SAVK ASTP

Schweizerisches Archiv für Volkskunde
Archives suisses des traditions populaires

2024/1

Herausgegeben von / Édité par
Sabine Eggmann, Konrad J. Kuhn

Herausgeberteam / Editeurs / Editors
Dr. Sabine Eggmann
Ass.-Prof. PD Dr. Konrad J. Kuhn

Beirat / Comité scientifique / Scientific Board
Prof. Dr. Regina Bendix (Göttingen)
Prof. Dr. Simona Boscani Leoni (Bern)
Prof. Dr. Moritz Ege (Zürich)
Prof. Dr. Ellen Hertz (Neuchâtel)
Prof. Dr. Timo Heimerdinger (Freiburg i. Br.)
Prof. Dr. Reinhard Johler (Tübingen)
Prof. Dr. Walter Leimgruber (Basel)
Prof. Dr. Andrea Leonardi (Trient)
Prof. Dr. Christine Lötscher (Zürich)
Prof. Dr. Johannes Moser (München)
Prof. Dr. Dorothy Noyes (Columbus, Ohio)
Prof. Dr. Jacques Picard (Basel)
Prof. Dr. Johanna Rolshoven (Graz)
Prof. Dr. Brigitta Schmidt-Lauber (Wien)
Prof. Dr. Friedemann Schmoll (Jena)
Prof. Dr. Bernhard Tschofen (Zürich)
Prof. Dr. Ingrid Tomkowiak (Zürich)
Prof. Dr. Harm-Peer Zimmermann (Zürich)

Redaktionskommission / Comité de rédaction / Editorial Board
Dr. Suzanne Chappaz-Wirthner (Sion)
Dr. Meret Fehlmann (Zürich)
Dr. Mischa Gallati (Zürich)
Dr. Sibylle Künzler (Basel)
Dr. Ulrike Langbein (Basel)
Dr. Nikola Langreiter (Kattau)
Grégoire Mayor, MA (Neuchâtel)
Dr. Nicole Peduzzi (Basel)
Dr. Isabelle Raboud-Schüle (Bulle)
Dr. Serge Reubi (Berlin)
Dr. Tobias Scheidegger (Zürich)

Sabine Eggmann, Konrad J. Kuhn (Hg.)

Schweizerisches Archiv für Volkskunde
Halbjahresschrift der Empirischen Kulturwissenschaft Schweiz (EKWS)
120. Jahrgang (2024), Heft 1

Archives suisses des traditions populaires
Semestriel d'Anthropologie Culturelle Suisse (ACS)
120e année (2024), no 1

CHRONOS

Unterstützt durch die Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften
www.sagw.ch

Die wissenschaftliche Zeitschrift *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* (SAVk) ist indiziert im European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH-PLUS), in Scopus und im Arts & Humanities Citation Index (A&HCI). Sie erscheint unter einer Gold-Open-Access-Policy mit einer Creative-Commons-Lizenz CC-BY-NC-ND. Alle Ausgaben des SAVk seit 1897 sind zugänglich unter www.e-periodica.ch.

La revue scientifique *Archives suisses des traditions populaires* (ASTP) est indexée au European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH-PLUS), dans Scopus et au Arts & Humanities Citation Index (A&HCI). Elle est publiée sous une politique d'accès libre «dorée» avec une licence CC-BY-NC-ND. Tous les numéros des ASTP dès 1897 sont accessibles sur www.e-periodica.ch.

© 2024 Empirische Kulturwissenschaft Schweiz (EKWS), Basel, www.volkskunde.ch

Chronos Verlag, Zürich, www.chronos-verlag.ch
Print: ISBN 978-3-0340-1785-5
E-Book (Pdf): ISBN 978-3-0340-6785-0
E-Book (PDF): DOI 10.33057/chronos.1785
ISSN 0036-794X

Inhaltsverzeichnis

KONRAD J. KUHN
Von Suchbewegungen im Alpenraum.
Wissen, Politiken und der kulturanthropologische Blick 7

BIRGIT HUBER, MAX FRISCHKNECHT
Digitalisierung und (De-)Konstruktion.
Überlegungen zur Entwicklung eines Prototyps für die
digitale Zugänglichmachung des *Atlas der Schweizerischen Volkskunde* 27

ELIAS BRANDENBERG, BRIAN HILKERSBERGER, PETER STRECKEISEN
Klassismus im Berggebiet.
Beziehungen zwischen «Einheimischen» und «Zugezogenen» neu gelesen 53

OLIWIA MURAWSKA
Der gestimmte Mensch.
Impulse für eine empirisch-kulturwissenschaftliche Stimmungsforschung 73

JON MATHIEU
Von der Zürcher Reformation zur LGBTQ-Bewegung.
Pronominale Anrede und gesellschaftlicher Wandel 99

Buchbesprechungen / Comptes rendus des livres 115

AutorInnen 131

SCHWEIZERISCHES ARCHIV FÜR VOLKSKUNDE / ARCHIVES SUISSES DES TRADITIONS POPULAIRES
120. Jahrgang (2024), Heft 1, S. 7–26, DOI 10.33057/CHRONOS.1785/7-26

Von Suchbewegungen im Alpenraum

Wissen, Politiken und der kulturanthropologische Blick

KONRAD J. KUHN

Abstract
Ausgehend von den Stärken und Zugriffen einer gesellschaftsanalytisch ausgerichteten Kulturanthropologie fokussiert dieser Beitrag die historische Entwicklung der Beschäftigung mit «den Walsern». Dieses «Bergvolk» wird als verteilt über den Alpenraum beschrieben und hat seit 1850 vielfältige wissenschaftliche und populäre Aufmerksamkeit erfahren. Dabei lassen sich unterschiedliche Wissensformate, politische Konjunkturen und lebensweltliche Aneignungen feststellen, die es möglich machen, nach den gegenwärtigen Aktualisierungen entsprechenden Wissens und nach der Aufgabe kulturanthropologischen Denkens zu fragen.
Keywords: Walser people, history of folklore studies, imagined communities, anthropology of knowledge, living in alpine areas
Walser, Wissenschaftsgeschichte der Volkskunde, imagined communities, Wissensanthropologie, Leben im Alpenraum

Anlässlich einer Exkursion nach Triesenberg, einem Bergdorf im Kleinstaat Liechtenstein, bezeichnete sich der ältere Museumsführer vor Ort selbst als «Walser».[1] Auch die junge Kioskverkäuferin stellt sich unserer universitären Gruppe ungefragt als «Walserin» vor, sie verbringe oft Ferien im Oberwallis und könne sich da vor Ort mit ihrem gemeinsamen Dialekt sehr einfach verständigen. Auf Facebook blinkt ein aufdringlicher Werbehinweis für eine Wanderwoche auf: «Tauche mit dem Walser-Package in die traditionelle Lebensweise und einzigartige Kultur der Walser ein.»[2] Und in einem Interview in der *Wochenzeitung* erzählte der Architekturhistoriker Köbi Gantenbein im Oktober 2022 davon, wie er als «Walser» aus dem Prättigau bei der Arbeitssuche in Zürich offensiv Unterstützung von anderen Bündnern eingefordert hatte, weil es «Sitte und Brauch» sei, dass sich Walser im Unterland

1 Überarbeitete und erweiterte Fassung meiner Antrittsvorlesung als Privatdozent für Kulturanthropologie an der Universität Basel, gehalten am 1. 11. 2022.
2 Tourismus Fürstentum Liechtenstein, Facebook-Posting, 18. 9. 2022.

gegenseitig helfen würden. Der Einsatz des historischen Identitätsargument hat gewirkt, er erhielt darauf seine erste Position beim Schweizer Radio.[3]

In diesen drei alltäglichen und zugegebenermassen auch etwas zufälligen Beobachtungen begegnen uns im Wortsinn kleine Wirklichkeitsausschnitte, die in ihrer Kleinheit aber auf Selbstidentifikationen und damit zugleich auf Effekte vergangener kulturforschender Erkenntnisinteressen verweisen. Solche Mikrobeobachtungen sind in den zahlreich existierenden Selbstbeschreibungen oft als ein zentrales Kennzeichen der Kulturanthropologie als Disziplin ausgemacht worden, die sich aus und in Abgrenzung zur ehemaligen Volkskunde entwickelt hat. Wenn diese wissenschaftliche Fachdisziplin also mit einem spezifischen Denk- und Forschungsstil auf die Welt blickt, dann interessiert sie sich für das Eigene, für das vermeintlich Selbstverständliche, für mithin alltägliche Phänomene. Als Vertreter:innen einer mikroanalytisch fragenden und zugleich theoretisch informierten Wissenschaft der verfremdeten Perspektive auf den uns alle umgebenden Alltag argumentieren Kulturanthropolog:innen, dass sich gerade in den normalen und unspektakulären Dingen, im Gewöhnlichen also, das Generelle und Grundsätzliche zeige. Dieses analytische Interesse für Bagatellen, wie dies Martin Scharfe einmal etwas frech und zugleich präzise genannt hat,[4] wird also erkennbar als eine eigentliche erkenntnistheoretische Strategie, Alltagsphänomene als Hinweise für grössere Prozesse zu verstehen, zu lesen und so in analytischer Absicht aufzuwerten. Dies tun Kulturanthropolog:innen im reflektierten Bewusstsein, dass ihre über qualitative Methoden abgesteckten Forschungsfelder in ihren jeweiligen konkreten Kontexten situiert und begrenzt sind und damit erst in diesen Bedeutungen erlangen.

Wenn in diesem Beitrag die sozial geteilte, mithin als kulturelle Herstellung einer als spezifisch markierten Gruppe von Menschen in den Bergen, von sogenannten Alpenbewohner:innen, in den Blick genommen wird, dann werden unterschiedliche Wissensformate sichtbar, mit denen diese Menschen als Kollektiv behauptet wurden und werden. Im Folgenden liegt der Fokus dabei auf jenem Anteil an der Konstruktion dieses spezifischen Wissens, den eine kulturwissenschaftliche Perspektive in der Vergangenheit bis in die Gegenwart geleistet hat. An und mit Bergen lässt sich nämlich nicht nur über die grundsätzliche Komplexität von etwas verkürzt als Natur-Kultur-Relationen bezeichneten Beziehungen nachdenken, vielmehr sind gerade die Alpen als Gebirgs- und Lebensraum seit langem ein überaus virulenter Ort für die Produktion von populären Vorstellungen, wissenschaftlichem Wissen und ideologischen Nutzungen mit bis in die Gegenwart reichenden Wirkungen. Bei diesen Prozessen der Wissensproduktion und -zirkulation kam jener Disziplin, die sich im deutschsprachigen Raum ab den 1880er-Jahren als Volkskunde institutionalisierte, eine besondere Rolle zu. Das enge Verhältnis dieses Faches zu politischen Positionen und die Verwendbarkeit ihrer vielfältigen,

3 Dyttrich, Bettina: Durch den Monat mit Köbi Gantenbein, Teil 2. In: Die Wochenzeitung, Nr. 41, 13. 10. 2022, S. 14.

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

immer auch widersprüchlichen Erkenntnisse über den Alpenraum für ideologische Zusammenhänge ist bekannt. Die Volkskunde als eigentliches Kind der Moderne wie zugleich als Agentur für die Erforschung und Sicherung kulturellen Wissens profitierte im 20. Jahrhundert von politisch-ideologischer Förderung, was sich in einer gestiegenen Reputation und einer Aufwertung innerhalb der akademischen Disziplinenlandschaft manifestierte.[5] Die Indienstnahme und Selbstmobilisierung einer Disziplin für politische Zusammenhänge und die Bereitstellung von in vielfältiger Weise verwert- und einsetzbarem Wissen verweist auf geteilte Interessen, gemeinsame Problemwahrnehmungen, mobilisierbare Ressourcen und wechselnde Möglichkeitsräume. Diese Konstellation ist dabei letztlich nicht Ausnahme-, sondern viel eher Normalfall wissenschaftlichen Tuns, was nicht meint, dass Verantwortlichkeiten keine Rolle spielen sollen – im Gegenteil ist die präzis-kritische Reflexion der disziplinären Praxis in Vergangenheit wie Gegenwart elementare Bedingung für kulturwissenschaftliches Forschen.

Wenn in meinem Beitrag Suchbewegungen im Zentrum stehen, dann schlage ich vor, diese mehrdeutig zu verstehen: als konkrete feldforschende Suchbewegungen im alpinen Raum, dann aber auch als erkenntnistheoretisches Suchen nach stabilen Fundamenten und Aussagen und drittens dann im übertragenen Sinn als ein suchendes Bemühen um politische Akzeptanz und gesellschaftliche Relevanz einer zwischen angewandter Wissenschaft, nostalgischer Heimatkunde und akademischer Institutionalisierung changierenden Disziplin. In einem ersten Schritt skizziere ich ein Forschungsfeld mit langer Tradition, in dem kulturwissenschaftliches Wissen und politische Zurichtungen im Alpenraum vielfältige Allianzen eingingen. Ich rekonstruiere dabei die territorial-kulturräumlich, politisch-ideologisch, aber eben immer auch ethnisierend-sprachlich aufgeladene Walser-Frage und ihre seit etwa 200 Jahren anhaltende Bearbeitung im Kontext interdisziplinärer Bemühungen.[6] Zweitens diskutiere ich deren Effekte und die vielfältigen Modi, in denen sich in diesem Feld Wissen, Institutionen und Interessen verbinden. Schliessen möchte ich drittens mit einigen grundsätzlichen Überlegungen dazu, wie ein kulturanthropologischer Blick ganz grundsätzlich dabei helfen kann, entsprechende Phänomene zu perspektivieren, welche Potenziale einem solchen Vorhaben innewohnen und warum dies letztlich – die etwas pathetische Formulierung sei erlaubt – ein Gewinn ist für ein tiefgreifenderes Verständnis von gesellschaftlichen Prozessen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

5 Weiterführend etwa Tschofen, Bernhard: Die Entstehung der Alpen. Zur Tektonik des ethnographischen Beitrags. In: Brednich, Rolf W. et al. (Hg.): Natur – Kultur. Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt. Münster 2001, S. 167–176, oder Köstlin, Konrad: Volkskunde: Pathologie der Randlage. In: Acham, Karl (Hg.): Geschichte der österreichischen Humanwissenschaften. Geschichte und fremde Kulturen. Wien 2002, S. 369–414.

6 Vgl. dazu bereits Kuhn, Konrad J.: «Walser-Volkskunde». Nahverhältnisse, alpin-kulturelle Rückprojekk tionen und Wissenschaft über ein «Bergvolk». In: Berger, Karl C. et al. (Hg.): «Es wäre ja schade, wenn alles geklärt wäre». Empirische Kulturwissenschaft als kritische Gesellschaftsanalyse. Münster, New York 2023, S. 69–87.

Steiles Erbe: «Walser»-Wissen in Verhandlung

Mein heutiges Thema sind also «die Walser» – als Kurzform von «Wallisern» und als diffuser «historischer» Typenbegriff übrigens bezeichnenderweise meist geschlechterübergreifend verwendet – die seit dem 13. Jahrhundert aus den schweizerischen Bergregionen des Wallis «mit Sack und Pack»[7] in den Zentralalpenraum ausgewandert sind; womit bereits das zentrale und verbindende Element der Überlieferung formuliert wäre. An vielen Orten in einem sich über eine Distanz von 300 Kilometern erstreckenden Raum des Alpenbogens sind sie heute präsent: vom norditalienischen Aostatal über die Täler des schweizerischen Kantons Graubündens bis zu den Bergsiedlungen Liechtensteins und in die Täler Vorarlbergs mit Endpunkt im Nordtiroler Paznaun. Etwa 150 verstreute Orte im Alpenbogen gelten heute als Walsersiedlungen, wobei sich auch in den sogenannten Herkunftsregionen im Oberwallis Spuren der «Walser» finden. Die Walser werden als ein «Bergvolk»[8] verstanden, das an steilen Berghängen «in den ungünstigsten Siedlungslagen» wohnt und «weitabliegende Hochflächen voller Einsamkeit» bewirtschaftet,[9] eng verbunden ist mit einem rauen Leben in den Bergen, das einen eigenen deutschsprachig-alemannischen Dialekt spricht und über besondere Bräuche verfügt. Prägend sei also – so die bekannte und an verschiedenen Orten und bis heute verbreitete Erzählung – ein «einzigartiger Pioniergeist eines wagemutigen und rastlosen Bergvolkes»,[10] das auch die für menschliches Wirtschaften und Leben höchstmöglichen alpinen Lagen besiedelt habe, was sich etwa in einer spezifischen Bauweise, im Umgang mit den Anforderungen der Natur oder in einer besonderen Rechtsstellung und einem damit verbundenen Freiheitsbezug zeige.

«Walserwissen» – um es angesichts der breiten und dabei stets auch etwas diffusen Elemente mit einem grobkörnigen Begriff zu fassen – ist damit ein nicht nur historischer, sondern ein bis heute von zahlreichen Akteur:innen ständig neu aus- und verhandelter Wissensbestand. Die dabei in Anschlag gebrachten Walser-Zugehörigkeiten sind nicht nur letztlich ungeklärt, sie sind auch auf vielfältige Weise vermengt mit bis heute aktuellen Identitätskonzepten. Aktiv sind dabei vor allem touristische Institutionen und auf eine entsprechende Identitätsarbeit spezialisierte Vereine, wie etwa die 1962 gegründete Internationale Vereinigung für Walsertum mit heute gegen 1200 Mitgliedern, in der wiederum verschiedene

7 So die populäre Vorstellung, dargestellt etwa im Theaterstück von Walter, Silja: Das Walserschiff. Rheinwald 1984, hier S. 16. Zum Kontext des Dialektstücks der bekannten Schriftstellerin und Benediktinerin vgl. Wanner, Kurt: «Das Walserschiff»: Ein Freilichtspiel im Rheinwald. In: Bündner MonatsF blatt 4 (2016), S. 501–514.

8 Die Bezeichnung der Walser als «Bergvolk» entsteht im späten 19. Jahrhundert, sie ist bis heute gebräuchlich, vgl. etwa bei Budmiger, Georg (Hg.): Die Walser. Bilder und Texte zur Walserkultur. Frauenfeld, Stuttgart 1982, S. 98; Nachbaur, Ulrich (Hg.): Walser Lesebuch. Geschichten über ein selbstbewusstes Bergvolk, Dornbirn 2021. Die Walser werden auch als europäische Version weltweiter «Bergvölker» verhandelt, vgl. etwa Messner, Reinhold: Bergvölker. Bilder und Begegnungen. München etc. 2001, hier S. 28 f., 224.

9 Ilg, Karl: Die Bedeutung der Walser für Vorarlberg. In: Montfort 15 (1963), S. 116–122, hier S. 118.

10 Baumgartner, Roland: Der grosse Walserweg – Le grand chemin Walser – Il grande sentiero Walser – The Great Walser Route, Bern 1991, hier S. 54.

regionale Walservereine verbunden sind. Die konkrete Vereinsarbeit umfasst eine beeindruckende Fülle von Aktivitäten, etwa die im Logo nicht zufällig an die olympischen Ringe erinnernden Internationalen Walserspiele, Walser Skimeisterschaften, auf Walserdialekte fokussierte Literaturwettbewerbe, Walsermatineen und als Höhepunkt das alle drei Jahre stattfindende Internationale Walser-Treffen mit jeweils gegen 2000 Teilnehmenden; zuletzt im Herbst 2022 im norditalienischen Ornavasso – beziehungsweise in Urnafasch, wie der Ort in Walserdeutsch heisst. Neben solchen Grossanlässen werden auch Walserwanderungen auf den verschiedenen regionalen Walserwegen vom Wallis bis nach Vorarlberg organisiert,[11] öffentliche Festumzüge mit Trachtengruppen und Konzerten durchgeführt und verschiedene spezialisierte Zeitschriften herausgegeben. Dieses Engagement und die damit verbundenen Zuschreibungen befördern seither eine regelrechte «Verwalserung» zahlreicher Lebensbereiche.[12] Dabei wird ein historisch begründeter Identitätsentwurf formuliert, der aber keineswegs rein auf die Vergangenheit gerichtet und nostalgisch aufgeladen ist, sondern vielmehr im Sinne einer gegenwartsorientierten Alltagssituierung verstanden werden will, wenn es etwa auf der Website der Internationalen Vereinigung für Walsertum heisst: «Die Walser bilden ein Stück unverwechselbares, eigenwilliges Dasein im Alpenraum, und sie sind auch heute noch oft von jenem Überlebenswillen geprägt, der es ihnen letztlich ermöglicht hat, während mehr als 700 Jahren in den höchsten Lagen unserer Bergwelt auszuharren.»[13] Ähnlich wird auch in der Einladung zum 5. Internationalen Walser Golfturnier im italienischen Macugnaga-Stresa vom September 2023 argumentiert: «Unsere Walser-Vorfahren trieben keinen Sport, sondern genossen neben der harten Arbeit die Momente des fröhlichen Miteinanders. Sie trafen sich beim Überqueren der Alpenpässe zu Fuß, sie gründeten neue Siedlungen entlang des Alpenbogens, immer über 1000 m über dem Meeresspiegel, und fügten sich in eine für die meisten unzugängliche Umgebung ein, die sie bewohnbar und daher so kultiviert, angenehm und einzigartig machten.»[14]

Angesichts der aktuellen Dominanz und gleichzeitigen Omnipräsenz derartiger identitätspolitischer Postulate ist es einigermassen erstaunlich, dass entsprechende Themen erst ab etwa 1850 zirkulierten. Das Wissen um «die Walser» ist also vergleichsweise jung, seine ebenso steile wie andauernde Karriere ist jedenfalls beeindruckend – damit aber zugleich auch Teil der im 19. Jahrhundert entstehenden politischen Identitätskonstruktionen rund um Nation und Region. Es ist im interdisziplinären Unternehmen der Walserforschung ausdifferenziert und dabei auch von einer breiten Öffentlichkeit aufgenommen und reproduziert worden, wobei es durchaus widersprüchliche politische und auch ideologische Zurichtungen erlebte.

11 Als Beispiel etwa Schuler, Irene: Walserweg Graubünden. In 23 Etappen vom Hinterrhein ins Rätikon. 5., überarbeitete und erweiterte Auflage. Zürich 2023.

12 Tschofen, Bernhard: Walser sein? Vom Nutzen der Tradition in modernen Alltagen. In: Ortner, Birgit (Hg.): Gemeindebuch Lech. Lech/Arlberg 2014, S. 238–249, hier S. 247.

13 Internationale Vereinigung für Walsertum, www.wir-walser.ch/die-walser/kultur, 27. 5. 2024.

14 Newsletter Golfclub Lech am Arlberg 27/2023: Einladung Walser Golfturnier, organisiert vom Walserort Macugnaga-Stresa (Italien), 1.–3. 9. 2023.

Dabei überlagern sich wissenschaftliche Deutungsmacht, ideologische Zielsetzungen und alltägliche Lebenspraxis in komplexer Weise und werden zudem beständig aktualisiert. Auch wenn es heute rund um «die Walser» in den kulturwissenschaftlichen Disziplinen meist ruhig geworden ist, haben entsprechende Erzählungen in populären Zusammenhängen weiterhin ungebrochen Konjunktur.

Wenn also einleitend formuliert wurde, das Thema dieses Beitrags seien die Walser, dann war das etwas unpräzis: Es sind nicht eigentlich die Walser selber, sondern vielmehr die suchenden Bewegungen von Kulturforschenden aus oft städtisch-universitärem Umfeld, die den Spuren dieser Alpenbewohner:innen nachgegangen sind – und dabei, wie dies oft der Fall ist, ebenso viel über sich selber aussagen, wie sie über ihr Thema berichten. Die Walserforschung machte sich im letzten Jahrhundert als Verbund von germanistischer Dialektologie, regionaler Geschichtswissenschaft, Rechtsgeschichte, historischer Haus- und Bauforschung, Geografie, Humangenetik, vermessend-physischer Anthropologie und zentral eben auch der Volkskunde auf, das «Bergkolonistenvolk der Walser»[15] zu suchen und dann auch zu finden. Ganz ihrem sprichwörtlich grenzüberschreitenden Forschungsthema entsprechend, ist dieses ebenso transdisziplinäre wie transnationale Wissenschaftsunternehmen im Alpenraum selbst wiederum Teil der Ausdifferenzierung und Institutionalisierung der Fächer und ihrer Forschungsfragen.

Im Zuge dieser Forschungen hat sich aus «einem Bündel von Theorien ein recht kompaktes Modell»[16] entwickelt und eine darauf aufbauende Erzählung stabilisiert. In diesem Prozess lassen sich in Bezug auf die Walserforschung grob fünf Phasen[17] identifizieren: In einer ersten bis in die 1860er-Jahre dominiert die philologische Perspektive, die sich jenseits einer völkischen Verengung für den Dialekt und die Phonetik interessiert. Dominierendes Erkenntnisinteresse war zu Beginn vor allem die exakte Rekonstruktion der Wanderungsbewegungen, wobei die sprachwissenschaftliche Beobachtung der Existenz deutschsprachiger Bevölkerungsgruppen in sonst mehrheitlich romanisch- oder italienischsprachigen Gebieten der Ausgangspunkt für weiterführende Überlegungen war. Die enge Verbindung zur Dialektforschung führte zu einer präzisen – manchmal auch etwas gar mikrohistorisch-detaillierten – sprachwissenschaftlichen Rekonstruktion der Dialektentwicklungsprozesse, die zunächst bezeichnenderweise noch jenseits normativer Aussagen argumentierte, gleichwohl aber «ächt deutsche[n] ursprung sämmtlicher Walser-sporaden [Inseln]»[18] und auch bereits etwas diffuse «Stammeseigenthümlichkeiten» postulierte, die mit der deutschen Sprache plausibilisiert wurden.[19]

15 Zinsli, Paul: Vom Bergkolonistenvolk der «Walser» = A propos des Walser peuple de montagnards colonisateurs. In: Die Schweiz – Suisse – Svizzera – Switzerland 50 (1977), S. 16–19, 32 f.

16 Niederstätter, Alois: Zur Geschichte der «Walser» im spätmittelalterlichen Vorarlberg – ein Überblick. In: Montfort 65/1 (2013), S. 5–16, hier S. 5.

17 Ein alternativer Periodisierungsvorschlag findet sich bei Loretz, Peter; Simonett, Jürg: Die dreimalige Entdeckung der Walser. In: Antonietti, Thomas; Morand, Marie Claude (Hg.): Valais d'emigration – Auswanderungsland Wallis. Sion 1991, S. 255–261.

18 Vonbun, Franz Josef: Ueber die mundart der Walser in Vorarlberg. In: Die deutschen Mundarten. Monatschrift für Dichtung, Forschung und Kritik 4 (1857), S. 323–329.

19 Studer, Julius: Walliser und Walser. Eine deutsche Sprachverschiebung in den Alpen. Zürich 1886,

Diese erste Phase wird gefolgt von einer bis etwa 1920 andauernden lokalhistorischen Forschung, die nach Archivquellen suchte und die Hypothese der Verbundenheit aller Walser belegen wollte, nicht ohne dabei durchaus ethnisierend zu argumentieren. So verengte sich auch die ehemals offene Perspektive im frühen 20. Jahrhundert dann zunehmend, indem das «Deutsch-Sein» im Sinne einer Abgrenzung zunehmend wichtig wurde. So wird 1913 in einem Zeitungsbericht explizit davon gesprochen, die Walser hätten Anteil an der «Verbreitung und Ausdehnung der deutschen Sprache und des Deutschtums», indem sie sich «wie ‹deutsches Pulver› mitten im romanischen Gebiete» festgelegt hätten, um dieses zu «sprengen».[20]

Diese Ideologisierungen und die dabei möglichen Nutzungen für politische Setzungen verschärften sich in der dritten und zugleich der Hochphase zwischen 1920 und 1950. So verfestigten sich solche identitätspolitischen Sichtweisen und durchdrangen Denkweisen der Schreibenden wie Publikationen zur Thematik gleichermassen. Nun verkörperten die «deutschen Sprachinseln der Walser» auf nahezu ideale Weise kulturräumlich-ethnisierende Konzeptionen und Wunschvorstellungen, die in einem essenzialistischen Verständnis einen Zusammenhang von Sprache und Kultur postulierten und dabei durchaus aggressiv verstanden werden wollten. Entsprechende appellative Konzepte evozierten also neue emotionale Attraktivitäten, die «Walsertum» zu einem bewusst eingesetzten Kampfbegriff werden liessen – die Walser wurden vollends zu einem «Stamm» und einem besonderen «Volk» gemacht und als vermeintlich stabile Grösse nicht nur gegen offenbar angstbesetzte Vorstellungen von Dynamik, sondern auch gegen jegliche Komplexitäten immunisiert.

Die sich bereits in den 1930er-Jahren anbahnende vierte Phase umfasst die lokale Aneignung und die Integration der Überhöhungen in die kollektive Identität der Bevölkerung. In dieser Zeit entstanden die verschiedenen und bis heute aktiven Walservereine, wobei die schützend-bewahrende Intention auch deutliche Züge eines städtisch-elitären Projekts von «Auswärtigen» trug, zugleich aber durch den Fokus auf Dialekt oft auch vielfältige Kulturformate entstehen liess. Diese «Walserwelle» dauerte bis gegen 1980 und wurde dann abgelöst von einem sich verstärkenden Interesse von «aussen» für dieses uneinheitliche und offene Erzählangebot, was sich mit den Walserwanderwegen ab dann auch touristisch manifestierte und bis heute andauert.

Sprache wurde zum zentralen Argument in der sich auf Abstammung konzentrierenden Walserforschung und bleibt es bis heute. Auch wenn sich explizit nationale Identitäten mit Bezug auf die gewanderten Walser nur teilweise begründen liessen, lieferten die linguistischen Befunde allerdings doch Munition für argumentative Grenzziehungen und ideologisierte Überhöhungen einer vermeintlich ethnischen Einheit. In ähnlich eindimensionalen Deutungen wurde die «kolonisatorische

hier S. 18. Vgl. dazu bereits Bergmann, Joseph: Untersuchungen über die freyen Walliser oder Walser in Graubünden und Vorarlberg. Mit einigen diese Gebiete betreffenden historischen Erläuterungen. Wien 1844.

20 Berchtold, Alois: Zum 600jährigen Walserjubiläum. In: Vorarlberger Nachrichten, 27. 5. 1913, S. 1–4, hier S. 3.

Leistung der Walser [...] in der Form von Rodung, Besiedlung und Bewirtschaftung hoch gelegener, niederschlagsreicher Gebirgslagen»[21] betont. Damit verband sich eine ständig perpetuierte Traktierung der entsprechenden materiellen Kultur in Form von Axt und Sense als materialisierte Zeugnisse von Kolonisation und Landwirtschaft am Berg, die ein spezifisches «altwalserisches Wesen»[22] und «die Eigenart des Walservolkes»[23] begründen würden. Dies manifestierte sich auch in populären Darstellungen, etwa dem Fresko «Erbauung von Lech durch die Walser. 1400», das im Jahre 1940 vom nationalsozialistischen Tiroler Künstler Josef Ringler am Schulhaus der Walsergemeinde Lech am Arlberg angebracht wurde und drei stolz-kräftige Walser als «trutzige Übergermanen»[24] zeigt, die im heroischen Kampf mit der Natur den Raum für die Besiedlung bereiteten. Diese stereotypen Bilder zirkulieren oft unkritisch bis heute und wirken auf vielfältige Weise nach.[25]

Hinzu kam der Fokus auf spezifische Rechtsstellungen, das sogenannte Walserrecht, das offenbar mit einem hohen Mass an Autonomie und mit einem freien Erbrecht einhergegangen war. Diese Elemente erwiesen sich als ideologisch kompatibel mit einer zunehmenden Idealisierung bergbäuerlicher Tätigkeit und damit in Verbindung gebrachter Zivilisationsleistungen; zumal es sich gar um «deutschsprachige Siedler» handelte, womit Abgrenzungsargumentationen an sogenannten Sprachgrenzen in Stellung gebracht werden konnten. Ab den 1920er-Jahren wurden solche holistische Sichtweisen eines «Deutschtums» der Walser von wissenschaftlichen wie politischen Akteur:innen gleichermassen betont, entsprechend prägten nun auch exkludierende Töne die zahlreichen lokalhistorischen und regionalethnografischen Arbeiten. Die hiermit angelegte zeittypische Deutung vereindeutigte sich spätestens mit der völkisch-rassenkundlichen Bezeichnung der Walser als «Herrenvolk», dessen «stark germanische Art ins Blut des übrigen Volkes drang».[26] Derartige sprachliche Aufrüstungen und gedankliche Zurichtungen akzentuierten sich im Nationalsozialismus, als etwa die bereits ab den 1930er-Jahren geförderte «Walser Volkstracht» vom NS-Regime als «älteste deutsche Tracht» bezeichnet und gezielt propagiert wurde.[27] Entsprechende Wissensbestände erfuhren nun eine politisch geförderte Konjunktur, die parallel lief zur Verbreitung und Engführung von Erzählungen über «die Walser», die auch ausserhalb akademischer Milieus als Versatzstücke eines eigentlichen Walsermythos zu zirkulieren begannen. In der ständigen Betonung historischer Herkunftskonstruktionen der Viehzucht und Milchwirtschaft betreibenden Walser

21 Waibel, Max: Walser. In: Historisches Lexikon der Schweiz, Bd. 13. Basel 2014, S. 237–239.
22 Zinsli, Paul: Walser Volkstum. In der Schweiz, in Vorarlberg, Liechtenstein und Piemont. Erbe, Dasein, Wesen. Frauenfeld, Stuttgart 1968, S. 312.
23 Ilg, Karl: Die Walser in Vorarlberg. Ihr Wesen. Sitte und Brauch als Kräfte der Erhaltung ihrer Gemeinschaft. 2. Teil. Dornbirn 1956, S. 23.
24 Interview mit Birgit Heinrich. In: Alpenvereinsjahrbuch Berg 144 (2020), S. 22–25, hier S. 23.
25 So findet sich das Bild auf dem Dorffestprogramm für eine «geschlossene Gesellschaft» in Lech am 23. 4. 2023, wobei «Gäste» (gemeint: Tourist:innen) explizit nicht eingeladen waren.
26 Helbok, Adolf: Geschichte Vorarlbergs von der Urzeit bis zur Gegenwart. Wien, Leipzig 1927, S. 74 f.
27 Die Walsertrachten stehen einerseits im Kontext der NS-Trachtenerneuerung, andererseits sind sie auch Teil von Nachkriegsinnovationen unter Beteiligung der universitären Volkskunde, etwa in Triesenberg. Vgl. Rettung der Walsertracht. In: Völkischer Beobachter, Nr. 73, 14. 3. 1942, S. 5.

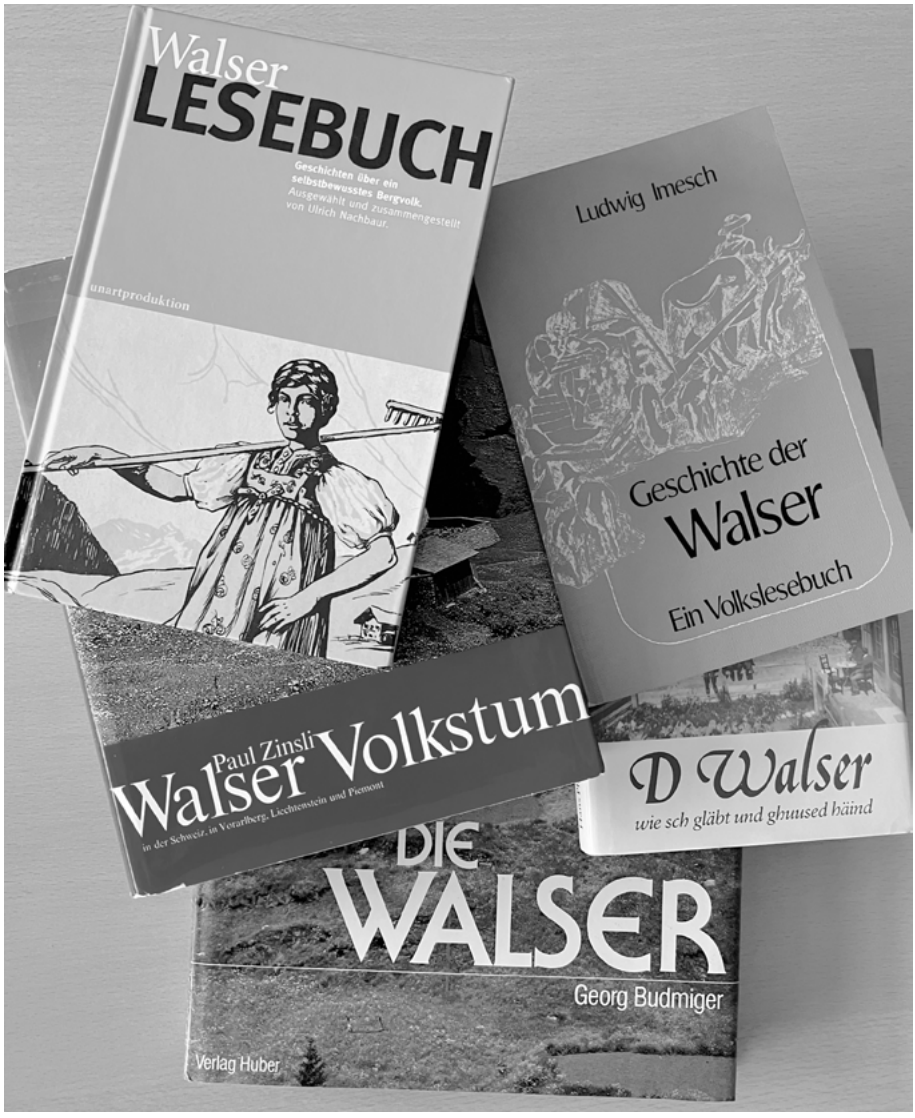

Abb. 1: «Walserwelle» in Büchern. Publikationen zur Walserthematik aus verschiedenen Jahrzehnten. Eigene Aufnahme, 2022.

Bergbauern wurden ethnische und naturräumlich-geografische Argumentationen amalgamiert und das «heldische Leben im ständigen Kampf mit den Unbilden der Bergnatur»[28] beschwörend überhöht. Entsprechende Setzungen fügten sich ideal in die wissenschaftlichen und politischen Vorstellungen ab den 1930er-Jahren,

28 Ilg, Karl: Die Walser in Vorarlberg. Ihr Wesen. Sitte und Brauch als Kräfte der Erhaltung ihrer Gemeinschaft. 2. Teil. Dornbirn 1956, S. 9.

wobei sich die damit artikulierenden konservativen Vorstellungen und antimodernen Reflexe sowohl in den aufkommenden Nationalsozialismus wie auch in die als Abwehr dagegen formulierte «Geistige Landesverteidigung» der Schweiz einpassen liessen.[29] Gerade die mit ethnografischem Blick verfolgten klassisch volkskundlichen Themen der Landnahme, Wirtschaftsweise und Lebensgestaltung richteten sich entsprechend oft auf eine imaginierte «Verbundenheit mit dem Boden», suchten «Charakterzüge im Antlitz unseres Volkes» oder fragten nach dem «Wesen des Bergmenschen»[30] und der «geistigen Welt des Berglers», was nur allzu leicht mit ideologischen Programmen koalierte. Dies manifestiert sich zu Beginn der 1940er-Jahre etwa in der durchaus mit rassisch-physiognomisch argumentierenden Hervorhebung von «Schweizer Volkstypen», in die sich die Walser gleichsam ideal einfügten.[31]

Allerdings erweist sich das Konzept eines «freien Walservolks» als zumindest mehrdeutige Kategorie, die im NS-Herrschaftsbereich nicht einfach einzupassen war, entsprechend stark wurde hier die «germanische Herkunft» betont, was als Monosemierungsstrategie erkennbar wird. In der Schweiz wiederum standen die Walser in ihrem «Inseldasein» als sich selbst verpflichtetes «kleines Volk», das es zur «Freiheit in Bergeshöhen hinaufzog»,[32] für eine Art Pars pro Toto, in dem auch nach 1945 vielfältige Konnotationen mitschwangen und das sich recht einfach mit Konzepten von Auserwähltheit, Tüchtigkeit und Freiheitsliebe verbinden liess. Mit den von der Forschung als «rauher, wilder Menschenschlag, der sich freilich nicht nur in der Schlacht mit dem Feind, sondern auch im nicht minder harten Kampf mit der Natur bewährt hat»,[33] charakterisierten Walsern konnten sich Teile der schweizerischen Bevölkerung leicht identifizieren. So ermöglichte interessanterweise gerade die Walserfrage eine thematische Koalition von städtischen Akademikern und bergbäuerlicher Bevölkerung, die sich mitgemeint fühlen konnte. Dabei verbanden sich biologistische Vorstellungen von «Isolaten» mit militärisch-kriegerischen Autarkiesehnsüchten und ermöglichten gerade in der Schweiz eine Weiterführung anthropometrischer und serologischer Rassenforschungen in der «Walserbevölkerung».[34] Die Persistenz solcher Überhöhungen wird aber auch ablesbar an der Hartnäckigkeit, mit der sich die zahllos verbreiteten Bilder eines «Walsertyps» hielten, die in ihrer bergbäuerlich-alpinen Kernigkeit

29 Vgl. auch das forschende Interesse und das politische Engagement des Mittelalterhistorikers Meyer, Karl: Über die Anfänge der Walserkolonien in Rätien. In: Bündner Monatsblatt 7/8/9 (1925), S. 201–216, 233–257, 287–293.

30 Zinsli (Anm. 22), S. 313.

31 Stauder, Hermann: Schweizer Volkstypen. Ein Volksbuch der Heimat. Zofingen 1940. Die Walser finden sich auf den Tafeln 12–15 (unpaginiert). Stauder spricht von Kopfformen, Augen- und Haarfarben, «alemannischen Zügen» sowie von «slawischen» und «welschen» Einschlägen.

32 Kuratle, Jakob: Vergessenes Volk. Schilderungen aus der Walsergeschichte. In: Appenzeller Kalender 210 (1931), S. 4–13, hier S. 11.

33 Zinsli (Anm. 22), S. 315.

34 Knoll, Wilhelm; Arendt-Knoll, Heidi: Blutgruppenbestimmungen bei der Walserbevölkerung des Rheinwald und obern Avers. In: Bündner Monatsblatt 2 (1950), S. 51–58. Dazu pionierhaft Germann, Pascal: Laboratorien der Vererbung. Rassenforschung und Humangenetik in der Schweiz, 1900–1970. Göttingen 2016, S. 359–377.

ideal anschlussfähig an vielfach geteilte Dominanzphantasmen einer «Hirten- und Sennen»-Schweiz waren. Ein genauer Blick auf die mit dem neuen Walserbewusstsein einhergehende Bildproduktion fördert einige Unstimmigkeiten zutage, die zugleich als Ausdruck der sich gleichsam bildlich manifestierenden Wunschvorstellungen gelesen werden können. So zeigt eine in verschiedenen Publikationen präsente Schwarzweissaufnahme etwa einen bärtigen und langhaarigen Mann mit wettergegerbtem Gesicht und ist versehen mit der Bildlegende «Der Schafhirt von Sapün, alter Walser, Schanfigg GR».[35] Nun handelt es sich beim Abgebildeten offenbar keineswegs um einen alten Walser, sondern um einen zugewanderten Bergbauer, der überdies mit Schafhaltung überhaupt nichts zu tun hatte.[36] Der Wunsch nach einem den populären Vorstellungen von Ursprünglichkeit, Wildheit und harter Arbeit entsprechenden Charakterkopf erwies sich hier als offensichtlich stärker als die Realität bergbäuerlicher Mobilität. Damit verweist die Episode auf die grundsätzliche Kontingenz von ethnisierenden Zuschreibungen und die damit verbundene Unklarheit von individuellen Positionierungen.

Auch wenn die deutschsprachige «Mundart» mit höchstalemannischen Bestandteilen das Kernargument der Walserforschung blieb, wurde doch aufwendig versucht, andere Elemente zu Alleinstellungsmerkmalen einer gemeinsamen Herkunft der «Hochgebirgssiedler»[37] aus dem schweizerischen Rhonetal zu stilisieren, etwa bauliche Charakteristika, Arbeitstechniken in der Vieh- und Milchlandwirtschaft, sachkulturelle Materialisierungen oder spezifische Bräuche. Solche «Kulturformen» sind nach heutiger Auffassung wohl Teil des Gemeinguts aller Alpenbewohner:innen, gleichwohl hatten aber derartige Abgrenzungsbestrebungen, dabei massgeblich gestützt von intensiven Bemühungen volkskundlicher Wissensproduktion, während Jahrzehnten Konjunktur. So erlebte beispielsweise das «Seelenfensterchen»[38] als kleine Öffnung in der hölzernen Hauswand, die der Seele von Verstorbenen einen Durchgang gewährte, eine erstaunliche Karriere als behauptetes Kennzeichen einer ethnisch geprägten Haustypologie eines angeblich «typischen Walserhauses».[39] Ein weiteres Beispiel für solche verfestigte

35 Das Bild stammt wohl aus den 1960er-Jahren und ist aufgenommen vom Berufsfotografen L. Gensetter aus Davos, vgl. Kämpfen, Othmar; Vereinigung für Walsertum et al. (Hg.): Die Walser. Ein Arbeitsheft für Schulen. Visp 1980, hier S. 29. Ähnliche Porträts (fast durchwegs bärtiger) «Charakterköpfe» finden sich etwa in Imesch, Ludwig: Geschichte der Walser. Ein Volkslesebuch. 2. Auflage. Brig 1979, S. 99, in Budmiger (Anm. 8), Bilder 9, 76 und 115, oder auf dem Umschlag des von der Walservereinigung Graubünden herausgegebenen Bändchens: Walservolch. Bündner Walser schreiben in ihrer Mundart. Chur 1974. Auch im (dialogisch-reflexiv) angelegten Band von Donatsch, Peter: Walser. Geschichten vom Leben zwischen den Bergen. Chur 1994, finden sich ähnliche Bilder zwischen den Reportagen. Auch wenn sich bewusst gesetzte Aufnahmen von Heusilos, Strommasten und Strassenschildern dazwischenschieben, ist dies doch ein Hinweis auf die Persistenz entsprechender Blicktraditionen.

36 Süffisant rekonstruiert hat dies der in der Alternativbewegung tätige Künstler und «neue Älpler» Gwerder, Urban: Bauern, «Gschtudierte» – und die Volkskunde … Von falschen Informationen in bekannter volkskundlicher Literatur. In: Schweizer Volkskunde 70 (1980), S. 33–36.

37 Baumgartner (Anm. 10), S. 4.

38 Eine kritische Revision dieser durch «Heißsporne des Walsertums» (S. 210) vertretenen Wunschvorstellung eines «Seelenbalkens» bei Simonett, Christoph: Die Bauernhäuser des Kantons Graubünden. Wirtschaftsbauten, Verzierungen, Brauchtum, Siedlungen. Basel 1968, S. 209–214.

39 Grundlegend zum Hausbau in Walsergebieten Simonett, Christoph: Die Bauernhäuser des Kantons

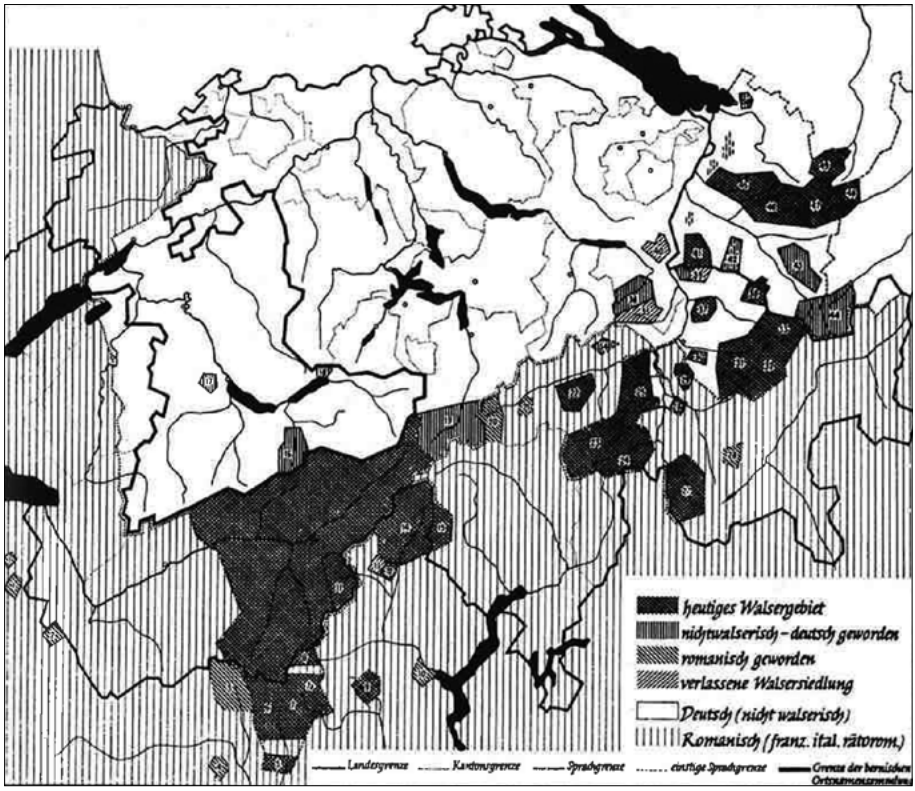

Abb. 2: Karten als Wissensformat der Walserforschung: «Die Ausdehnung der Walserwanderungen im Alpenraum». Zinsli, Paul: Die Walserwanderung durch Flurnamenspuren. In: ders. (Hg.): Sprachleben der Schweiz. Sprachwissenschaft, Namenforschung, Volkskunde. Bern 1986, S. 303.

Eindeutigkeiten ist die lange perpetuierte Gegenüberstellung eines «individualistischen Prinzips der walserischen Einzelhofsiedlung», das sich von den Dorfsiedlungen der romanischen oder italienischsprachigen Bevölkerung abhebe und mit einer ebenfalls «individualistisch geprägten walserischen Wirtschaftsweise» einhergehe;[40] eine Sichtweise, die erst in den letzten Jahrzehnten wieder dynamisiert und damit zum weiten Teilen auch revidiert worden ist. Nach wie vor Bestand hat hingegen der Individualismus als ein dem «alten Walsergeist»[41] zugeschriebener

Graubünden. Die Wohnbauten. Basel 1965, S. 191–193. Auffallend vage Aussagen dazu etwa bei Eberle, Armin: Die Walser im Kanton St. Gallen. In: ders. et al. (Hg.): Die Bauernhäuser des Kantons St. Gallen. Bd. 1. Basel 2018, S. 260–270, hier S. 265. Die Existenz eines die alpinen Regionen übergreifenden eigenen Typs «Walserhaus» wird heute nicht länger behauptet, was Bauherrschaften nicht davon abhält, weiterhin davon zu sprechen, vgl. etwa den sanierten und adaptierten «Sonnenhof» in Lech am Arlberg.

40 Weiss, Richard: Eigentümlichkeiten im Alpwesen und im Volksleben der bündnerischen Walser. In: Bündnerisches Monatsblatt, Heft 1, Januar 1941, S. 1–16, hier S. 13.

41 Donatsch (Anm. 35), S. 104.

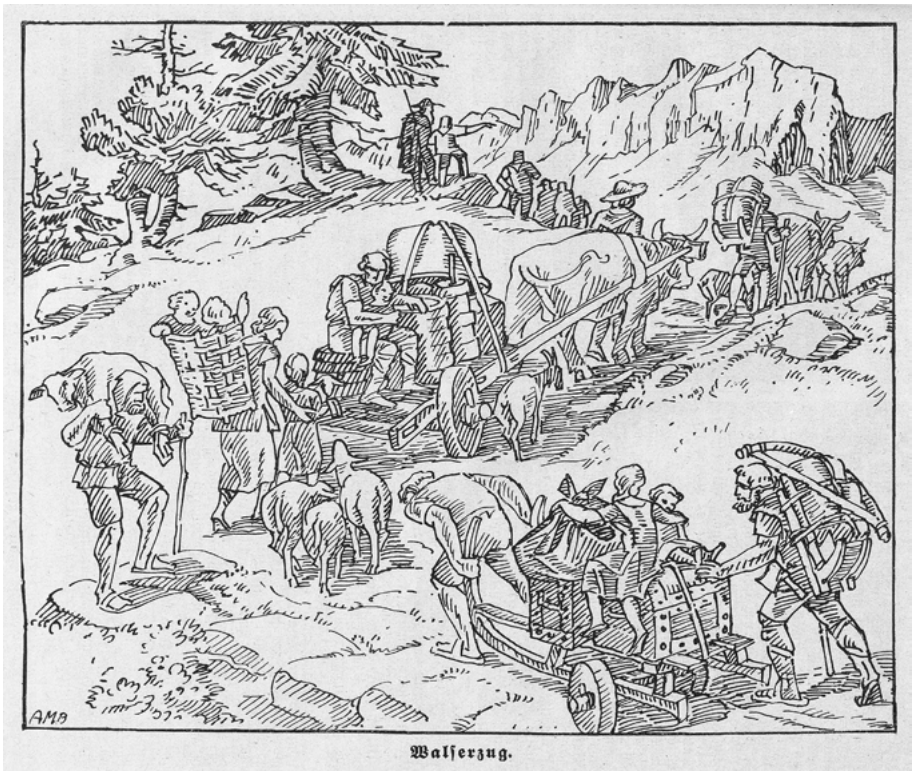

Abb. 3: Populäre Vorstellung des «Walserzugs». Zeichnung von Augustin Meinrad Bächtinger, erstmals im Appenzeller Taschenkalender 1931, seither in zahlreichen Publikationen, Lehrmaterialien und online verbreitet.

Charakterzug; auch wenn er seither oft kritisiert und auch ironisiert wurde,[42] findet er sich gleichwohl verlässlich in ethnisierenden Selbst- und Fremdbeschreibungen.

Die diffusionistischen Erkenntnisinteressen der Forschung materialisierten sich in kartografischen Darstellungen, die als ein bis heute zentrales Format beständig reproduziert werden. Diese Karten organisierten und simplifizierten mit ihren zahlreichen, den Ablauf der überaus komplexen Besiedlungsgeschichte darstellenden Pfeilen das aus vielen Einzelbefunden bestehende Wissen zweidimensional auf Papier. Indem sie so Dynamiken fixierten und die zahlreichen Lücken zum Verschwinden brachten, verdeckten sie zugleich die historische Vagheit und die zahlreichen Vermutungen recht erfolgreich. Die von den Karten ausgehenden Suggestivkräfte verstärkten die Kraft von kulturräumlich unterlegten Argumenten und geografischen Lokalisierungen. Standen in den Anfängen

42 Vgl. etwa die Texte in Nachbaur (Anm. 8).

vergleichend-rekonstruierende Fragen dieser «alpinen Völkerwanderung»[43] und deren Motive im Zentrum, wurde bald deutlich, dass sich die Besiedlung weniger mittels durch die Alpen reisender Gruppen mit Gepäck und Vieh vollzogen hatte, sondern vielmehr als über Jahrhunderte ablaufende und durch herrschaftliche Strukturen organisierte Landnahme.[44] Angesichts der insgesamt dünnen Quellenlage sind übrigens auch die repetitiv angeführten Motive für die Abwanderung aus dem Wallis, die von Überbevölkerung über Naturkatastrophen bis hin zu Klimaveränderungen reichen, bis heute weitgehend spekulativ. Angesichts der Diffusheit des historischen Geschehens gestaltete sich die populäre Bildproduktion dieses «Walserzugs» als kolonisierende Besiedlung umso produktiver. Zu attraktiv war wohl schlicht das mit deutlichen Anklängen an biblische Vorbilder ausgestattete Motiv des Auszugs eines auserwählten Volkes mit «Kind und Kegel».[45] Derart vereinfachte Bilder und Aussagen zirkulieren bis heute in Schulmaterialien, populären Publikationen, auf Brettspielen,[46] aber auch auf Websites,[47] mit denen die verschiedene Regionen verbindenden Elemente aller Walserorte präsentiert werden sollen.

Gerade die auch in solchen populären Formaten präsentierten Ergebnisse erlangten eine weite und bis heute wirksame Verbreitung, weil sich städtische Bildungseliten als treibende Kräfte erwiesen, wie der Bericht eines Besuchs im Walserdorf Mutten im Albulatal vom März 1962 exemplarisch zeigt: «Professor Dr. H. Plattner und Stadtlehrer Martin Schmid kamen trotz Föhnsturm und Pflutsch in unser Bergdörflein herauf, um uns zu zeigen und zu sagen, wo und wie sich die Walser ansiedelten und wie sie da lebten.»[48] Der dabei präferierte Fokus auf die bergbäuerlich-traditionelle Bevölkerung fügte sich ideal in konservative Strömungen der europäischen Nachkriegsgesellschaften und sagt zugleich wohl viel über die Sehnsüchte der beteiligten Akteur:innen aus, wobei die regional und auch national unterschiedlichen Kontexte eine genauere Untersuchung verdienen würden.

43 Zinsli (Anm. 22), S. 42.

44 Vgl. dazu etwa Meyer, Karl: Die Walserkolonie Rheinwald und die Freiherren von Sax-Misox. In: ders. (Hg.): Aufsätze und Reden. Forschungen zur Entstehung der Eidgenossenschaft, Kräfte des geschichtlichen Lebens, Weckrufe in entscheidenden Stunden (Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich 37). Zürich 1952, S. 196–211. Für Vorarlberg vgl. Moosbrugger, Mathias: Die Walser – Historiographische Identitäten. Anmerkungen zur Entwicklung des Walserbildes im Kontext der Vorarlberger Landesgeschichtsschreibung. In: Montfort 65/1 (2013), S. 17–27.

45 Hoppeler, Robert: Untersuchungen zur Walserfrage. In: Jahrbuch für schweizerische Geschichte 33 (1908), S. 3–54, hier S. 18. Zur Popularisierung dieser Vorstellung trug auch der breit gelesene (und ideologiegetränkte) Roman von Welte, Adalbert: Die Große Flucht. Roman. Bregenz 1983 (erstmals 1939), bei.

46 Schaub, Reto et al. (Hg.): Theodul. Auf den Spuren der Walser. Das spannende Spiel. Chur, Priem am Chiemsee 1995. Das aufwendig gestaltete Brettspiel mit 162 Fragekarten zu Walser Volkskunde (Hausbau), Geografie/Geschichte (Siedlung, Rodung), Sprache/Namen, Walser heute (Wirtschaft/Lebensgrundlagen), Architektur, Passverkehr und Kuriositäten/Kunterbuntes ist überaus anspruchsvoll und kann zugleich als Kondensat der jahrzehntelangen Bemühungen um popularisiertes «Walserwissen» verstanden werden.

47 Etwa auf jener des «Virtuellen Walsermuseums», die von der Internationalen Vereinigung für Walserr tum betrieben wird: https://walsermuseum.ch, 4. 6. 2024.

48 O. A.: Besuch in Mutten. In: Neue Bündner Zeitung, 17. 3. 1962.

Insgesamt können die in den 1960er-Jahren entstehenden Walservereinigungen als eigentliche Abwehrorganisationen gegen die Moderne verstanden werden, zuvorderst gegen fremde Spracheinflüsse, damit aber auch gegen Gefahren, die mit einer sich verändernden Lebenswelt verbunden wurden. Schillernd zwischen nostalgischen Romantisierungen der Berggebiete und machtdurchzogenen Aneignungen eines «kleinen Volkes» präsentiert sich auch die deutsche Adlige und oft als «Walsermutter» bezeichnete Baronin Tita von Oetinger, die seit 1949 in Saas-Fee lebte,[49] zahlreiche Vorträge hielt, mit Walserfotografien eine spezifische Bildsprache entwickelte und erste internationale Walsertreffen organisierte, die zum Nukleus der so bezeichneten Walserrenaissance werden sollten.[50]

Wie wirkmächtig sich derartige erzieherische Bemühungen bei der Bergbevölkerung erwiesen,[51] hatte in den 1950er-Jahren bereits Paul Zinsli erfahren, der als Dozent für Sprache, Literatur und Volkskunde der deutschen Schweiz an der Universität Bern wirkte und sich selber als «aus einem alten Safier Walsergeschlecht» stammend situierte, was ihm bezüglich seines Forschungsgegenstands zu erhöhter Legitimation verhalf. Zinsli hatte anlässlich einer Exkursion nach Vorarlberg klarsichtig bemerkt: «Durch wissenschaftliche und volkstümliche Schriften, durch die Schule und neuestens auch durch eine der Volkstumpflege gewidmete Arbeit im Tale selbst ist die Kenntnis von der Einwanderung der Vorfahren verbreitet worden.»[52] Auch wenn hier offenkundig ist, dass Walserwissen keineswegs voraussetzungslos war, sondern die «alemannisch-stämmigen Vorfahren» erst plausibilisiert und ein entsprechendes Selbstverständnis hergestellt werden mussten,[53] konnte in den 1960er-Jahren trotzdem behauptet werden, «das Volk selbst (habe) nie das Bewußtsein des Walsertums verloren».[54] In diesen offensichtlichen Widersprüchen wird der unsichere Grund erkennbar, auf dem die Walserforschung insgesamt basierte – unsicher bezogen auf das methodische Vorgehen ebenso wie auf die von Ideologemen durchdrungenen Prämissen. Bezüglich ihrer Wirkung bestehen allerdings keine Zweifel: Diese identitätspolitischen und kulturellen Angebote verfügten über ein hohes Potenzial zum Anknüpfen, was sich etwa daran zeigt, dass und wie aktiv bis in die Gegenwart in vielfältiger Weise auf sie Bezug genommen wird. Und dies nicht etwa nur in den entsprechenden Regionen, sondern auch

49 Oetinger, Tita: Wie ich meine Walser fand und lieben lernte. In: Wir Walser 1/2 (1963), S. 4–8. Die mütterlichen Possessivpronomen sind dabei sprechend, so sind Artikel auch mit «eure Tita» signiert.

50 Eggel, Stefan: Walsermutter Tita von Oetinger: Eine aussergewöhnliche Frau und ihre Liebe zum Wallis, https://pomona.ch/story/126534/walsermutter-tita-von-oetinger-eine-aussergew%C3%B6hnliche-frau-und-ihre-liebe-zum-wallis, 29. 9. 2022.

51 Die pädagogische Vermittlung im Schulunterricht würden eine genauere Untersuchung verdienen, vgl. als Quellenmaterial etwa Kämpfen, Othmar et al. (Hg.): Die Walser. Ein Arbeitsheft für Schulen. Visp 1978 (mittlerweile in 4. Auflage 2004), oder Stäheli, Markus: Die Walser. Arbeitshefte für den Unterricht an Klein- und Primarklassen. Rorschach 2002. Auch im «Großen Walsertal» (Vorarlberg) sind vergleichbare Unterrichtsmaterialien aktuell in Verwendung.

52 Zinsli, Paul: Vom heutigen Walsertum im Vorarlberg. In: Bündnerisches Monatsblatt, Heft 7, Juli 1954, S. 241–265, hier S. 243.

53 Zahlreich sind die Belege dafür, dass sich Bewohner:innen der zahlreichen «Walserorte» erst seit den späten 1960er-Jahren überhaupt als «Walser» verstehen.

54 Ilg, Karl: Die heutige Lage des Walservolkstums in Vorarlberg. In: Wir Walser 1/2 (1963), S. 1–7, hier S. 2.

an unerwarteten Orten und in ungewohnten Zusammenhängen. Diese Rückprojektionen funktionieren nicht unidirektional, sondern vielmehr als eigenständige Aneignungen und Ausgestaltungen. Dies zeigt sich im Kleinen etwa an den umfangreichen handschriftlichen Notizen, Hervorhebungen und Unterstreichungen, mit denen viele jener populären Schriften zur Walserthematik versehen sind, die sich heute antiquarisch erwerben lassen. Diese Schriften wurden also in ihrem vielfältigen sozialen Leben[55] ganz handfest angeeignet und in die jeweils eigene Lebenswelt integriert.

Offene Alpen – enge Sichten? Alpine Identitäten in der Gegenwart

Kulturwissenschaftliche Deutungen zeitigten also unterschiedliche Effekte auch in den Selbstwahrnehmungen der Bevölkerung. Diese gerieten in einen Konflikt mit dem sich ab den 1980er-Jahren weitgehend durchsetzenden Konsens in der Walserforschung, dass jenseits linguistischer Sprachverwandtschaften letztlich wenig die Walser Verbindendes existiert und diese historisch stärker als kontextualisierte Zweckgemeinschaften als im Sinne einer Abstammungsgeschichte verstanden werden müssen. Diese Einsicht verband sich mit einer zunehmenden Skepsis gegenüber Fragen nach Zusammenhängen von «Volk» und «Kultur» innerhalb begrenzter Räume. So wurde nun auch deutlich, dass «Walser» historisch eine vor allem rechtliche und damit wohl immer auch dynamische und zugängliche Kategorie gewesen war, die wenig mit ethnischen Konzepten zu tun hatte.[56] Eine solche nüchterne Neueinschätzung und die Revision kulturräumlicher Vorstellungen bewirkte bei den Bewohner:innen der Walsergebiete allerdings identitätspolitische Widerstände, die sich nicht nur in der vehementen Verteidigung populär gewordener Konstruktionen manifestierten, sondern auch in konkreten Bemühungen äusserten, ein entsprechendes «Walserbewusstsein»[57] nachzuweisen. Dieser Wunsch, jenseits der Sprache doch ein «Zusammengehörigkeitsgefühl der Walser»[58] zu finden, beweist den ungebrochenen Sog der Vorstellung einer in der «Urheimat»[59] verwurzelten Gemeinsamkeit. Dieses kräftige Imaginär formt lokale Identitäten, bietet Erzählungen und damit Ressourcen für touristische Nutzungen, ermöglicht aber auch imaginierte historische Rückverlängerungen gegenwärtigen Lebens. Auch wenn diese Projektionen auf empirisch dünnem Fundament stehen mögen, sind sie deswegen offenbar nicht weniger attraktiv. Wohl sind es genau jene mittels wenig gesicherter Überlieferungen konstruierte Offenheit und Unbestimmtheit einer «Walserkultur», die diese als Deutungsangebot für ein kollektives Selbstverständnis so plausibel machen, auch weil sie als «Geschichten» schlicht

55 Appadurai, Arjun: The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. Cambridge 1986.
56 Rizzi, Enrico: Geschichte der Walser. Anzola d'Ossola 1993, hier S. 151.
57 Bischof, Monika: Walserbewusstsein – Blitzlichter aus den Walsergemeinden. In: Walserheimat 91 (2012), S. 115–118.
58 Steffen, Hans: Und wenn die Sprache doch nicht das einzige gemeinsame Merkmal der Walser wäre? Identität der Walser aus dem INTERREG-Projekt «Walser Alps». In: Wir Walser 45/2 (2007), S. 5–20.
59 Budmiger (Anm. 8), S. 27.

«so gefallen», wie dies ein Bewohner von Lech freimütig berichtet.[60] Als wichtig erweisen sich Wissensordnungen und deren komplexe Funktionen, weil sich mit ihnen nicht nur Kontinuitäten und eine sprichwörtlich «lange Dauer» behaupten, sondern vor allem die vorhandenen Verschiedenartigkeiten in einem vermeintlich «Gleichen» nivellieren und so verbinden lassen. Dieser Wunsch nach Verbindung lässt sich daran ablesen, dass seit der Jahrtausendwende die Frage der Zugehörigkeit zunehmend nicht länger über Familie und Herkunft, sondern lediglich über ein Gefühl der Verbundenheit bestimmt zu sein scheint. So meint ein Vorstandsmitglied der Internationalen Vereinigung für Walsertum: «Wer sich von seiner Abstammung her selbst als Walser sieht oder sich mit dem Walsertum identifiziert und sich mit anderen Walsern und der Urheimat Wallis verbunden fühlt, darf sich zur Volksgruppe der Walser zählen.»[61] Diese heutige Offenheit wird interessanterweise ihrerseits wiederum gleichsam historisiert, wonach die Walser aufgrund ihrer Mobilität und Abgeschiedenheit schon immer hätten aufgeschlossen für andere Menschen und Ideen sein müssen.[62]

Nun können empirisch-kulturwissenschaftliche Perspektiven solche Prozesse zwar dekonstruieren und dabei die den hierarchischen Wissensregimen von «imagined communities»[63] stets inhärenten Ausschlusstendenzen auch kritisieren. Zugleich verbindet sich damit aber für eine kulturanthropologisch-verstehende Forschung auch eine Herausforderung, wenn jenseits der alltäglichen Wirkmächtigkeiten identitätsspezifischer Argumentationen wie den heuristischen Potenzialen entsprechender Positionen nachgegangen werden soll. Offensive Postulate einer «typischen Walser Identität» können nämlich durchaus als strategische Selbstermächtigung von Menschen, Tälern und Regionen gelesen werden, deren Positionierungschancen im Wettbewerb um Attraktivität und Standortmarketing sich nicht immer unter den Besten einreihen. In dieser Situation formuliert die Konstruktion einer homogenen Gruppenidentität in oft peripheren und heute vom Tourismus tiefgreifend durchwirkten Regionen ein anpassbares und einleuchtendes Angebot. Walsersein – so erzählte es etwa ein Bewohner im liechtensteinischen Triesenberg – ermöglicht eine Hervorhebung eines Anders- und Besondersseins, die auch als Reaktion auf erlebte Abwertung gedeutet werden können. So lebt in der Erzählung der Triesenberger Walser die in der Vergangenheit erfahrene Diskriminierung bei der sonntäglichen Kommunion in der Kirche der Nachbargemeinde als ein bis heute kollektiv erinnertes «Fremdsein» fort. Dieses ins Positive gewendete Verständnis einer Sonderstellung im Sinne eines gleichermassen partikularistischen wie dezidierten «Walserseins» wird so auch als Remedium gegen ein drohendes Vergessengehen in der Gegenwart verstehbar. Die sich dabei artikulierenden Kohäsionskräfte und die beinahe trotzige Betonung einer Walseridentität

60 Interview mit Birgit Heinrich. In: Alpenvereinsjahrbuch Berg 144 (2020), S. 22–25, hier S. 23.

61 Interview von Lukas Lieb mit Hubert Sele (Triesenberg), Herbst 2023.

62 Landwehr, Dominik: «Ich möchte an keinem anderen Ort leben.» Erste Bestandesaufnahme aus dem Oral History Projekt «Stimmen aus dem Safiental». In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 119/2 (2023), S. 45–72, hier S. 71.

63 Anderson, Benedict: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. 2. Aufs lage. London 2006.

tragen so durchaus auch widerständige Züge gegen vielfältige Zurichtungen und Zumutungen, wenngleich unverkennbar ist, dass die damit propagierten Selbsterzählungen wiederum marktförmige Angebote etwa im Tourismusbereich formulieren. Es ist allerdings zugleich mehr. Entsprechende Erzählungen erhalten wohl gerade in der von Vielfachkrisen geprägten Gegenwart eine neue Aktualität. Dabei sind es gerade diffuse Bezüge auf in spezifischer Weise als «historisch» markiertes Wissens, die den Menschen jener alpinen Regionen eine Ressource in die Hand geben, mit den An- und Überforderungen der Gegenwart umzugehen. Ein Beispiel dafür ist der Umgang mit der sogenannten neuen Solarkultur, die beim Bauen von Gebäuden durch bewusste Ausrichtung zu einer Verbrauchsreduktion führt und damit energiesparende Effekte bewirkt. Dabei werden die «Walser» explizit als historische Vorbilder präsentiert, wenn etwa der Heimatschutz im Kontext einer nachhaltigen und baukulturell wertvollen «neuen Solarkultur» postuliert: «Die vorindustriellen Agrargesellschaften hatten ihr ganzes Leben nach der Sonne auszurichten. Im Bündner Safiental ist heute noch erlebbar, wie stark Sonne und Topografie die Siedlungsstrukturen und Einzelbauten geprägt haben. Die einwandernden Walser besiedelten das Hochtal mit seiner kurzen Vegetationsperiode auf der sonnigen Westflanke und machten dort das Land urbar. Die schattige Ostflanke blieb bewaldet. [...] Die typischen Walserhäuser richteten sich konsequent auf die Sonne aus: Die Stube ist gegen Westen orientiert und profitiert auch im Winter von der Sonneneinstrahlung. [...] Die Fenster und Türen sind relativ klein dimensioniert, um den Wärmeverlust in den mit Holz beheizten Räumen zu minimieren. Wenn wir von einer neuen Solarkultur sprechen, muss die Anwendung des Wissens über den Nutzwert der Sonne beim Planen und Bauen wieder eine deutlich stärkere Rolle spielen.»[64] Ähnliche Argumente lassen sich auch in der Begründung eines jungen Bauern finden, der keinen neuen Stall beim Wohnhaus bauen will, sondern die weit voneinander entfernten Ställe nutzt: «Wir haben uns für die umweltfreundliche Art der alten Walser entschieden, denn in der Einfachheit liegt die Wahrheit.»[65] Solche Neuperspektivierung bietet nicht nur Möglichkeiten zur Aktualisierung von über Jahrzehnte tradierten Selbstbildern der Walser als kluge und «wagemutige Pioniere»,[66] sondern ermöglicht auch eine bisher kaum je so explizit gemachte Verbindung zu Fragen des Zukünftigen und des guten Lebens. In diesem Zusammenhang ist die 2023 erfolgte Aufnahme der «Pflege der Walser Kultur» als eine von 29 neuen «lebendigen Traditionen der Schweiz» bemerkenswert, die alle der Fokus auf «ökologische Nachhaltigkeit» und den Stellenwert «traditionellen Wissens» verbindet.[67]

64 Schoeck, Patrick: Für eine neue Solarkultur. In: Heimatschutz/Patrimoine 117/2 (2022), S. 6–8, hier 6.

65 Andrea, Yannick; Hösli, Giorgio (Hg.): Neues Handbuch Alp. Handfestes für Alpleute, Erstaunliches für Zaungäste. Mollis 2005, hier S. 390.

66 Zinsli (Anm. 22), S. 316.

67 Vgl. www.bak.admin.ch/bak/de/home/kulturerbe/immaterielles-kulturerbe-unesco-lebendige-traditionen/liste-der-lebendigen-traditionen-in-der-schweiz/aktualisierung-liste-2023.html, 26. 2. 2024. Eine von den Staaten Schweiz, Frankreich, Italien, Liechtenstein und Österreich koordinierte gemeinsame Eingabe der Walser-Kandidatur ist geplant, vgl. dazu Jahresbericht der Walservereinigung Graubünden 2022, S. 15.

Zum kulturanthropologischen Blick – ein Fazit

Nachdem die Suche nach «kultürlich»-sozialen Elementen als Fluchtpunkt menschlichen Lebens während Jahrzehnten die im weitesten Sinne kulturwissenschaftliche Forschung dominierte, stehen wir heute wohl an einem mehrfachen Wendepunkt. Die in der Walserforschung zwar stets mit angelegte, aber selten explizit gemachte Sichtweise auf alpines Leben im Sinne einer ökologischen Koexistenz erhält damit eine neue Aktualität. Walsersein könnte so auch verstehbar werden als ein Versuch zur Reevaluierung des Zusammenlebens von «Mensch» und «Natur» im gegenwärtigen krisenhaften Anthropozän. Die perpetuierte Hervorhebung von Walseridentitäten würde so greifbar als ein spezifischer Bezug auf situierte Lebensorte, die jenseits ideologischer Heimatbetonungen ein besonderes In-der-Welt-Sein und eine damit verknüpfte Verantwortung für das Lokale denkbar und damit spekulativ in Gegenwart und Zukunft gleichsam überhaupt erst möglich machen. Damit wäre die in den Walsergemeinden artikulierte vage Verbundenheit mit weit entfernt lebenden Menschen und Räumen – über nationale Grenzen von fünf Ländern hinweg – letztlich eine auf spezifische Verortungen in Landschaft, Ökologie und Raum verweisende Praxis. Wenn ich dies so formuliere, dann plädiere ich zugleich für ein Ernstnehmen der grundsätzlichen Vieldeutigkeit kultureller Phänomene. Pierre Bourdieu hat argumentiert, dass soziale Realität uns stets als «besonderer Fall des Möglichen»[68] begegnet, also prinzipiell offen ist, die Welt mithin stets auch anders sein könnte. Mir scheint, damit ist zugleich ein zentrales Argument unserer Disziplin angesprochen, dessen Platz einmal als jener «zwischen Utopie und Empirie»[69] definiert wurde.

Zwischen diesen beiden Polen kommen der Kulturanthropologie als Wissenschaft der verstehenden Kontextualisierung in zweifacher Weise dringliche Aufgaben zu: Eine forschende Auseinandersetzung ist erstens einmal notwendig im Modus der disziplinären Altlast, aus der im Sinne einer reflexiven Beschäftigung eine Verantwortung für heutiges Forschen erwächst. Gerade weil unser kulturwissenschaftliches Wissen nicht im abstrakten Modus «Wahrheit», sondern vielmehr als ein situiertes, nach bestimmten Regeln konstruiertes, mithin also kontextualisiertes und interessegeleitetes Wissen selbst Teil des untersuchten Feldes ist, ist eine privilegierte Aussenposition schlicht nicht zu haben. Die breit verankerte und mittlerweile seit Jahrzehnten betriebene epistemologische Reflexion über die eigene disziplinäre Identität ist letztlich eine Konsequenz daraus. Die prinzipielle Unabgeschlossenheit und eine mögliche Grenzenlosigkeit der kulturanalytischen Untersuchung wiederum – über die Rolf Lindner vor einigen Jahren richtig formuliert hat,

68 Bourdieu, Pierre: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main 1998, hier S. 13, wobei die Formulierung auf Gaston Bachelard zurückgeht.

69 Leimgruber, Walter: Zwischen Utopie und Empirie. Plädoyer für eine gezieltere Nutzung der volkskundlichen Stärken. Impulsreferat für die Schlußdiskussion. In: Löffler, Klara (Hg.): Dazwischen. Zur Spezifik der Empirien in der Volkskunde. Wien 2001, S. 131–138.

sie bedeute eigentlich, «den Gegenstand auf Zeit zu leben»[70] – erfordert zugleich aber stets viel Aushandlungs- und Übersetzungsarbeit.

Zweitens mag es eine Perspektive wie jene der Kulturanthropologie, die meist nicht komplett Unbekanntes in den Blick nimmt, sondern vielmehr fragend, verstehend und erklärend auf (bei genauerem Hinsehen oft nur vermeintlich) Bekanntes und Selbstverständliches schaut, gegenwärtig schwer haben. In Zeiten der härter werdenden gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und der planetarischen Herausforderungen wird der Platz für kritische Interventionen und für das Öffnen von Denkräumen des Anderen zunehmend enger. Gerade angesichts dieser Entwicklungen kommt der Kulturanthropologie eine wichtige Rolle zu im Nachdenken über Fragen der Zukunftsfähigkeit (nicht nur, aber auch) des Alpenraums und aller darin lebenden Wesen. Nur eine hermeneutisch-kontextualisierende, auf der Basis empirischer Beobachtungen argumentierende Disziplin kann die enge Verwobenheit von Praktiken, Dingen, Zeichen, Texten und Menschen oder Mehr-als-Menschen nachvollzieh- und damit lesbar machen.

Ein Gedanke zum Schluss: Richard Weiss hat in seinem berühmt gewordenen Buch «Volkskunde der Schweiz» von 1946 den interessanten Satz formuliert: «Nicht nur stofflich, sondern auch methodisch ist die Volkskunde eine Beziehungswissenschaft.»[71] Damit hat er die themenbezogenen und methodischen Relationen, die vielfältigen Strategien der Grenzziehungen aber auch die theoretischen Bezüge einer immer schon transdisziplinär arbeitenden Disziplin ohne eindeutige Zuständigkeitsbereiche präzis gefasst. Das treffende Diktum der Disziplin als «Beziehungswissenschaft» trifft allerdings nicht nur für die «alte» Volkskunde zu, es verweist vielleicht noch viel mehr auf einen klugen Modus des Denkens wie Forschens einer Disziplin wie der aktuellen Kulturanthropologie. Zugleich wird damit für unsere empirische, verstehend-empathische Wissenschaft aber auch ein – wie ich finde – zwar schlichter, aber ebenso aktueller wie zukunftsfähiger Modus des Seins formuliert.

70 Lindner, Rolf: Vom Wesen der Kulturanalyse. In: Zeitschrift für Volkskunde 99 (2003), S. 177–188, hier S. 186.

71 Weiss, Richard: Volkskunde der Schweiz. Grundriss. Erlenbach, Zürich 1946, hier S. 53. Vgl. weiterführend dazu auch Wietschorke, Jens: Beziehungswissenschaft. Ein Versuch zur volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Epistemologie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 115/3–4 (2012), S. 325–359. Vgl. dazu auch Eggmann, Sabine: Forschen mit «Kultur» – Revisionen und Potenziale. In: Zeitschrift für Volkskunde 110/2 (2014), S. 269–289. Zur Geschichte der Verflechtung der Weiss'schen Konzepte vgl. Kuhn, Konrad J.: Netzwerke, Identitätspolitik und ein Abgrenzungsnarrativ. Zur Wissensgeschichte der Beziehungen zwischen der «völkischen» und der Schweizer Volkskunde. In: Zeitschrift für Volkskunde 113/1 (2017), S. 42–63.

SCHWEIZERISCHES ARCHIV FÜR VOLKSKUNDE / ARCHIVES SUISSES DES TRADITIONS POPULAIRES
120. Jahrgang (2024), Heft 1, S. 27–51, DOI 10.33057/CHRONOS.1785/27-51

Digitalisierung und (De-)Konstruktion

Überlegungen zur Entwicklung eines Prototyps für die digitale Zugänglichmachung des *Atlas der Schweizerischen Volkskunde*

BIRGIT HUBER, MAX FRISCHKNECHT

Abstract
Im Rahmen des Forschungsprojekts «Partizipative Wissenspraktiken in analogen und digitalen Bildarchiven» wird der «Atlas der Schweizerischen Volkskunde» (ASV) mit seinem Quellenmaterial restauriert, umgelagert, erschlossen, digitalisiert und über eine Webseite zugänglich gemacht. Der Beitrag beleuchtet die laufende Forschung der Autor:innen zur Digitalisierung des ASV aus Perspektive der Kulturanthropologie, der Design-Forschung und der Digital Humanities. In interdisziplinärer Zusammenarbeit wird der Prototyp einer Webseite für die digitale Zugänglichmachung des ASV konzipiert und gestaltet. Die digitale Präsentation der historischen ASV-Sammlung (um 1930–1995) verfolgt das Ziel, Wissenspraktiken und -formate in den Fokus zu stellen und so den Kontext und den Prozess der damaligen Forschungen aufzuzeigen. Dies bringt verschiedene Herausforderungen mit sich: Einerseits bei der Digitalisierung der Sammlung, etwa durch deren Umfang und materielle Heterogenität, an der sich die komplexe Art der Wissensgenerierung aufzeigen lässt. Andererseits durch wissenstheoretische Aspekte, etwa dem ASV-Projekt sowie den Sammlungsobjekten inhärente Zeitkontexte, die sich in einem spezifischen Verständnis von ‹Volk› und ‹Raum›, von Objektivität und Wissen(schaftlichkeit) zeigen.
Keywords: digitisation, folklore collections, Atlas of Swiss Folklore, interface design, generative design, knowledge visualization, knowledge anthropology, digital humanities
Digitalisierung, volkskundliche Sammlungen, Atlas der Schweizerischen Volkskunde (ASV), Interface-Design, generative Gestaltung, Wissensvisualisierung, Wissensanthropologie, Digital Humanities

Im Archiv der Empirischen Kulturwissenschaft Schweiz (EKWS; eh. Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde SGV) in Basel schlummert seit Jahren die Sammlung «Atlas der Schweizerischen Volkskunde» (ASV), die das Material des gleichnamigen wissenschaftlichen Forschungsprojekts der damaligen SGV umfasst. Der Ursprung dieses Forschungsprojekts liegt zeitlich etwa in den

1930er-Jahren: Ab 1930 führte die SGV mittels Versands eines rund 1600 Fragen umfassenden Fragebogens eine Datenerhebung durch, um Material für die auf 1934 geplante «1. Internationale Volkskunstausstellung» in Bern zu sammeln.[1] Es handelt sich bei dieser Erhebung um die sogenannte Enquête I. Bereits 1932 war bekannt, dass die Ausstellung 1934 nicht stattfinden würde,[2] zunächst wurde sie auf 1939 verschoben und letztlich fand sie mit Ausbruch des Zweiten Weltkriegs gar nie statt.[3] Doch die SGV plante aus dem gesammelten Material eine bebilderte Publikation anzufertigen, wozu 1934 einer der Hauptinitiatoren der «Enquête I», der Volkskundler Hanns Bächtold-Stäubli, schrieb: «Neben den Bildern werden aber auch kartographische Darstellungen erforderlich sein: bei der verhältnismässig dichten Besetzung unseres Sammlernetzes ist es doch gegeben, dass wir versuchen, Fragen, welche sich zur kartographischen Darstellung eignen, kartenmässig zu verarbeiten, und dass wir auf solche Weise einen schweizerischen Volkskundeatlas schaffen.»[4]

Da die Einsendungen zur «Enquête I» zwar eine grosse Fülle, schliesslich aber doch nicht die erhoffte gleichmässige (geografische) Dichte ergaben, entstand 1936 die Idee, eine zweite Enquête («Atlasenquête» oder «Enquête II») durchzuführen.[5] Doch der Ursprung für einen «Atlas der Schweizerischen Volkskunde» liegt nicht nur in der «Enquête I». Europaweite nationalistische Bestrebungen und eine florierende «Beschäftigung mit räumlich verorteten Kulturformen» beförderten, dass in der Zwischenkriegszeit viele nationale Atlasprojekte initiiert wurden.[6] Im Fall der Schweiz prägten insbesondere die Auseinandersetzungen und personellen Verbindungen mit zwei bereits laufenden Projekten, dem «Atlas der deutschen Volkskunde» (ADV) sowie dem «Sprach- und Sachatlas Italiens und der Südschweiz», die Entstehung des ASV-Projekts.[7] 1937 wurde schliesslich, unter der Leitung von Richard Weiss und Paul Geiger, eine nun ‹lediglich› 150 Fragen umfassende zweite Erhebung gestartet. Die Fragen waren gegliedert in 16 Themenbereiche und behandelten etwa kulinarische Aspekte, lokale Gesetze, Aberglaube, Feierlichkeiten und Veranstaltungen sowie (landwirtschaftliche) Arbeit. Der Fragebogen wurde diesmal nicht verschickt: Rund 10 Mitarbeiter:innen des ASV befragten um die 1200 Personen in circa 400 Gemeinden und Städten der Schweiz, sammelten Unterlagen,

1 Vgl. Escher, Walter: Der Atlas der schweizerischen Volkskunde (ASV). Ein Rückblick. In: Schweizer Volkskunde 80/1 (1990), S. 1–15, hier S. 4, oder o. A.: Sammelt das alte Volkstum! In: Schweizer Volkskunde 20/10–12 (1930), S. 77–80.

2 Vgl. Bächtold-Stäubli, Hanns: 4. Enquête über die Schweiz. Volkskunde. Jahresbericht für 1932. In: Schweizer Volkskunde 23/3–4 (1933), S. 33–38, hier S. 36.

3 Vgl. Escher (Anm. 1), S. 5.

4 Bächtold-Stäubli, Hanns: Enquête über die Schweizerische Volkskunde. In: Schewe, Harry (Hg.): Volkss kundliche Gaben. John Meier. Zum siebzigsten Geburtstage dargebracht. Berlin, Leipzig 1934, S. 9–15, hier S. 14.

5 Vgl. Weiss, Richard: Einführung in den Atlas der Schweizerischen Volkskunde, Basel 1950, S. 15 f.

6 Vgl. Leimgruber, Walter: Volkskunde/Kulturanthropologie. In: Kulturgeschichte in der Schweiz – eine historiografische Skizze. Traverse 19/1 (2012), S. 119–147, hier S. 123.

7 Vgl. zum Beispiel Weiss (Anm. 5), S. 16; Schmoll, Friedemann: Die Vermessung der Kultur. Der «Atlas der deutschen Volkskunde» und die Deutsche Forschungsgemeinschaft 1928–1980. Stuttgart 2009, unter anderem S. 15.

aber auch Gegenstände und fertigten Fotografien und Zeichnungen an.[8] Pro Ort standen ihnen dafür drei bezahlte Arbeitstage zur Verfügung.[9] Trotz Ausbruch des Zweiten Weltkriegs und dem damit verbundenen militärischen Aktivdienst in der Schweiz gelang es, die Datensammlung bis 1943 abzuschliessen.[10] Im Anschluss erfolgte eine thematische und kartografische Auswertung dieses gesammelten Materials durch Weiss und Geiger sowie bald auch durch Elsbeth Liebl, Walter Escher und Arnold Niederer.[11] Bis 1946 lagen bereits ungefähr 100 Kartenentwürfe[12] vor, erste «Lieferungen» mit Atlaskarten und Kommentartexten wurden dann ab 1950 veröffentlicht.[13] Von 1950 bis 1988 wurden letztlich 292 thematische Atlaskarten und je zugehörige Kommentartexte publiziert.

Ziel des ASV-Projekts war unter anderem, so Weiss in seiner Einführung zum Atlas der Schweizerischen Volkskunde 1950, «eine umfassende volkskundliche Inventaraufnahme», «mit einer neuen Methode der Stoffsammlung und der Stoffdarbietung und mit der Verheissung neuartiger wissenschaftlicher Ergebnisse» wie etwa zu der von ihm als «Wo-Frage der Volkskunde» benannten Frage der räumlichen Verbreitung von «volkstümlicher Kultur».[14]

Heute zeugen über 90 000 Objekte (darunter Karteikarten, Fotografien und Zeichnungen, Feldnotizen, Arbeitsverträge und Korrespondenzen), archiviert im Archiv der EKWS, von einem Atlasvorhaben, das zwar ähnlich wie in anderen Ländern Europas Anfang des 20. Jahrhunderts begann, ungleich der meisten aber mit der Publikation der letzten Atlaskarten und Kommentare 1988 und einem Registerband 1995 auch tatsächlich abgeschlossen wurde.[15] Bisherige Publikationen zum ASV seit dessen Projektende befassen sich vor allem mit dem ASV als Gesamtprojekt; seiner Einbettung in einen historischen Kontext der Schweiz im 20. Jahrhundert, seinem Volkskultur-Begriff sowie seiner Rolle und Akteure im Zusammenhang mit der volkskundlichen Fachgeschichte und deren

8 Vgl. Weiss (Anm. 5), S. 31–68; Escher (Anm. 1), S. 11; Anmerkung der Autor:innen: Mit einer Ausnahme befindet sich keiner der gesammelten Gegenstände (zum Beispiel Spielkarten oder Holzspielzeuge) mehr im EKWS-Archiv.

9 Vgl. Weiss, Richard: Atlas der schweizerischen Volkskunde. Die bisherigen Erfahrungen der Exploratoo ren. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 38/1 (1940), S. 105–118, hier S. 110.

10 Vgl. Weiss (Anm. 5), S. 81.

11 Elsbeth Liebl (ab 1943), Walter Escher (etwa ab den 1940er-Jahren) und Arnold Niederer (ab 1965). Paul Geiger (bis zu seinem Tod 1952) und Richard Weiss (bis zu seinem Tod 1962).

12 Vgl. Geiger, Paul; Weiss, Richard: Aus dem Atlas der schweizerischen Volkskunde. In: Separatdruck in Schweizerisches Archiv für Volkskunde 43 (1946), S. 221–271, hier S. 221 f.

13 Ursprünglich teilten sich Paul Geiger und Richard Weiss die Bearbeitung der Fragen auf, wobei Weiss mehrheitlich die Sachfragen aus dem ersten Teil des Fragebogens und Geiger mehrheitlich den zweiten Teil mit Brauchtumsfragen bearbeiten sollte. Für die genaue Aufteilung siehe Weiss (Anm. 5), S. 27. In personellem Wechsel sollten dann tranchenweise Publikationen (Lieferungen zu Teil I und Teil II) erscheinen. Mehr dazu Escher (Anm. 1), S. 11–14.

14 Vgl. Weiss (Anm. 5), S. 16, zur «Wo-Frage» S. 1 f.

15 Vgl. Eggmann, Sabine; Müske, Johannes: ‹Kulturerbe› im Dienst gesellschaftlicher Modernisierung und Differenzsetzung. ‹Volksmedizin› und ‹Volkskultur› im Archiv der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 110/2 (2014), S. 148–165, hier S. 153. Zur Übersicht der Atlasprojekte in Europa vgl. Bromberger, Christian; Dossetto, Danielle; Schippers, Thomas: L'Ethnocartographie en Europe. Inventaire provisoire des documents, programmes et projects cartographiques européens. Aix-en-Provence 1985.

Verhältnis zur «Geistigen Landesverteidigung», dem Nationalsozialismus[16] und dem «Atlas der deutschen Volkskunde»,[17] oder sie beschäftigen sich mit Weiss' These zur «‹Brünig-Napf-Reuss-Linie› als Kulturgrenze zwischen der Ost- und der Westschweiz».[18] Dabei, so scheint es, richtet sich der Blick weniger auf das umfangreiche ASV-Quellenmaterial, vielmehr liegt der Fokus auf den publizierten Karten und Kommentarbänden als Gesamtwerk, den Biografien und Publikationen von Richard Weiss und Paul Geiger sowie auf archivalischen Quellen aus dem Gesellschaftsarchiv der SGV/EKWS.[19] Die schiere Masse an Sammlungsobjekten hingegen hat wohl kaum ihre Nutzung und detaillierte Sichtung gefördert. Eine gelungene digitale Zugänglichmachung mit erleichterter Durchsuch- und Auswertbarkeit kann hier neue Möglichkeiten schaffen. Die Art und Weise, wie der ASV digital zugänglich gemacht werden soll, wird geleitet von der Auffassung, dass das Potenzial von volkskundlichen Sammlungen in ihrer Nutzung für wissensanthropologische und -geschichtliche Fragestellungen liegt, wie dies etwa die Kulturwissenschaftler:innen Lioba Keller-Drescher und Konrad Kuhn beschreiben.[20]

Von 2021 bis 2025 wird die Sammlung im Rahmen des SNF-Sinergia-Forschungsprojekts «Partizipative Wissenspraktiken in analogen und digitalen Bildarchiven» (PIA)[21] als eine von drei Sammlungen bearbeitet, digitalisiert und

16 Vgl. etwa Eggmann/Müske (Anm. 15); Frei, Alban: Ein «Dokument des geistigen Selbstbehauptungswillens der Schweiz». Der Atlas der schweizerischen Volkskunde und die Nationalisierung der Volkskunde in der Schweiz. In: Schürch, Franziska; Eggmann, Sabine; Risi, Marius (Hg.): Vereintes Wissen. Die Volkskunde und ihre gesellschaftliche Verankerung. Ein Buch zum 100. Geburtstag der Sektion Basel der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde (Culture 4). Münster 2010, S. 133–145; Kuhn, Konrad J.: Netzwerke, Identitätspolitik und ein Abgrenzungsnarrativ. Zur Wissensgeschichte der Beziehungen zwischen der ‹völkischen› und der Schweizer Volkskunde. In: Zeitschrift für Volkskunde 113/1 (2017), S. 42–63.

17 Vgl. etwa Schmoll, Friedemann: Richard Weiss. Skizzen zum internationalen Wirken des Schweizer Volkskundlers. In: Gyr, Ueli (Hg.): Themenheft Richard Weiss. Schweizerisches Archiv für Volkskunde 105/1 (2009), S. 15–32; Rolshoven, Johanna: Zwischen den Dingen: der Raum. Das dynamische Raumverständnis der empirischen Kulturwissenschaft. In: Niederhauser, Rebecca; von Holzen, Aleta-Amirée (Hg.): Under Construction. Räume im kulturwissenschaftlichen Fokus. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 108/2 (2012), S. 156–169; Wietschorke, Jens: Volkskultur im Planquadrat. Eine wissensgeschichtliche Skizze zur Kartierung als sozialer Praxis. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 12/1 (2018), S. 45–56.

18 Vgl. etwa Burckhardt-Seebass, Christine: ‹Brünig-Napf-Reuss-Linie› oder ‹Röstigraben›: das Konzept des ASV und die kulturellen und sprachlichen Grenzen in der gegenwärtigen Schweiz. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 30 (1993), S. 15–26; Hermann, Michael; Leuthold, Heiri: Atlas der politischen Landschaften. Ein weltanschauliches Porträt der Schweiz. Zürich 2003, S. 50 f.

19 Als Ausnahme zu erwähnen ist das Projekt «Wissensordnungen und die Erforschung der immateriellen Volkskultur: Das Archiv der SGV» das 2012 als Teilprojekt des SNF-Sinergia-Forschungsprojekts «Intangible Cultural Heritage: The Midas Touch?» am Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Universität Basel stattfand und in dessen Rahmen der ASV mit dem gesamten Archivmaterial untersucht wurde.

20 Vgl. Keller-Drescher, Lioba: Sammlungen als Handlungen verstehen. Die württembergische Landesstelle für Volkskunde als Beispiel. In: Bauer, Katrin; Hänel, Dagmar; Lessmann, Thomas (Hg.): Alltag sammeln. Perspektiven und Potentiale volkskundlicher Sammlungsbestände. Münster und New York 2020, S. 65–76, hier S. 68; Vgl. Kuhn, Konrad J.: Dynamik in der Archivschachtel: Potentiale einer Wissensgeschichte volkskundlicher Sammlungen. In: Bauer, Katrin; Hänel, Dagmar; Lessmann, Thomas (Hg.): Alltag sammeln. Perspektiven und Potentiale volkskundlicher Sammlungsbestände. Münster und New York 2020, S. 101–118, hier S. 116 f.

21 Als ein Teil des PIA-Forschungsprojekts stehen wir in regem Austausch mit den weiteren Projektmitt arbeiter:innen, diskutieren und testen Ideen gemeinsam. Die Digitalisierung und Online-Zugänglich-

online zugänglich gemacht. Kernziel des interdisziplinären PIA-Projekts ist es, das (digitale) Archiv zu einem lebendigen Ort der Wissensgenerierung, Wissensspeicherung und Wissensvermittlung zu machen, also eine breite Nutzung durch unterschiedliche Interessengruppen zu ermöglichen. Dies, indem am Beispiel der drei historischen Sammlungen aus dem EKWS-Archiv die Phasen des analogen und digitalen Archivs aus wissensanthropologischer, technischer und kommunikativer Perspektive erforscht und digitale Werkzeuge, die das Kontextualisieren, Verknüpfen und Kontrastieren von Materialien unterstützen, entwickelt werden.[22] Im PIA-Projekt werden Ansätze entwickelt, um partizipative Wissenspraktiken in Online-Archiven zu testen, wobei Schwerpunkte auf der Exploration, Nutzung und Bearbeitung sowie auf dem Teilen von digitalen Objekten liegen.[23] Die ASV-Sammlung wurde für die Bearbeitung im PIA-Projekt ausgewählt, da sie als wissenschaftliches Langzeitprojekt – neben einem Familiennachlass[24] und dem Nachlass eines Berufsfotografen[25] – eine andere Perspektive auf die (Erforschung der) Herstellung, Speicherung und Vermittlung von Wissen in analogen und digitalen Archiven ermöglicht.[26] Durch eine wissensanthropologische Perspektive auf die historischen ASV-Objekte soll die Materialisierung von Wissen, seine Zirkulationen, Transfers und Übersetzungen und die damit verbundenen Akteur:innen und Wissenspraktiken untersucht und ein solcher Zugang (zumindest partiell) zukünftigen Nutzer:innen digital angeboten werden. Es liegt also ein Fokus darauf, wie das komplexe ASV-Projekt mit seiner spezifischen Art der Wissensgenerierung über seine unterschiedlichen Sammlungsobjekte digital dargestellt und nachvollziehbar gemacht werden kann. Daran arbeiten wir, die Autor:innen dieses Artikels, mit, indem wir in interdisziplinärer Zusammenarbeit den Prototyp einer Webseite entwickeln, die den ASV digital zugänglich machen wird. Der vorliegende Beitrag gibt einen Einblick in die laufende Forschungsarbeit, wobei Herausforderungen diskutiert werden und der Konzeptions- und Gestaltungsprozess des Prototyps beleuchtet wird.

In einem ersten Abschnitt legen wir den Fokus auf den Prozess der Digitalisierung und die damit verbundenen Herausforderungen. Diese liegen vor allem

machung des ASV ist ein grosses Unterfangen, an dem zahlreiche Projektmitarbeiter:innen tatkräftig beteiligt sind. Wir möchten uns bei Regula Anklin, Laura Citaku, Murielle Cornut, Adrian Demleitner, Ulrike Felsing, Simone Flubacher, Fabian Frei, Miriam Kull, Walter Leimgruber, Fabienne Lüthi, Nicole Peduzzi, Julien Raemy, Chris Rohrer, Andrea Sauter, Daniel Schoeneck, Florian Spiess, Alexandra Tschakert (alphabetische Reihenfolge) herzlich bedanken, denn ohne sie wären auch unsere Forschungen, so wie wir sie hier vorgestellt haben, nicht möglich.

22 Vgl. Projektwebsite des PIA-Projekts, https://about.participatory-archives.ch/de, 14. 9. 2023.

23 Vgl. Participatory Knowledge Practices in Analogue and Digital Image Archives (PIA). Forschungss schwerpunkte des Seminars für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie Basel, https://kulturwissenschaft.philhist.unibas.ch/de/forschung/museum-erinnerungs-und-erzaehlforschung/standardtitel-1-1, 11. 12. 2023.

24 Es handelt sich dabei um die Sammlung «Familie Kreis», https://www.ekws.ch/de/archiv/sammlungen/SGV_10, 17 .7 .2024.

25 Es handelt sich dabei um die Sammlung «Ernst Brunner», https://www.ekws.ch/de/archiv/sammlungen/SGV_12, 17. 7. 2024..

26 Vgl. Projektantrag «Participatory Knowledge Practices in Analogue and Digital Image Archives», unpubliziert, 2020, S. 3.

in der Heterogenität der Sammlungsobjekte, ihrer schieren Menge und, damit zusammenhängend, dem immensen Aufwand für die Digitalisierung. Unter «Digitalisierung» verstehen wir dabei das Anfertigen von Digitalisaten, also digitalen Reprofotografien der vielgestaltigen Sammlungsobjekte, genauso wie die digitale Vermittlung dieser in ihren jeweiligen (Sammlungs-)Kontexten, inklusiv der dafür notwendigen Metadaten und zugrundeliegenden Datenbanksystemen. In einem zweiten Teil diskutieren wir wissenstheoretische Herausforderungen, welche die Digitalisierung des ASV mit sich bringt. Dabei geht es einerseits um die territoriale Festschreibung von Kultur, respektive ‹Volkskultur›, wie sie volkskundlichen Atlasprojekten innewohnt, andererseits auch um deren Suggestion von Wissenschaftlichkeit, beziehungsweise den Kartenvisualisierungen inhärente, objektivierende und nivellierende Tendenzen, beides Aspekte die aus heutiger Perspektive problematisch sind und eine kritische Betrachtung benötigen. Im dritten Abschnitt thematisieren wir, wie die gestalterische Konzeption des Prototyps diesen formalen, strukturellen und kulturtheoretischen Herausforderungen begegnet. Es wird erläutert, weshalb die Generative Gestaltung, eine Entwurfsmethode die etwa im Kommunikations- und Produktdesign Verwendung findet, als zielführend für eine interdisziplinäre Zusammenarbeit und digitale (De-)Konstruktion des ASV erachtet wird. In einer abschliessenden Diskussion reflektieren wir den aktuellen Stand der Umsetzung und umreissen anstehende Arbeitsschritte sowie bereits jetzt bekannte oder erwartbare (Verbesserungs-)Potenziale.

Herausforderungen der Digitalisierung: Masse, Heterogenität und Metadaten

Um die zu Beginn des PIA-Projekts nur analog vorliegende ASV-Sammlung überhaupt digital zugänglich machen zu können, bedarf es zahlreicher Arbeitsschritte: Umlagerung, Restaurierung, Digitalisierung und Erschliessung folgten auf Vorarbeiten wie Bestandssichtung und Zustandsanalysen, Projekt- und Zeitplanung sowie Fördermittelbeschaffung, wobei sich diese ‹Vorarbeiten› immer wieder in die darauffolgende Bearbeitungsphase einschleichen, wenn etwa finanzielle und zeitliche Ressourcen an die effektiven Erfahrungen und Möglichkeiten angepasst werden müssen und umgekehrt. Als Chance und Herausforderung im PIA-Forschungsprojekt kommt hinzu, dass die Konzeption der digitalen Zugänglichmachung der Sammlung nicht auf Basis bereits vorhandener Digitalisate und Metadaten geschieht, sondern der Bearbeitungs- und Digitalisierungsprozess parallel zum Konzeptionsprozess des Prototyps läuft. Es wird eine massgeschneiderte und auf Wissenspraktiken und -formate fokussierende digitale Vermittlung angestrebt, in stetem Austausch mit und in steter Abhängigkeit zu den Fortschritten im parallel stattfindenden Digitalisierungsprozess. Dies ermöglicht einerseits eine laufende Reflexion des Bearbeitungs- und Digitalisierungsprozesses sowie die Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse des konzipierten Prototyps (beispielsweise bezüglich der Metadatenerschliessung). Andererseits bringt dies aber auch ein

konstantes Spekulieren auf noch herzustellende Digitalisate und Metadaten mit sich, ferner ein stetiges Anpassen und Justieren der Visualisierungskonzepte an die Realitäten aus dem Bearbeitungs- und Digitalisierungsprozess (etwa wegen von der Planung abweichenden Zeitaufwände und Kosten oder aufgrund von Verzögerungen durch eine zeitgleich stattfindende Datenbankmigration).

Welche Sammlungsobjekte im Zeitraum 2021–2025 digitalisiert werden, soll nun genauer erläutert werden. Den Schätzungen zufolge geht es um die Bearbeitung von circa 90 000 Objekten unterschiedlicher Materialität und Quellengattung. Öffentlich bekannt ist bisher vor allem das von 1950–1988 in 17 Lieferungen publizierte Endprodukt, der «Atlas der Schweizerischen Volkskunde» mit insgesamt 292 Atlaskarten und je zugehörigen Kommentartexten, sowie ein 1995 publizierter Registerband, der als eine Art Inhaltsverzeichnis dient. Doch im Archiv befindet sich weiteres Material, das bisher – über die damaligen ASV-Arbeiten hinaus – kaum publiziert wurde und folglich der Öffentlichkeit im Wesentlichen unbekannt ist.[27] Es handelt sich dabei um Sammlungsobjekte aus der Projektkonzeption und der Datenerhebung, Material also, das die Grundlage für die ASV-Publikationen darstellt. Im Gesellschaftsarchiv der SGV/EKWS befinden sich etwa Sitzungsprotokolle, Finanzierungsanträge, diverse Korrespondenzen zum Projekt, Unterlagen zur Konzeption des Fragebogens und des Ortsnetzes, Anstellungsdokumente zu den Mitarbeiter:innen der Datenerhebung sowie gesammelte Pressemitteilungen und Publikationen. Weiter befinden sich im allgemeinen Archiv der EKWS neben Materialien einer ASV-Probebefragung von 1937 die Sammlungsobjekte aus der Phase der effektiven Datenerhebung (1937–1942). Dabei handelt es sich zum Beispiel um circa 50 Ringhefte mit Aufnahmenotizen aus den Ortschaften (meist stenografiert) und deren Reinschrift auf rund 80 000 Karteikarten, die nach Fragenummer getrennt und nach Ortsnummer sortiert in einem Zettelkatalog abgelegt sind. Zudem existieren etwa 3400 Fotografien, Zeichnungen und Drucke, die vor Ort angefertigt oder gesammelt wurden, sowie rund 400 sogenannte Gesprächsprotokolle, in denen Angaben zur Aufnahmesituation und den befragten Personen festgehalten wurden.

Aus wissensanthropologischer Perspektive sind nicht nur die Publikationen von Interesse, sondern das ganze Material, das im Prozess der Wissensgenerierung entstanden ist. In diesem Material finden sich zahlreiche Hinweise zur damaligen Vorgehensweise, bezüglich des Erhebens, Tradierens, Auswertens und Verarbeitens von ‹Wissen›. Dabei geht es im Kontext des ASV konkret um Aushandlungen von Wissen über kulturelle Praktiken und Werte, also um stark im kulturellen und historischen Kontext verortetes und positioniertes Wissen.

Im Material finden sich auch Angaben aus dem Feld, zu den befragten Personen und ihren Antworten – stets verfasst aus der Perspektive der mit der Datenerhebung

27 Ausnahmen bilden etwa Escher (Anm. 1), S. 7 (Abbildung Auszug Probebefragung), S. 12 (Abbildung Auszug Feldnotizen), S. 13 (Abbildung Karteikarte); Kuhn, Konrad J.: Die dunkle Seite des Kulturerbes. Grenzziehungen und Ausschlussmechanismen in Bräuchen und Ritualen. In: Picard, Jacques; Chakkalakal, Silvy; Andris, Silke: Grenzen aus kulturwissenschaftlichen Perspektiven, Berlin 2016, S. 85–102, hier S. 90 (Abbildung Zeichnung) und S. 91 (Abbildung Fotografie).

beauftragten Mitarbeiter:innen. Über diese, damals «Exploratoren» genannt (wobei auch Exploratorinnen engagiert wurden), erfahren wir mehr in ihren Berichten, in Briefen und Anstellungsdokumenten. Die Sammlung birgt also zahlreiche Informationen zu den beteiligten Akteur:innen und dem spezifischen Wissensmilieu des damaligen Atlasprojekts. Die daraus abgeleitete, im wissensanthropologischen Interesse begründete Notwendigkeit einer umfassenden Digitalisierung birgt die Grundlage der Herausforderungen bei der Digitalisierung der ASV-Sammlung: die schiere Menge und Heterogenität der Sammlungsobjekte.

Eine Anfertigung digitaler Reprofotografien aller 90 000 Objekte würde sich in enormen Kosten und Datenmengen auswirken.[28] Sollte zu Beginn des PIA-Projekts neben einer konservatorisch-begründeten Materialauswahl nur exemplarisch gearbeitet werden, ermöglichte der Erwerb eines Dokumentenscanners im Projektverlauf eine pragmatische Lösung für die Digitalisierung schriftlicher Quellen wie beispielsweise für die rund 80 000 Karteikarten oder die circa 2500 Seiten Kommentartext. Gleichwohl ist weiterhin eine Selektion notwendig und gewisse Dokumenttypen – etwa aus dem Gesellschaftsarchiv – können nur exemplarisch digitalisiert werden. Eine weitere Herausforderung stellt der Umfang der Metadatenerfassung dar: Eine detaillierte Erschliessung aller 90 000 Objekte ist schlicht zu zeitaufwendig und teuer. Eine effiziente Erschliessung war betreffend all jene Metadaten möglich, die auf den gesamten Sammlungsbestand oder auf grössere Konvolute daraus zutreffen, also beispielsweise die Sammlungszugehörigkeit oder die Datierung aller Objekte aus einer konkreten Projektphase des ASV. Neben einem Abgleich mit dem Erschliessungsstandard des EKWS-Archivs war eine zentrale Frage: Welche Metadaten müssen zwingend erfasst werden, um den angedachten Prototyp der Webseite umsetzen zu können? Die Prozesse der Digitalisierung und Erschliessung der Objekte sowie der Entwicklung des Prototyps beeinflussten sich wechselseitig: Für bestimmte Designs und Funktionalitäten sind bestimmte Digitalisate und Metadaten wichtiger als andere und umgekehrt. Folglich war hier ein reger Austausch mit allen Projektbeteiligten notwendig.

Für eine kleine Auswahl von neun ASV-Karten (z. B. Abb. 1) führten wir eine komplette digitale Erschliessung in einem eigens dafür entwickelten Prototyp, dem «PIA Mapping Prototype» (Abb. 2), durch. Dazu wurden die im Falle der ausgewählten Karten von Richard Weiss entwickelten Zeichen digital nachgezeichnet, die Legenden erfasst und mithilfe des «PIA Mapping Prototype» die jeweils rund 400 Orte der Datenerhebung mit den passenden Zeichen und Legenden verknüpft. So wurden die analogen ASV-Karten digital nachgebaut. Zusätzlich wurden für ausgewählte Karten und Orte zugehörige Sammlungsobjekte (etwa Karteikarten oder Gesprächsprotokolle) verknüpft.

Von dieser Herangehensweise erhofften wir uns neben einer erleichterten Lesbarkeit der ASV-Karten eine Möglichkeit, das digitalisierte Quellenmaterial des ASV über die Karte zu strukturieren, zu visualisieren und zugänglich zu machen,

28 Die EKWS arbeitet für die Digitalisierung (Reprofotografie) mit dem Digital Humanities Lab der Universität Basel zusammen.

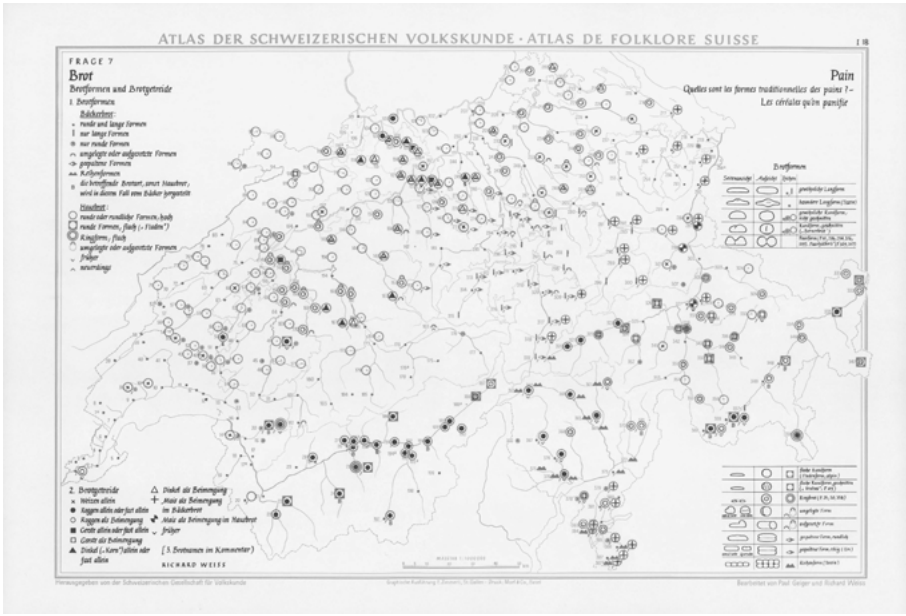

Abb. 1: Die Atlaskarte Nummer 18 zum Thema «Brot – Brotformen und Brotgetreide». Die Legenden zur Erklärung der Zeichenschlüssel befinden sich in den vier Ecken der Karte.

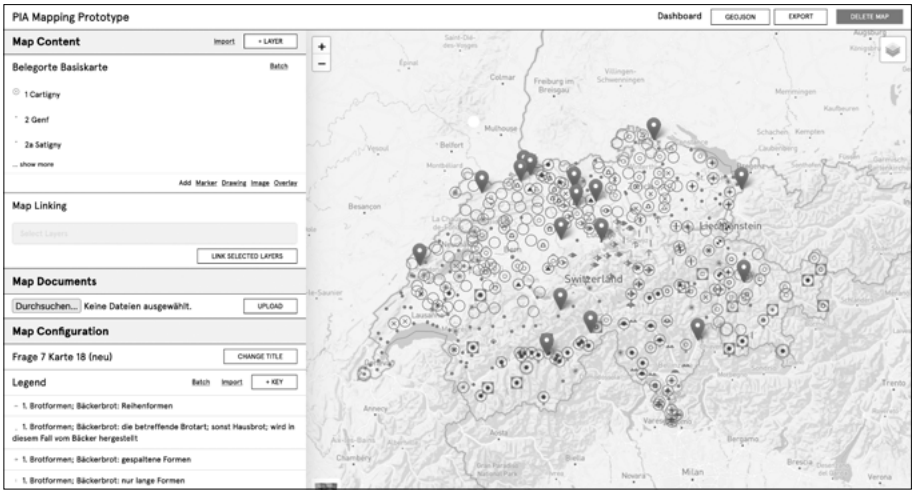

Abb. 2: Der «PIA Mapping Prototype», der für die Erfassung und Verknüpfung der Karten benutzt wurde (Programmierung: Adrian Demleitner, Icons: Daniel Schoeneck).

mit dem Ziel, die ASV-Karten zu kontextualisieren. Richard Weiss beschrieb die ASV-Karten als Forschungskarten, welche «Punkt für Punkt», also Ort für Ort, gelesen werden sollten: «Jedes Zeichen erhebt den Anspruch, stoff- und ortsgetreues Quellenmaterial zu bieten.»[29] In der digitalen Umsetzung sollte eine Lösung gefunden werden, wie einerseits dieses Quellenmaterial zugänglich gemacht und direkt in der spezifischen Karte verknüpft werden kann und die andererseits den Prozess des Kartierens thematisiert. Ziel war also eine Umsetzung entlang einer wissensanthropologischen Herangehensweise an das Material nach dem Kulturwissenschaftler Jens Wietschorke, die auf die «Produktion und Kommunikation von Wissen mittels Karten» fokussiert: «Von Interesse sind dann nicht mehr nur Rhetorik und Aussagen der Karte, sondern vielmehr all die Handlungen, die die Wissensproduktion, Wissensformatierung und Wissenszirkulation konstituieren und begleiten.»[30]

Neben der Strukturierung der immensen Materialmenge lag die Hoffnung der beschriebenen Vorgehensweise also auch in einer erhöhten Sichtbarkeit für die Entstehungsprozesse der Atlaskarten beziehungsweise deren Aussagen. Nutzer:innen sollten ausgehend vom Endprodukt – der ASV-Karten und Kommentare – in umgekehrter Chronologie durch die Ebenen der Wissensproduktion zurück bis zur Interviewsituation navigieren können. Auch diese Idee war inspiriert von Wietschorke, und zwar von seiner Beschreibung eines «Parcours durch die Wissensformate» in Bezug auf die Wissensgenerierung im ADV: «Wie werden einzelne Aussagen zu Belegen, Belege zu räumlichen Befunden, räumliche Befunde zu Kartenbildern und Kartenbilder zu historisch-politischen Argumenten? Welchen Parcours durch die Wissensformate legten also der Adventskranz oder die Formen bäuerlichen Erbrechts zurück, bis man anhand der fertigen Karten Aussagen über ihre ‹Verbreitungsgebiete› treffen konnte?»[31] Offenkundig war jedoch bald auch, dass die Visualisierung und Umsetzung im Prototyp vor allem ein Angebot für Nutzer:innen schafft, welches die kritische Betrachtung, Analyse und Auswertung des Materials unterstützt und keines, welches diese vorwegnimmt.

Hochrechnungen des Arbeitsaufwandes allein für die detaillierte Erschliessung der Zeichen, Legenden und Karten ergaben einen immensen Arbeitsaufwand, der die vorhandenen Ressourcen sprengte. Auf Basis dieser ersten Erfahrungen wurde daher eine alternative Vorgehensweise entwickelt, die das zeichengenaue digitale Nachbauen der ASV-Karten auslässt: Digitalisate aller ASV-Karten, Kommentare und der ausgewählten weiteren Sammlungsobjekte wurden hergestellt und diese im Minimum mit Frage- und Ortsnummer erschlossen, um so über diese historische Sammlungsstruktur verknüpft und visualisiert werden zu können. Ein Fokus lag also auf der Erschliessung der Sammlungsstruktur und jenen Organisationslogiken, die das Material auch im Analogen geordnet haben: Einer Sortierung entlang des 150 Fragen umfassenden, nummerierten Fragekatalogs sowie der ebenfalls

29 Weiss (Anm. 5), S. 93.

30 Wietschorke (Anm. 17), S. 46 (mit Verweis auf Holtorf, Christian: Zur Wissensgeschichte von Geografie und Kartografie. Einleitung. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 40/1 (2017), S. 7–16).

31 Ebd., S. 48.

nummerierten Orte, an denen die ASV-Datenerhebung durchgeführt wurde (in der damaligen Bezeichnung «Belegorte» genannt). Hierfür wurden neue ASV-spezifische Metadatenkategorien entwickelt. Da es für Materialien, die während der Datenerhebung entstanden, relativ klare Urheber:innen je Aufnahmeort gibt, konnten auch diese Metadaten erfasst werden. Zudem wurden die historischen Aufbewahrungen und Positionierungen der Objekte in Zettelkästen, Schachteln und Umschlägen erschlossen sowie «Materialität/Technik» und «Grösse/Format» erfasst. Je nach vorhandenen Ressourcen werden daraufhin in einer zweiten Erschliessungsrunde anhand der Digitalisate Titel vergeben und handschriftliche Anmerkungen transkribiert sowie Kategorien wie «Datierung» und «Ort» präzisiert.[32]

Wissenstheoretische Herausforderungen: ‹Volkskultur›, «objektive Tatbestände» und Kartografie

Ein Tagungsband von 2014, der sich mit Strategien der Digitalisierung kultureller Archive beschäftigt, beginnt mit den einleitenden Worten: «Die digitale Bereitstellung von Archiv- und Museumsgut steckt noch in den Kinderschuhen.»[33] Seit den 2000er-Jahren erfolgt die Digitalisierung von Archiv- und Sammlungsbeständen, mittlerweile haben doch einige Sprösslinge das Erwachsenenalter erreicht. War der wissenschaftliche Diskurs um die Digitalisierung von historischen Sammlungsbeständen lange von Debatten über Vorgehensweisen und in die Digitalisierung gesetzte Hoffnungen geprägt, sind in den letzten Jahren weitere Aspekte hinzugekommen: Mit zahlreichen abgeschlossenen Digitalisierungsprojekten als (potenzielle) ‹Untersuchungsfelder› folgten Forschungen über die effektive Erfüllung von Hoffnungen und Versprechen der Digitalisierung, etwa über Diskrepanzen zwischen Theorie und Praxis,[34] über den Einfluss von Digitalisierungsprozessen auf historische (Foto-)Bestände,[35] darüber wie die Digitalisierung volkskundlicher Sammlungen problematische Begriffe und Konzepte,[36] aber auch frühere Verständnisse von Wissenschaftlichkeit, Objektivität und Erzeugung von

32 Darüber hinaus sollen im Rahmen des PIA-Projekts unterstützend zur manuellen Erschliessungsarbeit bildanalytische Verfahren der künstlichen Intelligenz (KI) eingesetzt werden, indem beispielsweise die automatisierte Suche nach einfachen Bildattributen ermöglicht wird. Zur Verwendung von KI im PIA-Projekt, siehe Projektwebsite (Anm. 22).

33 Schmitt, Christoph: Einleitung. In: Corpora Ethnographica Online. Strategien der Digitalisierung kultureller Archive und ihrer Präsentation im Internet. Münster, New York 2014, S. 9–17, hier S. 13.

34 Vgl. etwa Hahn, Hans Peter et al. (Hg.): Digitalisierung ethnologischer Sammlungen. Perspektiven aus Theorie und Praxis. Bielefeld 2021.

35 Vgl. etwa Melone, Mirco: Zwischen Bilderlast und Bilderschatz. Pressefotografie und Bildarchive im Zeitalter der Digitalisierung. Paderborn 2018; Bolenz, Eckhard; Franken, Lina; Hänel, Dagmar (Hg.): Wenn das Erbe in die Wolke kommt. Digitalisierung und kulturelles Erbe. Essen 2015.

36 Vgl. Keller-Drescher (Anm. 20), S. 65–76; Schneider, Franka: Räume auf Papier. Wie Inventarbücher und Karteikarten Region in volkskundlichen Sammlungen anwesend machen. In: Georget, Jean Louis et al. (Hg): Wissensmedien des Raums. Interdisziplinäre Perspektiven. Zürcher Beiträge zur Alltagskultur, Band 23. Zürich 2020, S. 163–184, hier S. 177.

Evidenz[37] auf digitale Plattformen bringt. Dabei rät etwa Keller-Drescher davon ab, volkskundliche Sammlungen schlicht zu reprofotografieren und unkommentiert online zur Verfügung zu stellen: «Die Materialien alleine sichtbar zu machen über Digitalisierung und Onlineplattformen, erscheint mir zu oberflächlich. Sie brauchen wissenschaftliche Begleitung, um sie zu verstehen, vor Missverständnissen zu schützen und um sie möglicherweise als einen Impuls für weitere kollaborative Wissenshandlungsformen zu verstehen.»[38] Auch wenn vielleicht keine Stimme aktiv das Gegenteil fordert, beschreibt Keller-Drescher doch das, was sehr häufig geschah respektive immer noch geschieht: Digitalisate werden über öffentlich zugängliche Online-Datenbanken zur Verfügung gestellt, was nicht gleichbedeutend ist mit einer ‹eingebetteten› Zugänglichmachung, die historische Kontexte und kulturelle Bedeutungen einer Sammlung mittransportiert.[39] Dass auch eine (visuell) unkommentierte digitale Zugänglichmachung des ASV problematisch ist, liegt einerseits an einem dem ASV-Projekt und seinen Sammlungsobjekten inhärenten Zeitkontext, der sich etwa in einem spezifischen Verständnis von ‹Volk› und ‹Raum›, von Objektivität und Wissen(schaftlichkeit) zeigt, sowie andererseits in den objektivierenden und nivellierenden Tendenzen der publizierten Endprodukte, der ASV-Karten.

Die Herstellung der ASV-Karten mit dem Ende der 1940er-Jahre formulierten Ziel der Darstellung des schweizerischen «Kulturraumes» und seiner «Gliederungen»[40] muss im grösseren Kontext fachlicher Diskurse dieser Zeit gesehen werden. Einerseits hatte das in der Schweiz noch junge Fach «Volkskunde» durch die «Geistige Landesverteidigung» die Möglichkeit, «sich über die ethnografische Erforschung der ‹eigenen Volkskultur› und der ‹kulturellen Vielfalt› universitär zu etablieren und identitätspolitisch zu positionieren», so Kuhn.[41] Andererseits, so die Kulturanthropologin Johanna Rolshoven, vermittelte die Kulturraumforschung und die Anwendung der Kartografie in den volkskundlichen Atlasprojekten dem Fach methodisches Werkzeug und Anschluss an die empirischen Gesellschaftswissenschaften.[42] Beim ASV handelt es sich um ein wissenschaftliches Langzeitprojekt, das also eng mit den kultur- und fachpolitischen Debatten des 20. Jahrhunderts verbunden ist. Gemäss Kuhn war der ASV «ein Versuch, auf nationaler Ebene Wissen über eine als bald verloren identifizierte ‹Volkskultur› zu sammeln», mit dem Ziel, «die ‹Volkskultur› in der Schweiz zu kartographieren und dabei alle vier

37 Vgl. zum Beispiel Schmitt, Christoph; Meyer, Holger: Semantische, räumliche und zeitliche Vernetzung regionalethnographischer Archive. WossiDiAs Hypergraphentechnik und ihr quellenkritischer Mehrwert für einen digitalen «Atlas der deutschen Volkskunde». In: Bolenz/Franken/Hänel (Anm. 35), S. 61–85; Davidovic-Walther, Antonia: Materialität der Forschung – Objekte und Praxen. In: Welz, Gisela; Davidovic-Walther, Antonia; Weber, Anke (Hg.): Epistemische Orte. Gemeinde und Region als Forschungsformate. Kulturanthropologie Notizen 80 (2011), S. 249–271.

38 Keller-Drescher (Anm. 20), S. 76.

39 Vgl. hierzu auch Bolenz, Eckhard; Franken, Lina; Hänel, Dagmar: «Das Erbe in die Wolke …» Eine Einleitung. In: Bolenz/Franken/Hänel (Anm. 35), S. 7–13, hier S. 8 f., S. 13.

40 Vgl. Weiss, Richard: Die Brünig-Napf-Reuss-Linie als Kulturgrenze zwischen Ost- und West-Schweiz auf volkskundlichen Karten. In: Geographica Helvetica 2/3 (1947), S. 153–175, hier S. 154.

41 Vgl. Kuhn (Anm. 16), S. 45.

42 Vgl. Rolshoven (Anm. 17), S. 157.

Sprachregionen einzubeziehen».[43] Was damals unter ‹Volkskultur› respektive unter ‹kartografierbarer Volkskultur› verstanden wurde und was nicht, geht implizit aus dem Fragebogen hervor.[44] Aus den schriftlichen Quellen rund um dessen Erstellung wird zudem ersichtlich, wie die geplante kartografische Auswertung die Inhalte und Art der letztlich gewählten Fragen massiv prägte – was teilweise auch von Richard Weiss reflektiert wurde.[45] Letztendlich musste der Fragebogen ermöglichen – gleich wie der Kulturwissenschaftler Friedemann Schmoll dies für den Fragebogen des ADV nachgezeichnet hat – dass «kulturelle Realitäten als Tatsachen abgefragt» und später auch kartografiert werden können.[46] Wer im damaligen Verständnis über ‹Volkskultur› Bescheid wusste oder ‹beteiligt› war und so befragt werden konnte, geht etwa aus den Schulungsunterlagen für die mit der Datenerhebung beauftragten Mitarbeiter:innen hervor. Darin wird thematisiert, wer bestenfalls befragt werden sollte, also in der damaligen Bezeichnung eine geeignete «Gewährsperson» war, und was interessant zu notieren sei: So hatten die Mitarbeiter:innen den Auftrag – mit Ausnahme von ein paar Fragen, die sie direkt an Frauen, Kinder oder spezifische Berufsgruppen stellen sollten oder bei Unsicherheit bezüglich Korrektheit der Angaben – pro Ort möglichst eine Person zu befragen, die ihnen stellvertretend für den ganzen Ort, ungeachtet ob für eine Grossstadt oder ein Bergdorf, Antwort geben konnte.[47] Grundsätzlich war dabei Richard Weiss' Devise, zugunsten der anschliessenden Kartografierbarkeit «nach Möglichkeit objektive Tatbestände und eine durchschnittliche allgemeingültige Betrachtungsweise an[zustreben]»,[48] also «die communis opinio oder das Ortsübliche»[49] zu erfassen. Dies mag nachvollziehbar sein bei Fragen wie «Hat die Gemeinde Grundbesitz, und wie nennt man ihn in seiner Gesamtheit?»[50] oder «Was für Sportvereine gibt es im Ort?» – auch wenn die Beantwortung dieser Fragen für grössere Orte bereits herausfordernd ist. Die Tücken zeigen sich dann deutlich bei Fragen wie «Was wird zur Hauptmahlzeit getrunken?», «Rauchen auch Frauen?» oder «Kann man an bestimmten Tagen oder Nächten besonders gut die Zukunft erforschen und an welchen?». Hier zeigt sich der individuelle, subjektive Spielraum, der von Aspekten wie ‹Sittlichkeit›, Zugang zu

43 Vgl. Kuhn, Konrad J.: Ressource «Volkskultur». Karrieren eines Konzepts zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit in der Schweiz. In: Wietschorke, Jens; Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.): «Volkskultur» 2.0. Innsbruck 2016, S. 67–91, hier S. 72 f.

44 Vgl. Eggmann/Müske (Anm. 15), S. 155; Zum Volkskultur-Begriff siehe weiter zum Beispiel Eggmann, Sabine; Oehme-Jüngling, Karoline (Hg.): Doing Society. «Volkskultur» als gesellschaftliche Selbstverständigung. Basel 2013.

45 Vgl. div. Briefwechsel im Gesellschaftsarchiv SGV/EKWS, vor allem Schachtel An25–25b; bezüglich Reflexion vgl. Weiss (Anm. 5), S. 31–36.

46 Vgl. Schmoll, Friedemann: Wie kommt das Volk in die Karte? Zur Visualisierung volkskundlichen Wissens im «Atlas der deutschen Volkskunde». In: Gerndt, Helge; Haibl, Michaela (Hg.): Der Bilderalltag. Perspektiven einer volkskundlichen Bildwissenschaft. In: Münchner Beiträge zur Volkskunde 33 (2005), S. 233–250, hier S. 243.

47 Diese Person wurde Hauptgewährsperson genannt. Vgl. o. A.: Vademecum für Exploratoren des ASV. Im Gesellschaftsarchiv der SGV/EKWS, Mappe An6.

48 Vgl. Weiss (Anm. 9), S. 112.

49 Vgl. Weiss (Anm. 5), S. 82. «Communis opinio» steht für allgemeine Meinung, herrschende Auffassung.

50 Die folgenden ASV-Fragen sind zum Teil nur die erste Frage eines «Frageblocks» mit verschiedenen Unterfragen.

Erfahrungsräumen, (Selbst-)Repräsentation (also welches Bild von sich selbst/über den eigenen Wohnort vermittelt werden möchte) und Vorannahmen (etwa darüber, was die Befragenden wohl interessiert) beeinflusst wurde. Verwies die Aufnahmeleitung zwar auf das Erheben des «Ortsüblichen», lag die Definition und Setzung dessen bei den Befragten und den Befragenden gleichermassen. Hinzu kam, dass die Mitarbeiter:innen der Datenerhebung die ASV-Fragen in der Gesprächssituation möglichst frei und in Dialekt zu formulieren hatten.[51] Von ihnen verfasste Berichte zu den Gesprächssituationen und den Befragten, inklusive einer persönlichen Beurteilung zu deren politischen und religiösen Einstellungen, intellektuellen Fähigkeiten und Verständnis für volkskundliche Fragen, sollten den Bearbeiter:innen bei der anschliessenden Auswertung helfen, das Antwortmaterial ‹richtig› einzuschätzen und zu deuten.

Im Kontext des beschriebenen Anspruchs, «objektive Tatbestände» zu sammeln, muss auch die Wahl der Karte als medialer Träger reflektiert werden. Bis kurz vor Veröffentlichung der letzten ASV-Karten 1988 wurden Karten überwiegend als objektive Träger wahrheitsgetreuer Informationen verhandelt.[52] Im Verlauf der 1980er-Jahre änderte sich der wissenschaftliche Diskurs allerdings und die politische Dimension von Karten rückte zunehmend ins Zentrum der Aufmerksamkeit.[53] Karten wurden nun nicht länger als Abbilder der Welt verstanden, sondern als Werkzeuge, um mit der Welt zu interagieren.[54] Wietschorke plädiert dafür, Karten entsprechend als «Momente sozialer Beziehungen und sozialen Handelns» zu lesen und praxeologisch und wissensgeschichtlich zu untersuchen.[55]

Wie mit historischem Material und dessen politischen Implikationen umgegangen werden soll, analysiert am Beispiel des ADV der Kulturwissenschaftler Helmut Groschwitz.[56] In Bezug auf das «vermeintlich eingängige Medium» Karte hält er fest: «Karten bilden nicht ab, sondern sind Visualisierungen von Belegen, von Wissensordnungen und sozialen Setzungen. Der besondere Reiz liegt in der Suche nach Korrelationen. Die Gefahr besteht stets darin, dass aufgrund von Einzelbelegen auf Prozesse geschlossen wird oder bestimmte Räume konstituiert werden, die über die Einzelbelege hinausgehen.»[57] Für einen heutigen Umgang mit dem Material schlägt Groschwitz unter anderem vor, durch eine verstärkte Akteursperspektive oder durch Fokus auf Quellenmaterialien die Brüche zu den Erzählungen

51 Vgl. Weiss (Anm. 5), S. 54.

52 Vgl. Kitchin, Rob; Perkins, Chris; Dodge, Martin: Thinking about Maps. In: dies. (Hg.): Rethinking Maps. New Frontiers in Cartographic Theory. London 2009, S. 1–25, hier S. 4.

53 Vgl. ebd., S. 9, sowie zur politischen Dimension auch Harley, John Brian: Deconstructing the map. In: Cartographica. The International Journal for Geographic Information and Geovisualization 26/2 (1989), S. 1–20; Wood, Denis: The Power of Maps. New York 1992.

54 Vgl. Pickles, John: A History of Spaces. Cartographic Reason, Mapping and the Geo-Coded World. London 1993, S. 29.

55 Vgl. Wietschorke (Anm. 17), S. 46 mit Verweis auf Holtorf, Christian: Zur Wissensgeschichte von Geograa fie und Kartografie. Einleitung. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 40/1 (2017), S. 7–16 und S. 53.

56 Vgl. Groschwitz, Helmut: Rewriting Atlas der deutschen Volkskunde postcolonial. In: Hoffmann, Beaa trix; Mayer, Steffen: Objekt, Bild und Performance. Repräsentationen ethnographischen Wissens. In: Berliner Blätter 67 (2014), S. 29–40.

57 Ebd., S. 35.

in den letztlich publizierten Karten aufzeigen, zu kontextualisieren.[58] Durch die Möglichkeiten der Datenverknüpfung im Rahmen der Digitalisierung von Archivbeständen komme zudem die Option hinzu, unterschiedliches Quellenmaterial über Georeferenzierung zusammenzuführen, was Groschwitz etwa hinsichtlich der Verknüpfung der ADV-Antwortmaterialien zu ihren Belegorten reizvoll fände. Auch werde es im Digitalen möglich, einzelne Belegorte «ins Zentrum zu stellen und damit die diskursiven Zuordnungen von Zentrum und Peripherie aufzulösen».[59] Grundsätzlich geht es Groschwitz dabei um einen Mehrgewinn für die Analyse akteurszentrierter Aspekte sowie von Einzelaussagen, da er die heutige Relevanz der «Darstellung als grossräumige Karte» als sehr gering einschätzt.[60]

Richard Weiss betonte 1950, dass die ASV-Karten keine Interpretationen darstellen, sondern lediglich die gesammelten Daten visualisieren, denn die «Stoffdarstellung soll der wissenschaftlichen Auswertung der Karten nicht vorgreifen».[61] Im Gegenteil: «Jedes Zeichen erhebt den Anspruch, stoff- und ortsgetreues Quellenmaterial zu bieten».[62] Die Medienwissenschaftlerin Johanna Drucker analysiert die heutigen Verwendungen von Visualisierungsformen in den Geisteswissenschaften und weist auf den Umstand hin, dass erhobenen Daten durch Visualisierungen eine Einfachheit und Legitimität verliehen werden kann, welche das zugrundeliegende «Interpretative Framework» verschleiert, wodurch etwa die Nachvollziehbarkeit der Interpretationsleistungen der Autor:innen erschwert wird.[63] Nach heutigem Wissensstand ist bekannt, dass alle Schritte im Prozess, das Konzipieren des Fragebogens und Belegortsnetzes, das Stenografieren der Gespräche und Umschreiben auf die Karteikarten oder das Anordnen dieser in Zettelkästen, einerseits Wissen produzieren und transferieren und andererseits Wissenschaftlichkeit legitimieren und suggerieren.[64] Überdeckt wird dabei, welche Auswirkungen die beteiligten Akteur:innen auf diesen Prozess hatten, aber auch welche Themen, Positionen und Akteur:innen bei der Erhebung vernachlässigt wurden. Weiss war sich einer Transformation durchaus bewusst, gewichtete sie 1950 aber anders, als wir das heute tun: «Wahre Darstellung der Wirklichkeit des Volkslebens muss immer das Ziel des Zeichners und Bearbeiters von volkskundlichen Karten bleiben. Das wirklichkeitstreue Abbild des Volkslebens oder auch nur des Antwortmaterials auf der Karte ist allerdings ein ideales, d. h. unerreichbares Ziel. Wir müssen froh sein, wenn wir den eingesammelten Stoff stoffgetreu und ortsgetreu ohne subjektive und willkürliche Interpretation oder Fälschung darstellen können.»[65] Auch wenn Weiss hier anspricht, dass ein «wirk-

58 Vgl. ebd., S. 36 f.
59 Vgl. ebd., S. 37 f.
60 Vgl. ebd., S. 38.
61 Vgl. Weiss (Anm. 5), S. 94.
62 Ebd., S. 93.
63 Vgl. Drucker, Johanna: Humanities Approaches to Graphical Display. In: Digital Humanities Quarterly 5/1 (2011), Section 1–52, hier Section 8, www.digitalhumanities.org/dhq/vol/5/1/000091/000091.html, 27. 9. 2023.
64 Vgl. Davidovic-Walther (Anm. 37), S. 267.
65 Weiss (Anm. 5), S. 94.

lichkeitstreues» Übertragen der erhobenen Daten auf Karten ein «unerreichbares Ziel» ist, formuliert er dennoch die leitende Absicht, dies zumindest bestmöglich zu tun. Dahinter stehen zwei Annahmen: Einerseits, dass die Darstellungsweise in thematischen Atlaskarten auch auf Kosten einer Sichtbarmachung von Bewegungen und Dynamiken von Menschen und Objekten im Raum[66] (oder mit der Idee in den Kommentartexten teils auf solche hinzuweisen) ein Mehrwert ist. Andererseits, dass die Mitarbeiter:innen bei der Datenerhebung «objektive Tatbestände» erheben, respektive ‹sammeln› würden, die dann anschliessend auf Karten visualisiert werden können. Eine aktuelle wissensanthropologische Perspektive interessiert sich weniger für «objektive Tatbestände» denn für ihren Konstruktionsprozess, die darin involvierten Akteur:innen und ihre Rhetorik, Machtverhandlungen und Verständnisse. Eine Prämisse ist dabei zentral: «Wissen ist nie neutral, es ist immer geprägt von den Kontexten und Zeitumständen, es ist also in einer spezifischen Zeit und an einem spezifischen Ort situiert.»[67]

Wir haben den Anspruch, diese Situierung und Kontextualisierung des ASV-Materials im Digitalen zu zeigen. All diese Aspekte werden durch das reine Online-Stellen von Digitalisaten nicht sichtbar, es braucht dazu eine «Begleitung». Das bedeutet zum einen, zu verdeutlichen, dass sich das Projekt über rund 60 Jahre hinzog und so politischen und gesellschaftlichen Wandel, aber auch fach- und methodenspezifische Umbrüche durchlebte. Zum anderen bedeutet es, eine Kontextualisierung über (De-)Konstruktion sichtbar zu machen, indem wir auf unterschiedliche Arbeitsschritte im Prozess fokussieren: Die Konzeption des Fragebogens, die Datenerhebung pro Ort und die darauffolgende Entkopplung der Antwortmaterialien von der konkreten Interviewsituation. Unser Ansatz möchte diese Zugänge im Digitalen sicht- und erfahrbar machen, also ermöglichen, das ganze Material zu einem Ort, einer Frage oder einer Karte zu begutachten.

Die Sammlungsstruktur als Ausgangspunkt: Mit Generativer Gestaltung zum Prototyp

Im Zentrum der zeitgleich zur Bearbeitung und Digitalisierung stattfindenden gestalterischen Aufgabe stehen Konzeption, Design und Ausarbeitung eines Prototyps, welcher den ASV nicht nur digital zugänglich macht, sondern versucht, für die beschriebenen Herausforderungen Lösungen zu finden. Wie sieht ein Prototyp aus, der den Nutzer:innen die Heterogenität und Struktur der Sammlung aufzeigt? Wie kann der historische Zeitkontext, inklusive eines Bewusstseins für die damaligen Verständnisse von ‹Volk› und ‹Raum›, von Objektivität und Wissen(schaftlichkeit), vermittelt werden? Und wie könnten Sichtweisen, Interessen und Interpretations-

66 Vgl. Rolshoven (Anm. 17), S. 159; Schneider (Anm. 36), S. 177.

67 Kuhn, Konrad J.: Wissen. In: Heimerdinger, Timo; Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, S. 520–550, hier S. 521.

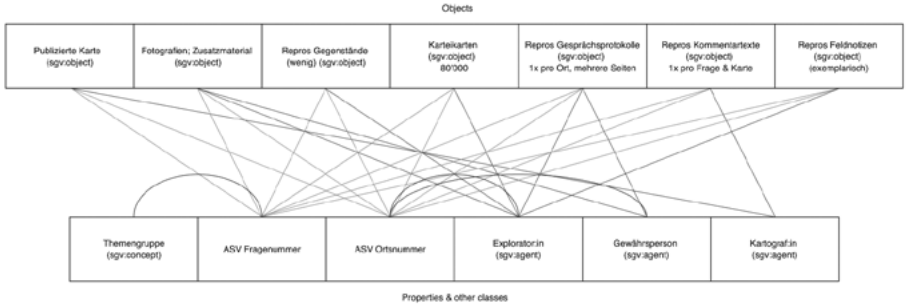

Abb. 3: «Morphologische Matrix» zur Untersuchung der Zusammenhänge von Sammlungsobjekten, Akteur:innen und Metadaten. Die Linien verdeutlichen, wo Beziehungen bestehen.

leistungen der Autor:innen der ASV-Karten und der Kommentare vermittelt werden, ganz so wie dies Drucker fordert?[68]

Aus designtheoretischer Perspektive verweisen diese Fragen auf eine angemessene Entwurfsmethodik: Einerseits für die frühe Konzeption, zur Unterstützung bei der Entwicklung von (und Verständigung über) Ideen und Skizzen im interdisziplinären Team, andererseits bei der Beschaffenheit des Prototyps selbst, seiner Logik und den Möglichkeiten, die den Nutzer:innen geboten werden sollen. Gefragt war eine Entwurfsmethodik, die systematisch genug ist, um der Komplexität der Sammlung gerecht zu werden, gleichzeitig aber auch offen genug, um kreative Lösungen zu finden, welche die Konstruiertheit des Wissens visuell und interaktiv nachvollziehbar machen. Wir griffen dafür auf die Generative Gestaltung zurück, eine Designmethode, welche die Idee einer finalen und abschliessenden Designlösung verwirft und stattdessen die Entwicklung eines Gestaltungssystems verfolgt, das durch die Kombination verschiedener Parameter immer neue gestalterische Lösungen zulässt. Karl Gerstner, ein Vordenker der Generativen Gestaltung, schreibt dazu: «Es gibt für kaum eine Aufgabe eine absolute Lösung. Grund: Die Bedingungen sind nicht absolut abzugrenzen. Es gibt aber stets eine Gruppe von Lösungen, von denen unter bestimmten Bedingungen eine die beste ist».[69]

Für die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Kulturanthropologie und Design ist die Generative Gestaltung aus mehreren Gründen interessant: Durch das systematische Auslegen und Verknüpfen aller Sammlungsbestandteile wird ein gemeinsames Verständnis für die Sammlungsstruktur erarbeitet. Für die Designer:innen wird dadurch abschätzbar, welche interaktiven Möglichkeiten es im Prototyp geben kann oder soll. Daraus können Designkonzepte entwickelt werden, welche wiederum mit den Kulturanthropolog:innen diskutiert werden. Von hier aus ist die Entwurfsmethode so flexibel, dass bei Bedarf immer wieder

68 Vgl. Drucker (Anm. 63), Section 8.

69 Gerstner, Karl: Programme entwerfen. Programm als Schrift, Typographie, Bild, Methode. Teufen 1964, S. 13.

an unterschiedlichen Stellen des Prozesses eingesetzt werden kann. Dies ist von Vorteil, da auch eine wissensanthropologische Aufarbeitung einer Sammlung kein linearer Prozess ist. So kann durch die Generative Gestaltung im interdisziplinären Austausch schrittweise und iterativ nach Designlösungen gesucht werden. Nachfolgend soll dieser Prozess auszugsweise veranschaulicht werden.

In einer frühen Phase diente eine «Morphologische Matrix»,[70] also eine schematische Darstellung der vorhandenen Parameter, dazu, die Struktur der Sammlung zu visualisieren (Abb. 3) und den Prototyp grob zu konzeptualisieren. Durch die Visualisierung wurde ersichtlich, wie Sammlungsobjekte und Akteur:innen über Metadaten verknüpft werden können und welche interaktiven Möglichkeiten sich daraus ergeben. Dazu ein Beispiel: Möchten Nutzer:innen ausgehend von einer Karteikarte auf die Gesprächsprotokolle zugreifen, kann diese Verbindung über «ASV Fragenummer», «ASV Ortsnummern» oder «Explorator:in» geschehen. Durch die Matrix wurde im interdisziplinären Team allen der Bedarf an ASV-spezifischen Metadatenkategorien für Frage- und Ortsnummer ersichtlich, um Struktur und Organisationslogik der analogen Sammlung ins Digitale zu übersetzen. ‹Hinter› die Zeichen auf der Atlaskarte zu blicken – also im weitreichendsten Fall zu verstehen, wie das Wissen, welches in ihnen steckt, erarbeitet wurde, mindestens aber das den Atlaskarten und Kommentaren zugrunde liegende Quellenmaterial zu betrachten – wird im Prototyp nur dann möglich, wenn diese Verbindungen Eingang ins Datenmodell und in die Erschliessung finden.

Wir entschieden uns folglich dafür, die Sammlungsstruktur selbst ins Zentrum des Prototyps zu stellen und vier gleichwertige und miteinander verbundene Zugänge zu entwickeln: «ASV-Karten», «ASV-Fragen», «ASV-Orte» sowie eine Objektsuche sollen unsere erste «Gruppe von Lösungen» darstellen. Da die Generative Gestaltung darauf ausgelegt ist, mehrere Lösungen zu entwerfen, war sie bestens geeignet, um einen Prototyp zu konzipieren, der nicht einen einzelnen, sondern gleich vier Zugänge bietet. Durch die Schaffung von vier Zugängen wird der medialen Hierarchie, bei der die Karte alleine im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, entgegengewirkt. Fragebogen, Belegortsnetz, sowie Sammlungsobjekte sind im Prototyp den publizierten ASV-Karten gleichgestellt. Nutzer:innen können, basierend auf ihrem spezifischen Interesse, entscheiden, welchen der vier Zugänge sie als Startpunkt für die Erkundung der digitalen Sammlung wählen. Jeder der Zugänge bietet wiederum individuelle Informationen sowie interaktive Such-, Filter- und Darstellungsmöglichkeiten. Damit werden Limitierungen standardisierter Interface-Konzepte wie der Textsuche umgangen und Nutzer:innen «reichhaltige Übersichten» geboten, wie dies der Designforscher Mitchell Whitelaw fordert.[71] Die Möglichkeit, in allen Zugängen das Gezeigte zu sortieren und filtern, berücksichtigt etablierte Konzepte der Informationssuche wie «Overview first, zoom and filter, then details-on-demand», die es Nutzer:innen ermöglichen, sich auch in komplexen

70 Vgl. ebd.

71 Vgl. Whitelaw, Mitchel: Towards Generous Interfaces for Archival Collections. In: Comma 2 (2012), S. 123–132.

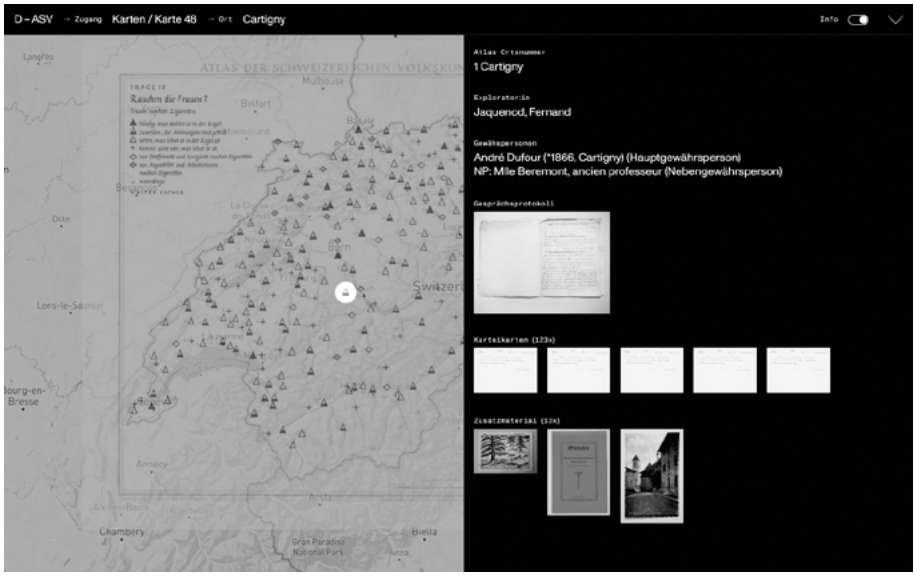

Abb. 4: Durch Klicken auf ein Zeichen wird es möglich, ‹hinter› dieses zu blicken und Angaben zur Datenerhebung sowie das zugehörige Quellenmaterial einzublenden.

Informationsstrukturen schnell und zielführend zu orientieren.[72] Nachfolgend wird kurz auf jeden der vier Zugänge eingegangen.

Über den Zugang «ASV-Karte» können Nutzer:innen auf total 292 Karten zugreifen. Jede Karte kann entweder als digitales Objekt, also als Scan inklusive Metadaten (Objektansicht), oder als digitale georeferenzierte Karte (Kartenansicht) betrachtet werden. Letzteres öffnet die gescannte Atlaskarte als eine Ebene in einer dynamischen Webkarte. Technisch betrachtet ist die ‹ASV-Karte› dadurch nicht länger ein ‹digitales Bild einer Karte›, sondern effektiv eine digitale, georeferenzierte Karte. Dadurch wird es möglich, die ASV-Karte in einem zeitgenössischen kartografischen Kontext wie Open-Street-Maps oder Swisstopo zu betrachten. Verschiebungen und Verzerrungen der beiden übereinanderliegenden Karten verdeutlichen ihre unterschiedliche Historizität und spielen so auf die Entwicklung der Kartografie als Wissenstradition an. Ausserdem wird es dadurch prinzipiell möglich, über Koordinaten Bezüge zu anderen Sammlungsobjekten aus dem ASV herzustellen. Denn der Zugang bietet die Möglichkeit, georeferenziertes Quellenmaterial ‹hinter› einer Atlaskarte oder (weiter eingeschränkt) eines Zeichens einer Atlaskarte auf die gleiche Ebene zu holen (Abb. 4). Nicht nur die zugehörige Karteikarte, auch Gesprächsprotokolle und allenfalls Fotografien und Zeichnungen kontextualisieren hier den Moment und die Bedingungen der Datenerhebung. Mit diesem Zugang soll

72 Vgl. Shneiderman, Ben: The Eyes Have It. A Task by Data Type Taxonomy for Information Visualizaa tions. In: Proceedings of the 1996 IEEE Symposium on Visual Languages. USA 1996, S. 336–343.

das Verständnis eines «Parcours durch die Wissensformate», wie Wietschorke dieses für den ADV beschreibt, angestrebt werden, in dem Quellenmaterial so verknüpft wird, dass beispielsweise eine ASV-Frage mit unterschiedlichen Sammlungsobjekten aus den Projektphasen, also durch verschiedene Wissensstadien, nachverfolgt werden kann.[73] Gleichzeitig entspricht dieses Vorgehen dem von Groschwitz ausgeführten Potenzial der georeferenzierten Verknüpfung von Quellenmaterialien.[74] Während der Konzeption der vier Zugänge wurden immer wieder Rückbezüge zur analogen Sammlung gemacht. So ist das Übereinanderlegen von verschiedenen Informationsebenen in der analogen Nutzung des Atlas bereits vorhanden. In einer Ausführung der ASV-Publikation wurden die ASV-Karten auf festes Papier gedruckt, im Hintergrund ist das Belegortsnetz sichtbar. Dazu gab es zwei Grundkarten auf Transparentpapier, welche die regional vorherrschende Konfession oder Sprache zeigen. Diese können über die thematischen Atlaskarten gelegt werden und so wird es möglich, die ASV-Karten in unterschiedlichen Kontexten zu analysieren. Diese Handhabung aus dem analogen Arbeiten mit den ASV-Karten lässt sich in der Übertragung ins Digitale erweitern, indem die ASV-Karten mit weiteren historischen Datensätzen (re-)kontextualisiert werden können. Da im Jahr 1941, also just während der ASV-Datenerhebung, eine Volkszählung in der Schweiz durchgeführt wurde, liegen verschiedene Daten des Statistischen Amtes vor, die dafür genutzt werden können, weitere thematische Karten (zum Beispiel zu Bevölkerungszahl, Verteilung der Geschlechter oder Anteile ausländischer Bevölkerung) zu erstellen.[75] Diese können so digital als zusätzliche Ebenen eingeblendet werden, um die ASV-Karten im demografischen Kontext ihrer Zeit zu betrachten. Dieselbe Funktionalität findet sich auch im Zugang «ASV-Orte».

Über Letzteren können Nutzer:innen mittels einer dynamischen Webkarte auf die rund 400 Belegorte zugreifen. Dies ermöglicht es, die Datenerhebungssituation über mehrere Karten hinweg an den einzelnen Orten zu untersuchen. So sind einerseits Quellenmaterialien wie Gesprächsprotokolle, gesammelte Fotografien und Drucke, andererseits Angaben zu Akteur:innen wie den Mitarbeiter:innen der Datenerhebung oder «Gewährspersonen» einsehbar.

Der Zugang «ASV-Orte» soll zudem der Idee der Karte als objektive Abbildung entgegenwirken, indem die Belegorte im demografischen Kontext ihrer Zeit betrachtet werden können. Schliesslich lassen sich auch im ASV kartografische Tendenzen entdecken, die einem objektiven Kartografieverständnis zugeschrieben werden können. Die rund 400 Belegorte und ihre kartografische Verhandlung stehen beispielhaft dafür. Diese wurden von Geiger und Weiss mit dem Ziel gewählt, dass so Karten mit «flächendeckender Wirkung» entstehen.[76] Wenn jedoch die Belegorte gleichmässig über die Fläche der Schweiz verteilt werden, wird der ländlich-alpine

73 Vgl. Wietschorke (Anm. 17), S. 48.
74 Vgl. Groschwitz (Anm. 56), S. 37 f.
75 Vgl. Bundesamt für Statistik: Daten der Eidgenössischen Volkszählungen ab 1850 nach Gemeinden (CSV-Datensatz), www.bfs.admin.ch/asset/de/11027921, 27. 9. 2023.
76 Vgl. Weiss (Anm. 5), S. 69.

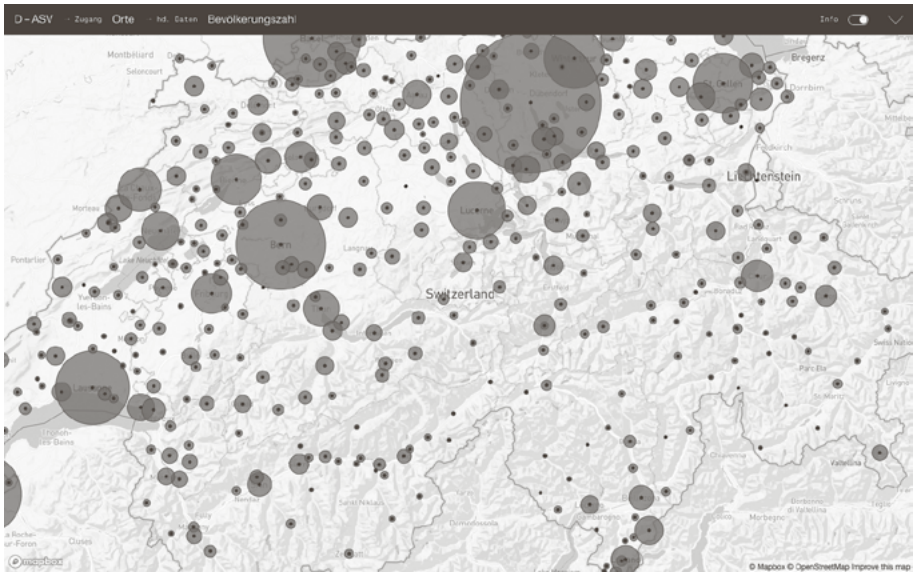

Abb. 5: Durch das Einblenden der Ebene «Bevölkerungszahl» über die Belegorte wird die «flächendeckende Wirkung» visuell dekonstruiert.

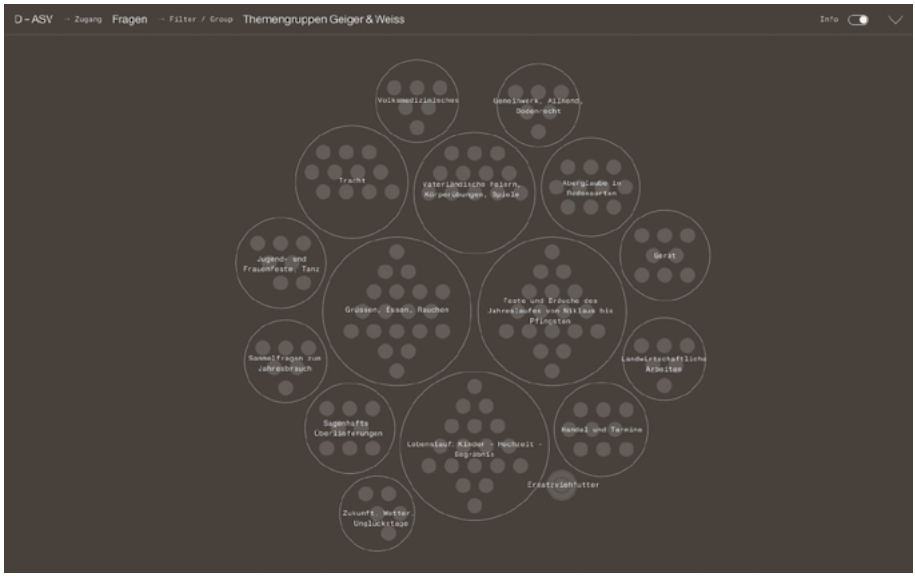

Abb. 6: Der Zugang «ASV-Frage» bietet Gruppierungsfunktionalitäten, um sich einen Überblick über den Fragekatalog zu verschaffen.

Raum überrepräsentiert, da die Alpen etwa 58%[77] der Gesamtfläche des Landes belegen. Dieser Effekt erweist sich als umso stärker, da die Ballungszentren der Schweiz zudem vorwiegend im Flachland liegen. Diese Überrepräsentation lässt sich deutlich erkennen, wenn die historischen Zahlen der Bevölkerung einzelner Kantone verglichen werden, was Weiss 1950 sogar selber reflektierte: So wurde der Kanton Graubünden (128 274 Einwohner) mit 49 Belegorten erfasst, der Kanton Zürich (674 505 Einwohnern) hingegen nur mit 24 Belegorten.[78] Meist wurde pro Belegort eine (Hauptgewährs-)Person befragt, wodurch diese in Graubünden für 2618 Personen spricht, in Zürich für 28 104 und in Basel-Stadt sogar für 169 961.[79] Geiger und Weiss waren sich dieser Verzerrung durchaus bewusst, empfanden sie aber als legitim, da sie von einer «kulturellen Nivellierung» innerhalb der Städte und im Mittelland ausgingen – sich also kulturell aussagekräftigere Ergebnisse aus dem ländlich-alpinen Raum erhofften.[80] Diese Verzerrung bleibt in den Karten selbst jedoch unsichtbar, wodurch das «interpretative Framework»[81] der Visualisierung, also die Vorannahme, in alpinen Regionen reichere Ergebnisse zu finden, für die Betrachter:innen nicht länger nachvollziehbar ist. Ihnen wird ein Belegortsnetz präsentiert, das mit visuellen Mitteln impliziert, dass jede Region der Schweiz gleichmässig abgebildet ist. Dies kann im Prototyp durch das Einblenden der neu kreierten thematischen Karte zur Bevölkerungszahl als zusätzliche Ebene rekontextualisiert werden, wodurch die angemerkte Überrepräsentation des alpinen Raumes visuell verdeutlicht wird (Abb. 5).

Der Zugang «ASV-Frage» ermöglicht einen Einblick in den 150 Fragen umfassenden Fragekatalog. Einerseits ist es möglich, von einer Frage ausgehend die dazu archivierten Sammlungsobjekte und daraus entstandenen ASV-Karten und Kommentare zu betrachten. Andererseits können Nutzer:innen den Fragekatalog selbst genauer untersuchen. Die 150 Fragen können anhand verschiedener Parameter quantitativ gruppiert und visualisiert werden, beispielsweise nach den Überthemen von Weiss und Geiger (Abb. 6). So wird etwa verdeutlicht, dass sich gleich drei grössere Themengruppen mit Feiern und Festen beschäftigen («Vaterländische Feiern, Körperübungen, Spiele», «Jugend- und Frauenfeste, Tanz», «Feste und Bräuche des Jahreslaufes von Niklaus bis Pfingsten»). Die Idee ist dabei, den Nutzer:innen spielerisch mit einer Filter- und Sortierfunktion Informationen über den Fragekatalog und dadurch auch über die Inhalte der Sammlung zu bieten. So könnten sie beispielsweise ergänzend betrachten, zu welcher der Themengruppen am meisten Fotografien gesammelt wurden, oder die Fragen nach vorhandenen Bezügen zu anderen Fragebogen wie dem der «Enquête I», dem ADV oder dem «Sprachatlas der Deutschen Schweiz» gruppieren. Dabei bleibt jede Frage stets

77 Vgl. Geografie – Fakten und Zahlen. Eidgenössisches Departement für auswärtige Angelegenheiten EDA, www.eda.admin.ch/aboutswitzerland/de/home/umwelt/geografie/geografie---fakten-und-zahlen.html, 19. 12. 2023.
78 Vgl. Weiss (Anm. 5), S. 69.
79 Vgl. ebd.
80 Vgl. ebd.
81 Vgl. Drucker (Anm. 63), Section 8.

Abb. 7: Die Objektsuche bietet Zugang zur Gesamtheit der Sammlungsobjekte.

individuell anwählbar und Nutzer:innen können zu den zugehörigen Quellenmaterialien sowie den ASV-Karten und Kommentartexten navigieren.

Der Zugang «Objektsuche» bietet weniger spektakuläre, aber nicht minder wichtige Such- und Filterfunktionalitäten, um die Gesamtheit der Sammlungsobjekte des ASV zu durchsuchen (Abb. 7). Positivabzüge, Drucke, Zeichnungen, Feldnotizen, Karteikarten und vieles mehr können anhand der Parameter «Objekttyp», «Datum», «ASV-Ort» oder «ASV-Frage» durchsucht und gefiltert werden. Im Fokus dieses Zugangs steht die zielgerichtete Suche für Nutzer:innen, die mit den Eigenheiten der Sammlung bereits besser vertraut sind oder gar nach spezifischen Dokumenten suchen. Dieser Zugang soll grundsätzlich auch ein Anschlusspunkt an das gesamte PIA-Interface sein, von dem aus zurück in alle der für das PIA-Projekt ausgewählten Sammlungen navigiert werden kann.

Akteur:innen und Zeitlichkeit: Können die vier Zugänge genug? Ein Zwischenfazit

Im vorliegenden Beitrag wurden neben Ausführungen zur Entstehungs- und Projektgeschichte des «Atlas der Schweizerischen Volkskunde» auch die zugehörigen Sammlungsobjekte vorgestellt. Dabei wurde über die aktuelle Bearbeitung und Digitalisierung der Sammlung im Rahmen des PIA-Projekts berichtet, wobei Schwerpunkte auf die damit verbundenen Ziele, Prozesse und Herausforderungen gelegt wurden. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Digitalisierung

des ASV aufgrund der vielfältigen Herausforderungen im Umgang mit heterogenen Sammlungsobjekten, ihrer schieren Menge und dem damit verbundenen hohen Aufwand für die Digitalisierung eine komplexe Aufgabe darstellt. Weiter wurden die den Sammlungsobjekten inhärenten Zeitkontexte, die territoriale Festschreibung von Kultur sowie objektivierende und nivellierende Tendenzen der Atlaskartenvisualisierungen als wissenstheoretische Herausforderungen dargelegt. Diese werfen zusätzliche Fragen auf, die in der Gestaltung des Prototyps berücksichtigt werden müssen und begründen, weshalb eine unkommentierte digitale Zugänglichmachung des ASV als problematisch betrachtet wird. Der vorgestellte Prototyp soll Anreize für einen kritischen und reflexiven Umgang mit der ASV-Sammlung bieten.

Weiter wurde dargelegt, wie die Generative Gestaltung die Entwicklung von Ideen und Konzepten im interdisziplinären Team unterstützte. Durch die vier Zugänge entstand ein grosser gestalterischer Handlungsraum, um Nutzer:innen die Sammlungsstruktur näher zu bringen, der medialen Hierarchie der Atlaskarte entgegenzuwirken und ein Grundverständnis dafür zu schaffen, das ASV-Material als Produkt seiner Zeit zu konsultieren. Die vier Zugänge des Prototyps sind als Angebote konzipiert, damit Nutzer:innen sich sowohl dem ASV-Material als auch dem ASV-Projekt annähern können.

Unsere Arbeit an der Entwicklung des Prototyps ist ein offener Prozess, wobei wir uns erhoffen, dass durch die verschiedenen Zugänge das Gezeigte nicht länger als einfach ‹Gegebenes› verstanden wird. Unsere Motivation ist, dass Nutzer:innen intuitiv nachvollziehen können, dass es sich bei den ASV-Karten um Wissenskonstruktionen handelt, die das Produkt eines komplexen Forschungsprozesses und eines spezifischen Zeitkontexts sind. Ob sich dieser Anspruch einlösen lässt, gilt es zukünftig anhand von Tests mit potenziellen Nutzer:innen genauer zu überprüfen.

Was wir in Bezug auf die Entwicklung des Prototyps bereits jetzt sehen, sind mögliche, teils auch notwendige Erweiterungen. Eine Auswahl zweier solcher Aspekte soll hier ausgeführt werden. Beide sind stark abhängig von den Ressourcen, die weiter für die Datenerschliessung zur Verfügung stehen werden. Ein Aspekt betrifft eine erweiterte Vermittlung von Zeitlichkeit, die über die Datierung der Digitalisate und demografische Kontextualisierung der Atlaskarten hinausgeht: Eine Visualisierung mit wichtigen Ereignissen des ASV-Projekts, der gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen in der Schweiz sowie der Wissensgeschichte der Disziplin «Volkskunde» könnte hier für noch mehr Kontext respektive für eine verbesserte Einbettung der Sammlungsobjekte sorgen. Ein weiterer Aspekt betrifft die Ebene der partizipierenden Akteur:innen, also inwiefern das Netz der damals beteiligten Personen (auch über die ASV-Sammlung hinaus) stärker vermittelt und verknüpft werden könnte. Es wäre zudem interessant zu analysieren, inwiefern es Überschneidungen der «Gewährspersonen» des ASV und der «Enquête I», aber auch zu zeitlich parallel stattfindenden Erhebungen der Sprach- und Dialektforschung gibt. Eine solche Verknüpfung würde das projektspezifische Wissensmilieu besser beleuchten. So könnte auch der von

Groschwitz vorgeschlagene Fokus auf die Akteursperspektive stärker umgesetzt und gewichtet werden.[82]

Aus wissens- und kulturanthropologischer Perspektive bleibt zudem weiter kritisch zu reflektieren, ob einerseits die kritisierte territoriale Festschreibung von Kultur und andererseits die kritisierte Suggestion von Wissenschaftlichkeit (und teils auch Objektivität) im vorliegenden Ansatz aufgebrochen wird. Ziel muss es sein, weiterhin ein Mehr an kritischer Perspektive einzubringen. Insgesamt zeigt die Diskussion, dass die Digitalisierung des ASV nicht nur archivalische, technologische und wissenstheoretische, sondern auch konzeptionelle und gestalterische Herausforderungen mit sich bringt. Diesen Herausforderungen versuchen wir mit kontinuierlicher Reflexion und interdisziplinärem Austausch zu begegnen. Auch der vorliegende Beitrag ist Ausdruck dieser Bemühungen.

82 Vgl. Groschwitz (Anm. 56), S. 36 f.

SCHWEIZERISCHES ARCHIV FÜR VOLKSKUNDE / ARCHIVES SUISSES DES TRADITIONS POPULAIRES
120. Jahrgang (2024), Heft 1, S. 53–71, DOI 10.33057/CHRONOS.1785/53-71

Klassismus im Berggebiet

Beziehungen zwischen «Einheimischen» und «Zugezogenen» neu gelesen

ELIAS BRANDENBERG, BRIAN HILKERSBERGER, PETER STRECKEISEN

Abstract
Gemeindefusionen und gesellschaftliche Transformationsprozesse in peripheren Räumen bieten oftmals Anlass zu Auseinandersetzungen zwischen sogenannt progressiven und konservativen Kräften. Dieser Beitrag zielt darauf, diesbezüglich die Bedeutung von Klassenunterschieden sichtbar zu machen. Inspiriert durch kritische Landforschung und Klassismusforschung wird eine Relektüre von Interviews vorgetragen, die 2020 in einem Projekt über eine Gemeindefusion in Graubünden realisiert wurden. Entlang ausgewählter Themen wie Professionalisierung oder Engagement wird gefragt, inwiefern sich in Aussagen von «Einheimischen» und «Zugezogenen» Klassismus oder Klassenbewusstsein zeigen. Die interpretative Analyse hebt die sozial- und kulturwissenschaftliche Relevanz eines Forschungsansatzes hervor, der Verbindungen von geografischer Herkunft und Klassenzugehörigkeit in den Blick nimmt. Zugleich lassen sich Erkenntnisse für die professionelle Begleitung soziokultureller Entwicklungen in peripheren Räumen gewinnen.
Keywords: peripheral areas, urbanization, classism, class differences, cultural capital, locals, newcomers, merger of municipalities
periphere Räume, Urbanisierung, Klassismus, Klassenunterschiede, kulturelles Kapital, Einheimische, Zugezogene, Gemeindefusion

Realistische Einblicke in Lebenswelten peripherer Räume finden wenig Eingang in mediale und politische Diskurse.[1] Städte werden mit Zukunft und Veränderung in Verbindung gesetzt, Dörfer mit Vergangenheit und Tradition, obwohl periphere Gebiete ebenfalls sozialen Wandel erleben.[2] Auch in der Schweiz gilt Urbanisierung

1 Neu, Claudia: Ungleiches Land. In: Bernd Belina, et al. (Hg.): Ungleiche ländliche Räume. Widersprüche, Konzepte und Perspektiven. Bielefeld 2022, S. 237–252.
2 Maschke, Lisa; Mießer, Michael; Naumann, Matthias: Kritische Landforschung: Konzeptionelle Zugänge, empirische Problemlagen und politische Perspektiven (Kritische Landforschung 1). Bielefeld 2021, S. 13 f.; Schiemann, Sara; Rühmling, Melanie; Klärner, Andreas: Die Dorfgemeinschaft. In:

heute als prägender Trend. Gemäss dem «städtebaulichen Portrait» eines Autorenkollektivs der ETH Zürich ist die Schweiz heute vollständig urbanisiert.[3] Periphere Räume werden für die Städte funktionalisiert oder ihrem Schicksal überlassen. Diesen Räumen wird oftmals auch in der Forschung wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Die kritische Landforschung setzt diesbezüglich einen Kontrapunkt. Sie kombiniert politökonomische, ökologische und diskursanalytische Ansätze und schlägt einen differenzierten analytischen Blick auf periphere Gebiete vor.[4] Wir greifen diesen in Deutschland entwickelten Ansatz für die interpretative Analyse einer Gemeindefusion in Graubünden und der mit dieser verbundenen Auseinandersetzungen um die Zukunft der Berggebiete auf. Dabei interessieren wir uns insbesondere für Klassenunterschiede in der lokalen Bevölkerung. Als peripher bezeichnen wir alle Räume ausserhalb städtischer Zentren und Agglomerationen, ungeachtet der jeweiligen Topografie, die umgangssprachlich mit Begriffen wie Land oder Berg benannt wird.

Charakteristisch für periphere Gebiete ist die Konstruktion des Dorfes. Das Idealbild einer «aktiven Dorfgemeinschaft» wird gerade von urbanen Akteur:innen und Politik als Referenz verwendet.[5] Gemäss der Geografin Julia van Lessen ist es auf «idyllische Wunschbilder der Städter:innen» zurückzuführen.[6] Vielfach entspricht dies nicht der Realität.[7] Die Bewohner:innen eines Dorfes sind keine homogene Einheit und die Dorfgemeinschaft ist eine soziale Konstruktion, mit der Idealvorstellungen verbunden sind. Im Kontext dieser Konstruktion des Dorfes stellt sich die Frage, aus welchen Gruppen ein Dorf besteht und wie Zugehörigkeit und Abgrenzung hergestellt werden.[8] Untersuchungen zeigen, dass Dorfbewohner:innen sich in ihren Erzählungen auf die Unterscheidung zwischen «Einheimischen» und «Zugezogenen» stützen.[9] Werden aus urbaner Sicht die Bewohner:innen peripherer Gebiete mit Rückständigkeit in Verbindung gebracht,[10] verbinden die sogenannten Einheimischen mitunter das Fremde, verkörpert durch Zugezogene, Feriengäste oder Arbeitsmigrant:innen,[11] mit Abwertung. Die alltagssprachliche Kategorisierung in «Einheimische» und «Zugezogene» erinnert an die

Belina, Bernd et al. (Hg.): Ungleiche ländliche Räume. Widersprüche, Konzepte und Perspektiven. Bielefeld 2022, S. 389–406; Schmidt, Tobias: Einheimische und Zugereiste. Partizipation und soziale Modernisierung im ländlichen Raum (Kultur und gesellschaftliche Praxis). Wiesbaden 2011.

3 Diener, Roger; Herzog, Jacques; Meili, Marcel; de Meuron, Pierre; Schmid, Christian: Die Schweiz. Ein städtebauliches Portrait. Bd. 1: Einführung. Basel 2005.

4 Maschke/Mießer/Naumann (Anm. 2).

5 Schiemann/Rühmling/Klärner (Anm. 2), S. 389–406.

6 Van Lessen, Julia: Machtasymmetrien im Verhältnis von Stadt und Land. In: Belina, Bernd et al. (Hg.): Ungleiche ländliche Räume. Widersprüche, Konzepte und Perspektiven. Bielefeld 2022, S. 165–182.

7 Schiemann/Rühmling/Klärner (Anm. 2), S. 389–406.

8 Ebd.

9 Schiemann/Rühmling/Klärner (Anm. 2); Schmidt, Tobias: Einheimische und Zugereiste. Partizipation und Soziale Modernisierung im ländlichen Raum (Kultur und gesellschaftliche Praxis). Wiesbaden 2011; van Lessen (Anm. 6).

10 Schmidt (Anm. 2); van Lessen (Anm. 6), S. 165–182.

11 In den Erzählungen über die Dorfgemeinschaft werden Arbeitsmigrant:innen kaum jemals als Akteur:innen von politischen Auseinandersetzungen erwähnt. Es ist, als ob sie nicht Teil der Polis wären. Diese vielsagende Beobachtung konnte allerdings in diesem Beitrag nicht vertieft werden.

klassische Unterteilung in «Etablierte» und «Aussenseiter».[12] Sie weist Analogien auf zu jenem «Zusammenstoss der Zivilisationen», den Pierre Bourdieu im kolonialen Algerien untersuchte: Es treffen Welten mit gegensätzlichen Wertmassstäben aufeinander und damit verbundene Auseinandersetzungen führen Umdeutungen und Umwertungen herbei.[13] Auch wenn die Kräfteverhältnisse scheinbar eindeutig für eine der zwei Welten sprechen, ist der Ausgang einzelner Auseinandersetzungen niemals zum Vornherein entschieden, wie auch das hier analysierte Beispiel einer Gemeindefusion zeigt.

Geografie der Klassenunterschiede

Verschiedene soziologische Studien aus Deutschland liefern Hinweise zur Bedeutung von Klassenunterschieden in peripheren Gebieten. Sara Schiemann, Melanie Rühmling und Andreas Klärner untersuchten beispielsweise in Mecklenburg-Vorpommern, wie Bewohner:innen peripherer Gebiete über die Dorfgemeinschaft sprechen.[14] Sie schreiben der Opposition von Einheimischen und Zugezogenen hohe Relevanz in der Gestaltung sozialer Beziehungen zu und vertreten die These, dass sich hinter der indigenen Kategorisierung Ungleichheiten und verschiedene Milieuzugehörigkeiten verbergen.[15] Tine Haubner, Mike Laufenberg und Laura Boemke gehen in ihrem Beitrag über Armut in der Peripherie Deutschlands weiter und sprechen von einer «Zweiklassengesellschaft».[16] Zugezogene befinden sich in höheren Einkommenssegmenten, während die einheimische Bevölkerung schlechter bezahlten landwirtschaftlichen und handwerklichen Arbeiten oder Tätigkeiten im Dienstleistungssektor nachgeht. So entstehen Abhängigkeiten und eine Polarisierung der Sozialstruktur. Diese Ausführungen deuten darauf hin, dass die von van Lessen beschriebene Machtasymmetrie nicht nur im grossräumlichen Massstab zwischen Stadt und Peripherie besteht, sondern auch zwischen sozialen Gruppen innerhalb peripherer Gebiete sowie selbst innerhalb einzelner Dörfer.[17]

Die Klassenunterschiede in der lokalen Bevölkerung werden durch die Abwanderung aus peripheren Räumen tangiert.[18] Die Untersuchungen der Soziologin Michaela Berger über die Sozialstruktur österreichischer Alpenregionen sowie des Ökonomen Stephan Kühntopf und der Soziologin Susanne Stedtfeld über Abwan-

12 Elias, Norbert; Scotson, John L: The established and the outsiders. A Sociological Enquiry into Commuu nity Problems. (2nd ed.). London Thousand Oaks New Delhi 1994.

13 Bourdieu, Pierre: Algerische Skizzen. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Tassadit Yacine. Frankfurt am Main 2010, S. 73–93.

14 Schiemann/Rühmling/Klärner (Anm. 2), S. 389–406.

15 Ebd.

16 Haubner, Tine; Laufenberg, Mike; Boemke, Laura: Zweiklassengesellschaften auf dem Land. In: Bernd Belina, et al. (Hg.): Ungleiche ländliche Räume. Widersprüche, Konzepte und Perspektive. Bielefeld 2022, S. 253–270.

17 Van Lessen (Anm. 6), S. 165–182.

18 Bertschy, Kathrin; Suter, Stefan; Bachmann, Thomas: Monitoring ländlicher Raum: Synthesebericht 2012. Bern 2012; Kohli, Raymond; Babel, Jacques; Deplazes, Jonas: Szenarien zur Bevölkerungsentwicklung der Schweiz und der Kantone 2020–2050. Neuchâtel 2020.

derungsursachen in Ostdeutschland legen nahe, dass vor allem junge Menschen (insbesondere Frauen) aufgrund mangelnder Bildungsangebote in urbane Gebiete abwandern.[19] Aufgrund der Bildungsexpansion wiegt die Benachteiligung der Gebiete ohne Hochschuleinrichtungen umso schwerer.[20] Für die Schweiz liegen keine vergleichbaren Untersuchungen vor, doch zeigen statistische Daten deutliche Unterschiede betreffend das Bildungsniveau der Bevölkerung in urbanen und peripheren Räumen. So weisen einige periphere Regionen im Kanton Graubünden, unter anderem auch das von uns untersuchte Gebiet, einen Bevölkerungsanteil mit Tertiärausbildung von unter 30 Prozent auf, während er in der Stadt Zürich und in Gemeinden am Zürichseeufer bei ca. 60 Prozent liegt.[21]

Bildungsunterschiede sind Klassenunterschiede aufgrund von kulturellem Kapital, dessen Weitergabe verborgener stattfindet als jene des ökonomischen Kapitals. Von Bedeutung sind gemäss Bourdieu nicht nur Bildungstitel, sondern auch inkorporiertes und objektiviertes Kulturkapital, das heisst gesellschaftlich als unterschiedlich wertvoll geltende Kenntnisse, Verhaltensweisen, Lebensstile oder Gegenstände.[22] Die im deutschsprachigen Raum noch junge Klassismusforschung liefert Hinweise, wie sich mit Bildung verbundene Klassenunterschiede auf Betroffene auswirken.[23] Sie greift die Erkenntnisse der Klassentheorien auf und richtet das analytische Interesse über diese hinaus auf klassenspezifische Zuschreibungen und Abwertungen. Klassismus bezeichnet die Diskriminierung von Menschen anderer Klassenzugehörigkeit durch Verweigerung von Respekt und Anerkennung.[24] Der Ethnologe Stefan Wellgraf beschreibt, dass Klassismus gesellschaftlich breit akzeptiert ist, zugleich aber tabuisiert wird.[25] Betroffenen steht in einer stark auf Bildung ausgerichteten Gesellschaft kein legitimes Vokabular zur Thematisierung von Klassismus zur Verfügung. Widerstand gegen klassistische Abwertungen artikuliert sich deshalb oftmals als kaum verständlicher Protest oder als Verweigerung. Die Klassismusforschung hat sich bislang auf urbane Räume

19 Berger, Michaela: Abwandern oder Bleiben? Fallstudien zu Sozialstruktur und Kultur alpenländischer Dörfer in Österreich. Graz 2013; Kühntopf, Stephan; Stedtfeld, Susanne: Wenige junge Frauen im ländlichen Raum: Ursachen und Folgen der selektiven Abwanderung in Ostdeutschland. Wiesbaden 2013.

20 Weber, Hannes: Was taugen die Vorhersagen? Regionale Unterschiede in der demografischen Entt wicklung, Ursachen und Zukunftsprognosen. In: Hendrik. Budliger (Hg.): Demografischer Wandel und Wirtschaft. Wiesbaden 2021, S. 27–44.

21 Bundesamt für Statistik: Statistischer Atlas der Schweiz. Neuchâtel 2023.

22 Bourdieu, Pierre: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Bauer, Ulrich; Bittt lingmayer, Uwe H.; Scherr, Albert (Hg.): Handbuch Bildungs- und Erziehungssoziologie. Wiesbaden 2012, S. 229–242. Die ungleiche Verteilung des kulturellen Kapitals ist verbunden mit Unterschieden betreffend ökonomisches und soziales Kapital. Gemäss Bourdieu lässt sich Kapital unter bestimmten Voraussetzungen von einer Form in eine andere konvertieren. Aus pragmatischen Gründen (verfügbare Informationen, Komplexität der Analyse) fokussieren wir in diesem Beitrag nur das Kulturkapital.

23 Baron, Christian: Klasse und Klassismus. Eine kritische Bestandesaufnahme. In: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaften 44/2 (2014), S. 225–235; Gamper, Markus; Kupfer, Annett: Klassismus. Bielefeld 2023.

24 Wellgraf, Stefan: The hidden injuries of class. Mechanismen und Wirkungen von Klassismus in der Hauptschule. In: Giebeler, Cornelia; Rademacher, Claudia; Schulze, Erika (Hg.): Intersektionen von race, class, gender, body. Theoretische Zugänge und qualitative Forschungen in Handlungsfeldern der Sozialen Arbeit. Berlin 2013, S. 39–59.

25 Ebd.

konzentriert. Auf Grund ihrer stigmatisierten Position im Bildungssystem und sozialräumlichen Verortung können jedoch die von Wellgraf untersuchten Hauptschulen als periphere Räume in einer Grossstadt betrachtet werden, und es lassen sich Analogien zu Erscheinungsformen von Klassismus ausserhalb der Städte und Agglomerationen untersuchen.[26]

Inspiriert durch die kritische Landforschung und die Klassismusforschung lesen wir die Auseinandersetzungen zwischen sogenannt fortschrittlichen und konservativen Kräften über die Zukunft der Berggebiete mit Blick auf Klassenunterschiede. Inwiefern lassen sich in den Positionsbezügen von «Einheimischen» und «Zugezogenen» Spuren von Klassismus oder Klassenbewusstsein erkennen? Durch eine Relektüre der Ergebnisse eines abgeschlossenen Forschungs- und Entwicklungsprojekts soll angedeutet werden, welche Erkenntnisgewinne eine klassismustheoretische Perspektive für die Erforschung peripherer Gebiete verspricht. An dieser Stelle muss erwähnt werden, dass weitere Strukturdimensionen von Ungleichheit, etwa Geschlecht oder Ethnizität, im vorliegenden Beitrag nicht im Fokus liegen. Uns ist bewusst, dass sich diese mit Klassenunterschieden überkreuzen und eine intersektionale Perspektive[27] aufschlussreich wäre, doch würde dies den Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen.

Zwischen Einheimischen und Zugezogenen

Im Zeitraum von 2020 bis 2023 führte die ZHAW Soziale Arbeit ein Projekt durch, welches sich mit einer Gemeindefusion in Graubünden auseinandersetzte.[28] Im Rahmen des Projekts wurden Aspekte der lokalen Identität, der dörflichen Nachbarschaft, des sozialen Lebens sowie des zivilgesellschaftlichen Engagements untersucht. Im Juni 2020 wurden mit 52 Personen aus der Gemeinde themenzentrierte Leitfadeninterviews geführt. Die Auswahl der Befragten erfolgte auf Basis von Vorschlägen der Gemeindeverantwortlichen sowie ergänzend durch die Schneeballmethode. Es handelt sich um sogenannte Schlüsselpersonen, die sich durch ihre (zum Teil ehemalige) Tätigkeit in einem Amt oder durch ehrenamtliches beziehungsweise zivilgesellschaftliches Engagement auszeichnen. In den Interviews zeigt sich, dass die in der Einleitung angesprochene Unterscheidung in Einheimische und Zugezogene auch für diese Personen eine relevante Dimension darstellt.

26 Zur Abwertung von Stadtteilen und über urbane Peripherien siehe Roost, Frank (Hg.): Jahrbuch Stadt Region 2013/2014. Schwerpunkt: Urbane Peripherien. Opladen 2014; Berger, Peter A.; Keller, Carsten; Klärner, Andreas; Neef, Rainer: Urbane Ungleichheiten. Neue Entwicklungen zwischen Zentrum und Peripherie. Wiesbaden 2014; Oehler, Patrick; Janett, Sandra; Guhl, Jutta; Fabian, Carlo; Michon, Bruno (Hg.): Marginalisierung, Stadt und Soziale Arbeit. Soziale Arbeit im Spannungsfeld von Politik, Quartierbevölkerung und professionellem Selbstverständnis. Wiesbaden 2023.

27 Lutz, Helma: Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. Wiesbaden 2010.

28 Das Projekt wurde durch den Bund, den Kanton Graubünden sowie die betreffende Gemeinde im Rahmen der Modellvorhaben nachhaltige Raumentwicklung 2020–2024 finanziell unterstützt.

Durch diese Fusion entstand eine Gemeinde mit einem zentralen Ort, an dem ungefähr die Hälfte der Bevölkerung wohnt. Dieser Ort wird im Unterschied zu den umliegenden Dörfern als Stadt bezeichnet, wodurch sich die oben thematisierte Gegenüberstellung von Zentrum und Peripherie innerhalb dieser (insgesamt als peripherer Raum zu bezeichnenden) Gemeinde wiederfinden lässt. Die Fusion hat die bisherigen Gemeindeversammlungen durch ein Parlament sowie Urnenabstimmungen ersetzt. Die Auseinandersetzungen um die kommunale Identität, die Professionalisierung der Verwaltung sowie um veränderte Beziehungen zwischen Bevölkerung und Gemeindeverantwortlichen waren zum Zeitpunkt der Interviews in vollem Gange und wurden auch innerhalb der Gemeindegremien kontrovers geführt. Gerade in den kleineren Ortschaften kam es erst durch diese Fusion zum Übergang von einer primär auf persönlichen Beziehungen und Ehrenamt basierenden Funktionsweise des Gemeinwesens zu einer professionellen Gemeindeorganisation.[29] Sowohl im Parlament als auch im Gemeindevorstand waren Einheimische und Zugezogene vertreten. Es standen sich Schlüsselpersonen gegenüber, die mehr oder weniger eindeutig dem Lager der sogenannt fortschrittlichen oder konservativen Kräfte zugeordnet werden können. Die Gemeindepräsidentin ist in der Gemeinde aufgewachsen und nach Studium und beruflicher Tätigkeit in Städten der Deutschschweiz in diesen peripheren Raum zurückgekehrt.

Um der Hypothese nachzugehen, dass die Auseinandersetzungen um die Zukunft der Berggebiete mit der Unterscheidung zwischen Einheimischen und Zugezogenen verbunden sind und sich auf Klassenunterschiede beziehen, wird in der Darstellung des Samples ein Fokus auf geografische Herkunft und Bildungsstand gelegt. Die Analyse zeigte jedoch, dass die schematische Gegenüberstellung (Einheimische mit tiefem versus Zugezogene mit hohem Bildungsstand) ausdifferenziert werden muss (Tab. 1).[30]

Als einheimisch ordnen wir jene 21 Personen ein, welche in der Region aufgewachsen und bis heute dort wohnhaft geblieben sind.[31] Weitere neun Personen, die abgewandert und später wieder zurückgekehrt sind, bezeichnen wir als Rückkehrer:innen. Bei den Zugezogenen unterscheiden wir zwischen Personen, die aus demselben Kanton stammen und Personen, die von ausserhalb des Kantons zugezogen sind. Die Zugezogenen weisen in unserem Sample nur geringfügig einen höheren durchschnittlichen Bildungsstand als die Einheimischen auf. Am

29 In manchen Interviews klingt denn auch eine Opposition zweier Vorstellungen von Gemeinde an: Handelt es sich bei einer Gemeinde um die kleinste Einheit des Staates oder um eine politische Einheit sui generis, die sich auf lokale Autonomie beruft, nicht parteipolitisch organisiert ist und mitunter als Gegenpol zu Staat und Verwaltung auftritt? Siehe dazu Koch, Philippe: Munizipalismus ohne die Schweiz? Emanzipatorisches Potenzial der Gemeindeautonomie. In: Widerspruch 71/18 (2018), S. 47–55.

30 Das Sample basiert nicht auf einer Zufallsstichprobe. Die Zahlen sind entsprechend nicht repräsentaa tiv für die Gemeinde oder die Region. Im Vergleich zur allgemeinen Abschlussquote auf Tertiärniveau in dieser Region (knapp 30 Prozent in den Jahren 2019 bis 2021) sind Personen mit höheren Bildungsabschlüssen im Sample leicht übervertreten. Bundesamt für Statistik (Anm. 21).

31 Es muss festgehalten werden, dass diese Definition der Einheimischen sich von einer in der Gemeinde weit verbreiteten alltagssprachlichen Verwendung des Begriffs unterscheidet, derzufolge Personen, die in einem anderen Dorf derselben Region aufgewachsen sind, nicht als Einheimische betrachtet werden (selbst wenn dieses Dorf heute zur selben Gemeinde gehört).

Tab. 1: Interview-Sample nach geografischer Herkunft und Bildungsstand

	keine Ausbildung	Berufs-ausbildung	tertiärer Abschluss	unbekannt	Total
Einheimische	1	14	4	2	21
Rückkehrer:innen	–	2	7	–	9
Zugezogene Kanton	–	2	3	–	5
Zugezogene restliche Schweiz	–	6	2	3	11
Multilokale	–	–	1	1	2
Arbeitsmigrant:innen	2	–	–	–	2
Zweitheimische	–	–	2	–	2
Total	3	24	19	6	52

deutlichsten tritt der Kontrast bezüglich Bildungsstand zwischen Einheimischen und Rückkehrer:innen auf. Werden Rückkehrer:innen und Zugezogene im Sample zusammengefasst, bilden sie eine Gruppe, in der zwölf von 22 Personen eine tertiäre Bildung aufweisen, wogegen dies unter den Einheimischen auf höchstens vier von 21 Personen zutrifft. Bei ihnen handelt es sich um Lehrpersonen und es ist unklar, wann und wo sie ihre Ausbildung absolviert haben und ob diese Ausbildung aus heutiger Sicht als tertiär einzustufen wäre.[32] Zwei jüngere Personen befanden sich zum Zeitpunkt der Interviews noch in der Ausbildung und wohnten unter der Woche nicht am selben Ort wie am Wochenende. Wir bezeichnen sie als multilokal. Zwei Gespräche wurden mit Arbeitsmigrant:innen aus Südeuropa geführt. Es ist anzunehmen, dass sie über keinen in der Schweiz anerkannten Bildungsabschluss verfügen.[33] Weitere zwei befragte Personen mit tertiärem Abschluss besitzen in der Gemeinde eine Ferienwohnung und betrachten sich selbst als Zweitheimische.[34] Diese Beschreibung des Samples deutet bereits an, dass Zusammenhänge zwischen geografischer Herkunft und Bildungsstand vorhanden sind. Gleichwohl müssen Gegenüberstellungen ausdifferenziert und Kategorienbildungen sorgfältig

32 Heute gibt es im Umkreis von 50 Kilometern eine Fachhochschule sowie eine Pädagogische Hochschule. Diese tertiären Ausbildungsmöglichkeiten standen den befragten «Einheimischen» noch nicht zur Verfügung, als sie jung waren. Zudem gilt die Lehrer:innenausbildung in der Schweiz erst seit Beginn der 2000er-Jahre als tertiäre Ausbildung.

33 Weil die Interviews nicht mit dem Ziel der in diesem Aufsatz vorgetragenen Analyse geführt wurden, wurden Informationen zu Bildung (und geografischer Herkunft) nicht systematisch erfragt. Die entsprechenden Informationen wurden, soweit dies möglich war, für diesen Beitrag zusammengetragen und/oder rekonstruiert.

34 Weil der Tourismus in der untersuchten Gemeinde eine weniger zentrale Rolle spielt als in alpinen Tourismuszentren, hat die Organisation der Zweitwohnungsbesitzer:innen kein allzu grosses Gewicht in der Gemeindepolitik.

reflektiert werden. Als Entdeckung im Verlauf der Analyse erwies sich vor allem die Kategorie der Rückkehrer:innen. Diese Personen vereinen die Ressourcen der Einheimischen und Zugezogenen und sind prädestiniert, in Auseinandersetzungen um die Zukunft der Berggebiete eine Schlüsselrolle zu spielen. Sie sind aber auch dem Verdacht ausgesetzt, die Sache der Einheimischen zu verraten, was sich in den Interviews etwa an den kritischen Aussagen gegenüber der Gemeindepräsidentin erkennen lässt.

Für die folgende Analyse wurden sechs der im Frühsommer 2020 geführten Interviews ausgewählt und einer Relektüre mit Blick auf (verborgene) Klassenunterschiede unterzogen. Fünf dieser Interviews wurden mit einer einzelnen Person geführt, bei einem Interview wurden zwei Personen befragt (Tab. 2). Bei der Auswahl dieser Interviews wurde eine maximale Fallkontrastierung angestrebt.[35] Zentrale Auswahlkriterien waren idealtypische Positionsbezüge zu den in den Interviews verhandelten Themen als Einheimische (Interviewpersonen A, B, C und D) beziehungsweise Zugezogene/Rückkehrer:innen (Interviewpersonen E, F und G). Fünf der sieben ausgewählten Personen werden männlich gelesen, zwei weiblich. Alle sieben Personen sind mindestens 45 Jahre alt.

Die sechs Interviews wurden transkribiert und entlang theoriebasierter Kategorien codiert. Das Codesystem wurde durch induktive Codes ergänzt und verfeinert. In einer ersten zentralen Kategorie wurden Aussagen codiert, in welchen die Personen sich und ihre soziale Identität[36] charakterisierten, beispielsweise anhand von Beruf, Ausbildung oder Rolle im Dorf. Die identitätstheoretische Sichtweise wurde durch eine differenztheoretische Kategorie ergänzt, in der Aussagen zu gegenübergestellten Gruppen (Einheimische/Zugezogene, Arbeiter:innen/Akademiker:innen und andere) im Sinne von Othering[37] enthalten sind. In einer dritten Kategorie wurden schliesslich Aussagen codiert, in denen Unterschiede betreffend ökonomisches und kulturelles Kapital angesprochen wurden oder Klassismuserfahrungen zum Ausdruck kommen. Nachfolgend präsentieren wir eine Relektüre der ausgewählten Interviews anhand vier besonders relevanter Themenbereiche. Die entsprechenden Abschnitte werden mit Theoriebezügen eingeführt, welche die interpretative Analyse anleiten.

35 Kelle, Udo; Kluge, Susanne: Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung. 2., überarbeitete Auflage. Wiesbaden 2010 (Qualitative Sozialforschung, 15).

36 Mead, George Herbert: Mind, Self and Society (Vol. 111). Chicago 1934.

37 Spivak, Gayatri Chakravorty: The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives. In: History and theory 1985/3, S. 247–272; Reuter, Julia: Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld 2002; Brubaker, Rogers: Ethnizität ohne Gruppen. Hamburg 2007.

Tab. 2: Sample für die Relektüre, nach geografischer Herkunft, Beruf und Bildungsstand

	Geografische Herkunft	Beruf	Bildungsstand
Interviewperson A	Einheimischer	Bauführer	Berufsausbildung
Interviewperson B	Einheimischer	Schreiner	Berufsausbildung
Interviewperson C Interview gemeinsam mit Interviewperson D geführt.	Einheimischer	LKW-Fahrer	Berufsausbildung
Interviewperson D Interview gemeinsam mit Interviewperson C geführt,	Einheimischer	Landwirt	Berufsausbildung
Interviewperson E	Zugezogener Kanton	Abteilungsleiter	Tertiärer Abschluss
Interviewperson F	Rückkehrerin	Wissenschaftlerin	Tertiärer Abschluss
Interviewperson G	Zugezogene restliche Schweiz	Pflegefachfrau	Berufsausbildung*

Aus Gründen der Anonymisierung werden Wohnorte nicht genannt und die Berufsbezeichnungen verfremdet.
* Der Ehemann von Interviewperson G ist Anwalt.

Professionalisierung und Entwertung lokalen Wissens

Im kleinen Massstab der Gemeindefusion spielen sich Auseinandersetzungen ab, welche die moderne Staatsentwicklung seit der Französischen Revolution prägen. Wie Bourdieu in seiner Studie über den «Staatsadel» zeigt, nehmen die sich als fortschrittlich verstehenden Eliten seit je Machtformen ins Visier, die auf Beziehungen statt auf Kompetenzen beruhen.[38] Die Ablösung dynastischer durch moderne Herrschaftsformen bringt eine Transformation klassenspezifischer Reproduktionsstrategien mit sich, die im Zeitalter der «Wissensgesellschaft»[39] auch noch jene sozialen Welten erfasst, in denen Bildung bislang nicht als oberstes Prinzip sozialer Rangordnung galt. Wenn Angehörige des sich als fortschrittlich gebenden Lagers die Gemeindefusion als Mittel gegen «Vetterliwirtschaft» (Interviewpersonen E und G) preisen und erleichtert sind, dass die Macht der auch als «Dorfkönige» bezeichneten, ehemaligen (und weitgehend ehrenamtlich tätigen) Gemeindepräsidenten gebrochen wird, lässt sich die Analogie zum historischen Kampf gegen Adel und Königshäuser kaum mehr übersehen.

38 Bourdieu, Pierre. Der Staatsadel. Konstanz 2004.
39 Streckeisen, Peter. Knowledge society, or contemporary capitalism's fanciest dress. In: Analyse & Kritik 2009/1, S. 181–197.

Auseinandersetzungen um die Professionalisierung der Gemeindeverwaltung sind ein zentraler Einsatz in Bezug auf diesen Wandel der Machtformen. In zahlreichen Interviews erwies sich das Thema Baubewilligungen als besonders kontrovers. Die Befürworter:innen einer Professionalisierung betonen, nun seien keine willkürlichen Entscheide («Vetterliwirtschaft») mehr möglich, während kritische Stimmen beklagen, Bauwillige (gerade junge Einheimische) würden gehindert, im Dorf zu bauen. Als besondere Schikane wird mehrfach die externe Gestaltungsberatung bei Bauvorhaben erwähnt, die von der Gemeinde zum Zweck der Dorfbildpflege eingeführt worden war: «Und dann [...] ist noch eine ehemalige Studienkollegin der Gemeindepräsidentin, wobei sie jedes andere Baugesuch nach unten schicken nach Zürich zur Gestaltungsberatung. Im Gesetz heisst es halt kann und würde und könnte und weiss nicht was. Sie hatte dann noch rausgelassen, sie kenne dann das Dorf besser als ich. Und dann habe ich gesagt, ja das glaube ich kaum. [...] Und dann sagte ich, Sie haben ja gesagt, sie kennen das Dorf. Sind sie eigentlich schon einmal hier oben gewesen? Das gab damals wirklich Unmut überall.» (Interviewperson B)

Die Empörung, die in dieser Aussage eines Einheimischen und ehemaligen Gemeindepräsidenten zum Ausdruck kam, stützt sich auf Gegenüberstellungen von Herkunft und Bildungsstand: Es wird als Zumutung erfahren, dass eine Akademikerin aus Zürich behauptet, besser zu wissen als die Einheimischen, worauf es bei der Dorfbildpflege ankommt. Zudem enthält das Zitat eine zweifellos gezielte Anspielung darauf, dass die Gemeindepräsidentin einer Studienkollegin einen lukrativen Auftrag zugeschanzt habe: Der in vielen Interviews gegen die Kritiker:innen der Fusion erhobene Vorwurf der «Vetterliwirtschaft» (Interviewpersonen E und G) wird hier kurzerhand umgekehrt. Etwas weniger pointiert werden die neuen Bauvorschriften als Benachteiligung der «Kleinen» erwähnt, was als Verweis auf Klassenpositionen gelesen werden kann: «Aber dass man die Kleinen plagen geht, finde ich nicht so super. Also plagen, ich weiss nicht ... vielleicht merken sie ja mal, wie blöd sie sind oder tun. Aber ja ich finde es ein wenig schade. Dass man nicht ein wenig mehr Goodwill zeigt, weil, klar ich meine, wenn einer da kommt das Haus bauen und sich verschuldet, der wird nicht der grosse Steuerzahler sein.» (Interviewperson B)

Aus Sicht der Kritiker:innen führen die verschärften Bauvorschriften dazu, dass die Jungen erst recht abwandern und anderswo Bauplätze suchen: «Alle Jungen gehen dort rüber, fragen wo sie Bauplätze haben zum Bauen. Weil wir hier nur Theater hatten. Und das ist eben ein bisschen lustig. Und da finde ich übrigens, da wäre es an ihnen [den Gemeindeverantwortlichen] gelegen zu sagen, so jetzt müssen wir ein bisschen schauen. Wo ist eine Baustelle, die nicht recht läuft? Hier drinnen, in diesen Gremien drinnen. Und dort Ordnung machen. Und nicht eine Architektin aus Zürich raufholen, um Baupläne zu kontrollieren.» (Interviewperson A)

Die Gestaltungsberatung wird nicht nur als herablassend kritisiert, sondern auch als ein Ausdruck von Inkompetenz und fehlender Entscheidungsfähigkeit: «Und sie wollten im [neuen] Baugesetz festsetzen, dass die Gestaltungsberatung Standard ist. Und dann habe ich gesagt, also, wenn ihr zwei Architekten in der

Geschäftsleitung habt und nicht imstande seid, [selbst] ein Einfamilienhaus zu bewilligen, dann seid ihr arme Kerle.» (Interviewperson B)

Immer wieder werden bürokratische Vorgaben der Entscheidungsträger:innen der einheimischen Selbstidentität als pragmatische Anpacker:innen gegenübergestellt. Die Professionalisierung wird aus dieser Perspektive als Abwertung lokalen Wissens und pragmatischer Fähigkeiten erlebt, aber auch als eine Delegation von Verantwortung. So hält ein ehemaliger Amtsträger fest: «Wir haben früher als Laien auch hinstehen müssen, wenn wir Scheisse gebaut haben, etwas gemacht haben, das nicht gesetzeskonform oder so gewesen ist. Aber heute ist das irgendwie, und zudem haben sie noch verdammt hohe Löhne. Also ich meine mit diesen Löhnen dürften sie auch ein wenig Verantwortung tragen. Mit meinen 4500 Franken [pro Jahr] durfte ich noch viel falsch machen.» (Interviewperson B)

Er klagt dabei die Arroganz der neuen Gemeindeverantwortlichen an. Die sarkastische Wortwahl kann als ein Ausdruck des Widerstands gegen klassistische Abwertung beziehungsweise des fehlenden Vokabulars zur Thematisierung dieser gelesen werden:[40] «Dann sagt er, zuerst komme ich, dann kommt der Gemeindepräsident und dann kommt lange Niemand mehr und dann kommt der liebe Gott und solche Sachen.» (Interviewperson B)

Die Gruppe der Zugezogenen und Rückkehrer:innen beurteilt die Fusion anders. Generell wird eine überwiegend positive Entwicklung beschrieben. Beim kontroversen Thema der behördlichen Bauvorschriften wird zwar anerkannt, dass deren strikte Anwendung für Betroffene ein harter Schlag sein könne. Zugleich werden die Vorschriften aber mit Blick auf übergeordnete Interessen wie die Gleichbehandlung aller Bauwilligen oder die Reduktion von Bauzonen zum Schutz der Landschaft gerechtfertigt: «Es betrifft uns natürlich nicht, aber es ist natürlich schwierig, eben, weil die Bautätigkeit so ein bisschen gestoppt, also ein bisschen eingefroren ist oder. Durch die ganze Sache. Aber ich finde eigentlich, das muss ja einem grösseren Rahmen, oder wie soll ich sagen? Das muss man ein wenig im Grösseren anschauen und nicht nur Jeder sein Stückchen Land und so.» (Interviewperson G)

Die Kritik an einer «Vetterliwirtschaft» (Interviewpersonen E und G) wird von Zugezogenen oft ins Feld geführt. Dabei sehen sie sich wegen fehlenden lokalen Kontakten benachteiligt. In einem Interview wird gesagt, gerade vor der Fusion sei beispielsweise «der Cousin noch in den Gemeindevorstand hineingekommen» (Interviewperson G). In einem anderen ist von «Dorfkönigen» die Rede (Interviewperson E), welche früher das Sagen hatten und heute durch die mit der Fusion einhergehende Professionalisierung an Einfluss eingebüsst hätten. In solchen Aussagen sind verschiedentlich klassistische Abwertungen von Einheimischen erkennbar. Letztere werden als in ihren Strukturen verharrend beschrieben, während zugezogene Personen eine professionelle Haltung und weltoffene Sicht ins Dorf bringen würden. Die Gemeindefusion wird dabei als Beispiel dafür genannt, wie Zugezogene sich berufen fühlten, die Einheimischen auf eine notwendige Entwicklung «vorzubereiten» (Interviewperson G).

40 Wellgraf (Anm. 24).

«Also wir haben schon vor der Fusion angefangen, ein bisschen mit den Leuten versucht zu reden, ob es nicht besser wäre, wenn man mit anderen Gemeinden zusammen machen würde. Und hier etwas bewegen oder. Und wir hatten ja dann Ideen. [...] Und danach hat sich das irgendwie ergeben, als man merkte, aha da läuft was mit Fusion und ich glaube, wir haben so ein bisschen vorbereitet, damit die Leute das nachher auch angenommen haben. Da, die ganzen konsultativen Abstimmungen und so, wie das geht. Also das ist schon so ein bisschen vorbereitet gewesen. Positiv. Obwohl wir am Anfang angefeindet wurden deswegen.» (Interviewperson G) Hier kommt auch eine paternalistische Haltung zum Ausdruck. Die Einheimischen werden als verharrend und konservativ, die Zugezogenen hingegen als ideenreich und fortschrittlich dargestellt. In den Interviews tauchen ähnlich ausgerichtete Aussagen im Zusammenhang mit der Entwicklung der letzten Jahre in der Gemeinde auf, in denen eine vermeintlich kleingeistige Weltanschauung vonseiten Einheimischer beschrieben wird, welche durch die Sichtweise der Zugezogenen erweitert worden sei:[41]

«*Frage:* Und Sie haben gesagt [das Dorf] wurde grösser. Also [...] wohnen wirklich mehr Leute hier? Ist es bevölkerungsmässig gewachsen?

Antwort: Nein. Aber wahrscheinlich, ja das ist noch eine gute Frage, es ist nicht grösser geworden. Das war falsch. Es ist ja hier nach unten[42] gebaut worden vor allem. Und vielleicht, eben, sind mehr Leute gekommen, die noch so ein paar andere Ideen gehabt haben, ja.» (Interviewperson G)

Auch unterschiedliche berufliche Hintergründe und Lebensrealitäten in der fusionierten Gemeinde werden durch Zugezogene angesprochen. Im folgenden Zitat werden Klassenunterschiede mit der Differenz zwischen unterschiedlichen Ortschaften im Berggebiet verbunden: «Oder auch, wenn ich mit Leuten aus [einem Bergdorf] spreche, spreche ich über ganz andere Themen, als wenn ich mit Leuten aus [grössere Ortschaft mit Zentrumsfunktion] spreche. Das ist das, was wahrscheinlich zum Ausdruck kommt. Und ein Bauer [aus dem Bergdorf] tut sich vielleicht schwer, sich mit einem Geschäftsmann [aus dieser grösseren Ortschaft] vertieft zu unterhalten.» (Interviewperson E)

In der Thematisierung der Gemeindefusion und der damit verbundenen Aspekte zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen den Gruppen. Während die Einheimischen eine Kritik an der Überheblichkeit der neuen Gemeindeverantwortlichen sowie an einer bürokratischen Herangehensweise mit wenig Fachexpertise und Volksnähe formulieren, betonen die Zugezogenen eine positive Professionalisierung und damit einhergehende Minderung herkunftsbedingter Ungleichbehandlung. Auch sind klassistisch geprägte Muster von Abgrenzung und Abwertung erkennbar.

41 Im nachfolgenden Kapitel wird vertiefter auf dieses Selbstbild der Innovation und Offenheit Zugezogeer eingegangen.

42 Interviewperson G verweist hier auf einen neuen Dorfteil unterhalb des Dorfkerns, in dem ausschliesslich Zugezogene wohnen.

Distinktion und Innovation

Angehörige des sich als fortschrittlich gebenden Lagers stellen sich als Personen dar, die notwendige (wenn nicht gar überfällige) Innovationen in die Gemeinde hineintragen. Verfügen sie über eine tertiäre Ausbildung, werden ihre Argumente durch die legitimatorische Kraft eines Zeitgeistes getragen, der das Bild einer «Wissensgesellschaft»[43] zeichnet, die dem Niedergang von landwirtschaftlichen oder gewerblichen Tätigkeiten einen irreversiblen Charakter verleiht, oder «Singularitäten» auszeichnet, wohingegen das Normale abgewertet wird.[44] Selbstbilder und berufliche Tätigkeiten Einheimischer stehen oftmals in einem Kontrast zu diesen Diskursen. Ihr Beharren auf dem Wert handwerklicher oder körperbetonter Tätigkeiten lässt sich auch als Verteidigung einer bedrohten sozialen Ordnung lesen.

In den Interviews sind immer wieder Aussagen zu finden, die Formen von Selbstdarstellung und Distinktion artikulieren. In Aussagen der Einheimischen kommt hauptsächlich die bereits thematisierte Selbstdarstellung als handwerklich und körperlich tätige Arbeiter:innen zum Ausdruck: «Und wir sind immer noch wie seit, früher ist man viel arbeiten. Ich war Lastwagenfahrer und da ging man vom Morgen bis am Abend und du [spricht zur Interviewperson D] warst auf dem Feld und überall. [...] Da war man nicht hier, am Wochenende war man hier. Am Abend ging man schnell im Verein etwas. Noch ein bisschen Feuerwehr und das ging dann Zack Zack.» (Interviewperson C)

In verschiedenen Aussagen zeigt sich eine explizite Abgrenzung gegenüber Büroangestellten und Akademiker:innen. Beispielsweise meint die einheimische Interviewperson B, Lehrpersonen täte es gut, «auch mal an die Säcke» und «weg von der Theorie» zu gehen. In folgendem Zitat wird sodann die Frage nach unbezahlter Arbeit im Landwirtschaftsbetrieb und im Haushalt angesprochen: «Weil als Einmann-Betrieb da im Berggebiet [...] Sie haben immer zu zweit voll gearbeitet auf diesem Betrieb oder. Also wenn man nur die Stunden anschaut von einem, der angestellt ist, haben die zwei, der Bauer und seine Frau, die Stunden gemacht, welche ein Angestellter, welche eine 200 Prozent Stelle wäre. [...] Wenn sie da einen Bauern angreifen wegen den Beiträgen, [Subventionen] da muss man sagen, du zwei Leute haben da einen Volljob im Vergleich zu einem Büroangestellten. Von den Stunden her locker. Und machen noch den Haushalt und alles nebenbei. Ziehen noch Kinder auf.» (Interviewperson B)

Die folgende Aussage über die Reparatur einer Seilbahn bringt einen humorvollen und trotzigen Widerstand gegen Klassismus zum Ausdruck und teilt zugleich gegen «die da oben» aus: «Aber eben das sind Sachen, bei denen ich finde, wieso geht man vom Schreibtisch aus, wenn man keine Ahnung hat. Die haben sowieso keine Ahnung von einer Seilbahn, so wenig wie wir zwei wahrscheinlich auch, oder? Von der Technik. Aber ich hätte ihnen [den Verantwortlichen der Gemeinde] das sagen können, dass dies so nicht funktioniert. Wie gesagt, wenn man

43 Gemperle, Michael; Streckeisen, Peter (Hg.): Ein neues Zeitalter des Wissens? Kritische Beiträge zur Diskussion über die Wissensgesellschaft. Zürich 2007.

44 Reckwitz, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin 2017.

mit einem Mercedes in eine Deux-Chevaux-Garage geht, hat dieser logischerweise länger, bis er den Karren zum Laufen bringt, als wenn man in eine Mercedes-Garage geht, oder?» (Interviewperson B)

In vielen Aussagen von Einheimischen klingt ein Bewusstsein für die bescheidene Klassenposition an, bis hin zu diesem Beispiel für einen begrenzten sozialen Aufstieg, der jedoch nicht ausreicht, um sich mit Personen auf dieselbe Stufe zu stellen, die eine höhere Ausbildung abgeschlossen haben: «Und dann auch von klein angefangen, von unten angefangen als Arbeiter draussen im Dreck. Und habe mich jetzt raufgearbeitet als Gruppenleiter und dann Stellvertreter und jetzt bin ich ja mehrheitlich, arbeite ich mit dem Bauführer zusammen. Ich bin ja mehrheitlich im Büro und mache meine ... arbeite auch mit.» (Interviewperson A)

Zugezogene Personen beschreiben ihre Rolle im Dorf klar in anderer Weise. Sie präsentieren des Öfteren ein Narrativ, in welchem sie selbst die Rolle innehaben, neue Projekte und Ideen anzureissen und zu etablieren. In folgenden Zitaten kommen in diesem Zusammenhang eine gewisse Ernüchterung und Enttäuschung über die fehlende Dankbarkeit der Einheimischen für dieses Engagement zum Ausdruck:

«Wir haben einen Chor gegründet und wir waren sehr erfolgreich. [...] Aber das hatte dann wie Eifersucht gegeben. Man wurde zwar sehr schnell integriert am Anfang. Aber wenn man dann zu aktiv war oder zu erfolgreich [...] oder einfach zu präsent war, oder vielleicht ein bisschen dominant, ich weiss es nicht genau. Dann gab es auch Widerstand.

Nachfrage: Also haben Sie fast zu viel gemacht?

Antwort: Ja ich denke, es war für die Leute fast zu viel. Fast zu forsch, fast zu ehrgeizig, die Projekte, die wir hatten.» (Interviewperson E)

«Und das haben wir ein bisschen aufgegeben, weil am Anfang haben wir sehr viel gemacht. Immer ein wenig geholfen überall. Und es ist eigentlich sehr wenig zurückgekommen. Also ich erwarte jetzt nicht eine Gegenleistung aber irgendwie, ja einfach ein bisschen, wie soll man dem sagen? Nicht Anerkennung, es ist einfach, ja, ein bisschen eine Wertschätzung irgendwo. Aber das passiert hier nicht gross, irgendwie. Vielleicht im Stillen mal so von gewissen Leuten aber sonst? Die Offenheit, die ist vielleicht nicht gerade so ausgeprägt, würde ich sagen.» (Interviewperson E)

In einem anderen Interview wird erzählt, wie Zugezogene sich in einem Dorf sogar politisch organisiert haben, um den Konservatismus der Einheimischen herauszufordern: «Es war so wie ein bisschen ein Unterdorf gewesen, also es heisst ja auch Unterdorf. Und oben die Einheimischen. Das hat sich so ein bisschen unterschieden. Wir sind hier sehr viele Zugezogene, Angeheiratete, die hier gebaut haben. Und wir haben damals eine Art, wie eine politische Partei gegründet. [...] Weil wir merkten, dass die Einheimischen halt schon ein bisschen in ihren Strukturen verharren und keine Veränderung wollen. Und ja, dass es auch so ein bisschen Familienclans hat oder. Das hat es in jedem Dorf.» (Interviewperson G)

Die Selbstdarstellung als aufgeklärte Elite mit zukunftsweisenden Ideen und einer von Grosszügigkeit geprägten Haltung gegenüber den Einheimischen stösst bei diesen also nicht immer auf Akzeptanz. So werden gewisse Initiativen der

Zugezogenen durch Einheimische beargwöhnt, abgelehnt oder einfach nicht angenommen, zum Beispiel, wenn in einem Dorf der Gemeinde an Stelle der geschlossenen «Beiz» neu ein Lokal mit besonderem kulinarischem Anspruch eröffnet wird. Was durch die Einen als Borniertheit oder fehlende Dankbarkeit thematisiert wird, nehmen die Anderen als Verlust (oder Verdrängung) eines bisherigen Treffpunktes wahr, der ein anderes Publikum ansprach als das neue Restaurant.

Mobilität und Horizont

Nicht erst im Kontext der Globalisierung sind soziale Ungleichheiten mit geografischer Mobilität verbunden. In peripheren Räumen ist der Zugang zu Tertiärausbildungen auch heute noch oft von der Bereitschaft abhängig, aus der Region wegzuziehen. Politische und gesellschaftliche Trends wie Aktivierungspolitik oder Beschleunigung verschärfen Benachteiligungen und Stigmata, die besonders ortsgebundenen Personen anhaften.[45] Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass in Interviews Zusammenhänge rekonstruiert werden können zwischen dem biografischen Mobilitätsradius auf der einen Seite und den Fremd- oder Selbstzuschreibungen betreffend den intellektuellen Horizont von Einheimischen und Zugezogenen auf der anderen.

Bei den Zugezogenen und Rückkehrer:innen werden Referenzen auf Grossstädte und andere Länder gemacht. Eine Rückkehrerin berichtet beispielsweise von ihrem Lebenslauf, mit Ausbildungsstätten und karrierebedingten Stationen in europäischen Städten sowie in New York, und wie sie später wieder den Weg zurück ins Berggebiet gefunden hat: «[Ich zog weg] und kam im weitesten Sinne nicht mehr zurück. Hatte dann aber immer dieses kleine Häuschen [im Herkunftsdorf] als Sicherheit. [...] Das konnte ich zu einem Spottpreis von der Familie mieten. [...] Ich wusste immer, irgendwie will ich dieses Haus auf diesem Felsen. Und dann komme ich zurück.» (Interviewperson F)

Es ist die Selbstdarstellung einer Person, welche viel gesehen und erlebt hat und diesen dadurch gebildeten weiten Horizont bei ihrer Rückkehr in die Region mit sich trägt. Auch ihre weiteren Erzählungen enthielten Bezüge auf internationale Akteur:innen, wie einen «bedeutenden Fotografen», der im persönlichen Austausch von dieser Bergregion geschwärmt habe. Ähnliche Selbstdarstellungen zeigen sich auch bei Zugezogenen. So spricht die Interviewperson G von sich und ihrer Familie als «Nomaden», welche überall auf der Welt wohnhaft seien. Diese geografischen Bezüge stehen im starken Kontrast zu jenen der Einheimischen. Diese sprechen mehrheitlich von den Eigenheiten einzelner Dörfer in der Region. Viele von ihnen nehmen kaum Bezug auf weiter entfernte Orte, und falls doch, bleibt die geografische, soziale oder kulturelle Distanz dieser Referenzen vergleichsweise klein. Interviewperson C berichtet beispielsweise, sie sei viel in

45 Lessenich, Stephan: Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus. Bielefeld 2008; Rosa, Hartmut: Beschleunigung und Entfremdung. 8. Auflage. Berlin 2021.

der ganzen Schweiz unterwegs, nennt dann allerdings weder Genf noch Zürich, sondern den Thurgau und das Zürcher Oberland. Sie fühle sich jedoch in ihrem Dorf schon sehr zu Hause und möchte keinesfalls anderswo hinziehen. Auch unten im Tal wäre bereits zu weit entfernt: «Also wenn ich nur [ins Tal] wohnen gehen müsste, mir würde es nicht unbedingt passen. Spielt keine Rolle wo. Mir passt es besser so [hier oben].» (Interviewperson C)

Der begrenzte Mobilitätsradius ist in den Erzählungen von Einheimischen manchmal mit Scham besetzt. So wird beispielsweise zugestanden, dass ein gewisser «Dörfligeist», im Sinne eines Gartenzaundenkens, unter ihnen noch immer vorhanden sei und zukünftige Entwicklungen behindern könne (Interviewperson C). Das Bewusstsein darüber, dass gewisse Ressourcen und Optionen im lokalen Kontext nicht verfügbar sind, klingt etwa im folgenden Zitat an, wird aber vom Defizit sogleich zur neutralen Differenz umgedeutet: «Und dann hatte man schon gemerkt, das hatten wir hier nicht, was die dort unten hatten. Also nicht nicht gehabt, es war einfach komplett anders.» (Interviewperson C)

Im starken Kontrast zu diesen Anflügen von Scham und Bescheidenheit fällt auf, wie Zugezogene und Rückkehrer:innen sich öfters als weltoffene Personen beschreiben. Sie inszenieren diese Weltoffenheit gerne als Differenz zum vermeintlich begrenzten Horizont der Einheimischen. Der in dieser Distinktion zum Ausdruck kommende Habitus bringt Klassenunterschiede betreffend kulturelles Kapital zum Ausdruck und beruht bis zu einem gewissen Grad auf der Tatsache, dass der Erwerb von höheren Bildungstiteln eine höhere geografische Mobilität voraussetzt.

Lebensstil und Naturverbundenheit

Dass Lebensstil, Geschmack und Freizeitbeschäftigungen mit Klassenunterschieden verbunden sind, ist spätestens seit Bourdieus Studie über «Die feinen Unterschiede» bekannt.[46] Es ist deshalb für diese interpretative Analyse aufschlussreich, wie sich Zugezogene über den Lebensstil von Einheimischen äussern und umgekehrt. Auch im Verhältnis zur Natur zeigen sich relevante Differenzen, die sich zu historischen und soziologischen Analysen klassenspezifischer Wahrnehmungen und Aneignungen der natürlichen Umwelt in Beziehung setzen lassen.

Einheimische Personen zeigten sich in den Interviews wenig geneigt, Freizeitbeschäftigungen oder ästhetisches Empfinden ausführlich zu beschreiben. Ihre Lebenssituation beziehungsweise das Selbstbild als Arbeiter:in lässt wenig Raum für Freizeit. Meist wird primär die Mitgliedschaft in den lokalen Vereinen genannt. So meint Interviewperson D, dass zumindest früher «praktisch alle in diesem Verein» gewesen seien. Gemeint ist der Schiessverein. Die Abnahme der Vereinsaktivitäten wird ebenso bedauert wie der Rückgang des geselligen Zusam-

46 Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. 21. Auflage. Frankk furt am Main 2011.

mensitzens in lokalen Gastwirtschaften («Beizen»), von denen die meisten inzwischen geschlossen wurden: «Und ich gehe am Morgen arbeiten und komme am Abend wieder nach Hause. Du siehst diese Leute nicht, weil du keinen [Ort] hast, um zusammenzusitzen. Und früher hatte es im Dorf zwei Beizen. [...] Man hatte viel mehr Kontakt mit den Leuten, die hier wohnen oder. Und das ist das, was jetzt ein wenig fehlt.» (Interviewperson C)

Diese Aussagen stehen im Kontrast zur selben Thematik bei zugezogenen Personen und Rückkehrer:innen. Die Schliessung der «Beizen» wird thematisiert, da die meisten Orte dieser Gegend keine traditionellen Restaurants mehr haben. Interviewperson F, die sich selbst nicht als diejenige beschreibt, «die viel in die Beiz geht», bedauert die Schliessung eines Restaurants ebenfalls: «Und ich vermisse diese Beiz so. Die war so herzig. Ich ging dann später als erwachsene Frau ab und zu auf ein Bier vorbei. Perfekt. Einfach schön. Eine alte Beiz mit so [...] so einem Linoleum Boden, rot. Es hatte sogar noch etwas Hippes. Für mich als, [ich] aus Berlin kommend, da fand ich, doch, das ist lässig.» (Interviewperson F)

Das Lokal wird von ihr nicht in erster Linie als Ort für soziale Kontakte vermisst, sondern wegen dem Charme, welche es ausstrahlte. Ein Sinn von Ästhetik wird präsentiert, genährt durch internationale Bezüge. Dem geschlossenen Lokal wird aus einer beobachtenden Perspektive zugleich auch eine zentrale Bedeutung für die einheimische Bevölkerung zugeschrieben: «Jeder läuft wieder zu sich nach Hause. Und der [Einheimische] tendenziell von Haus aus geht nicht so zu den anderen hinein. Nur die Verwandtschaft, irgendwie. [...] Aber dass jeder, jede zu Jedem und Jeder ins Haus geht, nein. Nein. Und wenn du keine Beiz hast, dann hast du auch keine gemeinsame Stube. Dann ist Jeder in seiner eigenen Stube vor seinem Affenkasten.» (Interviewperson F)

Dieses Zitat ist bezeichnend für eine Abwertung der lokalen Sitten in der Freizeitgestaltung, verbunden mit klassistischen Klischees. Die Bezeichnung des Fernsehers als «Affenkasten» lässt darauf schliessen, dass diese Person ihre eigenen Freizeitbeschäftigungen als wertvoller einstuft als jene, die sie den Einheimischen zuschreibt. Solche Distinktionen kommen auch in weiteren Äusserungen zugezogener Personen zum Ausdruck. Auffallend ist beispielsweise, dass die Naturverbundenheit, die Ruhe und die Aussicht auf die Bergwelt als zentrale Gründe für den Zuzug genannt werden: «Und sonst muss man ganz klar sagen, hier spielt man in der Natur. Also hier spielt man mit dem, was es in der Umgebung gibt. Es hat wunderschöne Bäche, es hat schöne Wege, es hat einen schönen Wald, es hat auch oben, wenn man nach oben geht, wunderschöne Plätze. Zum Würste braten oder was man will. [...] Ich glaube, das ist etwas Gutes. [...] Die Kinder, die hier aufwachsen, das sind Leute, die naturverbunden werden. Und das gefällt mir grundsätzlich.» (Interviewperson E)

Zugezogene lassen sich mitunter in einem Dorf nieder, das sie ausgewählt haben, nachdem sie durch Ferienaufenthalte verschiedene mögliche Wohnorte kennengelernt und deren Vorzüge und Nachteile gegeneinander abgewogen haben. Aus dem folgenden Zitat spricht die Sicht einer Person, die über die notwendigen Ressourcen verfügt, um den eigenen Wohnort frei wählen zu können: «Die Aus-

sicht hat uns gut gefallen. [...] Es hatte eine schöne Aussicht. Wir waren beide gerne in den Bergen. Darum sind wir auch hierhergekommen. Weil wir gefunden haben, Berge, super. Skifahren.» (Interviewperson G)

Die Wertschätzung der Natur als Ort der Freizeitbeschäftigung taucht bei den Zugezogenen auf, nicht aber bei den Einheimischen, welche eher ein praktisches Verhältnis zur Natur nennen (beispielsweise im Zusammenhang mit Land- und Forstwirtschaft). Während die lokalen Schützenvereine früher für Einheimische ein wichtiger Treffpunkt waren (und es an manchen Orten auch heute noch sind), ist der Schiessstand für die Ohren naturverbundener Zugezogener eine Zumutung: «Weil, früher ist am Samstag, also ich kam rauf, wirklich für Wochenende und so. [...] Und dann hat es einfach Bäng gemacht, das ganze Wochenende. [...] Ja der Schiessstand war dort. [...] Und natürlich, wenn du da im Dorf sagst, es ist gut, dass der Schiessstand weg ist, dann hast du die Hälfte auch wieder erbost. Aber ich war froh. Weil, ich habe gedacht, wenigstens dieses Geknalle nicht mehr.» (Interviewperson F)

Es kann festgestellt werden, dass in Aussagen von Zugezogenen der Ausdruck eines kulturbewussten und naturverbundenen Habitus spürbar ist und klassistische Abwertungen der Freizeitgestaltung einheimischer Personen aufscheinen. Auch darin lassen sich Klassenunterschiede erkennen. Historische Analysen erinnern beispielsweise an die aristokratischen Ursprünge des Wanderns,[47] während die Natur- und Landschaftsforschung hervorhebt, dass ästhetisches Naturempfinden und Freizeitbeschäftigungen in der Natur auch heute noch gesellschaftliche Felder der Distinktion und klassenspezifischen Aneignung sind.[48] Dasselbe gilt für Umweltbewusstsein und Orientierungen an ökologischer Nachhaltigkeit.[49]

47 Solnit, Rebecca. Wanderlust. Eine Geschichte des Gehens. Berlin 2019.

48 Kühne, Olaf. Distinktion Macht Landschaft. Zur sozialen Definition von Landschaft. Wiesbaden 2008; Duncan, James S. & Duncan, Nancy G. Landscapes of privilege. The politics of the Aesthetic in an American suburb. New York 2004.

49 Neckel, Sighard. Ökologische Distinktion. Soziale Grenzziehung im Zeichen von Nachhaltigkeit. In: Sighard Neckel et al., Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit. Umrisse eines Forschungsprogramms. Bielefeld 2018, S. 59–76; Fraser, Nancy: Cannibal Capitalism. How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do About it. London, New York 2023, S. 109; Guha, Ramachandra: The Environmentalism of the poor. In: Richard G. Fox et al., Between resistance and revolution: cultural politics and social protest. New Brunswick, London 1997, S. 17–39; Martinez-Alier, Joan: Environmentalism of the poor. A study of ecological conflicts and valuation. Northampton 2002. Selbst die heftigen Kontroversen über die Regulierung des Wolfsbestandes, die in zahlreichen Interviews zur Sprache kommen, lassen sich einer Analyse zugänglich machen, die das Augenmerk auf Klassenunterschiede in den Beziehungen zur Natur legt. Nicht wenige Einheimische sind geneigt, die Arroganz oder Heuchelei jener Städter:innen zu kritisieren, die den Wolf in den Bergen erhalten möchten, von den Auswirkungen des steigenden Wolfsbestandes (beispielsweise auf Landwirtschaft und Tourismus) aber nicht betroffen sind. Zugleich erinnern Argumente der Artenschützer:innen an jene bürgerliche Tradition des Umweltschutzes, die Nancy Fraser kritisch als «Environmentalism of the Rich» bezeichnet. Sie ist heute in den (westlichen) Mittelschichten stark verankert und neigt dazu, ökologische Forderungen und soziale Anliegen zu trennen, wohingegen der «Environmentalism of the Poor» Fragen betreffend den Umgang mit der natürlichen Umwelt direkt in den Zusammenhang mit der Organisation lokaler Gemeinschaften und Subsistenzweisen stellt. Siehe zur Diskussion über die Wolfsregulierung auch Frank, Elisa; Heinzer, Nikolaus: Wölfe in der Schweiz. Eine Rückkehr mit Folgen. Zürich 2022.

Zurück in Forschung und Praxis

Im Alpenraum finden kontroverse Diskussionen zur Zukunft der Berggebiete statt. Gemeindefusionen werden durch politische Vorstösse, personelle Engpässe oder finanzielle Anreize gefördert. Sie bieten Anlass zu Auseinandersetzungen zwischen sogenannt progressiven und konservativen Kräften. Die in diesem Beitrag vorgetragene Relektüre von Interviews aus einem Projekt über eine Gemeindefusion zeigt, dass solche Auseinandersetzungen mit Klassenunterschieden in der lokalen Bevölkerung verbunden sind. Zukünftige Studien über sozialen Wandel und politische Auseinandersetzungen in peripheren Räumen sollten Zusammenhänge und Wechselwirkungen zwischen geografischer Herkunft und Klassenzugehörigkeit vertieft untersuchen. Dabei wäre auch der Konversion verschiedener Kapitalformen (ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital) sowie der intersektionalen Verschränkung von Klasse mit weiteren gesellschaftlichen Differenzkategorien (vor allem Gender und Ethnizität) Rechnung zu tragen.

Aus der interpretativen Analyse lassen sich zugleich praxisrelevante Erkenntnisse für die professionelle Begleitung und Gestaltung soziokultureller Entwicklungsprozesse in peripheren Räumen gewinnen. Professionelle, die im Auftrag von (oder in Kooperation mit) lokalen Behörden partizipativ ausgerichtete Projekte durchführen, können im dynamischen Feld lokaler politischer Auseinandersetzungen nicht neutral auftreten. Ihr Handeln ist von Beginn an situiert und mit Zuschreibungen versehen, aufgrund derer sie beispielsweise als Verbündete des sogenannt progressiven Lagers wahrgenommen werden. Sie müssen sich dies bewusst machen und einen proaktiven, reflektierten Umgang damit suchen. Dies erfordert eine hohe Reflexivität in Bezug auf Machtformen und Abwertungsmechanismen, die nicht zuletzt durch die sich als progressiv gebenden Kräfte – in Zivilgesellschaft, Politik und Wissenschaft – ausgeübt oder ausgeblendet werden. Die Erkenntnisse der hier vorgetragenen Analyse weisen zudem auf die Notwendigkeit hin, auch in peripheren Räumen der mehrdimensionalen Diversität der Bevölkerung Rechnung zu tragen, wie es bei der professionellen Begleitung soziokultureller Prozesse in urbanen Zentren oder Agglomerationen inzwischen als selbstverständlich gilt.[50] Denn die Dorfgemeinschaft – hier nochmals stellvertretend genannt für die Bevölkerung peripherer Gebiete – ist keine homogene Einheit, sondern durchzogen von sozialen Differenzlinien und Ungleichheiten, wovon in diesem Beitrag nur ein spezifischer Ausschnitt beleuchtet wurde.

50 Siehe dazu beispielsweise Munsch, Chantal: Die Effektivitätsfalle. Gemeinwesenarbeit und bürgerschaftliches Engagement zwischen Ergebnisorientierung und Lebensbewältigung. Baltmannsweiler 2005; Kessl, Fabian; Plösser, Melanie: Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden 2010.

SCHWEIZERISCHES ARCHIV FÜR VOLKSKUNDE / ARCHIVES SUISSES DES TRADITIONS POPULAIRES
120. Jahrgang (2024), Heft 1, S. 73–98, DOI 10.33057/CHRONOS.1785/73-98

Der gestimmte Mensch

Impulse für eine empirisch-kulturwissenschaftliche Stimmungsforschung[1]

OLIWIA MURAWSKA

Abstract
Das Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, Stimmung als eine von der Empirischen Kulturwissenschaft bisher vernachlässigte Kategorie zu operationalisieren und Impulse für eine empirisch-kulturwissenschaftliche Stimmungsforschung zu geben. Dazu wird Stimmung zunächst mit etablierten Kategorien wie Emotion, Affekt und Atmosphäre konfrontiert, um sie dann in Anlehnung an Martin Heidegger zu konkretisieren. Ferner werden zwei Quellen, die sich auf ein 1988 in der Südkaschubei entstandenes Landschaftsbild beziehen, analysiert, um mögliche Erscheinungsweisen von Stimmung zu diskutieren und um von dort aus zu Aussagen über das Wesen der Stimmung in ihrer Potenzialität und Widersprüchlichkeit zu gelangen. Sodann wird Stimmung als Gegenstand und Instrument kulturanalytischer Forschung befragt; es folgt eine Vorstellung von Heuristiken, die der Durchführung einer stimmungszentrierten Ethnografie dienlich sind. Abschliessend wird Stimmung in ihrer posthumanen Dimension beleuchtet.
Keywords: stimmung (attunement), Kashubia, ethnography, posthumanism, landscape, Martin Heidegger, atmosphere, affect
Stimmung, Kaschubei, Ethnografie, Posthumanismus, Landschaft, Martin Heidegger, Atmosphäre, Affekt

Was sich entzieht, kann den Menschen
wesentlicher angehen und inniger in den
Anspruch nehmen als jegliches Anwesende,
das ihn trifft und betrifft.[2]

1 Ganz herzlich möchte ich den beiden Reviewer*innen sowie den Herausgeber*innen des Schweizerischen Archivs für Volkskunde, Sabine Eggmann und Konrad Kuhn, für die vielen wertvollen und sachkundigen Hinweise danken.
2 Heidegger, Martin: Was heißt Denken? (1952). In: Martin Heidegger: Gesamtausgabe, Bd. 7, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 2000, S. 127–143, hier S. 134.

Einstimmung auf das vielfach Übersprungene

Der vorliegende Artikel beginnt mit einem Stimmungsbild (Abb. 1): Was sehen wir darauf? Erblicken wir eine im Nordwesten Polens gelegene südkaschubische Landschaft bei Sonnenuntergang? Oder betrachten wir nicht vielmehr horizontale Linien, einmal dunkel, einmal hell, einmal kräftig und einmal schwach aufgetragen von der in den 1980er-Jahren in der Südkaschubei tätigen Künstlerin Zofia Nałęcz-Jawecka alias Zonaja (1929–2015)? Mithin sind es diese transversal die Landschaft durchziehenden und diese mitsamt den darin befindlichen und unhintergehbar eingelassenen Entitäten erschliessenden Linien, die Wesentliches der Landschaft zum Ausdruck bringen. Wir wissen nicht, ob es eine Landschaft ist, wir vermuten es nur, weil unsere Augen kulturell vorbereitet auf das Bild schauen. Doch ist es die schiere Sehgewohnheit, aus der eine Seherwartung erwächst, oder vielleicht eine stimmungsmässige Zurüstung, in der uns dasjenige zufällt, was die Künstlerin und das Kunstwerk uns mitteilen möchten? Wir ahnen Landschaft und gelangen zur Stimmung, einem Etwas, das alles durchschwingt, wie die der Logik der Abstraktion folgenden Pinselstriche, die Zonaja auf die Bildfläche legte. Wir einigen uns beim Betrachten stillschweigend darauf, dass es dieses Etwas ist, das die Elemente des Landschaftsgefüges am Wdzydze-See zusammenhält. Die Abstraktion ist Reduktion im Sinne einer Rückführung auf Wesentliches, das zur Erkennung der Landschaft notwendig ist, ihre Stimmung. In seiner reduktiven und abstrakten Gestalt vermittelt das Bild eine in der Landschaft herrschende, uns potenziell ergreifende und Präsenzeffekte erzeugende Stimmung, die in ihren multiplen Erscheinungsweisen und Wesenszügen rhizomatisch in alle Richtungen weist und uns in den Modus des Fragens versetzt.

In dieser Bildbeschreibung wurden bereits zentrale Kategorien zur Konkretisierung von Stimmung vorweggenommen, wie sie uns bei Martin Heidegger, Timothy Morton, Hans Ulrich Gumbrecht oder in Stefan Georges Gedicht «Stimmung» begegnen und die für eine empirisch-kulturwissenschaftliche Schärfung hilfreich sein können. Doch was ist Stimmung? Inwiefern ist sie anschlussfähig an bereits bestehende empirisch-kulturwissenschaftliche Kategorien und in welcher Hinsicht weist sie vielleicht gar über diese hinaus? Wie kann Stimmung Gegenstand und Instrument ethnografischer Forschung werden? Meine These lautet, dass die in ihrer Omnipräsenz und Alltäglichkeit vielfach übersprungene Stimmung eine Kategorie ist, mit der sich Erscheinungsweisen, Verfasstheiten, Potenzialitäten, Interdependenzen und Verflechtungen menschlicher wie nichtmenschlicher Akteure erschliessen lassen. Damit besitzt sie auch für Alltagskulturforscher*innen epistemologische Relevanz. Um diese herauszustellen, konsultiere ich das Stimmungskonzept Martin Heideggers, der davon ausgeht, dass das Dasein schon immer gestimmt ist, es nicht ungestimmt sein kann.[3] Zur Hervorhebung ihrer methodischen Bedeutung lehne ich mich an Timothy Morton an, demzufolge die Einstimmung der einzige Zugriffsmodus ist, sich den Dingen zu nähern: «Da sich ein Ding nicht direkt oder

3 Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 11. Auflage. Tübingen 1967, S. 134.

Abb. 1: Kaschubisches Stimmungsbild von Zofia Nałęcz-Jawecka alias Zonaja, ohne Titel, 1988, Mischtechnik auf Pappe, Masse 242 × 339 mm, im Privatbesitz © Autorin.

absolut erkennen lässt, bleibt einem nur, sich mehr oder weniger intim auf es einzustimmen.»[4] Beide Referenzen deuten bereits auf die tragende Kombination fundamentalontologischer und posthumanistischer Zugriffe hin. Obschon die vorliegende Untersuchung theoretischer Natur ist, baut die Argumentation auf verschiedenen von mir in der Kaschubei durchgeführten ethnografischen Studien auf, in denen ein stimmungszentrierter Ansatz erprobt wurde.[5]

Im Sinne einer Annäherung an die Kategorie wird zu Beginn der Versuch unternommen, Stimmung mit Kategorien wie Emotion, Affekt und Atmosphäre zu konfrontieren, um sie dann in Anlehnung an Heidegger, dessen Stimmungskonzept das am stärksten theoretisierte und zugleich mit unserer auf den Alltag gerichteten Perspektive kompatibelste ist, zu konkretisieren. In einem weiteren Schritt werden ein

4 Morton, Timothy: Ökologisch Sein. Berlin 2020, S. 156.

5 Vgl. Murawska, Oliwia: Kashubian Lake Calling. The Posthuman as Care and Stimmung. In: Ethnologia Fennica 47/2 (2020) (Special Issue: Posthumanism and Ethnology), S. 77–102; Murawska, Oliwia: Unzuhause an der freien Luft. Anthropozäne Stimmungsbilder der Kaschubei. In: Rieken, Bernd; Popp, Reinhold; Raile, Paolo (Hg.): Eco-Anxiety – Zukunftsangst und Klimawandel. Interdisziplinäre Zugänge. Münster 2021, S. 57–74 (Psychotherapiewissenschaft in Forschung, Profession und Kultur, Bd. 33); Murawska, Oliwia: Fleisch? Eine Frage der Stimmung. In: Gunther Hirschfelder et al. (Hg.): Fleischwissen. Zur Verdinglichung des Lebendigen in globalisierten Märkten. Göttingen 2023, S. 181–204; Murawska, Oliwia: Following the Sand. Transversal Pathways of an Attuned Matter in Kashubia. In: Ethnologia Europaea 54/1 (2024), S. 22–45.

autobiografischer Text Zonajas sowie eine autoethnografische Vignette, die meinen Besuch in der ehemaligen Wirkstätte der Künstlerin dokumentiert, einander gegenübergestellt, um so mögliche Erscheinungsweisen von Stimmung zu diskutieren und auf diesem Wege zu Aussagen über das Wesen von Stimmung in ihrer Potenzialität und Widersprüchlichkeit zu gelangen. Darauf aufbauend wird im vorletzten Teil Stimmung als Gegenstand und Instrument ethnografischer Forschung befragt; es folgt die Vorstellung einiger Heuristiken, die zur Durchführung einer stimmungszentrierten Ethnografie angewandt werden können. Abschliessend geht es um Stimmung in ihrer posthumanen Dimension als einer Hierarchien und Dichotomien aufhebenden, und im Sinne einer flachen Ontologie alles zum Status des Menschen erhebenden Grösse. Das Ziel dieses Beitrags ist es, Stimmung als Kategorie zu operationalisieren und Impulse für eine empirisch-kulturwissenschaftliche Stimmungsforschung zu geben, die nicht nur den Blick für neue Themenfelder und Untersuchungsgegenstände weitet, sondern andere Perspektiven auf die Kulturanalyse und Feldforschung einzunehmen erlaubt.

Bestimmung von Stimmung in Abgrenzung zu Emotion, Affekt und Atmosphäre

Seitens der Empirischen Kulturwissenschaft wurde Stimmung wenig, und wenn, dann fast ausschliesslich im Bereich der geisteswissenschaftlichen Emotions- oder Atmosphärenforschung bedacht. Gänzlich unbemerkt blieb sie freilich nicht. So betont etwa Martin Scharfe ihre epistemologische Relevanz, indem er daran erinnert, dass unsere wissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten gebremst oder befördert würden durch Stimmungen, «die nach positivistischer Meinung keine Rolle spielen dürften und die sich gerade wegen dieses pathetischen Postulats, das ja meist eine Selbsttäuschung zur Folge hat, so großer Wirkung erfreuen dürfen; Affekte und Stimmungen überdies, die sich nur aus dem ‹Sitz im Leben› erklären lassen», gelte es «mitsamt den wissenschaftlichen Interessenschwankungen historisch zu enttarnen».[6] Allzu gern, so liesse sich das vielschichtige Zitat interpretieren, werden und wurden Stimmungen – als Teil des Alltags per se als Gegenstand für die Kulturwissenschaft relevant – auch im Kontext wissenschaftlicher Wissensproduktion in die Sphäre des Irrationalen verschoben und ignoriert, sodass sie dann, ganz unbemerkt, ihre Wirkung entfalten können und konnten. Dabei gelte es sich ihres Einflusses gerade auch im Hinblick auf die «Turns und Tunes»[7] unserer Disziplin bewusst zu werden. Scharfes an anderer Stelle vorgebrachte Forderung, Stimmung aus volkskundlicher Perspektive begrifflich zu «vermessen»,[8] wurde bisher noch nicht eingelöst. Ihr Status als Verständigungsbegriff und sprachliches Ornament,

6 Scharfe, Martin: Menschenwerk. Erkundungen über Kultur. Köln etc. 2002, S. 234.
7 Kaschuba, Wolfgang: «Turns» und «Tunes». Zur Historizität ethnologischen Wissens. In: Zeitschrift für Volkskunde 109/2 (2013), S. 1–27.
8 Scharfe, Martin: Signaturen der Kultur. Studien zum Alltag und zu seiner Erforschung. Marburg 2011, S. 146.

das Texte dekoriert und ihnen einen Hauch des Rätselhaften verleiht, und weniger als Analyseinstrument verkompliziert dabei eine disziplinäre sowie interdisziplinäre Kommunikation über Stimmung.[9]

Das Ziel dieses Abschnittes ist die Schärfung der Kategorie Stimmung in Abgrenzung zu etablierten kulturwissenschaftlichen Kategorien wie Emotion, Affekt und Atmosphäre – alle drei haben gelegentlich entsprechender Turns (*emotional*, *affective* und *atmospheric turn*) paradigmatische Bedeutung erlangt.[10] Und auch wenn von einer Untrennbarkeit der Begriffe ausgegangen werden sollte und muss,[11] birgt eine unklare Verwendung die Gefahr, ihre je spezifischen Dimensionen und ihr explanatives Potenzial zu verdecken. Das Stimmungskonzept Heideggers erweist sich dabei in besonderem Masse mit einer kulturwissenschaftlichen Perspektive kompatibel, insofern es aus einer an der Alltäglichkeit orientierten Perspektive erwächst.[12] Darin gründet wohl auch Heideggers Rolle als Inspirationsquelle in den Sozial- und Kulturwissenschaften, wenn es um Belange der Affektforschung geht.[13]

Spätestens seit dem in den 1990er-Jahren einsetzenden *emotional turn*[14] wendet sich unser Fach verstärkt Emotionen zu.[15] Einen weitgehenden Konsens bezüglich der Konkretisierung von Emotionen als im Spannungsfeld körperlicher, physiologischer und sozialer Faktoren entstehende kulturelle Praktiken erwirkte dabei Monique Scheer.[16] Obschon Stimmungen dahingehend als kulturelle Praxis verstanden werden könnten (auch der Umgang mit Stimmung ist kulturell codiert), zielt

9 Der Forderung, Stimmungen, Affekte oder Atmosphären zu erforschen, steht das Desiderat ihrer methodischen und theoretischen Durchdringung gegenüber; vgl. Pfaller, Larissa; Wiesse, Basil: Affektive Gestimmtheiten in den Sozial- und Kulturwissenschaften. In: dies. (Hg.): Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen. Wiesbaden 2018, S. 1–23, S. 4–6.

10 Beitl, Matthias; Schneider, Ingo (Hg.): Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen und Gefühlswelten. Wien 2016; Griffero, Tonino; Tedeschini, Marco (Hg.): Atmosphere and Aesthetics. A Plural Perspective. Cham 2019; Clough, Patricia Ticineto (Hg.): The Affective Turn. Theorizing the Social. Durham, NC 2007.

11 Emotionen, Atmosphären, Affekte und Stimmungen stehen in einem Wechselverhältnis zueinander. So versteht Bulka den Zusammenhang von Stimmungen, Atmosphären und Emotionen als Strukturmoment menschlicher Affektivität; vgl. Bulka, Thomas: Stimmung, Emotion, Atmosphäre. Phänomenologische Untersuchungen zur Struktur der menschlichen Affektivität. Münster 2015, S. 12.

12 Vgl. Murawska, Oliwia: Heidegger und der Alltag. In: Jank-Humann, Anna (Hg.): Kultur, Psyche und Desaster. Beiträge aus Europäischer Ethnologie, Psychotherapiewissenschaft, Katastrophenforschung und Frisistik. (Festschrift für Bernd Rieken), Münster; New York 2023, S. 65–82, hier S. 67–71. In diesem Artikel problematisiere ich zudem entlang einschlägiger Quellen den Zusammenhang zwischen Volkskunde, Heidegger und Nationalsozialismus.

13 Vgl. Gilje, Nils: Moods and Emotions. Some Philosophical Reflections on the ‹Affective Turn›. In: Frykman, Jonas; Povrzanovic, Maja (Hg.): Sensitive Objects. Affect and Material Culture. Lund 2016, S. 31–53, hier S. 51. Im Kontext ethnografischer Studien siehe auch Borneman, John; Ghassem-Fachandi, Parvis: The Concept of Stimmung. From Indifference to Xenophobia in Germany's Refugee Crisis. In: HAU: Journal of Ethnographic Theory 7/3 (2017), S. 105–135.

14 Zum wirtschaftlichen und sozialen Kontext des *emotional* und *affective turn* vgl. Molinier, Pascale; Laugier, Sandra: Capitalismes émotionnels. In: Multitudes 52/1 (2013), S. 159–162, und Cerulo, Massimo: Les émotions dans la recherche sociologique. Théories et concepts. In: Sociétés 160/2 (2023), S. 23–32.

15 Vgl. Langbein, Ulrike: Emotion. In: Heimerdinger, Timo; Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Münster; New York 2020, S. 130–153, hier S. 131.

16 Scheer, Monique: Emotion als kulturelle Praxis. In: Kappelhoff, Hermann et al. (Hg.): Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin 2019, S. 352–362.

Heideggers Stimmungskonzept in eine andere Richtung. Stimmung, die er auf ontologischer Ebene unter dem Titel Befindlichkeit fasst, macht offenbar, wie einem ist, wie und wo man sich befindet.[17] Stimmung ist ihm zufolge kein Tun, sondern eine räumliche, zeitliche und qualitative Verfasstheit. In der Stimmung gründet die Möglichkeit, die Welt als Ganzes zu erschliessen und sich zu ihr in Beziehung zu setzen: «*Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf … allererst möglich.*»[18] Ganz explizit grenzt Heidegger Stimmung von inneren seelischen Zuständen ab: «Das Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfärbt. […] Sie [die Befindlichkeit] ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-sein ist.»[19]

Während Stimmung einen ganzheitlichen Weltbezug ermöglicht, ist Emotion dadurch gekennzeichnet, dass sie intentional auf etwas gerichtet ist: Neben der Intentionalität gelten als weitere, aus der Alltagserfahrung rührende Kriterien der Abgrenzung die Dauer und Intensität: Während Emotionen als flüchtig und heftig erfahren werden, sind Stimmungen dauerhaft und latent.[20]

Im Zuge des in den 2000er-Jahren einsetzenden *affective turn* gelangen die Spezifika von Affekt auch in Abgrenzung zur Emotion zur Abhebung: Während Emotion als Erfahrung konzeptualisiert wird, die in Sprache und Deutung aufgeht, wird der Affekt als Intensität verstanden, der frei von Deutungsschema, Intention oder kognitivem Gehalt sei. Der Affekt, der sich an der Schwelle zur kulturellen und sprachlichen Manifestation bewegt, geht der Emotion voraus und wird als eine von aussen kommende, fremde Macht erlebbar.[21] Auch Heidegger erwähnt den Affekt, wenngleich er ihm wenig ontologische Relevanz einräumt: Wie Affekt der Emotion, so geht Stimmung dem Affekt ontologisch betrachtet voraus. Denn die Affektion käme nicht zustande, «wenn nicht befindliches In-der-Welt-sein sich schon angewiesen hätte auf eine durch Stimmungen vorgezeichnete Angänglichkeit».[22] Indem Heidegger Stimmung weder innen noch aussen verortet – «[s]ie kommt weder von ‹Außen› noch von ‹Innen›, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf»[23] –, umgeht er Dichotomien und damit zugleich eine am Affekt geübte Kritik der Humanzentrierung: Obschon in Anlehnung an Baruch de Spinoza der Affekt als eine nicht allein dem Menschen vorbehaltene Kapazität zu affizieren und affiziert zu werden verstanden werden kann, bleibt der Fokus zumeist auf dem Menschen.[24] Verstehen wir aber Stimmung als eine

17 Vgl. Heidegger (Anm. 3), S. 134.
18 Ebd., S. 137, Hervorhebung im Original.
19 Ebd., Hervorhebung im Original.
20 Zum Zusammenhang zwischen Stimmung und Emotion vgl. Bollnow, Otto Friedrich: Das Wesen der Stimmungen. 3. Auflage. Frankfurt am Main 1956, S. 34–38; Bulka (Anm. 11), S. 52–54.
21 Massumi, Brian: Politics of Affect. Cambridge; Malden 2015, S. 27, 30–34; Scheer (Anm. 16), S. 357.
22 Heidegger (Anm. 3), S. 137.
23 Ebd., S. 136.
24 Houser, Heather: Affective Turn. In: Braidotti, Rosi; Maria Hlavajova (Hg.): Posthuman Glossary. London 2018, S. 15–17, hier S. 16.

Weise des In-der-Welt-seins, die aus dem Sein aufsteigt, so ist alles, was sich in der Welt befindet, gestimmt – auch Nichtmenschliches;[25] diese Facette von Stimmung birgt damit viel Potenzial für postdualistische, postanthropozentrische und posthumanistische Zugriffe.[26] Im Unterschied zur Emotion als Praxis eint Affekt und Stimmung die Passivität ihres Erlebens sowie eine fehlende Regulierbarkeit: Stimmung ergreift uns und hebt sich zumeist in ihren extremen Ausschlägen ins Bewusstsein.[27] Stimmung und Affekt transzendieren die Emotion dahingehend, dass sie über die Subjektivität und Intentionalität von Erfahrungen hinausweisen und eine vortheoretische Erschliessung von Welt ermöglichen. Dass Heideggers Stimmungskonzept durch den *affective turn* in gewisser Weise reimportiert und gleichzeitig durch den Affektbegriff verdeckt wird, gründet wohl in der fehlenden Übersetzbarkeit des deutschen Wortes Stimmung, das jeweils in der englischsprachigen Literatur nur unzureichend mit *mood*, *harmony*, *climate*, *atmosphere* beschrieben ist.

Das volkskundliche Interesse an Atmosphären setzte bereits vor dem *atmospheric turn* ein.[28] Als prominentester Fachvertreter ist Albrecht Lehmann zu nennen, der die Atmosphäre als Kategorie der Erzählforschung einführte; dabei verwendete er sie zumeist synonym zur Stimmung. Atmosphären seien einerseits subjektiv und individuell erlebbare Qualitäten und andererseits durch ihre sprachliche, textuelle und materielle Vermittlung Teil der Kultur; mithin gelten sie als Bestandteil und Auslöser von Erzählungen und Erinnerungen.[29] Sowohl Lehmann als auch Ovar Löfgren gehen davon aus, dass Atmosphären produziert werden, aber auch spontan aufscheinen und verschwinden können.[30] Mit Blick auf das Nebulöse und Flüchtige der Atmosphäre erinnert Lehmann an die Wortherkunft, die ihren Ursprung in den Naturwissenschaften hat. Erst seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde Atmosphäre nicht ausschliesslich zur Beschreibung der die Planeten umgebenden Luftschicht verwendet, sondern auch der menschlichen Umgebung.[31] Nicht zuletzt aufgrund der Wortherkunft gilt es daher auch

25 Vgl. dazu auch Bulka (Anm. 11), S. 173, 203.

26 Der Posthumanismus verbindet Sichtweisen, die humanistische, anthropozentrische und dualistische Annahmen irritieren und infrage stellen. Obschon das Einnehmen einer posthumanistischen Perspektive im ethnografischen Prozess eine Verschiebung des Blickwinkels vom All-zu-Menschlichen hin zum Mehr-als-Menschlichen zu Folge hat, bedeutet dies keineswegs, dass damit der Mensch aus dem Blick gerät. Vielmehr entspricht der Drang, sich der Welt mit einem posthumanistischen Ansinnen zu nähern, einer Grundverfasstheit des Menschen, namentlich seiner unentwirrbaren Verstrickung mit nicht menschlichen Entitäten.

27 Heidegger, Martin: Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. In: Martin Heidegger. Gesamtausgabe, Bd. 29./30, II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1983, S. 90–102.

28 Vgl. Griffero, Tonino: Is There Such a Thing as an «Atmospheric Turn»? Instead of an Introduction. In: Griffero, Tonino; Tedeschini, Marco (Hg.): Atmosphere and Aesthetics. A Plural Perspective. Cham 2019, S. 11–62. Zur Atmosphäre in der Ethnografie vgl. Schroer, Sara Asu; Schmitt, Susanne B. (Hg.): Exploring Atmospheres Ethnographically. London 2018.

29 Vgl. Lehmann, Albrecht: Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens. Berlin 2007, S. 74–98.

30 Ebd., S. 82; Löfgren, Orvar: Urban Atmospheres as Brandscapes and Lived Experiences. In: Place Branding and Public Diplomacy 10 (2014), S. 255–266; Schroer/Schmitt (Anm. 28), S. 1.

31 Vgl. Lehmann (Anm. 29), S. 92 f.

zwischen Stimmung und Atmosphäre zu differenzieren. So leitet sich Stimmung von Stimme ab und ist ein musikalischer Terminus, in dem das Vibrierende und Schwingende mitklingt. Im Unterschied zur umnebelnden und flüchtigen Atmosphäre ist Stimmung dauerhaft und gehört zur «ursprünglichen Ständigkeit der Existenz».[32] Stimmung ist das Primäre, Dauerhaft-Stabile, Durchschwingende, die Atmosphäre das Sekundäre, Flüchtig-Labile, Umströmende; Stimmungen sind immer da und können nie weg sein, Atmosphären hingegen können erzeugt werden und anschliessend auch wieder verschwinden.

Gerade also im Kontrast zu Emotion, Affekt und Atmosphäre kommen Charakteristika von Stimmung zum Vorschein, etwa ihre Ganzheitlichkeit, Persistenz oder Vorgelagertheit. Mithin ist die Frage nach ihrer Verortung für eine Unterscheidung zentral: Während die Emotion eher innen und die Atmosphäre und der Affekt eher aussen lokalisierbar sind, ist Stimmung weder innen noch aussen. Damit liegt sie «der Trennung von Subjekt und Objekt beziehungsweise von Subjekt und Welt noch voraus und umfass[t] daher beide Pole der Weltbeziehung»; insofern Stimmung eine «ursprüngliche, primäre, basale *Bezogenheit*» von Mensch und Welt ist,[33] sind das Dasein und die Welt sowie alles in ihr Befindliche gestimmt und durch Stimmung miteinander verbunden. Treffend lässt sich Stimmung daher als Perichorese bezeichnen,[34] also als eine vollständige gegenseitige Durchdringung und arterielle Durchströmung von Entitäten, die zu einer Einheit ohne Verschmelzung und Aufgabe der jeweiligen Identität führt. Stimmung ist damit als Perichorese Entität, als Befindlichkeit Verfasstheit und zugleich eine Weise der Erschliessung von Welt.

Von der Erscheinung zur Essenz: Wie sich Stimmung zeigt und wie sie west

Im Folgenden sollen zwei sich auf das Landschaftsbild (Abb. 1) beziehende Quellentexte, namentlich eine autoethnografische Vignette und ein autobiografischer Text der Künstlerin Zonaja, einander gegenübergestellt werden, um konkrete Erscheinungsweisen von Stimmung zu diskutieren und diese bisher eher auf theoretischer Ebene betrachtete Kategorie empirisch zu fundieren. Von hier aus wird dann der Versuch unternommen, Aussagen über das Wesen von Stimmung zu treffen, wenngleich ein direkter Rückschluss von ihren Erscheinungsweisen auf ihre Essenz nicht möglich ist, da beide schleifenartig miteinander verknüpft sind: «Erscheinung und Essenz verhalten sich wie die beiden Seiten eines Möbiusbandes zueinander, die zugleich die gleiche Seite sind. Eine in sich gewundene Schleife ist, etymologisch gesehen, genau das, worauf *weird* Bezug nimmt. Das Möbiusband ist

32 Heidegger (Anm. 3), S. 340.

33 Rosa, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. 2. Auflage. Berlin 2016, S. 636 f.

34 Perichorese ist ein theologischer Begriff und beschreibt die Einheit der heiligen Trinität; dabei betont er den Umstand, dass die drei göttlichen Personen, ungeachtet ihrer wechselseitigen Durchdringung, ihre Identität nicht verlieren.

die Minimaltopologie eines Dings, eine Oberfläche, die jeden Moment die Richtung wechselt, wo es an jeder Stelle eine Windung gibt. Dies deshalb, weil sich die Erscheinung eines Dings von dem, was es ist, unterscheidet – doch die Erscheinung ist auch unauflösbar mit ihm verbunden.»[35]

Die nachstehende Analyse wird daher lediglich eine Ahnung vom Wesen von Stimmung vermitteln können, wenngleich die Bedeutung dieser Ahnung nicht unterschätzt werden sollte: Die Ahnung ist «stimmende Macht», die Begeisterung und Erschrecken zugleich[36] und damit gestimmte Zuwendung zur Stimmung bedeutet. Begeistert von Zonajas Grafik und nach der ihr zugrundeliegenden Stimmung fragend, suchte ich an einem spätsommerlichen Septembernachmittag jenen Ort auf, an dem – mutmasslich – das eingangs gezeigte Landschaftsbild entstanden war (Abb. 1).[37] Im Anschluss daran verfasste ich die folgende Vignette: «Auf einer am Wdzydze-See gelegenen Anhöhe befindet sich das ehemalige Anwesen des Künstlerehepaares Zonaja und Najary. Die ‹Schwäne vom Weitsee› wurden sie im Dorf genannt, wie mir ein Informant erzählt – eine traurige Geschichte von Krankheit, Einsamkeit und dem Scheitern einer Ehe. Das von einem maroden Holzzaun umgebene Gelände, auf dem aus der Ferne zwei reetgedeckte Holzhütten zu erkennen sind, ist überwuchert von wildwachsenden Sträuchern und Bäumen. Die verschlossene Schranke, die aus einem provisorisch in den Zaun geschobenen Brett besteht, versperrt den Zutritt; rechts und links davon zwei grosse Ameisenhaufen. Sobald meine zum Gelände drängenden Füsse zum Stehen kommen, sind sie übersät von den Insekten, die meine Entscheidung beflügeln, unbefugt unter der tiefhängenden Schranke hindurchzuhuschen. Zur Linken liegen Reste eines eingestürzten hölzernen Wirtschaftsgebäudes, überall Spuren der Verwahrlosung. Auch an der kaschubischen Holzhütte nagt der Zahn der Zeit. Mit der Absicht, Zonajas Bildmotiv fotografisch einzufangen, bahne ich mir von der zum See ausgerichteten Terrasse aus über einen steil zum Ufer hinunterführenden schmalen Trampelpfad den Weg zum Steg, von dem aus sich der Blick auf das riesige, von Wäldern umsäumte Gewässer sowie die darin eingelassenen Inseln eröffnet. Doch die Sonne steht zu hoch, das Licht scheint zu grell, das Wasser zu

35 Morton (Anm. 4), S. 180.

36 Heidegger, Martin: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). In: Martin Heidegger. Gesamtausgabe, Bd. 65, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1989, S. 22.

37 Die Entscheidung, Zonajas Stimmungsbild zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen zur Stimmung zu wählen, ist vermutlich einer meiner frühesten Kindheitserinnerungen an ein Erlebnis geschuldet, das ich im Alter von etwa vier Jahren gehabt habe. Es war die persönliche Begegnung mit der Künstlerin Zonja und ihrem Ehemann Najary im Museumsdorf Wdzydze, wo sie in einer Hütte ihre Bilder ausstellten. Bruchstückhaft erinnere ich mich zudem an den wenige Tage später mit meinen Eltern unternommenen Besuch des Künstlerpaares auf ihrem Anwesen, das vom Museumsdorf aus betrachtet, auf der gegenüberliegenden Seite des Wdzydze-Sees liegt. Im Zuge dieses Künstler*innenkontaktes gelangten auch einige Bilder der Künstlerin Zonja in Familienbesitz; darunter das hier analysierte. Durch meine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Kaschubei schoben sich mir diese frühen Kindheitserinnerungen sowie das immer wieder in mein Blickfeld rückende Bild erneut ins Bewusstsein, und ich begann den spärlichen, verstreuten Spuren der Künstlerin und ihrer Werke in alten Ausstellungskatalogen, im Archiv des Museumsdorfes sowie in Gesprächen mit Bewohner*innen des Dorfes Wdzydze Tucholskie zu folgen.

blau … unzufrieden mit den Ergebnissen meiner zahlreichen Handyfotografien entschliesse ich mich, es in einer halben Stunde erneut zu versuchen und unterdessen einen Spaziergang zu unternehmen. Dieser führt mich weg von Zonajas Hütte, über die Wiesen entlang der Anhöhe, wo sich in einem Kiefernwäldchen ein Trailer Park mit bereits für den Winter verschlossenen Campingwagen befindet. Das Heulen der Motorengeräusche einer nahgelegenen Landstrasse molestiert die Ohren. Immer wieder suche ich auch während des Spazierganges zwischen den Bäumen das Bildmotiv zu erspähen, doch die Kiefern verstellen mir die Sicht. Als ich erneut Zonajas Anwesen betrete, sehe und fotografiere ich anders … aus der Perspektive der zuvor als lästig empfundenen Ameisenhügel, die das Gelände zu bewachen scheinen, aus der Perspektive des vergessenen und das Idyll entweihenden Plastik- und Pfannenzeugs (dessen störenden Anblick ich bei der ersten Begehung noch zu vermeiden bestrebt war)… weil sie alle wesenhaft Teil dieser Welt sind. Beim Steg angekommen, versuche ich erneut, das Motiv einzufangen: Die Sonne steht jetzt tiefer, das Licht scheint weniger grell, das Blau des Sees wirkt weniger blau. Und dennoch, ich scheitere. Auf dem Rückweg, die Terrasse über den Trampelpfad erreichend, fällt mein Blick auf eine kleine, rücklings vor der Hütte stehende Holzbank, auf die durch Kiefern das vom See gespiegelte Herbstlicht der Spätnachmittagssonne fällt (Abb. 2), jenes Licht, das ich auf Zonajas Bild gesehen zu haben glaube. Flackernd zeichnen sich hinter den Kiefernbäumen subtil die charakteristischen, die Landschaft durchziehenden Linien des Horizontes ab. Vielleicht wurde Zonaja auf dieser Bank sitzend von der Landschaft ergriffen, die sie dann, in ihre Hütte zurückkehrend, zu Papier brachte?»[38]

Diese Vignette beschreibt das zum Scheitern verurteilte Vorhaben, ein als Inbegriff südkaschubischer Landschaftsstimmung identifiziertes Bildmotiv mithilfe von Fotografie nachstellen und technisch reproduzieren zu wollen. Das Erschrecken über den Zustand des Geländes, die latent als störend vernommenen Objekte und die enttäuschte Erwartung über die sich nicht einstellende Sicht auf den See verhinderten eine unvoreingenommene Einlassung auf die vorgefundene Welt. Im Drängen zu einer konkreten Landschaftsstimmung, auf der Suche nach ‹etwas Bestimmtem in der Unbestimmtheit der Landschaft›[39] verirrte sich die Ethnografin und verfehlte das Gesuchte zuverlässig. Erst das Verlassen des Geländes, die Ab- und Rückkehr sowie der daraus entstehende Kontrast erlaubten ein Ablassen vom ursprünglichen Vorhaben und die Einlassung auf das, was in seiner Unauffälligkeit verkannt wurde, um sodann gefunden zu werden «in einem Finden, das nicht so sehr einem direkten Suchen, sondern einem Fliehen entspringt».[40] Diese Erfahrung des Fliehenwollens verdichtet sich in Stefan Georges abschliessenden Versen zur «Stimmung»: «Ich seufze und weiss nicht warum. // Für mich ist nicht gut hier bleiben. // Hier ist es zu laut und zu stumm.»[41] Erst das Ablassen erlaubt

38 Feldtagebuch, 27. 9. 2023, Wdzydze Tucholskie.

39 Vgl. Rilke, Rainer Maria: Worpswede. In: Rainer Maria Rilke. Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden, Bd. 4. Hg. von Horst Nalewski et al. Frankfurt am Main; Leipzig 1996, S. 305–400, hier S. 317.

40 Heidegger (Anm. 3), S. 135.

41 George, Stefan: Stimmung. Die Fibel. Auswahl erster Verse (1889–1889). In: Gesamt-Ausgabe der

Abb. 2: Im flackernden Sehen, Autorin, Wdzydze Kiszewskie (Polen), 27. September 2023, Smartphone-Fotografie. © Autorin.

eine Einfühlung (ein *indwelling*, wie dies Michael Polanyi nennt)[42] in die Landschaft und ein Sehen ebendieser mitsamt der darin befindlichen Entitäten, wie sie sich im Licht der Spätnachmittagssonne darboten: Denn «[g]erade im unsteten, stimmungsmäßig flackernden Sehen der ‹Welt› zeigt sich das Zuhandene in seiner spezifischen Weltlichkeit, die an keinem Tag dieselbe ist».[43] Stimmung ist damit für nichts und niemanden, an keinem Ort und zu keiner Zeit dieselbe, weil sie aus der Weise des In-der-Welt-Seins aufsteigt. Aus diesem Grund musste auch das Vorhaben, eine vor 35 Jahren von Zonaja erfahrene Stimmung zu reproduzieren, zwangsläufig scheitern, denn die angestrebte Kopie hätte lediglich sich selbst reproduziert.[44]

Das bedeutet nun freilich nicht, dass eine Fotografie ein grundsätzlich ungeeignetes Medium ist, Stimmung einzufangen, zu erzeugen oder zu vermitteln; sie vermag es lediglich nicht, eine konkrete Stimmung zu wiederholen. Obschon Zonaja das Motiv der untergehenden Sonne seriell malte – einige entsprechende Exemplare

Werke, Bd. 1. Berlin 1901, S. 76.

42 Polanyi, Michael: Implizites Wissen. 2. Auflage. Frankfurt am Main 2016, S. 24.

43 Heidegger (Anm. 3), S. 138.

44 Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: Rhizom. In: dies. (Hg.): Kapitalismus und Schizophrenie. Tausend PlaK teaus. Berlin 1992, S. 11–42, hier S. 25.

mit den Titeln «Abenddämmerung» oder «Stimmung» sind in Ausstellungskatalogen[45] überliefert –, bleibt doch jedes ihrer Bilder einzigartig, weil es künstlerischer Ausdruck von Stimmung im Sinne einer gegenseitigen Bezogenheit der Malerin und der Welt ist.

Eine Ahnung davon, wie Zonaja selbst die kaschubische Landschaft erlebte, in der sie verweilte und die sie in ihren Arbeiten thematisierte, vermittelt die Lektüre eines von ihr für einen Ausstellungkatalog verfassten autobiografischen Textes.[46] Zonaja beschreibt darin ihre von Krieg und Armut geprägte Kindheit, ihre früh einsetzende Hinwendung zur Kunst, ihren anfänglichen beruflichen Werdegang als Krankenschwester und ihre anschliessende Ausbildung zur Künstlerin in Wrocław. Die Chronologie ihrer Erzählung unterbrechend und damit die Bedeutung des Gesagten hervorhebend, beschreibt Zonaja dann am Ende des Textes jene Episode ihres künstlerischen Schaffens, die sie mit ihrem Mann, dem Künstler Ryszard Nałęcz-Jawecki alias Najary, in der Kaschubei verbrachte: «Viele meiner *abstrakten* Bilder entstanden in Wdzydze in der Kaschubei. Obschon mich alltäglich die wunderschönen Landschaften dieser Region umgaben, malte ich meine *Abstraktionen* ausschliesslich in der Werkstatt. Daher sind diese Bilder *befreit* von der örtlichen Schönheit. Das *gedämpfte Licht* der Werkstatt erlaubte es mir, mich besser zu *sammeln* und dasjenige auszudrücken, was ich *innerlich fühlte* und erlebte. In Wdzydze Tucholskie lebten wir über Jahre in einer am Abhang gelegenen Fischerhütte aus Holz mit einem *weiten Blick über den See und die Insel*.»[47]

An den Anfang ihrer Kaschubei-Erzählung stellt Zonaja die Abstraktion. Das Wort Abstraktion, das sich vom Mittellateinischen *abstractus* und dem Verb *abstrahere* (wegziehen, fortschleppen, entfernen oder abwenden) ableitet, bezeichnet einen Denkprozess des sich Lösens von als unwesentlich erachteten Einzelheiten und der Hinwendung zum Wesentlichen, im Sinne der Reduktion.[48] Zonaja wählt die Abstraktion, um sich und ihre Bilder von der Schönheit der Landschaft zu befreien und diese auf das Wesentliche zurückführen zu können. Ausdruck dieses Abstraktionsprozesses sind die horizontalen Linien, die alles in die Landschaft Eingelassene gleichursprünglich erschliessen und dergestalt die Stimmung der Landschaft transportieren. Stimmung erscheint als Abstraktion ferner im Sinne der Abwendung und Entfernung, wie sie bereits Georges Gedicht oder die Vignette zutage brachten: «Die Stimmung erschließt nicht in der Weise des Hinblickens [...],

45 Zu Zonajas Oeuvre lässt sich sagen, dass sie sich vordringlich Landschaften, religiösen Motiven und ihrem Seelenleben zuwandte; ferner illustrierte sie zahlreiche Gedichtbände und die kaschubischen Legenden des Schriftstellers Józef Ceynowa (1905–1991); ihr Stil wird als expressiv und abstrakt beschrieben. Vgl. Czekay, Roman: Zofia Nałęcz-Jawecka, ks. Tomasz Hergesel, Waldemar Weryński. Wystawa malarstwa. Wrocław 1999; Gąsior, Edward (Hg.): Zofia Nałęcz-Jawecka, Aleksandra Wiertelak, Edward Gąsior, Tadeusz Mikulski. Malarstwo – Jarocińskie Prezentacje. Poznań 1997; Gąsior, Edward (Hg.): Zofia Nałęcz-Jawecka «Zonaja». Malarstwo. Kłodzko 1997, S. 7 f.; Kuczyński, Mieczysław (Hg.): Zonaja. Malarstwo. Poznań 1996.

46 Gąsior (Anm. 45), S. 3–8.

47 Ebd., S. 7 f., Übersetzung und Hervorhebungen O. M.

48 Vgl. www.dwds.de/wb/Abstraktion; Prechtl, Peter; Burkhard, Franz-Peter (Hg.): Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. 3. Auflage. Stuttgart 2008, S. 6, 501; Malter, Rudolf: Abstrakt. In: Krings, Hermann et al. (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1. München 1973, S. 22.

sondern als An- und Abkehr.»[49] Zonaja flüchtet sich in ihre Hütte, wendet sich von der Landschaft ab, um sich im gedämpften Licht ihrer Werkstatt zu sammeln: «In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vor-finden, sondern als gestimmtes Sichbefinden.»[50] Dass Stimmung im Flackern und Kontrast von Innen und Aussen, im Wechsel von Hell und Dunkel, Licht und Schatten in Erscheinung tritt, schlägt sich auch im Bildmotiv der Abenddämmerung nieder. Otto Friedrich Bollnow beschreibt den Zusammenhang zwischen dem Wechselspiel von Licht und Schatten in der Abenddämmerung und ihre Wirkung auf Stimmung wie folgt: «Eine besondere Stimmung vermittelt etwa die Abenddämmerung, der Eintritt in den Eigenschatten der Erde. [...] Die Schatten, die zuvor noch dem beleuchteten Objekt zuzuordnen waren, scheinen dann eigentümlich aufgelöst. Das Gesehene wird diffus und es entstehen Mehrdeutigkeiten. Der Stimmungsraum entfaltet sich zunehmend mit den Schatten, die das visuelle Bild der Raumbegrenzungen schwächen und die Raumimagination verstärken. An der Schwelle von Helle zu Dunkelheit vollzieht sich im sehenden Menschen eine Veränderung, die seine Raumwahrnehmung entscheidend prägt.»[51]

Auch wenn sich Zonaja in das Innere ihrer Hütte zurückzieht, um ihre Bezogenheit auf die Landschaft auszudrücken, gelten ihre abschliessenden Worte dem Bildmotiv selbst – dem «weiten Blick über den See und die Insel» –, das nicht eine Stimmung aus der Vergangenheit repräsentiert, sondern das «Teil einer substanziellen Präsenz von Vergangenheiten»[52] ist, an der wir beim Betrachten teilhaben können. Das Bild vergegenwärtigt eine Stimmung. Eine wohl nicht zu unterschätzende Rolle spielt in diesen Erfahrungen die Landschaft selbst, deren Wahrnehmungen, Imaginationen, Empfindungen, Darstellungsweisen und damit auch ihr Konnex zur Stimmung kulturell geformt sind. Doch die aus dem 19. Jahrhundert rührende Anschauung von Landschaft als etwas Distanziertes, Entrücktes und damit dem Menschen Gegenüberstehendes[53] kann durch die Fokussierung auf Stimmung, wie sie vorliegend verstanden wird, irritiert werden: Landschaft erscheint dann nicht mehr nur als eine Projektionsfläche für menschliche Imaginationen und Konstruktionen, sondern als etwas in der Stimmung mit dem Menschen zutiefst Verbundenes,[54] zugleich aber nicht allein auf die Beziehung zum Menschen Reduzierbares, insofern darin auch Bäume, Trailer, Ameisen et cetera eingelassen sind.

49 Heidegger (Anm. 3), S. 135.
50 Ebd.
51 Bollnow (Anm. 20), S. 14.
52 Gumbrecht, Hans Ulrich: Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur. München 2011, S. 25.
53 Zur kulturwissenschaftlichen Bedeutung von Landschaft vgl. Tschofen, Bernhard: Was ist Landschaft? Plädoyer für Konzepte jenseits der Anschauung. In: Kasper, Michael et al. (Hg.): Entdeckungen der Landschaft. Raum und Kultur in Geschichte und Gegenwart. Wien; Köln; Weimar 2017, S. 13–32, insbesondere S. 16, 29.
54 Vgl. auch Ingold, Tim: The Perception of Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. London 2011, S. 191.

In den beiden Texten und im Bild erscheint Stimmung auf verwandte Weise: Im Flackern, im Wechsel, im Kontrast, in der Abstraktion und Reduktion, als Bezogenheit und Weise des Sichbeziehens, als Erschlossenheit und Weise des Erschliessens. Wie aber können wir nun zu Aussagen über ihr Wesen gelangen, wenn bereits das Vorhaben, Stimmung zu begreifen, aus der Stimmung erwächst? «Herr werden wir der Stimmung nie stimmungsfrei».[55] Stimmung zu begreifen, bedeutet von ihr ergriffen zu werden, insofern alle Ergriffenheit aus einer Stimmung kommt und in einer Stimmung bleibt.[56] Stimmung jenseits von Festschreibungen und Essenzialisierungen zu erfassen, bedeutet sie in ihrer inhärenten Widersprüchlichkeit zu belassen – als An- und Abkehr oder als ein georgesches Hier-ist-es-zu-laut-und-zu-stumm. Die Frage nach dem Wesen der Stimmung ist eine Frage nach der Weise, wie sie in der Zeit ist beziehungsweise «west».[57] Beide Quellen, der Text der Künstlerin und die Feldnotiz, sind Zeugnisse des Wesens von Stimmung, insofern sie uns zurückbringen auf die im Bild zum Ausdruck gelangende Stimmung kaschubischer Landschaft: Denn «der existenziale Grundcharakter der Stimmung ist ein *Zurückbringen auf* ...».[58] Mithin west Stimmung auch als ein *Hinführen zu* ... den potenziellen Stimmungen, indem sie sich unablässig in Raum und Zeit, je nach Konstellation und Perspektive, formiert und transformiert. Und doch ist sie zeit- und raumlos: Alle drei Quellen stehen als Stimmungsträger jenseits ihrer zeitlichen und räumlichen Zerstreuung in einem inneren Zusammenhang, bilden ein rhizomatisches Gefüge, das von der Stimmung zusammengehalten wird. Daher kehren wir zu einem oben erwähnten Grundcharakter von Stimmung zurück: Stimmung west im Modus der Perichorese, im Sinne einer arteriellen Durchströmung von Entitäten, dies- und jenseits von Raum und Zeit. Nicht zuletzt west Stimmung im Modus des Entzugs und der damit verbundenen Unmöglichkeit, ihrer habhaft zu werden. Doch gerade in ihrem Entzugscharakter, an dem wir gleichermassen verzweifeln und uns erfreuen, geht sie uns auf besondere Weise an, zwingt uns, sie in ihrer Widersprüchlichkeit, Potenzialität und Unmöglichkeit zu belassen, ganz im Sinne von Kathleen Stuarts Überlegungen zur Arbeit mit Affekten, die sie im Übrigen nah an der Stimmung konzeptualisiert: «There are deadening frustrations but there's also a central, palpable pleasure in the state of trying. An impulse toward potentiality.»[59] Die Unmöglichkeit einer klaren Bestimmung von Stimmung wirft daher methodische Fragen auf: Wie kann etwas, das sich entzieht, Gegenstand der Kulturanalyse werden? Wie lässt sich eine stimmungszentrierte Ethnografie durchführen? Stimmung zum Forschungsgegenstand und zur Methode zu erklären, bedeutet sich auf Stimmung zu besinnen, sich gedanklich – und gerade

55 Heidegger (Anm. 3), S. 136.
56 Vgl. Heidegger (Anm. 27), S. 9 f.
57 Heidegger, Martin: Die Frage nach der Technik (1953). In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 7, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 2000, S. 5–36, hier S. 33. Mit dem Verb «west» (abgeleitet vom Substantiv «Wesen», das Wesen west) zielt Heidegger nicht auf einen statischen Wesenskern einer Sache ab, sondern auf deren Prozesshaftigkeit und Zeitlichkeit.
58 Heidegger (Anm. 3), S. 340.
59 Stewart, Kathleen: Ordinary Affects. Durham 2007, S. 129.

im ethnografischen Forschungsfeld auch körperlich – auf sie einzulassen, sie in ihrer epistemischen Produktivität ernst zu nehmen – kurz: Stimmung zu durchdenken und durch Stimmung zu denken. Das folgende Kapitel gibt in Anlehnung an das bisher Gesagte und vor dem Hintergrund einiger von mir durchgeführter empirisch-posthumanistischer[60] und stimmungszentrierter Studien einen Einblick darin, wie Stimmung zum Gegenstand der Kulturanalyse und zum Instrument der Feldforschung werden kann.

Stimmung als Forschungsgegenstand und stimmungszentrierte Ethnografien

Der Stimmung wenden sich, wenngleich in unterschiedlichen Explizitheitsgraden, zahlreiche kultur- und sozialwissenschaftliche Publikationen zu. Die nachstehende Zusammenschau soll ein Gefühl für diesen spezifischen Gegenstand vermitteln, indem sie einige unser Fach betreffende Schlaglichter auf die um Stimmung kreisenden Diskurs wirft. Selten geht es freilich um Stimmung an sich, und wenn doch, so zumeist in der Philosophie; neben dem bereits zitierten Heidegger scheint in kulturwissenschaftlichen Studien vielfach auch Otto Friedrich Bollnows «Das Wesen der Stimmungen» (1956) auf. Die Schwierigkeit, sich der Stimmung zuzuwenden, thematisiert Scharfe in den einleitenden Worten zu «Signaturen der Kultur». Er selbst habe vorgehabt, ein Buch mit dem Titel «Gebärden der Kultur» zu schreiben, in dem das zweite Kapitel «Kulturelle Stimmungen und Gebärden» lauten sollte. Scharfe erklärt, warum dieses Projekt nie umgesetzt wurde: «Ich hätte freilich schon damals wissen können, daß mein wissenschaftlicher Eros mich nicht trägt; denn eine der Schwächen, die ich kenne, liegt im Umstand, daß mein theoretisches und insbesondere mein systematisches Interesse leider wenig ausgeprägt ist, und daß mich entsprechende Anstrengungen rasch ermüden, ja schlimmer: langweilen. So blieb es bei munteren Plänen, die rasch in kurze Stichworte schrumpften [...].»[61]

Doch bereits das von ihm verwendete Stichwort «kulturelle Stimmung» gibt einen Hinweis darauf, wie Scharfe Stimmung versteht, nämlich als eine allein dem Kulturwesen Mensch vorbehaltene Grösse, die sich in Kulturgebärden niederschlägt: «Ich plädiere dafür, die Kulturaffekte als Thema und Gegenstand volkskundlich-kulturgeschichtlicher Analyse zuzulassen – Kulturaffekte, die nicht nur als freischwebende Stimmungen spür- und erfahrbar sind, sondern in ‹Kulturgebärden› [...] sichtbar und fassbar werden: Kulturgebärde wäre dann der sinnlich geronnene Aus- und Abdruck einer kulturellen Stimmung, eines kulturellen Affekts, einer kulturellen Affektlage, eines Kulturaffekts [...].»[62]

60 Murawska, Oliwia: Empirischer Posthumanismus. Wir sind schon immer posthuman gewesen. In: Zeitt schrift für Empirische Kulturwissenschaft 119/2 (2023), S. 223–246.
61 Scharfe (Anm. 8), S. 13.
62 Ebd., S. 145.

Der Soziologe Heinz Bude versteht Stimmung analog dazu als eine soziale beziehungsweise gesellschaftspolitische Kategorie, indem er sie für das Geschehen auf Finanzmärkten verantwortlich macht oder einen Zusammenhang zwischen Stimmungen und politischen Machtwechseln herstellt. Für Bude ist Stimmung «eine Schlüsselkategorie für den ganzen Menschen»,[63] die in alle Lebensbereiche hineinragt.

Gerade mit Blick auf die Landschaft – zumeist in ihrer ästhetischen Dimension – gibt es viele Positionen, in denen Stimmung als Landschaftsstimmung, «Stimmungslandschaft»[64] oder Stimmungsbild aufscheint. In seiner «Philosophie der Landschaft» (1913) versteht Georg Simmel Landschaft als einen vom Menschen vorgenommenen Ausschnitt aus dem Naturganzen, den der Mensch im Geiste zu einer Einheit zusammensetzt; Stimmung sei dabei der «erheblichste Träger dieser Einheit».[65] Stimmung und Landschaft sind demnach gleichursprünglich und beziehen sich wechselseitig aufeinander. Noch etwas früher beginnt Alois Riegl seine Ausführungen zu «Die Stimmung als Inhalt der modernen Kunst» (1899) mit einer dichten Beschreibung einer alpinen Landschaft. Riegl beschreibt darin, wie seine Landschaftsbetrachtung jäh von einer aufgescheuchten Gämse unterbrochen wird, «die schöne Stimmung ist hinweg, verscheucht, verschwunden», schliesslich seien zur Erfahrung von Stimmung «Ruhe und Fernsicht» notwendig. Doch zeige sich Stimmung, wie oben herausgestellt, vordringlich im Kontrast: «Es ist die Gegenprobe auf jene Elemente – Ruhe und Fernsicht –, aus denen die Stimmung hervorgeht».[66] Ein weiteres halbes Jahrhundert zuvor wendet sich Wilhelm Heinrich Riehl in «Das landschaftliche Auge» (1850) der Landschaftsmalerei zu. Kontrastierend stellt er die Landschaftsdarstellungen alter «fernsichtiger» Meister wie Van Dyck oder Breughel jenen seiner «kurzsichtigen» Zeitgenossen gegenüber, die nichts weiter als «reine Stimmungsbilder» produzierten.[67] Erwähnenswert ist, dass Riehl an der Popularisierung des Begriffes Stimmungsbild im 19. Jahrhundert massgeblich beteiligt war, nachdem sich dieser im 18. Jahrhundert als ein «intermediales Genre»[68] zwischen Malerei und dichterischer Prosa entwickelt hatte. Und

63 Bude, Heinz: Das Gefühl der Welt. Über die Macht der Stimmungen. München 2016, S. 9, 34.

64 Von «Stimmungslandschaft als kulturspezifische[s] Muster ‹Natur – Einsamkeit›» schreibt Ina Maria Greverus, in Anlehnung an Willy Hellpach und Bollnow; Greverus, Ina Maria: Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen. Giessen 1970, S. 345 f. Zur Rolle des Menschen im Prozess der «Infusion» von Stimmung in eine Landschaft siehe Krebs, Angelika: Why Landscape Beauty Matters. In: Land (2014), S. 1251–1269.

65 Simmel, Georg: Philosophie der Landschaft. In: Georg Simmel. Brücke und Tor. Essays des Philosoo phen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. Hg. von Michael Landmann. Stuttgart 1957, S. 141–152, S. 142f.

66 Riegl, Alois: Die Stimmung als Inhalt der modernen Kunst (1899). In: Alois Riegl. Gesammelte Auff sätze. Berlin 1995, S. 28–39, hier S. 30.

67 Riehl, Wilhelm Heinrich: Culturstudien aus drei Jahrhunderten. Stuttgart 1859.

68 Jacobs, Angelika: Stimmungskunst von Novalis bis Hoffmannstal. Hamburg 2013, S. 171. Zur Bedeuu tung und Verwendung des Wortes im 19. Jahrhundert sowie zur Rolle Riehls als Vermittler vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Bd. 18, Sp. 3135, www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=stimmungsbild, 30. 10. 2023. Vgl. auch Murawska, Oliwia: Von schöpferischer Kraft und Stimmung. Ein Versuch über die kaschubische Ländlichkeit. In: Decker, Anja; Trummer, Manuel (Hg.): Das Ländliche als kulturelle Kategorie. Aktuelle kulturwissenschaftliche Perspektiven auf Stadt-Land-Beziehungen. Bielefeld 2020 (Kulturanalyse des Ländlichen 1), S. 99–121.

so nimmt es auch nicht wunder, dass ich bei der Lektüre einer der ersten, von Ernst Seefried-Gulgowski (1874–1925) verfassten Volkskunde zur Kaschubei auf den Begriff stiess, was mich fürderhin für die Kategorie Stimmung sensibilisierte und die Frage danach aufwarf, wie gegenwärtig mit dieser verstaubt anmutenden Kategorie gearbeitet werden kann – gerade auch im Kontext des *posthuman turn*. Gulgowski eröffnet seine Abhandlung mit einem Kapitel über die südkaschubische Landschaft: «Es ist ein gewaltiges Stimmungsbild mit herbem, schwermütig-melancholischem Unterton. Das Auge schweift ungehindert hinaus über die weiten Heiden mit den dunklen Seen. Die Kiefernwälder am Horizont sind meist in eine feine blaue Dunsthülle getaucht. Diese ruhigen, weichen Linien verleihen der Landschaft etwas Großzügiges.»[69]

Bemerkenswert ist, dass dieses verschriftlichte Stimmungsbild, das auf der Zonajas Anwesen gegenüberliegenden Uferseite des Wdzydze-Sees im Abstand von 77 Jahren entstanden ist, die gleichen Landschaftselemente (dunkle Seen, ruhige Linien, das Dunstige) hervorhebt und eine ähnlich melancholische Stimmung vermittelt wie das Bild der Künstlerin.[70]

Ferner gibt es Studien, die Stimmung und Wetter beziehungsweise Stimmung und Klima zum Gegenstand machen. Dass zwischen Wetter und Stimmung ein innerer Zusammenhang besteht, dass das Wettererleben Stimmung und Stimmung das Wettererleben färbt und das Wetter in der Stimmung und die Stimmung im Wetter eingelassen ist, spiegelt nicht zuletzt auch die Alltagssprache mit Zuschreibungen wie heiter, trüb, mild, freundlich wider: «That a whole suite of etymologically cognate words should refer interchangeably to the characteristics of the weather and to human moods and motivations amply demonstrates that weather and mood are not just analogous but, fundamentally, one the same.»[71] Dass der anthropogene Klimawandel das Wettererleben neu stimmt und ökologische Krisen das Gemüt und die Befindlichkeit färben, beschreiben auch Konzepte wie «ecoanxiety», Solastalgie oder «ecopathy».[72] Den Zusammenhang von Materie und Stimmung habe ich im Rahmen von Studien zum kaschubischen Sand und zum Fleisch herauszustellen gesucht.[73] Der kursorische Blick auf die unterschiedlichen und vorliegend

69 Seefried-Gulgowski, Ernst: Von einem unbekannten Volke in Deutschland. Ein Beitrag zur Volks- und Landeskunde der Kaschubei. Berlin 1911.

70 Ein Vergleich zwischen den Eheleuten Gulgowski (Gulgowskis Ehefrau Teodora war Künstlerin) und Najary-Zonaja wäre reizvoll. Neben der physischen Verbindung über die geteilte Landschaft haben Najary und Zonaja nicht nur in dem von den Gulgowskis errichteten Freilichtmuseum ihre Kunstwerke ausgestellt; einige der dort aufgestellten Bauwerke finden sich ebenfalls in den Kunstwerken wieder. Najary gab zudem den Katalog zu Gulgowskas Bildern heraus.

71 Ingold, Tim: The Life of Lines. Oxon; New York 2015, S. 72.

72 Rieken, Bernd; Raile Paolo: Eco-Anxiety – die Angst vor dem Klimawandel. Psychotherapiewissenn schaftliche und ethnologische Zugänge. Münster 2021 (Psychotherapiewissenschaft in Forschung, Profession und Kultur, Bd. 32); Albrecht, Glenn: Solastalgia. The Distress Caused by Environmental Change. In: Australasian Psychiatry 15/1 (2007), S95–S98; Vermeulen, Timotheus: Ecopathy. In: Rosi Braidotti, Maria Hlavajova (Hg.): Posthuman Glossary. London 2018, S. 125–129; Murawska, Oliwia: Unheimlich schönes Wetter. Der gestimmte Mensch im Anthropozän. In: Rieken, Bernd; Popp, Reinhold; Raile, Paolo (Hg.): Eco-Anxiety – Zukunftsangst und Klimawandel. Interdisziplinäre Zugänge. Münster 2021 (Psychotherapiewissenschaft in Forschung, Profession und Kultur 33), S. 17–35.

73 Vgl. Murawska, Following (Anm. 4); Murawska, Fleisch (Anm. 4). In letzterer Studie geht es auch um

zugegebenermassen potpourriartig zusammengetragenen Diskursfelder soll vermitteln, wie Stimmung Gegenstand einer kulturanalytischen Untersuchung wurde und werden kann: Stimmung an sich (auch in Relation zu anderen Verfasstheiten oder als konkrete Stimmung), Stimmung als Kompositum (Stimmungslandschaft, Klimawandelstimmung), als additive Konjunktion (Wetter und Stimmung, Finanzmarkt und Stimmung) oder als Verfasstheit (gestimmter Mensch, gestimmte Materie). Selten wird bisweilen die Frage danach gestellt, welche methodischen Konsequenzen eine Zuwendung zur Stimmung hat beziehungsweise wie sich diese Kategorie auf die Erhebung, Auswertung, Analyse und Repräsentation des empirischen Materials auswirkt.

Nachstehend sollen daher einige Heuristiken vorgestellt werden, die bei der Durchführung einer stimmungszentrierten Feldforschung – von der Erhebung über die Auswertung des Materials bis zur Repräsentation der Ergebnisse – behilflich sein können; da es sich dabei um lediglich in meinen Forschungsfeldern angewandte Methoden handelt, können diese mit Blick auf andere Gegenstände noch erweitert und angepasst werden. Weil eine zu starke Methodologisierung von Stimmung ihren Wesenszügen zuwiderläuft, sind die Heuristiken bewusst offen gehalten und dienen vordringlich der Sensibilisierung für Stimmung als eine den gesamten Forschungsprozess unhintergehbar begleitende Grösse. Mithin meint stimmungszentriertes Ethnografieren die Anregung «gegenintuitive[n]»[74] Denkens und weniger das Befolgen vorgeschriebener Anleitungen. Stimmung als Gegenstand zu ethnografieren beziehungsweise stimmungszentriert, das heisst mit einem Fokus auf im Forschungsfeld begegnende Stimmungen, zu ethnografieren, meint Stimmungen im Alltag – in den Erfahrungen der Menschen, in Texten, Bildern, Erzählungen, Objekten, Materien – zu entdecken, sich geistig und körperlich auf sie einzulassen, ihnen zu folgen, sie als Navigations- und Analyseinstrument einzusetzen und sie zu wecken.[75]

Erhebung

Stimmungszentrierte Ethnografie meint zunächst (1) Einstimmung auf die im Feld befindlichen Stimmungen und Objekte. Da es keinen adäquaten Zugriffsmodus geben kann, mit dem sich alle Qualitäten von Objekten erschöpfend ausloten lassen, bleibt einem Forschenden ohnehin nichts anderes übrig, als sich auf diese einzustimmen.[76] Sich einzustimmen bedeutet, die Macht zu spüren, die das Feld und

die Frage, inwiefern Mastschweine Stimmung haben beziehungsweise gestimmt sind.

74 Gumbrecht (Anm. 52), S. 29.

75 Spätestens an diesem Punkt könnte sich die Frage aufdrängen, ob es immer nur eine oder nicht vielmehr mehrere verschiedene, mitunter divergierende, gar einander widersprechende Stimmungen gibt. Diese Frage ist meines Erachtens insofern problematisch, als dass sie, den Gegensand mathematisierend, unweigerlich dazu verleitet, Stimmungen einzelnen Entitäten zuzuordnen und damit letztlich nach der Zusammensetzung oder dem Ursprung von Stimmung zu fragen. Aus ethnografischer Sicht weitaus relevanter ist es, sich ihren unterschiedlichen Erscheinungsweisen und perspektivenabhängigen Erfahrungen zu widmen, sie zu beschreiben und zu analysieren. Es geht nicht um die Anzahl der Stimmungen, sondern um die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsweisen und Perspektiven, aus denen sie wahrgenommen wird.

76 Morton (Anm. 4), S. 30, 156, 189.

seine Objekte über den Ethnografen entfalten, oder die Stimmung zu vernehmen, die alle Entitäten im Feld gleichursprünglich erschliesst. Denn Stimmung generiert Verstehen und Wissen – wenn auch nicht unbedingt rationales.[77] Dabei gilt es, Momente der Einstimmung festzuhalten, vor dem Hintergrund der Fragen, wie sich Stimmung im Feld bemerkbar macht, welche Stimmung in einem Feld vorgefunden und welche hineingetragen wird.

Auf die sich entziehende Stimmung gilt es sich sodann geistig wie körperlich (2) auszurichten und ihr zu folgen. Dies ist mit Blick auf den Entzugscharakter der Stimmung nur ein vermeintlicher Widerspruch, insofern der Entzug der Stimmung den Ethnografen bereits in eine bestimmte Richtung zieht: «Was sich uns in der genannten Weise entzieht, zieht zwar von uns weg. Aber es zieht uns dabei gerade mit und zieht uns auf diese Weise an.»[78] Derart angezogen weisen wir bereits zur Stimmung und gelangen unweigerlich zu ihr, denn «was uns anzieht, hat schon Ankunft gewährt».[79] Aus der Anziehung erwächst eine Bewegungsrichtung und das Bedürfnis zu folgen, ganz im Sinne von George Marcus' *follow-the-actor*-Ansatz.[80] Angezogen von Zonajas Landschaftsbild folgte ich der Stimmung, wenngleich zunächst unter falschen Vorzeichen, was aber Bestandteil der Einstimmung war; ihre Anziehungskraft erlaubte mir dennoch und schliesslich mich auf die im Feld vorgefundene Stimmung einzulassen. Rolf Lindner beschreibt den Modus des Folgens als einen sinnlichen, affektiven und totalen: «Nicht nur im Sinne klassischer Feldforschung, sondern im totalen Sinne eines Forschers, der alle seine Sinne öffnet, sieht, hört, riecht, schmeckt, fühlt, der sich ständig auf der Fährte befindet und Quellen aufspürt, (an) nichts anderes denkt als (an) seinen Gegenstand, um ihn ‹begreifen› zu können. Er muß sich heranpirschen an seinen Gegenstand, ihn umkreisen, ihn durchdringen, ihm auf verquere Weise begegnen, ihm zuweilen auch die kalte Schulter zeigen, um aus seinem Gegenteil, dem Antipoden, neue Anregungen zu gewinnen. Er wird dem Gegenstand, wenn er sich diesem in totaler Weise überlässt, an den unmöglichsten Stellen begegnen [...].»[81]

Lindners Ideal der totalen Immersion im Feld ist keineswegs unsystematisch, sondern, so lässt es sich weiterführen, sie ist die Grundstimmung, aus der Verstehen und systematisches Arbeiten erwachsen. Dazu gehört auch, der Stimmung gelegentlich die kalte Schulter zu zeigen, insofern stimmungszentriertes Arbeiten (3) Abkehr und Abstraktion bedeutet. So wie Zonaja sich von der Landschaft lösen musste, um sich im Inneren ihrer Hütte zu sammeln und malen zu können, so musste auch ich mich zunächst von Zonajas Anwesen entfernen, um mich auf das Feld einzustimmen. Es ist der aus Ab- und Rückkehr entstehende Kontrast, der ein Finden erlaubt, das nicht einem expliziten Suchen entspringt. Dieser Aspekt führt zur nächsten Heuristik, namentlich dem Achten auf (4) Kippunkte, Extreme

77 Heidegger (Anm. 3), S. 142, S. 136–138.
78 Heidegger (Anm. 2), S. 135.
79 Ebd.
80 Marcus, George E.: Ethnography in / of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: Annual Review of Anthropology 24 (2015), S. 95–117.
81 Lindner, Rolf: Vom Wesen der Kulturanalyse. In: Zeitschrift für Volkskunde 99 (2003), S. 177–188, S. 186.

und Kontraste, um aus den «Antipoden» neue Anregungen zu gewinnen und dem Wesen der Stimmung zu begegnen: Stimmung überfällt, sie zeigt sich zumeist in ihren Extremen, im Augenblick ihres Umschlagens beziehungsweise Kippens oder in der Korrelation von Kippunkten. Im Rahmen einer Studie, die ich zu einem verseuchten See durchführte, konnte ich beispielsweise beobachten, wie mit dem kippenden See auch die Stimmung der betroffenen Menschen kippte.[82] Auch in Zonajas autobiografischer Erzählung gelangte Stimmung im Kontrast zwischen innen/aussen, hell/dunkel, Licht/Schatten zur Abhebung.

Die stimmungsmässige Immersion ins Feld setzt Körperlichkeit voraus; daher korreliert ein stimmungszentrierter Ansatz mit (5) der sinnlichen Ethnografie:[83] Durch die Konzentration auf die sinnliche Wahrnehmung beginnt das physische Feld den Forschenden zu affizieren und versetzt ihn oder sie in einen Modus, in dem er oder sie empfänglich wird für die im Feld herrschenden Stimmungen, und vice versa: Das Interesse an Stimmung, ihre Vergegenwärtigung, intensiviert die Wahrnehmung der eigenen (körperlichen) Präsenz.[84] Nicht zu trennen ist die sinnlich-körperliche Einlassung von der emotionalen und affektiven. Die Fokussierung (6) der Affekte und Emotionen steht dabei nicht im Widerspruch zur Aussage, Stimmung sei vom Gefühl zu unterscheiden. Denn Stimmung liegt ontologisch betrachtet vor der Affektion und ermöglicht sie: «Dergleichen wie Affektion käme beim stärksten Druck und Widerstand nicht zustande, Widerstand bliebe wesenhaft unentdeckt, wenn nicht befindliches In-der-Welt-sein sich schon angewiesen hätte auf eine durch Stimmungen vorgezeichnete Angänglichkeit [...].»[85]

Eine stimmungszentrierte Ethnografie, im Sinne einer körperlichen und emotionalen Einfühlung (*indwelling*), bedarf Zeit. Das Einnehmen (7) einer verweilenden Perspektive oder *dwelling perspective*[86] erlaubt es, sich auf dasjenige einzustimmen, das sich intellektuell zwar nur schwer erfassen, durchaus aber erfahren lässt. Das Verweilen im Feld fördert eine Einstimmung und ein Erkennen von im Feld herrschenden Stimmungen. Diese Perspektive korreliert daher auch (8) mit der Autoethnografie, die eine Offenlegung sowie einen kreativen Umgang mit der eigenen Einstimmung und Einfühlung erlaubt. Ferner überbrückt die Autoethnografie vermeintliche Lücken zwischen Feld und Forschenden, zwischen Mensch und Welt,[87] dem schreibenden und adressierten Subjekt und fördert die Reflexion der stimmungsmässigen Bezogenheit von Feld und Feldforscher*in. Das Führen (9) stimmungszentrierter Gespräche impliziert eine Fokussierung auf körperliche und seelische Verfasstheiten, Resonanzen, Dissonanzen, Flow-Erlebnisse, Momente der Überwältigung, Trauer, Angst, Langeweile, auf Stimmungsumschwünge, Verstimmungen, Kippunkte oder Fluchtbewegungen. Für die Durchführung stim-

82 Murawska, Kashubian Lake Calling (Anm. 5).

83 Es sei darauf hingewiesen, dass sich die sinnliche Ethnografie auf einer anderen analytischen Ebene befindet als die bisher genannten Heuristiken, sofern sie den ethnografischen Ansatz als solches kategorisiert.

84 Ebd.; Pink, Sarah: Doing Sensory Ethnography. 2. Auflage. Los Angeles et al. 2015.

85 Heidegger (Anm. 3), S. 137.

86 Ingold (Anm. 54), S. 185.

87 Bönisch-Brednich, Brigitte: «Autoethnografie. Neue Ansätze zur Subjektivität in kulturanthropologischer Forschung.» In: Zeitschrift für Volkskunde 108/1 (2012), S. 47–63, hier S. 47.

mungszentrierter Gespräche könnten folgende Fragen hilfreich sein: Gelingt ein Einschwingen auf den Gesprächspartner? Welche Stimmung liegt dem Gesagten zugrunde? Wird das Gespräch von einer bestimmten Stimmung überschattet? Wie transformieren sich Stimmungen im Gesprächsverlauf?

Ein wichtiger Bestandteil einer stimmungszentrierten Ethnografie ist (10) das Dokumentieren von Stimmung mittels Feldnotizen, Fotografien, Videos, Vignetten, Zeichnungen, Gedichten oder Anekdoten, die als Stimmungsbilder verstanden werden können, insofern sie den Versuch unternehmen, eine im Feld vernommene Stimmung zu artikulieren. Letztlich kann das gesamte erhobene Material als Spiegelbild der stimmungsmässigen Verfasstheit der Ethnograf*in und des Feldes gelesen werden. Die Arbeit mit Stimmungsbildern sowie die Hinwendung zu den *poetics of dwelling*[88] führt – Nigel Thrift spricht im Kontext nonrepräsentativer Phänomene, zu denen zweifellos Stimmung gehört, auch von den «poetics of the unthought»[89] – (11) zu einer Ästhetisierung oder Poetisierung des Forschungsprozesses von der Erhebung bis zur Repräsentation. Das Navigationsinstrument Stimmung dient dabei in besonderem Masse einer empirisch-posthumanistischen Forschung, insofern in der transversal und symmetrisch zu allen Entitäten verlaufenden Stimmung Dichotomien, Kausalitäten und Hierarchien zur Aufhebung gelangen.[90] Die Konzentration auf Stimmung erlaubt eine relationale, offene, verkörperte, eingebettete, verortete, ökosophische, integrierende, affirmative, kreative und zuweilen auch spekulative Wissensproduktion; sie fördert eine Sensibilität für Interdependenzen und für das, was dies- und jenseits des Menschen geschieht. Weil Stimmung *inbetween* ist, erlaubt sie ein Denken von der Mitte her.[91]

Auswertung und Analyse

Wie lässt sich empirisches Material, das mit, aber auch ohne stimmungszentrierten Zugriff erhoben wurde, mit Blick auf Stimmung auswerten und analysieren? Gumbrecht hat eine Heuristik zur Analyse von Literatur entwickelt, die sich auch für ethnografisches Material fruchtbar machen lässt, weil sie den in der Kulturanalyse eingesetzten hermeneutischen Verfahren ähnelt, namentlich das (12) Lesen von Stimmung: «‹Stimmung lesen› meint Stimmungen in Texten und anderen Artefakten entdecken, sich affektiv und auch körperlich auf sie einzulassen und auf sie zu zeigen. Gewiss, es schadet nicht, ihre historische Genese oder die Strukturen ihrer Artikulation zu rekonstruieren – aber solche Analysen bleiben sekundär. Vor allem wollen wir auf Stimmungen verweisen, das Potenzial von Stimmungen freilegen, ihre Vergegenwärtigung, so gut es geht, befördern.»[92]

Die Konzentration auf Stimmungen erlaubt es uns, nicht nur Literatur, sondern auch empirisches Material anders, das heisst intensiver und intimer zu erleben.[93]

88 Ebd., S. 26.
89 Thrift, Nigel: Non-Representational Theory. London 2007, S. 16.
90 Murawska (Anm. 60).
91 Deleuze/Guattari (Anm. 44), S. 39.
92 Gumbrecht (Anm. 52), S. 31.
93 Ebd., S. 23.

Es geht dabei weniger um die Entzifferung von Stimmung im Sinne ihrer Objektivierung, sondern um eine besinnliche, gleichwohl nicht minder systematische Zuwendung, die einem begründbaren, planvollen und offengelegten Vorgehen entspricht. Und auch hier wird die Aufmerksamkeit für Stimmung durch (4) Extreme gelenkt, durch Faszination für einen Begriff, die Irritation über eine Aussage oder im Material enthaltene Kippunkte. Stimmungen schreiben sich freilich auf verschiedenen Ebenen der Materialproduktion ein: Im Moment der Erhebung, auf der Ebene des Inhalts, im Moment des Auswertens. Daher erfordert eine stimmungszentrierte Auswertung, die sich, wie die Erhebung auch, über längere Zeiträume erstrecken kann, sich (13) der eigenen Gestimmtheit bewusst zu werden: Aus welcher Stimmung heraus werte ich Material aus und wähle meine Analyseinstrumente? Denn das Nachdenken, Sprechen und Schreiben, die Auswahl unserer Lektüre, unser kulturanalytischer Blick auf Alltagsphänomene, unsere Analysen, Interpretationen und Ergebnisse werden stimuliert, getragen, gelenkt, aber auch verstellt von Stimmungen, die sich in Gedanken, Worten und Texten festsetzen und sich anschliessend wieder herauslesen lassen.

Die Verwendung (14) von Stimmung als Analysekategorie verlangt, diese als solche auszuweisen, zu bestimmen und auch offenzulegen, in Anlehnung an welche bereits bestehenden Positionen sie mit Blick auf die Forschungsfrage konzeptualisiert wird. Unter Berücksichtigung des Wesens der Stimmung ist dies ein Balanceakt, insofern sich Stimmung gerade durch ihre Unbestimmbarkeit kennzeichnet. Baudrillard erinnert uns an die Janusköpfigkeit definitorischen Eifers: «Indem der Mensch sich die Dinge vorstellt, sie benennt und in Begriffe fasst, sorgt er dafür, dass sie existieren, jagt sie jedoch gleichzeitig ihrem Verlust entgegen, löst sie auf subtile Weise von ihrer rohen Realität. [...] Der Moment, da eine Sache benannt wird, da sich die Vorstellung und der Begriff ihrer bemächtigen, ist eben jener Moment, da sie beginnt, ihre Energie einzubüßen.»[94]

Die Lösung dieses Dilemmas besteht nicht im Verzicht auf eine Definition, sondern in der Thematisierung von bewusst gewählten Setzungen mitsamt den damit verbundenen möglichen Bedeutungsverlusten. Ferner gehört die Reflexion des epistemologischen Potenzials von Stimmung als Analysekategorie – aber auch ihrer Grenzen – mit Blick auf das konkrete auszuwertende Material zur stimmungszentrierten Analyse. Denn Stimmung verkompliziert einerseits produktiv Aussagen etwa über die Erscheinungsweisen und Essenzen von Entitäten, insofern sie sich unablässig in Raum und Zeit transformiert und perspektivenabhängig ist, andererseits birgt ihre Vagheit die Gefahr, die Grenzen einer wissenschaftlichen Analyse zu unterlaufen. Dieser kann mit der Systematik, Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit der einzelnen Analyseschritte begegnet werden.

94 Baudrillard, Jean: Warum ist nicht alles schon verschwunden? 3. Auflage. Berlin 2018, S. 9.

Abb. 3: Ein zum Scheitern verurteilter Versuch, Autorin, Wdzydze Kiszewskie (Polen), 27. September 2023, Smartphone-Fotografie. © Autorin.

Repräsentation

Obgleich Stimmung in ihrem Entzugscharakter per definitionem ein nonrepräsentatives Phänomen ist,[95] gibt es Wege, sie dennoch zu kommunizieren, etwa über eine (11) ästhetische Sprache. Stimmung in Sprache und Schrift zu überführen, bedeutet anzurühren sowie Schönheitserfahrungen, Ergriffenheit, Melancholie, Euphorie, Affirmation oder Faszination zu säen, um ein ‹Sichrichten auf› wahrscheinlicher zu machen. Gleichwohl gehört dazu auch eine Dosis Nüchternheit, damit die Versuche der Stimmungsvermittlung nicht zum «Brei des Herzens» zerfliessen, wie Gumbrecht trefflich schreibt.[96] Der Grat zwischen Ästhetik und Kitsch (Abb. 3), zwischen Instrument und Ornament ist schmal, und es gibt dagegen kein allgemeingültiges Rezept. Gumbrecht empfiehlt, lediglich auf potenzielle Stimmungen zu verweisen, anstatt sie zu feiern. Hilfreich ist zudem (15) die Arbeit mit Bildern, Fotografien, Skizzen, Gedichten, Stimmungsbildern, die Stimmungen jenseits der Linearität und des Pragmatismus der Wissenschaftssprache transportieren, indem sie einer grundlegend anderen Logik folgen. Gerade im empirisch-posthumanistischen Forschungszusammenhang wird verstärkt das Potenzial von Stimmungen genutzt: So arbeitet Anna Tsing in ihrer Studie zu Matsutake-Pilzen mit Gedichten, Skizzen und Fotografien, die einen weiteren

95 Thrift (Anm. 89), S. 176.
96 Gumbrecht (Anm. 52), S. 28.

Erzählstrang bilden, das Gesagte stimmungsmässig untermalen und die Leser*innen auf das Gesagte einstimmen: Im Kapitel «Herbstaroma», in dem Tsing explizit auf die in japanischen Gedichten über Pilze transportierte Stimmung eingeht, heißt es: «Ihr Duft [der Pilze] evoziert jene Traurigkeit, die mit dem Verlust der sommerlichen Leichtigkeit und Fülle einhergeht, beschwört aber auch die geschärfte Intensität und das erhöhte Empfindungsvermögen des Herbstes. Eine solche Empfänglichkeit ist geboten, wenn die sommerliche Leichtigkeit des globalen Fortschritts zu Ende geht»;[97] und auch Eduardo Kohn begegnet dem Unsagbaren, doch den Forschungsprozess unhintergehbar begleitenden, mit visuellen und verbalen Bildern, und erinnert an die Rolle der Einstimmung: «To engage with the forests on its terms, to enter its relational logic, to think with its thoughts, one must become attuned to these.»[98]

In der Stimmung wird alles menschlich

Eduardo Kohn und Anna Tsing, zwei posthumanistischen Basisprämissen folgende Ethnograf*innen,[99] leiten über zur abschliessenden Reflexion der Stimmung in ihrer posthumanen Dimension, wenn posthuman über den Menschen hinaus meint. In den vorhergehenden Abschnitten konnte Stimmung in Abgrenzung zu Emotion, Atmosphäre und Affekt und in ihren Erscheinungsweisen und Essenzen am Beispiel von Zonajas Bild – insbesondere in der an Martin Heidegger angelehnten Lesart – als eine perichoretisch und transversal zu allen Entitäten verlaufende Grösse konkretisiert werden. Insofern in der Stimmung – als Entität, Verfasstheit und Erschliessungsweise – Dichotomien (innen/aussen, Subjekt/Objekt), Kausalitäten (Vergangenheit/Zukunft, vorher/nachher) und Hierarchien (Mensch/Nichtmensch) zur Aufhebung gelangen und sie in ihrer Zukunftsoffenheit und Perspektivenabhängigkeit das Potenzielle mitdenkt, vermag sie den Menschen zu dezentrieren. Durch die Verlagerung der Perspektive auf Stimmung werden alle von ihr ergriffenen Akteur*innen – im Falle der oben beschriebenen Feldbeobachtung die Hütte, der Garten, die Bäume, die Ameisen, die Ethnografin sowie all jene Akteur*innen, die es in ihrer Agency bedauerlicher Weise nicht vermochten, ins Bewusstsein der Ethnografin vorzurücken – auf *eine* «Realitätsebene» beziehungsweise in *einen* «Entitätsbereich»[100] erhoben und auf diese Weise ermächtigt. Dies entspricht einer flachen Ontologie, die davon ausgeht, «dass sich das, was ein gegebenes Phänomen ausmacht, auf einer einzigen Realitätsebene erstreckt», namentlich der Stimmung, in die alle Akteur*innen eingelassen sind und die Einfluss auf ihre Verfasstheit nimmt.[101] In der Stimmung existieren die Dinge ungeachtet dessen, was sie sind,

97 Tsing, Anna Lowenhaupt: Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus. 3. Auflage. Berlin 2021, S. 8, 13–24.
98 Kohn, Eduardo: How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human. Berkeley et al. 2013, S. 14; 20.
99 Murawska (Anm. 60).
100 Schatzki, Theodore R.: Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm. Bielefeld 2016, S. 29–44, hier S. 30.
101 Ebd.

auf die gleiche Weise.[102] In ihrem Entzugscharakter, ihrer Rätselhaftigkeit und Vagheit lehrt uns Stimmung zudem das Ahnen, das gegenintuitive Denken, fordert uns heraus, mit Geduld, auf ihre Ausschläge oder ihr Aufflackern zu warten, und mässigt derart unseren Hang zur Bestimmbarkeit und Eindeutigkeit.

Und doch haftet der auf das Jenseits des Menschen verweisenden Stimmung das Moment des All-zu-Menschlichen an, insofern sie eine Weise der verstehenden Erschliessung von Welt ist, ein Sich-richten ermöglicht und eine Projektionsfläche menschlicher oder kultureller Sehnsüchte darstellt: «Die Sehnsucht nach Stimmung ist eine – vielleicht besonders kultivierte – Variante der Sehnsucht nach Präsenz.»[103] Doch besteht zwischen den posthumanen und humanen, all-zu-menschlichen und mehr-als-menschlichen Dimensionen der Stimmung überhaupt ein Widerspruch? Ist nicht vielmehr das Humane im Posthumanen und das Posthumane im Humanen bereits angelegt? Auf diese Fragen lässt sich mit Heinrich Rombach – unlängst als anonymer Posthumanist wiederentdeckt[104] – und seinen Überlegungen zum «menschlichen Menschen» antworten. Der Mensch sei, so Rombach, «ontologisch mit allem Seienden gleich»; dies impliziere keineswegs eine Herabwürdigung des Menschen, der Mensch werde nicht «auf die Stufe der Natur heruntergezogen, sondern umgekehrt» die Natur werde «auf die Stufe des Menschen hinaufgehoben».[105] Alles Seiende hat Anteil am Menschlichen – worin letztlich auch der im Zuge des *posthuman turn* rehabilitierte Anthropomorphismus gründet: Alles «spricht den Menschen auf eine menschliche Weise an, und teilt sich mit ihm in die selbe Wirklichkeit».[106] Sowie sich das Mehr-als-Menschliche im Menschlichen spiegelt, so spiegelt sich das Menschliche im Mehr-als-Menschlichen: «Darum *begegnet* er [der Mensch] sich in allem und darum findet alles in ihm ein Echo.»[107] Um das Echo zu vernehmen beziehungsweise eine lebendige Beziehung zu allem aufzubauen, bedarf es mit Morton der Einstimmung[108] und mit Rombach der Idemität,[109] die sich als eine Einlassung in ein Ruf- und Antwortgeschehen verstehen lässt, als eine gleichzeitige Identität mit sich selbst und allem Sein. Wenn Stimmung gleichermassen Bezogenheit von Mensch auf Welt und Welt auf Mensch ist, wenn alles Seiende gestimmt ist, wird in ihr alles lebendig und menschlich.

Eine stimmungszentrierte Perspektive, die die Dinge nicht in ihrer Potenzialität und Offenheit begrenzt, begabt dazu, über das menschliche Unvermögen der Versetzbarkeit hinauszuwachsen, weil sie an die ganzheitliche, gleichursprüngliche und perichoretische Durchschwingung von allem erinnert. Alles ist gestimmt,

102 Morton (Anm. 4), S. 113.
103 Gumbrecht (Anm. 52), S. 33.
104 Schmaus, Thomas: «Heinrich Rombachs Konzept des ‹menschlichen Menschen› als Interpretament für aktuelle Narrative des Anthropozäns.» In: Cress, Torsten; Murawska, Oliwia; Schlitte, Annika (Hg.): Posthuman? Neue Perspektiven auf Natur/Kultur. Paderborn 2023, S. 89–108.
105 Rombach, Heinrich: Strukturanthropologie. «Der menschliche Mensch». 3. Auflage. Freiburg im Breisgau 2012, S. 107.
106 Ebd.
107 Ebd.
108 Morton (Anm. 4), S. 156.
109 Vgl. Rombach (Anm. 105), S. 98.

alles hat Stimmung. Die Besinnung auf Stimmung ist eine Praxis der Aufmerksamkeit; sie hilft, den Menschen zu transzendieren, ohne ihn dabei aus den Augen zu verlieren. Denn der Schritt über den Menschen hinaus bedeutet lediglich eine Umkehrung der Betrachtungsrichtung: «Er sieht die Welt nicht vom Menschen her, sondern den Menschen von der Welt her.»[110] Stimmung als Erschliessungsweise entspricht daher einem Abstraktionsprozess: Stimmung abstrahiert vom Menschen, indem sie über ihn hinausweist, konkretisiert sie ihn zugleich als einen in der Stimmung stets mit anderen Seienden Verbundenen und damit in seiner (post) humanen Verfasstheit. In der Stimmung begegnet sich der Mensch «im Sinne tiefer *Entsprechung* und grundsätzlicher *Antwort*»[111] zu allem. In diesem Sinne kann uns eine Hinwendung zur Stimmung, deren Wiederkehr als Indikator für einen Umbruch gelesen werden kann,[112] affektiv auf die mit dem Anthropozän verbundenen Herausforderungen rüsten. Allein die Besinnung auf Stimmung macht uns nicht zu besseren Menschen, sie macht uns lediglich menschlicher. Darin gründet ihr epistemologischer Wert.

110 Ebd., S. 187.

111 Ebd., S. 106.

112 «The most elaborate philosophical discussions of mood, attunement and affect are to be found at turning points like the Rennaissance, the Scientific Revolution, Romanticism and the decisive years around the first World War.» Frykman, Jonas; Frykman, Maja Povrzanovic: Affect and Material Culture. Perspectives and Strategies. In: dies. (Hg.): Sensitive Objects. Affect and Material Culture. Lund 2016, S. 9–18, hier S. 12.

SCHWEIZERISCHES ARCHIV FÜR VOLKSKUNDE / ARCHIVES SUISSES DES TRADITIONS POPULAIRES
120. Jahrgang (2024), Heft 1, S. 99–113, DOI 10.33057/CHRONOS.1785/99-113

Von der Zürcher Reformation zur LGBTQ-Bewegung

Pronominale Anrede und gesellschaftlicher Wandel

JON MATHIEU

Abstract
Pronomen wie *du* oder *Sie* haben eine klassifikatorische Komponente, die potenziell brisant ist. Je nach gesellschaftlicher Konfliktlage können sie unversehens zu einem Ausdruck oder Mittel des Wandels werden. Der Artikel zeigt dies an ausgewählten Episoden aus fünf Jahrhunderten, in denen die pronominalen Anreden aus politisch-sozialen Gründen, spontan oder geplant, verändert werden sollten. Die Leitfrage lautet: Wie interagieren die Formen der pronominalen Anrede mit dem gesellschaftlichen Wandel? Die langfristige Perspektive erlaubt es, die pronominale Innovation der aktuellen LGBTQ-Bewegung historisch einzuordnen. Wie frühere Änderungsversuche ist die Bewegung mit der Trägheit von Sprachkonventionen konfrontiert, bringt aber durch die Politisierung und symbolische Verwendung der Pronomen einen neuen Aspekt in den Prozess.
Keywords: pronominal address, social change, path dependence, LGBTQ movement
pronominale Anrede, gesellschaftlicher Wandel, Path-Dependence, LGBTQ-Bewegung

Der deutsche und der schweizerische Buchpreis gingen 2022 beide an die gleiche Person: Kim de l'Horizon für den Titel *Blutbuch*. Der Roman thematisiert eine autofiktionale Suche nach einer nichtbinären, genderfluiden Sprache, welche der Identität der heranwachsenden Erzählfigur Ausdruck gibt. Pronomen wie *er/sie* oder *sein/ihr* engen ein und sind daher nicht willkommen. Dieser Wunsch wurde auch in vielen Besprechungen respektiert. Sie vermieden geschlechtliche Festlegungen mit Nennung des Eigennamens, Wörtern wie «Erzählfigur» und anderen Mitteln. Ein Teil des literarischen und weiteren Publikums war hell begeistert, daher die Preise; ein anderer Teil zeigte sich dagegen irritiert.[1]

1 De l'Horizon, Kim: Blutbuch. Köln 2022; aus dem Spektrum der Rezeption: viceversaliteratur.ch, 4. 10. 2023 (Im Schatten der Blutbuche); Tages-Anzeiger, 16. 10. 2022 (Kim de l'Horizon saniert die Sprache); SRF, Rendez-vous, 18. 10. 2023 (Wie Kim de l'Horizons Buch bei Amazon angefeindet wird). Für Hilfeleistungen bei diesem Aufsatz danke ich Stefania Bianchi, Rolf Löffler, Clà Riatsch und Raffaella Sarti.

Kim de l'Horizon wünschte mit keinen Pronomen oder sonst mit *dey/dem* angesprochen zu werden. Diese Neopronomen ausserhalb der binären Grammatik sind den englischen *they/them* nachgebildet. Eine solche dritte Person Plural wird im Englischen seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert auch als nichtbinärer Singular verwendet. Durch die Höflichkeitsform *Sie/Ihnen* ist diese grammatikalische Position im Deutschen bereits besetzt. Daher die Notwendigkeit zur kreativen Wortschöpfung. Die aktuellen Neopronomen schliessen sich in historischer Perspektive an sozial distinktive Fürwörter an: *du/Ihr* (seit dem Mittelalter), *du/Ihr/Er* (seit dem späten 16. Jahrhundert), *du/Ihr/Er/Sie* (seit dem 18. Jahrhundert). Angetrieben wurde der sprachliche Wandel vor allem von der gesellschaftlichen Distinktionsdynamik. Die neuen Höflichkeitspronomen entwerteten jeweils die älteren, in breiteren Schichten gebräuchlich gewordenen. Seit dem 19. Jahrhundert reduzierte sich das System auf *du/Sie*, wobei das Duzen immer mehr an Boden gewann.[2] Die auf Geschlechtsdifferenzierung bezogenen Neopronomen bringen jetzt eine neue Wendung in diesen Prozess.

Im Folgenden greife ich Episoden aus fünf Jahrhunderten auf, in denen die pronominalen Anreden aus politisch-sozialen Gründen, spontan oder geplant, verändert werden sollten. Die Leitfrage lautet: Wie interagieren die Formen der pronominalen Anrede mit dem gesellschaftlichen Wandel? Jede der ausgewählten Episoden hat einen eigenen Charakter. Verbunden sind sie durch die über die Zeit tradierten Sprachkonventionen, die einen hohen Grad von Path-Dependence oder Pfadabhängigkeit aufweisen. Erst wenn sich der Kontext stark verändert, kann der langfristige Prozess kurzfristig oder dauerhaft einen anderen Verlauf und neue Formen annehmen.[3] Für unser Thema eignet sich dieser theoretische Ansatz deshalb besonders, weil er die Rolle des historischen Kontexts betont. Die Modelle der (sozio) linguistischen Literatur legen das Gewicht dagegen grossenteils auf synchrone Typologien und wecken mitunter den Eindruck, in einer typologischen Endlosschlaufe zu stecken, die für die praktische Interpretation wenig hilfreich ist.[4]

Die Auswahl der behandelten Episoden ergibt sich aus dem abgesteckten raum-zeitlichen Rahmen und den relevanten, historisch beobachtbaren Ereignissen und Prozessen. Methodisch ist es mir ein Anliegen, die Stimmen der Akteur:innen so zu profilieren, wie man sie in den Quellen findet. In der frühneuzeitlichen Überlieferung sind diese Stellen selten, und sie erlauben in der Regel keine Analyse von Detailfragen. Man muss sich bei der Deutung an die Grenzen halten, welche die Evidenz vorgibt. Um die Hörbarkeit der historischen Stimmen zu erhöhen, konzentriere ich mich auf relativ ausführliche Quellen. Es werden nicht möglichst viele Mikrobelege aufgelistet wie in einem Teil der (sozio)linguistischen Literatur, sondern ausgewählte Vorkommnisse in den zeitgenössischen Spannungsfeldern

2 Simon, Horst J.: Für eine grammatische Kategorie ‹Respekt› im Deutschen. Synchronie, Diachronie und Typologie der deutschen Anredepronomina. Tübingen 2003, vor allem S. 92–133.

3 Ausgehend von technikhistorischen Fragen hat sich der Path-Dependence-Ansatz seit den 1980er-Jahren über mehrere Sozialwissenschaften ausgedehnt. Er wird in der Regel nicht einer einzelnen Gründerfigur zugeschrieben, sondern verschiedenen prominenten Exponent:innen. Einen Überblick geben Magnusson, Lars; Ottosson, Jan (Hg.): The Evolution of Path Dependence, Cheltham 2009.

4 Ein konziser Überblick zur Forschungsgeschichte bei Simon (Anm. 2), S. 4–23.

situiert. Die Methode soll es erleichtern, die Gegenwart im Licht der Geschichte zu verstehen. Soweit ich sehe, ist die pronominale Innovation der LGBTQ-Bewegung bisher nicht in eine längere zeitliche Perspektive gestellt worden. Wie frühere Änderungsversuche ist die Bewegung mit der Trägheit von Sprachkonventionen konfrontiert, bringt aber durch die Politisierung und symbolische Verwendung der Pronomen einen neuen Aspekt in die Geschichte.

Geografisch bezieht sich der Aufsatz auf die Schweiz in den heutigen Grenzen mit ihren Nachbarn. Weil das Land eine Kontaktzone von drei europäischen Grosssprachen ist, fällt der Blick auch auf sprachliche Sonderentwicklungen. Über die historische Anrede in der Schweiz und Umgebung haben bisher in erster Linie die Volkskunde und die aus der Volkskunde hervorgegangene Kulturwissenschaft geforscht. Zu nennen sind vor allem Hans Trümpy und Hermann Bausinger.[5] Ihre Beiträge zeigen unter anderem, wie schwierig die Rekonstruktion von gesprochener Sprache anhand schriftlicher Zeugnisse ist. Die älteren Quellen geben nur verstreute Hinweise von sehr verschiedener Qualität. Andererseits gehört auch das Schriftgut selbst zum Sprachgebrauch, nicht nur die mündliche Rede.

Religiöse Empörung und Absonderung, 16./17. Jahrhundert

Bei Anreden konnten die Sprechenden im frühen 16. Jahrhundert zwischen Duzen und Ihrzen wählen. Der Berner Künstler Niklaus Manuel gibt in seinem gemalten und gedichteten Totentanz aus den Jahren um 1520 eine Vorstellung davon, wer mit *Ihr* geehrt werden sollte und wer nicht. Der Tod als allgemeine allegorische Instanz spricht zahlreiche Personen aller Stände an und erklärt ihnen in Versform, dass sie sterben müssen. Er ihrzt die Geistlichen vom Papst bis zur Äbtissin (nicht aber den religiösen Waldbruder und die Begine) sowie die weltlichen Machtträger vom Kaiser bis zum Vogt (nicht aber den Ritter und den edlen Jüngling). Dann beginnt der Reigen der vom Tod geduzten Personen, vom Burger und Kaufmann über den Handwerker, Krieger, Bauern, Narren bis zur Mutter mit Kind.[6]

Gerade in dieser historischen Periode kamen jedoch viele geistliche und weltliche Herren auf die Anklagebank der Reformation und des Bauernkriegs und konnten sich der Ehrerbietung nicht mehr sicher sein. Ab 1522 gewann die Zürcher Reformation unter Führung von Ulrich Zwingli an Dynamik. Das berühmte Wurstessen vom 9. März im Hause eines Buchdruckers war ein demonstrativer Verstoss gegen das Fastengebot der römischen Kirche. Zu den verschiedenen Me-

5 Trümpy, Hans: Die Formen der Anrede im älteren Schweizerdeutschen. In: Zinsli, Paul et al. (Hg.): Sprachh leben der Schweiz. Sprachwissenschaft, Namenforschung, Volkskunde. Bern 1963, S. 157–166; Trümpy, Hans: Das Duzen im Vormarsch. Ein vorläufiger Bericht, zu dem wir Ergänzungen von unseren Lesern erhoffen. In: Schweizer Volkskunde 67 (1977), S. 18–21, 56–60, 79–84; Bausinger, Hermann: Sie oder Du? Zum Wandel der pronominalen Anrede im Deutschen. In: Ezawa, Kennosuke; Rensch, Karl H. (Hg.): Sprache und Sprechen. Festschrift Eberhard Zwirner, Tübingen 1977, S. 3–11; Hauser, Albert: Grüezi und Adieu. Gruss- und Umgangsformen vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Zürich 1998, S. 63–72.

6 Zinsli, Paul: Der Berner Totentanz des Niklaus Manuel (etwa 1484–1530) in den Nachbildungen von Albrecht Kauw (1649). Bern 1953, S. 51–62.

thoden der Provokation von Konservativen gehörten auch Predigtstörungen, mit denen die rituelle Ordnung in Frage gestellt und politisiert wurde. Am 29. Oktober 1523 verhandelte das Gericht den Fall von Jakob Hottinger. Als der Kaplan Niklaus Billeter in Zollikon vor einem Monat mit der Messe fast zu Ende gewesen sei, habe Hottinger die Nachbarn aufgefordert, noch zu bleiben. Darauf habe er ihnen erklärt, er wolle lieber einen Kuhdreck sehen als eine Messe, wie sie hier üblich sei. Man halte den Dienst nicht in der Art, wie es Gott vorgeschrieben habe. Zu Billeter gewendet habe er gesagt: «ich will dich nit irzen, sonder duzen; und (du) gast mit buobenwerk und lotterwerch umb, mit dem mess haben. Wänn wär sin gnuog?» Laut einem anderen Zeugen formulierte er es so: «Eben du, pfaff! Wänn wär des buobenleben und des lotterwerchs und abgöttery gnuog?»[7]

Hottinger wurde bald zu einem führenden Mitglied der entstehenden Täuferbewegung, einer radikalen Strömung der Reformation, die sich von der siegreichen Zwingli-Fraktion abwandte und von ihr verfolgt wurde. Vor Gericht gab er zu bedenken, er sei im Wortwechsel mit dem Kaplan wütend geworden und habe manches im Zorn gesagt. Offenbar bedurfte es einer erheblichen Emotionalisierung, um den Respektmodus zu durchbrechen, einen Geistlichen öffentlich zu duzen und diese Art der Beleidigung sogar als Vorsatz herauszustellen. In einer früheren aktenkundigen Auseinandersetzung hatte sich Hottinger noch zurückgehalten.[8]

Predigtstörungen waren in diesen Jahren häufig. Wir wissen nicht genau, in wie vielen Fällen das Duzen von Geistlichen eingesetzt wurde. Doch es gibt Hinweise, dass solche Provokationen auch ausserhalb dieser Anlässe immer wieder vorkamen.[9] Als 1525 der deutsche Bauernkrieg aufflammte, traf es noch vermehrt die weltlichen Herren. Der Aufstand griff von Oberschwaben in die eidgenössischen Gebiete über.[10] Am 14. Februar kehrten gegen 200 Bauern von einer Versammlung zurück und kamen nachts am Schloss des Ritters Georg von Werdenberg in der Nähe von Sonthofen vorbei. Laut dessen Bericht riefen sie zu ihm hinauf: «Kum herab, du alter hund, mir wellend dier den bart heraußraufen.» Den Frauen drohten sie mit Vergewaltigung. Es blieb bei Verbalangriffen, die sich aber anderntags in der Kirche fortsetzten. In Anwesenheit des Ritters und des Geistlichen drohten die Aufständischen, sie würden keine Abgaben mehr zahlen und fortan keine Herren mehr haben, dafür aber wahrhafte Predigten. Der Pfarrer entgegnete, er habe immer die Wahrheit gelehrt, dafür wolle er seine Seele einsetzen. «Ich scheiß dier in dein seel», konterte der Anführer der Bauern. Dass dieser den Geistlichen vor den Ohren der Schlossfrauen duzte, hob der Bericht über den Vorfall speziell hervor.[11]

7 Egli, Emil (Hg.): Actensammlung zur Zürcher Reformation 1519–1533. Zürich 1879, Nr. 438.
8 Fast, Heinold: Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz. In: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen. Göttingen 1977, S. 79–110, hier S. 82 f.
9 Etwa Egli (Anm. 7), Nr. 150, 345, 472, 550, 636, 813, 841, 133, 1337, 1749.
10 Kamber, Peter: Reformation als bäuerlich Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522–1525). Zürich 2010.
11 Baumann, Franz Ludwig (Hg.): Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs in Oberschaben. Tübingen 1876, S. 486 f.

Man sollte in Rechnung stellen, dass sich eine derartige Vulgär- und Fäkalsprache seit dem Spätmittealter eingebürgert hatte und vielerorts zu hören war. Die Leute dürften also weniger verletzt gewesen sein, als wir es annehmen würden. Wie auch immer: Laut Forschung war das Duzen von weltlichen Herren im Bauernkrieg auch ein Mittel, um ihnen Brüderschaft anzubieten und sie aufzufordern, sich der Rebellion anzuschliessen.[12]

In der Folge wurde Brüderschaft zum Kennzeichen der entstehenden Täufergemeinschaften. Schon im Vorfeld des Kriegs verbreitete sich die nivellierende Duzsolidarität in diesen Kreisen. Am 5. September 1524 richtete Konrad Grebel in Zürich, auch im Namen seiner taufgesinnten Freunde, einen Brief an Thomas Münzer, Anführer der radikalen Reformation in Norddeutschland: «Frid, gnad und barmhertzikeit von Gott unßerem vatter und Jesu Christo unserem herren sy mit unß allen, Amen. Lieber bruder Toman, lass dich umb Gotz willen nit wunderen, dass wir dich ansprechend on titel und wie ein bruder …» Dies liege daran, dass die Kommunikation schriftlich und unaufgefordert erfolge und sie sich nicht kennen würden – eine Begründung, die seltsam anmutet. Man hätte annehmen können, dass in einem solchen Fall gerade eine formelle Ansprache angemessen gewesen wäre. Seinen eigenen Schwager Joachim Vadian, den St. Galler Humanisten und Reformator, pflegte Grebel jedenfalls in deutschsprachigen Briefen als Doktor anzusprechen und zu ihrzen.[13]

Unter den sozial abgesonderten Täufern – und seit dem 17. Jahrhundert auch unter Pietisten – blieb das Duzen die Regel. Es hatte allerdings weniger einschneidende Folgen als in England, wo die Quäker seit den 1650er-Jahren die Öffentlichkeit durch penetrantes Duzen samt Verweigerung von Hutabnehmen und Grüssen herausforderten. Tatsächlich kam es aus diesen und anderen Gründen zur sprachlichen Egalisierung, jedoch gerade in umgekehrter Richtung: Das alte Du (*thou*) geriet in Verruf und starb allmählich aus, alle wurden jetzt in der ehrenhaften zweiten Person Plural angesprochen (*you*).[14] Weil der Kontrast entfiel, empfinden Personen, die Englisch als Zweitsprache kennen, das eingliedrige System heute als informelle (Duz-)Anrede.

Staatliche Auflagen und Vereinbarungen, 17./18. Jahrhundert

Zur religiösen Begründung beriefen sich Duzfreunde oft auf die Tatsache, dass selbst Gott im Gebet «Unser Vater», wie es Jesus gemäss dem Neuen Testament gelehrt hatte, mit diesem Pronomen angesprochen wurde. Anhänger der Respektrede verwiesen dagegen auf das Elterngebot der Bibel, das den Kindern befahl, Vater und Mutter zu ehren. Vor dem Hintergrund der fortschreitenden Staatsbildung ge-

12 Roper, Lyndal: Emotions and the German Peasants' War of 1524–6. In: History Workshop Journal 92 (2021), S. 51–81, hier S. 62.

13 Muralt, Leonhard von; Schmid, Walter (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Erster Band: Zürich. Zürich 1952, Nr. 14, 17, 18, 23.

14 Finkenstaedt, Thomas: You und Thou. Studien zur Anrede im Englischen. Berlin 1963, S. 174–231.

wannen die Letzteren seit der zweiten Hälfe des 16. Jahrhunderts stark an Einfluss. Politische Verfahren wurden in diesem vielschichtigen Prozess formalisiert, hierarchisiert und zentralisiert, die Stellung von Personen und Familien vermehrt in einer allgemeinen Rangordnung festgeschrieben. Das Titelwesen und die Zeremonialkultur erlebten bis ins 18. Jahrhundert einen einmaligen Aufschwung. Es war die Zeit, als das höfliche Ihrzen durch die vornehmeren Pronomen *Er* und später *Sie* konkurrenziert und abgewertet wurde, zuerst oft verbunden mit nominalen Anreden («Der Herr sol zur Stunden bekommen, was er begehret»).[15]

Schon im Übergang zum 16. Jahrhundert wurde das Duzen zunehmend als ungehobelt und abwertend wahrgenommen. In der Bevölkerung war es weitverbreitet. An einigen Orten gab es mit der Zeit bewusste Anstrengungen, diese Anrede auch in den Familien zu unterbinden. Am 21. August 1629 befasste sich das Chorgericht von Zofingen im bernischen Aargau nach einer Reihe verschiedener sittenpolizeilichen Traktanden mit einem pronominalen Übel: «Uß sonderbarem Anlaaß ist fürgefallen die ungerymbte, übel anstendige sach, daß die Kinder ihre aelteren dutzen, derowegen erkhandt, daß uff solche Personen so ihre alteren nidt ihren, fleyßig gemeltet und alle die jenigen für Chorgericht zitiert werden sollen.» Anders als in vielen anderen Fällen wurden im Protokoll keine Täter genannt. Doch die Sache war offenbar wichtig genug, um von der Obrigkeit entschieden werden zu müssen. Als die Ratsherren und das Chorgericht eine Woche darauf gemeinsam tagten, stellten sie das Duzen der Eltern zusätzlich offiziell unter Strafe.[16]

Wir wissen nicht genau, was der Kontrollversuch in Zofingen bewirkte. Die Absicht kontrastierte im Grunde auch mit dem bäuerlich-republikanischen Image der Eidgenossenschaft und ihrer Zugewandten und Untertanen. In variierenden Wertungen wurde dieses Bild vom Spätmittelalter bis zur Aufklärung von europäischen Beobachtern und teilweise in der eidgenössischen Selbstwahrnehmung gepflegt. *Höflichkeit* kam von den fürstlichen Höfen, die es hier bloss im geistlich-katholischen Bereich gab – und das Gegenteil davon war *bäurisch*.[17] Hans Trümpy hat eine Reihe von «Duzparadiesen» vor allem in der Zentral- und Ostschweiz ausgemacht. Nach Berichten aus der Zeit um 1800 rief etwa der Sohn den Vater im Prättigau «Du, Äti», während Eltern, die auf dem Ihrzen bestanden, als hochmütig galten.[18] Trotzdem nahmen Respektanreden während der Frühen Neuzeit auch in der breiten Bevölkerung massiv zu. Es gibt viele Belege für das Ihrzen der Eltern in allen Landesteilen. Man kann dies mit einem Trickle-down-Effekt deuten: Die Anreden der höheren

15 Metcalf, George J.: Forms of Address in German (1500–1800). St. Louis 1938, S. 44–63, 82–109, Zitat S. 83.

16 Stadtarchiv Zofingen, B.269: Chorgerichtsmanual 1622–1629, S. 180; zum Kontext vgl. Gross, Gustav: Ueber Sitten und Gebräuche früherer Zeiten, besonders in Zofingen und Umgebung. In: Zofinger Neujahrsblatt 22 (1937). S. 23–35.

17 Marchal, Guy: Die «Alten Eidgenossen» im Wandel der Zeiten. Das Bild der frühen Eidgenossen im Traditionsbewusstsein und in den Identitätsvorstellungen der Schweizer vom 15. bis ins 20. Jahrhundert. In: Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft. Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft, hg. vom Historischen Verein der Fünf Orte. Bd. 2, Olten 1990, S. 307–403.

18 Trümpy, Formen der Anrede (Anm. 5), S. 158–164, Zitat S. 163; hier könnte auch der verbreitete Pietissmus mitgespielt haben.

Stände waren erstrebenswert und verbreiteten sich im Zug der Ehreninflation auch in der innerfamiliären Hierarchie. Zentral dürften unmittelbar präsente Rollenvorbilder gewesen sein. Die Anweisungsliteratur scheint wenig beigetragen zu haben. Das Duzen und Ihrzen der Eltern wurden darin selten direkt angesprochen. Eine populäre Manierenvorschrift, die 1601 als Anhang eines Katechismus auf Deutsch und auf Rätoromanisch erschien, ermahnte die Knaben etwa, sie sollten «nicht aus dem Haus schwatzen», doch über Personalpronomen verlor sie kein Wort.[19]

Weil das Ehrenangebot von oben kam und die Höhergestellten zuerst damit in Berührung kamen, gab es vielerorts eine Phase, in welcher Ehepaare in einem nicht reziproken Anredeverhältnis zueinander standen: Die Männer duzten ihre Frauen, wurden aber von ihnen geihrzt. Dies ist etwa für Deutschland und England gut bezeugt (in einer späteren Phase ihrzten oder siezten sich die Eheleute dann gegenseitig).[20] Für die Schweiz hat man die Asymmetrie bisher nicht thematisiert. Aus Zufallsfunden sind mir nur wenige, auffällig späte Belege aus der Alpensüdseite bekannt. So berichtet eine literarisierte Ethnografie für die Zeit um 1930 aus einem Bergdorf des Veltlins, des ehemaligen Bündner Untertanenlands, fast alle Frauen würden sich noch an die einseitige Sprachregelung halten.[21] Parallele Belege aus Italien weisen darauf hin, dass die südalpinen Zufallsfunde in den Kontext der italienischen Anredegeschichte zu stellen sind.[22]

Ähnliche Verlagerungen vom Du zum Ihr und zu weiteren Ehrenattributen fanden im politischen Bereich statt. Im 16. Jahrhundert war das Duzen in der Eidgenossenschaft auch im amtlichen Verkehr weithin üblich, geriet jedoch zunehmend unter Druck. 1612 kam es zum Beispiel zu einem Anredestreit zwischen zwei territorial ineinandergreifenden Ständen. Am 23. Januar schrieb der Solothurner Rat nach Bern, seine Amtsleute und Vögte hätten sich über das Duzen in Schreiben des Nachbarstaats beklagt: «so bald sy solche geoffnet und dem alten bruch nach, darin gedutzet worden, dieselbigen nid allein nid ablesen wellen, sondern in die hosen gestossen unseren geschworenen leuffer potten». Diese offiziellen Läuferboten würden überdies «mit schlechten worten abgefertiget, sy syend nid, Reverenter zu schryben unsere schwynhirt, sonders nachparn etc.». Die Solothurner verlangten eine Änderung des Anredeverhaltens, damit jeder nach seiner Qualität tituliert und geachtet werde. Der Berner Rat willigte binnen Wochenfrist ein, machte aber klar, die zwischenstaatliche Respektrede müsse auf Gegenseitigkeit beruhen. Schon am

19 Handbuch der Bündner Geschichte, hg. vom Verein für Bündner Kulturforschung. Bd. 4, Chur 2000, S. 86 f.

20 Metcalf (Anm. 15), S. 19 f., 72, 125; Finkenstaedt (Anm. 14), S. 120–128.

21 La Conciliazione. Diario di un parroco di montagna (trentesima puntata). In: Quaderni Valtellinesi 42 (1992), S. 18 f. (von Giulio Spini, 2014 mit dem Untertitel auch als Buch); dazu Briefwechsel 1867–1899 in Via, Paolo und Valentina (Hg.): Da Giavéra all'Idaò. La Saga dei Tam. Lettere di emigranti Valchiavennaschi in America. Sondrio 1994, S. 63–72; Cheda, Giorgio (Hg.): L'emigrazione ticinese in California. Locarno 1981, S. 61–70.

22 Eine italienische Spezialstudie liegt bisher nicht vor, wohl aber mehrere Einzelbefunde, etwa: Salibra, Luciana: Dal *Mastro-Don Gesualdo* al *Gattopardo* (passando per *I Vicerè*): Note sugli allucutivi di cortesia. In: Pragmatica storica dell'italiano. Modelli e usi comunicativi del passato, hg. von Gabriella Alfieri et al., Firenze 2020, S. 373–379, hier S. 374 f.

10. Februar hielt man in Solothurn fest, «dass fürthin kein bernischer Amptsmann in dem schreiben solle geduzet werden».[23]

Das war äusserst schnell. In der Regel zogen sich politischen Diskussionen über gegenseitige Anreden über Jahre und Jahrzehnte hin. Nicht wenige versandeten, ohne etwas zu bewirken. Im Kern wollten die meisten Akteure eine Erhöhung ihrer Titulatur bei möglichst geringer Ehrenbezeugung für die Gegenseite. An Tagsatzungen beschäftigten sich die Gesandten der eidgenössischen Orte während der ganzen Frühen Neuzeit mit solchen Fragen in Beziehung zu einzelnen ausländischen Autoritäten. Im 18. Jahrhundert versuchten sie, das Thema auch systematisch anzugehen. 1744 wünschte Luzern, «dass man möchte berathen, wie die gar zu geringen Titulaturen, welch von fremden Fürsten und Herren der Eidgenossenschaft gegeben werden, besser einzurichten wären». Zwei Jahre später wurde der Wunsch angenommen. Ausser der Anlegung von systematischen Anrede- und Titelsammlungen scheint das Vorhaben nicht gefruchtet zu haben. Für die Realisierung bedurfte es ja der Zugeständnisse der auswärtigen Herrscher, die schwer zu erhalten waren.[24]

Die Initiative dürfte jedoch den Anstoss für interne Anpassungen gegeben haben. Am 29. März 1747 wurde in Bern beschlossen, den eigenen Amtsleuten wegen ihres hohen Standes eine neue angemessene Titulatur zu geben und das Duzen offiziell abzuschaffen. Die Anschrift der Missiven solle künftig lauten: «Dem WohlEdelgebohrnen, Unserem lieben und getreüen Großen RahtsVerwandten N. N. [Personennamen] Vogten, Landvogten, Castlahnen zu N. N. [Ortsnamen].» Für den französischsprachigen Landesteil wurde eine parallele Formel vorgeschrieben. Dem ganzen Land verordnete man ferner, dass in obrigkeitlichen Schreiben «durchaus der numerus pluralis und nicht singularis gebraucht werden, folgsam das sogenannte bißhar geübte Duzen für eins und allemahl hiemit aboliert sein». Das gelte jedoch nur für Angehörige des Grossen Rats, also für die regimentsfähigen Geschlechter, für andere Amtsleute solle nichts Neues eingeführt werden.[25] Für sie obsiegte die Kontinuität über den zeitspezifischen Änderungsdruck.

Radikale Neuanfänge, spätes 18.–20. Jahrhundert

14. Juli 1789: Nach dem Sturm auf die Bastille an diesem unvergessenen Tag radikalisierte sich die Französische Revolution unter dem Banner «liberté, égalité, fraternité» während mehrerer Jahre. Der erste Aufruf zu Gleichheit und Brüderlich-

23 Löffler, Rolf: Geschichte der pronominalen Anrede in der Schweiz. Unveröffentlichte Seminararbeit an der Universität Bern 2000, S. 2 f., 8–10.

24 Gilomen, H.: Die Frage der Titulatur und des Zeremoniells auf den Tagsatzungen des 18. Jahrhunderts. In: Blätter für bernische Geschichte, Kunst und Altertumskunde 16 (1920), S. 311–336, Zitat S. 321; Maissen, Thomas: Die Geburt der Republic. Staatsverständis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Göttingen 2006, S. 247 f.

25 F., A.: Das Duzen der bernischen Amtsleute in obrigkeitlichen Schreiben. In: Blätter für bernische Geschichte, Kunst und Altertumskunde 22 (1926), S. 278–280; vgl. auch Weber, Nadir: Die Ordnung der Titel. Anredeformen und politische Kultur in der frühneuzeitlichen Republik Bern. In: Archiv für Kulturgeschichte 93 (2011), S. 113–143.

keit bei pronominalen Anreden erschien Ende 1790 im *Mercure national*. Die französische Sprache solle «au feu de la liberté» gereinigt werden. Man müsse zu ihren einfachen, naturnahen Ursprüngen zurückkehren. Die Anrede eines Edelmanns mit «vous» statt mit «toi» sei feudal, servil und demütigend, unpassend für einen französischen *citoyen*. Das Anliegen gewann in mehreren Clubs an Zustimmung, und am 31. Oktober 1793 sagte ihr Sprecher der Verwendung der zweiten Person Plural im Nationalkonvent den Kampf an. Das «vous» verdanke sich dem Geist des Fanatismus, des Stolzes und des Feudalismus. Es diene dem Dünkel der Perversen. Daher verlangte er, dass alle Franzosen per Dekret alle Personen duzen sollen. Wer dies nicht tue, sei als politisch verdächtig einzustufen. Dem formellen Dekret widersetzte sich allerdings ein anderer Abgeordneter: Das «vous» sei zwar absurd, das wisse man gut, doch schlecht Französisch zu sprechen sei kein Verbrechen. Die Versammlung beliess es daher bei einer Empfehlung, allerdings eingetragen im offiziellen Bulletin.[26]

Der jakobinische Wohlfahrtsausschuss, der in dieser aufgeheizten, blutigen Phase der Revolution an der Macht war, übernahm die empfohlene neue Sprachregelung ohne Verzug. In der Folge verbreitete sie sich in der Verwaltung und im Militär. Die glühendsten Revolutionäre (in der Regel Männer) bemühten sich, das Duzen im Alltag allgemein durchzusetzen. Im Theater, einem wichtigen Medium der politisch-moralischen Debatte, wurde die pronominale Anrede rege verhandelt. Schon im November/Dezember 1793 erschienen dazu zwei Stücke (*Le Vous et le Toi, opéra-vaudeville en un acte*; *La Parfaite Égalité ou les Tu e toi*), und auch in anderen Aufführungen tauchte das Thema auf. Einige Theaterautoren wollten das Publikum bedingungslos zum Duzen bekehren, andere liessen leise Kritik anklingen und deuteten an, dass inegalitäre Beziehungen durch eingeebnete Sprachformeln nicht einfach verschwinden würden. Dies gab die Duzregel wiederholt der Ironisierung und Lächerlichkeit preis.[27]

Die Eidgenossenschaft stand schon lange im Machtbereich Frankreichs, erst recht seit der Revolution. Ein wichtiger Mittelsmann zu Paris war Peter Ochs, Stadtschreiber von Basel. Am 1. Dezember 1793 erhielt er diese Zeilen von einem Mitglied des Wohlfahrtsausschusses: «Cher républicain! Je suis vivement touché des marques de ton souvenir et de ton amitié, et j'espère que tu ne doutes point de celle que je ne cesserai de conserver à un ardent ami tel que toi de la liberté, de l'égalité, de la République française, qui serait heureuse de posséder beaucoup de citoyens qui te ressemblassent.» Nach einigen Feststellungen über das zwischenstaatliche Verhältnis schloss der Brief mit: «Je t'embrasse fraternellement. Présente mes devoirs à la citoyenne Ochs.»[28] Der relativ gemässigte Basler Revolutionsfreund hatte schon viele Schreiben aus Frankreich bekommen – bisher alle mit dem respekt-

26 Brunot, Ferdinand: Histoire de la langue française des origines à 1900. Bd. IX/2, Paris 1937, S. 689–696; Wolff, Philippe: Le tu révolutionnaire. In: Annales historiques de la Révolution française 279 (1990), S. 89–94.

27 De Santis, Vincenzo: «À présent tout le monde se tutoye». Le tu républicain à l'épreuve du théâtre (1793–1798). In: Studi Francesi 169 (2013), https://journals.openedition.org/studifrancesi/3289, 4. 11. 2023.

28 Steiner, Gustav (Hg.): Korrespondenz des Peter Ochs (1752–1821). Bd. 1, Basel 1927, S. 404 f.

vollen «vous». Er selber scheint eine Weile gebraucht zu haben, bis er sich daran gewöhnt hat. Laut der veröffentlichten (selektiven) Briefsammlung wandte er sich am 14. Juli 1794 erstmals mit «tu» an einen französischen Beamten.[29]

Das war zwei Wochen vor dem Sturz von Robespierre in Paris, der das Ende der heftigen Duzwelle einläutete. Im Verlauf des nächsten Jahres verschwand die Sprachregelung wieder aus der Öffentlichkeit. In der Schweiz hatte sie offenbar keinen grossen Widerhall, nicht einmal bei der revolutionären Elite. Nur die radikalrevolutionären Jakobiner passten sich an. In Genf – dem Mekka der revolutionären Clubs – bekämpften sich zwei Widersacher anfangs 1794 in Zeitungsartikeln wochenlang per Du. In einer Korrespondenz von zwei Genfer Jakobinern, von denen einer in Frankreich weilte, findet man am 20. Januar 1794 das erste «tu» aus Paris. Zehn Tage später folgte die gleiche Anrede aus Genf. Die beiden waren hochpolitisiert und orientierten sich über alles Mögliche. Über ihr neues Duzverhältnis verloren sie kein Wort. Es scheint ihnen nicht wichtig gewesen zu sein.[30]

Im Vergleich zur pronominalen, tief im Sprachgebrauch eingelassenen Anrede liessen sich nominale Anreden relativ leicht politisch kontrollieren. Die Bezeichnung *citoyen*, 1789 mit der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* für alle (männlichen) Franzosen eingeführt, hielt sich weit stabiler als das *tu révolutionnaire*. Als sich die Helvetische Republik 1798 als französischer Satellit konstituierte, wurden auch alle Eidgenossen per Dekret zu «Bürgern» oder «citoyens». Und die neue, kurzlebige Verfassung stellte die herkömmlichen Titel der Eidgenossenschaft mit folgender Begründung unter Strafe: «Die erblichen Ehrentitel erzeugen Hochmuth und Unterdrückung, führen zur Unwissenheit und Trägheit, und leiten die Meinung über Dinge, die Begebenheiten und die Menschen irre.»[31]

Obwohl die revolutionäre Duzoffensive vom französischen Sprachgebiet ausgegangen war, scheint die lateinische Schweiz im frühen 19. Jahrhundert formellere Anreden gepflegt zu haben als die deutschsprachigen Landesteile. Darauf deuten erste dialektologische Untersuchungen und zweisprachliche Briefwechsel hin, in denen der Vater von seinem Sohn auf Deutsch mit «Du» und auf Französisch mit «vous» angesprochen wurde.[32]

29 Steiner (Anm. 28), S. 415 f.; an seinem neuen Duzverhältnis zu Jacques-Augustin-Théobald Bacher hielt Ochs auch in den folgenden Jahren fest, als wieder andere Regeln galten.

30 Golay, Eric: Quand le peuple devint roi. Mouvement populaire, politique et révolution à Genève de 1789 à 1794. Genf 2001, S. 512–517; Chocomeli, Lucas: Jakobiner und Jakobinismus in der Schweiz. Wirken und Ideologie einer radikalrevolutionären Minderheit 1789–1803. Bern 2006, S. 43–70; Desonnaz, Jean (Hg.): Correspondance de Grenus et Desonnaz ou état politique et moral de la République de Genève. Bd. 1, Genf 1794, S. 224–229, 265–270.

31 Weber, Nadir: Titel. In: Historisches Lexikon der Schweiz, Version vom 18. 12. 2013, https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017435/2013-12-18, 6. 11. 2023; Helvetische Verfassung vom 12. April 1798, Art. 8, www.verfassungen.ch/verf98-i.htm, 6. 11. 2023.

32 Stalder, Franz Joseph: Die Landsprachen der Schweiz oder Schweizerische Dialektologie mit kritischen Sprachbemerkungen. Aarau 1819 (Mundartversionen des Gleichnisses vom verlorenen Sohn); Briefbeispiele in Burgerbibliothek Bern, FA v. Fellenberg 167.112 (4) und (27), vgl. Wittwer Hesse, Denise: Die Familie von Fellenberg und die Schulen von Hofwyl. Erziehungsideale, «Häusliches Glück» und Unternehmertum einer bernischen Patrizierfamilie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Bern 2002, S. 132–142.

Im Laufe des Jahrhunderts beschleunigte sich der Wandel mit der expandierenden Fabrikindustrie, dem rasanten Städtewachstum und den Anfängen der modernen Verwaltung und Bildungseinrichtungen. Die Anonymisierung der Gesellschaft verlangte vereinfachte Regeln: In der Hochsprache entfiel das höfliche Er. Das Sie hatte sich schon vorher durchgesetzt und breitete sich zulasten des Ihr auch in einem Teil der Mundarten aus. Es ging jetzt also hauptsächlich um Du oder Sie und um die Frage, ob nicht reziproke Anredebeziehungen weiter geduldet werden konnten. Die Duzfrage wurde meist dann thematisiert, wenn ein Wandel in der Luft lag.[33]

In den späten 1960er-Jahren ging die allmähliche Verschiebung vom Sie zum Du in einen «relativ schlagartigen Wechsel» über, wie Hermann Bausinger in Deutschland beobachtet hatte. Der Kulturwissenschaftler brachte diesen Wandel mit der Student:innenbewegung zusammen. Es handelte sich um eine Auflehnung «gegen die förmlichen bürgerlichen Konventionen, die nicht nur an den – auffälligeren – Titulaturen, sondern auch in der – durchaus unauffälligen – pronominalen Anrede per Sie festzumachen waren».[34] Anders als in der französischen Duzdebatte der 1790er-Jahre scheint es keine pronominale Programmatik gegeben zu haben. Dafür wurde die Wissenschaft zu einem Begleiter und teilweisen Akteur in diesem Prozess. Es war die Aufbruchszeit der Soziolinguistik. In der Anredeforschung machte der Aufsatz *The Pronouns of Power and Solidarity* von zwei Amerikanern Karriere.[35] Das Thema konnte sogar für marxistische Interpretationen verwendet werden. So erklärte ein deutscher Linguist, die Stabilität von Duzbeziehungen auch bei abgekühlten Freundschaften mit der «Verdinglichung gesellschaftlich-funktionaler Phänomene im bürgerlichen Denken». Auf gleiche Weise werde bei der Ware der Tauschwert vom Gebrauchswert abstrahiert.[36]

In der Schweiz wandte sich der Volkskundler Hans Trümpy, der schon früher zu Anreden gearbeitet hatte, 1977 in einer Basler Seminarveranstaltung wieder dem Thema zu. Die Studierenden trugen Erfahrungen aus verschiedenen Berufsgruppen zusammen und dokumentierten unter anderem die Bedeutung der Kleidung und Aufmachung für die Wahl der Anrede. Der Seminarleiter ermunterte in der *Schweizer Volkskunde*, einer Zeitschrift, die sich an ein breites Publikum wandte, dieses zu Einsendungen und trat im Radio auf.[37] Die Boulevardzeitung *Die Tat* machte daraus eine Aktion unter dem Motto «Säg doch du!» und titelte am 20. Januar 1978: «Duzen oder nicht duzen – ist hier die Frage: Und die meisten beantworten sie positiv. Sie wollen sich näherkommen. DIE DUZWELLE ÜBERROLLT DIE SCHWEIZ». Zur Unterstützung produzierte die Zeitung einen Kleber, den die

33 Die in «e-newspaperarchive.ch» digital zugänglichen Zeitungen enthalten für das Stichwort «Duzen» ab 1880 eine erhöhte Zahl von Artikeln, die in den 1970er-Jahren ihr Maximum erlebte (Abfrage 6. 11. 2023).

34 Bausinger (Anm. 5), S. 6.

35 Brown, Robert; Gilman, Albert: The Pronoun of Power and Solidarity. In: Sebeok, Thomas A. (Hg.): Style in Language. Cambridge, MA, 1960, S. 253–276 (später vielfach nachgedruckt).

36 Ammon, Ulrich: Zur sozialen Funktion der pronominalen Anrede im Deutschen. In: Zeitschrift für Litee raturwissenschaft und Linguistik 2 (1972), S. 73–88, hier S. 80 (Verweis auf Karl Marx, *Das Kapital*).

37 Trümpy, Duzen im Vormarsch (Anm. 5).

Geschäfte an den Schaufenstern befestigen konnten, um zu signalisieren, dass hier «ein ganz unkompliziertes Du» erwünscht sei. Trümpy, der sich selber als Beobachter und nicht als Aktivist verstand, wurde zum «Du-Hans» befördert und mit seinem Team vor grosser Bücherwand gezeigt.[38]

«Meine Pronomen», 21. Jahrhundert

Mit der (zweiten) Frauenbewegung, die im Anschluss an die 68er-Bewegung entstand, verschob sich die Suche nach Gerechtigkeit auf die Ebene des Geschlechts. Seit etwa 1980 ging daraus eine feministische Sprachpolitik hervor, die zuerst einen experimentellen Charakter hatte und später in gewisse Vorschriften oder Empfehlungen an Universitäten und in Verwaltungen mündete. In den 1990er-Jahren wurden die Kategorien des Geschlechts selbst hinterfragt und als soziale Konstruktion und Repression dargestellt, etwa im stichwortgebenden Buch *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* der US-amerikanischen Philosophin Judith Butler. Damit entfaltete und konstituierte sich ein vielstimmiges Spektrum von Diversität. Im deutschen Sprachgebiet erschien das englisch ausgesprochene Akronym «LGBTQ» (lesbian, gay, bisexual, transgender, queer) in den späten 2000er-Jahren und gewann rasch an Sichtbarkeit.[39] Es ist die vorläufig etablierteste Form aus einer Anzahl anderer Akronyme. Diese «community» resultierte auch aus einer komplexen Vorgeschichte von Koalitionen und Zerwürfnissen innerhalb der ehemals nicht konformen Richtungen von Sexualität und Geschlechtszugehörigkeit, die im 20. Jahrhundert entkriminalisiert worden waren. Vorher konnte diese Art von Nonkonformität gefährlich sein.[40]

Die Ablehnung der tradierten Zweigeschlechtlichkeit artikulierte sich vor allem in den beiden letzten Buchstaben von LGBTQ: beim T der Geschlechtsumwandlung (transgender) und beim generell gegen Normen antretenden Q (queer). Wie sollte sich eine Person sprachlich zu erkennen geben und von anderen erkannt werden, wenn sie sich jenseits von Mann/Frau, *er/sie*, fühlte? Die stärkste Ausstrahlung hatte die Bewegung in den USA, wo sich schon die Schwulen- und Lesbenbewegung am stärksten etabliert hatte. Die Suche nach einer neuen Sprache verlief parallel zur Internetrevolution des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Ein grosser Teil der Diskussionen verlagerte sich in den digitalen Raum. Es entstanden unzählige Foren und Plattformen, die global verfügbar waren, aber vor allem die westlichen Länder beeinflussten. Englisch wurde die Trans/Queer-Sprache par excellence.

38 Die Tat, 20. 1. 1978, S. 6 f.; 28. 1. 1978, S. 6.

39 Der Ngram Viewer von Google Books und das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache unterscheiden sich leicht bzgl. Datierung.

40 In Zürich wurden in der Frühen Neuzeit offenbar mehr Personen wegen Homosexualität hingerichtet als wegen Hexerei, vgl. Lau, Thomas: Sodom an der Limmat. Strafverfolgung und gleichgeschlechtliche Sexualität in Zürich zwischen 1500 und 1900. In: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 56 (2006), S. 273–294.

Unter den vielen Lösungsvorschlägen für die sprachpolitischen Fragen gewann die Singularverwendung von *they/them* am meisten Zustimmung.[41]

Anders als in den früheren Diskussionen über sprachliche Förmlichkeit oder Nähe wurden in dieser neuen Phase die Pronomen als solche politisiert. Es ging nicht mehr um die Verteilung von *du/Sie*-Anreden, sondern um die Pronomen selbst. Sie entwickelten sich zu einem Symbol für das immer wieder betonte sprachliche Selbstbestimmungsrecht aller in der grammatikalischen Zweigeschlechtlichkeit nicht repräsentierten Personen und Gruppen. Als äusseres Merkmal der Bewegung bürgerte sich die zweigliedrige Marke «Subjektpronomen/Objektpronomen» nach dem *they/them*-Muster ein. Das zwanzigköpfige Team des digitalen Queer Lexikons mit Sitz in Freiburg im Breisgau und Nutzenden aus dem ganzen deutschsprachigen Raum stellt sich zum Beispiel mit acht verschiedenen Pronomenpaaren vor. Zur weiteren Selbstbeschreibung werden Adjektive wie «nichtbinär», «asexuell», «pan», «aromantisch» usw. verwendet. Eine Person nimmt es nonchalanter und beschreibt sich als «cool mit allen Neopronomen» und «queer in allen Facetten».[42]

Aufschlussreich ist die vom Team des Queer Lexikons betreute Rubrik «Kummerkasten», die Nina Kalwa mit korpuslinguistischer Methode untersucht hat.[43] Diese Rubrik wird meistens von Adoleszenten ab 12 Jahren gebraucht, um sich über ihre Rollen in frühen Phasen von Sexualkontakten im Klaren zu werden. Die Orientierung ist mit der erhöhten Sensibilität zur Herausforderung geworden. Im umfangreichen Material erscheinen Fragen wie «Ich bin Mann und Frau in einem. Wie heißt das?», «Bin ich ‹echt› nichtbinär, wenn ich Namen und Pronomen nicht ändere?», «Ich habe oft das Gefühl, dass mir die Pronomen sie und ihr nicht zustehen, weil ich nicht aussehe wie eine Frau», «Gibt es ein Label für ‹Geschlechtsdinge sind mir egal›?» Kalwa spricht von Verortungspraktiken der Adoleszenten im Dialog mit dem Team. Viele wünschen sich ein eindeutiges Label ihrer Geschlechtszugehörigkeit. Einigen scheint der Etikettierungseifer allerdings auch auf die Nerven zu gehen.[44]

Keinen Mangel an Labels hatte die Rede, die eine Vertreterin des Transgender Network Switzerland am 17. Juni 2023 an die Zurich Pride richtete: «Liebe queere Familie, Schwestern, Brüder und Geschwister, Partner*innen, liebe Eltern, Grosseltern und Kinder, liebe Intergeschlechtliche, Trans, Enbies, Homos, Lesben, Allos, Aros und Aces, liebe Emanzen, Butches, Drags, Dykes und Divas, Fems, Tomboys und riot grrrls, liebe Genoss*innen und Verbündete, liebe Zürich Pride und alle Anwesenden …» Nach dem einleitenden «queer» erscheinen die verschiedenen Angehörigen des «dritten Geschlechts» (Intergeschlechtliche, Transgender, Enbies

41 Dembroff, Robin; Wodak, Daniel: He/She/They/Ze. In: Ergo. An Open Access Journal of Philosophy 5/14 (2018), S. 371–406; Tudisco, Jordan J.: Queering the French Académie: Reclaiming linguistic authority for trans and non-binary people. In: Toronto Working Papers in Linguistics 43 (2021), S. 1–15.

42 https://queer-lexikon.net/team, 12. 11. 2023; zu den Vorschlägen des Vereins für geschlechtsneutrales Deutsch: https://geschlechtsneutral.net/pronomen, 12. 11. 2023.

43 Kalwa, Nina: Uneindeutiges vereindeutigen. Zur sprachlichen Hervorbringung nicht-binärer Gee schlechtsidentität. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 52 (2022), S. 651–667.

44 Kalwa (Anm. 43).

= Nichtbinäre) hier noch vor den alteingesessenen Homosexuellen und Lesben.[45] Das *Zurich Pride* Festival gilt als grösster LGBTQ-Event der Schweiz. Seine Entwicklung zeigt am besten, wie wichtig die anfänglich subkulturellen Strömungen und die schrille Partyszene für die neue Bewegung sind.

Die Leitungspersonen des Transgender Networks Switzerland nehmen ihre pronominalen Pflichten ernst und geben sich mit ihren verschiedenen Labels zu erkennen.[46] Leichter hat es die Lesbenorganisation Schweiz, deren Team sich einheitlich als *sie/ihr* markieren kann, mit Ausnahme einer Mitarbeiterin, deren Pronomen *iel/them* lauten (französisch il-elle/englisch them). In der französischen Version der Webseite mutieren die sie/ihr-Marken zu einem einfachen *elle* und iel/them zu einem einfachen *iel*.[47] In der Tat scheint die Romandie unter dem Einfluss von Frankreich mit seiner konservativen Sprachpolitik etwas zurückhaltender mit dem queeren Vokabular zu sein. Weil das Englische hüben und drüben die Referenzsprache ist, dürfte der Unterschied jedoch wenig ins Gewicht fallen.[48]

Man sollte die gegenwärtige Reichweite der pronominalen Innovation nicht überschätzen. 2019 empfahl ein Leitfaden, an den Zürcher Hochschulen zwecks inklusiven Umgangs mit allen Geschlechtern bei Seminarveranstaltungen zuerst die Pronomen abzufragen. Ich wäre überrascht, wenn sich die Praxis dadurch markant verändert hätte. Als die jungsozialistischen Entscheidungsgremien 2020/21 über geschlechtergerechte Sprache befanden, blieben die Pronomen jedenfalls ausgespart.[49] Vor den National- und Ständeratswahlen im Herbst 2023 tauchte der «Gender-Wahn» erstmals prominent in der schweizerischen Politik auf und wurde von Konservativen bewirtschaftet. So konnte man sich über das neue Gendersternchen* ereifern, das die Inklusion aller Geschlechter andeuten sollte und aus dem Schriftbild heraussticht. Die Pronomen blieben aber jenseits der Tagespolitik, sogar bei queeren Kandidierenden. Darauf angesprochen, sagte eine/r von ihnen im Wahlkampf: «Pronomen interessieren mich nicht.»[50]

Schluss: Potenzielle Brisanz der Klassifikation

Sind Pronomen historisch wichtig? Man kann diese Frage verneinen: In Regel gehen sie den Sprechenden unbemerkt über die Lippen und dienen einfach der Vereindeutigung von Redekonstellationen. Neben ihrer syntaktischen Funktion haben sie aber einen semantischen Gehalt, der auf die Klassifikation der beteiligten Akteure ab-

45 www.tgns.ch/de/2023/06/rede-zur-zuerich-pride/#more-20074, 12. 11. 2023; für die Auflösung der anderen Labels verweise ich auf das Internet.
46 www.tgns.ch/de/tgns/vorstand, 12. 11. 2023.
47 www.los.ch/das-los-team/; www.organisation-lesbienne.ch/equipe, 12. 11. 2023.
48 Tudisco (Anm. 41); der Aufsatz befasst sich auch mit der (zum Beispiel gegenüber dem Deutschen) ausgeprägteren binären Struktur der französischen Sprache.
49 Queer*Z: Leitfaden für Hochschulen zum inklusiven Umgang mit allen Geschlechtern. [Zürich 2019], S. 3; Leitfaden zu geschlechtergerechter Sprache. JUSO Schweiz, 23. 2. 2020 und 24. 4. 2021.
50 Bernet, Christoph: Wahlkampf 2023: Marius Diserens ist queer – und will in den Nationalrat. In: watson.ch, 17. 10. 2023.

hebt. Dies macht ihre potenzielle historische Brisanz aus. Je nach gesellschaftlicher Konfliktlage können sie unversehens zu einem Ausdruck oder Mittel des Wandels werden. Diese Offenheit korrespondiert mit einer Basiskonstellation des Path-Dependence-Ansatzes. Entwickelt wurde dieser unter anderem anhand der Vorstellung, dass ein kleiner anfänglicher Unterschied oder ein paar zufällige Schocks den Verlauf der Geschichte verändern könnten, ähnlich wie bei der als «Schmetterlingseffekt» bekannten Erscheinung.[51] Im Falle der Pronomen war auch der historische Verlauf höchst unbestimmt. Das Täuferduzen aus der Zürcher Reformation hat sich bis heute, 500 Jahre lang, in kleinen Gemeinschaften fortgepflanzt. Die gross angelegte Duzoffensive der Französischen Revolution ist dagegen binnen zweier Jahre gescheitert (wenigstens in der Öffentlichkeit, in republikanischen Erinnerungszirkeln dürfte man sich noch lange als «tu citoyen» angesprochen haben).

Vor dem Hintergrund der langfristigen Geschichte zeigt sich, dass die LGBTQ-Bewegung mit der symbolischen Verwendung der Pronomen ein neues Element in den historischen Prozess gebracht hat. Anderes scheint sich von der Vergangenheit weniger zu unterscheiden. In den Episoden der Anredepolitisierung gab es in der Regel ein breites Meinungsspektrum: wichtig, unwichtig, lächerlich – dafür oder dagegen in allen Varianten. Damit verknüpft waren oft auch Illusionen. So vielleicht beim aktuellen Kampf gegen die grammatikalische Zweigeschlechtlichkeit respektive den «Binaritäts-Faschismus», wie sich Kim de l'Horizon im prämierten Buch ausdrückt.[52] Es gibt gute Gründe zur Annahme, dass es nicht die binaritätskritische Bewegung ist, welche die Zweigeschlechtlichkeit in nennenswertem Mass verändert, sondern die zunehmende Indifferenz der modernen Gesellschaft gegenüber Geschlechterrollen überhaupt.[53]

51 Page, Scott E.: Path Dependence. In: Quarterly Journal of Political Science 1/2006, S. 87–115.
52 De l'Horizon (Anm. 1), S. 58.
53 Kalwa (Anm. 43), S. 656 f. (mit Literatur).

SCHWEIZERISCHES ARCHIV FÜR VOLKSKUNDE / ARCHIVES SUISSES DES TRADITIONS POPULAIRES
120. Jahrgang (2024), Heft 1, S. 115–130, DOI 10.33057/CHRONOS.1785/115-130

Buchbesprechungen / Comptes rendus des livres

Amlinger, Carolin und Oliver Nachtwey: Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus. Berlin: Suhrkamp, 2022, 478 S.

Als Anfang der 2000er-Jahre der Widerstand gegen das Megabauprojekt ‹Stuttgart 21› eskalierte und sich Zehntausende für öffentliche Protestkundgebungen mobilisieren liessen, freuten sich Umweltschützer*innen, Vertreter*innen ‹alternativer› Verkehrsinitiativen, Teile der Sozialdemokratie, Exponent*innen der Linkspartei und der Grünen sowie etliche Kommentator*innen linksliberaler Blätter. Schliesslich hatten sich in Zeiten um sich greifender Politikverdrossenheit erhebliche Teile der Bevölkerung politisiert und gingen – über Klassen- und Milieugrenzen hinweg vereint – auf die Strasse, um zu verhindern, dass der im Ersten Weltkrieg errichtete oberirdische Kopfbahnhof zu einem unterirdischen Durchgangsbahnhof umgebaut und das freiwerdende Gleisfeld der Immobilienentwicklung gewidmet werden sollte. Es ging gegen die CDU-geführte Landesregierung, gegen den CSU-Verkehrsminister, gegen den Vorstand der Deutschen Bahn AG, gegen die damalige Stuttgarter Stadtspitze, gegen die Arroganz der Macht in Politik und Bahnmanagement und gegen die Immobilienwirtschaft, die nach den in bester Citylage freiwerdenden Bahnliegenschaften gierte. Es ging um die Frage nach der Zukunftsfähigkeit des Bahnhofs und seiner Kapazitäten. Es ging um das Stadtbild, um 238 alte Bäume und um den Schutz von Mineralquellen. Deutschlandweit wurde den Anliegen der Protestierenden viel Sympathie entgegengebracht – vor allem, nachdem die Bilder der bei der polizeilichen Räumung des Stuttgarter Schlossgartens vom 30. September 2010 (‹Schwarzer Donnerstag›) verletzten Personen um die Welt gegangen waren. Im Dezember gleichen Jahres erklärte die Gesellschaft für deutsche Sprache den Begriff «Wutbürger» zum Wort des Jahres. Der Terminus, so hiess es, hätte die Empörung in der Bevölkerung darüber zum Ausdruck gebracht, dass politische Entscheidungen über ihren Kopf hinweg getroffen würden …

Was in Stuttgart passierte, geschah auf nicht verwandte Weise kurz zuvor oder im gleichen Zeitraum auch andernorts: Bürger*innen politisierten sich, ein geteiltes Ziel verfolgend – laut, widerspenstig, unberechenbar. Mit Blick auf das Weltsozialforum, Occupy Wallstreet, die italienische Fünf-Sterne-Bewegung und mexikanische Zapatistas begrüsste der australische Politikwissenschaftler Simon Tormey 2015 eine neue «Politik im Do-it-yourself-Verfahren»,[1] welche Druck auf herkömmliche politische Eliten ausübe, die repräsentative Politik herausfordere und deren Wandel bedinge.

1 Tormey, Simon: Vom Ende der repräsentativen Politik. Hamburg 2015, S. 121.

13 Jahre nach dem ‹schwarzen Donnerstag› von Stuttgart und acht Jahre nach Tormeys Buch ist klar: Do-it-yourself-Politik wird nach wie vor betrieben, vermutlich noch mehr als vor einem Jahrzehnt (‹Fridays for Future›, ‹Letzte Generation›...). Der Begriff «Wutbürger*in» wird dagegen zwischenzeitlich in einer anderen Tonlage ausgesprochen. Denn inzwischen ist deutlich geworden, dass die Zielsetzungen wütender Bürger*innen, die sich in eigensinniger Hauruckpolitik üben, im Erhalt alter Bäume, in alternativer Verkehrs- und Stadtplanung, gerechterer Wohlstandsverteilung und menschenfreundlicherer Globalisierung bestehen können – aber nicht müssen: So haben etwa die ‹Patriotischen Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes› (‹PEGIDA›) gezeigt, welche Gestalt Wut und eruptiv-hemdsärmeliger Aktionismus auch annehmen können – vom versuchten Sturm auf den Deutschen Bundestag im August 2020 und dem vollzogenen Sturm auf das Kapitol in Washington DC am Dreikönigstag 2021 nicht zu reden ...

In das Spektrum beunruhigender Wutbürger*innen lassen sich auch die im Sommer 2020 erstmals aufgetretenen Akteur*innen der ‹Querdenken›-Proteste einordnen – nur: Anders als bei fremdenfeindlichen Abendlandsverteidiger*innen und hemdsärmelig agierenden Trump-Anhänger*innen wird hier die Gemengelage unübersichtlich: Schließlich betreffen uns Impfskepsis und Misstrauen gegen staatlich verordnete Einschränkung von Freiheitsrechten unmittelbar selbst: Nicht weil wir für Verschwörungstheorien besonders anfällig wären, vielleicht aber, weil wir selbst bei Erkältungen lieber ‹etwas Pflanzliches› einnehmen oder weil wir uns selbst gelegentlich über die Folgen von Isolation und behelfsmässiger Onlinebeschulung von Kindern und Jugendlichen während der Lockdowns Gedanken gemacht haben. Ganz sicher aber deshalb, weil wir im Kreis unserer Freund*innen und Bekannten hier und da Impfskeptiker*innen oder Corona-Zweifler*innen erkannt haben.

Genau an diesem Aspekt, also an ihrer (und unserer) mindestens mittelbaren Betroffenheit, hängen die Literatursoziologin Carolin Amlinger und der Sozialstrukturanalytiker Oliver Nachtwey – beide an der Universität Basel tätig – ihre wesentlich vom empirischen Blick auf das ‹Querdenker*innen›-Milieu gekennzeichnete Studie auf: «Die alte Schulfreundin, der Kollege, das Familienmitglied, die neuerdings davon raunen, dass sie ihre Freiheit bedroht sehen – die meisten von uns können wohl von solchen Begegnungen berichten». Oft, so heisst es weiter, handle es sich bei diesen Menschen um Personen, die sich selbst für aufgeklärt und liberal hielten und durchaus gebildet seien (S. 9) –, aber: Sie fühlten sich eingeengt durch Regeln, Vorschriften, Verbote und «als Opfer eines sinistren Establishments, in dem Liberale und Linke, Wissenschaft und globale Unternehmen einen Totalitarismus ungekannten Ausmaßes vorbereiteten» (S. 10). Im Fokus stehen somit keine bildungsfernen Bevölkerungsgruppen und keine im engeren Sinne prekären Milieus wie sie Bernd Jürgen Warneken primär im Sinn hatte, als er das «europäisch-ethnologische Desinteresse an der Lebenssituation nichtmigrantischer Unter- und Mittelschichten» aufzeigte.[2] Und die Menschen, denen Amlinger und Nachtwey in der Phase ihrer empirischen Erhebungen begegnet sind, haben auch eine sympathische Seite: Als freundliche und herzliche Menschen seien sie dem Autor*innenduo entgegengetreten – «[a]llerdings wirkten

2 Bernd Jürgen Warneken: Rechts liegen lass sen? Über das europäisch-ethnologische Desinteresse an der Lebenssituation nichtmigrantischer Unter- und Mittelschichten. In: Timo Heimerdinger/Marion Näser-Lather (Hg.): Wie kann man dazu nur forschen? Themenpolitik in der Europäischen Ethnologie. Wien 2019, S. 119–130.

sie auf uns eigentümlich verstimmt und enttäuscht von der Welt – gekränkt» (ebd.). Der Schlüsselbegriff ‹Kränkung› wird im weiteren Verlauf gründlich konturiert und deutlich gemacht, dass die Autor*innen die spätmoderne Subjektivität für «*kränkungsanfällig* und *kränkungsaffin*» halten. Die Prämisse hierfür lautet, «dass im Individuum die sozialen Konflikte auf eine gebrochene Art und Weise aufgehoben» seien (S. 137). Schliesslich schlügen sich – hier folgen Amlinger und Nachtwey Ulrich Becks «Risikogesellschaft»[3] – gesellschaftliche Probleme in psychischen Problemen nieder, erzeugten Schuldgefühle, Ängste und Neurosen (S. 136). Die sich (auch vor sich selbst) schämenden, blossgestellten und gedemütigten Individuen wehrten sodann ihre Scham ab, indem sie andere entwerteten. Scham gehe sodann Hand in Hand mit Groll. Erstere gebiete Schweigsamkeit, letzterer werde offen artikuliert und richte sich gegen das soziale und politische ‹Oben› (S. 137) und gegen alles, was symbolhaft für die Gestaltungsmacht dieses ‹Obens› stehe, der die Ohnmacht(serfahrung) der Gekränkten gegenüberstehe. Zu den Symbolen der Gestaltungsmacht der durch Wohlstand und politische Macht konstituierten Eliten zählten unter anderem die (gerne zum Zwang hochfantasierte) Aufforderung zum Impfen, die hygienepolitisch begründeten Kontaktbeschränkungen und die Maskenpflicht, die Präsenz von Migrant*innen, die ‹Mainstreammedien› und die angebliche Verpflichtung zu geschlechtergerechter Sprache. Und weil sich der spätmoderne Gedanke, wonach die Wirklichkeit stets eine ‹gemachte› Wirklichkeit ist, nicht mehr nur auf wissenschaftliche Diskurse beschränkt, sondern Eingang in populäres Gedankengut findet, lassen sich die Gekränkten auch durch wissenschaftliche Einsichten nicht länger beeindrucken. Unter anderem auf Basis der Wissenschaftskritik von Paul Feyerabend, der dafür plädiert habe, «alternative Erkenntnisverfahren», Mythen, Kosmologien und Astrologie mit dem rationalen Denken gleichzustellen und darin eine Voraussetzung für eine offene Gesellschaft gesehen habe, sei eine gesellschaftliche Realität entstanden, in der alle Wissensformen gleichberechtigt nebeneinanderstünden und die Menschen die «echte Wahlfreiheit [hätten], sich etwa für oder gegen die Existenz eines Virus zu entscheiden». Für eine gruppenübergreifende Verständigung fehle folglich die «geteilte Vorstellung der Realität» (S. 124). Zu Recht verweisen Amlinger und Nachtwey darauf, dass die sozialkonstruktivistische Wissenschaftskritik, die zunächst gegen den Wahrheits- und Herrschaftsanspruch der Naturwissenschaften gerichtet war, paradoxerweise jenen die Munition geliefert hätte, die heute «unbestreitbare Erkenntnisse in Zweifel zögen, die für den Fortbestand der Zivilisation unverzichtbar sind» (S. 125) – beispielhaft hierfür wird die Diskussion über Wirklichkeit oder Fiktion des Klimawandels angeführt. Sieht man davon ab, dass die Behauptung einer Unbestreitbarkeit dieser Erkenntnisse ihre Tücken hat, weil sich selbst in wissenschaftlichen Kontexten abweichende (Minderheits-)Positionen finden,[4] kann der Problemstellung, wonach konstruktivistische Ideen aus linkslibera-

3 Ulrich Beck: Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main 1986.

4 Zum Erstaunen etlicher Zuhörender trug vor einigen Jahren Dylan M. Harrys, Geograf an der University of Colorado, fundiert und nicht jenseits des Nachvollziehbaren den Gedanken vor, dass die Vorstellung von einem sich insgesamt erwärmenden Planeten eine dem globalen Westen/Norden zuzuordnende Vorstellung sei, die vergessen mache, dass einige ‹periphere› Weltregionen (Himalaya) abkühlten. Harrys, Dylan M.: In a Queer Time of Glaciers. CIRQUE Queer Studies Conference, L'Aquila, 31. 3.–2. 4. 2017, S. 13, https://cirque.unipi.it/2017conference/wp-content/uploads/sites/9/2016/12/programma-senza-immagini.pdf.

len Intellektuellenmilieus in rechtslastige Bevölkerungsgruppen gewandert sind, im Grundsatz gefolgt werden. Nicht weniger nachvollziehbar erscheint die Einsicht, wonach die «Gegenepistemologie» mit der Proklamation der Gleichwertigkeit unterschiedlicher Wissensformen das Wissen zu demokratisieren beabsichtigt, damit aber zugleich «regressive Nebenfolgen» und die Voraussetzung für das postfaktische Wissen erzeugt habe (ebd.). Apropos «regressive Nebenfolgen»: Eine zentrale Rolle spielt in «Gekränkte Freiheit» der Begriff der «regressiven Modernisierung», mit der die Autor*innen die jüngsten Prozesse sozialen Wandels zu fassen suchen. Gemeint ist damit, dass «Fortschritte und Rückschritte im selben Prozess verzahnt» seien (S. 98) – eine Gedankenfigur, die Nachtwey bereits zuvor in «Die Abstiegsgesellschaft» entwickelt hat.[5] Schon hier hat der Autor die von Ulrich Beck konzipierte Idee der «reflexiven Modernisierung»[6] aufgegriffen, weiterentwickelt und auf ein Gegenwartsphänomen mit hohem Aufmerksamkeitspotenzial angewandt. Aspekte der Modernisierung sind dabei die sich entwickelnden Freiheiten, die die (digitalisierte) Spätmoderne den Individuen bietet, die fast alles dürfen, aber – infolge des absinkenden Niveaus sozialer Integration – allzu oft nicht können, was sie dürften: sich selbst verwirklichen. Eine Erklärung hierfür sehen die Verfasser*innen in einem Wandel des Charakters von ‹Freiheit› im Laufe von 30 Jahren neoliberaler Gouvernementalität, welche «wesentliche Voraussetzungen des modernen Individualismus destabilisiert» habe (S. 70). Hätte nämlich das Aufstiegsversprechen, welches liberale Wohlfahrtsstaaten den Individuen machten, dazu geführt, dass in den Dekaden nach dem Zweiten Weltkrieg infolge der Gewährung sozialer Anrechte erhebliche Teile ehemaliger Unterklassen in die Mitte aufgestiegen und somit ‹freier› und autonomer geworden seien, so sei mit dem Abbau des Wohlfahrtsstaates (der freilich stets als ‹Umbau› bezeichnet wurde) eine gegenläufige Entwicklung eingetreten. Konfirmiert wird, was seit Mitte der 1990er-Jahre immer wieder konstatiert worden ist: Das Aufstiegsversprechen hat seine Verbindlichkeit verloren; der Aufstieg ist nicht mehr selbstverständlich. Und selbst die Kinder und Kindeskinder der Aufgestiegenen von gestern nehmen wahr, dass auch der erreichte Standard alles andere als sicher ist.

Weil das Individuum aber nicht nur ideell, sondern auch materiell in die Lage versetzt werden müsse, die ihm gewährten Freiheiten wahrzunehmen, bedürfe es des Wohlfahrtsstaates, der soziale Ungleichheiten minimiere. Vor diesem Hintergrund zählen Amlinger und Nachtwey alle Deprivilegierungserfahrungen der Spätmoderne auf: prekäre Beschäftigung, zunehmende Ungleichheit, Missachtung von Qualifikationen und Inflation, die allesamt geeignet sind, individuelle Hoffnungen und Lebenspläne zu zerstören – und damit auch den millionenfach verinnerlichten Anspruch auf Individualität. Anders als noch bis in die 1980er-Jahre hinein fange der Staat diese Erfahrungen heute nicht mehr auf und trete den Individuen nicht mehr mit ermöglichenden Hilfestellungen, sondern zuletzt vor allem disziplinierend entgegen. Dies gelte auch für den politischen Umgang mit der Pandemie, der eine Renaissance des starken «intervenierenden Staates» mit sich gebracht habe, der «das individuelle Handeln einschneidend limitiert» (S. 13). Zur Erfahrung des Verfalls sozialer (An-)Rechte im materiellen Sinne sei damit die Einschränkung grundlegender (ideeller) Freiheitsrechte getreten.

5 Nachtwey, Oliver: Die Abstiegsgesellschaft: Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne. Berlin 2016.

6 Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt am Main 1996.

Anhand biografisch angelegter narrativer Interviews aus den letzten Jahren fragen Amlinger und Nachtwey nicht nur nach Argumenten, alternativen Wirklichkeiten und Emotionen der Wütenden der jüngsten Vergangenheit, nein, sie suchen vor allem nach dem Moment, in dem die Beforschten ihre entscheidenden Kränkungen erfahren haben und finden ihn zwei Jahrzehnte vor dem Auftritt von COVID-19. Die Pandemie und die Fluchtbewegung des Sommers 2015, so wird dargetan, seien lediglich als Zündfunken zu begreifen, welche die fremdenfeindlichen und auf die hygienepolitischen Massnahmen der Pandemiephase bezogenen Proteste hervorgebracht hätten. Jene Kränkungen und Deprivilegierungserfahrungen, welche die fremdenfeindlichen Protestbewegungen und Querdenker*innendemonstrationen eigentlich hervorgebracht hätten, werden dort ausgemacht, wo die Auswirkungen der ‹Agenda 21›-Politik der rot-grünen Bundesregierung Schröder/Fischer spürbar geworden sind, welche den Abbau sozialer Anrechte und den Aufbau eines auf Druck und Sanktionen fussenden Sozialstaats betrieben habe. Die migrationsfeindlichen Proteste, die nach 2015 einsetzten, werden dementsprechend als Rebellion gegen Abhängigkeiten verstanden, die sich aufgrund wirtschaftlicher oder sozialer Deprivilegierung ergeben hätten (S. 308–309).

Amlinger und Nachtwey legen dar, wie aus gestandenen Sozialdemokrat*innen AfD-Anhänger*innen wurden. Die Autor*innen beschreiben und erklären, wie und weshalb Menschen, die einerseits als Freiwillige Hilfen für Geflüchtete organisieren, andererseits für eine Begrenzung der Migration eintreten. Deutlich gemacht wird, wie und weshalb Personen, die man als ‹Höherqualifizierte› bezeichnen kann, auf aggressive Weise die Existenz einer Viruskrankheit leugnen. Nicht zuletzt aber verweisen die beiden Soziolog*innen darauf, dass sich all diese – am Ende offenbar doch sehr dünnhäutigen – Menschen sehr schnell als ‹unfrei› erleben, wenn Politiker*innen und Medien ihrer Lesart der Welt und den hieraus gefolgerten Vorstellungen für die Gestaltung gesellschaftlicher Wirklichkeit mit Worten und Taten entgegentreten. Aus dem Verständnis der betrachteten Bevölkerungsgruppe heraus geht es demnach um nicht weniger als um die Verteidigung ihrer im Sinne eines Besitzstandes, nicht als soziales Verhältnis verstandenen Freiheit (S. 19), die nur die eigene Freiheit sein darf, nicht jene der oder des Andersdenkenden.

Mit «Gekränkte Freiheit» haben Amlinger und Nachtwey eine umfassende Studie über eine Bevölkerungsgruppe vorgelegt, die in jüngster Vergangenheit viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen und verbreitet Unsicherheit ausgelöst hat. Anders als andere Autor*innen machen sie deutlich, dass sich der Zorn, der sich in fremdenfeindlichen und auf die Pandemiepolitik bezogenen Protesten entlädt, nicht nur ein Zorn Angehöriger bildungsferner Unterprivilegierter ist, sondern auch ein solcher der erodierenden (durchaus qualifizierten) Mittelklasse. Darin liegt ein Neuigkeitswert, der ebenso zu würdigen ist wie die Ausführungen über die Wissenskämpfe der Spätmoderne, in welche die Libertär-Autoritären eingebunden sind. Weniger neu hingegen ist die Herstellung eines Zusammenhangs zwischen ökonomischen und sozialen Deprivilegierungserfahrungen und reaktionär-fremdenfeindlichen Denkweisen, Äusserungen und Handlungen. Derlei gab es schon gelegentlich zu lesen – etwa im Jahr vor COVID-19 von dem Wiener Journalisten Robert Misik – freilich ohne umfangreiche auf Empirie fussende Ausführungen und mit Fokus auf die als weniger qualifizierten «einfachen Leute».[7] Und schon in den 1990er-Jahren, als das

7 Misik, Robert: Die falschen Freunde der einfaa chen Leute. Berlin 2019.

deutsche Asylrecht verschärft wurde und inzwischen fast vergessene Rechtsparteien wie die ‹Republikaner› und die ‹Deutsche Volksunion› eine nicht allzu nachhaltige Karriere in den Landesparlamenten machten, war davon die Rede, dass es (vor allem auch in Ostdeutschland) Menschen mit ökonomischen und sozialen Deprivilegierungserfahrungen seien, die fremdenfeindliche Positionen verträten.

Dass Amlinger und Nachtwey eine Beziehung zwischen den «Wutbürger*innen», die vor mehr als zehn Jahren gegen ‹Stuttgart 21› protestierten und den in «Gekränkte Freiheit» fokussierten Gruppen sähen, darf übrigens bezweifelt werden, lenken sie doch ihren Blick konsequent auf einen von ‹rechts› kommenden Protest. Sieht man jedoch davon ab, dass die Sachanliegen der seinerzeitigen und der jüngsten «Wutbürger*innen» auf den ersten Blick sehr verschieden erscheinen, so ist doch bemerkenswert, dass schon die Stuttgarter Protestierenden – wie jüngst die COVID-Leugner*innen – selbstverständlich für sich in Anspruch nahmen: «Wir sind das Volk!»[8] Und von dem seinerzeit skandierten «Lügenpack!», das gegen Politiker*innen und ihre auf den Tiefbahnhof bezogenen Wahrheiten gerichtet war, zu der jüngst geprägten Parole «Lügenpresse!» ist der Weg nicht allzu weit. Vor diesem Hintergrund darf gefragt werden, ob die Wut, die Amlinger und Nachtwey fokussieren, nicht eine längere Geschichte hat und ob eine konstante oder auch sich steigernde und immer weitere Bevölkerungssegmente erfassende Wut, für deren Ursache «Gekränkte Freiheit» plausible Erklärungen liefert, schlichtweg ihre Sachanliegen immer wieder aufs Neue dort sucht, wo sich der Eindruck erwecken lässt, dass ‹die da oben› den «Volkswillen»[9] ignorierten.

8 Von der Protestbewegung, die das Ende der DDR einläutete, geprägt, ist diese Parole inzwischen mehrfach recycelt worden.

9 Der Begriff ‹Volkswille(n)› ist in seiner Vieldeutigkeit bewusst gewählt: Während er sich in der Schweiz primär auf die Ergebnisse von Abstimmungen bezieht, kann er sich auch auf die 1890 gegründete SPD-Zeitung, ein 1989 eingestelltes Kärntner KPÖ-Blatt, eine konspirative sozialrevolutionäre Gruppe im zaristischen Russland oder auch auf (reche) Protestierende mit dem Anspruch, die Meinung der Bevölkerung zu repräsentieren, referieren. Bei Arendt ist der «sogenannte Volkswille« ein «subjektiver ephemer Gemütszustand», der den Weg in Richtung Diktatur weist. Siehe Arendt, Hannah: Über die Revolution. München 2011, S. 204.

Übrigens: Den original Stuttgarter Wutbürger*innen wurde kein Erfolg zuteil: 2011 durch eine Baden-Württemberg-weite Abstimmung ‹abgesegnet›, wird zwischenzeitlich im 13. Jahr gebaut – jüngsten Meldungen zufolge noch über das Jahr 2025 hinaus …

PETER HOERZ

Bössenrodt, Noah: (Un)Fassbare Gefühle. Eine kulturwissenschaftlich-emotionsethnografische Analyse des Teddybären. Oldenburg: Institut für Materielle Kultur, 2023 (Studien zur Materiellen Kultur, Reihe Q-Papers, 58), https://uol.de/f/3/inst/materiellekultur/Forschung/Schriftenreihe_Studien_zur_Materiellen_Kultur/Publikationen/Studien_Mat_Kult_Band_51-60/Band58_Boessenrodt.pdf?v=1695719814, 7. 3. 2024.

Kein anderes Spielzeug verkörpert so sehr die Kindheit und die nostalgische Erinnerung daran wie der Teddybär. Obwohl wahrscheinlich bis heute jedes Kind einen besitzt, gibt es relativ wenig Forschungsliteratur zu diesem emotional oft hoch aufgeladenen Objekt. Noah Bössenrodt nähert sich diesem in seiner Masterarbeit an. Dabei nimmt er den Teddy nicht in erster Linie als Kinderspielzeug in den Blick, sondern schafft einen vertieften Einblick in die Szene erwachsener Teddybärfans, und zwar anhand der seit

1994 meist jährlich durchgeführten Messe «Teddybär Total», die er 2022 in Münster unter anderem für eine teilnehmende Beobachtung besucht hat.

In Bezug auf Erwachsene steht der Teddybär in einem etwas merkwürdigen Spannungsverhältnis, wie Bössenrodt einleitend erklärt: Nach einer repräsentativen deutschen Studie «liebt» fast jeder zweite Erwachsene Kuscheltiere. Doch ist diese Liebe so stark im Privaten verhaftet, dass öffentlich kaum davon gesprochen wird (7). Die Arbeit steht unter der Leitfrage, «wie Emotionen und auch Erinnerungen in Form von Teddybären materialisiert und in der Folge greifbar gemacht werden können» (7 f.).

Dazu unternimmt Bössenrodt nach einer Reflexion der verwendeten volkskundlichen Forschungsmethoden eine Klärung der Begrifflichkeiten Affekt, Gefühl und Emotion, die in der Psychologie uneinheitlich verwendet werden. Für die Kulturwissenschaft gelten Emotionen als «von aussen stammende, internalisierte Empfindung[en]», die auch gesellschaftlich geprägt sind und «Züge von Praktiken» annehmen können (20). Unter dem Titel «Gegenstände (be)greifen» fundiert Bössenrodt als zweiten theoretischen Aspekt den Begriff des Objekts. Er betont das Eingebettetsein von Dingen in alltagskulturelle Kontexte und Praktiken, ihr «Verhältnis mit ihrer Umwelt» und den sie «umgebenden Subjekten», die sie im Gegenzug ebenfalls strukturieren und formen können (25). Die beiden für die Arbeit zentralen Kategorien Emotionen und Dinge werden anschliessend miteinander in Beziehung gesetzt, konkret für den Teddybären vor allem mit den Aussagen aus einem Experteninterview mit einem Kinder- und Medienpsychologen.

Hier wird auf Kontext zur Entwicklung des Kindes zurückgegriffen: Kindern dient der Teddybär (oder sonst ein Kuscheltier) als «Übergangsobjekt» und kann dabei als «Emotionsregulator» (27) respektive als «Gefühlsanker», das heisst als «Gegenstand oder Geste, die fest mit Emotionen verknüpft ist», dienen (28). Der Teddybär lässt sich über die Kindheit hinaus als «Speicher von Emotionen und Erinnerungen verstehen» (ebd.), wobei die sich die Zuschreibungen, die ein Mensch mit ihm verbindet, im Lauf der Zeit wandeln können.

Im Herzstück der Arbeit wird der Teddybär aus drei Perspektiven näher beleuchtet: als Konsumgut, als Sammelobjekt und als Erinnerungsstück. Als Grundlage dienten hierfür fünf Gespräche mit an der Messe «Teddybär Total» in verschiedenen Funktionen beteiligten Personen: einem Messeorganisator, einem Experten der Bären-Schätzstelle, einer Bärendoktorin, einem Bärenfotografen und einem Messebesucher, die einen Einblick «in ihre «akteurspezifische Erlebnisperspektive» (14) geben. Wie Bössenrodt betont, widerspricht diese Auswahl in einem Punkt dem Feld, das als weitgehend weiblich geprägt erscheint; doch scheinen die wenigen Männer im Feld auskunftsbereiter. Als zusätzliches Material wurden zwei Ausgaben des Hefts «Teddys kreativ», das von den Organisatoren der Messe verlegt wird, hinzugezogen.

Dank der Aussagen des Messeorganisators erfährt man einige spannende Hintergründe zur wechselvollen Geschichte der Messe; eine historische Annäherung an den Teddybären darüber hinaus erfolgt punktuell: mit der Erfindung durch Richard Steiff 1902, der Etablierung als Sammelobjekte durch die sogenannten Soldier's Bears aus dem Ersten Weltkrieg (die es nicht nur mit blondem Fell, sondern auch in den drei Farben der britischen Flagge gab) und mit einigen monetären Höhepunkten von Teddybär-Versteigerungen Ende des 20. Jahrhunderts. Letzteres ist vielleicht die spektakulärste Entwicklung in der Geschichte des Teddybären als Konsumgut: Vom Sammelobjekt wurden gewisse Exemplare, durch ihre Machart oder ihr Alter,

zu Raritäten, zum «Spekulationsobjekt, das sich auf einem Bubble-Markt bewegt» (32). Diese Entwicklung erreichte Anfang der 1990er-Jahre einen Höhepunkt – danach kamen zu viele Massenproduktionen, vor allem aus Fernost, auf den Markt.

Kriterien für die «Sammelwürdigkeit» sind Unversehrtheit, Originalität und Rarität (etwa durch limitierte Auflagen) – was offensichtlich vor allem für bejahrte Exemplare gilt. Als Sammelobjekt verliert ein Teddybär seinen ursprünglichen Zweck als Kinderspielzeug; Sammlerbären werden als Artefakte von Handwerkskunst für das Aufbewahren in Vitrinen gefertigt. Somit, so schliesst Bössenrodt, wird der Bär in dieser Perspektive, ähnlich wie als Konsumgut, zum emotional «distanzierten Objekt» (35). An dieser Stelle verpufft die Frage nach den Emotionen etwas, wenn diese in zwei von drei Perspektiven sozusagen entfallen. Hier drängt sich die Frage auf, ob es nicht andere Arten von Emotionen – etwa Besitzerstolz und Investorenfrust – zu entdecken gegeben hätte.

Wie Bössenrodts Ausführungen zu entnehmen ist, steht neben dem «Sammeln» von Anlageobjekten das Sammeln von Bären, die ihren Käufer:innen oder Produzent:innen schlicht gefallen. Ihre Lust zum Sammeln erklären Teddyfans dabei auffallend oft mit einem nicht zu begründenden Sammelvirus oder -fieber, wobei derzeit – schlicht aus Platzgründen – kleine und Miniaturbären Konjunktur haben.

Beim Teddybären als Erinnerungsstück ist dagegen klar, dass ein Mensch eine starke emotionale Verbindung zum ehemaligen Spielobjekt hegt. Zuneigung, Geborgenheit, Trostspenden oder Vertrauen sind Konnotationen, die hier mitschwingen. Als zentrales Merkmal für diese Perspektive auf den Teddybären nennt Bössenrodt eine «starke Personifizierung» (39). Dazu gehört etwa die Namensgebung und damit die Zuschreibung einer Persönlichkeit, womit den Teddybären oft Wahrnehmungs- und damit implizit Handlungspotenzial zuerkannt wird. Abnützungserscheinungen sind hier nicht negativ besetzt, sondern verleihen dem Teddy Individualität – dieser besitzt einen «persönliche[n] Wert», der «nicht beschreibbar oder bezifferbar» ist (41). Nicht explizit formuliert ist, dass Nostalgie hier eine bedeutende Rolle spielen dürfte.

Zusammenführend argumentiert Bössenrodt, dass der Teddybär als Objekt gesamthaft ähnlich einer Bricolage nach Lévi-Strauss funktioniert. Weiter führt er aus, dass die mit dem Teddybär verknüpften Emotionen keineswegs nur eine individuelle Sache, sondern auch gesellschaftlich geprägt sind. Dass sich Erwachsene schämen, sich mit ihrem Teddybären in der Öffentlichkeit zu zeigen – so die Beobachtungen eines Teddyfotografen und einer Bärendoktorin (die kaputte Teddybären repariert) – hat, so Bössenrodt, seinen Grund in der Konnotation mit Kindheit und Emotionen, die beide oft als feminin gelten. Diese Vermutung scheint zwar naheliegend, erklärt aber nicht, warum dann nicht mehr Frauen mit Teddybären herumlaufen.

Der Ausblick ist fast schon ein Abgesang auf das Teddy-Fantum: Sammler und Interessierte scheinen zunehmend ältere Menschen zu sein, der Szene fehlt der Nachwuchs, den ein Teddybär wohl nicht mehr so zu faszinieren vermag wie die frühere Generationen.

Da Masterarbeiten in Bezug auf den Umfang und den Zeitraum, in dem sie erstellt werden müssen, einem beschränkenden Rahmen unterliegen, ist es oft einfach, (vermeintlich) fehlende inhaltliche Weiterführungen zu bemängeln. Dennoch drängt sich dies hier auf: Bei aller Sorgfalt und Reflexion über die eigene Rolle im volkskundlichen Forschungsprozess und über die theoretischen Aspekte hätte man sich eine durchdachtere Verknüpfung mit anderen bestehenden Forschungsgebieten gewünscht – statt dem interdisziplinären Blick auf die Definitionsweisen von

Empfindungsbegriffen wäre der Einbezug jüngerer Forschung gerade zur Beziehung von Erwachsenen zu «ihren» Spielzeugen (beispielsweise zu Lego oder Puppen)[10] gewinnbringender gewesen (auf einen Forschungsüberblick wurde denn auch verzichtet). Die Arbeit ist als Text schlüssig strukturiert und durchgängig interessant und leicht zu lesen – ein Wermutstropfen sind gelegentliche redundante Sätze. Insgesamt ist Bössenrodts Arbeit für alle, die sich für Spielzeugforschung oder menschliche Beziehungen zu Objekten interessieren, lesenswert. Vor allem zeigt sie auf, dass Spielzeuge/-waren ein vielversprechendes Forschungsfeld darstellen, auf dem es noch viel zu tun gibt.

ALETA-AMIRÉE VON HOLZEN

Borsos, Balázs, Fruzsina Ce und Csaba Mészáros (Hg.): Reckoning and Framing. Current Status and Future Prospects of Hungarian Ethnography in the 21st Century (Hungarian Ethnology Studies, 1). Münster: Waxmann, 2022, 366 S., Ill.

Das Institut für Ethnologie an der Akademie der Wissenschaften in Budapest überrascht mit einer breit angelegten Serie zur genannten Disziplin. Geplant sind weitere Bände, deren Inhalt auf mehrere Konferenzen im Zeitraum von 2018 bis 2020 zurückgeht. Einberufen wurden die Konferenzen von der Akademie der Wissenschaften sowie dem Ethnographischen Museum in Budapest.

Ziel der Konferenzen war einerseits eine Bestandsaufnahme nach einer ungefähr dreissig Jahre zurückliegenden früheren Standortbestimmung. Es galt, bereits geäusserte und vor allem befürchtete Infragestellungen zu diskutieren. Denn das Fach Ethnologie musste seinen Sinn und Zweck letztlich einem grossen Publikum beweisen. Ohne Anerkennung kein Geld, das waren die Befürchtungen. Andererseits ging es aber auch um das Selbstbild und die Bedeutung der Ethnologie.

Nicht zufällig wurden die Vorträge ins Englische übersetzt. Die internationale Anbindung ist wichtig.

Tivadar Petercsák, Vorsitzender des Komitees für Ethnographie an der Akademie der Wissenschaften in Budapest, schreibt in der Einleitung zu diesem Band, mit Datum vom 31. Juli 2022, es sei richtig, dass alle paar Jahrzehnte ein Fach über seine bisherigen Leistungen reflektiere. Damit verbunden seien selbstverständlich auch Projekte, Zielsetzungen und methodische Überlegungen.

Teil I, der fast die Hälfte des Bandes ausmacht, befasst sich mit grundlegenden Fragen zur Identität des Faches und seiner Stellung innerhalb des akademischen Lehrangebotes («Major Dilemmas»). Die grossen Universitäten des Landes bieten das Fach an, es ist in Bachelor, Master und Doktorat integriert. Auf Bachelorstufe müssen die Studierenden vor allem an kleineren Universitäten Ethnologie als Bestandteil eines anderen Lehrstuhls belegen, zum Beispiel in Soziologie, Museologie, Musikologie, Geschichte usw. Viele Regionen, zum Teil auch ausserhalb der heutigen politischen Landesgrenzen, bieten regionale Studien an. Der nationale Gedanke spielt eine grosse Rolle, gerade die Ethnologie hat die Aufgabe, durch zeitliche Grossräume ein umfassendes Gesamtbild des ungarischen Volkes zu schaffen. Kein anderes Fach kann ähnlich vertieft nach dem Ursprung des ungarischen Volkes forschen und damit zu

10 Vgl. Hammerl, Tobias: Lego. Bausteine einer volkskundlichen Spielkulturforschung. Münster, New York 2018 (Regensburger Schriften zur Volkskunde/Vergleichenden Kulturwissenschaft 34); Heljakka, Katriina: Principles of Adult Play(fulness) in Contemporary Toy Cultures. From Wow to Flow to Glow. Diss. Helsinki 2013 (Aalto University Publication Series Doctoral Dissertations 72, 2013).

einem differenzierten Selbstbild und Nationalbewusstsein verhelfen.

Der Titel «Major Dilemmas» spricht noch einen weiteren Konfliktherd an. Es geht um die Namensgebung für das Fach. Dieses Problem ist international. Je nachdem, welcher Aspekt des Fachbereichs im Fokus eines universitären Umfeldes steht, wird die eine oder die andere Benennung bevorzugt und durchgesetzt. Im deutschen Sprachraum ist Volkskunde das Fach «mit den tausend Namen» geworden (Walter Leimgruber, Europäische Ethnologie, Universität Basel). In Ungarn gibt es eine alte Differenz zwischen Ethnographie und Ethnologie. Der gegenwärtige Diskurs dreht sich um Anthropologie versus Ethnologie. Hier spielt der Einfluss des angelsächsischen beziehungsweise nordamerikanischen Sprachraums eine bestimmende Rolle. Interessanterweise ist Anthropologie mit den ältesten Formen menschlichen Lebens befasst, tritt aber unter den Bezeichnungen als jüngstes Mitglied auf. Sicher ist es kein Zufall, dass die Fachbezeichnungen mit zusätzlichen Adjektiven ergänzt werden. Die Schwierigkeit der Benennung spiegelt klar den inneren Wandel des Fachs. Darauf werden wir noch zurückkommen.

Teil II heisst «Nature as Heritage». Natur spielt in Ungarn traditionell eine grosse Rolle. Die Landwirtschaft ist immer noch die Grundlage der ungarischen Ökonomie. Entsprechend enthält die Ethnografie viele Berührungspunkte zum Thema Natur. Es hat aber auch zur Konsequenz, dass der Blick auf die Natur eher rückwärtsgewandt ist. Volkswissen, Naturheilkunde und mündliche Traditionen sind bis heute fester Bestandteil der Ethnografie. Zu erwarten sind allerdings auch Mitteilungen und fundiertes Wissen zur Tierhaltung, zu Ackerbau und zu Feld- und Forstwirtschaft. Und hier tut sich eine Überraschung auf: Während es zur (Nutz-)Tierhaltung und Viehzucht detailreiche Überlieferungen gibt, die regional durchaus variieren, fehlen Informationen zu Gräsern, Heugewinnung und Silofutterherstellung. Auch Beobachtungen zum Wetter und seinen Auswirkungen auf den Ackerbau sind eher marginal. Der Band kommentiert diese überraschenden Ergebnisse nicht, das Publikum ist aber aufgefordert, sich darüber Gedanken zu machen. Vielleicht liegt hier das traditionelle Nomadenleben der eingewanderten Ungarn zugrunde und hat in dieser bevorzugten respektive vernachlässigten Interessenlage einen alten Stand der Dinge bewahrt. Das mag sich nun ändern, so wie sich die Geschicke des Landes ändern.

Teil III heisst «Culture as Heritage». In diesem Kapitel besticht der Vortrag beziehungsweise der Aufsatz von Katalin Juhász über Volkstanz und Volksmusik in der Folklore («folklorism»). Die Autorin breitet ein Panorama aus, das das ganze 20. Jahrhundert umfasst und ausser den beiden genannten Disziplinen auch Volkspoesie miteinbezieht. Sie hat keine Berührungsängste mit Kitsch, im Gegenteil, sie differenziert sehr genau, was echt und was unecht ist. Dabei kommt der Ethnografie eine wichtige Aufgabe zu. Denn sie hilft, Traditionen bis zu ihren Wurzeln zurückzuverfolgen und gibt dadurch den Zeitgenossinnen und Zeitgenossen richtungweisende Sicherheit in der Auswahl der Musik, der Kostüme, der Requisiten usw. Modeströmungen werden als solche erfasst, beschrieben und beiseitegelegt, wenn sie aus der Mode geraten sind. Volkstanz liegt Juhász besonders am Herzen. Er ist eine besondere Herausforderung, denn es gibt nur wenige schriftliche Aufzeichnungen – hier war György Martin (1932–1983) führend –, die in einer Zeichensprache die Choreografie eines Tanzes festhielten. Seine Partnerin war Jolán Borbély. Man darf nicht vergessen: Nicht nur ist Tanz vielleicht das flüchtigste künstlerische Element, er braucht auch das Zusammenspiel mit den Partnerinnen und Partnern. Der Zusatz im Titel, den wir mit

«Folklore» übersetzt haben, ist Volkskunst für ein Laienpublikum, das unterhalten sein will und mittanzt, ohne professionell zu sein. Nach den «Perlensträusschen» in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam in der zweiten Hälfte das sogenannte Tanzhaus auf.

In Sommerlagern konnten Jugendliche Grundkenntnisse erwerben und Freundschaften schliessen. Diese Jugendlichen trugen die ungarische Volkskunst auch über die Landesgrenzen hinaus, sowohl ins ungarischsprachige Umfeld als auch weltweit. Vielleicht darf man einen Vergleich zur Schweiz ziehen, wo Ueli Gyr (Universität Zürich) die positiven Aspekte der Vermarktung von Heidi untersucht und beschrieben hat. Zum Schluss sei die Bemerkung erlaubt, dass der sehr grosse und sorgfältige Anmerkungsapparat vor Augen führt, dass die Autorin mit ihrem Aufsatz einen Beitrag zur wissenschaftlichen Erforschung von Volkskunst zu leisten gewillt ist. Sie verwendet die Bezeichnung Ethnografie (wohl in Anlehnung an das Ethnographische Museum in Budapest), auf Ungarisch «Néprajz». Den Begriff dürfte man sinngemäss immer noch als «Volkskunde» bezeichnen. Die Folklore hingegen deutet vorwärts in einer globalisierten Welt, in der künstlerischer Ausdruck Selbstfindung und Identität gibt. Teil IV heisst «Ethnographic Experience in Action». Der vierte und letzte Teil des vorliegenden Bandes ist bewusst zukunftsorientiert und praxisbezogen. Er ist nicht sehr umfangreich, will aber neue Wege aufzeigen. Er ist deshalb als gewichtiger Anteil in den laufenden Diskussionen zu betrachten. Der Praxisbezug bringt Nähe zur Öffentlichkeit und erhöhte Relevanz der Disziplin. Von den verschiedenen Tätigkeitsfeldern (Theologie, Esskultur, Kleidung usw.) sei die Diplomatie herausgegriffen.

Zsolt Szilágyi sieht den klassischen Beamten und Repräsentanten des (ungarischen) Staates zunehmend im Wandel zum aktiven Unterhändler, Vermittler, Unternehmer und vor allem als Vertrauensperson. Die Kenntnis der eigenen, aber auch der anderen Kultur ist zentral. Der Autor sieht in der Öffnung Ungarns zu Asien grosse Chancen, einerseits in der Kontaktaufnahme mit Turkvölkern im Kaukasus entlang der alten Seidenstrasse, andererseits in der Kooperation mit der Grossmacht China. Er begrüsst die neue Seidenstrasse, die China vorantreibt. Persönlich möchte ich diesen Optimismus nicht rückhaltlos teilen. Gleichzeitig teile ich aber das Interesse an der Erforschung und der Kontaktpflege mit den rund ein Dutzend sprachverwandten finnugrischen Völkergruppen, die über ganz Sibirien bis nach China und in die Mongolei verstreut leben.

Insgesamt ein Buch, das interessante Einblicke in das Fachverständnis und seine Themen in der Gegenwart in Ungarn einem der ungarischen Sprache nicht mächtigen Lesepublikum ermöglicht. Als Auftaktband für eine neue Reihe ein gelungenes Beispiel.

PAULA KÜNG-HEFTI

Ricciardi, Toni: Eine kurze Geschichte der italienischen Migration in der Schweiz.
Zürich: Seismo, 2023, 236 S.

Bücher, die im Titel eine «kurze Geschichte» ankündigen, versprechen nicht unbedingt kurz zu sein – *Eine kurze Geschichte Griechenlands* von Richard Clogg beispielsweise hat rund 400 Seiten, die *Kurze Geschichte der Imperien* von Hans-Heinrich Nolte rund 500 –, sondern eine kohärente Gesamtdarstellung des jeweiligen Gegenstands zu bieten. Idealerweise aggregieren und verdichten solche Bücher verfügbares Wissen, verschaffen Überblick und Orientierung.

Angesichts der schier unüberblickbaren Menge an Publikationen, die in den letzten Jahren und Jahrzehnten über die

italienische Migration in die und in der Schweiz erschienen sind, greift man mit Interesse zu Toni Ricciardis *Eine kurze Geschichte der italienischen Migration in der Schweiz* – in der Hoffnung auf eine synthetisierende Darstellung dieses historisch, politisch und gesellschaftlich bedeutsamen Phänomens. Das Buch, 2023 in der von Ricciardi mitherausgegebenen Reihe *Gegenwart und Geschichte* erschienen, ist eine Übersetzung der italienischen Originalausgabe *Breve storia dell'emigrazione italiana in Svizzera* von 2018. Der Autor verstehe es in besonderem Masse, schreibt Sandro Cattacin im Vorwort, komplexe historische Zusammenhänge so zu schildern, dass sie für jedermann verständlich seien, «senza perdere la scientificità della disciplina storica» (*Breve storia*, S. XII). Im deutschsprachigen Vorwort stellt Cattacin in Aussicht: «Das Buch erklärt, berührt und stört. Deshalb ist es wichtig.» (*Kurze Geschichte*, S. 19).

Toni Ricciardi, 1977 in Kampanien geboren, verbrachte seine Kindheit und Jugend in der Schweiz und studierte anschliessend Politikwissenschaften in Neapel. Ab den 2010er-Jahren forschte er als Migrationshistoriker an der Universität Genf und betätigte sich als politischer Sekretär des Partito Democratico in der Schweiz; seit Oktober 2022 gehört er der italienischen Abgeordnetenkammer an. Er hat zahlreiche Bücher und Artikel über die Italienerinnen und Italiener in der Schweiz verfasst, unter anderem zu den Colonie Libere Italiane und zum Mattmark-Unglück von 1965.

Ricciardis Buch gliedert sich in das bereits erwähnte Vorwort von Sandro Cattacin, einen recht umfangreichen Prolog, der als Einstieg ins Thema dient, fünf ungefähr gleich lange Kapitel, die ihrerseits aus je sechs bis zehn Unterkapiteln bestehen, eine Bibliografie, die neben gedruckten Veröffentlichungen auch Archivquellen aufführt, und ein (unvollständiges) Abkürzungsverzeichnis. Der Band enthält, abgesehen vom Schwarzweissfoto auf dem Umschlag, nur eine einzige Abbildung, eine Karikatur, die Stereotype über Italien und die Italiener thematisiert. Tabellen, Diagramme oder Grafiken fehlen gänzlich.

Der Autor fokussiert in seiner Darstellung vor allem auf die Arbeitsmigration im 20. und frühen 21. Jahrhundert, wobei er ein besonderes Schwergewicht auf die Zeit vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis in die 1980er-Jahre legt. 1948 schloss die Schweiz ein erstes bilaterales Abkommen mit Italien zur Rekrutierung italienischer Arbeitskräfte, welches der Eidgenossenschaft erlaubte, mithilfe des Saisonnierstatus «das Rotationsmodell zu testen» (S. 78). Wie Ricciardi darlegt, wichen die Erwartungen, die die verschiedenen Akteure mit der Arbeitsmigration verknüpften, und die Erfahrungen, die sie damit machten, zum Teil deutlich voneinander ab. Aufgrund der hohen Arbeitslosigkeit in der Nachkriegsrepublik wurde die Emigration in Italien verschiedentlich als «wahres Wirtschaftswunder» verstanden und gezielt als «Ablassventil» aktiviert, um die gewerkschaftliche und politische Organisation der Arbeiterschaft zu erschweren (S. 112 f.; vgl. auch S. 80 f.). Die Arbeitgeber in der Schweiz profitierten umgekehrt von billigen Arbeitskräften, die in grosser Zahl zur Verfügung standen und bei Bedarf rasch ersetzt werden konnten, was in der Schweizer Wirtschaft freilich die Innovation und den nötigen Strukturwandel behinderte. Die italienischen Arbeiterinnen und Arbeiter schliesslich suchten in der Schweiz ein besseres wirtschaftliches Auskommen, waren aber vor allem am Anfang mit schlechten, mitunter sogar unmenschlichen Arbeits- und Wohnbedingungen sowie mit Fremdenfeindlichkeit konfrontiert. Familiennachzug war lange kaum möglich; gemäss Ricciardi lebten über die Jahrzehnte hinweg zusammengerechnet Zehntausende von italienischen Minderjährigen in der Schweiz als versteckte beziehungsweise «verbotene Kinder» in der Illegalität (S. 172 ff.). Erst das sogenannte Italiener-

abkommen von 1964 brachte dann einen migrationspolitischen Paradigmenwechsel und den Übergang vom Rotations- zum Niederlassungsmodell.

Das Ausmass und die Bedeutung der italienischen Migration in der Schweiz sind insgesamt einzigartig (S. 37): Die Eidgenossenschaft nahm fast die Hälfte aller Menschen, die Italien nach dem Zweiten Weltkrieg verliessen, auf, und zu Beginn der 1960er-Jahre lebte rund eine halbe Million Italienerinnen und Italiener in der Schweiz. Insbesondere seit den 1980er-Jahren verbesserte sich ihre gesellschaftliche Akzeptanz deutlich – was sich unter anderem an der positiven Umdeutung bisher negativer Stereotype und an der Mediterranisierung des Schweizer Lebensstils zeigte –, und sie «wurden zu einer dauerhaften und immer stärker teilhabenden Kraft im Land» (S. 200). Rückblickend konstatiert der Autor denn auch einen «recht erfolgreichen Prozess der Annäherung» (S. 31).

Die Stärke des Buches liegt darin, dass Ricciardi aus einer konsequent italienischen Perspektive heraus die Entwicklungen in der Schweiz einerseits und in Italien andererseits immer wieder zueinander in Beziehung setzt und insofern eine Verflechtungsgeschichte der Thematik vorlegt, die bisher gefehlt hat. Leider überwiegen aus Sicht des Rezensenten jedoch die Schwächen. Ricciardi entfaltet sein Thema unsystematisch, er argumentiert sprunghaft, es fehlt der rote Faden. Seine Sprache ist – auch im italienischsprachigen Original – mäandrierend, andeutungsreich, bedeutungsschwanger; die Herleitungen sind oftmals unpräzis, etliche Aussagen gewagt, ohne dass ausreichende Belege geliefert würden (zum Beispiel S. 101, 131, 153). Zitate werden selten kontextualisiert, die Referenzierung der Quellen ist verschiedentlich ungenau (zum Beispiel der Akten aus den *Diplomatischen Dokumenten der Schweiz*, die allesamt ohne Datum aufgeführt werden). Schlüsselbegriffe wie Migration, Italiener/-innen, Schweizer/-innen werden ungenügend reflektiert und zum Teil essenzialisierend verwendet, eine Differenzierung zwischen Asyl- und Arbeitsmigration mit ihren je unterschiedlichen Rahmenbedingungen findet nur ansatzweise statt.

Die deutschsprachige Übersetzung und Ausgabe schliesslich ist – mit Verlaub – pitoyabel. Die langen, ineinander verschachtelten Sätze im Original werden durch ihre allzu wörtliche Übertragung ins Deutsche an vielen Stellen beinahe unverständlich, die Lektüre zur Herausforderung (zum Beispiel S. 197). Man stösst allenthalben auf holprig oder falsch übersetzte Wörter (zum Beispiel «Heldentaten», S. 60; «sanieren», S. 84; «Kreuzweg», S. 142; «Bürgermeister», S. 145; «Wohnsitzberechtigte», S. 182), auf Orthografie-, Satz-, Tippfehler (zum Beispiel S. 15, 35, 44, 58, 66, 79, 142, 155, 157 und viele andere mehr), auf ungenaues Zitieren aus anderen Publikationen (zum Beispiel S. 75, 173, 188). Vor allem die deutschsprachige Literatur wird nur selektiv rezipiert (zum Teil bereits im Original von 2018); so fehlen beispielsweise einschlägige Veröffentlichungen von Francesca Falk, Ernst Halter, Angelo Maiolino, Eva Soom Ammann, Concetto Vecchio, aber auch für die Thematik wichtige Ausstellungskataloge wie *Nous, saisonniers, saisonnières… Genève, 1931–2019* und *Losanna, Svizzera*.

Das vorliegende Buch von Toni Ricciardi vermag die Erwartungen des Rezensenten nicht zu erfüllen – und das Desiderat einer «kurzen Geschichte» dieses hochrelevanten Themas nur insofern, als der Band lediglich rund 200 Seiten umfasst.

DAVID ZIMMER

Wittenzellner, Jana und Franka Schneider (Hg.): Läuft. Die Ausstellung zur Menstruation. Begleitbuch. Berlin: Museum Europäischer Kulturen – Staatliche Museen zu Berlin, 2023, 87 S., Ill.

Läuft. Die Ausstellung zur Menstruation wird vom 6. Oktober 2023 bis 6. Oktober 2024 im Museum Europäischer Kulturen in Berlin gezeigt. Das schmale, von Jana Wittenzellner und Franka Schneider herausgegebene Begleitbuch fasst die zentralen Punkte und Befunde der Ausstellung zu dem immer noch oft genug verschämt behandelten, aber mehr als die Hälfte der Menschheit betreffenden Thema der Menstruation zusammen Den beiden Herausgeberinnen war es von Anfang an mit der Ausstellung ein Anliegen, die Möglichkeit zu eröffnen, «über Menstruation zu sprechen» (S. 4).

Die letzten paar Jahre haben einen sogenannten Periodenaktivismus gesehen, wie die Kulturhistorikerin Camilla Mørk Røstvik schreibt, der einen Boost erlebte durch Social Media. Als eine Folge wurden in verschiedenen Ländern Gesetze verabschiedet, die den kostenlosen Zugang zu Hygieneartikel, Krankheitstage beziehungsweise Menstruationsurlaub und geringere Mehrwertsteuersätze für Menstruationsartikel durchsetzten.

Das aktuell kontrovers diskutierte Thema des Menstruationsurlaubs, dessen Kritik sich vor allem gegen das vorherrschende Bild der schwachen und wenig leistungsfähigen Frau richtet,[11] lässt sich mindestens bis in die 1870er-Jahre zurückverfolgen, und diente dazu die (bürgerlichen) Frauen als schwach festzuschreiben, um sie von Berufsarbeit und Studium fernzuhalten. Der historische Blick zeigt, dass der Diskurs über die Menstruation im Zusammenhang mit Diskussionen um Frauenrechte verstanden werden muss, die oft zu einer Verstärkung von Menstruationsmythen führten. So interessierte sich in den 1960er- und 1970er-Jahren die zweite Frauenbewegung für Fragen rund um die Periode. Zu dem Zeitpunkt kam auch vereinzelt die Verbindung zu Umweltschutzfragen auf. Menstruation kann als Thema der Nachhaltigkeit verhandelt werden, weil Wegwerfbinden und -tampons einen gossen Abfallberg verursachen. Im Verlaufe der Menschheitsgeschichte stellt dieser Aspekt ein neues Problem dar, lösten doch erst ab der Mitte des 20. Jahrhunderts Wegwerfartikel selbstgemachte, wiederverwertbare Monatshygieneartikel ab.

Das Begleitbuch enthält auch eine kurze Geschichte der weiblichen Unterwäsche von Ulrike Langbein, die mit verschiedenen Formen der Monatshygieneprodukte kontrastiert und ergänzt wird, die alle beide dazu dienen, das «Untenrum» und die Menstruation unsichtbar zu machen. Besonders eindrucksvoll illustriert die Bildstrecke von Seite 38 bis 61 den Wandel von Unterwäsche und Periodenprodukten von den 1880er- bis in die 2020er-Jahre. Wie sich Unterwäsche und Hygieneprodukte gegenseitig bedingen, wird einem beim Durchblättern sinnfällig vor Augen geführt. Die Vergangenheit erlebbar macht auch der Versuch, anhand von Schnittmustern von etwa 1900 «Wäsche für besondere Zeiten» (S. 62) nachzunähen. Wie der Versuch zeigt, ist uns heutigen Frauen die Verwendung dieser Menstruationsprodukte nicht immer mehr klar, weil sie sich deutlich von heutigen Hygieneprodukten unterscheiden. Passend dazu folgt ab Seite 66 eine Bildstrecke von aus heutiger Warte obsoleten Periodenartikeln wie Bindengürtel etc.

Eine Neuerung der letzten Jahre sind sogenannte Zyklus-Apps, die den menstrua-

11 Vgl. für die Stadt Zürich Heusser, Isabel: «Ich habe die Nase voll davon, dass wir von Links-Grün immer in die Opferrolle gedrängt werden»: Ärger über Mens-Urlaub in Zürich. In: Neue Zürcher Zeitung, 1. 12. 2023, Zürich: Verwaltungsangestellte erhalten neu Menstruationsurlaub (nzz.ch), 15. 2. 2024.

len Zyklus beobachten und die fruchtbaren Tage dokumentieren helfen sollen, wie es Katrin Amelang in ihrem Essay verdeutlicht. Diese Apps schreiben einerseits die Bemühung den (menstruierenden) Frauenkörper zu kontrollieren fort, andererseits dienen sie den Frauen auch als Möglichkeit, ihren Körper und ihre Fruchtbarkeit durch die Beobachtung des Zyklus besser und intensiver kennen zu lernen.

Abgeschlossen wird der Ausstellungskatalog mit Ausführungen zur Symbolik der Kröte von Emma Jelinski, die auf eine lange Geschichte als Verkörperung der Gebärmutter zurückblicken kann. Typischer Ausdruck davon sind Exvotos in Krötenform. In neuerer Zeit wurde die Kröte einer queeren Umdeutung unterzogen.

Den Ausblick des Begleitbuches bilden kurze Texte zu Ausstellungsobjekten, als Beispiel sei eine skoltsamische Mädchenkappe erwähnt, die gegen 1900 ihren Weg ins Museum fand, ohne dass den Sammlern bewusst war, dass es sich bei diesem Typ Kappe um ein Modell handelt, das ausschliesslich von jungen, aber bereits menstruierenden Mädchen getragen wurde. Wer die Trägerin war, lässt sich nicht mehr eruieren, aber das Museum ist bemüht, «den Objekten ihre Namen und ihre Geschichten zurück(zu)geben» (S. 83).

Mit *Läuft* liegt ein interessant gestalteter, mit viel Bildmaterial aufbereiteter und aufgelockerter, kompakter Ausstellungsband vor. Dem Begleitbuch gelingt es auf überzeugende Weise, die teilweise unbekannten, vergessenen und verdrängen Aspekte der Menstruation mit ihren Auswirkungen in Erinnerung zu rufen, indem deutlich wird, wie viele Bereiche des Alltags davon betroffen waren und sind. Weiter überzeugt der Begleitband durch seine schöne Gestaltung und reiche Bebilderung.

MERET FEHLMANN

Eingesandte Bücher

Ammerer, Gerhard, Michael Brauer und Marlene Ernst (Hg.): Bienen und Honig: Beiträge zu einer Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart (Gastrosophische Bibliothek, 8). Innsbruck: Studienverlag, 2023, 324 S., Ill.

Bössenrodt, Noah: (Un)Fassbare Gefühle. Eine kulturwissenschaftlich-emotionsethnographische Analyse des Teddybären (Materielle Kultur, 58). Oldenburg: Institut für Materielle Kultur, 2023, 66 S., Ill.

Essner, Cornelia: Schädel, Steine und Studenten. Der vielschichtige Anthropologe Felix von Luschan (1854–1924). Berlin: Vergangenheitsverlag, 2023, 212 S.

Habit, Daniel, Christiane Schwab, Moritz Ege, Laura Gozzer und Jens Wietschorke (Hg.): Kulturelle Figuren. Ein empirisch-kulturwissenschaftliches Glossar. Festschrift für Johannes Moser (Münchner Beiträge zur Volkskunde, 49). Münster: Waxmann, 2023, 324 S.

May, Sarah, Stephan Groth und Johannes Müske (Hg.): Morality as Organizational Practice Negotiating, Performing, and Navigating Moral Standards in Contexts of Work (Freiburger Studien zur Kulturanthropologie, 6). Münster: Waxmann, 2023, 216 S.

Pallestrang, Kathrin, Magdalena Puchberger und Maria Raid (Hg.): Gesammelt um jeden Preis! Warum Objekte durch den Nationalsozialismus ins Museum kamen und wie wir damit umgehen. Wien: Österreichisches Museum für Volkskunde, 2023, 175 S., Ill.

Pont, Samuel und Nelly Valsangiacomo (Hg.): Wallis Sound System. Zeitgenössische alpine Klänge. Zürich: Hier und Jetzt, 2024, 200 S., Ill.

Schiedt, Hans-Ulrich: Auf den Spuren der Arbeitstiere. Eine gemeinsame Geschichte vom ausgehenden 18. bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Zürich: Chronos, 2024, 350 S., Ill.

Seiler, Stefan: Die Seiler-Saga. Eine Hoteliersfamilie prägt den Tourismus im Oberwallis. Zürich: Hier und Jetzt, 2024, 280 S., Ill.

Valsangiacomo, Nelly und Jon Mathieu (Hg.): Paysages sensibles. Toucher, goûter, sentir, entendre, voir les Alpes. Lausanne: Antipodes, 2023, 120 S.

Wittenzellner, Jana und Franka Schneider: Läuft: die Ausstellung zur Menstruation. Begleitbuch (Museum Europäischer Kulturen, 26). Berlin: Museum Europäischer Kulturen – Staatliche Museen zu Berlin, 2024, 89 S., Ill.

Stand 28. Februar 2024

AutorInnen

Brandenberg, Elias, MSc., ZHAW Soziale Arbeit, Institut für Vielfalt und gesellschaftliche Teilhabe, Pfingstweidstrasse 96, CH-8037 Zürich
elias.brandenberg@zhaw.ch, ORCID 0000-0003-3749-2523

Frischknecht, Max, MA, Universität Bern, Digital Humanities, Muesmattstrasse 45, CH-3012 Bern
max.frischknecht@hkb.bfh.ch, ORCID 0000-0001-8043-1895

Hilkersberger, Brian, BSc., ZHAW Soziale Arbeit, Pfingstweidstrasse 96, CH-8037 Zürich
hilkebri@students.zhaw.ch

Huber, Birgit, MA, Universität Basel, Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie, Rheinsprung 9/11, CH-4051 Basel
birgit.huber@unibas.ch

Kuhn, Konrad J., Ass.-Prof. PD Dr., Universität Innsbruck, Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie, Innrain 52d, A-6020 Innsbruck
konrad.kuhn@uibk.ac.at, ORCID 0000-0003-3003-858X

Mathieu, Jon, Prof. em. Dr., Universität Luzern, Historisches Seminar; privat: Alpenstrasse 33, CH-3400 Burgdorf
Schweiz; jon.mathieu@bluewin.ch

Murawska, Oliwia, Dr., Universität Innsbruck, Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie, Innrain 52d, A-6020 Innsbruck
oliwia.murawska@uibk.ac.at, ORCID 0000-0001-9511-5588

Streckeisen, Peter, Prof. Dr., ZHAW Soziale Arbeit, Institut für Vielfalt und gesellschaftliche Teilhabe, Pfingstweidstrasse 96, CH-8037 Zürich
peter.streckeisen@zhaw.ch, ORCID 0000-0002-5317-6865