kann das für den Fasching in der Hlinsko-Region vorbereitete Dossier nur als ein erster Entwurf betrachtet werden.[5] Es besteht also ein „Dazwischen" nicht nur für die aktiven Akteure der Faschingsumzüge, sondern auch für die Institutionen, die das Dossier vorbereiten.

Bevor die Prozesse in der Produktion des Bewerbungsdossiers und weitergehende Fragen zur Produktion von kulturellem Erbe fokussiert werden, geht es zunächst um die Faschingsumzüge und deren historische Entwicklung. Die forschungsleitende Frage ist, ob die mögliche Eintragung auf die UNESCO-Liste, bzw. dieses jetzige „Dazwischen", einen wahrnehmbaren Einfluss auf die Deutungen des Faschings durch die unterschiedlichen Akteure hat oder nicht.

Die Faschingsumzüge der Region Hlinsko[6]

Die Faschingsumzüge der Region Hlinsko gehören zu den bekanntesten Bräuchen der Region. Sie werden von keinem Folklore-Ensemble veranstaltet, sondern von den Bewohnern der Dörfer selbst. In drei Dörfern (Studnice, Vortová und Hamry) werden diese Faschingsumzüge unter Wissenschaftlern und Teilnehmern als die „traditionellsten" Faschingsfeiern der Region angesehen, weil hier seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts keine neuen Masken aufgetaucht sind. Neben den Masken wird unter Volkskundlern oft auch die Form des Umzugs betont: Es handelt sich um keinen einfachen Gang der Maskierten durch das Dorf (tschechisch „průvod"), sondern um einen Umzug, während dem einzelne Häuser und ihre Bewohner besucht werden (tschechisch „obchůzka").[7]

---

kulturu" (Konzeption der wirksameren Pflege um die traditionelle Volkskultur) mit dieser Pflege beauftragt wurden, auf der Sitzung im Oktober 2007 in České Budějovice (Budweis) mitgeteilt wurden, sollte die Regierung der Tschechischen Republik die „Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage" bis Ende des Jahres 2007 unterzeichnet haben (bis Ende Januar 2008 wurde die Konvention aber noch nicht unterzeichnet – J.N.).

5 Zu den inhaltlichen Unterschieden zwischen dem Masterpiece-Programm und der Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage siehe Anne Meyer-Rath: Zeit-nah, Welt-fern? Paradoxien in der Prädikatisierung von immateriellem Kulturerbe. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek u. Regina Bendix (Hg.): Prädikat „Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, Bd. 1). Berlin 2007, 147–176.

6 Beschreibung der Umzüge und der Maskentypen und ihrer Funktion in der ganzen Region Hlinsko siehe z.B.: Václav Hrníčko: Aktualizace a funkční posuny v masopustních obyčejích. (Na příkladu vybraných masek z Hlinecka) [Aktualisierung und funktionelle Verschiebungen bei den Faschingsbräuchen. (Am Beispiel ausgewählter Masken aus der Gegend von Hlinsko)]. In: Václav Frolec (Hrsg.): Obřadní obchůzky. Na počest Bohuslava Beneše. Uherské Hradiště 1988, 139–155 oder Ilona Vojancová: Masopustní obchůzky a masky na Hlinecku [Faschingsumzüge und Masken in der Region Hlinsko]. In: Národopisná revue, 16, 2006, 38–42.

7 Die Unterscheidung zwischen „průvod" und „obchůzka" bezieht sich auf den Aspekt der Kommunikation, der unter den tschechischen Volkskundlern bei der Erforschung der Faschingsumzügen in den 1970er und 1980er Jahren stark betont wurde (siehe z.B. Václav Frolec: Masopustní obchůzka v nejzápadnější části československých Karpat. (Ve světle teorie společenské komunikace) [Der Faschingsumzug im westlichsten Teil der tschechoslowakischen Karpaten. (Im Licht der Theorie der gesellschaftlichen Kommunikation gesehen)]. In: Frolec, Václav (Hrsg.): Masopustní tradice. Brno 1979, 52–60). Genauso werden die charakteristischen Merkmale der „obchůzka" als Beleg für das größere Alter des Brauches angesehen. „Obchůzka" wird als „traditioneller" erachtet, in dieser Unterscheidung zwischen „obchůzka" und „průvod" liegt bereits eine gewisse Wertzuschreibung.

Die Masken in den drei genannten Dörfern unterscheiden sich nur in Kleinigkeiten voneinander, auch der Umzug wird sehr ähnlich durchgeführt. Im Faschingsumzug ziehen die Maskierten durch den Ort und besuchen einzelne Häuser, um die Bewohner (aber auch die Zuschauer) zu necken. Der Umzug beginnt am Samstagmorgen.[8] Als erster wird der Bürgermeister des Dorfes besucht, der um die Erlaubnis für einen Umzug gebeten wird. Dieser wird dann von zwei verschiedenen Maskentypen gebildet. Die sog. roten oder schönen Masken sind ein „laufr", auch „strakatý" (der Bunte) genannt. Er wird immer von einem als „žena" (Frau) maskierten Mann begleitet, von vier „turci" (Türken), und einer oder mehreren „kobyla" (Stute(n)). Die sog. schwarzen oder hässlichen Masken sind mehrere „kominík" (Schornsteinfeger), „ras" (Abdecker), „žid/podomní obchodník"[9] (Jude/Hausierer), und „slaměný" (Strohmann). Jeder Maskierte spielt im Umzug seine eigene Rolle und hat seinen zugewiesenen Platz.[10] Am Umzug nehmen nur Männer teil.[11] Der Umzug endet gegen 18 Uhr mit dem Töten der „Stute".[12] Nach dem Töten der „Stute" gibt es einen Ball in der Gaststätte.

Der Umzug wird von der Blasmusikkapelle, von Zuschauern und Besuchern begleitet. Die Blasmusikkapelle spielt nach dem Wunsch der Hausbewohner, es wird gesungen und getanzt. Die Bewohner müssen außer Geld den Maskierten etwas zum Trinken (meistens Alkohol) und zum Essen (Faschingskrapfen, geräuchertes Fleisch, belegte Brote) anbieten.

Verantwortliche im Prozess der Erbwerdung

Barbara Kirshenblatt-Gimblett hat darauf hingewiesen, dass im Prozess der Welterbewerdung neue Akteure auftreten, die durch spezifische Maßnahmen kulturelles Erbe produzieren.[13] Dies gilt auch für den beschriebenen Fasching. Die oberste, für die Pflege der Volks-

8 Er fand noch in den 1960er Jahren am Dienstag vor dem Aschermittwoch statt.

9 Der Maskierte, der in den Dörfern gewöhnlich als „Jude" bezeichnet wird, taucht im für die Eintragung auf die UNESCO-Liste vorbereiteten Dossier als „Hausierer" auf. Dies geschieht laut Frau Dr. Vojancová vor allem deshalb, um ein falschen Verständnis dieser Figur bei denjenigen zu verhindern, die mit dem Karneval bislang nicht in Berührung gekommen sind. Ohne diese Modifikation würde sonst leicht der Eindruck entstehen, der Karneval habe antisemitische Züge. Die Figur des Juden rekurriert aber vielmehr auf historische Bezüge. So waren in der Region Hlinsko im 19. Jahrhundert oft die Juden als Hausierer tätig, im Faschingsumzug wird der Maskierte, der „Geschäfte" treibt, also als „Jude" bezeichnet.

10 Der Zug wird von der „Stute" geleitet. Der „Abdecker" läuft immer am Ende des Zuges. Vor jedem Haus bitten der „Bunte" und die „Frau" um Einlass. Die „Frau" sammelt Geld für die gespielten Lieder, die „Türken" tanzen vor dem Haus. Die „Abdecker" bieten den Hausbewohnern die „Stute" zum Kauf an und untersuchen die Haustiere und die Bewohner. Die „Schornsteinfeger" kümmern sich um die Schornsteine, vor allem beschmieren sie alle Hausbewohner mit schwarzer Paste. Diese wird aus Ruß, Öl, Creme und manchmal auch übel riechenden Parfümen hergestellt. Beim Beschmieren können ihnen auch „Strohmänner" und „Stuten" helfen. „Strohmänner" stoßen die Hausbewohner in den Schnee. Die Hausfrauen sollten versuchen, von ihnen einen Strohhalm zu stehlen, um das ganze Jahr gute Gesundheit zu erhalten. Die „Juden" machen Geschäfte mit den Hausbewohnern. Sie verkaufen alles, was sie haben und bieten verschiedene Dienste an – z.B. Rasieren, Haare schneiden usw. Dafür sammeln sie Geld.

11 Bislang ist es erst sehr selten vorgekommen, dass eine Frau die Rolle der „Frau" gespielt hat.

12 Auf dem Dorfplatz oder in der Gaststätte verliest der „Abdecker" das Urteil gegen die „Stute" und er nennt alle ihre Sünden. Dann wird die „Stute" mit einem Stab auf den Kopf geschlagen. Alle Maskierten nehmen ihre Mütze und Hüte ab und die Blasmusik spielt ein trauriges Lied. Dann bekommt die „Stute" ein Gläschen Alkohol und sie wird wieder lebendig. Die Kapelle spielt frohe Lieder, die Maskierten setzen ihre Mützen und Hüte wieder auf und tanzen.

13 Barbara Kirshenblatt-Gimblett: From Ethnology to Heritage: The Role of the Museum. Online-Publikation: http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/SIEF.pdf (Zugriff 06.02.2008).

kultur verantwortliche Institution in der Tschechischen Republik ist das Ministerium für Kultur der Tschechischen Republik. Dieses Ministerium hat eine Arbeitsstelle eingerichtet (Národní ústav lidové kultury ve Strážnici – Nationalinstitut für Volkskultur in Strážnice), die als Informations-, Schulungs- und Arbeitsstelle für die Pflege für die Volkskultur und für die Zusammenarbeit mit UNESCO auf der nationalen Ebene arbeiten soll. Dieses Nationalinstitut für Volkskultur in Strážnice hat im Jahre 2003 über die UNESCO-Liste der „Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity" informiert und verschiedene regionale, sich mit Volkskultur beschäftigende Institutionen aufgefordert, mögliche Vorschläge vorzulegen. Es wurden drei als „am geeignetesten" angesehene Vorschläge ausgewählt,[14] z.B. der Volkstanz „verbuňk" aus der Mährischen Slowakei (er wurde auch im Jahre 2005 auf die UNESCO-Liste aufgenommen), die Faschingsumzüge der Region Hlinsko und der Königspfingstritt in Südmähren.

Mit der Bearbeitung des Bewerbungsdossiers für die Faschingsumzüge und Faschingsmasken der Region Hlinsko wurde das Freilichtmuseum Vysočina in Hlinsko (und hier die Ethnologin Frau Dr. Vojancová und ihre KollegInnen) beauftragt. Die Vorbereitung wird in Zusammenarbeit und unter der Aufsicht des Ministeriums für Kultur und des Nationalinstituts für Volkskultur in Strážnice durchgeführt. Das Dossier wird seit dem Jahr 2004 vorbereitet, die Arbeiten an der von der UNESCO verlangten Film- und Photodokumentation sind bereits abgeschlossen, die Feld- und Archivforschungen dauern noch an.[15]

Forschungshypothesen

Die Tatsache, dass die Umzüge sich gegenwärtig im Bewerbungsprozess mit einem noch ungewissen Ausgang befinden, bildet einen interessanten Forschungskontext, da der Zustand des Dazwischen (zwischen einem Brauch, der kulturelles Eigentum lokaler Akteure ist, und dem Prädikat Welterbe, das die lokale Deutung – so unsere These – verändern wird) in der aktuellen Forschung zum Thema kulturelles Erbe bislang nur wenig untersucht ist. Die unterschiedlichsten Akteure sind von einer möglichen Ernennung betroffen: auf der einen Seite die lokalen Akteure, aktive Umzugsteilnehmer und Bewohner der Ortschaften; auf der anderen Seite die Zuschauer und Besucher. Nicht zuletzt spielen auch Repräsentanten der Institutionen eine zentrale Rolle: auf der lokalen und regionalen Ebene (Bürgermeister, Verbände, Freilichtmuseum Vysočina) sowie auch auf der nationalen Ebene (Kulturministerium der Tschechischen Republik).

Wir gehen mit Ingo Schneider, der sich auf Barbara Kirshenblatt-Gimblett[16] bezieht, davon aus, dass „die Stilisierung als kulturelles Erbe Traditionen auf eine andere Ebene hebt, sie ihnen in gewisser Weise ihre Selbstverständlichkeit nimmt."[17] Inwiefern dies auch für den Fasching der Hlinsko Region zutrifft, zeigen die folgenden Überlegungen.

14 Die Entscheidung über die Reihenfolge bei der Unterstützung der einzelnen Vorschläge wurde von Ministerium für Kultur und Nationalinstitut für Volkskultur in Strážnice getroffen.

15 Dokumentierung und archivalische Erfassung der sog. „traditionellen Kulturen" sieht Anne Meyer-Rath in ihrem Artikel als ein für die 1990er Jahre in der internationalen Kulturerbe-Politik typisches Merkmal (siehe Meyer-Rath 2007 (wie Anm. 5), 152.

16 Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Theorizing Heritage. In: Ethnomusicology 39, 3, 1995, 367–380.

17 Ingo Schneider: Wiederkehr der Traditionen? Zu einigen Aspekten der gegenwärtigen Konjunktur des kulturellen Erbes. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. LIX/108, 2005, 1–20, hier: 2.

Feldforschung und Quellen

Die volkskundliche Dokumentation der Faschingsumzüge (nicht nur in den drei ausgewählten Dörfern – Vortová, Studnice und Hamry, sondern auch in der weiteren Umgebung) wurde von Frau Dr. Vojancová in den letzten drei Jahren durchgeführt. Teilweise dient diese Dokumentation als Grundlage für das Bewerbungsdossier.[18] Unsere Feldforschung (2007) zielte auf die Problematik der Bewerbung um Welterbestatus der UNESCO und möglicherweise daraus resultierende Folgen ab.[19]

Neben der ethnographischen Erforschung der Deutungsmöglichkeiten lokaler Brauchakteure und Besucher, nahm die Feldforschung auch die eigene Arbeit in den Blick. Sowohl das Interview mit Frau Dr. Vojancová, der Leiterin des Freilichtmuseums Vysočina und Hauptverantwortlichen für das Verfassen des Dossiers, als das Studium von schriftlichen Quellen kann als die kritische Analyse der Position wissenschaftlicher Arbeit und Wissens betrachtet werden.

Das Freilichtmuseum Vysočina und das Dossier

Das Freilichtmuseum spielt die wichtigste Rolle im Prozess der Vorbereitungen für die Eintragung. Frau Dr. Vojancová als Leiterin des Museums agiert mit dem Nationalinstitut für Volkskultur und dem Ministerium für Kultur, dient aber auch als die erste Informationsstelle für Journalisten und interessierte Laien. Der hohe Bekanntheitsgrad und die große Bedeutung des Museums und seiner Leiterin hat sich auch während der Feldforschung bestätigt; 80 Prozent der befragten Bewohner der Dörfer haben in ihren Antworten entweder Namen des Freilichtmuseums oder Namen seiner Leiterin erwähnt, viele haben sie als „Expertin" empfohlen.

Das Dossier, das bis auf den Aktionsplan annähernd abgeschlossen ist, richtet sich nach dem Dossier, das bereits für den Tanz verbuňk erfolgreich erstellt wurde. Hauptmerkmale des provisorischen Dossiers sind: auf der einen Seite die Akzentuierung des „outstanding value",[20] der Einmaligkeit des Faschingsumzugs und der Faschingsmasken der Region Hlinsko im Ver-

18 Teilweise volkskundlich dokumentiert wurden die Faschingsumzüge der Region Hlinsko schon seit den 1960er Jahren.

19 Die Feldforschung kann nach dem Ort in zwei Teile gegliedert werden – der erste Teil hat im Freilichtmuseum Vysočina während der Vorführung des Faschingsumzugs (3. Februar 2007) stattgefunden, der zweite Teil in den Dörfern Vortová und Studnice, zuerst während des Faschingsumzugs (17. Februar 2007) und dann im September und Oktober 2007. Im Freilichtmuseum Vysočina wurden Interviews mit den Besuchern geführt. Der zweite Teil der Feldforschung hat die Bewohner der zwei Dörfer (Studnice und Vortová) betroffen. Unter diesen Interviewten waren nicht nur „aktive" Akteure der Umzüge (d.h. Maskenträger und ihre Familienmitglieder, Bürgermeister und Repräsentanten der Verbände), sondern auch Bewohner, die jedes Jahr nur „passiv" als Zuschauer am Fasching teilnehmen, vertreten.

20 „Außerordentlicher universaler Wert" und „Authentizität" waren zwei in der „Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage" genannte Hauptkriterien für Auswahl für die Eintragung von den Stätten auf die UNESCO-Liste – siehe Meyer-Rath 2007 (wie Anm. 5), 147. Als Beleg für den „oustanding value" wird im Dossier vor allem die lange, fast ununterbrochene Tradition der Faschingsumzüge, die mehr als 100 Jahre in einer unveränderten Form und ohne neue Maskenarten stattfinden, angeführt. Wichtig sind laut des Dossiers auch einige erhaltene rituelle Züge der Umzüge (den Maskierten sei für einen Tag alles erlaubt – „verkehrte Welt", die Umzüge können nicht in der Fastenzeit stattfinden, auch wenn die meisten Bewohner der Dörfer nicht mehr gläubig seien, in den Umzügen wurden Elemente der Prosperitätsmagie erhalten).

gleich zu anderen Faschingsumzügen in der Tschechischen Republik, bzw. in Mitteleuropa, auf der anderen Seite die Spontaneität des Umzugs und seine zentrale Rolle für die lokale Gemeinschaft (z.B. als Unterstützung ihrer lokalen Identität).

Im Bereich der Bedeutung für die lokale Gemeinschaft wird betont, dass die Umzüge von keinem Folklore-Ensemble organisiert und veranstaltet werden, sondern vielmehr ein wichtiger Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens des Dorfes sind.[21] Besonders hervorgehoben wird der Beitrag des Brauches zur Entwicklung einer lokalen Identität seiner Träger, zur besseren Kenntnis der Bedeutung des kulturellen und gesellschaftlichen Wertes der Volkstraditionen.

Ein zentrales Element des Dossiers ist auch die Aufzählung möglicher Gefahren, die ein Verschwinden des Brauches verursachen könnten. Hier werden vor allem ökonomische Gefahren[22] genannt (höhere Kosten bei Herstellung der Masken), weiter Migration der dörflichen Bewohner aus dem Dorf in die Stadt und dann Verlust der nötigen Kenntnisse für die Herstellung der typischen Strohmaske.

Das Dossier kombiniert die Betonung von „outstanding value" und der Einmaligkeit der Umzüge mit der Betonung der internen Relevanz für die betreffende Gemeinschaft oder Gruppe.[23] Genauso werden im Dossier die Tradierung des Brauches (also die Weitergabe von Wissen, Fertigkeiten und Bedeutungen) und seine Lebendigkeit[24] hervorgehoben. Anne Meyer-Rath kommentiert treffend diese „Taktik", die von der UNESCO geradezu verlangt wird: „Entsprechend, wenn auch paradoxerweise, werden sich für die Listung als immaterielles Kulturerbe vornehmlich solche kulturellen Praktiken empfehlen, die einzigartig und unvergleichlich genug sind, um als ausreichend repräsentativ für die kulturelle Vielfalt der Menschheit zu gelten: Je parochialisierter die Praktik, desto passender für das kosmopolite Kaleidoskop der beiden Listen."[25]

Die Akteure – Besucher, Zuschauer, Bewohner, Maskenträger und Bürgermeister(in)

Seit dem Jahr 1994 findet im Freilichtmuseum Vysočina jedes Jahr ein Faschingsumzug statt – abwechselnd durch die Maskierten aus Vortová und Studnice.[26] Der Faschingsumzug wird im Freilichtmuseum 14 Tage früher veranstaltet, damit die Maskierten wieder ihre Masken

21 So spielt der Fasching auch eine wichtige Rolle in der Kritik und Kontrolle des gesellschaftlichen Lebens im Dorfe spielen – z.B. in der Rede über die erschlagene Stute werden regelmäßig alle Ereignisse des Dorflebens (und auch einige der Tschechischen Republik) des letzten Jahres witzig besprochen und kommentiert.

22 Dagegen stellt das Dossier Popularisierung der Region – vor allem durch Tourismus – als eine mögliche Lösung dieser schlechten ökonomischen Situation dar.

23 Diese Relevanz als Hauptkriterium des immateriellen Kulturerbes – siehe Meyer-Rath 2007 (wie Anm. 5), 159.

24 Dies korrespondiert mit der Forderung der UNESCO, die ausgewählten „Masterpieces" sollten nicht dem „freezing" oder der „fossilization" unterliegen: "Preference will be given to safeguarding measures in situ, that is, within the habitat of the communities concerned, rather than to presentations outside the contexts of the community of the traditional enactors" – Abschlussrede von Rieks Smeets, Chef der Intangible Heritage Section der UNESCO, auf der Tagung Intangible Cultural Heritage and its Link to Tangible Cultural and Natural Heritage, Okinava, Japan, 2004, zitiert nach: Meyer-Rath 2007 (wie Anm. 5), 165.

25 Ebd. 173.

26 Es ist unbedingt nötig, dass sich diese zwei Dörfer regelmäßig im Freilichtmuseum gegenseitig abwechseln, weil es eine starke Rivalität zwischen ihnen gibt. Zweimal wurden auch die Maskierten aus Hamry eingeladen, aber wegen ihrer „Unzuverlässigkeit" wurden in den letzten Jahren nur die Maskierten aus den zwei genannten Dörfern eingeladen.

für den Umzug in ihrem Heimatdorf herrichten könnten. Je nach Wetterlage kommen ungefähr 1500 Besucher ins Freilichtmuseum, um sich den Umzug anzuschauen.

Bei dieser Vorführung im Freilichtmuseum haben wir insgesamt 17 Besucher interviewt, während des zweiten Teils der Feldforschung in den Dörfern Vortová und Studnice haben wir während des Faschings mit 26 Besuchern und Bewohnern und im Herbst dann noch mit 25 Bewohnern und Maskenträgern gesprochen.[27]

Die Interviews im Freilichtmuseum Vysočina lassen Rückschlüsse zu, wie die Umzüge vor allem von Besuchern wahrgenommen werden. Diese sind überwiegend aus den größeren Städten in der Umgebung gekommen (aus Pardubice oder Chrudim), nur wenige Besucher stammten aus den umliegenden Dörfern, zwei waren Ausflügler aus Prag. Die Kenntnisse über die Bemühungen um die Eintragung auf die UNESCO-Liste waren sehr gering. Nur vier Interviewpartner haben bereits davon gehört, allesamt Einheimische. Die möglichen Folgen der Eintragung waren für die meisten Interviewten unklar. Erwähnt wurden lediglich eine größere finanzielle Unterstützung, ein erhöhter Bekanntheitsgrad der Region und ihrer „einmaligen" Kultur nicht nur in der Tschechischen Republik, sondern auch in der ganzen Welt. Einige Interviewte haben auch von einer größeren Unterstützung und besserem Schutz der Traditionen gesprochen.

Ähnlich haben auch die Zuschauer und Besucher während des Faschingsumzugs in Vortová und Studnice und die Bewohner dieser Dörfer reagiert. Im Vergleich zu den Besuchern im Freilichtmuseum war aber die Kenntnis über die Bemühungen um Welterbestatus höher.[28] Das ist verständlich, weil auch die Zuschauer des Umzugs vor allem aus den Dörfern selbst oder aus den benachbarten Dörfern kamen.

Was die Folgen der UNESCO-Eintragung betrifft, so haben die meisten Befragten wieder über eine steigende Bekanntheit der Region („das Dorf Studnice wäre nicht mehr am Ende der Welt") und über Hilfe bei der Erhaltung der Tradition für die nächsten Generationen, über Geld und über mögliche Erhöhung des tschechischen nationalen Bewusstseins gesprochen. Die meisten Befragten haben doch eher das Aussehen des Faschingsumzugs und seinen Sinn für die Dorfgemeinschaft beschrieben. Wieder wurden am öftesten die Wörter Tradition und Erhaltung der Tradition benutzt, auch die Integrationskraft des Umzuges für die Dorfbewohner (einmal pro Jahr ist das Dorf „einig", macht etwas zusammen, die Leute sehen nicht nur fern) oder seine Bedeutung als Stifters der lokalen Identität (es ist eigentlich „das einzige", was es bei uns gibt, was uns „Wert" gibt, was einzigartig ist, was uns von anderen Dörfern unterscheidet[29] usw.) oder seine Schönheit wurden erwähnt.

Bei der Feldforschung im September und im Oktober haben wir unsere Aufmerksamkeit ausschließlich den lokalen Akteuren gewidmet – d.h. den Bewohnern der zwei Ortschaften, den Maskenträgern und den Repräsentanten der Behörden auf der lokalen Ebene. Es handelt sich um Bürgermeister und Mitglieder der Verbände, z.B. der freiwilligen Feuerwehr, die

27 Einige Zitate in diesem Beitrag stammen auch aus den früheren von Frau Dr. Vojancová durchgeführten Feldforschungen.

28 Nur ein Viertel hat geantwortet, es habe nie über die UNESCO-Liste im Zusammenhang mit den Umzügen gehört.

29 Ganz oft wurde in den Interviews betont, unser Umzug und Masken seien besser, schöner – nicht nur als die anderen Umzüge und Masken in der Tschechischen Republik, sondern auch besser als die in Vortová, bzw. in Studnice.

offizieller[30] Organisator/Veranstalter der Umzüge in beiden Ortschaften ist.[31] Uns interessierte, wie die Repräsentanten der Behörden die Bewerbung um Welterbestatus interpretieren und in welcher Form sie als Vermittler zwischen dem Freilichtmuseum, mit dem sie zusammenarbeiten sollen,[32] und den Bewohnern wirken könnten. In Vortová beispielsweise war der Bürgermeister lange Jahre Leiter des Faschingsumzugs und heutzutage ist er immer noch Hauptorganisator.[33] Er hat auch als einziger differenziert mögliche Folgen der Welterbewerdung erwähnt – der Bürgermeister von Vortová sieht den Titel Welterbe als mögliche Ressource, indem er der Ansicht ist, der mögliche Titel helfe ihm schon heutzutage bei amtlichen Gesprächen, er sieht ihn als Vorteil nicht nur für den Brauch, sondern für das ganze Dorf (z.B. bei der Verhandlungen über die finanzielle Unterstützung für das Dorf am Kreisamt in Pardubice).

Auch wenn einige Bewohner der Dörfer und Maskenträger behauptet haben, es lebe mit dem Fasching das ganze Dorf,[34] so muss man doch innerhalb der Dorfbewohner unterscheiden – nicht alle Bewohner nehmen natürlich am Faschingsumzug „aktiv" teil (d.h. nicht nur als Maskenträger, sondern auch als Zugehörige der Familien der Maskenträger oder als Helfer, die Erfrischungen zubereiten, vor deren Häusern getanzt wird[35]). Wir können auch nicht bestätigen, die Maskierten halten und tanzen vor jedem Haus, wie es behauptet wird – eher werden diejenigen Dorfbewohner/innen besucht, die als „faschingsfreundlich" angesehen werden.

Im Zusammenhang mit der Eintragung auf die UNESCO-Liste hat eine der Interviewten gesagt: „Die Umzüge sind doch vielleicht schon auf der Liste! Sie fahren immer irgendwohin!" Auch wenn sie nicht Recht hatte, was die Umzüge und die UNESCO-Liste betrifft, hat sie einen wichtigen Aspekt angesprochen, der die Wahrnehmung der Umzüge vor allem unter den Bewohnern und aktiven Teilnehmern betrifft. Die Umzüge in der Hlinsko Region waren schon in den 1980er Jahren populär und bekannt. In dieser Zeit wurden die Maskierten nach Strážnice eingeladen, wo sie auf dem in der Tschechischen Republik bekanntesten internationalen Folklore-Festival mehrmals aufgetreten sind. Unter den Bewohnern wird die Tatsache, dass die Maskierten „immer irgendwohin fahren" (d.h. heutzutage z.B. nach Litomyšl, Svitavy, Prag, ins Freilichtmuseum Vysočina usw.) und dort den Umzug vorführen, als Beleg dafür angeführt, wie erfolgreich, ruhmreich der Faschingsumzug gerade in ihrem Dorf ist. Die Maskenträger beurteilen diese „Touren" zum Teil ähnlich, also als Beleg für den Ruhm der Umzüge, einige erachten sie gar für sinnvoll, da sie den Fasching mit noch mehr Bekanntheit

30 Die Faschingsumzüge müssen einen offiziellen Veranstalter haben, weil Geld gesammelt wird (das gesammelte Geld wird für die Reparatur der Masken, als Lohn für die Blasmusikkapelle und für Einkauf des Krepppapiers benutzt) – ansonsten kümmert sich jeder Maskierte um seine Maske allein.

31 Die freiwillige Feuerwehr kümmert sich um Plakate, Bestellung der Blasmusikkapelle, Einkauf des Krepppapiers und Schleifen usw.

32 Die Zusammenarbeit, bzw. die Zustimmung der lokalen Akteure in den Prozess ist eine der Hauptvoraussetzungen der Eintragung auf die UNESCO-Liste. Bei allen Bewohnern, die Ahnung über die Möglichkeit der Eintragung auf die UNESCO-Liste hatten, wurde Dr. Vojancová erwähnt, auch die Maskenträger und Veranstalter haben über eine gute Zusammenarbeit mit dem Freilichtmuseum gesprochen.

33 Er wurde mir genauso wie Frau Dr. Vojancová während der Feldforschung als „Experte" empfohlen. Er nimmt auch regelmäßig als Maskierter (als „ras" – Abdecker) an dem Umzug teil, sein Sohn leitet in den letzten Jahren der Umzug als „strakatý" (der Bunte).

34 Vortová hat 253 Bewohner, Studnice 455 Bewohner.

35 Es handelt sich oft um Familien, in denen heutzutage jemand als Maskenträger tätig ist oder früher tätig war, und deren Verwandten.

und Wert ausstatten.[36] Eine der Interviewten hat dazu gesagt: „Am Anfang war ich dagegen, ich habe gesagt, sie sollten nur zu Hause bleiben, also Umzug nur vor der eigenen Haustüre veranstalten, außerhalb des Dorfes sind fremde Leute, die den Umzug nicht richtig begreifen, aber dann haben wir gesagt, man muss das machen, um den Brauch weiter zu bringen."[37]

Dieser „Export" (und zugleich „Weiterentwicklung") des Brauches, den die Interviewte in Zusammenhang mit der Bewerbung um Welterbestatus sieht, wird häufig als etwas positives gedeutet – als Gründe würden wieder die Propagierung der Region genannt und dann das Herstellen einer größeren Öffentlichkeit (und natürlich auch eines höheren Grades der Anerkennung) – sie deutet den Fasching nicht mehr als „bloße Unterhaltung", während der „... man nur trinkt. Heute sehen die Leute, dass es um einen archaischen Brauch handelt, den man erhalten muss und wegen dem man von weit weg hierher kommt, um sich ihn anzusehen."[38]

Einer Sache sind sich die Bewohner und die Maskenträger der zwei Dörfer einig: Der Umzug könne nicht untergehen, er habe eine starke Tradition, den Fasching haben die Bewohner „im Blut". Solche Aussagen hindern die Interviewten aber keineswegs daran, immer zu bekräftigen, es sei aber nötig, den Fasching zu „bewahren" und zu „schützen".[39] Wie dies aber ganz konkret durch eine UNESCO-Ernennung funktionieren soll, bleibt in der Vorstellung der Interviewten meist sehr vage.

Dorothee Hemme, Markus Tauschek und Regina Bendix schreiben im Vorwort des Tagungsbands „Prädikat Heritage": „das Aufdrücken des Stempels „Kulturerbe" und die damit verbundene Herauslösung von kulturellen Fragmenten und Praktiken aus einem habituellen Kontext durch einzelne Akteure, Institutionen und Interessengruppen von der lokalen bis zu internationalen Ebene ist häufig verbunden mit einer Steigerung vom symbolischen Kapital."[40] Die Faschingsumzüge der Region Hlinsko erhielten diesen Stempel noch nicht, es ist aber dennoch interessant zu untersuchen, ob sie einige charakteristische Merkmale dieses Prozesses schon heute aufweisen oder nicht.

Die Heritage-Forschung hat darauf hingewiesen, dass kulturelle Praxen mit der Transformation zu kulturellem Erbe häufig in neue Referenzsysteme integriert werden. Dieser Ansicht ist auch Barbara Kirshenblatt-Gimblett, wenn sie kulturelles Erbe als Ergebnis einer „metacultural production"[41] beschreibt. Sie betont den Einfluss der „heritage interventions" – „they change how people understand their culture and themselves. They change the fundamental conditions for cultural production and reproduction"[42].

36 Allerdings sind sie sich einig, dass nur der Umzug „zu Hause" großen Spaß macht. Außerhalb des Dorfes fühlen sich bei Vorführung des Umzugs einige der Maskierten als „Schauspieler" oder nur als „Staffage" in anderen Veranstaltungen.

37 Interview mit Ehefrau eines Maskenträgers in Vortová, 19.10.2007.

38 Interview mit Maskenträger in Hamry, Februar 2006.

39 Als einer der möglichen Beschützer wurde oft UNESCO genannt, UNESCO steht hier als ein möglicher Helfer bei der Bewahrung der „Tradition", die, wie schon gesagt, paradoxerweise in den meisten Interviews nicht als bedroht, sondern als höchst lebendig interpretiert wird.

40 Regina Bendix, Dorothee Hemme u. Markus Tauschek: Vorwort. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek u. Regina Bendix (Hg.): Prädikat „Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, Bd. 1). Berlin 2007, 7–17, hier: 9.

41 Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Intangible Heritage as Metacultural Production. In: Museum International 56, 1–2, 2004, 52–65, hier: 58.

42 Ebd. 58.

Die Veränderungen, die ein neu verliehener Status „Welterbe" für den Fasching und seine Akteure in der Hlinsko Region bringen wird, sind mit Sicherheit vielschichtig. Für ein umfassendes Verständnis gilt es aber in Betracht zu ziehen, dass die Faschingsumzüge schon vor dem Beginn des Nachdenkens über eine mögliche Anerkennung durch die UNESCO als „einzigartig" und „bemerkenswert" angesehen wurden – sowohl unter den lokalen Akteuren als auch unter Wissenschaftlern.[43] Das zeigt sich in den Interviews mit ehemaligen aktiven Teilnehmern, die z.B. ihre Erinnerungen an Auftritte auf dem Folklore-Festival in Strážnice, wegen derer sie schon in den 1980er Jahren geschätzt wurden, euphorisch und höchst emotionell schildern.[44] Aus diesem „Wissen" über die „Ausnahmequalität" der Umzüge wächst natürlich dann auch die Überzeugung über einen berechtigten Anspruch auf die mögliche Eintragung auf die UNESCO-Liste. Diese Überzeugung steigt laut unseren Forschungen ständig. Ihre unterstützende Rolle spielen in diesem Zusammenhang auch die Zeit (über die Eintragung wird seit 2005 gesprochen, es besteht also schon eine bestimmte Zeitperiode, während der die Überzeugung einen Widerhall finden konnte)[45] und die Tätigkeit des Freilichtmuseums auf dem Gebiet der Propagierung der Umzüge.[46]

Obwohl die Überzeugung über einen berechtigten Anspruch auf die Eintragung hoch ist, bleiben die die Eintragung begleitenden Erwartungen genauso die Vorstellungen über möglichen Folgen der Eintragung aber sehr vage. Die Erwartungen haben ein bisschen klarere Konturen mehr oder weniger nur unter den aktiven Akteuren – laut einigen Interviews wurde gerade über die UNESCO-Eintragung unter den Maskenträgern diskutiert, besonders aktiv wirkt auf diesem Gebiet der Bürgermeister von Vortová, der ein großer Befürworter dieser Eintragung ist. Der erwartete Hauptbeitrag der Eintragung sind so allgemein größere Propagierung der Region und damit verbundene Entwicklung des Fremdenverkehrs. Die Entwicklung des Tourismus wird dann als unproblematisch angesehen.[47]

43 Wie eine solche historische Entwicklung von outstanding value seit dem 19. Jahrhundert verlaufen kann, weist M. Tauschek am Beispiel des Karnevals in Binche nach – siehe Markus Tauschek: „Plus oultre" – Welterbe und kein Ende? Zum Beispiel Binche. In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek u. Regina Bendix (Hg.): Prädikat „Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, Bd. 1). Berlin 2007, 197–224, hier: 203–209.

44 Ähnlich emotionell schildern einige Interviewten die Umzüge in den Dörfern selbst, solche Schilderungen enden meistens mit den Worten: „Haben Sie schon teilgenommen? Dann kommen Sie und Sie werden sehen, wie alles läuft!" Vielleicht wäre es möglich, Bernhard Tschofen zuzustimmen: „Die Lebendigkeit des Kulturerbes hat weniger mit ungebrochenen Traditionen als mit der Intensität des Erlebens zu tun." Bernhard Tschofen: Antreten, ablehnen, verwalten? In: Dorothee Hemme, Markus Tauschek u. Regina Bendix (Hg.): Prädikat „Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen (Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, Bd. 1). Berlin 2007, 19–32, hier: 30.

45 Diese lange Zeit seit 2005 wird aber von einigen aktiven Umzugsteilnehmern auch negativ gedeutet, laut ihnen laufen die Vorbereitungen zu langsam, einige haben angeführt, sie glauben nicht mehr daran, die Eintragung könne erfolgreich vollendet werden. Doch trotz dieser Skepsis stimmen alle der Eintragung auf die UNESCO-Liste zu.

46 Es ist möglich z.B. Ansichtskarten mit Fotos des Umzuges im Freilichtmuseum zu kaufen, über die Umzüge wird regelmäßig in der Zeitung, aber auch im Fernsehen berichtet. Die Masken aus Vortová kann man neu in den Museumssammlungen finden – z.B. neue Exposition im Volkskundemuseum in Prag (eröffnet 2005).

47 In keiner der Aussagen wurde erwähnt, die steigende Menge der Touristen und Zuschauer könne einen negativen Einfluss auf den Umzug ausüben. Solche Befürchtungen, die mit der zu großen und raschen Entwicklung des Tourismus zusammenhängen und von den lokalen Akteuren häufig geäußert wurden, beschreibt M. Tauschek aufgrund seiner Forschungen in Binche. Tauschek 2007 (wie Anm. 43), 198, 212, 214.

Im Zusammenhang mit den Faschingsumzügen wird am häufigsten in den Interviews über die Bildung der lokalen Identität[48] und über Tradition gesprochen. Die Bezeichnung der Umzüge als „traditionell" bedeutet zugleich Wertaufladung. Es ist doch sicher nicht nur wegen der UNESCO und ihrer Politik, die im Zusammenhang mit dem immateriellen Erbe den „sense of identity and continuity"[49] besonders betont, dass die Tradition so oft in den Interviews auftaucht. Ingo Schneider denkt, es ist nötig, auch die schon lang dauernde Rede über den Niedergang der Traditionen oder darüber, dass „Traditionen ihre sozialkonstitutive Kraft eingebüsst hätten", genauso wie die größeren Zusammenhänge zu berücksichtigen.[50] Tradition, so Schneider, sei das Kennwort der Moderne. Er betont aber auch, dass man auch eine andere Tendenz beobachten könne, und zwar das Bedürfnis nach lokalen, „von unten" manifestierten Traditionen,[51] das als Merkmal der zweiten Moderne auf eine Wiederkehr des Lokalen, des Ortes verweise.[52]

Direkt über solche lokale Traditionen als kulturelles Erbe spricht nur das im Freilichtmuseum Vysočina vorbereitete Dossier. Es kann vorausgesetzt werden, dass das Freilichtmuseum höchstwahrscheinlich eine wichtige Rolle in der Zukunft spielen wird, es wird schon heute als „Experte" unter den Befragten angesehen, es ist der Vermittler der UNESCO-Politik auf der lokalen Ebene. Das Museum, das analytisch betracht nicht nur durch das Erstellen des Dossiers die Rolle eines metakulturellen Produzenten spielt,[53] generiert etwa durch die Möglichkeit, den Faschingsumzug alljährlich im Museum vorzuführen, „outstanding value"[54]. Die Aussagen einiger Interviewten beweisen, dass sie sich dessen bewusst sind, die meisten reflektieren dies aber nicht negativ.[55]

Die Faschingsumzüge in der Hlinsko Region weisen bislang erst einige Merkmale auf, die Kirshenblatt-Gimblett als charakteristisch für Heritage-Regimes bezeichnet hat.[56] Die kommenden Entwicklungen hängen von vielen Unbekannten ab – zunächst einmal davon, ob

48 Nicht nur in der Form der negativen Abgrenzung (nur bei uns gibt es so einen Fasching, bei den anderen nicht), sondern auch im positiven Sinne (Fasching ist etwas außergewöhnliches, was wir haben, worauf wir unsere Identität stiften können).

49 Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage, Article 2 – Definitions, 1. The "Intangible cultural heritage".

50 Schneider 2005 (wie Anm. 17), 2.

51 Ebd. 13.

52 Ebd. 18.

53 Kirshenblatt-Gimblett 2004.

54 Barbara Kirshenblatt-Gimblett beschreibt die Rolle verschiedener Akteure im Prozess der Heritagefizierung folgendermaßen: "The heritage industry produces something new. Its instruments are a key to this process. Dance teams, heritage performers, craft cooperatives, cultural centers, arts festivals, museums, exhibitions, recordings, archives, indigenous media, and cultural curricula are not only evidence of heritage, its continuity, and its vitality in the present. They are also instruments for adding value to the cultural forms the perform, teach, exhibit, circulate, and market." Kirshenblatt-Gimblett 1995 (wie Anm. 16), 373–374.

55 Ähnliches ist doch auch in der Vergangenheit passiert, als die Umzüge im Juni/Juli auf dem Folklore-Festival Strážnice vorgeführt wurden. Einige der Interviewten unterscheiden doch zwischen Vorführung der Umzüge im Freilichtmuseum, was als Vorführung „in der Gegend" gesehen wird, und zwischen der Vorführung in Prag, die auch als „Theater" bezeichnet wurde und auf die die Teilnehmer als auf „kommerzielle Veranstaltung" in letzter Zeit verzichtet haben.

56 "1. Heritage is a mode of cultural production in the present that has recourse to the past, 2. Heritage is a "value added" industry, 3. Heritage produces the local for export, 4. a hallmark of heritage is the problematic relationship of this objects to its instruments, and 5. a key to heritage is its virtuality, whether in the presence or the absence of actualities". Kirshenblatt-Gimblett 1995 (wie Anm. 16), 369.

die Faschingsumzüge wirklich auf die Liste eingetragen werden, wie das Freilichtmuseum weiter arbeiten wird, wie die lokalen Akteuren weiter reagieren werden, wie sich die einzelnen lokalen Akteuren mit einem neuen Status auseinendersetzten usw.[57] Dies zeigen aber erst die nächsten Jahre – es bleibt spannend.

57 Solche Entwicklung wurde von Markus Tauschek am Beispiel des Karnevals in Binche analysiert. Es könne vorausgesetzt werden, dass die „Steigerung von symbolischem Kapital" weiter laufen wird, z.B. nach der möglichen wirklichen zukünftigen Eintragung auf die UNESCO-Liste – siehe Tauschek 2007 (wie Anm. 43), 199.

Potenzialität des kulturellen Erbes

Es spricht zu uns

Karlheinz Wöhler

Es ist eine bezeichnende Koinzidenz, dass auf dem Höhepunkt der ebenso kultur- wie kapitalismuskritischen Thematisierung des Massenkonsums das Natur- und auch das Kulturerbe (wieder) entdeckt wurde. Mit dem Bericht des Club of Romes[1] sind die Grenzen des ökonomischen Wachstums aufgezeigt worden. Der Fortgang der Menschheit wird als gefährdet angesehen, wenn nicht vom Wachstum (technischer Fortschritt, Ressourcenausbeutung) auf Bewahrung der Natur und Kultur umgeschaltet wird. Zeitgleich ist von der UNESCO die „Konvention für das Kultur- und Naturerbe der Menschheit" (1972) verabschiedet worden. Sie fordert den Schutz und die Erhaltung des Kultur- und Naturerbes. Seitdem ist der Modus des In-der-Welt-Seins nicht mehr allein durch Teilhabe am sozialen Leben bestimmt gesehen, sondern als weitere Wirklichkeitsdimension kommen Natur und Kultur in ihren gegebenen Verfasstheiten ins Spiel. Das Streben nach dem Besitz an materiellen, ressourcenverzehrenden und -vernichtenden „Haben-Gütern" galt als Ursache für die Bedrohung der Welt und der Menschheit; den immateriellen „Seins-Gütern" wird dagegen die Potenzialität der Rettung des Planeten zugeschrieben. Zwanzig Jahre nach dem Bericht zur Lage der Welt verfasst der Rat des Club of Rome erneut eine Lagebeurteilung der Welt und diagnostiziert keine Besserung. Das Übel in westlichen Gesellschaften wird nach wie vor in ihrer „seichten Ideologie des Konsums – >Ich bin, was ich habe< beziehungsweise >Ich bin, was ich tue<" (gesehen und) die „fundamentalen Aspekte des Lebens wie die Religion, die ethnische Identität und die ererbten Werte und Überzeugungen in Vergessenheit geraten" [2]. Schulzes im gleichen Jahr publizierte „Erlebnisgesellschaft"[3] (1992) nährt diese Diagnose insofern, als er die Gesellschaft durch ein Handeln konstituiert sieht, wonach die konsumistische Optionsvielfalt soziale Milieus nach dem Typ „Ich bin, was ich erlebe und was mir jetzt Genuss bringt" hervorbringt.

Festgestellt wird hier, kurzgefasst: Die Subjektbildung vollzieht sich in der Postmoderne auf der Basis des Massenkonsums und der ausgeweiteten, offenen Wahlmöglichkeiten. Sozial-, Orts- und Sinnbezüge sind nicht mehr fix und dies bedeutet, dass Individuen nicht mehr z. B. durch Ererbtes zurückverbunden sind. Diese Ausdehnung des Subjektraumes, die als ein Charakteristikum der individualisierten Gesellschaft gilt, wird ebenso für das Individuum als auch für die Gesellschaft als ein beträchtliches Risiko angesehen [4]. Menschen sind chronisch „heimatlos", müssen sie sich doch unter den Bedingungen der flüchtigen Moderne immer wieder neu verorten, um soziale Anerkennung zu erlangen. Selbstdeutungen bleiben prekär. Dabei bleibt das Soziale insofern auf der Strecke, als nur noch eine fragmentierte Systemin-

1 Meadows, Dennis L. u.a.: Die Grenzen des Wachstums. Stuttgart 1972.

2 King, Alexander, Schneider, Bertrand: Die erste globale Revolution. Ein Bericht des Rates des Club of Rome. Frankfurt am Main 1993, 196.

3 Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologe der Gegenwart. Frankfurt/New York 1992.

4 Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Modere. Frankfurt am Main 1986.

tegration und keine Vergemeinschaftung verlangt wird bzw. diese nicht mehr funktional ist, würde doch eine Bindung an Gemeinschaften (Familie, Freunde, Orte und gar kollektive Identitäten) zum einen Optionen reduzieren und zum anderen einer flexiblen Anpassung an sich ändernde Funktionssysteme zuwiderlaufen. In dem Maße, wie sich der individualisierte Mensch nicht in festen Zusammenhängen verortet bzw. nicht mehr verorten kann, sein Leben sowie seine Lebenswelt als permanente, selbst zu verantwortende Gestaltungsaufgabe begreift bzw. akzeptieren muss, ist er genötigt, über seine sozialen und örtlichen Grenzen hinaus beständig neue soziale Möglichkeitsräume zu erschließen. Die damit einhergehende Temporalisierung, Mobilisierung und Globalisierung stellen nicht nur soziale Bindungen in Frage, sondern sie sind überdies Generatoren der Bedrohung des Natur- und Kulturerbes. Zugleich etablieren sie eine Kultur des Vergessens und des Lossagens von Bindungen. Identität und Bindungen sind unter diesen Bedingungen „pointilisiert"[5]; sie haben nur so lange Bestand, wie es die jeweils momentanen, flüchtigen gesellschaftlichen Erfordernisse verlangen. Welt- und Selbstdeutungen speisen sich daher nicht mehr aus der Vergangenheit; sie müssen vielmehr „just-in-time" angenommen und/oder flexibel hergestellt werden, fordert doch der nächste Augenblick ihre Revision.

Vor diesem Hintergrund ist das spätmoderne Individuum chronisch auf sein „Ich" zurückgeworfen, ist doch keine allgemein geteilte Vorstellung dessen präsent, was man zu tun und welche Entscheidungen man zu treffen hat. Die Postmoderne verkörpert keine gemeinsame Welt geteilter Lebens- und Sinnzusammenhänge – kein In-der-Welt-sein, das sich durch gemeinschaftliche Gefühle, gegenseitige Sorge, geteilte Meinungen, gegenseitiges Verständnis und Intimität auszeichnet. Reklamiert werden daher kulturelle Strukturen, die dem Menschen die Wirklichkeit sinnfällig kommunizieren. Dass mittels der Objektwelt ein Selbstverständnis entstehen kann, das im „Wir" (Gemeinschaft) aufgeht oder gar vom „Wir" konstituiert wird, scheint angesichts der anhaltenden Desavouierung des Konsums ausgeschlossen zu sein.

Angesichts der flüchtigen Moderne, in der nichts Bestand hat, alles veraltet, was man gerade erworben und konsumiert hat und infolgedessen Mobilität und Flexibilität verlangt werden[6], erscheint es geradezu paradox, dass nun ein fixes Gut wie das kulturelle Erbe zur Selbst- und Weltdeutung beitragen kann. Dass das kulturelle Erbe trotz dieser Kultur des Vergessens eine kommunikative Realität (geworden) ist und für sinn-tauglich gehalten wird, kann nur angenommen werden, wenn es als ein Mittel der Konstitution von Wirklichkeit fungiert und damit eine personale sowie soziale Wirksamkeit entfaltet. Genau dies konstituiert das Erkenntnisprogramm der Ethnologie, wonach „Dinge" wie Güter des Konsums und der Erinnerung bzw. des Gedächtnisses „sprechen" und dabei ein Selbst- und Weltverständnis vermitteln.

Aktualisierungen des kulturellen Erbes

Diese Vorrede lässt sich ethnologisch in etwa so übersetzen: Durch die Enttraditionalisierung ist sich die postmoderne Gesellschaft kulturell fremd geworden, gibt es doch in ihrer globalen, tachogenen Welt keine auf Dauer geteilten Bedeutungen und selbstverständlichen lebensgeschichtlichen Praktiken, auf deren Grundlage sich persönliche und kollektive Identitäten ausbilden. Diese Fremdartigkeit mag es sein, die gerade Ethnologen mit der Frage auf den Plan

5 Bauman, Zygmunt: Leben in der flüchtigen Moderne. Frankfurt am Main 2008, 185 ff.

6 Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne. Frankfurt am Main 2005.

ruft, wie denn Menschen die soziale Welt, die Objektwelt und ihre Lebensweisen sowie jene der anderen deuten, d.h. Komplexität reduzieren und aus der Kontingenz Eigenes aktualisieren, um so für sich Sinn herzustellen. Eine derartige Fragestellung gibt dem postmodernen Menschen seinen Subjektstatus zurück, geht sie doch nicht von einem Konsumenten als dem Endstück der Produktion, sondern von im Konsum erzeugten Bedeutungen aus[7]. Es kann daher auch nicht der Gleichung flüchtige Moderne = flüchtiger Mensch = sinnentleertes Individuum zugestimmt werden. Es wird dagegen geschlussfolgert, dass die flüchtige Moderne ein Deutungsbedürfnis erzeugt, das durch die Objektwelt, mithin also auch durch Konsumgüter und Erbgüter, befriedigt wird.

Dieser Schlussfolgerung kann nur zugestimmt werden, wenn Objekte ebenso wenig abgeschlossen oder vollständig sind wie Subjekte. Dass dieser Zustand für den Menschen der Postmoderne bescheinigt werden kann, dokumentiert die obige, kurz gefasste Zeitdiagnose. Danach sind permanent Adaptionen an neue Situationen notwendig, definiert doch die Entwicklung der Objektwelt neue bzw. veränderte Situationen und dies bedeutet, dass auch sie nicht abgeschlossen, sondern unvollständig ist. Das Selbst und das Objekt ermöglichen sich wechselseitig in ihrer Unvollständigkeit. So sucht ein Wissenschaftler im Untersuchungsobjekt weitere, andere Erkenntnismöglichkeiten, womit er anzeigt, dass er mit seinem Wissensstand nicht am Ende ist. Umgekehrt hat der Untersuchungsgegenstand noch nicht alles aktualisiert, er steckt den Wissenschaftler an und formt kraft seines Ding-Seins die wissenschaftliche Praxis. Subjekt und Objekt übertragen sich also wechselseitig: Eine Trennung von Objekt und Subjekt existiert nicht, sondern beide bilden ein symmetrisches Netzwerk. Insofern sind Objekte nicht passiv, sie sind handlungswirksam.

Entsprechend ist davon auszugehen, dass Objekte des kulturellen Erbes etwas sagen, sie sprechen mit den Menschen und werden dadurch zugänglich. Diese kommunikative Realität erstreckt sich nicht auf das lebensweltliche Gefüge ihrer Datierungen, sondern sie veräußerlicht Welteinlassungen und weckt Gefühle. Ihr Gegebensein ist nicht „für sich"; den Objekten des Kulturerbes ist etwas implizit, das „über etwas" ist und nur über dieses etwas werden sie wirksam[8]. Diese Objekte übersetzen demzufolge die ihnen innewohnenden Potenzialitäten (das, was sie „über etwas" sind) und übertragen diese auf den Menschen. An den kulturerblichen Objekten formen sich Befindlichkeiten und Deutungen, die für das In-der-Welt-Sein des Menschen mitbestimmend sind. Diese Zusammenhänge lassen sich auch systemtheoretisch veranschaulichen: Wenn es heißt, dass kulturerbliche Güter vergegenwärtigt werden sollen, dann wird ihnen ein Verweisungsüberschuss zugeschrieben – für welche Gegenwart sollen sie realisiert bzw. aktualisiert werden? Da Vergegenwärtigung nicht im punktuellen Hier und Jetzt verharrt, sondern fortlaufen soll, operiert eine Vergegenwärtigung des kulturellen Erbes mit der Unterscheidung „aktuell/potenziell", bedeutet doch eine fortlaufende Vergegenwärtigung die Orientierung an der Zukunft aller Nicht-Gegenwärtigkeiten, die noch nicht vollzogen, aber möglich sind. Im Erleben aktualisiert sich das Erbliche und gibt ihm Sinn, ohne dabei jedoch Anschlüsse an andere (Denk-) Möglichkeiten auszuschließen. Das „Über-Etwas" kann als Sinn verstanden werden.

Denn darum handelt es sich doch: Um Anschlussmöglichkeiten des kulturerblichen Gutes in der Zukunft. Anstatt stets mittels Gedächtnisarbeit auf Vergangenes zurückzugreifen, sind

7 de Certeau, Michel: Kunst des Handelns. Berlin 1988.

8 Dalto, Arthur C.: Die Verklärung des Gewöhnlichen. Frankfurt am Main 1984, 135ff.

temporal lokalisierte Erbgüter für Menschen und soziale Systeme zeitlich offenzuhalten. Die Gegenwart hat kein fixes kalendarisches Datum, was gerade ist, ist sofort Vergangenheit und ordnet sich neu im Zukünftigen. Um Vorher und Nachher zu synchronisieren, sind universelle Referenten als „Weltzeitmesser" vonnöten[9]. Da kulturelle Erbobjekte vom Zerfall der Zeit bedroht sind, benötigen sie zum Überleben universelle Referenten, die nicht zuletzt der flüchtigen, pointilisierten Moderne standhalten. Universale Referenten, die Bezogenheit auf „Über-Etwas" bzw. Sinn, sind immanente Eigenschaften kulturerblicher Güter. Um den Status eines derartigen Erbgutes zu erlangen, ist demzufolge eine Enthistorisierung notwendig. Die Zukunftsfähigkeit dieser Güter lässt sich nur herstellen, wenn in den Gegenwärtigkeiten keine Rekonstruktion vom Typ „Wie-es-wirklich-gewesen-ist" betrieben wird. „Was-man-daraus-machen-kann" ist dagegen der Modus ihrer Bearbeitung. Daraus folgt: Ein kulturelles Erbe wird nur durch die Möglichkeit seiner Interpretation zu einem individuellen und kollektiven Gut bzw. Objekt. Wie Erbgüter durch wahrnehmende Interpretation konfiguriert werden, dies wird im Folgenden kurz dargelegt.

Mit Bezug auf Piagets Analysen zur senso-motorischen Intelligenz lässt sich begründen, dass kulturelle Erbgüter prä-verbal geprägt und gedeutet werden[10]. Was sagen diese Güter dem Menschen? Diese Frage bezieht sich weder auf die verbal vermittelten Informationen noch auf die Wortbedeutungen (Semantik), sondern sie lässt sich davon leiten, dass in diesen Gütern, wie bei jedem Objekt der Außenwelt, ein Vermögen liegt, Bedeutung unmittelbar sinnlich zu vermitteln. In diesem Zusammenhang ist Benjamins Begriff der Aura zu nennen, wonach sich allein in der Begegnung mit Kunstwerken Einzigartigkeit bzw. Authentizität herstellt, die auch dann nicht für den Rezipienten verloren geht, wenn Kunstwerke reproduziert werden[11]. Im Vor-Intentionalen und nicht im Bereden bzw. Zitieren des erblichen Objekts, sondern allein in der sinnlichen Affektion erschließt es sich. Schmitz verwendet hierfür die Begriffe leibliche Kommunikation und Einleibung: Die Wahrnehmung des Äußeren trifft auf Inneres, sodass sich die Potenz des Äußeren (Objekte) auf der Ebene innerpersonaler Ereignisse aktualisiert[12]. Z.B. durch den Blick, wie auch durch akustische und taktile Einverleibung, d. h. im Verhältnis des Subjekts mit dem Objekt, dem Spüren und Betroffensein bei dieser leiblichen Kommunikation, gewinnt das Objekt seine Qualitäten. Gleichwohl können gemeinsame Situationen eine kollektive Atmosphäre bilden, in der sich die leiblichen Regungen gegenseitig anstecken und so Gemeinschaft konstituieren.

Auf welche Art sich ein kulturelles Erbe auch objektiviert, d.h. mit welcher Seinsweise es da ist[13], so lässt es sich nicht von der Hand weisen, dass es uns sinnlich anspricht und wir es nicht gleich rekognizieren und nach seinen Signifikaten abfragen. Das eigenleibliche Spüren mag sich z.B. in Beklommenheit, Sorge, Angst, Unheimlichkeit, Freude, Sicherheit, Ekstase, Enge, Weite, Spannung, Schwellung, Rhythmus, Wärme, Richtung etc. niederschlagen. Die Potenz dieser Affektionskräfte bei der leiblichen Kommunikation bzw. Einleibung liegt nicht zuletzt darin, wenn nicht Möglichkeiten anderer Lebensweisen zu entfalten, so doch zumindest die

9 Luhmann, Niklas: Gleichzeitigkeit und Synchronisation. In: Ders.: Soziologische Aufklärung 5, Opladen 1990, 95-130, hier: 110 ff.

10 Piaget, Jean: Nachahmung, Spiel und Traum. Stuttgart 1969.

11 Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften. Band I, hrsg. von Rudolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1980, 471 ff.

12 Schmitz, Hermann: Der Leib, der Raum und die Gefühle. Ostfildern 1998, 28 ff.

13 Sombart, Werner: Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie. Berlin 1938, 77 ff.

sinnlich wahrgenommene Außenwelt als eigene, singuläre Welt anzusehen. Für die kulturerblichen Güter bedeutet dies, dass sie in dieser personalen, sinnlichen Singularität auf Dauer gestellt sind. Sie besitzen fernab aller flüchtigen Gesellschaftsverhältnisse in der Innenwelt der Menschen ein Da-Sein, fundieren sie sich doch auf der Ebene des Sinnlichen und hinterlassen im Leib dauerhafte Kerben.

Dem kulturellen Erbe werden verschiedene „Wesensmerkmale" zugeordnet: bewahrenswert, einmalig, erinnerungswürdig, identitätsstiftend etc. Diese Spezifika sind keine Wesensmerkmale im essentialistischen Sinne. Sie verweisen vielmehr auf Handlungen und Politiken, durch die ein kulturelles Erbe kategorisiert und in den gesellschaftlichen Nützlichkeitskreislauf gebracht wird. Objekte des kulturellen Erbes besitzen keine solchen spezifischen Eigenschaften, ausgenommen von jenen Qualitäten, die sich in der sinnlichen Wahrnehmung des Subjekts konstituieren. Wie oben gezeigt, sprechen uns kulturerbliche Güter an, affizieren Aufmerksamkeit und drängen auf eine einleibende Deutung. Neben der subjektiven, sinnlich vermittelten Deutung muss das erlebte Kulturerbe auch in die Strukturen der sonstigen Erfahrungen integriert werden. Dies geschieht durch Ästhetisierung. Damit ist nicht gemeint, dass Objekte des Kulturerbes „ästhetisch", „schön", „ansehnlich", „erhaben", „vollkommen" oder auch „unheimlich" seien. Die Ästhetik des kulturellen Erbes besteht vielmehr in ihrer Außeralltäglichkeit. Wenn Menschen ein kulturelles Erbes – sei es materiell oder immateriell – aus ihren alltäglichen Gebrauchs- und Lebenskontexten exkludieren und ihm einen selbstbezüglichen Zweck einräumen, dann erhält es eine ästhetische Funktion.

Diese Außeralltäglichkeit ist jedoch nicht kontextlos. Die Ausblendung des Gebrauchswertes bildet den Kontext. Wenn von kulturellen Erbobjekten berichtet wird, sie liefen durch menschliche Einwirkungen Gefahr, ihren Status als Weltkulturerbe zu verlieren, dann wird offenkundig, dass sie aus einer anderen, nicht alltäglichen Sicht zu interpretieren sind. Eine bestimmte räumlich-zeitaversive Einordnung des Kulturerbes soll die Außeralltäglichkeit, mithin seine Sakralität, sicherstellen. Ein kulturelles Erbe wie das Elbtal oder der Kölner Dom ist nicht ein Symbol für etwas, sondern es verweist als raum-zeitlich ausgeblendetes Objekt auf sich selbst. Eine mittelalterliche Bibel ist nicht verfasst worden, um im Museum bestaunt zu werden; eine Bibliothek ist nicht erbaut worden, um in eine touristische „Kulturmeile" integriert zu werden. Beide kulturellen Artefakte stehen für sich. Diese ästhetische Immanenz bzw. Reflexivität des Objekts verleiht dem kulturellen Erbe Kontinuität in einer gesellschaftlichen Situation, in der (nahezu) alles kommodifiziert und somit in den Beschleunigungsprozess integriert wird. Durch seine Ausgrenzung aus dem Alltagskontext stellt das kulturelle Erbe somit einen Gegenentwurf des flüchtigen Lebens dar; es ist eine Heterotopie, ein Ort in der Gesellschaft, der anders als das Gewohnte konfiguriert ist[14].

Gleichwohl steht das kulturelle Erbe in einem semantischen Raum und muss trotz disparater Situationserfahrungen verstanden werden. Man kann nicht davon ausgehen, dass, abgesehen von einer rein subjektiven Symbolik, die zu einer Epoche oder in einem Kulturkreis geltenden Symbolbezüge heute noch bekannt sind und interpretiert werden können. Wie kann also der Betrachter, Leser, Hörer mit den ungedeuteten Zeichen wie „kulturell" fertig werden, die den Erbgütern anhaften? Diese Frage mag sich erübrigen, wenn, wie es landläufig geschieht, von einem kulturellen Erbe einer Nation, Region, Lokalität die Rede ist: Im kulturellen Erbe

14 Michel Foucault: Von anderen Räumen. In: Jörg Dünne, Stephan Günzel (Hg.): Raumtheorie. Frankfurt am Main 2006, 317-329.

repräsentieren sich diese; das kulturelle Erbe dokumentiert dann die Mentalität in diesen Territorien[15]. Das kulturelle Erbe ist demnach eine Informationsquelle im wahrsten Sinne, d.h. Kultur nimmt in Objekten Gestalt an. Darüber hinaus stellt es eine Selbstrepräsentation bzw. –beschreibung dar, wodurch gleichzeitig eine Abgrenzung gegenüber Anderen vollzogen wird. Eine solche Unterscheidung im Medium des kulturellen Erbes läuft darauf hinaus, im Kulturerbe Identitäten repräsentiert zu sehen. Insofern ist das Kulturerbe für die Gegenwart höchst anschlussfähig, können doch kulturerblich begründete Identitäten von politischen, ethnizistischen und religiös-nationalistischen Bewegungen legitimatorisch instrumentalisiert werden.

Nicht die Politik, sondern die Struktur des kulturellen Erbes ist es, die seinen Objekten ein derartiges soziales Leben einhaucht[16]. Wenn beispielsweise Gebäude, Tänze und Landschaften (Signifikant) Mittel zur Kennzeichnung „Kulturerbe" (Signifikat) sind, mit denen zugleich auf „Identität" verwiesen wird, dann ist mit der Verknüpfung „Gebäude/Kulturerbe" ein weiteres Zeichenmittel geschaffen: „identitätsrepräsentierend". Wir erfassen also Verweisungszusammenhänge[17], in denen z.B. Gebäude, Tänze oder Gewerke durch die Eigenschaft „Identität" den Status als Kulturerbe erlangen. D.h., wir interpretieren sie als Kulturerbe, weil sie „Identität" verkörpern bzw. verdeutlichen. Der Grund der Beziehung Gebäude-Kulturerbe ist „Identität". In der Konsequenz heißt dies, dass mit dem Prädikat Kultur und Identität jedes Objekt gezeichnet werden kann. Oder allgemeiner ausgedrückt: Ein Zeichen ist nur ein Zeichen, wenn es von einem weiteren Zeichen interpretiert wird. Konkret, ein Kulturerbe bezieht sich auf einen Grund bzw. erschließt sich von einem „Geist" her, der „aus der Menschwerdung herausscheint"[18]. Ein kulturelles Erbe ist demzufolge nur über einen Grund zu vermitteln (siehe hierzu „über etwas"). Mit der Prädikatisierung von erblichen Gütern als „kulturell" wird demzufolge ein weiterer semantischer Raum, ein bedeutungserzeugendes Feld mit differenzierten Signifikanten etabliert[19].

Das kulturelle Erbe besitzt demnach ein semantisches Potenzial. Mit der kulturwissenschaftlichen Metapher „Welt als Text" und ihrem Anschlussbegriff „Lesen" kann das semantische Potenzial eines kulturerblichen Objekts aus den Varianten seiner Lesbarkeit im Rahmen einer bestimmten Sprache, sprich der Situiertheit des Lesers, verstanden werden. Im Prozess des Vergegenwärtigens des kulturellen Erbes, der ja ein Vorgang des Vergegenständlichens ist, wird das semantische Potenzial aktualisiert. Abstrahiert man von der leiblichen Kommunikation, wonach eine Aktualisierung stimmig mit der Einleibung sein muss, so ist die Wahrnehmung eines Kulturerbes stets eine Aktualisierung einer bestimmten Verweisungsbeziehung innerhalb der sozialen Lebenswelt. Es können also unterschiedliche Bedeutungsvarianten des kulturerblichen Bedeutungspotenzials aktualisiert werden – Identität mag eine Aktualisierung sein, naturbewusst und traditionsbezogen leben ist ebenso eine Aktualisierung wie Freiheit, Emanzipation, Solidarität, Gemeinschaft, Verantwortung, Schuld, Erkenntnis wie auch die Hyperaktualisierungen Menschheit und Interkulturalität. Entscheidend ist, dass mit dem

15 Malinowski, Bronislaw: Argonauten des westlichen Pazifik. Frankfurt am Main 1979, 47 ff.

16 Appadurai, Arjun (Hg.): The social life of things.Commodities in cultural perspective. Cambridge 1986.

17 Schönrich, Gerhard: Semiotik zur Einführung. Hamburg 1999, 61ff; Semetzky, Inna: Peirce's Semiotics, Subdoxastic Aboutness, and the Paradox of Inquiry. In: Educational Philosophy and Theory, Vol. 37, 2005, No. 2, 227-238, hier: 233 ff.

18 Sombart 1938 (wie Anm. 13), 78.

19 Laucken, Uwe: Semantische Räume. In: Bulletin für Psychologie und Nachbardisziplinen, Bd. 5, 1996, H. 9, 158-215.

semantischen Potenzial eine Anschließbarkeit des kulturellen Erbes an jedwede zukünftige Gegenwart gegeben ist. Lapidar ausgedrückt: Das kulturelle Erbe lässt sich unter verschiedenen Perspektiven sehen, interpretieren und instrumentalisieren. Bei genauer Betrachtung manifestieren sich durch diese Aktualisierungen Werte und Ethiken (= universelle Referenten/„Weltzeitmesser"). Mit der kulturerblichen Objektaktualisierung erfolgt demnach eine Teilnahme am „generalisierten Anderen"[20], das sich in den (unbelebten) Gegenständen des kulturellen Erbes abgelagert hat.

Zweifelsohne bewirkt diese Potenzialität auch, dass das kulturelle Erbe in den Nützlichkeitskreislauf eingespeist wird, auch in den Kreislauf der Wissenschaft, die sich z.B. in einer Tagung über das kulturelle Erbe veräußerlicht. Damit verliert es seine Außeralltäglichkeit, wird es zur Gewohnheit, zum Relikt, zur Ware, zum Event, Forschungsgegenstand etc. und unterliegt damit bestimmten Normierungen. Die Touristifizierung des Kulturerbes ist ebenso ein weiters Beispiel wie die Universalisierung des Kulturerbes als UNESCO-Weltkulturerbe. Was sich aus der Potenzialität erlebend, wahrnehmend und deutend erschließt, wird hierbei unter dem Rückgriff auf Einleibung (Angst, Freude, Weite etc.) einerseits und den wertbezogenen Aktualisierungen andererseits inszeniert und somit verwertet. Eine hohe Verwertungsbedeutung, sei sie politisch, ökonomisch, wissenschaftlich oder lebensstilspezifisch, besitzt das kulturelle Erbe nicht aufgrund seiner „eigenen" Aussagen als z.B. Barockschloss, indigener Tanz oder Elbtal, sondern eben durch den Rückgriff auf Werte, Ethiken und seiner leiblichen Fundierung. Damit ist der Zugang zu ihm (nahezu) voraussetzungslos, zumal keine Schranken gegenüber lebensweltlichen Praktiken und Vorstellungen existieren: Wer will nicht Freiheit? Wer sehnt sich nicht nach Zugehörigkeit? Doch, es sind Verwertungssysteme, in denen die wertbezogenen Potenzialitäten aktualisiert werden. Diese Systeme operieren auf der Basis bestimmter Logiken und Handlungsarchitekturen, von denen die Dauerhaftigkeit und das Überleben eines kulturellen Erbes abhängen.

Die inszenierten Verwertungsformen des kulturellen Erbes fallen mit allgemeinen Ästhetisierungen in der spätmodernen Gesellschaft zusammen. Dadurch, dass es in einem semantischen Bedeutungsfeld integriert ist, erhält das kulturelle Erbe eine Repräsentationsfunktion einerseits für Wünsche und Ängste: In dem Maße, wie sich der Mensch in seinem Alltag als Objekt und nicht als Subjekt fühlt, wird das kulturelle Erbe ein Ort der Kompensation und der Imagination eines anderen, besseren Zustandes. Andererseits repräsentieren die dem kulturellen Erbe innewohnenden bzw. virtuell zugeschriebenen und dann aktualisierten Werte und Ethiken, auf die sich die Gesellschaft zu berufen glaubt. Mit ihrer kulturerblichen Aufführung organisiert die Gesellschaft das Einverständnis über Werte und schafft die Grundlage für ein ziviles, sittlich korrektes Zusammenleben. Mit dieser Übernahme des kulturellen Erbes sichert sich also die Gesellschaft Ressourcen, die zum einen auf der Herstellung einer (gefühlten) Bindung an Werte und zum anderen auf der Festigung dieser Werte durch Einleibung beruhen. Das Bedeutungssystem des kulturellen Erbes ermöglicht es, die soziale Ordnung zu kommunizieren, reproduzieren, erfahren und zu entdecken. Letzteres, die Entdeckung, deutet nochmals darauf hin, dass das kulturelle Erbe zeit- und sozialoffen ist, gleichwohl stets auf der leiblicher Kommunikation beruht.

20 Mead, George Herbert: Sozialpsychologie, hrsg. von Anselm Strauss, Anselm. Darmstadt 1976, 263 ff.

Mit der gesellschaftlichen Thematisierung des kulturellen Erbes schlägt nicht zuletzt auch die Stunde der Ethnologie. Da ein kulturelles Erbe auf einem zeitlich distanzierten Kontext beruht, ist es für die Gegenwart eine fremdkulturelle Darstellung. Ob das kulturelle Erbe eine vorgängige Realität repräsentiert, steht nicht zur Diskussion. Gefragt ist vielmehr eine Analyse der Wirkungsmächte dieses solchermaßen Fremdkulturellen in der Gegenwart – einer Gegenwart, die sich als das gegenwärtige Eigene bezeichnen lässt. Objekte des kulturellen Erbes besitzen in der Gegenwart (und in Noch-Nicht-Gegenwarten: Zukunft) durch ihre Unabschließbarkeit und ihrem expandierenden Potenzial eine einfangende Macht. Sieht man einmal davon ab, dass eine zurückgewandte, ethnohistorische Analyse des kulturellen Erbes eine kritische Sicht des gegenwärtigen Selbstverständnisses hervorbringen kann, so erzeugt ein kulturelles Erbe affektive und soziale, wertebezogene Wirkungen, die ihrerseits Wirklichkeiten und Verwertungen zum Nutzen der Gegenwartsgesellschaft schaffen. Auf diese Weise generiert eine Aktualisierung der kulturerblichen Objekte in der flüchtigen Moderne geteilte Subjektivität und soziale Integration. Eine ansonsten desavouierte Dingwelt avanciert zum „gesellschaftlichen Pattex" – dies hat die Ethnologie nie anders gesehen.

Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde

1. EDMUND FRIESS, GUSTAV GUGITZ Die Wallfahrten nach Adlwang im Lichte der Mirakelbücher vergriffen

2. LEOPOLD SCHMIDT Geschichte der österreichischen Volkskunde vergriffen

3. KLAUS BEITL (Hg.) Leopold Schmidt - Bibliographie EURO 15,30 4. KLAUS BEITL (Hg.) Gedenkschrift für Leopold Schmidt (1912-1981) zum 70. Geburtstag

5. KLAUS BEITL, KARL ILG (Hg.) Gegenwärtige Probleme der Hausforschung in Öster- reich, Referate der österreichischen Volkskundetagung 1980 in Feldkirch, Wien 1982, 230 Seiten vergriffen

6. KLAUS BEITL (Hg.) Probleme der Gegenwartsvolkskunde. Referate der österreichischen Volkskundetagung 1983 in Mattersburg (Burgenland), Wien 1985, 353 Seiten, 5 Abb., 4 Skizzen, 7 Pläne, 11 Fotos auf Tafeln

7. KLAUS BEITL, OLAF BOCKHORN (Hg.) Kleidung - Mode - Tracht. Referate der ös- terreichischen Volkskundetagung 1986 in Lienz (Osttirol), Wien 1987, 314 Seiten, 45 Abb.

8. HELMUT EBERHART, EDITH HÖRANDNER, BURKHARD PÖTTLER (Hg.) Volksfrömmigkeit. Referate der österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz, Wien 1990, 408 Seiten

9. EVA KAUSEL, KLAUS BEITL (Hg.) Internationale und Nationale volkskundliche Bib- liographien. Spiegel der Wissenschaft Volkskunde/Europäische Ethnologie, Wien 1991, 175 Seiten

10. PAUL HUGGER Die Schweiz zwischen Hirtenidylle und High-Tech-Performance. Eine volkskundliche Annäherung, Wien 1993, 63 Seiten, 15 Abb.

11. EVA JULIEN-KAUSEL Konnichi wa - Österreich. Ortspartnerschaften zwischen Öster- reich und Japan, Wien 1994, 74 Seiten, 15 Abb.

12. BURKHARD PÖTTLER(Hg.) unter Mitarbeit von ULRIKE KAMMERHOFER- AG- GERMANN Tourismus und Regionalkultur. Referate der österreichischen Volkskundeta- gung in Salzburg 1992, Wien 1994, 387 Seiten, 34 Abb.

13. KLAUS BEITL, HERMANN HUMMER (Hg.) Internationale volkskundliche Biblio- graphie. Systematik und Datenbanken, Papiere der 5.Tagung der Arbeitsgruppe für Inter- nationale Volkskundliche Bibliographie (IVB) vom 8. bis 10. September 1994 in Petronell- Carnuntum (Niederösterreich) und Kittsee (Burgenland), Wien 1996, 80 Seiten

14. HERBERT NIKITSCH, BERNHARD TSCHOFEN (Hg.) Volkskunst. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1995 in Wien, Wien 1997, 458 Seiten, Abb.

15. Ethnographie ohne Grenzen: Galizien in den Sammlungen des Österreichischen Museums für Volkskunde; Begleitveröffentlichung zur Ausstellung „Galizien. Ethnographische Erkundung bei den Bojken und Huzulen in den Karparten" im Ethnographischen Museum Schloß Kittsee vom 6. Juni bis 2.November 1998; österreichische Beiträge des Symposions „Ethnographie ohne Grenzen. Die Anfänge der Volkskundlichen Sammlung und Forschung in den Karpatenländern in ihrem zeitgenössischen Kontext und ihre Bedeutung für heute", vom 12. bis 13. November 1996 in L'viv, Lemberg, Ukraine / Österreichisches Museum für Volkskunde. Wien 1998, 78 Seiten, 17 Abb.

16. OLAF BOCKHORN, GUNTER DIMT, EDITH HÖRANDNER (Hg.) Urbane Welten. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1998 in Linz, Wien 1999, 484 Seiten, einige Abb.

17. OLAF BOCKHORN, EDITHA HÖRANDNER, HARTMUT PRASCH (Hg.) Erlebniswelt Volkskultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 2001 in Spittal/Drau, Wien 2001, 283 Seiten, einige Abb.

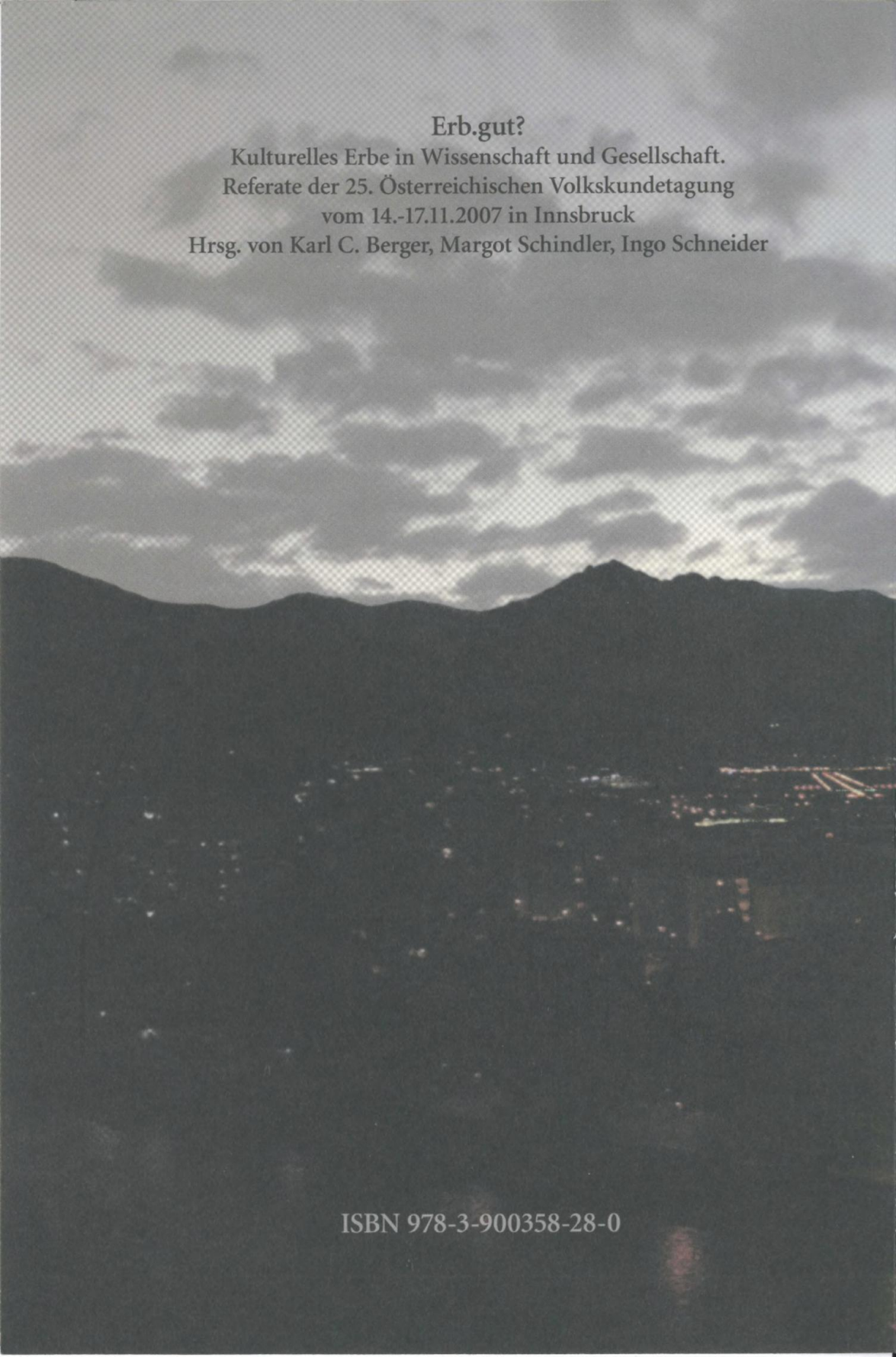
18. FRANZ GRIESHOFER (Hg.) Eugenie Goldstern und ihre Stellung in der Ethnographie. Beiträge des Abschluss-Symposions zur Ausstellung „Ur-Ethnographie. Auf der Suche nach dem Elementaren in der Kulturl Die Sammlung Eugenie Goldstern" Wien 2005, 309 Seiten, 3s/w Abb.

19. OLAF BOCKHORN, MARGOT SCHINDLER, CHRISTIAN STADELMANN (Hg.) Alltagskulturen. Forschungen und Dokumentationen zu österreichischen Alltagen seit 1945. Referate der Österreichischen Volkskundemtagung 2004 in Sankt Pölten. Wien 2006, 230 Seiten, s/w Abb.

20. HERBERT NIKITSCH, Auf der Bühne früher Wissenschaft. Aus der Geschichte des Vereins für Volkskunde (1894 - 1945). Wien 2006, 416 Seiten, s/w Abb., 21 x 15, brosch.

21. ELISABETH TIMM, ELISABETH KATSCHIG-FASCH (Hg.), Kulturanalyse Psychoanalyse - Sozialforschung. Positionen, Verbindungen und Perspektiven,Beiträge der Tagung des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, des Instituts für Volkskunde und Kulturanthropologie der Universität Graz und des Vereins für Volkskunde/Österreichisches Museum für Volkskunde in Wien vom 23. bis 25. November 2006, Wien 2007, 230 Seiten

22. MICHAEL J. GREGER, JOHANN VERHOVSEK, Viktor Geramb 1884 - 1958 Leben und Werk . Wien 2007, Selbstverlag des Vereins für Volkskunde, 224 S., s/w Abb.



Erb.gut?

Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft.
Referate der 25. Österreichischen Volkskundetagung
vom 14.-17.11.2007 in Innsbruck
Hrsg. von Karl C. Berger, Margot Schindler, Ingo Schneider

ISBN 978-3-900358-28-0