bricolage 3

Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie

Kulturelles Erbe

Veröffentlichungen der Universität Innsbruck

Band 252

© 2005 *innsbruck* university press
Alle Rechte vorbehalten.

Verlagsanschrift:
Vizerektorat für Forschung
Christoph-Probst-Platz, Innrain 52
A-6020 Innsbruck

Herstellung: Fred Steiner, Rinn

ISBN: 3-901249-79-6

bricolage
Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie

Heft 3: Kulturelles Erbe

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Olaf Bockhorn, Reinhard Bodner, Malte Borsdorf, Margret Haider, Tatiana Minniakhmetova, David Picard, Josef Ploner, Friedrich Pöhl, Saša Poljak Istenič, Ingo Schneider, Kathrin Sohm, Peter Strasser

Herausgegeben von

Ingo Schneider, Reinhard Bodner und Kathrin Sohm

Redaktion

Reinhard Bodner und Kathrin Sohm

Layout

Kathrin Sohm

Mit freundlicher Unterstützung von

2005

Gaben

103 *Josef Ploner*
Zur Repräsentation kulturellen Erbes im Nationalpark Hohe Tauern

119 *David Picard*
Intangible Heritage, Festival Tourism and agency

128 *Saša Poljak Istenič*
Festival through the Optics of Folklorism and Heritage Tourism
Case-study of the *Country Wedding in Ljubljana*

154 *Kathrin Sohm*
Geographische Namen als ‚kulturelles Erbe'
Einige Berührungspunkte

Tode

163 *Margret Haider*
(K)a schene Leich in Zwentendorf
Ein Atomkraftwerk zwischen Altlast und Denkmal

178 *Friedrich Pöhl*
Kulturelles Erbe und Überleben der Plainskulturen – ein philosophischer Versuch

196 *Tatiana Minniakhmetova*
Die traditionelle Religion der Trans-Kama-Udmurten
Vom kulturellen Erbe einer ethnischen Minderheit im Prozess der Modernisierung

209 *Reinhard Bodner*
Letzte Originale
Über eine Figur kultureller Reserve

Editorial

Ingo Schneider, Reinhard Bodner und Kathrin Sohm

Es freut uns, im Anschluss an die beiden vorangegangenen Nummern über ‚Jugendkulturen' und ‚Müll/Abfall' als dritte Ausgabe von ‚bricolage' ein Themenheft zum ‚kulturellen Erbe' vorstellen zu können. Die Beiträge dazu sind im Laufe der vergangenen drei Semester entstanden und damit während eines Zeitraums, der für unser Institut tiefgreifende Veränderungen mit sich gebracht hat: Seit Herbst 2004 gehört es der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Innsbruck an, die neben zwei weiteren Fakultäten aus der früheren Geisteswissenschaftlichen Fakultät hervorgegangen ist. Einer der beiden derzeit in der Antragsphase befindlichen Forschungsschwerpunkte der neuen Organisationseinheit trägt den Titel ‚Schnittstelle Kultur. Kulturelles Erbe – Kunst – Wissenschaft – Öffentlichkeit'. Unter der Leitung von Ingo Schneider möchte er zum einen zu einer Stärkung und Vernetzung historisch-kulturwissenschaftlicher Fächer beitragen, die eben an jener Schnittstelle von Kunst, Wissenschaft und Öffentlichkeit mit ‚kulturellem Erbe' zu tun haben. Zum anderen soll besonderes Augenmerk auf die kritische Auseinandersetzung mit der Rolle der beteiligten Fächer (der Archäologie, der Ur- und Frühgeschichte sowie Mittelalter- und Neuzeitarchäologie, der Kunstgeschichte und der Europäischen Ethnologie/Volkskunde) in der (Re-)Produktion und (Re-)Präsentation ‚kulturellen Erbes' gelegt werden. Vielleicht dürfen diese beiden Anliegen gerade in Zeiten einschneidender ‚Strukturreformen' vorgebracht und – mit einer Mischung aus Nachdruck und Vorsicht – beworben werden. Gewiss sollten die Vermutungen nämlich nicht einfach von der Hand gewiesen werden, dass die „angestrengte Rede vom Erbe versucht, zum wissenschaftlichen Schulterschluß zu animieren und [...] auf eine Sehnsucht nach Homogenität schließen"[1] lässt; dass ans Erbe – wie an jede kapitalistische Erfindung – Fragen nach Anwendungen, Marktchancen und ‚burn rates' geknüpft sind; dass am Erbe sich die mittlerweile vielfach offen angezweifelte ‚Legitimität' historisch-kulturwissenschaftlicher Fächer erweisen soll. Eine Konzession, die man diesen Fächern womöglich gerne abverlangen würde, bestünde darin, sich ihre ‚selbstverständliche' Vermittlerrolle wie selbstverständlich anzueignen: als legitime „Kompensationshelfer" und „erzählende

Wissenschaften"[2]; als deutungsmächtige ‚Agenturen', die nicht nur das brennbare Material, sondern vielfach auch die zündenden Entwürfe für ‚kulturelles Erbe' liefern.

Dieses Heft ist als ein erster Beitrag zum Fakultätsschwerpunkt gedacht. Zugleich möchten wir die Gelegenheit nutzen, um anzudeuten, wie und weshalb die Europäische Ethnologie/Volkskunde zu einer *notwendigen* historischen-kulturwissenschaftlichen Diskussion über ‚kulturelles Erbe' beitragen könnte. Dabei wäre es uns sehr willkommen, falls wir unseren Leserinnen und Lesern keinen zu geschlossenen und systematischen Eindruck vermitteln würden. Des ‚kulturellen Erbes' sollte man sich im wissenschaftlichen Betrieb nicht sicher sein wollen; umso weniger vielleicht, desto eindeutiger die Rede davon gerade dort Sicherheit, stabile Identitäts- und Orientierungsentwürfe, Dauerhaftigkeit und Wertbeständigkeit zu versprechen scheint.[3] Eben deshalb würde es uns freuen, falls sich in und mit diesem Heft Kontaktstellen zu möglicherweise ganz verschiedenartigen, alten und neuen, disziplinären oder Disziplinen-übergreifenden Entwürfen und Diskussionen ergeben könnten.[4]

Im Folgenden finden sich durchaus unterschiedliche, wenn nicht gar – tatsächlich oder vermeintlich – widersprüchliche Beiträge zusammengestellt. Den „*Fakt* der Bricolage"[5] erinnernd haben wir zum einen versucht, über perspektivische Verdichtungen (und damit: sowohl notwendige Zuspitzungen als auch einschränkende Begrenzungen) zum ‚kulturellen Erbes' nachzudenken;[6] zum anderen sind wir vor einer allzu strikten Aufgliederung des Materials zurückgeschreckt. Stattdessen möchten wir gerne drei eher lose Zusammenkünfte von Beiträgen vorschlagen:[7]

Ein *erster Teil* („Begriffe") soll dem Konzept des ‚kulturellen Erbes' auf seinen weitläufigen Wanderungen folgen: zum Beispiel durch historische Phasen und Verläufe, Staaten(gemeinschaften), politische Entwürfe, öffentliche Diskurse, ökonomische Indienstnahmen, bürokratische Seilschaften oder, nicht zuletzt, akademische Traditionen und Institutionen. Der Begriff, das könnte sich dabei herausstellen, muss nach jedem seiner ‚Ausflüge' – oder ‚Irrgänge'? – neu analysiert werden.[8] Dies gilt umso mehr, als das Wort längst zur Vokabel geworden sein könnte, um alsbald „sinnlos zu verhallen": „Es wird der Turm zu Babel / Im Sturz zu nichts zerfallen", prophezeit uns ein spätes Gedicht Johannes R. Bechers.[9] Fast zwangsläufig könnten sich aus der Sprach- und Gedankenverwirrung also „mehr Fragen als Antworten" ergeben; und womöglich ist auch für „Schwierigkeiten", wenn nicht gar für „Kummer" gesorgt. Eckpunkte für Definitionen könnten erwogen oder verworfen, gängige Theorieangebote eingeholt oder zurückgestellt, Etats überprüft oder beanstandet werden. Nicht zuletzt würden sich dabei Fragen nach der Autorität gesellschaftlicher Deutungseliten stellen, nach der Wirkmacht kulturpolitischer Zensurinstanzen und nach der Allgegenwart so genannter ‚Experten': der Ingenieure des ‚kulturellen Erbes'.

Daran anschließend ist ein *zweiter Teil* („Gaben") für den Aufenthalt an ausgewählten Markt- und Schauplätzen der gesellschaftlichen Ausverhandlung ‚kulturellen Erbes' eingeplant: Besuche gelten der zum Erbe geadelten, naturalisierten ‚Kulturlandschaft' eines Nationalparks; der Bühne nationaler oder multiethnischer Festivals; touristischen Destinationen und Attraktionen als Kontaktplätzen für Gäste und Gastgeber; und am Ende den zum Teil fast vergessenen geographischen Ortsnamen, die sich mittlerweile selbst als Orte ‚kulturellen Erbes' einen Namen gemacht haben. Dabei scheint dieses Erbe zum einen als interesselos dargeboten, wertbeständig und dauerhaft intendiert und erfahren zu werden; zum anderen ist es nicht auszutragen und abzugelten außerhalb einer politisch und symbolisch institutionalisierten Ökonomie des Austauschs oder Transfers von Gütern und Werten.[10]

Zuletzt soll ein *dritter Teil* („Tode") dem Befund oder der Unterstellung des ‚Verlustes' von Kultur nachspüren – und dem damit eng verknüpften Auratisieren und Zelebrieren des Vergangenen. Es geht um Beerdigungen, aber auch um Exhumierungsversuche; um untote Leichname und strahlende Ruinen; um Lebzeiten, Lebensalter und Überlebensweisen; Halbwertszeiten und Ablaufdaten; und um verschiedene ‚letzte Dinge', die eine baldiges Ende erhoffen oder befürchten lassen: „Volkskundler – wir wissen es – gelten als Todesansager." Gerade deshalb ist das Totgesagte aber noch lange nicht unter die Erde gebracht.[11] Weniger müsste es beim ‚kulturellen Erbe' also um seine ‚Auferstehung' gehen, als vielmehr um seine Transformation, sein Wiederaufleben. Und in der Rede von seiner ‚Renaissance' wäre nicht nur das (meist positiv bewertete) Moment seiner ‚Wiederkehr' eingeschlossen (als ob das ‚Wiederkehrende' jemals gänzlich verloren gegangen sei), sondern auch die ständige Reserve des Rückfalls, des kulturellen Atavismus.[12]

Ohne die Zusammenarbeit mit mehreren Institutionen und zahlreichen Einzelpersonen würde dieses Heft anders aussehen oder hätte erst gar nicht entstehen können: Besonders freuen wir uns, mit David Picard (Sheffield), Josef Ploner (Wien/Sheffield), Saša Poljak Istenič (Ljubljana) und Tatiana Minniakhmetova (Innsbruck) zwei Kollegen und zwei Kolleginnen zur Mitarbeit gewonnen zu haben, die wir im Mai 2004 zu der Tagung ‚Journeys of Expression III: Tourism and Festivals as Transnational Practice' (koorganisiert mit dem ‚Centre for Tourism and Cultural Change' in der Sheffield Hallam Universität) Innsbruck begrüßen durften. Erwähnt seien aber auch die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Fakultätsschwerpunkts ‚Schnittstelle Kultur', die unserem Projekt mit Interesse begegnet sind, sowie die Studentinnen und Studenten eines Seminars zum Thema ‚Kulturelles Erbe – Cultural Heritage. Zur Kulturanalyse eines alten/neuen Konzepts', das im Wintersemester 2004/05 unter der Leitung von Ingo Schneider stattgefunden hat. Unser besonderer Dank gilt der Kulturabteilung

des Landes Tirol (für die großzügige Projektförderung); dem Vizerektor für Forschung der Universität Innsbruck, Herrn Univ.-Prof. Dr. Tilmann Märk (für die freundliche Gewährung eines Förderungszuschusses); Frau Carmen Drolshagen vom Vizerektorat für Forschung (für die gute Zusammenarbeit im Rahmen der ‚Innsbruck University Press'); unserer Sekretärin Karin Scherzer (für die Hilfe beim Korrekturlesen); Olaf Bockhorn (für seine Geduld mit uns); Margret Haider (für behutsame Umlenkungen des Blicks); und Peter Strasser (für wertvolle Einblicke und mehrfaches Entgegenkommen).

Für den Schluss haben wir uns vorgenommen, noch ein letztes, herzliches Danke zu sagen: eines, das Martin Scharfe gelten soll. – Seit dem Wintersemester 2002/03 hat er für insgesamt sechs Semester als Gastprofessor am Institut für Europäische Ethnologie/ Volkskunde in Innsbruck gewirkt. In einer schwierigen, gewiss aber auch spannenden Übergangszeit (nach der Emeritierung Leander Petzoldts und seit dem Anlaufen des neuen Studienplans im Herbst 2002) hat sich Scharfes Lehr-, Forschungs- und Vortragstätigkeit – einfacher und umfassender gesagt aber: seine Gegenwart am Institut für dieses als ein besonderer Glücksfall erwiesen. Wir möchten das nicht sagen, ohne dabei an einzelne der Beiträge zu denken, die ‚bricolage 3' als Neugewinn für sich verbuchen darf; an jene Blickrichtungen, die dort in ermutigter und ermutigender Weise übernommen und adaptiert werden. In einem (wie der Verfasser vermutlich sagen würde) ‚Kapitelchen' von ‚Menschenwerk' zum Thema „Kulturelle Erbschaft, Avantagen der Zeit und das Problem des geistigen Eigentums" kann man dazu nachlesen: „Weite Bereiche unserer Gesellschaft – Schule, Lehre, Universität etwa – sind doch nichts anderes als Institutionen geregelten ‚geistigen Diebstahls', und jeder Vortrag, jede Schulstunde, jede Vorlesung, jedes Buch (wie auch dieses hier) ist, bei Licht besehen, die flehentliche Bitte: Stehlt mir doch bitte, was sich stehlen läßt! Seid mir doch bitte rechte Plagiarier!"[13]

Aufruf und Ausrufezeichen sollten uns vielleicht ein wenig freimütiger machen in dem, was uns jetzt schwer fällt; handelt es sich beim Umgang mit kulturellen Erbschaften doch stets um einen Vorgang von hoher Ambivalenz und nicht restlos zu klärender Untergründigkeit.[14] – In jedem Fall ist es uns aber ein Anliegen, für die so zahlreichen Avantagen der abgelaufenen Zeit herzlichen Dank zu sagen: für unmittelbare Anschauungsübungen ebenso wie für theoretische ‚Goldadern'; für viele Anregungen, fürs Zuhören, für Geduld und für Ausdauer. – Als kleines Dankeschön für all das, was damit nur ungenügend angedeutet werden konnte, sei Martin Scharfe dieses Heft gewidmet.

[1] *Konrad Köstlin:* Der Tod der Neugier, oder auch: Erbe – Last und Chance. In: ZfVk, 91 (1995), 47-64, hier 49.

[2] *Odo Marquard:* Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften. In: ders.: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart 1986, 86-116, hier 104 u. 107.

[3] Schon längst kann aber beobachtet werden, dass die Universitäten selbst als kulturelle Erbmasse zur Disposition gestellt werden. So ging es den Initiatoren des 1999/2000 durchgeführten Projekts „Heritage of Universities in Europe" nicht nur um die Rolle europäischer Universitäten in der (Re-)Produktion und (Re-)Präsentation ‚kulturellen Erbes', sondern auch und vor allem um diese Universitäten (z.B. ihre Archive, Bibliotheken, Sammlungen, Gartenanlagen u.a.m.) *als Erbe:* „Consciousness of the university heritage will help universities to stand up to the challenges they are currently facing in their mission as centres of teaching, learning and development of new knowledge in a rapidly changing society." (http://www.coe.int/T/E/Cultural_Co-operation/Heritage/A_common_heritage/Universities/University_heritage/default.asp. [Stand: 07.03.2005].)

[4] Zugleich wäre an jene problematischen Lagen zu denken, die mit dem ‚Zauberwort' von der Interdisziplinarität häufig eher beschönigt als offengelegt werden. Dazu und zum Nutzen des Begriffs für die Universitätsverwaltung vgl. z.B. *William H. Newell* (Hg.): Interdisciplinarity. Essays from the Literature. New York 1998.

[5] *Martin Scharfe:* Menschenwerk. Erkundungen über Kultur. Köln, Weimar u. Wien 2002, 145 f., hier 146, Herv. i. Orig.

[6] Vgl. die anschließenden Vorüberlegungen in diesem Heft.

[7] Wo nicht anders angegeben, wird im Folgenden auf Beiträge in diesem Heft Bezug genommen.

[8] Vgl. *Mieke Bal:* Kulturanalyse. Hg. u. m. einem Nachwort versehen v. Thomas Fechner-Smarsly und Sonja Neef. Aus dem Engl. v. Joachim Schulte. Frankfurt/M. 2002, 10 f.

[9] Hier zit. n. *Hans Mayer:* Das Wort wird zur Vokabel. In: ders.: Der Turm von Babel. Erinnerungen an eine Deutsche Demokratische Republik. Frankfurt/M. 1991, 11-17, hier 11.

[10] Zur Gabentheorie im Zusammenhang des Erbens vgl. *Ulrike Langbein:* Geerbte Dinge. Soziale Praxis und symbolische Bedeutung des Erbens. Köln, Weimar u. Wien 2002 (= alltag & kultur, 9), 35 ff.

[11] *Konrad Köstlin:* Ethnographisches Wissen als Kulturtechnik. In: ders. u. Herbert Nikitsch (Hgg.): Ethnographisches Wissen. Zu einer Kulturtechnik der Moderne. Wien 1999 (= Veröffentlichungen des Inst. f. Vk. d. Univ. Wien, 18), 9-30, hier 14.

[12] Vgl. *Erhard Schütz:* Renaissance oder Recycling? In: Gerd Herholz (Hg.): Experiment Wirklichkeit. Renaissance des Erzählens? Essen 1998, 116-123, hier 122 f.

[13] *Martin Scharfe:* Kulturelle Erbschaft, Avantagen der Zeit und das Problem des geistigen Eigentums. In: ders. (wie Anm. 5), 177-183, hier 180.

[14] Vgl. *Johanna Rolshoven:* Dankbarkeitsrituale in komplexen Gesellschaften. Das Beispiel akademischer Paratexte. In: Kuckuck. Notizen zu Alltagskultur und Volkskunde, 10 (1995), H. 2, 65-73.

Vorüberlegungen

Reinhard Bodner und Kathrin Sohm

1. Sozialisiertes und kulturiertes Erbe

Von Müll zu Erbe, vom Müll ins Erbe: so hieße eine erste, vielleicht nahe liegende Überleitung, die wir uns jetzt für den Anfang dieses dritten Hefts aussuchen könnten.[1] Sie würde von der Einsicht geleitet sein, dass die Herausbildung ‚kulturellen Erbes' stets „in der Umwandlung von gewissen Abfallprodukten in Zeichen mit Symbolcharakter" und in einer damit verbundenen „Zweck- und Bedeutungsänderung" dieser Zeichen besteht.[2] Damit wären wir auf einen Stand der Dinge gebracht, von dem aus auf eine hohe Affinität zwischen den Theorien und Praktiken des kulturellen Mülls und Erbes geschlossen werden könnte: Indem sie einander zugeneigt sind, sich berühren und durchdringen, konturieren sie ihr Objekt immer wieder neu. Dabei ginge es im Fall des ‚kulturellen Erbes' um die Rückführung des Wertlosen, Obsoleten und Überholten, oder deutlicher noch: des Eingegangenen, Stillgelegten, Toten in gesellschaftliche Sphären[3] – was nicht auszudenken wäre ohne eine dritte, dazwischen liegende Kategorie: ohne Abfall und Müll.[4] Dort erst würde jene Neubewertung, Umfunktionierung und Reintegration des ‚Unrats' als ‚Wertstoff' möglich, der sich schon viele Beiträge zu ‚bricolage 2' auf die Spur gemacht haben (falls es ihnen nicht sogar hauptsächlich darum gegangen ist); ganz im Sinne unseres damaligen Sponsors aus der Abfallwirtschaft, der auf der Rückseite des Hefts mit dem Slogan „Einfälle für Abfälle" geworben hat. Dabei könnte ihm und uns gemeinsam gewesen sein, gerade nicht Einfälle *für*, sondern Einfälle *gegen* Abfälle gewollt und bekommen zu haben; scheint doch der Müll als solcher zum Verschwinden gebracht, „konzeptionell vernichtet" werden zu müssen, damit er sich in einer Gesellschaft wieder als Kulturgut ‚anschauen lassen kann'.[5]

Sowohl Müll als auch Erbe könnten also vor allem als kognitive und habituelle Kategorien angesehen werden. Einerseits wird ihnen zwar eine bestimmte von innen kommende, scheinbar objektive Qualität zugeschrieben: Abfall gilt als verschwunden, wertlos und ‚entsorgt'; Erbe dagegen als ‚immer schon da', wertbeständig und von Dauer. Aber andererseits muss irgendein Gegenstand erst einmal als Abfall (man möchte eher annehmen: unangenehm) oder Erbe (man möchte eher annehmen: angenehm) ‚auffallen', also wahrgenommen und erkannt werden, um in diesen Status zu gelangen. Sein Wert ist „das Ergebnis von gesellschaftlichen Akten eines jeden Einzelnen, die

ihrerseits kulturbestimmt sind"[6]. Mithin könnte es sich, wenn von ‚kulturellem Erbe' die Rede ist, um eine Metapher (gleichsam einen Einfall zur Überleitung) *von* und *für* ‚Kultur' handeln: Eine sich wandelnde, dynamische ‚Kultur', die in einem weit gefassten Sinn ‚soziales Erbe' (René König) ist, vermittelt ein statisches, naturalisiertes, Kontinuität verheißendes Bild von ‚Kultur' und wird ihrerseits dadurch vermittelt. Ein erster, noch ganz allgemeiner Gesichtspunkt für eine Betrachtung welchen ‚kulturellen Erbes' auch immer könnte also mit seiner Sozialisiert- und Kulturiertheit zu tun haben: mit den Möglichkeiten und Bedingungen seiner Überleitung in eine und Aneignung in einer Gesellschaft.[7]

2. Objektiviertes und subjektiviertes Erbe

Damit wäre zu der Frage noch nicht Stellung bezogen, um welche Gegenstände es im Folgenden gehen soll: Setzen die Autorinnen und Autoren dieses Hefts beim konkret zu Greifenden, bei den kulturellen Objekten und Objektivationen an, oder vertrauen sie auf das „*kulturelle Erbe in unseren Köpfen*"[8], also auf gewisse mentale Modelle, intentionale Entwürfe und subjektive Aneignungsformen? Von volkskundlichem Interesse ist hier eine kritische Diskussion, die vor neuen Gewichtungen nicht zurückschreckt.[9] Gerade beim Thema des ‚kulturellen Erbes' stößt diese aber auf Anfangsschwierigkeiten: Falls der Gebrauch der Formulierung ‚cultural heritage', ‚patrimoine culturel' oder ‚kulturelles Erbe', wie er aus der gehobenen Alltagssprache westlicher Industrieländer bekannt ist, nämlich in erster Linie an einen „Katalog toter ‚Kulturschätze'"[10] denken lässt, an einen nicht mehr in die Zeit passenden „Rest, der liegenbleibt, wenn alles andere weitergeht – bewertet aber nun als Kulturgut"[11], dann mühen sich wissenschaftliche Zugänge, man möchte sagen: mit einigem Recht, um klärende Abgrenzungen: Hier sei nicht „[...] an die konservative Auslegung des Begriffs gedacht, d.h. an die Objekte, um die sich Denkmalpflege, Museen, Archive und eine traditionelle Volkskunde kümmern, also alte Bauten, Kunstwerke, Bücher, ‚Brauchtum'", sondern an einen dynamischen, an Prozessen und Modellen orientierten Kulturerbebegriff.[12] Einer solchen Unterscheidung zu folgen mag einerseits mit Gewinn verbunden sein. Andererseits kann sich das ‚erweiterte' Verständnis dort als beengend erweisen, wo die Objekte fast schon grundsätzlich für tot erklärt werden; wo nur noch einzelne konservative Institutionen oder altartige Fachtraditionen als diejenigen identifiziert werden, die sich darum kümmern; oder wo die Loslösung, ja Befreiung von einem objektgebundenen Erbebegriff gefordert wird, weil dieser in hohem Maße ideologisch ‚missbrauchbar' sei[13]. Folgt man diesen Argumenten, könnte es zum einen geraten scheinen, die Betrachtung des ‚kulturellen Erbes' auf den Aspekt seiner sozialen Konstruiertheit

einzugrenzen: Welche ‚herrschenden Diskurse' werden darüber geführt? Und welche verdeckten, unterdrückten ‚Gegendiskurse' könnten als ‚Dispositive der Macht' zu einer Verschiebung bestehender Verhältnisse beitragen?[14] Zum anderen möchte man die Machtfrage vielleicht stärker an die Individuen richten: Welche ‚Intentionen' geben sie preis, wenn sie danach gefragt werden? Ist es möglich, mit Hilfe der von ihnen ‚autorisierten' Antworten eine Beziehung zwischen den vergangenen „Akten eines jeden Einzelnen" und dem gegenwärtigen ‚kulturellen Erbe' herzustellen?

Man könnte diese Fragestellungen noch ausbauen; sie sind ja nicht gänzlich unvertraut. Vielleicht ist es aber eher notwendig, den Blick auf andere Potentiale des kulturellen Mülls und/oder Erbes zu lenken, die mit dem Hinweis auf seine gesellschaftliche bzw. individuelle Aneignung allein nicht ausreichend erschlossen werden. Hinweise darauf haben wir zuletzt in der ‚Tiroler Tageszeitung' gefunden: „Volkskunde stierlt im Kulturgut Müll" titelte sie zu dem, was bei unserer vorigen Ausgabe herausgekommen ist.[15] Solches, nicht mehr eindeutig trennbares „Kulturgut Müll" könnte man sich innerhalb großer Container oder Arsenale, wenn nicht in Speichern oder Depots denken, in die ganz verschiedenes Altmaterial verfrachtet worden ist; und zu der provisorischen Vorannahme gelangen, dass dort nichts, jedenfalls nicht zur Gänze, verloren gegangen und alles, wenn auch nicht zur Gänze, geborgen geblieben ist. Falls diese Hinterlassenschaften, die über menschliche Todesschwellen hinweg fortbestehen und erst später zum Vorschein kommen, nie gänzlich verloren zu geben wären,[16] bestünde zwischen ihrem ‚Untergang' und ihrem „zweiten Leben als Erbe"[17] nur ein scheinbarer Widerspruch; und könnte das sich Abzeichnende vielleicht präziser als ein *Aufleben* des Verborgenen *im* Erbe beschrieben werden. Nicht nur von gesellschaftlichen „Einfällen *für* Abfälle" müsste dann ausgegangen werden, sondern auch von Einfällen *von* Abfällen in die Gesellschaft; nicht nur von der sozialen Konstruktion des ‚kulturellen Erbes', sondern auch vom ‚sozialen Leben' der Objekte[18], die in diesen Status gelangt sind; und weniger von Subjektivationen, als von der Frage, auf welche Weise das „Kulturgut Müll" und jene, die es sich aneignen wollen, zu interagieren beginnen.

Womöglich haben wir uns deshalb auch zu rasch wieder von ‚unserer' Überschrift abwenden wollen: „Volkskunde stierlt im Kulturgut Müll"; als ob damit nicht auch eine spezielle Methode auf den Begriff gebracht worden wäre: das *Stier(l)(e)n* – hierzulande mundartlich für „herumstöbern", „herumstochern und etwas suchen", „mit kleinen (schnellen) Bewegungen stochern", „nachfragen" und „nachforschen"[19]. Wir stellen uns darunter einen lokal, zeitlich und logistisch begrenzten Zugriff mit willkürlichem Beginn und offenem Ausgang vor; dann aber auch ein sinnlich-konfrontatives Verfahren des Auflesens, Aufklaubens, Aufraffens, Aufgabelns, mit dem heftige, dabei aber ganz unterschiedliche Affektäußerungen verbunden sein können.[20] Eine solche Vorgangsweise ist gewiss in besonderem Maße anfällig dafür, ins Hektisch-Nervöse zu

kippen; als ob die Gefahr bestünde, bei etwas Peinlichem ertappt zu werden. Denkbar ist aber auch, dass die Ermittelnden schon bald wieder entnervt von ihrem Plan abfallen wollen – zum Beispiel aus Frust oder Ekel, Ermüdung oder Langeweile; aufgrund der Unangemessenheit, ja vielleicht sogar Unsinnigkeit der gewählten Grabungswerkzeuge und -pläne; oder wegen der offenbar beliebig hohen Zahl und damit des sinkenden Reizes der Fundstücke. Mit diesem Vorbehalt möchte eine Bricolage leben lernen; halbwegs zumindest, aber auch gar nicht weiter als so weit.[21]

3. Historisiertes und aktualisiertes Erbe

Inzwischen könnten sich für eine Betrachtung des Themas gleich mehrere weitere Gesichtspunkte empfohlen haben. Drittens soll zunächst der Vorschlag nachgeholt werden, ‚kulturelles Erbe' aus volkskundlicher Perspektive nicht ohne Rücksicht auf seine historische Dimension zu analysieren. Indem dieses Erbe in der Gegenwart platziert ist, gibt es für eine solche Perspektivierung keine anderen als aktuelle Anlässe. Und gerade weil es gegenwärtig allgegenwärtig zu sein scheint, sich als Vokabel in aller Munde befindet und deshalb als banal, ja entwertet kritisiert werden mag, darf man den Verdacht Lichtenbergs schöpfen: die Metapher sei, wie so viele Dinge, weit klüger als ihre Verfasser.[22] Zunächst könnte also die Suche nach einigen Anhaltspunkten zur Geschichtlichkeit des Begriffs nützlich sein:

(3.1) Ausgangspunkte dafür bietet seine noch „vorbegriffliche" hinterlassenschaftsrechtliche „Basissemantik", die von der innerfamiliären Bewahrung und Tradierung von Vermögen, Grund und Boden zeugt; und von den damit verbundenen Rechten und Pflichten: einer starren Kette zwischen den Generationen, aus der sich Einzelne in der Regel nicht oder jedenfalls alles andere als leicht lösen können.[23] – Anhalt erlaubt aber auch jener vorwiegend aus der Biologie stammende evolutionistische Begriffsgebrauch, mit dem die ‚Heredität' (also die legitime Vererbbarkeit und Erblichkeit) einer puristisch-‚reinen', vorherrschenden und privilegierten, politisch und symbolisch institutionalisierten Erbschaft nachdrücklich herausgestellt wird; womit zugleich die Tatsache der ‚Hybridität' – eines als ‚unrein' verachteten, unterdrückten und marginalisierten Erbes – Herabwürdigung erfährt.[24] Es wäre mit einigem Erkenntnisverlust verbunden, diese beiden semantischen Felder auszublenden, wenn man sich mit dem befassen will, was im heute gängigen Begriff des ‚kulturellen Erbes', wenn auch im Verborgenen, eingelagert ist.

Dieser Begriff ist um einiges jünger ist als die dahinter stehende Vorstellung: „daß es so etwas gibt wie eine Kulturelle Erbschaft, jenseits der vererbbaren materiellen

Werte im Leben der Einzelnen und ihrer Familien". In Deutschland sei diese erst „ziemlich genau zwischen 1773 und 1876" entstanden, bemerkt Hans Mayer; womit er auf Goethes und Herders Straßburger Zeit und Nietzsches Unzeitgemäße Betrachtung ‚Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben' anspielt. Zuvor hätten „[v]iele Zeitalter und Generationen [...] das Überlieferte und Hergebrachte durchaus nicht für erhaltenswert" gehalten. Erst auf der materiellen Basis des Bürgertums des 18. und 19. Jh.s bildete sich ein ideologisches Konzept heraus, dem jene Überlieferung als nationales Erbe galt, die zum schuldenfreien und wertbeständigen Besitz erklärt und kulturell vereinnahmt werden konnte:[25] zum Beispiel (wie es bis weit ins 20. Jh. auch im Sinne der UNESCO war) „religiöse Gebäude, Wohlfahrts- und Bildungseinrichtungen, Werke der Kunst und der Wissenschaft" sowie Denkmäler.[26] „Vergangenheit als Erbe" anzusehen sei, „was man jetzt mit Vorliebe als den eigentlich historischen Sinn bezeichnet", so Nietzsche 1876. Dabei könne das, „worauf die Zeit mit Recht stolz ist, ihre historische Bildung", mit gleichem Recht auch als „verzehrende[s] historische[s] Fieber" angesehen werden.[27]

Ähnlich sollte Karl Marx in der Berufung auf leblose bürgerliche Traditionen eine „weltgeschichtliche[ ] Totenbeschwörung" erkennen, die „wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden" lastet; und Friedrich Engels von diesen Traditionen als der hemmenden „Trägheitskraft der Geschichte" schreiben, die neue Erfindungen und Erkenntnisse blockiert.[28] Dagegen müsse die proletarische Revolution des 19. Jh.s „die Toten ihre Toten begraben lassen, um bei ihrem eigenen Inhalt anzukommen".[29] Gerade weil ihr jenes Erbe, das dem Bürgertum „zur toten Vergangenheit geworden ist", aber „lebendig und gegenwärtig" sei, dürfe die Arbeiterklasse als „Erbin der klassischen deutschen Philosophie" gelten.[30] Auf dieses geschichtsphilosophische Vermächtnis beriefen sich eine Reihe historisch-materialistischer Autoren: zum Beispiel mit der Idee eines „Tigersprung[s] ins Vergangene" (Walter Benjamin); mit der Forderung nach einer kämpferischen „Umfunktionierung" des Erbes (Benjamin und Bertolt Brecht); oder auch mit der Kritik des kampflosen Verzichts auf ein Erbe (George Lukács).[31] Die dahinter stehende Grundfrage hatte schon Ernst Bloch formuliert: „Trägt das untergehende Bürgertum, eben als untergehendes, Elemente zum Aufbau der neuen Welt bei, und welche sind, gegebenenfalls diese Elemente?" Sie zu stellen, so lautete die – unter dem Eindruck der 1930er-Jahre niedergeschriebene – Feststellung, komme einem „Handgemenge" gleich, „und zwar mitten unter Anfälligen, ja mitten im Feind, um ihn gegebenenfalls auszurauben": „Gewiß muß die Tante erst tot sein, die man beerben will, doch vorher schon kann man sich sehr genau im Zimmer umsehen."[32]

Solcher Umsicht zufolge müsste es sich bei der kulturellen Beerbung vor allem um ein bewusst in Angriff genommenes, strategiegeleitetes Ermittlungsverfahren – ein *Prozessieren* ums Erbe – handeln: Jener begrenzte Ausschnitt von ‚Kultur', dem die

Qualität des Erbes zuerkannt wird, wird durch seine Absonderung und Vereinzelung gebildet; so wie umgekehrt jener begrenzte Ausschnitt des ‚Erbes', der als ‚kulturell' gilt, den *Abfall* vom Erbe (in einem ersten Sinn) heraufbeschwört und dabei einen „Kanon des Verbotenen" produziert, der (in einem zweiten Sinn) als geerbter *Abfall* gilt.[33] – Ganz konträr dazu verhält sich (um einen letzten Akzent zu setzen) jener differenzierte Erbebegriff, der – gleichfalls unter Berufung auf Marx und Engels – in den Geschichtswissenschaften der DDR entwickelt wurde: Er umfasste „das materiell-gegenständliche Erbe wie die Gesamtheit der historisch entstandenen und vergangenen ökonomischen, sozialen, politischen, ideologischen und kulturellen Verhältnisse, die Verhaltensweisen einzelner Klassen und Schichten sowie ihrer Repräsentanten, die Ideen und kulturellen Leistungen"; mithin „alles in der Geschichte Existierende, die gesamte Geschichte in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit".[34] Einer solchen Aufweitung zufolge ist alles, was man in der Gegenwart vorfinden kann, ‚kulturelles Erbe'. Gegenwart kann *aufs Ganze* als ‚kulturelles Erbe' und ‚kulturelles Erbes' als allgegenwärtig angesehen werden.[35]

(3.2) Ein zweiter historischer Zugang aus aktuellen Anlässen, der sich im ersten schon angekündigt hat, würde sich vor allem um kultur-, sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Kontexterschließungen bemühen: Auf diese Weise ließe sich die kapitalistische Innovation des ‚kulturellen Erbes' vor allem als ein grundlegendes Phänomen moderner industrialisierter Gesellschaften erfassen. Eine Grundannahme dabei könnte darin bestehen, dass erst mit dem „ökonomischen Dekret des Verschwindens (vom Markt)" – angesichts einer fortschreitenden Produktion von Waren und zugleich Abfällen – die fundamentale gesellschaftliche Fiktion entstanden ist, Gegenstände und Werte könnten endgültig zum Verschwinden gebracht werden.[36] Dabei ‚fällt' das Verschwundene erst dann als verschwunden ‚auf', wenn jede Aussicht auf ein Wiedersehen ausgeschlossen zu sein scheint. Gerade dann aber, wenn (nüchterne) Befunde oder (dramatische) Rhetoriken solche ‚Endgültigkeit' bescheinigen, ist paradoxerweise am sichersten gestellt, dass das Verschwundene den Hinterbliebenen im Gedächtnis bleibt. Und womöglich lässt das Rätsel seines unvermuteten, durch keinerlei Vorwarnungen oder Abschiedszeremonien abgemilderten Abhandenkommens ihnen ja sogar noch ein Mehr an bislang verborgener Erinnerung in den Sinn kommen.[37]

Scheinbar ganz anders verhält es sich mit der Praxis des Erbens. Zwar ist auch damit, im Unterschied zum Schenken, „immer zugleich ein Abschiednehmen, ein Verlust" verbunden.[38] Gleichzeitig soll aber gewährleistet sein, dass möglichst wenige Erbstücke spurlos verschwinden und möglichst viele davon in der gesellschaftlichen Sphäre präsent bleiben. Solche Anwesenheit muss, so scheint es, umso massiver angemahnt und geregelt, ausgerufen und bescheinigt werden, desto nachgiebiger die ver-

bindliche Kraft gesellschaftlicher Normen und Werte geworden ist: Indem Mitte des 18. Jh.s die Idee kultureller Erbschaften aufkommt, hat sich ein Abschiednehmen von früher selbstverständlich vorgegebenen, unreflektierten Traditionen vollzogen; und indem der Historismus des 19. Jh.s „Vergangenheit als Erbe" wertzuschätzen beginnt, ist der Gegenbegriff der „Geschichtslosigkeit"[39] geprägt worden. Je drängender dabei aber die Notwendigkeit erscheint, ‚kulturelles Erbe' gegen die Gefahr des Verschwindens anzuhäufen, desto größer wird auch die Zahl jener Gegenstände und Werte, die von ebendieser Gefahr potentiell betroffen sind. So betrachtet kann die dem ‚kulturellen Erbe' zugeschriebene stabilisierende und identitätsstiftende Kraft genauso gut auch in ihr Gegenteil umschlagen.[40]

Noch bevor dieser Gedanke aber zu Ende gedacht worden wäre, könnte das Angebot lockender erschienen sein, unser Thema in jenen Deutungsrahmen einzupassen, in dem man es sich momentan vielleicht am häufigsten ansieht: Gemeint sind die öffentlichen und/oder wissenschaftlichen Diskurse rund um verschiedene Prozesse der De- und Ent- und dann aber auch Retraditionalisierung; also jene Befunde und Rhetoriken, die vom Verschwinden und Verlieren *sowie* vom Wiederkehren und Neuerfinden von Traditionen in sich (noch ‚einfach' oder schon ‚reflexiv') modernisierenden Gesellschaften handeln. Zum einen möchte man dahinter vielleicht die Idee erkennen, vor unbehaglichen Modernisierungserfahrungen in eine traditionelle ‚Gegenwelt' zu flüchten (‚Eskapismus') oder sich von den Schäden und Mängeln des Fortschritts in einer konservativen ‚Ersatzwelt' zu kurieren (‚Kompensation'). Zum anderen wäre aber auf jene Befunde und/oder Rhetoriken zu verweisen, denen zufolge Kultur(en) *als Ganzes* durch die Modernisierung nicht gefährdet sei(en) und anstatt eines ‚Wenigers' ein sich gleichzeitig und nebeneinander entwickelndes ‚Mehr' an Kultur zu erwarten sei.[41] Beide Zugänge besitzen eine je eigene Plausibilität (also Beifallsträchtigkeit): *Zum einen* ist etwa die Rede von der ‚Kompensation' aus dem öffentlichen, besonders dem politischen oder medial vermittelten Diskurs nicht wegzudenken. Allenthalben wird dort die Rolle der Kultur- und Sozialwissenschaften darin erkannt, Verluste auszugleichen oder zumindest Abschiede zu mildern; als ob die davon betroffenen Individuen passive Opfer des Fortschritts seien, die äußerer Unterstützung bedürften. *Zum anderen* sind derartige Zuschreibungen, etwa aus volkskundlicher Sicht[42], mit Recht kritisch diskutiert worden; und hat sich in vielen Fällen ein Zugang als angemessener empfohlen, der in Tradition und ‚kulturellem Erbe' konstitutive Elemente von Moderne und Modernisierung erkennt und den Individuen (wenn auch mit unterschiedlich weit gehenden Einschränkungen) Handlungsfreiheiten und Gestaltungsspielräume zugesteht.[43]

Im ‚wissenschaftlichen Betrieb' kommt hier vielleicht öfters der Eindruck einer Glaubensfrage auf: Welchem Deutungsmuster darf ‚angehangen' werden? Darüber

Bescheid zu wissen, gilt als interessant. – Aber jede Philosophie, darf man einwerfen, hat auch eine Philosophie zu verbergen.[44] Und so betrachtet müssten die beiden Ansichten einander – in Teilen zumindest – gar nicht unähnlich sein: Weder müsste der Ver-*Lust* derart zufällig und ungelegen kommen, wie es die Fiktion des abschiedslosen Verschwindens glauben macht, von der wir oben ausgegangen sind; noch könnte die Wieder-*Kehr* des Verlorengeglaubten in dem Maße intendiert und willkommen sein, wie es das Ideal der bewussten Aneignung eines Erbes nahe legt. Vielleicht sind Traditionsverlust oder Geschichtslosigkeit als produktive Kräfte ja genauso gewünscht, wie Traditionserhalt und Geschichtsfieber als hemmende Mächte auf Abwehr stoßen? – Ein sehr anschauliches Bild dafür kann man bei Walter Benjamin, in seiner posthum erschienenen Schrift ‚Über den Begriff der Geschichte' (1940) finden: Der Historismus, heißt es dort, sei einem Bordell vergleichbar, wo manch einer bei der „Hure ‚Es war einmal'" seine geheimen Lüste abreagiert.[45] Gewiss: Ein solcher Besuch mag, ob einmalig oder in schöner Regelmäßigkeit, erquickende Lösungen bieten. Aber nicht gesagt ist, dass der Kunde, nur weil er dort öfters zukehrt und sich Dienste erkauft, das gemachte Bett seiner ehelichen Bindung verlieren, hinter sich lassen oder durch ein anderes Lager ersetzen möchte.

(3.3) Zur Aufdeckung eines möglichen blinden Flecks vieler modernisierungstheoretischer Zugänge könnte schließlich noch eine dritte Argumentationslinie beitragen. Mit einiger Selbstverständlichkeit ist bisher nämlich unterstellt worden, dass ‚kulturelles Erbe' stets eine ‚Sinn' stiftende Funktion besitzt; dass dieses Erbe wie ein mathematischer Vektor nicht nur über einen gegebenen Betrag verfügt, sondern zugleich auch Richtungen anzeigt, auf die hin Gesellschaften, Gemeinschaften oder Individuen ‚sinnen'.[46] Wie der Vektor nicht anders denn als gerichtete Strecke dargestellt werden kann, scheint auch das ‚kulturelle Erbe' nicht außerhalb bestimmter Orientierung gebender ‚Erzählungen' denkbar zu sein;[47] wobei gerade jene semantisierende Stellung (oder Agentur) reflektiert werden müsste, die *innerhalb* des ‚kulturellen Erbes' von den (womöglich alleine noch so verstandenen) „erzählenden Wissenschaften"[48] bezogen wird.

Vielleicht könnte es sich lohnen, diese theoretische Zuspitzung wieder etwas aufzuweiten (womit ihre erkenntnisleitende Qualität keinesfalls geschmälert wäre) und nach den möglichen Grenzen der Erzählbarkeit ‚kulturellen Erbes' zu fragen. In diesem Interesse könnte, mit Hilfe Aleida Assmanns, von einer „Spaltung in der Struktur des kulturellen Gedächtnisses" ausgegangen werden, die sich im Laufe des 19. Jh.s zwischen gespeichertem und erinnertem Wissen vollzogen hat: Während im immer mehr entgrenzten „*Speichergedächtnis* [...] die ungeheuren Informationsmassen des anwachsenden wissenschaftlichen und historischen Wissens" ohne jede Bewertung Aufnahme

finden, versucht das zusehends eingeengte „*Funktionsgedächtnis* aus dieser indifferenten Masse eine Auswahl her[zu]stell[en], die für lebendige Gedächtnisse erinnerbar ist, ein Identitätsangebot macht und Orientierungsfunktion besitzt".[49] – Bei Nietzsche findet sich dafür 1876 die katastrophale Metaphorik vom Dammbruch des Wissens und vom Anschwellen, dann aber auch Abfließen einer „graue[n] ununterbrochene[n] Fluth" des Vergangenen, aus der nur noch „einzelne geschmückte Facta [...] als Inseln" signalhaft hervorragen. So wird das massenhaft flutende undifferenzierte Wissen über die Vergangenheit zum „Todtengräber des Gegenwärtigen". Den Individuen bleibt gegen diese Gefahr nur die Lösung des „Unhistorischen", die ihnen mittels der „Kraft vergessen zu können" ermöglicht wird.[50] In dem, was die Modernisierungstheoretiker vielfach als Traditionsverlust (ab)klassifiziert haben, erkennt Assmann deshalb notwendige „Engführungen des kulturellen Gedächtnisses". Es handle sich hier nicht um „Kompensation", sondern um zwei dialektisch aufeinander zu beziehende „Seiten einer Medaille".[51]

Was für das Erbe im Allgemeinen gilt, nämlich dass es als Scharnier zwischen den subjektiven und institutionellen Aspekten von Kultur angesehen werden kann,[52] darf also vielleicht auch auf den Fall seiner Entgrenzung ins *und zugleich* Einengung aufs *‚kulturelle* Erbe' angewandt werden: Neben jenem Erbe, das im Funktionsgedächtnis angeeignet, durchgearbeitet und bewertet wird, müsste auch das Erbe mit in den Blick genommen werden, das als ungeordnetes Datenmaterial im Speichergedächtnis gelagert wird. Damit wäre man an jene „eher im Verborgenen arbeitende Kehrseite der hermeneutischen Großen Erzählungen"[53] gelangt, auf der Kultur, um erzählbar zu sein, *technisch bedingt* ist: als eine Summe aufgespeicherter „Facta" und „diskrete[r] Monumente"[54], die bis jetzt noch nicht mit ‚Sinn' versehen worden sind. ‚Kultur' könnte dann auch gegenläufig zu ihrer Definition als ‚sozialem Erbe' verstanden und erklärt werden: als das *technisch,* also „[...] *nicht-erblich* vermittelte Gedächtnis eines menschlichen Kollektivs, das in einem bestimmten System von Verboten und Vorschriften zum Ausdruck kommt", wie Jurij M. Lotman und Boris A. Uspenskij vorgeschlagen haben.[55] Dies mitzuerwägen könnte umso hilfreicher sein, als ‚kulturelles Erbe' gemeinhin mit großer Selbstverständlichkeit als Kulturphänomen (ohne Berücksichtigung seiner technischen Bedingtheit) angesehen wird; mit ähnlicher Fraglosigkeit, wie Müll und Abfall noch immer vorwiegend unter technisch-funktionalen Gesichtspunkten (ohne Berücksichtigung ihrer kulturellen Bedeutung) analysiert werden.[56]

Falls ‚kulturelles Erbe' aber – um noch einmal von dem Bild Gebrauch zu machen – als Scharnier zwischen kulturellen Techniken und technischer Kultur aufgefasst wird, darf dem Konfliktpotential an den Gelenken dieses Scharniers besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Indizien dafür lassen sich in der juristischen Regulierung des Erbprozesses, im „System von Verboten und Vorschriften", ausfindig machen: Als

zum Beispiel in jüngerer Vergangenheit auf europapolitischer Ebene eine Verschärfung der Gebührenrichtlinien zum Schutz ‚geistigen Eigentums' diskutiert wurde, erkannten Gegner/innen einer solchen Lösung gerade im eingeschränkten Zugriff auf Daten eine „Bedrohung des europäischen Kulturerbes": „Zu studieren, lernen, und wissen zu wollen, dieses Privileg droht urheberrechtlich zerstört zu werden", fürchtete ein Jurist, der zugleich Mitglied des ‚Fachausschusses Kommunikation' der deutschen UNESCO-Kommission ist.[57] ‚Kulturelles Erbe' könnte also vor allem dann in Gefahr sein, wenn es aufgrund bestimmter Hemmschwellen, die ins Speichergedächtnis eingebaut worden sind, nicht mehr ungehindert ‚heruntergeladen' werden kann und möglichen Benutzern der Zugriff verweigert wird.

4. Vereinheitlichtes und diversifiziertes Erbe

Indem ‚kulturelles Erbes' als ein grundlegendes Phänomen moderner Industriegesellschaften verstanden und erklärt wird, ist damit – seit den Anfängen dieser Idee – immer auch der Aspekt des globalen bzw. transnationalen Austauschs oder Transfers von Kultur angesprochen: Claude Lévi-Strauss, auf den wir uns in diesem vierten Punkt gerne beziehen möchten, schrieb vom Fortschritt als „einem doppelten Paradox", das seine Richtung zwar stets aus dem „Zusammenspiel" von *Kulturen* gewinne, zugleich aber zwangsläufig zu einer „Homogenisierung" von *Kultur* führe. Zum einen sei der Fortschritt der „westlichen Zivilisation" – die „den Trend hat, sich, entweder total oder mit einigen ihrer Hauptbestandteile wie der Industrialisierung auf die ganze Welt auszubreiten" – mit einer Gefährdung der „anderen Kulturen" verbunden, „die etwas von ihrem traditionellen Erbe zu erhalten versuchen". Zum anderen könne es aber nicht genügen, „lokale Traditionen zu hätscheln und vergangenen Zeiten noch eine Frist zu gewähren". Vielmehr müsse, um „in einer von Monotonie und Uniformität bedrohten Welt die Verschiedenheit der Kulturen zu erhalten", eine progressive Entwicklung gewährleistet sein, die Lévi-Strauss als „Weltzivilisation" bezeichnet: Gedacht sei dabei an „nichts anderes [...] als die weltweite Koalition von Kulturen, von denen jede ihre Originalität bewahrt" – wobei „[d]as Faktum der Verschiedenheit [...] zu erhalten" sei, „nicht der historische Inhalt, den jede Epoche ihm gegeben hat und den keine über sich selbst hinaus verlängern kann".[58]

Diese Überlegungen – die aus heutiger Sicht vertraut und befremdlich zugleich erscheinen mögen – stammen aus dem Jahr 1952; man kann sie in dem von der UNESCO in Auftrag gegebenen Aufsatz ‚Rasse und Geschichte' finden. Gewiss bemerkenswert ist, dass im dort vorgestellten Konzept der „Weltzivilisation" bereits vieles angelegt ist, worauf mittlerweile mit dem gängigen, vielfach aber auch kritisierten

Begriff der Globalisierung Bezug genommen wird. Und noch vier Jahrzehnte später, als unter der Leitung von Javier Pérez de Cuéllar der Bericht der ‚World Commission on Culture and Development' zum Thema ‚Our Creative Diversity'[59] erarbeitet wurde, griff man Lévi-Strauss' damalige Einsicht auf, „daß die großen ethnischen Gruppen, die die Menschheit bilden, *als solche* spezifische Beiträge in das gemeinsame Erbe eingebracht haben".[60] Auf diese Weise sollte das ‚Weltkulturerbe' in eine enge(re) Beziehung zur ‚kulturellen Verschiedenheit' (‚cultural diversity') gesetzt und zugleich der Gedanke der ‚Einheit in der Verschiedenheit' (‚unity in diversity') beschworen werden.[61] Speziell in Europa kann vor dem Hintergrund dieses einflussreichen Konzepts eine vom Behördenapparat der EU subventionierte, politisch und ökonomisch begründete „Produktion von Differenz" beobachtet werden, die zu einer „massiven Mobilisierung kulturellen Erbes" in lokalen, regionalen und ethnischen Kontexten geführt hat.[62]

Indessen schien Lévi-Strauss den Vorwurf, sein Konzept laufe „lediglich auf eine positive Formulierung der rassistischen Doktrin" hinaus, selbst vorausgeahnt zu haben;[63] und tatsächlich ist auffällig, dass innerhalb seiner Vision eines „gemeinsamen Erbes" ein Begriff von „Originalität" verteidigt wird, hinter dem sich der Gedanke eines partikularen, ‚reinen' Kulturerbes verbirgt, das sich nicht mit anderen Kulturelementen vermischt. Auf diese Weise wird die Vorstellung von der ‚Heredität' oder „Überlegenheit der westlichen Zivilisation" beibehalten. Dagegen wird jenen sich wechselseitig beeinflussenden und durchdringenden kulturellen Mischformen, die oft mit dem Begriff der ‚Hybridität' umschrieben werden, unterstellt, sie würden dem Problem einer „verknöcherte[n] Menschheit" Vorschub leisten: Ihre kulturellen Leistungen seien – und hier spitzt sich die Argumentation zu – nichts anderes als „die wertlosen Rückstände von Arten der Zusammenarbeit, deren Vorhandensein im Zustand verfaulter Rudimente eine ständige Infektionsgefahr für den internationalen Körper darstellt": ‚unreine' Abfälle, die offenbar jeder Notwendigkeit entbehren. Internationale Organisationen hätten deshalb eine doppelte Aufgabe wahrzunehmen, die „auf der einen Seite im *Beseitigen* und auf der anderen Seite im *Erwecken*" bestünde. Dabei gesteht Lévi-Strauss auch dem zerstörerischen Prinzip der „Negation" zu, eine Art der kulturellen Neuschöpfung zu sein.[64]

Der Gang der Gedanken, dem wir bis hierher gefolgt sind, mag aktuell aus guten Gründen prekär, ja gefährlich erscheinen.[65] Dennoch wäre es vermessen, sich darauf zu beschränken, ihn mit großer Geste zu verwerfen – und dabei nicht nur seine kulturtheoretische Dimension, sondern auch seine gegenwärtige Brisanz zu verkennen. Denken könnte man hier besonders an jene öffentliche Diskussion, der inzwischen eine Neubewertung von ‚Hybridität' fragwürdig geworden ist, die seit Ende des 20. Jh.s beobachtet werden kann und gegenläufig zu der Lévi-Strauss'schen passt: Es könnte ja sein, so geht der Verdacht, dass gerade in der Aufwertung des ‚unreinen' und ‚unfrucht-

baren' Abfalls im Zeichen von „Vitalität", „Innovation" und „Zukunftsträchtigkeit"[66] das kulturelle Unbehagen an der ‚Verschiedenheit' und ‚Ungleichheit' des ‚kulturellen Erbes' nicht gedämmt, sondern auf paradoxe Weise erhalten bleibt – oder anders gesagt: dass gerade in eine anwachsende Sensibilität für Misch- und Bastelidentitäten, Übergänge und symbolisch uneindeutige Grauzonen soziale Gereiztheiten angesichts eines nicht mehr oder nur mehr schwer zu ertragenden ‚kulturellen Erbes' eingeschrieben sind.[67] – So betrachtet mag der zunehmend weiter gefasste Schutz und Schirm einer ‚Einheit in der Verschiedenheit' zwar depolitisiert und depolitisierend erscheinen.[68] Aber was sich darunter drängt, lässt eher an das Bild von der Kultur als ‚Schlachtfeld' denken;[69] oder an die herausfordernde Frage, mit ‚wessen Erbe' wir es eigentlich zu tun haben.[70] Wie auch immer die Antworten ausfallen würden, sie könnten als „das Resultat symbolischer und politischer Konflikte über die Präsentation und Repräsentation von Minderheiten und Mehrheiten, das Ergebnis symbolischer Verhandlungen über die Selbst-Definitionen verschiedener sozialer Gruppen" verstanden werden; und sie würden von einem „politischen Prozess der Exklusion und Inklusion" zeugen, „der kulturelle Differenzen in soziale Grenzen verwandeln kann".[71] ‚Kulturelles Erbe' dürfte also nicht nur mit seinen jeweils vorherrschenden, institutionalisierten Modellen identifizieren werden. Vielmehr müsste die Aufmerksamkeit auf die besondere (dis-)integrative Kraft dieses Erbes gelenkt werden, also auf die Möglichkeiten und Grenzen seiner Aufnahmefähigkeit für alternative Modelle, auf kulturelles (Un-)Vermögen im Umgang mit Differenz; auf die Einbeziehbarkeit von Außenseiterpositionen auf der Innenseite der sozialen Sphäre; auf das Überleben ‚kultureller Reserven'; auf das ‚kulturelle Erbe' als Werkzeugkasten für die Arbeit an der Ambivalenz.[72]

5. Psychisch disponiertes und moralisch aufgeladenes Erbe

Mehrfach könnten inzwischen Momente aufgetaucht sein, die auf das besondere psychische Gewicht unseres Themas hingedeutet haben. Als Fünftes soll deshalb der Vorschlag nachgeholt werden, ‚kulturelles Erbe' aus volkskundlicher Perspektive nicht ohne Rücksicht auf seine seelische Disposition und damit eng verbundene moralische Aufladung zu betrachten. Der Blick könnte dabei zunächst wieder stärker auf die konkret vorhandenen Objekte gelenkt werden, die menschliche Generationen überdauert haben: Schon Lily Weiser-Aal erschien es so, „als ob ein Schatz von Gefühlswerten in Gegenständen aufgespeichert sein könnte"; als ob zum Beispiel pietätvoll betrachtete Heiligenbilder, geweihte Amulette oder andere religiöse Erbstücke ihre besondere Kraft und Energie aus einer „Art der Gefühlsübertragung" ziehen würden. Dabei könne im Allgemeinen zwischen Lust- und Unlustgefühlen unterschieden werden;

hervorzuheben seien aber auch jene „Mischgefühle", in denen scheinbar völlig Widersprüchliches gleichzeitig zum Ausdruck kommt; oder jene intensiven Affekte, die Taten hemmen, falls sie nicht zu diesen drängen.[73] Eine herausragende, symptomatische Qualität, durch deren Analyse eine volkskundliche Diskussion über ‚kulturelles Erbe' nicht allein bereichert, sondern *fundiert* werden könnte,[74] darf also in den Regungen und Abtönungen dessen erkannt werden, wofür sich bei Sigmund Freud der prägnante Ausdruck „Gefühlserbschaft" findet.[75]

Zunächst möchte man vielleicht vor allem an subjektiven Wertschätzungen interessiert sein; und besonders scheint sich die Frage in den Vordergrund zu schieben: Was wissen die Hinterbliebenen mit ihrem Erbe ‚anzufangen', nachdem die Erblasser verstorben sind? – Auf klärende Auskünfte der Toten, für die sich ihr Besitz noch von selbst verstanden hat, ist nicht mehr zu hoffen. Umso stärker könnten die Jetzigen den Wunsch verspüren, die Toten zu beschwören, indem sie über deren Erbe reflektieren oder streiten – als ob es zum Sprechen gebracht werden könnte –; wodurch dieses aber gerade nicht selbstverständlicher – und selbstredender –, sondern im Gegenteil zum immer unzugänglicheren „Rätsel der Heredität"[76] wird: Um wessen legitimes Erbe handelt es sich? Wie soll es in angemessener Weise, in Würde und Pietät, verwaltet werden? Ist da jemand, der es sich (die Erbtante würde sich im Grab umdrehen!) ohne Recht aneignen und (womöglich hat er sich um die liebe Verstorbene schon zu ihren Lebzeiten nie gekümmert!) ohne Respekt umfunktionieren will? Wie soll ein solcher Fall geahndet werden? – Beziehungsweise: Warum sollte der Täter überhaupt belangt werden? Immerhin dürfen wir uns ja dahingehend beruhigen, dass die verstorbenen (unter die Erde gebrachten!) Erblasser keine Ansprüche mehr auf ihre Hinterlassenschaften anmelden und keinerlei Einsprüche mehr gegen den jetzigen Gebrauch erheben können. Wieso also Schuldgefühle an den Tag legen? „[S]tets sind wir Schüler des Jahrhunderts, stets leben wir vom Erbe, stets stehlen wir, stets plagiieren wir, stets drücken wir die Schultern derer, auf denen wir stehen; und nie müssen wir dabei ein schlechtes Gewissen haben und das Gefühl, ein Unrecht begangen zu haben".[77]

Eher mag dann vielleicht die Frage dominieren, welche schuldhaften Erbteile die Erblasser vor ihren Nachkommen verbergen *wollten*, ihnen verheimlichen zu können *vermeinten*, ohne dass es ihnen tatsächlich geglückt wäre. Dass ein Erbe „mehr als unerfreuliche und zur Aneignung nicht empfehlenswerte [...] Seiten" besitzt, muss den Schülern nicht von Anfang an „in vollem Ausmaß bewußt" gewesen sein.[78] Erst nach und nach beginnt sich herauszustellen oder wird freigelegt, was – in seinen geschichtlichen Rückständen und Überlagerungen – zunächst verdichtet (übertragen), verschoben (ersetzt) und sekundär bearbeitet (gekittet und geglättet) worden ist, bevor es die Zensurinstanzen seiner Weitergabe passiert hat: „Die stärkste Unterdrückung muß Raum lassen für entstellte Ersatzregungen und aus ihnen folgende Reaktionen.

Dann dürfen wir aber annehmen, dass keine Generation imstande ist, bedeutsamere seelische Vorgänge vor der nächsten zu verbergen", bemerkt Freud zur „Kontinuität im Seelenleben der einander ablösenden Generationen" – im Anschluss an die sprichwörtlich gewordene Forderung aus Goethes Faust, der Tragödie erster Teil: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es um es zu besitzen".[79]

Ererben, erwerben und besitzen: Gerade in seiner banalen Verkürzung sei dieses Zitat, so der Wissenschaftshistoriker Jürgen Renn, „heute offensichtlich keine Vision mehr, sondern gängige Praxis im Umgang mit dem kulturellen Erbe". Die Entdeckung und Kolonisierung dieses Erbes schreite „im Zeitalter der Informationsrevolution [...] so rasant, ja fast hektisch" voran, „daß sie nur mit einem Goldrausch zu vergleichen" sei.[80] Umso bemerkenswerter könnte es sein, wenn – mehr oder weniger verhalten – auch „Unbehagen"[81] oder „Widerstand, fast Widerwillen"[82] angesichts der aktuellen ‚Konjunktur' des ‚kulturellen Erbes' geäußert werden; wenn Bedenkenträger sich zu Wort melden: Mit ihnen dürfen wir vor der ins Weltweite gesteigerten ‚Heritage'-Euphorie *zurückschrecken*. Denn zeugt nicht gerade das fehlende schlechte Gewissen im Fortschritt des Beerbens von einer längst zur Methode gewordenen *„kulturellen Grausamkeit"*? „Die Menschen gehen unter, die Kulturschätze werden erhalten, für die Überlebenden". Bevölkerungen werden bombardiert, während ihre Kulturgüter Schonung finden.[83] Womöglich ist das ‚kulturelle Erbe' also vor allem das Produkt eines „Kulturbetriebs [...], in dem auch der Krieg seinen Platz hat"[84], eines unheimlich erfolgreichen, aus der Kontrolle geratenen Unternehmens: „[E]s ist ein Gerät auf die Schienen gestellt worden, dem man keine ausreichenden Bremsen eingebaut hat. [...]. Man listet nicht ungestraft die Kulturen der Welt als Nachlaßsache auf", prophezeit uns ein Kritiker.[85] Sich von einem solchen Erbe moralisch distanzieren zu *wollen,* hieße wohl zugleich: beschämt zu ahnen, dass man sich eben nicht aus der Kette eines kollektiven Schuldverhältnisses lösen kann, in die das eigene ‚Triebschicksal' eingebunden ist. Falls ein fundamentales Kennzeichen moderner westlicher Gesellschaften aber im Ausschluss des Toten und des Todes besteht – als ob ein „gutes (wissenschaftliches) Objekt" nur mehr „das tote" sein könnte[86] –, darf man in der stärker bewusst werdenden „kulturellen Grausamkeit" ein aussagekräftiges Symptom kulturellen Wandels erkennen: Jene ‚Gewissensgebote' und ‚Ersatzhandlungen', durch die die Verdrängung eines bestimmten Triebs aufrechterhalten bleiben soll, treten zusehends in den Dienst eben dieses Triebs. So nähert sich die Kultur unbewusst immer mehr dem an, was sie zu verdrängen sucht. Das Verdrängte erlebt, wenn auch in entstellter Form, seine *„teilweise Wiederkehr"*.[87]

6. Dargebotenes und partizipiertes Erbe

Folgt man der derzeitigen, besonders von deutungsmächtigen kulturpolitischen Institutionen und wirtschaftlichen Investoren vorangetriebenen ‚Konjunktur' des ‚kulturellen Erbes' bis in ihre jüngere Vergangenheit und Gegenwart, dann rückt vielleicht ein sechster Gesichtspunkt in den Mittelpunkt der Betrachtung: Immer stärker scheint neben oder anstelle der „Kulturgüter" das so genannte ‚immaterielle Erbe' (‚intangible heritage') in die „Nachlaßsache" übergeleitet zu werden; als ob sich damit – was aber zur Diskussion gestellt werden sollte – ein Bruch mit früheren Auffassungen ‚kulturellen Erbes' vollziehen würde. Namentlich an normativen Dokumenten wie der 2003 in Paris verabschiedeten ‚Convention for the Saveguarding of the Intangible Cultural Heritage' lässt sich diese Tendenz festmachen: Dort stehen nicht mehr Werke (im engeren Sinn) auf der Agenda, sondern Praktiken, Repräsentations- und Ausdrucksformen, Mythen, Wissensbestände, Sprachen, Rituale und Begabungen, die von Gruppen oder Individuen als Teile ihres ‚kulturellen Erbes' *wahrgenommen* werden. Das Erzählen, als eine konstituierende Kraft ‚kulturellen Erbes', wird nun per se, gleichsam als geschützte Bedingung, in diesen Status übergeleitet. Und die ‚letzten' Trägerinnen und Träger bestimmter Leistungen und Techniken, die für den Fortbestand eines bestimmten Erbes offenbar unverzichtbar sind, können nun programmatisch als ‚lebende menschliche Schätze' (‚living human treasures') wahrgenommen und anerkannt, schon bald aber auch begraben werden.[88]

Unter Berufung auf diese jüngeren Entwicklungen präsentierte die ‚Österreichwerbung' im Frühjahr 2005 den Plan, den „Charme der österreichischen Gastgeber" als „das erste interaktive Kulturerbe" in die UNESCO-Weltkulturerbeliste aufzunehmen: „Charme ist das Wertvollste, das Österreich hat". Es handle sich um ein „Stück typisch österreichischer Kultur", das historisch, „aus der Kultur des Vielvölkerstaates gewachsen" sei und sich situativ, „an der Schnittstelle zwischen Gast und Gastgeber" aktualisiere.[89] Gerade weil in der öffentlichen Diskussion über dieses Ansinnen so ausgiebig von einem absurden Witz („verfrühter Aprilscherz") bzw. einer Fehlleistung („Rohrkrepierer") der Verantwortlichen die Rede war[90] – und gerade weil verschiedentlich ein so genannter „Missbrauch" des Welterbebegriffs geahndet wurde –, könnte man den Verdacht schöpfen, dass eine Kulturanalyse der österreichischen „Charme-Offensive" (die auch mit einem Kreuzzug verglichen wurde[91]) hier noch nicht zu Ende sein kann, sondern sich erst an einem ihrer symptomatischen Einstiegspunkte befindet: Zum einen darf man annehmen, dass der scheinbar unwillkürlich versprühte Charme, dem so genannte Ethnika (Bezeichnungen für Ethnisches) beigemischt worden sind, als symbolisches Kapital einer „ästhetisierten (Konsum-)Ethnie"[92] noch besser zur Geltung gebracht und in Dienst genommen werden soll. Zum anderen verdienen aber

auch in diesem Fall die potentiellen Skeptiker besondere Aufmerksamkeit: „Wenn man den Charme nicht verinnerlicht hat, sondern schützen lassen muss, ist schon alles zu spät", verriet etwa der zum Projekt befragte Schauspieler und Dramaturg (!) Hermann Beil.[93] Unverkennbar wird damit dem modernen (und offenbar kritikwürdigen) *Veräußern* und *Inszenieren* des Erbes das nicht weniger moderne, bürgerlich-romantisch geprägte Postulat seiner *Verinnerlichung* gegenübergestellt; als ob eine Abkehr von allen politischen und ökonomischen Interessen denkbar wäre: Möglicherweise, so darf man dann vermuten, wird der ethnische Charme tatsächlich von lebendigen ‚Bolzen' versprüht oder von ‚echten Originalen' verkörpert. Und wenigstens in Reliktgebieten könnte er nicht ‚aufgesetzt', sondern bis dato eine interesselos dargebotene Gabe sein, mit der die Gastgeberin ihren Gast bezaubert – ohne im Voraus kalkuliert zu haben, dass er ihrer Naturbegabung erliegen wird und nun ganz hingerissen ist.

Besonders der hier nicht zufällig begegnenden Metaphorik der Bühne wird in sozial- und kulturwissenschaftlichen Arbeiten über ‚Authentizität' hohe erkenntnisleitende Qualität beigemessen: Ein bestimmtes Erbe werde dramatisiert, inszeniert und von Akteuren auf der Vorder- und Rückseite einer Kulisse dargeboten. Das Publikum (zum Beispiel die Besucher eines Festivals, eines Nationalparks oder einer religiösen Großveranstaltung[94]) muss so nicht mehr auf eine passive Beobachterrolle reduziert werden; vielmehr werden aktive, in die Aufführung einbezogene, ja verstrickte Teilnehmerinnen befragt.[95] So kann ein politisch und ökonomisch motivierter und sich in prägnanten Symbolen konkretisierender kultureller Austausch analysiert werden, der, räumlich und zeitlich begrenzt, Kontakterfahrungen, Schwellenüberschreitungen und Gemeinschaftserlebnisse ermöglicht. Folgt man diesem Konzept, besteht eine Voraussetzung dafür, dass der Charme der Gastgeberin als so besonders charmant wahrgenommen wird, nicht zuletzt darin, dass sich der Tourist auf Reisen selbst ‚authentischer' fühlt, als er es in seinem alltäglichen Leben tun würde.[96]

7. Materialisiertes und körperlich eingeprägtes Erbe

(7.1) Vielleicht ist das Konzept des „immateriellen Erbes" letztlich aber nicht nur wegen der Betonungen interessant, die es setzt, sondern auch vor dem Hintergrund jener zeitgenössischen Erfahrungen, die damit verdrängt oder zumindest beschönigt werden könnten. Deshalb soll abschließend noch eine siebente, vermeintlich gegensätzliche Position ausprobiert werden: Mit ihr könnte darauf zurückgekommen werden, dass sich gespeichertes wie erinnertes ‚kulturelles Erbe' stets in materiellen und körperlichen Spuren realisiert. Aus zeitgeistiger Sicht – in den Diskursen eines ‚digitalen Medienzeitalters' und einer ‚postindustriellen Informationsgesellschaft' – scheint

dafür nur wenig zu sprechen. Längst sei die Technik wichtiger als das Produkt und das Medium wichtiger als die Botschaft, so lautet eine gängige These. ‚Erbe' scheint so betrachtet fast nur mehr als abstrakt-symbolische Information von Bedeutung zu sein. Allenfalls scheint sich der rasante Fortschritt der Speichertechnologien noch in Krankheitsbildern wie jenen der „Speicherungswut", des „digitalen Sammlerwahns" und zuletzt noch des „digitalen Alzheimer-Syndroms" niederzuschlagen.[97] Nimmt man diese metaphorischen Befunde ernst, müsste auf wachsende Verwirrung zuerst zunehmender Gedächtnisschwund, dann aber der Verlust nahezu allen Bewusstseins für materielle und körperliche Wirklichkeit stehen.

Umso bemerkenswerter könnte jene Charta zum Schutz von Ton- und Filmaufnahmen sowie von computertechnisch abgespeicherten Daten sein, die – ebenfalls im Jahr 2003 – von der UNESCO verabschiedet worden ist: Der dort verwendete Ausdruck des ‚digitalen Erbes' (‚digital heritage') deutet an, dass ‚kulturelles Erbe' eben nicht allein unter dem Aspekt seiner (digitalisierten) Speicherung, sondern seinerseits als (digitaler) Speicher angesehen werden kann und soll.[98] Im Anschluss daran scheint auch die Forderung nach einer Archäologie jener „digitalen Werke"[99], in denen sich ‚kulturelles Erbe' materialisiert, dringend notwendig zu sein. Denn umso kürzer die verbleibende Zeit ist, in der gespeicherte Daten noch freigelegt und aktualisiert werden können, desto schwerer kontrollierbar ist vielleicht die massiv anwachsende, kaum noch zu lagernde – und erst recht nicht zu beseitigende – stoffliche Präsenz des technischen Mülls und/oder Erbes. Und wenn die gespeicherten Daten und zu ihrer Interpretation notwendigen Erzählungen auch abstrakt und körperlos anmuten, so könnte beides doch immer stärker „als psychische[s] und physische[s] Reizmittel" eingenommen werden und sich auf diese Weise körperlich einprägen: als Trommelfeuer unvermittelt ankommender Impulse, dessen Effekten sich die Konsumenten – auch wenn sie es wollten – kaum entziehen können; als eine aufreizende und zermürbende, nicht totzukriegende Zumutung. Weniger hat dieses Rauschen mit früherer Dichte und Vielschichtigkeit zu tun, als vielmehr mit „schneller Frequenz und großen Amplituden".[100] Dass diese Reizaufladung Empfänglichkeitsrückgänge sowie wachsende Sortier- und Aufbereitungsprobleme verursacht, ist ein nahe liegender Verdacht: Vielleicht könnte die „graue Flut" der Abfallprodukte, die in den abstrakten Zeichen des ‚kulturellen Erbes' offenbar spurlos zum Verschwinden gebracht worden ist, ja auf die Konstrukteure des Zeichensystems zurückschwappen: „Separating the signal from the noise", lautet das Motto einer derzeit laufenden ‚*Machbarkeitsstudie* zur Erfassung und Bewahrung des wissenschaftlichen und kulturellen Erbes in Österreich';[101] als ob es vor allem darum ginge, mit der Lage fertig zu werden, dass eben kaum noch Zeichen aus einem immer unerträglicheren chaotischen Getöse herauszuhören sind.

(7.2) Vielleicht ist deshalb ein letzter Ausgang nicht nur geraten, sondern *nötig*; auch wenn sich manche Leserin, mancher Leser davon vielleicht abgestoßen fühlen mag. Gemeint ist der Wunsch, den „Müll der Vergangenheit" möglichst restlos zu beseitigen, gerade deshalb vielleicht, weil – einer weit verbreiteten Idee oder Täuschung zufolge – die möglichst umfassende Kenntnis der Vergangenheit zum besseren Verständnis der Gegenwart beitragen soll.[102] Die Schuld am Ver-*Lust* des ‚kulturellen Erbes' mag oft widrigen äußeren Umständen zugewiesen werden können; aber nicht immer. Vielfach ist auch jene „intentionale Destruktion des kulturellen Erbes" dafür verantwortlich, der die UNESCO (erneut im Jahr 2003) eine eigene Deklaration entgegengesetzt hat.[103] – Am Ende seiner Katastrophe kann ein Erbe nicht nur teilweise erloschen sein. Fallweise sind auch seine rückstandslose Tilgung und sein spurloses Verschwinden hinzunehmen: bis auf „ein bißchen Wärme und weißliche Asche, die das leiseste Lüftchen verweht"[104]. Gerade weil das als Erbe Auratisierte sowohl verehrt als auch verachtet wird[105], könnte es sich beim Totalausfall des Materials um ein Szenario von hohem, empfindlichem Reiz handeln. Es anzusprechen darf, so scheint es, kaum geschehen, ohne dass zumindest ‚Betroffenheit' in Anbetracht einer ‚Katastrophe' und eines ‚tragischen Verlustes' angezeigt würden; oder moralische Entrüstung über ein ‚barbarisches Verbrechen', einen ‚vandalistischen Akt' gegen das ‚kulturelle Erbe'.

Die Verpflichtung, kommenden Generationen ein ‚kulturelles Erbe' zu bewahren, ist nicht nur ethischer Natur.[106] Sie hat auch eine stoffliche Kehrseite, die kontinuierlich bröckelt und dauernd vom Einsturz bedroht ist. Das Material immer wieder herzurichten ist mit aufwändigen Berechnungen, mit technischen Anstrengungen und hohen finanziellen Lasten verbunden. – Einem Forschungsprojekt, an dem die Universität Innsbruck leitend beteiligt war,[107] ging es kürzlich zum Beispiel um das komplexe „Verhältnis zwischen dem Gebrauch des kulturellen Erbes und dem Feuerszenario". Um interessierten Investoren Methoden zur höchstmöglichen Reduktion erwartbarer „Verluste durch Feuer" an die Hand zu geben, legten Ziviltechniker, Architekten und Baustoffexperten eine Sammlung von Fallstudien zum Brandverhalten verschiedener Stätten, Güter und Materialien des europäischen Kulturerbes an.[108] – Über die Seite im Internet, auf der die Ergebnisse des Projekts präsentiert werden, sieht die Benutzerin ununterbrochen ein unruhig flackerndes Flammenband laufen; sie kann eine Reihe von Bildern des „Erbes unter Feuer"[109] – etwa: auf dem Berg Athos (2004), im Teatro La Fenice in Venedig (1996), im Bahnhof Hollands Spoor in The Hague (1989), im Stadtbezirk Chiado in Lissabon (1988) – betrachten; und zu neuesten Informationen gelangen, indem sie auf die gelb lodernden Lettern ‚NEW' klickt.[110]

‚Die Stadt von morgen und das kulturelle Erbe', so heißt der Titel des Forschungsprogramms der ‚Europäischen Kommission', in dessen Rahmen das Feuerprojekt durchgeführt wurde: Bis 2010 sollen in insgesamt 134 Teilprojekten einerseits Op-

tionen für eine modernisierte Stadtplanung und -verwaltung entwickelt und andererseits Erkenntnisse zum Schutz des ‚kulturellen Erbes' gewonnen werden. Während zum einen Zukunftsstrategien für Müllverwertungszyklen oder Revitalisierungen von Industriebrachen überlegt werden, begegnen zum anderen Bedrohungsszenarien wie Bakterienbefall, Verunreinigung durch Umwelteinflüsse, Verfall der Bausubstanz, Erdbeben und Großbrände. Sowohl vor- als auch rückwärtsgewandte Utopien sind hier zu einer „Schlüsselaktion" europäischer Forschung zusammengeschlossen.[111] Geprüft werden zugleich zukunftsträchtige und historische Substanzen – als ob eine solche Koppelung angesichts gegenläufiger zeitgenössischer Erfahrungen unverzichtbar geworden sei: Vielleicht führt ja gerade die massive Präsenz ‚positiver' Vergangenheit in der Gegenwart zu einer „sich verschärfende[n] Entkoppelung historischer Erfahrungsräume von Erwartungshorizonten einer positiven Zukunft"[112].

Darf dem ‚Müll der Vergangenheit' inzwischen also ein nicht weniger erhebliches Kontingent an ‚Zukunftsmüll' gegenübergestellt werden? So zumindest hat es kürzlich der als Theoretiker des ‚Neuen' bekannte Boris Groys in einem Interview zugespitzt: „Es gibt heute viele Menschen, die den ganzen Tag nur Proposals schreiben und andere, deren Job es ist, sie zu lesen – und abzulehnen. Wir produzieren einen ungeheuren Abfall an Zukunft [...]. Wir haben heute mehr Zukunft als Vergangenheit in unserer Mülltonne."[113] – Man darf bei diesen Sätzen wohl auch an das ‚kulturelle Erbe' als ein mögliches Forschungs- und Arbeitsfeld für zukünftige oder gewesene Kulturwissenschaftler/innen denken: Welche Produktions- und Präsentationsmöglichkeiten könnten noch ausgeschöpft werden? Und welche erschöpfenden Grenzen müssten überlegt werden? – Hier möchten wir nun gerne schließen; und zugleich sehr herzlich zur Lektüre der nachfolgenden Texte einladen.

[1] Vgl. z.B. *Susanne Hauser:* Waste into Heritage. Remarks on Materials in the Arts, on Memories and the Museum. In: Brian Neville u. Johanne Villeneuve (Hgg.): Waste-Site Stories. The recycling of memory. New York 2002, 39-54.

[2] *Krysztof Pomian:* Museum und kulturelles Erbe. In: Gottfried Korff u. Martin Roth (Hgg.): Das historische Museum. Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik. Frankfurt/M., New York u. Paris 1990, 41-64, hier 44.

[3] „Heritage [...] is the transvaluation of the obsolete, the mistaken, the outmoded, the dead, and the defunct", so *Barbara Kirshenblatt-Gimblett:* Theorizing heritage. In: Ethnomusicology, 39 (1995), H. 3 (Fall), 367-380, hier 369.

[4] *Michael Thompson:* Die Theorie des Abfalls. Über die Schaffung und Vernichtung von Werten. Aus dem Englischen von Klaus Schomburg. Stuttgart 1981 (Englische EA: Rubbish Theory. The Creation and Destruction of Value. Oxford 1979), 25; vgl. *Sonja Windmüller:* Die Kehrseite der Dinge. Müll, Abfall, Wegwerfen als kulturwissenschaftliches Problem. Münster 2002 (= Europäische Ethnologie, 2; zugl. Marburg/L., Univ., Diss., 2002), 30 ff.

[5] Vgl. *Sonja Windmüller:* Zeichen gegen das Chaos. Kulturwissenschaftliches Abfallrecycling. In: ZfVk, 99 (2003), 237-247, hier 246 f.

[6] *Hermann Bausinger:* Zur Problematik des Kulturbegriffs. In: Alois Wierlacher (Hg.): Fremdsprache Deutsch. Grundlagen und Verfahren der Germanistik als Fremdsprachenphilologie. Bd. 1, München 1980, 57-69, hier 59 ff.

[7] Vgl. *Gottfried Korff:* Kultur. In: Hermann Bausinger, Utz Jeggle, ders. u. Martin Scharfe: Grundzüge der Volkskunde. 4., durchgesehene und um ein Vorwort von Kaspar Maase erweiterte Aufl. Darmstadt 1999, 17-80, hier 18; *Martin Scharfe:* Menschenwerk. Erkundungen über Kultur. Köln, Weimar u. Wien 2002, 166 ff.

[8] *Bernd Thum:* Einleitung. In: ders. (Hg.): Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder. München 1985 (= Publikationen der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik, 2), XV-LXVII, hier XVII; Herv. i. Orig.

[9] Vgl. *Scharfe* (wie Anm. 7), bes. 14, 21 f., 25 ff.

[10] *Thum* (wie Anm. 8), XVII u. LV.

[11] *Susanne Hauser:* Postindustrielle Landschaft – kulturwissenschaftliche Revisionen. In: Hans-Chr. v. Herrmann u. Matthias Middell (Hgg.): Orte der Kulturwissenschaft. 5 Vorträge. Leipzig 1998, 81-97, hier 81.

[12] *Thum* (wie Anm. 8), XVI.

[13] Gerade deshalb sind Objekte aber als privilegierte Symbole von Kultur anzusehen und für einen erweiterten Zugang mindestens ebenso unverzichtbar wie für einen eingegrenzten. Vgl. z.B. *Richard Handler:* On Having a Culture. Nationalism and the Preservation of Quebec's *Patrimoine.* In: George W. Stocking Jr. (Hg.): Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture. Madison, Wisc. 1985 (= History of Anthropology, 3), 192-217, bes. 192 ff., 208, 215.

[14] Zu diesen Formulierungen Michel Foucaults vgl. *Burkhardt Krause:* Über die Aktualität der Erbe-Diskussion. In: Bernd Thum u. Wolfgang Haubrichs (Hgg.): Gegenwartskultur und kulturelles Erbe. Göttingen 1986 (= LiLi. Zs. f. Literaturwissenschaft u. Linguistik, 61), 16-46, hier 37. Vgl. auch die Hinweise zu systemtheoretischen Ansätzen bei *Sonja Windmüller:* Wie und mit welchen Folgen Bob Dylans Müll öffentlich wurde. Überlegungen zur Abfalltheorie, ausgehend von einem Fallbeispiel. In: bricolage 2: Müll/Abfall, 41-53, hier 43 ff.

[15] Volkskunde stierlt im Kulturgut Müll. In: TT Nr. 285, Do. 09.12.2004, 12.

[16] Für diese historisch-transzendentale Tradition vgl. hier nur *Walter Benjamin:* Über den Begriff

der Geschichte [1940]. In: ders.: Gesammelte Schriften, I/2. Unter Mitw. v. Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1974, 691-704, hier 694.

[17] *Barbara Kirshenblatt-Gimblett:* Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage. Berkeley u.a. 1998, 149 f.; zur Entgegensetzung von „Untergang" und „zweitem Dasein" siehe z.B. *Walter Wiora:* Der Untergang des Volkslieds und sein zweites Dasein. Einseitige Ansichten vom mehrseitigen Sachverhalt. In: ders. (Hg.): Das Volkslied heute. Kassel u. Basel 1959 (= Musikalische Zeitfragen, 7), 9-25.

[18] Vgl. *Arjun Appadurai* (Hg.): The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. Cambridge 1988.

[19] ‚Datenbank zur deutschen Sprache in Österreich': http://oewb.retti.info/oewb/index.html. Der Stand unseres letzten Zugriffs auf diese und alle im Folgenden genannten Internetressourcen ist der 07.03.2005.

[20] Vgl. *Windmüller* (wie Anm. 5), 247; dies. (wie Anm. 14), 44 f. u. 47 f.; oder auch *Nikolaus Wegmann:* Sich dumm lesen. Die Bibliothek als Mülldeponie. Kap. 3 in ders.: Bücherlabyrinthe. Suchen und Finden im alexandrinischen Zeitalter. Köln, Weimar u. Wien 2000, 78-121, hier bes. 114 ff. u 118.

[21] Zu den begrenzten Handlungsspielräumen des Bricoleurs vgl. *Theo Hug* u. *Josef Perger:* Instantwissen und Bricolage. Wissensformen in der westlichen Medienkultur. Hagen 2000 (= Kulturmanagement), 65 f.

[22] *Georg Chr. Lichtenberg:* Schriften und Briefe. Hg. v. Franz H. Mautner. Frankfurt/M. u. Leipzig 1992, I, 330 (= Sudelbücher F [1772-1780], 366).

[23] *Günter Oesterle:* Zur Historisierung des Erbebgriffs. In: Thum (Hg.) (wie Anm. 8), 411-451, hier 411 ff.; *Ulrike Langbein:* Erbe. In: Nicolas Pethes u. Jens Ruchatz (Hgg.): Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon. Reinbek 2001, 147 f., hier 147.

[24] *Regina Bendix:* Heredity, Hybridity and Heritage from one *Fin de Siècle* to the Next. In: Pertti J. Anttonen in collaboration with Anna-Leena Siikala, Stein R. Mathisen and Leif Magnusson (Hgg.): Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity. A Festschrift for Babro Klein. Botkyrka 2000, 37-54, bes. 38 ff. u. 50 f.

[25] *Hans Mayer:* Das „kulturelle Erbe". Vom Sinn und Unsinn eines Klischees. In: Wolfgang Ruppert (Hg.): Erinnerungsarbeit. Geschichte und demokratische Identität in Deutschland. Opladen 1982, 39-54, hier 40 ff.

[26] Art. 56 des Anhangs der IV. Haager Konvention (1907); hier zit. n. d. Beitrag von *Peter Strasser* in diesem Heft.

[27] *Friedrich Nietzsche:* Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (1876). In: KSA in 15 Bd., hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München [2]1988, I, 245-334, hier 266 f., 305 u. 246.

[28] *Karl Marx:* Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Zit. n. Inst. f. Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): Karl Marx – Friedrich Engels: Werke (MEW), VIII (Berlin/DDR 1975), 111-207, hier 115; *Friedrich Engels:* Einleitung (zur englischen Ausgabe [1892] der ‚Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft'). In: MEW, XXII (Berlin/DDR 1974), 287-311, hier 310; *Helmut Peitsch:* Erbe. In: Hist.-Krit. Wb. d. Marxismus, 3 (Ebene-Extremismus), 682-698, hier 682.

[29] *Marx* (wie Anm. 28), 117.

[30] *Friedrich Engels:* Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In:

MEW, XXI (Berlin/DDR 1962), 291-307, hier 307; *Peitsch* (wie Anm. 28), 682; *Oesterle* (wie Anm. 23), 414.

[31] *Benjamin* (wie Anm. 16), 701; *Jonathan Arac:* The Struggle for the Cultural Heritage: Christina Stead Refunctions Charles Dickens and Mark Twain. In: H. Aram Veeser (Hg.): The New Historicism, I. New York u. London 1989, 116-131, hier 117; *Oesterle* (wie Anm. 23), 439.

[32] *Ernst Bloch:* Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M. ²1992, 15 u. 18 f.

[33] Vgl. *Theodor W. Adorno:* Thesen über Tradition. In: ders.: Ohne Leitbild. Parva Aesthetica. Frankfurt/M. 1967, 29-41, hier 33; *Peitsch* (wie Anm. 28), 695. Zum ‚Abfall' vgl. *Martin Scharfe:* Heiliger Müll. In: bricolage 2: Müll/Abfall, 27-39, hier 28.

[34] *Horst Bartel:* Erbe und Tradition in Geschichtsbild und Geschichtsforschung der DDR. In: Zs. f. Geschichtswiss., 29 (1981), H. 5, 387-394, hier 389. Dazu und zur Erbediskussion in der DDR vgl. den Beitrag von *Malte Borsdorf* in diesem Heft.

[35] „All at once heritage is everywhere", so etwa *David Lowenthal:* Possesed by the past. The Heritage Crusade an the Spoils of History. New York 1996, IX.

[36] *Manfred Faßler:* Abfall, Moderne, Gegenwart. Beiträge zum evolutionären Eigenrecht der Gegenwart. Gießen 1991, 212.

[37] Vgl. *Harald Stübing:* Abschiedslos. In: Freibeuter 73 (Vom Verschwinden). Berlin 1997, 90-96, hier bes. 90 u. 92 ff.

[38] *Oesterle* (wie Anm. 23), 437.

[39] Vgl. *K. Hofmann:* Geschichtslosigkeit. In: Hist. Wb. d. Philosophie, Bd. 3 [G-H]. Darmstadt 1974, 413-416.

[40] Vgl. *Faßler* (wie Anm. 36), 188 f.; *Windmüller* (wie Anm. 4), 36.

[41] Vgl. z.B. *Ulf Hannerz:* Transnational Connections. Culture, people, places. London u. New York 1996, 23 ff.

[42] Vgl. z.B. *Martin Scharfe:* Aufhellung und Eintrübung. Zu einem Paradigmen- und Funktionswandel im Museum 1970-1990. In: Susanne Abel (Hg.): Rekonstruktion von Wirklichkeit im Museum. Tagungsbeiträge der Arbeitsgruppe „Kulturhistorische Museen" in der deutschen Gesellschaft für Volkskunde. Hildesheim 1992 (= Mitteilungen aus dem Roemer-Museum Hildesheim. Abhandlungen, N.F. 3), 53-65; *Helmut Eberhart:* Compensation as a Culture Determining Fact. In: ders. u.a. (Hgg.) Migration, Minorities, Compensation. Issues of Cultural Identities in Europe. Brüssel 2001, 31-39; *Konrad Köstlin:* Heimat und Geschwindigkeit oder: die wohlfeile Rede von der Kompensation. In: Siegfried Becker, Andreas C. Bimmer u.a. (Hgg.): Volkskundliche Tableaus. Eine Fs. f. Martin Scharfe. Münster 2004, 29-42.

[43] Vgl. *Michi Knecht* u. *Peter Niedermüller:* The Politics of Cultural Heritage. In: Ethnologia Europaea, 32 (2002), H. 2, 89-104, hier 89 sowie bes. den Beitrag von *Ingo Schneider* in diesem Heft.

[44] Wir denken an das Zitat aus Nietzsches ‚Jenseits von Gut und Böse', auf das *Margret Haider* in ihrem Beitrag zu diesem Heft aufmerksam macht.

[45] *Benjamin* (wie Anm. 16), 702.

[46] Zum vektoriellen ‚Sinn'-Begriff, den der „hermeneutisch fixierte Sinnbegriff der Kultur obsessiv vergessen" mache, vgl. *Wolfgang Ernst:* Radikale Wissensarchäologie *oder:* Kultur als Funktion ihrer Speicher. In: Herrmann u. Middell (Hgg.) (wie Anm. 11), 55-80, hier 65 u. 72.

[47] Vgl. bes. *Klaus Zeyringer:* Ambivalenz des kulturellen Erbes: die großen und die kleinen Erzählungen. In: Moritz Csáky u. ders. (Hgg.): Ambivalenz des kulturellen Erbes. Vielfachcodierungen des historischen Gedächtnisses. Paradigma: Österreich. Innsbruck 2000, 9-25, bes 10 ff.

[48] *Odo Marquard:* Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften. In: ders.: Apologie des

Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart 1986, 86-116, hier 107.

[49] *Aleida Assmann*: Speichern oder Erinnern? Das kulturelle Gedächtnis zwischen Archiv und Kanon. In: Moritz Csáky u. Peter Stachel (Hgg.): Speicher des Gedächtnisses. Bibliotheken, Museen, Archive. Teil 2: Die Erfindung des Ursprungs. Die Systematisierung der Zeit. Wien 2001, 15-29, hier 21 f.; Herv. v. uns.

[50] Ebd., 20 f.; *Nietzsche* (wie Anm. 27), 262, 251, 330.

[51] *Assmann* (wie Anm. 49), 21 f. u. 26 ff.

[52] Zum Scharnierbegriff vgl. *Susanne Lüdemann:* Probleme des Erbes (Das Rätsel der Heredität). In: Cornelia Vismann u.a. (Hgg.): Pierre Legendre. Historiker, Psychoanalytiker, Jurist. Berlin 2001 (= Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft, 26), 77-83, hier 80.

[53] *Ernst* (wie Anm. 46), 59.

[54] Ders., 75 f.

[55] *Jurij M. Lotman* u. *Boris A. Uspenskij:* Zum semiotischen Mechanismus der Kultur. In: Semiotica Sovietica 2, hg. v. Karl Eimermacher. Aachen 1986, 853-880, hier 856; Herv. v. uns; hier zit. n. *Ernst* (wie Anm. 46), 57; zu Lotman vgl. auch den Beitrag von *Tatiana Minniakmethova* in diesem Heft.

[56] Vgl. *Windmüller* (wie Anm. 5) und – zu einem technischen Erbstück besonderer Art – den Beitrag von *Margret Haider* in diesem Heft.

[57] *Jürgen Renn:* Erwirb es um es zu besitzen: Kulturelles Erbe im Zeitalter der Informationsrevolution. Festvortrag vor dem Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, Jahresversammlung 2001, Essen. Online unter: http://www.mpiwg-berlin.mpg.de/Preprints/176/preprint176.html#pgfId-998847.

[58] *Claude Lévi-Strauss:* Rasse und Geschichte. In: Ralf Konersmann (Hg.): Kulturphilosophie. Leipzig 1996, 168-221 [EA: UNESCO 1952; dt. EA: Frankfurt/M. 1972], 216 ff., 210 f., 198, 168 f., 216, 221.

[59] Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development (Pérez de Cuéllar-Report). Paris 1995/96; Unsere kreative Vielfalt. Bericht der „Weltkommission Kultur und Entwicklung". Bonn ²1997 [dt. Kurzfassung]; http://www.unesco.org/culture_and_development/ocd/ocd.html. Lévi Strauss zählt zu den Ehrenmitgliedern der Kommission. – Vgl. den Beitrag von *Peter Strasser* in diesem Heft.

[60] *Lévi-Strauss* (wie Anm. 58), 168; Herv. i. Orig.

[61] Vgl. den Beitrag von *Peter Strasser* in diesem Heft.

[62] Formulierungen entlehnt bei *Reinhard Johler:* Europe, Identity Politics and the Production of Cultural Heritage. In: Lietuvos Etnologija. Studies in Social Anthropology and Ethnology, 2 (2002), H. 11, 9-22; hier zit. n. d. Manuskript des Autors, bei dem wir uns für sein freundliches Entgegenkommen bedanken möchten.

[63] *Lévi-Strauss* (wie Anm. 58), 168 f.; wenngleich er ihn mit dem Hinweis auf die „Erbsünde der Anthropologie" zu entkräften versuchte, die „in der Verwendung des rein biologischen Rassebegriffs" bestehe. Zu Lévi-Strauss' entschiedener Wendung gegen den Ethno- bzw. Eurozentrismus vgl. den Beitrag von *Friedrich Pöhl* in diesem Heft.

[64] *Lévi-Strauss* (wie Anm. 58), 197 u. 220 f.; Herv. v. uns.

[65] Zur Rezeption von ‚Rasse und Geschichte' durch die so genannte ‚Neue Rechte' Europas vgl. z.B. *Tim Schmalfeldt:* „Préférence nationale?" Diskurse über kulturelle Diversität am Beispiel „GATS". Vortrag bei der 2. Tagung des Transdisziplinären Forums Magdeburg, 2.-4. Juli 2004. Online unter: http://transforma-online.de/deutsch/transforma2004/papers/schmalfeldt.htm.

[66] *Bendix* (wie Anm. 24), 39.

[67] Vgl. z.B. *Wolfgang-Müller-Funk:* Niemand zu Hause? In: Die Presse (Wien), Spectrum, 13.11.2004, I f., hier II; zum Konzept der Hybridisierung aus volkskundlicher Sicht vgl. demnächst *Burkhart Lauterbach:* Hybride Kultur? Britisch-deutscher Kulturtransfer und seine Folgen. In: Bayer. Jb. f. Vk. 2005.

[68] Vgl. demgegenüber *Maryon McDonald:* „Unity in Diversity". Some tensions in the construction of Europe. In: Social Anthropology, 3 (1996), 47-60.

[69] *Edward Said:* Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Frankfurt/M. 1994, 16.

[70] *Stuart Hall:* Whose Heritage? Un-settling „the heritage", re-imagining the post-nation. In: Third Text, 49 (1999/2000), 3-13. Diese Frage müsste nicht zuletzt auch in geschlechterspezifischer Perspektive gestellt werden; so fand im Dezember 2003 z.B. in Paris ein UNESCO-Expertinnenmeeting zum Thema ‚Gender and Intangible Heritage' statt.

[71] *Knecht* u. *Niedermüller* (wie Anm. 43), 90; Übersetzungsversuch von uns.

[72] Für diese an Philip Carl Salzman angelehnten Überlegungen vgl. den Beitrag von *Reinhard Bodner* in diesem Heft. Zum Umgang mit Nonkonformität vgl. auch den Beitrag von *Friedrich Pöhl* in diesem Heft.

[73] *Lily Weiser-Aal:* Volkskunde und Psychologie. Eine Einführung [...]. Berlin u. Leipzig 1937, 59 ff.

[74] Wir denken hier ganz besonders an jene Gefühle, die *Margret Haider* in ihrem Beitrag zu diesem Heft mit „großmütterlichem Blick" aufspürt.

[75] *Sigmund Freud:* Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Einleitung von Mario Erdheim. Hg. v. Ilse Grubrich-Simitis. Redigiert v. Ingeborg Meyer-Palmedo. Frankfurt/M. [8]2002 (= FTB 10451), 214.

[76] *Lüdemann* (wie Anm. 52).

[77] *Scharfe* (wie Anm. 7), 180.

[78] Zit. n. d. Beitrag von *Olaf Bockhorn* in diesem Heft; siehe ders. u. *Helmut P. Fielhauer* (Hgg.): Kulturelles Erbe und Aneignung. Fs. f. Richard Wolfram zum 80. Geburtstag. Wien 1982 (= Veröffentlichungen des Inst. f. Vk. d. Univ. Wien, 9).

[79] *Freud* (wie Anm. 75), 214; vgl. *Lüdemann* (wie Anm. 52), 77 f.

[80] *Renn* (wie Anm. 57).

[81] *Friedrich Achleitner:* Das Erbe und die Erben. Weltkulturerbe – Unbehagen an einem Begriff oder: einige Fragen. In: Moritz Csáky u. Monika Sommer (Hgg.): Kulturerbe als soziokulturelle Praxis. Innsbruck 2005 [derzeit im Druck].

[82] *Mayer* (wie Anm. 25), 39.

[83] *Dieter Hoffmann-Axthelm:* Die Welt beerben. Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eines Weltkulturerbes. In: Wolfgang Schuster u. ders. (Red.): World Heritage. Die Welt beerben? Berlin 2002 (= Ästhetik & Kommunikation, 33 [2002], H. 119), 15-22, hier 21 f.; Herv. v. uns.

[84] *Konrad Köstlin:* Wie wir es aushalten, den Krieg zu erklären: oder vom doppelten Gesicht der Ungleichzeitigkeit. In: Michael Dauskardt u. Helge Gerndt (Hgg.): Der industrialisierte Mensch. Vorträge des 28. Dt. Vk.-Kongresses in Hagen vom 7. bis 11. Oktober 1991. Hagen 1993, 459-475, hier 472.

[85] *Hoffmann-Axthelm* (wie Anm. 83), 22.

[86] Zu dieser Bemerkung Jean Baudrillards vgl. den Beitrag von *Friedrich Pöhl* in diesem Heft.

[87] *Freud* (wie Anm. 75), 79 (Herv. i. Orig.); ders.: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion. Frankfurt/M. [12]2001 (= FTB 6300), 87; vgl. bes. auch ebd. 123 ff.

[88] Vgl. *Ingo Schneider:* Wiederkehr der Traditionen? Zu einigen Aspekten der gegenwärtigen Konjunktur des kulturellen Erbes. In: ÖZfVk, LIX/108 (2005), 1-20, hier 11, sowie den Beitrag von *Peter Strasser* in diesem Heft.

[89] Der Ober-Schmäh als Weltkulturerbe. In: Kurier, 13.03.2005, 46.

[90] Zit. n. d. Beitrag von *Olaf Bockhorn* in diesem Heft.

[91] Arthur Oberascher, der Chef der ‚Österreichwerbung' gab an, „in dieser Sache wie ein Kreuzritter unterwegs zu sein" (Kurier [wie Anm. 89]); vgl. das Buch von *Lowenthal* (wie Anm. 35).

[92] Vgl. *Konrad Köstlin:* Die ästhetisierte Ethnie: Konsumheimat. In: Reinhard Johler, Herbert Nikitsch u. Bernhard Tschofen (Hgg.): Ethnische Symbole und ästhetische Praxis in Europa. Wien 1999 (= Veröffentlichungen des Inst. f. Vk. d. Univ. Wien, 17), 52-75.

[93] Charmebolzen unter sich. Die Charme-Debatte ist voll losgebrochen und belegt den schmalen Grat zwischen Marketingerfolg und Lachnummer. http://www.joblounge.at/index_195.htm

[94] Vgl. die Beiträge von *David Picard* u. *Saša Poljak Istenič, Josef Ploner* u. *Tatiana Minniakmethova* in diesem Heft.

[95] Vgl. z.B. *Jacqueline Tivers:* Performing Heritage. The use of live ‚actors' in heritage Presentations. In: Leisure Studies, 21 (2002), 1-14.

[96] *Ning Wang:* Rethinking Authenticity in Tourism Experience. In: Annals of Tourism Research, 26 (1999), H. 2, 349-370, hier 351 f.

[97] Vgl. *Florian Rötzer:* Wider das digitale Vergessen. In: Telepolis, http://www.heise.de/tp/r4/artikel/14/14211/1.html (eingestellt am 18.02.2003; Stand: 07.03.2005); *Helmut Mocker* u.a.: Das digitale Alzheimer-Syndrom. In: diess.: Handbuch E-Communication. Grundlagen, Praxisbeispiele, Szenarien. Frechen-Königsdorf 2001, 68 ff.

[98] Zum einzelnen Werk als Speicher vgl. *Scharfe* (wie Anm. 7), 218 ff.

[99] *Rötzer* (wie Anm. 97).

[100] *Erhard Schütz:* Renaissance oder Recycling? In: Gerd Herholz (Hg.): Experiment Wirklichkeit. Renaissance des Erzählens? Essen 1998, 116-123, hier 116.

[101] Herv. v. uns; vgl. *Robert Temel:* Schutz des Kulturerbes in Österreich. Eine Machbarkeitsstudie über seine Definition, Erfassung und Erhaltung. In: Czáky u. Sommer (Hgg.) (wie Anm. 81); www.uma.at/press/releases/ downloads/040824_kulturerbe_rt-1.pdf

[102] Vgl. *Wolfgang Klein:* Das Vermächtnis der Geschichte, der Müll der Vergangenheit oder: Wie wichtig ist zu wissen, was die Menschen früher getan oder geglaubt haben, für das, was wir jetzt tun oder glauben? In: Helmut Kreuzer u.a. (Hgg.): Epoche (= LiLi. Zs. f. Lit.wiss. u. Linguistik, 100), 77-102.

[103] Unesco Declaration Concerning the Intentional Destruction of Cultural Heritage; http://www.unesco.org/culture/laws/intentional/declare.pdf; vgl. den Beitrag von *Peter Strasser* in diesem Heft.

[104] *Scharfe* (wie Anm. 33), 38.

[105] Vgl. *Ulrike Langbein:* Geerbte Dinge. Soziale Praxis und symbolische Bedeutung des Erbens. Köln, Weimar u. Wien 2002 (= alltag & kultur, 9), 222 ff.

[106] Vgl. *Anne-Sophie Hygen:* Philosophical Notes on the Practice of Cultural Heritage Conservation and Management. In: Linda-M. Green u. Paul Bidwell (Hgg.): Heritage of the North Sea Region: Conservation and Interpretation. Newcastle upon Tyne u. Shaftesbury 2002.

[107] Für Informationen danken wir Herrn Hon.-Prof. Hans Hartl vom Stiftungslehrstuhl für Holzbau, Holzmischbau und Holzverbundwerkstoffe am Institut für Stahlbau, Holzbau und Mischbautechnologie der Univ. Innsbruck.

[108] http://www.firetech.be.; http://www.firetech.be/summary.htm.

[109] Formulierung entlehnt bei Fire Protection Association for the UK Working Party on Fire Safety in Historic Buildings/Great Britain (Hg.): Heritage under Fire – A guide to the protection. London [2]1995. Für weitere Beispiele vgl. Anm. 6 im Beitrag von *Malte Borsdorf* in diesem Heft.

[110] Wie Anm. 108.

[111] ‚The City of Tomorrow and Cultural Heritage' (= ‚Key Action 4 [KA4]' – ‚Thematic Network A: Energy, Environment and sustainable development [EESD]' – ‚Fifth Framework Programme [FP5]' von CORDIS [‚Community Research & Development Information Service']); http://www.cordis.lu/eesd/ka4/projects.htm.

[112] *Walter Prigge:* Weltkulturerbe zwischen nationalen Gedächtnissen und kosmopolischen Erinnerungen. Zum Gedächtnisraum des 20. Jahrhunderts. In: Schuster u. Hoffmann-Axthelm (Red.) (wie Anm. 84), 55-64, hier 58 f.

[113] Im Wettbewerb mit den Toten. Gespräch von Jan Linders mit Boris Groys. In: Freitag, 1 (7. Januar 2005), 11.

Begriffe

„Ich verstehe nicht, was Sie mit ‚Glocke' meinen", sagte Alice.
Goggelmoggel lächelte verächtlich. „Wie solltest du auch – ich muss es dir doch zuerst sagen. Ich meinte: ‚Wenn das kein einmalig schlagender Beweis ist!'"
„Aber ‚Glocke' heißt doch gar nicht ‚einmalig schlagender Beweis'", wandte Alice ein.
„Wenn *ich* ein Wort gebrauche", sagte Goggelmoggel in recht hochmütigem Ton, „dann heißt es genau, was ich für richtig halte – nicht mehr und nicht weniger."
„Es fragt sich nur", sagte Alice, „ob man Wörter einfach etwas anderes heißen lassen kann."
„Es fragt sich nur", sagte Goggelmoggel, „wer der Stärkere ist, weiter nichts."

Lewis Carroll: Alice hinter den Spiegeln. In: ders.: Alice im Wunderland. Alice hinter den Spiegeln. Zwei Romane. Übers. u hg. v. Christian Enzensberger. Frankfurt a. M. 1963, 127-251, hier 198.

Zur Semantik des kulturellen Erbes
Mehr Fragen als Antworten

Ingo Schneider

Dass in der Moderne des 19. Jahrhunderts eine auffallende Beschäftigung mit dem Vergangenen und dem Vergehenden eingesetzt habe und mit der zunehmenden Beschleunigung von ökonomischen, politischen und soziokulturellen Veränderungsprozessen der ‚historische Sinn' erst erwacht sei, sind häufig verwendete Thesen, die man durchaus als Topoi der Geisteswissenschaften bezeichnen könnte. Dennoch gab es, das behaupte ich einmal, und ich denke damit nicht fehl zu gehen, zu keiner Zeit mehr Zurückblicken auf die Vergangenheit, mehr Versuche, Vergangenes zu vergegenwärtigen und Vergehendes am Leben zu erhalten als in den letzten Jahrzehnten des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Und selbst wenn in manchen Teilen der Welt das Tempo der Veränderungen ein Schwindel erregendes Ausmaß erlangt, gab es zugleich auch wohl noch nie weniger ‚planloses Vergessen', „less of the old-style, natural, haphazard forgetting of old culture", wie Ulf Hannerz es formuliert. Hannerz, der die Ursache dieser Entwicklung vor allem in den neuen Medientechnologien sieht, entwirft im Folgenden ein für uns nicht unbedeutendes Zukunftsszenario: „The cultural heritage just grows and grows and grows, and is now turning into a storage problem."[1]

Das Lagerungsproblem ist freilich nur ein Aspekt eines komplexen Diskurses, der ins Grundsätzliche führt. Bereits antike Autoren hatten erkannt, dass zur „ars memoriae" auch eine „ars oblivionis" gehöre.[2] So berichtet Cicero mehrfach eine Anekdote, in der der Dichter Simonides dem Politiker und Feldherrn Themistokles angeboten habe, ihm die Gedächtniskunst zu lehren. Themistokles soll geantwortet haben, er würde lieber lernen zu vergessen, was er vergessen wolle.[3] Nichtsdestoweniger ließ in den folgenden Jahrhunderten die hohe Aufmerksamkeit, die der ‚Kunst des Gedächtnisses' zuteil wurde, die ‚Kunst des Vergessens' immer mehr in den Hintergrund treten. Daran hat sich bis heute nichts geändert. Im Gegenteil, wie oben gesagt, das Interesse an Vergangenem und Vergehendem und damit auch der Mnemotechnik war noch nie so groß wie heute. Wie soll man nun diese noch immer anwachsende Rückwärtsgewandtheit verstehen? Worauf könnte sie verweisen? Und: welche Folgen könnte der daraus

resultierende Niedergang des Vergessens für das Leben des Einzelnen, für die Kultur insgesamt zeitigen? Welcher ‚Nutzen' oder ‚Nachteil'[4] könnte in diesen Entwicklungen liegen?

Das sind Fragen, die ohne Zweifel auch angesichts der aktuellen Konjunktur des *kulturellen Erbes* zu stellen sind – denn zumindest teilweise ist der Aufschwung des Erbes zweifellos eine weitere kulturelle Figur der Beschwörung der Vergangenheit – Fragen, die bezogen auf den ‚historischen Sinn' bereits Friedrich Nietzsche in seinem Essay ‚Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben' beschäftigten. Darin vergleicht er, um seine These „Zu allem Handeln gehört Vergessen"[5] zu untermauern, den nur historisch empfindenden Menschen mit einem, der zum Schlafentzug gezwungen werde oder einem Tier, das nur vom ständig wiederholten Wiederkäuen leben wolle, um dann zu folgern:

„Also: Es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Thier zeigt; es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben. Oder, um mich noch einfacher über mein Thema zu erklären: es giebt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur."[6]

Wenige Seiten später steht dann der immer wieder zitierte Satz:

„Die Frage aber, bis zu welchem Grade das Leben den Dienst der Historie überhaupt brauche, ist eine der höchsten Fragen und Sorgen in Betreff der Gesundheit eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur. Denn bei einem gewissen Uebermaass derselben zerbröckelt und entartet das Leben und zuletzt auch wieder, durch diese Entartung, selbst die Historie."[7]

Seit Nietzsches Essay sind beinahe 130 Jahre vergangen. Die darin angesprochene Problematik ist aber keineswegs obsolet, wenn man bedenkt, dass das Vergessen durch die Weiterentwicklung der Speichermedien, zuletzt im Wege der Digitalisierung, immer weiter in den Hintergrund geraten ist. Welchen Nutzen oder Nachteil also könnten die so auffallenden und differenzierten Bemühungen haben, Gewesenes gegenwärtig zu halten, Symbole, Werte, Traditionen, Objekte früherer Zeiten zu bewahren, in das Bewusstsein gegenwärtiger Menschen zu heben? Gab oder gibt es ein Übermaß an Vergegenwärtigung von Vergangenheit und hat dieses zu einer ‚Entartung' des Lebens und der Historie geführt oder könnte es dazu führen? Insbesondere angesichts der Konjunktur des Erbes erscheint die Frage, ob eine sehr starke Rückwärtsbezogenheit einer kreativen, offenen Weiterentwicklung von Kultur hinderlich sein könnte bzw. ob

damit Tendenzen der Erstarrung von Kultur verbunden sein könnten, nicht überholt. Lässt sich überhaupt ein Maß an Hinwendung zur Vergangenheit festlegen, das den Menschen der Gegenwart gut tut, ihnen aber bei Überschreiten schadet? Das sind lediglich einige Gedanken, die sich aus Nietzsches Überlegungen ergeben und die, wie ich meine, auch auf das seit einiger Zeit so auffallende Interesse am *kulturellen Erbe,* darum soll es im Folgenden ja gehen, übertragen werden können. Nietzsches Schrift könnte freilich als ein erstes Beispiel dafür angeführt werden, wie das geistige Erbe der Vergangenheit der Gegenwart nützlich sein könnte, indem es uns nämlich zum Nachdenken über gegenwärtige Entwicklungen anregt.

Wie auch immer: In der Debatte um das *kulturelle Erbe* stellen sich noch eine ganze Reihe anderer Fragen. Ein erster Fragenkomplex betrifft den Begriffsumfang der Kollokation wie ihrer Einzelteile. Was soll für wen als *kulturelles Erbe* gelten? Was ist das Erbe und wer sind die Erben? Welches Kulturkonzept steht jeweils dahinter? Und weiter: Was passiert mit jenen Objektivationen, die das Prädikat *kulturelles Erbe* erhalten? Wie ist deren kulturelle Konsistenz? Sind sie noch, was sie waren, oder werden sie etwas Anderes, Neues? Dann wird man sich auch damit beschäftigen, auch da greifen wir auf Nietzsche zurück, in welche Denk- und Handlungsstrategien die Bemühungen um das *kulturelle Erbe* einzubauen sind. Inwieweit geht es hier um eine Weiterentwicklung von Musealisierung und Denkmalschutz, von Regionalisierung und Historisierung? Und schließlich: Wozu das Ganze? Wofür brauchen wir all die Bemühungen um das *kulturelle Erbe*? Was könnte die Erbekonjunktur anzeigen? Verweisen die Besinnung auf Vergangenes und Vergehendes, die so auffallende Berufung auf *kulturelles Erbe* auf ein tiefes Misstrauen an der Gegenwart? Hat diese Entwicklung mit der Rede von der Geschichtslosigkeit der modernen Welt zu tun? – Man sieht: Fragen über Fragen. – Ich werde versuchen, auf den kommenden Seiten einige Antwortmöglichkeiten bzw. Gedankengänge aufzuzeigen, die für eine Deutung des Themas von Interesse sein könnten.

Spannweiten des Begriffs

Zunächst scheint es mir notwendig, etwas über die Konjunktur des *kulturellen Erbes* und zugleich über die unterschiedlichen Spannweiten des Begriffs zu sagen. Ich begnüge mich hier mit wenigen Andeutungen.[8] Man geht wohl nicht fehl, die gegenwärtig inflationäre Verwendung der Termini *cultural heritage, patrimoine culturel* und *kulturelles Erbe* wesentlich mit den entsprechenden Aktivitäten der UNESCO in Verbindung zu bringen.[9] Dabei ist es unter anderem interessant zu beobachten,

wie die Kultur- und Wissenschaftsorganisation der Vereinten Nationen in den letzten Jahrzehnten ihr Kulturkonzept allmählich erweiterte und dabei von einem ästhetisch determinierten, engen zu einem ethnologisch-kulturanthropologischen, weiten Kulturbegriff gelangte, wie er seit einigen Jahren in allen einschlägigen Proklamationen, Deklarationen und Konventionen immer wiederkehrt: „[...] culture should be regarded as the set of distinctive spiritual, material, intellectual and emotional features of society or a social group, and that it encompasses, in addition to arts and literature, lifestyles, ways of living together, value systems, traditions and beliefs."[10] – Erst eine solche weite Konzeption von Kultur ließ neben den einzigartigen kulturellen Höchstleistungen des „Weltkulturerbes" die vergleichsweise unscheinbaren Formen traditioneller Kulturen, die seit einigen Jahren unter dem Überbegriff *Oral and Intangible Heritage* firmieren, ins Blickfeld der internationalen Hüter des Erbes der Menschheit rücken. Die UNESCO hat aber auch, dies ist durchaus bemerkenswert, aber vielleicht nicht allgemein bekannt, ein gewisses Verständnis dafür, dass Kultur respektive *kulturelles Erbe* nicht nur schöne und angenehme Seiten haben kann. Auf der Ebene des Weltkulturerbes der UNESCO gibt es dafür – wenn auch nur, aber immerhin – zwei Beispiele: das bereits 1979 auf die „World Heritage List" gesetzte Konzentrationslager Auschwitz und 1996 die Eintragung des zerbombten Kaufhauses „Genbaku Dome" in Hiroshima, das als einziges Gebäude nach dem Abwurf der ersten Atombombe am 6. August 1945 in Teilen seiner Außenmauern stehen geblieben war.[11] Im Fall dieser beiden Mahnmale für die dunkle Seite der Kultur, hier der Kultur des Kriegs, fällt eine Beantwortung der Frage nach dem Nutzen des *kulturellen Erbes* auf den ersten Blick leicht. Auch wenn der Tourismus zu solchen Orten des Schreckens, zu solchen Mahnmalen für sich eine merkwürdige Ausformung des *Sightseeings* sein mag. Die Botschaft ist klar. Schreckliche Vergangenheit soll eine Lehre für die Gegenwart und Zukunft sein. Die beiden Beispiele für die dunkle, unangenehme, belastende Seite der Kultur auf der *World Heritage List* stehen freilich einer gewaltigen Überzahl von herausragenden, positiven Kulturleistungen gegenüber, so dass im öffentlichen Diskurs der Begriff des *kulturellen Erbes* nach wie vor eindeutig positiv besetzt ist und eine Ausweitung des Begriffsumfangs auf belastende Aspekte der kulturellen Entwicklung noch immer Staunen auslöst. Umso wichtiger sind Arbeiten, die genau jene Facetten des Erbes aufgreifen[12] und damit sowohl die Einseitigkeit, aber wohl auch Fragwürdigkeit eines bloß auf das Schöne und Erhabene beschränkten Verständnisses des Kulturerbes aufzeigen, als auch die Verantwortung einer Gesellschaft oder eines Staates gegenüber verworrenen oder unbegreiflichen Kapiteln ihrer oder seiner Vergangenheit einmahnen. Gerade aus solchen, ich sage es noch einmal, negativ konnotierten Beispielen *kulturellen Erbes* ließe sich leicht ein Nutzen für die Gegenwart erzielen.

Die gegenwärtige Konjunktur des *kulturellen Erbes*, ich habe das an anderer Stelle etwas näher ausgeführt[13], vollzieht sich gleichermaßen auf internationaler, nationaler wie regionaler Ebene. Vor allem aber vollzieht sie sich seit einigen Jahren immer stärker auch im virtuellen Raum.[14] Die Digitalisierung *kulturellen Erbes* ist für unseren Zusammenhang in mehrfacher Weise interessant, vor allem wenn man unterstellt, dass dahinter mehr als lediglich eine Spielwiese und Folge neuer technologischer Möglichkeiten steckt. Aus archivarischer Perspektive evoziert die Digitalisierung zumindest zwei weitere Überlegungen. Zum einen trägt, und das soll sie wohl auch, die Digitalisierung entscheidend zum eingangs apostrophierten Niedergang ‚planlosen Vergessens' bei. Bei der gewaltigen Menge digitalisierten, virtuellen *kulturellen Erbes* fühlt man sich aber an René Magrittes Bild von der Tabakpfeife mit der Bildunterschrift „Ceci n'est pas une pipe" erinnert.[15] Das virtuelle Abbild *kulturellen Erbes*, das mag banal sein, aber nichts desto weniger nicht unbedeutend, ist eben auch etwas anderes als sein Original. Der Diskurs über Original und Kopie betrifft freilich nicht nur die Digitalisierung. Man denke etwa an die 1993 zerstörte Brücke von Mostar, die 2004 als eine mit großem finanziellen und technischen Aufwand aus alten Baumaterialien errichtete Kopie wieder eröffnet wurde. Es gab Gründe, die Brücke, die die muslimischen und katholischen Teile der Stadt miteinander verband, zu zerstören. Ebenso gab es Gründe, diese symbolische Brücke wiederaufzubauen. Aber abgesehen davon, dass da jetzt ein Neubau steht, der vorgibt, alt zu sein, muss man sich natürlich fragen, ob die vielen Millionen Dollar, die dafür aufgewendet wurden, nicht anderweitig sinnvoller eingesetzt werden hätten können.

Ich komme nun noch einmal auf die Digitalisierung zurück. Nimmt man zweitens an, dass die differenzierten Bemühungen um *kulturelles Erbe* immer intendieren, Vergangenes und in seinem Fortbestand Bedrohtes zu vergegenwärtigen und zugleich in die Zukunft weiterzuführen, dass es also zumindest auch um Kontinuität und Dauer geht, kann nicht außer Acht gelassen werden, dass die neuen digitalen Speichermedien keineswegs als dauerhaft gelten. Das bedeutet, dass das digitalisierte *kulturelle Erbe* nur dann eine gewisse Zukunft vor sich hat, wenn es ständig umkopiert bzw. transformiert wird. Ob dieser ständige Transformationsprozess so unbedenklich sei, ob er nicht das *kulturelle Erbe* doch auch in seiner Konsistenz verändere, das ist meines Wissens bisher eine offene Frage.

Kulturelle Konsistenz

Damit ist ein Problembereich angesprochen, der nicht nur auf die Digitalisierung beschränkt ist. Denn es wäre naiv anzunehmen, die unterschiedlichen Bemühungen um das *kulturelle Erbe*, um dessen Bewahrung, Erhaltung, Wiederbelebung, Unterschutzstellung, Archivierung etc. würden die davon betroffenen Kulturphänomene selbst in ihrer Konsistenz nicht radikal verändern. Barbara Kirshenblatt-Gimblett hat mehrfach auf diesen Aspekt des Erbediskurses hingewiesen. *Kulturelles Erbe* ist für sie „a mode of cultural production that has recourse to the past and produces something new"[16]. Es gehe also ganz deutlich um Neuproduktion und nicht darum, dass etwas Verlorenes wieder gefunden, etwas Vergangenes aktualisiert werde. Die Intention sei, an sich veraltete, nicht mehr lebensfähige, disfunktionale Elemente von Kultur mit einem neuen Wert auszustatten, mit einem zweiten Leben als Erbe („a second life as heritage")[17], in dem sie zu einer Repräsentation ihrer selbst gemacht würden. „Heritage as a mode of cultural production adds value to the outmoded by making it to an exhibition of itself."[18] – Was auf den ersten Blick provokant erscheinen mag, ist bei näherer Betrachtung sehr überzeugend. Es ist schon wichtig, sich bewusst zu machen, dass die mit dem Prädikat *kulturelles Erbe* verbrämten Formen von Kultur etwas Neues sind, dass wir es mit inszenierter, ausgestellter, musealisierter Kultur zu tun haben. Das soll bzw. muss aber nicht heißen, dass unsere übergeordnete Frage vom Nutzen oder Nachteil damit eher ins Negative driften würde. Wohl aber muss man sich fragen, ob die Produktion *kulturellen Erbes* in allen Sphären des Kulturellen gleiche Erfolgschancen hat bzw. gleichermaßen Sinn macht. Denn es ist schon ein Unterschied, ob ich eine wertvolle Inkunabel, eine romanische Plastik, eine barocke Fassade unter Schutz stelle und restauriere und jedes Stück für sich als *kulturelles Erbe* einer bestimmten Epoche ausstelle oder ob ähnliche Anstrengungen auf dem Gebiet des *Oral and Intangible Cultural Heritage* unternommen werden. Hier ist die Frage der Sinnhaftigkeit von Unterschutzstellungen bzw. des Gelingens solcher Maßnahmen schwieriger zu beantworten. Ich verweise noch einmal auf Barbara Kirshenblatt-Gimblett, die bezogen auf die UNESCO-Liste der „masterpieces"[19] und die damit verbundenen Maßnahmen zur Unterschutzstellung und Lebendigerhaltung bzw. Revitalisierung sagt: „if it is truly vital, it does not need safeguarding; if it is almost dead, safeguarding will not help."[20] – Das hat schon was für sich, wenn man daran denkt, dass die UNESCO etwa kleine und kleinste Volksgruppen *in toto* mit der doch etwas eigentümlich anmutenden Ehre eines „masterpiece" ausgezeichnet, so z.B. die nur mehr ca. 300 Menschen umfassenden „Zàpara People" aus Ecuador und Peru und deren Kosmologie, Mythologie, Bräuche, künstlerische Ausdrucksformen und Sprache.[21] Hier wird eine offensichtlich vom Aussterben bedrohte Andenpopulation in gewisser Weise zur Schau gestellt. – Ob man

den Menschen damit wirklich nützt, bleibt abzuwarten. Auf alle Fälle regt ein solches Beispiel dazu an, die Transformation in *kulturelles Erbe* sehr differenziert zu betrachten, und verdeutlicht, dass die Problematik der Unterschutzstellung und Revitalisierung bei *tangible* und *intangible heritage* – etwa einem Altstadtensemble auf der einen und einer Ethnie auf der anderen Seite – sehr verschieden gelagert ist, obwohl sich bestimmte Übereinstimmungen feststellen lassen. Denn sowohl im Falle der Altstadt als auch der Volksgruppe bergen die Auflagen der UNESCO die Gefahr der Erstarrung. Da hätten wir also einen nicht geringen Nachteil. Und ob die Erhaltung einer, das mag vielleicht hart klingen, beinahe schon ausgestorbenen Ethnie gelingen kann, ist mehr als fraglich, wie, angenommen ein solches Unterfangen könnte klappen, dann auch zu fragen wäre, was durch die lebenserhaltenden Maßnahmen aus jeder Gruppe von Menschen geworden sein würde. Ich würde einmal annehmen, dass die Erbeaktivitäten alle davon betroffenen Kulturphänomene unvermeidbar verändern und ihnen ein gewisses Maß an Virtualität verleihen. Um noch einmal auf das Beispiel der 300 Menschen aus Peru und Ecuador zurückzukommen: Die „Zàpara-People" würden in gewisser Weise als eine Repräsentation ihrer selbst fortbestehen. An diesem Punkt käme freilich auch die Diskussion um Original und Kopie wieder ins Spiel. Aber das führt an dieser Stelle zu weit. Um noch einmal auf die Ausgangsfrage nach der kulturellen Konsistenz zurückzukommen, möchte ich zusammenfassend sagen: Das *kulturelle Erbe* ist eine kulturelle Konstruktion, die eine Tendenz zur Virtualisierung aufweist.

Argumentationslinien

Das Nachdenken über die Konjunktur des *kulturellen Erbes* bzw. dessen Hintergründe und Ursachen führt zwangsläufig zur Frage nach den Denkfiguren und Handlungsstrategien bzw. -traditionen, in die jene vielfältigen Bemühungen eingeordnet werden und die im weiteren bei der Suche nach Erklärungsansätzen hilfreich sein können. Hier bewegen wir uns nicht wirklich auf Neuland, da über das auffallende Interesse am Vergangenen und Vergehenden ja nicht gerade selten gegrübelt wurde.[22] Schlagen wir zunächst jene, gewiss nahe liegende Richtung ein, die den Erbeboom in die Argumentationstradition der Historisierung einbindet und sehen wir uns das Umfeld dieser Entwicklung näher an. Hermann Lübbe, auf den im Folgenden noch zurückzukommen sein wird, hat dazu, wie ich meine, Überzeugendes gesagt. In seiner Studie ‚Zeit-Verhältnisse. Über die Kulturphilosophie des Fortschritts'[23] unterscheidet er Vergangenheits- und Zukunftsverhältnisse. Unter den Ersteren geht Lübbe auf Musealisierung, Denkmalschutz, Regionalismus und allgemein auf Historisierung ein. Alle zusammen seien im Kontext bzw. als Reaktion auf durch die Modernisierung ausgelöste

Beschleunigungsprozesse zu verstehen. Die Konjunktur des *kulturellen Erbes* lässt sich hier, wie ich meine, zumindest teilweise anschließen. Betrachten wir aber einmal Lübbes Ausführungen zu den einzelnen Historisierungstendenzen. Denn dort findet er zu Überlegungen, die auch für unser Thema wichtig sind. Durch das komplementäre Verhältnis von Innovations- und Alterungstempo erklärt sich für ihn die rasante Zunahme von Relikten, zu deren Sammlung, Bewahrung und Konservierung die Institution des Museums diene. Da man sich immer wieder von Altem trennen müsse, um Neues zu schaffen, wäre an sich nicht so sehr das Wegwerfen von Relikten des Fortschritts erklärungsbedürftig, als vielmehr die entgegengesetzte Bewegung der „musealisierenden Sammlung dieser Relikte"[24]. Lübbe stellt deshalb konsequent die Frage, weshalb wir „[...] durch musealisierende Akte in das Regelschicksal aller Relikte, nämlich zu verschwinden oder weggeworfen zu werden [...]"[25] eingreifen würden. Ähnlich fragt er auch im Falle des Denkmalschutzes nach den Hintergründen der entsprechenden Maßnahmen bzw. den Argumenten dafür. Damit rücken wir näher an den Diskurs über das Erbe heran. Denn auch hier gilt es zu er- und begründen, weshalb gegenwärtig so vieles an sich nicht mehr Zeitgemäßes, Lebensfähiges nicht dem „Regelschicksal aller Relikte", nämlich dem Ausgesondert- und Vergessenwerden, überlassen wird.

Ebenso sind Hermann Lübbes Überlegungen zum Regionalismus, zur Aufwertung lokaler Alltagskulturen in einem weit gefassten Sinn für unsere Fragestellung von Belang. Regionalismus sei als eine Bewegung der Identitätssuche, als eine Reaktion gegen kulturellen Homogenisierungsdruck zu deuten, die mit der Dynamik von Modernisierungsprozessen zunehme. Je unwiderstehlicher wir von solchen Prozessen erfasst würden, desto größer werde das Interesse am Regionalismus. Je mächtiger die Entwicklung in Richtung einer gemeinsamen Geschichte, umso intensiver das Bedürfnis nach Identifizierung über eine je eigene und besondere Geschichte. Und: „Je mehr uns die Gegenwart an zivilisatorischer Mobilität abverlangt", desto größer wird das Interesse an besonderer Herkunft.[26] Der Regionalismus sei nun aber keine musealisierende Bewegung. Vielmehr ziele er auf Lebendigerhaltung und Revitalisierung regionaler Kultur. Gerade das rückt ihn in die Nähe des Erbediskurses. Nicht bloß, dass die für den Regionalismus aufgestellten Bedingungen gleichermaßen für die Konjunktur des Erbes gelten, nicht bloß, dass diese sich de facto immer im regionalen Raum abspielt. Zumindest im Bereich des *Oral and intangible heritage* ist in gleicher Weise Aktivhalten und Revitalisierung, und nicht Musealisierung intendiert.[27] Schließlich ordnet Lübbe auch die Historisierung im Allgemeinen (im Sinne der Hervorhebung bzw. Betonung des Vergangenen) als eine „Funktion der evolutionären Beschleunigung unserer Zivilisation"[28] ein, die analog zu deren ansteigenden Geschwindigkeit zunehme. Auch dies eine These, die sich meines Erachtens auf die Konjunktur des Erbes übertragen lässt.

Nach den Vergangenheitsverhältnissen handelt Hermann Lübbe, wie erwähnt, über Zukunftsverhältnisse. Die Dynamik von Modernisierungsprozessen schaffe nicht nur Vergangenheitsverluste, sondern zugleich, vielleicht müsste man richtig sagen zuvor, so etwas wie Unsicherheit in Bezug auf die Zukunft, die Lübbe „Zukunftsgewissheitsschwund" nennt. Dieser gehe einher mit „Erfahrungs-" und „Traditionsgeltungsverlusten".[29] Damit ist auf der einen Seite gemeint, dass „die soziale Reichweite unserer Lebenserfahrungen mit der Zunahme des Differenzierungsgrades der Gesellschaft, in der wir leben" abnehme[30] und dass andererseits Traditionen in dynamischen Gesellschaften sehr schnell veralten und damit ihre Funktion als „orientierungssichernde, einstellungs- und handlungsleitende kulturelle Selbstverständlichkeiten von generationsübergreifender Geltung"[31], die den Einzelnen vor dem permanenten Zwang zur Selbstbestimmung bewahren, verlieren würden. Diese Einschätzung hat zweifellos einiges für sich. Die Konjunktur des *kulturellen* Erbes, sage ich daher noch einmal, lässt sich hier sowohl als Denkfigur wie auch als Handlungsstrategie ziemlich einleuchtend anschließen. Man könnte vielleicht hinzufügen, dass Lübbes Überlegungen so recht erst für die letzten Jahrzehnte zutreffen, also für jene Phase der Modernisierung, die je nachdem als Postmoderne oder zweite, resp. Spätmoderne bezeichnet wird.[32]

Neben diese, ich sage einmal, neokonservativ-modernisierungsskeptische Denkfigur versuche ich eine zweite, optimistischere zu stellen, die stärker den Menschen als souverän handelndes Wesen ins Zentrum setzt. Auch diese baut auf der Modernisierung auf, wendet sich dann aber nicht den daraus möglicherweise erwachsenden Verlusterfahrungen zu, sondern der ständigen Zunahme unseres Wissens bzw. des kulturellen Inventars und dessen Verwaltung in Bibliotheken, Archiven und Museen, freilich auch deren Fortführung in digitaler Form. Man könnte nun, ähnlich wie dies Aleida Assmann für die eben genannten „Speicher des Gedächtnisses", zu denen sie auch noch den Bildungskanon rechnet, vermutet, auch in der Konjunktur des *kulturellen Erbes* den Versuch sehen, gegen die Implosion des kulturellen Inventars durch eine reflektierte Auswahl anzutreten, d.h. Einzelnes „auszuwählen, festzuhalten und in Formen sinnlich einprägsamen Erinnerns zu überführen".[33] Das *kulturelle Erbe* wäre also in eine Denk- und Handlungstradition des bewussten, reflektierten Umgangs mit dem zu Beginn dieses Aufsatzes so bezeichneten ‚Lagerungsproblem' einzugliedern, das durch ein Ungleichverhältnis von Erinnern und Vergessen, durch das ständig wachsende kulturelle Inventar und die ständig steigende Wissensflut entstanden sei bzw. fortlaufend entstehe.

Erklärungsansätze

Damit sind wir von den Argumentationstraditionen zu den Erklärungsansätzen bzw. zu Fragen der Tragfähigkeit von Erklärungsmodellen und möglichen Bedeutungen vorgedrungen. Das ist gewiss der schwierigste Teil unserer Überlegungen und hier, das gestehe ich offen ein, zeichnen sich für mich noch keine wirklich überzeugenden Antworten ab. Beginnen wir einmal mit dem zweiten Argumentationsstrang. Das *kulturelle Erbe* wäre dort wie Archiv und Museum zugleich als eine Folge eines Übermaßes an Kultur und eine Antwort darauf zu deuten, als eine Handlungsstrategie gegen durch unüberschaubare Vielfalt verursachte Verunsicherung und Orientierungslosigkeit. Man muss konzedieren, dass diese Argumentation in ihrer Einfachheit einiges für sich hat. Dennoch stellen sich mir zumindest zwei Fragen. Kann dieses Modell überhaupt auf die Konjunktur des Erbes übertragen werden? Und: Lassen sich Zeichen dafür erkennen, dass eine solche Strategie tatsächlich intendiert ist? Ich melde in beiden Fällen meine Zweifel an. Denn was unter dem Prädikat *kulturelles Erbe* so alles firmiert, erscheint vielfach nicht als eine reflektierte Ausdifferenzierung von Wissen bzw. Kultur. Da stehen andere Motivationen im Vordergrund, so etwa das Bemühen um regionale Identitätsstärkung, häufiger aber noch schlicht ökonomische, respektive touristische Interessen. Das darf nicht ausgeblendet werden. So wurde beispielsweise der 2003 bei der UNESCO eingereichte Innsbrucker Antrag, die Altstadt und Teile der im Norden der Stadt angrenzenden Gebirgslandschaft zum Weltkultur- bzw. -naturerbe erheben zu lassen, sehr wesentlich auch auf Betreiben des Innsbrucker Tourismusverbandes vorgelegt.[34] Nicht weniger bezweifle ich, dass Aktivitäten auf dem Feld des *kulturellen Erbes* auch nur mittelfristig Orientierungssicherheit in einer zunehmend undurchschaubareren Welt zu geben im Stande sind. Dazu ist die Auswahl von ‚kulturellen Erbstücken', wie ich gerade eben sagte, zu sehr von Einzelinteressen bestimmt. Ein übergeordnetes Konzept für eine reflektierte Auswahl zu liefern wäre freilich auch ein schwieriges Unterfangen, und dessen Umsetzung gestaltete sich vermutlich noch schwieriger. Bleibt die Frage, wie wir die unübersehbare Konjunktur des *kulturellen Erbes* anders verstehen könnten.

Damit komme ich auf die erste Argumentationstradition zurück, die, die oben paraphrasierten Ausführungen Lübbes über Musealisierung und Denkmalschutz, Regionalismus und Historisierung machten es bereits deutlich, auf das viel strapazierte Modell der Kompensation hinführt. Dieses gilt es nun etwas genauer zu betrachten. Einem Vorschlag von Ruth und Dieter Groh folgend möchte ich dabei eine in der philosophischen Anthropologie verankerte allgemeine ‚Kompensationstheorie' von der allein auf eine Legitimation der Geisteswissenschaften reduzierten ‚Kompensationsthese'

abheben[35]. Beide sind für unser Thema wichtig. Hinter der Kompensationsthese, die von Odo Marquard auf die Formel „Je moderner die Welt wird, desto unvermeidlicher werden die Geisteswissenschaften"[36] gebracht wurde, steht, verkürzt ausgedrückt, die Vorstellung, die Aufgabe der Geisteswissenschaften läge bzw. erschöpfe sich in der Kompensation von Modernisierungsschäden, die durch den „beschleunigten Fortschritt im wissenschaftlich-technisch-industriellen Sektor" hervorgerufen würden. Die Geisteswissenschaften erfüllen, so die These, diese Aufgabe, „indem sie Geschichten von gestern erzählen: Sensibilisierungs-, Bewahrungs- und Orientierungsgeschichten [...]."[37]

An dieser in erster Linie von Marquard vertretenen Idee wurde wiederholt Kritik geübt.[38] Ich erwähne lediglich die für unseren Zusammenhang wichtigen Aspekte. Die Kompensationsthese gründe, so der erste, nicht von der Hand zu weisende Einwand, auf einem statischen, rückwärtsgewandten, reduzierten Kulturbegriff, der die Geisteswissenschaften auf kompensierende, bewahrende, ausgleichende Aufgaben reduzieren möchte. Dies mag für manche ihrer Disziplinen angehen, für andere, so etwa die Europäische Ethnologie in ihrem Selbstverständnis als moderne Kulturwissenschaft, nicht. Kritik geübt wurde außerdem an der zugrunde gelegten Konzeption von Fortschritt, derzufolge dieser nur von technisch-naturwissenschaftlichen Fächern ausgehe. Damit unterstellt die Kompensationsthese den Primat der Naturwissenschaften und engt zugleich die Geisteswissenschaften auf eine „gesellschaftsstabilisierende Kompensationsfunktion" ein. Eine solche Bestimmung der Geisteswissenschaften erscheint auf jeden Fall zu eng. Joachim Ritter, auf den sich vor allem Odo Marquard in seiner Begründung der Kompensationsthese bezieht, hat zudem, auch das ist nicht unbedeutend, selbst nur einmal von Kompensation gesprochen. Er tat dies 1961 in einer universitätspolitischen Rede, in der er eine Antwort auf Helmut Schelskys[39] Verabschiedung der Humboldt'schen Idee der Universität zu geben versuchte.[40] Die Kompensationsthese entstand also gewissermaßen in einer Rückzugssituation und ist selbst, wie Ruth und Dieter Groh meinen, „ein Kompensationsphänomen". Dass dieser Versuch der Legitimation der Geisteswissenschaften nicht wirklich von Erfolg gesegnet war, stellt die derzeitige, prekäre Situation der Geisteswissenschaften in den aktuellen strukturellen Umbildungsprozessen an deutschen und österreichischen Universitäten, leider, muss man sagen, sehr eindrücklich unter Beweis.

Dies führt zurück zu unserer Frage, inwieweit die allgemeine übergeordnete Kompensationstheorie als Erklärungsmodell für die Konjunktur des Erbes dienlich sein kann. Ich erinnere dazu an den vorangegangenen Abschnitt, in dem anhand Lübbe'scher Überlegungen über Musealisierung und Denkmalschutz, Regionalismus und Historisierung Argumentationstraditionen, an die sich die gegenwärtige Konjunktur des

Erbes anschließen lässt, aufgezeigt wurden. Hermann Lübbe vermutet nun sowohl in den Bemühungen zur Vergegenwärtigung von Vergangenheit, wie auch in jenen zur Bewahrung und Revitalisierung von Herkunftskulturen identitätssichernde und -stärkende Kompensationsbemühungen. Ihre Hintergründe lägen in „Erfahrungsverlusten" sowie in „Vergangenheitsverlust" und „Zukunftsgewissheitsschwund", die letztlich beide durch das rasante Tempo der zivilisatorischen Veränderungen verursacht seien.[41] Es spricht gewiss einiges dafür, diese Überlegungen auf die Konjunktur des *kulturellen Erbes* zu übertragen, denn diese erscheint in der Tat, zumindest teilweise, als eine Fortführung bzw. Weiterentwicklung der genannten Bewahrungs- und Revitalisierungstendenzen. Das hieße also: Auch die Konjunktur des *kulturellen Erbes* hätte kompensative Funktion. Auch sie kompensiere „Erfahrungsverluste", „Vergangenheitsverlust", „Zukunftsgewissheitsschwund", eine Argumentation, die auf den ersten Blick eine gewisse Logik und Überzeugungskraft hat. Aber auch hier ist zu bezweifeln, ob die vielfältigen Ausprägungen des Erbebooms damit ausreichend erklärt werden können. Auf jeden Fall ist auch bei diesem Erklärungsansatz nach den Erfolgsaussichten zu fragen. Auch hier melde ich meine Bedenken an, diesmal am Gelingen der Kompensationsbestrebungen. Vor allem auf längere Sicht halte ich nicht dafür, dass durch die ständige Berufung auf Vergangenes und Vergehendes, durch Bewahrungs- und Revitalisierungsgesten so genannte Fortschritts- bzw. Modernisierungsschäden kompensiert werden können. Und wenn ich bedenke, dass etwa auch Martin Scharfe dem Historismus und Musealismus das Potential abspricht, „Verunsicherungen und Zerstörungen, die dem Fortschritt zu verdanken sind [...]" kompensieren zu können[42], befinde ich mich mit meiner Einschätzung in guter Gesellschaft. Und ich bleibe in dieser, wenn ich sage, dass wie beim Musealismus und Historismus auch bei der Konjunktur des *kulturellen Erbes* dessen zeichenhafte Bedeutung von Interesse ist. Wir müssen also fragen, was zeigt die Konjunktur des *kulturellen Erbes* an, worauf verweist sie? Was ist eigentlich mit Fortschritts- bzw. Modernisierungsschäden gemeint?

Es spricht einiges dafür, gerade auch dann, wenn man die kompensationstheoretische Argumentation weiterverfolgt, in der gegenwärtigen Konjunktur des *kulturellen Erbes* Indizien einer, ich sage einmal, gesellschaftlichen und kulturellen Krise zu vermuten, ausgelöst durch „Erfahrungsverluste", „Vergangenheitsverlust", „Zukunftsgewissheitsschwund", um in der Diktion Lübbes zu bleiben. Hier könnte noch eine Reihe ähnlicher Einschätzungen für die Konstatierungen desselben Phänomens angeführt werden. Jürgen Habermas sprach etwa von „Diskontinuität"[43] und Traditionsabbruch"[44] und Michael Theunissen von „Verlust der Innerlichkeit", „Kontaktverlust als Preis der Modernisierung" und der Erfahrung eines „Fremdgewordenseins der Welt"[45]. Damit mag zwar der Befund untermauert sein, die Ursache der Krise ist damit aber nicht er-

fasst. Ich bleibe noch ein weiteres Mal in der Gesellschaft Martin Scharfes, der bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage, was Musealismus und Historismus anzeigen könnten, in eine Richtung verweist, die Günter Anders als „prometheisches Gefälle" bezeichnete. Anders sprach damit ein Grundphänomen des modernen Menschen an, das er als „A-synchronisiertheit der verschiedenen menschlichen ‚Vermögen', namentlich die A-synchronisiertheit des Menschen mit seinen Produkten"[46] bezeichnete. Dahinter stehe ein *Gefälle* zwischen den verschiedenen „Vermögen" des Menschen, etwa zwischen „Wissen und Gewissen", „Tun und Fühlen", „Machen und Vorstellen", vor allem aber zwischen „dem produzierten *Gerät* und dem (nicht auf den „Leib" des Geräts zugeschnittenen) *Leib* des Menschen". Das Gefälle ergebe sich daraus, dass jeweils das eine *Vermögen* gegenüber dem anderen einen Vorsprung habe. So könne der Mensch zwar eine Wasserstoffbombe *machen,* sich aber nicht die Konsequenzen dieser Erfindung *vorstellen.*[47]

Kann man nun die Konjunktur des *kulturellen Erbes* ebenso wie Musealismus und Historismus (bzw. im Gefolge beider Strömungen) als ein Symptom des „prometheischen Gefälles" verstehen, als einen Ausdruck der „A-synchronisiertheit" des Menschen mit seinen Produkten? Mit unserem *Tun, Machen, Wissen* und mit unseren *Produkten* sind wir längst im 21. Jahrhundert angekommen, mit unserem *Fühlen, Gewissen, Vorstellen* und unserem *Leib,* der in den Worten von Günter Anders „noch heute behängt [sei] mit seinen folkloristischen Lumpen"[48], humpeln wir aber weit hinterher, trauern wir vergangenen Zeiten nach bzw. idealisieren diese in Historisierungs-, Musealisierungs- und Regionalisierungsgebärden, aber ebenso in den Bewahrungs- und Revitalisierungsbestrebungen der Konjunktur des *kulturellen Erbes.* Das *kulturelle Erbe* wäre demnach also ein sichtbares Zeichen menschlicher A-Synchronisiertheit in der späten Moderne.[49] Das hat in der Tat einiges an Überzeugungskraft. Viele der eingangs formulierten Fragen bleiben zwar noch weitgehend offen, obwohl sie teilweise eine Relativierung erfahren. Wir haben aber möglicherweise eine Position gefunden, von der aus Antworten leistbar sein könnten.

[1] *Ulf Hannerz*: Transnational Connections. Culture, people, places. London, N.Y. 1996, 24.

[2] *Jakob Tanner*: Erinnern/Vergessen. In: Stefan Jordan (Hg.): Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe. Stuttgart 2002, 77-81, hier 77.

[3] Vgl. dazu ausführlich *Harald Weinrich*: Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens. München ²1997, insbesondere 21-26.

[4] Vgl. *Friedrich Nietzsche:* Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (1876). In: KSA in 15 Bd., hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München ²1988, I, 245-334.

[5] Ebd., 250.

[6] Ebd.; Sperrung i. Orig.

[7] Ebd., 257.

[8] Siehe dazu ausführlicher *Ingo Schneider*: Wiederkehr der Traditionen? Zu einigen Aspekten der gegenwärtigen Konjunktur des kulturellen Erbes. In: ÖZVk, LIX/108 (2005), 1-20.

[9] Siehe dazu den Beitrag von *Peter Strasser* in diesem Heft.

[10] Unesco Universal Declaration on Cultural Diversity. 2002. Quelle: http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf. Diese Definition von Kultur wird im Grunde genommen seit der *World Conference on Cultural Policies. Mondiacult* (Mexico City 1982) vertreten.

[11] Vgl. *Walter Prigge* (Hg.): Bauhaus Brasilia Auschwitz Hiroshima. Weltkulturerbe des 20. Jahrhunderts: Modernität und Barbarei. Berlin 2003 (= Edition Bauhaus, 12), 96 ff. u. 160 ff.

[12] Vgl. z.B. den Beitrag von *Margret Haider* in diesem Heft.

[13] *Schneider* (wie Anm. 8).

[14] Es gibt gegenwärtige eine kaum überschaubare Zahl an größeren und kleineren Digitalisierungsprojekten von *kulturellem Erbe*. Einen Überblick über entsprechende Projekte in den Niederlanden bietet http://www.cultuurtechnologie.net/; für Deutschland sei auf das Göttinger Digitalisierungszentrum und die Liste der DFG-Projekte verwiesen: http://gdz.sub.uni-goettingen.de/de-old/projects/, für Österreich lediglich auf die „Austrian Digital Heritage Initiative". http://www.digital-heritage.at/.

[15] Vgl. *Martin Scharfe*: Menschenwerk. Erkundungen über Kultur. Köln, Weimar u. Wien 2002, 228 f.

[16] *Barbara Kirshenblatt-Gimblett*: From Ethnology to Heritage: The Role of the Museum. SIEF Keynote, Marseilles 2004, 1. Online unter: http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/SIEF.pdf (Stand: 07.03.2005).

[17] Vgl. dies.: Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage. Berkeley u.a. 1998, 149 f.

[18] Ebd.

[19] Die Liste der masterpieces kann auf der offiziellen Website „Presentation of the Masterpieces 2001-2003"nachgelesen werden. Quelle: http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/masterpiece.php?lg=en. Die „Meisterstücke" werden in sechs Bereiche untergliedert: „1. cultural spaces, 2. traditional knowledge and know how, 3. oral traditions and expressions, 4. performing arts, 5. traditional music, 6. rituals and festive events".

[20] *Barbara Kirshenblatt-Gimblett*: Intangible Heritage as metacultural production. In: Museum No. 221-222, 56 (2004), H. 1-2, 56.

[21] Siehe dazu näheres auf der UNESCO Website der Masterpieces 2001 (wie Anm. 19).

[22] Siehe dazu z.B. *Martin Scharfe*: Aufhellung und Eintrübung. Zu einem Paradigmen- und Funktionswandel im Museum 1970-1990. In: Susanne Abel (Hg.): Rekonstruktion von Wirklichkeit im Museum. Tagungsbeiträge der Arbeitsgruppe „Kulturhistorische Museen" in der deutschen Gesell-

schaft für Volkskunde. Hildesheim 1992 (= Mitteilungen aus dem Roemer-Museum Hildesheim. Abhandlungen, N.F. 3), 53-65.

[23] *Hermann Lübbe*: Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts. Graz, Wien u. Köln 1983 (= Herkunft und Zukunft, 1).

[24] Ebd., 13.

[25] Ebd.

[26] Ebd., 25.

[27] Auf die Problematik solcher Bestrebungen wurde bereits weiter oben eingegangen.

[28] *Lübbe* (wie Anm. 23), 27.

[29] Ebd., 33 ff.; diese Begriffe verwendet Lübbe an mehreren Stellen seines Buches.

[30] Ebd., 54.

[31] Ebd., 57.

[32] Siehe dazu auch *Anthony Giddens*: Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft. In: Ulrich Beck, ders. und Scott Lash: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt/M. 1996, 113-194.

[33] *Aleida Assmann*: Speichern oder Erinnern? Das kulturelle Gedächtnis zwischen Archiv und Kanon. In: Moritz Csáky u. Peter Stachel (Hgg.): Speicher des Gedächtnisses: Bibliotheken, Museen, Archive. Wien 2001, 15-29, hier 28.

[34] Vgl. Ein Glassturz für Innsbruck. In: Tiroler Tageszeitung Nr. 270, Sa./So., 20./21.11.04, 19; Unsicheres Weltkulturerbe in Innsbruck. In: Der Standard, Printausgabe, 19.02.05.

[35] *Ruth* u. *Dieter Groh*: Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese. In: diess.: Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur. Frankfurt/M. 1991, 150-170.

[36] *Odo Marquard*: Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften. In: ders.: Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1985, 98-116.

[37] *Groh* u. *Groh* (wie Anm. 35), 151 f.

[38] *Herbert Schnädelbach*: Kritik der Kompensationstheorie. In: Kursbuch, 91 (1988), 35-45; *Groh* u. *Groh* (wie Anm. 35); *Scharfe* (wie Anm. 22).

[39] *Helmut Schelsky*: Einsamkeit und Freiheit. Zur sozialen Idee der deutschen Universität. Münster 1960; ders.: Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen. Erweiterte Fassung. Reinbek 1963.

[40] *Joachim Ritter*: Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft. In: ders.: Subjektivität. Frankfurt/M. 1974, 105-140.

[41] *Lübbe* (wie Anm. 23); siehe auch *Pierre Nora*: Gedächtnis. In: Transit. Europäische Revue, 22 (2002). Quelle: http://www.iwm.at/t-22txt7.htm/ (Stand: 07.03.05).

[42] *Scharfe* (wie Anm. 22), 59.

[43] *Jürgen Habermas*: Einleitung. In: ders.: Stichwort zur „Geistigen Situation der Zeit". I. Frankfurt/M. ^{3}1980, 24 ff.

[44] Ders.: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt/M. 1973.

[45] *Michael Theunissen*: Produktive Innerlichkeit. In: Frankfurter Hefte (FH-extra), 6 (1984), 103-110.

[46] *Günter Anders*: Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München 1956. München ^{7}1988, 17; vgl. *Scharfe* (wie Anm. 22), 59 f.

[47] Ebd., 16 f.

[48] Ebd., 17.

[49] Dass in der Praxis des *kulturellen Erbes* vielfach wirtschaftliche, häufig touristische Interessen im Vordergrund stehen, widerspricht einer solchen Einschätzung keineswegs.

Das kulturelle Erbe auf dem internationalen Parkett
Die UNESCO und der Schutz des kulturellen Erbes

Peter Strasser

Die Kampagne zur Rettung der Tempel von Abu Simbel am Nil 1959, die Beschießung der „Perle der Adria", Dubrovnik, während des Krieges am Balkan 1991, die absichtliche Zerstörung der Buddha-Statuen von Bamiyan 2001 sowie die mögliche Aufnahme der Altstadt von Innsbruck und der Nordkette in die Liste des Welterbes der UNESCO haben einen Aspekt gemeinsam: Sie sind Gegenstand des Diskurses innerhalb der internationalen Staatengemeinschaft und stehen im Mittelpunkt jener Bemühungen, die auf den internationalen Schutz des „kulturellen Erbes" abzielen. Unter den zahlreichen, auf dem Gebiet des „kulturellen Erbes" international tätigen Akteuren (darunter regional tätige zwischenstaatliche Organisationen wie z.B. der *Europarat*,[1] die *OSZE* [*Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa*], die *Arabische Liga*[2] und die *Organisation für die Einheit Afrikas*[3]) sollen hier die weltweiten Aktivitäten der UN-Organisation für Bildung, Wissenschaft und Kultur (*UNESCO*) im Überblick dargestellt werden.[4]

In internationalen Rechtsinstrumenten, wie völkerrechtlich bindenden Abkommen (*Conventions*), Empfehlungen (*Recommendations*) und Erklärungen (*Declarations*) (von beiden letzteren geht lediglich eine Empfehlungswirkung aus), ist der Verweis auf den Begriff „Kultur" inzwischen weit verbreitet: Bernier und Paape zählten im Juni 2000 allein 114 internationale Abkommen, Empfehlungen und Erklärungen, die den Begriff „Kultur" miteinbezogen, 14 davon hatten den Schutz des „kulturellen Erbes" zum Inhalt.[5] Diese Zahl muss aber – allein unter Betrachtung der Aktivitäten der UNESCO und des Europarates in den letzten Jahren – inzwischen auf mindestens 19 angesetzt werden.

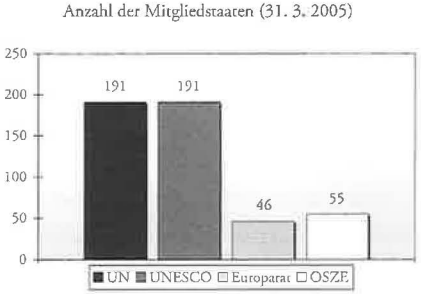
Die UNESCO und das kulturelle Erbe – eine Übersicht

Im Rahmen der umfassenden Neuordnung der internationalen Beziehungen nach dem Zweiten Weltkrieg übernahm innerhalb des UN-Systems die UN-Spezialorganisation für Bildung, Wissenschaft und Kultur (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation – UNESCO*) in Paris die führende Rolle im Schutz des kulturellen

Erbes. Als die UNESCO am 16. November 1945 in London gegründet wurde, stattete man sie auch mit einem Mandat für den Kulturgüterschutz aus, wie ihrer Satzung zu entnehmen ist. Um dieses Ziel zu erreichen, würde die UNESCO

„[...] Wissen bewahren, erweitern und verbreiten [...] durch Erhaltung und Schutz des Welterbes an Büchern, Kunstwerken und Denkmälern der Geschichte und Wissenschaft sowie durch Empfehlung der dazu erforderlichen internationalen Vereinbarungen an die jeweils betroffenen Staaten [...]".[6]

Die globale Rolle und weltweite Akzeptanz des UN-Systems äußert sich u.a. in der Zahl seiner Mitgliedstaaten. So traten sowohl der UN als auch der UNESCO jeweils 191 Staaten bei (per 31. März 2005).[7] Zum Vergleich: die beiden auf Europa spezialisierten internationalen Organisationen mit Kulturprogrammen: *OSZE* und *Europarat,* kommen auf 55 bzw. 46 Mitgliedstaaten.



1954 – Die Haager Konvention – ein Schutzinstrument nur im Kriegsfall

Die UNESCO folgte zunächst dem klassischen Konzept des Kulturgüterschutzes: Ihr erstes Kultur-Abkommen – und das weltweit erste Abkommen, das rein auf den Schutz des kulturellen Erbes abstellte –, die *1954 Haager Konvention zum Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten,*[8] entstand noch unter dem Trauma, das der Zweite Weltkrieg besonders in den europäischen Staaten hinterlassen hatte. Die Konvention stellte daher noch auf den konventionellen Kriegsfall ab: Der Schutz war bei „klassischen" kriegerischen Handlungen zwischen Staaten anzuwenden; interne Konflikte, Bürgerkriege und Terrorakte qualifizierten nicht. Auch wurde damals noch davon ausgegangen, dass Kulturgut eher „zufällig" (im Sinne eines „Kollateralschadens") und nicht absichtlich zum Ziel und Opfer kriegerischer Handlungen wird. Die zunehmende Instrumentalisierung des Kulturgutes bei bewaffneten Auseinandersetzungen als politisches Faustpfand und militärisches Ziel – wie unten beim Beispiel von Dubrovnik im heutigen Kroatien noch zu zeigen sein wird – führte beinahe 50 Jahre später zu einer Revision der Bestimmungen (siehe unten Kapitel *1999 – Zweites Zusatzprotokoll zur Haager Konvention 1954: ein verbesserter Schutz in Kriegszeiten*). Obwohl in den fünfzig Jahren des Bestehens der Konvention ihr Emblem – der blau-weiße Schild[9] – eine weltweite Bekanntheit erreichte, konnte sie nicht – was die Anzahl ihrer Ver-

tragsstaaten betrifft – die Popularität der Welterbekonvention (mit ihren 180 Staaten) erreichen: Mit 31. März 2005 unterwarfen sich 113 Staaten ihren Bestimmungen.[10] Es fehlt ihr daher auch die „ultimative" Autorität: Großbritannien und die USA weigerten sich bislang, ihr beizutreten, obwohl diese Staaten an der Entstehung des Abkommens maßgeblichen Anteil hatten und dessen Prinzipien in die nationalen Militärinstruktionen aufnahmen.[11]

Das Emblem der „Haager Konvention": der blau-weiße Schild

1959 – Die Rettungskampagne von Abu Simbel

Vorschläge wie ein internationaler Fond (1948) oder die Einhebung einer „Touristensteuer" (1951) zur Erhaltung der Denkmäler kamen in der UNESCO über ein kurzes Diskussionsstadium nicht hinaus. Als aber 1959 die Vereinigte Arabische Republik (zuvor und später wieder in Ägypten und Syrien getrennt) die UNESCO um Unterstützung bei der Rettung der durch den Bau des Assuan-Staudammes bedrohten Denkmäler ersuchte, wurde damit eine Entwicklung ausgelöst, die nicht nur der UNESCO Popularität und Bekanntheit eintrug, sondern auch den internationalen Schutz des kulturellen Erbes nachhaltig förderte: Die *Internationale Kampagne zur Rettung der Denkmäler von Nubien* wurde vom schwedischen König Gustav Adolf VI. angeführt; über 40 Staaten kooperierten bei der Versetzung der Tempel von Abu Simbel. Das Unternehmen konnte nach 20 Jahren, 1980, erfolgreich abgeschlossen werden. Die *Internationale Kampagne für Historische Denkmäler*, von der UNESCO 1964 ausgerufen, konnte von dieser Aufbruchstimmung profitieren.[12] Das überzeugende Echo auf die Rettungskampagne am Nil ermutigte zur Ausrufung einer internationalen Wiederaufbauaktion für die Städte Florenz und Venedig, die 1966 von Überschwemmungen heimgesucht worden waren; für die Lagunenstadt war dies der Ausgangspunkt eines langfristigen Programms zu ihrer Rettung und Erhaltung. In der Folge wurde – mehrheitlich auf der südlichen Halbkugel – eine Reihe von Restaurierungsprojekten ins Leben gerufen. Bis zum Jahr 2000 liefen 20 „Kampagnen", zunehmende finanziellen Engpässe führten aber 1990 dazu, dass keine neuen internationalen Rettungsaktionen von der UNESCO mehr ausgerufen wurden, zudem stand mit dem *Welterbefond* inzwischen ein eigener – wenngleich bescheidener und nur auf das Welterbe begrenzter – „Sponsor" zur Verfügung.[13]

Die Beschäftigung mit dem materiellen Erbe – und hier wiederum mit dem unbeweglichen – lieferte Zeugnis von einer europäischen Sichtweise: Zu schützten und erhalten galt, was monumental und – wenn möglich – aus Stein oder aus Ziegeln war.

Wenig Beachtung fand das bewegliche materielle Erbe, das immaterielle Kulturerbe blieb noch gänzlich unberücksichtigt.

Auch wenn seit der Ausarbeitung der *1954 Haager Konvention* bis zu dem gleich zu besprechenden Abkommen von 1970 16 Jahre verstrichen, war die UNESCO im Bereich der Normenerzeugung nicht untätig. „Empfehlungen" (*Recommendations*) zum Kulturgüterschutz trugen zum Teil aber noch den Geist der Vorarbeiten des Völkerbundes. Die *Empfehlung betreffend die Erhaltung von Kulturgut, die aufgrund öffentlicher oder privater Bauarbeiten gefährdet sind* vom 19. November 1968[14] geht dabei direkt auf das *Abu Simbel* Projekt zurück.

Empfehlungen sind – im Gegensatz zu *Abkommen* – völkerrechtlich nicht bindend. Ihre globale Wirkung entfalten sie vielmehr durch ihre politische Autorität: Von der Organisation zusammen mit den Mitgliedstaaten – in einem manchmal Jahre dauernden Prozess – vorbereitet, werden sie von der *Generalkonferenz* der UNESCO, der Versammlung aller Mitgliedstaaten, verabschiedet. Von den Empfehlungen geht eine „einfachere" Geltung aus als von Abkommen: Zwar haben die Staaten die Empfehlungen ihren zuständigen nationalen Behörden zur Umsetzung zu übermitteln und der UNESCO von ihrer innerstaatlichen Anwendung (oder Außerachtlassung) zu berichten, Empfehlungen haben aber den Vorteil, dass Handlungsanleitungen und wissenschaftliche sowie technische Standards der Völkergemeinschaft zur Umsetzung nahe gebracht werden können, ohne dass Staaten den oftmals schwerwiegenden Schritt der formalen Unterwerfung unter die Regeln des Abkommens zu setzen haben – d. h. dem Abkommen beitreten müssen. Andererseits führt diese Unverbindlichkeit aber auch zu Einschränkungen: Die freiwillige Umsetzung der Empfehlungen erschwert die Möglichkeit, die Ausführung zu kontrollieren oder gar zu erzwingen. Aufgrund dieser Einschränkungen konnten die meisten Empfehlungen nie die Bekanntheit und Verbreitung von Abkommen erreichen.

Neben dieser „Standardsetzung" war die UNESCO aber auch im Bereich des „institution building" tätig: Die Gründungen des „Internationalen Museumsrates" (*International Council of Museums* – ICOM, Paris 1946),[15] des „Internationalen Studienzentrums für die Erhaltung und Restaurierung von Kulturgut" (*International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property* – ICCROM, Rom 1956)[16] und des „Internationalen Denkmalrates" (*International Council on Monuments and Sites* – ICOMOS, Paris 1965)[17] bieten Diskussionsforen auf Expertenebene abseits des diplomatisch-politischen Parketts.

1970 – Abkommen gegen den verbotenen Handel mit Kulturgut – ein Nebenschauplatz des Nord-Südkonfliktes

1970 konnte die Generalkonferenz der UNESCO erstmals wieder ein international verbindliches Abkommen zum Schutz des kulturellen Erbes beschließen: Mit dem sperrigen Titel: *Übereinkommen über Maßnahmen zum Verbot und zur Verhütung der rechtswidrigen Einfuhr, Ausfuhr und Übereignung von Kulturgut*[18] sollte ein wirksames Instrument gegen den illegalen internationalen Kunsthandel geschaffen werden. Das Abkommen sollte dem Ausgleich der Interessen zwischen der südlichen und nördlichen Halbkugel bezüglich jenes Kulturgutes, das aus den Kolonien verbracht wurde, dienen. Gegenstand des Disputes ist jenes Inventar, das nun in den Museen der ehemaligen Kolonialmächte aufbewahrt wird oder im Zuge archäologischer Ausgrabungen in andere Staaten gelangte. Die Verteidigungs- und Argumentationslinie der zur Verantwortung gezogenen Staaten folgt einem Modell: Den Rückgabeforderungen aus der südlichen Staatenwelt wird der Einwand des optimalen Schutzes des kulturellen Gutes, der eben nur in den Museen des Westens gewährleistet sei, entgegengehalten.

Ein erfolgreiches (wenngleich nicht allzu rasch umgesetztes) Beispiel einer Rückgabe von Kulturgut stellt der Aksum Obelisk in Rom dar, der 1937 aus Äthiopien in die Stadt am Tiber gebracht wurde. Nach langwierigen Verhandlungen – die Verpflichtung zur Rückgabe wurde bereits im Friedensvertrag mit Italien im Jahre 1946 (!) festgelegt, nach der Unterzeichnung von zwei weiteren Abkommen 1956 und 1997, nach Abschluss der Modernisierungsarbeiten am Flughafen von Aksum sowie der Verstärkung von zwei Brücken – steht der Rückkehr der 24m hohen und 160 Tonnen schweren Säule nun nichts mehr im Wege.

Die Initiative zur Ausarbeitung des Abkommens von 1970 ging von den damals neu entstandenen Staaten in der Dritten Welt aus, die als Kolonien große Verluste ihres Kulturgutes zu beklagen hatten und auch danach unter den Folgen von organisierter Plünderung, Diebstahl und Ausverkauf ihrer materiellen Kultur litten.[19] Dementsprechend verweigerten im Kunsthandel führende Staaten die Mitarbeit am Entwurf des Abkommens (die USA legten im letzten Augenblick einen Alternativtext vor). Das Abkommen, dessen Bestimmungen noch auf einen Vorschlag des *Völkerbundes* aus den 1930er Jahren zurückgingen, erhielt in den ersten 25 Jahren seines Bestehens vornehmlich von den Staaten der südlichen Hemisphäre politische Unterstützung. Dadurch konnte es bereits zwei Jahre nach Beschlussfassung – 1972 – in Kraft treten. Dennoch blieb dem Abkommen ein Erfolg zunächst versagt: Wohl verpflichteten sich vor allem jene Länder, die Opfer des internationalen illegalen Kunsthandels wurden, das Abkommen umzusetzen; die „Täterseite", vornehmlich auf der nördlichen Halbkugel, die im Kunsthandel führenden Industriestaaten, blieben der Konvention jahre-

lang fern. Erst durch den Beitritt von Frankreich 1997, dem weitere westliche Länder folgten,[20] konnte dem Abkommen frischer Geist eingehaucht werden.[21] (Mit 31. März 2005 unterwarfen sich 107 Staaten den Bestimmungen.[22]) Das Abkommen kann aber für sich in Anspruch nehmen, einen neuen, breiten Kulturgutbegriff in den internationalen Kulturgüterschutz eingeführt zu haben: Zwar blieb der Begriff weiterhin auf das *materielle* Erbe beschränkt, jedoch wurde darin auf das *bewegliche* Kulturgut umfassend abgestellt. Eine sichtliche Verbesserung der Verhältnisse kann aber nur durch eine finanzielle und technische Unterstützung der Länder der Dritten Welt zum Schutz ihres Kulturgutes durch die Zurverfügungstellung von Know-How im Wege über die Zusammenarbeit mit den westlichen Staaten erreicht werden.[23]

Um den Interessensaustausch und die Kulturgutrestitution zwischen den Staaten zu forcieren, setzte die Generalkonferenz der UNESCO 1978 ein zwischenstaatliches Komitee ein, das seither bei seinen Treffen im Zweijahresintervall dem Nord-Süddialog dient.[24] Mit einem *Dealers Code*[25] – einem Verhaltenskodex – rief die UNESCO 1999 Kunsthändler, Sammler und Museen zur Mithilfe und Umsicht auf.

Das Abkommen regelt aber nur das Rückgabeverfahren zwischen Staaten. Privatpersonen, die z.B. durch einen Kunstdiebstahl geschädigt wurden, können aus dem Abkommen aber keine unmittelbaren Ansprüche ableiten. Diesem Defizit wurde 1995 durch der Ausarbeitung der *UNIDROIT-Konvention über gestohlene oder rechtswidrig ausgeführte Kulturgüter*[26] Abhilfe verschaffen. Von der UNESCO ging zwar die Anregung zu diesen Abkommen aus, die Ausarbeitung übertrug sie aber dem hiefür spezialisierten Institut „UNIDROIT" in Rom („Internationales Institut für Rechtsvergleichung"). (Auch die *Europäische Union* initiierte 1993 mit einer Richtlinie[27] die internationale Restitution von Kulturgut.)

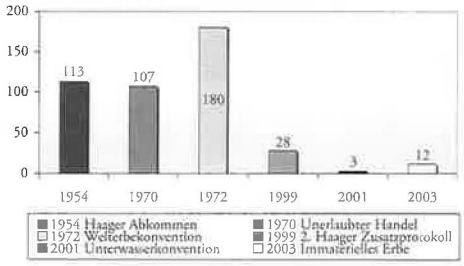
1972 – Die Welterbekonvention – ein Erfolgsprogramm

Zu Beginn der 1960er-Jahre wurde von den Mitgliedstaaten der UNESCO die Idee eines Fonds zum Schutz des kulturellen Erbes vermehrt aufgegriffen. Erste Überlegungen gingen schon auf das Ende der 1940er Jahre zurück, als der Vorschlag für die weltweite Einführung einer „Touristensteuer", die bei der Einreise in ein Land zu entrichten gewesen wäre und sowohl der Erhaltung des nationalen Denkmalerbes als auch der Speisung eines internationalen Fonds bei der UNESCO dienen hätte sollen, zur Diskussion stand. Neben dem Fond wurde damals bereits ein weiterer Schlüsselbegriff der späteren „Welterbekonvention" in die Diskussion eingebracht: Nur kulturelles Erbe von „universal interest" (vgl. die spätere Formulierung im Abkommen: „of outstanding universal value") wäre durch den Fond zu unterstützen gewesen. Diesem

Konzept mit der Herausstreichung eines elitären kulturellen Erbes lag eine europäische – monumentale – Perspektive zu Grunde. Begründet wurde die Notwendigkeit einer finanziellen Förderung für den Schutz von Denkmälern weltweiter Bedeutung damit, dass „jene Denkmäler fast ausschließlich aus weitläufigen und monumentalen Ensembles" bestehen würden – ein Begriff des kulturellen Erbes, der sich in der endgültigen Version des Abkommens zu Beginn der 1970er Jahre wiederfindet. Durch die Einbeziehung der Natur nahm das Abkommen weltweit eine Vorreiterrolle ein: Während das kulturelle Erbe auf materielle, unbewegliche Kategorien (Einzelmonument, Ensemble, Ort) beschränkt blieb, nahm die Konvention durch die Aufnahme des „Naturerbes" in ihre Definition – auf Vorschlag der Vereinigten Staaten von Amerika – die spätere Sichtweise, wonach „Kultur" und „Natur" sich gegenseitig bedingen und ergänzen, vorweg. Die gemeinsame Betrachtung entsprang den Umweltschutzbewegungen am Ende der 1960er und zu Beginn der 1970er Jahre. Schließlich trug die *UN-Konferenz für eine menschliche Umwelt* im Juni 1972 in Stockholm zum weltweiten Durchbruch dieses Denkschemas bei – zeitgerecht, bevor am 16. November 1972 das „Abkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt" (*Welterbekonvention*)[28] von der Generalkonferenz der UNESCO in Paris beschlossen werden konnte. 1975 trat das Abkommen schließlich in Kraft.

In ihrem über dreißigjährigen Bestehen entwickelte sie sich zum weltweit erfolgreichsten und anerkanntesten Rechtsinstrument im Bereich des internationalen Kulturgüter- und Naturschutzes. Sie bestimmte nachhaltig die weitere Entwicklung auf diesem Gebiet und beeinflusste spätere Abkommen und Programme – nicht nur jene der UNESCO. Inzwischen hält sie den Ruf als das „Flaggschiffprogramm" der Organisation. Mit 180 Staaten,[29] die dem Abkommen beigetreten sind (bei 191 Staaten, die den UN und der UNESCO angehören – Stand: 5. April 2005) geht von ihr eine faktische Bindungswirkung für die Völkergemeinschaft aus. Ihre Prinzipien gelten somit nicht nur für ihre Beitrittsstaaten, sondern stellen mittlerweile weltweit anerkannte völkerrechtliche Grundsätze dar.

Vertragstaaten von UNESCO-Kulturerbekonventionen
(Anzahl am 31. 3. 2005)



Durch die Konvention wird eine internationale Zusammenarbeit und Hilfeleistung im Bereich des Kulturgüter- und Naturschutzes aufgebaut – allerdings nur für jenes Kultur- und Naturerbe, das den Begriffsbestimmungen entspricht. Zudem muss es „von außergewöhnlich universellem Wert" *(outstanding universal value)* sein muss.

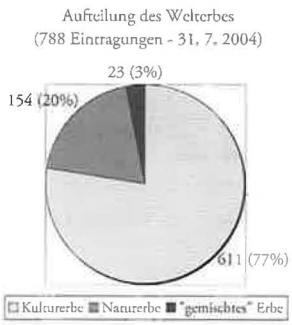
Welches Kultur- und Naturgut diesem Attribut entspricht, bestimmt das Welterbekomitee im Wege über die Eintragung in die „Welterbeliste". Das Konzept einer „Zwei-Klassen-Kultur" mit der Herausstreichung eines elitären, weltumspannenden Erbes wurde von der UNESCO später für andere Kategorien des Kulturerbes übernommen (immaterielles und „dokumentarisches" Erbe, siehe unten). Die Popularität der „Liste des Welterbes" führte seit ihrem Bestehen (1978) zu einem ungebrochenen Zulauf: Mit Juli 2004 (dem Zeitpunkt der bislang letzten Eintragung) wurden 788 Objekte in 134 Staaten vom Komitee zu „Welterbestätten" erklärt.[30] Die Breite der Definition des „Erbes" spiegelt sich auch in der Zusammensetzung der Liste wider: vom Einzeldenkmal bis zum Nationalpark und Gebirgssystem – denen das Kriterium des „außergewöhnlich universellen Wertes" gemein ist – reichen die Eintragungen. Die eingereichten Vorschläge haben sich – sowohl beim Kultur- als auch beim Naturerbe – an zwei Rahmenbestimmungen zu halten: Einerseits muss der Vorschlag den Definitionen in den Artikeln 1 (Kulturerbe) und 2 (Naturerbe) entsprechen, andererseits ist mindestens eines der zehn „Kriterien" in den „Durchführungsbestimmungen der Konvention" (*Operational Guidelines*[31]) – eine technische Kategorisierung des Kultur- und Naturgutes – zu erfüllen. Die Konvention verpflichtet ihre Beitrittsstaaten, ihr Welterbe zu schützen, das Abkommen sieht dabei eine internationale Zusammenarbeit vor: Insbesondere soll durch den *Welterbefond* eine Umverteilung der finanziellen Ressourcen erzielt werden. Zudem besteht eine Berichtspflicht der Staaten an das Komitee. Völkerrechtlich ist in diesem Zusammenhang die Gratwanderung zwischen nationaler Eigenständigkeit im Bereich des Kulturgüter- und Naturschutzes und erlaubter internationaler Intervention von Interesse.

Was schließlich unter der Bezeichnung „Welterbe" geführt wird, ist das Ergebnis eines komplexen Prozesses mit nationalen und internationalen Akteuren. Auf nationaler Ebene hat zunächst der Staat zu entscheiden, welches Kultur- und Naturgut dem Welterbekomitee zur Aufnahme vorschlagen wird. Innerstaatliche Strukturen, wie ein bundes- oder zentralstaatlicher Staatsaufbau und Kompetenzregelungen im Kulturbereich und beim Naturschutz können die Entscheidung beeinflussen, ob z.B. auf lokaler Ebene formulierte Wünsche Berücksichtigung finden oder die Auswahl auf ministerieller Ebene getroffen wird. Zudem spielen politische Interventionen und Erwägungen (z.B. Berücksichtigung und Würdigung des kulturellen Erbes ethnischer und religiöser Minderheiten) eine wesentliche Rolle. Das „Welterbekomitee", ein zwischenstaatliches Gremium von 21 Staatenvertretern, das sich zur Umsetzung seiner Entscheidungen des „Welterbezentrums" – einer Abteilung der UNESCO – bedient, macht in den meisten Fällen seine Entscheidungen von den Empfehlungen zweier Beratungsorganisationen (ICOMOS[32] für das kulturelle Erbe, IUCN[33] für das Naturerbe abhängig. Diplomatische und politische „Deals" können aber das (Abstimmungs-) Ergebnis beeinflussen.

Zudem spielt vermehrt der Diskussions- und Interpretationsstand über das „Welterbe" eine Rolle: Diskussionen über den Sinn und Begriff begleiten das Produkt „Welterbe" seit der ersten Eintragung in die Liste 1978. 1994 rief das Welterbekomitee die auch heute noch gültige „Globale Strategie für eine ausgewogene, repräsentative und glaubwürdige Welterbeliste" ins Leben.[34] In der Folge wurden nicht nur die formalen Kriterien, die bei der Einreichung erfüllt werden müssen, verfeinert, sondern auch „Mengenbeschränkungen" bezüglich der Anzahl der Einreichungen pro Staat eingeführt. Damit soll eine ausgewogenere regionale Verteilung und eine breitere Anwendung der verschiedenen Kategorien des „Erbes" erreicht werden. Denn: Nach Jahren des rasanten Wachstums gibt die Welterbeliste das „gemeinsame Erbe der Menschheit" nur mehr verzerrt wieder. Steinernes, monumentales Kulturerbe christlicher Provenienz aus der nördlichen Hemisphäre, insbesondere aus Westeuropa, dominiert. Das Naturerbe und Einreichungen aus der südlichen Halbkugel sind stark unterrepräsentiert. Die Welterbeliste gilt inzwischen als Synonym für westliches Kulturgut („Stein und Ziegel"), insbesondere die hohe Anzahl gotischer Kathedralen darin sorgt immer wieder für Diskussion.[35] Im weltweit geführten Diskussionsprozess über die Zukunft des Welterbegedankens wird stets auf zwei grundsätzliche Eigenschaften des Welterbes hingewiesen: 1., das Abkommen gibt keine Mengenbeschränkung vor; und 2., die Eintragung ist unbefristet. Sie besteht, bis das Komitee eine Streichung beschließen würde. Diesen Schritt hat es freilich noch nie gesetzt, und er dürfte in der nächsten Zukunft auch nicht zu erwarten sein. Eine befristete Verleihung des „Titels", wie es z.B. das *Europadiplom für Schutzgebiete*[36] des *Europarates* vorsieht, ist dem Welterbeabkommen fremd.

In den dreißig Jahren des Bestehens des Abkommens entwickelte sich der Begriff des *kulturellen Erbes* und somit der des *Welterbes* weiter. Aufgrund des gesetzlich fixierten Charakters der Bestimmungen im Abkommen (jede Änderung hätte eine Neuverhandlung der Konvention zur Folge gehabt) konnten Neuansätze und Reformschritte lediglich im „operationellen" Bereich der täglichen Umsetzung des Abkommens (insbes. in den „Durchführungsbestimmungen"[37]), nicht aber im Text der Konvention selbst berücksichtigt werden. Die Kritikpunkte betrafen in erster Linie die Ausgewogenheit der Welterbeliste. Kulturkreise, die nicht dem abendländischen Modell des im Abkommen festgeschriebenen Kulturerbegedankens entsprachen, hatten somit auch weniger Möglichkeiten, ihr Kulturgut auf die Liste zu setzen. Das Komitee gewann aber schließlich die Einsicht, dass von einer strikten Anwendung des „Stein und Ziegel"-Echtheitsbegriffs abgegangen werden müsse: Denn ansonsten hätten Bautraditionen in Afrika und Asien – wegen der dort in regelmäßigen Abständen vorgenommenen vollständigen Erneuerung des Baustoffes Holz – aufgrund fehlender „Authentizität" des Baues (das Bauwerk ist ja nicht mehr „original", sondern

eben wiederaufgebaut) keine Aussicht auf Eintragung in die Liste. Auch wenn inzwischen außereuropäische traditionelle Bauten aufgenommen wurden, spiegelt die Liste noch die ursprüngliche Konzeption wieder. Auch das Verhältnis der beiden Kategorien *Kultur* und *Natur* in der Liste mit einem Übergewicht des kulturellen Erbes (77% aller Eintragungen) gegenüber dem der Natur (20%) und des „gemischten" Erbes (Kultur *und* Natur: 3%) stößt auf Kritik. Durch die „globale Strategie" konnten aber bereits Kursänderungen vorgenommen werden.



Neben der „Welterbeliste" sieht die Konvention auch eine „Liste des Welterbes in Gefahr" vor. Diese Liste verzeichnet mit ihren gegenwärtig 35 Einträgen[38] naturgemäß weniger Zulauf, und ihre Zusammensetzung spiegelt nicht die „große" Liste wieder: Auf ihr befinden sich Objekte, die entweder durch Kriegseinwirkungen (Statuen im Bamiyan-Tal, Afghanistan; Nationalparks in Afrika; die Altstadt von Dubrovnik, Kroatien, zwischen 1991 und 1998) oder Katastrophen (Erdbeben, wie im Fall der Zitadelle von Bam, Iran) beeinträchtigt wurden. Die meisten Eintragungen in die „rote Liste" erfolgten aber aufgrund von Bedrohungen wirtschaftlicher Art, wie z.B. der Gefährdung des Naturerbes durch Überweidung, Beeinträchtigung von Denkmälern durch die Stadt- und Siedlungsentwicklung und durch den Fremdenverkehr, sowie durch Mängel und Fehler des Managements. An dieser Liste wurde kritisiert, dass sie nicht den aktuellen Bedrohungsstand wiedergibt (in diesem Fall müssten ohnehin viel mehr Objekte eingetragen werden), sondern eher über die Machtverhältnisse im Welterbekomitee und über die diplomatischen Bemühungen und (Miss-)Erfolge der von einer Eintragung bedrohten Staaten Aufschluss gibt. Bezüglich ihres geringen Umfanges und ihrer in Frage gezogenen Repräsentativität wurde sie immer wieder mit der (weit umfassenderen) Liste der *100 most endangered sites* des *World Monuments Fonds* verglichen.[39]

Hatten das Welterbe und dessen Definition sich dem „immateriellen" Kulturerbe bisher verschlossen gezeigt, so trat in den letzten Jahren eine sanfte Ausweitung des Welterbegriffes ein. Aspekte des immateriellen Erbes wurden quasi als „Zusatzqualifikation" bei der Einreichung einer Kandidatur zugelassen.[40] Nachdem der Schutz des immateriellen Erbes 2003 schließlich in einem eigenen Abkommens geregelt werden konnte, erfolgten Überlegungen über die stärkere Verknüpfung der beiden Begriffe und Regelungen. Durch die stärkere Einbeziehung von Aspekten des *immateriellen Erbes* würden sich für den Welterbegedanken neue, noch nicht absehbare Aspekte, aber auch Konfliktfelder ergeben. Allerdings setzt die Definition des kulturellen Erbes

im Art. 1 der Welterbekonvention einer etwaigen Neuausrichtung des Welterbeprogramms enge Grenzen, denn die dazu nötige Änderung des Abkommens muss bei gegenwärtig 180 Vertragstaaten sicher ausgeschlossen werden. Mit operationellen Aspekten und Fragen der Synergien zwischen den verschiedenen Abkommen zum Schutz der Kulturen und der Natur, insbes. zwischen dem immateriellen Kulturerbe und dem Welterbe, beschäftigte sich soeben die siebte außerordentliche Sitzung des Welterbekomitees im Dezember 2004.[41]

Emblem des Welterbes
Das Welterbekomitee beschloss 1978 den Entwurf des belgischen Künstlers Michel Olyff als „World Heritage Emblem". Es verkörpert symbolisch die Abhängigkeit der Kultur von der Natur: Das Quadrat in der Mitte repräsentiert die vom Menschen geschaffene Form, die vom Kreis, der Natur, umschlossen wird. Beide Teile ergeben eine Einheit. Das Emblem hat – wie die Erde – eine runde Gestalt, stellt aber auch ein Symbol für den Schutz dar. Welterbestätten sollen mit diesem Emblem gekennzeichnet werden, neben den beiden Beschriftungen in Englisch und Französisch kann – anstelle von Spanisch – auch die Aufschrift in der Landessprache erfolgen (Art. 258 und 259 der Durchführungsbestimmungen)

1992 – Memory of the World – Das „Gedächtnis der Menschheit"

1992 rief die UNESCO ein Programm ins Leben, das den Schutz des „dokumentarischen Erbes" zum Gegenstand hat: jener Kulturgüter, die in Archiven, Bibliotheken und in Museen aufbehalten werden. Die Welterbeliste, die zu diesem Zeitpunkt bereits ihren Siegeszug angetreten hatte, lieferte die Grundkonzeption des Programms: Mit Hilfe eines Inventars (*Memory of the World Register*) sollte auf wertvolle Buchbestände, Handschriften, Partituren und seltene Bild-, Ton- und Filmdokumente hingewiesen werden. Im Gegensatz zum Welterbe ist mit der Eintragung aber keine finanzielle Unterstützung verbunden, vielmehr stellt die Aufnahme in die Liste lediglich eine internationale Auszeichnung dar. Über die Aufnahme entscheidet ein internationales Beraterkomitee, das im Gegensatz zum Welterbekomitee – das seine Legitimation von der Wahl durch die Vertragsstaaten ableitet – vom Generaldirektor der UNESCO eingesetzt wird. Mit der Nominierung für das Register gehen die Staaten die Verpflichtung ein, einerseits die Erhaltung des dokumentarischen Erbes zu sichern, andererseits für dessen – digitalen – Zugang für die Öffentlichkeit zu sorgen. Das Register enthält gegenwärtig 68 Eintragungen, darunter die Dokumente des Wiener Kongresses, den Kodex der Azteken in Mexiko, den Stummfilm „Metropolis", die Archive des Warschauer Ghettos sowie die Neunte Sinfonie von Ludwig van Beethoven.[42] Ziel des Registers ist die Schaffung eines universellen Netzwerkes, durch das diese Dokumente

digital präsentiert und somit – wenngleich als „digitales Erbe" – für künftige Generationen erhalten werden können.[43]

1999 – Zweites Zusatzprotokoll zur Haager Konvention 1954: ein verbesserter Schutz in Kriegszeiten

Die Welterbekonvention kann für sich in Anspruch nehmen, weltweit das Bewusstsein über den Kulturgüter- und Denkmalschutz nachhaltig gefördert zu haben. Andererseits hat das Prestige, das von den Welterbestätten ausgeht, aber auch dazu beigetragen, dass kulturelles Erbe, sowohl jenes mit, als auch jenes ohne Welterbetitel, vermehrt zur Zielscheibe politisch motivierter Angriffe oder gar Zerstörungen wurde. Beispiele aus dem Zweiten Golfkrieg und vom Krieg auf dem Balkan zu Beginn der 1990er Jahre zeigten die Grenzen beim Schutz des Kulturgutes im Kriegsfall auf. Denn weder das Prädikat „Welterbe", noch das im Konfliktfall anzuwendende *Haager Abkommen* von 1954 konnten Zerstörungen und Beschädigungen von Bauten und Denkmälern verhindern, jedoch belegten sie solche Taten zunehmend mit einem Unrechtscharakter: Die vorsätzliche Beschießung der „Perle der Adria", Dubrovnik (Welterbe seit 1979), im heutigen Kroatien im jugoslawischen Bürgerkrieg 1991 und die Zerstörung der „Brücke von Mostar" in Bosnien-Herzegowina dienten der Instrumentalisierung des kulturellen Erbes für politische Zwecke. Erstmals wurden diese Taten aber als international geächtete und zu ahndende Kriegsverbrechen betrachtet und durch den *Internationalen Strafgerichtshof für das frühere Jugoslawien* in Den Haag strafrechtlich verfolgt: Am 25. Jänner 2005 verurteilte der Gerichtshof einen General der ehemaligen jugoslawischen Verteidigungsarmee, Pavle Strugar, zu acht Jahren Gefängnis wegen Verbrechen gegen die Zivilbevölkerung und der vorsätzlichen Zerstörung von Dubrovnik.[44]

Diese auf Einzelpersonen anwendbare strafrechtliche Verantwortung wurde – zusammen mit anderen Vorschriften (Einführung eines Fonds, verbesserte Begriffsbestimmungen, Anleitung zu Vorbereitungsmaßnahmen in Friedenszeiten)[45] – in das „Zweite Protokoll zur Haager Konvention von 1954" aufgenommen, das nach einer beinahe zehnjährigen Vorbereitungszeit 1999 beschlossen und 2004 in Kraft gesetzt werden konnte.[46]

Die voranschreitende zunehmende Einbettung des Schutzes des kulturellen Erbes in einen rechtlichen Rahmen gelingt aber nur dann, wenn ein Mindestmaß an Kooperation und Bindungswillen an international vereinbarte Normen vorliegt: Die absichtliche Zerstörung der Buddhastatuen von Bamiyan in Afghanistan am 12. März 2001 durch das Taliban-Regime zeigte deshalb auch die Grenzen des internationalen Kulturgüterschutzes auf: Das Agieren außerhalb des international getragenen Wertekon-

senses führte zu diesem Zeitpunkt zwar nicht zur Beschädigung eines Welterbes (die Statuen wurden trotz wiederholter Versuche von Seiten der früheren Regierung von Afghanistan ja erst im Juli 2003, nach deren Zerstörung, auf die Welterbeliste gesetzt), es löste aber eine weltweite Diskussion über den Kulturgüterschutz aus.[47] 2001 wurde die Ausarbeitung einer internationalen *Erklärung betreffend die absichtliche Zerstörung von Kulturgut* beschlossen,[48] die schließlich bei der 32. Generalkonferenz im Herbst 2003 von der Staatengemeinschaft verabschiedet wurde.[49] Erst nach der Zerstörung, im Juli 2003, wurden die praktisch nicht mehr existenten Statuen quasi als „virtuelles" Welterbe sowohl in die reguläre, als auch in die „rote" Liste gesetzt. Zu diesem Zeitpunkt war eine große internationale Rettungsaktion zur Restaurierung der umgebenden Kulturlandschaft und des archäologischen Erbes bereits angelaufen, Ende 2004 konnten die dringendsten Erhaltungsmaßnahmen abgeschlossen werden.[50]

2001 – Abkommen zum Schutz des kulturellen Unterwassererbes: die räumliche Erweiterung des Schutzhorizonts

Der Spielfilm „Titanic" demonstrierte eindrucksvoll, dass unter Zuhilfenahme der modernen Technik praktisch jedes gesunkene Schiff am Meeresgrund geortet und aufgesucht werden kann (wodurch diesem Film ein gewisser Bildungsfaktor zuzubilligen ist). Die Feststellung der Zugänglichkeit gilt umso mehr für archäologische Stätten in Küstennähe, die aufgrund der geringen Entfernung und Wassertiefe nicht nur mit teurem Spezialgerät, sondern auch von Hobbytauchern besucht werden können. Schiffswracks und versunkene Stätten stellen aber als „Zeitkapseln" (da ja seit ihrem Untergang von Menschenhand nichts mehr verändert wurde) für die Archäologie eine ausgezeichnete, wichtige Quelle dar.[51] Durch unsachgemäße Eingriffe (wie durch Bergegeräte und Tauchroboter) werden diese Stätten zerstört und für die Forschung unbrauchbar. Der einfach klingenden Lösung, für küstennahe Meeresgewässer (auf der internationalen Hohen See sind die Vorschriften mangels einer Staatsmacht oder „Polizei" ja nicht durchsetzbar) international geltende Schutzstandards einzuführen, standen bedeutende politische und rechtliche Schwierigkeiten gegenüber. Die Verhandlungen bei der UNESCO zogen sich daher seit dem Ende der 1980er Jahre auch über zehn Jahre hin. Bis zuletzt, bei der Beschlussfassung im Herbst 2001, standen ein hoher Unsicherheitsfaktor und die Gefahr des Scheiterns der jahrelangen Verhandlungen im Raum.

Zusammenfassend lassen sich die unterschiedlichen Interessen auf einen Nord-Südkonflikt zurückführen: Ärmere Staaten der Südhalbkugel, vor deren Meeresküsten jedoch unzählige historische Schiffswracks mit wertvollen Ladungen liegen, wehren

sich gegen Staaten im nördlichen Teil der Erde, von wo aus international agierende Berge- und Tauchunternehmen mit ihrer modernen Technologie und mit hohem Technikeinsatz die Wracks orten, aufbrechen und die Schätze dem internationalen Antiquitätenhandel zuführen. (Die großen Kosten führen dazu, dass die Firmen mit möglichst geringem Aufwand die Schiffshülle aufbrechen und nur die kostbarsten Funde an die Wasseroberfläche bringen.) Die Verhandlungen für das Abkommen wurden immer wieder durch aufgeworfene Probleme, wie die Frage nach der Abgrenzung zum Bergungsrecht und -geschäft von in Seenot geratenen Schiffen (Bergungsunternehmen werden dadurch bezahlt, dass ihnen ein fixer prozentueller Anteil der geretteten Ladung zusteht) sowie durch die Forderung, dass untergegangene Kriegsschiffe und Unterseeboote nicht unter die Schutzbestimmungen fallen, da sie auch nach Jahren noch „Territorium" des *Flaggenstaats* darstellen, eingebremst. Im Herbst 2001 konnten sich die in der Generalkonferenz der UNESCO versammelten Staaten schließlich auf den Schutz des *kulturellen Unterwassererbes* durch ein international verbindliches Abkommen einigen und auch einen wissenschaftlichen Mindeststandard für *Unterwasserarchäologie* festlegen (aber mit der Einschränkung, dass nur jenes Kulturgut Schutz genießt, das mindestens hundert Jahre bereits unter Wasser liegt – damit es nicht mit den Ansprüchen der Bergungsunternehmen in Konflikt gerät).[52] Das Abkommen bedarf zu seinem Inkrafttreten 20 Beitrittserklärungen, mit 15. März 2005 unternahmen aber erst drei Staaten einen solchen Schritt.[53]

Emblem des Abkommens zum Schutz des Unterwassererbes

2003 – Charta über die Erhaltung des digitalen Erbes

Anfangs 2005 schätzte die *International Federation of Television Archives* (IFTA/FIAT), dass in Archiven, insbesondere in den Entwicklungsländern, 200 Millionen Stunden an Aufnahmezeit von Radio- und Fernsehsendungen vom Verlust bedroht sind. Weiteres Bild- und Tonmaterial, wie privat und kommerziell aufgenommene Bilder, Musik und Filme, sind bei dieser Schätzung noch gar nicht erfasst. Nicht nur, dass der Inhalt auf den Datenträgern oder die Informationsträger selbst inzwischen Schaden erlitten oder sich einer Wiedergabe völlig entzogen (z.B. Ausbleichung des Bildträgers, chemische Veränderungen der Trägerschicht von Ton- und Videobändern), in vielen Fällen kann durch die rasche technische Entwicklung der Abspielmethoden auf Informationen, die auf „alten", obgleich intakten Datenträgern gespeichert sind, gar nicht mehr zugegriffen werden. Vor Jahrzehnten populäre Aufnahme- und Wiedergabesysteme (wie z.B. „Super 8" für den Filmamateur und „Video 2000" für den privaten, „U-Matic"

für den professionellen Videofilmer) sind heute nur noch einer an Technikgeschichte interessierten Minderheit ein Begriff. Durch die anhaltend rasante Entwicklung wird sich der Anwendungszeitraum von Aufnahme-, Speicher- und Wiedergabesystemen noch weiter verringern.

Der Begriff des „digitalen Erbes" beschränkt sich aber nicht nur auf Ton- und Filmaufnahmen, sondern erstreckt sich auch auf EDV-mäßig abgespeicherte Daten. Inzwischen wurde klar, dass viele Informationen, die zwischen den Fünfziger- und Siebzigerjahren des letzten Jahrhunderts lediglich „digital" in Computersystemen abgespeichert wurden, nicht mehr zugänglich sind. In diesem Fall unterbindet die ungeahnte Entwicklung der Computer-Hard- und Software einen Zugriff auf möglicherweise noch intakte Daten: Für Informationsträger gibt es entweder nicht mehr das richtige „Laufwerk", oder kein Programm kann die digitale Information mehr entziffern. So kann z.B. die amerikanische Raumfahrtbehörde NASA auf ca. ein Viertel der Daten, die sie im Rahmen ihres Mondflugprogramms gesammelt hat, nicht mehr zugreifen. Das österreichische Bundesdenkmalamt ereilte – allerdings in einem kleineren Rahmen – ein ähnliches Schicksal: Ein Denkmalregister, das in den Siebzigerjahren des letzten Jahrhunderts bereits mit Hilfe der EDV angelegt wurde, mutierte in der Zwischenzeit selbst zum Denkmal: Der Computer kann nicht mehr gestartet werden und der Fachmann, der die Daten eingab, starb in der Zwischenzeit.[54]

Die UNESCO und die Europäische Union haben in der Zwischenzeit zur Lösung dieser Probleme Arbeitsgruppen eingerichtet. In diesem Zusammenhang wurde die Forderung nach einer „Computer-" oder „Digitalarchäologie" erhoben: Nötig wäre die Rekonstruktion von frühen Computermodellen der Fünfziger- und Sechzigerjahre des letzten Jahrhunderts sowie die Dokumentation der damals verwendeten Programmiersprachen.[55] Am 15. Oktober 2003, bei ihrer 32. Generalkonferenz, verabschiedete die UNESCO die „Charta zur Bewahrung des digitalen Kulturerbes".[56] Die Charta trägt den Staaten auf, Strategien und Grundsätze zu entwickeln, um den Erhalt des digitalen Erbes zu sichern und den Zugang zu ihm durch die Öffentlichkeit zu gewährleisten.

2003 – Abkommen zum Schutz des immateriellen Kulturerbes – eine neue Schutzkategorie

Schon wiederholt wurde hier auf den Eurozentrismus des Kulturerbebegriffs („Stein und Ziegel") hingewiesen. Der Kulturgüterschutz wurde auf den verschiedenen Erdteilen mit unterschiedlicher Intensität – freilich vom europäischen Standpunkt aus – betrieben. Im Rahmen der Globalisierungskritik wurde auch der Verlust oder jedenfalls die Verflachung der kulturellen Vielfalt der Welt in die Diskussion eingebracht.

Als Nebeneffekt der Globalisierung erfuhr der Begriff des Kulturerbes im internationalen Diskurs eine Thematisierung. Staaten, die als frühere Kolonien bislang nicht als Akteure auf dem internationalen Parkett auftraten, brachten nun ihre Perspektiven in die internationalen Diskussion ein. Andererseits öffnete sich aber auch der „westliche" Blick auf Phänomene wie Riten, Handwerkstechniken, *oral history, traditional lifestyles* und Sprachen sowie auf überliefertes „traditionelles" Wissen auf den Gebiet der Botanik, Medizin und Naturerscheinungen. 1995 kritisierte die vom früheren UN-Generalsekretär Javier Pérez de Cuéllar geleitete *Weltkommission für Kultur und Entwicklung* schließlich die verzerrende Herausstreichung und Anerkennung des kulturellen Erbes:

„The World Heritage List [...] reflects a framework which is not really appropriate for the kinds of heritage most common in regions where cultural energies have been concentrated in other forms of expressions such as artifacts, dance and oral traditions."

Sie forderte daher:

„Other forms of recognition will have to be developed to match the true range and wealth of heritage found across the world."[57]

Im Sinne der westlichen Tradition hielt man die Verrechtlichung der Schutzbestimmungen durch ein internationales Abkommen für das geeignete Mittel zur Durchsetzung von Schutzprinzipien. Zwar wurde 1989 schon eine „Empfehlung zum Schutz der traditionellen Kultur und Folklore"[58] beschlossen, sie wies aber Schwächen im Bereich der Begriffsbestimmungen, des Umfanges und der Schutzmechanismen auf.[59] Als man 2001 die Verhandlungen zur Ausarbeitung einer Konvention aufnahm, war man sich der Schwierigkeiten beim Vorbereitungsprozess durchaus bewusst, die Empfehlung von 1989 bedurfte immerhin einer sechzehnjährigen Vorbereitungszeit.[60]

Die Bewahrung des *immateriellen* Kulturerbes (im Englischen *intangible cultural heritage*[61]) weist im Gegensatz zum materiellen Erbe einige Spezifika auf. Bereits bei den Begriffsbestimmungen treten Schwierigkeiten auf, was Janet Blake, die 2002 eine Vergleichsstudie über die bis damals bestehenden Vorschriften anfertigte, zur Bezeichnung „Minenfeld" bewog.[62] Die Begriffe, die bei der Umschreibung dieser Erbe-Kategorie immer wieder Verwendung finden (die Verhandlungen zum Entwurf des Abkommens sowie die Texte werden in Englisch und Französisch geführt bzw. verfasst), wie „folklore" (versus „folklife"), „popular", „traditional", living", „oral", „intangible" sowie „cultural and intellectual property" besitzen in den verschiedenen Regionen und Sprachgruppen der Welt aber unterschiedliche Bedeutung[63] – ein Umstand, der nicht nur bei den Verhandlungen zum Entwurf des Abkommens zu langen Diskussionen

und Verzögerungen führte (sollte doch jede staatliche Delegation ihre Ansicht und ihr Verständnis des Textes zu Protokoll bringen), sondern auch der späteren – standardisierten – Umsetzung der Konvention nicht förderlich sein wird. Neben den unterschiedlichen Bedeutungsgehalten der Begriffe (in Anbetracht dieser Schwierigkeiten gab die UNESCO 2002 sogar ein „Wörterbuch": *Glossary intangible cultural heritage* heraus[64]) bestehen aber auch zwischen der Nord- und Südhalbkugel unterschiedliche Konzeptionen kultureller Phänomene: [65]

Nordhalbkugel	Südhalbkugel
Betrachtung in Einzelkategorien	Verstehen von Erscheinungen in Zusammenhängen („interconnectedness")
„Recht"	„Verpflichtung"
„Individuum" als Begünstigter des Rechts und der Schutzmaßnahmen	„Gemeinschaft" als Begünstigter des Rechts und der Schutzmaßnahmen
„Eigentum" am Erbe	„Bewacher und Beschützer" des Erbes
Schutzobjekt: „Produkt" einer Handlung	Schutzobjekt: „soziale Prozesse", die zum Produkt führen

Die enorme Breite des hier zu schützenden Erbes (von Sprachen, Glaubensüberzeugungen und Riten über den weiten Bereich von Bräuchen, Musik, Tanz, Theater, Handwerkstechniken und mündlicher Überlieferungen bis hin zu Wetter-, Medizin- und Rechtsregeln) führte bereits seit dem Ende der 1960er Jahre zu einem teilweisen internationalen Schutz durch den *Urheberrechtsschutz*. Dieser Ansatz, der aber nur im Bereich des individuellen, zuordenbaren Schöpfers des Erbes bei gewerblicher Nutzung einen gewissen – rechtlichen – Schutzstandard gewährt, lässt sich deshalb nicht generell auf das immaterielle Erbe anwenden.[66]

Dennoch konnten innerhalb von nur drei Jahren die Verhandlungen auf Expertenebene abgeschlossen und die „Konvention zum Schutz des immateriellen Kulturerbes"[67] bei der 32. Generalkonferenz der UNESCO am 17. Oktober 2003 in Paris verabschiedet werden.

Die Bestimmungen des Abkommens wurden in einen weiten Beziehungskontext eingebettet und gehen über rein technische Vorschriften für den Schutz und die Konservierung des kulturellen Erbes hinaus: sie nehmen Bezug auf die Menschenrechte und sehen in den Globalisierungsprozessen die Ursache und Gefahr des Verlustes der kulturellen Vielfalt.[68] Dem Abkommen liegt ein breiter Kulturerbe-Begriff zugrunde: Er umfasst Praktiken, Darbietungen, Ausdrucksformen, Kenntnisse und Fähigkeiten – darunter fallen explizit die Sprache und mündlich überlieferte Traditionen – darstellende Künste, Bräuche und Rituale, Wissen und Kenntnisse wie z.B. über traditionelle

Handwerkstechniken. Die Staaten haben dieses Erbe zu schützen, insbesondere durch eine geeignete Politik, durch den Aufbau geeigneter Einrichtungen für die Forschung, Ausbildung und Vermittlung sowie durch entsprechende (Aus-)Bildungs-, Trainings- und Vermittlungsprogramme. Die Inventarisation des „immateriellen Kulturerbes" ist dabei sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene vorgesehen. Während Inventarisierungslisten auf staatlicher Ebene die Voraussetzung für den Schutz des Erbes sind, dient die „repräsentative Liste des immateriellen Kulturerbes der Menschheit" (*Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity)* dazu, dem Erbe stärkere Sichtbarkeit zu verschaffen und seine Bedeutung für den Dialog der kulturellen Vielfalt zu fördern. Die Ähnlichkeit mit der Welterbeliste kommt auch durch die „Liste des immateriellen Kulturerbes, das eines dringenden Schutzes bedarf" (*List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding*) zum Ausdruck. Zum Zeitpunkt des Entwurfs wurde diskutiert, ob die Liste des immateriellen Erbes dem Konzept der Welterbeliste folgen soll. Kritische Stimmen sprachen sich damals gegen die Einrichtung eines weiteren Beispiels des elitären, zweiklassigen Kulturerbe-Verständnisses aus (*Welt*erbe versus das „übrige" Erbe), die Liste in diesem Abkommen sollte eher die Gleichwertigkeit der einzelnen Vertreter des immateriellen Erbes zum Ausdruck bringen. Für Diskussionen und Verzögerungen bei den Verhandlungen sorgte auch die Frage, ob die Mitgliedstaaten zu finanziellen Verpflichtungen anzuhalten sind. Schließlich setzte sich, nach dem Vorbild der Welterbekonvention, die Einrichtung eines „Fonds" durch, durch den die Ausgaben für die internationale Zusammenarbeit getragen werden sollen.

Dank einer engagierten Vermittlungsarbeit (Workshops in allen Erdteilen) konnten der Geist und die Bestimmungen dieses Abkommens erfolgreich vermittelt werden: Innerhalb eines Jahres traten der Konvention bereits 12 Staaten bei (per 15. Februar 2005).[69] Zum Inkrafttreten bedarf es allerdings 30 Beitrittserklärungen, einer Zahl, die in absehbarer Zeit erreicht werden kann.

Der Erfolg des Welterbeprogramms gründet im wesentlichen auf einer einfachen Technik, die in der Kulturgeschichte bereits seit langem Anwendung findet: die Kategorisierung der Güter, die Erstellung von Listen und das Anlegen von Inventaren. Die Liste des Welterbes, die seit 1978 geführt wird, stellt wohl das bekannteste, global umfassendste und weltweit am meisten anerkannte Register von Kulturgut dar. Dieses Erfolgsrezept wurde daher auch für andere Kategorien des kulturellen Erbes übernommen.

Als um 1983 die Anregung an die UNESCO herangetragen wurde, außerhalb des Welterbeprogramms Kulturgüterinventare zu erstellen, umfasste dieses Ansinnen zwar nur das materielle Kulturgut, bezog aber das bewegliche erstmals ein und ging daher über das Konzept des Welterbes hinaus. Aber schon 1985, anlässlich der Vorbe-

reitung der weltweiten *Dekade für kulturelle Entwicklung* der UN (1988-1997) wurde der Vorschlag eingebracht, die Inventarisierung, Sammlung und Erhaltung der verschiedenen Formen des nicht-körperlichen Erbes (*non-physical heritage*) einschließlich mündlicher Überlieferungen (*oral traditions*) unter den Mitgliedstaaten zu fördern.[70] 1987 ging man schließlich von der Idee eines reinen Inventars ab und begann mit der Ausarbeitung eines Aktionsplanes zum Schutz und zur Darstellung des immateriellen Erbes. Die Inventarisierung des immateriellen Erbes ist daher keine „Erfindung" des Abkommens von 2003. Die Registrierung wird bei der Umsetzung des Abkommens einen wichtigen Stellenwert einnehmen. Die UNESCO hatte daher, „angesichts des bevorstehenden Inkrafttretens der Konvention"[71], für den 17. und 18. März 2005 ein Expertentreffen zur Methodendiskussion und zum Erfahrungsaustausch über Inventarisierungstechniken angesetzt.

Mit dem Programm *Living Human Treasures* unterstützt die UNESCO seit 1993 jene Staaten, die „aussergewöhnlich begabten Trägern von Traditionen und handwerklichen Fähigkeiten" eine staatliche Auszeichnung verleihen und die Weitergabe deren Wissens, derer Erfahrungen und Fertigkeiten an jüngere Generationen vornehmen. Das Konzept der *Living Human Treasures* stammt aus Japan, das bereits seit 1950 Auszeichnungen dieser Art vornimmt. Ähnliche Konzepte bestehen in Südkorea, auf den Philippinen, in Thailand, Rumänien, Frankreich, in der Tschechischen Republik sowie in Bulgarien.[72]

Ein weiteres Programm erfuhr mittlerweile derartige Popularität, dass es nun als Ausgangspunkt für die „internationale Liste" des Abkommens dient: Die *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity* sollen – wenn das Abkommen in Kraft tritt – in die repräsentative Liste des immateriellen Kulturerbes der Menschheit aufgenommen werden. Bei den „Meisterwerken des mündlichen und immateriellen Erbes der Menschheit" handelt es sich um eine Auszeichnung außergewöhnlicher Vertreter des immateriellen Kulturerbes, die von einem Komitee, das sich aus NGOs[73] zusammensetzt, vergeben wird. Im Gegensatz zum Welterbe braucht der Antragsteller nicht notwendigerweise ein Staat sein, allerdings setzt eine Eintragung die Zustimmung des Trägers bzw. Ausübenden voraus. Bisher wurden in zwei „Durchgängen" (*Proclamations,* 2001 und 2003) insgesamt 47 *Masterpieces* aufgenommen, darunter Karnevalsbräuche in Belgien, Bolivien und Kolumbien, Ballett aus Kambodscha, Puppentheater aus Indonesien und Italien, Märchenerzähler aus der Türkei sowie Musik und Tänze aus allen Teilen der Welt.[74]

Bei zwei Phänomenen des immateriellen Erbes: Volksmusik und (Minderheiten-) Sprachen setzt die Organisation auf die Dokumentation des gefährdeten Erbes: Die *UNESCO Collection of Traditional Music of the World* besteht bereits seit 1961.

Bei den Sprachen stellt sich die Situation wie folgt dar: Die UNESCO schätzt,

dass über 50% der 6000 Sprachen auf der Erde in ihrem Bestand gefährdet sind, dabei bestehen enorme geographische Ungleichgewichte, die aber von einer ungeheuren kulturellen Vielfalt Zeugnis ablegen: 96% der 6000 Sprachen werden lediglich von 4% der Erdbevölkerung gesprochen, wobei die Hälfte all dieser Sprachen in lediglich acht Staaten heimisch ist: Papua-Neuguinea (828 Sprachen), Indonesien (731), Nigeria (515), Indien (400), Mexiko (295), Kameroon (286), Australien (268) und Brasilien (234). Von dieser großen Menge, die manchmal nur mehr von einer Handvoll von Trägern beherrscht wird, sollen 90% überhaupt nicht im Internet vertreten sein, vielmehr stirbt alle zwei Wochen eine Sprache unwiderruflich aus.[75] Die UNESCO wandte sich zunächst der Inventarisation zu: Seit 1980 stellte sie ein „Rotbuch über Sprachen, die der Gefahr des Verschwindens unterliegen" (*Red Book of Languages in Danger of disappearing*) zusammen. Da der Reichtum an Sprachen einen lebendigen Ausdruck der kulturellen Vielfalt darstellt, setzte die Organisation im Rahmen der Umsetzung der Bestimmungen der *Allgemeinen Erklärung zur kulturellen Vielfalt* (2001, siehe den nächsten Abschnitt) aber dann auf pro-aktive Maßnahmen: Sie arbeitete „Aktionspläne" (*action plans*) aus, die den Mitgliedstaaten im Bereich des Sprachenunterrichts in der Schule, durch die Förderung von Mutter- und Minderheitensprachen sowie durch die Nutzung des „cyberspace" Anleitung und Anregung geben sollen.[76]

2004/2005 – Entwurf eines Abkommens zur kulturellen Vielfalt

Die Aktivitäten der UNESCO auf operationellem („Kampagnen") und legistischem Gebiet (Empfehlungen und Abkommen) spiegeln das Bemühen der Organisation wieder, die kulturelle Vielfalt zu erhalten, die dabei mit dem kulturellen Erbe in eine enge Beziehung gesetzt wurde. Der Art. 7 der *Allgemeinen Erklärung zur kulturellen Vielfalt*[77] der UNESCO aus dem Jahr 2001 führt daher auch aus:

„Kreativität ergibt sich aus den Wurzeln kultureller Tradition, aber sie kann sich nur im Kontakt mit anderen Kulturen entfalten. Aus diesem Grunde muss das Kulturerbe in all seinen Formen erhalten, gefördert und als Zeugnis menschlicher Erfahrung und menschlichen Strebens an künftige Generationen weitergegeben werden, um die Kreativität in ihrer gesamten Vielfalt zu fördern und einen wahrhaften interkulturellen Dialog anzuregen."[78]

Im Herbst 2003, während der 32. Generalkonferenz, als gerade das Abkommen über das immaterielle Kulturerbe verabschiedet werden konnte, beschloss die UNESCO, die Erklärung zu einem Abkommen auszubauen.

Durch dieses Abkommen, wenn einmal in Kraft, wird das kulturelle Erbe nur indirekt adressiert. Vielmehr stellt es Regeln für den Kulturaustausch und den kul-

turellen Dialog im Zeitalter der Globalisierung auf. Es sieht u.a. sowohl die Anerkennung des Menschenrechts des einzelnen auf kulturelle Selbstbestimmung als auch des Rechts aller Staaten auf eine eigenständige Kulturpolitik vor. Es steht in einem engen Zusammenhang mit dem „Allgemeinen Übereinkommen über den Handel mit Dienstleistungen" (*General Agreement on Trade in Services* – GATS[79]). Der Entwurf sieht daher auch die Verpflichtung zu internationaler Zusammenarbeit mit verbindlichen Regeln für den Austausch von kulturellen Erzeugnissen mit dem Ziel vor, für einen umfassenderen und ausgewogeneren Kulturaustausch zwischen den Ländern der Welt zu sorgen, was u.a. durch die Sicherung von tragfähigen, lokalen und regionalen Märkten erfolgen soll.[80]

Im Juli 2004 konnte bereits ein erster Entwurf vorgelegt werden.[81] Eine Verabschiedung ist – falls dieses hohe Verhandlungstempo aufrechterhalten werden kann – frühestens während der 33. Generalkonferenz der UNESCO im Herbst 2005 möglich.

Zusammenfassung

Die Wahrnehmung des „kulturellen Erbes" auf internationaler Ebene kann auf eine jahrhundertelange Geschichte zurückblicken. Aber erst im 20. Jahrhundert gelang dem internationalen Kulturgüterschutz der Durchbruch: Wurde mit der „Haager Konvention" 1954 juristisches Neuland betreten, so machte die „Welterbekonvention" 1972 mit ihrer „Welterbeliste" den Schutz des Kultur- *und* Naturgutes quasi zum weltumfassenden „Event": Das Welterbe als „Globalisierungsagentur" für den Denkmal- und Naturschutz schuf aber auch ein elitäres Verständnis für das kulturelle Erbe. Die Weiterentwicklung des internationalen Kulturgüterschutzes folgte dem durch die Welterbeliste erfolgreich eingeführten kulturellen Zweiklassen-System (was von globaler Bedeutung ist), erfuhr aber durch die Ausweitung des Begriffs des „kulturellen Erbes" einen Paradigmenwechsel: „Immaterielles Erbe" sowie „Kulturelle Vielfalt", um zwei jüngste Tendenzen zu nennen, sprengen den eurozentrisch geprägten „Stein und Ziegel"-Begriff des Kulturerbes.

Die Popularisierung des Kulturgüterschutzes ging mit seiner institutionellen Verankerung in der internationalen Zusammenarbeit einher. Global wie auch regional tätige internationale Organisationen, allen voran die UNESCO, konnten nicht nur erfolgreich verlaufende Programme und rechtlich verbindliche Abkommen übernehmen und weiterentwickeln, sondern mit dem Produkt „kulturelles Erbe" auch ein neues Profil gewinnen.

[1] Europäisches Kulturabkommen (1954).

[2] Kulturvertrag der Arabischen Liga (1946).

[3] Kulturcharta für Afrika (1946).

[4] Im Rahmen dieses Aufsatzes wurden zunächst auch Vergleiche mit den beiden internationalen Organisationen in Europa: Europarat und OSZE („Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa") gezogen, aus Gründen des Umfanges der Arbeit wurden nach Absprache mit der Redaktion diese Teile hier aber nicht mehr berücksichtigt. Eine eigenständige Veröffentlichung wird vom Autor in Erwägung gezogen.

[5] *Ivan Bernier* u. *Stephan Paape*: List of International Instruments which make Reference to Culture. Department of Canadian Heritage – Liaison Bureau, June 2000. http://206.191.7.19/w-group/wg-cdg/list_e.pdf (Stand: 05.04.2005).

[6] Art. I, Abs. 2, lit c., Constitution of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (adopted in London on 16 Nov. 1945 and amended by the General Conference at its 2nd, 3rd, 4th, 5th, 6th, 7th, 8th, 9th, 10th, 12th, 15th, 17th, 19th, 20th, 21st, 24th, 25th, 26th, 27th, 28th, 29th and 31st sessions); http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001255/125590e.pdf#constitution (S. 7) (Stand: 05.04.2005), Übersetzung ins Deutsche z.B. durch die Deutsche UNESCO-Kommission: Verfassung der Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO), London, 16.11.1945, http://www.unesco.de/c_bibliothek/verfassung.htm (Stand: 05.04.2005).

[7] Liste der Mitgliedstaaten der UN: http://www.un.org/Overview/unmember.html (Stand: 05.04.2005), der UNESCO: http://erc.unesco.org/cp/MSList_alpha.asp?lg=E (Stand: 05.04.2005).

[8] Convention on the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict, The Hague, 14 May 1954, http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000824/082464mb.pdf (Stand: 05.04.2005).

[9] Zum Emblem eingehender: *Jan Hladik*: Marking of cultural property with the distinctive emblem of the 1954 Hague Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict. In: IRRC, Nr. 854 (30.06.2004), 379-387.

[10] Liste der Vertragsstaaten: http://erc.unesco.org/cp/convention.asp?KO=13637&language=E (Stand: 05.04.2005).

[11] *Lyndel V. Prott*: International Standards for cultural heritage. In: UNESCO (Hg.): World Culture Report 1998. Paris 1998, 222-236, hier 225.

[12] *Fernando Valderrama*: A History of UNESCO. Paris 1995, 154 f.

[13] Eingehender über die UNESCO-Kampagnen: *Mounir Bouchenaki*: An outline of UNESCO's actions in heritage conservation and rehabilitation. In: UNESCO (Hg.): World Culture Report 2000. Paris 2000, 146-152.

[14] Recommendation concerning the Preservation of Cultural Property Endangered by Public or Private Works. Paris, 19 Nov. 1968. http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001140/114047e.pdf#page=134 (Stand: 05.04.2005).

[15] http://icom.museum/ (Stand: 05.04.2005).

[16] http://www.iccrom.org (Stand: 05.04.2005).

[17] http://www.icomos.org (Stand: 05.04.2005).

[18] Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property, Paris, 14. November 1970. UN Treaty Series No. 11 806, (9. 5. 1972). Das Abkommen trat am 24. April 1972 in Kraft. Text der englischen Version: http://www.unesco.org/culture/laws/1970/html_eng/page1.shtml (Stand: 05.04.2005).

[19] Eingehender zur Situation in Afrika: *Folarin Shyllon*: International Standards: an African perspective. In: UNESCO (Hg.) (wie Anm. 11), 232.

[20] Z.B. Großbritannien und Japan 2002, die Schweiz 2003. (Österreich hat das Abkommen bisher nicht ratifiziert.)

[21] Eingehender zum Abkommen: *Patrick J. O'Keefe*: Commentary on the UNESCO 1970 Convention on Illicit Traffic. Leicester 2000, insbes. 8-14.

[22] Liste der Vertragsstaaten: http://erc.unesco.org/cp/convention.asp?KO=13039&language=E (Stand: 05.04.2005).

[23] International Law Association – Committee on Cultural Heritage Law: A Blueprint for the Development of Cultural Heritage Law. London 2000, 15.

[24] Intergovernmental Committee for Promoting the Return of Cultural Property to its Countries of Origin or its Restitution in Case of Illicit Appropriation, ins Leben gerufen durch UNESCO Resolution No. 4/7.6/5 (1978). Statuten siehe: http://www.unesco.org/culture/laws/committee/html_eng/statuts.shtml, eingehender: *Lyndel V. Prott* u. *Patrick O'Keefe*: Law and the Cultural Heritage. Vol. 3 – Movement. London, Edinburgh 1989, Kap. 1519, 1560-1567.

[25] International Code of Ethics for Dealers in Cultural Property (Paris 1999), URL: http://portal.unesco.org/culture/en/file_download.php/cd6248b583cb3a9376ea41c9a635a03bethics.doc (Stand: 05.04.2005).

[26] UNIDROIT Convention on Stolen or Illegally Exported Cultural Objects, Rome, 24 June 1995, http://www.unidroit.org/english/conventions/c-cult.htm (Stand: 05.04.2005), deutschsprachige Version: http://www.unesco.ch/pdf/unitex_d.pdf (Stand: 05.04.2005).

[27] Richtlinie 93/7/EWG des Rates vom 15.03.1993 über die Rückgabe von unrechtmässig aus dem Hoheitsgebiet eines Mitgliedstaates der Europäischen Gemeinschaft verbrachten Kulturgütern (Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaften Nr. L 74, CELEX-Nr. 393L0007); http://europa.eu.int/eur-lex/lex/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:31993L0007:DE:HTML (Stand: 05.04.2005).

[28] Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, Paris, 16 Nov. 1972; http://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf (Stand: 05.04.2005).

[29] Liste der Vertragsstaaten: http://whc.unesco.org/pg.cfm?cid=246 (Stand: 05.04.2005).

[30] Welterbeliste: http://whc.unesco.org/pg.cfm?cid=31 (Stand: 05.04.2005).

[31] Art. 77, Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention, (Doc 05/2, 2. Feb. 2005, http://whc.unesco.org/archive/opguide05-en.pdf (Stand: 05.04.2005).

[32] International Council for Monuments and Sites – Internationaler Denkmalschutzrat (Sitz: Paris), URL: www.icomos.org (Stand: 05.04.2005). Über das Verhältnis Welterbe – ICOMOS: Henry Cleere: The role of ICOMOS in the World Heritage Convention. In: ICOMOS Schweiz (Hrsg.): Weltkulturgüter. Warum? Wieviel? Wozu? Akten der Tagung in Bern, 11. Juni 1999. Bern 2000, 11-16.

[33] World Conservation Union (Sitz: Gland bei Genf), http://www.iucn.org.

[34] Global Strategy for a Balanced, Representative and Credible World Heritage List, vgl. das Arbeitspapier: Expert Meeting on the „Global Strategy" and thematic studies for a representative World Heritage List (UNESCO Headquarters, 20-22 June 1994), Dok. WHC-94/CONF.003/INF.6 (13.10.1994), http://whc.unesco.org/archive/global94.htm#debut (Stand: 05.04.2005).

[35] Eingehender zur Struktur der Liste und zu den Reformschritten: *Peter Strasser*: „Putting Reform Into Action" – Thirty Years of the World Heritage Convention. How to Reform a Convention without Changing Its Regulations. In: International Journal of Cultural Property, Vol. 11, (2002), issue 2, 215-266.

[36] http://www.coe.int/t/e/Cultural_Co-operation/Environment/Landscape/Presentation/6_Content/04landscape_award.asp#TopOfPage (Stand: 05.04.2005).

[37] Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention (Doc. UNESCO WHC.05/2, 2 Feb. 2005), http://whc.unesco.org/en/guidelines (Stand: 05.04.2005).

[38] List of World Heritage in Danger, http://whc.unesco.org/pg.cfm?cid=86 (Stand: 05.04.2005).

[39] Liste siehe: http://www.wmf.org/html/programs/watchlist2004.html (Stand: 05.04.2005).

[40] Kriterium (vi), Art. 77 der Durchführungsbestimmungen.

[41] Tagesordnungspunkt 9, vgl. die Dokumente: Co-operation und coordination between UNESCO Conventions concerning heritage (Doc. WHC-04/7 EXT.COM/9, 25. 11. 2004, http://whc.unesco.org/archive/2004/whc04-7extcom-09e.pdf, (Stand: 05.04.2005) und: The Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage (Doc. WHC-04/7 EXT.COM/INF.9, 25.11.2004, http://whc.unesco.org/archive/2004/whc04-7extcom-inf09e.pdf (Stand: 05.04.2005).

[42] Vollständige Liste: http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=1678&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Stand: 05.04.2005).

[43] Eingehender: UNESCO: Memory of the World: General Guidelines (rev. ed. 2002). Paris 2002 (UNESCO Doc. CII-95/WS-11rev), http://portal.unesco.org/ci/en/file_download.php/4f2181b1dc130da6c5e36a696c38bcbfguidelines_cii-95-ws11_rev.doc (Stand: 05.04.2005).

[44] http://www.un.org/icty/glance/strugar.htm (Übersicht); http://www.un.org/icty/strugar/trialc1/judegement/str-tj050131e.pdf (Urteil) (Stand: 05.04.2005).

[45] Eingehender: *Jean-Marie Henckaerts*: New Rules for the Protection of Cultural Property in Armed Conflict. In: IRRC, Nr. 835 (30.09.1999), 593-620.

[46] Second Protocol to the Hague Convention of 1954 for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict, The Hague, 26 March 1999, http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=15207&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Stand: 05.04.2005). – Über das Inkrafttreten eingehender: *Vittorio Mainetti*: De nouvelles perspectives pour la protection des biens culturels en cas de conflit armé: l'entrée en vigueur du Deuxième Protocole relatif à la Convention de La Haye de 1954. In: IRRC, Nr. 854, 337-366.

[47] Über die Situation des Kulturerbes in Afghanistan und UNESCO's Aktivitäten eingehender: *Christian Manhart*: UNESCO's mandate and recent activities for the rehabilitation of Afghanistan's cultural heritage. In: IRRC, No. 854 (30.06.2004), 401-414.

[48] Acts constituting a crime against the common heritage of humanity, Resolution No. 26 v. 2. 11. 2001 (31. Generalkonferenz d. UNESCO, 15.10.-3.11.2001), http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001246/124687e.pdf (Stand: 05.04.2005).

[49] UNESCO Declaration concerning the Intentional Destruction of Cultural Heritage, http://www.unesco.org/culture/laws/intentional/declare.pdf (Stand: 05.04.2005). – Darüber eingehender: *Jan Hladik*: The UNESCO Declaration Concerning the Intentional Destruction of Cultural Heritage. In: Art, Antiquity and Law, vol. IX, (June 2004), issue III, 215-236.

[50] Übersicht: Rettungsaktion der UNESCO für die Kulturlandschaft von Bamiyan. In: unesco heute *online,* Ausg. 1 (Jänner 2005), http://www.unesco-heute.de/0105/bamiyan.htm (Stand: 05.04.2005).

[51] Eingehender zu den rechtlichen und archäologischen Aspekten des Unterwassererbes: *Lyndel V. Prott* u. *Ieng Srong*: Background Materials on The Protection of the Underwater Cultural Heritage. Paris 1999 (Background Documents I); *Lyndel V. Prott, Edouard Planche* u. *Rochelle Roca-Hachem*: Background Materials on The Protection of the Underwater Cultural Heritage, Vol. 2. Paris 2000;

vgl. auch die Bibliographie: ICOMOS: Patrimoine Subaquatique – Underwater Heritage, Bibliographie. Paris (2003). http://www.international.icomos.org/underwater-bibliography.pdf (Stand: 05.04.2005).

[52] Convention on the Protection of the Underwater Cultural Heritage, Paris, 2 Nov. 2001; Text siehe http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001260/126065e.pdf (Stand: 05.04.2005).

[53] Panama, Bulgarien und Kroatien (in chronologischer Reihenfolge) (siehe http://erc.unesco.org/cp/convention_p.asp?language=E&KO=13520, (Stand: 16.03.2005).

[54] Daten unter Denkmalschutz. In: Der Standard (Wien), 9. April 1994.

[55] *Seamus Ross*: Changing Trains at Wigan: Digital Preservation and the Future of Scholarship. London 2000 (NPO Preservation Guidance Occasional Papers).

[56] Charter on the Preservation of Digital Heritage (Paris, 15 Oct. 2003), http://portal.unesco.org/ci/en/file_download.php/09f4ffcbdaddeeb0ecdd3ac1a0662398Charter_en.pdf, deutsche Arbeitsübersetzung: http://portal.unesco.org/ci/en/file_download.php/c79eeb450d23f4b30468f2d2afea76f4Charter_ge.pdf (Stand: 05.04.2005).

[57] World Commission on Culture and Development: Our Creative Diversity. Report of the -. Paris 1995, 178.

[58] Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore (adopted by the General Conference of UNESCO at its 25th session, Paris, 15 Nov. 1989), http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000846/084696e.pdf#page=242 (Stand: 05.04.2005).

[59] Eingehender über die Kritik an der Empfehlung: A Global Assessment of the 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore: Local Empowerment and International Co-operation, 27-30 June 1999, Washington D.C.; und: *Janet Blake*: Developing a New Standard-setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. Elements for Consideration. Paris 2002, 32-44.

[60] Die Dynamik der Verhandlungen aus der Perspektive eines staatlichen Experten schilderte *Vilmos Voigt*: Past, Present, and Future of the 1989 Recommendation on the Safeguarding of Folklore. In: Zuzana Profantová (Hg.): Traditional Culture as a Part of the Cultural Heritage of Europe. The Pressure and Perspectives of Folklore and Folkloristics. Bratislava 2003, 20-26. Ich danke Ingo Schneider für diesen Hinweis.

[61] Der Begriff *intangible cultural heritage* ist die Übersetzung jenes Ausdrucks, der 1950 in Japan im Rahmen des bahnbrechenden Gesetzes zum Schutze dieses Erbes geprägt wurde.

[62] *Blake* (wie Anm. 59), 7.

[63] Eingehender ebd., 7 f.

[64] *Wim van Zanten* (Hg.) Glossary intangible cultural heritage. Den Haag 2002.

[65] *Lyndel V. Prott*: Defining the concept of „intangible heritage": challenges and prospects. In: UNESCO (Hg.): World Culture Report 2000. Paris 2000, 156 f.

[66] Übersicht bei *Blake* (wie Anm. 59), 22-31.

[67] Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Paris, 17 Oct. 2003 (Doc. MISC/2003/CLT/CH/14), http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540e.pdf (Stand: 05.04.2005), inoffizielle deutsche Übersetzung z.B. in: http://www.unesco.ch/pdf/konvention_immaterielles_kulturerbe.pdf (Stand: 05.04.2005).

[68] Abs. 2 u. 5 der Präambel des Abkommens.

[69] Die 12 Staten sind, in der Reihenfolge ihres Beitritts: Algerien, Mauritius, Japan, Gabun, Panama, China, Zentralafrikanische Republik, Lettland, Litauen, Belarus, Korea und die Seychellen; http://erc.unesco.org/cp/convention_p.asp?language=E&KO=17116) (Stand: 05.04.2005).

[70] *Valderrama* (wie Anm. 12), 300.

[71] Zit nach: http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=25929&URL_DO=DO_PRINTP... (Stand: 16.03.2005).

[72] Eingehender: UNESCO: Guidelines for the Establishment of National „Living Human Treasures" Systems. Paris, o. J., http://portal.unesco.org/culture/en/file_download.php/1422690320114549c199903cf8ba93f9Guidelines_lht.pdf (Stand: 17.03.2005).

[73] Internationaler Rat für traditionelle Musik (ICTM), Internationale Vereinigung der anthropologischen und ethnologischen Wissenschaften (IUAES), Ständiges Internationales Komitee der Linguisten (PICL).

[74] List of Masterpieces of Intangible Heritage: http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=21274&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Stand 05.04.2005).

[75] http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=8270&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Stand: 05.04.2005).

[76] Empfehlungen für *action plans*: siehe http://portal.unesco.org/culture/en/file_download.php/4ac2ba0017bb5f947232457dbae62b50recommendation_for_action_plans.pdf (Stand: 05.04.2005).

[77] UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity, Resolution adopted on the report of Commission IV at the 20th plenary meeting of the 31st session of the General Conference of UNESCO on 2 Nov. 2001. http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf (Stand: 05.04.2005).

[78] Nicht-offizielle Übersetzung durch das Sekretariat der Kultusministerkonferenz und die Deutsche UNESCO-Kommission, siehe http://www.unesco.de/pdf/deklaration_kulturelle_vielfalt.pdf (Stand: 05.04.2005).

[79] Text: http://www.wto.org/english/docs_e/legal_e/26-gats.doc (Stand: 05.04.2005).

[80] Eingehender: *Christine M. Merkel*: UNESCO-Konvention zum Schutz der kulturellen Vielfalt. Zum Stand der Vorbereitung. In: UNESCO heute (Bonn), Jg. 51, Ausg. 2 (Herbst 2004), 44-48.

[81] http://portal.unesco.org/culture/en/file_download.php/1076646ddafe81baa79c6213f7a9190eEng-PreliminaryDraftConv-conf201-2.pdf (Stand: 05.04.2005), inoffizielle Arbeitsübersetzung ins Deutsche: http://www.unesco.de/c_arbeitsgebiete/kv_konv_dt.pdf (Stand: 05.04.2005).

Das Kapitel *„‘Kulturelles Erbe‘? Von der Schwierigkeit, einen wissenschaftlichen Beitrag zu diesem Thema zu schreiben.“* (S. 78 - 90) von Olaf Bockhorn ist nicht Open Access verfügbar.

Die Aneignung des Erbes[1]
Der Begriff ‚kulturelles Erbe' und seine Diskussion in der DDR

Malte Borsdorf

> „Er war einer der zahlreichen Bürger der DDR, die an der Politik überhaupt nicht oder nur wenig interessiert sind. Nur hilft das diesen Bürgern nicht viel. Denn die Politik interessiert sich für sie, dringt in ihr Leben ein, in ihren Alltag."
> Marcel Reich-Ranicki[2]

1. Einleitung

Bereits der Titel der vorliegenden Arbeit weist darauf hin, dass es im Folgenden hauptsächlich um eine Diskussion des Erbebegriffs gehen wird. Es wird dargestellt, wie sich diese Diskussion auf das Fach Volkskunde ausnahm. Um Vergleichsmöglichkeiten zu haben, werden auch fachverwandte Wissenschaften, wie die Literatur- oder die Geschichtswissenschaft, unter die Lupe genommen. Hier wird zu zeigen sein, wie der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) daran gelegen war, kulturelle Ausprägungen und geschichtliche Ereignisse auf eine sozialistische Erberelevanz zu überprüfen und gegebenenfalls im Dienste des Sozialismus zu gebrauchen.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Abschnitte und ein Resümee. Im ersten sollte ein grober Überblick über die Kultur der DDR und den Umgang mit ihr in der Bundesrepublik Deutschland (BRD) geboten werden; es geht allerdings auch darum zu zeigen, wie das Deutschland der Nachwendezeit mit dem Zerfall der DDR umging und -geht.

2. Zur Situation – jetzt und früher

Derzeit haben so genannte ‚Ostalgieshows' Konjunktur. Die Kulturpublizistin Jana Hensel schrieb den autobiographischen Essay ‚Zonenkinder', der Ostberliner Schriftsteller Thomas Brussig den Roman ‚Am kürzeren Ende der Sonnenallee' und der

ostdeutsche Schauspieler Manfred Krug seine Memoiren.[3] Diese Hinwendung zur DDR in der deutschen Medienwelt geschah oft aus der Lust Westdeutscher heraus, den ehemaligen Ostblock als Kuriosität zu betrachten und nicht als eigenständigen Kulturraum. Wohl auch dadurch ist es zu erklären, dass durch den Fall des ‚Eisernen Vorhanges' und die daraus resultierenden Folgeerscheinungen vieles an Kultur verloren ging. Denn unwiederbringlich verloren sind nicht bloß die nach der Wende von der *Staatssicherheit* (Stasi) kurzerhand geschwärzten Akten[4], sondern auch das Werk mancher Kulturschaffender, die seit damals in Vergessenheit gerieten[5] und es kam auch das Inventar der in den Balkan-Kriegen zerstörten Archive und Bibliotheken abhanden.[6] Diese Archive und Bibliotheken, wie auch ebenfalls zerstörte architektonische Kulturobjekte erschienen bisweilen als Stellvertreter für Handlungen der sozialistischen Regime und wenn man sie zu zerstören suchte, geschah dies womöglich aus dem Wunsch heraus, die Geschichte ungeschehen zu machen.

Das Verhältnis zwischen Ost- und Westdeutschen wurde nicht selten holzschnittartig dargestellt.[7] Der Literaturwissenschaftler und Schriftsteller Roger Willemsen meint hierzu: „Nicht Territorien, sondern Kulturen sollte man unterscheiden. Beim ehemaligen Arbeiter- und Bauernstaat handelt es sich um eine so genannte ‚hackende Kultur', die sich die Erde noch nicht durch die Fernbedienung unterworfen hat." Im Westen allerdings „blüht eine typische ‚sammelnde Kultur'. Die wichtigsten Aktivitäten haben hier mit dem Aufhäufen zu tun".[8] Doch sollten politische Anreize nicht mit der Kultur verwechselt werden. Die Intention Dinge zu sammeln, herrschte im Osten ebenso vor wie im Westen. Die Systeme unterschieden sich nur in den Dingen, die gesammelt wurden voneinander. Wohl auch deshalb hält eine gewisse Missachtung kultureller Objektivationen des Sozialismus bis heute an, was sich exemplarisch an der Debatte um den Abriss des ‚Palast der Republik' und der Wiedererrichtung des ‚Berliner Stadtschlosses' ablesen lässt.[9] Ebenso zeigt es sich anhand der ‚Berliner Mauer'. Hierzu schreibt die Kulturjournalistin Ulrike Spieler: „Es scheint, als sollte die Geschichte der Teilung [Berlins] verwischt werden"[10], ein Phänomen, das auch viele andere Städte der ehemaligen DDR betrifft. So wurde ein Projekt gegründet, das die Veränderungen im Stadtbild von Städten aus den ‚neuen Bundesländern', die in der Nachwendezeit eingetreten sind und eintreten, wie auch Relikte aus der ehemaligen DDR photographisch dokumentiert. Dieses Projekt wird vom Museumsverein der Stadt Forst in der Lausitz gestaltet.

„Gegründet ist die Dokumentation von Stadtbildern in den neuen Bundesländern auf ein starkes Interesse der Initiatoren an einer Auseinandersetzung mit der industriellen Überlieferung auf dem Gebiet der ehemaligen DDR. Besonders interessant erschien die vom Zweiten Weltkrieg verschont gebliebene und gegenüber den alten Bundesländern zahlreich vorhandene ältere Fabrikarchitektur."[11]

Die Photographien zu diesem Museumsprojekt stammen von Martin Holtappels und Anette Hudemann. Ihre Intention, die Erscheinungsformen der Städte zu dokumentieren und zu konservieren, lässt sich aus dem Titel der Ausstellung ‚Am Ende einer Zeit' erkennen. Die DDR wird hier als abgeschlossen erachtet. Sie ist auch für die ostdeutsche Dramaturgin Irene Böhme seit dem Fall der ‚Berliner Mauer' in ihrer Geschichte abgeschlossen. Es ist ihr „nichts mehr hinzuzufügen, nichts mehr wegzunehmen".[12] Dies sollte mich allerdings nicht dazu verleiten, der trügerischen Meinung zu erliegen, dass ein allgemeingültiger Überblick über die Erbedebatte in der DDR gegeben werden könne. Denn dies wäre ein ähnlich gearteter Fehler, dem oft die West-Volkskundler aufsaßen – etwa, als sie Wolfgang Jacobeit und die DDR-Volkskunde generell als politisch tendenziös erachteten.[13] Es ist wohl eher so, dass es ähnlich viele Meinungen über das kulturelle Erbe in der DDR gab, wie Wissenschaftler darüber nachdachten. Denn weniger entscheidend ist, welche Wunschvorstellungen die Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (SED) vertrat und durchzusetzen suchte, als vielmehr, welche Thesen über dieses Thema publiziert wurden.

Das spezielle Interesse am kulturellen Erbe der DDR ist dadurch zu erklären, dass der Begriff in den sozialistischen Ländern früher aufkam und erst späterhin auch im Westen diskutiert wurde.[14] Das frühe Auftreten des Begriffes in der DDR, ist vermutlich dadurch gegeben, dass der Begriff auf Friedrich Engels zurückführbar ist.[15] Denn die Marx- und Engelsrezeption setzte im Hinblick auf die Interessen des Fachgebietes der Volkskunde in der DDR früher ein als in der BRD. Und sofern sich frühe Wissenschaftler, Riehl und andere etwa, mit Marx und Engels schon vor Deutschlands Teilung befassten, taten sie es „in strikter Ablehnung, da ihr ‚Volk' eines der Überlieferung und Geschichte [war], ein ‚poetisches' Volk der bäuerlichen Mythen und Relikte, und nicht der Marxsche Pöbel der Städte".[16]

3. Die Begriffe ‚kulturelles Erbe' und ‚nationales Erbe' und ihre Bedeutung für die Kulturpolitik der DDR

In der DDR schien der Begriff ‚nationales Erbe' als historische und geografische Eingrenzung gebraucht worden zu sein, die darüber Auskunft gab, was im Gebiet der DDR kulturell und vor allem politisch erwirkt wurde. Der Begriff ‚kulturelles Erbe' hingegen, bezog sich – so scheint es mir – auf allgemeine kulturgeschichtliche Begebenheiten, die zwar mit dem Sozialismus und speziell jenem aus dem deutschsprachigen Raum in Verbindung standen, jedoch nicht zum Zeitpunkt des Bestehens der DDR passiert sein mussten. Das heißt, der zweite Begriff wurde allgemeiner als der erste gebraucht. Der Begriff ‚nationales Erbe' unterlag allerdings einer historischen

und politischen Konstruktion. Denn es war und ist oft eine politische Entscheidung, was ‚national' ist und was nicht, was zur ‚Nationalkultur' zählt und was nicht darunter zu subsumieren ist.[17]

Die Frage, die in der DDR am stärksten diskutiert wurde, zielte darauf ab, inwiefern sich eine sozialistische von einer bürgerlichen Kultur abgrenzt. Welche Relikte konnten übernommen werden und welche waren zu verwerfen? Hierbei wird deutlich, dass nicht alle positiv gewerteten Entwicklungen der Kultur zwingend als sozialistisch galten. So wurde etwa die bürgerliche Revolution der sechziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts durchaus positiv gedeutet, schuf sie doch erst den Boden einer Nationalstaatlichkeit und somit auch der DDR. Doch galt dies noch nicht als eigentlich ‚Sozialistisches Kulturerbe'. „Traditionswürdiges für den Sozialismus entstand vielmehr in den geschichtlichen Kämpfen der Arbeiter und demokratischen Kleinbürger"[18] gegen eine Obrigkeit. Zelebriert wurde also, so scheint es, eine Art ‚Geschichtsbild von unten'. Was als Erbe galt, wurde seit dem Plenum des Zentralkomitees (ZK) der SED von 1965 „quasi etatistisch vorgegeben".[19] Denn politisch hatte das Erbe eine große Bedeutung.[20] So war die Volkskunde der DDR etwa mit ihrem einstigen „Konzept von *Volkskultur als wichtigem Teil des nationalen Kulturerbes* auch politisch gefragt".[21] Denn es ging darum, sich das Erbe anzueignen um dadurch einen sozialistischen Staat legitimieren zu können. Helmut Peitsch beschreibt beispielsweise, dass „in der DDR die Aneignung des kulturellen E[rbes] ein Verfassungsauftrag [war], der durch die Kulturpolitik der SED über den Staatsapparat und die gesellschaftlichen Massenorganisationen geleitet"[22] wurde. Und vor allem nach „[...] der Gründung der beiden deutschen Staaten verschärften sich in der DDR die kulturpolitischen Normierungen"[23], wohl auch, um sich vom deutschen Westen abzugrenzen, den man als eine Art Vorhof einer ‚nordamerikanischen Kulturbarbarei' auffasste. Innerkulturell versuchte man allerdings möglichst vieles als erberelevant zu erklären, um die Überlegenheit einer sozialistischen Kultur zu konstruieren. So „wurden über die bislang bevorzugten jüngeren Epochen der Geschichte hinaus auch weiter zurückliegende Perioden auf ihre Erberelevanz und Traditionsträchtigkeit befragt", dies geschah auf Hinweise Erich Honeckers und Kurt Hagers hin.[24] Doch diese Orientierung an den Machthabern trug schon vorher,

> „in der zweiten Hälfte der fünfziger und während der sechziger Jahre entscheidend zur Marginalisierung des Faches bei. Die neue Kulturpolitik setzte auf die *sozialistische Nationalkultur und ihre in der Arbeiterbewegung verankerten Traditionen*. Damit war eine Volkskunde, die auf die gesamtnationale deutsche Volkskultur orientierte und mehrheitlich in der Erforschung ihrer vorindustriellen Erscheinungsformen verharrte, weniger nutzbar".[25]

Wohl auch deshalb entwickelte sich das Interesse an einer Untersuchung der Arbeiterkultur zuerst in der DDR, ehe es auch im Westen aufkam.

Bei meiner Sichtung des Materials zum National- oder Kulturerbe der DDR wird jedenfalls deutlich, dass mit Begriffen wie ‚sozialistische Nationalkultur' oft nicht Kultur in ihrem weitesten Sinne verstanden wurde, sondern vielmehr mit Kultur die so genannte ‚hohe Kultur', also Literatur, Malerei oder Musik gemeint war – kurz: Kunst. Und selbst dieses Kunstverständnis schien vergleichsweise begrenzt gewesen zu sein, denn man versuchte eine sozialistische Kunst zu etablieren.[26] In der Literatur orientierte man sich zum Beispiel an der Romantik, insbesondere an E. T. A. Hoffmann, der antikapitalistisch gelesen wurde. Viel beachtet wurde in der DDR Franz Fühmanns Essay über Hoffmann, in dem Fühmann den Bogen hin zu Marx schlug „und damit verschaffte [er] dem bis dahin verkannten Dichter die Eintrittskarte ins *Nationale Kulturerbe der DDR*".[27] Wobei Hoffmann nicht von allen Theoretikern in dieser Richtung interpretiert wurde. In der Sowjetunion wurde ihm gar ein ‚Salon-Feudalismus' unterstellt.[28] Doch die Affinität zum 19. Jahrhundert ergibt sich wohl daraus, dass andere Wissenschaftler, wie etwa Wilhelm Grinius, „keinerlei Verständnis für die künstlerischen Schöpfungen des zwanzigsten Jahrhunderts" aufbrachten.[29] Grinius selbst war laut dem Literaturwissenschaftler Hans Mayer ein hoher Ideologe der ‚Staatlichen Kunstkommission', weshalb die Folge war, dass neuere deutsche Literatur nicht selten zensiert wurde.[30]

Späterhin wandte man sich auch weiter zurück und pflegte die Klassik. Hierin versuchte sich auch der Dichter und erste Minister für Kultur Johannes R. Becher, der hierzu schreibt: „Friedrich Schiller ist unser, weil er unser ganzes Deutschland, unsere freie, wiedervereinigte deutsche Nation ist. Er ist und bleibt unser Friedrich Schiller, einer der größten Erzieher unserer Nation zum Patriotismus und zum Humanismus."[31] Becher geht es schon früh darum, Schiller von einer Vereinnahmung anderer politischer Richtungen fern zu halten. So schreibt er 1937: „Die Vernichtung jeglicher demokratischer Freiheit hat in Deutschland eine solche Lage geschaffen, daß Freiheitsworte deutscher Dichter aus früheren Jahrhunderten zu *volkstümlichen Kampflosungen* wurden."[32]

Marcel Reich-Ranicki merkt an, dass man sich mit der betonten Hinwendung zum Überlieferten jener Form der Kultur widersetze, die „das bestehende Gesellschaftssystem kritisieren oder gar gefährden könnte. So wird in der DDR die Pflege dessen, was man dort das nationale Erbe nennt, großzügig unterstützt und gefördert."[33] Das heißt, die alte Kultur diente hier eher der Legitimation des politischen Systems, als dass sie dieses zu kritisieren vermochte.

Doch bei genauem Besehen zeigt sich, dass in der DDR sehr wohl der „weite, über objektivierte Zeugnisse der materiellen und geistigen Kultur, damit auch über Kunst hinausreichende Kulturbegriff" angedacht war. Laut Ute Mohrmann „implizierte [er] die Wechselbeziehungen zwischen Lebensbedingungen, Lebensweise und Individu-

alentwicklung".[34] Horst Bartel bezeichnet als Erbe die „unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umstände, d. h. das materiell-gegenständliche Erbe wie die Gesamtheit der historisch entstandenen und vergangenen ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Verhältnisse, die Verhaltensweisen einzelner Klassen und Schichten".[35]

Allerdings ist, wie bereits oben angedeutet, die Bedeutung der Volkskunde im Gebiet der DDR für die Weiterentwicklung des Faches in der BRD nicht zu unterschätzen. Denn in der DDR wurden „nicht mehr poetische Überlieferungen völkischer Mythen gesucht, sondern Lieder als Ausdrucksform gesellschaftlicher Erfahrung vor allem der Unterschichten, insbesondere politische Lieder als Ausdruck eines ‚kämpfenden Volkes', das im Volksbegriff der alten Volkskunde nicht vorkam".[36] Auch dies mag eine Intention sein, die von der DDR-Obrigkeit gewollt wurde. Denn es ging dieser darum, die „revolutionären Kulturtraditionen der deutschen Arbeiterbewegung und das reiche Kulturerbe, das vom Wachsen der DDR selbst zeugt", aufzuzeigen, denn diese „gehören zu den Quellen des patriotischen Stolzes auf unser sozialistisches Vaterland".[37] Einige Jahre zuvor, in der ‚Entschließung des ZK der SED, angenommen auf der V. Tagung vom 15. bis 17. März 1951', bemühte man sich noch um eine gesamtdeutsche Aussage und insofern auch um ein gesamtdeutsches Kulturerbe:

„Es kommt darauf an, daß sich alle friedliebenden und patriotischen Intellektuellen Westdeutschlands der gesamtdeutschen Verantwortung bewußt werden, den Kampf gegen die amerikanische Kulturbarbarei zu verstärken und sich für die Erhaltung des nationalen Kulturerbes und die Entwicklung einer demokratischen, dem Volke dienenden Kultur einzusetzen."[38]

Die späterhin vorgenommene Beschränkung auf ein ‚sozialistisches Vaterland' kommt also, so scheint es, durch eine politische Isolation der DDR gegenüber dem Westen zustande.

4. Schlussbemerkung

Kultur ist nicht immer positiv zu besetzen. Oft ist es ein politischer Nachteil, der zu kulturellen Höchstleistungen führt. „Die Unfreiheit ist eine Stilschule, freilich eine besonders bittere; die Helfer der Tyrannei, die Zensoren, können, sowenig sie es wollen und so paradox es auch anmutet, auf die Literatur gelegentlich einen günstigen, einen geradezu segensreichen Einfluß ausüben."[39] Doch wer entscheidet überhaupt, welcher Einfluss für eine Kultur ‚segensreich' ist und welcher nicht? Manche Autoren meinen etwa, dass es eine Tendenz zu einer Einheitswelt gebe und diese ein Problem für die Kultur sei:

„Ist solche Erschließung geschichtlich-kultureller ‚Identität', besser: vielschichtiger Identitäten, Eigenständigkeiten nicht gerade in einer Gegenwart geboten, in der unerhört mächtige Gruppen auf eine Einheitswelt (‚one world') hindrängen, in der nicht kulturelle Differenzierung sondern der kleinste gemeinsame Nenner den Maßstab für die Befriedigung sozialer und ökonomischer Ansprüche der Menschen abgeben wird?"[40]

Doch ist das Fragezeichen in diesem Passus, obschon rhetorisch gemeint, zu recht anzubringen, da das Problem der DDR anders geartet war. Es erwuchs ja gerade aus einer teilweise selbst gewählten politischen und kulturellen Isolation. Und es entstand dadurch, obschon die Zensur des Ministeriums für Sicherheit (MfS) und der SED wohl auch dazu beitrug, aus dieser Isolation eine Kultur, die nur auf sich selbst bezogen war.[41] „Das ganze System funktionierte von Selbst und am schlimmsten war die Selbstzensur. Man machte überhaupt erst gar nicht etwas, von dem man schon vorher annahm, daß es sowieso nicht durchkommen würde, oder daß es nicht richtig verstanden werden würde [...] oder daß es Applaus ‚von der falschen Seite' geben könnte."[42] Mit dem ‚von der falschen Seite' wird auf den Westen Bezug genommen, wie mir scheint. Die Kultur der DDR befand sich oft in einer Verteidigungsstellung gegenüber jener des Westens. Und da über die Gegenwartskultur der DDR noch wenig diskutiert worden war, wusste man nicht um ihren etwaigen Zündstoff; vielleicht ist das einer der Gründe für das große Interesse der DDR, sich ein Erbe ‚anzueignen'. Denn bei Ererbtem ist sichergestellt, dass seine ursprünglichen Besitzer keine An- und Einsprüche in Bezug auf ebenjenes und seinen Gebrauch kundtun können, da sie verstorben sind.

[1] Die ‚Aneignung des Kulturellen Erbes' nahm in der DDR den Rang eines Verfassungsauftrages ein. In der Arbeit soll näher darauf eingegangen werden.

[2] *Marcel Reich-Ranicki*: Hans Joachim Schädlich. Der virtuose Chronist aus der DDR. In: ders.: Lauter Lobreden. München ³1994, 157-162, hier 159.

[3] Vgl. *Jana Hensel*: Zonenkinder. Reinbek 2002; *Thomas Brussig*: Am kürzeren Ende der Sonnenallee. Berlin 1999; *Manfred Krug*: Mein schönes Leben. Düsseldorf 2003. Differenzierter, so scheint es mir, befasst sich *Thomas Brussig* mit der DDR- und der BRD-Vergangenheit in: Wie es leuchtet. Köln 2004.

[4] Vgl. *Joachim Walther*: Sicherungsbereich Literatur. Schriftsteller und Staatssicherheit in der Deutschen Demokratischen Republik. Berlin 1999, 34 ff. sowie 107 ff.

[5] Auch im Westen waren nicht alle Kulturschaffenden über die Einigung Deutschlands erfreut. Vgl. *Günter Grass*: Bericht aus Altdöbern. In: ders.: Ein Schnäppchen namens DDR. Letzte Reden vorm Glockengeläut. München ²1999, 29-38, hier 30 f.

[6] Auf dem ‚Internationalen Archivkongress' Wien (veranstaltet vom ‚International Council on Archives' – 23. bis 29. August 2004) gab *András Riedlmayer* in seinem Vortrag „Archives and cultural memory under fire in the balkan wars of the 1990s" einen Überblick über die Vernichtung von Bibliotheken und Archiven im Gebiet des ehemaligen Jugoslawien. Vgl. auch *András Riedlmayer*: Destruction of Cultural Heritage in Bosnia-Herzegovina, 1992-1996: A Post-war-Survey of Selected Municipalities. Expert Report for the U.N. International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY); online unter: http://hague.bard.edu/icty_info.thml (Stand: 25.12.2004); ders.: From the Ashes: The Past and Future of Bosnia's Cultural Heritage. In: Maya Shatzmiller (Hg.): Islam and Bosnia: Conflict and Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States. Montreal 2002, 98-135. Online: http://www.umass.edu/umpress/sr_00/rose.html (Stand: 25.12.2004).

[7] In der Kultursendung ‚Leipziger Büchernacht' (ausgestrahlt am 18.03.2005 im ‚Südwestdeutschen Fernsehen') erhitzte sich der Schriftsteller Walter Kempowski über Intellektuelle, die künstlich einen Unterschied zwischen Ost und West herbeikonstruieren.

[8] *Roger Willemsen*: Deutschlandreise. Frankfurt a. M. 2004, 45.

[9] In Chemnitz wurde beispielsweise nach dem Zerfall des ‚Ostblockes' ein Lenindenkmal abgerissen. Kurze Zeit darauf errichtete der Fast-Food-Konzern McDonalds eine ‚Ronald McDonalds Statue' an derselben Stelle.

[10] *Ulrike Spieler*: Die Mauer ist weg. In: Zs. f. Kulturaustausch, 51 (2001), 16-18, hier 17.

[11] http://www.museumsverein-forst.de/am_ende_einer_zeit.htm (Stand: 25.11.2004). Die Ausstellung befand sich vom 17.05. bis zum 29.08.1999 im Ausstellungsraum des Museumsvereins der Stadt Forst.

[12] *Irene Böhme*: Kulturbeutel Ost. In: Die Erbengesellschaft. Kursbuch 135. Berlin 1999, 181-189, hier 181.

[13] Dieter Kramer merkt zu diesem Problem an: „Ich bin in der glücklichen Lage, daß mir zwar von Kollegen aus der BRD marxistische Ansätze vorgehalten wurden [...], mir aber gleichzeitig von DDR-Volkskundlern die Kompetenz zu marxistischem Denken abgesprochen wurde." Hier zit. n. *Ute Mohrmann*: „roundabout 68" – Zur DDR-Volkskunde Ende der sechziger und während der siebziger Jahre. In: Siegfried Becker, Andreas C. Bimmer, Karl Braun u.a. (Hgg.): Volkskundliche Tableaus. Eine Fs. f. Martin Scharfe zum 65. Geburtstag. Münster 2001, 375-384, hier 380.

[14] Vgl. *Wolfgang Haubrichs* u. *Bernd Thum*: Einleitung. In: diess. (Hgg.): Gegenwartskultur und kulturelles Erbe. Göttingen 1986 (= LiLi. Zs. f. Literaturwissenschaft und Linguistik, 61), 9-15.

[15] Vgl. *Burkhardt Krause*: Über die Aktualität der Erbe-Diskussion. In: Haubrichs u. Thum (Hgg.)

(wie Anm. 14), 16-45, hier 29 f.

[16] *Wolfgang Kaschuba*: Einführung in die Europäische Ethnologie. München [2]2003, 41. (Hervorhebungen von Kaschuba.)

[17] Auch Golo Mann geht davon aus, dass Nationalgrenzen historische Konstruktionen sind. Vgl. *Golo Mann*: Deutsche Geschichte des 19. und des 20. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1958, 20 f. Diese Definition scheint beim Begriff ‚nationales Erbe' in Bezug auf die DDR deshalb sinnvoll, da diese ja einen betonten Antifaschismus an den Tag legte. Es gibt allerdings viele Definitionen des Nationalbegriffes, und die von Mann ist eine sehr moderne. Im Gegensatz dazu stehen beispielsweise die romantischen Definitionen, die von einer sprachlichen Einheit und einer Autonomen Kulturentwicklung von Völkern ausgehen, aus der Nationen gebildet werden. Diese Definition wurde teilweise in den europäischen Nationalismen des zwanzigsten Jahrhunderts übernommen. Vgl. *Georgi Schischkoff* (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart [22]1991, 762 f. Dass die DDR ein antifaschistisches Erbe als Intention hegte, meint auch *Wolfram Schlenker*: Das kulturelle Erbe in der DDR. Stuttgart 1977, 57 ff.

[18] *Horst Bartel* u. *Walter Schmidt*: Historisches Erbe und Traditionen. Bilanz, Probleme, Konsequenzen. In: Zs. f. Geschichtswissenschaft, 30 (1982), 816-829, hier 824.

[19] *Krause* (wie Anm. 15), 32.

[20] Vgl. *Karl Robert Mandelkow*: Die literarische und kulturpolitische Bedeutung des Erbes. In: Mitteilungen des deutschen Germanistenverbands, 2 (1985), 11.

[21] *Mohrmann* (wie Anm. 13), 376. (Hervorhebung von Mohrmann.)

[22] *Helmut Peitsch*: Tradition und kulturelles Erbe. In: Wolfgang Langenbucher, Ralf Rytlewski u. Bernd Weyergraf (Hgg.): Kulturpolitisches Wörterbuch. Stuttgart 1983, 687-692, hier 691. Der Begriff ‚Aneignung' kann hier allerdings zwei Bedeutungen einnehmen: Einerseits ist es eine intellektuelle Aneignung (im Sinne eines Lernens), andererseits kann es meiner Ansicht nach aber auch eine politische Aneignung zu Zwecken kultureller und politischer Konstruktion sein.

[23] Ebd., 689.

[24] *Bartel* u. *Schmidt* (wie Anm. 18), 817.

[25] *Mohrmann* (wie Anm. 13), 376. (Hervorhebung von Mohrmann.)

[26] Wie aus den Tagebüchern der ostdeutschen Autorin Brigitte Reimann hervorgeht, war beispielsweise die Erschaffung eines ‚positiven Helden' erwünscht. Der positive Held „charakterisiert einen literarisch-künstlerischen Heldentyp, dessen Handeln [...] von hohen subjektiven moralischen bzw. politischen Beweggründen getragen ist". *Harald Bühl* (Hg.): Kulturpolitisches Wörterbuch. Berlin 1970, 207 f. Vgl. *Brigitte Reimann*: Ich bedaure nichts. Tagebücher 1955-1963. Berlin [3]2003, 22 f.

[27] *Stefan Wolle*: Sozialistisches Biedermeier als Lebensform. Vernichtung, Auferstehung und Apotheose des Kleinbürgertums in der DDR. In: Thomas Althaus (Hg.): Kleinbürger. Zur Kulturgeschichte des begrenzten Bewusstseins. Tübingen 2001, 313-331, hier 322. (Hervorhebung von Wolle.)

[28] Vgl. *Hans Mayer*: Der Turm von Babel. Erinnerung an eine Deutsche Demokratische Republik. Frankfurt a. M. 1991, 59.

[29] Ebd., 59.

[30] Frank Benseler schreibt hierzu: „Daß es für Literatur dort äußerliche Schwierigkeiten gibt, wo sie (noch) ernst und beim Wort genommen wirt, wo direkte Einflüsse zwischen Staatsführung und Schriftstellern bestehen, d.h. sozialistische Zensur, die aller Marxschen Methode entgegen monistisch-ideologischer Eindeutigkeit verhaftet ist, braucht nicht erklärt zu werden." *Frank Benseler*: Literatur als Kompensationshelfer gegen lebensweltliche Verluste. Ästhetische Sinngebung am Beispiel von Peter Weiss und Christa Wolf. In: Herfried Münkler u. Richard Staage (Hgg.): Kultur und

Politik. Opladen 1990, 9-18, hier 14. (Die Orthographie dieses Zitats wurde übernommen.)

[31] *Johannes R. Becher*: Von der Größe unserer Literatur. Leipzig 1971, 368.

[32] Ders.: Direktive für unser Auftreten auf dem Schriftstellerkongreß. In: Carsten Gansel (Hg.): Metamorphosen eines Dichters. Johannes R. Becher. Berlin 1992. 211-217, hier 215. (Hervorhebung von Becher.) Die Bedeutung von Goethe und Schiller für das kulturelle Erbe wird oft und in Ost wie West ins Feld geführt. Vgl. etwa Weltwoche 52/53 (2004), 60 f.

[33] *Marcel Reich-Ranicki*: Notizen zur Tradition. In: ders.: Lauter Lobreden. München [3]1994, 180-188, hier 183. Konkreter wird Reich Ranicki weiter unten im Text: „Man tat und tut viel, um den Werken Heines in der DDR zu neuer Popularität zu verhelfen. Und man verhinderte und verhindert dort nach wie vor die Verbreitung der Lieder Wolf Biermanns."

[34] *Mohrmann* (wie Anm. 13), 381.

[35] *Horst Bartel*: Erbe und Tradition in Geschichtsbild und Geschichtsforschung der DDR. In: Zs. f. Geschichte, 29 (1981), 387-394, hier 389.

[36] *Kaschuba* (wie Anm. 16), 87. (Hervorhebungen von Kaschuba.)

[37] In: Programm der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin 1967, 71.

[38] In: *Elimar Schubbe* (Hg.): Dokumente zur Kunst-, Literatur- und Kulturpolitik der SED. Stuttgart 1972, 179.

[39] *Marcel Reich-Ranicki*: Hans Joachim Schädlich. Der virtuose Chronist aus der DDR. In: ders.: Lauter Lobreden. München [3]1994, 157-162, hier 161; vgl. auch *Heinrich Böll*: Bekenntnis zur Trümmerliteratur. In: Walter Kißling (Hg.): Deutsche Dichtung in Epochen. Stuttgart 1989, 623-625.

[40] *Bernd Thum*: Einleitung. In: ders. (Hg.): Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder. München 1985, XV-LXVII, hier XVI-XVII; vgl. auch *Scott Lash*: Expertenwissen oder Situationsdeutung. Kultur und Institutionen im desorganisierten Kapitalismus. In: Ulrich Beck, Anthony Giddens u. Scott Lash (Hgg.): Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt/M. 1996 (Engl. EA: Cambridge 1994), 338-364.

[41] Vgl. *Michael Schneider*: Was hat den Blick nach Osten getrübt? In: Renate Chotjewitz-Häfner u. Carsten Gansel (Hgg.): Verfeindete Einzelgänger. Schriftsteller streiten über Politik und Moral. Berlin 1997, 31-42.

[42] *Adolf Dresen*: Nationalstaat, Kulturnation. In: ders.: Siegfrieds Vergessen. Kultur zwischen Konsens und Konflikt. Berlin 1992, 161-280, hier 198.

Gaben

„On the one hand, it [the gift] is experienced (or intended) as a refusal of self-interest and egoistic calculation, and an exaltation of generosity – a gratuitous, unrequited gift. On the other hand, it never entirely excludes awareness of the logic of exchange or even confession of the repressed impulses or, intermittently, the denunciation of another, denied, truth of generous exchange – its constraining and costly character (‚a gift is a misfortune', the Kabyles say). This leads to the question of the dual truth of the gift and of the social conditions that make possible what can be described (somewhat inadequately) as an individual and collective self-deception, the very one which Marcel Mauss refers to in one of the most profound sentences that an anthropologist has ever written: ‚Society always pays itself in the counterfeit coin of its dream.'"

Pierre Bourdieu: Marginalia – Some Additional Notes on the Gift. In: Alan D. Schrift (Hg.): The Logic of the Gift. Toward an Ethic of Generosity. London u.a. 1997, 231-241, hier 231.

Zur Repräsentation kulturellen Erbes im Nationalpark Hohe Tauern[1]

Josef Ploner

‚Kulturelles Erbe' in Schutzgebieten

Glaubt man gegenwärtigen Prognosen, so kommt der Erhaltung und Vermittlung von ‚kulturellem Erbe' in Nationalparks in Zukunft eine zunehmend wichtigere Bedeutung zu.[2] Dieser Trend – er kündigt sich schon seit längerem an – betrifft deutlich erkennbar eine beständig wachsende Zahl Europäischer Schutzgebiete[3], die sich in steigendem Maße über ihre ‚Kulturlandschaften' definieren. Gemeint sind damit jene von Deutungseliten ausgewiesenen Gebiete, die sich – bedingt durch die intensive siedlungs- und agrarhistorische Entwicklung Europas – durch ‚traditionelle' landwirtschaftliche und daher landschaftsgestalterische Interventionen auszeichnen, denen nur noch Reste als ‚ursprünglich' und ‚unverfälscht' ausgewiesener ‚Urlandschaften' gegenüberstehen.[4] Die zunehmende Bedeutung von ‚Kultur' in Schutzgebieten mag auch damit zusammenhängen, dass ‚Kulturlandschaften' seitens der UNESCO seit 1992 als eigenständige Kategorie eines erhaltenswerten ‚Erbes der Menschheit' eingestuft werden.[5] Mit der Betonung ihrer ‚Kulturlandschaften' und damit verschränkt ihres ‚kulturellen Erbes' reagieren viele Schutzgebiete freilich auch auf die anhaltend rasche Entwicklung eines ‚special interest'-Tourismus, der nicht mehr nur auf „sun, sand and sea", sondern auch auf „culture, nature, and ‚traditional' rural life"[6] abzielt und als ein Format des ‚Kulturtourismus' längst vom Nischenprodukt zur Wachstumsbranche avancierte.

Als Agentur für die Umsetzung solcher neuen Kultur vermittelnden Konzepte ist etwa das ‚Netzwerk alpiner Schutzgebiete' zu nennen, eine 1995 von Frankreich initiierte Anlaufstelle für Nationalparks und Biosphärenreservate in den Alpen, das sich in den vergangenen Jahren der ‚Erhaltung' und Vermittlung ‚alpinen Kulturgutes' zugewandt und dessen Potential für eine ‚nachhaltige' touristische Entwicklung im Alpenraum erkannt hat. Eine der sechs Arbeitsgruppen des Netzwerks beschäftigt sich mit den Schwerpunkten „Tourismus und alpinen Kulturen" und formulierte bei ihrem ersten Treffen 2001 in Asters, Frankreich, folgende Kernthemen für ihre zukünftigen Tätigkeiten: „Traditionelle Architektur, Bewahrung von Know-How und Weitergabe an zukünftige Generationen in den Bereichen Architektur, Bauerbe und Landschaftselemente, kulturelle Angebote der alpinen Schutzgebiete sowie alpines Brauchtum."[7]

Aus diesen Schwerpunkten wird bereits ersichtlich, dass (alpines) kulturelles Erbe nicht nur an touristische, Diversität versprechende Imaginationen eines heterogenen, ‚multikulturellen' alpinen Kulturraumes (die ‚alpinen *Kulturen*') gekoppelt ist, der Narrativ von der ‚Weitergabe (einer solchen Kultur, des ‚Know-How') an zukünftige Generationen' impliziert auch eine sehr fundamentale und Kontinuität verheißende Vorstellung vom ‚Erbe', wie sie von Georg Simmel vor beinahe über einem Jahrhundert als „gesellschaftliches Bindemittel" oder später von Marcel Mauss in Form der ‚Gabe' als „totales gesellschaftliches Phänomen" formuliert worden waren.[8]

‚Kulturerbe' im Nationalpark Hohe Tauern

Die Lage und Kontur des Nationalparks Hohe Tauern. In: Nationalparkakademie Hohe Tauern (Hg.): Veranstaltungsprogramm der Nationalparkakademie. Sommer 2003 (Prospekt).

Das häufig als ‚peripher' bezeichnete Gebiet des Nationalparks Hohe Tauern erstreckt sich über das alpine und teilweise hochalpine Gelände der drei österreichischen Bundesländer Kärnten, Tirol und Salzburg und zählt mit seinen 1.800 km² zu einem der größten Schutzgebiete Europas. Die Einbringung von ‚Kulturlandschaft' und eine damit verbundene Vermittlung regionaler Kultur war hier als Konzept – im Vergleich zu anderen Reservaten, die sich (damals noch) ausschließlich der Bewahrung und Vermittlung von ‚Wildnis' und ‚ursprünglicher Naturlandschaft' verschrieben hatten – früh erkannt worden und äußert sich bis heute u.a. in der Markierung „geschützter

historischer, kulturlandschaftlicher und archäologischer Zonen"[9]. Die topographische und verwaltungstechnische Unterteilung des Schutzgebietes erfolgt deshalb ‚binär' in so genannte ‚Kern-' und ‚Außenzonen', wobei mit ersteren die von Menschen unbeeinflusste alpine ‚Urlandschaft', mit letzteren die agrarisch geprägte ‚Kulturlandschaft' bezeichnet wird. Bis heute legitimiert sich der Schutz und die Vermittlung einer als ‚regionaltypisch' ausgewiesenen Kultur über den touristischen Reiz des Gebietes, der sich dahingehend bemerkbar mache, „dass viele Besucher dem Jahrhunderte alten Wirken der Menschen in den Hohen Tauern großes Interesse entgegenbringen".[10]

Gleichzeitig definiert sich der Nationalpark über einen Kulturbegriff, der sich nicht nur auf die Förderung bereits bestehender Einrichtungen (wie etwa ‚klassischer' touristischer Sehenswürdigkeiten, Museen, Vereine etc.) beschränkt, sondern die Region selbst – mitsamt ihren vorhandenen kulturellen ‚Ressourcen' als umfassendes, ‚kulturelles Gelände', eben als ‚Kulturlandschaft' verstanden wissen will. Darunter fällt etwa die Förderung und touristische Vermittlung einer regionalen Küche, Architektur und Baukultur, von lokalen Dialekten, Handwerk und Brauchgeschehen oder die ebenso pädagogisch wie erlebnisorientierte Aufbereitung des Arbeits- und Alltagslebens der einheimischen bäuerlichen Bevölkerung. Geht es nach den Plänen der Nationalparkverwaltung, so sollen seine Besucher keine künstliche oder ‚aufgesetzte', sondern eine unverfälschte, ‚gewachsene' und vor allem ‚gelebte' Kultur vorfinden. Zu diesen Zweck soll auch die einheimische Bevölkerung für die ‚eigene' Kultur in zunehmendem Maße ‚sensibilisiert' werden.[11] Zugleich soll eine so definierte ‚echte' Kultur als wirtschaftliche Ressource auch Nutzen für die einheimische Bevölkerung bringen und im Sinne einer ‚nachhaltigen' Wertschöpfungspolitik mit der Platzierung regionaltypischer touristischer und/oder agrarischer Produkte als Entwicklung für das gesamte Gebiet fungieren.[12]

Kulturelles Erbe in der Nationalparkregion meint hier also ein ‚authentisches' und vorwiegend von bäuerlicher Kultur geprägtes Erbe, welches sich reflexiv von den potentiell kritikwürdigen (und bereits vielfach kritisierten) Vorstellungen von ‚Künstlichkeit' und ‚Folklorismus' deutlich abzuheben versucht.

‚Symbolische Authentizität'

In diesem Beitrag möchte ich versuchen, gegenwärtige Authentifizierungs- und Ästhetisierungsverfahren von ‚regionaler Kultur' bzw. ‚kulturellem Erbe' im Nationalpark Hohe Tauern nachzuzeichnen. Die Repräsentation von ‚regionaltypischer' Baukultur sowie einer damit zusammenhängenden und im Schutzgebiet als besonders ‚naturnah' und ‚traditionell' charakterisierten bäuerlichen Bevölkerung sollen dabei als Beispiele

fungieren und zeigen, wie sich romantische und zum Teil vormoderne Vorstellungen von alpiner Kultur als potentielle Symbolreserven des ‚Unverfälschten' und ‚Authentischen' in gegenwärtige Tourismus- bzw. Konsumkulturen einfügen lassen oder – wie es Konrad Köstlin pointierte – als ‚expressive' oder ästhetisierte (Konsum-) Ethnie(n) fungieren können.[13]

Für die Analyse solcher ‚Echtheitsentwürfe' lässt sich ein Modell wählen, welches vom Tourismuswissenschafter Ning Wang als ‚symbolische' oder ‚konstruierte Authentizität' herausgearbeitet wurde, wobei er diese einer ‚existenziellen' sowie ‚objektiven' gegenübergestellt hat.[14] Er bezeichnet damit ein potentielles ‚Genre' von Authentizität, welches von Seiten der Bereisten, Reisenden sowie Tourismusagenturen auf relevante Objekte, Landschaften oder ‚Kulturen' projiziert wird und daher mit historisch-sozial konstruierten, symbolgesättigten und präformierten Imaginationen, Erwartungen, Werthaltungen sowie Machtverhältnissen korrespondiert. In diesem Sinne werden bereiste Objekte nicht als ‚authentisch' wahrgenommen, weil sie – im Sinne eines musealen Authentizitätsbegriffes – ‚Originale' verkörpern, sondern weil sie als ‚stereotype' Zeichen und Symbole von Authentizität im Kontext zeitgenössischer (vorwiegend westlicher) Lebensentwürfe (re-)formuliert werden (können), die wiederum in der kollektiven Erinnerung der ‚Herkunftsgesellschaften' (u.a. durch Medien, Marketing und Werbung) abgelagert und stets aufs Neue abrufbar sind.

In vergleichbarer Weise interpretiert Regina Bendix eine solche ‚symbolische' Authentizität in Anlehnung an westlich-christliche Vorstellungen von ‚Unmittelbarkeit' nicht als einen ‚absoluten Wert', sondern als „[...] eine Art des Erfahrens, Erlebens und Seins, der man einen hohen spirituellen Wert zuspricht. Es fällt uns Menschen jedoch schwer, etwas rein Mentales als Wert zu erfassen, und wir suchen deshalb nach Symbolen oder Verdinglichungen für das Authentische."[15]

‚Gedächtniskonjunktur' und ein ‚Ende der Ländlichkeit'

Die im Nationalpark Hohe Tauern als besonders agrarisch gezeichnete Regionalkultur korrespondiert auch mit einer unlängst vom französischen Soziologen Pierre Nora vorgelegten und vorwiegend kompensationstheoretisch geleiteten Diagnose einer lokalen, nationalen, ja globalen „Konjunktur des Gedächtnisses und der Erinnerung"[16]. Diese, so Nora, gehe Hand in Hand mit einer Konjunktur des ‚kulturellen Erbes' und finde ihren Ausdruck u.a. in neuartigen, von privaten bis hin zu ‚globalen' Geschichts- und Identitätsentwürfen reichenden Praktiken und Politiken (von der Ahnenforschung bis zu einem wieder gefundenen ‚Gedächtnis Osteuropas'). Der Autor führt diese (globale) ‚Konjunktur des Gedächtnisses' nicht nur auf die einschneidenden geopolitischen

Krisenerfahrungen des 20. Jahrhunderts zurück (etwa den Fall des ‚Eisernen Vorhangs', das Ende der Diktaturen in Lateinamerika, das Ende der Apartheid in Südafrika etc.), sondern auch – und vor allem in Europa – auf ein „Ende der Ländlichkeit" beziehungsweise auf ein „Ende der Bauern als Gedächtniskollektiv par excellence".[17] Nora datiert diesen ‚eigentlichen Bruch' in die wirtschaftlich krisengeschüttelten 70er Jahre, als die Quote der Erwerbstätigen im landwirtschaftlichen Sektor in Frankreich und weiten Teilen Europas unter die schicksalhafte Zehn-Prozent-Schwelle sank, während sie nach dem Zweiten Weltkrieg noch beinahe die Hälfte der arbeitenden Bevölkerung umfasst hatte.

Musealisierung von Landschaft? – die gebaute Umwelt

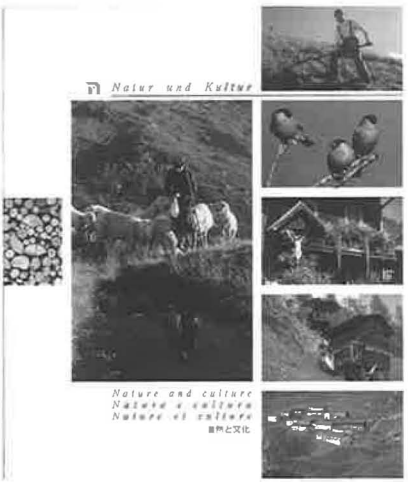
Ein anschauliches Beispiel für die Formierung von kulturellem Erbe im Nationalpark Hohe Tauern stellt die Erhaltung und Repräsentation regionaler Baukultur dar. Bereits zu Beginn der 90er Jahre wurde ein Forschungsauftrag zum Thema „Bauen in der Nationalparkregion – am Beispiel des oberen Mölltales" vom damaligen ‚Bautenministerium' in Auftrag gegeben. Dabei sollten eine flächendeckende Bestandserhebung und -analyse der historischen Bausubstanz sowie Potentiale zur Entwicklung von Modellen und Richtlinien angeregt werden, die der Erhaltung und Renovierung bestehender Baulichkeiten dienen und eine Steigerung des Bewusstseins für die Erhaltung und Pflege der regionalen Bausubstanz in der Bevölkerung heben sollten.[18]

Bislang drückt sich diese bereits früh initiierte Erhaltungspolitik in der Wiederherstellung und Neuerrichtung von landwirtschaftlich nutzbaren Bauwerken im Nationalparkgebiet aus, wobei das ‚kulturlandschaftsadäquate' Erscheinungsbild solcher Gebäude in so genannten „Richtlinien für nationalparkgerechtes Bauen"[19] festgeschrieben steht. Dabei handelt es sich um einen Anweisungskatalog für die ansässigen Bauern, aus dem hervorgeht, wie etwa ein Almgebäude, ein Holzzaun, ein ‚Heustadel' etc. auszusehen haben, und er listet gleichzeitig die Summe an Förderungszahlungen auf, mit denen der Mehraufwand an Material und Arbeit von Seiten der Nationalparkverwaltung abgegolten wird. Will man in den Genuss von Fördergeldern kommen, hat die Neuerrichtung eines Gebäudes, einer Almhütte etwa, mit den entsprechenden Materialien und Techniken zu erfolgen, wobei die Deckung des Daches in traditioneller Lärchenschindelabdeckung[20] durchzuführen ist. Auch der Einbau kleinerer, traditioneller ‚Kastenfenster' ist gemäß den Förderungsrichtlinien einzuhalten.[21] ‚Heustadel' (in Osttirol auch ‚Schupfen' genannt), einst für die temporäre Unterbringung des abgeernteten Heus abseits des Bauernhofes bestimmt, sind ebenfalls finanzierungswürdig und wurden im Salzburger Anteil des Nationalparks erst vor wenigen Jahren

vollständig dokumentiert, nachdem sie auch von der EU als „Kleindenkmäler" eingestuft worden waren (was zusätzliche Fördergelder versprach).[22] Auch die Errichtung traditioneller Holzzäune in verschiedenen, immer aber ‚regional' definierten Ausführungen als „Stangen-, Schräg-, Stecken-, Spelten- oder Kreuzzaun, etc." wird finanziell belohnt. So bekommt ein Landwirt – gemessen am Arbeitsaufwand der Herstellung und Errichtung eines Zaunes – zwischen sieben und elf Euro pro Laufmeter.[23]

Auch wenn denkmalpflegerische Maßnahmen wie diese von Seiten der Nationalparkverwaltung mit inneralpinen und Europäischen Nachhaltigkeitspolitiken (Einsatz regionaler Materialien, Langlebigkeit, soziale und wirtschaftliche Komponenten, regionale Wertschöpfung, Sicherung von Arbeitsplätzen im landwirtschaftlichen Sektor, etc.) argumentiert werden, so stehen in der Förderung und Ästhetisierung der gebauten Umwelt doch deutlich romantisch-idealisierte Imprägnierungen von Landschaft („Die reizvolle, attraktive Kulturlandschaft") im Vordergrund, und das Bauen sowie Renovieren für den „touristischen Blick", wie ihn der englische Tourismuswissenschafter John Urry zu Beginn der neunziger Jahre analysiert hat[24], wird offensichtlich.

Diese, hier im Sinne einer ‚Musealisierungs-' und ‚Folklorismuskritik'[25] formulierte und – wie sich zeigen wird – einseitige Diagnose mag umso mehr zutreffen, wenn allein ästhetische Qualitäten vor die eigentlichen alltagsbestimmten Funktionen der neu errichteten oder renovierten ‚Kulturlandschaftselemente' treten: moderne Elektro-



Natur und Kulturimpressionen...

...aus dem Nationalpark Hohe Tauern

Tiroler Nationalparkfonds Hohe Tauern (Hg.): Nationalpark Hohe Tauern. Überblicke Einblicke Tirol. Matrei in Osttirol 2002, o.S. (fünfsprachige Werbebroschüre).

zäune etwa erweisen sich im meist steilen Gelände brauchbarer und transportabler als die schwerfälligeren und arbeitsaufwändigen Holzzäune. ‚Heustadel' sind im Zuge der Technisierung und Rationalisierung in der Berglandwirtschaft und vor allem durch die nahezu flächendeckende Umstellung auf maschinelle Silageverfahren in den vergangenen Jahren nahezu hinfällig geworden. Auch die Erhaltung bzw. Neuerrichtung von Almgebäuden ist zunehmend umstritten, zumal Almpersonal immer schwieriger zu gewinnen ist und sich der vielfach hohe Zeit- und Arbeitsaufwand für viele Landwirte kaum noch lohnt, was sich in den vergangenen Jahren in der zunehmenden Errichtung von gemeinschaftlich genutzten Ställen bemerkbar gemacht hat.

‚Naturalisierung von Kultur'

Ein Blick in unterschiedliche Werbemedien des Nationalparks genügt, um zu sehen, dass auffällig oft Metaphern des Organischen bemüht werden, wenn es um die Darstellung der hiesigen Menschen oder ihrer Bauweise geht, die stets im ‚Einklang und in Harmonie mit der Natur' steht. Insbesondere die Wahl von so ‚elementaren' Baumaterialien wie Holz und Stein verweise auf das unmittelbare, ja geradezu symbiotische Verhältnis zwischen den Menschen und der Natur, die regionale Bautätigkeit in und für die Kulturlandschaft wird dann auch schon als geglückte „Lebensgemeinschaft" zwischen Mensch und Natur repräsentiert und interpretiert.

„Lebensgemeinschaften" (aus einem Werbeprospekt des Nationalparks Hohe Tauern, o.J.).

Gleichzeitig wird im Nationalpark eine nicht nur allein vom ‚touristischen Blick' bestimmte, sondern ‚sinnliche' Wahrnehmung von Kultur und Landschaft propagiert, wenn etwa die gebaute Umwelt mit Mehrwerten wie ‚Aura' oder ‚Atmosphäre' unterlegt wird, die eine deutlich nach ‚innen' orientierte Rezeption materieller Kultur vorschlagen, welche es nicht ‚verbildet', sondern eben ‚sinnlich' zu erleben gelte: „Die

alten Holzhäuser strahlen im Inneren eine heimelige Wärme aus, und man fühlt sich schon beim Betreten darin wohl. Was es ist, das uns unwillkürlich in den Bann zieht, vermag wohl kaum jemand zu sagen und noch weniger zu erforschen."[26]

Mit solchen ‚atmosphärischen' Umschreibungen wird freilich eine Form der touristischen Wahrnehmung propagiert, die, wie Hans Magnus Enzensberger vor über vierzig Jahren treffend analysierte, ihre Wurzeln unter anderem besitzt in der Mitte des 19. Jahrhunderts erfolgenden Verlagerung der bürgerlich-romantischen Freiheitssehnsucht vom Feld politischer Utopien in den imaginären Raum zivilisationsferner Natur und ursprünglicher Kultur: „[D]ie unberührte Landschaft und die unberührte Geschichte sind die Leitbilder des Tourismus bis heute geblieben. Er ist nichts anderes als der Versuch, den in die Ferne projizierten Wunschtraum der Romantik leibhaftig zu verwirklichen."[27]

Stefan Beck und Gisela Welz haben ähnliche Ästhetisierungspolitiken und -rhetoriken in einem Artikel über eine agrartouristisch genutzte Region auf Zypern als „Naturalisierung von Kultur" vorbildhaft analysiert. In einer ‚praxistheoretischen'[28] Herangehensweise beschreiben sie damit Ästhetisierungs- und Authentifizierungsverfahren, die mit der Stilisierung einer regionalen Bevölkerung, ihrer Lebensweise, sozialen Organisation und Wirtschaftsformen als besonders ‚naturnah' und ‚traditionell' diese erst zu einer ‚bereisbaren' Kultur machten. Durch die Anwendung eines Traditionsbegriffes, der ‚Tradition' nicht als „[...] jeweils variables und umstrittenes Ergebnis unabgeschlossener historischer ‚Erfindungs'- und Konstruktionsprozesse [...], sondern als das immer schon Dagewesene, von Generation zu Generation unmodifiziert Weitergegebene, ewig Gleiche [...]" begreife, würde Kultur mimetisch an Natur angeähnelt, eben ‚naturalisiert'. Die so erfolgende, touristisch motivierte Fixierung eines Dorfes, einer Landschaft oder einer ‚Region' auf einen bestimmten Zeithorizont unterwerfe Vergangenheit wie Zukunft einer monolithischen, konstant gesetzten Gegenwart, die – in Anlehnung an Michael Herzfeld – auch einer Unterwerfung der „social time" unter eine „monumental time" gleichkomme oder als das Verschwinden der alltäglichen, erinnerungsgesättigten Erfahrungen des eigenen Lebensraumes angesichts seiner Redefinition als Monument, als geschütztes Denkmal von Kultur und Geschichte interpretierbar sei.[29]

Bergbauernbilder

Die Darstellung einer regionaltypischen, ‚charakteristischen' Baukultur bzw. eines architektonischen Erbes in den Hohen Tauern ist freilich eng an die Vorstellung von

der einheimischen bergbäuerlichen Bevölkerung gekoppelt, die in ähnlicher Weise als besonders ‚naturverbunden' nachgezeichnet wird. Auch hier entsteht – blickt man in die einschlägigen Werbepublikationen – einmal mehr der Eindruck, dass bäuerliche Arbeitsweisen in der Region über Jahrhunderte unverändert geblieben seien, Hinweise auf soziokulturelle Veränderungen oder technische Innovationen werden, so scheint es, meistens ausgeblendet.

Als repräsentative Type des Nationalparks ist der Bergbauer – freilich immer in plakativer Werbeästhetik – ein mähender und lastentragender *Mann*, sorgt sich um die ‚bodenständigen', weil heimischen Nutztiere, repariert Holzschindeldächer, Zäune, Quellfassungen oder Natursteinmauern und hat seinen Platz in der ‚intakten', idyllisierten ländlichen Familie. Seine Sachkultur, Kleidung, Geräte, Hausrat, seine Haus- und Wohnkultur sowie die Spuren seiner Arbeit, etwa der abgemähte Steilhang oder die mit Holzschindeln gedeckte Almhütte, sind dabei immer in die Bildhaftigkeit der ‚Kulturlandschaft' miteingeschrieben. Kaum erkennt man Spuren von modernem Leben in diesen Bildern, wären da nicht ab und an die Gummistiefel oder der unter dem Loden erkennbare blaue Overall, die verraten, dass die Szenen doch im ‚Hier und Jetzt' spielen.

‚Bergbäuerliche Kultur' – ein Label?

Die ‚Renaissance' solcher, Traditionalität und Naturnähe suggerierenden Imaginationen bäuerlichen Wirkens in den Bergen rührt im Falle des Nationalparks Hohe Tauern nicht zuletzt von der ‚Patenschaft' einer der größten heimischen Biolebensmittel-Firmen (und, laut Selbstbeschreibung, des ‚größten Bioprojekts Europas') über den Salzburger Teil der Nationalparkregion. Die Zusammenarbeit zwischen der Biomarke ‚ja! Natürlich' der BML-Gruppe (Billa-Merkur-Bipa) und den Nationalparklandwirten ist mittlerweile insofern gediehen, als dass die Region im Salzburger Anteil heute die größte Biobauern-Dichte Österreichs aufweisen kann.

Neben der Vermarktung regionaler agrarischer Produkte bewirbt die konzerneigene Reisegesellschaft unter dem Motto „Urlaub am Ursprung" Ferien in den kooperierenden Biobauernhöfen, eine Formel, die sich sowohl auf die Ursprünglichkeit und Herkunftsgarantie der dort produzierten Bioprodukte als auch auf das über die Jahre akkumulierte Symbolreservoir des ‚Echten' und ‚Authentischen' im Nationalparkgebiet bezieht. Die Zusammenarbeit zwischen dem Bioproduzenten und dem Nationalpark Hohe Tauern versteht sich in Summe auch als Garant für die ‚nachhaltige' Entwicklung des Gebietes. Im Zusammenhang mit der Vermarktung dieses Konzeptes, (das zudem auch dazu beitragen sollte, ein lange dominierendes Negati-

Ländlichkeit in der City: „Keine Fassade". Großflächiges ‚ja! Natürlich'-Stillleben an der Fassade des Wiener Burgtheaters (Foto: Josef Ploner, 2001).

vimage des Bergbauern als ‚Kulturlandschaftspfleger' oder ‚Landschaftsgärtner' abzuschütteln), spielen die Faktoren ‚Kultur' und regionale ‚Identität' eine tragende Rolle für die Vermarktung der biologisch erzeugten Lebensmittel: „Die klein strukturierten Grünlandbetriebe stellen nicht nur eine regionale Kultur dar, sie gehören auch zur österreichischen Identität [...]. In einem gemeinsamen Europa verlieren wir nur dann nicht unsere Identität, wenn wir unsere Eigenheit, unsere Unverwechselbarkeit und vor allem die Unverwechselbarkeit der Regionen beibehalten."[30]

Diese hier auf die Ebene des Nationalen transferierte, als Gegenpol zu einer geglaubten Politik der ‚Universalisierung' und ‚Monokultivierung' (Stichwort: ‚Europäische Integration') formulierte sowie mit den Narrativen ‚Kultur', ‚Landschaft' und ‚Identität' unterlegte Vermarktung einer ‚distinktiven' regionalen Kultur deutet auf etwas hin, das Bernhard Tschofen einen zunehmend ‚informellen' Umgang mit nationalen Symbolen nennt, der nicht mehr – wie etwa in der ersten Moderne – der Erklärung und Ästhetisierung zentraler Deutungsmächte bedürfe. Die ästhetische Platzierung naturnaher, agrarischer Produkte durch Biomarken sieht Tschofen gleichzeitig als integralen Bestandteil einer „neuen (globalen) Connaisseurkultur", die derzeit politisch, ökologisch und kulturell ‚korrekte' Sehnsuchtslandschaften entstehen lasse, die – als Teil privater und stark biographiebezogener Glücksentwürfe – nach erklärender Untermauerung, nach einer ‚Erzählung' verlangten.[31]

Gerade für den ‚Feinkostladen Österreich' – ein agrarpolitisches Signet, mit dem nach den ‚Lebensmittelskandalen' der 1990er Jahre eifrig Imagekorrektur betrieben worden war – fungiert das ‚Label' Bergbauer (nun freilich als ‚Biobauer') zusehends als Symbol für das ‚Echte' und ‚Gesunde' und, in logischer Konsequenz, als ‚nachhaltiges' und ‚politisch korrektes' Konsumverhalten. Ein gutes Beispiel dafür ist etwa die ‚AMA Marketing', Tochterfirma der 1993 unter dem Landwirtschaftsminister und späteren EU-Agrarkommissar Fischler gegründeten ‚Agrarmarkt Austria', die seit über zehn Jahren für die Promotion heimischer Lebensmittel im In- und Ausland verantwortlich zeichnet. Werbeschaltungen wie der vor alpiner Traumkulisse gehaltene und Aufrichtigkeit gelobende bäuerliche Treueschwur ‚Bei meiner Ehr' oder der Slogan ‚Heimvorteil' sind noch gut in Erinnerung und fügen sich nahtlos in ein Werbekonzept, das sich auf das Marketing unzweifelhaft ‚Österreichischer' Produkte festgelegt hat. Hintergrund für diese bisher äußerst erfolgreiche Werbelinie – so der Marketingchef der ‚AMA' – seien „[...] erkannte latente Gefühle [...]. In jedem Österreicher steckt ein Bauer."[32]

„Erwerbsraum". Bergbauernbilder aus einer Veröffentlichung des Bio-Unternehmens ‚ja! Natürlich'. Aus: ja! Natürlich Naturprodukte GmbH (Hg./Impressum): kulturraum.

Wenn Werbung, wie Beat Wyss meint, reine Redundanz ist und nicht für das Neue, sondern vor allem für das Vertraute wirbt[33], so impliziert dies auch den Einsatz leicht codierbarer und unmissverständlicher Symbole, wie sie in der ‚Alpenrepublik' in popularisierten und in der Moderne herankultivierten (und z.T. stark politisch ideologisierten) Entwürfen vom Alpinen als Rückzugsgebiet des ‚Guten', ‚Echten' und ‚Unverfälschten'[34] stets auf Abruf bereit stehen. Vor allem die stets Erfolg und ‚Glaubwürdigkeit' versprechende Koalition zwischen ‚Natur' und ‚Kultur' und die damit verknüpfte

Sensibilisierung für ein erhaltenswertes, (berg-)bäuerliches ‚Erbe', so scheint es, verweisen auf die Wiederkehr und erneuerbare Einsetzbarkeit einer solchen, immer auch national codierten Symbolik. Die anhaltende Konjunktur der ‚slow food' Bewegung etwa, die Rückkehr der Bio- und Bauernmärkte in die urbanen Zentren, das wachsende und zusehends professionalisierte Segment des Bauernhofurlaubs – allesamt Beispiele für die zunehmende Verschränkung zwischen Tourismus, Landwirtschaft und distinktiver Konsumkultur[35] – geben deutlich Auskunft darüber, wie sehr sich heute Produktkonsum mit Symbolkonsum deckt.

Fazit

Angesichts der beschriebenen Politik des Nationalparks Hohe Tauern, bestehendes kulturelles Erbe, wie etwa eine regionale Baukultur, zu bewahren, zu revitalisieren und touristisch zugänglich zu machen, liegt es vorerst nahe, von einem statischen Kulturkonzept auszugehen, das mit einer rückwärtsgewandten ‚Folklorisierung' oder einer ‚Musealisierung von Landschaft'[36] wohl am ehesten umschrieben werden könnte. Solche Diagnosen werden relativiert, wenn man daran denkt, dass das Bauen für den viel zitierten ‚touristischen Blick' oder die Fertigung ‚authentischer' bäuerlicher Produkte einer Funktionalität und Logik folgen, die sich mit spezifischen Werthaltungen zeitgenössischer Touristen- und Konsumkulturen zu decken scheint.

Barbara Kirshenblatt-Gimblett hat schon vor einiger Zeit darauf aufmerksam gemacht, dass im Prozess der Rekonstruktion kultureller Objekte immer eine Modifikation des kulturellen Erbes stattfinde. Sie bezeichnet diesen ‚neuen Seinszustand' des Erbes pointiert als dessen „zweites Leben" („a second life as heritage"). Dieses Neue am Erbe besteht für die Autorin auch darin, dass es von den Gesellschaften, die es produzieren immer wieder mit neuen Werthaltungen und Vorstellungen angereichert und erzählt wird; es wird somit zu einer „value-added industry"[37]. Zwar definiere sich dieses modifizierte Erbe vielfach über einen musealen Ausstellungswert, jedoch wird ‚Musealisierung' hier nicht mit dem ‚Erstarren' einer wie auch immer definierten ‚authentischen' Kultur gleichgesetzt, sondern als potentielle und mitunter kreative Neuformulierung kultureller Objektivierungen und Leistungen verstanden, also integrativ interpretiert. In vergleichbarer Weise kritisiert auch der Hagener Museologe Thomas Overdick die teilweise anhaltende Musealisierungskritik, die Parallelen zu einer einseitigen konservativen Fortschritts- und Modernisierungskritik aufweise: „Die Historisierung eines Objektes, eines Brauches oder einer Landschaft kann die Zeit nicht anhalten. Die Veränderung des Seinszustandes, die sich hier vollzieht [...] stellt eine

Aktualisierung der jeweiligen Funktion, des Umgangs und der Sinnzuschreibung in unserer heutigen Wirklichkeit dar." [38]

Solche neuen und immer wieder erneuerbaren ‚Sinnzuschreibungen' lassen sich, das sollte dieser Beitrag zeigen, besonders gut über das ‚Echte' bzw. ‚Natürliche', ausgedrückt und popularisiert etwa in scheinbar vertrauten Vorstellungen von ‚elementarer', alpiner Baukultur oder einer ‚naturalisierten' bergbäuerlichen Kultur, symbolisch festmachen. Wir wissen heute, dass seit Anbeginn der Moderne das vergangene Leben als ein ‚gutes' bzw. ‚besseres' Leben konstruiert worden ist, als eine Zeit, in der die Menschen noch ganz in Harmonie mit der Natur gelebt hätten. Geschichtlichkeit und kulturelles Erbe, eingebettet in eine Natur-belassene Umgebung, kann in dieser Hinsicht auch vermehrt als Folie für eine ökologisch motivierte Gesellschaftskritik in zeitgenössischen Reise- bzw. Konsumkulturen fungieren, und das vor allem dann, wenn Vergangenheit mit den Attributen des ‚Natürlichen', ‚Authentischen' oder ‚Genuinen' versehen wird und – im Pendelschlag – das Gegenwärtige mit ‚Werte- und ‚Identitätsverlust' oder ‚Künstlichkeit' (paraphrasiert etwa in den Begriffen ‚Globalisierung', ‚Europäisierung' oder aber auch ‚Massentourismus' etc.) gleichgesetzt wird.

Will man, wie es der Literaturwissenschafter Klaus Zeyringer sinnvoll gemacht hat, kulturelles Erbe als ‚Erzählung' interpretiert wissen[39], so scheint mir wichtig, darauf zu achten, wer, wann und unter welchen Umständen solche symbolisch aufgeladenen und gleichzeitig stets griffbereiten Narrative bemüht, um damit (regionale, nationale) Identitäten zu untermauern und gleichzeitig eindeutige Differenzräume und Gegenbilder zu artikulieren.

In ihrer ‚Erforschung des Nahen', als Deutungsagentur für das ‚Echte' oder als „Erzählerin von Geschichten über natürliche Herkunft, Wurzeln und Farbe"[40] hat freilich auch die ‚Volkskunde' über weite Strecken Spielmaterial zur Symbolkonstruktion des ‚Authentischen' und ‚Ursprünglichen' geliefert und es gleichzeitig gut verstanden, solches als ‚Identität' regional und national festzuschreiben und zu ‚verorten'. Dies mag vor allem für alpine Räume zutreffen, die als ‚klassische Rückzugslandschaften' des ‚Echten' und ‚Elementaren' sowohl der Kunst als auch der Wissenschaft lange und mannigfach Material geliefert haben.[41] Wenn wir also eine vermeintliche ‚Konjunktur des kulturellen Erbes' deuten wollen, ist es sicher hilfreich und ratsam, die (Neu-) Formierung und Produktion von symbolischen Bildern und Objektivierungen stets zu reflektieren und dabei nicht zu vergessen, unsere eigenen, bisher angelegten ‚Archive' gelegentlich aufzusuchen.

[1] Dieser Artikel basiert auf meiner 2003 eingereichten Diplomarbeit, in der ich Formierungsprozesse und Repräsentationsformen von „kulturellem Erbe" im Nationalpark Hohe Tauern analysiert habe. Vgl. *Josef Ploner:* Kultur? Ja natürlich! Zur Formierung und Repräsentation von kulturellem Erbe in der Nationalparkregion Hohe Tauern. Wien 1999.

[2] *Stephen Boyd:* National Parks. Wilderness and Culture. In: Allan A. Lew, Colin M. Hall and Allan M. Williams (Hgg.): A companion to Tourism. Oxford/Blackwell 2004, 473-483.

[3] Allein in Österreich kam es in den letzten zehn Jahren zu fünf neuen Nationalparkgründungen!

[4] Webpage des Lebensministeriums: „Entwicklung der Nationalparks" http://umwelt.lebensministerium.at/article/articleview/27567/1/... (Stand: 16.02.2005).

[5] Vgl. http://whc.unesco.org/exhibits/cultland/histerm.htm (Stand: 16.02.2005).

[6] *Jeremy Boissevain:* Introduction. In: ders. (Hg.): Coping with Tourists. European Reactions to Mass Tourism. Oxford 1996, 1-26, hier 3.

[7] Netzwerk alpiner Schutzgebiete (Hg.): Tätigkeitsbericht 2001-2002, Sonderausgabe des Infoblattes Nr. 13, 2002, 14.

[8] Die Kulturwissenschafterin Ulrike Langbein hat in ihrer unlängst vorgelegten Dissertation die beiden Ansätze Simmels und Mauss' in ihrer Analyse über die soziale Praxis und symbolische Bedeutung privater, familiärer Erbprozesse miteinbezogen. Vgl. *Ulrike Langbein*: Geerbte Dinge. Soziale Praxis und symbolische Bedeutung des Erbens. Köln, Weimar u. Wien 2002 (= alltag & kultur, 9), 35-37.

[9] Vgl. *Roland Floimaier* und *Wolfgang Retter:* Nationalpark Hohe Tauern. Der Kärntner Anteil. Salzburg 1985, 24.

[10] Nationalpark-Rat Hohe Tauern (Hg.): Urland und Kulturland (Informations- und Werbebroschüre), o.J.

[11] Information aus dem Interview mit Nationalparkdirektor Dipl. Ing. Harald Kremser im April 2003.

[12] Diese Politik des ‚Schützens und Nützens' wird vor allem im Salzburger Anteil des Nationalparks mit der Unterstützung des Europäischen Regionalentwicklungsprogramms „LEADER+" umgesetzt, welches – vertreten durch die ‚Arbeitsgemeinschaft Nationalparkregion' – unterschiedliche kulturelle Projekte (etwa die Vermarktung des regionalen ‚kulinarischen Erbes', die Verwirklichung touristischer Attraktionen etc.) im Schutzgebiet propagiert und in einem ‚bottom-up' Prozess steuert sowie finanziell unterstützt. Vgl. *Josef Ploner* (wie Anm. 1), 60 ff., sowie 71 ff.

[13] *Konrad Köstlin:* Die ästhetisierte Ethnie: Konsumheimat. In: Reinhard Johler, Herbert Nikitsch u. Bernhard Tschofen (Hgg.): Ethnische Symbole und ästhetische Praxis in Europa. Wien 1999 (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, 17), 52-75.

[14] *Ning Wang:* Rethinking Authenticity in Tourism Experiences. In: Annals of Tourism Research, 25 (1999), H. 2, 349-370.

[15] *Regina Bendix:* Zur Problematik des Echtheitserlebnisses in Tourismus und Tourismustheorie. In: Burkhard Pöttler u. Ulrike Kammerhofer-Aggermann (Hgg.): Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg. Wien 1994 (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N.S. 12), 57-83.

[16] *Pierre Nora:* Gedächtniskonjunktur: In: Transit. Europäische Revue, 22 (2002), o.S. Hier zit. n. http://www.iwm.at/t-22txt7.htm/ (Stand: 10.03.2005).

[17] Ders., o.S.

[18] Vgl. *Peter Rupitsch:* Der Nationalpark Hohe Tauern – ein Projekt im Widerstreit unterschiedlicher Interessen. In: Wolfgang Isenberg (Hg.): Tourismusentwicklung in den Alpen. Bilanz, Gefahren,

Perspektiven. Bergisch Gladbach 1995 (= Bensberger Protokolle, 75), 61-79, hier 70.

[19] Nationalparkverwaltung Hohe Tauern Tirol (Hg.): Förderungsrichtlinien Kulturlandschaftsschutz. Erhaltung des regionaltypischen Landschaftsbildes durch landschaftsgestalterische Maßnahmen (traditionelle Bauweisen), 2002.

[20] Aus Beobachtung und informellen Gesprächen mit Bauern aus dem Tiroler Anteil des Nationalparkgebietes ist mir bekannt, dass sich manche Landwirte auf die serielle Herstellung von Lärchenschindeln für die Dachdeckung von „Heustadeln" und Almhütten spezialisiert haben und dieses Handwerk als Nebenerwerb (wieder-)entdeckt haben. Die meist mit modernem Spaltwerkzeug hergestellten Schindeln werden bei Bedarf an andere weiterverkauft.

[21] Wie Anm. 19, 8.

[22] Vgl. Verwaltungsausschuss des Österreichischen Alpenvereins (Hg.): Heusstadellandschaft der Nationalparkregion Oberpinzgau. Innsbruck 1999.

[23] Wie Anm. 19.

[24] *John Urry:* The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies. London 1990.

[25] *Hans Moser:* Vom Folklorismus in unserer Zeit. In: ZfVk, 58 (1967), 177-209.

[26] *Sigmund Kurzthaler:* Geschichte – Kunst – Kultur. Begegnungen in der Nationalparkregion Hohe Tauern. Innsbruck 1997, 27.

[27] *Hans Magnus Enzensberger:* Eine Theorie des Tourismus. In: ders.: Einzelheiten I. Bewußtseins-Industrie. Frankfurt am Main 1962, 179-205, hier 190.

[28] Diese „praxistheoretische" Perspektive sucht ideologiekritische, diskursanalytische und semiotische tourismuswissenschaftliche Ansätze zur Analyse von vermeintlich ‚authentischen' touristischen Phänomenen zu verbinden, wobei diese jedoch als Elemente von Ästhetisierungsprozessen integrativ gedeutet werden. Dabei werden Bereiste, Reisende und Institutionen der Tourismusindustrie ‚gleichberechtigt als Akteure', jedoch nicht als ‚gleichberechtigte Akteure' wahrgenommen, wodurch ein in der Tourismusforschung lange vorherrschender Dualismus, ausgedrückt in einem einseitigen „Täter-Opfer-Verhältnis" zwischen reisenden und bereisten Gesellschaften relativiert werden könne. Vgl. *Stefan Beck* u. *Gisela Welz*: Naturalisierung von Kultur – Kulturalisierung von Natur. Zur Logik ästhetischer Produktion am Beispiel einer agrartouristisch genutzten Region Zyperns. In: Tourismus Journal, 1. Jg. (1997), Heft 3/4, 431-447.

[29] Dies., hier 437.

[30] *Werner Lampert:* Vorwort. In: Ja! Natürlich Naturprodukte GmbH (Hg.): kulturraum. Ja! Natürlich und der Nationalpark Hohe Tauern, o.J., 1.

[31] *Bernhard Tschofen:* Berg Kultur Moderne. Volkskundliches aus den Alpen. Wien 1999, 308.

[32] O.V.: „Bei meiner Ehr" bis zum „Heimvorteil". Förderungsverwaltung Agrarmarkt Austria und AMA Marketing werden zehn Jahre alt. In: Tageszeitung ‚Der Standard' vom Dienstag, 17. Juni 2003, 18.

[33] *Beat Wyss:* Die Welt als T-Shirt. Zur Ästhetik und Geschichte der Medien. Köln 1997, 112.

[34] Vgl. *Bernhard Tschofen* (wie Anm. 31); siehe auch *Wolfgang Kos:* Alpenblick Revisited – ein Bildverbot und seine Erosion. In: ders. (Hg.): Alpenblick. Die zeitgenössische Kunst und das Alpine. Wien 1998 (= Ausstellungskatalog zur gleichnamigen Ausstellung vom 31.10 bis 1.12. 1998 in der Kunsthalle Wien).

[35] In der Tourismusregion ‚Salzburgerland' und einigen Nationalparkgemeinden etwa auch als nach-saisonales Festival ‚Bauernherbst' mit zunehmendem Erfolg zelebriert.

[36] Vgl. *Wieland Elfferding:* Cybernatur. Der Nationalpark als Landschaftsdiskurs. In: ders. u. Anton Holzer (Hgg.): Ist es hier schön. Landschaft nach der ökologischen Krise. Wien 2000, 168-192.

[37] *Barbara Kirshenblatt-Gimblett:* Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage. Berkeley, Los Angeles u. London 1998, 149 ff.

[38] *Thomas Overdick:* Landschaft als Museum. Theoretische Überlegungen zur Musealisierung von Landschaft. In: Museologie online, 1 (1999); unter http://www.vl-museen.de/m-online/99/99-1.pdf (Stand: 10.03.2005).

[39] *Klaus Zeyringer* u. *Moritz Csáky* (Hgg.): Ambivalenz des kulturellen Erbes. Vielfachcodierung des historischen Gedächtnisses. Paradigma: Österreich. Innsbruck, Wien u.a. 2000 (= Paradigma Zentraleuropa, 1).

[40] *Konrad Köstlin:* Volkskultur als Exotik des Nahen. In: Rudolf Flotzinger (Hg.): Fremdheit in der Moderne. Wien 1999, 109-120.

[41] Ein Beispiel dafür liefert etwa die Sammlungsarbeit der jüdischen Volkskundlerin Eugenie Goldstern in den Französischen, Schweizer und Österreichischen Alpen in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, die erst kürzlich (und man muss hinzufügen: endlich) in der Ausstellung „Urethnographie. Zur Suche nach dem Elementaren in der Kultur" im Österreichischen Museum für Volkskunde gezeigt wurde.

Intangible Heritage, Festival Tourism and agency

David Picard

Introduction

According to the Convention adopted by the 32nd Session of the General Conference of UNESCO, ‚intangible heritage' includes „the practices, representations, and expressions, as well as the associated knowledge and the necessary skills, that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage"[1]. The emphasis made on social recognition seemingly breaks with the epistemology of former UNESCO doctrines. In this new sense, heritage appears not to be defined primarily through forms of expert discourse but from somewhere within communities or groups. This brings along a problem of agency and authority related to the very processes through which ‚intangible heritage' becomes socially recognized as a such.[2] The aim of this paper is to open a reflection on the particular role festival tourism plays in the agency of so-called ‚intangible heritages'. Festivals have been defined as cultural forms of and about ‚culture';[3] cultural performances allowing to enact and celebrate the multiple symbolic elements which add sense and meaning to the various discontinuities of everyday life.[4] At the same time, contemporary festivals often become transnational nodes allowing a large variety of audiences to meet and interact.[5] The particular perspective on festival tourism – tourists participating in ‚other peoples' festivals – is thought of to allow an analysis of different political, economic and symbolic dimensions underlying the processes leading to social recognitions or contestations of particular sets of intangible heritage.

1. Intangible heritage and the problem of social recognition

From an academic perspective, the problem of social recognition of particular sets of heritage has been situated within two complementary theoretical frameworks, one focusing on cultural patterns underlying individual action in a community or group, the other stressing the discursive, dynamic and subjective expressions of social identity

through which a community, group or individual makes the various relations of its existence meaningful. The 2003 UNESCO definition of intangible heritage seems to privilege an integrative approach taking into account both theoretical frameworks. From this point, two conditions appear to be necessary to match the definition. On one hand, intangible heritage is – still – defined through an ideally objective intrinsic value related to artistic excellence, historic importance and / or cultural significance. On the other, it needs to be socially recognised as being a part of a community's or group's ‚cultural heritage'.

Human communities and groups tend to create forms of narration often used as parables to explain and justify their being in the world. These are often expressions of particular social or social-cultural contexts; they are discursive, dynamic and often highly politicised narrations articulating relationships within society. In this context, sets, selections and interpretations of ‚cultural heritage' can be seen as a particular form of narration focusing on often artistic, religious, architectural or gastronomic elements which allow to delimitate borders and tell stories of a community or group, or – ultimately – humankind.

From an art historian or anthropological point of view, the content expressed through these narrations does not directly inform about the uniqueness or specificity of a community or group, or its contribution to the ongoing process of human creativity and the development of knowledge.[6] Usually, stories and forms of narration enacted through socially recognised types of ‚cultural heritage' are highly ethnocentric glorifying the collective Self and delimiting it to an often ‚barbarian' Other. Here lies the principal problem in regard to the criteria of social recognition of ‚cultural heritage': Communities and groups do normally believe in the truthfulness of these stories and forms of narration; in the ‚authenticity' of the ‚cultural heritage' which in reality has been the output of a selection and interpretation process.

Consequently, a tension appears between what is socially recognised by a community, group or individual as being part of their ‚cultural heritage', on one hand, and what is being legitimised through different types of political, social or academic authority. Festivals can play a central part in dialecticising this tension through different forms of agency.

2. The role of festivals in the agency of intangible heritage

Festivals are complex social phenomena which enable communities, groups and individuals to meet, celebrate and/or contest various symbolic elements through which they define their ‚culture', ‚society' and being together. Through conversions of space, discourse, performance and forms of consumption and exchange, they become platforms which permit to enact and communicate what a community, group or individual recognises – or wishes to be recognised – as *its* cultural heritage. This implies the existence of different and often contested selections and forms of interpretations of heritage which frequently oscillate between expert discourses, on one hand, and forms of socially useful discourses, on the other. By bringing these different discourses, narrations and respective actors together, in a single time and space frame, the festival has the potential to facilitate the production of and mediate meanings and forms of recognition of heritage.[7]

Three types of agents with three different discourses can be identified: heritage experts, social and political stakeholders and various external agents.

Heritage experts traditionally include art historians, curators, anthropologists, and architects, and, more recently, environmental engineers, tourism developers and spatial planners. These experts usually operate an academic discourse on the – supposedly objective or „universal" – intrinsic value of heritage based upon criteria of aesthetic quality and innovation, historic hallmark, cultural distinctiveness and, more recently, biological and landscape-aesthetic uniqueness. These academic discourses are often embedded within a humanist philosophy emphasising on human progress and creativity displayed through innovations and developments in various fields of society. More recently, the often too narrow and euro-centric definition of society underlying this discourse has been enlarged. This has led to a geographical and ideological decentralisation of traditional centres of heritage which now also encompass forms of so-called „popular" and non-European culture and cultural / historical sites.

A second type of discourse is being formulated by various social and political stakeholders who, through their social position and often also their charisma, manage to create a social dynamic around the protection and preservation of intangible heritage. Often – seemingly or really – embracing the approach of academic discourse, these internal actors frequently define the intrinsic value of heritage as a marker of a community, group or individual belonging. In this context, forms of intangible heritage displayed and enacted through festivals have the potential to define – or contest – social

boundaries and values linked to places and/or social groups. Historically, various forms of intangible heritage (including folklore, food, narrations, etc.) have been recognised as markers of national identity, as the result of an institutionalisation process operated by governments and reigning absolutes. Festivals – including war as their most brutal and destructive expression – have played here a central role. In the contemporary context characterised by an increased demographic and economic mobility, new types of social boundaries appear. These are often defined through concepts of „place" and/or „group" defining social limits and forms of belonging through identity patterns built around space, ethnicity, nation, religion, diasporas, leisure interests and social-professional categories. In the contemporary context, the traditional definition of heritage mainly as a national pattern is necessarily contested; it is challenged in particular by the claim for regional or local heritage on one hand and ethnic or what the French sociologist Maffesoli calls „neo-tribal" heritage on the other.[8] However, whatever the context, there are formulations which create and express forms of inclusion and exclusion. The celebration and enactment of heritage in festivals operated through various social and political stakeholders and their respective social networks translates a process of agency and mediation of these social discontinuities.

A third type of agents includes individuals, groups and communities which are originally ‚external' to a place or group. This type of agent comprises different categories of migrants (including tourists), heritage experts and also the less tangible global media networks, the tourism industry and global capital flows. By introducing their relative formulations and definitions of intangible heritage related to peoples and places, these external agents challenge the internal processes of agency and mediation. This creates a tension which has often been semantically rationalised by the opposition between the local and the global.[9] Indeed, from a cognitive perspective, the human brain seems to „like" systems of oppositions to articulate and make reality meaningful. In this context, the global-local opposition expresses a particular way to think the contemporary social realities; a discourse articulating social boundaries between the „local" and the „stranger". At the same time, this discourse appears to be linked to a time frame implying a social hierarchy; the longer one stays in a place, the more he or she appears to be legitimised to claim the identity of the „insider" or „local". In this sense, short staying tourists and other migrants are being attributed the weakest possible identity. From an epistemological perspective however, it is clear that no individual is „worth" more than another. All we can observe are human beings, their creations, discourses and interactions.[10] In this sense, from an academic perspective, the very notions of „place" or „group" become problematic as both appear to express rather social discourses than academic concepts. However, through the social practices

and discourses observed, categories are clearly made. Through the selection and interpretation of cultural heritage, communities and groups draw symbolic boundaries to delimit themselves from the other.[11] Here, one of the most powerful symbolic limits defines the insider in opposition to the outsider. External agents frequently use the term „locals" to refer to the people that live – or were born, or brought up – in a particular space. An analogue phenomenon happens for ethnic groups defined by kinship and – depending on the country and political doctrine – racial criteria. In this context, social-symbolic boundaries are not only drawn from within communities or groups, but also from outside. Forms of cultural heritage here become typical signifiers of the other.

If from an anthropological point of view, all human beings participating in a festival and are observed without any prejudice, experts, insiders and outsiders should be equally considered through their relationships and forms of interaction. This means that tourists for instance should not be prejudged as passive spectators (which they are objectively not), but through their participation in the various performances and exchanges that take place in the festival. The last section of this paper will analyse in more detail the modalities of festival tourism with regard to the agency of intangible heritage.

3. Festival tourism

Tourists participate in festivals through different forms of exchange and consumption. They actively observe performances by filming, photographing, cheering and paying. They purchase and consume various types of „typical" food and drinks. They acquire souvenirs, smile a lot and often exchange addresses. Through the „magic" which is often attached in human society to the stranger,[12] they thus give a certain validation to the enactments, costumes and discourses produced by the festival organisers and other participants. At the same time, from the psychological perspective of the tourist, they create travel memories which they transport back to their usual everyday life spaces.[13] Through the objectivation of their experience, they create affective links with other people, transnational affective webs which will ultimately contribute to sustain peaceful relations between communities and groups. However, in this section, the emphasis will be put rather on the consequences of the touristic construction of (other) people and places than the touristic experience.

The tourism industry composes places through the selection of particular texts and visual signs which tourism managers believe are appealing to the tourist imagination and will – ultimately – make them go to particular places.[14] In terms of the terminology used in tourism marketing, places are „products" or „destinations" which can be „purchased" and „consumed". In this particular context, festivals and the enactment of various intangible heritages during festivals become part of the product „commercialised" by tourism operators. When tourism operators elaborate a marketing strategy and communication tools, they try to „package" destinations by using the terminologies and semantic categories through which they „reach" their potential customers. They hence construct their touristic products by formulating a place through the various aesthetic conventions, themes and categories through which tourists and their societies make their own world meaningful. From the perspective of European outbound tourism, „destinations" are subsequently organised according to categories such as ‚history', ‚economy', ‚religion', ‚folklore', ‚art', ‚gastronomy', ‚landscape'.[15]

However, especially in many non-European societies, social reality is constructed by different categories then the ones used here by European outbound tourism operators. The very notion of ‚history', for example, is not a universal pattern to narrate the collective being in the world.[16] These categories hence often create new forms of communication systems operating between tourists, the tourism industry and visited places. The construction and interpretation of „destinations" by the international tourism industry is thus ambiguous. The recurrent touristic question about, for instance, the ‚past' or the ‚heritage' of a society, often creates a state of emergency in societies where these notions are inexistent or irrelevant. In this case, they need to be filled with content or what Cohen calls „local colour"[17]. As a consequence, ‚cultural heritage' often becomes a signifier for the exchanges with the outside world rather than an expression of cultural patterns or forms of internal organisation. For instance, the „artworks" produced by „locals" appear to serve rather the exchange (and maintenance) of peaceful relations with the world outside than any internal spiritual or artistic discourse.[18]

As a consequence, communities, groups or individuals are frequently being formulated in terms of the „local", „ethnic" or „national" – as if they were homogenous entities. In this context, the festive enactment of intangible heritages can become a signifying practice playing at different social scales. Tourists do normally not become aware of the hidden political and symbolic dimensions and tensions regarding the choice and interpretation of heritages and stories. This enables various internal agents to fill these with contents expressing or operating particular political or social aims.[19] If internal

social and political stakeholders often wish to promote a particular formulation of the local or ethnic (by selecting particular forms of folklore, music, food, narration), tourists thus are often appropriated as an audience to stage and enact these specific forms of ethnicity or locality. At the same time, from an anthropological perspective, traditional communication systems and values of „host societies" may well persist and transform into the new social context set by tourism.[20] Despite the reformulation of peoples and spaces and the use of new forms of communication categories (operated in particular through the festive enactment of intangible heritage), basic structures of power and social organisation may well be perpetuated in this new context.[21] The introduction of „intangible heritage policies" may hence induce a ‚resemanticisation'[22] of signifying social practices, giving the superficial impression of social and cultural change and homogenisation. In the contemporary world, every society, community or group seems to „need" to have a display of ‚cultural heritage'. However, underneath the aesthetic appearances, basic cultural patterns of political and social organisation may resist and transform independently.

Conclusion

The aim of this paper was to open a reflection on the role festivals – and in particular festival tourism – play in the agency of ‚intangible heritage' as a cultural pattern of and system of social recognition and exchange in non-European societies. It has been stated that festivals are time-space frames enabling communities, groups and individuals to formulate and enact the symbolic elements defining ‚culture' or ‚society'. These symbolic elements include various tangible and intangible objects, buildings, spaces, performances and narrations which are socially recognised as such and are thus necessarily part of a collective consciousness. At the same time, festivals are complex social phenomenon which concentrate very different layers of social existence in a limited time and space. Consequently, there is no one and unique collective consciousness expressed through a coherent cultural performance; the festival allows the very different sub-groups and individuals to express their visions of the world. In this context, the very notion of ‚heritage' and its related historic pattern emphasised by the 2003 UNESCO definition of intangible heritage are in the first place European (and by extension American) forms to symbolise and enact social continuity. Subsequently, the emphasise on tangible or intangible heritage in or through a festival is only one among different discourses which can be observed in a festival. Furthermore, the selection of objects or intangible forms by which heritage is operated is interpreted in and according to the cultural systems and structures proper to different social contexts.

For instance, by emphasising on the intrinsic aesthetic or humanistic values of heritage, various experts often enact themselves a narrative of human development and enlightenment. Social and political stakeholders, on the contrary, are habitually more interested in affirming social boundaries and using the academic discourse of experts in a metaphorical sense, to symbolise the communities or groups they are drawing on. Finally, external agents (including international tour operators, migrants, medias and development programmes) often use forms of heritage to formulate the specificities of so-called „local" or „ethnic" communities and groups. In the case of European outbound tourism, these formulations are usually based on communication categories proper to European society; the other is made meaningful by using thematic categories including ‚history', ‚tradition', ‚heritage', ‚economy', ‚gastronomy', etc. In many non-European societies, these categories are not part of the cultural systems. However, they can become intermediaries or vehicles of communication and exchange with the world „outside", hence integrating such societies in larger – often transnationalised – social systems. This type of social innovation (expressed through the formulation and festive enactment of cultural heritage) has been observed in almost any society of the world. However, a resemanticisation process usually takes place transforming the complex and globally heterogeneous systems of meaning underlying the protection and exchange of intangible heritages in various social contexts. A social recognition of intangible heritage is hence achieved, often less for its aesthetic or historic value but for its capacity to exchange with the „global world" and maintain peaceful relationships with the potentially dangerous strangers. The festive enactment of intangible heritage thus may become a form and symbol of global participation and citizenship.

[1] UNESCO (eds.): Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Paris 2003.

[2] *Max Weber*: Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley 1978 (1956).

[3] *Richard Bauman*:Performance and Honor in the 13th Century Iceland. In: Journal of American Folklore, 99 (1986), 131-150.

[4] *Milton Singer*: Traditional India: Structure and Change. Philadelphia 1959.

[5] *David Picard* and *Mike Robinson*: Remaking Worlds: Festivals Tourism and Change. Clevdon 2005 (forthcoming).

[6] *Claude Lévi-Strauss*: Myth and Meaning. London 2002.

[7] *David M. Guss*: The Festive State – Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance. Los Angeles 2000.

[8] *Michel Maffesoli*: Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. Paris 1991.

[9] *Marie-Françoise Lanfant, John B. Allcock* and *Edward M. Bruner*: International Tourism: Identity and Change. London 1995.

[10] *Krzysztof Przeclawski*: Tourism as the Subject of Interdisciplinary Research. In: Douglas G. Pearce and Richard W. Butler (eds.): Tourism Research. London and New York 1993, 9-19.

[11] *Frederik Barth*: Les groupes ethniques et leurs frontières. In: Phillipe Poutignat (ed.): Théories de l'ethnicité. Paris 1995; *Arjun Appadurai*: Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis 2003.

[12] *Georg Simmel*: The stranger. In: The Sociology of Georg Simmel. Translation by Kurt Wolff. New York 1950, 402-408.

[13] *Mike Robinson* and *David Picard*: Tourism and Photography: Artialisation, Experience, Memory. Clevedon 2005 (forthcoming).

[14] *Tom Selwyn*: Introduction. In: Tom Selwyn (ed.): The Tourist Image. Myths and Myth Making in Tourism. New York 1996, 1-32.

[15] *James Clifford*: Of Other Peoples: Beyond the Salvage Paradigm. In: Hal Foster (ed.): Discussions in Contemporary Culture. Seattle 1987.

[16] *Johannes Fabian*: Time and the Other: How Anthropology makes its Object. New York 1983.

[17] *Eric Cohen*: The study of touristic images of native people. Mitigating the stereotype of a stereotype. In: Douglas G. Pearce and Richard W. Butler (eds.): Tourism research. London and New York 1993, 36-69.

[18] *Nelson Graburn*: Ethnic and Tourist Art: Cultural Expressions from the Fourth World. Berkeley 1976.

[19] *Emmanuel Fauroux*: Comprendre une société rurale. Paris 2002.

[20] *Philip McKean*: Towards a Theoretical Analysis of Tourism: Economic Dualism and Cultural Involution in Bali. In: Valene Smith (ed.): Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism. Philadelphia [2]1990, 119-138; *Michel Picard*: Bali. Tourisme culturel et culture touristique. Paris 1992.

[21] *Fauroux* (see note 19).

[22] *William Rowe* and *Vivian Schelling*: Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America. London 1991.

Festival through the Optics of Folklorism and Heritage Tourism
Case-study of the *Country Wedding in Ljubljana*

Saša Poljak Istenič

1. Introduction

Since the 19th century, the heritage has been the basis of tourist movement, although the comprehension of heritage changed in time, along with its use and misuse.[1] Following the industrial revolution, this period can be portrayed as „the destruction of the past"[2]. The industrialization drastically changed lifestyles and caused a gradual disappearance of traditional cultural elements. Technological innovations, radical modernization, mass migrations, and the extension of life contributed to the feelings of uncertainty people have been experiencing.[3] These processes strongly influenced the relationship towards heritage. They provoked romantic, sentimental and nostalgic feeling about heritage and „a new awareness that seeks to find novel ways to communicate with the past"[4].

In the middle of the 1960's, almost three decades before heritage became – as Palmer puts it – a „buzz" word[5], the biggest annual festival in Slovenia, the *Country Wedding in Ljubljana*, used traditional heritage elements to promote Slovenia as an attractive tourist destination. Although the so-called „country weddings" were already performed at folklore festivals between the two world wars, none of them reached the popularity of the festival in Ljubljana. The festival – which was initially called *Kmečka ohcet* (*Peasant Wedding*), later renamed *Ohcet v Ljubljani* (*Wedding in Ljubljana*, but publicized as The *Country Wedding in Ljubljana*) – was organized in the capital of Slovenia, in Ljubljana, between 1965 and 1990. In the course of twenty-five years, more than 300 wedding couples from most of the European countries, America, Africa and Asia exchanged their vows according to „old manners and customs". The festival received a wide popularity among Slovenes as well as tourists; in 1980's, there was approximately 2.000–3.000 participants and members of folklore groups dressed in national costumes and more than 100.000 spectators each year.

On the basis of a case-study of this festival, the article examines how the festival was used to promote tourism and what was the image of Slovenia presented at the festival; it focuses on the interpretation of cultural heritage and analyses what kind of heritage was appropriated and adapted for creating a distinctive sense of Slovene nationhood; it illustrates how tourist materials and some activities reflected socialist ideology; and examines the influence of the festival among Slovenes living abroad and on tourist development of the country.

2. Theoretical and Methodological Framework

The analysis of the *Country Wedding in Ljubljana* is made through the optics of two strongly related phenomena: folklorism and heritage tourism.

2.1 Folklorism

According to Bendix's research[6], the word *folklorism* was for the first time used in 1930's and 1940's by French ethnologist A. Marinus when he described „neo-folklorisme" as a new theoretical orientation toward expressive culture.[7] German folklorists quote Heintz to be the first to use the term in 1958.[8] The term is frequently used in German-speaking and Slavic countries since Hans Moser launched the concept in 1962 suggesting that it should mark the evidence of the use of folklore.[9] As „second-hand folklore"[10], the phenomenon indicates a growing interest in things „folk" and all its derivations in life, especially when these derivations disappear. At the same time, people are not willing to preserve the disappearing derivations or, when they are revived, accept them in authentic form, but only adapted to their own interests.[11] These interests are influenced either by the nostalgia for abandoned environment or by profit. A decade before Moser, Richard Dorson in the USA introduced a similar concept named *fakelore* denoting spurious folk material.[12]

Polish ethnologist Jósef Burszta points out the following characteristics of folklorism:

1. Only several elements – becoming attractive because of their artistic form or emotional content – are chosen from traditional culture.
2. These elements are rarely presented in their authentic form; they are rather recast to meet the aesthetic, practical or other needs, especially in tourism.
3. They are transferred from their authentic environment, often separated from their holders and presented only in chosen situations.[13]

In the article, I attempt to evaluate the festival through the concept of folklorism, especially according to the characteristics listed by Burszta. A present romantic and nostalgic notion of heritage, which has been labelled folklorism, certainly prevails in Slovene tourism, but is not new. Its roots are in the concept of tourism before the Second World War that corresponds to the first presentations of „country weddings" at different folklore festivals. Such „weddings" in Laško, Bohinj, Semič, and in some other towns, are still very popular, but none of them are as well-known as the *Country Wedding in Ljubljana* – even fifteen years after its discontinuation.

2.2 Heritage Tourism

In recent years, heritage tourism has gained increasing attention and a number of researchers developed different definitions of this phenomenon. If we sum them up, we can define it as a subgroup of tourism, based either on the historic attributes of a site or an attraction, or on tourists' motivations and perceptions.[14] We can certainly conclude that the relationship between heritage and tourism is very complex and can be seen as a dichotomy between tradition and modernity: while heritage is, owing to its role as a carrier of historical values from the past, viewed as part of society's cultural tradition, the concept of tourism is a form of modern consciousness, its fundamental nature is dynamic and its interaction with heritage often results in a reinterpretation of the latter. In addition, tradition implies stability and continuity whereas tourism involves change.[15]

In the article, special attention is given to the analysis of the use of heritage for tourist purposes, which is, at least in Slovenia, one of the most often discussed phenomena of folklorism. Equally thoroughly examined is the role that heritage tourism has in the construction and maintenance of national identity since it used some of the historic symbols of the nation as a means of attracting tourists.

2.3 Construction of the Article and Principal Hypotheses

The analysis of the *Country Wedding in Ljubljana* is based on archival sources, newspaper articles, photographs, video films, and interviews with its organizers as well as its participants. The festival is first analysed as a means of tourist promotion of Slovenia. After discussing the idea for and the development of the festival I examine the image of Slovenia as presented to the tourists. I use Goffman's dichotomy of „front" and „back"

regions, which was brought into tourist studies by MacCannell when discussing the impact of the foreign couples' experience of both regions on their opinion about the image of Slovenia created by the festival's organizers. I also present the relationship towards the presentation of the country expressed in the interviews with the organizers and Slovene participants of the festival. Based on some of the ideas in Palmer's article „Tourism and the Symbols of Identity" I try to evaluate why the images of Slovenia and of its „way of life" were so successfully used in the promotion of Slovenia as a tourist destination.

Next, I analyse the interpretation and the use of cultural heritage at the festival. Besides applying the concept of folklorism to the analysis of heritage interpretation, I also borrowed the ideas from the article „Staged Authenticity and Heritage Tourism" written by Chhabra, Healy, and Sills when focusing on the displacement and modification of cultural heritage. The analysis tries to evaluate to what extent the heritage was displaced and modified to meet what were supposed to be tourists' needs and desires. Special attention is also given to the rearrangement of cultural heritage, e.g. customs and national costumes, to present Slovene national identity.

Inspired by Palmer's findings of heritage tourism as a force in the construction and maintenance of a national identity, I borrow Barbara Kirshenblatt-Gimblett's idea of a festival as the alternative of museum exhibitions, in which presented/performed material had been „severed from their local and ceremonial settings and reclassified as art", and at the same time „the proprietary rights to the material have been transferred from local areas to the 'nation', where regional forms are declared national heritage"[16]. By analysing the available data an attempt is made to illustrate how by translating local/regional into national characteristics the *Wedding*'s organizers postulated a national (Slovene) identity; I also tried to discover what role heritage tourism played in the presentation of Slovene national identity.

The analysis of the tourist flyers on the *Country Wedding in Ljubljana*, written in the manner of socialist rhetoric, indicates the promotion of Slovene economy, science and culture. The paper discusses how the organizers unintentionally promoted the socialist system in Yugoslavia while presenting the economic achievements. They brought together different couples from different countries in the spirit of brotherhood and unity. I especially focus on the promotion of economic efficiency of the Yugoslav socialist system and analyse how the idea of brotherhood and unity was put into practice.

Finally, I look at the echoes of the festival among Slovenes living abroad. With the example of the case-study of the *Slovenian Country Style Wedding,* organized by Slovene immigrants in Australia, I examine the influence that the idea of the festival had on expressing national/ethnic identity outside the country. At the end of the article, an attempt is made to evaluate the influence of the festival on different aspects of Slovene tourist development, and to point out positive and negative aspects of the festival.

3. Festival as a Means of Tourist Promotion

3.1 The Idea for and the Development of the Festival

The idea for these „folklore/tourist" events, as they had been named, arose during the preparation for an international hockey championship in Ljubljana whose organizers felt that such a sporting event should be accompanied by a large folklore festival for tourist purposes. The first, still experimental, *Wedding* was organized in October 1965. The groom and the bride were both tourist workers.

A year later, the organizational committee swelled considerably. It included representatives of the founding organizations, who contacted Yugoslav tourist representatives in Stockholm. The wedding couple that represented Slovenia was chosen with the help of 'Dnevnik', one of the main Slovene daily newspapers. It published the pictures and the most interesting data of each couple who applied for the *Wedding.* The readers voted for their favourites; in later years, a public event was organized where the couples had to compete and demonstrate different skills and activities (i.e. preparing food, singing, etc.). The 'Ekspressen', a Stockholm newspaper, publicized a similar competition for wedding candidates, and a bride and a groom-to-be who would represent their country were chosen by readers' votes out of two hundred candidates. The event thus acquired an international character. It was estimated that the second *Wedding* drew approximately 50.000 spectators.

The Yugoslav Radio-Television Network first transmitted the festival in 1967. Aside from a couple from Slovenia, there were five wedding couples from abroad, all of whom had been selected by their local papers: from Austria, Belgium, Czechoslovakia, Italy and Sweden. The 'Ekspressen' called the *Wedding* a „tourist folklore event of European standing"[17]. It drew a crowd of approximately 70.000. The following year the number increased to 80.000 spectators, all of whom had come to watch twelve prospective newlyweds (coming also from Denmark, the Netherlands and Tunisia) take their

vows. For the first time, there were also couples from other Yugoslav republics, this time from Croatia and Serbia. The event was widely covered by the media: the Yugoslav Radio-Television Network broadcasted an hour-long documentary programme to sixteen countries. Aside from numerous photographers and journalists, television and radio commentators and camera crews (even a film crew from Buenos Aires) there were as many as 141 accredited journalists.

Wedding procession through the centre of Ljubljana at the 1969 Peasant Wedding (photo: Institute of Slovene Ethnology archives).

Each year, the *Wedding* included more wedding couples (especially those from other Yugoslav republics), became longer and featured more activities, and therefore attracted an even larger crowd. But when in 1975 the *Wedding* coincided with the Yugoslav national holiday, also called the Youth Day, Ljubljana civic authorities wished to ban it even though the wedding couples had already been selected.[18] Considering the importance of this national holiday, it was clear that the state and local authorities did not wish to allow the *Wedding* to turn the public's attention from the activities honouring Tito's birthday. Anyhow, by stressing the fact that the event celebrated youth the organizers somehow managed to persuade the authorities to allow the festival to take place, but without any activities that would happen in the open-air.

Due to increasing critical observations about its concept and financial requirements, as well as an unfavourable attitude of certain politicians, the event was discontinued after 1975, only to be resurrected four years later. Though under a different name, it still focused on the predominantly „farming" aspects of the custom.[19] The new name, *Ohcet v Ljubljani* (*Wedding in Ljubljana*, in English publicized as *Country Wedding*

in Ljubljana), was justified by the organizers by its different concept: „It was felt that the entire event should focus on old manners and customs as well as modern cultural concepts. A number of cultural and entertaining events were to take place in the week before the final wedding procession and the *Wedding*'s conclusion. The *Wedding*'s organizational committee agreed that every year the entire event would depict the manners and customs from a different Slovene region. The new name was therefore better suited for this purpose"[20].

The new, „modernized" version of the *Wedding* can be divided into two parts. One represented events that had been based on folk traditions and were to take place in their original setting, for instance the transportation of the dowry; these events were performed by local inhabitants while the wedding couples and journalists were there only as spectators. The second part consisted of different „folklore, especially music events of tourist nature"[21] such as exhibits, promenade concerts, concerts of folk music, performances of folk dance groups, or sale of souvenirs and crafts products. Each year's wedding couples actively participated in some of these events, for instance in the bachelor's party, the wedding procession through the centre of Ljubljana and at the wedding party.

The presentation of traditions from Prekmurje region at the 1979 Country Wedding (photo: Institute of Slovene Ethnology archives).

Due to its new concept the 1979 *Wedding* was organized according to traditions from the Prekmurje region (in northeast Slovenia) and „with the participation of local culture associations, folklore groups, souvenir makers and the like"[22]. One part of the event, the so-called wedding journey, took place in Gornja Radgona, a town in Prekmurje, whereas in Ljubljana there was an exhibit of artists from this region. In 1980, when the Lipica Stud Farm from the Primorje region celebrated its 400th anniversary, the *Wedding* was organized in the spirit of traditions from Primorje. There was an evening of folk singers and folk musicians – members of Slovene minority living in Primorje region in Italy, and certain events in towns along the littoral part of

Slovenia; among them were a special event in Lipica, a bachelor's party in Portorož, and a meeting of the wedding couples with Slovenes living in Rupingrande – Veliki Repen in Italy.

Despite the interruption the *Wedding* continued to receive a wide popularity among Slovenes as well as tourists. It was estimated that in 1979 the „wedding and folklore procession around Ljubljana" with over 2.000 participants dressed in national costumes and accompanied by local and foreign folk dance groups was seen by more than 100.000 spectators, many of whom had come from abroad (Germany, Italy, France, Spain, the Netherlands, Denmark). Yet the organizers felt that the *Wedding* was poorly covered by the media and too often criticized for excessive expenses instead of being given recognition for its „popularisation of Slovene national customs, Slovenia and Yugoslavia."[23].

The *Wedding*'s popularity reached its peak in mid-1980's. There were as many as twenty-four wedding couples with 2,500 to 3.000 people in national costumes participating in the wedding procession, and a crowd of over 100.000. More than a hundred journalists, mostly foreign, covered the whole event. But despite the new concept the festival „slowly became less attractive and, during its final years, attracted fewer and fewer spectators"[24]. The last *Wedding* was organized in 1990. In 1991, Slovenia seceded from Yugoslavia and became an independent country. Because of the following war and a lack of funds, the *Wedding* was discontinued. This decision had also been influenced by the opinion of ethnological experts who – in accordance with the recommendation of UNESCO – pointed out that heritage should be recreated and presented in its original environment.

3.2 Image of Slovenia as Presented to Tourists

Since the tourist materials described the festival as „folklore/tourist" event and the organizers claimed that the main purpose of the festival was tourist promotion of Slovenia, it is important to analyse how the country was presented to the tourists.

In the context of ethnic tourism, when dealing with arrangements of tourist settings and adjustment of heritage in order to suit the tourists, MacCannell implanted Erving Goffman's concept of „front" and „back" regions into tourist studies. MacCannell describes tourist settings as six stages spreading from „front" region to „back" region, where stages 1-3 refer to „front" regions and present different arrangements of social

space in order to deceive the tourists who are looking for authentic experience, and stages 4-6 referring to „back" regions and presenting the social space usually closed for tourists and inspiring their curiosity.[25]

The selected wedding couples had a double role: they were simultaneously festival performers, and also tourists. Performing at the „front" regions, they were also living in the „back" regions of the festival; but as tourists, they were again mostly sightseeing the „front" regions. Talking about the image of Slovenia they had obtained at the *Wedding*, two grooms from Austria (who participated at 1983 and 1990 *Weddings*) made a comment that the *Wedding* was based only on folklore and depicted Slovenia in an extremely biased manner.

One groom, married in 1983, stated, „Yugoslavia promoted itself as if the *Wedding* had been a kind of special event in Slovenia ... I am aware that this was a tourist promotion ... They showed attractive places to journalists and for a whole week we had been driven through a variety of interesting landscapes. Now, I know that this was a way for Slovenia to become recognized and popular abroad, that it was important. However, I was a little annoyed – as if this was an extremely interesting event for the whole of Europe as well as elsewhere ... I think the promotion was too narrow. If Slovenia had used the *Wedding* in order to show something different, and not just its folklore, I would have been more satisfied. For example, we went for Kamniška planina where some farming women made butter and cheese for us while two accordion players provided the musical background. Everything was happening on this level. For the whole week, wherever we went, to Kranjska Gora or to Bled, we had to wear our national costumes; there was only folklore and nothing else.„ In addition to this, he stressed that they had observed a large folklore event at the Ljubljana principal outdoor market, a similar event at the Cankarjev dom congress centre, and another folklore show at the Tivoli Hall where they had the wedding dinner. He pointed out that the only thing he remembers are folklore events and numerous stands with food, drinks, and arts and crafts. „This is not enough [for tourist promotion]. If you limit yourself only to that, you give the impression of a 'folklorized' country, even to the tourists from abroad, and the creation of such image is really not necessary for Slovenia and the image that it wants to promote abroad."

The other groom from Austria (married in 1990) also felt that the village lifestyle and the customs connected with it were unduly glorified. Similar was the opinion of Slovene ethnologist Naško Križnar, who in the 1980's wrote that „from the beginning

of the 20th century Ljubljana, the capital of Slovenia, has been trying to win European acclaim by organizing a **Peasant** Wedding(!)"[26].

But on the other hand, neither the organizers nor the Slovene participants I had interviewed were critical about the image of the country presented through the *Wedding*. They all felt that there was nothing wrong with the fact that the festival depicted Slovenia as an agricultural country filled with folklore customs. As stated by a spokesman for the Ljubljana Tourist Association and the main organizer at the time: „Thank god that the tourists did not receive an impression of Slovenia as an industrial country ... instead, they beheld its still unspoiled countryside and people willing to depict its customs." According to the bride at the 1968 *Peasant Wedding*, people raved about the „homeliness" of the *Wedding* in the period of developing industry and were glad that the *Wedding* made it possible for Ljubljana to open up to contacts with the countryside.

The brides competing in raking hay at the bachelorette's party, 1974 (photo: Institute of Slovene Ethnology archives).

The situation was similar to what Samuel found out about England: tourism industry marketed a particular version of Slovenia – as the country was „... caught in a time-warp and people comport themselves as a folk"[27]. In the case of the *Country Wedding in Ljubljana*, segments of heritage, especially folklore elements, became the means of attracting visitors. The presented images of the country revealed a past that people could have recognized as theirs. That is the reason why heritage tourism can be seen as timeless and as a potential to unite people. Representing a lifestyle „perceived to have been better, more fulfilling and community-driven"[28] is one of the reasons why the festival was so successful among Slovenes, while nationality had been used as „one of the principle colourings" of the foreign tourists visions.[29]

4. The Interpretation and Use of Cultural Heritage

4.1 The Interpretation of Cultural Heritage

Slovene ethnologist Janez Bogataj points out that the festival created the opportunity „to isolate many cultural elements from its natural milieu, only to be artificially reconstructed, either by representation or else by theatrical re-enactment, in the street, on wagons and stages … [But] these elements were not part of cultural continuity, or a revived historical segment of urban life-style"[30].

There was no authentic „Slovenian peasant/country wedding" in the past, and there had been no country wedding taking place in the Slovene capital in the past. Only several elements – which were perceived as attractive because of their artistic form or emotional content – were chosen from traditional culture. It is the process Jósef Burszta defines as a characteristic of folklorism.[31] The Ljubljana *Country Wedding* festival was a construct of different segments of social, spiritual and material heritage from different rural parts of Slovenia. Rural manners and customs were namely transplanted to an urban milieu that had no direct connection to them. According to Burszta, this is the second characteristic of folklorism: the elements from traditional culture are transferred from their authentic environment, often separated from their holders, and presented only in chosen situations.[32] The event, however attractive for non-discriminating spectators, was namely based on folklore and disputable interpretation of cultural heritage.

For instance, one of the unusual interpretations of cultural heritage, where heritage was transplanted from rural to urban surroundings, was the traditional village custom of the so-called 'vasovanje' (village courting), when young single men climbed a ladder under their sweetheart's window. In urban Ljubljana, where the brides stayed in a hotel, this manner was reconstructed with a hook ladder leaning against brides' windows. (In 1968, one uninitiated bride ran from her hotel room screaming because she had mistaken her courting visitor for a burglar.) And this corresponds to the third characteristic of the folklorism: traditional elements are rarely presented in their authentic form; they are rather modified to meet the aesthetic, practical, or other needs, especially in tourism.[33]

This is also the crucial finding of Chhabra et al. (2003)[34]. They pointed out that nowadays folklore events and cultural products are displaced and modified to fit new conditions of time and space. In the case of the *Country Wedding in Ljubljana*, cultural products and social spaces were rearranged to correspond to the farming concept of

Rearrangement of the location for demonstrations of skills – a competition in sawing at the bachelor's party in Preddvor, 1972 (photo: Institute of Slovene Ethnology archives)

the festival, and to what were presumably tourists' needs and desires. For example, the wedding couple and the people participating in the parade wore national costumes (or their equivalents), the craftsmen were selling hand-made traditional products transformed mainly into souvenirs, and some urban locations were rearranged to become suitable for presentations of farming chores (e.g. threshing, etc.).

Despite the recommendation of UNESCO and the advice of professionals that heritage should be recreated and presented in its original environment, traditional cultural elements presented at the festival had been transported from their original environment to the place of greater tourist attraction and capacity. In the first period (from 1965-1975), when the event was still called the *Peasant Wedding*, certain cultural elements had been transported from their original environment to the wholly urban Slovene capital. In the second period (from 1979-1990), the elements were transported within the same geographical and cultural region, and presented at the wedding procession in Ljubljana.

Different, more or less organized groups of people interested in the preservation of Slovene cultural heritage – folklore dance groups, groups displaying Slovene national costumes, craftsmen producing traditional Slovene crafts or souvenirs, tourist associations, village communities, and farming women's associations – were invited to organize different events during the festival. Although all of them depicted or re-enacted segments of traditional rural culture, they focused on those that were artistically or emotionally more attractive for tourists, for instance folk dances and music, national costumes, wedding customs and traditional food. Although the *Wedding*'s organizers tried to depict regional customs by employing local participants, due to the tourist nature of the event did not succeed to create an authentic impression. For example, when a wedding reception according to local customs was organized on one farm, the BBC television crew believed that the customs were performed by professional actors.

4.2 Presentation of Slovene Identity through „National" Heritage

According to Palmer, heritage tourism „is a powerful force in the construction and maintenance of a national identity because it relies upon the historic symbols of the nation as the means of attracting tourists. Thus, the tourism industry, through its use of »our heritage«, becomes yet another means by which contemporary concepts of nation-ness are defined. Such a position has implications for the way in which sites are managed and promoted"[35].

Despite the fact that national identity is not formed only through history and heritage, the tourism industry has been the most often criticized for selecting and promoting certain aspects of the past or heritage[36] as if they were „a unified phenomenon representative of *the nation*"[37]. Barbara Kirshenblatt-Gimblett also points out that it is often the case of different festivals that „the proprietary rights to the [performed] material have been transferred from local areas to the 'nation', where regional forms are declared national heritage"[38]. This process can be marked as folklorism; according to Stanonik (referring to Bausinger, Burszta, Kumer and Moser), folklorism against a large geographical unit is the means of differentiation, while against a small unit it is the means of integration. If standardization and universalization are on the one hand typical of folklorism, it, on the other hand, revived regionalism. But exactly with stressing these characteristics it becomes folklorism, because it uproots distinctive elements of a country from their regional dependence and offers them to consumers as picturesque scenery.[39]

In order to make the event more attractive for tourists in the first period of the festival (1965–1975) the organizers included the most interesting and colourful Slovene customs regardless of their origin. Even though the 'Dnevnik' newspaper, which was and still is one of the most prominent dailies in Ljubljana, printed a special issue with explanations of the original elements of the customs depicted at the *Wedding*, as well as of their variants, the fact remains that they had been selected according to their attractiveness and spectacular elements and presented as „Slovene" national customs. In the second period (1979-1990), the organizers transformed the selection of certain local customs and habits into the presentation of „regional" customs and habits, while at the same time maintaining that the *Wedding* in Ljubljana was „the final manifestation, a parade of different Slovene characteristics in general," which, according to them, were „the heritage of marriage customs and manners in different forms, and from different parts of Slovenia"[40].

Only in rare instances were the events incorporated into the *Wedding* the result of a professional reconstruction of actual customs in a given location; one of them was dowry transportation in Mekinje by Kamnik, reconstructed on the basis of a study by ethnologist Marjanca Klobčar. Local customs were most often explained as variants of some general Slovene culture, thereby reinforcing a stereotype of „truly Slovene". A booklet printed for one of the *Weddings* explains that „the Wedding in Ljubljana is inspired by an invaluable source of customs and manners of Slovene folk heritage and should therefore be viewed as one of the most prominent events organized in Ljubljana. For older generations, this preservation of the way of life in the past is an opportunity that reawakens pleasant memories while the young learn about their folk heritage and original folklore that represent the basis of Slovene cultural heritage; this, on the other hand, is also a good opportunity for numerous foreign guests and tourists to learn about our cultural wealth and diversity"[41].

A similar process of translating local/regional into Slovene national characteristics took place in the second half of the 19th century. The nationally conscious Slovene middle class had chosen a Sunday dress of farmers living in the vicinity of Bled, a famous tourist resort in the Gorenjska region, had embellished it a bit, and started wearing it on special occasions. The dress, called the „national costume", was supposed to express an appurtenance to the Slovene national cultural tradition and to the Slovene „nation". A national costume was the most visible sign of Slovene national identity at the *Country Wedding* festival in Ljubljana. In 1980's, 2,500 to 3.000 people in national costumes participated in the wedding procession. According to organizers of the *Wedding* the festival reawakened an interest in national costumes. Many people in Slovenia brought out in the open their old costumes, or bought new ones, in order to participate in the wedding procession through Ljubljana. The festival also initiated the origin of new folk dance groups from local inhabitants who provided themselves national costumes.[42]

The couple in „Slovene national costume" at the 1971 Peasant Wedding (photo: Institute of Slovene Ethnology archives).

It is interesting that the festival also served as a presentation of Slovene national identity in view of the idea of brotherhood and unity of all the people and nations in Yugoslavia. As we have seen, heritage (e.g. national costumes, dances, customs) provided an almost „inexhaustible supply of material"[43] which was appropriated and adapted to express Slovene national identity. Tourism served to define Slovene cultural identity, and made it visible to themselves and foreigners (Yugoslavs and tourists or participants from foreign countries). As Palmer points out, „cultural identity underpins national identity as it communicates the past and present traditions and mores of a people, thus enabling them to be identified as a distinctive group." In her point of view, despite the fact that the images of tourism may have very little to do with the „real" lives of the people, or with how the people themselves understand their national identity, they may be selected just to enable tourists to recognize a nation and may not have been meant to represent how the local people actually see themselves in the present century. Actually, „heritage tourism is ... more representative of who we were than it is of who we are"[44].

5. Reflections of Socialist Ideology

Despite the organizers' claims that they had no intention to promote the Yugoslav socialist system, the analysis of the tourist flyers on the *Country Wedding in Ljubljana* shows that they were not entirely able to avoid the promotion of ideology. Promotional materials were written in a manner of socialist rhetoric and exposed the idea of brotherhood and unity, economic achievements and prosperity of science and culture. A good example is the flyer on the 1985 *Wedding*: „Ljubljana – the capital of the Socialist Republic Slovenia – continues to strengthen and expand its ties with different parts of the world. An increasingly larger proportion of its production is gaining affirmation in the world market. Achievements of our scientific institutions are also respected beyond our borders, and many international companies have chosen Ljubljana for their activities. The voice about numerous events organized in Ljubljana has spread abroad; let us just mention the International Graphic Biennial, an international fair of electronics, wine and timber industry, cultural events of the Ljubljana Summer Festival and, aside from many others, the Wedding in Ljubljana. The Cankarjev dom and its congress tourism have become a part of the Ljubljana life-style, and the door of this cultural and congress centre always stands widely open to cultural achievements of our nations and nationalities as well as to cultural events from abroad. Ljubljana is also a city in which members of not only Slovene, but also of all other Yugoslav nations and nationalities work and create in unity and equality. This is a town of brotherhood and

unity in which each and every friend of ours feels, and shall continue to do so, very much at home – free, in a democratic and humanistic atmosphere that has been created by its working people and citizens in the spirit of socialist self-management"[45].

According to the main organizer of the festival, foreign tourists actually admired the spirit of the „free", „domestic" and „humanistic" atmosphere as promoted in the 1985 flyer. While visiting Slovenia/Yugoslavia, they had been expecting to find a firm socialist regime, but were instead able „to see that Slovenes could also rejoice and party. They could see that Yugoslavia was an open country." As stated by participants of the festival, the wedding couples coming from the countries of the Eastern Bloc were extremely surprised to find that the Yugoslav form of socialism was so very different from the Russian model.

5.1 Presentation of Economic Efficiency of Yugoslav Socialist System

The festival was financed mostly by sponsors, the biggest of which was Pivovarna Union (Union Brewery). Hotels in Ljubljana offered accommodation for wedding couples and (except for the last few years) journalists free of charge and some seaside tourist companies provided facilities for wedding couples' honeymoon. Other sponsors were usually other successful Slovene companies. Many of them donated their products to wedding couples, for instance bedroom furniture and household appliances to Slovene, and some smaller gifts and also the wedding rings to all the couples. For many years the Dom Company presented each wedding couple with a cradle. In 1968 the Maribor Textile factory donated a set of clothes identical to those that it had been exporting to Sweden for some time, to the Swedish bride. Such gifts enabled foreign visitors to form a favourable impression of the development of Slovene economy; in this manner, the *Wedding* also represented a promotion of socialism as a progressive, successful political system.

During some of the years in which the Union Brewery was the main sponsor the wedding couples were taken for a tour through its highly modernized plant. According to the employee at the Ljubljana Tourist Association at the time, „our economy was very well represented by the Brewery. The Brewery also has its own museum, which indicates a certain degree of cultural sophistication." By that time, the Union Brewery had also received several prominent commendations for its work that could be displayed and were a source of considerable pride. On top of that – according to the opinion of a spokesman for the Ljubljana Tourist Association and the main organizer at the time

– the wedding couples, journalists and other invited guests were also tourists, and as such were able to sample its beer and pass along the word about its quality. Visits to the Slovenijavino winemaking company, or to a wine cellar, served the same objective.

One of the events at the *Wedding* was also the crafts fair, which was initially organized in Ljubljana as part of the *Wedding* festivities. In postwar years department stores could not buy products directly from their makers, and private enterprise was relatively undeveloped. The *Wedding* presented a unique opportunity for the craftsmen to publicly display their ware on the streets of Ljubljana. On the other hand, the crafts fair was another opportunity to illustrate the Yugoslav political system that, when compared to the one in Russia and in Russian satellites, was quite liberal. And since the craftsmen were selling products not available in stores this attracted customers. Some of the craftsmen, for instance a glassblower and a candle maker, later opened their own stores in downtown Ljubljana.

Makers of wooden ware from Ribnica participating in the wedding procession at the 1979 Country Wedding (photo: Institute of Slovene Ethnology archives).

5.2 Putting the Idea of Brotherhood and Unity into Practice

From its very beginning, the *Wedding* also aspired to political objectives: it was a vehicle for preserving the contacts with befriended cities and in this way embodied the idea of brotherhood among the states and nations. Wedding couples from befriended cities were invited to the *Wedding*, often accompanied by the mayor or by other prominent civic officials who were then scheduled to meet with the mayor of Ljubljana. According to an employee of the Ljubljana Tourist Association and chairman of the *Wedding*'s organizational committee for many years, the *Wedding* also initiated economic cooperation between Ljubljana and for example Chengdu in China. Then there were

some visitors from Parma, Italy, who were companions to the Italian wedding couple. They were so thrilled at seeing Slovene butchers roast an ox in the middle of a street that the whole party of butchers was invited to roast an ox at one of their public events. Contacts were also forged between different folk dance groups who visited each other afterwards or gave performances in each other's towns.

Image of brotherhood and unity – grooms at the bachelor's party in Medno, 1969 (photo: Institute of Slovene Ethnology archives).

Since one of the most important Yugoslav national holidays was the celebration of President Tito's birthday on the 25th of May, the so-called Youth day, the festival was also consistent with the Yugoslav socialist ideology. The *Wedding* was a good opportunity for the young to meet and socialize with peers. According to the main organizer, some towns whose wedding couples regularly participated in the *Wedding* organized a special club for those who had gotten married at the Ljubljana event. One of such clubs was in Bratislava in Slovakia. The *Wedding* couples often visited each other, especially those who acted as best man and bridesmaid to one another. Organizers often tried to combine couples from the countries that were not in good relations, for instance the couple from the U.S.A and the one from Russian Georgia. These efforts can also be seen as putting the idea of brotherhood and unity into practice.

6. Echoes and Impact of the Festival

6.1 Slovenian Country Style Wedding in Australia

The reason why people are differentiated on the basis of the most attractive and effective phenomena in nation's history and tradition is, in Burszta's opinion, the contradiction to the process of cosmopolitanisation of world culture. To avoid uniformity of cultures, folklore elements in this process are attributed a great applied value[46]. The use of folklore elements to express national/ethnic identity is probably even more frequent

among national minorities and emigrant groups than in the homeland. The case-study of *Slovenian Country Style Wedding* in Australia, based on the notes in the Anthology of Australian Slovenes, shows which segments of heritage were chosen to present „Slovene" culture and gives the impression of the influence the idea of the *Country Wedding in Ljubljana* had on expressing national/ethnic identity outside the homeland.

Wollongong is an industrial town on Australian Pacific coast with a number of immigrants from former Yugoslavia (although the least from Slovenia). They settled there mostly in the 1950's and the 1960's. The first Slovene society, Danica, was founded in 1953 when approximately 500 Slovenes were living in the area; 200 of them became members of the society. But the membership shortly decreased and in 1969 the society was terminated. A year later, a new society called Planica was founded which, among other activities, organized two country weddings; they were the adaptations of the famous *Country Wedding in Ljubljana*. The *Weddings*, of course more modest than in Ljubljana, were a great – organizational and financial – achievement for such a small society, and an „extraordinarily interesting novelty for Wollongong, a nice, but culturally a rather boring town"[47].

Two couples got married at the first country wedding in Australia, which was named the *Slovenian Country Style Wedding,* and which took place on the 4th of April 1975. One couple belonged to the Slovene community in Wollongong; the other one was Australian – the bride came from the surroundings of Wollongong and the groom from Tasmania (but with a Slovene surname). The Slovene couple went on their honeymoon to Yugoslavia as the guests of the JAT (Yugoslav Airline Company), which just then established a regular airline between Belgrade and Sydney.[48]

The wedding ceremony was divided into two parts: a parade on the main street of Wollongong with the *šranga* – a custom when the groom, if he is not from the same village as the bride, has to pay a compensation to the unmarried local boys so they allow him to take the bride to his home and out of her village – and the wedding ceremony with the reception and banquet in the town hall. Among other things, the parade included an ironworks brass orchestra, the Australian-Slovene Alpine orchestra Šernek, horsemen, some of which were dressed in Slovene national costumes, a crowd of people in national costumes and with the accordion-player, the Triglav folklore group from Sydney, members of the Nova Avstralija (New Australia) Club, a maker of wooden ware from Ribnica (a town famous for such products) and, of course, grooms harnessed in a team, and brides seated in a carriage. The negotiations at the *šranga* were in English so more spectators could understand the custom. After the

wedding ceremony and lunch, the wedding guests watched the „solemn and colourful" performance of the Triglav folklore group and of a Macedonian folklore group from Sydney. The most interesting custom presented at the *Wedding* – at least according to the reporter who witnessed the event firsthand – was the „traditional Slovene custom of proposal of the bride", performed on the stage, in which the actors spoke Slovene but the dialog was simultaneously translated to English for those who did not speak Slovene.[49]

The Planica Society published a 28 pages-long brochure in English, in which they introduced the event and – in words and photographs – presented the *Country Wedding in Ljubljana.*[50]

The second country wedding in Wollongong was organized on the 16th of April 1977. It was longer and „even more colourful than the first one". The parade included policemen on horseback, a group of Scots in traditional costumes and playing traditional instruments, members of Hungarian and Italian clubs and of the Macedonian Society, all wearing their national costumes, the Triglav Slovene chorus and the Triglav folklore group from Sydney, Macedonian folklore group Ilinden from Sydney, an ironworks brass band, and others who had already participated in the first *Wedding.*[51]

Three couples married on the second country wedding. The bride in the first couple, which was described as the Yugoslav couple, was born in Wollongong, but of Slovene origin; her groom was from Croatia. She wore the so-called „Slovene national costume", and he was dressed in the Dalmatian costume. Like the Slovene/Yugoslav couple of two years ago, they spent their honeymoon in Yugoslavia as guests of the JAT airline. The second couple was described as German; while the groom had immigrated to Australia from Germany, his bride was Australian-born and was half-German and half-Italian. They spent their honeymoon at the Australian Gold Coast as guests of the local airline. The newlyweds of the third couple were Yugoslav emigrants to Australia.[52]

This time, the event was divided into three parts: a bachelor's and a bachelorette's party, the parade with the *šranga*, and the wedding ceremony with the reception in the Town Hall. Even the wedding program was „more lively and extensive" than in 1975. Among invited guests were also some prominent officials, for instance the mayor of Wollongong, the Labour Party leader, a senator, and the Yugoslav ambassador in Australia. The cultural program was similar to the one performed in 1975, including the „traditional Slovene" proposal of the bride and performances of folklore groups and a chorus.[53]

All the wedding couples, the course of events, and several photographs from the previous *Wedding* were presented in the 24 pages-long brochure titled the „Slovenian Country Style Wedding"[54].

As in Slovenia, the Australian *Weddings* introduced new folk dance groups consisting of local inhabitants who wore their own national costumes. An Australian Slovene, who was a member of the Yugoslav-Australian voluntary society in Sydney and an honorary member of the Planica Society in Wollongong in the middle of 1980's, formed four Slovene folklore groups, two of which specifically for the *Slovenian Country Style Wedding* in Wollongong. As she told in the interview with Pavla Gruden: „The Weddings were organized by the Planica Slovene Society that did not have a folklore group. Can you imagine our Country Wedding without our national dances?".[55] Both Wollongong groups were later discontinued „due to unfavourable conditions and circumstances"[56]. The above-mentioned organizer attended the parade wearing a costume described as „the costume from Ljubljana", and, like some other Slovene immigrant women, sewed a number of the so-called „Slovene national costumes".

The description of the event and an interview with a participant of the festival shows that only spectacular elements, such as the colourful national costumes, lively „national" dances, songs and attractive customs (e.g. the proposal of the bride or the *šranga*), were presented to the public. Like in Slovenia, the customs were not presented in their original environment, and social spaces were rearranged in order to correspond to the general presumption of tourists' needs and desires. Most of the chosen, presumably traditional, elements were adapted for stage performance; the altered dance styles, the change of the original Slovene text into English or simultaneous translations, were all introduced in order to attract more visitors.

The husband of the interviewed woman, who acted several times as president of the Slovene Society in Sydney and was also a founding member of the Triglav Society, described the *Slovenian County Style Weddings* in Wollongong as „the biggest cultural event" among Australian Slovenes[57]. But despite the popularity of the event – among Australian spectators as well as Slovene Australians – neither the town authorities nor the local businesses were interested enough to invest in the festival or to at least show moral support; as a result, the event was discontinued after 1977.[58]

6.2 Influence of the Festival on Tourist Development in Slovenia

The festival certainly achieved the organizers' goal: it was reported in all prominent European and in some non-European newspapers, on television and on the radio. Slovenia and Yugoslavia became well-known countries. Many Slovene tourists travelling abroad reported that when mentioning where they were coming from, this immediately brought forth the associations of the *Country Wedding in Ljubljana*. Unfortunately, there is no study of the correlation between the increased number of tourists in Slovenia in the following years and the festival.

The *Country Wedding in Ljubljana* had some more positive consequences. The festival presented at least a spatial scheme for other performances in Ljubljana. This was the first postwar public event to be held in the streets and on the squares of the capital. During the *Wedding*'s initial years Ljubljana store windows competed for the best-designed wedding theme window award. According to the organizers, this was the motive that from then on, the store windows of Ljubljana started to pay more attention to their design and presentation to the public. The festival also served to incite the „culinary fantasy" of different caterers. They participated in the preparation of individual entrees for the wedding feast, organized public competitions and tried to introduce as many innovative touches as possible.

In the opinion of the main organizer of the *Wedding*, one of the consequences of the reconstruction of dowry transportation through the town of Ribnica was the beginning of the reconstruction of the Škrabec homestead at Hrovača; the homestead had been one of the candidates for the 2004 European Museum of the Year Award. The *Wedding* also stimulated other Slovene localities, for instance Kandrše and Semič, to organize similar events and attract tourists to less-known parts of the country. Such country weddings, but with only one wedding couple and with fewer participants, are still popular in some smaller Slovene towns (e.g. Laško, Bohinj and Semič).

7. Conclusion

When elements are severed from their primary environment and they take over new functions in the new environment we speak about the phenomenon of folklorism. These new functions serve propagandistic, political, commercial and tourist purposes. Folklorism can satisfy the needs for the exotic or for simplicity; satisfy curiosity and meet the needs for discovering the strange and the unfamiliar; stimulate the nostalgia

for the lost domestic tradition or try to preserve this tradition, at least in some other form; satisfy the needs for a certain kind of pastime activities; and last, but not least, it can stimulate national and patriotic pride.[59] On the one hand, we can understand folklorism as tourist, propagandist, and commercial (mis)use of heritage, which leads to its deformation, trivialization, banality and, at the end, to kitsch; but on the other hand, folklorism can be seen as a positive phenomenon – it preserves many a value which could have been forgotten or unknown, and stimulates creativity.[60]

The case of the *Country Wedding in Ljubljana* is a complicated one, even from the current point of view. As it is a clear example of folklorism, researchers, especially ethnologists, evaluate it as mostly negative, as a medium that evoked romantic and nostalgic feelings toward heritage. In 1991, because of the ensuing war for independent Slovenia, and also due to insufficient funding, the *Wedding* in Ljubljana was discontinued. Among other things, this decision had presumably been influenced by ethnological expertise. In spite of different attempts of organizers to give consideration to professional advice of ethnologists and other experts they failed to construct a less objectionable design of the event. Much more successful are those who organize the so-called *Kraška ohcet* (*Karst Wedding*) in Veliki Repen – Rupingrande in Italy, who, according to ethnologists „follow the model of historical theatre, or a living museum".[61]

On the other hand, however, we cannot deny the importance of the festival for the expression of Slovene identity in „brotherly" and „unified" Yugoslavia and, however briefly, the significance of similar events organized by Slovene immigrants in Australia. Nor can we overlook its influence on the development of other tourist events in Ljubljana and on local festivals in other Slovene towns. It certainly stimulated the creativity of numerous folklore groups, craftsmen, and artists. It evoked appreciation and respect for the heritage. And last, but not least, in opinion of many tourist workers and marketing experts the festival was the freshest and most successful advertising undertaking that promoted Slovenia as a tourist destination. Even in the beginning of 2005, a student of tourism asked me about my opinion about the possibility to once again organize such an event in Ljubljana. I answered that almost certainly there would never be another such *Country Wedding in Ljubljana*; but since several ethnologists have been participating with the Ljubljana Township in creating a concept of international wedding according to customs that had taken place in urban environments, there may in the future be a similar, yet different festival.

[1] *Janez Bogataj*: Dediščina in turizem/Heritage Tourism. In: Angelos Baš (ed.): Slovenski etnološki leksikon/Slovene Ethnological Lexicon. Ljubljana 2004, 76-77.

[2] *Wiendu Nuryanti*: Heritage and postmodern tourism. In: Annals of tourism research, 23 (1996), 2, 249-260, here 250.

[3] *David Lowenthal*: The Past is a Foreign Country. Cambridge, New York, Melbourne 1995 (original work published in 1985), 396.

[4] *Nuryanti* (see note 2), 250.

[5] *Catherine Palmer*: Tourism and the symbols of identity. In: Tourism management, 20 (1999), 313-321, here 315.

[6] *Regina Bendix*: In search of authenticity: the formation of folklore studies. Madison, Wisconsin and London 1997, 253 sq.

[7] *Åke Hultkrantz*: General ethnological concepts. Copenhagen 1960, 188 sq.

[8] *Bendix* (see note 6), 253 sq.

[9] *Hans Moser*: Vom Folklorismus in unserer Zeit/On folklorism in our time. In: Zeitschrift für Volkskunde/Review for Ethnography, 58 (1962), 2, 177-209, here 179.

[10] Ibid., 180.

[11] Ibid., 179 sq.

[12] *Bendix* 1997 (see note 6), 190 sq.

[13] *Józef Burszta*: Kultura ludowa – kultura narodowa. Warszawa 1974, 311 sq.

[14] *Yaniv Poria, Richard Butler* and *David Airey*: Clarifying heritage tourism. Annals of tourism research 28 (2001), 4, 1047-1049; *Yaniv Poria, Richard Butler* and *David Airey*: The core of heritage tourism. Annals of tourism research, 30 (2003), 1, 238–254.

[15] *Nuryanti* (see note 2), 249.

[16] *Barbara Kirshenblatt-Gimblett*: Destination culture: tourism, museums and heritage. Berkeley, Los Angeles and London 1998, 65.

[17] Obrazložitev k imenovanju odbora na Mestnem svetu/Explanation of the town council committee nomination. Typescript (dated 26th February 1969). Slovene Tourist Association archives, 2.

[18] The Youth Day (25th May) was a Yugoslav national holiday celebrating the birthday of President Tito. This date was his public birthday (his actual birthday was the 7th of May). It was considered a holiday of all Yugoslav youth. Numerous sports, cultural and other activities took place in addition to the principal, public celebration of Tito's birthday. The most popular was the „youth relay race" where young people of all Yugoslav nationalities ran all over the state and passed a baton to each other. The race ended on a stadium in Belgrade where usually the most successful Yugoslav sportsman handed the baton over to President Tito.

[19] *Janez Bogataj*: Sto srečanj z dediščino na Slovenskem/One hundred encounters with Slovene heritage. Ljubljana 1992, 338.

[20] Poročilo/Report. Typescript (dated 29th October 1979). Slovene Tourist Association archives, 1.

[21] Ohcet v Ljubljani '84/Country Wedding in Ljubljana '84. Typescript (undated). Slovene Tourist Association archives, 1.

[22] Ibid., 1.

[23] Poročilo o mednarodni kulturno turistični prireditvi Ohcet v Ljubljani '80/Report on the International Tourist Event the Country Wedding in Ljubljana '80. Typescript (dated November 1980). Slovene Tourist Association archives, 1 sq.

[24] *Bogataj* (see note 19), 338.

[25] *Dean MacCannell*: Staged authenticity: arrangements of social space in tourist settings. In:

American Journal of Sociology, 79 (1973), 3, 589–603.

[26] *Naško Križnar*: Kmečkost v sodobni kulturi/The rural in modern culture. In: Glasnik Slovenskega etnološkega društva/Bulletin of Slovene ethnological society 23 (1983), 3, 64–67, here 65.

[27] Qtd. in *Palmer* (see note 5), 315.

[28] Ibid., 315.

[29] Horne, qtd. in *Palmer* (see note 5), 315.

[30] *Bogataj* (see note 19), 338.

[31] *Burszta* (see note 13), 311.

[32] Ibid., 311.

[33] Ibid., 311 sq.

[34] *Deepak Chhabra, Robert Healy* and *Erin Sills*: Staged authenticity and heritage tourism. In: Annals of tourism research 30 (2003), 3, 702–719.

[35] *Palmer* (see note 5), 313.

[36] Ibid., 315.

[37] *Kevin Walsh*: The representation of the past: museums and heritage in the postmodern world. London and New York 2001 (original work published in 1992), 178.

[38] *Kirshenblatt-Gimblett* 1998 (see note 16), 65.

[39] *Marija Stanonik*: O folklorizmu na splošno/On folklorism in General. In: Glasnik Slovenskega etnološkega društva/Bulletin of Slovene Ethnological Society, 30 (1990), 1-4, 20-42, here 25.

[40] *Janez Bogataj*: Ohcet u Ljubljani 1987/Country Wedding in Ljubljana 1987. Typescript (undated). Slovene Tourist Association archives, 1.

[41] Ohcet v Ljubljani 1985/Country Wedding in Ljubljana 1985. Program booklet. Slovene Tourist Association archives, 2.

[42] In opposition to Slovene participants, some participants from abroad had real problems when trying to find a national costume, or even inventing one; for example, a wedding couple from the Italian town of Parma borrowed the costumes in a theatre, and a Canadian couple came dressed as North American Indians.

[43] *Palmer* (see note 5), 316.

[44] Ibid., 316-320.

[45] Ohcet/Country Wedding 1985 (see note 41), 2.

[46] *Burszta* (see note 13), 314.

[47] *Jože Žohar*: Slovensko-avstralski klub Planica Wollongong, NSW/Slovene-Australian Club Planica Wollongong, NSW. In: Zbornik avstralskih Slovencev 1985/Anthology of Australian Slovenes 1985. Ljubljana: Slovensko-avstralski literarno-umetniški krožek (SALUK)/Slovenian-Australian Literary & Art Circle (SALAC) 1985, 94.

[48] Ibid., 94.

[49] Ibid., 94 sq.

[50] Ibid., 95.

[51] Ibid.

[52] Ibid.

[53] Ibid., 96.

[54] Ibid.

[55] *Pavla Gruden*: Slovenska pionirja/Slovene Pioneers. In: Zbornik avstralskih Slovencev 1985/ Anthology of Australian Slovenes 1985. Ljubljana: Slovensko-avstralski literarno-umetniški krožek (SALUK)/Slovenian-Australian Literary & Art Circle (SALAC) 1985, 64.

[56] Ibid., 64.

[57] Ibid., 66.

[58] *Žohar* (see note 47), 96.

[59] *Maja Bošković-Stulli*: O folklorizmu/On folklorism. In: L. Babić and F. Čulinović (eds.): Zbornik za narodni život i običaje/Miscellany for national life and customs 45 (1971), 165-186, here 175.

[60] *M. Ramovš*: Pojavi folklorizma v Beli krajini/The Phenomena of Folklorism in Bela krajina. In: I. Slavec Gradišnik and T. Dolžan Eržen (eds.): Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije – 5: Dolenjske Toplice, 3.-5.11.1987/Historical Parallels of Slovene and Croatian Ethnology – 5: Dolenjske Toplice, 3.-5.11.1987. Ljubljana 1988, 215-220, here 220.

[61] *Bogataj* (see note 19), 338.

Geographische Namen und ‚kulturelles Erbe'
Einige Berührungspunkte

Kathrin Sohm

1. Namenkunde als Kulturwissenschaft

Die Namenkunde steht als interdisziplinäre Wissenschaft an der Schnittstelle mehrerer Fachrichtungen. Für Sprachwissenschaftler besteht das Hauptinteresse darin, dass in Namen ältere Sprachzustände konserviert sind und so Rückschlüsse auf die Sprachentwicklung gezogen werden können. Historiker können aus Namen beispielsweise Informationen über die Siedlungs- oder Wirtschaftsgeschichte beziehen. Geologen und Biologen haben die Möglichkeit, Hinweise über die frühere Tier- und Pflanzenwelt oder geologische Besonderheiten zu erhalten.

Schon von Anbeginn an zeigte auch die Volkskunde Interesse an der Onomastik und insbesondere an den Hof- und Flurnamen. Beispielsweise enthielt die ‚(Internationale) Volkskundliche Bibliographie' seit ihren Anfängen ein Kapitel ‚Namen' bzw. später ‚Namen (im engeren Sinn)'.[1] In das 1995 (für den Band 1991/92) eingerichtete Kapitel ‚Sprache' wurde 2004 (für den Band 1999) erneut ein Unterkapitel ‚Namen' aufgenommen. Dies deutet vielleicht auf ein wieder aufkommendes Interesse an der volkskundlichen Namenforschung in der Gegenwart hin.[2]

Schon aus der Bezeichnung ‚Kulturwissenschaft' kann man eine enge Verbindung zu Flur- und Ortsnamen ableiten. Kultur geht auf lat. *colere* zurück, was in seiner Grundbedeutung ‚anbauen, Ackerbau betreiben' und in erweiterter Bedeutung ‚ansässig sein, verpflegen, schmücken, wahren, verehren' bedeutet. Die Substantivierungen kommen jedoch bis ins 17. Jh. nie absolut, sondern nur in Genitivkombinationen wie *agri cultura* vor.[3] Dies spiegelt sich auch im Ortsnamen einer im Tiroler Paznauntal gelegenen Gemeinde, *Galtür*, wider, der aus der romanischen Sprachschicht stammt und auf lat. *cultura* zurückgeht.[4] Das Benennungsmotiv dürfte wohl sein, dass es sich um ein bebautes oder bebaubares, also kultiviertes oder kultivierbares Land handelt, was aufgrund der Abgeschiedenheit und Höhenlage des Ortes eine Besonderheit darstellt.

2. Namen als ‚kulturelles Erbe'

Mit ‚kulturellem Erbe' werden oft nur materielle Kulturgüter assoziiert. Dabei wird häufig vergessen, „dass das älteste Erbe unsere Sprache ist und in der Sprache selbst das Namengut"[5]. Für die Kulturwissenschaftlerin Susanne Hauser sind ‚kulturelles Erbe' „Muster, in denen kulturelle Prozesse gedacht werden können, Sprachen im weitesten Sinne, in und mit denen irgend etwas eingeordnet, als verstanden angesehen, als Gegenstand für ein Bewußtsein oder eine Praxis entstehen, das heißt konstituiert und als Wirklichkeit erzeugt werden kann."[6]

Unter diese genannten Muster lassen sich auch Namen subsumieren. Sie als ‚kulturelles Erbe' anzusehen ist jedoch keineswegs eine Neuigkeit. Beispielsweise fand schon 1974 in Leipzig eine Tagung zum Thema ‚Name, Geschichte und kulturelles Erbe' statt.[7] Bei genauerer Durchsicht der Tagungsschwerpunkte lässt sich jedoch feststellen, dass das ‚kulturelle Erbe' wohl eher als ‚(kultur)politisches Schlagwort' in der Titelgebung der Tagung fungiert hat und nur in einzelnen Vorträgen darauf eingegangen wurde.[8] Eine explizitere Verbindung findet sich bei den ‚European Heritage Days' 1999 in Finnland, die zum Thema ‚place names' abgehalten wurden.[9]

1959 wurde die ‚United Nations Group of Experts on Geographical Names' (UNGEGN) gegründet. Ihr Hauptanliegen lag in der Standardisierung von Namen und im Entwurf von linguistischen Lösungsansätzen dafür. In der 2002 in Berlin ausgerichteten ‚Eighth United Nations Conference on the Standardization of Geographical Names' wurde eine Resolution mit dem Titel ‚Geographical names as cultural heritage' verfasst. Darin erkennt die Konferenz Namen als einen Teil des historischen und kulturellen Erbes eines Landes an und empfiehlt den Ländern, ererbte geographische Namen zu sammeln und ihre Wichtigkeit für die lokale, regionale und nationale Identität einer breiteren Öffentlichkeit bekannt zu machen.[10] Zugleich widerruft sie die in früheren Resolutionen getätigte Forderung nach der (uneingeschränkten) Standardisierung von geographischen Namen.[11]

3. Über die Institutionalisierung von Namen

Notwendigkeit und Nachteile der Standardisierung von Namen sind also ein vieldiskutiertes Thema, das besonders in Gebieten mit ethnischen und sprachlichen Minderheiten, wie etwa in Kärnten mit seiner slowenischen Minderheit, zu großer Brisanz gelangt.

Zweisprachige Ortstafeln dienen nicht in erster Linie der Verständlichkeit, sie haben vielmehr einen „emotionalen und symbolischen Wert", da sie „wertvolles kultu-

relles Erbe aus jahrhundertelangem gemeinsamen Zusammenleben, das beide Sprachgemeinschaften verbindet, also altes Kulturgut"[12] übermitteln. Sie sind ein wichtiges identitätsstiftendes Instrument, denn „[s]o wie eine ethnische Gruppe ihrerseits eine Kulturlandschaft mit den Ausdrucksformen der eigenen Kultur formt und gestaltet, so wirkt die so gestaltete Kulturlandschaft identitätsstiftend auf die ethnische Gruppe zurück".[13]

Die UNESCO bezeichnet „oral traditions and expressions, including language as a vehicle of the intangible cultural heritage".[14] Es scheint mir allerdings als eine zu eingeschränkte Sichtweise, Sprache nur als „vehicle", als Träger und Vermittler von ‚kulturellem Erbe' anzusehen. Vielmehr ist sie selbst ‚kulturelles Erbe', etwas, das in einer Kultur für „wertvoll bzw. bedeutsam befunden wird und deshalb tradiert werden soll"[15].

4. Namen als Übermittler von Kulturtechniken

In Namen sind oft Beschreibungen von Kulturtechniken konserviert, die heute längst in Vergessenheit geraten sind. Zu der Bewahrung älterer Kulturformen in Flurnamen bemerkt Jacob Grimm:

> „Wenn aber die uralte Zeit noch irgendwo haftet in der neuen, so ist es in der Benennung der Dorffluren, weil der einfache Landmann lange Jahrhunderte hindurch kein Bedürfnis fühlt, sie zu verändern. Wie sich Waldstege und Pfade durch die Getreidefelder unverrückt bei den wechselnden Geschlechtern der Menschen erhalten, und da kaum ein Fuß hintreten kann wo nicht schon vor vielen Jahrhunderten gewandelt worden wäre, weil der Lauf des Wassers und die Bequemlichkeit des Ackerbaus oder die Viehtrift dafür notwendige Bestimmungen gab; ebenso getreu pflegt auch das Landvolk die alten Namen seiner stillen Feldmark zu bewahren [...]."[16]

Als Beispiel sollen hier einige der zahlreichen Namen dienen, die auf das frühere Verfahren der Brandrodung zurückgehen: Während beim *Brenner* die Bedeutung noch klar ersichtlich und auch bei der im Tiroler Wattental gelegenen Alm *Sennach* (entstanden aus früherem *Sengach*) die Ableitung vom Verb *sengen* leicht erschließbar ist, ist bei Namen wie der *Larsenn-Alpe*, einer im Gemeindegebiet von Schönwies gelegenen Alm, deren Name auf romanisch *arsonia* in der Bedeutung von ‚verbranntes Gebiet' zurückgeht, aus heutiger Sicht das Benennungsmotiv unklar geworden.[17]

5. Die Mythologisierung und Umgestaltung von Namen

Kulturelle Veränderungen bewirken oftmals auch eine Änderung im Wortschatz oder im Namengut. Die Veränderung des Seinszustands „stellt eine Aktualisierung der jeweiligen Funktion, des Umgangs und der Sinnzuschreibung in unserer heutigen Wirklichkeit dar".[18] Susanne Kühling beschreibt Landschaft als einen „dynamischen Prozess", eine „Inskription von Erinnerungen, die sich im Laufe der Zeit zu verändern vermag, da sie von individueller Geschichte und zugleich von kulturellen Zuschreibungen geprägt wird".[19]

Es gibt zahlreiche Namen, deren zugrunde liegendes Appellativ nicht mehr bekannt und so das Benennungsmotiv nicht mehr durchschaubar ist. Solche Namen sind besonders anfällig für volksetymologische Umgestaltungen und mythologisierende Deutungen. Einer solchen Umformung wurde beispielsweise eine Wiese im Gemeindegebiet von Kals am Großglockner (Osttirol) unterworfen: Der von den Einheimischen verwendete Flurname *Foraglöisch* geht auf die romanische Form *fora ecclesia* zurück und bezeichnet etwas ‚außerhalb der Kirche' Liegendes.[20] Der erste Wortteil *Fora-* wurde, nicht zuletzt durch die geographische Nähe der Flur zur Kirche, zu *Pfarrer-* umgedeutet, und die Wiese wurde letztendlich als *Pfarrer Klesch* verschriftlicht.

Ein weiterer Fall einer sekundären Umformung findet sich beim in der Nähe von Kufstein gelegenen *Hechtsee*. Hier liegt nicht, wie sich vielleicht vorschnell vermuten ließe, eine Benennung aufgrund eines vermehrten Vorkommens von Hechten vor. Eine Nennung im Jagdrevierverzeichnis von 1600 als *Höchsee* verrät das Benennungsmotiv: ‚See, der auf einer (An-)Höhe liegt'.[21]

Die Serles, eine am Eingang des Tiroler Wipptales befindliche Bergspitze, ist ein gutes Beispiel für eine mythologisierende Deutung. Der Name *Serles* geht auf protoladinisch *serrula* in der Bedeutung von ‚kleiner Riegel' zurück, womit früher Weidezaungatter bezeichnet wurden. Es handelt sich hierbei also um einen aufgewanderten Namen.[22] Nach der bairischen Besiedelung wurde das zugrunde liegende romanische Appellativ unverständlich und zur Erklärung wurden Motive aus dem Sagenschatz herangezogen. Daraus entstand die Sage vom König Serles, der einst in diesem Bergmassiv lebte und den nichts mehr freute, als in den Wäldern zu jagen. Eines Tages fielen seine Hunde eine Kuhherde an, und einer der Kuhhirten schoss einen der Hunde nieder. Daraufhin hetzte der König die ganze Meute auf die Hirten und ließ sie zerfleischen. Darüber aber ergrimmte Gott – und ließ ihn zu einem Eisgipfel erstarren.[23]

Dass derartige Neudeutungen aber nicht nur in vergangenen Zeiten, sondern auch in der Gegenwart vor sich gehen können, zeigt eine Erklärung des im Gemeindegebiet

von Kals am Großglockner befindlichen Gewässernamens *Ralfbach*, wonach dieser auf den Personennamen *Ralf* einer Sagenfigur zurückgehen soll.[24] Da eine solche Figur weder in Tiroler und Osttiroler Sagensammlungen vorkommt, noch der Bevölkerung von Kals bekannt ist, darf angenommen werden, dass ein anderes, bisher unbekanntes Benennungsmotiv zugrunde liegen muss.

‚Kulturelles Erbe' ist in den zuletzt genannten Beispielen die Neubewertung von etwas Missverstandenem, das sich seiner Funktion entledigt hat und somit mit einem ‚zweiten Leben' versehen wird.[25]

[1] Eduard Hoffmann-Krayer zählte „Namen" (gemeinsam mit „Museen" und „Rede des Volkes") zu jenen Gruppen, die „Grenzgebieten angehören, die auch in nichtvolkskundlichen und oft fernliegenden Zeitschriften und Lokalpublikationen, Jahresberichten usw. gepflegt werden" (Vorwort. In.: ders.: Volkskundliche Bibliographie für das Jahr 1918. Berlin u. Leipzig 1920, III-V, hier IV). Ungeachtet dessen sind immer wieder auch Artikel grundlegenderen Inhalts erfasst. Vgl. etwa (um nur einige wenige Beispiele anzuführen) *Leopold Höfer*: Ortsnamenforschung und Volkskunde. In: Wiener Zs. f. Vk., 28 (1923), 81-85; *Anton Mayer*: Zur Ortsnamenforschung. In: WZfVk., 29 (1924), 6-8 u. 35 ff.; *H. Geijer* u. *Carl W. v. Sydow*: Ortsnamnsundersökningarnas organisationsfråga. In: Namn och Bygd, 1924, 139-176; *Mary Williams*: Folklore and placenames. In: Folklore, 74 (1963), 361-376; *Dölker, Helmut*: Die Welt der Namen als Teil der Volkskunde und ihre Bedeutung für Schule und Unterricht. In: Die Schulwarte, 19 (1966), 39-44; *Friedhelm Debus*: Zur Methodik der Namendeutung. In: Hess. Bl. f. Vk., 58 (1967), 105-120.

[2] 1917, hg. v. *Eduard Hoffmann-Krayer*. Straßburg 1919; 1918-1923/24, hg. v. *Eduard Hoffmann-Krayer*. Berlin u. Leipzig 1920-1929; 1925/1926-1935/36, hg. v. *Paul Geiger*. Berlin u. Leipzig 1931-1941; 1937/38, hg. v. *Paul Geiger* u. *Robert Wildhaber*. Berlin 1957; 1939/1941, hg. v. *Paul Geiger*. Paris 1949; 1942/47, hg. v. *Paul Geiger* u. *Robert Wildhaber*. Paris 1950; 1948/49-1952/54, hg. v. *Robert Wildhaber*. Basel 1954-1959; 1955-/56-1971/72, hg. v. *Robert Wildhaber*. Bonn 19622-1974; 1973/74, hg. v. *Robert Wildhaber* u. *Rolf-Wilhelm Brednich*. Bonn 1977; 1975/76-1977/78, hg. v. *Rolf-Wilhelm Brednich*. Bonn 1979-81; 1979/80-1983/84, hg. v. *Rolf-Wilhelm Brednich* u. *James R. Dow*; 1985/86-1998, hg. v. *Rainer Alsheimer*. Bonn 1991-2001; 1999 ff. hg. v. *Karin Maria Rooleid*. Bonn 2004 ff.

[3] Vgl. Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin, New York [24]2002, 545 f.; *Hartmut Böhme*: Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs. In: Renate Glaser u. Matthias Luserke (Hgg.): Kulturwissenschaft – Literaturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven. Wiesbaden 1996, 48-68; hier zitiert nach der Onlineversion unter http://www.culture.hu-berlin.de/HB/volltexte/pdf/Cult.pdf, 3 (Stand: 06.04.2005).

[4] Vgl. *Peter Anreiter*: Zur Methodik der Namendeutung. Mit Beispielen aus dem Tiroler Raum. Innsbruck 1997 (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft, 101), 42.

[5] *Heinz Dieter Pohl*: Kärntner zweisprachige Ortsnamen als verbindendes Kulturgut. Vortrag am 10.02.2005 zur Präsentation des Buches: Franz Kattnig, Michael Kulnik u. Janko Zerzer (Hgg.): Zweisprachiges Kärnten – Dvojezična Koroška. 2., vollst. überarb. u. vervollst. Ausg. Klagenfurt/Celovec 2005. Online im Internet: http://www.uni-klu.ac.at/groups/spw/oenf/Kaernten_Namen_als_Kulturgut.htm (Stand: 06.04.2005).

[6] *Susanne Hauser*: Postindustrielle Landschaft – kulturwissenschaftliche Revisionen. In: Hans-Chr. v. Herrmann u. Matthias Middell (Hgg.): Orte der Kulturwissenschaft. 5 Vorträge. Leipzig 1998, 81-97, hier 81 f.

[7] Vgl. den dazu erschienenen Tagungsbericht von *Ernst Eichler* u. *Hans Walther*: Name, Geschichte und kulturelles Erbe. In: Zs. f. Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung, 29 (1976), H. 1, 98 f.

[8] Während in der BRD der Erbebegriff bis in die späten 1970er Jahre ausschließlich in vermögensrechtlichem Sinn gebraucht wurde, nahm die Aneignung des ‚kulturellen Erbes' in der DDR den Rang eines Verfassungsauftrags ein. Vgl. dazu den Beitrag von *Malte Borsdorf* in diesem Heft. Zum Umgang mit Namen als einem ‚kulturellen Erbe' in der DDR vgl. hier nur *Gero Lietz*: Zum Umgang mit dem nationalsozialistischen Ortsnamen-Erbe in der SBZ/DDR. Leipzig 2004 oder (aus

volkskundlicher Perspektive) *Gottfried Korff*: Namenswechsel – Volkskundliche Anmerkungen zur „Politik" der Straßenumbenennungen in der ehemaligen DDR. In: ÖZVk, XLVI/95 (1992), 321-338.

[9] Vgl. *Sirkka Paikkala*: Place Names in Finland as Cultural Heritage. In: Onoma. Journal of the International Council of Onomastic Sciences, 35 (2000), 145-165.

[10] Vgl. die Resolution VIII/9 im Konferenzbericht der ‚Eighth United Nations Conference on the Standardization of Geographical Names', hier zitiert nach der Onlinefassung unter http://unstats.un.org/unsd/geoinfo/eighthuncsgn-english.pdf, 36 (Stand: 06.04.2005); ein Anstoß dazu dürfte wohl der von Norwegen vorgelegte Tagesordnungspunkt ‚The social and cultural value of place names' gewesen sein. Online im Internet: http://unstats.un.org/unsd/geoinfo/N0246693.pdf (Stand: 06.04.2005).

[11] So in der Resolution 27 der ‚Second United Nations Conference on the Standardization of Geographical Names' (1972), vgl. http://unstats.un.org/unsd/geoinfo/uncsgnresolutions-en.pdf, 1 und der Resolution VII/5 der ‚Seventh Conference on the Standardization of Geographical Names' (1998), vgl. http://unstats.un.org/unsd/geoinfo/En-Report-7thUNCSGN.pdf, 39 f. (Stand: 06.04.2005).

[12] *Heinz Dieter Pohl*: Ein sprachwissenschaftlicher Beitrag zum besseren Verständnis der Kärntner Ortstafelfrage. In: Martin Pandel, Mirjam Polzer-Srienz, Miroslav Polzer u. Reginald Vospernik (Hgg.): Ortstafelkonflikt in Kärnten – Krise oder Chance. Wien 2004 (= Ethnos, 64), 230-245, hier 230.

[13] *Peter Jordan*: Ortsnamen als Kulturgut. Die symbolische Wirkung von geographischen Namen auf Ortstafeln und in Karten. In Pandel u.a. (Hgg.) (wie Anm. 12), 216-229, hier 216.

[14] UNESCO (Hg.): Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Paris 2003, hier zit. n. der Onlineversion unter http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540e.pdf, 2 (Stand: 06.04.2005).

[15] *Ulrike Langbein*: Erbe. In: Nicolas Pethes u. Jens Ruchatz (Hgg.): Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon. Reinbek 2001, 147 f., hier 147.

[16] *Jacob Grimm*: Über Hessische Ortsnamen. In: Zs. d. Ver. f. hess. Geschichte und Landeskunde, Bd. 2 (1840), 132-154. Zit. n. *Wolfgang Kleiber*: Vom Sinn der Flurnamenforschung. Methoden und Ergebnisse. [Zuerst in: Der Deutschunterricht, 9 (1957), H. 5, 91-101.] In: Friedhelm Debus u. Wilfried Seibicke (Hgg.): Reader zur Namenkunde III, 2 (Toponymie). Hildesheim, Zürich u. New York 1996 (= Germanistische Linguistik, 131-133 [1996]), 405-423, hier 405.

[17] Vgl. *Anreiter* (wie Anm. 4), 110.

[18] *Thomas Overdick:* Landschaft als Museum. Theoretische Überlegungen zur Musealisierung von Landschaft. In: Museologie Online, 1 (1999) unter http://www.vl-museen.de/m-online/99/99-1.pdf, 15 (Stand: 10.03.2005).

[19] *Susanne Kühling*: Landschaft. In: Pethes u. Ruchatz (Hgg.) (wie Anm. 14), 339 f., hier 339.

[20] Vgl. *Anreiter* (wie Anm. 4), 44.

[21] Vgl. ebd., 163.

[22] Vgl. ebd., 109.

[23] Vgl. *Johann Nepomuk Ritter von Alpenburg*: Mythen und Sagen Tirols. Zürich 1857, 34.

[24] Vgl. *Karl Odwarka* u. *Heinz Dieter Pohl*: Alle Kalser Namen auf einen Blick: Register zu allen bearbeiteten und erhobenen Namen des Kalser Tales mit kurzer Erläuterung. In: Heinz Dieter Pohl (Hg.): Kalser Namenbuch. Wien 2004 (= Österreichische Namenforschung, Sonderband), 40.

[25] „[...] Heritage thus conceived with a second life", so *Barbara Kirshenblatt-Gimblett:* Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage. Berkeley u.a. 1998, 150.

Tode

Psalm der Messerschmiede

Vergeblichkeit auf der ganzen Erde
gesegnete leere Schöße
geheiligte Unfruchtbarkeit jeglicher Art
heiliger Zerfall und ersehnte Vergänglichkeit
wundersame Fruchtlosigkeit des Winters
leere Hülsen der Nüsse
zu Asche gewordene Scheite, die Form des Baumes bewahrend
Samen, die auf Stein fallen
stumpf gewordene Messer
ausgetrocknete Bäche
das Tier, das des anderen Nachkommen frißt
der Vogel, der sich von den Eiern anderer Vögel nährt
der Krieg, aus dem immer der Frieden entsteht
der Hunger, der Anfang der Sättigung ist
heiliges Alter, Morgengrauen des Todes
im Körper gefangene Zeit
plötzlicher Tod, unerwartet
Tod, ausgetreten wie der Pfad im Gras
handeln, doch ohne Ergebnis
wirken doch nichts bewegen
sich bemühen, doch nichts verändern
aufbrechen, doch nirgends hingelangen
sprechen, doch keinen Laut hervorbringen

Olga Tokarczuk: Taghaus Nachthaus. Aus dem Polnischen von Esther Kinsky. München 2001 [poln. EA Walbrzych 1999], 261.

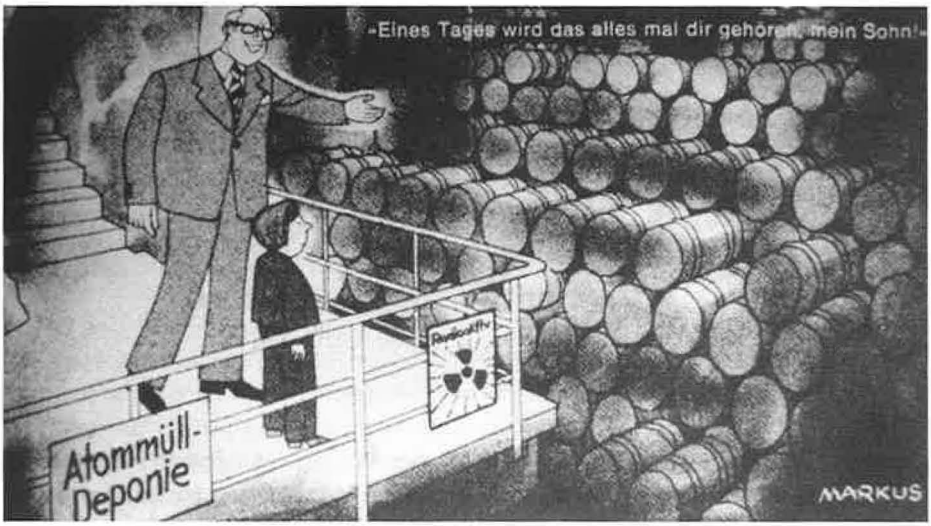
(K)a schene Leich in Zwentendorf
Ein Atomkraftwerk zwischen Altlast und Denkmal

Margret Haider

Einblick

Hierzulande wird an Sonntagnachmittagen noch in manchen Familien der Gepflogenheit des Sonntagsausflugs nachgegangen. Ein Bekannter lud vor einigen Jahren seine Großmutter zu einem solchen ein und hatte als Bestimmungsort das Freilichtmuseum „Tiroler Bauernhöfe" in Kramsach in Tirol ausgewählt. Die Idee gründete hauptsächlich auf dem Umstand, dass die Großmutter in unmittelbarer Nachbarschaft eines der ‚ausgestellten' Höfe aufgewachsen war und später als junges Mädchen für einige Jahre dort gearbeitet hatte. Als der Enkel mit seinem Vorschlag an die Großmutter herantrat, wehrte diese emotional aufgewühlt ab: Sie könne sich nur allzu gut an den Nachbarhof erinnern, hätte sich von seinen Bewohnern stets schlecht behandelt gefühlt und wünsche nicht, diese Behausung ein weiteres Mal zu sehen. Was für den jungen Mann ein sehenswertes Zeugnis vergangener Lebensformen war, hätte für die alte Dame nichts anderes bedeutet als eine Konfrontation mit entbehrlichen Erinnerungen.

Der Begriff ‚kulturelles Erbe' wird heute gemeinhin als eine Art Markenzeichen verwendet. Reden wir von Kultur als Erbe, so hat dies meist auszeichnenden und aufwertenden Charakter. Wir erheben bestimmte kulturelle Errungenschaften gewissermaßen in höhere Regionen, umgeben sie mit einer unantastbaren Aura des Wertvollen, des Schutzbedürftigen und Erhaltenswerten. Nicht selten geht mit der Betrachtung von ‚kulturellem Erbe' fast andächtige Stimmung einher: Die in Museen üblichen Unterhaltungen in gedämpften Stimmen und die gemäßigten Bewegungen erinnern an gängige Verhaltensweisen in sakralen Räumen. Dabei eröffnet schon eine oberflächliche Auseinandersetzung mit dem Begriff die Einsicht, dass ein Erbe immer mehrere – und nicht nur angenehme – Seiten hat und haben muss. Der alltägliche Gebrauch des Wortes gibt hierbei reichen Aufschluss: Er definiert beispielsweise dünnen Haarwuchs oder ein redseliges Temperament als Erbe, genauso wie einen verschuldeten Gastgewerbebetrieb oder eine goldene Taschenuhr. An diese offene Verwendung des Begriffs anschließend kann ein Atommülllager ebenso als ‚kulturelles Erbe' aufgefasst werden wie die Innenstadt von Graz, die von der UNESCO zum ‚Weltkulturerbe' erklärt wurde. Anhand dieser Beispiele ist es nun auch ein Leichtes, gemeinsam mit



Das Atommülllager als ‚kulturelles Erbe'. Karikatur von Rosa Müller. In: Tollmann (wie Anm. 3), 111.

Ulrike Langbein festzustellen, dass ein Erbe immer „eine äußerst gefühlsträchtige Angelegenheit"[1] ist.

Gefühle werden auch im Zentrum dieser Betrachtung stehen. Dabei richte ich meinen Blick nicht so sehr auf das gemeinhin als erhaltenswert und wertvoll Empfundene eines Erbes, also auf angenehme Gefühle. Ich widme mich vielmehr der unbrauchbaren, überflüssigen, lästigen Seite eines Erbes, also den unangenehmen Gefühlen. Um diesen unüblichen Blick zu erleichtern, ja vielleicht erst zu ermöglichen, wähle ich ein Beispiel, das traditioneller Weise nicht als ‚kulturelles Erbe' aufgefasst wird: ein nie in Betrieb genommenes Atomkraftwerk. Wir eignen uns also für die Dauer dieser Betrachtung einen großmütterlichen Blick an – um auf die einleitende Geschichte zu verweisen –: einen scheinbar naiven Blick, von dem wir uns Aufschluss über versteckte und ungern gesehene Seiten eines Erbes erhoffen. Der Begriff des kulturellen Erbes wird dabei vielleicht einige Federn seiner gehobenen Aura lassen müssen.

„Stellts Zwentendorf ins Eck"[2]

Begibt man sich auf einer Landkarte auf die Reise zum Schauplatz dieser Betrachtung, so bedarf es einiger Anstrengung, um sein Ziel nicht zu verfehlen. Unauffällig zeigt ein schwarzer Kreis den genauen Standort Zwentendorfs nahe der Donau an, und nichts deutet auf den massiven Betonklotz mit rot-weiß-rotem Kamin hin: auf den jung-

fräulich gebliebenen Atomreaktor. Eine Radfahrt von Krems Richtung Wien wäre da aufschlussreicher, denn der Donauradweg führt mitten durch das Kraftwerksgelände. Bei einem Halt erschließt sich einem die ehemalige Werkskantine als ‚Café Radlertreff' und das Verwaltungsgebäude seit 1996 als Quartier für eine Gendarmerieschule.[3]

Das Atomkraftwerk Zwentendorf. (Abdruck mit freundlicher Genehmigung von Johann Fleischer, Marktgemeinde Zwentendorf.)

Am 5. November 1978 entschied sich die Bevölkerung Österreichs mit einer knappen Mehrheit gegen die Inbetriebnahme des nahezu schlüsselfertigen Atomkraftwerks und für ein bundesweites Atomsperrgesetz. Mit dem Bau des Kraftwerks war 1972 begonnen worden, die Gründe dafür waren vorwiegend ökonomischer Natur: die längerfristige Sicherung von Energieversorgung, Lebensstandard, Arbeitsplätzen und wirtschaftlicher Unabhängigkeit. Mit dem Fortschreiten der Bautätigkeiten formierte sich unerwartet starker Widerstand gegen das Kraftwerk, Zweifel an der Sicherheit der so genannten friedlichen Nutzung von Kernenergie erfasste breite Bevölkerungsschichten. Schließlich übertrug der damalige Bundeskanzler Bruno Kreisky dem Volk die Entscheidungskraft und erklärte seine weitere Amtstätigkeit als abhängig von einem Ja zu Zwentendorf. Er blieb im Amt, obwohl eine Mehrheit von nur 30.000 Stimmen ein Einschalten des Kraftwerks verhinderte. In den folgenden Jahren gab es mehrere

Anläufe, das Atomkraftwerk in ein Gaskraftwerk umzubauen oder verspätet in Betrieb zu nehmen. In der Hoffnung darauf wurde bis 1984 an der Konservierung des Reaktors gearbeitet. Im Jahr 1985 beschloss die Gemeinschaftskraftwerk Tullnerfeld Ges. m.b.H – die Betreibergesellschaft des Kraftwerksbaus – die stille Liquidierung; das Atomkraftwerk hatte bis dahin einschließlich Konservierung 14 Milliarden Schilling gekostet. Erst durch das Reaktorunglück von Tschernobyl verstummten die Diskussionen um die Inbetriebnahme des Atomkraftwerks; Zwentendorf wurde endgültig „ins Eck" gestellt. In den Jahren zwischen 1988 und 1997 wurden einzelne Reaktorteile abgetragen und an deutsche Atomkraftwerke gleichen Typs verkauft. Ein Abriss des Gebäudes wurde aus Kostengründen nie ernsthaft diskutiert; zahlreiche Vorschläge für die kulturelle Nutzung des Gebäudes verliefen im Sand.

Wir sind es gewohnt, Dinge auf ihre Funktionstüchtigkeit und Rentabilität hin zu betrachten und ihren Wert oder Unwert davon abhängig zu machen. Bei der Spurensuche nach Schattenseiten am Atomkraftwerk Zwentendorf bedienen wir uns zunächst dieses pragmatisch orientierten Zugangs. Mit Hilfe dessen ist es nicht überraschend, wenn wir darauf stoßen, worauf schon zahlreiche vor uns gestoßen sind: auf ein finanzielles und politisches Desaster, dessen Umrisse wir eben vage kennen gelernt haben. Dabei macht jede Umnutzung des Kraftwerks – wie sie derzeit ja durch seine Verwendung als Raststation für radwandernde Touristen oder als Quartier für eine Gendarmerieschule stattfindet – seine eigentliche wirtschaftliche Sinnlosigkeit nur noch deutlicher und sichtbarer. Der ökonomischen und (sozial-)politischen Thematik ist hinlänglich und von verschiedensten Seiten Aufmerksamkeit geschenkt worden; ich möchte sie hier weitgehend ausklammern und den Blick auf andere Schatten des Kraftwerks lenken.

Abgesehen von der finanziellen und politischen Seite mag eine Beschäftigung mit Zwentendorf als Erblast jedoch auf den ersten Blick gekünstelt und an den Haaren herbeigezogen erscheinen. Zahlreiche andere kulturelle Erbschaften würden sich eher dazu anbieten, unter diesem Blickpunkt betrachtet zu werden. Ich denke dabei nicht zuletzt an die Hinterlassenschaften des Dritten Reiches; das Unangenehme, ja Schreckliche liegt dabei offen auf der Hand. Zwentendorf hat hingegen – und das ist unschwer erkennbar – mit dem Reaktorunglück in Tschernobyl fast schlagartig eine überwiegend positive Besetzung gefunden. Stimmen für die Aufhebung des Atomsperrgesetzes verstummten mehrheitlich, und die Ablehnung der Inbetriebnahme wurde als mustergültig gepriesen. Was in der Volksabstimmung durch eine hauchdünne Mehrheit der Gegner realisiert wurde, bekam nachträglich den Anschein eines Akts in weiser Voraussicht einer möglichen Gefahr verliehen. Die Ablehnung der Atomenergie in Österreich gehöre seither „zum guten politischen Ton"[4], berichten die ‚Oberösterreichischen Nachrichten' anlässlich des zwanzigsten Jahrestags der Volksabstimmung; abweichen-

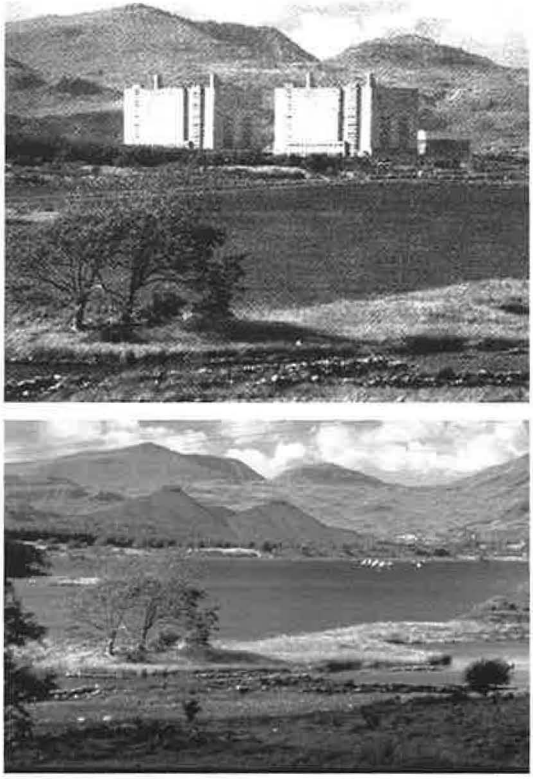
de Haltungen werden vorläufig als „Todsünde gegen den Geist von Zwentendorf"[5] aufgefasst. Das – als solches viel zitierte – sicherste Atomkraftwerk der Welt im Land zu haben: Dies ist nicht zuletzt auch ein wesentliches Element nationaler Identität geworden.[6] Somit vermittelt die Aufschrift auf dem Aushängeschild Österreichs in Bezug auf das Erbe von Zwentendorf durchaus keine unangenehme Botschaft: ‚Seht her, wir haben Vernunft gezeigt in letzter Sekunde', könnte sie lauten. Wenn sich eine Entscheidung im Nachhinein als weise herausstellt, kommt oft die Neigung auf, sich ihrer zu rühmen und nur allzu gern zu vergessen, jemals etwas anderes in Erwägung gezogen zu haben. Spätestens von Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud aber haben wir gelernt, auch unter Oberflächen und hinter Fassaden zu blicken, denn: „Jede Philosophie *verbirgt* auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske."[7] Mit Hilfe dieser beiden Kulturtheoretiker können wir „bei Allem, was ein Mensch sichtbar werden lässt, [...] fragen: was soll es verbergen? Wovon soll es den Blick ablenken? Welches Vorurtheil soll es erregen?"[8] Wofür also steht – um diese Fragen auf unser Beispiel anzuwenden – die Erwägung, ein Atomkraftwerk in Betrieb zu nehmen? Lässt sich nicht das, was gemeinhin als Vernunft in letzter Sekunde gedeutet wird, genauso gut als Unvernunft bis zur vorletzten Sekunde interpretieren? Und symbolisiert der Kraftwerksbau von Zwentendorf nicht auch heute noch diese Unvernunft – die Unvernunft, die einer un- (oder zu wenig) hinterfragten Umsetzung von wissenschaftlichen Erkenntnissen innewohnt? Mit diesen Fragen wende ich mich endgültig dem Unangenehmen, also dem Unästhetischen, Unbrauchbaren, Lästigen, vielleicht sogar dem Peinlichen an industriellen Erblasten und insbesondere an der von Zwentendorf zu.

„Tote Technik"[9]

> „Diese Gelände [industrielle Brachen] auf sich wirken lassen heißt die negativen Seiten unserer industriellen Zivilisation entdecken. Aufgegebene Bauten, riesige Hallen, die allen Winden offen stehen, hohe, vom Rost zerfressene Metallstrukturen, große Niemandsländer, manche unfruchtbar, manche von einer unordentlichen Vegetation überwuchert, Anhäufungen von Schutt, Aufschüttungen oder Bergehalden, alles hier wirft das Bild des Bankrotts, des Endes, des Todes." (Stéphane Musicka)[10]

Aufgelassene Industrieregionen oder -areale stehen für einen überholten Stand der Technik, für Produktionsmittel, die ihre Funktion verloren haben, für etwas Nutzloses und überflüssig Gewordenes, ‚Abgestorbenes'. Dies drückt sich nicht zuletzt in der Sprache aus, die im Zusammenhang mit der Beschreibung industrieller Brachen verwendet wird. Der kommentierte Bildband ‚Tote Technik'[11] fängt fotografisch indus-

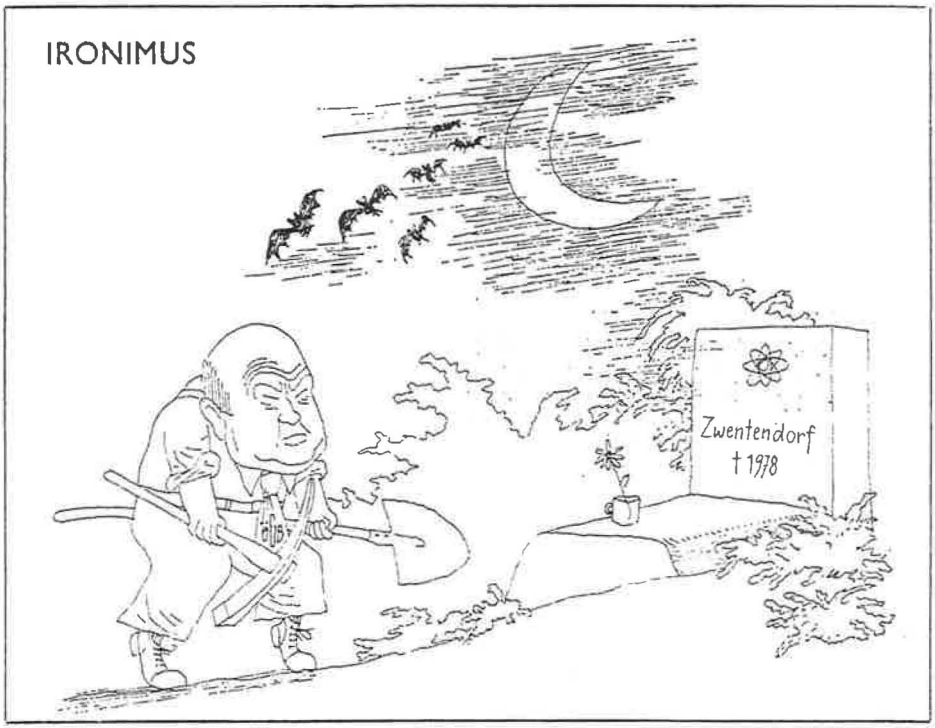
trielle Zeugen des Verfalls und Niedergangs ein. Ruinen des Montanwesens und sogenannte Autofriedhöfe finden dort ebenso Eingang wie stillgelegte Atomkraftwerke. Schon der Titel des Bandes lässt erraten, welchen Status die Ruinen der Moderne zugedacht bekommen; ebenso der kommentierende Text: Zu den Fotografien vom Untergegangenen gesellen sich zahlreiche sprachliche Bilder vom Tod. Stillgelegte Atomkraftwerke leiden dort an „Altersschwäche", sie haben ihre „technische Altersgrenze" erreicht und sind schließlich nur mehr „giftige Leichname" und „atomare Spukschlösser".[12] Solche Ausdrücke weisen darauf hin, wie ausgediente Atomkraftwerke wahrgenommen werden: Sie werden mit menschlichen Zügen ausgestattet und offenbar als verlassen, alt und gebrechlich oder leblos, verwesend und belastend empfunden – als ‚abgestorbene' Anlagen oder eben als „tote Technik". Der Unglücksreaktor von Tschernobyl wurde sogar begraben: Der schützende Mantel rund um die Atomruine wird ja bekanntlich Sarkophag genannt. Und der ukrainische Reaktor ist nicht der einzige Fall, in dem eine ‚Beerdigung' eines Atomkraftwerks durchgeführt und/oder in Erwägung gezogen wurde. In Wales schlug die Planungsgruppe Ove Arup 1994 vor, das stillgelegte Atomkraftwerk des Ortes Trawsfynydd unter zwei Hügeln aus Haldenmaterial der Umgebung zu begraben.[13] Dabei war vorgesehen, Zugänge zu den beiden Reaktoren frei zu halten, um die Überprüfung ihres Zustands zu garantieren. Die zwei Haupthügel sollten durch Baumkreise gekennzeichnet werden, „als Erinnerung an den früheren Gebrauch des Geländes"[14]. Die Assoziation eines Grabes liegt dabei nicht nur durch diesen ausdrücklichen Fingerzeig auf das zu



Projektvorschlag zur ‚Beerdigung' eines Atomreaktors in Wales. Die zwei Reaktorgebäude (oben) sollten mit Hilfe von Haldenmaterial der Umgebung unter zwei grünen Hügeln (Computersimulation unten) begraben werden. (Abdruck mit freundlicher Genehmigung von Tom Armour.)

bewahrende Andenken an die Lebzeiten der begrabenen Reaktoren nahe: Zentraler Teil des Konzepts war nämlich zusätzlich die Einbindung von Sonnenlicht in Form von Reflektoren und Signallichtern innerhalb der Baumkreise; die Grabhügel über der nuklearen Anlage sollten also mit Botschaftern einer alternativen und vielleicht zukunftsträchtigen Energiegewinnungsform ‚bepflanzt' werden. Der Eindruck von Leblosigkeit, Überflüssigkeit, Unbrauchbarkeit des beerdigten Atomkraftwerks wäre durch den solaren Grabschmuck noch verstärkt worden; und mehr noch: Wäre der – grotesk anmutende – Projektvorschlag auch in die Tat umgesetzt worden, ließe sich fragen, ob die ‚Beerdigung' eines nuklearen Energiegewinnungserbstücks vielleicht erst durch die Einbindung von Symbolen alternativer Stromerzeugung gerechtfertigt erschienen wäre.

Nun könnte man meinen, diese Metaphorik sei nur im Zusammenhang mit Atomkraftwerken gebräuchlich, die eine Gefahr für ihre Umwelt darstellen; zumal der Hauptgrund für die ‚Beerdigungen' von Atomkraftwerken ja der Schutz der Um-



Exhumierungsversuch. Karikatur von Gustav Peichl. In: Tollmann (wie Anm. 3), 203.

gebung vor strahlenden Resten ist. Eine Gefährdung der Umwelt war von der Anlage von Zwentendorf jedoch bekanntlich nie zu befürchten. Umso erstaunlicher ist es, wenn auch diese im Bildband ‚Tote Technik' zu finden ist; damals – vor Tschernobyl – noch in Ungewissheit über die Realisierung einer verspäteten Inbetriebnahme. Auch der Karikaturist Gustav Peichl, bekannt unter dem Namen Ironimus, bringt die Leblosigkeit des Atomkraftwerks Zwentendorf in bildlichen Ausdruck. Anlässlich einer wieder aufgenommenen Diskussion um Atomkraft in Österreich lässt er den damaligen Präsident des Österreichischen Gewerkschaftsbundes (ÖGB) Anton Benya den schon bestatteten ‚Leichnam' Zwentendorf wieder ausgraben. Die Wortwahl in den Medien verstärkt den Verdacht, dass der Kraftwerksbau für tot (oder nie lebendig) erklärt wurde. In den ‚Vorarlberger Nachrichten' wird er als „technische Totgeburt" und als „Geisterkraftwerk von Anbeginn"[15] bezeichnet; für die ‚Presse' wurde er mit dem „Hinscheiden" zum „Betonleichnam"[16]; und laut ‚Zürcher Tagesanzeiger' diente Zwentendorf im „einbalsamiert[en]" Zustand als „Organspender für Schwesternkraftwerke"[17]. Das einzige österreichische Atomkraftwerk ist somit genau genommen ein Extrembeispiel für eine unbrauchbare, überflüssige und überholte Industrieanlage: Es hat die ursprünglich geplante Funktion nie erfüllt; es war nutzlos von Anbeginn.

Die Konfrontation mit ‚abgestorbenen' Industriearealen, mit Verfall und Niedergang, mit ererbten technischen Brachen mag verschiedene (und auch scheinbar oder tatsächlich widersprüchliche) Gefühle auslösen. Das vorangestellte Zitat sowie die ‚Todesmeldungen' in den Zeitungen drücken Unbehagen aus. Die Kulturwissenschaftlerin Susanne Hauser geht davon aus, dass sich die Mehrheit der Menschen von alten Industriearealen abgestoßen fühlt.[18] Stellt man sich die „aufgegebenen Bauten" und „riesigen Hallen, die allen Winden offen stehen", die „vom Rost zerfressenen Metallstrukturen" und die „Niemandsländer", die „Anhäufungen von Schutt" und „Aufschüttungen" bildlich vor, so kann darüber kein Zweifel aufkommen. Industrielle Brachen werden als unbrauchbar, unschön, fremd, veraltet wahrgenommen. Hauser spricht sogar vom „Unheimlichen an den toten, fremden Dingen"[19], von einer gespenstischen Wirkung also, die wir verlassenen und nunmehr unbelebten ehemaligen Einflussgebieten des Menschen zuschreiben. Die Bezeichnungen „Geisterkraftwerk" und „atomares Spukschloss" lassen sich (auch) als Zeugen empfundener Unheimlichkeit auffassen – ebenso wie der „Geist von Zwentendorf".

Stillgelegte Atomkraftwerke sind dabei industrielle Erbstücke besonderer Art: Einerseits stehen sie als ehemalige Energielieferanten für einen gewissen Lebensstandard, den wir nicht missen möchten; gleichzeitig stellen sie als „(giftige) Leichname" eine Gefahr dar. Spätestens mit dem Reaktorunfall von Tschernobyl ist ja klar geworden, dass die Medaille der energetischen Nutzung der Atomspaltung auch eine gefährliche Kehrseite hat. Der Name der kleinen ukrainischen Industriestadt ist zum

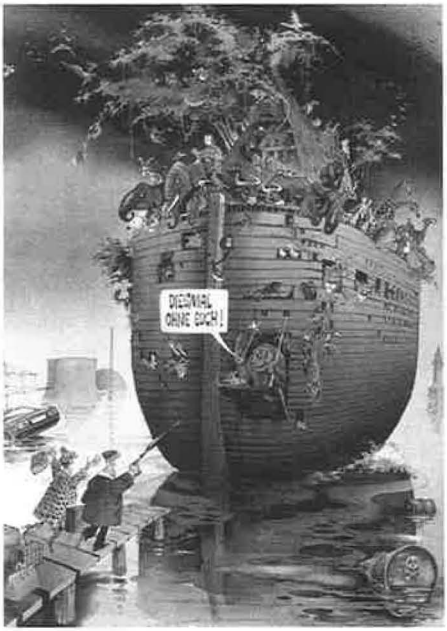
Schlagwort geworden, meint Helge Gerndt; er „verdichtet damit die Symbolik für Ereignisse, die im menschlichen Vorstellungsvermögen, aber auch in der äußeren Realität alle Grenzen übersteigen [...]“[20]. Jeder der Erinnerung dieses Unglückstages und der nachfolgenden Wochen und Monate Mächtige wird die Unbegreiflichkeit des Ereignisses und seiner einschränkenden Konsequenzen für das alltägliche Leben bestätigen können. Seit diesem 26. April 1986 ahnen wir, dass uns eine der großartigsten Erfindungen über den Kopf wächst; dass wir über sie – ganz ähnlich wie Goethes Zauberlehrling über die gerufenen Geister – nicht ganz Herr sind. Am Verfall von Atomkraftwerken wird dies mit erschreckender Klarheit deutlich. Es ist bislang keine dauerhafte Lösung für das Problem des Atommülls gefunden worden, die strahlenden Ruinen haben eine Halbwertszeit von vielen Menschenaltern und allem voran: An die Stelle der eben verfallenden Atomruinen werden neue Atomkraftwerke treten. Solche mögen einen höheren technischen Standard aufweisen, vielleicht auch eine höhere „technische Altersgrenze“ haben – sie bergen aber Gefahren, gegen die wir noch keine Abhilfe wissen. Dabei sind wir es gewohnt, in der Konfrontation mit unbrauchbar gewordenen Gegenständen auch eine Art Befriedigung – vielleicht in Form von Belustigung – zu empfinden; schließlich zeugt ja etwas Altes und Überholtes meist auch davon, dass in der Zwischenzeit etwas anderes und vermeintlich Klügeres hervorgebracht wurde.[21] Bei der Betrachtung atomarer Erblasten will und kann dieses Gefühl der Befriedigung nicht aufkommen. Das Atomkraftwerk Zwentendorf stellt dabei keine Ausnahme dar: die Ablehnung der Inbetriebnahme bedeutete ja nicht gleichzeitig auch eine allgemeine Absage an Kernenergie; bekanntlich ist Österreich heute auf nicht unbeträchtliche Importmengen an Atomstrom angewiesen.

In Anbetracht solcher Aspekte würde es nicht verwundern, wenn die Konfrontation mit brach liegenden Atomkraftwerken auch peinliche Gefühle auslösen würde. Im Zusammenhang mit solch „*verrückt*[en]“ Erfindungen unserer Zeit spricht Martin Scharfe von der „Scham der Moderne“; er schreibt dazu:

„Ich [...] behaupte, daß ein Grausen die Menschen ergriffen hat – kein schweres Grausen, ein leichtes nur [...] über die Fortschritte, die sie erreicht und angerichtet haben, aber immerhin ein in der Kultur sich abbildendes Grausen, ein Gefühl, das kulturelle Gestalt annimmt, gleichsam eine Gänsehaut der Kultur [...].“[22]

Als eine „Gänsehaut der Kultur“, als erkennbare Zeichen der Scham über die verrückte Moderne lassen sich wohl auch folgende Zeitungsmeldungen der ‚Presse‘ interpretieren: Zwentendorf sei ein Beispiel dafür, „dass sich der Fortschritt verlaufen hat“, die Vorgänge rund um das Kernkraftwerk „ein Desaster, unter anderem [...] eines für die Wissenschaft“, und die Atomkraft „Teil einer Fehlentwicklung“, heißt es dort.[23] Auch

in Karikaturen findet die Einsicht über die – allzu – großen Schritte der Technik ihren Ausdruck. Der Karikaturist Horst Haitzinger verwendet dazu ein bekanntes biblisches Bild: die Arche Noah; allerdings mit einem wesentlichen Unterschied zur traditionellen Geschichte, denn der moderne Noah darf nicht mit auf die rettende Fahrt. Er eilt mit seiner Frau und zahlreichen gepackten Koffern über den Steg und bittet die ablegende Arche händeringend um Einlass. Der Anführer der Arche lehnt ab; die Menschen bleiben in der von ihnen zerstörten und nun in den verseuchten Fluten versinkenden Welt zurück.[24] Es muss kein Zufall sein, dass diese Karikatur im Jahr des Reaktorunglücks von Tschernobyl entstanden ist. Ganz offensichtlich steht ja nicht zuletzt das im Hintergrund versinkende Atomkraftwerk in direktem Zusammenhang mit dem Umstand, dass die Menschen in der (Sint-)Flut zurückbleiben müssen.



Die moderne Sintflut. Karikatur von Horst Haitzinger. In: Gerndt (wie Anm. 20), 149.

Je länger die Beschäftigung mit den Schattenseiten des Atomkraftwerks Zwentendorf andauert, desto mehr scheint seine Bedeutung der eines Abfallprodukts gleichzukommen. Als Leserin, als Leser dieser Betrachtung wird diesem Eindruck zufolge wohl der gerechtfertigte Einwand vorgebracht werden, diese Gedanken zu stillgelegten und/oder nie in Betrieb genommenen Atomkraftwerken seien im zweiten Themenheft der ‚bricolage' mit den Schwerpunkten Müll und Abfall[25] nicht unpassender gewesen. Dem stimme ich uneingeschränkt zu; mir bleibt nur ein ergänzender Hinweis darauf, dass dort nicht selten auch von Abfall als *Wertstoff* die Rede war. Wollte man sich gewagt ausdrücken, ließe sich demzufolge die Behauptung aufstellen, den gemeinhin als Gegensatzpaar wahrgenommenen Begriffen ‚Abfall' und ‚kulturelles Erbe' wohne ein nur *scheinbarer* Widerspruch inne. Neben der gegenwärtigen gastgewerblichen und schulischen Nutzung des Kraftwerkbaus von Zwentendorf gab es nämlich in der Geschichte seines Bestehens mehrere Ansätze, diesen als Wertstoff zu behandeln – Bestrebungen, die man durchaus im Zusammenhang mit dem in den letzten Jahrzehnten

zunehmend blühenden (Über-)Eifer bringen könnte, mit dem Erinnerung feierlich vergegenwärtigt und Kultur als Erbe ausgezeichnet, aufgewertet, ja ‚geadelt' wird.

Auferstandene Technik?

> „Jede Erinnerung als zelebrierte Kultur und alle Museen verdanken ihre Geburt der Verstörung, der Zerstörung, dem Ende einer Kultur, dem Ende einer Lebensphase, dem Verlust." (Konrad Köstlin)[26]

Auf der Homepage der Marktgemeinde Zwentendorf[27] besteht die Möglichkeit, sich neben Informationen über Übernachtungsmöglichkeiten und Freizeitangebote auch solche über das Atomkraftwerk Zwentendorf einzuholen. Ein Nachsatz zu den wichtigsten Daten darüber besagt auffallender Weise ohne weiteren Kommentar: „Im Atomkraftwerk gibt es keine Führungen." Ob mehrfach nach solchen gefragt wurde, oder ob sie vielleicht eine Zeitlang angeboten wurden – darüber lässt die Notiz keinen Schluss zu. Eigene Nachforschungen dazu ergaben, dass im Jahr 1972 ein provisorisches Informationszentrum auf dem Kraftwerksgelände eröffnet wurde.[28] In Form von Vorträgen, Filmen, Diaserien, Schautafeln und Modellen sollte der Besucher über die Nutzung von Atomenergie aufgeklärt werden. Nach dem ablehnenden Volksentscheid blieb das Informationszentrum vorerst geschlossen, ab 1980 wurden einige Jahre lang erneut Besucherführungen angeboten und in Anspruch genommen. In der drei- bis vierstündigen Unternehmung wurde zum Einstieg ein Film vorgeführt, der mit dem Aushub der Baugrube begann und mit der damals laufenden Konservierungsphase endete. Im Anschluss daran bestand die Möglichkeit zur Information über aktuelle Themen der Atomkraft und zu einer Auseinandersetzung in Diskussionen. Ein 90-minütiger Rundgang durch das Atomkraftwerk beschloss das Programm.

Zwar sind die Führungen durch das Atomkraftwerk untrennbar im Zusammenhang mit den Bestrebungen einer verspäteten Inbetriebnahme zu sehen und somit als Werbeveranstaltungen einzuordnen. Diese Interpretation muss jedoch nicht zwangsläufig jede andere ausschließen, und so kann der Kraftwerksbau zusätzlich auch den Charakter von etwas Sehenswürdigem, etwas Wertvollem, etwas Musealem bekommen; von etwas, das auch gemeinhin als ‚kulturelles Erbe' betrachtet wird. Durch verschiedene Zeitungsmeldungen verstärkt sich dieser Eindruck: Da heißt es beispielsweise, dass die Zwentendorfer nun schon lange mit einem „Museum" in der Gemeinde leben würden[29]; dass das Atomkraftwerk ein „Erinnerungsmahnbau"[30] sei und ein „Denkmal einer arroganten Politik"[31]. Schon 1977 war die Idee geäußert worden, das Atomkraftwerk in ein „Museum für überflüssige Technik" zu verwandeln. 1985 präsentierten die Künstler André Heller und Friedensreich Hundertwasser gemeinsam

mit zwei anderen Engagierten das Projekt „Grüner Coup". Eine Spendenaktion sollte den Kauf der Anlage ermöglichen. Im Anschluss daran war eine Verpackungsaktion von Christo und eine Nutzung des umgestalteten Gebäudes als Dokumentationsarchiv der Umweltverbrechen und als Zentrum einer internationalen grünen Vereinigung geplant. Und schließlich sollte unter der Leitung des Bauunternehmers Robert Rogner im Rahmen der Expo Wien/Budapest ein sogenanntes „Historyland" entstehen – eine Art Vergnügungspark über die Geschichte der Energiegewinnung.[32] Der jüngste Vorschlag zur weiteren Nutzung des Kraftwerksbaus stammt von der ‚Kronenzeitung': Vor dem Hintergrund der Tsunami-Katastrophe im Dezember 2004 kam die Idee auf, in der Atomkraftwerkshülse eine „Koordinierte Krisenstabstelle" zur Krisenvorsorge im Umkreis von tausend Kilometern einzurichten. Laut Aussagen des Verkehrsministers Hubert Gorbach wird die Umsetzbarkeit derzeit überprüft.[33] Abgesehen von diesem letzten, noch jungen Diskussionsanstoß mag in Anbetracht der Fülle und Kreativität der Vorschläge – einstweilen – vielleicht Erstaunen darüber aufkommen, dass keiner davon in die Tat umgesetzt wurde.

‚Die Presse' vergleicht in einer Meldung vom November 1995 das Atomkraftwerk von Zwentendorf mit dem sagenhaften Rasputin, der nacheinander vergiftet, erschlagen und ertränkt wurde, ehe er ganz tot war.[34] In dem hier behandelten Zusammenhang könnte man sagen, dass das Atomkraftwerk 1978 vergiftet wurde und 1986 erschlagen; dass der vernichtende letzte Streich – die Ertränkung – aber noch nicht gesetzt wurde. Das Gebäude hat zwar als solches keine Funktion mehr, die nicht jedes andere beliebige Gebäude auch erfüllen könnte; als Idee aber existiert es in verschiedensten Ausgaben auf der ganzen Erde. Gerade im Zusammenhang mit dem Treibhauseffekt wird heute bekanntlich ja wieder verstärkt – und unter neuen, ökologischen Motiven – auf so genannte saubere Energie gesetzt; gleichzeitig scheint die Forschung im Bereich der Solarenergie nur langsam voranzuschreiten. Laut Konrad Köstlin ist das „Ende einer Kultur" aber die Voraussetzung für jede „Erinnerung als zelebrierte Kultur", also für ihr Dasein als ‚kulturelles Erbe'. Anders ausgedrückt besteht eine enge Verknüpfung zwischen dem Verlust einer Kultur und dem achtenden Gedenken daran; ersteres scheint Voraussetzung für das letztere zu sein. An dieser Stelle mag einem der Projektvorschlag zur Beerdigung der zwei Atomreaktoren in Wales wieder in den Sinn kommen. Erst die Perspektive solarer Energiegewinnung wäre ja das Ende der nuklearen Stromerzeugung zu signalisieren imstande gewesen; ein Ende, das real nicht in Sicht ist. Ohne Ende, ohne Tod ist eine Grabstätte jedoch nicht vorstellbar, denn kaum jemand gedenkt freiwillig und ohne äußeren Anlass einer unangenehmen, also unästhetischen, unbrauchbaren, lästigen und peinlichen Existenz, im Gegenteil: Gewöhnlich werden derart unerquickliche Inhalte abgewehrt. Was eine Gesellschaft aber nicht wahrhaben will, wird nicht den Status dessen bekommen, was gegenwär-

tig als ‚kulturelles Erbe' bezeichnet und damit als erinnerungswürdig angesehen wird, oder anders ausgedrückt: „Was die Gesellschaft vergessen will, kann das Museum nicht erinnern."[35] Vielleicht wurde oder wird auch im Fall des Atomkraftwerks von Zwentendorf ein ‚Begräbnis' und ein anschließendes Gedenken, also eine Auferstehung, ein zweites Leben – beispielsweise in Form eines Museums für überflüssige Technik – deshalb nicht zelebriert, weil die Idee der energetischen Nutzung von Atomkraft noch existiert. Sie erfreut sich gegenwärtig geradezu einer neuen Blüte, erhält sich sozusagen ganz von selbst und bedarf, ja *vermag* keines künstlichen Schutzmantels mit dem Etikett ‚kulturelles Erbe' zum Zwecke der Konservierung; „Erinnerung als zelebrierte Kultur" im Zusammenhang mit Zeugen des Nuklearzeitalters ist (in Anbetracht ihrer Lebendigkeit) nicht nötig *und* (in Anbetracht ihrer Unannehmlichkeit) nicht möglich. Das Ende dieser Ära und das Bewusstsein über einen (vermeintlichen) Fortschritt wären Voraussetzungen dafür, dass sich ererbte atomare Lasten in unserer Wahrnehmung zu sehens- und erhaltenswerten – und damit zu angenehm empfundenen – Zeugnissen einer vergangenen Lebensform verwandeln würden.

Welche Formen nukleare Stromgewinnung in Zukunft noch annehmen wird und ob sie eines Tages von alternativen Energiegewinnungsformen abgelöst wird, ist heute nicht absehbar. Sollte sich Kernenergie aber in Zukunft einmal als „beispielhaft für eine technische Fehlentwicklung"[36] erweisen, wird wohl eines Tages ein Enkel an seine Großmutter herantreten mit der Einladung zu einem Ausflug ins Museum „Atomkraftwerk Zwentendorf". Ob die Großmutter freudig zustimmen oder verschreckt absagen wird, hängt wohl davon ab, ob sie das Kraftwerk noch zu seinen ‚Lebzeiten' erlebt hat oder ob es – ganz ähnlich wie der sagenhafte Rasputin – schon dreimal getötet worden war.

[1] *Ulrike Langbein*: Erbsachen: Erbprozeß und kulturelle Ordnung. In: Silke Göttsch und Christel Köhle-Hezinger (Hgg.): Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung. Münster u.a. 2001, 333-341, hier 335.

[2] Titel einer Musikkassette mit einem Live-Mitschnitt der Veranstaltung „Volkslied und Ökologie" am 17.09.1978 beim 1. Folk- und Volksmusikfestival in Eggenburg.

[3] Zu diesen und folgenden Angaben über das Atomkraftwerk sowie zur Volksabstimmung vgl. http://www.unet.univie.ac.at/~a9406114/aai/zwentendorf/austellung/aai-01.html (Stand: 17.11.2004). Vgl. u.a. auch: *Heinrich Neisser* und *Fritz Windhager* (Hgg.): Atomkraft für Österreich? Argumente, Dokumente und Perspektiven der Kernenergiediskussion in Österreich. Wien 1978; ebenso (aus der Sicht eines Atomkraftwerksgegners): *Alexander Tollmann*: Desaster Zwentendorf. Wien 1983; ebenso (aus der Sicht und unter der Redaktion der Betreibergesellschaft Gemeinschaftskraftwerk Tullnerfeld): Strom für die Zukunft. Wien 1983.

[4] Oberösterreichische Nachrichten, 03.11.1998.

[5] Salzburger Nachrichten, 05.11.1993.

[6] Vgl. dazu die Lehrveranstaltungsinformation zur Arbeitsgemeinschaft im Wintersemester 2004/05 zum Thema „Öko-Bewegung und nationale Identität" am Institut für Europäische Ethnologie/Volkskunde in Wien unter der Leitung von *Bernhard Fuchs*. http://www.univie.ac.at/volkskunde/studium/lehrva1.html (Stand: 16.10.2004).

[7] *Friedrich Nietzsche*: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886). In: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hgg.): Sämtliche Werke, 5. München, Berlin und New York ²1988, 9-243, hier 234. Hervorhebung von Nietzsche.

[8] Ders.: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile (Neue Ausgabe 1887). In: Collini und Montinari (Hgg.) (wie Anm. 7), 3, 9-331, hier 301.

[9] Formulierung übernommen von: *Rolf Steinberg* (Hg.): Tote Technik. Ein Wegweiser zu den antiken Stätten von morgen. Einleitung von Robert Jungk. Berlin 1991.

[10] Stéphane Musicka, zit. nach *Susanne Hauser*: Metamorphosen des Abfalls. Konzepte für alte Industrieareale. Frankfurt am Main 2001, 66.

[11] *Steinberg* (wie Anm. 9).

[12] Ebd., 120 f.

[13] Vgl. *Hauser* (wie Anm. 10).

[14] Tom Armour, ebd., 268.

[15] Vorarlberger Nachrichten, 18.11.1998.

[16] Die Presse, 18.11.1995.

[17] Zürcher Tagesanzeiger, 07.11.1998.

[18] Vgl. *Hauser* (wie Anm. 10).

[19] Ebd., 107.

[20] *Helge Gerndt*: Der Schatten von Tschernobyl. In: ders.: Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen. Münster u.a. 2002 (= Münchner Beiträge zur Volkskunde, 31), 79-105, hier 79.

[21] Gedanke angelehnt an persönliche Aufzeichnungen zur Vorlesung „Kultur und Zivilisation der Moderne – Tendenzen und Dominanten" unter der Leitung von *Martin Scharfe* im Wintersemester 2003/04.

[22] *Martin Scharfe*: Scham der Moderne. In: Helmut Burmeister u. ders. (Hgg.): Stolz und Scham der Moderne. Die hessischen Dörfer 1950-1970. Hofgeismar 1996, 81-99, hier 81. Hervorhebung von Scharfe.

[23] Die Presse, 23.10.1999, 31.10.1998, 15.10.1999.

[24] Bei alldem fällt – nebenbei erwähnt – auch auf, dass hier kein Gott seine Hand im Spiel hat; stattdessen bestimmt ein affenartiges Wesen an der Luke der Arche über das Zurückbleiben der Menschen.

[25] bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie, Heft 2. Innsbruck 2004.

[26] *Konrad Köstlin*: Historiographie, Gedächtnis und Erinnerung. In: Elisabeth Fendl (Hg.): Zur Ikonographie des Heimwehs. Erinnerungskultur von Heimatvertriebenen. Freiburg 2002 (= Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts, 6), 11-28, hier 24.

[27] htttp://www.zwentendorf.at (Stand: 17.11.2004).

[28] Zu diesen und folgenden Angaben über die einstigen Führungen im Atomkraftwerk vgl.: Strom für die Zukunft (wie Anm. 3).

[29] Salzburger Nachrichten, 16.06.1998.

[30] Vorarlberger Nachrichten, 09.04.1997.

[31] Zürcher Tagesanzeiger, 07.11.1998.

[32] Zu den Angaben über Nutzungsvorschläge vgl. Anm. 3.

[33] Pressestunde, ORF 2, 16.01.2005, 11.05-12.00 Uhr.

[34] Die Presse, 18.11.1995. Die Ablehnung der Inbetriebnahme entspräche der Vergiftung, der Reaktorunfall von Tschernobyl wäre das Erschlagen und das Einziehen der Gendarmerieschule käme dieser Zeitungsnotiz nach dem Ertränken gleich.

[35] *Martin Scharfe*: Technische Groteske und technisches Museum. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Band L/99 (1996), 1-17, hier 6.

[36] Die Presse, 15.01.1999.

Kulturelles Erbe und Überleben der Plainskulturen – ein philosophischer Versuch[1]

Friedrich Pöhl

> „I point my peace pipe toward all these directions. Now we are one with the universe, with all the living things, a link in the circle which has no end. It means we were here long before the first white man came, we are here now, we will still be here at the end of time – Indian Time. We will live!"
>
> Lame Deer

Die Begegnung der Alten mit der Neuen Welt war, was Mensch, Tier und Land betrifft, fatal für Letztere. Innerhalb weniger Jahrhunderte verschwanden viele Kulturen und Zivilisationen. Trotz allem aber war dem Genozid an süd- und nordamerikanisch-indianischen Kulturen kein absoluter Erfolg beschieden – immer noch befinden sich vereinzelt Indianer auf „Kriegspfad". Und dies nicht nur in unseren Köpfen, in unseren Büchern und in unseren Filmen.

Die Entdeckung oder vielmehr die Eroberung Amerikas bescherte der europäischen Geistesgeschichte zunächst den Mythos des „edlen" und „bösen" Wilden. Der „edle" Wilde fungiert dabei als ein Ideal eines in Freiheit, Natürlichkeit und Solidarität gelebten Lebens und Montaigne erblickt in der „wilden" Lebensweise die Realisierung des platonischen Idealstaates. Der „böse" Wilde ist einem Tier vergleichbar, er ist instinktbeladen, unfrei, betreibt Kannibalismus und sein ganzes Wesen ist kriegerisch – *homo hominis lupus*. Er ist der minderwertige Andere und Fremde der eigenen „zivilisierten" und damit überlegenen Kultur. Als ein typischer Vertreter dieser Position darf der englische Philosoph Thomas Hobbes gelten.

Der Widerstreit zwischen dem Denkbild des „bösen Wilden" und „edlen Wilden" wurde zugunsten des Letzteren entschieden und findet heute noch beispielsweise in der Person von Claude Lévi-Strauss seinen Verfechter. Der Ethnologe und Philosoph Lévi-Strauss wendet sich entschieden gegen den Ethno- bzw. Eurozentrismus und dessen kolonialistische und imperialistische Ausprägungen. Die Ethnologie, die im Schatten des Kolonialismus entstanden und in maßloser Art und Weise bis zur Vernichtung anderer Kulturen betrieben wurde, zeigt nach Lévi-Strauss, dass die europäischen Völker die eigentlichen Kannibalen sind.[2] Die ethnozentristische Geisteshaltung ist gekennzeichnet durch einen Ausschluss des Anderen in Gestalt einer fremden

Kultur; es ist eine geistige Einstellung, die nicht von der „Öffnung zum Anderen hin" getragen ist und daher ist es nicht überraschend, dass die Sitten der indigenen Völker Amerikas der euro-amerikanischen Denktradition nichts Neues boten und teilweise heute noch nichts bieten: Denn, so die Worte von Lévi-Strauss, „alles war, wenn auch nicht déjà-vu [bereits gesehen], so doch déjà-su [bereits bekannt]. Dieser Rückzug in sich selbst, diese Unempfindlichkeit, diese willentliche Blindheit waren die ersten Reaktionen einer Menschheit, die sich für ganz und ungeteilt hielt und sich über Nacht mit dem Beweis des Gegenteils konfrontiert sah: nämlich damit, daß sie vom Menschengeschlecht nur die eine Hälfte bildete".[3] Und wenn auch heute noch die Einstellung des „déjà-su" vorherrschend zu sein scheint, möge man sich die Worte Nietzsches in Erinnerung rufen, denen zufolge die Götter sterben, aber vor Lachen, wenn sie einen Gott sagen hören, er sei der Einzige.

Auffassungen, denen zufolge die so genannten primitiven Völker nur von den Grundbedürfnissen des Lebens bestimmt seien, also von der Beschaffung der lebensnotwendigen Nahrung und der Befriedigung des Geschlechtstriebes, sowie Auffassungen, denen zufolge das primitive Denken vordergründig von Emotionen und von Gefühlen und mystischen Vorstellungen bestimmt sei, sind letzten Endes Ausdruck eines ethnozentristischen Überlegenheitsdenkens, weil sie diesen Völkern die intellektuellen Fähigkeiten abzusprechen scheinen. Daher geht das „wilde Denken" nach Lévi-Strauss mit Hilfe des Intellektes vor, das dem Denken eines Philosophen oder Wissenschaftlers in der westlichen Tradition vergleichbar ist: Das „wilde Denken" ist ein logisches System von Begriffen, die „in Bildern verdichtet sind".[4] Die Eigenart des „wilden" Denkens verdeutlicht er anhand eines Mythos der kanadischen Nordwestküstenindianer: Der Mythos erzählt von einer Zeit, in der die Menschen und die Tiere von den Winden, die immerzu wehten, geplagt wurden. Man beschloss, einen Kriegszug gegen die Winde zu unternehmen, wobei der Rochen die wichtigste Rolle bei der Gefangennahme des Südwindes spielte. Der Südwind wurde freigelassen, musste sich aber verpflichten, nur jeden zweiten Tag und zu bestimmten Jahreszeiten zu wehen, womit es den Menschen ermöglicht wurde, ihren Tätigkeiten nachzugehen. Dem Rochen fällt die besondere Rolle deshalb zu, weil er ein Fisch ist, dem es, wenn er gejagt wird, häufig gelingt zu entkommen. Von oben und von unten beobachtet, wirkt der Rochen sehr groß, von der Seite hingegen sehr dünn. Ein Jäger könnte meinen, es sei ein Leichtes den Rochen mit dem Pfeil zu töten, dieser aber kann sich zur Seite gleiten lassen und sein Profil zeigen, auf das der Jäger nicht zielen kann. Der Rochen kann je nach Blickwinkel mit Ja und Nein antworten, er kann „zwei diskontinuierliche Zustände einnehmen, von denen der eine positiv, der andere negativ ist". Die Verwendung des Rochen im Mythos vergleicht Lévi-Strauss mit jener der Elemente moderner Computer, die auch eine Reihe von Ja- und Nein-Antworten liefern und so zur Lösung komplizierter

Kultur; es ist eine geistige Einstellung, die nicht von der „Öffnung zum Anderen hin" getragen ist und daher ist es nicht überraschend, dass die Sitten der indigenen Völker Amerikas der euro-amerikanischen Denktradition nichts Neues boten und teilweise heute noch nichts bieten: Denn, so die Worte von Lévi-Strauss, „alles war, wenn auch nicht déjà-vu [bereits gesehen], so doch déjà-su [bereits bekannt]. Dieser Rückzug in sich selbst, diese Unempfindlichkeit, diese willentliche Blindheit waren die ersten Reaktionen einer Menschheit, die sich für ganz und ungeteilt hielt und sich über Nacht mit dem Beweis des Gegenteils konfrontiert sah: nämlich damit, daß sie vom Menschengeschlecht nur die eine Hälfte bildete".[3] Und wenn auch heute noch die Einstellung des „déjà-su" vorherrschend zu sein scheint, möge man sich die Worte Nietzsches in Erinnerung rufen, denen zufolge die Götter sterben, aber vor Lachen, wenn sie einen Gott sagen hören, er sei der Einzige.

Auffassungen, denen zufolge die so genannten primitiven Völker nur von den Grundbedürfnissen des Lebens bestimmt seien, also von der Beschaffung der lebensnotwendigen Nahrung und der Befriedigung des Geschlechtstriebes, sowie Auffassungen, denen zufolge das primitive Denken vordergründig von Emotionen und von Gefühlen und mystischen Vorstellungen bestimmt sei, sind letzten Endes Ausdruck eines ethnozentristischen Überlegenheitsdenkens, weil sie diesen Völkern die intellektuellen Fähigkeiten abzusprechen scheinen. Daher geht das „wilde Denken" nach Lévi-Strauss mit Hilfe des Intellektes vor, das dem Denken eines Philosophen oder Wissenschaftlers in der westlichen Tradition vergleichbar ist: Das „wilde Denken" ist ein logisches System von Begriffen, die „in Bildern verdichtet sind".[4] Die Eigenart des „wilden" Denkens verdeutlicht er anhand eines Mythos der kanadischen Nordwestküstenindianer: Der Mythos erzählt von einer Zeit, in der die Menschen und die Tiere von den Winden, die immerzu wehten, geplagt wurden. Man beschloss, einen Kriegszug gegen die Winde zu unternehmen, wobei der Rochen die wichtigste Rolle bei der Gefangennahme des Südwindes spielte. Der Südwind wurde freigelassen, musste sich aber verpflichten, nur jeden zweiten Tag und zu bestimmten Jahreszeiten zu wehen, womit es den Menschen ermöglicht wurde, ihren Tätigkeiten nachzugehen. Dem Rochen fällt die besondere Rolle deshalb zu, weil er ein Fisch ist, dem es, wenn er gejagt wird, häufig gelingt zu entkommen. Von oben und von unten beobachtet, wirkt der Rochen sehr groß, von der Seite hingegen sehr dünn. Ein Jäger könnte meinen, es sei ein Leichtes den Rochen mit dem Pfeil zu töten, dieser aber kann sich zur Seite gleiten lassen und sein Profil zeigen, auf das der Jäger nicht zielen kann. Der Rochen kann je nach Blickwinkel mit Ja und Nein antworten, er kann „zwei diskontinuierliche Zustände einnehmen, von denen der eine positiv, der andere negativ ist". Die Verwendung des Rochen im Mythos vergleicht Lévi-Strauss mit jener der Elemente moderner Computer, die auch eine Reihe von Ja- und Nein-Antworten liefern und so zur Lösung komplizierter

Probleme herangezogen werden können. Obwohl es empirisch gesehen unmöglich ist, dass ein Fisch gegen den Wind antreten kann, ist es logisch gesehen begreiflich, dass Bilder, die der Erfahrung entstammen, eingesetzt werden – Bilder, die die Rolle des begrifflichen Denkens übernehmen können: „Ein Tier, das als binärer Operator fungieren kann [...], kann logisch betrachtet in Beziehung zu einem Problem stehen, das ebenfalls binär ist. Wenn der Südwind [...] nur die Hälfte der Zeit weht – an einem Tag ja, am anderen nein – dann wird zwischen den Bedürfnissen der Menschen und den Bedingungen, die in der natürlichen Welt herrschen, ein Kompromiß möglich".[5]

Im Rahmen des philosophischen Strukturalismus befasst sich Lévi-Strauss auch mit dem für die Sioux-Religion zentralen Begriff des *wakan*. In der Einleitung zum Werk von Marcel Mauss stellt er sich die Frage, ob der Begriff *wakan* nicht eine „universelle und bleibende Form" des menschlichen Denkens zum Ausdruck bringt; eine Form, „die gerade nicht für bestimmte Zivilisationen oder angeblich archaische oder halbarchaische ‚Stufen' der Evolution des menschlichen Geistes charakteristisch" ist. Wenn die Sioux das erste Pferd, das sie zu Gesicht bekamen, *sunka wakan*, also geheimnisvollen Hund, nannten, weil es in keiner Weise einem menschlichen Wesen, sondern vielmehr einem Hund gleichsah, nur dass es viel größer war, so gingen sie wie ein Franzose vor, der einen ihm nicht vertrauten und unbekannten Gegenstand als *machin* (d.h. „Dingsda") bezeichnet. Dieser Begriff verweist darüber hinaus auf „Maschine" und entfernter noch auf die „Idee der Kraft und der Macht". Der Unterschied zwischen *wakan* und *machin* besteht in der Tatsache, dass *wakan* ein „Bedeutungssystem" begründet, das bei uns ausschließlich der Wissenschaft vorbehalten ist. Obwohl der Begriff *wakan* „in sich selbst sinnleer" ist, ist er geeignet „jeden beliebigen Sinn anzunehmen", d.h. er hat die Funktion, „eine Kluft zwischen Signifikant und Signifikat zu schließen" bzw. er zeigt an, dass „unter bestimmten Umständen [...] zwischen Signifikant und Signifikat ein Verhältnis der Inadäquatheit entsteht". Der Begriff des *wakan* gehört nicht der „Ordnung der Realität" an, sondern jener des „symbolischen Denkens". Lévi-Strauss zufolge enthält die Tätigkeit des symbolischen Denkens einen Widerspruch: Der Mensch verfügt über einen „Überfluß an Signifikanten [...] im Verhältnis zu den Signifikaten", zwischen beiden wird „immer eine Inadäquation, die nur für den göttlichen Verstand auflösbar ist", bestehen. Der Mensch verfügt demnach immer schon über einen „Überfluß an Sinn" und Begriffe wie *wakan* stellen „flottierende Signifikanten" dar, die, obwohl „Bedingung aller Kunst, aller Poesie, aller mythischen und ästhetischen Erfindung", von der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis „diszipliniert" werden. Begriffe wie *wakan*, *manitu* oder *orenda* sind ein „bewußter Ausdruck einer semantischen Funktion" und ihre Rolle ist die Ermöglichung der Tätigkeit des symbolischen Denkens. Ob man nun das *wakan* als etwas Abstraktes oder

Konkretes, als etwas Allgegenwärtiges oder Nicht-Allgegenwärtiges, als eine Qualität, einen Zustand oder ein Kraft interpretiert, ist einerlei: Es ist nämlich alles zugleich und zwar deshalb, weil es nichts von allem ist. *Wakan* ist ein „Symbol im Reinzustand", der jeden symbolischen Inhalt in sich aufnehmen kann; es ist ein „symbolischer Nullwert", dessen Funktion darin besteht, „sich der Abwesenheit von Sinn entgegenzusetzen, ohne selber irgendeinen bestimmten Sinn mitzubringen".[6]

Ebenso erblickt Lévi-Strauss in der Vorstellung des *Wakonda* der Omaha Sioux, dergemäß Dinge und Wesen erstarrte Formen der schöpferischen Kontinuität des *Wakonda* sind, Ähnlichkeiten zur Metaphysik Henri Bergsons. In diesem Zusammenhang zitiert Lévi-Strauss folgende Aussage eines Omaha Weisen:

„Everything as it moves, now and then, here and there, makes stops. The bird as it flies stops in one place to make its nest, and in an other to rest in its flight. A man when he goes forth stops when he wills. So the god has stopped. The sun, which is so bright and beautiful, is one place where he has stopped. The moon, the stars, the winds, he has been with. The trees, the animals, are all where he has stopped, and the Indian thinks of these places and sends his prayers there to reach the place where the god has stopped and win help and a blessing".[7]

Dieser Vorstellung des *Wakonda*, die Lévi-Strauss ausdrücklich als Metaphysik bezeichnet, die der gesamten „Siouxwelt" gemeinsam ist, stellt er eine Definition des *élan vital*, jener metaphysischen Lebenskraft, zur Seite, die in groben Zügen die Metaphysik Bergsons resümiert:

„A great current of creative energy gushes forth through matter, to obtain from it what it can. At most points it is stopped; these stops are transmuted, in our eyes, into the appearances of so many living species, i.e., of organisms in which our perception, being essentially analytical and synthetic, distinguishes a multitude of elements combining to fulfill a multitude of functions; but the process of organisation was only the stop itself, a simple act analogous to the impress of a foot which instantaneously causes thousands of grains of sand to contrive to form a pattern".[8]

Der *élan vital* folgt nicht den Naturgesetzen, er stürzt sich in die Materie, aktualisiert und differenziert sich in zwei Entwicklungslinien bzw. in zwei Bewusstseinsarten – in „den Instinkt der Insekten und in die Intelligenz des Menschen".[9] Und es ist der Stillstand sowohl des *Wakonda* als auch des *élan vital*, der als die ursächliche Organisationsarbeit aller lebenden Organismen und materiellen Formen begriffen wird. Für die Omaha sind die Natur und das Leben eine Manifestation *Wakondas*, für Bergson sind sie eine Manifestation der metaphysischen „Lebensschwungkraft", die er als Ausdruck der göttlichen Liebe und als Daseinsgrund des Universums begreift:

„Wesen sind ins Dasein gerufen worden, die bestimmt waren zu lieben und geliebt zu werden, da die schöpferische Energie als Liebe definiert werden muß. Diese von Gott, der jene Energie selber ist, verschiedenen Wesen konnten nur in einem Weltall entstehen, und deshalb mußte auch das Weltall entstehen".[10]

Trotzdem sieht er selbst keine Analogien zwischen seiner Metaphysik und jener der Omahas: Das *Wakonda* ist eine ursprünglich religiöse Kraft und weil die Religion „eine Verteidigungsmaßnahme der Natur gegen die Vorstellung der Intelligenz von der Unvermeidbarkeit des Todes" ist, sieht er im *Wakonda* eine erste und elementare Idee des menschlichen Geistes, aus welcher sich die Vorstellung einer den Körper überdauernden Seele entwickeln wird.[11] Des weiteren ist Bergson der Überzeugung, dass die Philosophie der amerikanisch-indianischen Völker eher als etwas „handelnd Dargestelltes" und nicht so sehr als etwas „Gedachtes" zu begreifen ist. In der Teilhabe der Dinge und Wesen am *Wakonda* drückt sich daher die „vage Idee" aus, dass sie „über eine Kraft verfügen, die den Wünschen des Menschen gefügig ist und deren der Mensch sich bemächtigen" kann. *Wakonda* bezeichnet in diesem Sinne das, was bewirkt, dass sich Dinge den „Verrichtungen der Magie" als gefügig erweisen. Für Religion und Magie ist die „Wirksamkeit" ausschlaggebend, weshalb die Vorstellung des *Wakonda* keine philosophische Konzeption einer abstrakten Kraft ist, sondern einem allgemein menschlichen „Gefühl einer wirksamen Gegenwart" entspricht: Es kommt nicht darauf an, die „Natur dieser Gegenwart" zu erkennen, denn das „Wesentliche ist ihre Wirksamkeit".[12]

Betrachtet man die Wirksamkeit als den Ursprung der Religion, zeigt sich bereits in der aristotelischen Metaphysik, die in der Konzeption des göttlichen unbewegten Bewegers verankert ist und die Gottheit bzw. das Göttliche als ein unpersönliches reines Denken, als ein Denken des Denkens definiert, der von Nietzsche diagnostizierte Tod Gottes im abendländischen Denken. Für Bergson jedenfalls ist es evident, dass man sich in „unlösbare Probleme" verwickelt, die nur dann entstehen, wenn man „Gott vom aristotelischen Standpunkt aus betrachtet und sich entschließt, mit diesem Namen ein Wesen zu benennen, das anzurufen den Menschen nie eingefallen ist".[13] Die Abwesenheit von „wirksamen Gegenwarten" in der Art *Wakondas* tötet die Religion, die für die Existenz einer jeden Gesellschaft und ihrer Individuen unentbehrlich ist, denn es ist die „wesentliche Aufgabe des Weltalls" und der Menschheit in ihr „Götter hervorzubringen",[14] denen man in Riten und Zeremonien begegnen kann.

Auch der deutsche Philosoph Ernst Cassirer hat sich in seinen Schriften mit den Schlüsselbegriffen der nordamerikanisch-indianischen Traditionen auseinandergesetzt. Das Manitu der *Algonkin*, das *Wakonda* der Sioux und das *Orenda* der Irokesen sind primär Vorstellungen des Wirkens bzw. der Wirksamkeit. Sie sind das „Machtvolle, Wirksame, Produktive" schlechthin und daher die fundamentalen und „allumspan-

nenden Kategorien" der indianischen „Welterklärung", die keine Trennung von Belebtem und Unbelebtem, Geist und Materie, Mensch und Natur zulassen.[15] Ebenso wird im Ritual mit Hilfe dieser „Kategorien" auf das Göttliche unmittelbar eingewirkt. Weil in der „mythischen" (Cassirer spricht nicht von „primitiv") Wirklichkeitsauffassung „wirksam sein" und „wirklich sein" zusammenfallen, gibt es keinen Schnitt zwischen Sein und Nicht-Sein bzw. zwischen Leben und Tod. Den Toten kommt immer noch Wirklichkeit zu, sie „wechseln nur ihren Schauplatz".[16] Die mythische Sicht der Natur und des Lebens ist „sympathetisch", die Natur wird zu einer einzigen großen solidarischen Gesellschaft und das „Gefühl der unzerstörbaren Einheit des Lebens ist so stark, daß es sogar dem Tode trotzt und ihn leugnet".[17] Die Gegenwart der Toten zeigt sich auch darin, dass der Geist des Toten des Öfteren zurückgehalten bzw. zurückgerufen wird, wie es exemplarisch das Ritual des Zurückhaltens der Seele eines Verstorbenen der Lakota Sioux zum Ausdruck bringt. Cassirer zufolge gilt dem mythischen Denken der Tod nicht als ein „natürliches Phänomen", der Tod kommt vielmehr aufgrund einer bestimmten Form der kausalen, d.h. der wissenschaftlichen Analyse auf die empirischen Bedingungen des Lebens zustande; Wissenschaft „tötet" in diesem Sinne.

Des weiteren vergleicht Cassirer einerseits das *Wakonda* mit dem berühmten griechischen *thaumazein*, also mit jenem Staunen, das am Ursprung des Mythos, der wissenschaftlichen Erkenntnis und der Philosophie steht,[18] andererseits vergleicht er das *Wakan* mit der Vorstellung des *Pneuma* der stoischen Philosophie. Die sympathetische Verwandtschaft von Mensch und Natur kann nur auf der Überzeugung beruhen, dass es in der Natur etwas gibt, das alle Dinge umschließt. In der griechischen Philosophie kommt diese Überzeugung in der stoischen Maxime der „Sympathie des Ganzen" zum Ausdruck. Die stoische Vorstellung des alles durchdringenden und durchströmenden *Pneuma*, „eine[s] überall im Universum verbreiteten Odem[s], der den Dingen jene Spannung verleiht, von der sie zusammengehalten werden", weist daher nach Cassirer Ähnlichkeiten zu den Konzepten des *Wakan* der Sioux und des *Manitu* der Algonkin auf.[19] Meines Erachtens aber scheint das alle Dinge umschließende Etwas in den theokosmologischen Vorstellungen der Lakota Sioux eher dem eines *Wakan Tanka* mit all seinen materialisierten und nicht-materialisierten Manifestationen vergleichbar. Das *Wakan Tanka* bringt die Totalität des Universums aber auch die Verwandtschaft aller Dinge im Universum zum Ausdruck, weshalb das Universum und mithin all seine Teile mit dem Attribut *wakan* besetzt werden können. Ebenso scheint die stoische Vorstellung des *Pneuma* jener des *Wakonda* der Omaha Sioux näher zu kommen: Der *Pneuma*-Strom ist den Stoikern zufolge die Ursache der Individuation jeder Materie und der Konsubstantialität aller Dinge bzw. der „Sympathie des Ganzen". Auch die Disposition bzw. die Zuständlichkeit eines Einzeldinges ist durch das *Pneuma* bedingt: Der Satz „Black Elk raucht die Pfeife" besagt, dass Black Elk's Rauchen eine Disposi-

tion (Zuständlichkeit) jenes pneumatischen Stromes ist, welcher das Stück „Materie" zu dem macht, was es ist, nämlich Black Elk. Das göttliche *Pneuma* formt, durchdringt und vermischt sich mit der Materie und ermöglicht den Stoikern somit die Annahme der Omnipräsenz des Göttlichen und gleichzeitig eine Auffassung des Kosmos als organischer Einheit. Die Konsubstantialität aller Dinge beweist sich insbesondere dadurch, dass der *Pneuma*-Strom jede Materie, auch die kleinste und minderwertigste durchdringt. Analog dazu durchströmt, durchdringt, formt und individuiert auch das *Wakonda* die Materie, alle Dinge sind Punkte, an denen es geruht hat – nur so konnten Einzeldinge entstehen. Zugleich erklärt sich auch die „Sympathie" bzw. die Verwandtschaft des Ganzen; alle Dinge, auch die minderwertigsten, haben Teil an der Kraft *Wakondas*. Die Ethnologin Fletcher schreibt: „[...] each ‚form' was the result of a ‚stop', where there had been a distinct exercise of the will power, an act of the creative force of wakonda performed. Looking on nature from this standpoint, men, animals, the earth, the sky, and all natural phenomena are not only animated, but they bear a relation to one another [...]".[20]

Die bloße theoretische Diskursivierung der religiösen Schlüsselbegriffe der Bewohner der Plains aber konnte und kann nicht das Überleben ihrer Religion und Kultur gewährleisten – auch weil jeder Diskurs von einer Definitionsmacht getragen wird, die meist beim Nicht-Indianer lag und liegt. Es sind vielmehr die Beibehaltung der eigenen Sprache, der Besitz von Land und die Beibehaltung traditioneller, wenn auch oft modifizierter Zeremonien (z.B. Sonnentanz), sowie das Denken der Andersheit und das Wissen, dass Gott nicht tot ist, die ein Überleben und Erstarken der Kultur und Religion der Plains ermöglichen.

Das Land ist durchtränkt von mythischen und religiösen Themen, zwischen Religion und Land besteht eine direkte und enge Beziehung. Nicht aus Zufall kommen viele indianische Stämme in ihren Mythologien aus der Erde hervor; die Lakota Sioux wurden von *Iktomi* an die Erdoberfläche gelockt, die Mandan Sioux kletterten an einer wilden Weinranke aus der Erde hervor. Ebenso werden die Toten vom Land aufgenommen und sind damit den Lebenden nahe; der Verlust von Land bedeutet daher auch die Abtrennung von den toten Ahnen und Stammesmitgliedern. Wie Lame Deer in seiner Autobiographie zu verstehen gibt, herrscht zwischen Mensch und Land ein reziproker Austausch vor, weshalb es auf alten Indianerfriedhöfen auch nur Holztafeln gab, die wie die Leichen zerfielen. Auch die typische Baumbestattung der Plainsvölker in früherer Zeit hatte die Rückkehr des Körpers zur Erde zum Ziel. Die Bewohner der Plains unterhalten zum Land eine existentielle Verbundenheit und man kann daher auch von einer Metaphysik der Geographie sprechen. Wie eng Land, Leben und Tod in der Vorstellung der Prärievölker zusammenhängen, geht aus den Worten eines Häuptling

der Crow, Curley, hervor, der sich im Jahre 1912 weigerte der Regierung noch mehr Land abzutreten:

„Der Boden, den ihr hier seht, ist kein gewöhnlicher Boden – er ist das Blut, das Fleisch und die Knochen unserer Vorfahren. [...]. Ihr müsst schon tief graben, bevor ihr auf andere Erde stoßt, denn die Schicht darüber ist Crow. Dieses Land ist mein Blut und mein Tod, es ist heilig, und ich gebe kein Stück davon her".[21]

Der fundamentale Unterschied zwischen unseren modernen westlichen Gesellschaften und jenen der Plainskulturen liegt in der Desozialisierung bzw. im Ausschluss der Toten und des Todes. Die Toten machen sich bei uns aus dem Staub, sie hören auf zu existieren, weil sie aus der Gemeinschaft der Lebenden verbannt werden. Jean Baudrillard zufolge werden die Toten aus der „symbolischen Zirkulation in der Gruppe" ausgeschlossen und dies bewirkt, dass die von den Toten abgetrennten Lebenden verfolgt und zu einem „äquivalenten Tod" verurteilt werden, unsere westliche Kultur ist deshalb eine Kultur des Todes.[22] Das Symbolische ist nach Baudrillard die „Umkehrbarkeit (Reversibilität) der Gabe durch die Gegengabe, [...] die Umkehrbarkeit der Zeit durch den Zyklus, [...] die Umkehrbarkeit des Lebens durch den Tod";[23] das Symbolische ist „weder ein Begriff noch eine Instanz oder eine Kategorie noch eine Struktur, sondern ein Tauschakt und eine soziale Beziehung".[24] Die Operation des Symbolischen, die darin besteht, das Leben dem Tod zurückzugeben, wodurch die Dualität von Leben und Tod aufgehoben wird, erblickt Baudrillard insbesondere in den Initiationsriten. Die Initiation ist die Basis der Verbindung der Lebenden und der Toten und in diesem Sinne ist das symbolische bzw. rituelle Sterben des Initianten beispielsweise in der Midewiwin Zeremonie der Oijbwa Minnesotas Ausdruck eines reziproken Austausches zwischen den toten Ahnen und den Lebenden. Anstelle eines trennenden Schnittes bzw. einer Dualität wird Kontinuität und ein „gesellschaftliches Verhältnis zwischen Partner[n]" etabliert, in dem sich „der Tod nicht mehr als Ende oder als Instanz installieren kann".[25] Kontinuität und nicht Dualität von Leben und Tod liegt auch den allgemeinen religiösen und philosophischen Vorstellungen der Omaha Sioux zugrunde, wenn sie glauben, dass Tiere, Bäume, Naturerscheinungen wie Donner und Blitz oder Wasser und Erde im Reich der Toten ebenso existieren wie im Reich der Lebenden.[26] Die „Realität des Lebens" entsteht erst aus der Abtrennung des Lebens vom Tode und umgekehrt entsteht die „Realität des Todes" nur in einer vom symbolischen Tausch gereinigten Kultur, in einer Kultur, die nichts mehr auszutauschen hat, in einer Kultur, die keinen kollektiven Tod mehr kennt, sondern den Tod als individuelles Schicksal verselbständigt hat. In der westlichen Kultur wird der Tod nicht mehr von der Gemeinschaft absorbiert, sondern von der Biologie: „Was das Biologische betrifft: Es ist klar, daß es die wissenschaftliche Rationalität ist, welche die

Unterscheidung von lebend/nicht-lebend, auf der die Biologie gründet, hervorbringt. Indem die Wissenschaft sich selbst als Code produziert, erzeugt sie buchstäblich den Tod, das Leblose als begriffliches Objekt, und die Abtrennung des Todes als Axiom, von dem aus sie Gesetze geben kann. Analog zum guten Indianer gibt es nur ein gutes (wissenschaftliches) Objekt, nämlich das tote. [...]. Alle anderen Kulturen erzeugen nicht die Idee eines Leblosen, allein unsere Kultur produziert sie im Zeichen der Biologie".[27]

Die Kulturen der Plains kennen keinen biologischen Begriff des Todes und des Leblosen, die Gattung Mensch wird nicht hypostasiert, vielmehr sind das Tier, die Naturdinge, die Erde, die Götter, die Geister und die Toten ein Partner und ein Sozius. Dass der symbolische Tausch von Leben und Tod auch auf die Natur ausgeweitet wird, zeigt das rituelle Fällen jenes Baumes, der im Sonnentanz den heiligen Lebensbaum darstellen wird. So wird der Baum zunächst von vier Jungfrauen mit dem Beil berührt, d.h. symbolisch getötet und anschließend von Kriegsveteranen gefällt, um in der Zeremonie im Mittelpunkt der Welt als der heilige Baum des Lebens wiedergeboren zu werden. Zugleich ist die symbolische Handlung der Tötung des Baumes für die Jungfrauen die Initiation zur Frau: So wie der Baum demnach durch seinen rituellen Tod das Leben des Volkes gewährleisten wird, so auch die besagten Jungfrauen. Sie sind das neue Leben für das Volk, weshalb ihnen auch die Ehre zuteil wird, den Baum zu töten. Die Dualität von Mensch und Natur, von Leben und Tod ist aufgehoben. Die Objektivität und Materialität des Todes und der Natur sind im Gegensatz zum westlichen bzw. abendländischen Verständnis nicht gegeben, sie werden absorbiert durch eine rituelle Reziprozität. Der Sonnentanz hat kosmische Bedeutung, er ist Ausdruck der perio-

Sonnentanzbaum in der Pine Ridge Lakota Sioux Reservation in South Dakota nach Beendigung der Zeremonie (während der Zeremonie sind Fotos nicht erlaubt). Behängt ist der Baum mit den vier heiligen Farben der Lakotas, die Wünsche und Gebete, die *Wakan Tanka* geschickt werden, symbolisieren (Foto: F. Pöhl 1998).

dischen Erneuerung des Wachstums und der Fruchtbarkeit der Welt und des gesamten Lebens in ihr und deshalb wird der Sonnentanzbaum auch mit Lebenssymbolen geschmückt. Der Sonnentanz ist eine Zeremonie der Aufhebung und Entwertung und gleichzeitig der Erneuerung und Wiederherstellung bzw. Wiedergeburt der Zeit, der Welt und des Lebens. Nur das symbolische Sterben des Baumes ermöglicht es den Menschen sich von Verfehlungen, Unwissenheit und Hoffnungslosigkeit zu befreien, um dem Hervorbrechen von neuem Wissen, neuer Hoffnung und neuem Wachstum Raum zu geben. Das Töten des Wachstums des Baumes symbolisiert nach Fools Crow „den Sieg über den Tod".[28]

Gerade in den Torturen des Sonnentanzes, die lange Zeit als etwas Barbarisches betrachtet wurden, scheint der zentrale Gedanke der Reversibilität der Gabe durch die Gegengabe verwirklicht zu sein. Die Gabe der Welt von Seiten der Götter ist nur dann annehmbar, wenn sie mit Danksagungen, Gebeten und schließlich mit Opfern erwidert wird – und das Opfer schlechthin ist der eigene Körper. Der Sioux Chased by Bears erklärt den Sinn der Torturen folgendermaßen:

„The cutting of the bodies in a fulfillment of a Sun dance vow is different from the cutting of the flesh when people are in sorrow. A man's body is his own, and when he gives his body or his flesh he is giving the only thing which really belongs to him. We know that all the creatures of the earth are placed here by Wakan Tanka. Thus, if a man says he will give a horse to Wakan Tanka, he is only giving to Wakan Tanka that which already belongs to him. I might give tobacco or other articles in the Sun dance, but if I gave these and kept back the best no one would belief I was in earnest. I must give something that I really value to show that my whole being goes with the lesser gifts: therefore I promise to give my body".[29]

Sonnentänzer um 1892 – am letzten Tag des Sonnentanzes kommt es zum Durchlöchern des Fleisches oberhalb der Brust mittels Spießen, die an Stricken befestigt werden, welche wiederum an den Sonnentanzbaum in der Mitte des kreisrunden Ritualraumes gebunden sind. Bis zum Ende der Zeremonie sollte sich der Tänzer vom Baum losgerissen haben, d.h. das Fleisch muss „reißen". In: Herman J. Viola: After Columbus. The Smithsonian Chronicle of the North American Indians. Washington, D.C. 1990, 25.

Zum Opfer endlich gehört immer einer, der gibt, und einer der nimmt; der Gebende muss sich öffnen und einer Transzendenz begegnen bzw. einer Wirklichkeit ins Auge schauen, die ihn übersteigt. In einer transzendenzlosen, immanenten und verschlossenen Welt aber kennt der Tod und das Leben weder Geben noch Nehmen. Wenn Gott tot ist, bedarf es keiner Zeremonien mehr und umgekehrt ist Gott tot, weil es keine Zeremonien mehr gibt.

Nicht nur die Tatsache der Existenz von Zeremonien in der heutigen Siouxkultur, sondern auch die in ihnen zum Ausdruck gebrachte Aufhebung der profanen Zeit bzw. die Wieder-Holung der mythischen Zeit und damit der göttlichen Urbilder zeigt, dass Gott nicht tot ist. Die Taten und Handlungen göttlicher Wesen aus der mythischen Urzeit sind ein wiederholbares Ereignis, das eine Erneuerung der Welt und ein neues Leben gewährleistet. In diesem Sinne ist auch der Sonnentanz eine Weltschöpfungszeremonie, die von der Vorstellung eines rituellen Todes und einer rituellen Wiedergeburt der Welt, der Zeit und des Menschen getragen wird. Gleichermaßen veranschaulicht die *Inipi* Zeremonie (Schwitzhütte) die Annullierung der profanen Zeit, weil die absolute Dunkelheit in der Hütte jeden Teilnehmer zurück in den urzeitlichen mythischen Augenblick des Chaos und der Unwissenheit versetzt. Mit dem Austreten aus der Hütte am Ende der Zeremonie beginnt eine neue Zeit, ein neues Wissen und ein neues Leben. Zugleich wiederholt das *Inipi* die Taten des mythischen und göttlichen Stone Boy, der mit Hilfe des ersten *Inipi* seine fünf Onkels, die von einer alten und hässlichen Hexe getötet wurden, zum Leben wiedererweckte.

Der Sonnentanz, das *Inipi* oder die Visionssuche sind nicht nur Ausdruck einer Kommunikation mit dem Universum, sondern einerseits Ausdruck eines symbolischen (im etymologischen Sinne) Tausches zwischen Mensch und Gott oder einzelnen göttlichen Wesen und andererseits Ausdruck eines symbolischen Tausches zwischen Leben und Tod. Das Leben wird nicht einseitig geführt, es wird dem Tode zurückgegeben; dem Tod und den Toten begegnet man unter dem Vorzeichen des Rituellen. Der Verlust der Zeremonien würde die Plainsindianer mit jenen Menschen aus Platons berühmten Höhlengleichnis vergleichbar machen.

Ferner liegt den Zeremonien die Vorstellung der Reversibilität der linearen Zeit durch den Zyklus zugrunde. Die zyklische Erneuerung der Zeit und der Welt mit Hilfe der Zeremonien bedingt auch ein zeremonielles Verständnis der Wirklichkeit. Die Irreversibilität der Zeit und der Geschichte scheint in gewissem Sinne geleugnet zu werden, die periodische rituelle Vernichtung der Zeit und die damit einhergehende kollektive Regeneration ermöglicht es den Kulturen der Plains in einem gewissen Sinne jedes Jahr eine Existenz mit fast jungfräulichen Eigenschaften zu beginnen. Insbesondere die zyklische Vorstellung vom Tod und dem Wiedererscheinen der Menschheit, wie sie in der Mythologie der Sioux überliefert ist, bezeugt die Negation der Ir-

reversibilität der Zeit und der geschichtlichen Ereignisse. In einem zyklischen Weltbild bedeutet der Tod niemals das banale Ende einer biologischen Linearität.

Schwitzhüttenzeremonie in Pine Ridge 1898. Die Schwitzhütte gilt allgemein als eine geistige und körperliche Reinigung und sie ist gleichzeitig die Basis jeder anderen Zeremonie, d.h. vor und am Ende eines anderen Rituals (z.B. Sonnentanz) wird immer eine solche Zeremonie durchgeführt. In: James R. Walker: Lakota Belief and Ritual. Hg. v. Raymond J. DeMallie and Elaine A. Jahner. Lincoln, Neb. u.a. 1991, 194.

Die Vorstellung einer linearen Zeitabfolge beinhaltet außerdem die Idee einer unendlichen Ausdehnung und lässt dadurch die für den Menschen wichtige Erfahrung eines Mittelpunktes innerhalb eines bergenden und beseelenden Kreises verblassen. Der Kreis ist den Sioux heilig, er ist mehr als eine geometrische Figur, er stiftet Identität und Solidarität, er umgibt Lebendiges in einem Ring von Lebendigem. Die ontotheologische und theokosmologische Vorstellung der Kreisform aktualisiert die kollektive Geborgenheit, die Harmonie von Natur und Kultur sowie die Immunisierung vor der „Realität des Todes". Lame Deer meint:

„The nation was only a part of the universe, in itself circular and made of the earth, which is round, of the sun, which is round, of the stars, which are round. The moon, the horizon, the

rainbow – circles within circles, with no beginning and no end. To us this is beautiful and fitting, symbol and reality at the same time, expressing the harmony of life and nature. Our circle is timeless, flowing; it is new life emerging from death – life winning out over death".[30]

In den großen Zeremonien der Sioux wird der Mittelpunkt des Kreises, der alle Punkte verbindet, immer wieder sinnlich veranschaulicht. Alles Leben, wie sich Black Elk wiederholt ausdrückt, geht vom göttlichen Mittelpunkt aus und kehrt wiederum in ihn zurück. Daher wurden bei den Omaha und Osagen Sioux die Neugeborenen auch rituell in die „Mitte der Vier Winde" gestellt und somit in den göttlichen und kosmischen Ring des Universums initiiert. Demgegenüber hat das europäische Denken schon im 12. Jahrhundert den theologischen Kugelgott mit dem mathematischen Begriff der linearen Unendlichkeit behaftet und damit der Mitte beraubt. Ein Gott, der als unendliche Kugel definiert ist, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends ist, kann nur ein Gott der Ungeborgenheit und der Enttäuschung sein.[31] Die Religion der Sioux dagegen hat die bergende und beseelende Funktion des Kreises bewahrt, unter anderem weil gerade die Vorstellung der „circles within circles" der mathematischen Idee der Unendlichkeit der linearen Ausdehnung weiterhin trotzt. Lame Deer zufolge haben die Weißen im Gegensatz zu den Sioux nicht nur den Sohn Gottes getötet, sondern auch den seinsbergenden, also kreisförmigen morphologischen Gott:

„The white man's symbol is the square. Square is his house, his office buildings with walls that separate people from one another. Square is the door which keeps strangers out, the dollar bill, the jail. Square are the white man's gadgets – boxes, boxes, boxes and more boxes – TV sets, radios, washing machines, computers, cars. These all have corners and sharp edges [...]. You become a prisoner inside all these boxes".[32]

Die bisher vorgebrachten Hypothesen der potentiellen Überlebensfähigkeit der Kulturen und Religionen der Plains scheinen unter anderem zu erklären, warum sich beispielsweise bei den Lakota oder den Omaha Sioux nur vage Jenseitsvorstellungen finden, die sich im Allgemeinen in Begriffen wie Geisterpfad oder Geisterland erschöpfen. Führt man sich nochmals die Tatsache vor Augen, dass die Sioux den Verband zwischen Lebenden und Toten rituell und sozial leben und erleben[33] oder dass *Wakan Tanka* und seine verschiedenen göttlichen Manifestationen als existent begriffen und erlebt werden, ist es nicht verwunderlich, wenn sie auf Unsterblichkeitsbeweise und philosophische Gottesbeweise verzichten. Im Gegenzug müsste man sich fragen, ob sich nicht gerade derartige Beweise der abendländischen Philosophie seit der Etablierung des jüdisch-christlichen Glaubens (d.h. seit der Etablierung des linearen Zeitmodells) und damit seit dem Ende der Wiederholung mythischer und göttlicher Urbilder, dem Menschen förmlich aufgedrängt haben; oder man müsste sich fragen, ob

philosophische Unsterblichkeitsbeweise den Tod Gottes zu verheimlichen suchten, so wie es „immer Kirchen gegeben hat, um den Tod Gottes zu verbergen".[34]

Eine letzte Hypothese der Überlebensfähigkeit der Religionen der Plains schließlich ist die Akzeptanz bzw. das Denken der Andersheit. Wenn man wie Lévi-Strauss davon ausgeht, dass die Mythenanalyse es ermöglicht bestimmte Funktionsweisen einer Gesellschaft und bestimmte Operationsweisen des Denkens ausfindig zu machen, so zeigt die Analyse so genannter Zwillingsmythologien der Indianer Süd- und Nordamerikas, dass ihre Denksysteme dual sind und eine „Leerstelle" bereithalten, die dem ganz Anderen (also insbesondere dem Nicht-Indianer) einen Platz in ihren eigenen Denksystemen freihalten. Die indianischen Völker haben sich nach Lévi-Strauss dazu entschieden, „die Welt nach dem Leitbild eines in immerwährendem Ungleichgewicht schwankenden Dualismus zu erklären, [...] ein Dualismus, der bald in der Mythologie, bald in der gesellschaftlichen Organisation, bald in beiden auf kohärente Weise Gestalt annimmt".[35] Die „Leerstelle" gründet auf einer „zweigeteilten Ideologie", die die Möglichkeit der Andersheit und einer dualen Beziehung bereit hält. Obwohl die mythologischen Überlieferungen der Sioux explizit keine „Leerstelle" für den Nicht-Indianer offen halten, wie die von Lévi-Strauss analysierten Mythen der Tupinambá und anderer südamerikanischer Völker, zeigt die Zuordnung der vier heiligen Farben zu den vier Windrichtungen und zu den vier Menschenrassen die Einbeziehung des Anderen in ihr Denk- und Zeremonialsystem. Ferner ist es eine wohlbekannte Tatsache, dass die heiligen Männer der Sioux andere religiöse Überzeugungen tolerierten, weshalb Black Elk, Fools Crow oder Lame Deer immer wieder zu verstehen geben, dass Jesus ein „guter Medizinmann" gewesen sein muss. Der Einbezug des Anderen auch in Form der von den Plainskulturen praktizierten Gastfreundschaft (denn der Andere ist immer auch der Gast) verleiht eine Kraft der Absorption, die ein Überleben, wenn nicht ein Erstarken dieser Traditionen gewährleistet.

Obwohl die Zwillingsmythologien auf dem nordamerikanischen Kontinent ein bevorzugtes Thema bilden, ist die Bedeutung, die ihnen die Mythen nach Lévi-Strauss zusprechen, eben jene, dass sie keine wirklichen Zwillinge sind. Sie geben Auskunft über das nordamerikanisch-indianische Verständnis der Welt und der Gesellschaft, die auf einem dynamischen Ungleichgewicht basieren, das niemals in einen Trägheitszustand verfallen darf. Daher behandeln die Mythen die „unmögliche Zwillingshaftigkeit", auch jene zwischen Indianern und Weißen, und sie geben zu verstehen, dass „jede Einheit eine Dualität verbirgt und dass, wenn diese Dualität sich in Wirklichkeit manifestiert, [...] es doch keine wirkliche Gleichheit zwischen den beiden Hälften geben kann".[36] Die Mythen entwerfen eine Reihe von unterschiedlichen Lösungen und hat die Dualität einen irreversiblen Charakter, so nimmt sie eine antithetische

Form an, wie dies exemplarisch der wohltätige und bösartige Zwilling im irokesischen Schöpfungsmythos beweist. Ungleiche Zwillinge in der Mythologie der Lakotas sind der („gute") Donnervogel (*wakinyan*) und der („böse") Riese *Iya*, die sich auf ewig bekämpfend gegenüberstehen, ohne dass einer von beiden jemals besiegt werden kann. Zugleich liefern sie die mythologische Erklärung der zerstörerischen Naturereignisse wie Sturm und Gewitter.[37] Ebenso zeigt sich die unweigerliche Existenz eines guten und bösen Prinzips in der mythologischen Figur *Iktomi*; die Dualität von Gut und Böse, Betrüger und Betrogenem in einer Figur vereint, aber nicht absorbiert in der Universalität des Guten oder des Bösen.

In den religiösen Vorstellungen der heiligen Männer der Sioux haben die bösen Geister ihre unbestrittene Existenz, die nicht in einer universalen Versöhnung mit dem Guten aufgehoben werden. In einem „System" der Koexistenz zweier ewiger und unversöhnlicher Prinzipien heißt die Spielregel Dualität und nur in der Dualität kann es nach Baudrillard eine radikale Andersheit geben.

Die Dualität in einer „finalen Versöhnung" aufzuheben, zeugt vom Traum der Moderne den Tausch von Gut und Böse zu verunmöglichen, es zeugt vom Traum alle negativen Züge zu eliminieren. Jede Genmanipulation führt uns Baudrillard zufolge den Traum der Ausmerzung alles Negativen (auch des Todes) vor Augen. Eine auf technische Art und Weise immunisierte und immortalisierte Welt aber führt die Menschheit „in Richtung eines Verschwindens der symbolischen Charakteristika der Gattung" und Nietzsches Vision, der zufolge die sich selbst überlassene menschliche Gattung sich nur zu „verdoppeln" (siehe Klonung) oder zu „zerstören" vermag, würde bestätigt werden.[38]

Der Tausch von Gut und Böse ist in der Religion der Sioux noch möglich. Die List Gottes, die nach Nietzsche darin besteht, die Schuld durch das Opfer seines Sohnes zu begleichen und dadurch die Unmöglichkeit einer reziproken Gegengabe bewirkt, weil damit „die Möglichkeit einer endlosen Zirkulation dieser Schuldenlast, die der Mensch als immerwährende Schuld tragen wird"[39], geschaffen wird, kann der Religion der Sioux nichts anhaben. In diesem Sinne und im Sinne der zyklischen Regeneration, denn der Tod des Gottessohnes ist ein einmaliges und nicht wiederholbares Ereignis, stellt Lame Deer fest:

„The difference between the white man and us is this: You belief in the redeeming powers of suffering, if this suffering was done by somebody else, far away, two thousand years ago. [...] We do not lay this burden onto our god, nor do we want to miss being face to face with the spirit power. It is when we are fasting on the hilltop, or tearing our flesh at the sun dance, that we experience the sudden insight, come closest to the mind of the Great Spirit. Insight does not come cheaply, and we want no angel or saint to gain it for us and give it to us secondhand".[40]

Die Schuldenlast wird demnach nicht auf Gott abgeschoben, sondern mittels einer persönlichen oder kollektiven Gegengabe in Form der Visionssuche oder des Sonnentanzes aufgehoben.

Das dualistische Modell hält nun auch eine „Leerstelle" für das ganz Andere innerhalb der indianischen Gesellschaftsstruktur bereit. Die so genannten Gegensätzlichen (contraries) bzw. die *heyokas* (Sioux) verkörpern die Akzeptanz und Toleranz der Andersheit. Dem Tabubruch von Seiten der Gegensätzlichen wird mit Nachsicht begegnet, ihre unnatürlichen Verhaltensweisen werden als heilig betrachtet und es werden ihnen große spirituelle Kräfte zugeschrieben. Die Gegensätzlichen erinnern an die dionysischen und animalischen Kräfte innerhalb der menschlichen Gesellschaft und in uns selbst, man könnte sie als die Metapher der inneren und äußeren Andersheit betrachten. Und wenn die Clowns verbotene Gedanken oder Gefühle äußern und damit für kurze Zeit eine „Umwertung aller Werte" bewirken, so schützen sie die Gemeinschaft oder den Einzelnen vor der Verdrängung und deren gefährlicher Wiederkehr. Der Nonkonformismus der Clowns wird nicht als Anarchie oder Blasphemie betrachtet, sie werden nicht als Wahnsinnige und Unvernünftige ausgeschlossen bzw. eingeschlossen. Die Öffnung für das ganz Andere lässt sich aber auch im Umgang mit Homosexuellen, Lesben oder Transvestiten ausmachen. Die wichtige Rolle eines *winkte* (Transvestit) bei den Sioux beispielsweise ist das Geben eines long life name, welcher der betreffenden Person ein langes Leben sichert.

Die Öffnung zum Anderen hin und die damit einhergehende Ablehnung einer Gleichheit im Sinne einer Gleichförmigkeit unter dem Diktat einer universalen (göttlichen) Vernunft, die dem Rassismus gleich alle Formen der Andersheit ausschließt oder beseitigt, ist ein Charakteristikum der Religion und Kultur der Sioux. „Anders zu sein, selbst innerhalb der gleichen Art", so führt der Siuox Gelehrte Vine Deloria aus, „steht der Einheit und Homogeneität nicht im Wege und braucht keine Gewalt" – die Andersheit ist vielmehr eine fundamentale philosophische Erkenntnis:

„Mit der Schöpfung zu leben ist mehr als nur die Duldung anderer Lebensformen; es ist die Erkenntnis, daß in der Verschiedenheit die Stärke der Schöpfung liegt und dass diese Stärke die Absicht des Schöpfers ist".[41]

Die Kultur der Plains bezieht ihre „Inspiration aus der Öffnung zum Anderen" hin, es folgt nicht dem cartesischen Grundsatz des *cogito ergo sum*: Sie kennt auch das Andere in Form des Schicksals, sie lebt in einer schicksalshaften Welt und sie lebt von der Einzigartigkeit und Unhinterfragbarkeit ihrer Werte und Riten, sie lebt mit Baudrillard gesprochen nicht in der tödlichen Illusion alles zu versöhnen und zu verstehen, es bleibt ihr ein unentzifferbarer Rest Schicksal. Die Kultur der Plains lebt in Demut vor dem Schicksal, unsere westliche Zivilisation und Kultur hat das „Anderswo vernich-

tet" und „lebt in Bestürzung über das Fehlen von Schicksal": „Alles kann nur von uns kommen. Das ist in gewisser Weise das absolute Unglück".[42]

Das Schicksal obliegt heute uns selbst, das moderne befreite Individuum ist als ein Subjekt ohne Anderen sich selbst ausgeliefert. In keine transzendente Ordnung mehr eingebunden versinkt es in der Erschöpfung seiner eigenen Möglichkeiten. Weil Gott tot ist, liegt die Welt in unserer Verantwortung und sie kann nicht mehr in einer anderen, transzendenten Welt gerechtfertigt werden; die Welt und das Leben und der Tod in ihr, kann nicht mehr in Form einer zeremoniellen Gegengabe zurückgegeben werden – und deshalb ist sie nach Baudrillard ihrerseits unannehmbar, d.h. wir werden sie durch eine simulierte und künstlich konstruierte ersetzen müssen, wir werden die natürliche Welt liquidieren müssen.[43] Mit dem Ausschluss des Anderen, des Todes, des Bösen, des Schicksals, mit dem Ausschluss Gottes vermag sich die menschliche Gattung nur mehr zu verdoppeln oder zu zerstören. Der Ausschluss der Andersheit „kann nur in Gestalt des Hasses, des Rassismus und in Gestalt tödlicher Experimente wiederkehren"[44] – und von daher scheint die Überlebensfähigkeit der nordamerikanisch-indianischen Kulturen und Religionen auf den Plains mehr als gesichert.

[1] Das Thema des edlen und bösen Wilden in der Philosophie wird sehr ausführlich in meinem Buch behandelt: *Fritz Pöhl*: Das Weltverständnis der Indianer Nordamerikas im Lichte der europäischen Philosophie. Innsbruck 2004 (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 118).

[2] *Claude Lévi-Strauss*: Traurige Tropen. Frankfurt am Main 1999, 384.

[3] Ders.: Die Luchsgeschichte. Indianische Mythologie in der Neuen Welt. München 1996, 242.

[4] Ders.: Das wilde Denken. Frankfurt am Main 1997, 304.

[5] Ders.: Mythos und Bedeutung. Frankfurt am Main 1996, 33-36.

[6] Ders.: Einleitung zum Werk von Marcel Mauss. In: Marcel Mauss: Soziologie und Anthropologie I: Theorie der Magie, soziale Morphologie. Mit einer Einleitung von Claude Lévi-Strauss. Aus

dem Franz. v. Henning Ritter. Frankfurt am Main ²1999, 34-41.

7 Ders.: Das Ende des Totemismus. Frankfurt am Main 1965, 127.

8 Ebd., 127 f.

9 *Henri Bergson*: Die beiden Quellen der Religion und der Moral. Aus dem Franz. v. Eugen Lerch. Frankfurt am Main 1992, 194.

10 Ebd., 200.

11 Ebd., 103 f.

12 Ebd., 137.

13 Ebd., 190.

14 Ebd., 247.

15 *Ernst Cassirer*: Die Philosophie der symbolischen Formen II. Darmstadt 1994, 189.

16 Ebd., 49.

17 *Ernst Cassirer*: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg 1996 (= Philosophische Bibliothek, 488), 133 f.

18 Ders. (wie Anm. 15), 99.

19 Ders. (wie Anm. 17), 149.

20 *Alice Fletcher*: Francis La Flesche, The Omaha Tribe II. Lincoln Nebraska 1992, 600.

21 Zit. n. *Vine Deloria*: Gott ist rot. Göttingen 1996, 118.

22 *Jean Baudrillard*: Der symbolische Tausch und der Tod. München 1982 (= Batterien, 14), 198.

23 Ebd., 8.

24 Ebd., 209.

25 Ebd., 207.

26 *Fletcher* (wie Anm. 20), 589.

27 *Baudrillard* (wie Anm. 22), 240.

28 *Thomas E. Mails*: Ich singe mein Lied für Donner, Wind und Wolken. Das Leben des Fools Crow. Frankfurt am Main 1996, 169.

29 *Frances Densmore*: Teton Sioux Music and Culture. Lincoln Nebraska 1992, 96.

30 *Lame Deer* u. *John Erdoes*: Seeker of Visions. New York 1994, 111.

31 *Peter Sloterdijk*: Sphären II: Globen. Makrosphärologie. Frankfurt am Main 1999, 538 f.

32 *Deer* u. *Erdoes* (wie Anm. 30), 111.

33 Vgl. dazu *George Catlin*: Letters and Notes On The Manners, Customs, And Conditions Of North American Indians I. New York 1973, 89-91.

34 *Baudrillard* (wie Anm. 22), 37.

35 *Lévi-Strauss*, (wie Anm. 3), 260.

36 Ebd., 83.

37 *James Riley Walker*: Lakota Myth. Lincoln Nebraska u.a. 1989, 218 f.

38 *Jean Baudrillard*: Der unmögliche Tausch. Berlin 2000, 53.

39 Ebd., 15.

40 *Deer* u. *Erdoes* (wie Anm. 30), 219.

41 *Vine Deloria* (wie Anm. 21), 84.

42 *Jean Baudrillard*: Die Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene. Berlin 1992, 167.

43 Ders. (wie Anm. 38), 23.

44 Ebd., 65.

Die traditionelle Religion der Trans-Kama-Udmurten

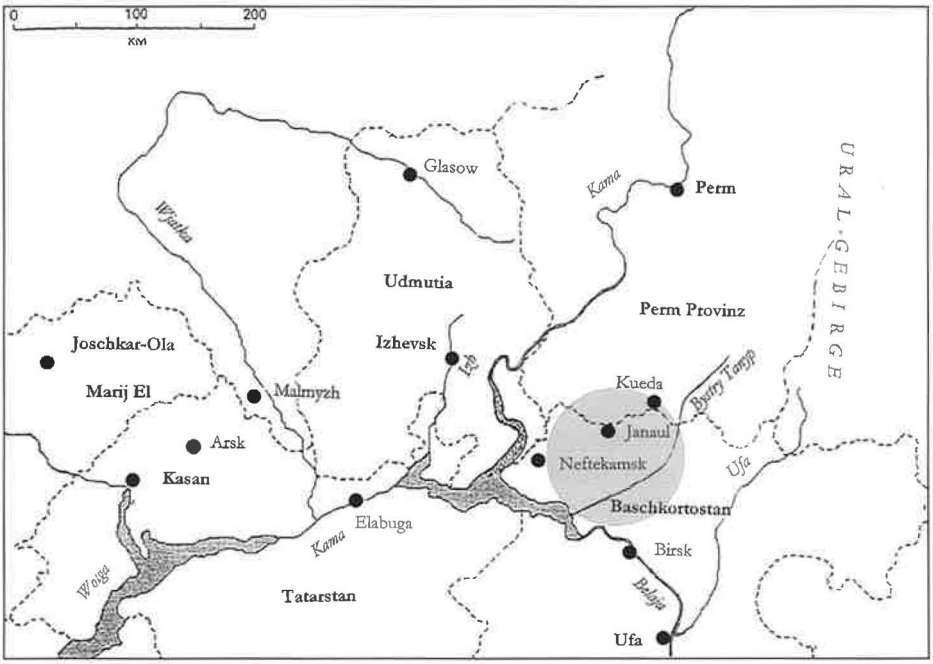
Vom kulturellen Erbe einer ethnischen Minderheit im Prozess der Modernisierung[1]

Tatiana Minniakhmetova

Die politischen und ökonomischen Reformprozesse, die sich in Russland seit der Perestroika in (trans)nationalen, regionalen und lokalen Zusammenhängen vollziehen, berühren das alltägliche Leben breiter Bevölkerungsschichten. Während der damit einhergehende soziokulturelle Wandel innerhalb mancher sozialer oder ethnischer Gruppierungen selbstverständlich angenommen und nicht weiter in Frage gestellt wird, reagieren andere Bevölkerungsschichten darauf mit Vorsicht und Zurückhaltung. Wieder andere haben mit großen Umstellungsschwierigkeiten zu kämpfen.

In meinem Beitrag möchte ich einige Aspekte der traditionellen Religion der am linken Ufer (‚jenseits') des Flusses Kama lebenden Udmurten (Trans-Kama-Udmurten) vorstellen und aufzeigen, dass sich diese Religion äußeren wie inneren Modernisierungsprozessen nicht verschließen kann. Mein Interesse gilt dabei vor allem der Frage, ob die Träger/innen der traditionellen Religion den gegenwärtigen Zustand ihres kulturellen Erbes reflektieren und wie dieser von ihnen bewertet wird.

Die ca. 30.000 Trans-Kama Udmurten bilden innerhalb der Udmurten[2] eine separate ethnische Gruppierung. Sie leben in insgesamt vierundachtzig Dörfern der nordwestlichen Region (der Bezirke Janaul, Tatyschly, Kaltasy, Buraewo, Ermekeewo, Ilischewo, Kuschnarenkowo) der russischen Republik Baschkortostan (Baschkirien), die den südlichen Ural und sein westliches Vorland umfasst, sowie im Kueda-Bezirk der nördlich daran angrenzenden Provinz des Perm-Gebiets. Von benachbarten ethnischen Gruppen innerhalb der Udmurten unterscheiden sich die Trans-Kama-Udmurten durch ihre Naturreligion: einen Komplex paganer Glaubensvorstellungen, dessen Eigenart auf eine über Jahrhunderte andauernde selbständige Entwicklungsgeschichte zurückgeführt werden kann. Es gibt dafür die Benennungen *‚Inmarly oskon'* (‚Glaube an den Gott'), *‚Inmaren ulon'* (‚Leben bei dem Gott'; ‚Aufenthalt mit dem Gott'), *Inmarez todon* (‚Wissen von dem Gott'; ‚Verständnis des Gottes') und *‚Inmarez ut'jon'* (‚Ge-

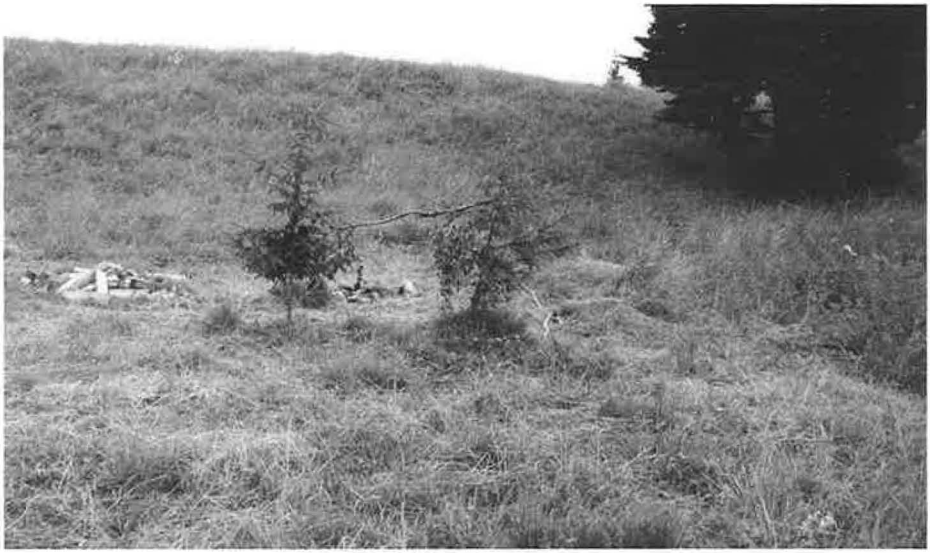


Geografische Lage des Trans-Kama-Gebietes (Grafik der Autorin).

folgschaft des Gottes'; ‚Bewahrung des Gottes', ‚Ehre dem Gott'). ‚Der Gott' wird dabei abstrakt und nicht als singuläres Wesen aufgefasst: ‚Gott' existiert überall. Jedes Gelände, jedes Naturphänomen, jeder Klan, jede Familie und jeder einzelne Mensch wird in der Vorstellung der Trans-Kama-Udmurten durch einen Gott oder Geist repräsentiert. Dabei hat ‚der Gott' meistens kein konkretes Aussehen. Nur manchmal zeigt er sich in Gestalt eines kleinen schönen Vogels, in verschiedenen anderen Tiergestalten oder in Gestalt eines sehr alten Mannes in weißer Kleidung und mit langem Bart. Während sich in der gesamten Religion der Udmurten unter dem Einfluss des orthodoxen Christentums mittlerweile die Verehrung dreier Hauptgötter – des Gottes des Himmels *(‚Inmar')*, des Gottes der Erde *(‚Mukyltschin')* und des Gottes des Wetters *(‚Kuaz')* – durchgesetzt hat, haben die Trans-Kama-Udmurten diese Triada nicht übernommen; sie verehren jeden ihrer Götter nach wie vor separat.

Die damit verbundenen Riten werden – was hier nur angedeutet werden kann – innerhalb eines komplexen Systems ethnischer und territorialer *subdivisions* praktiziert, in dessen Rahmen sich Klans und Dörfer zu kultischen Gruppierungen zusammenschließen oder aufspalten können.[3]

Emenlyk vös'. Verbrennen von Knochen geopferter Tiere. Mozgha, Bezirk Janaul, Baschkortostan (Foto: Tatiana Minniakhmetova 1997).



Bydzym vös'. Das ‚Tor zum Himmel'. Grabstätte in Votskaja Urada, Janaul Bezirk, Bashkortostan (Foto: Tatiana Minniakhmetova 2000).

Yshtijak vös'. Ritus vor dem Opfer von Tieren. Der Priester erbittet von ‚dem Gott' die Erlaubnis, die Tiere zu opfern. Kajmashabash, Bezirk Janaul, Bashkortostan (Foto: Tatiana Minniakhmetova 2000).

Vyl' Ar. Ritueller Verzehr von Haferschleim nach einer familiären Opferzeremonie. Bajshady, Bezirk Buraevo, Bashkortostan (Foto: Tatiana Minniakhmetova 1998).

Vergleicht man ethnographische Quellen aus dem 19. Jh. – wie etwa die Aufzeichnungen des Ethnologen Ivan Smirnov[4] – mit Feldforschungsergebnissen aus der jüngeren Vergangenheit, findet man Belege für die erstaunliche Kontinuität der religiösen Riten im Trans-Kama-Gebiet. Aber es zeigt sich auch, dass die praktizierenden lokalen Gruppen versuchen, untereinander eine Vielzahl von Abgrenzungen aufrechtzuerhalten. Für die in religiösen Angelegenheiten kompetenten Personen einer bestimmten lokalen Gruppe sind die rituellen Besonderheiten anderer lokaler Gruppen jeweils völlig unakzeptabel. Mit dem Weitertradieren dieser internen Abgrenzungen wird das Ziel verfolgt, die Traditionen der jeweils eigenen direkten Vorfahren beizubehalten. Diese Vorfahren sind über einen langen Zeitraum – zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert – aus der tatarischen Provinz Kazan und aus der Provinz Vjatka in das heutige Baschkortostan (das damals Teil der Provinz Orenburg war) und in die Perm-Region ausgewandert, weil sie nicht zum orthodoxen Christentum übertreten wollten. Die Auswanderungswellen werden als *‚zakamskaja diaspora'* (‚Trans-Kama-Diaspora') bezeichnet. In den neuen Siedlungsgebieten kam es im Verlauf späterer Jahrhunderte zu erneuten Versuchen, die Udmurten zum orthodoxen Christentum oder zum Islam, den beiden vorherrschenden Religionen der benachbarten Ethnien, zu bekehren. Der Einfluss dieser Vormachtsreligionen führte zwar zu einer Deethnisierung einer bedeutenden Anzahl der Udmurten, die sich heute als Tataren, Baschkiren oder Russen fühlen. Gleichzeitig kam es durch diesen Prozess aber nicht zu einer Krise des religiösen Lebens jener anderen Hälfte der Udmurten, die der gewaltsamen religiösen Integration widerstanden. Das Festhalten an der ‚eigenen' Religion ist bis heute das hauptsächliche determinierende Merkmal ihrer kulturellen Unverwechselbarkeit.[5]

Das System der religiösen Vorstellungen – das so genannte *‚Mythoswerk'* (die Prozesse des Kreierens von Mythen und deren Produkte) und die daraus abgeleiteten ästhetischen Konventionen und ethischen Zielsetzungen – beruht bis heute nicht auf verschriftlichtem Wissen, sondern auf der oralen Tradition. Bis ins 20. Jahrhundert waren die meisten Udmurten Analphabeten. Den Bestand ihrer sozialen und rechtlichen Normen, ihrer religiösen und kulturellen Traditionen konnten sie nur aufgrund hoch entwickelter Fertigkeiten der oralen Übertragung von Wissen beibehalten.

Wie kann diese Selbsterhaltungsfähigkeit der oralen Tradition erklärt werden? – Während die Trans-Kama-Udmurten einerseits über die Fähigkeit verfügten, sich von Ideen des Wandels mitreißen zu lassen, diese mit großer Geschwindigkeit aufzunehmen und vorbehaltlos zu akzeptieren, schafften sie es andererseits, jenen religiösen Ideologien über hunderte Jahre zu widerstehen oder zumindest auszuweichen, die ihnen gewaltsam aufgedrängt werden sollten. Wenn die orale Tradition heute in Frage gestellt wird – ‚Warum wird es so gemacht, und nicht anders?' –, dann lautet die gängige Antwort: ‚So ist es üblich' – als handelte es sich um die periodische Wiederho-

lung einer ‚primären', ‚authentischen' Version. Tatsächlich wurden aber stets nur jene Elemente der Überlieferung ausgewählt und solche Varianten weitertradiert, die angesichts einer bestimmten historischen Situationen angemessen und maßgeblich erschienen.[6] Auf diese Weise war die mündliche Tradition, wie es der britische Anthropologe Jack Goody vorgeschlagen hat, weniger konservativ als die schriftliche.[7] Die Routine des ‚Üblichen' bestand nicht in der Wiedergabe des immer Gleichen; vielmehr musste das Wiederholte, um wiederholbar zu sein, in konstanter Bewegung bleiben. Der ‚Bestand der Tradition'[8] kann, allgemein gesagt, nicht als ein In-sich-Existieren aufgefasst werden; vielmehr bildet Tradition sich in den verschiedenen Formen und Arten von Ideen des menschlichen Bewusstseins aus.[9]

Die Naturreligion der Trans-Kama-Udmurten ist in der Verneigung vor unbestimmten Kräften und Auffassungen begründet, die als ein unlösbares Rätsel akzeptiert werden. Dies geschieht so selbstverständlich, wie jede(r) Gläubige davon ausgeht, bis zu seinem oder ihrem Lebensende das eigene Blut im Leib zu behalten und dieses nicht austauschen zu können. Oberflächlich betrachtet scheint eine solche Religion besonders abstrakt zu sein. Aber die in Archiven und Museen gesammelten und zum Teil publizierten Kenntnisse, die es darüber gibt, machen deutlich, dass es sich um eine elaborierte, ‚ganze' Systematik von konkreten Ebenen und Ausdrucksformen menschlicher Lebensbewältigung handelt. Diese stellt den Gläubigen ein breites Rüstzeug ‚lebenswichtiger' praktischer Zielsetzungen und Normen zur Verfügung: ein *unbedingtes* Gesetz, dem über Generationen hinweg selbstverständlich Folge geleistet wird.

In der udmurtischen Kosmologie wird die Welt als ein unversehrtes Ganzes wahrgenommen: Die gesamte belebte Natur, die sich darin aufhält, hat gleiche und gemeinsame Existenzrechte und befindet sich in einer Beziehung materieller wie geistig-seelischer Interdependenz. Als Voraussetzung dieses als harmonisch und ideal vorgestellten Gleichgewichts gilt *‚Nepreryvnost'* (‚Ununterbrochenheit'), die pausenlose Erfüllung sämtlicher ‚lebenswichtiger' Gesetze und Prinzipien. Das verbindlichste Gesetz ist die *‚Gottgläubigkeit'*, deren Bedeutung mit jener von *‚Moral'* identisch ist und darin besteht, alles anzuerkennen, das existiert. Die Parameter dieser Verbindlichkeit sind sowohl zeitlicher als auch räumlicher Natur. Die Gläubigen können sich ihnen nicht entziehen. Nur gottgläubige Menschen handeln moralisch – und umgekehrt kann ein moralisch handelnder Mensch nicht gottlos sein. Die Abwesenheit ‚des Gottes' in einem Menschen kann durch nichts kompensiert werden.

Auf diese Weise wird die Beständigkeit der religiösen Vorstellungen zum Regler allen sozialen Lebens. Um sich als vollberechtigtes und *wahrnehmbares* Mitglied der Gesellschaft fühlen zu können, sind die Individuen dazu gezwungen, den durch die orale

Tradition vermittelten alltäglichen (wöchentlichen, monatlichen usw.) Normen zu entsprechen. Diese vermitteln ihnen, als ihr hauptsächliches Lebenskriterium, ein Gefühl der Stärke und Selbstgenügsamkeit sowie des ‚Vertrauens auf Morgen'. Sich innerhalb dieses normativen Rahmens zu befinden verbietet es, lasterhafte Handlungen wie Betrug, Diebstahl oder Mord zu begehen. Einerseits werden dadurch die alltäglichen Abläufe des Arbeitslebens geregelt; andererseits bleibt die Dauer in der Durchführung der periodisch wiederkehrenden religiösen Rituale gewährleistet.

Selbst wenn die zahlreichen lokalen Unterschiede Außenstehenden fast unmerklich erscheinen mögen, lassen sie nicht den Schluss zu, dass die Religion der Trans-Kama-Udmurten in irgendeiner Phase ihrer Entwicklungsgeschichte ein einheitliches Ganzes gewesen sei. Im Laufe der Jahrhunderte kam es zu immer größeren Differenzierungen und schließlich zu Aufspaltungen in sich selbständig weiterentwickelnde Richtungen und Strömungen. Zwar können Rückschlüsse auf ein gemeinsames System moralischer und kosmologischer Vorstellungen gezogen werden; aber diese schlugen sich jedenfalls nicht in endgültigen rituellen Ausformungen, Strukturen und Institutionen nieder. So kam es in manchen Regionen – dort v.a., wo sich die Dörfer in größerer Nähe zu den Städten befanden – zu radikalen Veränderungen, während sich die Wandlungen woanders weniger einschneidend oder fast unmerklich vollzogen. Verantwortlich dafür waren zumeist einzelne Akteure, besonders Priester, die Neuerungen anordneten oder – stattdessen – versuchten, traditionelle Besonderheiten aufrechtzuerhalten.

Historische Umwälzungen haben stets und unvermeidlich auch Auswirkungen auf religiöse Auffassungen. Gegenwärtig, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, sind die Trans-Kama-Udmurten in allen Lebensbereichen mit dem immer größeren Tempo konfrontiert, in dem sich politische, ökonomische und soziokulturelle Modernisierungsprozesse vollziehen. Dabei wird es in großen Teilen der Bevölkerung als Gefahr angesehen, dass Veränderungen von oben diktiert werden und ‚von außen' kommen – ähnlich wie in der Sowjetzeit, als die Religion der Trans-Kama-Udmurten verboten und großen Anfeindungen ausgesetzt war.

Nachdem im Anschluss an die Perestroika das Recht gesetzlich verankert worden war, dass sich jede religiöse Gemeinschaft in der Sowjetunion frei entwickeln könne, kamen evangelische Missionare aus Europa in die Dörfer der Wolga-Ural-Region, beispielsweise zu der finnougrischen Mari-Bevölkerung in der Republik Baschkortostan, um dort mit teilweise hohem finanziellen Aufwand neue Kirchen zu bauen und die Einheimischen zum Glaubenswechsel zu bewegen. Außerdem fanden v.a. in den Städten diverse kleinere Sekten wie z.B. Hare-Krishna oder die Zeugen Jehovas einigen Zulauf. Bis 2000 wurde diesen neuen Religionsgemeinschaften in der baschkirischen

Verfassung derselbe rechtliche Status zuerkannt wie der traditionellen Religion der Trans-Kama-Udmurten. Dann kam es zu einer einschneidenden Gesetzesänderung, derzufolge – wie in den Zeiten vor der Perestroika – nur mehr zwei offizielle Konfessionen, nämlich die islamische und die christlich-orthodoxe, anerkannt wurden. Seitdem sind die Trans-Kama-Udmurten erneut mit der Gefahr der politischen Unterdrückung ihrer Religion konfrontiert.

Während die Bevölkerung in Sowjetzeiten trotz aller Repressionen mit großer Beharrlichkeit an ihren religiösen Überzeugungen festhielt, kann seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert die immer stärker werdende Tendenz beobachtet werden, dass in bestimmten Schichten das Wissen um den Kanon religiöser Glaubensvorstellungen nachlässt. Die zunehmende Gleichgültigkeit dieser Schichten stieß bei den von mir befragten, nach wie vor äußerst traditionsbewussten Personen auf heftige Kritik: *„Inmarez vunetizy"* („Sie haben ‚den Gott'/‚die Götter' vergessen"), *„Inmarez ug sanalo/gažalo"* („Sie ehren/achten ‚den Gott'/‚die Götter' nicht"), *„Inmarez kuschtizy"* („Sie haben ‚den Gott'/‚die Götter' hingeworfen"), *„Inmarles' palenskizy"* („Sie weichen ‚dem Gott'/‚den Göttern' aus"). Zwar würden diese Personen nach wie vor an den vorgeschriebenen Ritualen teilnehmen, sich dabei aber „unernst und manchmal leichtsinnig" verhalten.[10]

Zugleich kann auch eine scheinbar gegenläufige Entwicklung beobachtet werden: Gemeint ist das immer mehr in Mode kommende Zelebrieren des eigenen Erbes im Rahmen von riesigen, mehrtägigen Opferzeremonien. Im Rahmen dieser Massenveranstaltungen mit Festival-Charakter werden die bisher sehr feingliedrigen rituellen Unterscheidungen innerhalb der Religionsgemeinschaft zusehends eingeebnet. Soziale *subdivisions* und das früher sehr komplexe System kultischer Zusammenschlüsse und Aufspaltungen büßen ihre Verbindlichkeit ein. Organisiert werden diese Zeremonien von den politischen Führern der Trans-Kama-Udmurten von der *‚Baschkortostanys' Ydmyrtjoslen Nazional'no-Kul'turnoj Ogazejas'konzy'* (‚National-kulturelle Organisation für das udmurtische Volk von Baschkortostan'). Als populärstes Beispiel sei hier nur das bei Neumond stattfindende *‚Yschtijak Vös'*-Fest erwähnt, das Anfang Juli im Dorf Kajmaschabasch (Bezirk Janaul) stattfindet: Zwei Wochen, nachdem – dem udmurtischen Volkskalender zufolge – die Erde geboren worden ist, nehmen dort zwischen 1.200 und 2.000 Personen an mehrtägigen rituellen Schaf- und Gansschlachtungen zu Ehren des Gottes der Erde *(‚Mukyltschin')* teil. Besonders ältere, den früheren Traditionen verpflichtete Udmurten kritisieren solche Veranstaltungen als das Werk inkompetenter Enthusiasten und weigern sich daran teilzunehmen.[11]

Die im Jahr 2000 in Kraft getretene neue Konfessionsgesetzgebung führte aber auch, soweit dies bisher beobachtet werden kann, zu einem wachsenden Interesse der Trans-

Kama-Udmurten an den zwei offiziellen Religionen Baschkortostans, dem Islam und dem orthodoxen Christentum. Zwar schenken sie den konfessionellen Feiertagen der in angrenzenden Dörfern lebenden benachbarten Ethnien und Religionsgemeinschaften – wie z.B. dem Opfergabetag *(‚kurban bajram')* der Moslems oder den christlichen Weihnachts- und Osterfesten – nach wie vor keine Beachtung; aber v.a. die Berichterstattung darüber in den Massenmedien gibt zu zahlreichen Diskussionen über den Erhalt der ‚eigenständigen Kultur' Anlass. Dabei scheint es niemanden zu geben, der sich an diesen Diskussionen nicht in irgendeiner Weise beteiligen möchte – ob es sich dabei nun um die ‚lokale Intelligenz' (Lehrer, Ärzte, Beamte u.a.m.), besonders patriotisch gesinnte Bevölkerungskreise, einheimische Wissenschaftler, Regional- und Lokalpolitiker, Künstler oder Journalisten handelt. Eine wichtige Forderung, die gegenwärtig erhoben wird, besteht darin, der eigenen Religion denselben Status wie jenen der beiden Weltreligionen Islam und Christentum zu sichern und diesen in der Konstitution der Republik zu verankern. Einer anderen Idee zufolge, die momentan sehr kontrovers diskutiert wird, sollen die früheren kultischen Differenzierungen zugunsten einer einheitlichen Gemeinschaftsreligion aufgegeben werden, um das religiöse Erbe der Trans-Kama-Udmurten für kommende Generationen erhalten zu können. Lauri Honko zufolge führen solche Vereinheitlichungsbestrebungen allerdings nicht zu einer neuerstarkten ‚Wiedergeburt' von Traditionen; vielmehr besteht das Resultat in einer „asymmetrischen Situation", die weitere Konzessionen im Modernisierungsprozess nur in beschleunigter Weise eintreten lässt.[12] Mit einer häufig zitierten Formulierung des udmurtischen Religionswissenschaftlers Wladimir Wladykin ist damit die „selbstverständliche Fortsetzung des Lebens-Dialogs" (*„prodolženie žizni-dialoga"*) unterbrochen.[13]

Neben solchen intrakulturellen Ausverhandlungen müssen aber auch transnationale Prozesse erwähnt werden – wie etwa eine wachsende Zahl von Abenteuerurlaubern und Filmemachern aus allen Teilen der Welt, die auf der Suche nach Momenten besonderer ‚Exotik' an den religiösen Zeremonien teilnehmen. Auch dadurch verändert sich der Charakter dieser Veranstaltungen in einschneidender Weise: Immer häufiger stehen *„po zakazu swerhu"* („von oben angeordnete Feiertage" und „Zeremonien zu unzeremoniellen Zeiten") zur Demonstration für angereiste Touristen oder aus Anlass von Staatsbesuchen auf der Tagesordnung. Transnationale Prozesse wie Tourismus und Festivalisierung führen somit zu einer neuen Art der Mobilisierung kulturellen Erbes.[14]

Würde die demgegenüber häufig geforderte ‚selbstverständliche' und ‚natürliche' Entwicklung der traditionellen Religion der Trans-Kama-Udmurten, ohne Einflüsse von und Konzessionen nach außen, aber tatsächlich zu ihrem längeren Erhalt beitragen?

– Nach den von Jurij M. Lotman formulierten Gesetzlichkeiten des Gedächtnisses wird Vergangenes nicht vernichtet und kann nicht in Vergessenheit geraten; vielmehr bleibt es in Form einer Auswahl von kodierten Mustern gespeichert. In bestimmten Situationen oder unter gewissen Umständen können diese Muster in der Gegenwart neue Bedeutung erlangen, kann Vergangenheit daraus hervorspringen – um das, was jetzt geschieht, besser erklärbar zu machen.[15] Gegenwärtig kann meiner Meinung nach beobachtet werden, dass die Kapazität und Tiefe des kollektiven Gedächtnisses der Trans-Kama-Udmurten speziell auf die Rekonstruktion des Vergangenen zur Erkenntnis der eigenen Existenz in der Gegenwart und auf die Bewahrung des Vergangenen für künftige Generationen hin orientiert ist. Angesichts der wachsenden missionarischen Aktivitäten von muslimischer und christlicher Seite, aber auch von Seiten anderer Religionsgemeinschaften, wächst die Zahl der Trans-Kama-Udmurten, die sich innerlich bereit fühlen, ihren angeblich ‚primitiven' Glauben abzulegen. Die Situation des potentiellen Abfalls von einer rituellen Gemeinschaft wird innerhalb dieser Gemeinschaft häufig als riskant und unstabil wahrgenommen;[16] als „gefährdet" geltende Personen werden als „Zerstörer" und „gefährliche Neuerer" beschrieben.[17]

Kann eine solche Einstellung aber verallgemeinernd auf den Stellenwert der traditionellen Religion innerhalb der gesamten Bevölkerung bezogen werden? Ich glaube, dass das nicht der Fall ist. Vielmehr lassen sich (und zwar relativ unabhängig von Alter, Geschlecht, Klanzugehörigkeit, Beruf oder anderen Unterscheidungen) drei Gruppen von Einstellungen unterscheiden:

Eine *erste Gruppe* beurteilt die gegenwärtige Situation in keiner Weise als negativ. Die ihr zugehörigen Personen akzeptieren fraglos alle Neuerungen, obwohl sie davon unmittelbar betroffen sind, und nehmen sie als selbstverständlich hin. Ob sich das religiöse Leben nun verändert oder nicht – es besteht keine Ursache, darüber nachzudenken. Ebenso kritiklos nimmt diese Gruppe von Personen nach wie vor an den religiösen Ritualen teil.

Eine *zweite Gruppe* bemüht sich darum, die gegenwärtige Situation objektiv zu analysieren. Die ihr zugehörigen Personen äußern bisweilen ihren Protest, wenn in ein religiöses Ritual Neuerungen eingebracht werden, die für sie nicht akzeptabel sind, oder wenn bestimmte traditionelle Elemente darin nicht mehr berücksichtigt werden. Diese Personen setzen sich mit der eigenen Vergangenheit auseinander und versuchen mit Hilfe des Wissens, das sie sich darüber angeeignet haben, die Gegenwart zu erklären. Sie warnen vor möglichen Krisen und häufig auch vor dem Verfall moralischer Werte. Damit üben sie einen wichtigen Einfluss auf das soziale Leben aus.

Eine *dritte Gruppe* schließlich beurteilt jegliche Veränderung als selbstverständlich negativ. Die ihr zugehörigen sehr traditionsbewussten Personen befinden sich in stän-

diger Sorge um den endgültigen Zusammenbruch sämtlicher religiöser Normen. Die allerkleinste Neuerung erscheint ihnen als gewichtige Störung, die zur Vernichtung der gesamten Kultur führen kann. Negative gesellschaftliche und politische Tendenzen oder auch Umweltkatastrophen – ob diese nun in Baschkortostan, Russland oder in anderen Teilen der Welt zu beobachten sind – führen diese Personen auf irgendein rituelles Fehlverhalten in der eigenen Kultur oder in der Kultur anderer Völker zurück.

Diese drei ganz verschiedenen Auffassungen koexistieren in der udmurtischen Gesellschaft im Trans-Kama-Gebiet in friedlicher Weise. Es kommt kaum zu größeren Konflikten, die die Religion betreffen. Deshalb befindet sich diese Gesellschaft meiner Meinung nach auch nicht in einer krisenhaften Situation. Solange es nicht als schwerwiegende Bedrohung wahrgenommen wird, dass sich die rituelle Kultur in einem konstanten Wandel befindet, lässt ihr Erbe auch weiterhin Möglichkeiten offen, sich die eigene Existenz und den Weg ihrer künftigen Entwicklung zu erklären – und so gesehen: Wirklichkeit zu erzeugen.[18]

[1] Mit Dank an Reinhard Bodner für die Hilfe bei der Übersetzung ins Deutsche.

[2] Udmurtisch gehört zum finnischen Zweig der finnougrischen (uralischen) Sprachfamilie und wird am Unterlauf der Flüsse Wjatka und Kama von ca. 720.000 Menschen gesprochen.

[3] Vgl. dazu *Tatiana Minniakhmetova:* Sacrificial Rites of the Udmurts on the Eastern Bank of the River Kama. In: Folklore. Electronic Journal of Folklore, Vol. 17. Tartu 2001, 107-119. Online unter: http://haldjas.folklore.ee/folklore; dies.: Резюме: Обряды в честь умерших у закамских удмуртов (Surnute auks peetavad rituaalid Kaama-tagustel udmurtidel). In: Eesti Rahva Muuseumi 40. Konverents ‚Maa ja linn'. Tartu 14.-15.04. 1999: teesid. Tartu, 1999, 59 f.; mit englischer Zusammenfassung: Rites in honour of deceased people among the Udmurts beyond the Kama river.

[4] Vgl. Смирнов И.Н. Вотяки: Историко-этнографический очерк. Казань 1890. (= Известия ОАИЭ, Т.VIII; Вып. 2) = *Ivan Nikolaevitsch Smirnov:* Wotjaki: Istoriko-etnografitscheskij otscherk. Kasan 1890 (= Izvestija OAIE, T. VIII; Vyp. 2). Der Historiker und Ethnograph Smirnov (1856-1904) war Professor am Institut für allgemeine Geschichte der Universität Kasan. Er verfasste historisch-ethnographische Werke über die ethnischen Gruppen der Wolga-, Kama- und Permregion. 1896 erhielt er den Uwarowi-Preis verliehen.

[5] Vgl. dazu Татьяна Минниахметова: Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. [= *Tatiana Minniakhmetova:* Die traditionellen Riten der Trans-Kama-Udmurten: Struktur. Semantik. Folklore] Tartu 2003. (= Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis, 2).

[6] *David C. Rubin:* Memory in Oral Traditions. New York u. Oxford 1997, 6 f.

[7] *Jack Goody:* The Logic of Writing and the Organization of Society. Cambridge 1986, 9.

[8] *Lauri Honko:* Introduction: Epics along the Silk Roads: Mental Text, Performance, and Written Codification. Oral Tradition. In: ders. (Hg.): Epics along the Silk Road, 11 (1996), 1, 1-17, hier 4.

[9] Vgl. dazu *Anna-Leena Siikala:* Variation and Genre as Practice: Strategies for Reproducing Oral History in the Southern Cook Islands. In: Lauri Honko (Hg.): Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition. SFF 7. Helsinki 2000, 215-242, hier 216; *Ilkka Pyysiäinen:* Variation from a Cognitive Perspective. FFSS 99. Preprints, No. 9, 11.

[10] ПМА 1999 = Полевые материалы автора. Дер. Каймашабаш Янаульского района РБ; дер. Алтаево Бураевского района РБ = Feldforschungen der Autorin 1999 in den Bezirken *Janaul* (befragte Personen: Galjahmetov Galim Galjahmetovich, geb. 1929, Možhga; Ganiullina Magafija Mengazievna, geb. 1934 in Votskaja Urada, wohnhaft in Votskaja Oschja; Ganiullin Zait Sadrievich, geb. 1933, Votskaja Oschja; Gareeva Vilena Galimjanovna, geb. 1980, Barabanovka; Gizitdinova Zakira Nigamaevna, geb. 1924, Budja Varjasch; Kalimullina Kakima Ismagulovna, geb. 1924, Votskaja Urada; Mardanova Anastasija Mukamovna, geb. 1945, Kajmaschabasch; Mardanov Badyrjan Rahimovich, geb. 1934, Kajmaschabacsh; Mellakuzina Mellasma, geb. 1929 in Bajschady im Bezirk Buraevo, wohnhaft in Budja Varjasch; Sufijarova Mukabej Hajrullovna, geb. 1916, Stary Varjasch; Sufijatova Razija, Možhga; Sufijatov Valerij, Možhga; Hajdarova Anna, Konigovo; Hajdarov Maksim, Konigovo), *Kaltasinskij* (befragte Personen: Valiullin Vitalij Valiullovich, geb. 1936, Verhnij Tyhtem; Galjautdinova Anna Muhamathanovna, geb. 1936, Verhnij Tyhtem; Sadrieva Katarina Chuzekovna, geb. 1919, Verhnij Tyhtem; Sufijarova Katima Garifullovna, geb. 1925, Kurgak) und in den Ortschaften Kalmijarowo und Juda des Bezirks *Tatyschly*.

[11] ПМА 2002 = Полевые материалы автора. Дер. Байшады Бураевского района РБ; дер. Шавьяды Балтачевского района РБ = Feldforschungen der Autorin 2002 in den Bezirken *Buraevo* (befragte Personen: Abdrafikova Fatima Abdrafikovna, geb. 1905, Bajschady; Ahmetgareeva Kunafija Bajdievna, geb. 1924, Bajschady; Gareischin Vasilij Nadyrovich, geb.1942, Bajschady; Gilmijarova

Farkizijan Hakimjanovna, geb. 1925, Bajschady; Karimullina Evdokija Karimullovna, geb. 1932, Bajschady; Minnijahmetova Adija Minscharapovna, geb. 1935 in Sarsaz, wohnhaft in Bajschady; Fajurshina Menzifa Fajurshinovna, geb. 1929, Bajschady; Schajhutdinova Ilvira Pavlovna, geb. 1976, Bajschady; Schajhutdinova Ilmira Pavlovna, geb. 1978, Bajschady) und *Balatschevo* (befragte Personen: Ahmetova Alija Scharafislamovna, geb. 1986, Kizganbaschevo; Ahmetov Eduard Scharafislamovich, geb. 1985, Kizganbaschevo; Ahmetova Zemfira Nurievna, geb. 1952, Kizganbaschevo; Ahmetov Scharafislam, Karimovich, geb. 1941, Kizganbaschevo; Scharafiev Kanafi Scharafievich, geb. 1936, Kizganbaschevo).

[12] *Lauri Honko:* Cultural Identity and Research Ethics in the Folklore Process. In: Arv: Nordic Yearbook of Folklore, 58 (2002), 7-17, hier 15.

[13] Крылова А.С., Владыкин В.Е.: Об этносе, личности, толерантности (Фрагмент неоконченного разговора). Диалог культур. Вестник Удмуртского университета. N 7. Ижевск. С. 123-128 = *A.S. Krylova* u. *Wladimir Wladykin:* Ob etnose, lichnosti, tolerantnosti (Fragment neokonchennogo razgovora). In: Dialog kultur. Izhevsk 1999, 123-128.

[14] Zum Zusammenhang der Festivalisierung vgl. auch *Tatiana Minniakhmetova:* Picturing an Ideal Future. Ethnofuturistic Festivals in Udmurtia (Russia). In: Mike Robinson, David Picard, Ingo Schneider u. Oliver Haid (Hgg.): Conference Proceedings – Journeys of Expression III. Tourism and Festivals as Transnational Practice. International Tourism and Festivals Research Conference. Innsbruck, Austria, 5-7 May 2004 (CD-Rom). Sheffield 2004.

[15] Лотман Ю.М.: Память культуры. Семиосфера. Санкт-Петербург: "Искусство СПБ". С. 614-622, hier 615 = *Jurij M. Lotman*: Pamjat kultury. In: ders.: Semiosfera. St. Petersburg 2000, 614-622, hier 615.

[16] Ich verweise in diesem Zusammenhang auf Тэрнер В. Символ и ритуал. М. 1983. (= *Victor W. Turner:* Simwol i ritual. Moskwa 1983).

[17] *Lotman* (wie Anm. 13), 619.

[18] Vgl. dazu auch *Tatiana Minnijahmetova*: Religiooni osa rahvuse eneseteadvuse säilitamisel. In: Eesti Rahva Muuseum. Konverents, 41 (Arktiliste kultuuride identiteet). Tartu 2000, 28-29 (= The role of religion in the maintenance of a nation's self-consciousness [using the example of the Udmurts]).

Letzte Originale
Über eine Figur kultureller Reserve[1]

Reinhard Bodner

Im Folgenden möchte ich gerne versuchen, mit dem Gedanken der kulturellen Reserve zur Diskussion in diesem Heft beizutragen. Reserve bedeutet Zurückhaltung und Zurückgehaltenes, aber auch Vorbehalt und Vorbehaltenes: weder *im* noch *wider* den Sinn des Erbes – und zugleich: sowohl das eine als auch das andere.[2] Aus reserviertem Gesichtspunkt kann ‚kulturelles Erbe' in doppelter Hinsicht angesehen werden: Zum einen als Summe von Modellen, die in verschiedenen Formen und Medien zurückbehalten werden; damit sie später einmal verfügbar sind, um Sinn zu stiften und Handeln zu ermöglichen. Zum anderen nicht ohne Rücksicht auf jene kulturell geprägten Wertschätzungen, von denen es abhängt, welche Modelle in einer bestimmten zeitgenössischen Situation vorwiegend als brauchbar gelten; während Alternativen zwar ebenfalls reserviert, also nicht verloren, aber gerade nicht in Gebrauch sind.

Modelle kann man sich als *von* und *für* denken: als vermittelt und vermittelnd, dar- und herstellend, allgemein und anwendbar.[3] In diesem Zusammenhang kommt so genannten Originalen eine erstrangige Bedeutung zu: Ihnen und der gesellschaftlichen Wertschätzung ihrer Originalität gilt, im Hinblick auf das ‚kulturelle Erbe', mein allgemeines Interesse. Als besonderer Fall soll dabei die Übertragung des Originalbegriffs auf Menschen in den Blick genommen werden, die im Deutschen seit dem ausgehenden 17. Jh. belegt ist und in Wörterbüchern des 18. und 19. Jh.s öfters als ‚figürlich' – im Sinne von: bildhaft, gestaltig – bezeichnet wird. Um die Originalmenschen von den übrigen, allesamt früher entstandenen Prägungen und Erfahrungen des Ausdrucks zu unterscheiden, soll von ihnen probehalber als von letzten Originalen die Rede sein. Der Vorschlag mag, ja soll paradox erscheinen; er ist aber nicht neu, sondern greift einen alltäglichen Sprachgebrauch auf: Jenen Personen, die heute Originale genannt werden, gilt häufig auch die nostalgisch-retrospektive Klage, letzte Originale zu sein. Dabei darf im Letzten eine Größe vermutet werden, die speziell volkskundlich interessant ist: deshalb, weil sie ein baldiges Ende befürchten oder erhoffen lässt; das Ausgehen und den Ausgang aller noch verfügbaren Reserven ‚kulturellen Erbes'.

Letzten Originalen als einer Figur kultureller Reserve soll im Folgenden in vier Schritten nachgegangen werden: Ein *erster* dient der allgemeinen Orientierung;

dazu sollen Anhaltspunkte bei Friedrich Hölderlin und Friedrich Nietzsche, zwei Theoretikern der Originalität, gesucht werden. Ein *zweiter* folgt den Originalmenschen ins ausgehende 18. Jh. und damit in jene Epoche, in der im deutschsprachigen Raum zum ersten Mal die Idee entstanden ist, dass es so etwas gibt wie ‚kulturelles Erbe'. Ein *dritter* überspringt gut hundert Jahre, um zum Ausgang der Auseinandersetzung mit dieser Idee zu gelangen und dort die Spur der Originalmenschen wieder aufzunehmen. Ein *vierter* trifft mit ihnen in der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart ein, in der sich ‚kulturelles Erbe' in inflationärem Umlauf befindet. – Mit dieser Aufzählung soll allerdings kein ‚systematischer' Anspruch erhoben werden. Eher geht es mir um einen Orientierungsversuch gegen die eigene Unsicherheit im Umgang mit dem Stoff. Im Folgenden sollen daher auch nur ein paar erste Fallbeispiele zusammengebracht und einige wenige Grundgedanken angetupft werden; in der durchwegs unsicheren und vorläufigen Art der Bastelei.

1. Zur Orientierung: Last, Belebung und Mangel

„Wir träumen von Bildung, Frömmigkeit p.p. und haben gar keine, sie ist angenommen – wir träumen von Originalität und Selbständigkeit, wir glauben lauter Neues zu sagen, und all dies ist doch Reaktion, gleichsam eine milde Rache gegen die Knechtschaft, womit wir uns verhalten haben gegen das Altertum. Es scheint fast keine andere Wahl offen zu sein, erdrückt zu werden von Angenommenem und Positivem, oder, mit gewaltsamer Anmaßung, sich gegen alles Erlernte, Gegebene, Positive, als lebendige Kraft entgegenzusetzen."[4]

Diese Zeilen stehen am Anfang einer kurzen, Entwurf gebliebenen Abhandlung über den ‚Gesichtspunkt, aus dem wir das Altertum anzusehen haben'. Unvermittelt stellt Friedrich Hölderlin darin zwei Vorstellungen gegeneinander, deren Inhalt aus der Welt des Erträumten und Geglaubten kommt: Zum einen sieht es fast so aus, als ob unser Schicksal besiegelt sei. Umso mächtiger nämlich „eine fast grenzenlose Vorwelt, die wir entweder durch Unterricht, oder durch Erfahrung innewerden, auf uns wirkt und drückt", desto deutlicher scheint sich im übermäßigen „Luxus" des Hinterlassenen und Angenommenen ein „allgemeiner Grund vom Untergang aller Völker" abzuzeichnen. Zum anderen möchte man meinen, „fast keine andere Wahl" zu haben: Was, wenn nicht ein Akt „gewaltsamer Anmaßung", die rücksichtslose Auflehnung gegen alles Unterrichts- und Erfahrungswissen, könnte dem drohenden Ende noch Einhalt gebieten?[5] – Für Hölderlin bedingen diese anscheinend ganz unvereinbaren Anschauungen einander wechselseitig. Sowohl die Meinung, dass „Bildung, Frömmigkeit", „Originalität und Selbständigkeit" nur angenommen seien, als auch die Idee, darüber allein aus eigener, „lebendige[r] Kraft" verfügen zu können,

deutet er als „abstrakte Indienstnahme“[6] des Altertums. Ob man nun meint, vor der Last und dem Druck der Vergangenheit resignieren zu müssen, oder der Einbildung anhängt, sich über alle ihre „positiven Formen“ siegreich hinwegsetzen zu können – die „milde Rache“, die sie dafür übt, besteht darin, nur noch „Reaktion“ zuzulassen: durch Einwirkung hervorgerufene unwillkürliche Gegenwirkungen. Beide abstrakten Vorstellungen können somit historisch, als spezifisch moderne Auseinandersetzungen mit altertümlichem Erbgut gedeutet werden. Besondere Aufmerksamkeit darf dabei aber den konkreten Äußerungen der „Reaktion“ gelten: den seelischen Abtönungen, die erkennbar werden angesichts des „Angenommenen und Positiven“, das Kultur als Erbe mit sich bringt. „[U]nsere besondere Richtung“, die wir dabei nehmen, deutet Hölderlin als Resultat eines ständigen Vermittlungsprozesses: Alle „Werke und Taten der Menschen [...], sie seien so groß oder so klein“, ähneln sich ihm zufolge, wenn sie aus dem Gesichtspunkt des „*Handeln*[s]“ angesehen werden – von dem es in einer Zwischenbemerkung des Entwurfs heißt, es sei: „Reaktion gegen positives Beleben des Toten durch *reelle Wechselvereinigung* desselben“.[7]

Ein solcher Gesichtspunkt mag dann ungewohnt erscheinen, wenn man davon ausgeht, dass ‚kulturelles Erbe' im deutschsprachigen Raum zunächst eine Ideologie auf der materiellen Basis des Bürgertums des ausgehenden 18. und 19. Jh.s gewesen ist. Als Erbe galt jene Überlieferung, die zum schuldenfreien und wertbeständigen Besitz erklärt und kulturell vereinnahmt werden konnte.[8] In diesem positiven Beleben des Toten schien weder die tragische Vorstellung von der „Knechtschaft“ des Altertums noch der verzweifelte Aufstand dagegen Vermittlung gefunden zu haben. Vielmehr handelte es sich um ein scheinbar alternativloses Glaubensbekenntnis an eine als schützens- und erhaltenswert geltende Vergangenheit, das der Stabilisierung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung diente.[9] – Als erster Kritiker einer derartigen Indienstnahme ist Friedrich Nietzsche zu nennen: „Vergangenheit als Erbe“ anzusehen sei, „was man jetzt mit Vorliebe als den eigentlich historischen Sinn bezeichnet“, bemerkt er 1876 in seiner Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung ‚Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben'. Dabei könne das, „worauf die Zeit mit Recht stolz ist, ihre historische Bildung“, mit gleichem Recht auch „als Schaden, Gebreste und Mangel der Zeit“ angesehen werden. Jene, die sich „als Erben und Nachkommen klassischer und erstaunlicher Mächte begreifen“, seien nichts anderes als „verblasste und verkümmerte Spätlinge kräftiger Geschlechter“:[10]

> „Solche Spätlinge leben freilich eine ironische Existenz: die Vernichtung folgt ihrem hinkenden Lebensgange auf der Ferse; sie schaudern vor ihr, wenn sie sich des Vergangenen erfreuen, denn sie sind *lebende Gedächtnisse*, und doch ist ihr *Gedenken ohne Erben* sinnlos. So umfängt sie die trübe Ahnung, dass ihr Leben ein Unrecht sei, da ihm kein kommendes Leben recht geben kann.“[11]

In der Tradition den „Hemmschuh des Glücks" erkennend erhebt Nietzsche an mehreren Stellen seines Werks eine Forderung, die jener Hölderlins ähnelt: Originalität solle „im Bereich des Erkennens und in der Dimension des *Handelns*" bestimmt werden;[12] nicht mehr als die abstrakte Vorstellung, „dass man etwas Neues zuerst sieht", sondern als das Resultat eines historischen Zufalls, der darin besteht, „dass man das Alte, Altbekannte, von Jedermann gesehene und Uebersehene wie neu sieht".[13] Erwogen wird also die Möglichkeit, Originalität und „Vergangenheit als Erbe" in reeller Wechselvereinigung zu deuten: als „das Zeichen einer neuen Cultur"[14]. – Daraus könnte sich ein allgemeiner Zugang zum Fall der Originalmenschen ergeben, um den es im Folgenden gehen soll. ‚Kultur' müsste dabei, mit Hölderlin, als „alle Werke und Taten der Menschen [...], sie seien so groß oder so klein", umfassend verstanden werden; sodass aus dem ‚Großen' und Genialen, für das ein zweiter Schritt eingeplant ist, mit einem dritten der Durchgang ins ‚Kleine' und Alltägliche gewagt werden kann.

2. Ins Original verstiegen: Überlieferung, Freiheit und Schwindel

„Gern wär' ich Überliefrung los, / Und ganz original! / Doch ist das Unternehmen groß / Und führt in manche Qual", spotten Goethes ‚Zahmen Xenien'.[15] Um diesen verstiegenen Plan, der in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s eine Konjunktur erlebte, soll es im Folgenden gehen. Probehalber werden wir uns dabei an dem Anschein orientieren, die gewaltsame Auflehnung gegen die Überlieferung ermögliche (beinahe) so etwas wie eine Nullstelle – einen Punkt, in dem die gänzliche Abtötung mit der unwiderruflichen Erstgeburt von Kultur zusammenfällt: das Original.

Geheiligter Fremdling

Die Beantwortung der Frage, wie und weshalb der Maßstab des Originals auf Menschen angelegt worden ist, führt mindestens ins Jahr 1759 zurück,[16] allenfalls aber an den mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte. Ein paradiesischer Garten ist es nämlich, aus dem uns der Dichter Edward Young in seinen ‚Conjectures on Original Composition' (dt. ‚Gedanken über die Original=Werke', 1760) das menschliche Genie entgegentreten lässt, das den Namen des Originals verdient: einen „wirkliche[n] Fremdling", der „nur mit einigen Federn geputzt, gleich einem Indianischen Prinzen, ankömmt" und „Neuigkeiten aus einem fremden Lande" bringt. Die Erfindungen, die dieser edle Wilde ohne jeden Rückgriff auf Regeln schafft, sind „die schönsten Blumen" des „immerwährenden Frühling[s]" genialer Kreativität. Als organische Naturprodukte „aus der belebenden Wurzel des Genies" befinden sie sich im unvermit-

Gedanken
über die
Original=Werke.

In einem Schreiben des D. Youngs
an dem Verfaſſer des Grandiſon.

Aus dem Engliſchen.

Leipzig,
bey Johann Samuel Heinſii Erben,
1760.

Titelblatt mit Frontispiz der deutschen Übersetzung (‚Gedanken über die Original=Werke', Leipzig 1760) von Edward Youngs ‚Conjectures on Original Composition' (London 1759). Entnommen aus dem Faksimiledruck von 1977 (wie Anm. 17).

telten Gegensatz zur „Manufactur=Arbeit" der Nachahmungen. – Dabei fällt auf, dass gerade die fremden Federn am geeignetsten erscheinen, der „Britische[n] Flagge" und dem Kanon ihrer besten Kulturprodukte in aller Welt „einen Namen zu machen". „Erkenne dich selbst", das bedeutet bei Young: „stifte eine Vertraulichkeit mit dem *Fremdling, der in dir ist* [...], und laß dein Genie sich erheben (wenn du Genie hast) wie die Sonne aus dem Chaos; und wenn ich denn zu dir, gleich einem Indianer, sagte, bete es an, (ob dieß gleich zu verwegen wäre) so würde ich doch nicht viel mehr sagen, als [...]: Habe für dich selbst Ehrfurcht." – Diese Konzelebration, die nur noch in Klammern als „zu verwegen" zurückgenommen wird, kommt der positiven Belebung eines unterlegenen, in Reservate verdrängten, unterdrückten Erbes gleich. Sie speist jenes siegreiche, machthabende, normative Erbe, das als ‚Überlieferung' Betonung findet. Aber am Ende mündet die gewagte Spekulation darüber, welche Werke der Vergangenheit man „vermissen kann, *ohne den Verlust zu fühlen*", in eine zersetzende Vision: Würde man zugunsten der äußerst raren Originale alle Nachahmungen verbrennen, entstünde ein Flächenbrand, demgegenüber die Feuersbrunst in der Bibliothek von Alexandria „nur ein kleines Freuden=Feuer" gewesen wäre. Die ganze „gelehrte Welt" würde dann „einer Residenz in Flammen ähnlich seyn [...], wo nur noch wenige unverbrennliche Gebäude, ein Schloß, ein Tempel oder ein Thurm ihre Häupter erheben, in melancholischer Größe, mitten unter der allgemeinen Verwüstung". Diese letzten Originale triumphieren. Sie und ihre Werke sind „heilig"; aber nicht heilig wie die Bibel, sondern wie der „heilige Koran".[17]

Erbsünde und Originalwerk

Das geheiligte Original hat zwei mächtige Vorgängerinnen: *Origo f.* bedeutet Ursprung und Herkunft; und solange der Glaube an die „Gegenwart des Ursprungs" und die „Nachwirkung der Herkunft" nicht gänzlich verloren ist, auch Erbe.[18] Beide früheren Originale eint deshalb das Ziel, ewig zu leben und in aller Zukunft unvergessen zu sein, die eine als mentales und die andere als dingliches Erbe: Erbsünde und Originalwerk.

Erstens die Erbsünde: Von ihr zeugt in der deutschen Sprache namentlich der früheste Gebrauch des Ausdrucks original. Als mittelhochdeutsches Adjektiv wurde er vom kirchenlateinischen *peccatum originale* übernommen, deutete also auf das Dogma der ‚Ursünde' hin, das in den Mythos vom paradiesischen Sündenfall eingeschrieben ist. Original genannt wurde der Makel des Bösen, der sich durch den Akt der Zeugung von Generation zu Generation fortpflanzte: als ‚Erbsünde'. Dieses Modell bestimmte das Denken und Handeln, die Weltsicht und Seelenlage der Gläubigen. Aber die Knechtschaft blieb nicht ohne Auflehnung. Wiederholt stellte sich die Frage der *Theodizee*: Wie kann der ‚gute Gott' gerechtfertigt werden angesichts seiner mangelhaften Schöpfung? – Als ein moderner Antwortversuch gewann im Laufe des 17. Jh.s der *Kompensationsgedanke* Bedeutung: Der ererbte Mangel wurde nicht mehr als Last, sondern positiv: als ein notwendiges Übel gedeutet, als Voraussetzung für das Funktionieren der Schöpfung eines nicht mehr vergeltenden, sondern ausgleichenden Gottes, dessen Ebenbild der Mensch ist.[19] Davon kann ein Verständnis von Kultur als Ersatzwelt abgeleitet werden, das namentlich durch die Philosophen Odo Marquard und Hermann Lübbe Verbreitung gefunden hat und in der Volkskunde mit besonderem Recht kritisch diskutiert worden ist: Kompensationstheoretisch gedeutet wäre Kultur „nicht das Ganze, sondern Ergänzungen ohne Ganzes"[20]; und falls man diesem Verständnis folgen kann, muss sich jene moderne Originalwelt, die Young – angesichts der schwindenden Macht der alten – heilig nennt, als Ersatzwelt für menschliche Mängel und Verluste herausstellen. Diese Theorie scheint ein Bindeglied zwischen den Diskussionen über Originalität und ‚kulturelles Erbe' abzugeben. Aber sie befindet sich, das ist gewiss auffällig, im deutlichen Widerspruch zu dem „alle Werke und Taten der Menschen" umfassenden Inbegriff von Kultur *als Ganzem*, von dem wir oben ausgegangen sind. Das wirft vielleicht erste Fragen und Zweifel auf.

Zweitens das Originalwerk: Seit Mitte des 14. Jh.s war original nicht nur mehr die „Beschaffenheit einer Sache", sondern bedeutete als Substantiv, zunächst vor allem in der Kanzleisprache, auch „ein Ding, welches seiner Beschaffenheit nach uebereinstimmet mit dem, was von ihm entstanden ist". Dieses wurde als „Dokument" aufgehoben und als „Instrumentum" hergenommen und diente so als Modell für jene Nachahmungen, die wir bei Young als Negativkontrast kennen gelernt haben.[21]

Dagegen erfuhr der Ausdruck *Copia* im Übergang vom 17. ins 18. Jh., besonders durch den Fortschritt der Drucktechnik, eine deutliche Aufwertung: „als *Verfügung* über eine große Zahl von bei Gelegenheit *anwendbaren* Figuren und Floskeln (topoi)". Es ist als Anzeichen solcher Verfügbarmachungsprozesse gedeutet worden, dass *Origo* bald weniger „Gegenwart des Ursprungs" und „Nachwirkung der Herkunft" bedeutete – und immer mehr „Neuheit" und „Überraschung": etwas Rätselhaftes, ja Unheimliches, das offenbar jeder Wiederholung und Vermittlung durch Regeln entgegengesetzt war. „Die Dinge verlieren jetzt gleichsam ihr Gedächtnis", so Niklas Luhmanns These.[22] Mithin geriet auch ihre Wertschätzung ins Schwanken: „Original", heißt es bei Gottsched, „[w]ird von einem Bilde gesaget, welches von keinem andern nach gemalet ist. Man erkennet ein Originalstück leicht an der großen *Freyheit*, die darinnen herrschet. Doch werden oft auch Kenner betrogen."[23] Mit der Erbsünde scheint das Originalwerk also zu verbinden, dass beide von modernen Erfahrungen der Entfremdung und des Verlustes begleitet werden – oder vom Diskurs und der Unterstellung solcher Erfahrungen[24] –; ganz so, als ob Freiheit und Fortschritt von der Überlieferung, als ob Wandel und Vielfalt in der Kultur das Ganze aus dem Blick geraten, die Dinge ihr Gedächtnis verlieren und das Wort als Vokabel verhallen ließen[25]. Das wirft vielleicht weitere Fragen und Zweifel auf.

Turmbau und Denkmal

Vielleicht hindert uns die „Verwirrung der Sprachen" ja nicht stärker daran, uns „einen Namen zu machen", als es deren „allzu große Uebereinstimmung oder Einförmigkeit" jemals getan hat? Dieser Verdacht war's jedenfalls, der schon Young umtrieb, als er den Begriff Original entgrenzte und mit gleichem Recht für Menschen und Werk brauchen wollte.[26] Seine Innovation wurde namentlich im deutschen Sturm-und-Drang begeistert aufgenommen – fast zeitgleich mit McPhersons positiver Belebung des Ossian, die sich später ja als kein Originalwerk herausstellen sollte –, bald aber auch kritisch geahndet.[27]

Vor diesem Hintergrund kommt die Option eines Kirchenbesuches nicht ungelegen: Objekt unserer Betrachtung ist das gotische Straßburger Münster, heute Teil des UNESCO-Weltkulturerbes; und als Führer entscheiden wir uns für einen 1773 erschienenen Aufsatz ‚Von deutscher Baukunst'. Gemeinsam mit dem Verfasser, dem gerade promovierten Johann W. v. Goethe, nähern wir uns dem Bauwerk zu verschiedenen Tageszeiten und aus verschiedenen Richtungen. Wir betrachten es bei wechselnden Lichtverhältnissen, mit wachen oder ermatteten Augen, mit Euphorie oder „theilnehmende[r] Traurigkeit". Wir treten durch den Haupteingang, sehen, wie der weite Kreis der Fenster sich öffnet, blicken in die Schiffe, denken an den unvollendet

Domenico Quaglio: Die Westfassade des Straßburger Münsters. Öl auf Kupfer (1821). Entnommen aus: Brigitte Trost: Domenico Quaglio. 1787-1837. Monographie und Werkverzeichnis. München 1973, o.S.

gebliebenen Bau des einen der zwei Türme. Die Betrachtung des Gebäudes soll uns die „Herrlichkeit des Herrn, seines Meisters" preisen lassen. Aber nicht Gott ist gemeint, sondern der begnadete Bauherr Erwin von Steinbach, zu dessen Straßburger Grabstätte wir eine „Wallfahrt" unternommen haben. Goethe nennt ihn den „heilige[n] Erwin". Gemeint ist aber, anders als bei Young, kein „Wilde[r]", der „mit abenteuerlichen Zügen, grässlichen Gestalten, hohen Farben, seinen Cocos, seine Federn, und seinen Körper [modelt]". Der Ursprung des Originalwerks wird hier nicht mehr in einer regellosen Natur verortet. Stattdessen verdient das nationale Originalgenie Verehrung, weil es ihm als Individuum gelungen ist, „einen *Babelgedanken* in der Seele zu zeugen": Es hat „die zerstreuten Elemente" einer toten, „welschen" Bautradition zuerst wieder in ein „lebendiges *Ganzes*" zusammengesetzt – das damit wieder in den Blick rückt – und ihnen zu einem ‚zweiten Leben' verholfen. Erwin hat eine Originalwelt geschaffen, die *keine* Ersatzwelt ist, wie es der Kompensationsgedanke nahe legen würde, sondern ein neues „Model". Das Gesamtergebnis dieser Leistung, die wir unserem Führer zufolge mit jener des Prometheus vergleichen dürfen, ist Objekt andächtiger Betrachtung und Exempel für künftige Generationen. Es bietet sich dafür ein Ausdruck an, der bis jetzt vorwiegend für Gedenksteine und Standbilder verwendet worden ist: „Denkmaal".[28]

Sonderling und Urling

Aber vielleicht sind dort, wo Originale heiliggesprochen werden, Nachahmer nicht weit, die Original sein wollen und sich zum Schein selbst heiligen? Die Freiheit von

der alten Überlieferung – positiv gedeutet als „Vertraulichkeit mit dem Fremdling, der in dir ist" und fruchtbringendes Babel – gibt auch zu Befürchtungen Anlass: „Die größte Sprachverwirrung [...] richtet eine Art Originalgenieen an, die ihr eigenes Sanskrit erfinden, um ihre Ideen in heiliges Dunkel zu kleiden", beschwert sich ein Zeitgenosse.[29]

Hinweise dazu kann man sich aus der Streuung des Wortes in den Wörterbüchern einholen. Dort wird dem Heiligen, den wir schon kennen, ein lästiger Zweiter bald nicht mehr von der Seite weichen: „Figürlich nennt man auch ein außerordentliches Genie, eine Person, welche in ihrer Art *Selbsterfinder* ist, ein Original; da denn auch wohl in weiterer Bedeutung ein seltsamer Kopf, ein *Sonderling*, den Nahmen eines Originales, nämlich der Thorheit, des Seltsamen, bekommt", räumt Adelung (1774-86) ihm widerwillig seinen Platz ein.[30] Und bezüglich eines Dritten findet sich bei Campe (1801) die nachgetragene Empfehlung, man könne sich „[...] wol des Deutschen Spott=ausdrucks: er ist ein Urstück von Menschen, oder auch ein *Urling*" bedienen, „als ein passendes Wort für das seinwollende Original, d.i. für denjenigen, der Originalität zur Schau trägt, ohne sie wirklich zu besitzen"[31]. Beide für passend erachteten ‚Synonyme' blicken auf eine Begriffsgeschichte zurück, die um einiges älter ist als jene des eingedeutschten Originals: Der Sonderling galt seiner Gesellschaft oder Kirche als „homo alienus"; als Fremdling, ja Alien, der den Bann verdient.[32] Und als Urling wurde derjenige gescholten, „der lustren ist / besser oder mehr zu seyn im Uhrwesen und alten Rechten"[33]; einer, den, wie's aussieht, der Trieb reitet, sich gegen das Altertum aufzulehnen. – Beide sind Figuren der Devianz, also der Abweichung von einer gerade vorherrschenden gesellschaftlichen Ordnung, die durch ‚Tradition' und ‚Überlieferung' gefestigt wird. Dazu kann man zunächst die These David Lowenthals zur Kenntnis nehmen: Devianz müsse *gebannt* werden, damit ‚kulturelles Erbe' als Konzept erfolgreich sei.[34] Auffällig ist nur: So sehr die „Thorheit" von Sonderling und Urling auch für „Spott" sorgt, so wenig ist das doch die einzige Reaktion. Der Sonderling wird nicht zum „existentiellen Außenseiter" der Gesellschaft. Sie begegnet ihm auch mit „Lächeln" in verschiedenen Abtönungen: mitleidsvollem oft, aber nicht immer; auch rücksichts- oder bewunderungs-, ja insgeheim liebevollem.[35] Und ähnlich mehrdeutig verhält es sich mit dem Verhältnis des Urlings zum Altertum: Zwar treibt dieser in einer späteren Definition noch immer als „seinwollender Urkopf" sein Unwesen; aber damit ist jetzt, gegenläufig passend, ein Mensch gemeint, „der das Alte liebt, dem Alten anhänget" und deshalb als seltsam gilt.[36] Absonderung bzw. Integration hinsichtlich der sozialen Ordnung (im Fall des Sonderlings) und Auflehnung bzw. Anhänglichkeit hinsichtlich der ‚Überlieferung' (im Fall des Urlings) sind also nur scheinbare Gegensätze. Innerhalb ein und derselben Bildung darf man ihre reelle Wechselvereinigung in Erwägung ziehen.

Dieser Umstand mag den Blick wieder auf den ersten Originalmenschen zurücklenken, der, so scheint es, umso feierlicher als genialer „Selbsterfinder" mythisiert werden muss, desto mehr von seinen Begleitererscheinungen „verächtlich", „im üblen Sinne" und „tadelnd"[37] die Rede ist. Aber können er und sie tatsächlich (noch) eindeutig auseinandergehalten werden? – Dass sie in den Wörterbüchern meist ‚einträchtig' beisammen stehen, lässt jede Definition kippen. Originale sind dann zum Beispiel „Menschen, die sich vor den übrigen abheben als ‚Muster, Vorbild' *(das aber auch abschreckend sein kann)*". Beiläufig kann dann auch noch der letzte Hinweis eingeklammert sein: selbst „wunderliche Heilige", nämlich religiöse Schwindler, würden Originale genannt.[38]

Erstgeburt und Brudermord

Den einflussreichsten Versuch, solche Reserven aus dem Walten der Freiheit im Original auszuklammern, unternahm Immanuel Kant: Zwar sei Originalität, „wozu sich keine bestimmte Regel geben läßt". Aber die Qualität, durch die man wirkliche Originalmenschen vom „originalen Unsinn" unterscheiden könne, sei die Musterhaftigkeit ihrer Werke. Deren Auftrag bestehe darin, „[...] selbst nicht durch Nachahmung entsprungen, anderen doch dazu, d.i. zum Richtmaße oder Regel der Beurteilung" zu dienen.[39] Zieht man daraus die letzte Konsequenz, ist Originalität nur mehr als „Paradoxie"[40] beschreibbar: als eine Bildung, in der zwei behauptete Ebenen, Vorbild*los*igkeit und Muster*haft*igkeit, miteinander vermischt sind. Mit Blick auf die so entstandene Bildung kann nicht mehr davon ausgegangen werden – wie es der Kompensationsgedanke nahe legen würde –, dass wir es mit zwei unveränderlich gegebenen, einander aufwiegenden Maßstäben zu tun hätten.

Schwindel ist deshalb mehr als nur Betrug. Er bedeutet auch das Gefühl der Verwirrung, das sich dann einstellt, wenn früher feste Rückbindungen „im Uhrwesen und alten Rechten" ihre modellhafte Selbstverständlichkeit verloren haben.[41] Während für einen „geglückten Erbprozess" gilt, dass „[...] die bestehende soziale Ordnung reproduziert wird"[42], ist hier die Gefahr des Umstürzens, Verunglückens, Misslingens geborgen. Das führt uns Friedrich M. Klinger vor: In seinem „Originalstück" ‚Die Zwillinge' (1775) erschlägt der Originalgenie sein wollende Zwilling im Streit um die Erbfolge seinen erstgeborenen Bruder: keine originelle, sondern eine recht altväterische Lösung. Aber nachdem Guelfo Ferdinando losgeworden ist, tut er nichts anderes, als „sich als Erbe und Regierungsnachfolger des alten Fürsten [...] selbst in eine legitime Geschlechterreihe zu stellen". Er, der sich von allem alten Recht gelöst zu haben glaubt, unterwirft sich jetzt dem Erbprozess. Dabei stiftet er mit seinen Gewalttaten nicht Kultur, wie Prometheus, sondern ein krisenhaftes Durcheinander, in dem er selbst zu Tode kommt. Letzten Endes ersticht ihn sein Vater, der alte Fürst. Das Erbe ist vertan.[43]

Nullen

Wie groß das Ausmaß des Schwindels wohl sein mag? – Lichtenberg, 1775/76 vom „jetzt so allgemein gewordene[n] lächerliche[n] Eifer Original zu sein" schreibend, versucht es zu beziffern: „Wir hätten jetzt in Deutschland allein an die 2000 Original-Köpfe. [...] Nein, damit ihr's wißt, wir haben über 10 000." Allen, die es „gleichsam spielend" zuwege bringen wollen Original zu sein, rät er, sie sollten „Köpfe mit dem Buchstaben Null tragen [...], damit man sie kennte." – Nullen und damit die Annullierung des optimistischen Entwurfs der Aufklärung sind diese letzten Originale zum einen, weil sie nicht vorbildlos entstanden sind, sondern „die Kunst durch Nachahmen Original zu werden in der größten Vollkommenheit" besitzen; und zum anderen, weil ihr epidemisch gewordener „Originalismus" als Modell für Nachahmer gänzlich unbrauchbar ist. Indem der Originalist weder zur Bewahrung noch zur Tradierung des Erbes seinen Beitrag leistet, „[...] ist seine arme Seele für den Ruhm der Nachwelt hin[,] als hätte sie das Licht nie gesehen oder den Satz des Widerspruchs nie gedacht"[44].

Der Ausfall steht am Ende einer Konjunktur, die ein zweiter Kritiker, Gottfried August Bürger, mit der Figur des „Vogel Urselbst" abzubilden versucht hat. Das ist „Ein Vogel ganz besondrer Art, / Der sich mit keinem andern paart, / Und, weil er immer einsam kreist, / Original, deutsch: Urselbst, heißt". Anstatt Nachfahren zu zeugen, was nicht unvernünftig wäre, steigt Urselbst mit seinem von einem Genius geborgten Flügelpaar „zwar ziemlich hoch und weit / Mit seiner Kraft durch Raum und Zeit", will dabei aber höher hinaus, „als es seiner Weite, seinem Erfahrungs- und Verstehenshorizont" entspricht.[45] Und mit Hilfe Ludwig Binswangers darf man hinzufügen, dass solche Verstiegenheit, die zum Schwindel führt, als „‚mißglücktes' Verhältnis von Höhe und Weite im *anthropologischen* Sinne" verstanden werden kann, das nicht außerhalb des ‚normalen' menschlichen Daseins liegt. Vielmehr ist es ihm *immanent*, als „Bedrohung seines Glückens"; als Form des „Steckenbleibens oder An-ein-Ende-gelangens der eigentlichen geschichtlichen Bewegtheit des Daseins" angesichts einer erfahrenen zeitgenössischen Wirklichkeit.[46]

3. Ins Erbe verbohrt: Gemeinschaft, Ordnung und Abweichung

Der Höhenflug und sein missliches Ende lassen daran zweifeln, ob das Original noch zu retten ist, ob der in der Höhe Steckengebliebene wieder auf den Boden zurückgeholt werden kann. Eben das ist rund hundert Jahre später aber versucht worden. Im Folgenden wird es deshalb um den Wunsch gehen, den Originalmenschen als musterhaftes Vorbild in jene ‚Gemeinschaft' zurückzuholen, vor deren ‚Überlieferung' er einst

geflüchtet ist. Probehalber werden wir uns dabei an dem Anschein orientieren, seine Rehabilitierung ermögliche wiederum (beinahe) so etwas wie eine Nullstelle – einen Punkt diesmal, in dem die geglückte Rettung mit dem unaufhaltsamen Niedergang von Kultur zusammenfällt: das Original.

Gutes Original

Halt könnte zunächst die Erzählung von einem Monument geben, das bis jetzt der Vergänglichkeit getrotzt hat; das man – so würde die heute gängige Antwort auf Youngs Frage lauten – nicht „vermissen kann, ohne den Verlust zu fühlen": ein altes Buch. Gedacht ist in diesem Fall an den ‚Codex Manesse', die berühmteste mittelhochdeutsche Liederhandschrift, die in der Universitätsbibliothek von Heidelberg aufbewahrt und konserviert wird. Sie ist um 1300 in Zürich entstanden und hat sich zwischen 1657 und 1888 im Besitz der Königlichen Bibliothek in Paris befunden: „Wenn Du hinkommst zu Deiner Zeit, so mußt Du das alte Buch sehen; es ist in rotes Leder gebunden und der schnöde Name Ludwigs XV. ist ihm auf den Rücken gestempelt", erzählt der Patenonkel in Gottfried Kellers ‚Züricher Novellen' (1878) seinem Neffen Jacques. Die Erzählung über das wechselvolle Schicksal des gebrandmarkten Werks dient als lehrhaftes Modell, sie enthält vorbildliche und abschreckende Episoden. Jacques gehört nämlich zu den „Adepten des Originalwesens", die in sich den „unbewußte[n] Trieb" verspüren, „ein Original zu sein oder eines zu werden" – gerade weil gegen Ende der 1820er Jahre in Zürich beklagt wird, „daß es heutzutage keine ursprünglichen Menschen, keine Originale mehr gebe, sondern nur noch Dutzendleute und gleichmäßig abgedrehte Tausendspersonen".[47]

Eine der abschreckenden Episoden spielt um 1500: Ein Einzelgänger namens Buz Falätscher entwendet die Handschrift aus der verfallenen Burg Manegg. Obwohl der „Narr" kaum entziffern kann, was darin steht, beschließt er, selbst ein genialer Minnesänger zu werden. Er fängt an, die wertvollen Verszeilen mit eigenen Kompositionen zu überkritzeln. Mit seinem beängstigenden Gesang lauert er „auf einsamer Straße arglosen Leuten" auf und drängt sich „auf unheimliche Weise dicht an sie", um sie von seiner Genialität zu überzeugen. Am Ende gerät die Burg, in deren Inneren sich das Buch und Buz befinden, in Brand. Das eine Original kann mit letzter Not aus den Flammen gerettet werden, deren Opfer das andere wird: „friedlich und beruhigt lag er da, erlöst von der Qual, sein zu wollen, was man nicht ist, und es schlummerte mit ihm ein unechtes Leben [...] endlich ein". – Buz war ein „letzter Sprössling" der Manesse, jener Zürcher Patrizierfamilie, deren Lobpreis in einer Strophe der Handschrift gesungen wird. Den Minnesänger Hadlaub, von dem die Strophe stammt, und Ritter Rüdiger Manesse, den dort erwähnten vorbildlichen

Liedersammler, stellt der Pate als „gute Originale" gegen den Narren und erklärt: „Ein gutes Original ist nur, wer Nachahmung verdient! Nachgeahmt zu werden ist aber nur würdig, wer das, was er unternimmt, recht betreibt und immer an seinem Orte etwas Tüchtiges leistet, und wenn dieses auch *nichts Unerhörtes und Erzursprüngliches* ist!" In diesem Sinne bleibt Rüdiger deshalb „im Gedächtnis der Menschen erhalten", weil es ihm gelungen ist, Werke der Vergangenheit für die Zukunft zu bewahren: „Lieder gründlich sammeln und retten, was zu retten ist", so sein Vorsatz.[48]

Das ist auch gegen jenes „Versinken in der Geschichtslosigkeit"[49] gesagt, das Keller der Moderne des 19. Jh.s drohen sah. Dabei erscheint Originalität zwar auch hier, zwei Jahre nach Nietzsches Kritik der Spätlinge, als „Zeichen einer neuen Cultur". Aber der Gesichtspunkt, aus dem das Original betrachtet wird, ist weder individualistisch, wie im ausgehenden 18. Jh., noch kollektivistisch; weder hat sich das Original als genialer ‚Übermensch' über die Gesellschaft erhoben, noch ist es in der Masse ihrer „Tausendspersonen" gänzlich verloren gegangen. Vielmehr ist aus ihm das ‚gute' Mitglied einer organisch anmutenden ‚Stadtgemeinschaft' geworden, in der alle Stände einträchtig zusammenwirken: zum Wohl des ‚kulturellen Erbes'. Dieses Szenario ‚historischer Dichtung' wird einer offenbar anonym gewordenen, sich modernisierenden Gesellschaft entgegengehalten:[50] Gemeinschaftliche Identität, verheißt es, gelingt durch positives Beleben des Toten; und die lebenden Gedächtnisse ‚guter Originale' sind es, in denen das Tote als Erbe überlebt, ohne sich zu überleben. Zu Unrecht, räsoniert der Onkel einmal, würde die Jugend solche stets raren Vorbilder mit ungebührlichen Spitznamen „wie originelle Käuze u. dergl." versehen.[51]

Kauzenspiel[52]

Die Jugend verspottet das Original, dem Ehre erwiesen werden soll, als Kauz: das wäre nun – und ist bis heute – ein weiteres für passend erachtetes ‚Synonym'. Vom Kauz weiß man, dass er zurückgezogen lebt und sich bei Tag oft unbeholfen gebärt. Vom menschlichen Kauz oder kauzigen Menschen heißt es, er sei „wunderlich" und „schrullig" oder „verdrießlich" und „unwillig"; und manchmal auch, dass er „mit struppigen Haaren", verwirrt und zerstreut, herumlaufe.[53] Dabei hat es den Anschein, als ob in seinem Leben die Zeit stehen- und der ‚Fortschritt' steckengeblieben wäre; während er zugleich oft keinen reellen Halt (mehr) findet „an den unpersönlichen Gebilden, die Tradition, Vorfahren, Brauchtum, Stand geschaffen haben und in denen sie herangewachsen sind": „Verbohrtheit" oder „Verschrobenheit" nennt Binswanger diesen Fall; mit Ausdrücken, die aus „bestimmten Werkstätten des homo faber" hergeleitet werden könnten. Wenn das dort zuhandene Material – gemeint ist nicht nur „toter Stoff", sondern auch „Menschenmaterial" – zum Beispiel unbiegsam, starr, steif, hart oder

kalt ist, dann verbohrt sich der Bohrer oder verschraubt sich die Schraube. Und ganz ähnlich kann selbst den in der Spinnstube Sitzenden, volkskundlich gut bekannten Trägerinnen der Überlieferung, widerspenstiges, nämlich „schief gewickeltes" Material in die Quere kommen.[54]

Ein solches ungeplantes Ende soll aus Kellers Modell ausgeklammert bleiben. Aber während er nur das ‚gute Original' in die ‚Stadtgemeinschaft' integriert wissen will, als den sachgemäßen Hüter ihres Erbes, ist anderswo gerade in seinem verbohrten Verwandten eine „deutsche Sonder- und Erbmarke" erkannt worden. Dieser habe nämlich, so etwa Max Kommerell, „[...] am Adel des Ungewöhnlichen mit irgendeinem Tropfen seines Blutes Anteil, so wie der verblödete Sproß eines Fürstenhauses immerhin mit goldenem Besteck gefüttert wird". Oder anders gesagt: Er ahme das „schwer auszusprechende, verschobene, fast verschrobene Verhältnis, das der große Geist in Deutschland zu den wirklichen Dingen zu haben pflegt, in winzigem Maßstab" nach und verfalle so „dem Zwang des Absonderlichen als ganzes Geschöpf, als Gestalt". Vorgebliche „Heimeligkeit" muss sich so als „Heimatlosigkeit" herausstellen.[55] – Eben deshalb scheint aber für Lächeln oder Spott, in unterschiedlichen Abtönungen, gesorgt zu sein, wenn über „originelle Käuze u. dergl." erzählt wird. Der Umstand solcher Belustigung verdient gewiss besondere volkskundliche Aufmerksamkeit. Denn vielleicht verbirgt der lachhafte Vogel ja ganz anderes? – Jedenfalls darf man sich ernsthaft an die intensiven abergläubischen Vorstellungen erinnern, die mit seiner Gattung verbunden sind: Der Kauz sei auf dem Friedhof heimisch und ein Vorbote kommenden Unglücks; der Geruch der Todkranken ziehe ihn an; und wer ihn zu sehen bekomme, der müsse bald selber dran glauben.[56]

Steinzeit und Neuzeit

Gegen das Modell, Originale gut zu heißen und ihnen nichts Schlechtes nachzurufen, darf man argwöhnen, dass es Ungutes zu verbergen oder zu beschönigen hat: Spuren jenes Erbes, das nicht „im Gedächtnis der Menschen erhalten" bleiben, sondern darin möglichst restlos zum Verschwinden gebracht werden soll; als ob man es vermissen könnte, ohne den Verlust zu fühlen.

Um 1900 befand sich in der Nähe von Greiz in Thüringen, an einem bewaldeten Hang am rechten Ufer der Göltzsch, ein beliebtes Ziel „vieler [...] Sonntagsausflügler, ja ganzer Vereine aus der näheren Umgebung": mehrere, heute unzugängliche Höhlen im Felsmassiv des Hohensteins. Für über ein halbes Jahrhundert wohnten dort „Lieb" und „Finger", zwei „Sonderlinge" und „sonderbare Käuze", die als „Originale" galten, weil sie „gleich dem Menschen in der Urzeit, unter primitivsten Verhältnissen" lebten. Wochentags hielten sie sich mit Hilfsarbeiten über Wasser und ernährten sich von der

„Lieb und Finger aus Greiz". Ansichtskarte im Verlag Richard Heyer, Greiz (1895-1903). Entnommen aus: Vogtlandjahrbuch, 10. Jg. (1993), 43. Für ihre freundliche Hilfe beim Ausfindigmachen der Abbildung bedanke ich mich bei Herrn Wolfgang Trommer (Greiz) und Frau Corina Gutmann (Greiz).

Jagd nach Hunden und Katzen. Aber sonntags, wenn sie zu Hause waren, bot sich den Ausflüglern „ein interessanter Einblick in ihre steinzeitlich anmutende ‚Wohnkultur'". Deren einziger „‚Komfort' [...] bestand aus einigen Bildern an der Höhlenwand", andernorts ausrangiertem Gerät und Geschirr, sonstwo ausgedienten Bettstatten und einem liebevoll gepflegten „Vorgärtchen". Dieses „Wohnidyll" ließen Lieb und Finger ablichten und in mindestens fünf Motiven auf Ansichtskarten drucken, „die ihnen an Sonntagen geradezu abgejagt wurden". – Beide „Naturjünger" fanden ein „unrühmliches Ende": 1904 verstarb Lieb nach einem Sturz von der Felswand. 1905 erfror Finger im Freien. „Wenn diese beiden ‚berühmten' Greizer Originale auch nicht wert sind, als bemerkenswerte Persönlichkeiten der Heimat der Nachwelt überliefert zu werden, so verdienen sie es doch, als abschreckendes Beispiel eines verfehlten Lebens gezeigt zu werden", urteilte 1957/58 der vom ‚Kulturbund zur demokratischen Erneuerung Deutschlands' herausgegebene ‚Heimatkalender'. Ihr Schicksal würde auf eine Zeit zurückweisen, die es nicht verstanden habe, „die sozialen Probleme ihrer Epoche zu lösen."[57] ‚Lieb' und ‚Finger' waren, folgt man dieser Deutung, nur scheinbar harmlose Spitz- und Spottnamen; sonntägliche Euphemismen für jene Außenseiter, die die frühere Ordnung an ihre Ränder gedrängt hat. Vielleicht ist ein ‚gutes Original' deshalb auch nur jemand: ein gewisser Niemand, auf den diese Bezeichnung von den

jeweils tonangebenden Deutungseliten erfolgreich angewandt worden ist? In diesem Gedanken der Etikettierung bzw. des Etikettenschwindels kann jedenfalls ein zweites – jenes der Kompensation konterkarierendes – Deutungsmuster ‚kulturellen Erbes' erkannt werden.[58]

Aber es ist nicht ausgeschlossen, dass man bei ähnlichen Ausflügen zu anderen Ansichten kommt: 1904 zum Beispiel, als „der erste, vermittelst Elektrizität betriebene Zug den eisenindustriereichen Ort Fulpmes mit Innsbruck" zu verbinden begann, ließ sich in seinem Waldversteck im Stubaital „[e]in Höhlenmensch der Neuzeit" photographieren; unter der Auflage, anonym zu bleiben. Der gebürtige Oberinntaler habe an der Münchner Kunstakademie durch sein Genie für Furore gesorgt, berichtete die ‚Österreichische Alpenpost'. Dann sei er wegen Barfußgehens im Stadtgebiet „als Irre[r] interniert" worden. Seine „[u]nbezwingliche *Freiheits*sehnsucht, die sämtliche von der Kultur aufgestellten Sittenregeln überwucherte", habe ihn zum „einsamen Sonderling[ ]" werden lassen. Seine Höhle mache „einen ganz eigentümlichen Vorweltsbewohnereindruck". Seine Bekleidung ähnle „der eines amerikanischen Fallenstellers". Er ernähre sich von „Schwämmen, Beeren und Schnecken" sowie vom Verkauf kleiner Blumenkörbe „an die Touristen auf der Landstraße". Seiner Umgebung gelte er als „Hexenmeister". Die „moderne Welt" würde ihn wohl „pathologisch" erklären wollen. Aber im Unterschied zu vielen, „fast ausnahmslos vom Religionswahn erfassten Personen oder Schlauköpfe[n]", Schwindlern also, sei er ein „Original": „[E]r hat seine eigene Herzensreligion, und diese bietet trotz seiner exzentrischen Lebensauffassung große Züge, die auf Heldengeist schließen lassen!" Eine graublonde „Löwenmähne" rahmt, wie auf dem Bild zu sehen ist, das „charakteristische Haupt" des „Freiheitsidealisten", der „Ehre und Rang" verachtet, aber auch „Prostitution gegen Bezahlung"; und dafür die „freie Liebe" liebt.[59]

„Der Höhlenmensch im Stubaitale". Entnommen aus: Österreichische Alpenpost (wie Anm. 59), 102.

In mehrfacher Hinsicht kommt in dieser Reportage der Wunsch zum

Ausdruck, den Heldengeist und Freiheitswillen des Exzentrikers positiv zu integrieren. Und vielleicht darf man sogar noch weiter gehen und in *ihm*, gerade weil er sich gegen aktuell vorherrschende Modelle reserviert verhält, ein „*integrierendes* Element gesellschaftlicher Modernisierung" erkennen? Das jedenfalls hat kürzlich eine Theoretikerin aus der Soziologie vorgeschlagen; wobei sie „eine fruchtbare und relativ stabile Wechselwirkung" darin erkannt hat, dass „echte Exzentriker" seit Beginn der Moderne so etwas wie deren „Hüter des Grals" seien. Glaubt man dem viel versprechenden mythologischen Bild (und dem wissenschaftlichen Weitermythologisieren), dann darf man auf Auserwählte hoffen, die heilende Kräfte aus einem heiligen Erbe ziehen, und auf den „wohltemperierten" Ausgleich aller Schäden des Fortschritts.[60] Die dahinter stehende Forderung kann dann auch nicht mehr anders lauten, als dass die moderne, sich modernisierende Welt möglichst uneingeschränkt bejaht werden möge.

Anekdotisches Erbe

Nicht erst seit heute sind Etikettierungsopfer und Kompensationshelfer also zwei im öffentlichen Diskurs gut etablierte Denkfiguren. Zwei Grundtendenzen des Erzählens über Originale, in seinen Übergängen zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, sind dafür ein gutes Beispiel: zunächst die Klage, dass (mit Friedrich Torberg) „in unserer technokratischen Welt, in unserer materialistischen Kommerz- und Konsumgesellschaft die Käuze und Originale aussterben" müssten; und dann der Appell, dass (mit Rudolf Pechel) „wohl nirgends auf der Welt so viel gewachsene und echte Originale" noch am Leben seien wie in irgendeinem lokalen, regionalen, ethnischen oder nationalen Raum. Während eine längst eingebüßte „Vielfalt" von Originalen, die man gerne „noch einmal farbig auferstehen" lassen möchte, mancherorts als „Untergangssymptom" gedeutet wird, scheinen die Todgeweihten anderswo noch als lebendige Art auf. Zum Beispiel sollen sie das Kolorit gewisser „nunmehr verlorene[r] Regionen" auffrischen helfen; und die auffällige Beiläufigkeit, mit der man solche Andeutungen oft finden kann, mag genügen, um daran zu erinnern, dass das Original – von individuellen Schrullen gereinigt und mit ‚völkischen' Zügen gestählt – gerade dort als ‚Volkstyp' und ‚Charakterkopf' in unheilvolle Dienste genommen worden ist.[61]

Originale stellen somit eine leicht manipulierbare – und deshalb erfolgreiche – Version ‚kulturellen Erbes' dar. Meist präsentiert sie sich in Form einer Auswahlliste biographischer Erzählungen, die vorwiegend am *Anekdotischen* orientiert ist; also an der verdichteten Charakterisierung oder Typisierung einer historischen oder noch lebenden Persönlichkeit, zum Beispiel durch die Wiedergabe pointierter Aussagen, einprägsamer Handlungen oder körperlicher Besonderheiten. *an-ékdota* bedeutete zunächst das ‚Nicht-Herausgegebene', ein oft pikantes Geheimnis, das nur durch Indiskretion

zutage kommen konnte. Die Frage, welches Material nicht hergenommen und herausgegeben werden kann, ist deswegen auch an Kriterien gebunden, die immer wieder neu verhandelt werden müssen. Und falls ein erweitertes, nicht allein gattungstheoretisches Verständnis zugrunde gelegt würde, könnte man im anekdotischen Erzählen einen Grundmodus der Konstituierung ‚kulturellen Erbes' erkennen.[62]

So betrachtet lässt das anekdotische Material über Originale in erster Linie *Normabweichungen* verschiedener Art als Erbe durchgehen: solche, die offensichtlich nicht zwingend oder immer gebannt werden müssen, damit der Erfolg des Konzepts gewährleistet bleibt. Anlagen zum Original scheinen zum Beispiel überdurchschnittlich oft Menschen mit verschiedenen angeborenen oder erworbenen körperlichen Beeinträchtigungen und Behinderungen zu besitzen. Als original gelten der ‚schräge' Wuchs und die ‚komische' Gestalt des Körpers, bestimmte missgebildete Organe oder mangelhafte Stellen; dann aber auch motorische Störungen, Sprach-, Stimm-, Seh- und Hörfehler, Kommunikationsschwierigkeiten, Schrullen, Tics, Süchte. Hinzu kommen häufig unkonventionelle Kleidungssitten (z.B. zu viel oder zu wenig, altertümlich, unangemessen, nicht zum Wetter passend), exzentrische Nahrungsgewohnheiten oder respektloses Verhalten gegenüber allgemein akzeptierten Autoritäten. All das und anderes mehr[63] lässt Originale aber nicht als ungelegene Außenseiter vergessen werden. Vielmehr bleiben sie als „eine harmlose, nicht bedrohliche Außenseiter-Variante" in Erinnerung; als ob die Gesellschaft mit ihnen – gerade noch – auf ihrer Innenseite fertig werden könnte.[64] Alle Grenzziehungsversuche zwischen Normalität und Krankheit, Integration und Randständigkeit, Hochschätzung und Spott müssen sich dabei aber als instabil herausstellen: Eine Sammlung mit dem Titel ‚Schweizer Originale', die aus Anlass des 700-Jahr-Jubiläums der Eidgenossenschaft (1991) erschienen ist, ernennt neben nationalen „‚Haupt'-Originalen", allesamt Protagonisten des Fortschritts (z.B. Bundesräten oder Managern des 20. Jh.s), auch den „scheinheiligen Seelenhirten" und „Mörderpfarrer": einen Lokalpyromanen des 19. Jh.s zum Original; während Adolf Wölfli als „geisteskrankes *Über-Original*" gewürdigt wird, mit dem 1930 „trotz seiner schizophrenen Geistesstruktur [...] ein urechtes, wildes Schweizer Original" verstorben sei. Zuletzt findet noch der „Scherzbold und Seelenpfleger" Gottfried Keller Aufnahme, eine „150 Zentimeter kleine Mischung aus Patriot und Rebell", liebenswürdig und verbohrt, anhänglich und absonderlich zugleich.[65]

Echte Reliquie

Vielleicht möchte man ‚kulturelles Erbe' deshalb als „großen Container" ansehen, in den ganz verschiedenes Altmaterial verfrachtet wird, dabei aber nicht verloren geht, sondern geborgen bleibt?[66] Dann jedenfalls kann man dasselbe Bild – samt seines oft schwer

definierbaren Inhalts – auch umkippen und das ‚kulturelle Erbe', das Erzählungen über Originale birgt, unter dem Aspekt der Originale auffallen lassen, von denen es erzählt und geborgen wird. Überdurchschnittlich oft nennt eine lokale ‚Gemeinschaft' nämlich jene ihrer Zeitgenossen Originale, die sich in außergewöhnlicher, also normabweichender Weise (noch) um ‚Tradition' und ‚Überlieferung' sorgen oder gesorgt haben: zum Beispiel als Heimatpfleger, Landschaftsschützerinnen, Dialektarchivare, Brauchausübende, Handwerkserhalterinnen oder Sammlerexistenzen; als ob die damit verbundenen betriebsamen Kulturtätigkeiten besondere Hochachtung verdienten[67] – man denke nur an die Straßennamen oder massiven Standbilder, die daran erinnern sollen.

Zum Beispiel ist Dölsach bei Lienz die „Heimat großer Söhne". Unter ihnen hat „der Siggitzer" zu den „herausragenden Originalen" gehört. Dem ‚Osttiroler Boten' zufolge soll der Kleinbauer, Kulissenmaler und Theaterregisseur, der „schon zu Lebzeiten eine Legende war", noch mit achtzig Jahren auf den Großglockner gestiegen sein. Von ihm würden ganz verschiedene „Anekdoten [...] kolportiert", die „im Bewußtsein seiner Mitbürger fest verankert" seien. Einige davon habe man, heißt es in dem Artikel aus dem Jahr 1994, erst kürzlich, „[b]ei einem gemütliche[n] Beisammensein nach einem großen Kirchenkonzert" aufgefrischt: zum Beispiel die, dass der Siggitzer, der „[f]ür die schillernde Figur Hitlers [...] Bewunderung" gehegt habe, zur Weihnachtszeit einmal einen Christbaum organisiert habe, „der den großen Baum in Berlin um vier Meter überragte". Ein anderes Mal, bei einer „festlichen Veranstaltung" sollen er und seine Schwester dem „großen Macher" ganz nah gekommen sein. Erzählt wird, dass es der Moidl gelungen sei, dem auf einer Tribüne sitzenden Adolf Hitler einen Schnaps zu kredenzen. Ihr Bruder soll ihr danach ganz aufgeregt zugerufen haben: „Nit abwischen, des Stamperl kimmb ins Gläserkastl!"[68]

Bereits die Tradition des „Christbaums" hat sich als geeignet erweisen, als überragendes Potenzsymbol in propagandistische Dienste genommen zu werden. Und ähnlich bleiben jetzt die über Todesschwellen hinweg geretteten, eingetrockneten, konservierten, ausgestellten Spuckereste als „unabgegoltenes Erbe", das manipulierbar ist, in der ‚Überlieferung' geborgen. „Museen der religiösen Vergangenheit", schrieb Ernst Bloch in den 1930er-Jahren, könnten sich erst wirklich bilden, „wenn die echten Reliquien aus ihnen entfernt sind".[69] Nach dem großen Kirchenkonzert leben aber Beobachtungen auf, „für die es noch Augenzeugen gibt". Beiläufig – mit Ironie oder Anflügen von Bewunderung? – kennt der ‚Osttiroler Bote' den „großen Macher" als „schillernde Figur" und würdigt seinen Anhänger im Kleinen als einen „bunten, fröhlichen Tupfen", ohne den „das Leben [...] zu ruhig verlaufen" wäre;[70] als ob eine harmlose, nicht beunruhigende Variante jenes ‚kulturellen Erbes' vorläge, das wir als „religiöse Vergangenheit" verstehen dürfen. Dabei ist der Siggitzer nicht das einzige Original,

dessen körperliche Reserven auffällige Beachtung finden: Von vielen, die als ein solches gelten, wird kolportiert, sie seien bis ins hohe Alter quicklebendig geblieben und hätten sich, wie man so sagt, nicht so leicht unterkriegen lassen. – Solche Zähigkeit rechtfertigt vielleicht noch einen letzten und *vierten* Teil; und einen kurzen Blick in die jüngere Vergangenheit und Gegenwart.

4. Aus der Reserve gelockt: Schatz, Verwaltung und Sorge

Originalgenie und lokales Original: die zwei, die hier kurz vorgestellt worden sind, scheinen sich in einiger Entfernung voneinander zu befinden. Und doch lässt ihr gemeinsamer Name auf entfernte Verwandtschaft schließen. Zwar hat sich der Originalmensch aus Sicht seiner ästhetischen Diskussion bald nach 1800 im „Ephemeren" „verloren"[71] und, einmal diskreditiert, nicht mehr davon aufrappeln können. Aber vielleicht war dieser „Verlust", gerade weil er *kein* gänzlicher gewesen ist, Voraussetzung dafür, dass originalistische Deutungsweisen bis heute fest im Alltagsbewusstsein verankert sind? – Als abschließendes Beispiel dafür soll jedenfalls der vielleicht so genannte ‚Folklorismus' letzter Originale erwähnt werden. Probehalber werden wir uns dabei an dem Anschein orientieren, deren Indienstnahme ermögliche ein letztes Mal (beinahe) so etwas wie eine Nullstelle – einen Punkt, in dem die ‚authentische' Anmutung und die ‚gekünstelte' Zur-Schau-Stellung von Kultur zusammenfällt: das Original.

Letzte Wahl

Dass unsere modern, post- oder spätmodern genannte Gesellschaft häufig als eine sich ‚enttraditionalisierende' gedeutet wird, spiegelt sich auch in folgender Meinung wider: Die „markante Eigenständigkeit" einer Region oder Nation äußere sich in einer „Vielfalt noch immer eigenständiger Menschentypen"; aber diese sei – durch „den internationalen Konsumerismus" und „die Vorbildwirkung eines weltumfassenden Mediennetzes" – in Gefahr. So jedenfalls äußerte sich im Jänner 1980 Prof. Scharnowsky, der damalige Artdirector der damaligen ‚Österreichischen Fremdenverkehrswerbung', bei einer Tagung von Touristikern, Architekten und Künstlern. Dabei konnte er, Glück im Unglück, auf „Gegenströmungen" verweisen: „[D]ie Sehnsucht nach dem Traditionellen ist in den letzten Jahren geradezu zu einer internationalen Sucht geworden". Ein Delegierter aus Innsbruck meldete sich zu Wort und schlug vor, „möglichst dort *helfend* einzugreifen, wo Tendenzen bestünden, neue Traditionen entstehen zu lassen. Die größte Gefahr sei eine museale *Verstaubung* vom *Althergebrachten* oder die *Degradierung* der Bevölkerung zum Museumswärter in touris-

tischen Schwerpunktgebieten. Nur *lebendige Tradition* wäre in der Lage, immer wieder auch jene Menschentypen zu produzieren, die dann als einem bestimmten Kulturkreis zugehörig, als ‚typisch' erlebt werden können." In dieser und anderen Äußerungen erkannte die ‚Tiroler Tageszeitung' schon wenige Tage später ein „Kulturgespräch auf gesamtösterreichischer Ebene".[72]

Es sollte nicht bei dem Gespräch bleiben. Im Februar erging an alle Gemeinden Tirols der Aufruf „ihr Original zu nennen" – falls dieses sich nicht selbst anzeigen wolle – und zu einem Wettstreit ins Innsbrucker Kongresshaus zu entsenden: „Die ‚TT' sucht die letzten Tiroler Originale", so der Titel. „Gerade unsere Tiroler Dörfer und Städte sind bekannt dafür, daß es in ihnen die Originale gibt. Jene Menschen, die einfach zum Ortsbild gehören, die typisch für den Ort sind. Sie sind in der Regel der Stolz ihres Dorfes. [...]. Und werden doch leider scheinbar weniger", hieß es im Ausschreibungstext. Angestrebt wurde daher ein möglichst definitives Bild: „Je kompletter unsere Liste der Tiroler Originale wäre, desto eher wäre das Ziel erreicht." Für den Weg dorthin wurden Bedingungen fixiert und eine Jury – aus angesehenen Vertretern des Wirtschaftslebens – ernannt, die deren Einhaltung überwachen sollte:

„1. Teilnahmeberechtigt sind alle Tirolerinnen und Tiroler, die in ihrem Ort als Originale bekannt und beliebt sind. 2. Eine Fachjury muß anhand der Fotos bestätigen können, daß der Teilnehmer als Original zu bezeichnen ist. 3. Als Bildmaterial eignen sich alle farbigen oder schwarzweißen Papierfotos. 4. Der Fremdenverkehrsverband soll auf einem Begleitbrief bestätigen, daß der Einsender als Original des Ortes zu bezeichnen ist. 5. Dieser Brief muß auch folgenden Vermerk tragen: Das auf diesem Foto abgebildete Original ist mit einer Veröffentlichung in gedruckter Form einverstanden. Auf den Bildern sollte der Kopf gut erkennbar sein, im übrigen ist es egal, ob es sich nur um ein Porträt oder um eine Aufnahme in voller Lebensgröße handelt."[73]

Im März war der Vorausscheid abgeschlossen. Dreizehn Personen, davon zwei Frauen, aus allen Landesteilen wurden benachrichtigt, dass die Wahl auf sie gefallen war. Zehn von ihnen, davon eine Frau, waren bereit zu kommen.[74] – Bei der von Schlagermusik umrahmten Veranstaltung sahen sich „[d]ie rund 1200 Besucher mit *urigen Tiroler Typen* konfrontiert, die auch etwas zu sagen hatten und sich keineswegs durch den offiziellen Rahmen aus der Ruhe bringen ließen", so wurde danach berichtet. Die altertümlich gekleideten Originale hätten Schwänke aus ihrem Leben erzählt und durch markante Sprüche oder besondere ‚Naturlaute' (eigene Juchzer oder Geräusche mitgebrachter Haustiere) Lacherfolge erzielt. Allen der zwischen knapp siebzig und über neunzig Jahre Alten wurde die Frage nach ihrem „*Lebenselixier*" gestellt. Durch Applausmessung wurde in der Endausscheidung ein 85-jährige Wildmeister i.R. aus Unterleutasch zum Sieger gradiert. Er erhielt einen Barpreis von fünftausend Schilling.

„Die Parade der zehn Originale, die zum Wettbewerb antraten. Sind sie nicht urig?" In: Tiroler Tageszeitung (wie Anm. 75).

Zweite wurde eine 80-jährige Bäuerin aus Kitzbühel. Für „Wehmut" habe lediglich die Tatsache gesorgt, dass Innsbruck durch kein Original vertreten war: „So muß man sich wohl fragen, ob es in diesem Ballungszentrum wirklich keine Originale mehr gibt." – Im Bericht über den Abend wird nicht zuletzt die Dimension des Erlebnisses betont: Er soll „sowohl für die Besucher, insbesondere aber für die Originale selbst ein Erlebnis" gewesen sein. „‚Mei, daß i dös no erleben hab können...'", sollen mehrere der Alten am Ende ihrer „Parade" gemeint haben.[75]

Das Beispiel zeigt nicht zuletzt, wie gegenwärtig „über administrative Wege Inhalte und Prozesse des kulturellen Lebens [delegiert]" werden.[76] Originalität ist kein Zufall mehr, sondern zum Verwaltungsfall geworden. Das lokale Original muss die Rechte an seinem Bild abtreten und den überlokalen Kommentar dazu akzeptieren: „Aus verschmitzten Augen, aus einem ganzen Gebirge voller Sorgen- und Lachfalten, eingerahmt von prächtigen Bärten, schaut Dich Tirol an."[77] Die „den Folklorismus definierende Frage nach der Echtheit"[78] wird mit dem offiziellen Hinweis beantwortet, dass der „offizielle Rahmen" nicht gestört habe. Die ‚authentische' Aura der Originale hat, so scheint es, keinen Schaden genommen. Zeitgleich wird vor Ort eine Ausstellung zum Thema „Gutes Souvenir und Tradition" organisiert: ein Thema, das, so die ‚TT', „durch keine Aktivität besser versinnbildlicht werden [könne], als durch die Wahl des besten Tiroler Originals".[79]

Originell sterben

Als Bestes ist hier ‚das Letzte' gerade gut genug. – Aber etwas oder jemanden so zu heißen, muss nicht unbedingt ehrend sein. Es kann im Gegenteil auch von abgrundtiefer Verachtung zeugen. Die „emotionalen Assoziationen", die ‚das Letzte' auf sich zieht, sind heftig und ambivalent. Zuweilen wird dieser „Spezialfall des Ungewöhnlichen"

„[...] als gefährlich und empfindlich aufgefasst" – ein Vorzeichen kommenden Unglücks? – oder mit Ehrentiteln dekoriert. Oftmals wird er aber auch gar nicht ernst genommen. Spitznamen werden ihm dann angehängt.[80] Dabei ist der Fall nicht auszuschließen, dass ‚das Letzte' in einer bestimmten zeitgenössischen Situation als Schatz aus dem Container zutaggebracht und unvermutet aufgewertet wird; ähnlich wie durch jenes UNESCO-Programm, das „living human treasures" auszeichnet und unter Schutz stellt: Als lebende menschliche Schätze gelten Personen, die Leistungen und Techniken verkörpern, die für den Fortbestand eines bestimmten ‚kulturellen Erbes' offenbar unverzichtbar sind.[81] Das mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen. Aber auf den zweiten: Sich Menschen zum lebenden Schatz auszuersehen, nach Kriterien, die nur für uns allein existieren, das ist ein jeder und jedem vertrautes kulturelles Phänomen.

Im Fall der letzten Originale *konnte* erst nachträglich Kritik laut werden:[82] „Es ist unverantwortlich, wie diese alten Männer von den Fremdenverkehrsverbänden vermarktet und in aller Öffentlichkeit im Grunde bloßgestellt und lächerlich gemacht werden, und es ist unverschämt, diesem Fremdenverkehrszauber einen kulturellen Anstrich zu geben", so der damalige Direktor des Tiroler Volkskunstmuseums Hans Gschnitzer. Seine Sorgen beschrieb er unter Hinweis auf den Film ‚Die Fremden kommen': „Dort wurde der Ahndl vor Ankunft der ersten Gäste auf der Hausbank vors Haus getragen, ließ man die Sonne mehrmals aufgehen, vertauschte man den teuren Pkw mit dem Leiterwagen." Während die Erfinder des Bewerbs diesen zu einer „neuen Tradition" erklärt hatten, gegen die alte im Museum, fürchtete der Volkskundler einen „Exzess": Scheinbar ohne Scham wird der im Sterben liegende Alte von den baldigen Hoferben über die Schwelle getragen. Er muss als Attraktion für die „ersten Gäste" herhalten; gleich wie die hinterlassenen Erbstücke, die von seiner früheren Lebensweise zeugen, nur mehr das Zeug zum Souvenir haben: letzte Tiroler Originale.

Man kann sich die zwei Diskutanten, den Musealisierungskritiker aus ‚dem' Tourismus und den Folklorismuskritiker aus ‚der' Volkskunde, nicht schlecht bei einer abschließenden Podiumsdiskussion zum Thema ‚kulturelles Erbe' vorstellen: zwei ‚gute Originale' in offenbar unversöhnlichem Konflikt.[83] Ihr Treffen wird immer wieder und nicht ohne Grund gern eingeplant. Als ob es darin um die Erfindung neuer Traditionen oder um die Rettung alter ginge, wehren sich beide gegen die Gefahr einer „(‚stereotypen') Copierung und *Erstarrung*"[84], die ihnen entweder aus dem einen oder aus dem anderen zu erwachsen scheint, und gegen eine damit einhergehende „*Degradierung* der Bevölkerung". Man könnte an dieser Stelle ein letztes Mal an Formulierungen Binswangers denken: Denn während der eine das „natürliche, wurzelhafte Wachstum" schwinden sieht, hilft der andere dem ‚urigen Typen' absichtsvoll auf die Sprünge: als „Ersatz des Mangels an eigener und eigentlicher schöpferischer Wachstumsfähigkeit";

und als ob dieser Ersatz bloß aus der Reserve gelockt werden müsste. – Binswanger schreibt vom „letzten Halt", den man im „Figurierten" suche.[85]

Damit könnte man auch den Versuch ausgehen lassen, letzte Originale als eine Figur kultureller Reserve zu betrachten. Rückblickend überwiegt vielleicht der Eindruck, das „Figurierte" habe sich als ganz unterschiedlich erwiesen. Indessen, falls man es aus reserviertem Gesichtspunkt, als eine Binnendifferenz des ‚kulturellen Erbes' ansieht, lockt die Behauptung, es sei nur *graduell*, nicht aber im Prinzip verschieden. – „Jeder stirbt originell", heißt ein Satz, den Jean Paul dafür bereithält;[86] und damit wäre ein möglicher Schluss erreicht, den man aus der Diskussion über ‚kulturelles Erbe' als positives Beleben des Toten ziehen könnte. Er gälte noch für das letzte lebende Original, das bis jetzt nicht in Sicht gekommen ist.

[1] Im Folgenden handelt es sich um einige erste, orientierende Gedanken zu meiner Magisterarbeit. Für Hinweise und Anregungen möchte ich mich gerne bei Ingo Schneider, Kathrin Sohm und Margret Haider bedanken.

[2] Den Ausdruck ‚cultural reserves' hat *Philip C. Salzman* geprägt. Ich nehme hier nur Bezug auf seinen Aufsatz: Culture as Enhabilmentis. In: Ladislav Holy u. Milan Stuchlik (Hgg.): The Structure of Folk Models. London u.a. 1981 (= A.S.A. Monographs, 20), 233-256, bes. 243. In der Volkskunde lokaler Originale sind Salzmans Thesen von *Lynn Åkesson* diskutiert worden: De ovanligas betydelse. Stockholm 1991, 67 ff. sowie 179 ff.

[3] Vgl. *Salzman* (wie Anm. 2), 243.

[4] *Friedrich Hölderlin:* Der Gesichtspunkt, aus dem wir das Altertum anzusehen haben. In: ders.: Werke und Briefe. Hg. v. Friedrich Beißner u. Jochen Schmidt. Frankfurt/M. 1969, 593-595, hier 593.

[5] Ebd., 593 f.

[6] *Andreas Thomasberger:* ‚Der Gesichtspunct aus dem wir das Altertum anzusehen haben' [sic.; nicht idente Schreibung und Zeichensetzung in den Werkausgaben]. Grundlinien des Hölderlinischen Traditionsverständnisses. In: Hölderlin-Jb., 24 (1984/85), 189-194, hier 190.

[7] *Hölderlin* (wie Anm. 4), 595; Herv. im Original. Die teilweise Schreibung in Großbuchstaben wurde nicht übernommen.

[8] Die These, „die Vorstellung [...], daß es so etwas gibt wie eine kulturelle Erbschaft", sei Ergebnis einer Auseinandersetzung, „die ziemlich genau zwischen 1773 und 1876" geführt worden sei, vertritt *Hans Mayer:* Das „kulturelle Erbe". Vom Sinn und Unsinn eines Klischees. In: Wolfgang Ruppert (Hg.): Erinnerungsarbeit. Geschichte und demokratische Identität in Deutschland. Opladen 1982, 39-54, hier 42 u. 40. Die genannten Jahreszahlen werden weiter unten berührt. Vgl. auch die Vorüberlegungen in diesem Heft.

[9] Ein solches normatives Verständnis herrscht bis heute in der gehobenen Alltagssprache vor. Dagegen läuft ein an Modellen orientierter Zugang auf eine Erweiterung des Begriffs hinaus, die es erlaubt, jenes verdrängte und unterdrückte Erbe, das nicht als ‚Tradition' und/oder ‚Überlieferung' gilt, mit in den Blick zu nehmen.

[10] *Friedrich Nietzsche:* Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (1876). In: KSA in 15 Bd., hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München [2]1988, I, 245-334, hier 266 f. u. 305.

[11] Ebd., 307; Herv. v. mir.

[12] *I. Saur:* Original, Originalität. In: Hist. Wb. d. Philos., VI (1984), 1371-1378, hier 1378; *Friedrich Nietzsche:* Nachgelassene Fragmente (Frühjahr 1880). In: KSA (wie Anm. 10) V/1, 426; Herv. v. mir.

[13] *Friedrich Nietzsche:* Menschliches, Allzumenschliches II (1878), 1, § 200. In: KSA (wie Anm. 10) II, 465; Herv. im Original.

[14] Ders.: Nachgelassene Fragmente (wie Anm. 12), 426.

[15] *Johann W. v. Goethe*: Alterswerke: Sprüche. In: Hamburger Ausgabe. München [9]1994, I, 304-337, hier 310.

[16] Eine Darstellung begriffs- und ideengeschichtlicher Vorläufer muss hier unterbleiben.

[17] *Edward Young:* Gedanken über die Original=Werke in einem Schreiben an S. Richardson. Aus dem Englischen von H. E. von Teubern. Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1760. Nachwort und Dokumentation zur Wirkungsgeschichte in Deutschland von Gerhard Sauder. Heidelberg 1977 (=

Deutsche Neudrucke: Goethezeit), 17 f., 7, 15, 65, 47 f., 80, 20 f.; Herv. v. mir.

[18] *Niklas Luhmann:* Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt/M. 1997, 436.

[19] Das gilt namentlich für Leibnizens Theodizee. Vgl. *Ruth Groh:* Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese. In: dies. u. Dieter Groh: Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur. Frankfurt/M. 1991, 150-170.

[20] *Odo Marquard:* Homo Compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs. In: Gerhard Frey u. Josef Zelger (Hgg.): Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge des XII. Dt. Kongr. f. Philos. in Innsbruck vom 29. Sept. bis. 3. Okt. 1981. Innsbruck 1983, I, 55-66, hier 65.

[21] *Johann H. Zedler:* Großes vollständiges Universal-Lexikon [...]. Halle u. Leipzig 1732-1754, XXV (O), 1901 f.

[22] *Luhmann* (wie Anm. 18), 434 ff.; Herv. v. mir.

[23] *Johann Chr. Gottsched:* Handlexikon oder Kurzgefasstes Wb. [...]. Leipzig 1760, 1217; Herv. v. mir.

[24] Vgl. *Kaspar Maase*: Nahwelten zwischen „Heimat" und „Kulisse". Anmerkungen zur volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Regionalitätsforschung. In: ZfVk, 94 (1998), 53-70, hier bes. 58.

[25] Ich denke an *Johannes R. Bechers* Gedicht ‚Turm von Babel'.

[26] *Young* (wie Anm. 17), 19.

[27] Stellv. f. die hier weitgehend ausgeblendete Sekundärlit. vgl. nur *Marianne Willems:* Wider die Kompensationsthese. Zur Funktion der Genieästhetik der Sturm-und-Drang-Bewegung. In: Euphorion. Zs. f. Lit.gs., 2 (1999), 1-40, hier 2 ff., 14, 16 ff.; sowie als wichtige Grundlage *Jochen Schmidt:* Die Geschichte des Genie-Gedankens 1750-1945, 2 Bd. Darmstadt 1985.

[28] *Johann W. v. Goethe:* Von deutscher Baukunst. D. M. Ervini A. Steinbach 1773. Durchgesehen, hg. u. m. einem Nachwort vers. v. Lutz Unbehaun. Rudolfstadt u. Jena 1997, 11, 13, 7, 17; Herv. v. mir.

[29] *Helfrich P. Sturz:* Briefe [...]. In: ders.: Schriften. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1779/82. München 1971 (= Aufkl. u. Lit., 2), I (1779), 3; zit. n. *Wilhelm Feldmann:* Fremdwörter und Verdeutschungen des 18. Jh.s. In: Zs. f. dt. Wortforschung, 8 (1906/07), 49-99, hier 82.

[30] *Johann Chr. Adelung:* Grammatisch-kritisches Wb. der hochdeutschen Mundart [...]. Wien 1811, III (M-Scr), 616; Herv. v. mir.

[31] *Joachim H. Campe:* Wb. zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke [...]. Braunschweig 1801, 499.

[32] Der Ausdruck findet sich schon bei Luther. *Caspar Stieler:* Der deutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs [...]. Nürnberg 1691, 304, hat den ‚Sonderling' als „homo singularis et peculiaris opinionis, alienus a consortio hominum, solitarius" charakterisiert. Vgl. *Herman Meyer:* Der Sonderling in der deutschen Dichtung. München 1963, 22 f.

[33] *Justus G. Schottel(ius):* Ausführliche Arbeit Von der Teutschen HaubtSprache [...]. Braunschweig 1663. Hg. v. W. Hecht. Tübingen 1967, I, 372 f.

[34] *David Lowenthal*: Fabricating Heritage. In: History & Memory, 10 (1995), H. 1, 5-24. Hier zit. n. http://iupjournals.org/history/ham10-1.html; o.S. (Stand: 21.03.2005).

[35] Vgl. *Moritz Heyne* u.a. (Bearb.): Dt. Wb. v. J. u. W. Grimm [...]. Leipzig 1905, X/1 (Seeleben-Sprechen), 1583. – Die Entgegensetzung von „existentiellem Außenseiter" und „intentionellem Sonderling" geht auf *Hans Mayer* zurück: Außenseiter. Frankfurt/M. 1975, bes. 22 ff. Gerade im Fall der Originalmenschen kann aber gezeigt werden, dass sie so eindeutig nicht vorgenommen werden kann. Das gilt in weiterer Folge auch für die Verbindung, die Mayer (wie Anm. 8, 44) zwischen der

Außenseitertheorie und dem ‚kulturellen Erbe' – als Werk der „Außenseiter" und „Neinsager" – herzustellen versucht.

[36] *Joachim H. Campe:* Wb. zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke [...]. Neue stark vermehrte und durchgängig verbesserte Ausgabe. Braunschweig 1813, 499.

[37] *Theodor Heinsius:* Volkthümliches Wb. d. dt. Sprache. [...]. Hannover 1820, III (L-R), 755; *Christian Wenig:* Handwb. d. dt. Sprache. [...]. Köln [4]1861, 554; *Daniel Sanders:* Wb. d. dt. Sprache. Leipzig 1863, II (L-R)/2, 483.

[38] *Hans Schulz* u. *Otto Basler* (Hgg.): Dt. Fremdwb. Berlin 1942, II (L-P), 269-274, hier 270 u. 272; Herv. v. mir.

[39] *Immanuel Kant:* Kritik der Urtheilskraft (1790). Akademie-Textausgabe, V. Berlin 1968, 1. Theil, § 46, 307 f.

[40] Vgl. (im Anschluss an Kant) *Ferdinand H. Lachmann*: Ueber Paradoxie und Originalität. Zwey philosophische Versuche. Zittau und Leipzig 1801.

[41] Vgl. *Hermann Bausinger:* Tradition und Modernisierung. In: SAVk, 87 (1991), 5-14, hier 13.

[42] *Ulrike Langbein:* Erbsachen: Erbprozeß und kulturelle Ordnung. Teilen sich die Güter, teilen sich Gemüter. In: Silke Göttsch u. Christel Köhle-Hezinger (Hgg.): Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung. 33. Kongress der DGV in Jena 2001. Münster u.a. 2001, 333-341, hier 337.

[43] *Cornelia Blasberg:* Ein ‚kopirendes Original': F. M. Klingers Trauerspiel *Die Zwillinge* zwischen Geniekult und Traditionsbindung. In: Jb. d. dt. Schillerges., 38 (1994), 39-64, hier 40 ff., 48, 64.

[44] *Georg Chr. Lichtenberg:* Schriften und Briefe. Hg. v. Franz H. Mautner. Frankfurt/M. u. Leipzig 1992, I, 254, 280, 253 (= Sudelbücher E [1775/76], 80, 258, 68) u. 230 (= Sudelbücher D [1773-75], 526).

[45] *Gottfried A. Bürger:* Der Vogel Urselbst, seine Rezensenten und der Genius. [...]. In: ders.: Sämtliche Werke. Hg. v. Günter u. Hiltrud Häntzschel. München u. Wien 1987, 393-399, hier 393 f.; *Ludwig Binswanger:* Drei Formen mißglückten Daseins (1956). In: ders.: Ausgewählte Werke, I: Formen mißglückten Daseins. Hg. v. Max Herzog. Heidelberg 1992, 242 f.

[46] *Binswanger* (wie Anm. 45), 242 u. 380; Herv. v. mir.

[47] *Gottfried Keller:* Sämtliche Werke. Hist.-Krit. Ausg., hg. unter d. Ltg. v. Walter Morgenthaler. Zürich 1999, VI, 24, 118 u. 7 f.

[48] Ebd., 123, 129 ff., 137 ff., 140, 129, 22 f., 50, 16; Herv. v. mir.

[49] Diktum von Karl Marx, hier zit. n. *Karl Reichert:* Die Zeitebenen der historischen Dichtung dargestellt am Beispiel einer Interpretation von Gottfried Kellers ‚Züricher Novellen'. In: Dt. Vjs. f. Lit.wiss. u. Geistes.gs., 36 (1963), 356-382, hier 365.

[50] Zu dieser Gegenüberstellung vgl. ebd., 360 f., 364 f., 376; und aus volkskundlicher Sicht *Maase* (wie Anm. 24), bes. 57 u. 68.

[51] *Keller* (wie Anm. 47), 16.

[52] „falsches spiel, scheinheiliges treiben"; nach *Rudolf Hildebrand* (Bearb.): Dt. Wb. (wie Anm. 35). Leipzig 1873, V (K), 368.

[53] *Wolfgang Pfeifer* (Ltg.): Etym. Wb. d. Dt. München 1995, 642.

[54] *Binswanger* (wie Anm. 45), 261, 266 f.

[55] *Max Kommerell:* Jean Paul. Frankfurt/M. 1933, hier 283 f.

[56] Vgl. *Hildebrand* (wie Anm. 52), 366-370, bes. 366 f.; *Will-E. Peuckert:* Kauz. In: HDA, Berlin u. Leipzig 1932, IV, 1188-1197. Assoziieren könnte man an dieser Stelle aber auch den Flug der Eule

der Minerva.

[57] *Rudolf Schramm:* „Lieb" und „Finger" – zwei Greizer Höhlenbewohner und ihr unrühmliches Ende. In: Greizer Heimatkalender [...] 1958. Greiz 1957, 90-93. – Vgl. dagegen zuletzt *Volkmar Schneider:* „Lieb" und „Finger" – vor 100 Jahren starb der letzte Greizer Höhlenbewohner. In: Greizer Heimatkalender [...], 2005, 5; wo die damalige Einschätzung nicht mehr wiedergegeben wird.

[58] Dass das Erzählen von ‚local character anecdotes' häufig Ausdruck der Ängste höherer Gesellschaftsschichten vor neidvollen Ressentiments niedrigerer ist, zeigt *Diane Tye*: Local Character Anecdotes: A Nova Scotia Case Study. In: Western Folklore, XLVIII (1989), 181-199, hier 193 f.

[59] *Paul R. Greußing:* Ein Höhlenmensch der Neuzeit. In: Österr. Alpenpost, 6 (1904), Nr. 5, 102 f.

[60] *Felicitas Dörr-Backes:* Die Hüter des Grals oder: Exzentriker als integrierende Elemente gesellschaftlicher Modernisierung. In: Jutta Allmendinger (Hg.): Entstaatlichung und soziale Sicherheit. Verhandlungen des 31. Kongr. d. DGS in Leipzig 2003 (CD-Rom); Herv. v. mir; dies.: Exzentriker. Die Narren der Moderne. Würzburg 2003, 286-296 u. 297.

[61] Torberg u. Pechel zit. n. *Heinz Grothe:* Anekdote. Stuttgart [2]1984, 109 u. 140 f.

[62] *Elfriede Moser-Rath:* Anekdote. In: EM, I (1977), 528-541, hier 528 f. – Zu den Schwierigkeiten einer gattungstheoretischen Diskussion vgl. z.B. *Sandra K. D. Stahl* (jetzt *Dolby):* The Local Character Anecdote. In: Genre, 8 (1975), 283-302, bes. 283 ff.

[63] Hier konnten nur einige wenige Motive als Beispiele gebracht werden; nach einer kleinen Sammlung d. Verf.s von momentan ca. 450 deutschsprachigen Erzählungen über lokale Originale in Heimatbüchern, -kalendern und -blättern, Tages- und Wochenzeitungen u.a.m.

[64] *Ulrich Schröder:* ‚Originale' – Betrachtungen über ein besonders Phänomen von Devianz. In: Wiebke Ammann u.a. (Hgg.): Pädagogik: Theorie und Menschlichkeit. Fs. f. E. Fooken zum 60. Geb. Oldenburg 1986, 449-469, hier 468; zu dieser Sichtweise gelangt der Autor aus sonderpädagogischer Perspektive.

[65] *Hans A. Jenny:* Schweizer Originale. Porträts helvetischer Individuen. [...]. Rorschach [4]1994, I; 116, 106 ff., 109 ff., 60 ff.; Herv. v. m.

[66] Vgl. *Utz Jeggle:* Inseln hinter dem Winde. Studien zum „Unbewussten" in der volkskundlichen Kulturwissenschaft. In: Kaspar Maase u. Bernd J. Warneken (Hgg.): Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft. Köln u.a. 2003, 25-44, hier 27.

[67] Dass Originale die Hüter von „Authentizität" seien – einer „‚Ganzheit', wie sich diese jeweils aus der Tradition der eigenen Gemeinschaft ergeben hat und ergibt" – behauptet etwa *Gerd Schank:* Komische Käuze in der deutschen Provinz. Ein Beitrag zu einem volkstümlichen Typus. Bern usw. 1999 (= Europ. Hochschulschr., XIX ; A, 47), hier 39.

[68] *Anna Waldeck:* Dölsach – die Heimat großer Söhne. In: Osttiroler Bote, 19. Mai 1994, 42 f.

[69] *Ernst Bloch:* Erbschaft dieser Zeit. Erw. Ausg. Frankfurt/M. 1962, 160.

[70] *Waldeck* (wie Anm. 68), 42.

[71] So etwa *Blasberg* (wie Anm. 43), 39.

[72] Die ‚TT' sucht die letzten Tiroler Originale. In: TT, 01.02.1980, 3; Herv. v. mir; Konjunktiv i. Orig.

[73] Ebd.

[74] Tiroler Originale im Wettstreit. Volkstümlicher Abend am Samstag. In: TT, 07.03.1980, 3. – 80% der interviewten Originale bei *Åkesson* (wie Anm. 2) waren Männer. Die Autorin führt diese Tatsache auf vorherrschende Geschlechterrollen zurück: Devianz würde von einer lokalen ‚Gemeinschaft' bei Frauen härter geahndet als bei Männern.

[75] Das originellste Tiroler Original aus Leutasch. In: TT, 10.03.1980, 3; Herv. v. mir. – Zur

Erlebnisdimension vgl. *Maase* (wie Anm. 24), bes. 59 u. 70.

[76] *Andreas Kuntz:* Original, Migrationsgeschichte, Folklorismus. In: ders. (Hg.): Lokale und biographische Erfahrungen. Studien zur Volkskunde. Münster 1995, 351-366, hier 352.

[77] Tiroler Originale: Viel Echo, wo bleiben die Frauen? In: TT, 23.02.1980, 9.

[78] Ebd., 358.

[79] Wie Anm. 72.

[80] *Carl W. v. Sydow:* Die Begriffe des Ersten und Letzten in der Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der Erntebräuche. In: ders.: Selected Papers on Folklore. Published on the Occasion of his 70th Birthday. Kopenhagen 1948, 146-165, hier 147 f., 161 u. 158 ff.

[81] *Ingo Schneider:* Wiederkehr der Traditionen? Zu einigen Aspekten der gegenwärtigen Konjunktur des kulturellen Erbes. In: ÖZfVk, LIX/108 (2005), 1-20, hier 11.

[82] Zitate im Folgenden aus einem Leserbrief, den die TT nicht veröffentlichte. *Hans Gschnitzer:* „Tiroler Originale". In: Südtiroler Volkskultur, 32 (1980), H. 5, 119 f. – Bei dem erwähnten Film handelt es sich um ein satirisches ORF-Fernsehspiel von Peter Sämann (Erstausstrahlung 1976).

[83] Als Beispiel aus letzter Zeit sei das Streitgespräch zwischen Hans Haid und dem Ischgler Eventtouristiker Günther Aloys im ‚Treffpunkt Kultur' (ORF 2, Februar 2003) erwähnt. Unter Hinweis darauf hat *Josef Ploner* die „äußerst populäre Gegenüberstellung von ‚synthetischen' und ‚authentischen' Tourismusangeboten" problematisiert; vgl. ders.: Kultur? Ja natürlich! Zur Formierung und Repräsentation von kulturellem Erbe im Nationalpark hohe Tauern. Diplomarbeit. Wien 2003, 92.

[84] *Binswanger* (wie Anm. 45), 415; Herv. im Original.

[85] Ebd., 388 u. 394.

[86] [*Jean Paul:*] Jean Paul's Werke, Zweiunddreissigster Theil: Leben Fibel's. Berlin 1814, § 9, 44.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Olaf Bockhorn, geb. 1942; Studium der Volkskunde, Germanistik u. a. in Wien; ab 1970 am Institut für Volkskunde (jetzt: Europäische Ethnologie) der Universität Wien tätig; Promotion 1971, Habilitation 1986; Vertretungsprofessuren an den Universitäten Regensburg, Bamberg und Bayreuth; seit 2003 als ao. Univ. Prof. (Berufstitel Univ.-Prof.) in Pension.

Reinhard Bodner, geb. 1980; seit 1999 Studium der Europäischen Ethnologie/Volkskunde und Germanistik in Innsbruck; seit WS 2000/01 Studienassistent am Institut für Europäische Ethnologie/Volkskunde der Universität Innsbruck.

Malte Borsdorf, geb. 1981; seit 2003 Studium der Volkskunde und Philosophie in Innsbruck und Wien.

Margret Haider, geb. 1977; seit 2000 Studium der Pädagogik, Kunstgeschichte und Europäischen Ethnologie/Volkskunde in Innsbruck.

Tatiana Minniakhmetova, geb. 1961; 1989-1994 Studium der Folkloristik an der Udmurtischen Staatsuniversität Izhewsk; 1988-1990 Mitarbeiterin beim Udmuritschen Nationalmuseum Izhewsk; 1996 PhD am Zentrum der Russischen Akademie der Wissenschaften in Ufa; 2003 PhD am Institut für Estnische und Vergleichende Volkskunde an der Universität Tartu (Estland); seit 2004 Projektmitarbeiterin am Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.

David Picard, geb. 1972; 2001 Dr. phil. an der Universität von La Réunion, Frankreich im indischen Ozean; arbeitet derzeit als Senior Research Fellow am Centre for Tourism and Cultural Change an der Sheffield Hallam University (Großbritannien).

Josef Ploner, geb. 1976; Studium der Volkskunde/Europäischen Ethnologie und Publizistik in Wien; 2003 Mag. phil.; seit Herbst 2004 Doktoratsstudium am Centre for Tourism and Cultural Change an der Sheffield Hallam University (Großbritannien).

Friedrich Pöhl, geb. 1965; Studium der Philosophie und Germanistik an der Universität Innsbruck; 1992 Mag. phil.; seit 1994 regelmäßige Aufenthalte in der Pine Ridge Reservation der Oglala Lakota Sioux im US-Bundesstaat South Dakota; 2000 Reisestipendium der Universität Innsbruck in die Pine Ridge Reservation; 2003 Dr. phil. an der Universität Innsbruck.

Saša Poljak Istenič, geb. 1977; 2002 B.A. in Ethnologie und Kulturanthropologie an der Universität Ljubljana; 2002 Tätigkeit als Kuratorin am Regionalmuseum Kočevje; Projektmitarbeiterin am Projekt „Ethnological Perspectives and Images from the 19th to the 21st Century" am Institut für Slowenische Ethnologie am wissenschaftlichen Forschungszentrum der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Ljubljana.

Ingo Schneider, geb. 1958; seit 1977 Studium der Volkskunde, Publizistik und Kunstgeschichte in Salzburg und Innsbruck; 1984 Dr. phil.; seit 1986 Universitätsassistent am Institut für Europäische Ethnologie/Volkskunde; 2001 Habilitation; seit WS 2002/03 Leiter des Instituts für Europäische Ethnologie/Volkskunde; seit SS 2005 Leiter des interdisziplinären Forschungsschwerpunkts „Schnittstelle Kultur. Kulturelles Erbe – Kunst – Wissenschaft – Öffentlichkeit" an der Philosophisch-Historischen Fakulät der Universität Innsbruck.

Kathrin Sohm, geb. 1980; seit 1999 Studium der Germanistik, Sprachwissenschaft und Europäischen Ethnologie/Volkskunde in Innsbruck; WS 2001/02-WS 2002/03 Studienassistentin am Institut für Europäischen Ethnologie/Volkskunde in Innsbruck; seit 2004 Mitarbeit beim Projekt „Alpkultur – Kulturhistorische Namen-Dokumentation im Alpenraum. Die Berg- und Almennamen Osttirols" der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Peter Strasser, geb. 1964; Studium der Rechtswissenschaften und der Volkskunde/Europäischen Ethnologie in Innsbruck und Nottingham; 1987-89: Studienassistent am Institut für Volkskunde/Europäische Ethnologie an der Universität Innsbruck; Mag.iur., Mag.phil., Dr.iur., LL.M. (Nottingham); 1993-96 Mitarbeiter am Bundesministerium für Inneres, Wien; 1997-2003 Mitarbeiter der UNESCO in Paris; 2004 Mitarbeiter der Internationalen Organisation für Migration (IOM) in Tirana; 2005 Mitarbeiter der OSZE am Kosovo; seit 2004 Doktoratsstudium im Fach Europäische Ethnologie/Volkskunde in Innsbruck.

Alle Rechte sind vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Bewilligung der Verfasserin/des Verfassers. Jede gewerbliche Weiterverwertung ist ohne schriftliche Zustimmung der Redaktion unzulässig.

Für den Inhalt der einzelnen Beiträge trägt die Verfasserin/der Verfasser die Verantwortung. Eine Haftung für die Richtigkeit der Veröffentlichungen kann trotz sorgfältiger Prüfung durch die Redaktion nicht übernommen werden. Die einzelnen Beiträge geben nicht in jedem Fall die Meinung der Redaktion wieder.

Bei den Abbildungen handelt es sich entweder um Grafiken der Autorinnen und Autoren oder um wissenschaftliche Bildzitate. – Titelbild: Grafik von Kathrin Sohm, unter Verwendung einer Fotografie (Privatbesitz) des AKW Zwentendorf. – S. 35: Grafik von Kathrin Sohm, unter Verwendung einer Aufnahme von Reinhard Bodner (Wegzeiger zu einer Holzkirche in der Maramureş, Rumänien, 30. Sept. 2002). – S. 101: Grafik von Kathrin Sohm, unter Verwendung einer Abb. des Gemäldes ‚Das Erbe' von Thomas Riss („wo der Großvater auf dem Pfluge sitzend, dem Enkel das Erbe, die verpflichtende und ewig spendende heimatliche Scholle zeigt"; hier entnommen aus Josef M. Metzler: Thomas Riss. Der Maler und seine Bilder. Innsbruck 1964 [= Schlernschriften, 213], 18 u. Tafel X; Gemälde o.O./o.J., entstanden in der ‚Nordtiroler Periode' um 1930; PB Stans; für Hinweise danken wir Oliver Haid, Johann G. Mairhofer und Hans-Peter Ofer). – S. 161: Grafik von Kathrin Sohm, unter Verwendung einer Aufnahme von Reinhard Bodner (Malerei an einem Kruzifix am Cimitirul Vesel – dem ‚Fröhlichen Friedhof' – in Săpânța bei Sighetu Marmației, Rumänien, 30. Sept. 2002).

Kontakt:
Institut für Europäische Ethnologie/Volkskunde
Leopold-Franzens-Universität Innsbruck
Philosophisch-Historische Fakultät
Innrain 52
A-6020 Innsbruck

Tel.: 0043-512 507 4431
Fax.: 0043-512 507 3458
Mail: volkskunde@uibk.ac.at
Internet: http://volkskunde.uibk.ac.at