Österreichische Zeitschrift für Volkskunde

Neue Serie Band LXXII
Gesamtserie Band 121
Heft 1 2018

Inhalt

Abhandlungen

3 *Klaus Schönberger*, Kultur als Untersuchungsgegenstand und als heuristische Kategorie der Gesellschaftsanalyse. Prolegomena zu einer Kulturanalyse der Alpen-Adria-Region

39 *Reinhard Bodner*, Die Trachten bilden. Sammeln, Ausstellen und Erneuern am Tiroler Volkskunstmuseum und bei Gertrud Pesendorfer (bis 1938)

85 *Norbert Schindler*, Ein bäuerlicher Münchhausen? Die Memoiren des Zillertaler ‚Hoftirolers' Peter Prosch (1789)

Mitteilungen

113 *Timo Heimerdinger und Manuela Rathmayer*, Evangelisch-Sein in Tirol. Ein ethnografisches Lehrforschungsprojekt zum Reformationsjahr 2017 an der Universität Innsbruck

129 Kunst oder Ethnographie? Ethnographische Sammlung und Repräsentation im Weltmuseum

Chronik der Volkskunde

145 Jahresbericht Verein für Volkskunde und Österreichisches Museum für Volkskunde 2017 *(Matthias Beitl)*

154 Bericht zur Tagung der Isa Lohmann-Siems Stiftung „Bekenntnisse: Formen und Formeln", Warburg-Haus *(Michael Münnich)*

158 Workshop „Netzwerk kulturwissenschaftliche Stadtforschung: Kulturwissenschaftliche Stadt-Land-Forschungen in der Diskussion" *(Jan Lange und Oliver Müller)*

164 Tagungsbericht „Ethnography in Times of Populism. Mind the Gap 2" *(Patrick Wielowiejski)*

169 Thomas Hengartner (1960–2018) *(Brigitta Schmidt-Lauber)*

Literatur der Volkskunde

175 Joachim Eibach/Inken Schmidt-Voges (Hg.): Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch *(Jens Wietschorke)*

178 Tobias Scheidegger: „Petite Science" Außeruniversitäre Naturforschung in der Schweiz um 1900 *(Jens Wietschorke)*

182 Claudius Ströhle: Migrationsschule. Wie SchülerInnen lernen zwischen Uns und den Anderen zu unterscheiden (= Bricolage. Monografien, Bd. 1) *(Edith Hessenberger)*

185 Hans Peter Hahn (Hg.): Der Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen *(Ana Rogojanu)*
188 Sarah Kleinmann: Nationalsozialistische Täterinnen und Täter in Ausstellungen. Eine Analyse in Deutschland und Österreich (= Ludwig Uhland Institut für empirische Kulturwissenschaft – Untersuchungen 120) *(Regina Wonisch)*
193 James R. Dow: Angewandte Volkstumsideologie. Heinrich Himmlers Kulturkommissionen in Südtirol und der Gottschee *(Johann Verhovsek)*

201 Eingelangte Literatur *(Hermann Hummer)*
205 Internationale Zeitschriftenschau *(Hermann Hummer)*
206 Verzeichnis der Autorinnen und Autoren
208 Impressum

Offenlegung

Die Österreichische Zeitschrift für Volkskunde steht zur Gänze im Eigentum des Vereins für Volkskunde in Wien. Der Verein dient der wissenschaftlichen Erforschung der Volkskunde Österreichs im europäischen Kontext – namentlich der in den Sammlungen des Österreichischen Museums für Volkskunde wesentlich vertretenen Gebiete Zentral-, Ost- und Südosteuropas – und der Verbreitung volkskundlichen Wissens im Sinne einer Europäischen Ethnologie.
Der Verein ist Rechtsträger des Österreichischen Museums für Volkskunde in Wien. Dem Vorstand des Vereins für Volkskunde gehören an: Präsident SR Doz. Dr. Wolfgang Maderthaner, Vizepräsidentin Univ. Prof.in Dr.in Brigitta Schmidt-Lauber, Vizepräsident Univ. Prof. Dr. Timo Heimerdinger, Generalsekretär Dr. Matthias Beitl, Generalsekretär-Stellvertreterin Mag.a Katrin Pallestrang, Kassier Mag. Stefan Benesch, Kassier-Stellvertreter ao. Univ. Prof. i.R. Dr. Olaf Bockhorn

Abhandlungen

Klaus Schönberger

Kultur als Untersuchungsgegenstand und als heuristische Kategorie der Gesellschaftsanalyse

Prolegomena zu einer Kulturanalyse der Alpen-Adria-Region[1]

Der Beitrag schlägt vor, zwei Modi der Operationalisierung des Kulturbegriffs in der Post-Volkskunde zu verfolgen. Für eine als Gesellschaftsanalyse verstandene Kulturanalyse soll Kultur zum einen als Untersuchungsgegenstand im Sinne von Praktiken, Praxis und Artefakten verstanden werden. Zum anderen soll Kultur als Analysekategorie, im Sinne eines heuristischen Werkzeugs verwendet werden. Ein solchermaßen verstandener Kulturbegriff verweist auf eine spezifische Sichtweise von Gesellschaft, insbesondere den Alltag der Subjekte. Als ein weiterer, hierzu querliegender Modus wird auf die notwendige historische Perspektive von Kulturanalyse verwiesen.

Die Argumentation wird anhand empirischer Beispiele aus der Kulturwissenschaftlichen Technikforschung (Selfies) und aus dem Themenfeld Contentious Cultural Heritage entwickelt.

Mein Ausgangspunkt ist die mit der Klagenfurter Professur für Kulturanthropologie verbundene Aufgabe, Theorien und Methoden der Kulturanalyse für den BA- und MA-Studiengang Angewandte Kulturwissenschaft zu entwickeln. Da die Kulturanthropologie in Kärnten nicht einmal in Form der Volkskunde als akademische Disziplin institutionalisiert ist, erlauben Sie mir, grundsätzlich zu werden. Meine Ausführungen zielen weniger auf eine Selbstverortung im Sinne einer abstrakt-theoretischen Position, als vielmehr auf die Anforderung, die Studierenden der Angewandten Kulturwissenschaft an der Alpen-Adria-Universität

1 Dies ist die überarbeitete Version meiner Antrittsvorlesung für die Professur „Kulturanthropologie" am Institut für Kulturanalyse der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt vom 3.12.2015. Der Vortragsduktus wurde für die Veröffentlichung weitgehend beibehalten.

Klagenfurt / Celovec mit den – aus meiner Sicht – zwei zentralen Perspektiven einer als Gesellschaftsanalyse verstandenen Kulturanalyse bekannt zu machen. Ich möchte im Folgenden zunächst einige prinzipielle Überlegungen zur Kulturanalyse im Allgemeinen anstellen. Meine Ausführungen umreißen zunächst abstrakt-theoretisch zwei Modi einer als Kulturanalyse verstandenen Gesellschaftsanalyse, die ich anschließend durch empirische Beispiele aus der Kulturwissenschaftlichen Technikforschung[2] und zum Themenfeld Contentious Cultural Heritage[3] veranschaulichen möchte.

1. Tücken des Kulturbegriffs

Der Sozialanthropologe Chris Hann hat aus verschiedenen Gründen, auf die ich noch zurückkommen werde, vorgeschlagen, sich vom Kulturbegriff gänzlich zu verabschieden.[4] Wenn man sich die Instrumentalisierung des Begriffs Kultur im politischen Handgemenge um Zugehörigkeiten, kollektive Identitäten oder Heimat anschaut, erscheint es naheliegend, diesem Vorschlag zu folgen. Insbesondere, da wir es hier mit einem umkämpften

2 Vgl. Klaus Schönberger: Technik als Querschnittsdimension. Kulturwissenschaftliche Technikforschung am Beispiel von Weblog-Nutzungen in Frankreich und Deutschland. In: Zeitschrift für Volkskunde 103, 2007/2, S. 197–222.

3 Der Terminus *Contentious Cultural Heritage* ist auch Teil des Titels des von mir in Klagenfurt koordinierten Horizon2020-EU-Projekts *TRACES: Transmitting Contentious Cultural Heritages with the Arts.* Vgl. Klaus Schönberger: Performative Heritage. In: Traces Journal. A four-monthly refereed journal on museum heritage and design practices. In: Issue #02 | Europe and Contentious Cultural Heritage. 2017, http://www.traces.polimi.it/2017/01/28/performative-heritage-interview-with-klaus-schonberger/ (Zugriff: 01.05.2018). Zum Projekt vgl. auch Klaus Schönberger: Kunst als Geburtshelferin für ein neues Europa. In: ad astra 2, 2016, http://www.aau.at/blog/kunst-als-geburtshelferin-fuer-ein-neues-europa/ (Zugriff: 01.04.2018) sowie Klaus Schönberger: Das Konflikthafte als Teil einer europäischen Demokratie. In: News Forschung, 19.04.2018, https://www.aau.at/blog/das-konflikthafte-als-teil-einer-europaeischen-demokratie/ (letzter Zugriff: 01.05.2018).

4 Vgl. Chris Hann: Weder nach dem Revolver noch dem Scheckbuch, sondern nach dem Rotstift greifen. Plädoyer eines Ethnologen für die Abschaffung des Kulturbegriffs. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2007/1, S. 125–134. Zuletzt wurde dieses „Unbehagen an der Kultur" im gleichnamigen Tagungsband einer Innsbrucker Tagung dokumentiert, vgl. Ingo Schneider, Martin Sexl (Hg.): Das Unbehagen an der Kultur. Hamburg 2015. Siehe darin beispielsweise von Terry Eagleton: Wider die Kultur. In: Ebd., S. 61–66.

Gebiet zu tun haben, bleibt die Frage nach dem Kulturbegriff nach wie vor vermintes Gelände. Johanna Rolshoven sieht im inflationären kulturwissenschaftlichen Gebrauch und der daraus resultierenden Unübersichtlichkeit ebenfalls einen Grund für die Problematik des Begriffs:

> „Diejenigen Fächer, die sich heute den Kulturwissenschaften zuordnen, verhandeln vor ihren je verschiedenen epistemischen Hintergründen je eigene Kulturbegriffe – dies mehr oder weniger weitreichend und oft im Glauben der begrifflichen Einhelligkeit. Mit den vermehrten Differenzierungen, die *Cultural Turn* und Konstruktivismus ausgelöst haben, potenzieren sich jedoch die Seiteneffekte eines bis da weithin positiv konnotierten und einvernehmlich gehandhabten Begriffes."[5]

Es ist bereits Legion, dass wer versucht, den Kulturbegriff zu definieren, sich unausweichlich in zahlreichen Fallstricken verheddert und die Orientierung zu verlieren droht. Im Gefolge des *Cultural Turn*[6] findet sich eine unübersehbare Zahl an Einführungsbüchern[7] beziehungsweise an Ordnungsversuchen[8], die allerdings weder für die Vermittlung der Geschichte und die Funktion des Begriffs, in den Studiengängen der Empirischen, noch in der Angewandten Kulturwissenschaft hilfreich sind. Ich werde daher auch gar nicht erst den Versuch unternehmen, „eine weitere Passage" in diesem Wirrwarr zu legen. Ich möchte vielmehr über „die gegenständliche [bzw.] thematische Bestimmung" des Kulturbegriffs einige Sätze verlieren.[9]

Stefan Nowotny hat darauf hingewiesen, dass möglicherweise der „operative ‚Schatten' des Kulturbegriffs" den Hinweis „auf eine außerkulturelle Dimension" enthalte. Nämlich, dass das Interesse an Kultur in „der

5 Johanna Rolshoven: (Einladung zur) Kulturdebatte. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, LXVIII/117, 2014, S. 293–300, hier S. 294.

6 Vgl. Doris Bachmann-Medick: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg, 2006.

7 Vgl. z. B. Markus Fauser: Einführung in die Kulturwissenschaft. Darmstadt 2003 oder Ansgar Nünning Vera Nünning (Hg.): Einführung in die Kulturwissenschaften: Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Stuttgart 2008.

8 Vgl. z. B. Andreas Reckwitz: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogrammes. Weilerswist 2000.

9 Stefan Nowotny: „Kultur" und Machtanalyse. In: Transversal, 19.04.2006, http://translate.eipcp.net/strands/01/nowotny-strands01en/?lid=nowotny-strands01de (Zugriff: 01.04.2018).

Verknüpfung von symbolischer Produktion und der Substruktion sozialer Totalität zu verorten" sei.[10] So sehr dieser Hinweis mit meinem Anliegen eines Verständnisses von Kultur als einer anderen Seite des Sozialen korrespondiert, erscheint mir diese Überlegung doch sehr auf die Verhältnisse der sich selbst zu Kulturwissenschaften verklärten – aber ansonsten doch kaum veränderten – Geisteswissenschaften zu reagieren. Insofern ist die Erkenntnis, dass der symbolischen Produktion eine soziale Dimension eingeschrieben ist, angesichts des in den gesellschaftlichen und politischen Debatten gehijackten Kulturalismus nach wie vor in gebotener Vehemenz zu verbreiten.

Ich möchte für die volkskundlich informierte Kulturwissenschaft (Kulturanthropologie, Europäische Ethnologie, Empirische Kulturwissenschaft) vorschlagen, den Begriff der Kultur in zweierlei Hinsicht zu operationalisieren.

Kultur als Untersuchungsgegenstand im Sinne eines Themenfeldes und Kultur als Analysekategorie, also als heuristisches Werkzeug.[11] Für den Modus Kultur als Untersuchungsgegenstand (1) lautet die Frage: Was ist der Gegenstand der Kulturanalyse? Ebenso ist Kultur eine Analysekategorie und wird im Sinne eines Erkenntnismittels verstanden. Der Modus Kultur als Analysekategorie (2) zielt auf eine spezifische Weise Gesellschaft zu untersuchen, insbesondere den Alltag der Subjekte und ihre Praktiken. Dies zeigt die Nähe der Klagenfurter Kulturanalyse zu den Cultural Studies Birminghamer Provenienz, wie sie auch am Tübinger Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft für den deutschsprachigen Raum adaptiert und spezifiziert wurden.[12] Darüber hinaus ist für beide Modi eine historische Argumentation konstitutiv. Das unterscheidet sie zugleich von den Cultural Studies, die im deutschsprachigen Raum zuallererst als Medienkulturforschung stattfinden.

10 Ebd.

11 Vgl. hier auch Jens Wietschorke, der in ähnlicher Weise konstatiert: „Das aber bedeutet nichts Aanderes, als dass ‚Kultur' eine doppelte Bedeutung hat, nicht nur Thema, sondern auch analytischer Zugang der Empirischen Kulturwissenschaft ist." Jens Wietschorke: Beziehungswissenschaft. Ein Versuch zur volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Epistemologie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXVI/115, 2012, S. 325–359, hier S. 350.

12 Vgl. hierzu Moritz Ege: Tübingen, Birmingham: Empirische Kulturwissenschaft und Cultural Studies in den 1970er Jahren. In: Historische Anthropologie 22 (2), 2014, S. 149–181.

2. Kultur als Untersuchungsgegenstand

Kultur als Untersuchungsgegenstand zu verstehen, impliziert zum einen die Frage danach, was überhaupt zu Kultur gezählt wird, und zum anderen, wie in kulturellen Praktiken und Artefakten das Gesellschaftliche, also das Soziale vermittelt erscheint.

Enger und weiter Kulturbegriff

Im Verlauf der 1970er Jahre ist für die theoretische Debatte um Kultur die Herausbildung eines weiten Kulturbegriffs maßgeblich. In der Auseinandersetzung mit dem elitär-hochkulturellen, bürgerlichen Kulturverständnis erfolgte eine Neubestimmung dessen, was unter den Begriff Kultur fällt und was nicht. Die disziplinäre Entwicklung der Post-Volkskunde ist geprägt von der Entwicklung des weiten Kulturbegriffs, mittels dessen die historischen wie gegenwärtigen Alltagspraktiken sowie ihre materiellen wie immateriellen Objektivationen zum zentralen Untersuchungsgegenstand geworden sind.

Insofern die Kulturanalyse zur Gesellschaftsanalyse wird, steht Kultur nicht mehr in einem Gegensatz zur Gesellschaft. Kultur konstituiert nun nicht mehr ein Außerhalb der Gesellschaft wie es dem bürgerlichen Verständnis von Kultur entspricht. Der Begriff der Kultur ist im Gegensatz zu seiner hochkulturellen Version nun innerhalb des Alltags und der sozialen Verhältnisse angesiedelt. Kultur wird nunmehr als Teil beziehungsweise als Ausdruck des Sozialen verstanden. Ein solch weiter Kulturbegriff bedeutet also zunächst eine Erweiterung des Gegenstandes wie zugleich einen Schlüssel zu einem erweiterteten Verständnis von Gesellschaft. Impliziert ist damit zugleich eine Schärfung der Gesellschaftsanalyse. Dies meinte Stuart Hall, der angesichts der Kritik an der inflationären Ausweitung des Kulturbegriffs und seiner mangelnden Trennschärfe konstatierte: „Natürlich ist Kultur nicht alles, aber sie ist eine Dimension von allem.“[13] Gottfried Korff interessierte sich dafür, wie soziale Struktur zum Symbol wird: „Primär ist die Frage nach der

13 Stuart Hall: Jeder muss ein bisschen aussehen wie ein Amerikaner. Über die Bedeutung des Kulturellen fürs Verstehen der Gesellschaft. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften, Nr. 277. Zur Kritik der Kulturwissenschaften (2008) 4, S. 478–486, hier S. 482.

symbolischen Transformation, also nach der Umwandlung von soziostrukturellen Bedingungen in soziokulturelle Figurationen – wobei diese Figurationen Gestalten mit eigenem Gewicht, Medien mit eigener Dynamik werden können."[14]

Welche Widerstände die Umsetzung eines weiten Kulturbegriffs provozierte, daran erinnert Hermann Bausinger, wenn er über eine Begebenheit im Stuttgarter Kultusministerium berichtet. Dorthin war er in den 1970er Jahren zitiert worden, weil er als zugelassener Prüfer für das germanistische Staatsexamen Zulassungsarbeiten über Illustrierte wie den Stern und die Quick vergeben hatte. Zunächst hatte er das für eine Formsache gehalten, aber er musste eine mehrstündige Sitzung über sich ergehen lassen. Die Kultusbehörde forderte „Literarizität" in seinen Prüfungen ein.[15] Das zeigt, dass die Schmutz-und Schund-Ära noch nicht vorüber und der hochkulturelle Kanon in der Germanistik seinerzeit noch gültig war. Doch im Laufe der 1970er Jahre begann sich – um es mit der berühmt gewordenen Formulierung des Schweizer Volkskundlers Arnold Niederer auszudrücken – die „Kultur-im-Erdgeschoss" vom Hochparterre oder gar von den himmlischen Sphären der Hochkultur zu emanzipieren.[16]

Nicht ganz unabhängig davon erfolgte die Erweiterung des Kanons und des Untersuchungsfeldes. Es wurden nun nicht mehr nur traditionale, agrarisch geprägte bäuerliche und handwerkliche Bräuche oder Artefakte wie die Tracht untersucht, sondern ebenso jegliche historische wie gegenwärtige Populärkultur zum Forschungsgegenstand erhoben. In Österreich und Deutschland wurde diese Hinwendung zum Urbanen insbesondere in Untersuchungen zur ArbeiterInnenkultur offensichtlich.[17] In Tübingen vollzog sich dies als Abwendung von der Volkskultur

14 Gottfried Korff: Antisymbolik und Symbolanalytik in der Volkskunde. In: Brednich, Rolf Wilhelm, Heinz Schmitt (Hg.): Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. 30. Deutscher Volkskundekongreß. Münster u. a. 1997, S. 11–30. hier S. 25.

15 Hermann Bausinger: Ein Aufklärer des Alltags. Der Kulturwissenschaftler Hermann Bausinger im Gespräch mit Wolfgang Kaschuba, Gudrun M. König, Dieter Langewiesche und Bernhard Tschofen. Wien u. a. 2006, S. 78.

16 Arnold Niederer: Kultur im Erdgeschoss. Der Alltag aus der neuen Sicht des Volkskundlers. In: Schweizer Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur 55, 1975, S. 471–476, dx.doi.org/10.5169/seals-163094 (Zugriff: 01.04.2018).

17 Helmut Fielhauer, Olaf Bockhorn (Hg.): Die andere Kultur. Volkskunde, Sozialwissenschaften und Arbeiterkultur. Ein Tagungsbericht. Wien u. a. 1982.

und durch eine Zuwendung zur Massenkultur.[18] Hermann Bausinger überschritt mit seiner Habilitationsschrift *Volkskultur in der technischen Welt* den zivilisationskritischen und kulturpessimistischen Horizont der Volkskunde.[19] Darüber hinaus wurde neben der sozialen Lage in den 1980er Jahren auch die Geschlechterfrage ein zentraler Fokus.[20] Zugleich erfolgte in der Empirischen Kulturwissenschaft die Befreiung klassisch-volkskundlicher Themen wie Tracht oder Märchen von ihrer völkischen Kontaminierung.[21] Nunmehr orientierten sich die ‚Regeln der Zunft' an kritisch-wissenschaftlichen Standards. Die Nähe zu den Sozialwissenschaften wurde gesucht. Utz Jeggle und seine MitstreiterInnen untersuchten den dörflichen Sozialverband als „Not- und Terrorzusammenhang".[22] Die ländlich-bäuerliche Gesellschaft wurde entidyllisiert: Ich erinnere mich noch gut an ein Tübinger Lehrforschungsprojekt unter der Leitung von Martin Scharfe samt Ausstellung im Württembergischen Landesmuseum im Jahr 1983. Ausstellung und Katalog trugen den Titel *Heitere Gefühle bei der Ankunft auf dem Lande*. Beide zielten darauf ab, den städtischen Blick auf das Landleben in der zeitgenössischen Malerei des 19. Jahrhunderts als bürgerliche Projektion zu verstehen und zugleich zu dekonstruieren.[23]

Diese Selbst-Verwissenschaftlichung hat zur Erweiterung des Themenfeldes im Fach und zur Einführung eines weiten Kulturbegriffs im öffentlichen Diskurs beigetragen. Dass es hierbei zu Ungleichzeitigkeiten

18 Rolf Lindner: Die unbekannte Sozialwissenschaft. Von der Gesellschaftsanalyse zur Lebensweltanalyse. In: Ästhetik und Kommunikation 11, 1980, S. 97–98.

19 Vgl. Hermann Bausinger: Volkskultur in der technischen Welt. Stuttgart 1961.

20 Vgl. zu dieser Entwicklung Carola Lipp: Kollektivgeburt und Selbstmobilisierung: Zur Gründung der Kommission Frauen- und Geschlechterforschung 1983. Ein dokumentarischer Ruckblick. In: Beate Binder u. a. (Hg.): Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch. Münster 2013, S. 82–89.

21 Vgl. z. B. Arbeiten von Walter Stolle, Ingeborg Weber-Kellermann: Volksleben in Hessen 1970. Arbeit, Werktag und Fest in traditioneller und industrieller Gesellschaft. Schwartz, Göttingen 1971.

22 Utz Jeggle, Albert Ilien: Die Dorfgemeinschaft als Not- und Terrorzusammenhang. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte des Dorfes und zur Sozialpsychologie seiner Bewohner. In: Hans-Georg Wehling (Hg.): Dorfpolitik. Fachwissenschafltiche Analysen und didaktische Hilfen. Opladen 1978, S. 38–53.

23 Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft der Universität Tübingen in Zusammenarbeit mit dem Württebergischen Landesmuseum Stuttgart (Hg.): Heitere Gefühle bei der Ankunft auf dem Lande. Bilder schwäbischen Landlebens im 19. Jahrhundert. Tübingen 1983.

kam, liegt nahe. So ist die Frage, was zu Kultur gezählt wird, im öffentlichen Diskurs nach wie vor merkwürdig gespalten.

Außerdem ist das Verständnis von Kultur in vielen gesellschaftlichen Gruppen bei Weitem noch nicht kongruent mit ihrer jeweils eigenen gesellschaftlichen Praxis bzw. ihrem Handeln. Die Allensbach-Untersuchung für den *Rat für kulturelle Bildung* von 2015 beschäftigte sich mit dem Kulturverständnis von jungen Deutschen in der 9. und 10. Klasse von allgemeinbildenden Schulen. Die Ergebnisse unterstreichen, wie nachhaltig ein Verständnis von Kultur fortbesteht, das „zuvorderst Malerei, Theater, klassische Musik und Oper als Bestandteile von Kultur" ansieht.[24] Dabei unterscheidet sich das (theoretische) Verständnis der SchülerInnen dessen, was Kultur ausmache, nicht vom Großteil der erwachsenen Bevölkerung.

Kultur als ein heuristisches Instrument der Gesellschaftsanalyse

Der weite Kulturbegriff beinhaltete aber nicht nur die Erweiterung des Themenfeldes und des Gegenstandes der volkskundlichen Kulturwissenschaft, sondern ermöglichte ihr auch ein Aufschließen an die Sozialwissenschaften. Als historisch argumentierende Alltagswissenschaft analysiert die hier vorgeschlagene Kulturanalyse ihren Untersuchungsgegenstand nicht nur als Text, Zeichen oder Werk, wie das in den geisteswissenschaftlichen Kulturwissenschaften nach wie vor Usus ist. Sie beschränkt sich auch nicht – wie das der ethnologische Kulturbegriff nach Clifford Geertz nahelegt – auf ein Verständnis von Kultur als Text, als Gebilde von Symbolen, aus denen Bedeutungszusammenhänge geschlossen werden können. Nach wie vor herrscht trotz oder gerade vielleicht wegen des *Cultural Turns* eine Vorstellung von Kultur vor, die Chris Hann wie folgt kritisiert: „Kultur trägt hier in erster Linie die Bedeutung der mentalen Seite des Lebens und hat mit Symbolen, Sprache, Vorstellungen zu tun; weniger mit Wirtschaft, Politik und Recht, obwohl man natürlich untersuchen könnte, inwieweit auch diese Bereiche durch Ideen

24 Institut für Demoskopie: Jugend/Kunst/Erfahrung. Horizont 2015. Eine Repräsentativbefragung des Instituts für Demoskopie Allensbach (IfD) initiiert vom Rat für Kulturelle Bildung, ergänzt um repräsentative Ergebnisse aus einer parallelen IfD-Bevölkerungsumfrage. Allensbach 2015, S. 13, http://www.miz.org/dokumente/2015_RFKB_Allensbach_Studie.pdf (Zugriff: 01.04.2018).

und Mentalitäten gestaltet werden."[25] Gemäß Lutz Musner wird Kultur auch in den geisteswissenschaftlichen Kulturwissenschaften als Phänomen konzeptualisiert, „welches sich abseits der Gesellschaft ausformuliert oder sich dem Sozialen gar entgegensetzt" und bei dem die Menschen „auf Identitäts-, Sprach- und Performanzeffekte reduziert" werden.[26]

In einer sozialwissenschaftlichen und historischen Perspektive, insbesondere in seiner praxistheoretischen Ausarbeitung verstehe ich Kultur mit Rolf Lindner als „das Ensemble von Dispositionen, Kompetenzen und Praktiken, mit dessen Hilfe soziale Gruppen und gesellschaftliche Individuen mit den je gegebenen natürlichen und gesellschaftlichen Existenzbedingungen in einer Weise zurechtkommen, die ihnen eine Eigendefinition ermöglicht".[27] Eine solche Perspektive analysiert Kultur auch als in sozialen Kontexten gerahmt und soziale Kontexte per-formierend. Es geht ihr zugleich um Fragen sozialer Lebensverhältnisse, kultureller Formen von Inklusion und Exklusion sowie ökonomisch bedingter Herrschaftsverhältnisse.[28]

Kultur und Lebensweise

Die westlich geprägte Post-Volkskunde rezipierte neben den Cultural Studies auch die DDR-Kulturwissenschaft über das Begriffspaar *Kultur und Lebensweise*. Es wurde von der im Jahr 1973 gegründeten *Forschungsgruppe Kulturgeschichte* um Dietrich Mühlberg an der Humboldt-Universität Berlin in die Diskussion eingebracht. Die Wolfgang Jacobeit zugeschriebene Selbstbezeichnung soll gelautet haben: „Kulturwissenschaft, Ostberlin,

25 Chris Hann: Ethnologie, Zentraleuropa und der Kulturbegriff: Vom Habsburger Reich bis zum Postsozialismus, Antrittsvorlesung an der Universität Leipzig 25. November 2003, http://www.eth.mpg.de/events/archive/pdf/1070554215-01.pdf (Zugriff: 01.04.2018).

26 Lutz Musner: Wege aus dem Elfenbeinturm. Zur gesellschaftlichen Relevanz der Kulturwissenschaften, in: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften, Nr. 277. Zur Kritik der Kulturwissenschaften (2008) 4, S. 487–496, hier S. 487.

27 Rolf Lindner: Krise und Konjunktur des Kulturkonzepts. Freiburg 2002, hier S. 8.

28 Da es in der Post-Volkskunde verschiedene disziplinäre (Geschichte, Germanistik, Soziologie, Sprachwissenschaft usw.) Bezugspunkte gibt, finden sich auch verschiedene Bezüge auf den Kulturbegriff.

Mühlberg-Truppe".[29] Was in Ostberlin *Kulturwissenschaft* genannt wurde und im real-existierenden Sozialismus in die „Niederungen massenhafter sozialer Tatbestände" hinabgestiegen war, zeichnete sich durch den Versuch aus, „die engen Grenzen eines verordneten ‚Ableitungsmarxismus' zu durchbrechen", so Horst Groschopp, einer der damaligen Ost-Berliner Akteure.[30] Das Begriffspaar Kultur und Lebensweise steht für diesen Debattenstrang in der Entwicklung zu einem weiten Kulturbegriff. In diesem Sinne definierte Martin Scharfe: „Die Kategorie ‚Lebensweise' holt die ‚Kultur' aus der nahe bei irgendeinem Himmel schwebenden Scheinexistenz auf die Erde zurück: ‚Lebensweise' umgreift die basalen Daseinsbedingungen des Menschen, seine Arbeit und die Modalitäten, unter denen diese Arbeit verrichtet wird – also die gesellschaftlichen Verhältnisse mitsamt den Produktions- und Reproduktionsbedingungen."[31]

Whole Way of Life

Ein weiterer Debattenstrang ging vom Birminghamer *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) aus. Raymond Williams lenkte den Fokus auf den Alltag. Er konstatierte 1961 in *The Long Revolution*: „Culture is ordinary: that is where we must start." Diese Formulierung zielt zum einen auf die Untersuchung gewöhnlicher Kultur, gerade auch im Sinne von Alltagskultur, auf „ihre komplexen Beziehungen und materiellen Bedingungen sowie deren Wandel". Dabei erfährt der Begriff der Gewöhnlichkeit eine Aufwertung und wird von der bildungsbürgerlich wertenden Semantik des *Ordinären* befreit.

Die Diskussion in der deutschsprachigen Post-Volkskunde in den 1970er Jahren war gleichermaßen vom Verständnis von Kultur als *Whole Way of Life* geprägt. Dabei wurde *Whole Way of Life* in Tübingen durchaus synonym für das Begriffspaar Kultur und Lebensweise verwendet. Es gelang die beiden undogmatischen, marxistisch inspirierten Strömungen

29 Horst Groschopp: Auf der Suche nach dem historischen Subjekt für sozialistische Kultur – Erinnerungen an die Arbeiterkulturforschung in der DDR. In: Kulturation. Online Journal für Kultur, Wissenschaft und Politik 1, 2006, http://www.kulturation.de/ki_1_thema.php?id=82 (Zugriff: 01.04.2018).

30 Ebd.

31 Martin Scharfe: Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus. Gütersloh 1980, S. 23.

auf produktive Weise zu verknüpfen.[32] Ich erwähne dies vor allem deshalb, weil diese Koinzidenz in den Readern, Samplern und Einführungen zu Cultural Studies oder den Erörterungen zum sogenannten *cultural turn* nicht nachlesbar ist.[33]

3. Untersuchungsgegenstand Selfies

Mit einem Beispiel aus der Kulturwissenschaftlichen Technikforschung möchte ich im Folgenden zeigen, was Kultur als Untersuchungsgegenstand konkret meint. Hierzu betrachte ich das Medienformat des Selfies. Für die Analyse des Selfies bedarf es verschiedener operativer Schritte: Gemäß der allgegenwärtigen Behauptung, dass das Smartphone unsere Welt verändert habe, wird von der technischen Seite, der digitalen Verfasstheit und dem Bildhinhalt dieses medialen Artefaktes ausgegangen. Allerdings müssen für ein genaueres Verständnis der Selfies neben der Digitalität und den visuellen Codes der Bildhinhalte auch deren Produktion, Distributionswege und Rezeption berücksichtigt werden. Ich untersuche die mit dem Smartphone hergestellten Fotografien also nicht nur als Texte oder Bilder, sondern auch als soziale Praktiken. Die Analyse des Zusammenspiels von ökonomischen Bedingungen, Technik, Medienformaten und Alltagspraktiken ermöglicht Aussagen über die Dimension des Sozialen in den Selfies, wie zugleich untersucht werden kann, wie Selfies dazu beitragen, soziale Kontexte zu per-formieren.

Eine Betrachtungsweise, die die Selfies und die mit ihnen verbundenen Praktiken als Ausdruck und Katalysator von sozialen Beziehungen versteht, kommt zu anderen Aussagen als eine rein bildwissenschaftliche

32 Ege 2014 (wie Anm. 12).

33 Auch in brauchbaren Einführungswerken zu den Cultural Studies wie dem von Oliver Marchart wird dieser Strang der Debatte mit keinem Wort erwähnt, vgl. Oliver Marchart: Cultural Studies. Konstanz 2008. Nun müssen die Soziologen diese „merkwürdige Sonderwissenschaft" nicht zur Kenntnis nehmen (Thomas Nipperdey: Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft. In: Ders.: Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte. Göttingen 1976, S. 33–58, hier S. 42). Problematisch wird eine Rezeptionsgeschichte des Kulturbegriffs allerdings, wenn jene Disziplin außen vor gelassen wird, die die Cultural Studies im deutschsprachigen Raum noch vor der Soziologie zur Kenntnis genommen hatte.

Form-Inhalt-Analyse.[34] Im Unterschied zu dem im Mediendiskurs ins Zentrum gerückten Veröffentlichen oder Selbstdarstellen via Internet habe ich distinkte Praktiken des *Doing Selfie* in unterschiedlichen sozialen Kontexten beobachtet. Wir können an Selfies auch Fragen nach dem Doing Gender, nach hegemonialen Geschlechterbildern, sozialer Teilhabe, Inklusion wie Exklusion, kulturellem Kapital oder Macht stellen. Denn am Beispiel der Selfies lässt sich zeigen, „wie in den kulturellen Formen und Medien des Alltags Herrschaft und Privilegien praktiziert und legitimiert werden".[35] Bei Selfies lässt sich auch fragen, inwiefern es darüber hinaus um die Aneignung von Welt mittels Aufnehmen eines Selbstportraits geht, also um Selbstermächtigung mittels fotografischem Blick, Selbstpositionierung und Selbstinszenierung im Sinne eines Ausprobierens des Selbst. Dabei gehe ich davon aus, dass eine Interpretation der Selfies als narzisstische Inszenierung[36] des (privaten) Selbst zu kurz greift oder allenfalls einen Teil-Aspekt zu erfassen vermag.[37] Ungeachtet der Zuschreibungen narzisstischen Handelns lässt sich zeigen, wie sich mittels des gemeinsamen Fotografierens, des Anschauens und des Teilens Selfies gerade nicht der individuellen Selbstbespiegelung, sondern der Kommunikation und der Herstellung von Sozialität dienen. [38]

34 In bemerkenswerter Weise vermag Christian Ritter diese beiden Perspektiven in seiner Untersuchung digitaler Bildpraktiken in postmigrantischen sozialen Kontexten zu verbinden. Christian Ritter: Postmigrantische Balkanbilder. Ästhetische Praxis und digitale Kommunikation im jugendkulturellen Alltag. Zürich 2018.

35 Kaspar Maase: Vorwort zur vierten Auflage. In: Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1999, S. VII–XXI, S. X.

36 Allerdings scheitert die an Narzissmus interessierte Forschung schon bei der Unterscheidung von natürlichem und notwendigem Narzissmus und der empirischen Bestimmung dessen, wie und wo ‚krankhafter' Narzissmus überhaupt gemessen wird. Am Beispiel der Handyfilme hat Ute Holfelder die impliziten solcher Debatten über die Nutzung von Handys bzw. Smartphones diskutiert. Vgl. Ute Holfelder: Debatten um neue Medien als symbolische Politik? Handyfilme und ihre diskursive Verhandlung. In: Johanna Rolshoven, Ingo Schneider (Hg.): Dimensionen des Politischen. Ansprüche und Herausforderungen der Empirischen Kulturwissenschaft. Berlin 2018, S. 199–209.

37 Vgl. Klaus Schönberger: Im Zeitalter der Selfies – „Wir reden über Medien, um nicht über Strukturelles reden zu müssen". In: ad astra 1 (2015), https://www.aau.at/news-portal/ad-astra/ad-astra-oktober-2015/ (Zugriff: 01.04.2018).

38 Vgl. hierzu ausführlicher: Klaus Schönberger: „But first, LET ME TAKE A SELFIE" oder eine neue Art sich selbst zu betrachten und sich mit anderen zu

Für die Kulturanalyse des Selfies bedarf es einer Kontextualisierung, die soziale Strukturierung und den Besitz von kulturellen und sozialen Kapitalien in den Blick nimmt oder die den Fokus auf distinkte „Konzepte alltäglicher Lebensführung" lenkt.[39]

Inwiefern es sich dabei um Techniken des Selbst, des Narzissmus oder der Selbstermächtigung, also um spezifische Subjektivierungsformen handelt, kann jeweils nur empirisch beantwortet werden. Eine solche empiriegeleitete Perspektive ermöglicht den Blick beispielsweise darauf, wie ein Gruppen-Selfie der Dokumentation und der Erinnerung von Erlebtem dient. So geht es bei der Produktion von Selfies oft um die Beglaubigung sozialer Beziehungen, um das Festhalten geteilter Erfahrungen oder auch um politische Agitation beziehungsweise Mobilisierung.

Wenn wir ausgehend von den empirisch beobachtbaren, sehr unterschiedlichen Praktiken des Selfies den theoretischen Horizont erweitern, dann greifen theoretische Konzepte wie Digitalisierung, Mediatisierung oder Annahmen über einen *pictorial* oder *iconic turn* zu kurz. Demgegenüber verstehe ich Selfies vielmehr im Kontext eines Prozesses gesellschaftlicher Ästhetisierung und als Indikator eines sozioökonomischen und soziokulturellen Wandels.[40]

Für die Kulturwissenschaftliche Technikforschung im Sinne einer historisch argumentierenden Kulturanalyse des Alltags bedarf es eines begrifflichen Zugangs über die Subjekte, ihre Praktiken und die gesellschaftliche Produktionsweise. Derselbe ermöglicht es, kulturelle Praktiken wie das Fotografieren von Selfies als Ausdruck wie als Katalysator einer veränderten Wertschöpfungskette, eines neuen Arbeitsparadigmas und entsprechend veränderter normativer Sinngebungen zu untersuchen. Kultur als Untersuchungsgegenstand verweist aus dieser Sicht immer auf das Soziale und die Gesellschaft, in der die Subjekte handeln.

unterhalten? In: Karl Braun u. a. (Hg.): Kulturen der Sinne. Zugänge zur Sensualität der sozialen Welt. 40. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Zürich 2015. Würzburg 2017, S. 37–53.

39 Vgl. eine Anwendung dieses theoretischen Konzepts im Kontext von Subjektivierung von Arbeit bei Klaus Schönberger: Widerständigkeit der Biographie. Zu den Grenzen der Entgrenzung neuer Konzepte alltäglicher Lebensführung im Übergang vom fordistischen zum postfordistischen Arbeitsparadigma. In: Manfred Seifert, Irene Götz, Birgit Huber (Hg.): Flexible Biographien. Horizonte und Brüche im Arbeitsleben der Gegenwart. Frankfurt a. M. u. a. 2007, S. 63–97.

40 Vgl. Andreas Reckwitz: Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung. Berlin 2012.

4. Kultur als Analysekategorie

Kultur als Analysekategorie benennt die zweite Bedeutung des Kulturellen für eine umfassende, nicht-reduktionistische Gesellschaftsanalyse. Das meint etwas anderes als einen erweiterten Untersuchungsgegenstand. Kultur wird hier als heuristisches Erkenntnisinstrument genutzt. Es geht also um eine Perspektive auf Kultur, in der Kultur als Analysekategorie als erweiterte, nicht-ökonomistisch und nicht bloß struktural argumentierende Gesellschaftsanalyse konstitutiv ist.

Es geht dabei um eine der zentralen Fragen aller Kultur- und Sozialwissenschaft, nämlich darum, warum Menschen handeln, wie sie handeln? Peter Berger und Thomas Luckmann haben 1966 in ihrem Standardwerk *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* Karl Marx gegen seine Vereinfacher in Schutz genommen und darauf aufmerksam gemacht, „daß menschliche Gedanken sich auf menschliche Tätigkeiten (‚Arbeit' im weitesten Sinne des Wortes) gründen und damit auch auf die gesellschaftlichen Gebilde, welche durch diese Tätigkeit entstehen. Man begreift ‚Basis' und ‚Überbau' am ehesten, wenn man sie als dauernde Wechselwirkung zwischen menschlicher Tätigkeit und der Welt sieht, die eben durch diese Tätigkeit hervorgebracht wird."[41] Stuart Hall unterstrich dieses Wechselverhältnis und seinen zentralen Stellenwert für den spezifischen Kulturalismus der Cultural Studies unter Berufung auf den italienischen Marxisten Antonio Gramsci.[42] Gemeint ist jener Kulturalismus in der Tradition von Raymond Williams[43] und Stuart Hall[44], in dem Kultur als „operativer Begriff" für die Gesellschaftsanalyse nutzbar gemacht wird.[45] Für meine Argumentation ist diese zweite Konkretisie-

41 Peter L. Berger, Thomas Luckmann: Zur gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a. M., 1997, S. 6.

42 Vgl. Stuart Hall: Antonio Gramscis Erneuerung des Marxismus und ihre Bedeutung für die Erforschung von ‚Rasse' und Ethnizität. In: Stuart Hall: Ausgewählte Schriften. Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus. Hamburg 1989, S. 56–91.

43 Vgl. Raymond Williams: Schlußbetrachtung zu Culture and Society 1780–1950. In: Roger Bromley, Udo Göttlich, Carsten Winter (Hg.): Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung. Lüneburg 1999, S. 57–74.

44 Hall 2008 (wie Anm. 13).

45 Stefan Nowotny: „Kultur" und Machtanalyse. In: Transversal, 19.04.2006, http://translate.eipcp.net/strands/01/nowotny-strands01en/?lid=nowotny-strands01de (Zugriff: 01.04.2018). Vgl. auch Regine Klein: Kulturtheorien. In: Hans-Uwe Otto, Hans Thiersch (Hg.): Handbuch Soziale Arbeit, 4. Auflage München 2011, S. 851–863, hier S. 854: „Der Cultural Turn setzt sich aus

rung des Kulturbegriffs zentral, die bereits lange vor dem *cultural turn* in den 1960er und 1970er Jahren in den Cultural Studies Birminghamer Provenienz und in der oben beschriebenen Kultur- und Lebensweise-Forschung in der früheren DDR ausbuchstabiert worden war. Letztere ist seit den 1990er Jahren in der Post-Volkskunde in Vergessenheit geraten.

Das theoretische wie empirische Projekt der Cultural Studies strebte die Überwindung des Ökonomismus und Reduktionismus in der Gesellschaftsanalyse an.[46] Diese Abwendung ging mit der Erkenntnis einher, daß die Arbeiterklasse – wie andere subalterne Gruppen auch – trotz ihrer sozialen (‚objektiven') Lage und Bedingungen nicht daran dachte, ihre Ketten abzuwerfen. Ohne eine Erweiterung des Analyserahmens hinsichtlich des Alltags und des Kulturellen und der hiermit verbundenen Erfahrungen konnte auch das Handeln der subalternen Klassen nicht hinreichend verstanden werden. Antonio Gramsci entwickelte für die Erklärung der Hegemonie über die alltäglichen Sichtweisen und Deutungen der Arbeiterklasse das theoretische Konzept des *Alltagsverstands.*[47]

Kultur wird hier zu einer Perspektive, aus der heraus es möglich wird Gesellschaft zu verstehen. Die Fokussierung auf Kultur erwächst in der Folge zu einem heuristischen Instrument und ermöglicht eine Erweiterung der Gesellschaftsanalyse.

Dieser Kulturalismus der Cultural Studies, die Lebensweiseforschung in der DDR und in der Folge auch die Post-Volkskunde zielten auf eine exaktere Gesellschaftsanalyse, mittels derer die „klassische analytische Trias von Ökonomie, Politik und Sozialstruktur" erweitert wurde.[48] Neben Birmingham und der Lebensweiseforschung sind für

wechselnden ‚Unterturns' zusammen, die richtungsweisende transdisziplinäre ‚Wenden' in die Wege leiten. Kennzeichen solcher Wenden ist der ‚qualitative Sprung' von lediglich beschreibenden zu operativen Begriffen: ‚wenn der Forschungsfokus nicht mehr nur neue Erkenntnisobjekte ausweist, sondern selbst zum Erkenntnismittel und –medium wird' (Doris Bachmann-Medick: Cultural Turns, Reinbek 2006, S. 16)."

46 Vgl. Stuart Hall: Ideologie und Ökonomie. Marxismus ohne Gewähr. In: Hall, Stuart: Ideologie. Identität. Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg, 2004, S. 8–33.

47 Vgl. hierzu insbesondere Ove Sutter: Alltagsverstand. Zu einem hegemonietheoretischen Verständnis alltäglicher Sichtweisen und Deutungen. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXX/119, 2016, S. 41–70.

48 Lutz Musner, Jenseits von Dispositiv und Diskurs. Historische Kulturwissenschaften als Wiederentdeckung des Sozialen. In: Jan Kusber, Mechthild Dreyer, Jörg Rogge, Andreas Hütig (Hg.): Historische Kulturwissenschaften. Positionen, Praktiken und Perspektiven. Bielefeld 2010, S. 67–80, hier S. 68.

den deutschsprachigen Raum Empirische Kulturwissenschaftler wie Hermann Bausinger, Gottfried Korff[49], Martin Scharfe[50] und Bernd Jürgen Warneken[51], ebenso wie auch Kaspar Maase und Dieter Kramer[52] zu erwähnen, die in den 1970er Jahren zur Ausarbeitung dieser epistemischen Perspektive, Gesellschaft zu analysieren, beigetragen haben. In den 1980er Jahren sind darüber hinaus Rolf Lindner und Wolfgang Kaschuba[53] oder Carola Lipp[54] zu nennen. Kaschuba konstatiert, dass dieser „‚kulturalistische Blick' zum intensiven Nachdenken über das Zusammenspiel von Kultur und Gesellschaft, von Ökonomie und Politik angeregt" habe: „Er war eine produktive Provokation, die unsere Bilder von ‚Gesellschaft' hinterfragte."[55] Darüber hinaus ist mit dem Wiener Kulturwissenschaftler Lutz Musner hinzufügen, dass dieser „kulturalistische Blick" die Debatte „um einen weiteren herrschaftskritischen Fokus" in der Form erweiterte, dass sie „die symbolischen Formen und Praktiken vergesellschafteter Individuen" zu thematisieren begann.[56] Dieser Blick zielte, unter Zuhilfenahme eines Kulturbegriffs, der den *Whole Way of Life* im Blick hat, auf eine kartierende Gesellschaftsanalyse „jenseits sim-

49 Vgl. Gottfried Korff: „Kultur". In: Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe (Hg.): Grundzüge der Volkskunde, Darmstadt, 1978, S. 17–80, hier S. 55ff.

50 Vgl. Martin Scharfe: Geschichtlichkeit. In: Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe (Hg.): Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1978, S. 127–203.

51 Vgl. Bernd J. Warneken: Zum Kulturbegriff in der Empirischen Kulturwissenschaft. In: Fröhlich, Siegfried (Hg.): Kultur – Ein interdisziplinäres Kolloquium zur Begrifflichkeit, Halle/Saale, 18. bis 21. Februar 1999. Halle: Landesamt für Archäologie – Landesmuseum für Vorgeschichte/Sachsen Anhalt. Halle/Saale, 2000, S. 207–213.

52 Vgl. Wulf D. Hund. und Dieter Kramer (Hg.): Beiträge zur materialistischen Kulturtheorie. Köln 1978. Vgl. auch die Aufsatzsammlung Dieter Kramer: Von der Notwendigkeit der Kulturwissenschaft. Aufsätze zu Volkskunde und Kulturtheorie. Marburg 1997.

53 Vgl. Wolfgang Kaschuba: Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit. Frankfurt a. M., 1988.

54 Vgl. Carola Lipp: Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts. In: Zeitschrift für Volkskunde 89, 1993, S. 1–33.

55 Wolfgang Kaschuba: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: Zeitschrift für Volkskunde 91, 1995, S. 27–46, hier S. 30.

56 Musner 2008 (wie Anm. 26), hier S. 487.

pler Basis-Überbau-Modelle und herrschaftsgeschichtlicher Großerzählungen".[57] Ein solcher Kulturalismus ist gemäß Johanna Rolshoven als „heuristisches Begriffswerkzeug"[58] zu verstehen:

„Als KulturwissenschaftlerInnen wissen wir, dass Kultur als Gegenstand der wissenschaftlichen Deutung seit langem problematisch ist. Kultur hingegen als heuristisches und methodologisches Instrument einer komplexitätsorientierten Gegenwartsanalyse globaler Zusammenhänge hat keineswegs ausgedient, vorausgesetzt – Ulf Hannerz unterstreicht dies – der Begriff bleibt stets ein auszudifferenzierender, der der Bewegung und Beweglichkeit der sozialen Verhältnisse und Erscheinungen, mit denen wir es zu tun haben, Rechnung trägt."[59]

Dabei spielt insbesondere der Begriff der Relation eine zentrale Rolle, wie etwa in der Argumention von Sabine Eggmann, die davon ausgeht, dass, wenn VolkskundlerInnen über Kultur „forschen, dann disziplinieren sie das Konzept [der Kultur] zu einer […] Relationierungsmatrix, die die Kraft hat, die Komplexität sozialer Zusammenhänge kritisch zu durchleuchten."[60]

Dies veranschaulicht nochmals in grundsätzlicher Weise, was gemeint ist, wenn die Rede davon ist, dass Kultur eine andere Seite des Sozialen beziehungsweise von Gesellschaft ist. In diesem Sinne versteht auch Jens Wietschorke das fachspezifische Verständnis von Kultur als „integralen Modus des Sozialen".[61]

In den Cultural Studies wurde dieses Vorgehen auch *Konstellations-Analyse* (*conjunctural analysis*)[62] genannt, Rolf Lindner spricht von der Analyse „kultureller Konstellationen".[63] Für Lindner erscheint ein „solch relationaler, im Zusammenhang mit je historischen, sozialen und ökonomischen Gegebenheiten zu denkender Kulturbegriff […] unverzichtbar,

57 Ebd.
58 Rolshoven 2015 (wie Anm. 5), hier S. 298.
59 Ebd.
60 Sabine Eggmann: Forschen mit „Kultur" – Revisionen und Potenziale. In: Zeitschrift für Volkskunde, 2014, S. 269–289, hier S. 277.
61 Wietschorke 2012 (wie Anm. 11), S. 348f.
62 Vgl. Moritz Ege: Policing the Crisis. In: Ders., Irene Götz, Johannes Moser, Burkhart Lauterbach (Hg.): Europäische Ethnologie in München. Ein kulturwissenschaftlicher Reader. Münster 2015, S. 53–86.
63 Vgl. Rolf Lindner: Konjunktur und Krise des Kulturkonzepts. In: Lutz Musner, Gotthardt Wunberg (Hg.): Kulturwissenschaften. Forschung. Praxis. Positionen. Freiburg 2003, S. 75–95.

um das Handeln der sozialen Akteure in seiner Optionalität und Varietät verstehbar zu machen."[64]

Dieser Konzeption des Kulturbegriffs steht allerdings im Alltag einer anderen Verwendungsweise gegenüber. Dabei dünkt einem, dass Kultur zum postmodernen Äquivalent des inzwischen aufgegebenen Volks-Begriffes geworden ist.

Kultur als Kampfbegriff und kulturalistische Kämpfe

Das zentrale Argument dafür, den Kulturbegriff endgültig zu verabschieden, ist für den Kulturanthropologen Chris Hann die mit ihm verbundene rassistische Artikulation insofern, als Kultur als Begründung für die Ausgrenzung von MigrantInnen dienen kann.[65] Ein Anlass hierfür sind Debatten über Migration und Flüchtlinge, und dies insbesondere dann, wenn die Frage der Integration oder Aufnahme als ein Problem von Identität und Kultur verhandelt wird. Die Frage von Teilhabe und Demokratie mutiert hier von einem sozialen zu einem kulturellen Problem.[66] Soziale Differenz wird in kulturelle Differenz umgedeutet. Im rassistischen Diskurs erfolgt eine Rück-Verengung des Kulturbegriffs zu einem homogenisierenden Begriff, der Kultur und Identität als Gefängnis konzipiert, in der die Subjekte wie in einem Käfig oder Container ge- oder befangen sind. Andere als kulturelle Gründe für soziales Handeln werden nicht gelten gelassen. Die rassistische Instrumentalisierung des Kulturbegriffs sucht die Differenz nicht mehr auf der Ebene unterschiedlicher Praktiken (im Sinne eines Untersuchungsgegenstandes), sondern auf der funktionalen Ebene, in dem alles Handeln von Menschen beispielsweise aus ihrer religiösen Zugehörigkeit oder aus der angeblichen Inkompatibilät der ihnen zugeschriebenen Werte und Normen abgeleitet wird. Kultur wird hierbei als intrinsische, ahistorische und unveränderliche Setzung missverstanden und politisch instrumentalisiert. Diese Instrumentalisierung bildet die Grundlage für die Unterscheidung von ‚Wir' und ‚Ihr' sowie für sozialen Ein- und Ausschluss. Eine solch homogenisierende

64 Ebd., S. 86.

65 Vgl. Chris Hann: (Kultur)Kämpfe der Gegenwart. In: Schneider, Sexl (Hg.) 2015 (wie Anm. 4), S. 157–179.

66 Ingo Schneider, Martin Sexl: Vom Unbehagen an der Kultur. In: Schneider, Sexl (Hg.) 2015 (wie Anm. 4), S. 201–268, hier S. 237ff.

oder fixierenden Vorstellung ist bereits im Herderschen Verständnis von Kultur als Kugel angelegt.

Eine vorgeblich kollektive *kulturelle* Identität wurde in zahlreichen Ländern Europas in den letzten Jahrzehnten zum Schlüsselbegriff (nicht nur) der Neuen Rechten.[67] Demgegenüber ist nun jene historische Perspektive zentral, die das Gewordensein von Kultur analysiert und die ahistorischen Vorstellungen von kollektiven Identitäten zu de-konstruieren hilft.[68]

Wenn Johanna Rolshoven feststellt, dass Kultur als Gegenstand problematisch geworden sei, kritisiert sie – wie auch Wolfgang Kaschuba[69] – vor allem, wie in der Gegenwart mittels der Anrufung von Kultur das Soziale im gesellschaftlichen Diskurs ausgeblendet wird.[70] Wie das funktioniert, sehen wir im Zusammenhang von Migration und Ethnizitätskonstruktionen. Schon angesichts der fatalen Erfahrung der ‚Balkan'-Kriege Mitte der 1990er Jahre kritisierte Wolfgang Kaschuba eine „Kulturalisierung des Sozialen" bzw. „das Verschwinden des Sozialen",[71] das ökonomische, soziale und politische Aspekte für das Handeln der Subjekte unsichtbar macht.[72]

67 Vgl. Julia Bruns, Kathrin Glösl und Natascha Strobl: Die Identitären. Handbuch zur Jugendbewegung der Neuen Rechten in Europa. Münster 2014. Zur rassistischen Artikulation eines Neorassismus (ohne Rassen) unter Berufung auf Kultur vgl. Etienne Balibar: Gibt es einen Neo-Rassismus? In: Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein: Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg, Berlin, S. 23–38. Der ethnokulturell argumentierende Rassismus entsteht über die Verbindung von Kultur als „leeren Signifikanten" (Laclau) und einem homogenisierenden Begriff von Kultur. Dabei werden Kultur und Identität als Gefängnis konzipiert.

68 Vgl. hierzu insbesondere die fulminante Streitschrift von Lutz Niethammer, der sich bereits Anfang der 1990er Jahre gegen den Begriff der Identität gewandt hat: Lutz Niethammer (unter Mitarbeit von Axel Doßmann): Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek 2000.

69 Vgl. Wolfgang Kaschuba: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: Zeitschrift für Volkskunde 91, 1995, S. 27–46.

70 Rolshoven 2014 (wie Anm. 5).

71 Vgl. Wolfgang Kaschuba: Kulturalismus oder Gesellschaft als ästhetische Veranstaltung. In: Ästhetik & Kommunikation 29, 1998, S. 93–97, hier S. 94. Vgl. hierzu auch Schneider, Sexl 2015 (wie Anm. 4), S. 239.

72 Im Kontext des Ukraine-Konflikts konstatierte Chris Hann: „Der Begriff ‚Kultur' verschleiert diese Verbindungen [gemeint ist die finanziellen ökonomische Krise Griechenlands, Anm. Klaus Schönberger], er regt eher zur Verhetzung als zu klarem Denken und Emanzipation an." Chris Hann: (Kultur)Kämpfe der Gegenwart. In: Schneider, Sexl (Hg.) 2015 (wie Anm. 4), S. 157–179.

Dies zeigt, dass es mit einem weiten Kulturbegriff allein nicht getan ist. Es bedarf zugleich der historischen Dimension, die das Prozesshafte, das Gewordensein und damit auch den Wandel dessen, was als Kultur gefasst wird, zu denken ermöglicht:

> „Diejenigen Kulturwissenschaften [...] die ihre Kulturbegriffe disziplinengeschichtlich in der Folge von Gramsci, Barthes und Hall dekonstruiert, das heißt ideologiekritisch ausdifferenziert hatten, haben heute weniger Probleme, dem naiven Realismus eines engen, der Beliebigkeit eines zu weiten oder der inhärenten Diskriminierung eines essentialistischen, ja fundamentalistischen Kulturbegriffs, der nur mehr als ‚semantischer Giftmüll' taugt (Jürgen Wertheimer), auf den Zahn seiner politischen Folgekosten zu fühlen."[73]

Der kulturalistisch verbrämte identitäre Rassismus ist aber keineswegs identisch mit dem gegen ein verkürzendes ökonomistisch-marxistisches Paradigma entwickelten Kulturalismus, dem es um eine komplexe Gesellschaftsanalyse geht. Der Kulturalismus im Sinne der Cultural Studies argumentiert im Unterschied dazu gerade nicht essentialistisch. Im Gegenteil: Dieser Kulturalismus zielt auf die Verbindung von subjektiven Erfahrungen, Deutungen, Normen etc. mit den sozialen Kontexten und soll eine relationale Kulturanalyse ermöglichen.[74] Ein solcher Kulturalismus betont das Gewordensein, das Prozesshafte in kulturellen (Selbst-) Zuschreibungen und das historische Gewordensein ist für ihn konstitutiv.

5. Kulturanalyse als historisch argumentierende Gesellschaftsanalyse der Alpen-Adria-Region

Insofern Kultur sowohl als Untersuchungsgegenstand als auch als Analysekategorie verstanden wird, möchte ich die Alpen-Adria-Region in einer spezifischen Weise betrachten. Die Idee einer transnationalen Europaregion in Gestalt der Alpen-Adria-Region basiert auf den katastrophalen Erfahrungen der beiden Weltkriege sowie der ‚Balkan'-Kriege der 1990er Jahre. Der Historiker Andreas Moritsch konstatierte, dass sich in den 1990er Jahren zwar das „nationale Prinzip im Alpen-Adria-Raum in souveränen Nationalstaaten" durchgesetzt habe, aber dieses Prinzip im

73 Rolshoven 2014 (wie Anm. 5), S. 296.
74 Ege 2014 (wie Anm. 12), S. 177.

Zuge der europäischen Intergration „als die bestimmende, übergeordnete gesellschaftspolitische Organisationsform" zugleich sich „zu überleben" begonnen habe.[75] Dies wäre festzuhalten, angesichts der Rück- und Einschläge, mit denen das Projekt einer transnationalen Alpen-Adria-Region konfrontiert war und ist.

In den Worten von Andreas Moritsch bestehen für die Kulturanalyse zwei Aufgaben: im „Ausbrechen der Geschichtsinterpretation sowohl aus dem nationalstaatlichen als auch aus dem ethnisch-völkischen Rahmen"[76] sowie davon ausgehend im Einnehmen einer transversalen Perspektive auf die Gegenwart. Letzteres meint nun keine Kulturanalyse, die ein jedes Phänomen unter regionalen Gesichtspunkten additiv nebeneinanderstellt. Es geht darum, die Relationen zwischen Einzelfall, Mikrokontext und allgemeinen gesellschaftlichen Bedingungen aufzuzeigen. Das meint, die jeweiligen Spezifika situierter Felder in ihrer Relation zueinander zu studieren, um gemeinsame wie unterschiedliche Momente in der gegenwärtigen Alltagskultur beschreiben zu können. Ich möchte diese Relationalität als die Perspektive des *trans*, des Durchquerens, Überschreitens, Verbindens und einander Beeinflussens verstehen. Dabei sind folgende Analyseperspektive zentral:

- Transsektorialität als Relationen zwischen den sozialen Strukturkategorien race-class-gender,
- Transnationalität als Relationen und Hybridformen zwischen Nationalstaaten,
- Transkulturalität als Relationen zwischen Praktiken, und
- Transversalität als sich kreuzende und querende lokale, regionale wie europäische Imaginationen.

Wer sich mit der Alpen-Adria-Region beschäftigt, trifft unweigerlich auf eine Reihe geschichtspolitischer Kontroversen der Gegenwart, die auf historischen Gewalt- und Ausgrenzungserfahrungen basieren und daher auch jeweils emotionale Verwickeltheiten bedingen. Im Zuge des Nationalstaatsbildungsprozesses im 19. Jahrhundert wurden Sprache und Sprachverwendung zum Ausdruck und Anlass verschiedenster Territorialansprüche. Seine Dynamik ergab sich daraus, dass in der Alpen-Adria-Region sprachlich-kulturelle und staatlich-territoriale Grenzen

75 Andreas Moritsch: Einleitung. In: Moritsch, Andreas, (Hg.): Alpen-Adria. Zur Geschichte einer Region. Klagenfurt 2001, S. 8f.

76 Ebd., S. 9.

nicht identisch waren (und sind). Im 20. Jahrhundert wurde von allen Seiten „mit Hilfe dezidiert ethnischer Maßnahmen" versucht, „eine möglichst homogene Überschneidung von Nationalität und Territorium zu erreichen."[77]

Die territorialen Gegebenheiten bedeuteten, dass eine ethnisierende, auf sprachlich-kulturelle Gemeinsamkeiten zielende Nationalstaatsbildung von vornherein ein ‚fantastisches' Unterfangen war und noch immer ist. Sowohl in Österreich als auch in Italien und in Slowenien waren und sind bis heute jeweils sprachliche Minderheiten ansässig. Dies mündete in der Vergangenheit in teils bewaffnete Konflikte um territoriale Zugehörigkeiten. Zugleich nehmen hierüber ethnisierende und homogenisierende Diskurse über die Frage, wem welches kulturelle Erbe gehöre, Fahrt auf.

Ich möchte versuchen, eine solche Perspektive anhand eines Beispiels, das auf einen weiteren zentralen Bereich meiner künftigen kulturanalytischen Forschung und Lehre zielt, zu skizzieren. Dies ist der Themenbereich, den wir in dem Horizon2020-Projekt *Transmitting Contentious Cultural Heritage with the Arts (TRACES)* untersuchen.[78] Das Beispiel verweist auf den Sachverhalt, dass in der Alpen-Adria-Region die Spuren von Nationalismus, Ethnisierung und Nazi-Faschismus nach wie vor virulent sind. *Contentious Cultural Heritage* meint Kulturerbe, das umstritten und schwierig ist. Der Begriff verweist darauf, dass der Umgang mit Heritage nach wie vor ein umkämpftes Terrain darstellt. In diesem Kontext sind die Bezüge der AkteurInnen auf Heritage zumeist einseitig und widersprüchlich. Gut und Böse werden dabei oft entlang ethnisierender Zuschreibungen bestimmt. Auch wer sich an was erinnert, ist offensichtlich zunächst von den jeweiligen biografischen Erfahrungen bestimmt. Dieser Fokus lenkt die Aufmerksamkeit auf die „dissonanten"[79], beun-

77 Christian Dorner-Hörig: Habitus und Politik in Kärnten. Soziogenetische und psychogenetische Grundlagen des Systems Jörg Haider. Wiesbaden 2014, S. 67.

78 Vgl. hierzu: Klaus Schönberger: Kunst als Geburtshelferin für ein neues Europa. 6.10.2016. In: ad astra 2/2016, https://www.aau.at/blog/kunst-als-geburtshelferin-fuer-ein-neues-europa/ (Zugriff: 20.04.2018). Klaus Schönberger: Performative Heritage. In: Traces Journal. A four-monthly refereed journal on museum heritage and design practices. Issue #02 | Europe and Contentious Cultural Heritage, 2017, http://www.traces.polimi.it/2017/01/28/performative-heritage-interview-with-klaus-schonberger/ (Zugriff: 20.04.2018). Vgl. auch die Webpage von TRACES, http://www.traces.polimi.it/ (Zugriff: 20.04.2018).

79 Kristin Kuutma: An Introduction to Entanglements of Knowledge, Politics and Property. In: Journal of Ethnology and Folkloristics, Vol. 3 (2): 5–12, hier S. 9.

ruhigenden, angstbesetzten, schmerzhaften Aspekte „der Gegenwart des Vergangenen",[80] die „Erinnerungskomplexe" begründen.[81]

Begunje, Oberkrainer, Laibach und die deutsche Sprache

Ein Ort, den ich in meinem ersten Klagenfurter Jahr mehrfach besucht habe, ohne über eine konkrete wissenschaftliche Fragestellung dazu zu verfügen, war Begunje na Gorenjskem (deutsch Vigaun) in Slowenien am Fuße der Karawanken, nur vierzig Kilometer Luftlinie von Klagenfurt entfernt. Begunje ist Teil der Gemeinde Radovljica in der Region Oberkrain (Gorenjska) und liegt am Fuße des Karawankengipfels Begunjščica (2063 m). Der Ort zählt heute ca. 960 Einwohner. Ich war durch ein Wanderbuch des Klagenfurter Universitätskulturzentrums (Unikum) auf den Ort aufmerksam geworden.[82]

Ich werde mich Begunje unter dem Blickwinkel unterschiedlicher Verwendungsweisen der deutschen Sprache in unterschiedlichen historischen Epochen nähern. In Kontroversen über Sprachverwendung und Mehrsprachigkeit zeigt sich bis heute die zentrale Rolle von Sprache im Sinne von *Contentious Cultural Heritage.* In die Beispiele ist der Umgang mit sowie die Erinnerung an den Nazi-Faschismus und die Okkupation durch die Naziwehrmacht 1941 bis 1945 eingewoben.

In der Tradition von Carlo Ginzburgs[83] historischer Indizienforschung versuche ich mir mit der Methode der Spurensicherung die jeweiligen Sinnhorizonte der unterschiedlichen Verwendungsweisen von deutscher Sprache zu erschließen.

Mein erstes Aha-Erlebnis war die Verwunderung darüber, dass das Volksmusikensemble *Original Oberkrainer* aus Begunje stammt. Es war für mich eine Überraschung, weil ich ignoriert hatte, dass eine – in meiner Erinnerung – berühmt-berüchtigte Volksmusiktruppe, deren „Trompetenecho" („Na Golici") die bekannte Ur-Titelmelodie der Euro-

80 Vgl. Sharon Macdonald: Memorylands. Heritage and identity in Europe today. New York 2013. Vgl. insbesondere das Kapitel „Making histories: Europe, traditions and other present pasts", S. 27–52.

81 Ebd., S. 3.

82 Vgl. Gerhard Pilgram, Wilhelm Berger, Gerhard Maurer: Slowenien entgegen. Zu Fuß von Klagenfurt nach Ljubilana. Klagenfurt, 2004, S. 103ff.

83 Vgl. Carlo Ginzburg: Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis. München 1988.

visions- Fernsehsendung *Musikantenstadl* gewesen ist, in Slowenien ihren Ausgangsort hatte. 1953 und 1954 hatte das *Gorenjski kvartet (Oberkrainer Quartett)* seinen Siegeszug im deutschsprachigen Raum mit zehn Konzerten in Kärnten begonnen. Emil Kristof vom Klagenfurter *Unikum* klärte mich über die musikalischen Fähigkeiten und Fertigkeiten der Brüder Slavko Avensik und Vilko Ovsenik auf, die die Oberkrainer begründet hatten. Die beiden Musiker galten als Revolutionäre der Volksmusik, weil sie einen völlig neuen Stil mit einer festen Grundformation aus Akkordeon, Klarinette, Trompete, Bariton, Gitarre und Bass schufen: den „Oberkrainer-Sound".[84] Dieser Klang, so wird kolportiert, habe die Volksmusik modernisiert.[85]

Eine Voraussetzung für den großen Erfolg war die Übersetzung ihrer Texte für den deutschsprachigen Markt. Die deutsche Sprache war in Jugoslawien die Sprache des Nazi-Terrors und der Ethnisierung, die Sprache der Henker sowie die Sprache der Gewalt. Sie war aber auch die Sprache einer deutschsprachigen Bevölkerungsgruppe, die als Minderheit vor 1918 noch 100.000 und 1931 noch 49.000 Mitglieder auf slowenischem Territorium zählte. 2002 bezeichneten sich nur noch 499 Personen (0,03 %) als „Deutsche" beziehungsweise 181 (0,01 %) als „Österreicher".[86]

Der Erfolg in Deutschland war für die Avensiks in Jugoslawien nicht ganz problemlos, wenn auch überliefert ist, dass sie bei Tito durchaus willkommen waren.[87] In seinen Erinnerungen berichtete Slavko Avensik, wie entsetzt er darüber gewesen sei, dass die Gruppe von einem Moderator des Bayrischen Rundfunks und ihrer Konzertagentur in Deutschland

84 Vgl. Pilgram u. a. 2014 (wie Anm. 82), hier S. 113. Vgl. u. a. Sonja Oswald: Artikel „Oberkrainer-Stil". In: Oesterreichisches Musiklexikon online, https://www.musiklexikon.ac.at/ml/musik_O/Oberkrainer-Stil.xml (Zugriff: 20.04.2018).

85 Zum Aufstieg der Oberkrainer vgl. Alenka Barber-Kersovan: Tradition and Acculturation as Polarities of Slovenian Popular Music. In: Frith, Simon (Hg.): World music, politics and social change. Manchester, New York: International Association for the Study of Popular Music, 73-89, hier S. 77f.

86 Bevölkerung in Slowenien nach Volkszugehörigkei im Jahr 2002: Popis. http://www.stat.si/popis2002/si/rezultati/rezultati_red.asp?ter=SLO&st=7 (Zugriff: 20.04.2018).

87 Zum Verhältnis zu Tito vgl. Ivan Sivec: Brata Avsenik. Evropski glasbeni fenomen iz Begunj na Gorenjskem [Die Brüder Avsenik. Ein europäisches Musikphänomen aus Begunje in Oberkrain] (= Slovenske legende, 4). Mengeš: ICO 1999, S. 167. Im Folgenden zitiere ich die übersetzte Book-on-Demand bzw. e-book-Version: Sivec, Ivan: Slavko Avsenik und Seine Original Oberkrainer: Ein europäisches Musikphänomen aus Oberkrain. Mengeš: ICO, 2015, S. 105.

den deutschen Namen *Oberkrainer Quartett* verpasst bekommen hatte: „Ja, ja, aber nicht Oberkrainer Quartett. Sie müssen wissen, [...] wie es hier ist. Wir können nicht den deutschen Namen unserer Region tragen. Die Leute, vor allem die Politiker, werden mich für diesen Namen lynchen. Wir können nicht Oberkrainer heißen."[88] Doch dazu war es schon zu spät. Die Mechanismen der Kulturindustrie begannen bereits zu greifen. In Jugoslawien trat die Gruppe fortan unter dem Namen *Ansambel bratov Avsenik* (Ensemble der Brüder Avensik) auf, und im deutschsprachigen Raum nannten sie sich *Original Oberkrainer*, nicht zuletzt, weil sie einige Konkurrenz bekommen hatten. Die Liaison mit dem deutschen Publikum, der deutschen Sprache und dem Musikmarkt war zu Beginn nicht unproblematisch, dies insbesondere deshalb, weil die verschiedenen Nationalstaatsansprüche in dieser Region immer auch Kämpfe um die Sprache beinhalteten. Dass die deutschsprachige Bezeichnung *Oberkrainer* für das slowenischsprachige *Krajn* als Provokation gewertet werden konnte, dessen war sich Slavko Avensik offenbar sehr bewusst.

In Begunje liegt der Familiensitz der Avensiks mit Gasthaus und einem Museum, das Aufstieg und Erfolg der Oberkrainer darstellt, nur wenige hundert Meter von jenem Gebäude entfernt, in dem sich von 1941 bis 1945 das Gestapo-Hauptquartier von Gorenjska (deutsch: Oberkrain) befand.[89] Burg Katzenstein (Grad Kacenštajn) diente auch als Gestapo-Gefängnis und war ein Ort des Schreckens und des Grauens. Insgesamt wurden dort unter menschenunwürdigen Bedingungen 12.134 Personen festgehalten.

Dieses Gefängnis war der Ort der Verbrechen der Nazi-Okkupationsmacht in Slowenien.[90] In Oberkrain erschossen Einheiten der Nazi-Wehrmacht insgesamt 1.282 Geiseln, dabei wurden auch 849 Menschen in unmittelbarer Nähe des Gefängnisses ermordet. Heute ist dort eine psychiatrische Anstalt untergebracht, und auf der Rückseite des Gebäudes ist der Eingang zum *Museum der Geiselerschiessungen* (Muzej Talcev). In diesem beeindruckenden Museum befinden sich einerseits Zellen und die restaurierten Inschriften der Häftlinge, andererseits auch die zweisprachigen Plakate mit Exekutionsankündigungen und -vollzugsmeldungen.

88 Ebd., S. 68.

89 Vgl. Stane Šinkovec: Das Gestapogefängnis von Begunje/Vigaun in Oberkrain 194l–1945. Klagenfurt/ Celovec, LjubIjana/Lajbach, Wien, Dunaj, 2014.

90 Hier wurden insgesamt 12.134 Personen festgehalten. Nicht wenige davon landeten in deutschen Konzentrationslagern (u. a. 989 in Mauthausen). Vgl. ebd.

Sie waren seinerzeit in deutscher und in slowenischer Sprache verfasst und plakatiert worden. Bei dieser Gelegenheit wich die Nazi-Wehrmacht von ihrer Praxis, die slowenische Sprache zu unterdrücken, ab. Nachdem Oberkrain und Untersteiermark von Nazi-Deutschland einverleibt worden waren, folgte eine gewaltvolle Form der Zwangsgermanisierung über Deportationen und Vertreibungen, wobei alles Slowenische – die Menschen ebenso wie ihre Sprache – zum Verschwinden gebracht und das Land gemäß der Forderung Hitlers wieder ‚deutsch gemacht' werden sollte.[91] Allerdings wurde für die Durchsetzung der Terrorherrschaft die slowenische Sprache temporär wieder genutzt. Der Terror kennt also keine ideologische Kohärenz und sollte unabhängig vom ethnisierenden Wahn verständlich sein.

Demgegenüber sah ich mich im Museum der Avensiks mit der Inszenierung der Erfolgsgeschichte der *Original Oberkrainer* konfrontiert, und dies durchwegs auch in deutscher Sprache. Im obersten Stockwerk wird die Familiengeschichte erzählt. In dieser Darstellung, vielleicht 200 Meter Luftlinie vom Gestapo-Gefängnis entfernt, fanden sich keinerlei Bezüge zum Ort des Grauens und seinen Opfern. Angesichts der nach wie vor sehr präsenten Partisanendenkmäler in Slowenien fragte ich mich, warum dieser Sachverhalt in der familiären Repräsentation keine Rolle spielt.

Exekutionen hatten sowohl im Garten von Burg Katzenstein als auch im nahen Dragatal stattgefunden. Da davon auszugehen ist, dass in Begunje fast jede Familie mit dem Nazi-Terror konfrontiert gewesen sein musste, erschien mir die Darstellung im Museum merkwürdig unvollständig.

Eine erste, nicht allzu überraschende Deutung dieser Leerstelle ist, dass dadurch insbesondere die deutschen Fans geschont werden sollen und daher die Nazi-Besatzung außen vorgelassen wurde. Vielleicht aber stand die Familie auch auf der Seite der slowenischen Heimwehr bzw. Landwehr, den sogenannten Domobranci, also derjenigen Nazi-Kollaborateure, die im Jugoslawien nach 1945 nun ihrerseits verfolgt und liquidiert wurden?[92]

91 Vgl. Tone Ferenc: Quellen zur nationalsozialistischen Entnationalisierungspolitik in Slowenien 1941–1945. Maribor 1980.

92 Vgl. Stephan Stracke: Kolloaboration. In: Tanja von Fransecky u. a.: Kärnten / Slowenien / Triest. Umkämpfte Erinnerungen. Berlin/Hamburg 2010, S. 144–150. Vgl. auch Joachim Hösler: Sloweniens historische Bürde. In: Aus Politik und Zeitschgeschichte 46, 2005, https://www.bpb.de/apuz/29421/sloweniens-historische-buerde?p=all (Zugriff: 20.04.2018).

Meine Voreingenommenheit bezog sich jedoch weniger auf die Annahme, dass Familienmitglieder der Avensiks möglicherweise zu den KollaborateurInnen zählten. Ich vermutete eher, dass Volksmusik à la *Oberkrainer* und Erinnerung an die Nazi-Zeit weder für ihre ProduzentInnen noch für ihr Publikum eine naheliegende Verknüpfung darstellen würde, wenn nicht sich sogar ausschließe. Und in der Tat ist für Slavko Avensik überliefert, dass er „Politik" (die Erinnerung an die Nazi-Gräuel) und Musik zu trennen versuchte.[93]

Bevor ich dann das Geiselmuseum besuchte, warf ich zum Schluss einen Blick in das Besucherbuch zur Oberkrainer-Dokumentation. Hier fand ich an oberster Stelle folgenden Eintrag:

> „Die Oberkrainer-Freunde aus der Oberpfalz e.V. haben am 14.6.2014 dieses Museum besucht. Wir übernachteten bei Pr'Trlej, wo im Krieg auch Partisanen gewohnt haben. Die Musik von Slavko und Vilko hat dazu beigetragen, daß die Menschen wieder Freunde wurden.
> Sepp Zitzmann, 1. Vors."

Der Webseite der *Oberkrainer – Freunde Oberpfalz* konnte man das Programm dieser Ausfahrt nach Begunje entnehmen. Der Besuch der Gedenkstätte ist allerdings im offiziellen Programm nicht verzeichnet. Was mag bei diesem Besuch geschehen oder besser erfahren worden sein, dass der 1. Vorsitzende der *Oberkainer-Freunde* aus der ostbayerischen Oberpfalz sich zu einem solch grundlegenden Statement hat hinreißen lassen? Angesichts des dort sichtbar gemachten, mörderisch-barbarischen Vorgehens der Nazi-Wehrmacht kann einem dieses Museum tatsächlich auf das Gemüt schlagen. Die auch im bereits erwähnten Buch von Stane Sinkovec[94] dokumentierten Fotos des Terrors der Nazi-Wehrmacht bilden keine gute Ausgangsbasis für freundschaftliche Gefühle. Doch: Der Eintrag in das Besucherbuch stellt eine erste (halb-)öffentliche Verbindung zwischen der Familie Avensik und dem Geiselmuseum in Begunje her. Es zeigt, dass die *Freunde der Oberkrainer* oder zumindest ihr Vorsitzender sich selbst ihre Gedanken machten.

Auch nach diesem Museumsbesuch beschäftigte mich die Frage weiter, warum bei der Darstellung der Erfolgsgeschichte der Familie Avensiks ihre Erfahrungen während der Okkupation in ihrer Selbst-Repräsentation nicht berücksichtigt wurden.

93 Sivec 2015 (wie Anm. 87), S. 62.
94 Vgl. Sinkovec 2015 (wie Anm. 93).

Ich fragte die Klagenfurter Schriftstellerin Maja Haderlap, eine Kärnter Slowenin, aufgewachsen in den „Gräben" bei Bad Eisenkappel. Sie berichtete, dass beide Avensik-Brüder bei den Partisanen gewesen seien. Sie wusste es von einem Schneider in Klagenfurt, der Slavko Avensik freundschaftlich verbunden gewesen und von ihm hin und wieder besucht worden sei.[95] Maja Haderlap bot eine weitere Erklärung an. Sie meinte, es sei der Partisanenkult der slowenischen bzw. jugoslawischen Seite gewesen, von dem nicht wenige genug gehabt hätten, und so könnte der jüngere Teil der Familie auf diesen Aspekt bei der Ausgestaltung des Museums nur zu gerne verzichtet haben. Angesichts meiner eigenen Voreingenommenheit gegen diese Sorte Volksmusik und meinem Befremden ob der Darstellung der Geschichte der Partisanen in Kärnten, erlaubte mir meine Gewährsfrau – um auf diesen alten volkskundlichen Begriff zurückzugreifen – die Blickrichtung zu ändern. Es ist dieser multiperspektivische Blick, der uns ermöglicht, die Seite zu wechseln und quasi zum Deserteur unserer jeweiligen Aprioris zu werden.

Eine weitere Deutung erschien mir darüber hinaus auch folgendermaßen denkbar: Könnte es angesichts eines zunehmenden Geschichtsrevisionismus in Slowenien nach 1990 nicht durchaus opportun sein, diesen Aspekt der Familiengeschichte nicht allzu sehr zu strapazieren?

Die Partisanenverbundenheit der Avensiks ergibt sich auch aus einem Bericht (*Moji spomini na narodnoosvobodilno borbo na Koroškem*) von Janez Weiss aus St. Johann / Šentjanž (Gemeinde Feistritz im Rosental / Bistrica v Rožu). Weiss war ein Aktivist der slowenischen Befreiungsfront (Osvobodilna fronta, OF). Ihm zufolge sei Slavko Avensik in den letzten Kriegstagen an der Spitze einer Partisaneneinheit mit einer Harmonika durch St. Johann / Šentjanž marschiert, und die ganze Truppe sei von der Bevölkerung freudig begrüsst worden.[96] Die Brüder Slavko und Vilko waren noch in den letzten Kriegstagen zur jugoslawischen Befreiungsarmee gestoßen. Im Rosental soll Slavko Avensik die Soldaten der Partisanenarmee mit seinem Harmonikaspiel erfreut haben.[97] Inwiefern diese Episode ein Grund dafür gewesen ist, dass das *Oberkrainer-Quartett* in seinen Anfängen zehn Jahre später in St. Johann / Šentjanž mit „Glockengeläut" begrüßt worden sein sollen, lässt sich kaum mehr erurieren.[98]

95 Vgl. Gespräch mit Maja Haderlap, 15.12.2016.

96 Janez Weiss, Moji spomini na narodnoosvobodilno borbo na Koroškem, in: Vestnik koroških partizanov 17, 1983, Nr. 1–2, S. 64–73, hier S. 73. Ich bedanke mich bei

Die Partisanen-Erfahrung findet ihren Niederschlag in einer bezeichnenden Sprachverwendung in einem bekannten Lied von Slavko Avensik. Mit einer Ausnahme wurden alle seine Lieder übersetzt: Das Lied *Tam kjer murke cveto* gibt es nur auf Slowenisch. Der slowenische Texter der Avensiks, Ferry Souvan, schrieb 1957 einen Text über die Geschichte des Draga-Tals, und Slavko Avensik komponierte eine Walzermelodie dazu. An einer Stelle heißt es frei übersetzt: „Dieses grüne Tal mit Blut übergossen, Draga, werd' dich immer lieben, werd' dich nie vergessen."[99] Die Avensiks sangen das Lied immer auf slowenisch:

> „Man muss auch hinzufügen, dass gerade dieses Lied eine Art Heiligtum für das Oberkrainer Quartett darstellte, weshalb das Lied nie offiziell ins Deutsche übersetzt wurde. In deutschsprachigen Ländern spielten sie nur die Instrumentalversion, die aber sehr beliebt war."[100]

Es blieb bei allem kommerziellen Interesse offenbar etwas, was den Avensiks in deutscher Sprache nicht angemessen kommunizierbar erschien. Dieses Lied blieb für sie ein Kleinod, das sie dem deutschsprachigen Publikum entzogen sehen wollten. Die Verwendung der slowenischen und die Nichtverwendung der deutschen Sprache zeigt, in welcher Weise Sprache hier als *Contentious Cultural Heritage* verstanden werden kann. Trotz des Erfolgs, der zu einem großen Teil auch der Verwendung der deutschen Sprache geschuldet ist, sollte ihre spezifisch lokale, schmerzliche Erfahrung, die Erinnerung und Trauer in Begunje, der Marktlogik offenbar entzogen bleiben. Die Avensiks teilten ihre Musik mit der deutschsprachigen Welt der Täter, die Trauer und die Erinnerung verbargen sie vor ihnen. Es ist dabei nicht so, dass die Avensiks sich gänzlich der Erinnerung an die Partisanen verweigerten. Es wird berichtet, dass sie *unter sich* durchaus die Liedtradition der Partisanen aufgegriffen hätten. Insofern meint *Contentious Cultural Heritage* im Kontext der *Oberkrainer* die Nicht-Repräsentation der schmerzlichen Erfahrung von Begunje. Hinsichtlich der Avensiks und der *Oberkrainer* erscheint die Beschränkung auf die slowenische Sprache in ihrem Repertoire, die Artikulation

Valentin Sima, Klagenfurt, der mir diesen Text zugänglich machte. Es handelt sich um autobiografische „Erinnerungen an den nationalen Befreiungskampf in Kärnten".

97 Bei Sivec 2015 (wie Anm. 87), S. 16f. werden die Erinnerung der Brüder nacherzählt.

98 Zit. n. Joze Koznjek: Via Klagenfurt in die Welt. In: Nachbar/Sosed, 7.12.2011.

99 Übersetzung zit n. ORF 1. Ein Besuch in Begunje. Online-Publikation: http://oe1.orf.at/artikel/298064 (Zugriff: 20.04.2018).

100 Sivec 2015 (wie Anm. 87), S. 63.

von *Contentious Cultural Heritage* über den Ausschluss der deutschsprachigen Öffentlichkeit sowie die Dis-Artikulation der biografischen Erfahrung als Partisanen im Museum als spezifisches Muster. Das merkwürdig Unverbundene und die Unsichtbarkeit der Erfahrung von Begunje, die Nutzung und Nicht-Nutzung der deutschen Sprache im jugoslawischen Kontext verweist auf eine widersprüchliche Situation, die auch in der nächsten Generation der Avensik-Familie anhält.

Der Sohn von Slavko Avensik, Slavko Avensik junior, hat beim zweiten großen Exportschlager der slowenischen Populärkultur, der musikalisch als Industrial einordenbaren Band Laibach aus Ljubilana, mitgewirkt. Die Band gründete sich 1980 nach dem Tod von Tito. Auch hier spielt die deutsche Sprache eine entscheidende Rolle. Laibach ist der deutsche Name für Ljubilana, der heutigen Hauptstadt von Slowenien. 1982 war der deutsche Bandname die Begründung für ein erstes Auftrittsverbot.[101] Die Wahl dieser deutschen Bezeichnung galt immer noch als Provokation, weil dieselbe sowohl unter den Nazis als auch unter den Habsburgern verwendet worden war. Darüber hinaus spielte die Band mit Nazi-Symbolen. Sie wandte sich gegen die Tendenz einer Re-Nationalisierung. Laibach polemisierte gegen jene politischen Kräfte in Jugoslawien, die unter dem Deckmantel einer antifaschistischen Rhetorik eine zunehmend nationalistische Tonart anschlugen.

Konkret provozierten sie auch in ihren Liedern mit der Verwendung der deutschen Sprache. In ihren Videos und Bühnenauftritten verknüpften sie die historische, faschistische Ästhetik mit den nationalistischen Tendenzen im Jugoslawien der 1980er Jahre:

> „Laibach manipulieren in ihrer Performance zu Opus Dei das stereotype Bild der slowenischen Identität auf zweifache Weise: Zum einen wird diese mit einem unterschwelligen Militarismus überlagert, welcher mit der gängigen Vorstellung nicht zu korrelieren scheint. Dieser Aspekt kann aber in Zusammenhang mit der slowenischen Partisanenbewegung gelesen werden. Zum anderen wird hier ‚das Deutsche' in der slowenischen Identität hervorgekehrt oder gezeichnet. Einerseits standen diese nahezu tausend Jahre unter deutsch (österreichischer) Herrschaft und waren daher im breiten Maße einer

101 Eva-Maria Hanser: Ideotopie. Das Spiel mit Ideologie und Utopie der ‚Laibach-Kunst'. Wien 2010, (univie.ac.at [PDF; abgerufen am 18. April 2011]), S. 5.

> ‚Germanisierung' ausgesetzt. Andererseits wurden sie von den anderen Völkern Jugoslawiens verächtlich als ‚Deutsche' bezeichnet."[102]

Hierzu nutzte die Band ein zentrales Prinzip der sogenannten Kommunikationsguerilla: nämlich die Überidentifizierung. So bezeichnet Slavoj Žižek ein politisches Vorgehen, das sich in überspitzter Weise der ästhetischen und ideologischen Mittel des Gegners bedient, um die blinden Flecken und unausgesprochenen Aporien in dessen Ideologie bloßzustellen.[103] In gewisser Weise antizipierte die Gruppe den noch kommenden Krieg mit fast seherischer Qualität. Im zerfallenden Jugoslawien der 1980er Jahre wollte Laibach die zunehmende nationalistische Artikulation der Nach-Tito-Ära unterlaufen. Im Zuge dessen wurde Laibach von abgehalfterten Kommunisten als Nazis denunziert, nur nicht von den Neo-Nazis selbst, die das Spiel mit den Zeichen offenbar durchaus zu deuten vermögen.[104]

Die pathetischen Arrangements des zweiten Albums *Opus Dei* (1987) stammten von Slavko Avensik junior. Er war aus Furcht vor dem möglichen Zorn des Vaters damals nur anonym beteiligt.[105] Insgesamt wirkte er an sechs Alben mit, zuletzt 2012. Nach der Verweigerung durch die Begründer der *Oberkrainer* ist es also der Sohn, der die Nichtthematisierung und das Verstummen der Vätergeneration auf inhaltlicher wie ästhetischer Ebene in der Tradition von Punk, Industrial Music etc. durchbricht. Auch hier zeigt sich der Umgang mit der deutschen Sprache als *Contentious Cultural Heritage*. Bei den Oberkrainern erfolgte die Verwendung der deutschen Sprache in einem kommerziellen Sinne, wenn dies auch nicht überall in Jugoslawien gerne gesehen war. Dies unterstreicht ein weiteres Mal, inwiefern im Alpen-Adria-Raum Sprache immer wieder als Kultur-Marker instrumentalisiert wurde und wird.

102 Ebd., S. 3.

103 Vgl. autonome a.f.r.i.k.a.-gruppe, Luther Blisset, Sonja Brünzels: Handbuch der Kommunikationsguerilla. Jetzt helfe ich mir selbst. Berlin, Hamburg 1997 S. 55 u. Slavoj Zizek: Why Laibach are not Facists. In: M'ars, Let. 5, št. 3/4,1993, S. 3–4. Online verfügbar: https://stlj.livejournal.com/21389.html (Zugriff: 20.04.2018).

104 Bisher ist mir kein positiver Bezug von Neo-Nazis auf Laibach bekanntgeworden.

105 Markus Hesselmann: Laibach: Zonenkinder. Besuch in Slowenien. In: Der Tagesspiegel, 10.04.2004, https://www.tagesspiegel.de/kultur/pop/besuch-in-slowenien-laibach-zonenkinder/506618.html (Zugriff: 20.04.2018).

Diese Annäherung an Begunje, die Avensiks, die Erinnerung an die österreichischen und deutschen Nazi-Verbrechen sowie der Umgang mit der deutschen Sprache in der Populärkultur – all das bedarf einer nach Beziehungen und Kontexten fragenden, nach Relationen wie nach Eigensinn suchenden Kulturanalyse. Das ist insofern aufschlussreich, als auf diese Weise die Kulturanalyse die historischen, strukturellen und politischen Gegebenheiten sowie die biografischen Erfahrungen erfassen und regelrecht durchqueren kann. Eine solche Multiperspektivität ermöglicht es, die Beschränktheit politischer Argumentationen, ideologiekritischer Borniertheiten oder ökonomistischer Positionen in der Kulturanalyse zu überschreiten.

Das Konzept des *Contentious Cultural Heritage* bildet den Ausgangspunkt für meine Forschungen über die Alpen-Adria-Region. Regina Römhild spricht von einer „reflexiven Europäisierung", die Europa von den Rändern und der Peripherie her denkt.[106] Das Konzept *Contentious Cultural Heritage* denkt Europa von bestehenden Konflikten, Verletzungen und Verwerfungen aus. Die Konflikte bündeln sich in den historischen Erfahrungen wie in den gegenwärtigen Kontroversen um Mehrsprachigkeit oder Minderheitenrechte. Es herrscht in der Forschung Einvernehmen darüber, dass *Cultural Heritage* selbst eine kontinuierliche Identitätsproduktion befördert. Diesselbe erfolgt über die ständige Aushandlung mittels mehr oder weniger konfliktuöser Praktiken. Hier beginnt die Arbeit einer transversal-relationalen Kulturwissenschaft, für die der Blick auf das Kulturelle ein heuristisches Erkenntnisinstrument ist.

Es herrscht ferner Einigkeit darüber, dass ein kulturelles Gedächtnis und kollektive Identitäten weder statisch sind noch fixe Entitäten darstellen, sondern vielmehr Produkt dynamischer Prozesse sind, die konstruiert und hergestellt werden. Solcherart lässt sich dieses Verständnis von *Cultural Heritage* als Anrufung des Vergangenen untersuchen. Es geht dabei in einem agonistischen Sinne[107] darum, scheinbar unvereinbare

106 Regina Römhild: Reflexive Europäisierung. Tourismus, Migration und die Mediterranisierung Europas. In: Gisela Welz u. a. (Hg.): Projekte der Europäisierung. Frankfurt a. M., 2009: Kulturanthropologie Notizen. Vgl. auch Sharon Macdonald, Regina Römhild: Reflexive Europeanisation and Contentious Cultural Heritage. In: Traces Journal No 1, September 2016, S. 10–12.

107 Vgl. Chantal Mouffe: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt a. M., 2007, S. 42 ff.

Perspektiven auf die jeweilige Geschichte in Europa mit ihren Traumata sowie zahlreichen Ausschlüssen (z. B. von Kärntner Slowenen oder auch von nach Europa Einwandernden), aber auch ihre vielgerühmte Diversität im Sinne einer veränderten europäischen Imagination produktiv zu machen. Eine kritische Heritage-Forschung, wie sie die Museumswissenschaftlerin Sharon Macdonald praktiziert, macht uns darauf aufmerksam, wie problematisch ein Kulturerbe-Konzept ist, das vor allem darauf zielt, was wir haben, und nicht auf das, was wir tun.

In der Alpen-Adria-Region wäre es daher produktiv, das strittige Kulturerbe als das Gemeinsame zu fokussieren. Dies würde eine Abkehr von einem früheren Verständnis ermöglichen, in dem *Cultural Heritage* als statisch, objektiviert und essenzialisiert konstruiert wurde. Zugleich ließe sich *Cultural Heritage* als performative Praxis untersuchen und würde damit wieder dynamisch und verhandelbar werden. Die Betonung von *Contentious Cultural Heritage* beabsichtigt, Konflikte sichtbar zu machen und nicht hinter einem Verständnis von fixer und exkludierender Identität verschwinden zu lassen.

Die Hypothese im *TRACES*-Projekt lautet, dass eine Aktualisierung der europäischen Imagination über die Anerkennung und Integration der bestehenden Konflikte in die europäische Idee oder in die Idee einer Alpen-Adria-Region erfolgen muss. Das meint, dass diese Imagination eben nicht auf einem essenzialisierenden Kulturbegriff beruhen kann, sondern dass das Aushandeln den Kern dieser Imagination darstellt. Gerade für die Alpen-Adria-Region ist darauf hinzuweisen, in welcher Weise Mehrsprachigkeit ein Teil des europäischen Erbes ist, obwohl oder gerade weil sie hart umkämpft war oder im Prozess der Nationenbildung unterdrückt oder zum Verschwinden gebracht wurde. Insbesondere die Mehrsprachigkeit erweist sich regelmäßig als Hindernis für eine statische, fixierte und das Andere ausschließende Identität in der Region, vor allem wenn sie durch positive Erzählungen auf der Ebene des Alltags und des Erinnerns in den Mittelpunkt rückt. An dieser Stelle möchte ich auf die Einleitung in dem vom Klagenfurter Literaturwissenschaftler und Übersetzer Johann Strutz herausgegebenen Band *Profile der neueren slowenischen Literatur in Kärnten* verweisen, in der er bereits 1998 die „vielbeschworene Kärntner Bikulturalität" einerseits kritisch befragte[108]

108 Johann Strutz: Eine „kleine Literatur". Zur Soziologie und Ästhetik der neueren slowenischen Liteatur in Kärnten. In: Ders. (Hg.): Profile der neueren slowenischen Literatur in Kärnten. Klagenfurt 1998, S. 11–33, S. 12.

und andererseits die Möglichkeit des Dialogs und der Konvivenz jenseits eines nationalistischen Verblendungszusammenhangs mit seinen komparatistischen Arbeiten beispielhaft vorführte.

Angesichts der Brisanz auch anderer europäischen Konflikte, die allzu vorschnell auf sprachlich-ethnische Divergenzen zurückgeführt werden, erscheint es mir zentral, einen veränderten Blick auf die institutionell hergestellten wie populärkulturellen – Formen und Artikulationen von *Cultural Heritage* zu lenken.

So sehr ich auch „das Unbehagen an der Kultur" im Sinne von Ingo Schneider und Martin Sexl ernstnehme,[109] folge ich doch nicht dem Vorschlag von Chris Hann, den Begriff der Kultur abzulegen. Dies vor allem auch deshalb nicht, weil mir andere Begriffe wie Diskurs, Repräsentation oder gar Identität als Analyse-Kategorien mindestens genauso vage bis gefährlich erscheinen. Der Nachteil wie der Vorteil des Kulturbegriffs ist seine Unschärfe. Aber unscharf bleibt er nur, wenn unter Kultur ein Objekt zum Festhalten verstanden wird. Als Ausdruck von sozialer Praxis und den mit ihr verbundenen kulturellen Praktiken entfaltet er die notwendige analytische Schärfe. So beinhaltet der von mir nach wie vor favorisierte Kulturalismus im Sinne der Cultural Studies ein emanzipatorisches Anliegen, nämlich das, zu einer differenzierten Gesellschaftsanalyse beizutragen, die den sozialen, ökonomischen und politischen Bezugsrahmen von kulturellen Artefakten wie Praktiken zu reflektieren und einzuordnen vermag. Eine Kulturanalyse, wie ich sie vorschlage, wendet sich gegen jede essenzialisierende Verklärung des sozialen Handelns. Kultur wird nicht als ein Außerhalb der Gesellschaft verbrämt, sondern als eine andere Seite des Sozialen analysiert. Wie Rolf Lindner sehe ich den Kulturbegriff als „unersetzbares heuristisches Mittel": „Kultur, so könnte man sagen, ist die Art und Weise, in der die Individuen die gesellschaftlichen Verhältnisse, in die sie hineingeboren sind, verarbeiten, aneignen, umgestalten."[110] Die Post-Volkskunde, also die Kulturanthropologie, die Europäische Ethnologie oder die Empirische Kulturwissenschaft, ist unter den Kulturwissenschaften nicht nur die Wissenschaft des sozio-kulturellen Wandels, sondern auch der historischen und gesellschaftlichen Kontextualisierung.

109 Schneider, Sexl 2015 (wie Anm. 4).

110 Rolf Lindner: Antwort auf Chris Hann. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1, 2007, S. 135–136, hier S. 136.

In diesem Sinne strebe ich Bodenhaftung an. Die von mir vorgeschlagene Kulturanalyse interessiert sich nicht für Selfies oder für Volksmusik an sich. Sie interessiert sich nicht für Feste oder die Medien an sich. Deshalb kann ich auch mit Medienanthropologie, Sciences and Technology Studies oder Digitalisierungs-Kommissionen in unserem Fach wenig anfangen. Vielmehr aber interessiere ich mich für Selfies, Smarthphones, Volksmusik, Feste oder Bild- oder Medieninhalte im Kontext einer Gesellschaftsanalyse, weil für mich Kulturanalyse vor allem Gesellschaftsanalyse ist.

Culture as Research Object and Heuristic Category of Social Analysis.
Prolegomena to a cultural analysis of the Alpen-Adria region.

This article suggests pursuing two modes for operationalising the term culture in post-*Volkskunde*. Firstly, for cultural analysis understood as social analysis, 'culture' is to be conceptualised as a research object in the sense of practices, praxis and artefacts. Secondly, 'culture' is also to be used as an analytical category in the sense of a heuristic tool. A concept of culture understood in this way points to a specific perspective on society, in particular to subjects' everyday lives. Reference is also made to the necessary historical perspective of cultural analysis as a further tangential mode.

The argument is developed using empirical examples from cultural technology studies (selfies) and from the field of contentious cultural heritage.

Reinhard Bodner

Die Trachten bilden
Sammeln, Ausstellen und Erneuern am Tiroler Volkskunstmuseum und bei Gertrud Pesendorfer (bis 1938)

Der Beitrag diskutiert den Übergang von der Trachtenerhaltung zur Trachtenerneuerung in Tirol seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Den Ausgangspunkt dafür bildet das Tiroler Volkskunstmuseum in Innsbruck.

Mit den wechselnden Museumskonzeptionen korrespondierten im Zeitraum zwischen der Museumsgründung 1888 und dem „Anschluss" Österreichs an Hitlerdeutschland 1938 verschiedene „Objektversionen" von „Tracht". „Tracht" kommt im Beitrag u.a. als fragwürdiges kunstgewerbliches Vorbild, als Antiquität, „nationales Monument" und Tourismuswerbung, als potentielles Objekt innerhalb von Museums- und Ausstellungsplänen oder als Leihkostüm und Nähvorlage in den Blick. In der Zwischenkriegszeit übernahm Gertrud Pesendorfer (1895–1982) die Verantwortung für „Tracht" am Museum. Bekannt ist sie heute v.a. aufgrund ihrer Rolle in der Trachtenerneuerung der NS-Zeit. Der Beitrag arbeitet heraus, wie „Tracht" aus Wechselwirkungen von Denkweisen und materiellen Praktiken und in Verbindung zu ökonomischen und politischen Interessen hervorgebracht wurde. Besonders betont wird die visuelle Dimension des Themas im Verhältnis zur Etablierung des Museums als „Trachten"-Bildungsstätte.

Prolog: Luzifer und die Lechtalerin[1]

Bevor BesucherInnen ihren Gang durch das Tiroler Volkskunstmuseum in Innsbruck antreten, stellt sich ihnen seit dessen Neueröffnung 2009 eine mehr als lebensgroße Figurine in den Weg. Inmitten einer scheinbar ungeordneten, an einen Speicher, Keller oder Dachboden erinnernden Anhäufung von Kunst und Krempel soll der Luzifer aus dem Nikolausspiel von Stumm im Zillertal erschrecken und faszinieren, vor allem aber

1 Die Idee zu diesem Beitrag entstand im Austausch mit Simone Egger, der ich dafür herzlich danke. Für Kritik, Anregungen und wichtige Anstöße danke ich Timo Heimerdinger, Katharina Eisch-Angus, Karl C. Berger, Ursula Marinelli, Konrad Kuhn und Magdalena Puchberger.



Abb. 1: Luzifer und die Lechtalerin. Fotomontage von Richard Schwarz (Islandrabe) unter Verwendung zweier Fotografien von Johannes Plattner (2018, links) und Gerhard Watzek (2009, rechts).

zur spielerisch-kritischen Reflexion verführen. Nicht als „der Bursche, der falsches Licht bringt“[2], gilt er hier, sondern als Aufklärer im und übers Museum. Mit seinen Fragen und Zweifeln – und oft auch recht argen Sprücheklopfereien – begleitet er einen durchs Haus: Was trieb die SammlerInnen, denen das Museum seine Bestände verdankt, an? Wie verhalten sich Müll, Abfall und Wertstoff, wie Gezeigtes, Kaschiertes und Verborgenes, wie Erinnertes, Vergessenes und Verdrängtes zueinander? Welche Rolle spielt der mitunter „böse Blick“ des Publikums auf die Exponate?[3] Im zweiten Stock wird man Luzi (wie ihn das Museumspersonal nennt) auch dort nicht los, wo laut Beschriftungen „Trachten“[4] zu erwarten sind. In einer seit 2009 neugestalteten Szenerie sind dort 45 Figurinen aus dem früheren Trachtensaal versammelt, der zur Eröffnung des Museums 1929 gestaltet wurde. Federführend verantwortlich dafür war die damalige Sekretärin des Museums, Gertrud Pesendorfer (1895–1982). Ihr sind die Gesichtszüge einer der Figurinen nachempfunden, der „Lechtalerin“. In der NS-Zeit war Pesendorfer geschäftsführende bzw. stellvertretende Leiterin des Museums. Als „Reichsbeauftragte für Trachtenarbeit“ von Reichsfrauenführerin Gertrud Scholtz-Klink leitete sie die *Mittelstelle Deutsche Tracht*, eine am Museum angesiedelte Dienststelle der NS-Frauenschaft, die in diversen Gauen und „auslandsdeutschen Gebieten“ Trachtenbestandsaufnahmen und -erneuerungen durchführen sollte. Das Unternehmen blieb Torso, aber das heutige Bild der „Tracht“ in Tirol (und z. T. darüber hinaus) wurde von Pesendorfer wesentlich bestimmt. Mit ihrer Biografie und Praxis der Trachtenerneuerung, beschäftigte ich mich – veranlasst durch eine öffentliche Debatte darüber seit 2012 – in einem laufenden Forschungsprojekt. Besonderes

2 Imre Lakatos in einem Brief an Paul Feyerabend, als Motto vorangestellt in Bruno Latour: Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. Frankfurt a. M. 2000.

3 Vgl. Martin Scharfe: Eine Lanze für Luzifer! In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXII/112, 2009, S. 323–329. Die Assoziation des „bösen Blicks“ liegt nahe, weil der Teufel an seinem Brustpanzer ein „drittes Auge“ hat. Es scheint, als bedürfe er des Schutzes – aber wovor?

4 Um dem Konstruktcharakter des Begriffs und seine wechselnden Definitionen zu betonen, setze ich ihn im Folgenden häufiger in Anführungszeichen. Die prinzipielle Verwendung solcher Distanzsignale vermeide ich aber nicht nur aus Gründen von Ästhetik und Lesefluss, sondern auch, weil ethnografische Forschung (historisch und gegenwartsbezogen) auch Nähe zum Gegenstand wagen muss. Ich plädiere deshalb für einen reflektierten Umgang mit dem Begriff, aber für keine allzu orthodoxe Verwendung von Anführungszeichen.

Gewicht liegt dabei auf einer Analyse der am Museum erhaltenen Materialien der Mittelstelle.[5] Im Folgenden fokussiere ich allerdings primär Zeiträume *vor* dem „Anschluss" Österreichs an Hitlerdeutschland 1938. Ich gehe dem Verhältnis des Museums zu „Tracht" im Zeitraum von seiner Gründung 1888 bis zum „Anschluss" nach, wobei am Ende auch das frühe Wirken Pesendorfers in den Blick kommt. Das halbe Jahrhundert von 1888 bis 1938 soll in seinen Brüchen und Ambivalenzen hier keineswegs auf eine „Vorgeschichte" der NS-Zeit reduziert werden. Die Auseinandersetzung damit sehe ich aber als eine von mehreren Möglichkeiten an, Pesendorfers Wirken innerhalb von sozialen Konstellationen, Machtverhältnissen und Ensembles von Bedeutungen zu denken und damit zu kontextualisieren.[6] Dazu kombiniere ich Material aus einer historisch-ethnografischen Recherche mit diskursanalytischen Blicken und theoretischen Perspektiven zu „Tracht" und „Museum". Figürlich ausgedrückt (wozu das Museum mit seinen Figuren und Figurinen hinreißen kann) kann dieser Text als ein Stelldichein Luzifers und der Lechtalerin gelesen werden. Beide Figuren – bzw. die Fragen, die sie aufwerfen – sollen einander wechselseitig erhellen.

Den Teufel möchte man fürs Erste freilich nicht verdächtigen, etwas mit Tracht am Hut zu haben. TrachtenpflegerInnen wie Pesendorfer hät-

5 „Tiroler Trachtenpraxis im 20. und 21. Jahrhundert", https://www.uibk.ac.at/geschichte-ethnologie/ee/trachten.html, das Projekt wird in Kooperation der Tiroler Landesmuseen (Bereich Tiroler Volkskunstmuseum [im Folgenden: TVKM] Innsbruck) mit der Universität Innsbruck (Fach Europäische Ethnologie) durchgeführt und 2014–19 aus Mitteln des „Förderschwerpunkts Erinnerungskultur" der Tiroler Landesregierung finanziert. Zur erwähnten Debatte vgl. Timo Heimerdinger, Reinhard Bodner: Ein Erinnerungsfonds für die „Tiroler Volkskultur"? Die Ploner-Debatte (2011–2014) als Anstoß und Hemmnis eines Forschungsprojekts über Trachten in Tirol. In: Brigitta Schmidt-Lauber, Jens Wietschorke (Hg.): „Volkskultur" 2.0. Innsbruck, Wien, Bozen 2016 (=Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 27 [2], 2016), S. 168–208. Zu Pesendorfer vgl. grundlegend Elsbeth Wallnöfer: Trachtenforschung als rassische Delimitation. Gertrud Pesendorfer (1895–1982), Gretl Karasek (1910–1992), Erna Piffl (1904–1987). In: dies. (Hg.): Maß nehmen, Maß halten. Frauen im Fach Volkskunde, Wien, Köln, Weimar 2008, S. 24–52.

6 Zur Spezifik volkskundlich-kulturwissenschaftlicher Kontextualisierungsarbeit vgl. Jens Wietschorke: Beziehungswissenschaft. Ein Versuch zur volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Epistemologie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXVI/115, 2012, S. 325–359; mit Blick auf eine Auseinandersetzung mit Gertrud Pesendorfer: Simone Egger: Zur Trachtenpraxis von Gertrud Pesendorfer. Unveröffentlichtes Gutachten, Innsbruck 2015.

ten ihn wohl eher mit dem vermeintlich Anderen der Tracht assoziiert: dem „Modeteufel".[7] Allerdings hat die Volkskunde/Europäische Ethnologie/Kulturanthropologie/Empirische Kulturwissenschaft seit den ausgehenden 1970er-Jahren mit dem „Denkstil Tracht"[8] gebrochen. „Tracht" wird im Fach heute keineswegs mehr mit realer ländlicher Kleidung assoziiert und im Kontrast zur Mode als etwas vermeintlich Vor- oder Antimodernes, in der Zeit relativ Dauerhaftes, sozial relativ Einheitliches und regionalspezifisch Typologisches vorausgesetzt. „Tracht" gilt als emotional und ideologisch aufgeladene, wirkmächtige Erfindung, die sich allenfalls idealtypisch von einer Ebene tatsächlicher Funde trennen lässt. Als analytische Kategorie hat der Trachtenbegriff sich damit als etwas durchaus Luziferisches (hier im anti-aufklärerischen Sinn) herausgestellt, als „Bursche, der falsches Licht bringt". Eine volkskundliche Kleidungsforschung schien erst in dem Maße möglich, in dem sie sich von der „Trachtenforschung" als einer von den „teuflisch viele[n] […] Möglichkeiten der Wissenschaft" distanzierte, „auf Abwege zu geraten und sich zu verirren"[9]. Aus dem einstigen Kanongebiet der Trachtenforschung wurde damit ein Thema der Wissens- und Wissenschaftsgeschichte und gleichzeitig der Gesellschafts- und Politikgeschichte. Das Museum kann als einer der zentralen Schauplätze einschlägiger Untersuchungen gelten, war „Tracht" vielfach doch eine „Konstruktion der Sammler und Museumsgründer".[10] Problematisch ist aber eine Fokussierung auf das Museum allein. Dazu hat der Trachtenbegriff allzu viele Wanderungen durch verschiedene Felder erlebt – auch im hier untersuchten Fall Tirols. Wenn es im Folgenden um verschiedene zeitgebundene soziale Aspekte des Umgangs mit „Tracht" geht, dann bildet das Museum zwar einen Ausgangs- und Andockpunkt. Um aber „Kulturthemen und Epochensignaturen im Bezug auf das unter-

7 Die seit dem 17. Jahrhundert bekannte Figur findet sich z. B. bei Heinrich Hansjakob: Unsere Volkstrachten. Ein Wort zu ihrer Erhaltung. Freiburg/Br. 1892, S. 3.

8 Vgl. Lioba Keller-Drescher: „Tracht" als Denkstil. Zum Wissensmodus volkskundlicher Kleidungsforschung. In: Gudrun M. König, Gabriele Mentges, Michael R. Müller (Hg.): Die Wissenschaften der Mode (=Edition Kulturwissenschaft, 34). Bielefeld 2015 S. 169–184, bes. S. 180.

9 Sina Lucia Kottmann: Der Blick des Ethnologen Bruno Latour in die Büchse der Pandora Oder Die Hoffnung der Wissenschaften, in: Anthropos, Januar 2002, S. 220–223, hier S. 221; anknüpfend an Lakatos. In: (wie Anm. 2).

10 Karen Ellwanger, Andrea Hauser, Jochen Meiners: Einleitung. In: dies. (Hg.): Trachten in der Lüneburger Heide und im Wendland (=Visuelle Kultur. Studien und Materialien, 9). Münster, New York 2015, S. 13–15, hier S. 13.

suchte Phänomen" auszumachen, ist es mit Jens Wietschorke gesprochen nötig, „feldübergreifend [zu] denken".[11]

Der Beitrag gliedert sich in fünf Abschnitte. In einem ersten geht es um das 1888 gegründete „Tiroler Gewerbemuseum", das der Trachtenerhaltung anders als regionale kulturhistorische Museen zunächst keine herausragende Aufmerksamkeit widmete. Für erste Ansätze zur „Wiederbelebung von Tracht" war insbesondere eine Verknüpfung von Gewerbe- und Tourismusförderung wesentlich. In einem zweiten Teil geht es um die Veränderung der Museumsidee hin zu einem „Volkskunstmuseum" ab ca. 1900 und den dadurch bedingt veränderten Status von „Trachten". Diese wurden als „Tiroler Antiquitäten" gesammelt und zu nationalen Denkmälern stilisiert. Auf die Idee eines „lebenden Museums" folgte ein erstes Konzept für die Einrichtung eines „Trachtensaals" zur Präsentation von Kleidung an lebensgroßen Figurinen – ein spezifisches Genre bürgerlich-musealer Inszenierung,[12] das vorerst aber nicht realisiert wurde. Der dritte Teil wendet sich einer Sammlung zu, die jene des Museums an Umfang bei Weitem überbot und vom Museum erst 1918 erworben werden konnte: dem „Tiroler Trachtenmuseum" der Innsbrucker Schneidermeisterin Anna Wöll, das u. a. auch als Kostümverleih diente. Nicht zuletzt mit diesen Beständen arbeitete Gertrud Pesendorfer, als sie ab 1927 die Trachtensammlung des Museums ordnete und für die Eröffnung 1929 den länger geplanten Trachtensaal realisierte. Darum geht es in einem vierten Teil. Ein fünfter gibt schließlich noch einen Einblick in die Tätigkeit des Museums als regionale Trachtenberatungsstelle in den 1930er-Jahren. Am Ende des Beitrags steht ein Resümee zu den Praktiken, in denen/durch die im Untersuchungszeitraum in verschiedenen Versionen Tracht hervorgebracht und geformt oder anders gesagt – wie im Titel vorgeschlagen – „gebildet" wurde.

11 Wietschorke 2012 (wie Anm. 6), S. 345.

12 Vgl. dazu grundlegend Katharina Eisch-Angus (Hg.): Unheimlich heimisch. Kulturwissenschaftliche BeTRACHTungen zur volkskundlich-musealen Inszenierung (=Grazer Beiträge zur europäischen Ethnologie, Sonderband). Wien 2016. Die Lektüre des Bandes, der dem 1938 eröffneten „Trachtensaal" im Grazer Volkskundemuseum gewidmet ist, hat mein Interesse am Innsbrucker „Exemplar" mit-geweckt und inspiriert. Der vorliegende Beitrag umreißt einige Innsbrucker Spezifika, eine ausführlichere Untersuchung des Saals – unter Einschluss seiner (vermeintlichen) Rückversetzung in den „Urzustand" als „Museum im Museum" 2009 – steht aber noch aus.

Die „Fazzelkappe“ als Vorbild? Gewerbemuseum, Ausstellungswesen und Tourismusförderung

Zunächst also zum Tiroler Gewerbemuseum, das 1888 nach dem Vorbild des Bayerischen Gewerbemuseums in Nürnberg gegründet worden war. Betrieben vom Tiroler Gewerbeverein zeigte das Museum – vorerst in enger Verbindung zu dessen permanenter Ausstellung – zeitnah entstandene (kunst-)gewerbliche Produkte. Damit sollte dem zentralen Anliegen des (Kunst-)Gewerbemuseums entsprochen werden, Gewerbetreibenden ästhetisch hochwertige, geschmacksbildende Vorbilder für die Produktion zu liefern. Zugleich sollte die Schau das regionale Gewerbe gegen die als bedrohlich empfundene Konkurrenz der Industrie stärken.[13] Diese Verknüpfung instruktiver und merkantiler Anliegen ist vor dem Hintergrund der ungleichen ökonomischen Entwicklung der späten Habsburgermonarchie zu sehen. Im lange Zeit vorwiegend agrarisch geprägten Kronland Tirol setzte die Industrialisierung nur zögerlich ein. In der „Provinz“, die mit Problemen ökonomischer Rückständigkeit zu kämpfen hatte, wollte der städtische, national-liberal dominierte Gewerbeverein mit Novitäten und neuen Moden Schritt halten. Es ging ihm um den „Gewerbefleiß der modernen Tiroler“[14] – und Tiroler*innen.* Jedenfalls zeigten Museum und Ausstellung auch Erzeugnisse von Frauen bzw. eines als spezifisch weiblich konnotierten Hausfleißes, etwa Handarbeiten und Spitzen.[15]

13 Vgl. dazu und zum Folgenden die grundlegende Untersuchung zur Museumsgeschichte: Wolfgang Meixner: Die Entstehung des Tiroler Volkskunstmuseums aus gewerbe- und fremdenverkehrsfördernden sowie heimatschützerischen Intentionen. Diplomarbeit, Universität Innsbruck 1989. Eine überarbeitete Fassung dieser Arbeit erscheint 2019 in der Reihe „bricolage monografien“ des Faches Europäische Ethnologie an der Universität Innsbruck. Zur Mustersammlung als zentralem Aktionsbereich des Kunstgewerbemuseums vgl. Barbara Mundt: Die deutschen Kunstgewerbemuseen im 19. Jahrhundert (=Studien zur Kunst des neunzehnten Jahrhunderts, 22). München 1974, S. 69. Zur strukturpolitisch-ökonomischen Bedeutung der (Kunst-)Gewerbe- und Volkskunst-Förderung vgl. Gottfried Korff: Volkskunst als ideologisches Konstrukt? Fragen und Beobachtungen zum politischen Einsatz der „Volkskunst“ im 20. Jahrhundert. In: Jahrbuch für Volkskunde 15, 1992, S. 23–50, bes. S. 41.

14 O. V.: Das Tiroler Gewerbemuseum in Innsbruck. In: Neue Wiener Friseur-Zeitung, 1.11.1907, S. 9.

15 S. etwa Hans Heiden-Herdeggen: Tiroler Kunstgewerbe. Zur Ausstellung im Innsbrucker Gewerbemuseum. In: Österreichs Illustrierte Zeitung XVII, 1907, Nr. 4, S. 98 f.

Ob von Beginn an aber Wert auf das „Zustandebringen einer repräsentativen historischen Trachtensammlung“ gelegt wurde, wie es in einem museumsgeschichtlichen Rückblick heißt,[16] lässt sich aufgrund fehlender Quellen schwer eruieren.[17] Zwar findet sich „Tracht“ mitunter als Kategorie in einschlägigen Aufstellungs- und Bibliothekssystematiken, wie man sie auch in Innsbruck rezipierte.[18] Allerdings wurde das Ausstellen von „Tracht“ an (Kunst-)Gewerbemuseen durchaus auch kritisch gesehen. Einen Eindruck davon gibt eine 1903 erschienene Abhandlung des aus Nürnberg ans Bremer Gewerbe-Museum gekommenen Karl Schaefer (1870–1942), die der Innsbrucker Verein nachdrucken ließ. Schaefer meint darin, Kunstgewerbemuseen hätten allzu oft „auf Dinge Mühe und Geld gewandt, denen man nur mit advocatischer Beredsamkeit einige bescheidene Bedeutung als Vorbilder unterschieben kann“, zum Beispiel „goldgestickte Volkstrachtenhauben“.[19] Zwar war Schaefer selbst Trachtenforscher, organisierte Trachtenfeste und eröffnete in Bremen eine Trachtenschmuck-Abteilung.[20] Doch wandte er sich gegen die „etwas beschränkte Vorstellung“ vom „Vorbild des Alten als unmittelbares Muster“.[21] Eben wegen dieser den Dingen unterstellten überzeitlichen Vorbildfunktion geriet das (Kunst-)Gewerbemuseum im ausgehenden 19. Jahrhundert in eine Krise. Mit seinen Mustersammlungen drohte es selbst zum Altertum zu werden.[22] In Innsbruck, wo es relativ spät zur

16 Josef Ringler: Das Tiroler Volkskunstmuseum. Ein Rückblick und Ausblick anläßlich der 30-Jahr-Feier seiner Eröffnung. In: Nikolaus Grass (Hg.): Beiträge zur Kultur- und Kunstgeschichte Tirols (=Schlern-Schriften, 167). Innsbruck 1962, S. 67–95, hier S. 90.

17 Zur Quellenlage vgl. Meixner 1989 (wie Anm. 13), S. 130.

18 S. Franz Thurner: Ein Tiroler Gewerbe-Museum. In: Innsbrucker Nachrichten, 21.3.1899, S. 9–12, hier S. 10; mit Bezug auf das Nordböhmische Gewerbemuseum in Reichenberg/Liberec.

19 Karl Schaefer: Kunstgewerbe-Museum und Altertümersammlungen. In: Mitteilungen des Gewerbemuseums zu Bremen, 1903, S. 0–7. Wiederabdruck in: Tiroler Gewerbeblatt 16 (9), 1903, S. 1–3, hier S. 2.

20 Vgl. u. a. Jutta Böning: Das Artländer Trachtenfest. Zur Trachtenbegeisterung auf dem Land vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart (=Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 99). Münster u. a. 1999, S. 64; o. V.: Gewerbe-Museum. In: Cicerone 1, 1909, S. 574.

21 Schaefer 1903 (wie Anm. 19), S. 2.

22 Vgl. Olaf Hartung: Museen des Industrialismus. Formen bürgerlicher Geschichtskultur am Beispiel des Bayerischen Verkehrsmuseums und des Deutschen Bergbaumuseums (=Beiträge zur Geschichtskultur, 32). Köln, Weimar, Wien 2007, S. 28–31.

Gründung eines Museums dieses Typs kam, lagen Gründung und Krise des (Kunst-)Gewerbemuseums besonders nah beieinander.

Vor diesem Hintergrund kam Trachtiges im selben Zeitraum eher in der Ausstellungstätigkeit des Vereins vor, die auf Kosten des Museums ohnehin oft die meiste Energie seiner Mitglieder beanspruchte. In der permanenten Ausstellung des Vereins und auf seinen jährlichen Weihnachtsausstellungen wurde Jagd- und Touristenkleidung aus Loden präsentiert, eine Spielart der Trachtenmode. Auch die Herstellung vorbildlicher Souvenirfiguren in „echten Trachten" wurde gefördert.[23] Den Zusammenhang von Gewerbe- und Tourismusförderung betonte besonders der Vereinsvorstand, der deutschfreiheitliche Politiker Anton Kofler (1855–1943) – er war zugleich Obmann des Fremdenverkehrsverbands.[24] Bei der vom Verein mitgestalteten Tiroler Landesausstellung 1893 wurden – auch zur Tourismusförderung – „unverfälschte und farbenprächtige Costüme und Trachten Tirols in Hochzeitszügen und Festen aller Art" gezeigt. „[Z]weifelhafte[n] Gestalten, welche in geradezu unmöglichen Costümen als Tiroler Sänger die Welt bereisen", wollte man keine Bühne bieten.[25] Das Wechselspiel von Folklorisierung und Bestrebungen um Bereinigt-Unverfälschtes war auch charakteristisch für die vom Verein mitgestalteten Tirol-Auftritte auf Weltausstellungen. Indem dort Versatzstücke von „Tracht" zur Schau gestellt wurden, bewarb Tirol sich im Wettbewerb mit Nationen wie der Schweiz als Destination.[26] Örtliche Maßnahmen gingen damit Hand in Hand, wobei wie bei den Ausstellungen der Fortschrittsgedanke leitend war.[27] So wollte das „Comité zur

23 S. z. B. Innsbrucker Nachrichten, 6.4.1894, S. 3; Tiroler Gewerbeblatt 15 (12), 1902, S. 3; Johann Deininger: Bemerkungen über Fremdenverkehrs-Industrie in Tirol. In: Mittheilungen des Tiroler Gewerbe-Vereines IX (1/2), 1892, S. 43–46, hier S. 45. Vgl. Claudia Selheim: Ein Kirchtag in Tirol. Das Innsbrucker Trachtenfest von 1894 und seine Fotografien. In: Heidrun Alzheimer u. a. (Hg.): Bilder – Sachen – Mentalitäten. Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften. Wolfgang Brückner zum 80. Geburtstag. Regensburg 2010, S. 481–490, hier S. 484.

24 Vgl. z. B. Laurence Cole: „Für Gott, Kaiser und Vaterland". Nationale Identität der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1860–1914 (=Studien zur historischen Sozialwissenschaft, 28). Frankfurt/M. 2000, S. 390.

25 Innsbrucker Nachrichten, 13.5.1893, S. 2 f., hier S. 3.

26 Vgl. z. B. Meixner 1989 (wie Anm. 13), S. 74–77. Zu Tracht auf Weltausstellungen vgl. Martin Wörner: Vergnügen und Belehrung. Volkskultur auf den Weltausstellungen 1851–1900. Münster u. a. 1999, S. 174–179.

27 Zur Verknüpfung von Ausstellung und Fortschritt vgl. Anke te Heesen: Theorien des Museums (=Zur Einführung, Junius, 398). Hamburg 2012, S. 22 f.

Erhaltung der Volkstrachten", das Kofler 1893 beim Fremdenverkehrsverband initiierte,[28] keineswegs „alles" konservieren:

> „Daß der schwere Wifling [ein Kittel aus einem Wolle-Leinen-Gemisch, R.B.], die dicke Fotzelkappe [eine kegelförmige wollene Hauben, R.B.] und manches andere ‚altmodische' Kleidungsstück aus der Garderobe unserer Voreltern sich überlebt haben, wollen wir nicht bedauern, denn trotz ihrer Originalität sind sie zum Theil zu unpraktisch, zum Theil zu kostspielig, um sich in unserer fortschreitenden Zeit zu behaupten."[29]

Nur bestimmte, für praktisch und kleidsam erachtete Traditionen sollten reaktiviert werden, etwa als Dienstkleidung im Gastgewerbe oder als Montur für Schützenkompagnien. Letztere hatten nach dem Verlust ihrer Bedeutung zur Landesverteidigung seit dem 19. Jahrhundert vermehrt als Traditionspfleger gewirkt. Inspiriert von Überlieferungsfragmenten zu lokalen Kleidungstraditionen schafften sie sich „Nationaltrachten" an, zeitweise mit kaiserlichen und Landes-Subventionen.[30]

Indem das Comité sich in diesem Bereich engagierte, distanzierte es sich vom Interesse der „Culturhistoriker" an „Curiosa".[31] Allerdings benötigten Kofler und seine Mitstreiter kulturhistorisch versierte Experten für Jurys und Zertifikationen sowie als Bildgeber. Eine herausragende Rolle spielten dabei ein Landes- und ein Stadtmuseum.[32] Zum einen handelte es sich um das Ferdinandeum in Innsbruck, das 1823 als Tiroler Universal- und Nationalmuseum gegründet worden war. Neben Trachtengraphi-

28 Comité zur Erhaltung der Volkstrachten in Tirol. In: Zeitschrift für Österreichische Volkskunde 1, 1895, S. 13 f. Zum Comité und zum von ihm organisierten „Tiroler Kirchtag" beim Innsbrucker Anthropologenkongress 1894 vgl. eingehend Selheim 2010 (wie Anm. 23) sowie inzwischen auch Nadja Neuner-Schatz: Wissen Macht Tracht im Ötztal (=bricolage monografien. Innsbrucker Studien zur Europäischen Ethnologie, 2). Innsbruck 2018, S. 60–68, dort auch Hinweise auf begleitende anthropologische und anthropometrische Forschungen.

29 Aufruf! Beilage zu den Innsbrucker Nachrichten, 8.3.1894, o. S.

30 Vgl. Cole 2000 (wie Anm. 24), bes. S. 445–461.

31 Aufruf! (wie Anm. 29).

32 Zu beiden Museen im Verhältnis zum Comité s. Tirolensis [= Josef C. Plattner]: Die Volkstrachten in Tirol. Beilage zu den Innsbrucker Nachrichten, 19.2.1898; zu Vertretern des Ferdinandeums als Preisrichtern s. z. B. Innsbrucker Nachrichten, 28.8.1894, S. 7; zu den vom Comité approbierten Trachtenpostkarten nach Bozener Beständen s. z. B. Innsbrucker Nachrichten, 10.3.1898, S. 3.

ken sammelte es auch „Landestrachten" und erwog in den 1880er-Jahren deren Ausstellung an Puppen – ein Plan, der unrealisiert blieb.[33] Zum anderen ist das Bozener Stadtmuseum (gegründet 1882) zu erwähnten, das ab 1884 an die „Errichtung einer alttirolischen Trachtensammlung" ging und diese an „lebensgroße[n], charakteristische[n], naturgetreue[n] Figuren, welche bekleidet wurden", präsentierte.[34] Um 1900 empfahl die regionale Presse namentlich TouristInnen und AlpinistInnen den Besuch des „Trachtensaals"[35], um sich daran bei Zweifelsfällen und Unsicherheiten in der Wahl einer „passende[n] alpenländische[n] Volkstracht" als Ballkostüm zu orientieren.[36]

Trachten als „tirolische Altertümer". Antiquitätenhandel, Sammelinteressen und Präsentationskonzepte

Verglichen mit den erwähnten regionalen und anderen überregionalen Museen entdeckte das Gewerbemuseum „Tracht" erst relativ spät für sich. Die ersten mit dem Begriff assoziierten Einträge in der Museumskartei, die allerdings erst ein Jahrzehnt später begonnen wurde, finden sich ab 1903.[37] Gesammelt wurden konkret etwa federkielbestickte Gurte und Dinge, die vorhin als eher wertlos erwähnt wurden: Hauben, Wiflinge

33 Innsbrucker Nachrichten, 20.3.1884, S. 1223. Die Pläne wurden wegen des damaligen Um- und Neubaus des Museums aufgeschoben. Vgl. nur Ellen Hastaba: Programm mit Zufall und Abstrichen – gesamttirolisch ausgerichtet: Die Fassade des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum. In: Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum, 83 (2003), S. 63–94, hier S. 66.

34 Franz Goldhanu: Museum in Bozen. In: Bozner Zeitung (Südtiroler Tagblatt), 19.5.1900, o. S.

35 In Presseberichten begegnet „Trachtensaal" als stehender Begriff im Kontext des Bozener Museums häufiger wohl erst nach 1905, dem Jahr der Eröffnung des Trachtensaals am Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg. S. etwa Bozner Nachrichten, 20.2.1906, S. 4, 18.4.1907, S. 4; 24.9.1908, S. 2.

36 Z. B. Der Tiroler, 19.1.1907, S. 5.

37 Zur Trachtensammlung vgl. grundlegend Herlinde Menardi: Tiroler Volkskunstmuseum. Erfahrungen mit der Trachtensammlung. In: Wolfgang Brückner (Hg.): Bekleidungsgeschichte im Museum. Symposion in Schloß Hofen, 13.–16.10.1988, veranstaltet vom Amt der Vorarlberger Landesregierung. Bregenz 1988, S. 147–151. Etwas regelmäßigere Datumsangaben finden sich in der Kartei generell erst ab 1905. Angesichts der zunächst seltenen Datierungen und einer größeren Zahl von Karteikarten, die auf „a. d. a. B." („aus den alten Beständen") übertragene Objekte verweisen, sind einzelne frühere Ankäufe nicht auszuschließen.

und die als „plumpe[s] Monstrum von einer Kappe“[38] verrufene Fazzelkappe. Die gesteigerte Aufmerksamkeit für solche Objekte fällt überwiegend schon in die zweite Phase der Museumsgeschichte, in der die Handels- und Gewerbekammer das „Handels- und Gewerbemuseum“ (so der Name ab 1903) fortführte. Weil der Multifunktionär Kofler auch Sekretär der Kammer war, gab es eine personelle Kontinuität. Als zweite paradigmatische Figur kam aber der Maler und Professor an der k. k. Staatsgewerbeschule in Innsbruck Josef Tapper (1854–1906) hinzu.[39] Als ehrenamtlicher Museumsleiter ab 1904 kaufte Tapper in kurzer Zeit und mitunter eigenmächtig Antiquitäten an und vermehrte die Bankschuld des Museums beträchtlich. Die nervöse, ja „besessene“[40] Hast, mit der er und Kofler damals aktiv waren, ist vor dem Hintergrund der gestiegenen Bedeutung Tirols als Sammelgebiet und Drehscheibe des mitteleuropäischen Antiquitätenhandels zu sehen. Um für das Museum überhaupt noch gute Stücke zusammenzubringen, war schon die Gründung 1888 „reichlich spät“ erfolgt.[41] Zumal namentlich bürgerliche Kreise die „Verschleppung tirolischer Altertümer“[42] ins Ausland beklagten, schien große Eile angebracht. Dass die Ausfuhr von Antiquitäten inzwischen mit behördlichen Verboten belegt war, änderte nichts an der ressentimentgeladenen Haltung gegen Händler aus dem Ausland. Weil der „Ausverkauf der Heimat“[43] offenbar aber von der bäuerlichen Bevölkerung mitbetrieben worden war, richteten sich die Ressentiments auch gegen sie. So beklagte der Historiker und Jurist Rudolf Granichstaedten-Czerva (1885–1967) 1908, die Bauern hätten ihre „alten Trachten“ gegen „geschmacklose, fast städtische Kleidung“ eingetauscht, zwischengelagert oder weggeworfen, zerschnitten, zertrennt und umgenutzt. Allenfalls zur „Maskerade“ würde Einzelnes hervorgeholt. Dabei sei es trotz aller Bedeutung des Fortschritts eine Frage der „Pietät“, derlei nicht zu veräußern, schrieb er[44] – als müsse

38 Ludwig von Hörmann: Vorarlberger Volkstrachten. In: Zeitschrift des Deutschen und Österreichischen Alpenvereins 35, 1904, S. 57–76, hier S. 74.
39 Vgl. Meixner 1989 (wie Anm. 13), S. 42–46, 89–108, 112 f.; Cole 2000 (wie Anm. 24), S. 368.
40 Ringler 1962 (wie Anm. 16), S. 69.
41 Ebd., S. 68.
42 So eine Kapitelüberschrift bei Meixner 1989 (wie Anm. 13), S. 43–46, der eine häufigere zeitgenössische Formulierung zitiert.
43 Meixner 1989 (wie Anm. 13), S. 46.
44 Rudolf Granichstaedten-Czerva: Tiroler Antiquitäten. In: Allgemeiner Tiroler Anzeiger, 25.8.1908, S. 10 f., hier S. 10.

hier etwas Unantastbares, Quasi-Heiliges dem ökonomischen Tausch entzogen werden. Mit staatlicher Subvention solle möglichst „in jedem Dorfe […] eine Art Archiv-Museum" angelegt werden, um einem weiteren Verlust von Objekten, Wissen und Identität vorzubeugen.[45]

Unterdessen hatte Tapper in Innsbruck den Grundstock für ein zentrales föderales „Archivmuseum" gelegt und war dabei selbst mehr und mehr in den Antiquitätenhandel involviert. Museumsgeschichtliche Rückblicke erwähnen Händler, die überall im Lande „gestöbert" und dem Museum Altertümer „[zu]geschleppt" hätten.[46] Tatsächlich reiste und stöberte aber auch Tapper viel. Anbieter und Anlaufstellen sind in den Erwerbsakten des Museums entlang eines Verkehrs- und Kommunikationsnetzes von „Strecken" und „Abzweigungen" von Einkaufsfahrten durch Haupt- und Nebentäler angeordnet.[47] Kritiker warfen Tapper vor, immer neue Antiquitäten auf sein „Gütschl" [seine Kutsche, R.B.] zu laden und damit dem Ferdinandeum Konkurrenz zu machen. Letzteres bestritt er aber:

> „i samml dös und das, was das Ferdinandeum links liegen gelassen hat: Kasten, Truchen [Truhen, R.B.], Möbeln, ganze Interieurs, Bauernstuben; an Almhüttn bau i, a Kirchl stell i au, und an Dorffriedhof herum, mit die alten Kreuz, und a Schmiedhüttn mach i und a Grödnerschnitzelei [Schnitzerei, R.B.] un[d] a Bauernkuchl, und die Bäuerin muaß in ihrem Wifling dahinter stehn, wie lebendig und Krapfen bachen [backen, R.B.]! – Du siehst, i mach dem Ferdinandeum koa Konkurrenz!"[48]

45 Ebd.

46 Karl Paulin: Wie das Museum für Tirolische Volkskunst und Gewerbe entstand. In: Bergland XI (5), 1929, S. 2–7, hier S. 5.

47 TVKM Innsbruck, Archiv, Erwerbungsakten. Einer von mehreren Schwerpunkten lag auf dem Raum um Brixlegg im Unterinntal (vgl. Meixner 1989 [wie Anm. 13)] S. 133), wo sich um 1900 die Wege der Sammler und Mitglieder des Vereins des Museums für deutsche Volkstrachten in Berlin Adolf Schlabitz (1854–1943) und Franz von Lipperheide (1838–1906) kreuzten. Vgl. Franka Schneider: Die Sammlung als räumliche Praxis. Das Beispiel der volkskundlichen Sammlung von Adolf Schlabitz. In: Friedrich von Bose u. a. (Hg.): Museum^{x}. Zur Neuvermessung eines mehrdimensionalen Raumes. Berlin 2012, S. 138–151. Lipperheide war 1891 auch als Stifter für das Gewerbemuseum gewonnen worden. Vgl. Meixner 1989 (wie Anm. 13), S. 97.

48 Dies gibt als „authentische Äußerung" Tappers der Historiker, Heimatforscher und Kustos am Innsbrucker Ferdinandeum Konrad Fischnaler wieder: C. Pardeller [=Konrad Fischnaler]: Das Ferdinandeum und das Museum für Volkskunst und Gewerbe. In: Innsbrucker Nachrichten, 17.1.1918, S. 3 f.

Deutlich wird hier nicht nur die Notwendigkeit, eigene Interessen in Konkurrenz mit anderen Sammlern zu profilieren, sondern auch eine am Vorbild von Stockholm/Skansen orientierte Idee eines „lebendigen Museums". Objekte wie der Wifling sollten nicht in Serien dargestellt und klassifiziert, sondern von lebenden AkteurInnen in einer Art Miniatur-Tirolerland vor breitem Publikum in anschaulichen Szenen vorgeführt werden.[49] Andere Zugänge und Auffassungsweisen kamen hinzu. Als Kunstgewerbler schätzte Tapper „alte Bauerntrachten" auch als Muster für die Produktion, was ein Nachruf mit seinem „natürlicher Sinn für das Urwüchsige" assoziierte.[50] Stärker als Kofler, der einen „modernen" kunstgewerblichen Stil „Wiener Richtung" förderte, propagierte Tapper eine „typisch tirolische Kunst" bzw. einen (mit „Tirol" assoziierten) „nationalen Stil".[51] Die gesammelten lokalen Objekte galten ihm als Monumente „Deutschtiroler Heimat".[52]

Nach Tappers plötzlichem Tod 1906 wurde sein Sammelinteresse fortgeführt und die inhaltliche Neuausrichtung des Museums 1907 in einem neuen Namen festgeschrieben: „Museum für tirolische Volkskunst und Gewerbe".[53] Ein neuer Einkäufer, der Landschaftsmaler und Kunsthändler Edgar Meyer (1853–1925) verwickelte das Haus noch stärker in den Antiquitätenhandel und geriet dabei auch selbst in Verdacht, Heimatliches zu veräußern.[54] In Personalunion leitete der Sammler zugleich den fast parteiübergreifenden (nur von den Sozialdemokraten nicht unterstützten) „Tiroler Volksbund". Dieser agitierte gegen irredentistische Tendenzen in Italien und Autonomiebestrebungen des Trentino („Welschtirols") und forderte Regermanisierungen südlich des Brenners ein. Die Bewahrung „alte[r] Landesbräuche und Trachten" galt als Ressource dafür: „Behüte uns nicht nur vor Welschtirol, sondern auch vor

49 Zum Konzept des „lebenden Museums" vgl. te Heesen 2012 (wie Anm. 27), S. 82 f.

50 Johann Deininger: Professor Josef Tapper †. In: Tiroler Gewerbeblatt XIX (11), 1906, S 1 f., hier S. 2.

51 Meixner 1989 (wie Anm. 13), S. 78 f.; er zitiert damalige Formulierungen Koflers und Tappers.

52 Mit den Worten von Cole 2000 (wie Anm. 24), S. 368.

53 Meixner 1989 (wie Anm. 13), S. 111.

54 Theodor Brückler: Thronfolger Franz Ferdinand als Denkmalpfleger. Die „Kunstakten" der Militärkanzlei im Österreichischen Staatsarchiv (Kriegsarchiv) (=Studien zu Denkmalschutz und Denkmalpflege, 20). Wien, Köln, Weimar 2009, S. 31 f., 208 (KNr. 122).

55 Allgemeiner Tiroler Anzeiger, 17.2.1908, S. 5.

dem Salontirolertum!“, so eine der Parolen,[55] die eine doppelte Frontstellung signalisiert: Der Kampf gegen das vermeintlich „Fremde“ im „Eigenen“ (das „Welsche“) ist gleichzeitig auch einer gegen das vermeintlich „Andere“ in der „echten Volkskultur“ (den „Salontiroler“). Meyer war Protektor der städtischen Trachtenerhaltungsvereine, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in ihrem Bestreben um „Trachtensammlung“[56] neben Koflers Volkstrachten-Comité getreten und dieses abgelöst hatten.[57] Vermehrt überschnitten sich die Interessen des Museums auch mit jenen der städtisch-bürgerlichen Heimatbewegung[58] und des Deutschen und Österreichischen Alpenvereins,[59] die sich ebenfalls um eine „Wiederbelebung“ von Tracht bemühten. Außerdem förderte es die Schützenkompagnien als „ländliche Gegenstücke“ der Heimatbewegung. Für die 1909 zelebrierte „Jahrhundertfeier“ des Tiroler Aufstands gegen die napoleonisch-bayerische Besatzung 1809 kleideten sich zahlreiche Kompagnien in neue Monturen ein, so genannte „Nationaltrachten“, die nach dem Vorbild greifbarer Überlieferungsfragmente kreiert wurden.[60] Damit sind zentrale AkteurInnen und Institutionen benannt, die im Zusammenwirken mit dem Museum in der Region am Übergang von einem antiquarisch-historischen Interesse an „Tracht“ zu einem „erneuernden“ Zugang beteiligt waren.

Von einem „Museum“ im Sinne eines Gebäudes konnte damals allerdings noch keine Rede sein. Seit seiner Gründung 1888 war das Gewerbe- und Volkskunstmuseum zwar mehrmals projektiert, aber nicht umfassend realisiert und an einem Standort präsentiert worden. Um die unter Platznot und auf verschiedene wechselnde Quartiere verstreuten Bestände gesammelt unterzubringen und zu präsentieren, wurde im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ein Neubau geplant. Der Philologe

56 Innsbrucker Nachrichten, 23.5.1908, S. 4

57 Vgl. Cole 2000 (wie Anm. 24), S. 391.

58 Nach deutschen Vorbildern gründete sich in Tirol als erstem Kronland der Monarchie 1908 ein Verein für Heimatschutz. Vgl. Wolfgang Meixner: Mythos Tirol. Zur Tiroler Ethnizitätsbildung und Heimatschutzbewegung im 19. Jahrhundert. In: Geschichte und Region/Storia e Regione 1, 1992, S. 88–106, hier S. 102–106; zu Tracht S. 102, 104.

59 1907 gestaltete Meyer beispielsweise ein „Trachtenfest“ anlässlich einer Innsbrucker Generalversammlung des Deutschen und Österreichischen Alpenvereins. Vgl. Irmgard Plattner: Fin de siècle in Tirol. Provinzkultur und Provinzgesellschaft um die Jahrhundertwende. Innsbruck, Wien 1999, S. 163–166.

60 Cole 2000 (wie Anm. 24), S. 479. Zur Jahrhundertfeier vgl. die eingehende Darstellung ebd., S. 323–412.

und promovierte Kunsthistoriker Karl von Radinger (1869–1921) legte dazu 1908/09 ein Konzept für ein Museum der „Volkskunde" vor, „welche alle Seiten des Volkslebens, seien sie schön oder häßlich, gleichmäßig untersucht".[61] Dieses modern anmutende Verständnis musealer Alltagsdarstellung widersprach der Idee des Gewerbemuseums, auch wenn es den Anspruch einer ästhetischen Vorbildersammlung nicht völlig verwarf. Es widersprach aber auch der längst vollzogenen Verengung des Sammlungsinteresses auf „das Bäuerliche",[62] auch wenn Elemente eines „lebenden Museums" – z. B. ein „Bauernkirchel" – geplant waren.[63] Mit den vorhandenen Beständen wäre eine „Volkskundemuseum" im Sinne Radingers jedenfalls nicht zu verwirklichen gewesen, weshalb er gern die kulturhistorischen und kunstgewerblichen Bestände des Ferdinandeums übernommen hätte. Ideen der Museumsreform aufgreifend schlug er eine teils technisch, teils ästhetisch orientierte Aufstellungssystematik vor.[64] Das Museum sollte eine kunstgewerbliche und eine volkskundliche Abteilung enthalten. Für letztere war ein geographisch geordneter „Saal der Trachten" nach dem Vorbild des 1905 eröffneten Trachtensaals im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg vorgesehen.[65] Ein solcher Saal eigne sich für ein vergleichendes Studium besser als eine auf Stuben verteilte Präsentation, so Radinger.[66] Für den Saal gelte es, „die noch lebenden oder vor kurzem ausgestorbenen Trachten in echten Exemplaren zusammen[zu]bringen", vielleicht aber auch „städtische Trachten" und „lokale Moden". Wiewohl Radinger sich in der anti-italienischen

61 Karl von Radinger: Das Museum für Tirolische Volkskunst und Gewerbe. In: Der Föhn 2, 1909, S. 33–39, hier S. 33.

62 Zur Modernität des Konzepts vgl. Wolfgang Brückner: Volkskunst – Völkerkunst – Volkskunde im Museum heute. Oder vom Kunst- und Krempel-Denken. In: Bayerische Blätter für Volkskunde 18 (2), 1991, S. 81–99, hier S. 93 f. Zur Reduktion auf das „Bäuerliche" vgl. Meixner 1989 (wie Anm. 13), S. 140.

63 Radinger 1909 (wie Anm. 61), S. 38.

64 Karl von Radinger: Museums-Fragen. In: Innsbrucker Nachrichten, 14.3.1908, S. 17 f.

65 Ders. 1909 (wie Anm. 61), S. 35. Zum Saal in Nürnberg vgl. bes. Claudia Selheim (Hg.): Die Entdeckung der Tracht um 1900. Die Sammlung Oskar Kling zur ländlichen Kleidung im Germanischen Nationalmuseum. Nürnberg 2005; Johanna Westermaier: Gründerfiguren und Figurinen. Zur bürgerlichen Geschichte des museale Genres „Trachtensaal". In: Eisch-Angus (Hg.) 2016 (wie Anm. 12), S. 101–119, hier S. 101–105.

66 Radinger 1909 (wie Anm. 61), S. 35; vgl. auch Westermaier 2016 (wie Anm. 65), S. 107.

Innsbrucker Filiale des Vereins „Südmark“ engagierte[67] – ein zweiter nationaler Schutzverein in der Region neben dem erwähnten „Tiroler Volksbund“ –, galt ihm als Sammlungsgebiet „ganz Tirol[,] auch der romanische Teil“, „denn auch in Ladinien und Welschtirol haben früher Taltrachten existiert“.[68] Zeitgenossen bezeichneten Radingers geplanten Saal als „Panoptikum“[69] – ein Begriff, der seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert vermehrt mit Wachsfigurenkabinetten assoziiert worden war und damit mit der „Demokratisierung des realitätsgetreuen, skulpturalen Abbilds“.[70] Eben davon distanzierte sich Radinger allerdings sowohl in Bezug auf das Material, da es „in einem Holzschnitzerland wie Tirol eigentlich selbstverständlich“ sei, Holz zu wählen, als auch stilistisch-ästhetisch. Zwar gelte es, jeden Taltypus „möglichst getreu wiederzugeben“, doch sei „allzu großer Realismus […] als ablenkend zu vermeiden“.[71] Einzelstücke und Bildtafeln an den Wänden sollten den Saal komplettieren. Die Zahl der Figurinen ließ Radinger offen, da bislang enorme Forschungslücken bestünden.[72]

In einer Sachkartei, die Radinger als provisorischer Museumskustos ab 1911 anzulegen begann, fallen zwei Kategorisierungsmodi auf: Zum einen sind die mehr als 13.000 Nummern nach Werkstoffen und Objektgruppen geordnet, darunter auch die Sachgruppe „Textilien“. Zum anderen gibt es eine Großkategorie „Volkskunde“. Ihr waren u. a. 623 „bäuerliche Kostüm- und Schmuckstücke“ bzw. (enger gefasst) 85 „Männer“- und 144 „Weiber“-„Trachten“-Stücke zugeordnet.[73] Wie das häufiger

67 Innsbrucker Nachrichten, 12.12.1902, S. 3. In Innsbruck war 1890 ein Zweigverein des 1889 in Graz gegründeten Vereins „Südmark“ entstanden, der mit Finanzmitteln und Bildungsmaßnahmen zum „Schutz“ des „Grenz- und Auslandsdeutschtums“ (in Steiermark, Kärnten, Krain und im Küstenland, dann auch in Südtirol) beitragen wollte. Vgl. dazu hier nur Plattner 1999 (wie Anm. 59), S. 103–108.

68 Radinger 1909 (wie Anm. 61), S. 33, 35 f.

69 Neue Tiroler Stimmen, 26.4.1912, S. 4; zit. auch bei Meixner 1989 (wie Anm. 13), S. 140.

70 Katharina Eisch-Angus: „Ich weiß nicht, was die in der Nacht tun“: Zur volkskundlichen Ästhetik des Unheimlichen – eine Exegese des Grazer Trachtensaals. In: dies. (Hg.) 2016 (wie Anm. 12), S. 15–41, hier S. 19. Vgl. u. a. auch Selheim (Hg.) 2005 (wie Anm. 65), S. 51.

71 Radinger 1909 (wie Anm. 61), S. 35 f.

72 Ebd.; ders. 1908 (wie Anm. 64), S. 18.

73 TVKM Innsbruck, Archiv, Karton „Inventare divers“: Aktenvermerk Josef Ringler an Landesrat Prof. Dr. Hans Gamper, 17.8.1953; Übersicht über die Bestände des Museums für tirolische Volkskunst u. Gewerbe [27.01.1912] und darauf folgendes

an ethnografischen Museen zu finden ist, wurden damit „Trachten"/„Kostüme" und „Textilien" getrennt. Unter „Tracht" fielen überwiegend Einzelobjekte, wie sie auch eine provisorische Aufstellung für Studienzwecke zeigte. Mehrteilige Ensembles waren seltener und vorerst jeweils unter *einer* Nummer mit Angabe der Zahl der Einzelstücke erfasst.[74] Bemerkenswert ist aber, bei wem diese Ensembles vielfach erworben wurden: bei Josef Moroder-Lusenberg (1846–1939) aus Gröden nämlich, einem Antiquitätenhändler und zugleich Bildhauer und Pinakoplastiker. Moroder-Lusenberg hatte nicht nur die Figurinen für den „Trachtensaal" in Bozen gestaltet, sondern war auch sonst kein Unbekannter an ethnografischen Museen. U. a. hatte er auch für den Nürnberger „Trachtensaal" Figurinen geschaffen und bekleidet.[75] In Innsbruck schien er hingegen keine solchen Gestaltungsmöglichkeiten vorzufinden. „[I]n Truhen verpackt" würden die „Trachten" „ihrer Auferstehung im Museumsneubau harren",[76] so Radinger. Dieser jedoch wurde aufgrund hohe Kosten und kontroverse Diskussionen um den Bauplatz nicht verwirklicht.

Anna Wölls „Tiroler Trachtenmuseum". Attraktion, Kostümverleih und Kursvorlage – Verkauf ans Volkskunstmuseum

Umso weniger die vorhandenen Bestände ausgereicht hätten, um einen Trachtensaal einzurichten, desto größer war das Interesse des Museums an einer in Innsbruck schon vorhandenen Sammlung. Gemeint ist die „Erste und größte Sammlung und Ausstellung historischer Trachten"[77] der Schneidermeisterin Anna Wöll (1863–1917), die – dem Urteil der ZeitgenossInnen zufolge – jene des Museums an Umfang bei Weitem

detailliertes Verzeichnis, S. 159–192; Karton „Sammlung Wöll / Kostümverleih / Innsbruck / Trachten": Altes Trachteninventar (Männer), Altes Trachteninventar (Weiber). Vgl. Menardi 1988 (wie Anm. 37), S. 147.

74 Vgl. Übersicht (wie Anm. 73), S. 159 ff.

75 Zu Moroder vgl. jetzt Sybille-Karin Moser-Ernst: Moroder-Lusenberg. Ein Künstlerfürst in der Provinz. Pinakoplastiker und Maler. Rosenheim 2016. Zu Moroders Figurinen im Germanischen Nationalmuseum vgl. Selheim (Hg.) 2005 (wie Anm. 65), bes. S. 30, 48–50.

76 Karl von Radinger: Das Museum für tirolische Volkskunst und Gewerbe in Innsbruck. In: Zeitschrift für Österreichische Volkskunde 18, 1912, S. 54–57, hier S. 56.

77 TVKM Innsbruck, Archiv, Aktenband III/2, Mappe III 2/2 „Anna Wöll und Erben".



Abb. 2: Inserat für Anna Wölls „Sammlung echter alter Tiroler Trachten“. Aus: Anton Renk: Alt-Innsbruck. Herausgegeben von den Gasthofbesitzern der Altstadt. Mit Bildern von N. Lechner. Innsbruck 1905, o.S.

übertraf und der des Bozener Museums ebenbürtig war.[78] In ihrem Lokal am Pfarrplatz zeigte Wöll gegen Eintrittsgeld „über hundert komplette Trachten aus den meisten Gegenden Tirols".[79] Gerade weil dieses „Tiroler Trachtenmuseum"[80] als Geheimtipp für „Fremde" galt, war es eine Attraktion und wurde auch von fürstlichen Gästen besucht.[81] Zudem verlieh Wöll „Volkstrachten, Kostüme und sonstige Theatergegenstände" für diverse Anlässe des städtischen Lebens.[82] Wo die Museen in Innsbruck und Bozen nicht weiterhalfen, lieferte sie Bildbelege für neu einzuführende „Nationaltrachten" für Musikkapellen und übernahm sogar deren „Ausführung und Lieferung".[83] Nachdem 1911 ein Erlass des k. k. Ministeriums für öffentliche Arbeiten zur Hintanhaltung oder Verzögerung des Verschwindens heimischer „Volkstrachten" verabschiedet worden war, leitete Anna Wöll Frauen und Mädchen aus dem Lechtal bei einem Nähkurs zur Wiederherstellung ihrer „heimischen Tracht" an.[84] Als Vorlage dürften Stücke ihrer Sammlung gedient haben, so wie sie später auch die Figurine „Lechtalerin" im Volkskunstmuseum zeigte. Diese Stücke gehörten zu einer vereinzelt noch bis ca. 1880 getragenen und darüber hinaus als Kostüm bei Trachtenfesten populären, von relativem Wohlstand zeugenden Frauenkleidung, die keineswegs den Klischees des „Bäuerlichen" entspricht. Sie zeigt biedermeierliche Einflüsse und lässt darauf schließen, dass in der durch Wanderhandel und Zeitwanderung geprägten Region früh industriell gefertigte Stoffe verfügbar waren.[85] Zum Bedauern von Heimatschützern waren die so genannten „Marketenderinnen" – weder schießberechtigte noch musizierende junge Frauen, die Schützen und Kapellen zur „Zierde" begleiteten – vielfach aber nicht „Alt-Lechtalerisch" gekleidet, sondern trugen „geschmacklose Gschnasdirndeln mit

78 Österreichische Alpenpost 6, 1904, Nr. 23, S. 508; Bozner Nachrichten, 30.7.1905, S. 4.
79 Der Tiroler, 1.8.1905, S. 3.
80 Innsbrucker Nachrichten, 15.12.1911, S. 5, und öfters.
81 Anton Renk: Alt-Innsbruck. Innsbruck 1905, S. 19.
82 Tiroler Anzeiger, 15.7.1927, S. 10.
83 Bozener Nachrichten, 29.5.1913, S. 6; mit Bezug auf die Neueinkleidung der Musikkapelle Tramin.
84 Vgl. nur Plattner 1999 (wie Anm. 59), S. 211; dort ohne Nennung Wölls.
85 Vgl. nur Franz Colleselli: Quellen und Probleme der Lechtaler Trachtenkunde. In: Raimund von Klebelsberg (Hg.): Außerferner Buch. Beiträge zur Heimatkunde von Außerfern (=Schlern-Schriften, 111). Innsbruck 1955, S. 283–291, hier S. 290.

modernsten hohen Stöckelschuhen".[86] Wohl auch deshalb und nicht nur wegen seiner Bedeutung für die Gewerbeförderung[87] galt das Lechtal als vordringliche Kursregion. Dass die Zielgruppe nur „unter Drohungen" dazu zu bewegen war, an Wölls Kurs teilzunehmen,[88] lässt auf ein reserviertes Verhältnis zu den staatlich gewünschten und geförderten Trachtenerhaltungs-Maßnahmen schließen.

Früh wollte Wöll ihre Sammlung und Ausstellung bzw. ihr Museum aber auch verkaufen. 1906 bot sie die Bestände – für die es auch auswärtige Interessenten gebe – wohl nicht zum ersten Mal dem Volkskunst- und Gewerbemuseum zum Kauf an. Der Preis dafür dürfte aber als zu hoch eingestuft worden sein.[89] Im Jänner 1914 wollte der Leiter des k. k. Museums für österreichische Volkskunde Michael Haberlandt (1860–1940), den Wöll bereits 1911 kontaktiert hatte,[90] als Generalkonservator des k. k. Staatsdenkmalamts für Volkskunde auf einer Reise nach Innsbruck die dortigen lokalen Faktoren für einen Ankauf dieser „wohl […] grösste[n] systematische[n] Sammlung ihrer Art" interessieren, die „zahlreiche kaum mehr zu beschaffende Stücke" enthalte. Denkmal- und heimatschützerische Interessen verbindend schlug er vor, den Hauptstock der Sammlung dem Innsbrucker Museum „als dringend notwendige Ergänzung" zu übertragen und Doubletten als Lehrmittel für Kurse zu verwenden.[91] Dem Landeskonservatorat zufolge war ein Ankauf aufgrund kriegsbedingt schlechter Finanzen in Tirol jedoch nicht möglich. Als Wölls Erben nach ihrem Tod 1917 einem Verkauf nach München nähertraten – offen-

86 Volksmusikarchiv Oberbayern, Bruckmühl, Sammlung Karl und Grete Horak, Ordner „Trachten/Tirol", Rubrik „Lechtal", Aufzeichnungen von Grete Horak, o. S.

87 Der Kurs fand in Verbindung mit der vom Gewerbeförderungsinstitut betriebenen Stukkateurschule in Elbigenalp statt. Innsbrucker Nachrichten, 15.12.1911, S. 5.

88 Wie der auf Akten gestützten Darstellung bei Plattner 1999 (wie Anm. 59), S. 211 f., zu entnehmen ist. Die Innsbrucker Nachrichten, 15.12.1911, S. 5, vermelden dagegen „außerordentlich guten Erfolg".

89 TVKM Innsbruck, Archiv, Aktenband III/2, Mappe III 2/2 „Anna Wöll und Erben": Anna Wöll an Handels- und Gewerbekammer Innsbruck, 24.9.1906; Handels- und Gewerbekammer an Wöll, 28.9.1906; Wöll an Handels- und Gewerbekammer, 28.9.1906; dort sind 20.000 fl. als Kaufpreis genannt.

90 Vgl. Volkskundemuseum Wien, Archiv: Anna Wöll an k.k. Museum für österreichische Volkskunde, 25.9.1911. Für Hinweise danke ich Magdalena Puchberger und Elisabeth Egger.

91 TVKM Innsbruck, Archiv, Aktenband III/2, Mappe „Innsbruck Sammlung Wöll": Fortunat von Schubert-Soldern, k.k. Staatsdenkmalamt, an das k.k. Landeskonservatorenamt in Innsbruck, 14.2.1914.

bar war ein Unterhändler des Alpinen Museums in München an sie herangetreten –, fragte Haberlandt bei Radinger an, ob noch Interesse an einer „Teilung der Sammlung" zwischen dem Wiener und dem Innsbrucker Museum bestehe, der er schon vor dem Krieg „das Wort geredet" habe.[92] Radinger bekräftigte daraufhin bei der Zentralkommission für Denkmalpflege sein Interesse an Wölls Sammlung, auch wenn ihn schon länger Zweifel an deren „Echtheitsliebe" beschlichen.[93] Die Tiroler Faktoren stimmten einem Kauf schließlich unter der Voraussetzung zu, dass die Sammlung ungeteilt in Innsbruck verbleibe. 1918 kamen die 1.795 Trachtenstücke sowie weitere volkskundliche Gegenstände für 35.000 Kr. aus Bundes- und Landesmitteln ans Museum.[94] Der Bund verband damit die Auflage, die Sammlung zu inventarisieren, nicht ins Ausland zu verkaufen und nicht mehr für „Trachtenfeste u. dergl." zu adaptieren und zu verleihen.[95] Wohl aber sollten die Stücke an Einrichtungen verliehen werden, die sich um die „Erhaltung der Landestrachten" bemühten.[96] Mit dem Übergang von Wölls „Museum" ans Museum ändert sich damit auch die Funktion und Bedeutung der Sammlung. Die Stücke verloren weitgehend ihren Status als Leihobjekt. Ihre Verfügbarkeit für Kostümierungen war von jetzt an stark eingeschränkt. Aus einer „Tracht", die zuvor als Ensemble auf einem Ball getragen worden sein mochte, wurde nun eine, die inventarisiert wurde und später womöglich ausgestellt werden sollte. Mit Franka Schneider gesprochen bildete sich eine andere „Objektversion" von „Tracht" heraus.[97] Wie noch zu zeigen sein wird, aktualisierte sich

92 Ebd.: Franz von Wieser an k.k. Staatsdenkmalamt, 11.7.1914; von Wieser an Kammervorstehung Sr. k.u.k. Hoheit des Erzherzog Eugen, 16.11.1916; von Wieser an k.k. Staatsdenkmalamt, 21.7.1917; Michael Haberlandt an Karl von Radinger,10.6.1917. Der Plan eines gemeinsamen Ankaufs ist auch erwähnt ebd.: Haberlandt an k.k. Zentralkommission für Denkmalpflege in Wien, 15.6.1917.

93 Ebd.: Karl von Radinger an k.k. Zentralkommission für Denkmalpflege, 1.7.1917 [Abschrift]. Vgl. auch o.V.: Eine Tiroler Trachtensammlung. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 23, 1917, S. 88 f.

94 Vgl. u. a. Volkskundemuseum Wien, Archiv: Karl von Radinger an Michael Haberlandt, 20.7.1917.

95 TVKM Innsbruck, Archiv, Aktenband III/2, Mappe „Innsbruck Sammlung Wöll": Fortunat von Schubert-Soldern, k.k. Staatsdenkmalamt, an das k.k. Landeskonservatorat in Innsbruck, 27.1.1918.

96 Ebd.: k.k. Statthalterei für Tirol und Vorarlberg an k.k. Landeskonservatorat für Denkmalpflege, 21.1.1918.

97 Franka Schneider: Tracht als Karteikarte. Zur relationalen Materialität von Museumsdingen. In: Karl Braun u. a. (Hg.): Materialisierung von Kultur. Diskurse,

aber der Bezug zur „Wiederbelebung" von „Tracht", der schon für Wölls Kurse und Einkleidungen charakteristisch war.

Die an Gertrud Pesendorfer „übertragene Fürsorge". Nachlassverwaltung, Trachtensaal, Trachtenbilder

Bei einem Gerichtsprozess 1927 zeigte sich, dass nicht sämtliche von Wölls Trachten ans Museum gekommen waren. Einige wurden „abgenützt", „wertlos" und „in heillose[r] Unordnung" im Fundus eines Innsbrucker Theatermachers vermutet.[98] Allerdings waren die ans Museum gelangten Stücke womöglich in keinem besseren Zustand, wie Aussagen Josef Ringers (1893–1973) vermuten lassen. Ringler, Kunsthistoriker wie Radinger und Museumsleiter ab 1928, berichtete, die „Trachtensammlung" habe aufgrund langjähriger provisorischer Lagerung und fehlender fachlicher Betreuung erhebliche Schäden erlitten. Mit deren raschestmöglicher Behebung habe man Gertrud Pesendorfer betraut.[99] Wie die Museumsgeschichte weist auch Pesendorfers Biografie enge Bezüge zum Milieu der nationalen und „völkischen" Turn- und Schutzvereine auf.[100] Schon in jungen Jahren hatte die in Wilten bei Innsbruck aufgewachsene Tochter eines Käsehändlers und deutschfreiheitlichen Gemeinderats ein Interesse am Sammeln von Trachten und Trachtenbildern entwickelt. Nach dem Besuch der „Höhere-Töchter-Schule" und Handelsschule sowie Handelsakademie konnte sie ihren kunstgeschichtlichen Interessen nur am Rande an der Universität nachgehen. Aber mit einem Dasein als Ehefrau des Rechtsanwalts und regional prominenten Großdeutschen Ekkehard Pesendorfer (1885–1955) beschied sie sich nicht. Ans Museum kam die zweifache Mutter, nachdem dessen Trägerschaft 1926 die

Dinge, Praktiken. 39. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 26.9.2013–28.9.2013 in Nürnberg. Würzburg 2015, S. 527–533, hier S. 528. Den Begriff „Objektversion" übernimmt Schneider von Annemarie Mol. Betont wird damit, „dass es mehr als ein Objekt gibt, aber weniger als viele". Wer/was an bestimmten Praktiken partizipiert, bestimmt, wie sich eine Objektversion gestaltet.

98 U. a. Tiroler Anzeiger, 15.7.1927, S. 10. Gemeint ist der Leiter der Tiroler Bühne August Klingenschmid.

99 Vgl. Ringler 1962 (wie Anm. 16), S. 90 f.

100 Vgl. Reinhard Bodner: Porträt einer Sekretärin. Ein Beitrag zur frühen Biografie Gertrud Pesendorfers (1895-1982) und zu den Anfängen der Trachtenerneuerung in Tirol. In: zeitgeschichte 44 (6), 2017, S. 360–385, hier S. 360–362.

Landesregierung übernommen hatte und zur Präsentation der Bestände ein eigenes Gebäude adaptiert werden sollte: das Theresianum, ein früheres Franziskanerkloster und k. k. Gymnasium an der Hofkirche. Um die anstehenden Arbeiten bis zur Eröffnung des „Tiroler Volkskunstmuseums" 1929 zu bewältigen, hatte Ringlers aus seiner Sicht ungeliebter Vorgänger, der Statthaltereiarchivs-Beamte Karl Moeser (1877–1963), Hilfskräfte eingestellt, darunter auch Pesendorfer als Sekretärin. Seinem Nachfolger vererbte Moeser allerdings mehr als eine Kanzleikraft, die sich um Buchführung und Verrechnung kümmerte: Weil Moeser sich – anders als später Ringler – für Tracht nicht kompetent gefühlt hatte, hatte er Pesendorfer „die Fürsorge für die Trachten- und Wäschesammlung übertragen", wie Ringler es sprechend formuliert.[101] „Fürsorge" lässt an ein Sich-Kümmern um etwas Hilfsbedürftiges, wenn nicht In-Not-Geratenes, um einen „Pflegefall"[102] denken und auch an zeitgenössische Vorstellungen von „Fürsorge" als „Frauenarbeit". Bei „Übertragung" denken heutige LeserInnen womöglich als erstes an die Psychoanalyse, in deren klassischem Verständnis der Begriff „eine Wiederholung, eine Neuauflage einer alten Objektbeziehung" meint: Phantasien, Gefühle und Affekte im Bezug auf eine Person in der Vergangenheit aktualisieren sich in der Beziehung zur Analytikerin / zum Analytiker.[103] Dieses Verständnis auf die Institution des Museums übertragend hat Karl-Josef Pazzini von „Sammlungen" als „nach unterschiedlichen Gesichtspunkten geordnete[m] Material" gesprochen, „das auf uns kommt", was an „Schicksal" denken lässt:[104] Das von Tapper, Meyer, Wöll u. a. Gesammelte und die ihm eingeschriebenen Objektbeziehungen aktualisieren sich in einem neuen Kontext. Das Material wird von der Fürsorgerin Pesendorfer angenommen, verwendet und verändert. Die „Vorerfahrungen" früherer Beteiligter sind nicht mehr „einholbar". Umso mehr geht es auch um „Nachlaßverwaltung" und damit um eine „Ausrichtung des Materials" und „Bildung des Materials".[105]

101 Ringler 1962 (wie Anm. 16), S. 77.

102 Thekla Weissengruber: „Pflegefall" Tracht – zur Trachtenerneuerung in Österreich. In: Ines Keller, Leonore Scholze-Irrlitz (Hg.): Trachten als kulturelles Phänomen der Gegenwart (=Schriften des Sorbischen Instituts, 49). Bautzen 2009, S. 69–84.

103 Ralph R. Greenson: Technik und Praxis der Psychoanalyse. Stuttgart 1973, S. 163.

104 Karl-Josef Pazzini: Die Toten bilden. Über eine Aufgabe des Museums. In: Gisela Ecker u. a. (Hg.): Sammeln – Ausstellen – Wegwerfen (=Kulturwissenschaftliche Gender Studies, 2). Königstein/Taunus 2001, S. 49–58, hier S. 49 f.

105 Ebd., S. 50.

Ihren Zugang zur Trachtensammlung beschrieb Pesendorfer 1929, indem sie auf eine Demokratisierung des Sammelns verwies: Längst sei die „Freude an guten alten Dingen" nicht mehr nur eine Leidenschaft „wenige[r] Sammler", sondern sie habe „größere Kreise ergriffen".[106] Das Angebot städtischer Antiquitätenhändler, Photographen und Kunstanstalten zeugte davon. Dass sie aber auch über das Sammeln im engeren Kontext des Museums nachdachte, zeigt ein Blick in ihre Mappe mit „Trachtennotizen", in der Inventarisierungen und Ankäufe dokumentiert sind. Auf dem ersten hier eingelegten Blatt exzerpierte sie handschriftlich eine Stelle aus einem Aufsatz von 1914 zur Geschichte des Museums für deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes (gegründet 1889) in Berlin: „Interessant war zu sehen, wie so viele Männer, die in ihrem Berufe auf grösste finanzielle Solidität hielten, in bezug auf das Museum von einem leichtsinnigen Optimismus besessen waren."[107] Gemeint waren Rudolf Virchow (1821–1902), der „Schulden" für „ein gutes Bindemittel, das Komitee zusammenzuhalten", hielt, und August von Heyden (1827–1897), der äußerte, „eine Museumsverwaltung, die keine Schulden mache, habe ihren Beruf verfehlt".[108] Sah das auch Pesendorfer so oder distanzierte sie sich von solchen Gründern/Männern? Schon in Moesers Auftrag hatte sie für das Museum eine weitere Sammlung angekauft, jene des Wiener Fabrikanten Josef Salzer sen. (1846–1923).[109] Die dortigen Stücke – vorwiegend solche mit Südtirol-Bezug – sollten dem Museum als Reserve-, Tausch- und Verkaufsobjekte dienen. Der Ankauf stand so wie spätere Erwerbungen auf dem regionalen Markt im Zeichen des Zugzwangs, nun den schon von Radinger geplanten Trachtensaal zu realisieren – und möglichst jeden „Taltyp" darstellen zu können. Das Anhäufen weiterer Objekte und damit verbundene steigende Ausgaben schienen umso dringender geboten, als Pesendorfer eine Reihe von Stücken, die sie für wertlos hielt, aus der Sammlung ausschied oder mit Attributen wie „gestückelt", „maschingenäht", „defekt", „schleißig",

106 Gertrud Pesendorfer: Zur Trachten-Sammlung des Tiroler Volkskunstmuseums. In: Tirol. Natur / Kunst / Volk / Leben 2 (4), 1929, S. 76–86, hier S. 76.

107 TVKM Innsbruck, Archiv, Mappe „Trachtennotizen", Bl. 1 („Interessant war zu sehen…"); Georg Minden: Die Entstehung des Berliner Volkstrachtenmuseums, jetzt Kgl. Sammlung für deutsche Volkskunde. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 24, 1914, S. 337–349, hier S. 347.

108 Ebd. (in der Mappe und im Aufsatz).

109 TVKM Innsbruck, Archiv, Mappe „Trachtennotizen": Konvolut „Sammlung Salzer".

„geschossen", „schmutzig", „mottig" und „nicht-tirolerisch" als ungeeignet für Ausstellungszwecke klassifizierte.[110] Bei der Ordnung der Bestände ließ sie sich von zwei Leihanstalten und einem Trachtenvereinsfunktionär beraten – es kommt hier ein erweitertes volkskundliches Wissensmilieu in den Blick. In Ringlers Auftrag schrieb Pesendorfer Radingers Sachkartei in eine Kartei fortlaufender Nummern ab und um.[111] Die Kategorie „Volkskunde", unter der „Trachten" bisher eingeordnet waren, wurde nach und nach aufgelöst. Als Kategorie erschien nun entweder „Tracht" oder eine feingliedrigere Bezeichnung (z. B. „Lederhosen"). „Tracht" erhielt so autonomere Konturen als Sammlungsgebiet. Das einst geplante Volkskundemuseum blieb damit definitiv ein Volkskunstmuseum.

Als Radinger 1908/09 sein Konzept für einen „Trachtensaal" vorgelegt hatte, war auf das 1905 eröffnete Nürnberger Vorbild bereits ein weiteres Beispiel gefolgt, der 1907 eröffnete Trachtensaal des Bomann-Museums in Celle.[112] Als zwei Jahrzehnte später in Innsbruck ein Trachtensaal realisiert werden sollte – wie er in der Region früher schon am Ferdinandeum angedacht und am Museum in Bozen umgesetzt worden war – hinkte man „ein Stück weit der Geschichte hinterher", wie es Johanna Westermaier formuliert, war „vielleicht aber gerade deshalb wieder empfänglich für diese Art der musealen Präsentation".[113] Dass es die „Kanzleikraft" Pesendorfer war, die „den Trachtensaal einrichtete" – woran Ringler rückblickend keinen Zweifel lässt –,[114] zeugt von einem erstaunlich weiten Aufgabenspektrum. Die erwähnte Mappe mit den „Trachtennotizen" deutet darauf hin, dass Pesendorfer zwar nicht allein, aber doch federführend – und das Einvernehmen mit Ringler suchend – die „Taltypen" konzipierte und die dafür benötigten Stücke aus den Beständen auswählte.[115]

110 Ebd., Trachteninventar (wie Anm. 73); Karton „Sammlung Wöll / Kostümverleih / Innsbruck / Trachten": Verzeichnis „Volkskunde: Miederleibln. Sammlung Wöll" [38 S.], z. B. Nr. W 267, W 334, W 301, W 313, W 221, W 225, W 231, W 265.

111 TVKM Innsbruck, Archiv, Karton „Inventare divers": Aktenvermerk Josef Ringler an Landesrat Prof. Dr. Hans Gamper, 17.8.1953.

112 Westermaier 2016 (wie Anm. 65), S. 105. Vgl. Andrea Hauser: Sammler, Märkte und Artefakte. Akteure der frühen Trachtenforschung im 19. Jahrhundert. In: König, Mentges, Müller (Hg.) 2015 (wie Anm. 8), S. 143–168.

113 Ebd., S. 107.

114 Ringler 1962 (wie Anm. 16), S. 91.

115 TVKM Innsbruck, Archiv, Mappe „Trachtennotizen".



Abb. 3: Blick in den Trachtensaal, Aufnahme von 1962 (vor der Neuaufstellung durch Franz Colleselli, ca. 1969). In der Vitrine links ist die „Lechtalerin“ von hinten zu erkennen. TVKM Innsbruck, Archiv, Negativsammlung, Neg.-Nr. 114.

Um die Typen präsentieren zu können, beauftragten Ringler und Pesendorfer den akademischen Bildhauer Virgil Rainer (1871–1948) damit, für den Saal sechzig bis siebzig Figurinen zu schnitzen.[116] Als Vorlagen und orientierendes Material erhielt er neben Trachtengrafiken auch Fotografien der Figurinen am Bozener Museum zur Verfügung gestellt.[117] Deren Schöpfer Moroder-Lusenberg, der sich zuvor möglicherweise ebenfalls um den Innsbrucker Auftrag beworben hatte,[118] scheint Rainer aber gerade nicht als Vorbild gedient zu haben. Moroder-Lusenbergs „Manequini" – von denen eine einzelne (eine „Grödner Braut") in den Innsbrucker Saal einging –, waren sorgfältig geschliffen und grundiert.[119] 1939 wurde ihre glatt-glänzende farbige Oberfläche in Bozen jedoch „weggelaugt" und „nachgeschnitzt". Sie sollten „wieder […] Holzfiguren" werden und nicht mehr das „leicht unheimliche Gefühl" erwecken, „das einem in einem Wachsfigurenkabinett (dem früher so beliebten ‚Panoptikum') beschlich".[120] Eben diese als gespenstisch wahrgenommene „Naturalistik"[121] wollte Rainer in Innsbruck ein Jahrzehnt vorher offenbar gar nicht erst aufkommen lassen. Teilweise gefasst, in Öl auf Tempera lasiert und mit geschickt ausbalanciertem Gewicht,[122] porträtieren seine Figuren teils Menschen, denen er ein taltypisches Gesicht, eine taltypische Physiognomie zuschrieb, teils Personen mit Bezug zum Museum wie Pesendorfer. Die lasierten Köpfe muten kunsthandwerklich-gediegen an,

116 Zu Rainer vgl. Klaus Steiner: Virgil Rainer. Vom Bauernsohn zum akademischen Bildhauer. Matrei in Osttirol o.J. [1991], zu den Figurinen ebd., S. 28, 31 f., S. 83–93. Eine historische-kritische Darstellung zu Leben und Werk fehlt bisher.

117 TVKM Innsbruck, Mappe „Trachtennotizen": Bestätigung Virgil Rainer an Gertrud Pesendorfer, 24.12.1927.

118 Moroders Beteiligung an einem Wettbewerb vermutet Moser-Ernst 2016 (wie Anm. 75), S. 266. Die Museumsakten geben (nach derzeitigem Kenntnisstand) allerdings nur Aufschluss darüber, dass mehrere Schnitzproben eingeholt wurden. Konkrete Hinweise zu Moroder-Proben konnten bisher nicht gefunden werden.

119 Vgl. Moser-Ernst 2016 (wie Anm. 75), S. 266–273.

120 Erwin Merlet: Zu den Trachtenfiguren des Bozner Museums. Ein Brief des Malers Dr. E. M. In: Der Schlern 25 (10), 1951, S. 414 f., hier S. 414; vgl. auch Selheim (Hg.) 2005 (wie Anm. 65), S. 55.

121 Merlet 1951 (wie Anm. 120), S. 414.

122 Vgl. Volkskundemuseum Graz, Archiv: Ringler an Viktor Geramb, 12.10.1936, zit. bei Roswitha Orač-Stipperger: Werks- und Museumsgeschichte des Trachtensaales im Grazer Volkskundemuseum. In: Eisch-Angus (Hg.) 2016 (wie Anm. 12), S. 43–55, hier S. 45. Wie Moroder-Lusenberg (vgl. Moser-Ernst 2016 [wie Anm. 75], S. 273) betonte Ringler die konservatorisch-mottenabweisenden Qualitäten der Zirbe.

lassen aber die Schnitzhiebe erkennen und muten so expressiver an als jene Moroders.[123] Oskar Seyffert (1862–1940) – Direktor des Landesmuseums für Sächsische Volkskunst in Dresden – meinte, derart „lebenswarm[e] Figurienen [sic]" würden „selten so gut" gelingen wie in Innsbruck. Er selbst entschied sich in Dresden deshalb auch letztlich gegen modellierte Köpfe, um nicht „eine Art Panoptikum zu gestalten, eine Schaustellung, in der unbewegliche Gesichter mich anstarren. Unentwegt anstarren oder anlächeln. Und das letztere ist noch unerträglicher, als das erste […]."[124]

In einem gewölbeüberspannten, von drei Pfeilern getragenen 225 m² großen Raum im Parterre des Südtraktes wurden zur Eröffnung 1929 vorerst wohl nur 49 Figurinen Rainers in vier freistehenden Eisenvitrinen präsentiert.[125] Ebenso wie in Bozen, wenn auch teils lokal weniger differenziert, zeigte man auch in Innsbruck Lokal- und Regionaltypen aus dem deutsch- und ladinischsprachigen Tirol.[126] Das Trentino spielte – anders als von Radinger angedacht – keine Rolle. Während Moroder-Lusenberg für die Figurinen selbst Kleidungsstücke gesammelt und zusammengestellt hatte, passte Rainer sich weitgehend den vom Museum ausgewählten Stücken an, darunter auch solchen, die bei Moroder gekauft worden waren.[127] Umso seltener die aus verschiedenen Beständen stammenden

123 Eisch-Angus 2016 (wie Anm. 70), S. 20, und Westermaier 2016 (wie Anm. 65), S. 108, betonen den im Vergleich zum Grazer Trachtensaal vergleichsweise freundlich-gefälligen und stärker kunsthandwerklichen Charakter; zum Expressiven bei Rainer im Vergleich mit Moroder vgl. Moser 2016 (wie Anm. 75), S. 266. Aufschlüsse zur spezifischen Gestaltung in Innsbruck gibt Volkskundemuseum Graz, Archiv: Ringler an Viktor Geramb, 12.10.1936, zit. bei Roswitha Orač-Stipperger 2016 (wie Anm. 122).

124 Oskar Seyffert: Volkstrachten. Eine Plauderei. In: Mitteilungen des Landesvereins sächsischer Heimatschutz 18, 1929, S. 457–477, hier S. 460.

125 Vgl. Franz Colleselli: Neuaufstellung der Trachtenabteilung im Tiroler Volkskunstmuseum. In: Mitteilungsblatt der Museen Österreichs 18 (1/2), 1969, S. 3–7, hier S. 5.

126 TVKM Innsbruck, Archiv, Ordner „OG 2 Spiegel". Neben Taltypen umfasste Pesendorfers Aufstellungssystematik auch die Figuren „Duxer Kraxentrager, Meraner Saltner und Fuhrmann". TVKM Innsbruck, Archiv, Mappe „Trachtennotizen", Entwurf „Aufstellung der Trachten nach Tälern". In Bozen war es 1932 zu einer wesentlichen Umgestaltung des Museums gekommen, die die Bedeutung der „deutschen Kultur" relativieren sollte.

127 Wohl nur in einem Fall kaufte Rainer selbst eine Tracht für das Museum an, deren Letztbesitzer und dessen Frau er auf Wunsch der Nachkommen porträtierte. TVKM Innsbruck, Archiv, Mappe „Trachtennotizen": u. a. Ambros Rohracher an Virgil Rainer, 15.1.1928.

Stücke in der Kartei datiert waren, desto schwieriger, ja unmöglicher dürfte es gewesen sein, für den Saal „das Früheste, das in vollständiger Zusammenstellung möglich war, und das für jedes Tal am deutlichsten Sprechende" auszusuchen, das dann auch noch „das Bestvorhandene in Bezug auf Schnitt, Farbe und Stoffart" war.[128] Die „Lechtalerin" etwa – die Pesendorfer wohl auch aufgrund familiengeschichtlicher Bezüge in die Region nachempfunden ist – trägt Stücke der Sammlung Wöll („zum Teil maschingenäht") sowie Erwerbungen vor Ort und aus dem Antiquitätenhandel. Es handelt sich um biedermeierliche Kleidung „um 1830 [...] bis um 1900".[129] Quellen für die Zeit vor 1800 standen kaum zur Verfügung, das Bild der „Lechtaler Frauentracht" war durch Graphikserien des 19. Jahrhunderts geprägt,[130] wie sie das Museum damals vermehrt zu sammeln begann. Mit/in der „Trachtensammlung" entstand eine „Bildersammlung".[131]

Als Sammlerin und geübte Leserin von Trachtenbildern wusste Pesendorfer, dass es „[e]ine vollständig gleichförmige Tracht für alle Bewohner einer Gegend [...], soweit dies überhaupt feststellbar ist, nicht gegeben hat". „[E]rst das Erscheinen der Trachtenbilder und ihre Beschriftung" habe „den Begriff einer traditionellen Nationaltracht [festgelegt] und [verbreitet]", so ihre bemerkenswert quellenkritische Einsicht.[132] Im Saal relativierte daher auch eine Fülle von Graphiken und Einzelstücken die „Verbindlichkeit" der Figurinen.[133] Und dennoch, oder gerade deshalb: Das Museum wollte selbst durchaus Verbindlichkeit herstellen. Nach von Pesendorfer ausgewählten „Originalen" fertigte der akademische Maler Rudolf Lehnert (1893–1932) „offizielle" Kostümblätter zu historischen Taltrachten an, die man zusammen mit anderen österreichischen Volkskundemuseen gern zu einem „Corpus der alpenländischen Tracht"

128 Pesendorfer 1929 (wie Anm. 106), S. 80.
129 Steiner 1991 (wie Anm. 116), S. 93.
130 Vgl. Colleselli 1955 (wie Anm. 85), bes. S. 283.
131 Sepp Meißl: Ueber Tiroler Volkstrachten. In: Tiroler Anzeiger, 25.4.1932, S. 5.
132 Gertrud Pesendorfer: Das Tirolische Trachtenbild. In: Tiroler Heimatblätter 10 (10), 1932, S. 326–339, hier S. 339. Unter den gesammelten Graphikserien am TVKM finden sich jene von Johann Georg Schedler/Schädler (1777–1866), Jakob Placidus Altmutter (1780–1819/20), Karl von Lutterotti (1793–1872), Alois Kirchebner (1823–1868), aus der lithographischen Anstalt von Carl Alexander Czichna (1807–1867) und aus Franz von Lipperheides „Blättern für Kostümkunde".
133 In diesem Kontext weist Menardi 1988 (wie Anm. 37), S. 149, auf den Mangel an Depots hin, Colleselli 1969 (wie Anm. 125), S. 5, erwähnt das Herstellen von Fülle als Aspekt damaliger Ausstellungspraxis.

ausgebaut hätte.[134] Neben dieser Form von Kontingenzbewältigung und zugleich mir ihr fällt ein zweiter Aspekt ins Auge: Lehnert, ein Vertreter der „Neuen Sachlichkeit" in Tirol, stellte die Trachtenensembles mit kühlsezierendem Blick in Einzelteile zerlegt und nebeneinander aufgelegt dar, von allem Körperhaften gelöst. Das „‚Sachliche' in den Vordergrund [zu stellen]", schien auch zu Ringlers intellektuellem Habitus zu gehören. So forderte er eine auf „sachlicher Beobachtung" gründende Trachtenkunde und etablierte eine entsprechende Forschungs-Bürokratie.[135] Scheinbar gegenläufig zum „entlebendigenden" sachlichen Blick ist als dritter Aspekt aber auch die Forderung zu nennen, Tracht zu „verlebendigen".[136] Nicht „tote, mühsam erhaltene Zeugen einer vergangenen Zeit" wolle man hüten, so Ringlers und Pesendorfers Museumskritik, die sie zugleich eine Utopie des Museums als (Trachten-)Bildungsstätte entwickeln ließ, die „lebendige Anregung für neu sich Gestaltendes" gibt.[137] Und zumindest ein Museumsgast, der Literat Friedrich von Minkus, fühlte sich von dieser Lebendigkeit angesteckt. Durch den einstigen Klosterkreuzgang mit seinen schmiedeeisernen Grabkreuzen gelange man „[v]om Tod [...] mittenwegs in[s] Lebenswärmste, in die Trachtenhalle", berichtete er, „weil die Trachten in Tirol wirklich auch heute noch leben" würden. Wand an Wand zu den Grabmälern Kaiser Maximilians und Andreas Hofers in der Hofkirche hatte Rainer, bekannt als Schöpfer von Totenmasken, Grab- und Kriegerdenkmälern, den Trachten demnach zwar ein „Denkmal" geschaffen – aber kein „Grabdenkmal".[138]

134 TVKM Innsbruck, Archiv, Kartenschrank „Tracht", Lade 9, 10: Trachtentafeln von Rudolf Lehnert, fortgeführt von Robert Saurwein u. a.; Ordner „Kuratorium Protokolle" [1929–69]: Bericht über das Geschäftsjahr 1931; Mappe „Trachten Notizen" [Ringler]: Josef Ringler an Arthur Haberlandt, 10.1.1934. Zu Lehnert als Protagonisten einer regionalspezifischen Version der „Neuen Sachlichkeit" vgl. einführend Carl Kraus: Zwischen den Zeiten. Malerei und Graphik in Tirol 1918–1945. Lana 1999, S. 150–154, 275.

135 Ringler 1962 (wie Anm. 16), S. 77; ders.: Aufgaben der praktischen Volkstrachtenforschung. In: Der Schlern 16 (9), 1935, S. 391–393, hier S. 392.

136 Vgl. u. a. Neuner-Schatz 2018 (wie Anm. 28), S. 133 f.

137 Pesendorfer 1929 (wie Anm. 106), S. 86. Zum Wechselspiel von Museumskritik und Museumsutopie vgl. te Heesen 2012 (wie Anm. 27), S. 105–124.

138 Friedrich [von] Minkus: Das neue Tiroler Volkskunstmuseum in Innsbruck. In: Der Kunstwanderer 11, 1929, S. 88–90, hier S. 89 f.

Museum macht (Anti-)Mode. Anfänge der Trachtenberatung und Trachtenerneuerung in den 1930er-Jahren

Die zeitgenössische „Lebensideologie", die sich hier zum Umgang mit Kontingenz und einem sachlichen Habitus gesellt,[139] kreiste nach Martin Lindner um die Wahrnehmung einer Krise. Sie wurde darin erkannt, dass „die alte ‚Form' das dynamische Leben zu hemmen beginnt und die neue ‚Form' noch nicht entstanden ist".[140] Was die „alte Form" betrifft, wurde sie vom Museum weiterhin gesammelt. Noch 1934 entwarf Ringler einen regelrechten „Feldzugsplan", um im Gefolge der Trachtenbewegung zusammen mit Pesendorfer und anderen weitere Antiquitäten ans Museum zu bringen.[141] Gleichwohl war das Altertümer-Sammeln negativ konnotiert: Händler und Leihanstalten machte Ringler für ein „Zusammenschmelzen" der Überlieferung vor Ort verantwortlich.[142] Und Pesendorfer kritisierte die Trachtenvereine, da diese „Antiquare der Trachtenpflege" der Tracht bei historischen Umzügen bloß zu einem Pseudo-Leben verhelfen würden.[143] Nur in Ausnahmefällen verlieh das Museum dafür eigene Stücke als Requisiten.[144] Aber war und blieb nicht auch das Museum das, was es nicht sein wollte: ein „Schauplatz mit vereister Geschichte, mit bezettelten Schaustücken, mumifizierten Zelebritäten […], mottenzerfressenen Trachten"?[145] Es ist aufschlussreich, hier in die Geschichte der Kleidungsreformbewegung zu sehen, die Anfang

139 Für das Zusammenspiel der drei Aspekte sensibilisiert Helmut Lethen: Unheimliche Nachbarschaften. In: ders.: Unheimliche Nachbarschaften. Essays zum Kälte-Kult und der Schlaflosigkeit der Philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert (=Edition Parabasen, 10). Freiburg/Br. u. a. 2009, S. 43–58.

140 Martin Lindner: Leben in der Krise. Zeitromane der Neuen Sachlichkeit und die intellektuelle Mentalität der klassischen Moderne. Stuttgart, Weimar 1994, S. 5.

141 Volkskundemuseum Wien, Archiv: Josef Ringler an Arthur Haberlandt, 9.4.1934; zit. bei Birgit Johler: Das Volkskundemuseum in Wien in Zeiten politischer Umbrüche. Zu den Handlungsweisen einer Institution und zur Funktion ihrer Dinge. Dissertation, Universität Wien 2017, S. 107. Für den Hinweis danke ich Birgit Johler.

142 Ringler 1935 (wie Anm. 135), S. 392.

143 Gertrud Pesendorfer: Wege und Ziele. Zwanzig Jahre Trachtenarbeit in Österreich. In: Die Warte. Blätter für Forschung, Kunst und Wissenschaft (Beilage zu: Die Österreichische Furche), Nr. 35, 30.8.1952, Sonderbeilage „Trachtenerneuerung", S. 2.

144 S. etwa Tiroler Anzeiger, 25.9.1930, S. 7.

145 So äußerte sich damals – in einer Diskussion über Kriegerdenkmäler – ein Kritiker über Tirol insgesamt als „Museum": o. V.: Kriegerdenkmaleinweihung in Ehrwald. In: Tiroler Anzeiger, 11.9.1928, S. 5.

des Jahrhunderts im Schnittbereich medizinischer, hygienischer, künstlerischer und sozialpolitischer Diskurse einen Höhepunkt erlebt hatte. Anfangs waren bestimmte einfache Grundformen, die den „Volkstrachten" zugeschrieben wurden, dort noch von gewissem Interesse gewesen. Spätestens nach dem Ersten Weltkrieg hatte „Tracht" aber nur noch als Orientierungshilfe und moralische Instanz gegolten.[146] 1939 (um hier auf die NS-Zeit vorzugreifen) schrieb der Hygieniker und „Geomediziner" Heinz Zeiss, die Trachten am Nürnberger und Innsbrucker Museum würden „oft in unglaublicher Weise gegen alle Gesetze der Physiologie und Hygiene" verstoßen, als moderne Arbeitskleidung seien sie gesundheitsschädlich.[147] Die alten Formen hatten sich demnach überlebt. Sie galten in praktischer und hygienischer, aber auch ästhetischer Hinsicht als überholt.

Dagegen hatte der vorhin erwähnte Museumsgast ein Jahrzehnt vorher den Innsbrucker Saal deshalb als „lebendig" erlebt, weil Tracht in Tirol „[d]a und dort [...] sogar Kompromisse mit Bubikopf und Motorrad" bilde.[148] Und damit auch: Kompromisse mit Jugendlichkeit, Emanzipation und Bewegungsfreiheit – und mit der modernen Mode. Einer solchen Auffassung von „Tracht" als moderner „Kompromissbildung" mit der Moderne hätten Ringler und Pesendorfer allerdings nur bedingt zugestimmt. Der Mode hielten sie zwar zugute, Wertvolles bewahrt zu haben wie „die ‚Lederne', die Lodenjoppe" und insbesondere „das ‚Dirndl'".[149] Einst ein bäuerliches Arbeitskleid der Mägde war dieses als Haus-, Sommer- und Ferienkleid seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in städtischen, touristischen und populärkulturellen Kontexten Mode geworden. KleidungsreformerInnen hatten vereinzelt empfohlen, es sich als „Eigenkleid" selbst herzustellen.[150] In den Augen von TrachtenpflegerInnen wie

146 Vgl. Bernward Deneke: Modekritik und „deutsches Kleid" in der Weimarer Republik. Zur Vorgeschichte der Trachtenpflege im Nationalsozialismus. In: Jahrbuch für Volkskunde 14, 1991, S. 55–78, hier S. 69, 71, 74.

147 Heinz Zeiss: Vom Sinn und Wesen der Arbeitskleidung. In: ders. (Hg.): Arbeit und Kleidung (=Beihefte zum Zentralblatt für Gewerbehygiene und Unfallverhütung, 28). Berlin 1939, S. 1–10, hier S. 4. Für den Hinweis danke ich Simone Egger.

148 Minkus 1929 (wie Anm. 138), S. 89.

149 Gertrud Pesendorfer: Neue Deutsche Bauerntrachten: Tirol. Zeichnungen von Gretel [sic] Karasek. München 1938, S. 5–12, hier S. 8; ähnlich zum Dirndl auch Josef Ringler: Zum Geleit!, In: Tiroler Gewerbeförderungsinstitut der Kammer für Handel, Gewerbe und Industrie in Innsbruck (Hg.): Neue Tiroler Trachten. Innsbruck o. J. [1935], S. 3 f.

150 Vgl. grundlegend Christel Fischer: Trachtenmode und modische Tracht. Historische Studien zu Erfindung und Wandlungen von Kostüm und Dirndl bis 1960. In:

Ringler und Pesendorfer hatte die Mode jedoch keine der Zeit adäquate „neue Form" entwickelt, sondern Tracht „missbraucht". Umso mehr schien der Trachtensaal einem zeitgenössischen Beobachter zufolge auch die Aufgabe zu haben, „all den als Tirolertracht verzapften Kitsch zu brandmarken".[151] Allgegenwärtig ist bei Ringler und Pesendorfer die Kritik an Mode, Maskerade und besonders am „Gschnas" – der spielerisch-vergnüglichen Bricolage von vermeintlich wertlosen Elementen verschiedener Provenienz, aus der etwas Ironisch-Ästhetisches, vielleicht Subversives entsteht, mit Momenten von Verkleidung, Rollenspiel und Othering.[152] Das Museum präsentierte sich als wahres Anti-Gschnas.

Wie andere AktivistInnen der Trachtenerneuerung suchten Ringler und Pesendorfer einen dritten Weg zwischen Trachtenerhaltung und Trachtenmode. Das Museum wurde zu einem Experimentierfeld dafür. Nach seiner Eröffnung 1929 übernahm es die Trachtenbestände des Ferdinandeums und wurde ab 1930/31 in Konkurrenz zu anderen AkteurInnen als zentrale Trachtenberatungsstelle etabliert.[153] Verglichen mit ähnlichen Tendenzen österreichweit wiesen die Aktivitäten in Innsbruck zunächst eine Besonderheit auf. Vielfach galt es nämlich Schützen und Musikkapellen zu beraten. Hier war man um eine doppelte Homogenisierung bestrebt: Weil die zahlreichen lokalen „Nationaltrachten" zu einer Zersplitterung des Bildes der Trachten auch in Tälern geführt hätten, die einst eine relativ einheitliche Tracht gehabt hätten, forderte Ringler die „Rückkehr" zu dieser alten Einheit. Um gegen die „Gschnasdirndln" der Marketenderinnen vorzugehen, sollte Pesendorfer Frauentrachten entwickeln, die sich stärker an überlieferte Traditionen anpassen und außerdem

Jahrbuch für Volkskunde 17, 1994, S. 55–96, sowie – historische und gegenwartsbezogene Aspekte verknüpfend – Simone Egger: Phänomen Wiesntracht. Identitätspraxen einer urbanen Gesellschaft. Dirndl und Lederhosen, München und das Oktoberfest (=Münchner ethnographische Schriften, 2). München 2008. Zur Herstellung als „Eigenkleid" vgl. Deneke 1991 (wie Anm. 146), S. 69.

151 Herbert Stifter: Tiroler Volkskunst. Das Museum für tirolische Volkskunst und Gewerbe in Innsbruck. In: Almanach Hotel Tirol, Innsbruck, 1930, S. 7–22, hier S. 17.

152 Zum Prinzip Gschnas vgl. Rebecca Houze: Textiles, fashion, and design reform in Austria-Hungary before the First World War. Principles of Dress (=The histories of material culture and collecting, 1700–1950). Farnham u. a. 2015, S. 262–265, 278.

153 Die Kartei des TVKM zählt heute 146 Objekte unter „Tracht" sowie 19 Trachtenbilder, die das Ferdinandeum im Zuge eines Objekttauschs 1930 als Dauerleihgaben ans Volkskunstmuseum gab. Weitere Beratungen führte damals der Verein für Heimatpflege durch.

154 Vgl. dazu detaillierter Bodner 2017 (wie Anm. 100), S. 365 f. Als Anhaltspunkt diente die „Lechtaler Chronik" von Johann Anton Falger (1791–1876).

„Sittlichkeit" gewährleisten sollten. In Farbe und Muster, Material und oft auch Schnitt waren diese Kleider den Männertrachten angepasst, also untergeordnet. Ein erstes Einsatzgebiet lag – wie bei Wölls Nähkurs – in der Region Lechtal/Außerfern. Pesendorfer reaktivierte nicht die „Alt-Lechtaler" Form, sondern eine betont „einfache" „Form um ca. 1750 bis 1800".[154] Schnitttechnisch gesehen ähnelte das Ergebnis eher der Dirndlmode als dem im Trachtensaal Gezeigten. Noch mehr gilt das für die Taltrachtendirndln, die Ringler und Pesendorfer Mitte der 1930er-Jahre zur „wirklichen Volkstracht" machen wollten, zumal die Schützentrachten womöglich doch „nur" Monturen seien.[155] Der schneiderisch einfache Grundschnitt des Dirndls – der am Mieder angereihte Rock – wurde für Frauentrachten generell eingeführt. Spezifische Farben, Muster und Ornamente sollten zugleich eine regionale Typologisierung ermöglichen.

Um ihre Vorschläge zu legitimieren, bemühten Ringler und Pesendorfer sich durchaus um kostümgeschichtliche Argumentation. Sie stellten eine zeitliche Ordnung her und definierten bestimmte Punkte der Überlieferung als besonders „früh" oder „reif", jedenfalls aber als besonders „echt" und daher anknüpfungswürdig.[156] Welche Punkte das jeweils waren, blieb kontingent. „Sicherheit" wurde umso mehr auf rhetorischer Ebene hergestellt, besonders durch den Verweis auf die Trachtensammlung. Als „Fundgrube wahren Volksreichtums"[157] sollte diese verbürgen, dass Neues „im engen Anschluss" an Altes entstand,[158] als „Nährboden des guten Alten"[159] aber auch erlauben, dass Altes nicht sklavisch nachgeahmt wurde. Inspiriert nicht zuletzt durch Viktor (von) Geramb in Graz wurde damit der aus der romantischen Genieästhetik bekannte Kontrast von organisch und organisiert, „grown" und „made", auf das Kunsthandwerk übertragen.[160] Stärker als Ringler betonte Pesendorfer aber auch

155 TVKM Innsbruck, Bibliothek, ZA VII–149: Josef Ringler: Tracht und Mode [unveröffentlichtes Manuskript eines Lichtbildervortrag in der Innsbrucker Urania, 22.4.1936], o.S.

156 Zum Verhältnis von Kostüm- und Trachtenkunde vgl. Keller-Drescher 2015 (wie Anm. 8), S. 177.

157 Gertrud Pesendorfer: Volkstracht oder Maskerade? In: Tiroler Anzeiger, 11.2.1930, S. 6.

158 Ringler 1935 (wie Anm. 149), S. 4.

159 Pesendorfer 1930 (wie Anm. 157), S. 6.

160 Vgl. z. B. Ringler 1935 (wie Anm. 148), S. 4. Zum Gegensatz von „made" und „grown" in der Genieästhetik vgl. etwa Raymond Williams: Originality. In: ders.: Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. New Edition. New York 2015, S. 174 f., hier S. 174; zur Übertragung auf das Kunsthandwerk in der



Abb. 4: „Lechtal Frauentracht". Erneuerungsentwürfe von Gertrud Pesendorfer, veröffentlicht in „Neue Deutsche Bauerntrachten: Tirol" (Anfang 1938), o.S.

ihre (anti-akademisch konnotierte) Nähe zur bäuerlichen Bevölkerung, die sie (beliebt unter TrachtenkundlerInnen) nicht als passive Rezipienten „gesunkenen Kulturguts" (Naumann) verstanden wissen wollte. Jene „untrügliche Sicherheit" im Sehen-Können der „lebensfähigen Keime", die Ringler ihr zugutehielt,[161] projizierte sie auf die Bauern von einst: Stets hätten sie – denen Virgil Rainer ein Denkmal geschaffen habe – in ihrer „primitiven Freude an Formen" „das Rechte getroffen", „unverbildet" „aus Eigenem [geschöpft]" und „in freier Art in Wechselbeziehungen Übernommenes zu Eigenem gestaltet". Relativ „unbewußt" habe sich das vollzogen, ohne den Blick in einen Spiegel – „eines der kleinsten Inventarstücke in unserem Bauernhaus".[162]

Solche Diskurse spiegelten nicht zuletzt die ökonomischen und politischen Verhältnisse ihrer Zeit: Ringlers Polemiken gegen die Trachten-Konfektionsware wiesen drei Innsbrucker Kaufhäuser als geschäftsschädigend und antisemitisch zurück. Man könne beim Dirndl nicht „durch Jahrzehnte immer wieder dieselben Fassons und Muster bringen", hielten sie ihm 1935 entgegen, „weil es der Psyche der Frau entspricht, eine, wenn auch unwesentliche Abänderung immer wieder zu verlangen. Auf diesem Gebiete haben wir mehr Erfahrung und wissen besser, was der Konsumentenkreis sucht, als Sie, Herr Dr. Ringler; das beweisen unsere Erfolge."[163] Bald darauf gab das Gewerbeförderungsinstitut ein von Ringler eingeleitetes Heft „Neue Tiroler Trachten" heraus, in dem er sich ebenfalls Gedanken über die Psyche der Frau (hier: als Bewahrerin alter Formen) machte und durch das er seine Modelle in Mode bringen wollte.[164] Pesendorfers zeitgleich entstandene Modelle für die Firma „Lodenbaur" sind in deren Trachtenmode-Prospekten durch ein Zertifikat des Volkskunstmuseums als „echt" hervorgehoben.[165]

Arts-and-Crafts-Bewegung vgl. Andreas Reckwitz: Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung. Frankfurt a. M. 2012, S. 146–149.

161 Josef Ringler: Die Weihnachtsausstellung des Tiroler Kunsthandwerks. In: Tiroler Anzeiger, 14.12.1935, S. 17 f., hier S. 18.

162 Pesendorfer 1929 (wie Anm. 106), S. 85 f.; zum „Unverbildeten" vgl. auch Neuner-Schatz 2018 (wie Anm. 28), S. 134 f.

163 Offener Brief an Herrn Dr. Ringler. In: Tiroler Anzeiger, 12.12.1935, S. 18. Eines der unterzeichnenden Kaufhäuser war das 1938 arisierte „Bauer & Schwarz" in der Maria-Theresienstraße.

164 Tiroler Gewerbeförderungsinstitut 1935 (wie Anm. 148).

165 Vgl. u. a. Lodenbaur Trachtenkleidung: Bodenständige Tiroler Trachten Dirndln I u. II [2 Broschüren, undatiert, nach 1936]. Zu ähnlichen Zertifizierungspraktiken an den Volkskundemuseen in Graz und Wien vgl. Birgit Johler und Magdalena

Spätestens als Pesendorfer Anfang 1938, noch vor dem „Anschluss", ihr Buch „Neue Deutsche Bauerntrachten: Tirol" bei Callwey in München veröffentlichte, trat aber auch der *politisch*-ökonomische Unterschied zu Ringler deutlich hervor: Während er in einheitlichen Schützenmonturen im „Ständestaat" eine Ressource zur Verbesserung der Massenästhetik vaterländischer Feiern sah, hatte sie sich schon früh von „vaterländischer Maskerade" distanziert und eine in der „Gemeinschaft" wurzelnde Bauerntracht der Zukunft gefordert. Dass bereits Ende 1932 ihr Vertrag am Museum nicht mehr verlängert worden war, deutete sie nach dem „Anschluss" als Zurücksetzung aufgrund ihrer Nähe zur im „Ständestaat" illegalen NSDAP. Daran ließ sich die Forderung auf „Wiedergutmachung" anknüpfen, zu der es nach Ringlers Entlassung dann auch kam. Allerdings: Nach 1932 hatte sie „in enger Verbindung zum Museum" weitergearbeitet, von dem sie 1937 als Privatgewerblerin gar die Agenden für „neue Trachten und Trachtendirndlkleider" übernahm.[166] Umso mehr zögert man, allzu strikt zwischen einer austrofaschistischen und einer illegal-nationalsozialistischen Version der Trachtenerneuerung zu trennen.[167]

Das sei auch deshalb betont, weil das Konzept des Museums schon zu Zeiten seiner Eröffnung 1929, verschärft aber im „Ständestaat", in einem zumindest latenten Widerspruch zu offiziellen ideologischen Vorgaben stand. Vor dem Hintergrund der im Friedensvertrag von St. Germain (1919) bestimmten Abtrennung Südtirols von Österreich hatte Ringler das Museum 1929 als „Spiegelbild vielhundertjähriger echter deutscher Volkskultur in der *Südmark*" – so der sprechende Kampfbegriff – bezeichnet.[168] Dass das Museum der „volkliche[n] Einheit des deutschen Tirol nördlich und südlich des Brenners" ein Denkmal setze, brachten Berichte zu seiner Eröffnung auch mit der an Tälern orientierten Aufstellung der Bestände – im „Trachtensaal" und andernorts – in Verbindung.[169] In organischer Metaphorik schrieb von Minkus, der erwähnte Besucher des

Puchberger, „…erlebnismäßigen Zusammenhang mit dem Volke". Volkskunde in der Laudongasse zwischen Elite und Volksbewegung. In: Brigitta Schmidt-Lauber u. a. (Hg.): Wiener Urbanitäten. Kulturwissenschaftliche Ansichten einer Stadt. Wien, Köln, Weimar 2013, S. 68–93, hier S. 88–90.

166 Tiroler Heimatblätter 15 (4), 1937, S. 133.

167 Vgl. dazu detaillierter Bodner 2017 (wie Anm. 100), S. 369, 371 f.

168 Josef Ringler: Das Tiroler Volkskunstmuseum in Innsbruck. In: Alpenländische Handels- und Gewerbezeitung 11, 1929, Nr. 26, S. 5 f., hier S. 5; Hervorhebung von mir. Zur Südmark vgl. oben, Anm. 67.

169 Stifter 1930 (wie Anm. 151), S. 17.

Trachtensaals, von Tälern als „Talarterien", die alle „von [der] gleiche[n] Herzkammer kommen": von „Deutsch-Südtirol" mit seinen „mikrokosmischen Hochburgen germanischen Gemüts".[170] Das Trentino, „wo überall die Mode hindringt", konstruierten Heimatschützer als Gegensatz dazu.[171] In der „Germanensuche in Südtirol" des SS-Ahnenerbes, an der Pesendorfer und Ringler mitwirkten, setzten sich Tendenzen fort, die sich schon vor 1938 abgezeichnet hatten.[172] In den Jahren vor dem „Anschluss" jedoch hatte Österreich in Mussolini einen Bündnispartner gegen Hitler gesucht. Von umso größerer Bedeutung schien es, in der „Südtirolfrage" Zurückhaltung zu üben.

Epilog: Trachten-Bildung

Wie der Beitrag gezeigt hat, veränderten sich mit wechselnden Konzeptionen des Museums auch die „Objektversionen"[173] von „Tracht". Im Kontext der Gründung und Krise des Gewerbemuseums kam Tracht zunächst als fragwürdiges ästhetisches Muster in den Blick, aber auch als Schaustück im expandierenden Ausstellungswesen.[174] Frühe Ansätze zu einem Übergang von „Trachtenerhaltung" zur „Wiederbelebung" gab es in Tirol im Kontext der Tourismusförderung und mit Bezügen zu regionalen kulturhistorischen Museen. Als sich die Sammlungsinteressen in einer zweiten Phase der Museumsentwicklung nach 1900 zusehends auf „Volkskunst", das „Bäuerliche" und „Deutschtirolische" verlagerten, zog Tracht vermehrt als Antiquität Interesse auf sich. Die Entstehung der „Trachtensammlung"

170 Minkus 1929 (wie Anm. 138), S. 89.

171 R.S. [= Rudolf Sinwel]: Die Hopfgartner Musiktracht. Grundsätzliches zu Frage der Trachtenerhaltung. In: Tiroler Heimatblätter 5 (5/6), 1927, S. 141–145, hier 143.

172 Peter Schwinn: Auf Germanensuche in Südtirol. Zu einer volkskundlichen Enquête des SS-Ahnenerbes. In: Jahrbuch für Volkskunde 12, 1989, S. 85–89. Vgl. dazu jetzt James R. Dow: Angewandte Volkstumsideologie. Heinrich Himmlers Kulturkommissionen in Südtirol und der Gottschee. Innsbruck, Wien, Bozen 2017, zu Pesendorfer dort S. 102–109. Zur gemeinsamen Mitwirkung Pesendorfers und Ringlers in der „Alpenländischen Forschungsgemeinschaft" vor 1938 vgl. bes. Michael Wedekind: Nationalsozialistische Besatzungs- und Annexionspolitik in Norditalien 1943 bis 1945. Die Operationszonen „Alpenvorland" und „Adriatisches Küstenland" (=Militärgeschichtliche Studien 38). München 2003, S. 268.

173 Schneider 2015 (wie Anm. 97), S. 528.

174 Zu den Aspekten „Museumsgründung" und „Ausstellungsexpansion" vgl. te Heesen 2012 (wie Anm. 27). S. 48–72, 73–89.

unterlag den Mechanismen und Moden des Antiquitätenmarkts[175] und lag keineswegs jenseits politischer Tendenzen. Sie gehörte zur Profilierung eigener Sammlungsschwerpunkte in Konkurrenz zu anderen Museen (wie dem Ferdinandeum) und war in ein breiteres Feld von kooperierenden und konkurrierenden AkteurInnen aus Heimatschutz und Schützenwesen, Alpenverein und Trachtenvereinen eingebunden. In einer dritten Phase, die mit dem Ende des Ersten Weltkriegs einsetzte und in die Adaption eines Gebäudes mündete, legte Ringler Wert darauf, Radingers Pläne zu „erfüllen".[176] Aber die noch ansatzweise vorhandene Offenheit des Vorgängers für „Mode" und „Welsches" fehlte zwei Jahrzehnte später. Aus dem Volkskundemuseum war endgültig (?) ein Volkskunstmuseum geworden. Unter Zeitdruck und in der „Hast des Schließens"[177] verwirklichte Pesendorfer zusammen mit Ringler und Rainer auf engem Raum einen hochverdichteten, mehrdeutigen Trachtensaal. Die dort ausgestellten Stücke waren vielfach ein Erbe Anna Wölls. Jetzt sollten sie ökonomischen Kreisläufen entzogen sein und der Maskerade abschwören. Wie bereits Wöll und die Heimatbewegung – und zuvor das Trachtencomité und die Schützen – war aber auch das Museum um Trachtenerneuerung bestrebt. Seine „neuen Trachten" waren Mitte und Ende der 1930er-Jahre eine Ressource damaliger und Reserve künftiger autoritärer Regime.[178] Strikt wurde dabei zwischen zwei eigentlich verwandten Sphären der Moderne getrennt: zwischen Warenhaus und Museum, „Profit" und „Bildung".[179] Umso mehr sollte der Trachtensaal „Kitsch" und „Gschnas" ahnden und bannen. Der Verweis auf dort gezeigte museale „Originale" war Teil einer Museumskritik und Museumsutopie zugleich: Kein „Grabmal" sollte das

175 Wie sie Andrea Hauser eindrücklich beschrieben hat. Vgl. dies. 2015 (wie Anm. 112).

176 Ringler 1962 (wie Anm. 16), S. 73.

177 Als einen Raum für die „Hast des Schließens" denkt Pazzini 2001 (wie Anm. 104), S. 57, das Museum.

178 Mitchell Ashs wissenschaftsgeschichtliches Konzept des „Ressourcentauschs" und der wechselseitig mobilisierbaren „Ressourcenensembles" wurde von Birgit Johler und Magdalena Puchberger in ihren Untersuchungen zum Österreichischen Museum für Volkskunde in Wien aufgegriffen. Vgl. u. a. dies.: Wer nutzt Volkskunde? Perspektiven auf Volkskunde, Museum und Stadt am Beispiel des Österreichischen Museums für Volkskunde in Wien. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, LXX/119 (3+4), 2016, S. 183–219, bes. S. 213, 216–219.

179 Vgl. Gudrun M. König: Metamorphische Prozesse. Der kuratierte Konsum, das Sammeln und die Museumsobjekte. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, LXIX/118 (3+4), 2015, S. 277–294, hier S. 278 f.

Museum sein, sondern als Bildungsstätte „lebendige Anregung für neu sich Gestaltendes“ geben.[180]

„Die Trachten bilden“ – der zugegebenermaßen sehr deutsche[181] Titel dieses Beitrags soll andeuten, dass „Tracht“ nicht einfach existiert, sondern in einem Prozess eine (mehr oder weniger fixierte und reversible) Gestalt annimmt. Als „Tracht“ als Sammlungsgegenstand „auf das“[182] Museum kam, trat dieses das Erbe von Verwaltungskunst, Reisebeschreibungen und Sammlungsinitiativen, von Malern und lithographischen Anstalten, Touristikern, Vereinen und Leihanstalten an.[183] In der Aktualisierung von „Tracht“ am Museum zeigte sich das ambivalente Bestreben dieser Institution, „Wort“ und „Sache“ gleichermaßen zu wollen.[184] Dass Einzelstücke auch in Innsbruck als unselbständige Teile eines Ensembles inventarisiert wurden, deutet auf die Wirkmächtigkeit von „Tracht“ als Begriff und Idee scheinbar homogener, regional typologer Kleidung hin.[185] Und auch wenn die ans Museum gelangten fragmentarischen Reste realer historischer Kleidung widerständig gegen ihre Verwendung und Indienstnahme zur Bedeutungsproduktion sein konnten,[186] sollten sie als Teil einer gegenständlichen Inszenierung im „Trachtensaal“ die Idee „Tracht“ plausibel erscheinen lassen.[187] In einer Mittlerstellung zwischen „Wort“ und „Sache“ dachte die Volkskunde sich traditionellerweise das „Bild“ – und in Verbindung damit die (nicht nur etymologisch verwandte) Dimension der „Bildung“.[188] Einige Facetten davon sind im Beitrag aufgetaucht. So ging es um die Frage, ob Antiquitäten als ästhetisches *Vorbild* für die Schaffung von Neuem geeignet seien. Die Suche nach „einfachen Grundformen“ tendierte zur Idee und Ideologie eines *Urbilds*, das sich als etwas

180 Wie Anm. 137.

181 Vgl. nur Georg Bollenbeck: Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1994.

182 Angelehnt an Pazzini 2001 (wie Anm. 104), S. 49.

183 Zur durch die Volkskunde „geerbten“ Tracht vgl. Keller-Drescher 2015 (wie Anm. 8), S. 172.

184 Vgl. Pazzini 2001 (wie Anm. 104), S. 53 f.

185 Vgl. Schneider 2015 (wie Anm. 97), bes. S. 532.

186 Worauf etwa Klassifizierungen wie „mottig“ und „nicht-tirolerisch“ im Inventarbuch schließen lassen. Wie Anm. 110.

187 Vgl. Pazzini 2001 (wie Anm. 104), S. 53 f.

188 Vgl. Keller-Drescher 2015 (wie Anm. 8), S. 172. Zum Verhältnis von Bild und Bildung und zu den im Folgenden genannten Facetten vgl. Karl-Josef Pazzini: Bilder und Bildung. Vom Bild zum Abbild bis zum Wiederauftauchen der Bilder (=Einbilden und Entbilden, 1). Münster 1992.

Wesentliches, Essentielles auffinden und reaktivieren ließe. Dem war bei Pesendorfer das *Idol* der BäuerInnen von einst angelagert, die (zuvor dafür verdammt, von ihrer alten Tracht „abgefallen" zu sein) gerade in ihrer „Unverbildetheit" Geschmack und Gestaltungskraft besessen hätten – vermeintlich unreflektiert, ohne ein *Spiegelbild* zu benötigen.[189] Dabei wusste Pesendorfer, dass die Tracht am Museum eine „Tracht im Spiegel"[190] war. „Trachtenbilder" hielt sie nicht etwa für „urkundliches Material zur Trachtenkunde", sondern für das künstlerisch-subjektive, Zeitmoden unterworfene „Bild einer Tracht",[191] nicht für *Abbilder*, sondern für *Imaginationen*. Was sie freilich auch dazu brachte, neue bildnerische Arbeiten anzuregen: die Kostümtafeln Lehnerts etwa, mit denen etwas von den „stilistischen Ambivalenzen der Neuen Sachlichkeit"[192] auch in den Umgang des Innsbrucker Museums mit Tracht hineingeriet, und die als „lebenswarm"[193] gelobten Figurinen Rainers. Offenbar war diese Lebenswärme nicht dasselbe wie der vielkritisierte naturalistisch-lebensnahe, an Totenmasken erinnernde Wachsfiguren-Eindruck u. a. bei Moroder-Lusenberg. Wenn ein Trachtensaal so dezidiert kein „Grabmal" sein durfte,[194] dann war der Tod und waren die Toten darin tabu. Tatsächlich sucht das Museum nach Karl-Josef Pazzini aber stets in einem kommunikativen Prozess unter Einschluss des Publikums, „die Toten zu bilden": „Wir bilden die Toten, wir bilden uns die Toten, wir lassen die Toten uns bilden, nach unseren Vorstellungen um die Reste herum." Dass „an dem Bild der Toten gearbeitet wird", erleichtere es, sie zu begreifen – und erschwere es ihnen, zu spuken.[195]

Am Volkskunstmuseum wird derzeit – u. a. im laufenden Projekt – am Bild Pesendorfers gearbeitet. Dass die frühere Museumsleiterin es aber allzu schwer hat, hier dann und wann zur Wiedergängerin zu werden, lässt eine Episode vom Sommer 2013 bezweifeln. So wie Luzifer angeblich als Stubenspielfigur in seiner Aufbewahrungskiste rumorte,[196]

189 Wie Anm. 162.
190 Christine Burckhardt-Seebass: Tracht im Spiegel. Schweizerische Materialien zur Geschichte einer Idee. Habilitationsschrift, Universität Basel 1987.
191 Pesendorfer 1932 (wie Anm. 132), S. 338 f.
192 Eisch-Angus 2016 (wie Anm. 70), S. 21.
193 Wie Anm. 124 (bei Seyffert) u. 138 (bei Minkus) .
194 Wie Anm. 138 (bei Minkus).
195 Pazzini 2001 (wie Anm. 104), S. 52.
196 Vgl. Herlinde Menardi, Karl C. Berger: Luzifer und das Materielle. In: Braun u. a. (Hg.) 2015 (wie Anm. 97), S. 340–350, hier S. 343.



Abb. 5: Restaurator Peter Haag, Tiroler Volkskunstmuseum Innsbruck, rückt die Pelzhaube der „Lechtalerin“ zurecht. Foto: Reinhard Bodner, 10.7.2014.

schien sich 2013 die Lechtalerin zu verlebendigen – oder jedenfalls etwas an ihr. Bei einem Erdbeben der Stärke 3,7 sei ihr die Haube aus Otterfell ins rechte (!) Auge gerutscht, erzählte ein Museumsmitarbeiter. Sonst sei alles ruhig und unverändert im ganzen Haus geblieben, Pesendorfer spuke hier aber wohl immer noch. Die Haube wurde daraufhin mit einem Nagel am Kopf der Figurine fixiert. Dass sie jetzt „am rechten Augen blind" sein könnte, soll damit ausgeschlossen sein.

VolkskundlerInnen heute stehen einstigen LehrerInnen, ErzieherInnen und BildnerInnen zusehends antidemokratischer Ausrichtung wie Pesendorfer, aber auch Ringler aus guten Gründen höchst kritisch gegenüber. Wie gezeigt wurde, dachte sich das Museum das „Volk" nicht wirklich als „ästhetisch selbstlernend, selbstbildend", als „aktiv, wenngleich nicht notwendig kreativ".[197] Es ging ihm um Lenkung und Kontrolle der Praxis im Ressourcentausch mit autoritären politischen Regimen. Ein kritisch-historischer Blick darauf scheint umso angebrachter, als das Trachtenkonzept mit seiner anhaltenden Faszination – ungeachtet aller wissenschaftlichen Dekonstruktionsleistungen –[198] heute wieder vermehrt in konservativ-nationale Politikstile integriert wird. Allerdings: Trachtiges begegnet uns nicht nur hier, es erweist sich als relativ demokratisierbar und hat sich vielfach von pflegerischen Orthodoxien gelöst. Umso weniger kann man es beim bloßen Exorzismus des „Trachtenteufels" aus der Volkskunde belassen. Wünschenswert finde ich eine zumindest punktuell intensivere Trachtendebatte in einer erweiterten Öffentlichkeit, die AkteurInnen aus Praxis, Politik und Forschung ins Gespräch bringt und in Kontroversen verwickelt. Meine bisherige Erfahrung damit ist, dass man – wie Christine Burckhardt-Seebass betont hat – von TrachtenträgerInnen heute mehr und anderes lernen kann als aus gedruckten Quellen,[199] so zum Beispiel über den ästhetischen Reiz ihrer auffälligen Kleider, das Glück beim Tragen und Gefühle von Beheimatung in ihrer lust- und angstvollen Ambivalenz.[200] Allerdings hat Burckhardt-Seebass

197 Wie Kaspar Maase in seinem Referat „‚Volk und Kunst': ein Thema des 18. Jahrhunderts als Gegenstand ‚positiver Anthropologie' im 21. Jahrhundert?" für die Tagung „‚Wie kann man nur dazu forschen?' Themenpolitik in der Europäischen Ethnologie", Universität Innsbruck, 3.–5.11.2017, formulierte.

198 Keller-Drescher 2015 (wie Anm. 8), S. 180.

199 Das betonte Burckhardt-Seebass 1987 (wie Anm. 190), o. S. [im Dankwort der Arbeit].

200 Vgl. Mateja Marsel: Trachttragen zwischen Lust und Angst. In: Eisch-Angus (Hg.) 2016 (wie Anm. 12), S. 157–168.

auch deutlich gemacht, dass man auf diesem Weg keineswegs alles lernen kann. Der genaue, langsame Blick in die Geschichte des Umgangs mit Tracht lässt Aspekte hervortreten, die in der Praxis oft unsichtbar und unreflektiert bleiben. Das Wissen darüber kann dazu beitragen, den „vorhandenen Rahmen für Vorstellungen dauernd in Bewegung zu halten oder zu sprengen" – „Trachten-Bildung" also in einem subversiven Sinn zu verstehen, der im Bildungsbegriff durchaus auch angelegt ist.[201] Im geglückten Fall, auf den man hoffen darf, kann das allen Beteiligten „vielleicht mehr Handlungsspielraum, mehr Freiheit eröffnen".[202]

The educative formation of Folk Costumes. Collecting, Exhibiting, and Renewal at the Tyrolean Folk Art Museum and in the work of Gertrud Pesendorfer (until 1938)

The paper discusses the transition from the conservation of folk costumes to their adaption to contemporary circumstances in the multilingual border region of Tyrol since the second half of the 19th century. Particular attention is paid to the Tyrolean Folk Art Museum ("Tiroler Volkskunstmuseum") in Innsbruck that was one of the major arenas and actors in this field. Founded in 1888 as an arts and crafts museum, it oriented itself towards an ethnicized concept of folk art ("Volkskunst") after 1900. 1929 it was opened as a "monument for the unity" of the regions north and south of the Brenner Pass that had been divided between Austria and Italy since the Treaty of St. Germain in 1919.

The paper analyses different versions of folk costume ("Tracht") corresponding with the changing museum concepts until 1938, when Austria was annexed to the German Reich. "Tracht" appears as a questionable model for modern arts and crafts, as an identity marker and advertising material for tourism, as a potential exhibit within planned, but not realized museums, as costumes on loan and as a model for sewing courses. Looking at the interwar period, the paper focuses on how Gertrud Pesendorfer (1895–1982) took over responsibility for collecting, exhibiting and renewing "Tracht" in the museum. After 1938, she was one of the official functionaries in this field. The paper argues that "Tracht" was created by a set of material practices and styles of thinking within and outside the museum and closely linked to economic and political interests. Particular emphasis is placed on the visual dimension of "Tracht" connected to the museum's collection of folk costume images ("Trachtenbilder") in its relationship to the concept of "Bildung" combining aspects of formation and education.

201 Pazzini 1992 (wie Anm. 188), S. 47.
202 Burckhardt-Seebass (wie Anm. 190), o. S. [im Dankwort der Arbeit].

Norbert Schindler

Ein bäuerlicher Münchhausen?
Die Memoiren des Zillertaler ‚Hoftirolers' Peter Prosch (1789)

Die Autobiographie des Zillertaler Hoftirolers Peter Prosch von 1789 gab mit ihrer Durchmischung von Fakten und Fiktionen frühneuzeitlichen Selbstzeugnis-Historikern einige Rätsel auf. Der Beitrag versucht die spezifische Erzählhaltung dieses späten Hofnarren aus seiner vita zu rekonstruieren und seine merkwürdige Begegnung mit der Kaiserin Maria Theresia im Oktober 1757 erzähl- wie auch sozialhistorisch zu reinterpretieren. Es zeigt sich dabei, dass dieser außergewöhnliche Transfer zwischen populärer und höfischer Kultur keine Routineangelegenheit, sondern ein komplexes Spiel mit den (falschen) Vorstellungen war, die man voneinander hegte – ein beiderseits folkloristisch gebrochener Auftritt.

Das Zillertal fräst sich mit der Figur der fünf Finger einer gebietenden Hand geradezu in die abweisende Hochgebirgswelt hinein. Nur etwa 10 % seiner Fläche waren in der frühen Neuzeit Dauersiedlungsraum, alles andere Wildnis. Während der Talgrund zwischen Jenbach und Mayrhofen sich lediglich zwischen 520–620 m bewegt, also alle landwirtschaftlichen Nutzungsformen zuließ und zudem frühindustriell durchsetzt war, liegen Gerlos und seine Weiler (1268 m) auf einem ausgedehnten, sich gegen den gleichnamigen Pass hinziehenden Hochplateau, das nur mehr alpwirtschaftliche Nutzung erlaubte.[1] Was sich heute als touristische Hochburg mit astronomisch anmutenden Übernachtungszahlen präsentiert, war damals eine ausgesprochene soziale Problemzone: Das Zillertal gehörte mit seinen knapp 20.000 Einwohnern zu den am stärksten übervölkerten Tälern der Ostalpen,[2] und sein „Regionalcharakter" war

1 Es handelt sich also um die üblichen Kulturstufen der nordalpinen Agrarwirtschaft. Vgl. Werner Bätzing: Die Alpen. Geschichte und Zukunft einer europäischen Kulturlandschaft. München 2003, 2. Auflage, S. 79–88.

2 Marianne Zörner: Die Besitzstruktur der Nordtiroler Dörfer und ihre Veränderung vom 17. bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts. Innsbruck 1988.

dementsprechend bis weit ins 19. Jahrhundert hinein von Armut, Abwanderung und saisonalem Hausierertum geprägt.[3] Um 1810 gingen etwa tausend Zillertaler der Wanderarbeit nach.[4] Aber die Armutsökonomie des Tales hatte auch ihre Kehrseite einer gewissen Weltläufigkeit, die das über Jahrhunderte hinweg erzwungene unstete Wanderleben der jüngeren Männer mit sich brachte.[5] Die Zillertaler waren keine Hinterwäldler, sondern wohlinformierte und gewitzigte Leute, die wussten, wie die Dinge draußen liefen, und für ihre Spottlust bekannt waren. Der historische Topograph Lorenz Hübner beschrieb den Zillertaler „Volkscharakter" 1796 folgendermaßen:

> „Der Zillerthaler [...] ist lebhaft, arbeitsam, erfinderisch, und unverdrossen; doch dabey etwas starrsinnig, hasset blinden Gehorsam, und handelt äußerst ungern wider eigene Überzeugung. Er bedarf daher einer bescheidenen klugen Behandlung von Seite der Beamten [...]. Der hiesige Landmann ist nichts weniger als Andächtler [...]. Der Gottesdienst an Sonn- und Feyertagen muß kurz, die Predigt nicht über eine halbe Stunde lang seyn [...]. Überhaupt ist er Liebhaber von Neckerey und Bespöttelung. Da er eine große Neigung zur Ungebundenheit äußert, die manchmahl durch häufiges Branntweintrinken befördert wird; so muß er immer gelinde behandelt werden, wenn er nicht zu tumultuarischen Auftritten gereitzet werden soll."[6]

Bekannt waren und sind die Zillertaler bis auf den heutigen Tag vor allem für ihre Tanz- und Sangesfreudigkeit. In unmittelbarem Zusammenhang mit der Wanderarbeit und ihren Elementarszenen des Abschieds, der Trennung und Wiederkehr, aber auch als direkter Türöffner für ihre Hausierertätigkeit entstand eine populäre Musikkultur, die seit dem frühen 19. Jahrhundert fortwährend Sänger- und Wandermusikantengruppen

3 Utz Jeggle, Gottfried Korff: Zur Entwicklung des Zillertaler Regionalcharakters. Ein Beitrag zur Kultur-Ökonomie. In: Zeitschrift für Volkskunde 70, 1974, S. 39–57.

4 Erich Egg: Die Tirolische Gesellschaft. In: Ders. (Hg.): Die Tirolische Nation 1790–1820. Ausstellungskatalog. Innsbruck 1984, S. 19–37, hier S. 19.

5 Allgemein: Franz Mathis: Mobilität in der Geschichte der Alpen. In: Histoire des Alpes – Storia delle Alpi –Geschichte der Alpen 3, 1998, S. 10–23.

6 Lorenz Hübner: Beschreibung des Erzstiftes und Reichsfürstenthums Salzburg in Hinsicht auf Topographie und Statistik, Bd. 3: Die übrigen Gebirgsortschaften, und die ausländischen Herrschaften des Erzstiftes. Salzburg 1796, S. 723.

hervorbrachte, in alle Welt exportierte[7] und mit ihrem exotisch anmutenden ‚alpinen Ton' nicht nur zum romantisch verklärten „Natur-" bzw. „Nationalsängertum" avancierte, sondern u. a. auch dem bürgerlichen Rührstück sui generis, dem Weihnachtshit „Stille Nacht, Heilige Nacht" zu internationaler Geltung verhalf.[8]

Aus diesem Milieu stammt die 1789 erschienene Lebensbeschreibung des „Hoftirolers" Peter Prosch (1744–1804), der sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als eine Art wandernder Hofnarr an zahlreichen süddeutschen und österreichischen Höfen aufhielt.[9] Während die klassische bürgerliche Autobiographie, etwa des Pietismus, im persönlichen Bekehrungs- und Erweckungserlebnis und der Idee einer individuellen Höherentwicklung ihren roten Faden fand, an dem die einzelnen Ereignisse wie Perlen an der Schnur aufgereiht werden konnten,[10] blieb Prosch der ‚wilde Erzähler', der in seiner Lebensbeschreibung lediglich unzählige in sich abgeschlossene Geschichten ohne erkennbare innere Entwicklung chronologisch aneinanderreihte. Sein Text bewegte sich semantisch klar im Bannkreis der mündlichen Rede, und er verkörperte eine Fabulierkunst, in der sich Fakten und Fiktionen durchmischten – und den seriösen Selbstzeugnis-Historikern der frühen Neuzeit dementsprechende Rätsel aufgaben.

Doch bevor wir uns seinem spezifischen Erzählmodus zuwenden, seien hier erst einmal die Eckdaten seiner jungen Jahre und damit seiner

7 In London etwa waren, ähnlich wie in den großen deutschen Städten, die Tirolerlieder schon 1827 „sehr in Mode". Vgl. Tobias Widmaier: ‚Salontiroler'. Alpiner Musikfolklorismus im 19. Jahrhundert. In: Histoire des Alpes – Storia delle Alpi – Geschichte der Alpen 11, 2006, S. 61–72, hier S. 66.

8 Renate Ebeling-Winkler: Auf den Spuren von „Stille Nacht! Heilige Nacht!" in Norddeutschland. In: Thomas Hochradner (Hg.): „Stille Nacht! Heilige Nacht!" zwischen Nostalgie und Realität. Joseph Mohr – Franz Xaver Gruber – ihre Zeit. Salzburg 2002, S. 163–183.

9 Peter Prosch: Leben und Ereignisse des Peter Prosch, eines Tyrolers von Ried im Zillerthal, oder Das wunderbare Schicksal Geschrieben in den Zeiten der Aufklärung. Herausgegeben von Karl Pörnbacher, München 1789, Nachdruck, München 1964. Neuer Nachdruck unter dem Titel: Peter Prosch, Der freiwillige Hofnarr. Memoiren des Peter Prosch, Handschuhhändlers aus Tirol. Hamburg 2011. Vgl. auch: Constant Wurzbach: Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich 24. Wien 1872, Sp. 17f.

10 Günter Niggl: Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung. Stuttgart 1987; Ulrike Gleixner: Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit. Göttingen 2005.

Entwicklung zum Hoftiroler festgehalten. Als Sohn einer armen Kleinhäuslerfamilie mit elf Kindern in Taxach bei Ried im vorderen Zillertal geboren, verlor der „Koppen-Peterl" früh seine Eltern und musste sich als Bettelkind und saisonaler Schafhirte auf den bäuerlichen Almen durchschlagen. Schon im zarten Alter von zehn Jahren schloss er sich den Wanderhändlern an, die zu Hunderten mit ihren volksmedizinischen Rucksackapotheken ins Reich hinausliefen.[11] Er teilte also als Ölträger die Grunderfahrung der Wanderarbeit der ländlichen Talunterschicht und gelangte so ins Bayerische hinaus, wo er seine ersten Kontakte zur höfischen Sphäre knüpfte. Er sprach rückblickend viel von den nagenden Hungergefühlen der frühen Jahre, freilich auch von seinem Kinderprivileg, nämlich von den fremden Bäuerinnen, die ihm die eine oder andere Schmalznudel mehr als seinen erwachsenen Gefährten zugesteckt hatten, und auch vom Heimweh. Selbst sein notorisch verlachter Kindertraum, an dem er unverdrossen festhielt, von der Kaiserin Maria Theresia höchstpersönlich einen Hut voller Geld geschenkt zu bekommen, mit dem er sich ein Haus mit einem einträglichen „Pranntweinhüttl" bauen könnte, war unverkennbar zillertalerisch.[12] Das Schnapsbrennen war dort ein weitverbreiteter Nebenerwerb.[13] „Bei mir war Tag und Nacht kein anders Gespräch als Kaiserin, Hut voll Geld, Brandweinhüttl, Haus bauen und so fort."[14] Die „Ökonomie der Armut" bzw. genauer die „Notbehelfswirtschaft"[15], die herrenlose Arbeit der Unterschichten, die auf Gelegenheitserwerb und Nischenbeschäftigung setzen musste, war ins Rollen gekommen. Sie begann an der Hierarchie der ständischen Gesellschaft zu rütteln, indem sie nicht zuletzt hartnäckig an ihrem Wunschtraum von

11 Die Produktion volksmedizinischer Heilöle und -salben (Mitridate, Theriak, Melissengeist usw.) setzte im Zillertal gegen Ende des 17. Jahrhunderts ein und hielt in ihrer Kombination von Verlagsindustrie und exportorientiertem Hausierhandel im 18. Jahrhundert einen beträchtlichen Teil der Talbevölkerung wirtschaftlich über Wasser. Vgl. Karl Mair: Die Ölträger des Zillertals. In: Tiroler Heimatblätter 11, 1933, S. 263–265; Robert Büchner: Tiroler Wanderhändler. Die Welt der Marktfahrer, Straßenhändler und Hausierer. Innsbruck, Wien 2011.

12 Prosch 1964 (wie Anm. 9), S. 35–41.

13 Die Branntweinbrennerei war ein verbreiteter Nebenerwerbszweig der Zillertaler Unterschichten. Ende des 18. Jahrhunderts ernährten sich ca. 60 Familien von ihr. Exportiert wurden die Überschüsse vor allem in die Steiermark, nach Kärnten und Oberitalien, d. h. ins Veneto und Trentino. Hübner 1796 (wie Anm. 6), S. 736).

14 Prosch (wie Anm. 9), S. 41.

15 Olwen Hufton: The Poor of Eighteenth-Century France 1750–1789. Oxford 1984, bes. S. 69–127.

einem besseren Leben festhielt, so seltsam ihre schlicht gestrickten ‚Hans im Glück'-Geschichten auch klingen mochten. In ihnen wurde reichlich dick aufgetragen und über die konventionellen Standesgrenzen hinwegfabuliert. Prosch war ein früher Clown, eine Zirkusfigur, deren Bühne erst allmählich bereitet wurde, und dementsprechend ernst und unernst zugleich sollte man seine autobiographischen Aufzeichnungen auch nehmen. Seine Biographie bietet aber auch die nahezu einzigartige Chance, den lebensweltlichen Zusammenprall der höfischen Herrschaftskultur mit der Volkskultur bis in seine Einzelheiten und folkloristischen Brechungen hinein zu verfolgen, und das macht sie für uns so wertvoll. Die drolligen Zillertaler mit ihren weiten Trachtenhosen, die jedermann pseudoeinfältig duzten, verstanden sich auf die Kunst der naiven Verstellung. Sie wurden in einem seltsamen höfisch-romantischen Vexierspiel zu Volksschauspielern gemacht, akzeptierten die ihnen aufgestempelte Rolle und wussten die Klischees, die man draußen und vor allem in den gebildeten Ständen vom einfachen Leben des Gebirgsvolks hegte, gewinnbringend für sich zu bedienen. Dafür hatten sie – und das war wahrscheinlich die Höchststrafe – fortan als folkloristische Karikaturen ihrer selbst durch die Welt zu laufen. Wer jedoch glaubt, sie hätten damit ihre Haut zu Markte getragen und sich selbst zu Waren gemacht, erliegt einem vulgärmarxistischen Kurzschluss und unterschätzt die Schlitzohrigkeit, die zu ihrem Geschäftssinn gehörte.[16] Sie erkannten frühzeitig die kulturelle Lücke, wussten, wie man sich medienwirksam darzustellen hatte, d. h. sie spielten ein Spiel mit, das man ihnen aufoktroyiert hatte, sie belieferten die Illusionen, aber sie waren entfernt davon, diese Bühne mit ihrer sozialen Realität zu verwechseln.

Die Höfe waren, wie Abraham a Santa Clara gesagt hatte, ein „schlipfferiges Pflaster".[17] Als Kind genoss man noch einen gewissen Naivitätsschutz, aber wenn man sich als normalsterblicher Jugendlicher oder gar Erwachsener in diese höhere Sphäre vorwagte, erlebte man über kurz oder lang unweigerlich sein blaues Wunder. Im 15./16. Jahrhundert hatte der Hofnarr noch etwas vom alternativen Touch des verrückten Weisen, ja des mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestatteten Tricksters, der als einziger das Privileg besaß, seinem Herrn den Spiegel vorzuhalten und die Wahr-

16 Jeggle, Korff 1974 (wie Anm. 3), S. 43 u. 47.

17 Abraham a Santa Clara, zit. in: Elfriede Moser-Rath: Lustige Gesellschaft. Schwank und Witz des 17. und 18. Jahrhunderts in kultur- und sozialgeschichtlichem Kontext. Stuttgart 1984, S. 144.

heit ungeschminkt ins Gesicht sagen zu dürfen – ein nicht unwichtiges Informationskorrektiv für die Fürsten in einer Welt der Hofschranzen, in der Verstellung und Buckelei vorherrschten.[18] Er war bis in Kleidung und Habitus hinein der „groteske Doppelgänger des Königs“[19], sein lächerlicher, ihn allzeit ‚erdender‘ Intimus, die Kehrseite der Herrschaftsmedaille. Dies verschaffte ihm eine geradezu körperliche Herrschaftspräsenz an der Seite seines Fürsten, die viele Höflinge mit Neid erfüllte. Die einzige, jedoch entscheidende Bedingung seiner privilegierten Existenz war, dass er seinen Narrenstatus niemals überschreiten, dass also sein Handeln nicht in Ernst umschlagen durfte. Obwohl selbst nicht als Mensch, sondern eher als ein „närrisch Ding“ wahrgenommen, bestand seine vornehmste Aufgabe darin, den Herrscher zum Lachen zu bringen und ihn damit an seine allzu menschlichen Schwächen zu erinnern. Mit der Verfestigung der höfischen Gesellschaft in der Barockzeit jedoch begannen sich diese Prämissen zu verschieben, und der Hofnarr wurde zunehmend zum Prellbock, zum bevorzugten Prügelknaben, an dem die aristokratischen Granden ihr Mütchen kühlten – und ihre soziale Überlegenheit demonstrierten. Diese Entwicklung war vor allem auch eine Folge der Auflösung der traditionellen Hofnarrenrolle. Solange der Narr das persönliche Pendant des Herrschers war, war er vor Nachstellungen des Hofstaats weitgehend gefeit. Als jedoch diese bipolare Beziehung erodierte und man dazu überging, nur noch Gelegenheitsnarren auf Zeit an den Hof zu rufen, traf diese die Eifersucht der Höflinge mit voller Wucht. Nicht die Herrscher, sondern ihre Steigbügelhalter aus dem zweiten oder dritten Glied waren auch damals schon die bissigsten Hunde. Die Göttinger bzw. Wiener Erzählforscherin Elfriede Moser-Rath betonte in ihrer „Lustigen Gesellschaft“ von 1984,

> „wie übel die Hofgesellschaft [...] oft mit den Spaßmachern umgegangen ist, wie man diese meist aus ländlichem Milieu stammenden und dementsprechend weltfremden Burschen gefoppt, gequält, erschreckt oder zum Gaudium des ganzen Hofstaats in beschämender Weise malträtiert hat.“[20]

Dieses Prügelknaben-Schicksal widerfuhr auch Peter Prosch. Er wurde nicht nur konsequent unter Alkohol gesetzt (der „Saufteufel“, wie die

18 Maurice Lever: Zepter und Narrenkappe. Geschichte des Hofnarren. München 1983, S. 121.

19 Ebd., S. 183.

20 Moser-Rath 1984 (wie Anm. 17), S. 69.

lutherischen Geistlichen den grassierenden Alkoholismus bei Hofe, aber gewiss nicht nur dort, nannten[21]), sondern wurde auch verprügelt, mit kaltem Wasser vor aller Augen klistiert,[22] mit elektrischen Schlägen traktiert,[23] in eine Uniform mit eingenähten Feuerwerkskörpern gesteckt, die dann an seinem Leib gezündet wurden und ihm schwere Verbrennungen zufügten.[24] Man gab ihm einen mit Chemikalien präparierten Likör zu trinken, der sich in der Mundhöhle entzündete und als Feuerstrahl durch die Nase wieder austrat.

> „[…] ich glaubte, es werde mir meinen Kopf zerreissen: ich wußte nicht mehr, wo ich stunde. Der Fürst ließ vor lauter Lachen das Glas samt dem Brandwein fallen. Die Herrschaften konnten sich auch nicht genug lachen, und ich wußte nicht, wie mir geschehen war, denn das war mir kein Spaß.“[25]

Ein beachtlicher Teil dieser Vexierungen bewegte sich auf dem Niveau von Pennälerscherzen, etwa wenn man ihm, während er auf der Toilette saß, von oben Wasser über den Kopf schüttete,[26] und lässt damit tief hinter die zeremoniell-strenge Fassade der Hofkultur und auf eine erstaunlich kindsköpfige, von Albernheiten durchzogene Adelsgeselligkeit blicken, die lediglich die Kehrseite der hochgradigen Formalisierung und Hierarchisierung der offiziellen Standesbeziehungen war. Freud wird diesen Rückfall in latent weitertransportierte Kindheitsmuster später ‚Regression‘ nennen, und man muss sich das krasse Auseinanderfallen der höfischen Rollen vor Augen halten, um den revolutionären Charakter der Forderung nach Persönlichkeitskonsistenz in allen Lebenslagen, etwa in der Kantischen Ethik, zu begreifen. Die überwiegende Mehrzahl von Proschs persönlichen Demütigungen bewegte sich im körperlichen Bereich, d. h. in jener körperkulturellen Domäne, die die maskuline aristokratische Krieger- und Sportlerkultur von jeher für sich in Anspruch nahm. Bezeichnend daran, weil typisch für das spätere 18. Jahrhundert, ist der große Einfluss physikalischer und elektrischer Experimente, die

21 Die Polemik ‚Wider den Saufteufel‘ entstammte der Feder Matthäus Friederichs, der seit 1545 Pastor in Schönberg/Schlesien war. Max Osborn: Die Teufelliteratur des XVI. Jahrhunderts. Berlin 1893, Nachdruck, Hildesheim 1965, S. 25.

22 Prosch 1964 (wie Anm. 9), S. 159.

23 Ebd., S. 92.

24 Ebd., S. 94.

25 Ebd., S. 147.

26 Ebd., S. 164.

man aus den fürstlichen Wunderkammern und naturwissenschaftlichen Kabinetten kannte und nun gleichsam im Menschenversuch an einem unwissenden armen Tropf vornahm. Versuchskaninchen ist dafür wohl der treffende Ausdruck. Aber die Herrschaften begnügten sich nicht damit, ihn körperlich zu erniedrigen, sondern exerzierten an ihm, auch darin recht modern, nahezu jede Form von Psychoterror. So legte man ihm, dem altgläubigen Tiroler, eine hölzerne Herrgottsfigur nachts ins Bett, um ihn zu erschrecken,[27] dichtete ihm eine illegitime Beziehung zu einer Tagelöhnerin (‚Kalkträgerin') an und ließ seinen angeblichen unehelichen Sprössling sogar leibhaftig im Tirolerkostüm mit „Papa, Papa"-Rufen auftreten;[28] man inszenierte eine Scheinentführung seiner Ehefrau und ängstigte ihn mit der vorgespiegelten Vorstellung, dass sie ihn betrogen habe.[29] Mit einem Saalfeuerwerk auf der Würzburger Festung versetzte man ihn in Todesangst.[30] Geradezu ein Generalstabsmanöver in Sachen höfischer Verstellungskunst legte der Würzburger Hofstaat 1769 ab. Obwohl Prosch dort schon seit mehr als zehn Jahren regelmäßig verkehrte und mit dem Scherztitel des „Nachtstuhlverwalters" und „erste[n] Kammerherr[n] von hinten" versehen war,[31] tat man plötzlich bis hinunter zum letzten Lakaien so, als würde man ihn nicht kennen, und behandelte ihn als Wildfremden, ja so, als ob er Luft sei. Erst nach geraumer Zeit brach Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim (1708–1779) den Bann, der sichtlich an Proschs Identität nagte, mit den launigen Worten: „Grüß dich Gott, Peterl! was treibst du dann? Ich habe alles gehört, aber dich nicht gesehen."[32] Dieser kollektivtheatralische Streich ging Prosch nahe, näher als alle Körperattacken, und man konnte ihm seine Absicht, den Würzburger Hof für immer zu verlassen, nur mühsam ausreden. Der Grund dafür, warum er, der kaum zu Beleidigende, durch diesen Vorfall tief in seiner Ehre gekränkt war, dürfte in der Rollenumkehr gelegen haben. Normalerweise war er es, der die Späße machte, und das gilt cum grano salis auch noch für seine passive Rolle, für die körperlichen

27 Ebd., S. 69.
28 Ebd., S. 87–89.
29 Ebd., S. 147–151 und 181f.
30 Ebd., S. 209f.
31 Ebd., S. 76; Peter A. Süß: „Hoftyroler" und „Erster Kammerherr von hinten". Ein Beitrag zum Phänomen der „Hofnarren" am Beispiel des Würzburger Hoflebens. In: Andreas Mettenleiter (Hg.): Tempora mutantur et nos? Festschrift für Walter M. Brod zum 95. Geburtstag. Pfaffenhofen 2007, S. 176–184.
32 Prosch 1964 (wie Anm. 9), S. 179.

Attacken auf ihn. Immerhin waren es *seine* Verrenkungen, *seine* Schreie, die das Publikum belustigten. In der symbolischen Verschwörung des Hofes gegen ihn war das jedoch anders. Nun war er nicht mehr Protagonist der Späße, sondern ihr Objekt. Er wurde gleichsam aus seiner aktiven Narrenrolle in die hilflose Opferrolle gedrängt, an der der Scherz exerziert wurde. Es kann nicht verwundern, dass ihm das entschieden zu weit ging.

Die höfische Gesellschaft war ein aristokratisches Konkurrenzkarussell auf engstem Raum.[33] Sie kannte noch keine Scheu, ihre Überlegenheit zu demonstrieren, und sie bezog ihre Hegemonie nicht zuletzt daraus, dass sie sich auf dieses politische Spiel ziemlich gut verstand, alle verfügbaren physischen und psychischen Register dieser Klaviatur zog und ihr dabei selbst die abgeschmacktesten Scherze nicht fremd waren, um den Unterschied zu setzen. Nicht alle behandelten ihn so schäbig, Markgraf Karl Alexander von Brandenburg-Ansbach (1757–1791), ein Neffe Friedrichs d. Gr., ließ ihn in Öl porträtieren und sein Konterfei im Schloss aufhängen.[34] Die Kehrseite der Medaille fehlte freilich auch am protestantischen Ansbacher Hof nicht. Der Markgraf schenkte ihm einen stattlichen Schimmel, nur um ihn tollpatschig reiten zu sehen, und der größte Witz für eine mit und auf den edlen Rössern aufgewachsene Aristokratenkultur war es natürlich, wenn Prosch lieber zu Fuß neben seinem Gaul hertrabte und damit seine fehlenden Reitkünste demonstrierte.[35]

Was aber bewog einen einfachen bäuerlichen Zillertaler, der nicht ohne einen gewissen Eigenstolz war, dazu, all diese groben Zumutungen und Demütigungen über sich ergehen zu lassen, ja sich ihnen zu unterwerfen? Ich denke, zunächst muss man sehen, dass er von Kindesbeinen an langsam in die Hofnarrenrolle hineingewachsen bzw. -geschlittert war und es nicht anders kannte. Er hatte bei Hofe niemals eine feste Anstellung, sondern war gleichsam ein Wandernarr, der von Hof zu Hof weiter-

33 Norbert Elias: Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. 4. Auflage, Darmstadt, Neuwied 1979.

34 Gerd Scherm: Traktat Markgraf Alexander. In: Masonic Encyclopedia, http://freimaurer-wiki.de/index.php/Markgraf_Alexander (Zugriff: 30.4.2018); Karin Plodeck: Hofstruktur und Hofzeremoniell in Brandenburg-Ansbach vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Zur Rolle des Herrschaftskultes im absolutistischen Gesellschafts- und Herrschaftssystem, Ansbach 1972.

35 Prosch 1964 (wie Anm. 9), S.186f. Bis weit ins 17. Jahrhundert hinein rangierte die Pferdehaltung als Distinktionsmerkmal im höfischen Prestigesystem deutlich vor einer vornehmen Wohnkultur. Vgl. Plodeck 1972 (wie Anm. 34), S. 130.

zog. Er verstand zunächst nicht, weshalb jene, die ihn scheinbar hofierten, ihn zugleich unablässig foppten und quälten; die Erkenntnis, dass beides unmittelbar zusammenhing, dämmerte ihm nur langsam. Zum anderen spielte natürlich das Geld eine wichtige Rolle. Für jeden üblen Streich, den man ihm spielte, rollten ein paar Dukaten, die ihm freilich nicht zu Reichtum verhalfen. Sonst hätte er nicht weiterhin eifrig nebenbei mit seinen Handschuhen gehandelt, die er von Innsbrucker Säcklern bezog. Prosch bezeichnete sich selbst als „Projektemacher“[36], eine in der höfischen Welt der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weitverbreitete ‚Profession‘, die Scharlatane aller Art hervorbrachte; er war ein sehr genau rechnender und kalkulierender Mann, wie schon die minutiöse Buchführung bei seiner Hochzeit zu Ostern 1762 zeigte,[37] und er wusste, dass die Spendabilität der Herren umso größer war, je mehr Wirkung er über ihre derben Späße an den Tag legte. Wir haben es also mit einer Ökonomie der (Schein-)Unterwerfung zu tun, die masochistisch zu nennen vollkommen in die Irre führen würde. Schon eher war sie ein kalkuliertes, freilich niemals genau kalkulierbares und deshalb riskantes Selbstauslieferungsspiel. Es drehte sich im Kern um die Herrschaftsnähe, die man als später Hofnarr zwar häufig eher erlitt als erlebte, aber die einen doch auch mit der Zugehörigkeit zu einer höheren Sphäre und Insiderinformationen ausstattete, über die der gemeine Untertan, ja selbst der Großteil des Adels nicht verfügte und die sich einem staunenden Publikum prestigebringend erzählen ließen. In seinem Text gibt es bezeichnenderweise nur wenige Stellen, die einer Beschwerde über all seine Misshandlungen gleichkamen, so etwa, wenn er einräumte, „es ist doch eine harte Sache, mit großen Herrschaften umzugehen, denn man muß angeführt werden“[38]. ‚Angeführt zu werden‘ ist bekanntlich eine österreichische sprachliche Lenisierung des Umstands, an der Nase herumgeführt und zum Narren gehalten zu werden. Dafür beteuerte er hundert Mal, dass all die hochgestellten Persönlichkeiten, die ihn unablässig vexierten, ihn gerne gesehen, ja „lieb gehabt“ hätten. Prosch, der nicht mehr über die geradezu intime Nähe der festbestallten Hofnarren zu ihren Herrschern verfügte, sondern eher nur bei Gelegenheit, etwa anlässlich der Fürstengeburtstage, an den Hof gerufen wurde, beschwor diese verloren gegangene Einheit mit seinen Herrn natürlich umso mehr. Der ‚Hoftiroler‘

36 Prosch 1964 (wie Anm. 9), S. 159.
37 Ebd., S. 62–65.
38 Ebd., S. 189.

war eine charakteristische Auflösungserscheinung der überkommenen Hofnarrenrolle. Die durchgängige Tendenz seines Buchs geht dahin, die Herrschaftsnähe zur *persönlichen* Beziehung hochzustilisieren und die unangenehme Kehrseite der Distanzierung, Marginalisierung, ja Brüskierung herunterzuspielen. So etwa beim kaiserlichen Empfang im großen Festsaal der Innsbrucker Residenz im August 1765, zu dem ihn sein Gönner, der Tiroler Graf Künigl, mitgenommen hatte. Er befahl ihm, in einer Ecke zu warten, bis er ihm vielleicht die Möglichkeit eröffnen könnte, beim Kaiser vorzusprechen und ihm seine Handschuhware anzubieten. Proschs Beschreibung jedoch lautet: „Nach einer halben Stunde erblickte [sic!] mich der Kaiser Franciskus und winkte mir sogleich, daß ich zu ihm kommen sollte."[39] Er erwähnt mit keinem Wort, ob er auf die Vermittlung Künigls hin herbeigewunken wurde, sondern erweckt mit seiner Erzählung den Eindruck, als habe der Kaiser ihn wie einen alten Bekannten persönlich zu sich gerufen. Man sieht, wie leicht durch geringfügige Weglassungen und Selbststilisierungen der Eindruck falscher Nähe beim Erzähl- bzw. Lesepublikum erzeugt werden kann. Im Verlauf seiner höfischen ‚Karriere' wurde er dann immer leutseliger in der Schilderung seines Umgangs mit den Eminenzen und Exzellenzen. Den im Alter erblindeten Regensburger Fürstbischof Anton Ignaz von Fugger-Glött (1711–1787) nannte er noch ansatzweise realistisch „mein guter Freund und Patron"[40], die Witwe Maria Anna[41] des bayerischen Kurfürsten Max III. Joseph (1727–1777), bei der er nun öfter im Schloss Fürstenried einkehrte, „meine Kurfürstin"[42]. Die Markgräfin Friederike Caroline von Ansbach (1735–1791), eine Prinzessin aus der ernestinischen Herzogsdynastie Sachsen-Coburg-Saalfeld,[43] im 19. Jahrhundert dann eng

39 Ebd., S. 102.

40 Ebd., S. 245. Den Reichsgrafen Fugger-Glött, der 1769 Bischof von Regensburg wurde, kannte Prosch schon von seinen frühen Hausiererfahrten als Fürstpropst des Kanonikerstifts Ellwangen.

41 Maria Anna von Sachsen (1728–1797) war eine Enkelin Augusts des Starken.

42 Ebd., S. 276. Der bayerische Kurfürst hatte ihn früher nicht nur beim Fingerhakeln über den Tisch gezogen. Ebd., S. 187–189.

43 Verheiratet seit 1754 mit Markgraf Karl Alexander. Die Ehe blieb kinderlos. Nach ihrem Tod 1791 trat Karl Alexander Ansbach-Bayreuth an Preußen ab, heiratete seine Mätresse Elizabeth Craven und zog sich als Gutsherr und Pferdezüchter im englischen Exil ins Privatleben zurück.

verwandt u. a. mit dem englischen Königshaus,[44] titulierte er gar überschwänglich „meine beste Freundin“[45]. Er neigte offenbar dazu, in die ihm offerierten Kontakte ein wenig hineinzufallen und sie als Interesse an seiner Person zu missdeuten. Das hatte nicht nur mit der Erosion der Narrenrolle bei Hofe, mit der heraufziehenden Verbürgerlichung, sondern auch damit zu tun, dass die hochadlige Damenwelt ihn, weil er noch sehr jung, fast ein Kind noch war, von Anfang an stärker protegierte als die Männer. Das fing bei den Haller Stiftsdamen an und zog sich wie ein roter Faden durch. Dennoch kann man diesen vornehmen Selbstbetrug letztendlich nur aus der Prominenz der Erzählerrolle heraus verstehen, die ihm durch seine Anbiederungen und Unterwerfungen hindurch erwuchs. Sie ist der Schlüssel zur Erklärung seiner merkwürdigen Existenz, und deshalb möchte ich sie etwas näher beleuchten.

Auf die Idee, seine Geschichten in einem Buch zusammenzufassen, kam Prosch nach seiner endgültigen Rückkehr ins Zillertal im Jahre 1787, als er sich in Ried als Gastwirt niederließ und von den Wirtshausbesuchern immer wieder dazu gedrängt wurde, von seinen Erlebnissen in der fernen höfischen Welt zu erzählen. Geformt wurde seine Erzählhaltung jedoch nicht im Zillertal, sondern durch die Erwartungshaltung der Höfe, die er von Kindesbeinen an bereiste. Verlangt wurde von den wandernden Unterhaltungskünstlern vor allem *divertissement*, also eine vergnügliche und möglichst originelle Performance, an der man sich delektieren konnte. Nach der Tafel, also gleichsam zur Nachspeise, wenn das Konfekt aufgetragen wurde, schlug die Stunde der Unterhalter. Sie mussten etwas mitbringen, was im zeremoniellen Alltag des Hofs fehlte, und man durfte vor allem nicht langweilen. Man darf sich dieses Geschäft, Abwechslung in den streng reglementierten und steifen höfischen Alltag zu bringen, einerseits nicht zu kompliziert vorstellen. In der Regel reichten ein paar naive volksliedartige Gesangsdarbietungen, Purzelbäume oder körperlich derbe Volkstänze schon aus, um die Herrschaften zu ergötzen. Der Narr lebte schlicht vom Kontrast zur höfischen Noblesse. Das Nachäffen fremder Dialekte oder Parodieren bekannter Persönlichkeiten gehörten in diesem Beruf eher schon zu den höheren Künsten. Umso besser war es natürlich, wenn man, wie Prosch, im Ton der ‚naiven Erzählkunst‘ einige

44 Prinzessin Marie Louise Victoire von Sachsen-Coburg-Saalfeld (1786–1861) war die Mutter von Queen Victoria. Ihr jüngerer Bruder Leopold wurde 1831 belgischer König, ihre Schwester Juliane russische Großfürstin.

45 Prosch 1964 (wie Anm. 9), S. 242.

nicht-alltägliche Anekdoten von sich selbst oder linkisch gedrechselte Geburtstagsgedichte für den Fürsten zum Besten zu geben verstand.[46] „Schauspieler, Clown, Mime, Akrobat, Tänzer, Sänger und Musiker; der Narr war alles in einem; er lieferte ein Totalspektakel im Alleingang“,[47] und diese Multifunktionalität der Rollen machte sein Metier andererseits so anspruchsvoll. Man hatte es mit einem verwöhnten Publikum zu tun, das die Wiederholung hasste und den Überraschungseffekt goutierte. Und der ist im Erzählmodus wesentlich leichter zu erzielen als durch Gesang und Tanz. Einen guten Schwank ‚auf die Bahn bringen‘ zu können, erfreute sich in aristokratischen Kreisen, aber auch bei den Stadtbürgern von jeher hoher Wertschätzung. Es kam beim Vortragen dieser Geschichten nicht auf deren – gar historischen – Wahrheitsgehalt an, sondern auf die überzeugende Vorstellung, die dem Publikum eine alternative, seine Lachmuskeln herausfordernde Pointe zu setzen wusste. Der – vom bürgerlichen Publikum so etikettierte – ‚Lügenbaron‘ von Münchhausen (1720–1797), also ein Zeitgenosse von Prosch, ist dafür das geflügelte Beispiel. Er flunkerte gewiss nicht weniger als Prosch, war aber im Unterschied zu ihm ein Respekt gebietender Mann von Rang und Stand, den man für seine Märchen und ‚alternativen Fakten‘ nicht postwendend abstrafte. Zudem folgten ‚seine‘ Erzählungen – eigentlich handelte es sich um eine Mehrautorenschaft[48] – dem Prinzip der grotesken Übertreibung der Lüge (vgl. etwa den berühmten Ritt auf der Kanonenkugel), so dass sich die Frage nach dem Verhältnis von Fakten und Fiktionen gar nicht stellte. Prosch hingegen war ein ‚Erzähler von unten‘, ein frühes Medienprodukt, das das Unmögliche versuchte, nämlich zwischen den Standeskulturen zu changieren, eine seltsame Mischung von Karl Moik und Luis Trenker (1892–1990), wenn mir dieser Vergleich mit der Moderne für einen Moment gestattet sei. Ich meine damit allerdings nicht den sturm- und drangbewegten Bergfilm-Trenker der 1920/30er

46 Als Beispiel hier nur zwei Zeilen aus seinem Gratulationsgedicht für den Würzburger Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim von 1773: „Liebt ein Frank dich noch so sehr, // Glaubs, dein Peterl liebt dich mehr.“ (Ebd., S. 215).

47 Lever 1983 (wie Anm. 18), S. 111.

48 1781 anonym publiziert, wurden sie von Rudolf Erich Raspe ins Englische übersetzt und 1786–1789 von Gottfried August Bürger rückübersetzt und mit großem Erfolg im Sinne von Herders Idee der ‚Volkspoesie‘ neu durchgestaltet. Vgl. Doris Bachmann-Medick: Fremddarstellung und Lüge. Übersetzung als kulturelle Übertreibung am Beispiel von Münchhausens Lügengeschichten. In: Dies. (Hg.): Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen. Berlin 1997, S. 42–68.

Jahre im Anschluss an Arnold Fanck, in Konkurrenz zu Leni Riefenstahl und im Übergang vom Stumm- zum Tonfilm, sondern den alerten, scheinbar über alle Widersprüche erhabenen Erzählonkel und Dampfplauderer, den ich in den Anfängen der Fernsehgeschichte in den 1950/60er Jahren als Kind erlebte.[49] Trenker war ein politisches Chamäleon, ein egomanischer Tausendsassa, der niemanden neben sich duldete, und er spannte durch seine weiten Erzählbögen von der Grödner Heimat unter dem Langkofel bis zu den Verhandlungen mit den Filmbossen Hollywoods jene nachkriegsspezifischen Sehnsuchts- und Karrierewelten auf, die zwar völlig unwahrscheinlich waren, aber dennoch dem amerikanischen Traum vom voraussetzungslosen sozialen Aufstieg („vom Tellerwäscher zum Millionär") auch in Europa Geltung verschafften.[50] Der Südtiroler Extrembergsteiger Hans Kammerlander, in den 1980er Jahren sicher einer der besten Alpinisten überhaupt, aber immer im Schatten des wesentlich mediengängigeren Reinhold Messner, hielt Trenker für einen eher mittelprächtigen Bergsteiger, der jedoch als früher PR-Profi aus wenig viel zu machen verstand. Er war

> „ganz ein normaler, mittelmäßiger Bergsteiger, hat ein paar Klettertouren gemacht, so mittelschwere. Hat aber das Können gehabt, von diesen paar Bergtouren ein Leben lang [...] zu erzählen. Der hat die Geschichten immer spannend gebracht, hat die Leute mitgerissen. Mit diesen wenigen Bergerlebnissen [...] Und das ist eben die große Kunst."[51]

Warum ich hier diesen – zugegeben etwas gewagten – Vergleich zweier Tiroler Gebirgs-Autodidakten über 150 Jahre hinweg anstrenge? Nun, zum einen gibt es da über alle Zeitunterschiede hinweg die Parallele, dass beide Medienfiguren und Mediatoren waren. Trenker war ohne Zweifel eine Pioniergestalt der modernen Filmindustrie, und Prosch hatte 150

49 Die Sendereihe „Luis Trenker erzählt" lief 1959–73 im Bayerischen Fernsehen.

50 Vgl. etwa den 2014/15 im Auftrag der ARD gedrehten Fernsehfilm „Luis Trenker – ein schmaler Grat der Wahrheit" mit Tobias Moretti in der Hauptrolle; Titus Arnu: Nicht schwindelfrei. In: Süddeutsche Zeitung, 13.11.2015, http://www.sueddeutsche.de/leben/luis-trenker-nicht-schwindelfrei-1.2734386 (Zugriff: 3.5.2018). Vgl. auch seine Autobiographie: Luis Trenker: Alles gut gegangen. Geschichten aus meinem Leben. Hamburg 1965.

51 Katrin Hildebrand: Ein Mann, ein Berg. Der Mythos Luis Trenker. Sendung des Deutschlandfunks, 17.4.2015, http://www.deutschlandfunk.de/mythos-luis-trenker-ein-mann-ein-berg.1247.de.html?dram:article_id=313817 (Zugriff: 30.4.2018).

Jahre früher immerhin ein Buch geschrieben und sich damit in einem älteren Medium bewiesen, das ihm sicher nicht in die Wiege gelegt worden war, wie schon die notorisch falsch geschriebenen Namen der von ihm bereisten Höfe und ihrer Adelspersönlichkeiten zeigen. Ein ‚Volksbuch', wie man es im 19. Jahrhundert etikettierte, würde ich das nicht nennen. Vor allem wissen wir nicht, ob nicht ein kundiger Münchner Redakteur der Erstausgabe seine Geschichten auffrisierte und ihnen eine konsistentere publikumsträchtige Façon verlieh,[52] so wie das ja auch bei Münchhausen der Fall war. Zum anderen möchte ich mit diesem Vergleich auf ein Grundproblem der klassischen volkskundlichen Erzählforschung à la Leopold Schmidt und Kurt Ranke hinweisen. Es lag m. E. darin, dass sie sich auf Textsammlungen und die Rekonstruktion ihrer geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und Motive beschränkte, d. h., dass sie ihre Aufmerksamkeit lediglich darauf richtete, *was* überliefert wurde, nicht aber darauf, *wie* und in welchem Kontext es erzählt worden war.[53] Die heutige Vorstellung von Erzählpraxis ist wesentlich umfassender, wirft damit in ihrer historischen Anwendung aber auch gravierende neue Probleme auf. Die mündliche Rede lässt sich schriftlich kaum angemessen dokumentieren, weil sie an Mimik und Gestik gebunden ist, also stets mehrere Informationsebenen ineinander verschränkt. Der Erzählerhabitus ist in der Regel nicht durch gesonderte Quellen mitüberliefert, sondern muss durch Textindizien und deren soziokulturelle Kontextualisierung mühsam erschlossen werden. Von Trenkers temperamentvollem und mitunter ungezügelt überbordenden Erzählstil, der den Habitus des urwüchsigen Berglers mit dem Mann von Welt zu verbinden suchte, haben wir aus dem Fernsehen ein sehr genaues Bild. Peter Prosch muss etwas von seinem Erzähltalent und seinen Selbstdarstellerfähigkeiten besessen haben, sonst hätte er nicht über 30 Jahre in der höfischen Welt als Unterhalter bestehen können. Und beide neigten offenbar dazu, sich von ihrem eigenen Erzählfluss ein wenig mitreißen zu lassen. Aus Proschs Buch können wir auf einen dramatisierend-drastischen mündlichen Erzählstil rückschließen, der vom Schwankhaft-Anekdotischen geprägt war und alles ausblendete, was bei seinem höfischen Publikum nicht ankam. Der

52 Nachwort von Karl Pörnbacher. In: Prosch 1964 (wie Anm. 9), S. 312.

53 Zum Profil der älteren Erzählforschung vgl. das an der Göttinger Akademie der Wissenschaften erarbeitete Lexikon: Kurt Ranke, Rolf Wilhelm Brednich u. a. (Hg.): Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, 15 Bde., Berlin 1977–2015 (auch online verfügbar).

Siebenjährige Krieg (1756–63) etwa, der damals zwischen Preußen und Österreich tobte, kommt in seinen Erzählungen nicht vor – damit konnte man ja niemanden erheitern, dafür umso mehr belustigende Interna aus dem Alltag süddeutscher Duodezhöfe. Diese Geschichten erzählte man in Wanderpredigermanier wieder und wieder, variierte sie, schmückte sie neu aus, und in ihrer endlosen Wiederholung gerieten sie dem Erzähler allmählich zu einer selbstsuggestiven höheren Wahrheit. Wahr war für ihn nicht das historisch Verbürgte, sondern das, was ihm Erfolg und Anerkennung in der Hofgesellschaft verhieß. Und daran richtete er seine Erzählhaltung aus.

Den Auftakt seiner Unterhalterkarriere bildete seine Reise an den Wiener Kaiserhof im Herbst 1757. Er wollte seinen Kindertraum verwirklichen, durch die Freigiebigkeit Maria Theresias eine selbständige wirtschaftliche Existenz zu begründen. Moser-Rath sagte nicht zu Unrecht, dass die gehätschelte alte Mär von der fürstlichen Spendabilität und der unverhofften Bescherung der Untertanen wohl am ehesten dem modernen Märchen vom Lottogewinner gleichkäme[54] – also mehr als unwahrscheinlich, statistisch beinahe zu vernachlässigen, aber dennoch nicht vollständig auszuschließen. Die allgemeine Tendenz der europäischen Höfe ging im 17./18. Jahrhundert dahin, eine Sphäre hochadeliger Exklusivität zu schaffen und sich immer stärker gegen das gemeine Publikum abzuschotten. Das galt auch für den Wiener Kaiserhof, der mit all seinen Ausfransungen mehrere tausend Personen umfasste. Unter Maria Theresia ergingen wiederholt Weisungen an die Unterbehörden, bittstellenden Untertanen das unnütze Anlaufen des Hofes zu untersagen und sie an die zuständigen Behörden zu verweisen. Ein besonderer Dorn im Auge waren einem die informellen Kanäle des höfischen Dienstpersonals; künftig sollte niemand mehr durch diese Hintertürchen unkontrolliert ins Zentrum der Macht vordringen können.[55] Die Kaiserin fand es „in keiner Weise angemessen, dass jeder Beliebige an eurem Hof erscheinen darf".[56] Bei Audienzen regelte die Kammerzutrittsordnung den Zugang zum ‚Allerheiligsten', indem sie den unterschiedlichen privilegierten Gruppen hierarchisch gestaffelte Warteräume zuwies und damit ein Wunschbild der gesellschaftlichen Hierarchie inszenierte. Antichambrieren und Was-

54 Moser-Rath 1984 (wie Anm. 17), S. 141.

55 Barbara Stollberg-Rilinger: Maria Theresia. Die Kaiserin in ihrer Zeit. Eine Biographie. München 2017, S. 340 und 337.

56 Ebd., S. 364.

ser trinken, so spottete der Volksmund. Die Verknappung des Zugangs zur Herrscherin war nicht nur eine politische Notwendigkeit, sondern zugleich selbst ein überhöhender zeremonieller Kunstgriff.

> „Je schwieriger, ehrenvoller und begehrter es war, zur Kaiserin vorgelassen zu werden, desto eindrucksvoller war die Wirkung ihrer persönlichen Liebenswürdigkeit auf diejenigen, die tatsächlich vorgelassen wurden – und desto stärker war anschließend deren Bedürfnis, alle Welt an dieser Erfahrung teilhaben zu lassen."[57]

Ein wohlkalkuliertes absolutistisches Wechselspiel „von Zugänglichkeit und Exklusivität", „von Zeigen und Verbergen, Öffentlichkeit und Familiarität".[58] Jeder ihrer Schritte in die Öffentlichkeit war ein repräsentativer Akt, der mit der entsprechenden Selbstdisziplin hoheitsvoll inszeniert sein wollte, und „sie spielte je länger, desto gekonnter auf der Klaviatur des Zutrittssystems".[59] Ihre Gaben, wenn sie sie denn huldvoll gewährte, hatten wahrhaft kaiserlich zu sein – das brachte ihr den „legendären Ruf als großzügige Herrscherin"[60] ein. So bedachte sie Leopold Mozart, obwohl sie die Musik seines Sohns nicht gerade schätzte, mit zwei abgelegten Galagewändern ihrer eigenen Kinder und hundert Dukaten, etwa dem Achtfachen, das er als Salzburger Hofkapellmeister im Monat verdiente.[61] Allein in ihrem Todesjahr 1780 beliefen sich ihre – allerdings höchst ungleich gestreuten – Gnadengeschenke auf die ungeheure Summe von rund 650.000 Gulden.[62] In ihrem Testament bedachte sie nicht nur ihre persönlichen Hofbediensteten mit hohen lebenslänglichen Pensionen, sondern verfügte u. a. auch, dass sämtliche Mitglieder ihres Militärs, bis hinunter zum gemeinen Soldaten und inklusive der Garden, Pensionisten und Invaliden, weil es „so Vieles für Mich ausgestanden hat", ein volles dreizehntes Monatsgehalt erhalten sollten. Die unorthodoxe Vielfalt ihrer materiellen Gunsterweisungen, bei denen sie mitunter auch in die millionenschwere geheime Privatschatulle[63] griff, zielte

57 Ebd., S. 342.
58 Ebd., S. 364.
59 Ebd., S. 360.
60 Ebd., S. 845.
61 Ebd., S. 327.
62 Ebd., S. 845.
63 1765 belief sich das Privatvermögen der zur eigenen „freien Disposition" stehenden geheimen „Familienkasse" der Monarchin, als Familienversorgungsfond „zur besseren Versorgung und standesmäßigem Unterhalt Unserer Kinder und

auf die Erhaltung und Bekräftigung der bestehenden Netzwerke und der ihnen eingeschriebenen Hierarchien, war mit einer modernen, auf Vereinheitlichung gerichteten staatlichen Finanzpolitik jedoch kaum noch zu vereinbaren. Ihr entschieden rationalistischer kalkulierender Sohn und Nachfolger bescheinigte ihr für diese traditionelle „do ut des"-Politik, „die Kaiserin habe eine unvorstellbare Konfusion hinterlassen". Das gemeine Volk jedoch suchte sich die anerkannte Wohltäterin zu Lebzeiten nach Kräften vom Leib zu halten. Die Fama von „Maria Theresias Zugänglichkeit selbst für den Geringsten der Untertanen", so ihre jüngste Biografin Barbara Stollberg-Rilinger, „ist ein historiographisches Märchen".[64]

Es liegt auf der Hand, dass ein naiver Tirolerbub, der die Kaiserin lediglich um Geld für den Bau eines eigenen Wohn- und Wirtschaftshauses anbetteln wollte, in diesem komplizierten höfischen Gunstsystem mit all seinen hintergründigen strategischen Protektions- und Balancegedanken äußerst schlechte Karten haben musste. Und dennoch hat die Begegnung Proschs mit seiner Kaiserin nach allem, was wir wissen können, tatsächlich stattgefunden.[65] Wochenlang musste er, wie das üblich war, im Vorfeld warten, bis er schließlich doch zur Audienz mit der Kaiserin in Schönbrunn vorgelassen wurde. Sie amüsierte sich über seinen naiven Bettelbrief und bescherte ihm spontan die 24 Dukaten, die er für seine Existenzgründung benötigte. Anderntags ließen dann die Hofdamen, die hinter der Freigiebigkeit ihrer Herrin nicht zurückstehen wollten, für seine ulkigen Tanzvorführungen noch ein paar weitere Dukaten springen. Die ersehnte Branntweinbrennerlizenz jedoch erhielt er erst nach vier Jahren, das Bierausschankrecht für seine Gastwirtschaft gar erst zwölf Jahre später.[66] Doch was veranlasste Maria Theresia zu dieser Ausnahmebehandlung? Warum verwies sie sein Anliegen nicht schlicht und einfach an die bürokratisierten Almosen- und Wohlfahrtsämter, die es

Abstammung" getarnt, in Wahrheit jedoch der Quell zahlloser opulenter Geschenke und Bestechungsgelder, auf knapp sechs Millionen Gulden. Verwaltet bzw. gemanagt wurden diese hinter den Kulissen fließenden Gelder von ihrem kaiserlichen Ehemann Franz Stephan, der zwar in den Regierungsgeschäften kaum eine Rolle spielte, aber ein gerissener Geschäftsmann war, der im Laufe seiner ‚Regierungszeit' ein gewaltiges Privatvermögen von ca. 18 Millionen Gulden anhäufte (vgl. Karl Vocelka, Lynne Heller: Die private Welt der Habsburger. Leben und Alltag einer Familie. Graz, Köln, Wien 1998, S. 206).

64 Stollberg-Rilinger 2017 (wie Anm. 55), S. 846.

65 Ebd., S. 327–331.

66 Prosch 1964 (wie Anm. 9), S. 153f. u. 174.

nicht nur in den großen Städten, sondern auch in den Territorien längst gab? Angesichts der wachsenden Verelendung der unteren Schichten und der zahllosen krassen Notfälle in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wäre das freche Ansinnen eines 13-jährigen Tirolerlümmels, von der Kaiserin einen Hut voller Geld zu begehren, dort wohl kaum mit Wohlwollen aufgenommen, sondern mit der naheliegenden Begründung abgewiesen worden, er solle, anstatt Faxen zu machen, lieber auf seiner eigenen Hände Arbeit bauen. Gewisse Fragezeichen werfen auch die Ungereimtheiten in der Detailschilderung seiner ersten Begegnung mit der Majestät auf. So hielt er – unwissend, wie er war oder sich zumindest stellte – zunächst eine prächtig aufgeputzte Hofdame für die Kaiserin. Als er Maria Theresia dann vorgeführt wurde, „lachte [sie]" über diese Verwechslung, „daß ihr der Bauch geschottert hat",[67] und streckte ihm huldvoll die Hand zum Handkuss entgegen, er jedoch habe sie ausgeschlagen und sei vor ihr niedergesunken, um ihren Rocksaum bzw. „den Kittel" zu küssen. Zu diesem fast formvollendeten höfischen Kniefall (das spanische Hofzeremoniell sah eigentlich drei Kniefälle vor der Kaiserin vor, die aber zunehmend abgekürzt wurden) passt dann aber wiederum nicht, dass er die Kaiserin in seinem derben Tiroler Dialekt duzte, ja im vertraulich-respektlosen Diminutiv „Maria Theresl" nannte.[68] Wie nun also? Kannte er die höfische Etikette bereits einigermaßen oder war er der ahnungslose Simplizissimus? Diese Widersprüche lassen sich m. E. nur durch die lange Geschichte auflösen, die diese Story selbst durchlaufen hatte. Prosch brachte sie ja erst 30 Jahre später zu Papier, und er hatte sie ohne Zweifel inzwischen Hunderte von Malen erzählt. Abgesehen von den ganz normalen Verschleifungen, die der Redundanz des Erzählprozesses geschuldet sind, erhebt sich der konkrete Verdacht, dass Prosch diese Geschichte nachträglich ausgeschmückt und mit Schwankelementen angereichert hat, die ihn ins beste Narrenlicht rücken sollten. Solche hinzugedichteten Anreicherungen sind etwa die Behauptung, er habe sie nach ihrem Gunsterweis vor Freude an den Hüften umfasst, ich „nahm sie bei der Mitte, sprang und hüpfte um sie herum und sang: „Drall lall la, Drall lall la!" und, „wenn du einmal ins Tyrol kommst", zu einem Gegenbesuch in seinem neuen Haus eingeladen.[69] Die nachträglichen Hinzufügungen stoßen sich zwar gegenseitig und verleihen der Gesamterzählung eine

67 Ebd., S. 52.
68 Ebd.
69 Ebd., S. 54.

gewisse Inkonsistenz, haben jedoch, für sich genommen, durchaus ihren eigenen Sinn. So wäre die Verwechslungsszene mit der Hofdame eine Metapher für seine simplizianische Unschuld und der Kniefall gleichsam der erzähltopische Ausweis dafür, dass er doch nicht der ungehobelte Bauerntölpel war, für den ihn die höfische Welt hielt – ein Klarstellungsbedürfnis, das er sicher nicht mit 13 Jahren schon hatte, sondern erst im jahrzehntelangen Kontakt mit der höfischen Sphäre entwickelte.

Das wichtigste Indiz für die Authentizität seiner Maria-Theresia-Geschichte sind zweifellos die Empfehlungsschreiben zweier einflussreicher Tiroler Adeliger, nämlich des damaligen Innsbrucker ‚Gubernators'[70] Graf von Enzenberg[71] und des jungen Grafen von Künigl[72] sowie des Prälats von Wilten, die er bei seinem Besuch mit sich führte. An diese stattlichen Rekommandationen war er durch die Vermittlung der adeligen Haller Stiftsdamen gelangt, bei denen er sich drei Monate lang als Ministrant und Page aufhielt.[73] Das Haller Damenstift war 1567 von den Habsburgern gegründet worden und beherbergte zahlreiche Angehörige und enge Verwandte der kaiserlichen Familie.[74] Empfehlungen aus diesem Haus konnten also durchaus Türen öffnen, und am Ende dieser Empfehlungskette hatte der Tiroler Graf Philipp Joseph von Künigl (1696–1770), Oberstküchenmeister von Maria Theresia und Obersthofmeister, d. h. Adelserzieher ihres Sohnes Leopold, also ein altgedienter Insider aus dem Inner Circle der Hofburg, seiner Herrscherin schmunzelnd den Bettelbrief unterbreitet. Innsbruck war ja die Ursprungsresidenz der Habsburger, das Tiroler Landvolk stand im Ruf eines besonderen Treueverhältnisses, einer nostalgisch-paternalistischen Anhänglichkeit an ‚seine' Dynastie, wie etwa im Tiroler Aufstand von 1809 unter Andreas Hofer noch einmal deutlich wurde.[75] Das nach Westen vorgeschobene Alpenbollwerk besaß nicht nur seine politischen Sonderrechte, etwa

70 Das Innsbrucker Gubernium wurde erst 1763 als zentralistische Reformmaßnahme eingerichtet, um Tirol verwaltungstechnisch enger an Wien zu binden.

71 Die Enzenberger waren ein altes Tiroler Adelsgeschlecht, das 1763 in den Reichsgrafenstand erhoben wurde und dem neben zahlreichen Besitzungen in Südtirol auch das Schloß Tratzberg (bei Schwaz) gehörte.

72 Ähnliche Ranghöhe galt für die Grafen von Künigl, die u. a. im 17. Jahrhundert einen Fürstbischof von Brixen, also ein geistliches Landesoberhaupt stellten.

73 Prosch 1964 (wie Anm. 9), S. 40f.

74 Vocelka, Heller 1998 (wie Anm. 63), S. 278.

75 Vgl. Meinrad Pizzinini, Tirol in den Franzosenkriegen 1796–1814. In: Egg 1984 (wie Anm. 4), S. 191–217, hier S. 203.

die Landstandschaft der Gemeinden, die an das eidgenössische Modell der ‚schweizerischen Freiheit' erinnerte, und die geringere Besteuerung, sondern mit der Kontrolle von Brenner und Reschenpass auch eine Schlüsselposition im europäischen Handelsverkehr. Die staatliche Zentralisierungspolitik drohte diese traditionellen Landesvorrechte nun zunichtezumachen. Es kann daher nicht verwundern, dass umgekehrt auch Maria Theresia ihren Stammlanden stets eine Sonderrolle unter den Erbländern zubilligte. Das zeigte etwa ihre Rücktrittsdrohung an ihren Sohn und Mitregenten Joseph II. im Vorfeld des bayerischen Erbfolgekriegs von 1779: „Wenn Krieg ausbricht, zählt nicht mehr auf mich. Ich werde mich nach Tirol zurückziehen, um dort [...] das unglückliche Los meines Hauses und meiner Völker zu beweinen [...]".[76] Bei der Audienz hatte sich die Monarchin gleich fürsorglich nach dem Befinden der Haller Stiftsdamen erkundigt und Prosch auch danach gefragt, was man in Tirol von ihr halte. Die Tiroler spielten im späthöfisch-vorromantischen Milieu eine gewisse Vorreiterrolle als Volksrepräsentanten, sie waren gleichsam in Mode, und von Kinderwünschen wusste sie, die selbst 16 Kinder hatte, trotz der dazwischengeschalteten Ammen und Erzieherinnen vermutlich eine ganze Menge. Doch ob all dies ausreichte, um sie zu einer Ausnahmehandlung zu veranlassen, die absolutistischen Herrschern freilich immer auch nahelag, um die Einzigartigkeit ihrer gesellschaftlichen Stellung zu bekräftigen? Ihrem persönlichen Naturell, das eher das einer arbeitsam-strengen und kontrollbewussten Matriarchin war, die vor allem in Glaubensdingen der katholischen Orthodoxie nahestand, entsprach das eher nicht.[77] Maria Theresia hatte bekanntlich mit ihrer langen Regentschaft ein ehernes Grundprinzip der Monarchie, nämlich die Exklusivität der männlichen Thronfolge, außer Kraft gesetzt. Doch trotz der Pragmatischen Sanktion von 1713 blieb ihr Status als wirkliche Herrscherin nicht unangefochten. Nicht sie, sondern ihr Ehemann Franz Stephan von Lothringen wurde 1745 zum österreichischen Kaiser gekrönt, und sie weigerte sich demonstrativ, sich mit ihm zusammen krönen zu lassen. Obwohl sie und ihr Minister Graf Kaunitz das politische Heft in der Hand behielten, musste sie sich den tradierten Eigengesetzlichkeiten der höfischen Gesellschaft beugen. Zu einfach und familiär ausgemalte Vorstellungen von ihrer Herrschaftsperiode sind Projektionen einer aufsteigenden bürgerlichen Ideologie, die die Härten ihrer politischen Exis-

76 Stollberg-Rilinger 2017 (wie Anm. 55), S. 746.
77 Ebd., S. 268–273 u. S. 575–599.

tenz nachträglich mit einem romantischen Zuckerguss überzog. „Tu felix Austria nubes" war nicht die Realität der Habsburgermonarchie, sondern eher der spöttische Reim ihrer Gegner auf sie. Der schwierige politische Alltag in einem Vielvölkerstaat, der nicht nur von außen, etwa durch das Osmanische Reich, sondern auch von innen durch das friderizianische Preußen angefochten war, ließ nicht viel Raum für Sentimentalitäten. Wir erahnen also lediglich, aus welchen Beweggründen sie Prosch diese außergewöhnliche Audienz gewährte. Des Rätsels Lösung dürfte in der prominenten Sonderrolle Tirols liegen. Wahrscheinlich nahm sie das Ganze als ein Spiel ihrer Tiroler Hofadligen, bei dem sie mitspielen zu sollen meinte. Aufhorchen lässt in diesem Zusammenhang der Hinweis, dass ihr das Glücksspiel keineswegs fremd war.[78] Diese Interpretation erscheint mir mit Abstand am plausibelsten, denn dann wäre es eigentlich gar nicht um Prosch, sondern um einen kaiserlichen Gunstbeweis für die Tiroler Adelsfraktion gegangen, deren besondere politische Loyalität einem allemal ein paar Gulden wert sein musste. Für diese Version spricht auch, dass der alte Graf Künigl dem Buben das eingesammelte Geld sogleich abnahm und es an seinen Sohn nach Innsbruck schickte, der es ihm dann über die Amtskassa sukzessive auszahlen ließ – man kann schließlich einen 13-Jährigen nicht mit einem kleinen Vermögen durch die Lande ziehen lassen. Und Fakt ist schließlich auch, dass Prosch fünf Jahre später heiratete und im Zillertal schon in erstaunlich jungen Jahren sein eigenes Haus errichtete.[79] Bei seiner dritten Reise zum Wiener Hof rammte sein Linienschiff einen Pfeiler der Linzer Donaubrücke, und als er seiner Majestät in seiner ausschweifend-dramatisierenden Art von diesem Unfall berichtete, entgegnete sie nur kurz und schnippisch: „Was an den Galgen gehört, ertrinkt nicht."[80] Das klingt schon eher authentisch. Derart harsche Urteile über höfische Bittsteller lagen ihr keineswegs fern, wie etwa ihre abschätzige Bemerkung über Wolfgang Amadeus Mozart bezeugt, den sie in einem Brief an ihren Sohn Leopold dem „unnützen Gesindel" zuschlug, das mit seinem großen Familienanhang bettelnd die Höfe belagere.[81] Für einen kurzen, aber entlarvenden Moment ließ sie die höfische Maske der fürsorglichen und immerfreundlichen Landesmutter

78 Manfred Zollinger: Das Glücksspiel in Wien im 18. Jahrhundert. In: Homo ludens. Internationale Beiträge des Institutes für Spielforschung und Spielpädagogik der Universität Mozarteum Salzburg 1, München, Salzburg 1991, zit. in: https://www.wien.gv.at/wiki/index.php?title=Glücksspiel (Zugriff: 30.4.2018).

79 Prosch 1964 (wie Anm. 9), S. 58–60.

fallen. Vermutlich hatte sie das Bedürfnis, diesem ewigen Glücksritter und Tunichtgut zumindest einmal ins Gesicht zu sagen, was sie wirklich von ihm hielt. Man kann einmal im Notfall sein Glück bei Hofe versuchen, aber aus der Fürstengunst ein bürgerliches Gewerbe machen zu wollen, das geht nicht. Wir werden also gut beraten sein, seine Maria Theresia-Geschichten mit spitzen Fingern zu behandeln und ihre Unwahrscheinlichkeit, ihren Lotteriecharakter hervorzuheben.

Die Lotterie war ebenfalls ein Kind des 18. Jahrhunderts, sie intonierte den Glückstreffer, das absolut Unwahrscheinliche, das dann in der bürgerlichen Romantik zum großen Thema werden sollte, und sie entstand recht profan zur merkantilistischen Finanzierung von schuldengeplagten Fürstenstaaten, deren Zukunft mehr als unsicher war.[82] Maria Theresia und ihr Gemahl Franz Stephan hatten vor allem in ihren jüngeren Jahren nicht nur extensiv dem Glücksspiel am Kartentisch gehuldigt, z. T. mit derart horrenden Einsätzen, dass die mitspielenden Höflinge um ihre Existenz bangen mussten,[83] sondern sie hielten auch selbst Anteile am staatlichen Lotteriegeschäft, das von Genueser Handelsbankern, frühen finanzkapitalistischen Spekulanten also, die auch den Wiener Hof kreditierten, um die Mitte des 18. Jahrhunderts in Österreich eingeführt

80 Ebd., S. 166.

81 Stollberg-Rilinger 2017 (wie Anm. 55), S. 327.

82 In der Habsburgermonarchie wurde das aus Italien stammende und sich rasch in ganz Europa verbreitende Zahlenlotto („Lotto di Genova") 1751 eingeführt und erwirtschaftete als eine Art ‚freiwilliger Steuer' bald nach seiner Verstaatlichung 1788 ca. ein Drittel der gesamten Staatseinnahmen. Vgl. Wolfgang Weber: Zwischen gesellschaftlichem Ideal und politischem Interesse. Das Zahlenlotto in der Einschätzung des deutschen Bürgertums im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. In: Archiv für Kulturgeschichte 69, 1987, S. 116–149, 127f.; Edith Saurer: Zur Disziplinierung der Sehnsüchte. Das Zahlenlotto in Lombardo-Venetien. In: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 63, 1983, S. 143–168; Dies.: Straße, Schmuggel, Lottospiel. Materielle Kultur und Staat in Niederösterreich, Böhmen und Lombardo-Venetien im frühen 19. Jahrhundert. Göttingen 1989). Seinen Vorläufer hatte es in den seit dem späteren 15. Jahrhundert bei größeren städtischen Festivitäten üblichen ‚Glückstöpfen' bzw. ‚Glückshäfen', tombolaartigen Sachverlosungen von Hausrat, aber auch von Luxusgegenständen wie z. B. dem sprichwörtlich gewordenen Silberlöffel. Vgl. Heidrun Wozel: Wer wagt, gewinnt? Zur Geschichte des Glückstopfes. In: Siegfried Neumann (Hg.): Volksleben und Volkskultur in Vergangenheit und Gegenwart. Befunde und Probleme im internationalen Vergleich. Festschrift für Hermann Strobach. Bern u. a. 1993, S. 79–89.

83 Stollberg-Rilinger (wie Anm. 55), S. 379–383.

wurde.[84] Trotz der massiven moralischen Bedenken des Bürgertums setzten sich die Lotterien durch, weil sie Unsummen an Geld in die chronisch maroden Staatskassen spülten. Im Habsburgerreich machten sie bald ein Drittel der Staatseinnahmen aus, und in Bayern lagen die Verhältnisse ähnlich.[85] Im Hinblick auf die Spieler waren die spätfeudalen Lotterien gleichsam der staatliche Ritterschlag des Glücksritters. Für die unteren Schichten, die damals wie heute das Gros der Teilnehmerinnen und Teilnehmer stell(t)en, war das Lottospiel deshalb so attraktiv, weil es ihre utopische Hoffnung institutionalisierte, ihrem materiellen und sozialen Elend durch den blanken Zufall zu entrinnen.[86] Hier begegnen wir ihm in handfester ökonomischer Form wieder, dem ‚Hans im Glück' der Gebrüder Grimm, als dessen Inkarnation sich Prosch darzustellen suchte. Ein wirtschaftliches Märchen vom unverhofften Wohlstand nur, aber ein grassierendes, das die Gemüter am Ende des Ancien Régime bewegte, und insofern auch eine nicht zu unterschätzende Zukunftsaspiration. Die unterschwellige Konvergenz zweier Spielernaturen, die unterschiedlicher kaum hätten sein können, mag überraschen und ein wenig schillernd anmuten, wie das für Umbruchzeiten bezeichnend ist. Die Motivationen waren extrem unterschiedlich, ja tendenziell gegenläufig: Während es für Prosch in erster Linie ums Geld ging, speiste sich die Glücksspielleidenschaft Maria Theresias gerade aus dessen hocharistokratischer Geringschätzung[87] – und späterhin aus den leeren Staatskassen. Aber es könnte ja immerhin sein, dass sie jenseits der bleiernen Staatsräson für den kecken kleinen Hasardeur aus dem Volk noch einen Rest an persönlicher Empathie empfand. Zocken prägt, wie ihr selbst in späteren Jahren schmerzlich bewusst wurde, den Charakter.[88]

Doch wie dem auch gewesen ist – eines wissen wir gewiss. Die Maria Theresia-Geschichte war der Auftakt und die Schlüsselgeschichte

84 Manfred Zollinger: Entrepreneurs of Chance. The Spreading of lotto in 18th Century Europe. XIV International Economic History Congress. Helsinki 2006, Session 24, 5f. Online verfügbar unter: http://www.helsinki.fi/iehc2006/papers1/Zollinger.pdf (Zugriff: 30.4.2018).

85 Weber 1987 (wie Anm. 82), S. 127f.

86 Saurer 1983 (wie Anm. 82), S. 147f.

87 Stollberg-Rilinger 2017 (wie Anm. 55), S. 380.

88 So warnte sie ihre Tochter Marie-Antoinette 1777 brieflich vor dem Glücksspiel mit dem bezeichnenden Zusatz: „Man muss sich mit einem Ruck von dieser Leidenschaft losreißen; niemand kann Euch dazu besser raten als ich, die ich in derselben Lage war". Ebd., S. 383.

für Proschs höfische Erzählerkarriere, die ihn über die süddeutschen Höfe bis nach Holland und schließlich 1786 im Gefolge des Ansbacher Markgrafen in das Versailles der Marie-Antoinette, der jüngsten Tochter Maria Theresias, tragen sollte. Seine Gewitztheit bestand darin, dass er das erzählerische Kapital, das in seinen Begegnungen mit den Großen der späthöfischen Gesellschaft steckte, rasch erkannte und konsequent umsetzte. Solche landläufigen Geschichten vom sozialen Humor des Adels, von der spontanen *grandezza* der Monarchin hörten alle Aristokraten gern, und insbesondere jene, die niemals das Glück (oder Pech?) gehabt hatten, in ihre Nähe zu kommen.[89] Insofern mag manches nur halbwahr oder clever reinszeniert gewesen sein, aber erzählhistorisch war es ein Volltreffer. Die Ungeheuerlichkeit der Erhörung seines Kindertraums hat er wohl selbst niemals so ganz begriffen, geschweige denn verkraftet. Zu seinem unverhofften Höhenflug und seinen Sprücheklopfereien gehörte die tiefe Depression, die schließlich in einen Selbstmordversuch mündete.[90] Man spielte nun nicht mehr mit den Mächtigen, ohne dafür einen hohen persönlichen Preis zu bezahlen. Am Schluss des Buchs bezeichnete sich Prosch als ein zuhause in Tirol vielbestauntes „Wundertier“[91], das jedoch trotz aller Bekanntschaften mit den Großen dieser Welt sein Glück, „in meinen alten Tagen […] recht wohl versorgt und vergnügt leben zu können, […] niemals gänzlich habe erlangen können“.[92] Die Zillertaler nannten ihn in ihrem typischen Despekt „das Taxachgräfl“.[93] Dass er kein Gespür für die politische Zeitenwende und seine nunmehr ausgespielte Rolle gehabt hätte, wird man nicht sagen können. Das Ende dieser Bühne kam dann jäh. Nur vier Jahre nach dem Erscheinen seines Buchs endeten Ludwig XVI. und Marie-Antoinette auf dem Schafott. Das war eine schaurige Schlusspointe, wie sie dem leutseligen Peter Prosch gewiss nie in den Sinn gekommen wäre, die aber eines klarstellte: Man kann

89 Um nur ein Beispiel anzuführen: Der Regensburger Fürst Alexander Ferdinand von Thurn und Taxis (1704–1773), Generalerbpostmeister und als Prinzipalkommissar Stellvertreter des Kaisers beim Immerwährenden Reichstag mit entsprechend prunkvoller Hofhaltung, ließ sich als Witwer von Prosch immer wieder die Geschichte vom plötzlichen Herztod Kaiser Franz I. in Innsbruck 1765 erzählen (vgl. Prosch (wie Anm. 9), S. 105–110), „da rollten ihm öfters Tränen über die Wangen, denn er war gut kaiserlich gesinnt“ (ebd., S. 157).

90 Ebd., S. 126.

91 Ebd., S. 301.

92 Ebd., S. 303.

93 Egg (wie Anm. 4), S. 22.

vielleicht sein Publikum mit phantasievoll ausgeschmückten Geschichten für eine Weile fesseln und ein Stück weit an der Nase herumführen, nicht aber den Verlauf der Geschichte.

A Peasant Münchhausen?
The Memoirs of Peter Prosch, a Court Jester from the Zillertal in Tyrol (1789)

The autobiography written by Peter Prosch, a court jester from the Zillertal region of Tyrol, in 1789 has presented historians of early modern personal testimony with many a conundrum with its mixing of fact and fiction. This article attempts to use his vita to reconstruct the specific narrative approach taken by this late court jester and to reinterpret his remarkable meeting with Empress Maria Theresa in October 1757 in terms of both narrative and social history. This will reveal that this unusual transfer between popular and court culture was no routine affair but a complex game with the (false) preconceptions each held of the another – on both sides it was a performance refracted through folklore.

Mitteilungen

Timo Heimerdinger und Manuela Rathmayer

Evangelisch-Sein in Tirol
Ein ethnografisches Lehrforschungsprojekt zum Reformationsjahr 2017 an der Universität Innsbruck

Die „Luthrisch'n" sind in Österreich eine relativ kleine Gruppe, und im Westen der Republik eine ganz besonders kleine: Insgesamt stellen die Evangelischen in Tirol heute nur rund 1,7 % der Bevölkerung, die weitere Binnendifferenzierung je nach reformatorischer Tradition in Lutheraner, Reformierte (Calvin, Zwingli) und Methodisten (Wesley) sei hier einmal salopp vernachlässigt.[1]

Dementsprechend wenig bekannt und präsent ist evangelisches Leben in der Öffentlichkeit und im Bewusstsein weiter Bevölkerungskreise. Seit dem Jahr 2017, in dem sich die Reformation zum 500. Mal jährte und es eine entsprechend intensivierte Berichterstattung gab, mag sich das graduell geändert haben, doch grundsätzlich beherrschten allgemein eher Unkenntnis, Vagheit und allenfalls Stereotype oder auf Einzelaspekte verengte Vorstellungen zum Protestantismus als Konfession und Frömmigkeitsstil das Bild. Neben der vielleicht noch anzutreffenden Vorstellung, dass Evangelische angeblich irgendwie „lockerer" seien,

1 Derzeit leben in Österreich rund 300.000 evangelische Christinnen und Christen (ca. 3,4 % der Gesamtbevölkerung), die sich wiederum in rund 289.000 Personen mit Augsburger Bekenntnis (A. B., Lutherische Kirche) und rund 13.000 Personen mit Helvetischem Bekenntnis (H. B., Reformierte Kirche) unterteilen, gelegentlich werden auch noch die ca. 1.200 Mitglieder der Evangelisch-methodistischen Kirche hinzugerechnet. Die relativ größten Quoten werden in Kärnten (10 %) und im Burgenland (13 %) erreicht, die niedrigsten in Westösterreich. Die evangelischen Kirchen befinden sich insgesamt im kontinuierlichen Schrumpfen, so betrug der Anteil an der Gesamtbevölkerung um 1970 noch gut 6 % (zum Vergleich: der Anteil der Muslime beträgt derzeit rund 8 %). Vgl. https://evang.at/kirche/zahlen-fakten/; https://evang.at/kirche/wir-ueber-uns/; http://orf.at/stories/2401893/2401894/ (Zugriff: 25.5.2018).

was insbesondere am Fehlen des Zölibats und der Möglichkeit der Frauenordination festgemacht wird, werden kaum konkretere Kenntnisse greifbar. Sowohl in Alltagsgesprächen wie in Lehrveranstaltungen waren über die bloße Kenntnis hinaus, dass es wohl irgendwo in Innsbruck eine evangelische Gemeinde gebe, fast nur klischee- und schemenhafte Wissensfragmente anzutreffen, etwa in Form der Auffassung, dass das doch sowieso „alles Deutsche" seien oder dem in einem gänzlich anderen Zusammenhang geäußerten Ausspruch eines Gastes gegenüber einer jungen Kellnerin: „Sei ned so aufmüpfig wie die Protestanten, sonst wirst a no vertrieb'n!"[2] Dieser Eindruck war auch der Ausgangspunkt eines dreisemestrigen Lehrforschungsprojektes ab März 2016 im BA-Studiengang Europäische Ethnologie der Universität Innsbruck: Unter dem Titel *Evangelisch-Sein in Tirol* ging es mit Blick auf das „Lutherjahr" 2017 und unter ethnografischer Perspektive um die Geschichte und Gegenwart der Evangelischen im „heiligen Land" – herausgekommen sind sieben ethnografische Skizzen unterschiedlichen Zuschnitts, die in Vorträgen und auf Postern präsentiert wurden und die neben dem Gesamtprojekt hier vorgestellt werden.[3]

Die besonderen Herausforderungen dieses Lehrforschungsprojektes lagen auf mehreren Ebenen. In didaktischer Hinsicht galt es, ein vorab eher als fremd, fern und marginal wahrgenommenes Thema zu erschließen und eine Gruppe an Studierenden hierfür längerfristig zu interessieren. Es stellte sich zudem die Aufgabe, Wege zu bahnen, überhaupt über religiöse Fragen zu forschen und zu sprechen – ganz unabhängig davon, wie die jeweils persönliche Haltung oder Vorerfahrung hierzu auch sein mochte. Der Schlüssel dazu war die Entwicklung und Vermittlung eines spezifisch kulturwissenschaftlichen Herangehens, das sich nicht auf theologische oder spirituelle Fragen als solche konzentriert, sondern diese als Bestandteile kollektiver sozialer Praktiken, Formen und Konstellationen begreift. Unmittelbar augenscheinlich wurde dabei das, was schon auf sprachlicher Ebene offensichtlich ist: dass wir als AnthropologInnen über Menschen zu sprechen versuchen und nicht – wie TheologInnen – über Gott.

Forschungspraktisch stellte sich die Situation als eher unproblematisch und dankbar dar: Wir trafen auf ein offenes, auskunftsfreudiges und kooperatives Feld. Wir beobachteten teilnehmend bei regelmäßigen und

2 Persönliches Erlebnis einer Projektteilnehmerin.

3 Projektüberblick und Ergebnisse unter: www.uibk.ac.at/geschichte-ethnologie/ee/projekte/evangelisch-sein-in-tirol/evangelisch-sein-in-tirol.html (Zugriff: 25.5.2018)

besonderen Ereignissen des Gemeindelebens wie Gottesdiensten, Konzerten und Festen, führten Interviews mit Geistlichen und Laien, haupt- und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen, verteilten Fragebögen und besuchten unterschiedliche Veranstaltungen im Jubiläumsjahr 2017, schwerpunktmäßig in und um Innsbruck. Ergänzt wurde das Programm durch eine Exkursion zum Deutschen Evangelischen Kirchentag nach Berlin und Wittenberg im Mai 2017.[4] So gut der Feldzugang war, so gemischt fällt die Bilanz hinsichtlich der Literaturlage aus: in historischer, innerkirchlicher und theologischer Hinsicht üppig[5], in kulturwissenschaftlicher Hinsicht ausgesprochen mager.[6] Dementsprechend war der Zugang im ersten

4 An dieser Stelle herzlichen Dank an alle Gesprächs- und FeldpartnerInnen!

5 Z. B: Rudolf Leeb, Martin Scheutz, Dietmar Weikl (Hg.): Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Stift Salzburg (17./18. Jahrhundert). Wien u. a. 2009; Karl-Reinhart Trauner, Bernd Zimmermann (Hg.): 100 Jahre Evangelischer Bund in Österreich. Probleme und Chancen in der Diaspora-Arbeit. Göttingen 2003; Johannes Dantine u. a. (Hg.): Evangelisch. Das Profil einer Konfession in Österreich. Ergebnisse einer Umfrage. Wien 1995; Peter F. Barton: Evangelisch in Österreich. Ein Überblick über die Geschichte der Evangelischen in Österreich. Wien u. a. 1987; Sachbücher und populärwissenschaftliche Arbeiten zur Geschichte der Evangelischen in Österreich z. B.: Evangelische Pfarrgemeinde A. und H. B. Innsbruck-Christuskirche (Hg.): 125 Jahre Evangelisch in Tirol. Sichtbar seit 1876. Festschrift zur 125-Jahr-Feier der evangelischen Gemeinden in Tirol. Innsbruck 2001; oder: Evangelischer Presseverband Österreich (Hg): Das Album. Kurze Geschichte der Evangelischen in Österreich. Wien 2016.

6 Die vorliegende volkskundliche Literatur zu Fragen protestantischer Frömmigkeit ist zwar grundsätzlich ergiebig, bezieht sich jedoch hauptsächlich auf Deutschland, nicht auf die spezifisch österreichische Situation, eine kleine – wenn auch wenig ergiebige – Ausnahme bildet: Karl Ilg: Vom Zillertal über Schlesien nach Chile. Wege deutscher Auswanderer. Zur 125-Jahr-Feier der Tiroler in Chile. In: Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde, Bd. 21, 1978, S. 322–332. Ansonsten vgl. klassisch: Christel Köhle-Hezinger: Evangelisch-Katholisch: Untersuchung zu konfessionellem Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Württembergs. Tübinger Vereinigung für Volkskunde. Tübingen 1976; Vor wenigen Jahren wurde Evangelisch-Sein im Kontext einer breiteren Beschäftigung mit Religiosität und Spiritualität thematisiert: Falk Blask (Hg.): Ich glaube – glaube ich. Religiöse Bekenntnisse und Lebensanschauungen. Berliner Blätter. Ethnographische und ethnologische Beiträge 56, 2011, hier S. 36–41. Zum Pietismus: Martin Scharfe: Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus. Gütersloh 1980; zu Frömmigkeit als Emotionspraxis: Monique Scheer: Empfundener Glaube. Die kulturelle Praxis religiöser Emotionen im deutschen Methodismus des 19. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Volkskunde 105, 2, 2009, S. 185–213; Dies.: Protestantisch fühlen lernen. Überlegungen zur emotionalen Praxis der Innerlichkeit. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 15, 2012, S. 179–193; Dies.: Von

Projektsemester auch zunächst ein historiografisch-lesender, es galt, die Grundlagen und geschichtlichen Hintergründe der österreichischen Protestantismusgeschichte zu erschließen. Schnell wurde dabei deutlich, dass sich die österreichische Situation stark von der deutschen unterscheidet und die Situation in Tirol auch innerhalb Österreichs noch einmal einige Besonderheiten aufweist. Und doch blieb es bis zum Ende schwierig, die Spezifik unserer Befunde genau zu klassifizieren: War das, was wir zu hören und zu sehen bekamen, nun typisch tirolerisch-evangelisch, typisch österreichisch-evangelisch oder überhaupt typisch evangelisch oder kirchlich? Wir wissen es bis heute nicht – wahrscheinlich trifft je nach thematischem Aspekt von allem ein wenig zu. „Evangelisch-Sein in Tirol" zu untersuchen, erwies sich insgesamt als eine gleichermaßen zu große wie zu kleine Zielsetzung. Weder ließ sich die ganze Bandbreite evangelischen Lebens in Tirol abdecken, noch ließen sich die Befunde auf eine Tirol-Spezifik hin zuspitzen. Die Behandlung des Oberthemas erfolgte daher tastend und exemplarisch, dafür jedoch in den von den Studierenden selbst gewählten Einzelthemen vertieft. Nach einem knappen Überblick über die Geschichte und gegenwärtige Situation der Evangelischen in Tirol folgen in diesem Beitrag Kurzdarstellungen der Ergebnisse dieser Teilprojekte sowie ein Resümee.

Protestantismus in Tirol – Historie und Gegenwart

Die Geschichte der Evangelischen im heutigen Österreich insgesamt und in Tirol im Besonderen ist eine wechselvolle und schwierige, auch von Unterdrückung und Vertreibung gekennzeichnete.[7] Nach anfänglich großem Zuspruch zu den reformatorischen Ideen im 16. Jahrhundert kamen die Protestanten rasch unter Druck und wurden Ziel der Gegenreformation. Mit Verweis auf das Ziel der Kircheneinheit kam es zu verschiedenen Vertreibungen, die Menschen wurden vor die Wahl gestellt, entweder katholisch zu werden oder das Land zu verlassen, teilweise

Herzen Glauben: Performanz der Aufrichtigkeit in protestantischen Gemeinden. In: Anja Schöne, Helmut Groschwitz (Hg): Religiosität und Spiritualität. Fragen, Kompetenzen, Ergebnisse. Münster, New York 2014, S. 111–130.

7 Siehe hierzu: Josef Gelmi: Geschichte der Kirche. Nord-, Ost- und Südtirol. Innsbruck, Wien u. a. 2001.

unter Zurücklassung ihrer Kinder, so in Salzburg oder dem Defereggental[8] im heutigen Osttirol.[9] Es entwickelten sich an verschiedenen Orten im Habsburgerreich geheime, heute als Kryptoprotestantismus bezeichnete Gemeinden. Zu einer letzten Vertreibung kam es 1837 im Zillertal, obwohl 50 Jahre zuvor, im Jahr 1781, eigentlich mit dem Toleranzpatent unter Joseph II. schon die Grundlage für eine freie Religionsausübung geschaffen worden war. Dennoch mussten rund 400 ZillertalerInnen ihre Dörfer verlassen, sie siedelten sich in Schlesien an.[10]

Seit Ende des 19. Jahrhunderts besteht mit dem Protestantenpatent 1861 von Franz Joseph I. tatsächlich die volle Religionsfreiheit. 1859 entstand in Innsbruck ein evangelischer Friedhof, nach zähen Verhandlungen und teilweise tumultartigen Szenen im Tiroler Landtag erfolgten 1876 Gemeindegründungen in Meran und Innsbruck, 1905/06 wurde die Innsbrucker Christuskirche gebaut, 1964 zunächst als Tochtergemeinde die Auferstehungsgemeinde samt Kirche errichtet, und heute gibt es im Nordtiroler Teil des Bundeslandes sieben evangelische Kirchengemeinden: zwei in Innsbruck und je eine in Kufstein, Kitzbühel, Landeck, Reutte und Jenbach. Die Evangelischen sind institutionell etabliert und in ihrer Selbstdarstellung in Tirol „angekommen", nicht zuletzt auch durch die Übersiedlung der Superintendentur im Jahr 2005 von Salzburg nach Innsbruck.[11] Allerdings, und dies ist ebenfalls auffällig, spielt die Selbst-

8 Vgl. Amt der Salzburger Landesregierung – Kulturabteilung (Hg.): Reformation – Emigration. Protestanten in Salzburg. Ausstellungskatalog. Salzburg 1981, hier S. 77–84.

9 Schon aufgrund der diversen historischen Grenzverschiebungen ist es schwierig, eine „Tiroler" Protestantismusgeschichte klar abzugrenzen. Zudem decken sich die kirchlichen Verwaltungsstrukturen nicht mit den staatlichen: Heute gibt es eine Diözese Salzburg-Tirol mit Sitz in Innsbruck, das heutige Osttirol hingegen gehört kirchlich zu Kärnten. Das heutige Südtirol war bis 1918 Teil der Habsburgermonarchie, die dortige Gemeinde ist jetzt Teil der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien.

10 Eine populäre Verarbeitung erfolgte durch das Theaterstück *Verlorene Heimat* von Felix Mitterer, uraufgeführt im Jahr 1987 in Stumm im Zillertal, jüngst ist auch unter volkskundlicher Beteiligung ein Wander-Lesebuch zum Thema erschienen: Annegret Waldner, Sonja Fankhauser: Von Zillerthal nach Zillerthal. Der Weg der Zillertaler Protestanten von Tyrol nach Preussisch-Schlesien im Jahr 1837. Innsbruck 2017. Dort auch weitere Literatur, vgl. insbes. Rudolf Leeb: Protestantismus und evangelische Kirche in Tirol im 19. Jahrhundert. In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 123, 2007, S. 43–64.

11 Vgl. https://sichtbar-evangelisch.at/?id=https://sichtbar-evangelisch.at/geschichte&site=113 (Zugriff: 25.5.2018).

charakterisierung als Minderheit eine deutlich wahrnehmbare Rolle. Dies hat einerseits mit den zahlenmäßigen Verhältnissen und der kontinuierlichen Schrumpfung der Gemeinden in den vergangenen Jahrzehnten zu tun.[12] Immer wieder, und im Jubiläumsjahr verstärkt, wurde andererseits auf die herbe Erinnerung an die Vertreibung der ZillertalerInnen Bezug genommen oder der Verweis auf die zahlenmäßige Kleinheit der Gruppe mit dem Hinweis verknüpft, dass man in weiten Teilen eine Migrationskirche sei, da die allermeisten Mitglieder irgendwann in ihrer Familiengeschichte einen Zuwanderungsaspekt aufweisen könnten. Die Zahl der „ur-österreichischen" Evangelischen sei sehr überschaubar, wenn nicht gar verschwindend klein. Diese Selbstbeschreibung als Minderheit konnte aber auch positiv, fast schon mit Stolz in das Selbstbild eingebunden werden, so etwa in der Ankündigung des Großen Reformationsfestes am 21. Oktober 2017: „Wir feiern das Reformationsjubiläum und zeigen, was uns wichtig ist, was wir lieben: Den christlichen Glauben evangelischer Prägung, unsere kleine, aber lebendige und engagierte Kirche, das bunte Leben in unseren Gemeinden und Einrichtungen."[13]

Leben in der „Diaspora"? Die evangelische Gemeinde im Außerfern

Die Kleinheit und zahlenmäßige Minderheitenposition von Religionsgemeinschaften wird oft mit dem Begriff „Diaspora" gefasst.[14] *Paul Csillag* hat in seinem Teilprojekt diesen Befund zum Ausgangspunkt für ethnografische Reisen in den Tiroler Bezirk Außerfern genommen. Dort betreut ein Pfarrer von Reutte aus eine tatsächlich sehr kleine Gemeinde

12 Dieser Umstand ist ebenso offensichtlich wie heikel, berührt er doch auch empfindlich die ökonomische Lage der Kirche. Auch wenn dieses Phänomen in gleicher Weise auch die katholische Kirche betrifft, so spielt sich das Schrumpfungsgeschehen im evangelischen Kontext doch auf einem anderen, sowieso schon vergleichsweise niedrigeren Niveau ab und trifft zudem auf das historisch gewachsene Selbstbild der Bedrohtheit und Fragilität, das sich in kleineren wie größeren Bemerkungen Bahn bricht.

13 https://www.events.at/e/tirol-feiert-evangelisch (Zugriff: 25.5.2018).

14 Vgl. Michael Bünker: Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Evangelische Erfahrungen der Migration und Diaspora als Aufgabe der Kirchen. In: Regina Polak, Wolfram Reiss (Hg.): Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven. Göttingen 2015, S. 205–228.

von nur rund 800 Personen, die topografisch zudem auch noch relativ abgelegen vom Tiroler Zentralraum um Innsbruck liegt. Die Hauptfrage war, welche Praktiken und Selbstzuschreibungen diese Rand- und Diasporasituation hervorbringt. Es zeigte sich, dass die Selbstkonzeption als *diasporians* neben allen Schwierigkeiten und Zumutungen auch stabilisierende und identitätsstiftende Wirkungen entfaltet. So kann gerade die zahlenmäßige Überschaubarkeit sowohl einen unmittelbareren persönlichen Kontakt der Gemeindemitglieder untereinander als auch viele individuelle Lösungen mit einem sehr flexiblen und mobilen Pfarrer hervorbringen. Er nimmt etwa auch für Einzelanliegen weite Fahrstrecken auf sich und geht hinsichtlich der Gestaltung von Feiern oder Gottesdiensten individuell auf die Wünsche der Gemeindemitglieder ein. Besonders deutlich wurde auch, dass die gesamte Identitätsarbeit in Bezug auf das Evangelisch-Sein im Außerfern nicht einfach entlang einer simplen evangelisch-katholisch-Demarkationslinie verläuft, sondern sich in wesentlich komplexeren Zuschreibungsprozessen entfaltet. So findet eine Positionierung sowohl in Bezug auf die katholische Community, als auch in Bezug auf andere Religionsgemeinschaften sowie auf eine als säkular wahrgenommene Mehrheitsgesellschaft statt. Je nach Relation erscheinen die Evangelischen als Teil einer konfessionellen bzw. christlichen bzw. insgesamt religiösen Minder- oder Mehrheit, mal stehen in der Selbstdarstellung also die Unterschiede zu den KatholikInnen im Vordergrund, mal in Koalition mit diesen die Unterschiede zu denjenigen, denen Kirche überhaupt nichts bedeutet. Es entwickelt sich ein komplexes, teilweise paradoxes Spiel mit Zuschreibungen, Teilidentitäten und Selbstverortungen, in dem einzelne Argumente situativ und nicht immer widerspruchsfrei mobilisiert werden. Dieser differenzierte Blick auf die konfessionelle Realität und ihre narrative Verarbeitung ergänzt die sonst oft anzutreffende Vorstellung, Diasporasituationen als Konstellationen der Schwäche zu deuten.

Ambivalenz des Geldes

Ganz abzustreiten ist dieses Moment der Schwäche natürlich insbesondere dann nicht, wenn es um ökonomische Belange geht. *Tanja Hellrigl* hat sich mit Fragen der Kirchenbeitragserhebung und dem Umgang mit dem oft als heikel angesehenen Thema des Geldes befasst. Die Ausgangslage ist dabei durchaus schwierig: Die Kirchengemeinden sind, anders

als etwa in Deutschland, selbst dafür zuständig, den Kirchenbeitrag von ihren Mitgliedern nach einer vorgegebenen Berechnungsformel in Bezug auf deren Einkommen einzuheben, können dafür jedoch auf keine verbindliche Datenbasis zurückgreifen. Zwar erfahren die Gemeinden, wer bei ihnen Mitglied ist, doch in Fragen des Einkommens sind sie auf freiwillige Angaben der Mitglieder angewiesen und können diese nicht zur Offenlegung ihrer Verhältnisse zwingen. Damit ergeben sich zwei gleichermaßen unbefriedigende Alternativen: Entweder die Gemeinden setzen die Beträge eher niedrig an, um somit möglichen Konflikten und Austritten aus dem Weg zu gehen, verzichten aber in der Folge auf dringend benötigte finanzielle Mittel. Oder aber die Gemeinden versuchen ihre Einnahmen zu steigern, indem die Beträge sukzessive erhöht werden, bis sich die Mitglieder dann schließlich irgendwann als zu hoch eingestuft sehen. Dann legen diese entweder ihre Einkommensverhältnisse offen, um auf den exakt berechneten Wert eingestuft zu werden, oder aber sie kehren – im ungünstigsten Fall – der Gemeinde verärgert den Rücken, treten aus und entfallen somit als zahlende Mitglieder ganz. Dieser Zielkonflikt wurde in der untersuchten Gemeinde sehr offen und transparent kommuniziert und zog insgesamt einen wenig verkrampften Umgang mit dem Geldthema nach sich – es wurde in der Gemeinde und auch nach außen sehr offen darüber gesprochen. Entgegen landläufiger Meinungen, dass „die Kirche" über viel Geld und Reichtümer verfüge, zeigt sich hier eine gänzlich andere Situation, die zwar nicht befriedigend ist, dafür aber in einem pragmatischen Sinn die „Flucht nach vorn" antritt, selbst wenn es für den Kirchenbeitragsbeauftragten oft einer Quadratur des Kreises gleicht, die finanziellen und die menschlichen Anliegen der Kirchengemeinde unter einen Hut zu bringen.

Evangelischer Religionsunterricht: Zwischen Pflichtübung und Privileg

Die bereits bei den Themen „Diaspora"-Position und „Geld" erwähnten Ambivalenzen zeigen sich in einem gewissen Maße auch in der Gestaltung und den Bedeutungszuschreibungen des evangelischen Religionsunterrichts. *Manuela Rathmayer* hat sich mit dem konfessionellen Religionsunterricht auseinandergesetzt und sich hierbei die Frage gestellt, inwieweit dem evangelischen Religionsunterricht von SchülerInnen als spezifisch konfessionellem Sozialisationsraum Bedeutung zugeschrieben wird.

Dass der evangelische Religionsunterricht in den österreichischen Schulen abgehalten werden darf, ist gesetzlich abgesichert.[15] Die konkreten Rahmenbedingungen für seine Durchführung sind jedoch von verschiedenen strukturellen Gegebenheiten der jeweiligen Schule abhängig.[16] So ist die monetäre, zeitliche und räumliche Situation einer Schule maßgeblich dafür mitbestimmend, welchen Wert die SchülerInnen dem evangelischen Religionsunterricht beimessen. In den Erhebungen hat sich gezeigt, dass die Ausstiegsrate aus dem Religionsunterricht exponentiell ansteigt, wenn die Unterrichtsstunden an Randzeiten oder gar außerhalb des Schulgebäudes stattfinden. Eltern wie SchülerInnen scheuen offenbar den damit verbundenen organisatorischen bzw. zeitlichen Mehraufwand. Zudem geht mit der strukturellen Auslagerung, besonders seitens der Eltern, die Angst vor einer Exklusion der betroffenen SchülerInnen aus dem Klassenverband einher. Das temporäre Verlassen der Stammklasse wird von SchülerInnen als eine Konstruktion des Anders-Seins wahrgenommen. Gelingt es jedoch, den evangelischen Religionsunterricht innerhalb der Regelschulzeiten zu integrieren, dann sind kaum Abmeldungen zu verzeichnen. Gleichwohl gehen die SchülerInnenmeinungen darüber auseinander, weshalb der Religionsunterricht besucht wird. Es werden unterschiedliche Gründe genannt: von der Auffassung, dass Religionsunterricht einfach zur schulischen Ausbildung dazu gehöre, über die Hoffnung, dass der Notenschnitt dadurch verbessert werden könne, bis hin zu der Aussage, dass er die Möglichkeit biete, sich mit Gleichen auszutauschen und so etwas über die „eigene Religion" zu lernen.

In der Folge entsteht also ein Raum innerhalb der Schule, der nicht nur als „Schule" wahrgenommen wird. Die kleineren Klassengrößen ermöglichen eine individuelle Gestaltung des Unterrichts in dem auf die Bedürfnisse und Interessen der SchülerInnen eingegangen werden kann. Dies führt dazu, dass bei den SchülerInnen zwar oftmals ein Gefühl des Anders-Seins entsteht, dieses jedoch zum Privileg umgedeutet werden kann.

15 Vgl. hierzu Gustav Reingrabner: Evangelischer Religionsunterricht in Österreich – Eine Skizze. In: Alfred Rinnerthaler (Hg.): Historische und rechtliche Aspekte des Religionsunterrichts. Frankfurt a. M. 2004, S. 133–191.

16 Vgl. ebd., S. 134–135.

Rolle der Musik und Form des Abendgottesdienstes

Jenseits der organisatorischen und sozialen Aspekte evangelisch geprägter Vergemeinschaftsungspraktiken ging es im Projekt auch um die inhaltlichen und rituellen Dimensionen des Gemeindelebens, etwa in Gottesdiensten und anderen kirchlichen Veranstaltungen. *Annine Seebacher* beschäftigte sich dazu mit der Rolle der Musik im evangelischen Kontext, *Maxime Dufour* mit einer besonderen Gottesdienstform in der Innsbrucker Auferstehungskirche, nämlich dem jeden ersten Sonntag im Monat stattfindenden Abendgottesdienst. Die Musik und insbesondere der Gemeindegesang haben schon seit der Reformationszeit im Protestantismus einen besonderen Stellenwert.[17] Martin Luther, der selbst ein leidenschaftlicher Sänger gewesen sein soll und auch viele damals bekannte Lieder mit deutschen Texten versah, erkannte im Gemeindegesang nicht nur ein Medium der Vermittlung von religiösen Inhalten, sondern insbesondere auch eine Praxis der tätigen Mitwirkung der Gemeinde am Gottesdienstgeschehen. Dieser Gedanke der aktiven Beteiligung der Gemeinde an der Liturgie, in die sie qua Gesang dialogisch eingebunden wird, ist ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis des bis heute hohen Stellenwerts der Kirchenmusik in evangelischen Gemeinden. Gemessen an ihren eher beschränkten Möglichkeiten treiben auch die untersuchten Gemeinden einen beträchtlichen Aufwand in dieser Hinsicht: Chorarbeit und Konzertveranstaltungen, die regelmäßige Einladung des Diözesankantors Gordon Safari aus Salzburg zu Konzerten mit didaktischem Anspruch[18], die konsequente Wartung und Pflege der Pirchner-Orgel in der Innsbrucker Auferstehungskirche und die Gründung einer eigenen Jugendmusikschule sind hierfür nur einige Beispiele. Bezüglich des Repertoires an Liedern, die in den Gottesdiensten gesungen werden, zeigt sich das Feld differenziert und dynamisch. War in der Vergangenheit – auch auf der Ebene des Gesangbuchs – noch eine deutlichere Trennung zwischen evangelischem und katholischem Kirchenlied auszumachen, so wurde diese Unterscheidung zunehmend aufgeweicht, was sich z. B. in

17 Vgl. hierzu und für die folgenden Ausführungen Martin Geck: Luthers Lieder. Leuchttürme der Reformation. Hildesheim u. a. 2017; Konrad Küster: Musik im Namen Luthers. Kulturtraditionen seit der Reformation. Kassel 2016.

18 Safari gestaltete seine Auftritte in der Veranstaltungsreihe *Orgelpunkt* im Beobachtungszeitraum stets so, dass er vor dem eigentlichen Konzert die Wahl und den Aufbau der Stücke ausführlich erläuterte und die BesucherInnen so vorab für bestimmte Aspekte sensibilisierte.

der wechselseitigen Übernahme von Liedern und der Konjunktur eines ökumenischen Konsenses (Stichwort: Taizé) zeigt. Vor Ort finden sich oft kleine, individuelle Liedersammlungen, die in den Gottesdiensten Verwendung finden und einen spezifischen Gruppengeschmack der jeweiligen Gemeinde zeigen und kultivieren.

Dieses Bedürfnis zur individuellen Ausgestaltung der Liturgie zeigt sich auch in den monatlich am ersten Sonntagabend stattfindenden Abendgottesdiensten in der Innsbrucker Auferstehungskirche. Die an die aus Finnland stammende „Thomasmesse“[19] angelehnte Form der Gottesdienstgestaltung verfolgt das Ziel, auch für Kirchenferne oder „Gottesdienstmuffel“ ein Angebot zu schaffen. In der praktischen Umsetzung wirken Laien stark an der Ausgestaltung mit, es gibt im Rahmen des Gottesdienstes neue und ungewöhnliche Komponenten wie Frei- und Gesprächsräume, meditative und interaktive Elemente. In der Innsbrucker Auferstehungskirche findet regelmäßig eine Schriftlesung auf Farsi statt, die in den vergangenen Jahren neu hinzugekommene Gemeindemitglieder als Vortragende aktiv integriert und ansprechen soll. Das Abendmahl wird, so wie in anderen Gottesdiensten auch, in einer betont offenen, gemeinschaftlichen und explizit alle Interessierten einladenden Form gefeiert – gleich welcher Konfession diese sind. Die Teilnehmenden stehen dazu im Kreis um den Altar, reichen sich gegenseitig das Brot weiter, empfangen Wein oder Traubensaft und fassen sich zum Abschluss an den Händen. In einem weithin römisch-katholisch geprägten gesellschaftlichen Kontext, der die Erinnerung an die anhaltenden ökumenischen Verständigungsprobleme in der Abendmahlsfrage beständig wachhält, kommt einer solchen Praxis eine große Symbolkraft zu.

Die Pfarrerinnen in Tirol: „Jööh a Weibats“

Frauen im Pfarramt gehören zur evangelischen Kirche wie das Amen zum Gebet – so war die Vorannahme von *Thomas Schmid*. Er beschäftigte sich in seinem Projekt mit der Geschichte der Frauenordination und den Biografien von evangelischen Pfarrerinnen.

Das – durchaus positive – Vorurteil, dass Frauen innerhalb der Evangelischen Kirche seit jeher gleichberechtigt das Pfarramt ausüben dürfen, wurde schnell revidiert. Das titelgebende Zitat „Jööh ab Weibats“ verweist

19 https://de.wikipedia.org/wiki/Thomasmesse (Zugriff: 25.5.2018).

augenscheinlich auf die Irritation, welche eine Pfarrerin in Tirol noch vor wenigen Jahrzehnten hervorgerufen hat. Die Zulassung der Frauen zum Pfarramt war ein steiniger Weg, der auch von Rückschlägen gekennzeichnet war und Analogien zur Entwicklung der Frauenrechte im Allgemeinen aufweist. So war Frauen der Zugang zur Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien erst ab 1928 gestattet. In der Zeit des Nationalsozialismus war die Predigterlaubnis für Frauen in personellen Notstandssituationen zwar zugebilligt, wurde mit Ende des Zweiten Weltkrieges aber wieder zurückgezogen. Ab diesem Zeitpunkt bildeten vor allem „typisch weibliche" Tätigkeitsbereiche wie die Schulerziehung, Jugendarbeit und diakonische Aufgaben das Arbeitsfeld der Theologinnen. Die rechtliche Gleichstellung für das Amt des Pfarrers und der Pfarrerin erfolgte erst 1980.[20] Dieser von Ambivalenzen und Hindernissen gekennzeichnete Weg zur Frauenordination schlug sich auch in den Erzählungen der interviewten Pfarrerinnen nieder. Kämpfe um Anerkennung und das Gefühl, mehr leisten zu müssen als die männlichen Kollegen, stellten durchgängige Topoi in allen Interviews dar. Besonders deutlich wurden diese Aspekte der gesteigerten Leistungserwartung und der Entgrenzung von Privat- und Berufsleben bei Pfarrerinnen, die gleichzeitig Mütter sind. Hier zeigen sich deutliche Parallelen zu den Lebensentwürfen und Herausforderungen vieler „anderer" berufstätiger und alleinerziehender Müttern in unterschiedlichen Branchen auch außerhalb der Kirche.

So stellt die Frauenordination in der evangelischen Kirche zwar ein Charakteristikum dar und wird in diesem Sinne – insbesondere im Kontrast zur römisch-katholischen Kirche – oft als „typisch" evangelisch wahrgenommen. Gleichzeitig jedoch muss die Gleichberechtigung von Frau und Mann auch in der Evangelischen Kirche als andauernder Prozess der Aushandlung betrachtet werden, der nicht losgelöst von der allgemeinen Gleichstellungsdebatte analysiert werden kann.

Homosexualität und Evangelisch-Sein

Religion und Sexualität sind bis heute ein Tabuthema voller Kontroversen mit Streitpotenzial. Bei „den Evangelischen" sei dies anders, so war

20 Birgit Meindl: Die Fülle des Himmels – die Hälfte der Arbeit. Der Weg zur Frauenordination und zur Gleichstellung der Theologinnen in der Evangelischen Kirche Österreichs. Wien 1995.

zunächst die vorherrschende Meinung in der Projektgruppe. Kein Zölibat, dafür Frauenordination, geschiedene PfarrerInnen: Sexualität schien innerhalb der Evangelischen Kirche offen diskutierbar. Wie sieht die Situation aber jenseits heteronormativer Lebensentwürfe aus? Wie steht die Evangelische Kirche zum Thema Homosexualität? Bei den Evangelischen können auch Schwule Pfarrer werden, das war das Vorwissen von *Veronika Hofmann* vor ihren Erhebungen zur Frage, welche Position die Evangelische Kirche zum Thema Homosexualität vertritt. Schnell zeigte sich auch hier, dass es „die" Evangelische Kirche mit einem institutionell verfassten Oberhaupt, wie es in der katholischen Kirche der Papst darstellt, gar nicht gibt und folglich auch keine einheitliche Lehrmeinung zum Thema der Homosexualität existiert. Der demokratische Aufbau der Evangelischen Kirchen und Gemeinden führt vielmehr zu lokal unterschiedlichen Lösungen und Positionen und ermöglicht eine offene und teilweise kontroverse Debatte, die schon seit Jahrzehnten geführt wird.[21]

Im historischen Rückblick zeigt sich ein jahrelanger, kleinteiliger Suchprozess innerhalb der evangelischen Kirchen und Gemeinden, wie mit der Pluralität unterschiedlicher sexueller Orientierungen umgegangen werden soll. Die Haltungen dazu reichen von liberal bis konservativ-restriktiv und die Debatten um den Umgang mit non-heteronormativen Lebensgestaltungen werden komplex und diskussionsfreudig geführt. Dieser Prozess der Aushandlung spiegelt auch hier den gesamtgesellschaftlichen Diskurs wider und ist weder abgeschlossen noch widerspruchsfrei.

Die Gemeinde der Auferstehungskirche in Innsbruck führt seit 2015 das Label „akzeptierend und offen für alle Lebensformen".[22] Diese Auszeichnung steht, wie der Name vermuten lässt, für einen liberalen Umgang mit den unterschiedlichsten Lebensentwürfen der Gemeindemitglieder. Initiiert und vorangetrieben hat dies vor allem ein ehemaliger Pfarrer der Gemeinde, der offen zu seiner Homosexualität steht und mittlerweile den ersten bekennenden schwulen Superintendenten in Österreich stellt. Hierbei ist zu beachten, dass die Wahl des Pfarrers oder der Pfarrerin von der Gemeinde maßgeblich mitbestimmt wird. Ob

21 Vgl. hierzu als jüngeren Beitrag: Peter Dabrock, Renate Augstein, Cornelia Helfferich u. a.: Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah. Gütersloh 2015, insbes. S. 9–16, 167–169 dort auch ein kurzer historischer Rückblick.

22 http://www.auferstehungskirche.at/index.php?inhalt=kontakt#akzeptierend. (Zugriff: 25.5.2018).

ein homosexueller Pfarrer oder eine homosexuelle Pfarrerin dieses Amt überhaupt ausüben kann, hängt somit von der Haltung der jeweiligen Gemeinde zu dieser Thematik ab. So ist die Debatte über Homosexualität innerhalb der Evangelischen Kirche genauso heterogen wie die Evangelische Kirche selbst – auch in Tirol.

Resümee: zur kulturellen Kontur einer Konfession

Die Heterogenität des evangelischen Lebens zeigte sich – sogar in der vergleichsweise überschaubaren Form der Tiroler Verhältnisse – ebenso als zentraler Befund wie als Schwierigkeit im Umgang mit dem Thema. Es ist nicht möglich, kompakt und einfach auf den Punkt zu bringen, was „Evangelisch-Sein" in Tirol bedeutet, zumal sich hier theologische Aspekte mit ökonomischen, organisatorischen und soziostrukturellen überschneiden und verschränken. Viele Bereiche des Gemeindelebens, seien es Gottesdienste, Gemeindegruppenangebote oder andere Veranstaltungsformate, werden vor Ort unterschiedlich ausgestaltet und von der jeweiligen Ortsgemeinde individuell interpretiert. Gleichwohl: In der Zusammenschau zeigt sich eine relativ große Autonomie der einzelnen Gemeinden, die viel Gestaltungsspielraum lässt und dabei nicht nur die Pfarrerinnen und Pfarrer, sondern auch viele Gemeindemitglieder verantwortlich einbindet. Die Geschichte und das Selbstbild als Minderheitenkirche, die sich ständig mit einem als weitaus stärker wahrgenommenen anders-konfessionellen oder auch säkularen Außen auseinandersetzen muss, entfaltet dabei höchst unterschiedliche und intensive Dynamiken. Die relative ökonomische und zahlenmäßige Schwäche wird zugleich als Problem und als Ansporn für die eigene Arbeit wahrgenommen. Gerade aus dieser Kleinheit und vermeintlichen Schwäche heraus gewinnen die Gemeinden aber auch Anhaltspunkte für ihre Selbstdefinition als „Kostbarkeit", die es besonders zu pflegen gelte. Dies führt manchmal zu intensiven Kooperationen mit anderen kirchlichen, religiösen und außerkirchlichen Stellen, etwa in der Sozialarbeit oder im interreligiösen Dialog, manchmal aber auch zu einer selbstbewussten Besinnung auf den eigenen Weg, etwa wenn es um die Ausgestaltung von Liturgie, Stellenbesetzungen oder finanzielle Gebarung geht. Innerhalb der Gemeinden und in der evangelischen Gesamtkirche wurden und werden inhaltliche Fragen, auch solche, die grundlegendere Bereiche etwa der Ethik, der Positionierung in gesellschaftspolitischen Fragen, des multireligiösen

Dialogs, der Frömmigkeitspraxis, des Lebensstils oder der Geschlechterpolitik betreffen, offen und gegebenenfalls auch kontrovers diskutiert. Das prinzipielle Fehlen einer obersten, dogmatisch verbindlichen Instanz weist den einzelnen Gemeinden und Untereinheiten, die ebenso wie die Gesamtkirche demokratisch und presbyterial-synodal verfasst sind, eine zentrale Rolle zu. Viele Dinge werden immer wieder vor Ort verhandelt und bei Bedarf neu ausgerichtet. Dazu gehören Fragen der Liturgie, ethische Fragen wie der Umgang mit unterschiedlichsten Lebensentwürfen und auch theologische Auslegungsfragen, z. B. das Amtsverständnis betreffend. Natürlich geben die gesamtkirchlichen Diskussionen hierfür einen gewissen Rahmen vor, über den sich einzelne Gemeinden nicht in beliebigem Maß hinwegsetzen können, doch der Gestaltungsspielraum ist mitunter beträchtlich. Die hieraus möglicherweise erwachsenden Auffassungsunterschiede oder gar Spannungen sowohl innerhalb der Gemeinden als auch zwischen verschiedenen Gemeinden bzw. zur Gesamtkirchenleitung werden als Normalfall evangelischen Lebens begriffen – empirisch fassbar wird dies in den kontroversen Diskussionen auf pfarrgemeindlicher, superintendentialer und synodaler Ebene. Evangelisches Kirchenleben erscheint in dieser Hinsicht wandelbar, plural, offen (oder auch: anfällig?) für die Dynamiken der gesellschaftlichen und historischen Entwicklung. An diesen Stellen werden die im wahrsten Wortsinne *protest*antischen Aspekte gelegentlich auch gerne und selbstbewusst aufgerufen: Bisweilen gehe es nämlich auch darum, die eigene Überzeugung trotz Widerständen und in der Position der Devianz oder zahlenmäßigen Marginalität zu vertreten. Hier konnten wir auch in ethnografischer Perspektive immer wieder – wenn man so will – den Spiegelungen einer „urevangelischen" Instanz begegnen: dem Gewissen des Einzelnen. Der hohe Rang des individuellen Gewissens wird diskursiv an Martin Luther zurückgebunden[23] und findet bis heute auch in der demokratischen Struktur und dem damit vielgestaltigen Charakter des evangelischen Glaubens- und Gemeindelebens in Tirol seinen konkreten und ethnografisch fassbaren Ausdruck.

23 Auch wenn Luthers prägnant-berühmtes „Hier stehe ich, ich kann nicht anders" in Worms 1521 etwas anders und komplizierter geklungen haben mag: „So ist mein Gewissen im Gotteswort gefangen, und darum kann und will ich nichts widerrufen, weil gegen das Gewissen zu handeln gefährlich ist. Gott helf mir! Amen." Auch dies ist eine bereits verkürzte Fassung des Original-Wortlauts vgl. Heinrich Steitz: Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521. Frankfurt a. M. 1971, S. 95.

Kunst oder Ethnographie?
Ethnographische Sammlung und Repräsentation im Weltmuseum

Christian Schicklgruber, seit 1.1.2018 Direktor des Weltmuseum Wien, im Gespräch mit Brigitta Schmidt-Lauber, Professorin für Europäische Ethnologie an der Universität Wien, transkribiert von Caro Böhm

BSL: Das Weltmuseum hat letztes Jahr nach einer dreijährigen Schließphase erstmals die Tore wieder geöffnet. Sie haben hierzu einen neuen Namen für das Museum gewählt, nicht mehr *Völkerkundemuseum*, sondern *Weltmuseum*. Was sind die Ziele und Aufgaben eines Weltmuseums?

CS: Mit der Namensänderung weg vom Begriff *Völkerkunde* sind wir europaweit nicht die Einzigen. Nach vielen Namensfragen steht aktuell noch Hamburg kurz vor der Umbenennung. Es gibt insgesamt zwei Möglichkeiten: Entweder füllt man den Begriff Völkerkunde mit neuer Bedeutung. Das wäre ein Weg gewesen, den nur Zürich und Leiden beschreiten. Oder man benennt sich um. Die Umbenennung macht Sinn, weil der Begriff Völkerkunde stark assoziiert ist mit dem Begriff *Volk*. Letztendlich sind Museen für Völkerkunde lange Zeit „Hurenkinder des Kolonialismus" gewesen. Europäer haben die „Anderen" als wilde, primitive Barbaren präsentiert und gleichzeitig damit auch legitimiert, dass man diese Gruppen ökonomisch ausbeuten konnte und ihnen „die Kultur" und Missionierung brachte. Von dieser Konnotation wollten wir weg. Der Begriff Weltmuseum kann alles und nichts bedeuten und ist auch deshalb so breit gewählt, weil er uns letztendlich erlaubt, das zu tun, was wir wollen. Also dass wir nicht an dieser Präsentation von „Völkern" hängenbleiben, was man in solchen Museen ja lange geglaubt hat, leisten zu können und zu müssen. Doch: Ein Volk in seiner Gesamtheit zu präsentieren oder zu erklären, das funktioniert einfach nicht. Was wir – wie viele andere ehemalige Völkerkundemuseen – stattdessen machen, ist, dass wir kleine Aspekte von Kulturen darstellen und uns von dem Anspruch verabschieden, „Afrika", „China" oder „den Buddhismus" erklären zu können. Vielmehr versuchen wir, dass sich die kleinen Mosaiksteinchen

der Schausammlung den Besucher*innen zu einem Bild zusammenfügen. Und zwar nicht zu einem Bild „So ist Afrika", sondern das Bild, das entstehen soll und das hoffentlich auch entsteht, ist das Bild einer kulturellen Vielfalt der Welt und letztendlich von einer Gleichwertigkeit verschiedener kultureller Erscheinungen. Sehr wichtig finden wir, dass über die Darstellung „der/des Anderen" auch Fragen an „das Eigene" entstehen. Wenn ich über soziale Beziehungen oder religiöse Vorstellungen irgendwo berichte, soll das letztendlich auf diese Fragestellung zurückführen: „Und wie ist das jetzt bei uns?" Was wir anregen wollen, ist eine Frage; die Antwort muss sich jeder selbst geben. Dieses Konzept ist zum Beispiel umgesetzt im neu erschienenem Buch zum Weltmuseum mit dem Titel *Welt Museum Wien*, wo es nicht mehr wie in alten Museumsbüchern das Kapitel *Afrika* und *China* gibt, sondern wir finden dort eine größere Anzahl von in sich abgeschlossenen Kurzgeschichten. Auch in der Abfolge dieser Geschichten im Buch findet sich kein Überkapitel *Afrika* mit zehn afrikanischen Geschichten, sondern wir haben einen grundlegend anderen Weg gewählt: Jede dieser Geschichten hat einen Titel, die wir alphabetisch danach im Buch angeordnet haben, um zu zeigen: Da wird nicht Afrika dargestellt, sondern es werden kurze Geschichten aus der ganzen Welt präsentiert, die jede für sich gelesen werden können und die letztlich zu dem Eindruck einer spannenden Vielfalt führen.

BSL: In dem genannten Museumsbuch sind ja auch die Kurator*innen in ihrer Funktion als Auswählende und Repräsentierende gezeigt. Soll die Kenntlichmachung des persönlichen Einflusses auch dem seit *Writing Culture* diskutierten Anspruch der Ethnologie auf Polyphonie entsprechen?

CS: Die Überlegung war, sich ganz bewusst von dem Anspruch zu verabschieden, das Museum als wissenschaftliche Autorität könne die Welt erklären. Alle diese Geschichten erzählen letztendlich viel mehr über den Erzähler. Jeder schleppt seine Biographie mit sich, und die Biographie schärft oder bestimmt die Geschichte, die erzählt wird, und auch die Auswahl der Objekte. Wir haben acht Abteilungen, in jeder Abteilung sind etwa 30.000 Objekte im Depot. Da muss ich Objekte auswählen – vielleicht hundert-, und allein die Auswahl ist geprägt von der persönlichen Biographie. Um das zu verdeutlichen, haben wir im Museumsbuch ein Kapitel aufgenommen, in dem auf einer ganzen Seite jeweils Kurator*innen abgebildet sind mit einem Objekt in der Hand. Das Kapitel

heißt *Persönliches*. Jeder und jede von uns hat ein Objekt ausgesucht, zu dem er oder sie in einer gewissen Beziehung steht, also die „Lieblingsobjekte". Das sind teils relativ unspektakuläre, einfache Objekte. Aber über die Person des Erzählers und eine über weite Strecken persönlich gefärbte Erzählung wird jedem*r Leser*in oder Besucher*in klar: Es sind ganz konkrete Personen, die sprechen. Und denen kann ich glauben, muss es aber nicht.

BSL: Die Herausforderung ist also eigentlich eine Verabschiedung von der großen Erzählung – auch im Museum. Streben Sie stattdessen so etwas wie eine ethnologische Laienschulung durch die Konfrontation mit Kategorien wie *eigen/fremd* an, um das Gewohnte zu hinterfragen?

CS: Das *Fremde* bleibt auf den ersten Blick fremd, aber letztendlich gilt es, die Grenze zum Fremden zu durchbrechen durch den Vergleich zum Eigenen. Natürlich erklären wir als wissenschaftliche Anstalt öffentlichen Rechts kulturelle Erscheinungen und geben gesellschaftlichen Input. Über den Vergleich – das „Eigene" und das „Andere" – entsteht ein Grundgefühl des gemeinsamen Menschseins. Auch wenn es auf den ersten Blick anders ausschaut, aber es gibt grundsätzlich sehr ähnliche, wenn nicht überhaupt gleiche Anforderungen an das Leben: Ich muss mit meinen Mitmenschen das Leben irgendwie organisieren, miteinander auskommen, sei es in Familie, Verwandtschaft, Arbeitsteilung etc. Eine universelle Grundfrage ist ferner, wie stelle ich mir das Übernatürliche vor und wie meistere ich das profane Leben auf der Welt – als gläubiger Mensch durch Unterstützung von übernatürlichen Kräften. Das ist hier im Museum etwa am Beispiel des Dorfes im Himalaya mit den Schutzgottheiten gezeigt, die über alles wachen und sich bei der Landwirtschaft einmischen, dass der Hagel die Ernte nicht zerstört oder dass die Felder fruchtbar sind. Und irgendwann gehe ich im Weinviertel oder in Tirol spazieren und sehe, dass die Palmbuschen an den Ecken der Felder stecken, und verstehe, dass auch da versucht wird, über religiöse Vorstellungen oder sakral aufgeladene Gegenstände Einfluss auf Profanes zu erwirken oder zu erzeugen.

BSL: Ich würde gerne noch einmal kurz beim Titel bleiben, beim Anspruch ein *Weltmuseum* zu sein. Sie haben gesagt, dass dahinter ein bestimmter Blick auf den Gegenstand der Ethnologie und eine Verabschiedung von großen Erklärungen steht. Ich sehe in der Bezeichnung

Weltmuseum aber trotzdem auch einen gewissen Widerspruch zum im deutschsprachigen Raum lange Zeit dominanten Modus, die Zuständigkeiten des Faches Ethnologie (bzw. in Wien *Kultur- und Sozialanthropologie* als quasi Allround-Begriff) kontinental und regional zu ordnen. Das waren ja lange Zeit auch die Ordnungsprinzipien von Völkerkundemuseen und damit Rekurse auf eine verkürzte Perspektive auf Kultur, die als räumlich geschlossen gedacht wurde. Transportiert ein Begriff wie Weltmuseum kulturtheoretisch neue Prämissen der Ethnologie, etwa mit Blick auf Globalisierung und Vernetztheiten kultureller Einflüsse?

CS: Grundsätzliche Wissenschaftsgeschichte oder Wissenschaftstheorie hat da weniger eine Rolle gespielt als vielmehr, im Titel zu zeigen, dass es letztlich *eine* Welt ist und wir leben auf einer Welt. Diese Trennung Afrika/China/Südamerika ist im 21. Jahrhundert hinfällig geworden – über Migrationen, Bewegungen, Globalisierung, Internet etc. gibt es diese Grenzen einfach nicht mehr. Wenn ich im Museum eine Reihe von Sälen *Afrika* und dann *China* habe, spiegelt das nicht (mehr) *die Welt*.

BSL: Das ist ein spannender Spagat: Auf der einen Seite der Anspruch, nicht *die Welt* zu repräsentieren, und auf der anderen Seite der Anspruch, auf die Pluralität *in der* Welt aufmerksam zu machen.

CS: Das kann natürlich wie ein Widerspruch erscheinen. Aber letztendlich wollen wir diese Widersprüche auch aufheben. Beispielsweise im thematischen Raum *Migration*. Hier ist es notwendig, klar zu sagen, dass es die in sich abgeschlossene Kultur nie gegeben hat. Kultur wäre tot, sobald sie sich wirklich abschottet. Gesellschaftliche Entwicklung und kulturelle Veränderung haben sich immer über Kontakte ergeben; und seitdem es Menschen gibt, migrieren sie, treffen sich, befruchten sich gegenseitig, schlagen sich gegenseitig den Schädel ein. Aber man schärft sich durch einander, man reibt sich aneinander, man übernimmt einiges und es entsteht etwas Neues. Gesellschaft und Kultur bleiben und sind lebendig.

BSL: Gesellschaftspolitisch ist ja gerade eine sehr brisante, relevante Frage jene nach Migration, Konfrontation mit Fremden und Typisierung von Fremden und die Idee der geschlossenen Kultur. Welche Bedeutung hat diesbezüglich die aktuelle gesellschaftspolitische

Situation Österreichs für Ihr Haus? Gibt es eine politische Botschaft, die dieses Haus transportieren sollte oder will?

CS: Ich brauche nur gewisse Zeitungen aufzuschlagen bzw. ich brauche nur die Schlagzeilen zu lesen. Da sind wir natürlich gefordert, ein Gegenbild zu zeigen. Gegen gewisse Zeitungen werden wir nie ankommen und in Österreich schon gar nicht. Aber zumindest haben wir eine ethische Verpflichtung, ein anderes Bild aufzuzeigen. Wir werden die politische Situation in Österreich wahrscheinlich nicht beeinflussen können. Aber als grundsätzliche Aufgabe eines letztendlich nach wie vor völkerkundlichen Museums – weil jedes Museum ist definiert durch seine Sammlung und letztlich ist es eine ethnologische Sammlung – hieße es aufzuzeigen, dass es ohne gegenseitigen Austausch nicht gehen kann. Es geht auch darum, Angst vor dem Fremden zu nehmen. Angst habe ich vor jemandem, den ich nicht kenne, oder wenn von irgendeiner Seite Bilder produziert werden, vor denen ich mich fürchten muss. Und da sind wir vehement gefordert, dieses Bild zumindest zu beeinflussen, wenn das geht, und auch ein anderes Bild der „Anderen", der „Fremden" zu zeichnen, so dass man sieht: So fremd und anders sind sie eigentlich nicht.

BSL: Nun befindet sich das Weltmuseum in der Bundeshauptstadt Wien, wo es eine große Vielfalt an Museen gibt. Welche Position nimmt das Weltmuseum innerhalb dieses „Konzerts" an Museen und in der Museumslandschaft ein?

CS: Wir sind – bis auf ein paar kleinere Ausnahmen in Österreich – das einzige große Haus, in dem die Welt zuhause ist. In Zukunft werden wir auch Ausstellungen zu rezenter Kunst weltweit bieten, uns aber auch hier immer von Kunsthallen und modernen Kunstmuseen unterscheiden, weil ein Weltmuseum der Ort ist, an dem ich auch die Hintergründe von Erscheinungen in der rezenten Kunst anderswo zeigen und erklären kann. Also, ich hänge nicht nur das moderne Kunstwerk auf und gehe von einer universellen Wirkung der Ästhetik aus. Das natürlich auch. Aber die rezente Kunst woanders ist auch nicht vom Himmel gefallen oder aus dem Internet kopiert oder aus dem Ausstellungskatalog von Picasso. Sondern auch mit modernen, oftmals westlichen stilistischen Mitteln werden sehr wohl Themen der traditionellen Kultur der Künstler dargestellt, aufgearbeitet in Konfrontation mit der Tradition, in der Umwandlung mit der Tradition. Und da passiert es gerade in der

modernen nicht-europäischen Kunst oft, dass Besucher*innen oder auch Kunstkritiker*innen sich darauf konzentrieren, irgendwelche stilistischen Einflüsse zu identifizieren und sich damit die Kunst anzueignen. Diesbezüglich gehen wir einen anderen Weg: Wir erklären, woher kommt das kulturell, was passiert mit diesem Kunstwerk in der Gesellschaft, in der es geschaffen wurde. Das ist ein ziemlich heikler und scharfer Grat – inwieweit erkläre ich das Objekt „zu Tode", da besteht eine gewisse Gefahr. Ich nehme die ästhetische Wirkung durch zu viel Erklärung. Andererseits ist nur die Wirkung auch zu wenig. Ein wenig Erklärung muss ich schon geben, denn sonst sind wir eine Kunsthalle.

> BSL: Das ist eine Frage, mit der sich auch andere Museen mit ähnlichen Sammlungen auseinandersetzen. Das Rietberg Museum in Zürich etwa, das auch versucht, die Performanz von Kunstobjekten, also nicht nur die ästhetische Dimension, sondern auch die Einbindung in Traditionen oder Alltagsvollzüge, zu thematisieren, aber es trotzdem immer noch als Kunstwerk gelten zu lassen. Und andererseits das Weltkulturenmuseum in Frankfurt, wo es demgegenüber primär um die Ästhetik und Wirkung zu gehen scheint und aus dem ethnologischen fast schon ein Kunstmuseum wird.

CS: Beim Thema Kunst muss man aufpassen. Das Rietberg Museum hat ganz, ganz tolle Buddha-Figuren und religiöse Malereien. Da stellt sich natürlich die Frage, inwieweit kann ich das als Kunst bezeichnen? Im Tibetischen zum Beispiel oder aus dem Südasiatischen oder Südostasiatischen gibt es den Begriff Kunst nicht; es handelt sich letztendlich vielmehr um ein Handwerk. Im dortigen Verständnis muss der Handwerker zunächst die Essenz des Heiligen verstehen, um sie dann darstellen zu können. Durch heilige Texte ist er daher in der Darstellung stark gebunden. Das entspricht nicht unserem Kunstbegriff. Kunst ist ja bei uns ein gewisses Prädikat und ein Adelstitel. Kunstwerk ja oder nein? Wenn ich jetzt sage, diese Buddha-Statue ist kein Kunstwerk, dann nehme ich dem Objekt das Prädikat *Kunst* weg. Stimmt natürlich nicht. Wenn ich jetzt aber *nur* Kunst sage, stimmt das auch wieder nicht. Im Englischen gibt es die Begriffe *artefact* und *work of art*. Diese Möglichkeit zur begrifflichen Differenzierung haben wir im Deutschen so nicht. Wir müssen daher sorgfältig und genau erklären, was wir meinen, um keine Missverständnisse zu erzeugen. Leichter ist es in der zeitgenössischen Kunst, da habe ich kein Problem, *Kunst* zu sagen. Die Objekte im Rietberg Museum haben zweifelsohne

eine eindrückliche Ästhetik im Sinne Thomas Manns: „Der einzige Weg, dass das Göttliche dem Auge zugänglich wird, ist Schönheit." Und die Objekte sind schön. Aber sind sie allein deshalb Kunstwerke?

Wir sind kein Kunstmuseum; wir sind kein Museum außereuropäischer Kunst, haben aber außereuropäische Kunstwerke und stehen vor der Frage: Ist es ein Kunstwerk in unserem Sinne oder nicht? Das ist spannend, und wir haben keine pauschale Lösung.

BSL: Hinzu kommt, dass Sie die Lösung ja nicht für das Weltmuseum alleine suchen können und dürfen, sondern dass dieses Haus mittlerweile an einem bestimmten Ort untergebracht ist und in einer bestimmten Konstellation, nämlich unter dem Dach des Kunsthistorischen Museums (KHM). Gerade in Wien manifestiert sich ein spezifischer Kunst- und Kulturbegriff, der auf bestimmte ästhetische Signale ausgerichtet ist. Bildende Kunst und klassische Musik haben diesbezüglich eine dominante repräsentative Funktion. Indem das Weltmuseum in das Großkonsortium KHM eingebunden wurde, wird die Spannung, von der Sie gesprochen haben, nochmals unterstrichen: Ist es ein Kunstwerk oder ist es ein ethnographisches Objekt?

CS: Das ist eine lustige Geschichte. Wir kommen ursprünglich aus dem Naturhistorischen Museum, die ethnographische Sammlung war zunächst im Naturhistorischen Museum untergebracht. Dann waren wir ein paar Jahrzehnte eigenständig. Und dann haben wir von der Natur zur Kultur gewechselt. Jetzt sind wir unter einem Dach und in intensiven Gesprächen zum Beispiel mit dem Leiter der Gemäldegalerie, um diese Trennung aufzubrechen. Und irgendwann einmal werden Objekte von uns in der Gemäldegalerie stehen. Natürlich nicht willkürlich, sondern wo es thematisch passt, dass wir unsere Objekte im Kontrast, im Dialog, im Gegensatz – was auch immer es werden wird –, dass man diese beiden Arten von Kunst Seite an Seite stehen hat und noch dazu in einem Kunsttempel, wie es das Kunsthistorische Museum ist. Dann glaube ich, wird es absolut spannend.

Die Objekte bewegen sich auch in die andere Richtung. Wir werden ab Herbst eine Ausstellung zum Kopftuch zeigen, politisch ein ziemlich aufgeladener Begriff mittlerweile. Dabei geht es aber auch um das Kopftuch in unserer Tradition. Und wenn ich durch die Gemäldegalerie gehe, hat da jede zweite Dame an der Wand ein Kopftuch auf. Das ist jetzt

vielleicht übertrieben und ein wenig zu salopp. Aber in dieser Ausstellung wird es einige Leihgaben aus der Gemäldegalerie geben, und auf diese Art können wir uns, glaube ich, gegenseitig befruchten und weiterhelfen und zum Teil auch auf experimentellem Weg für viele überraschende Wege einschlagen. Im Jahr 2016 hat es die Ausstellung *Fremde Götter. Faszination Afrika und Ozeanien* im Leopold Museum zu moderner europäischer Kunst und außereuropäischer Kunst gegeben. Genial an der Idee fand ich, dass es Picasso ohne diese afrikanischen Masken vermutlich nie gegeben hätte. Der Westen hat sich ungeniert bedient, was das Hereinholen von anderen Ästhetiken betrifft. Was in dieser Ausstellung ganz klar zum Ausdruck gekommen ist: In der modernen europäischen Kunst hat man sich auf die ästhetische Wirkung verlassen. Und sobald es zu den außereuropäischen Kunstwerken gekommen ist, gab es eine ewig lange ethnographische Erklärung dazu im Stil *Eine ansprechende Maske aus Neuguinea*, und die Verschriftung war dann zur Rolle der Maske im Ahnenkult. Was voll okay ist. Aber wenn ich einen Picasso habe und diese Maske und die auf so unterschiedliche Art betexte und erkläre, dann ziehe ich wieder diese traditionelle Trennung ein, die wir schon langsam aufheben sollen. Wenn ich so eine Ausstellung mache, dann hätte man das außereuropäische Objekt auch im Sinne eines modernen Kunstobjekts über die Ästhetik beschreiben können. Die Wirkung auf eine*n Besucher*in ist, glaube ich, dann eine andere. Wenn ich das außereuropäische Stück als modernes Kunstwerk betrachte, dann wirkt das anders, als wenn ich daneben eine zehnzeilige Erklärung über einen Ahnenkult habe.

BSL: Verstehe ich Sie richtig, dass Sie die traditionelle Schere des europäischen bürgerlichen Blickes auf Kunst versus Ethnographie durch Konfrontation in diversen Ausstellungen hier wie dort gerade nicht unterstützen, sondern aufbrechen wollen, sodass man sich dieser Blickrichtung bewusst wird?

CS: Aufbrechen erfordert vermutlich Mut. Das kann furchtbar ins Auge gehen. Aber wenn wir nicht langsam anfangen, uns etwas zu trauen, dann machen wir hundert Jahre dasselbe und dann dürfen wir uns nicht wundern, wenn niemand mehr kommt. Das müssen wir uns einfach trauen. Wovor alle Museen sich hüten müssen, ist, dass wir Besucher*innen unterschätzen. Also jemand, der freiwillig in ein Museum geht, ist auch durchaus bereit, sich mit neuen, ungewohnten Erlebnissen in einem letztendlich ethnographischen Museum auseinanderzusetzen.

BSL: Sie haben die Fusion mit dem KHM sehr positiv dargestellt. Was sind denn die Schattenseiten?

CS: Ich rede ganz offen darüber (lacht). Die Fusion war nicht unsere Idee. Das ist uns einfach passiert und wir waren damals in einer Position, in der wir uns nicht wirklich wehren konnten. Es war letztendlich eine Entscheidung der damaligen Ministerin. Ich bin ja jetzt neu Direktor des Hauses und es kommen ab und zu Journalist*innen, die schauen wollen, wer ist jetzt dieser Herr? Und eine Frage, die immer wieder kommt, ist: Wie schaut es aus mit Unabhängigkeit und wie ist das Verhältnis zum KHM? Ich sage immer: Ich bin jetzt einmal für drei Jahre da und in diesen drei Jahren fällt mir hoffentlich etwas Spannenderes ein, als für die Unabhängigkeit zu kämpfen. Ich glaube, momentan gibt es Wichtigeres zu tun, um dieses Museum wirklich als spannendes Museum zu etablieren.

Die neue Schausammlung steht. Dieses Museum mit einem Bild in der Öffentlichkeit zu verankern, wird einerseits über kleinere und größere Sonderausstellungen gehen. Zudem wollen wir das Museum auch als Veranstaltungsort in Wien etablieren, wo man regelmäßig Events geboten bekommt, die man in Wien sonst nicht bekommt. Wir haben zum Beispiel schon mit einer ethnographischen Filmreihe begonnen. Jeden Sonntag um 11 Uhr gibt es einen Film; aber nicht einen Film, wie man ihn auf Servus TV oder Universum sieht. Denen Konkurrenz zu machen, hat nicht viel Sinn. Sondern eher Filme, die man sonst nur auf Festivals sieht. Und ab Mai werden wir in Kooperation mit dem VIDC, dem Wiener Institut für Internationalen Dialog und Zusammenarbeit, regelmäßig Musik- und Tanzaufführungen bieten.

BSL: Das geht ein bisschen in die Richtung meiner ersten Frage: Was muss ein Museum, das in der Gegenwart eröffnet, eigentlich leisten?

CS: Ein Museum muss ein Treffpunkt sein. Und der Treffpunkt bei uns im Weltmuseum ist ganz klar definiert: Treffpunkt – jetzt sage ich es schon wieder, obwohl ich es nicht mag – „Wir und die Anderen“. Wir werden wahrscheinlich keine Kammermusikaufführungen aus der westlichen Tradition haben, sondern schauen halt, dass wir Formen des sogenannten immateriellen kulturellen Erbes aus anderen Kulturen, die auch in Wien leben, zu uns rein bringen.

BSL: Das klingt so, dass es eine Aufteilung der Aufgaben gibt. Das Weltmuseum hat die Aufgabe, die „Anderen" zu repräsentieren und zu zeigen. Und es gibt andere Orte wie das KHM, die die „eigene" Kultur repräsentieren.

CS: Die „Anderen" reinzuholen und gleichzeitig aber damit diese Trennung „Wir" und die „Anderen" aufzubrechen, ist unser Ziel. Letztendlich klingt das wie ein Widerspruch, aber genau den müssen wir lösen.

Und noch eine Bemerkung zum Begriff *die* Anderen. Als Singular gibt es *die* Anderen nicht, es sind viele Andere, viele Individuen. Da taucht die Problematik der Deutungshoheit auf. Der Versuch, einen aus der Gruppe *der* Anderen für eine ganze Gesellschaft sprechen zu lassen, kann leicht schiefgehen. Man sieht das im Raum *Dorf in den Bergen*. In einem Video erklären eine taffe Geschäftsfrau, ein gelehrter buddhistischer Kleriker und ein Bauer, warum sie in einen Tempel gehen und was sie dort tun. Alle drei kommen aus Bhutan, jeder erzählt eine gänzlich andere Geschichte. Keiner kann für *die* Bhutaner sprechen.

BSL: Zu welchen anderen Museen gibt es denn ein Näheverhältnis inhaltlicher Art?

CS: Ein Näheverhältnis gibt es auf jeden Fall zum Volkskundemuseum. Wir haben zwei Jahre lang inhaltlich intensiv an einer Fusion gearbeitet. Von Anfang an war ganz klar, dass wir eigentlich zusammengehören, da diese Trennung Volks- und Völkerkunde eine ziemlich unglückliche in der österreichischen Museums- und Wissenschaftsgeschichte ist. Das ist eigentlich absurd. Die Fusion ist letztendlich an ganz anderen Dingen gescheitert, auch wenn es inhaltlich ganz klar ist. Also das Näheverhältnis zum Volkskundemuseum haben wir, wir treffen uns auch regelmäßig und diskutieren in oftmals sehr lockerer Art und Weise gemeinsame Projekte. Also mit Matthias Beitl können wir sehr gut. Das Jüdische Museum ist natürlich ein potentieller Partner und natürlich auch das WienMuseum.

BSL: Ist die Rolle auch mit Blick auf die budgetäre Zuordnung eher jene der kleinen Schwester, die deutlich weniger bekommt oder Einschränkungen hat, was Sammlungsmöglichkeiten angeht? Gibt es eine Autonomie, was die Sammlungsgestaltung oder Ausstellungen angeht? Auch da kann ja theoretisch das KHM bei jeder Entscheidung der Direktion Einfluss nehmen.

CS: Wo wir Freiheit haben, ist das thematische Programm, auch bei Sonderausstellungen. Ich muss mein Projekt natürlich präsentieren und argumentieren, warum ich das spannend finde. Bis jetzt ist es aber nie vorgekommen, dass gesagt wurde: Das passt nicht rein oder das ist uninteressant. Also, da haben wir wirklich Freiheit. Aber wir haben kein eigenes Budget. Und es wird sicherlich mehr investiert in eine Breughel-Ausstellung als in eine Kopftuch-Ausstellung oder rezente Kunst von irgendwo oder afrikanische Medizin. Sicherlich auch aus kaufmännischen Überlegungen. Diese Hierarchie gibt es einfach, die sich auch budgetär auswirkt.

> BSL: Sie sprechen damit die evidente Ökonomisierung und Kulturalisierung an. Wie weit wirkt sich das auch auf Entscheidungen aus, bestimmte Objekte auszustellen oder andere nicht? Sie haben ja hier im Haus durchaus strittige Objekte, die in letzter Zeit in den Medien stark in der Kritik standen – sei das nun der Federschmuck, seien das die Benin-Zwerge oder die sogenannte Kopftrophäe. Was waren die Beweggründe bei all der Widersprüchlichkeit und Problematik, sie zu zeigen? Weil es Magnete sind? Sind es ökonomische Gründe, Publikumserwartungen, Eventisierungsnotwendigkeiten?

CS: Das hat vordergründig nicht mitgespielt. Aber den Federkopfschmuck nicht zu zeigen, wäre den mexikanischen Besucher*innen gegenüber nicht gegangen. Eine Möglichkeit wäre gewesen, mit allen Besucher*innen aus Mexiko ins Depot zu gehen. Das schaffen wir aber personell nicht. Und dieses Objekt im Keller zu belassen, wäre nicht gegangen, allein schon aus der Beziehung zu den Mexikaner*innen. Nachdem dieses Ding doch eine gewisse Ikone des Hauses ist, wird erwartet, dass man es auch wieder sehen kann, nachdem man es jetzt ewig nicht gesehen hat. Die Benin-Zwerge im Keller zu lassen, könnte etwa so interpretiert werden: Sie werden versteckt, weil es ganz eindeutig koloniales Raubgut ist. Würde ich die nicht zeigen, würde es heißen: Jetzt trauen sie es sich nicht mehr, die zu zeigen, um diesen Vorwürfen zu entgehen. Es sind berechtigte Vorwürfe und die werden in der Ausstellung thematisiert. Drum ist einer der ganz wenigen roten Fäden, die sich durch viele Schausammlungssäle durchziehen, die Erwerbsgeschichte. Einerseits ist man gefordert zu sagen, wie die Objekte nach Wien gekommen sind. Und ein Beispiel sind die Benin-Zwerge. In diesem Raum, in dem sie jetzt stehen, geht es besonders um die Erwerbsgeschichte. Und um die zu erzählen, brauchen wir natürlich auch die Objekte dazu und das sind in diesem Fall die beiden

Zwerge. Und was auch dazu kommt: Es ist grauslich und schmählich, wie sie zu uns gekommen sind. Aber sie sind jetzt mal da, also muss ich mit dem etwas machen. Und nachdem sie schon da sind, haben wir auch die Verpflichtung, über die Kultur, aus der sie kommen, etwas zu erzählen.

BSL: Und damit über die Wissensgeschichte der Ethnologie und so auch über die eigene Gesellschaftsgeschichte?

CS: Ja, die eigene Geschichte im Sinne der Erwerbsgeschichte. Aber auch über die Kultur und über die Rolle, die die Zwerge in der Ursprungskultur gespielt haben. Das ist ein Musterbeispiel von Objekten, dieses ganze Hofzeremoniell im alten Königreich Benin, das einfach spannend ist. Über kulturelle Erscheinungen auf der Welt zu erzählen, das ist nach wie vor eine Grundaufgabe des Museums – abgesehen davon, dass die Objekte schön sind. Ich schaue sie wirklich gerne an, weil sie schöne Dinge sind.

BSL: Also doch als Kunstobjekt?

CS: Ja, man kommt aus der Frage eh nicht raus.

BSL: Das Weltmuseum befindet sich in einer – jetzt mal abgesehen vom KHM – durchaus illustren Nachbarschaft. Damit meine ich nicht nur die Nationalbibliothek und ich meine jetzt auch nicht das derangierte Parlament, sondern das Haus der Geschichte und den Platz als solchen. Wie positioniert sich das Museum hierzu?

CS: Der Wiener Heldenplatz ist schon ein Thema und es macht auch Sinn, das anzusprechen. Eine andere Sache ist das Haus der Geschichte natürlich, wo auch das Bild konstruiert wurde: Wir sind die Opfer des Hauses der Geschichte. Doch wir sind nicht die Opfer des Hauses der Geschichte, sondern eines früheren Ministers mit der Redimensionierung. Wir sind in Kontakt mit Dr. Sommer, also der Direktorin des Hauses der Geschichte, und waren das früher schon mit Dr. Rathkolb. Wir überlegen uns: Wir sind unter einem Dach und es gibt auch inhaltlich eine Menge Schnittpunkte. Sobald das Haus der Geschichte steht und ein bisschen läuft, haben wir schon besprochen, dass wir zum Nahen Osten, für den Österreich zeitgeschichtlich ja eine ziemliche Rolle in der Kreisky-Zeit gespielt hat und wir Sammlungen aus der Gegend haben,

gemeinsame Projekte unternehmen könnten. Wir haben in unseren Sammlungen ja auch große Bestände von drei Erzherzögen und vor allem bei jenen von Erzherzog Franz Ferdinand sind Schnittpunkte gegeben. Diese bei weitem größte Sammlung nicht offensiv und beidseitig auszunützen, wäre unsinnig.

BSL: Ich würde gern noch auf die Bedeutung der Sammlung zu sprechen kommen. Sammlung ist ja nicht nur etwas, was statisch, starr ist und Ergebnis der letzten hundert Jahre, sondern Sammlungstätigkeit, kuratorische, restaurative, etc. Tätigkeiten sind ja weiterhin Aufgabenfeld von Museen. Nach welchen Prinzipien werden die Sammlungen der einzelnen Abteilungen gegenwärtig bestimmt? Gibt es da einen gewissen Bruch in der Aufgabenstellung für die Kuratoren?

CS: Naja, also ein Museum muss einfach sammeln. Sonst werden wir in hundert Jahren gefragt: Was habt ihr gemacht? Momentan sammeln wir nicht wirklich, weil es nur ein sehr geringes Budget gibt. Also, wir bekommen immer wieder Erbschaften oder Schenkungen, also Einzelobjekte. Aber jetzt wirklich mit System und sinnvoll die Gegenwart zu sammeln, die ja in der Zukunft die Vergangenheit sein wird, dafür gibt es einfach keine Mittel.

BSL: Die Intention, die Welt und damit Transformation von Gesellschaft über ausgewählte Objekte zu bewahren, ist selbst schon ein Drahtseilakt. Ich finde es auch analytisch eine schwierige Aufgabe zu bestimmen, was denn die Inhalte einer Gegenwartssammlung sein sollten.

CS: Was sammelt man? Der Plastikkübel aus einem Dorf in Afrika ist auch schon ein wenig überlebt. Das hat man eine Zeit gemacht und hat geglaubt, man dokumentiert Kulturwandel. Wie gesagt, die Phase ist Gott sei Dank auch vorbei. Was wir jetzt eigentlich sammeln sollten, ist rezente Kunst. Weil sich da Kulturentwicklung und kulturelle Änderungen ganz prägnant zeigen, aber einen gewissen Qualitätsanspruch muss das auch haben. Und dann bräuchte es ein Budget. Also was wir jetzt in der Schausammlung als rezente Objekte haben, sind die Baseball-Kappen, aber als rezentes Kunstwerk nur ein einziges Stück im Saal *Ein Dorf in den Bergen*. Und dafür haben wir mit John Marshall einen privaten Sponsor gefunden, der uns das gekauft und geschenkt hat: Das war nicht ganz

billig. Aber da bräuchte es mehr, weil das dann wirklich die Sachen sind, die in der Zukunft spannend sind als Belege dafür, was sich am Beginn des 21. Jahrhunderts auf der Welt getan hat.

Chronik der Volkskunde

Jahresbericht Verein für Volkskunde und Österreichisches Museum für Volkskunde 2017[1]

Mitglieder
- Neue Mitglieder: 59
- Ausgetreten: 49
- Verstorben: 1
- Mitgliederzahl (Stand 31.12.17): 649

Besucherinnen und Besucher
- Gesamt: 36.700 (37.617, 2017)
- Vermittlung: 5.538
- NÖ Card: 2.212

Ausstellungen
- 6 eigene Ausstellungen 2017
- 4 Gastausstellungen 2017

Aus dem Jahr 2016 weiterlaufende Ausstellung (siehe Jahresbericht 2016):
- Fremde im Visier. Fotoalben aus dem Zweiten Weltkrieg, 14. Oktober 2016 bis 19. Februar 2017, Petra Bopp, Sandra Starke
- „Matthias" tanzt. Salzburger Tresterer on stage, 18. November 2016 bis 19. Februar 2017, Ulrike Kammerhofer-Aggermann, Thomas Hörl, Kathrin Pallestrang
- In der Passage: Highlights aus der Schmucksammlung 9. November 2016 bis 12. März 2017, Dagmar Butterweck

neue Ausstellungen 2017:
- Produktion: „Ihr Album unter der Lupe" Fotoalben als Nach-Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg Ausstellungs-Add-On zu Fremde im Visier, 3. Februar bis 30. April 2017, Anne Wanner
- Dauerhafte Intervention in die Ständige Schausammlung zu Objekten der Familie Mautner, seit März 2017, Kathrin Pallestrang (nach dem Dossier von Claudia Spring)

1 Kurzfassung, die Vollversion ist auf www.volkskundemuseum.at/verein/jahresberichte einzusehen

– Produktion: Handyfilmen. Jugend. Alltag. Medienkultur, 8. März bis 7. Mai 2017, Ute Holfelder, Christian Ritter (Claudia Peschel-Wacha)
– Eigenproduktion: Hauspostille von Martin Luther Evangelische Interventionen in die Dauerausstellung, 10. Mai bis 8. Oktober 2017, Kathrin Pallestrang, Nora Witzmann
– Kooperation: Millionaires of time … Roma in der Ostslowakei, 31. Mai bis 24. September 2017, Elisabeth Putz, Anja Schäfer (Katharina Richter-Kovarik)
– Kooperation: Glücksmuster Ausstellungs-Add-On zu Millionaires of time, 4. Juli bis 24. September 2017, Amelie Brandstetter, Robert Gabris (Katharina Richter-Kovarik)
– Eigenproduktion: heimat : machen Das Volkskundemuseum in Wien zwischen Alltag und Politik, 18. Oktober bis 11. März 2018, Birgit Johler, Magdalena Puchberger
– Kooperation: Europoly The European Union Identity Trading Game, Interaktive Kunstinstallation, 15. Dezember bis 12. Jänner 2018, Dejan Kaludjerović (Herbert Justnik)

Neues Format – „In der Passage"
Wechselnde Mini-Schauen mit Museumsobjekten zu unterschiedlichen Themen.
– „Alles Ei", 15. März bis 5. Juni 2017, Nora Witzmann
– „einfliegen!" Bemalte Bienenstockstirnbretter, 9. Juni bis 17. September 2017, Nora Witzmann

Sammlungen
Zuwachs: 186 Inventarnummern (88.189 bis 88.374), darunter 148 Schenkungen

Leihgaben
104 Leihgaben, 9 Dauerleihgaben, 311 Objekte in eigenen Ausstellungen
308 Dauerleihnahmen

Digitalisierung Sammlungen
Datenbestand: 64.831, Ausbau der Online Sammlung, Inventarisierung von 2.845 digitalen Fotografien

Donatorinnen und Donatoren von Sammlungsgegenständen
(Entscheidung über Angebote fällt in KuratorInnensitzungen)
Anonymus, Bezirksmuseum Ottakring, Klaus Beitl, Franz Biba, Oliver Bruck, Sonja Bubik, Maria Diwold, Ulrike Ferbar, Monika Habersohn, Sebastian Hierner, Gabriele Klein, Waltraud Knorre-Kosinski, Roswitha Mauerhofer, Anna Mayer, Heidi Meyer-Welfing, Liesl Mitsche, Kathrin Pallestrang, Claudia Peschel-Wacha, Nora Petritsch, Veronika Rohrhofer, Ilse Sauer, Dorothea Schmid, Herbert Schmid, Erika Schmidt, Peter Wagner

Forschung & Projekte
- Ausstellungsprojekte (siehe oben)
- Handschriftenforschung im Sammlungsbestand
- Museum auf der Flucht. Pilotprojekt zum Thema Flucht & Inklusion zum Aufbau eines Forschungs-, Sammlungs-, Ausstellungs- und Vermittlungsschwerpunktes im Volkskundemuseum Wien Start im April 2017
- Citizen Scientists transkribieren historische Kochrezepte 2017/2018
- NS-Provenienzforschung
- Treasures Schätze aus Zentraleuropa. Kultur, Natur, Musik. EU-Projekt im Förderprogramm INTERREG V-A Slowakei-Österreich 2014–2020, Bilaterales Ausstellungsprojekt, Start im Oktober 2017
- Ausstellungs- und Forschungsprojekt „Das Volkskundemuseum zwischen Alltag und Ideologie“ (Arbeitstitel) gefördert durch das Wissenschaftskommunikationsprogramm des FWF/Austrian Science Fund
- Stadt-Land-Kind. Eine intergenerative Ethnographie zu Sehnsuchtsbildern vom Land, Forschungsprojekt im Rahmen des Förderprogramms Sparkling Science
- Junge MuslimInnen in Österreich. Eine sozialanthropologisch-kulturwissenschaftliche Forschung an Wiener Schulen im Rahmen des Förderprogramms Sparkling Science
- Jugendprojekt im Rahmen der österreichweiten Initiative „culture connected“, …und action! im Rahmen der Ausstellung handyfilmen – Jugend.Alltag.Medienkultur

Tagungen
- Orientieren & Positionieren, Anknüpfen & Weitermachen: Wissensgeschichte der Volkskunde/Kulturwissenschaft in Europa nach 1945
- Sommerakademie 2017 des Instituts für jüdische Geschichte Österreichs

Performances
- Museum der Weltlosen. Performative Installation im Rahmen der Wiener Festwochen
- BRUT Tanz- und Performanceaufführungen
- Führung und Performance: t_radiert. Studentinnen des Carl Orff-Instituts der Universität Mozarteum Salzburg führten die MuseumsbesucherInnen durch die Ausstellung „Matthias" tanzt. Salzburger Tresterer on stage
- Performance Brunch #8, mit Katharina Schwärzer, Großmütterchen Hatz & Klok und Regina Picker
- Lecture performance: Wirkungen und Ahnen. Fragen an den Umgang mit dem NS-Erbe, von Friedemann Derschmidt

Workshops
- Lehrveranstaltung im Rahmen Bestimmungsübung für Keramik des Instituts für Urgeschichte und Historische Archäologie der Universität Wien, Alice Kaltenberger
- Handyfilme in der Jugendkultur. Workshop für PädagogInnen
- Workshop „Gesundes Fastfood" mit der 7A des RG/WRG 8 Feldgasse in Zusammenarbeit mit bluem im Museum und der Jugendgesundheitskonferenz
- Aktionstag „Schule schaut Museum": Nationale Stereotype – Zuschreibungen – Fremdbilder. Gemeinsamen Bildanalyse, Workshops mit interaktiven Übungen, Reflexionen, Arbeiten in Kleingruppen zu den Begriffen Identität und Zuschreibung

Publikationen
- Ulrike Kammerhofer-Aggermann [Hrsg.]: Matthias tanzt. Salzburger Tresterer on Stage. Kunst und Wissenschaft im Dialog. Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung im Österreichischen Museum für Volkskunde in Zusammenarbeit mit dem Salzburger Landesinstitut für Volkskunde (SLIVK) und dem Verein zur

Förderung des Salzburger Landesinstituts für Volkskunde. 18. November 2016 bis 19. Februar 2017. Wien 2017, 176 Seiten. (=Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, 103)
– Georg Traska (Hg.), Geteilte Erinnerungen. Tschechoslowakei, Nationalsozialismus und die Vertreibung der deutschsprachigen Bevölkerung 1937-1948. Begleitband zur Ausstellung „Vertriebene und Verbliebene erzählen" im Volkskundemuseum Wien vom 9.2.2016-10.4.2016. Wien 2017, mandelbaum Verlag, 229 Seiten. (=Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 28)
– Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. Neue Serie Band LXXI/Gesamtserie 120, 2017: Heft 1+2 und Heft 3+4
– Nachrichten Volkskundemuseum Wien. Jahrgang 52, 2017: Heft 1–6

Beiträge
– Beitl, Matthias: Reflexion zum Weißbuch Bundesmuseen. In: VöKK – Kunstgeschichte in Österreich 3/17, 2017
– Pallestrang, Kathrin: Trestern zwischen Fiktion und Realität. In: „Matthias" tanzt. Salzburger Tresterer on stage. Kunst und Wissenschaft im Dialog. (=Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. 103; Salzburger Beiträge zur Volkskunde, Bd. 24). Wien/Salzburg 2017, S. 21–22.
– Pallestrang, Kathrin: Der Anfang einer Institution: Wilhelm Hein und die Trestererkostüme im Österreichischen Museum für Volkskunde. In: „Matthias" tanzt. Salzburger Tresterer on stage. Kunst und Wissenschaft im Dialog. (=Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. 103; Salzburger Beiträge zur Volkskunde, Bd. 24). Wien/Salzburg 2017, S. 63–73.
– Pallestrang, Kathrin: Buchbesprechung von „Tobias Appl/Johann Wax (Hg.): Tracht im Blick. Die Oberpfalz packt aus. Regensburg: Friedrich Pustet 2016, 288S." In: Zeitschrift für Volkskunde, Heft 2/2017, 112. Jg., S. 209–310.
– Peschel-Wacha, Claudia: „Darf ich nächste Woche wiederkommen?" Aufbau und Institutionalisierung der Freiwilligenarbeit am Volkskundemuseum Wien seit 2004. In: Christiane Cantauw u. a. (Hg.): Figurationen des Laien zwischen Forschung, Leidenschaft und politischer Mobilisierung. – Münster ; New York : Waxmann, 2017. – (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland; 127) S. 183–198.

– Peschel-Wacha, Claudia: Geschirr aus Gmundner Werkstätten in der Zeit der Habaner. In: Die Tradition von Keramik im Selbstverwaltungsbezirk Bratislava und die Möglichkeiten ihrer kreativen Reflexion. Sammelband mit Beiträgen zur Konferenz des Bratislava Selbstverwaltungsbezirks „Die Tage des europäischen Kulturerbes 2017“ am 19. September in Modra. (Im Erscheinen).
– Witzmann, Nora; Buchbesprechung von „Alois Döring (Red.): „Zur Krippe her kommet …“: Geschichten und Bräuche rund um die Weihnachtskrippe. Münster u. a.: Waxmann 2015, 158 S.“. In: Zeitschrift für Volkskunde, Heft 2/2017, 112. Jg., S. 338–339.

Bibliothek
– BesucherInnen: 286, Anzahl der benutzten Medien ca. 800, Zuwachs an neuen Medien ca. 1222
– Gesamter Datenbestand per 31.12.2017: 55.218
– Tauschverkehr mit 187 fachverwandten Institutionen weltweit

Archiv
– 8 Recherchebesuche und Anfragen
– Durchführung von Ordnungsarbeiten im Bestand ab 1950
– Fertigstellung der Transkription und Digitalisierung des Geschäftsbuches für die Jahre 1897–1898
– Fertigstellung der Transkription und Digitalisierung der Korrespondenz von Viktor Geramb
– Erstellung einer Liste der Ausstellungen des Österreichischen Museums für Volkskunde von 1945 bis heute
– Archivierung der Bestände im Direktionsbüro

Vermittlung
– Durchführung von 80 Führungen, 310 Vermittlungsprogrammen, 23 Kindergeburtstagen im Museum sowie sieben ganztägige Programme bei Außeneinsätzen
– Kooperation mit dem Bezirk Josefstadt und dem Musischen Zentrum Wien
– Workshop im Rahmen der Kinderuni Wien
– Indoor-Spielplatz in Zusammenarbeit mit dem Familienbund Wien im Februar und März
– Sommerakademie mit den Wiener Kinderfreunden
– Sommertheater Reineke Fuchs

– Teilnahme an externen Vermittlungsprojekten und Wiener Veranstaltungen
– Ausstellungs-Add-on im Rahmen von culture connected: Handyfilmen – Jugend. Alltag. Medienkultur. 7. April bis 7. Mai 2017

Veranstaltungen
– 94 Veranstaltungen (Vorträge, Workshops, Tagungen, Exkursionen, ...)
– Langer Tag der Flucht, Internationaler Museumstag, Tag des Denkmals, ORF Lange Nacht der Museen, Home Movie Day u.a.m
– Kooperation mit dotdotdot Kurzfilmfestival (28 Veranstaltungen, ca. 5.200 BesucherInnen)
– Kooperation mit Filmklub ETHNOCINECA, monatlich

Kommunikation
– Weiterentwicklung homepage des Museums, Online-Sammlungen
– Auflagen- und Qualitätssteigerung des Nachrichtenblattes Volkskunde in Österreich
– Verdichtung der Medienpräsenz
– Weiterentwicklung der Social Media Präsenz

Kooperationen mit Institutionen (national / international):
Aasiaat Museum; Amerika Institut, Art Museum Ilulissat; AusTraining Lern.ziel GmbH; Bezirk Josefstadt; Bezirksmuseum Josefstadt; Bundesbildungsanstalt für Elementarpädagogik; brut Koproduktionshaus Wien GmbH; Central College; Facultas; family extra Card Wien; Fanzine; Die Eiermacher; Dialoginstitut für Politische Bildung, Generationen und Kulturen; Evangelische Akademie Wien; Familienbund Wien; Funkfeuer Wien; Global Calligraphy Vienna; Hunger auf Kunst und Kultur; Ilulissat Museum; Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien; Jugend am Werk – Begleitung von Menschen mit Behinderung GmbH; KAMA (Kurse von Asylsuchenden, MigrantInnen & Asylberechtigten); KulturKontakt Austria; kultur & gut; lobby.16 Unterstützung für unbegleitete junge Flüchtlinge – Bildung, Arbeit, Alltag; M-Media (Verein zur Förderung interkultureller Medienarbeit); MEDIAGUIDE VERLAGS- UND HANDELSGESELLSCHAFT m.b.H., National Archive of Greenland, Nuuk; Österreichisches Volksliedwerk; Romano Centro – Verein für Roma; 1.Salzburger

Gebirgstrachtenerhaltungsverein Alpinia; Salzburger Landesinstitut für Volkskunde; Science Center Netzwerk; Slowakische Akademie der Wissenschaften; teatro.caprile; Universität Wien; Verband der Volksliedwerke der Bundesländer; VHS Favoriten; VHS Josefstadt Mariahilf-Neubau-Josefstadt; Vita Nova Verein für integrative Begleitung; wienXtra

Personal

- 17 Vertragsbedienstete (teilw. 50 %), 10 Vereinsangestellte, 5 Freie DienstnehmerInnen
- Ehrenamt: 29 Personen mit 2289 Arbeitsstunden in allen Bereichen des Museums
- Volontariate zu Ausbildungszwecken: 52 Studierende und SchülerInnen (aus Österreich, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Kroatien, Italien, Polen, Australien, Ägypten und den USA) mit 8.039 Arbeitsstunden

Infrastruktur

- Neugestaltung der Nischen im Foyer sowie die Erneuerung des Leitsystems im öffentlichen Bereich
- Malerarbeiten im Foyer, im Durchgang/Gartensalon, in der Vermittlungsküche und im Gang zur Vermittlung
- Ankauf neuer Schreibtische für die Kulturvermittlung, für das Sekretariat, für das Büro von Anne Wanner und Herbert Justnik
- Im Transitraum wurden um das Raumklima zu verbessern der feuchte Mauerverputz und die darunter liegenden Teermatten entfernt.

Einnahmen/Ausgaben 2017 Verein für Volkskunde

Einnahmen gesamt €	873.150
davon die wichtigsten Positionen	
BKA Subvention	530.000
(1. Rate 2016 Eingang im Dez 2015: 132.500)	
Förderungen	141.150
Eigene Einnahmen	202.000
davon Einnahmen aus Vermietungen:	€ 75.350

Ausgaben gesamt €	925.096
davon die wichtigsten Positionen	
Sachaufwand	359.000
(Mieten, Betrieb, Energie, Sammlungen, Bibliothek, …)	
Personalkosten Verein (inkl. Kulturvermittlung)	244.700
Dienstleistungshonorare	57.400
(Reinigung, Bewachung, …)	
Ausstellungen	115.700
Projekte	104.500
Kulturvermittlung (Sachkosten/Rahmenprogramm)	11.600
Publikationen	25.100
PR, Werbung	10.600

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde:
Normalpreis € 38,– / Mitglieder € 26,–

Generalversammlung des Vereins für Volkskunde am 17. März 2017

1. Begrüßung, Feststellung der Beschlussfähigkeit
2. Jahresbericht 2016 Verein / Museum
3. Kassenbericht 2016
4. Bericht der Rechnungsprüfenden und Entlastung der Vereinsorgane
5. Festsetzung der Höhe des Mitgliedsbeitrages
6. Kurzpräsentationen der einzelnen Projekte und Vorhaben 2017 durch Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Museums und Vereins für Volkskunde
7. Allfälliges

Matthias Beitl

Bericht zur Tagung der Isa Lohmann-Siems Stiftung „Bekenntnisse: Formen und Formeln", Warburg-Haus, Hamburg, vom 9.–10. Februar 2018

Im Rahmen des laufenden Forschungsprojekts „Bekenntnisse" lud die Hamburger *Isa Lohmann-Siems Stiftung* im Februar zum zweitägigen interdisziplinären Dialog. Dem Ziel, den mannigfaltigen Formen und Formeln des Bekennens von der Spätantike bis zur Gegenwart nachzuspüren, wurde in insgesamt zehn Beiträgen von Vertreterinnen und Vertretern aus Soziologie, Theologie, Geschichtswissenschaft, Psychologie, Politikwissenschaft, Kulturanthropologie und Kunstgeschichte Rechnung getragen.

Das erste Diskussionspanel „Kulturen des Bekennens: Formen und Formeln" eröffnete *Hubert Knoblauch* (Berlin), der in seinem Vortrag die Bedeutsamkeit des spezifisch kommunikativen Charakters von Bekenntnissen sowie den für sie wesentlichen subjektiven Bezug in den Mittelpunkt stellte. Als Form des kommunikativen Handelns gehe das Bekenntnis weit über eine sprachlich/textliche Ebene hinaus und sei – der Theorie der kommunikativen Konstruktion entsprechend – stets in soziale Zusammenhänge eingebunden. Am Beispiel einer im Fernsehen übertragenen Massenevangelisation des US-amerikanischen Erweckungspredigers Billy Graham verdeutlichte der Soziologe, welch entscheidende Rolle etwa dem spektakulären Charakter der Veranstaltung, dem Ort des Geschehens oder der sozialen Erfahrung der *Bekennenden* in diesem Kontext zukommt.Überlegungen zur Geschichte, Struktur und Form christlicher Bekenntnisse bildeten den Schwerpunkt des anschließenden Vortrages von *Christian V. Witt* (Mainz). Ausgehend von institutionellen sowie privaten Bekenntnisformen und deren Entwicklung im Frühchristentum, skizzierte Witt aus kirchengeschichtlicher Sicht die Auseinandersetzungen um *den rechten Glauben* und innerchristliche Diversitätsprozesse in der frühen Kirche. Während das apostolische Glaubensbekenntnis von den sich seit der Reformation herausgebildeten Konfessionen generell zwar gleichermaßen anerkannt worden sei, gebe es nicht nur interkonfessionelle Unterschiede hinsichtlich seiner Auslegung. Auch innerhalb der lutherischen Kirche habe es im 16. und 17. Jahrhundert grundverschiedene Auffassungen und Auslegungen des Apostolikums gegeben, welche im Laufe der Jahrhunderte immer wieder für heftige Debatten sorgten.

Im Zeichen der „Institutionen" stand der zweite Tagungsblock, den *Peter Schuster* (Bielefeld) mit seinem Referat über Bekenntnisse vor Gericht von 14.–17. Jahrhundert einleitete. Im Fokus standen die bei den Lutheranern seit dem 16. Jahrhundert verbreiteten Trostbücher, die Seelsorgern von zum Tode Verurteilten als eine Art Ratgeber für den Umgang mit diesen dienen sollten. Die Praxis, den armen Sünder zum (mehrfachen) Bekennen und aufrichtigen Bereuen seiner Tat(en) zu bewegen, habe besonders dazu gedient, die Person von einem möglichen öffentlichen Beteuern ihrer Unschuld abzuhalten und so den prozessionsartig in Szene gesetzten letzten Gang zum Blutgerüst nicht zu stören. Dieser Phase des Bekennens, unmittelbar vor der Exekution, spürte Schuster anhand von Tagebucheinträgen des lutherischen Seelsorgers Johannes Hagedorn nach. Durch die Analyse der persönlichen Aufzeichnungen sei es möglich, sehr direkte Einblicke in die praktische Umsetzung (oder Nicht-Umsetzung) der Anweisungen zu gewinnen, was Schuster im Weiteren nach möglichen Unterschieden zwischen lutherischer und katholischer Seelsorge fragen ließ.

Mit polizeilichen Verhörpraktiken, insbesondere der sogenannten Reid-Methode, hat sich *Lennart May* (Berlin) beschäftigt. Der primäre Zweck dieses häufig angewandten Verfahrens liege darin, von der beschuldigten Person ein Geständnis zu erwirken. Aufgrund belastender Indizien oder Zeugenaussagen gegen Verdächtige sei es naheliegend, dass PolizistInnen nicht selten voreingenommen in die Befragung gehen. Dies könne in der Folge durch Einschüchterung und Druckausübung seitens der Verhörenden falsche Geständnisse evozieren. May demonstrierte die Fragwürdigkeit der Methode anhand des Falles einer Familie, die sich nach etlichen Vernehmungen vermehrt in Widersprüche verstrickte und schließlich – trotz ihrer Unschuld – zur Ermordung des Vaters und Ehemanns bekannte. Abschließend machte der Psychologe auf das Aussageverweigerungsrecht aufmerksam und plädierte für eine unbefangene und wertfreie Befragungspraxis.

Die „Narrative" des Bekennens bildeten den thematischen Kern des dritten und letzten Panels des ersten Konferenztages. *Silke Meyer* (Innsbruck) setzte mit ihrem Vortrag bei der seit 1999 in Deutschland geltenden Insolvenzverordnung an. Diese sieht u. a. die mögliche Befreiung von Restschulden für SchuldnerInnen vor, sofern im Zeitraum der sogenannten Wohlverhaltensphase von mindestens vier Jahren bestimmte Auflagen (z. B. Redlichkeit, Selbstaktivierung, Selbstauskunft) erfüllt werden. Anhand der Analyse von 45 narrativen Interviews erörterte Meyer die

bisweilen tiefgreifenden Auswirkungen von derlei Bedingungen auf den Lebensalltag und das Selbstbild betroffener Personen. Von narrativ geäußerten Bekenntnissen im Schuldenkontext zog Meyer Parallelen zu christlich-religiösen Motiven wie der Beichte oder Abbitte. Sowohl die Wortwahl als auch die Selbstverortung von AkteurInnen in einer solchen Situation zeuge von dem Vorsatz, Kraft des Bekenntnisses das eigene „Fehlverhalten" vor sich selbst und anderen zu legitimieren bzw. zu korrigieren und somit sozial reintegriert zu werden.

Den Ausklang des ersten Tages bildeten *Christine Bischoffs* (Hamburg) Ausführungen über das Bekenntnismoment von Religionswechseln. Unter Heranziehung exemplarischer Fallbeispiele zeigte die Kulturanthropologin auf, wie vielschichtig Konversionsprozesse in unterschiedlichen kulturellen, politischen und sozialen Konstellationen verhandelt werden. Individuelle Lebensentwürfe und persönliche Motive für den Glaubenswechsel seien dabei ebenso von Bedeutung, wie etwa religiös-institutionelle Vorschriften. Bischoff verdeutlichte, dass der Akt des Übertretens zu einer neuen Religion bisweilen als Suche nach Halt und Struktur beschrieben werde, und fragte daran anknüpfend danach, inwiefern dieser Prozess auch als Versuch der Wiederherstellung oder Stabilisierung religiöser, aber auch sozialer und kultureller Ordnung gedeutet werden kann.

„Performanzen" bildeten den thematischen Rahmen des ersten Samstags-Panels, das von *Simon Teune* (Berlin) mit einem Blick auf visuelle Verortungen in der Anti-Atombewegung eröffnet wurde. Am Beispiel der *strahlenden Sonne* demonstrierte Teune die Relevanz von grafischen Symbolen als Ausdruck der Zugehörigkeit (z. B. zu einer sozialen Bewegung oder Gruppe) und skizzierte, wie dieses zentrale Motiv im Laufe der vergangenen Jahrzehnte von verschiedenen linken Protestmilieus aufgegriffen und im Sinne der jeweils eigenen politischen Agenda variiert und modifiziert wurde. Weiter wies Teune darauf hin, dass insbesondere Ereignisse wie die Vorfälle von Fukushima temporär für eine hohe Nachfrage nach entsprechenden Bekenntniszeichen wie der Sonne oder dem *gelben X* sorgten. Die anhaltende Konjunktur dieser „unmittelbaren Medien des Protests" erkläre sich auch daraus, dass diese einerseits längst auf breiter gesellschaftlicher Ebene angekommen seien und andererseits die Produktion sowie Distribution durch die Entwicklung neuer Medientechnologien heute ungleich leichter und günstiger sei als in den frühen Tagen der Bewegung in den 1970er Jahren.

Die These des Bekenntnisakts als sozial relevante Form sinnlicher Erkenntnis stand im Mittelpunkt des anschließenden Vortrages von

Carsten Juwig (Hamburg). Am Beispiel der Taufkatechesen des Bischofs Ambrosius von Mailand rekonstruierte Juwig den Ablauf spätantiker Taufrituale im 4. Jahrhundert und nahm dabei im Wesentlichen die bildlich-ästhetische Dimension des mehrstufigen kirchlichen Initiationsprozesses in den Blick. Die Taufliturgie in der Osternacht und die mehrwöchige Prozedur der Vorbereitung darauf (durch Salbungen, Exorzismen, Gebete, Unterricht etc.), repräsentiere den Leidenswegs Christi, den die Täuflinge vor ihrer Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft im wahrsten Sinne am eigenen Leib erfahren sollten. Die Initiation könne somit als Handlungschoreografie und synästhetisches Erlebnis gedeutet werden, die ihre Wirkkraft beispielsweise auch aus Architektur und Ausstattung von Taufkapellen, Ausrichtung von Taufbecken oder vorgegebenen Bewegungsabläufen bei der Zeremonie gezogen habe.

Den Auftakt zum letzten Tagungspanel unter dem Leitbegriff „Materialitäten" machte *Andreas Plackinger* (München/Florenz) mit seinem Beitrag über die Praxis des Tröstens zum Tode Verurteilter mittels sogenannter tavolette im Italien der frühen Neuzeit. Diese, mit christlichen Leidensmotiven versehenen Bildtafeln wurden den DelinquentInnen beim letzten Gang von den *confortatori* dicht vor Augen gehalten. Diesen in Laienbruderschaften organisierten *Tröstern* oblag die seelsorgerische Betreuung und Begleitung von Verurteilten von der Haft bis zu ihrer öffentlichen Hinrichtung. Anhand eines Leitfadens mit Anweisungen zum geistlichen Trösten aus dem Besitz der *Confrateria di Santa Maria della Morte* zeigte der Kunsthistoriker auf, wie das intensive Zusammenspiel von Bildeinsatz und weithin hörbarem Beten auf dem Weg zur Hinrichtungsstätte gleich mehrere Funktionen erfüllte: Neben dem Ziel, das Seelenheil des Sünders zu retten, habe seine sensorische Ablenkung auch dazu gedient, den störungsfreien Ablauf des Spektakels zu gewährleisten. Zudem seien die audiovisuellen Elemente ausschlaggebend dafür gewesen, den Delinquenten auf seinem letzten, als Abbild der Passion Christi inszenierten Gang als Bekennenden und Bereuenden darzustellen, der daraufhin – von seinen Sünden erlöst – christlich vorbildlich dahinschied.

Sogenannte Memento-Särglein aus dem 17. und 18. Jahrhundert waren Gegenstand des abschließenden Vortrages von *Lena Sommer* (Hamburg). Die kleinformatigen, sargförmigen Kästchen beinhalten figürliche Darstellungen verwesender Leichname aus Wachs und weisen zudem mitunter appellierende Inschriften auf. Die fast ausschließlich aus dem katholisch-süddeutschen Raum überlieferten Stücke – so Sommer – könnten als Meditationsobjekte gedeutet werden, die im Kontext der

privaten Religionsausübung als Vergegenwärtigung der *letzten Dinge* und somit als Anstoß zum Sinnieren über begangene Sünden sowie ein frommes Leben und Sterben fungierten. Hier sah die Forscherin deutliche Parallelen zum Sakrament der Buße. Anhand zweier Exemplare beschrieb sie überdies die Signifikanz, die dabei dem verwendeten Material sowie den bisweilen sehr drastischen, mehr oder weniger lebensecht modellierten Körperdarstellungen zukam.

Mit pointierten und erhellenden Beiträgen – das wurde im Laufe der beiden Tage mehrfach deutlich – haben die Vortragenden nicht nur das Publikum, sondern sich immer wieder auch gegenseitig inspiriert. In ihrem Zusammenspiel haben die zum Teil sehr unterschiedlichen Herangehensweisen an die Thematik, und die folglich sehr große Bandbreite an interdisziplinären Perspektiven auf Formen und Formeln des Bekennens, zum Gelingen einer ebenso kurzweiligen wie inhaltlich anregenden Veranstaltung beigetragen. Auch über die Vorträge hinaus bot die Tagung ein Forum für einen lebhaften Austausch in angenehmer Atmosphäre; sowohl auf fachlicher (und fachübergreifender) als auch persönlicher Ebene.

Michael Münnich

Workshop „Netzwerk kulturwissenschaftliche Stadtforschung: Kulturwissenschaftliche Stadt-Land-Forschungen in der Diskussion", Wien, 22.–23. Februar 2018

Am 22. und 23. Februar 2018 fand am Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien der siebte Workshop des Netzwerkes für kulturwissenschaftliche Stadtforschung statt. Hinsichtlich seiner Agenda verfolgte das diesjährige Programm eine thematische Doppelbewegung: zum einen wurden Inputs zu laufenden und abgeschlossenen Forschungsprojekten gegeben, zum anderen aktuelle Ansätze und Konzepte zur Erforschung von Stadt-Land-Beziehungen diskutiert. Ergänzt wurde das Programm durch ein gemeinsames Abendessen und einem Stadtrundgang.

Die Organisatorinnen *Brigitta Schmidt-Lauber* und *Cornelia Dlabaja* (beide Wien) eröffneten die Veranstaltung durch Vorstellung des Programms, wobei sie die Dringlichkeit, einen Brückenschlag zwischen der kulturwissenschaftlicher Stadtforschung und den aus dem Fach kom-

menden Forschungen zu ländlichen Räumen und Vorstellungen von Ländlichkeit zu machen, betonten. Hintergrund bildet die Gründung der Kommission „Kulturanalyse des Ländlichen" der dgv auf dem Kongress „Wirtschaften" in Marburg im September 2017. Anstatt eine neue Konkurrenzsituation zwischen Stadt- und Landforschung heraufzubeschwören, gehe es darum, so Schmidt-Lauber, die beiden Forschungsstränge produktiv miteinander in Beziehung zu setzen. Damit verbunden sei die Chance, die eigenen Analysekategorien kritisch zu hinterfragen und einer Dichotomisierung von Stadt und Land in den theoretischen Konzepten entgegegenzuwirken. Nach dieser Einstimmung und einer Vorstellungsrunde folgten Inputs und anschließende Diskussionen zu Forschungsprojekten zum Thema Stadt.

Den Auftakt bildete der Einblick in ein laufendes Forschungsprojekt von *Simone Egger* (Klagenfurt) und damit in die kosmopolitische Biographie von Aspasia Schönwald (1891–1954). Letztere wurde in Athen geboren, wuchs in der osmanischen Hafenstadt Smyrna auf und verliebte sich in einen in München lebenden Mann, mit dem sie in engem Briefkontakt stand. Ausgehend von den erhaltenen Briefen von Aspasia Schönwald stellte Egger dar, wie sich darin Gedanken, Dinge und Praktiken über soziale und geopolitische Grenzen hinweg entfalten. Die Arbeit verspricht damit Einblicke in einen von Egger als „kosmopolitisch" verstandenen Lebensstil, der eng mit dem städtischen Raum von Smyrna verknüpft ist. Anschließend folgte der Input von *Norbert Fischer* (Wien), welcher die Metropolregion Hamburg in den Fokus nahm. Ausgehend von der These, dass die Weichen für eine zunehmende Auflösung der Stadt-Land-Grenzen in der Metropolregion Hamburg bereits im frühen 20. Jahrhundert gestellt wurden, verfolgte Fischer zentrale Entwicklungslinien planerischer Konzepte und Interventionen vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart. Materialbasis der Forschung bildet ein Konvolut unterschiedlicher Quellen wie Ausschussprotokolle, Bebauungspläne, Skizzen usw. Fischer arbeitete am Hamburger Beispiel heraus, wie über Jahrzehnte mit planerischen Instrumenten wie Gebietsreformen, der Förderung von Pendlerquoten oder dem Programm der Metropolregion die Dichotomisierung von Stadt und (Um-)Land nivelliert wurde. Anstatt einer Trennung oder dem Ausufern suburbaner Räume habe man es heute laut Fischer vielmehr mit einem „Patchwork" unterschiedlicher Raumnutzungen und -bezüge zu tun. Für die Kulturwissenschaft gehe damit die Aufgabe einher, die pluralen und sich diversifizierenden Lebenswelten und räumlichen Identifikationen auszuloten. Im Anschluss folgte ein Input von *Yuca Meubrink*

(Hamburg). Im Fokus stand mit der „Wohnungslotterie" ein Wohnungsvergabeverfahren der Stadt New York. Im Rahmen des Verfahrens können sich Wohnungssuchende auf Wohnungen bewerben, deren Mieten durch eine Partnerschaft von Bauunternehmen und städtischer Verwaltung festgelegt werden und angesichts horrender Mietpreise auf dem freien Wohnungsmarkt verhältnismäßig günstig sind. Um in einen Pool aus Bewerbungen zu kommen, aus dem an BewerberInnen eine bestimmte Anzahl von Wohnungen verlost wird, müssen Wohnungssuchende unterschiedlichste Kriterien erfüllen, umfangreiche Einblicke in ihr Privatleben, ihre Steuererklärungen usw. gewähren und eine Vielzahl an Dokumenten einreichen. Meubrink interpretierte die dadurch in Gang gebrachten Strategien und Praktiken der BewerberInnen als „disciplinary integration", an dessen Ende eine Individualisierung struktureller Probleme stünde. Den Abschluss des Tages bildete ein Input von *Patrick Bieler* (Berlin). Der Beitrag fokussierte auf die Verbindung von psychischen Beeinträchtigungen und Prozessen der Stadtentwicklung. Das psychiatrische Versorgungssystem in Berlin verfolgt heute eine Philosophie, die unter dem Slogan „ambulant vor stationär" weniger auf die langfristige Unterbringung der betroffenen Menschen in abgesonderten Einrichtungen, sondern vielmehr auf Wohnbetreuung, Beratungsstellen im Quartier, Hauskrankenpflege, Tagesstätten usw. setzt. Dieses System kommt angesichts stadtpolitischer Prozesse wie der Gentrifizierung, aber auch der Wohnraumverknappung zunehmend unter Druck. Bieler zeichnete an dieser Stelle nach, wie sich in Folge dessen neue Allianzen zwischen bislang nebeneinander agierenden Akteuren bilden, wie Übersetzungen unterschiedlicher Wissensstände funktionieren und wie generell die Mitgestaltung an der Stadt im Feld der psychiatrischen Versorgung umgesetzt wird.

Der zweite Tag stand unter dem Vorzeichen der Stadt-Land-Beziehungen. Als erster steuerte *Manuel Trummer* (Regensburg), einer der beiden Sprecher der dgv-Kommission „Kulturanalyse des Ländlichen", einige grundsätzliche Überlegungen zur Erforschung des ländlichen Raumes und des Ländlichen bei. Trummer konstatierte eine verstärkte Bezugnahme auf Kategorien des Ländlichen in politischen, öffentlichen und populären Diskursen, die häufig eine Polarisierung von Stadt und Land markieren. Auf politischer Ebene schlagen sich solche Diskurse beispielsweise in Verlustnarrativen nieder, welche die Erosion sozialer Gefüge oder infrastruktureller Versorgungsnetze beklagen. Populäre Diskurse zeichnen hingegen häufig ein positives Bild von Ländlichkeit und imaginieren den ländlichen Raum mitunter als Idyll. Diese teils widersprüchlichen semi-

otischen Codierungen des Ländlichen nahm Trummer zum Anlass, die kulturanalytische Durchdringung dieser Denkkategorien hinsichtlich ihrer alltagspraktischen Relevanz einzufordern. Land und Ländlichkeit seien analytisch unscharf. Es könne auch nicht Aufgabe der empirisch arbeitenden Kulturwissenschaft sein, diese Kategorien trennscharf von denen anderer räumlicher Konfigurationen abzugrenzen. Gleichwohl plädierte Trummer dafür, das Ländliche als ein eigenständiges Ensemble von Imaginationen, Praktiken und Materialisierungen zu begreifen, die über die als ländlich bezeichneten physischen Räume hinaus wirksam werden. Als gemeinsames methodologisches Instrumentarium schlug er eine relationale, akteurszentrierte Analyse von Raumproduktionen vor. So ließen sich konsumorientierte Alltagspraktiken, die Trummer mit Rekurs auf Tim Edensor, Claudia Neu und Ulf Hahne als „performing rurality" bezeichnete, ebenso beschreiben wie der Wandel von Produktionsregimen. In diesen Ansätzen sah er die Möglichkeit für eine Kulturanalyse des Ländlichen, die dessen jeweilige Ebenen als Alltags-, Produktions- und Konsumraum in ein Verhältnis zueinander setzt und gleichzeitig eine Sensibilität gegenüber allgemeinen Transformationsprozessen (z. B. ökologischer und demographischer Wandel) und der Einbettung in überlokalen Bezugssystemen bewahrt. So umfasst der von ihm aufgespannte Forschungshorizont dann auch politische Regime des Regierens ländlicher Räume ebenso wie Erfahrungswelten des Ländlichen und sich wandelnde Alltagspraktiken, die zu diesen Regimen in Beziehung gesetzt werden.

Die sich an diesem Input entfachende Diskussion fokussierte zunächst auf den Begriff der Ländlichkeit. Bedarf es dieser Erkenntnisperspektive oder sind vorhandene räumliche Deutungsangebote im Fach wie Region, Gemeinde oder Dorf schärfer? Lässt sich aufgrund der Heterogenität der verhandelten Themen unter der Rubrik des Ländlichen sowie der Diversifizierung ländlicher Räume sinnvoll vom ländlichen Raum sprechen? Wichtig war allen DiskutantInnen, dass durch den Fokus auf das Ländliche keine künstliche Exklusion und Konkurrenzsituation zu bestehenden konzeptionellen Angeboten im Fach entstehen soll. Im Laufe der Diskussion wurde deutlich, dass Konnotationen des Ländlichen gesellschaftlich ein hohes Maß an Identifikations- und Sinnstiftungspotenzial bereithält. Das Ländliche wird angerufen und für vielfältigste Zwecke mobilisiert. Hier deutet sich eine Perspektive an, welche die Machteffekte und die damit verbundenen Disparitäten in den Fokus der Analyse rückt.

Der sich anschließende Input zum Projekt „Partizipative Entwicklung ländlicher Regionen. Alltagskulturelle Aushandlungen des LEA-

DER-Programms der Europäischen Union" von *Ove Sutter* und *Oliver Müller* (beide Bonn) nahm die Impulse Trummers auf und brachte Beispiele ein, wie die vorgeschlagene Erkenntnisperspektive produktiv gemacht werden könnte. Laut Ove Sutter macht das LEADER-Entwicklungsprogramm die Alltagswelt in zweifacher Weise zum Gegenstand der Auseinandersetzung. Zum einen soll durch die partizipative Einbindung der BewohnerInnen ländlicher Regionen ein Regieren des „bottom-up" ermöglicht werden, das die Ziele von Entwicklungspolitiken durch die Mobilisierung lokaler sozialer Strukturen zu erreichen sucht. Zum anderen zielt das Programm auf eine Veränderung der Alltagskultur, indem beispielsweise eine regionale Identität entwickelt, bürgerschaftliches Engagement gefördert und soziale Netzwerke etabliert werden sollen. Der relationale Ansatz des Projekts drückt sich darin aus, dass neben den konkreten Beteiligungen und Aneignungen auf der Mikro-Ebene die Analyse institutioneller Rahmenbedingungen auf unterschiedlichen Governance-Ebenen erfolgt. Das Projekt besteht aus zwei Teilstudien. *Sina Wohlgemuth* forscht zu Initiativen, die sich mit der Bewältigung aktueller wie zukünftiger Schieflagen des demographischen Wandels in ländlichen Regionen auseinandersetzen. Oliver Müller wiederum untersucht, wie der ländliche Raum in Entwicklungspolitiken als Problemfeld zur Bewältigung ökologischer Krisen hervorgebracht wird. Am Beispiel von Maßnahmen zum Erhalt von Kulturlandschaften und einer damit verbundenen regionalspezifischen Artenvielfalt zeigte er im Rahmen seines Inputs, wie eine trialektische Perspektive (szientistisches Wissen, alltagsweltliche Bedeutungen, soziale Praxis) auf Raumproduktion gewinnbringend für die Analyse der Konstitutionsweisen von „ruralen Naturen" operationalisiert werden kann. Unter dem heuristischen Konzept der „ruralen Naturen" begreift er hybride Formationen menschlicher und nicht-menschlicher Elemente und Einheiten, so beispielsweise die durch Ehrenamt geleistete Einrichtung von „Dorfbiotopen" zum Erhalt von „Dorfarten", deren Lebensräume an bäuerliche Bewirtschaftungsformen geknüpft sind (z. B. Schwalbe, Mauersegler, Schleiereule). Der Erhalt der biologischen Vielfalt wird dabei als lokal adaptiertes Projekt in den Blick genommen, dessen konstitutive Elemente ebenso in Formen bürgerschaftlichen Engagements zu suchen sind wie in Wissenspraktiken über ökologische Zusammenhänge, politischen Zielvorgaben sowie nicht zuletzt den zu erhaltenden Arten selbst.

Die sich anschließende Diskussion versuchte Verbindungslinien zwischen diesen aktuellen Forschungen in ländlichen Räumen und dem

Korpus der kulturwissenschaftlichen Stadtforschung herauszuarbeiten. So wurde vorgeschlagen, die Perspektivierungen aus Forschungen zu Imperativen der Partizipation in urbanen Kontexten an die Partizipationspraktiken im ruralen Kontext heranzutragen. Darüber hinaus wurde angeregt, eine Perspektive auf Partizipation als Regierungstechnologie zu schärfen, die sensibel gegenüber Ausschlussmechanismen ist, die häufig im Gewand des Selbstausschlusses daherkommen. Dies sollte insbesondere vor dem Hintergrund sozialer Differenzierungen und deren Einbindung in Machtkonstellationen erfolgen, so der Tenor der Runde.

Den Abschluss des Workshops bildete ein Ausblick von *Brigitta Schmidt-Lauber* und *Georg Wolfmayr* (beide Wien) auf ein geplantes Forschungsvorhaben, das die vielfältigen „Stadt-Land-Assemblagen" in ihren wechselseitigen Verschränkungen in den Blick nimmt. Ausgehend von individuell-biographischen Raumbezügen und -praktiken, die von Schmidt-Lauber und Wolfmayr im Kontext des Wohnens verortet wurden, soll die symbolische wie materielle Aushandlung von unterschiedlichen Stadt/Land-Geflechten in den Fokus gerückt werden. „Rurbane Assemblagen" sehen Schmidt-Lauber und Wolfmayr als Ergebnis von Praktiken, die entweder Stadt/Land miteinander verbinden und die Polarität verflüssigen oder in ebenjenen gemäß „Reinigungsarbeit" im Sinne von Latour die Differenzen wieder deutlicher hervortreten lassen.

In der sich anschließenden Diskussion zeigte sich, dass diese Perspektive insbesondere mit der Analyse der politischen Rekonfiguration von Stadt/Land-Beziehungen in einen produktiven Dialog zu bringen ist. Der erkenntnistheoretische Vorteil des Assemblagen-Begriffs wurde von den DiskutantInnen insbesondere in der Dynamisierung ontologisierender Kategorien des Raumverständnisses, abseits festgelegter räumlicher Typologien, gesehen. Die Ausdifferenzierung von räumlichen Konfigurationen, die weder dem einen noch dem anderen Pol der Dichotomie Stadt-Land zuzuordnen sind, lassen sich so in den Blick nehmen. Nichtsdestotrotz haben Dichotomisierungen von Stadt/Land alltagspraktische Relevanz, und es erfordert die Sensibilität des kulturanalytischen Zugangs, diese Aushandlungen und Grenzziehungen wie -verschiebungen immer wieder aufs Neue zu hinterfragen. Den anregenden Abschluss des Workshops bildete eine Führung von Cornelia Dlabaja durch die Hofanlagen, freiwilligen Durchgänge und Passagen des 1. Wiener Gemeindesbezirks. Neben den sich wandelnden Funktionen und Nutzungen dieser städtischen Binnenräume wurde auch die mittlerweile stark touristifizierte Praxis des ‚Stadtspaziergangs' reflektiert.

Die nächste Tagung des Netzwerks findet am 22./23. Februar 2019 in Wien statt und soll sich mit Konzepten auseinandersetzen, welche die Scharnierfunktion, die trennenden wie verbindenden Elemente räumlicher Konstellationen in den Fokus rücken.

Jan Lange und Oliver Müller

Tagungsbericht „Ethnography in Times of Populism. Mind the Gap 2" Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, 1.–2. März 2018

Der internationale Workshop *Ethnography in Times of Populism. Mind the Gap 2* fand am 1. und 2. März 2018 an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt statt und wurde von *Alexandra Schwell* und *Janine Schemmer* organisiert. Ziel war es, eine anthropologische Debatte über die immer deutlicher werdenden Verschiebungen auf der politischen Landkarte in Gang zu setzen: Populismus, Autoritarismus und Nationalkonservativismus sind nicht nur in Europa auf dem Vormarsch. Doch während die Kulturanthropologie ihren Fokus gerne auf die Unterdrückten und Marginalisierten richtet, denen in der Regel die Sympathien der/des Forschenden gelten, sind ethnografische Forschungen zu Akteurinnen und Akteuren des Rechtspopulismus bisher selten. Da das Fach aber aus Sicht der am Workshop Beteiligten einen wichtigen Beitrag zu dieser gesellschaftlichen Debatte leisten könnte und sollte, wurden theoretisch-analytische Zugänge, methodologische Herausforderungen und die öffentliche Rolle der Kulturanthropologie thematisiert. Damit wurde an die Ergebnisse eines ersten Workshops zum Thema angeknüpft (*Mind the Gap. Problematizing Social Gaps and Ethnographic Knowledge*, 27.–28. April 2017, HafenCity Universität Hamburg).

Die drei Sessions des Workshops wurden jeweils von drei Kurzinputs eingeleitet, an die sich ausführliche Diskussionen anschlossen. Die Diagnose, dass ethnografische Forschungen über und mit ‚unsympathischen' oder gar ‚langweiligen' Anderen, wie Wähler*innen rechtspopulistischer Parteien und Angehörigen der weißen Mittelklasse, zurzeit ein Nischendasein fristen, bildete den Ausgangspunkt der ersten Session mit dem Titel „Where do we come from? Preconceptions and Analytic Approaches". Dem steht die offensichtliche aktuelle politische Relevanz dieser Gruppen gegenüber: Es besteht anscheinend eine Lücke (Mind the Gap!) zwi-

schen dem gesellschaftspolitischen Ruck nach rechts und dem mangelnden ethnografischen Interesse an den Akteur*innen desselben. Es galt also in dieser Session zum einen, die Vorannahmen von Anthropolog*innen im Hinblick auf diese Gruppen zu reflektieren. Zum anderen sollte die gleichwohl existierende Forschung in diesem Bereich zur Sprache kommen.[1]

Alexa Färber (Hamburg) leitete die erste Session ein. Bezugnehmend auf die Ergebnisse des ersten Workshops in Hamburg problematisierte sie die Vorstellung der Lücke: Intellektuelle Eliten hätten, so laut Färber ein Vorwurf, den Bezug zur Realität der „einfachen Leute" verloren. Doch das Markenzeichen der Ethnografie sei ja gerade der Kontakt und die Nähe zur Alltagswelt breiter Bevölkerungsschichten. Dementsprechend fragte Färber, ob es sich nicht vielmehr um eine Lücke des Wissenstransfers handle statt um eine Lücke bei der Wissensproduktion. Denn die Lücke zwischen „uns" (Anthropolog*innen, Intellektuellen, Linken, Liberalen) und *denen* (Rechten, Konservativen, „einfachen Leuten") sei letztlich eine Dichotomie, die zu dekonstruieren gerade die Anthropologie in der Lage sein sollte. Färber schlug angelehnt an George Marcus vor, das (womöglich verstörende) „shared terrain of complicity" in den Blick zu nehmen: Welche Gemeinsamkeiten zwischen „uns" (als Ethnograf*innen) und *denen* könnten die epistemische Grundlage einer Anthropologie des Populismus bilden?

Daran anschließend stieg *Marta Kindler* (Warschau) mit einer persönlichen Beobachtung ein: ihren eigenen Vorurteilen und möglichen Fehlannahmen über Wähler*innen der polnischen Regierungspartei *Recht und Gerechtigkeit* (PiS), die ein hohes Maß an ethnografischer Reflexivität fordern. Angesichts der Heterogenität von PiS-Wähler*innen etwa im Hinblick auf Klasse und Alter betonte Kindler die Notwendigkeit ethnografischer Forschung: So könne verständlich werden, dass Wahlentscheidungen „gegen den Islam" oder „die Muslim*innen" mit unterschiedlichsten Bedeutungen verknüpft sein können.

Aus der eigenen ethnografischen Forschung in der neofaschistischen italienischen Bewegung *CasaPound* berichtete *Maddalena Gretel Cammelli*

1 Vgl. z. B. Didier Fassin: Enforcing Order. An Ethnography of Urban Policing. Cambridge, Malden 2013; Arlie R. Hochschild: Strangers in Their Own Land. Anger and Mourning on the American Right. New York 2016; Douglas R. Holmes: Integral Europe. Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism. Princeton 2000; Nitzan Shoshan: The Management of Hate. Nation, Affect, and the Governance of Right-Wing Extremism in Germany. Princeton, Oxford 2016.

(Bologna). Sie schilderte zum einen, wie Mitglieder von CasaPound am Verfassen ihrer Arbeit beteiligt werden wollten und zum anderen, wie eine ihrer Buchpräsentationen von faschistischem Protest begleitet wurde. Dabei wurde eindrücklich deutlich, dass die Lücke bei der Forschung in rechten Lebenswelten nicht nur ein zu überwindendes Problem ist, sondern im Zweifel auch ein notwendiger Schutz vor Vereinnahmungen und Bedrohungen der eigenen Person.

Die Frage nach Überwindung oder Beibehaltung der Lücke wurde anschließend kontrovers diskutiert. Mit der Problematisierung der Dichotomie zwischen „uns" und „den anderen" ist einerseits ein macht- und selbstkritischer Anspruch verbunden, andererseits eine selbstbewusste Bezugnahme auf die Ethnografie als die Wissenschaft mit Nähe zum Menschen *par excellence*. Dennoch wurde auch hervorgehoben, dass in Bezug auf Rechtspopulismus und -extremismus die Betonung der Lücke unumgänglich bleibt: nicht nur wegen möglicher Gefahren (die es auch in anderen Feldern geben kann), sondern auch aufgrund dessen, dass Rechtspopulismus und -extremismus von den Forschenden klar abgelehnt werden. Schließlich ließe sich als ein Ziel der Forschung formulieren, dass eine bessere Kenntnis über Rechtpopulismus und -extremismus auch dazu dient, deren Aufschwung aufzuhalten.

Die zweite Session mit dem Titel „What are we doing? Current Research Themes and Perspectives" stellte das affektive und emotionale Moment populistischer Politiken in den Mittelpunkt. Zunächst bot *Juraj Buzalka* (Bratislava) einige kritische Reflexionen über den Populismusbegriff an: Während moderne Politik per Definition einen gewissen Populismus enthalte, eine von Emotionen geprägte volksnahe Politik sei, werde Populismus andererseits häufig als eine Art politische Pathologie verstanden. Demgegenüber sei womöglich eher die (vermeintliche) Emotionslosigkeit des Liberalismus die Ausnahme. Ferner wies er auf die Wichtigkeit der Stadt-Land-Trennung als soziale Basis des Populismus hin sowie auf die Zentralität von Ästhetik; möglicherweise, so seine These, überschätzen wir in Europa die ökonomischen Ursachen des Populismus.

Aus ihrem Projekt über „transnationalen Nationalismus"[2] berichtete *Agnieszka Pasieka* (Wien). Sie beobachtete bei drei miteinander in Verbindung stehenden rechten Bewegungen in Polen, Italien und Ungarn, dass

2 Vgl. http://recet.univie.ac.at/people-and-projects/research-cluster/agnieszka-pasieka/ (Zugriff: 6.6.2018).

zivilgesellschaftliches Engagement zu ihren Haupttätigkeiten gehörte. Im Gegensatz zur gängigen Annahme, Rechtspopulist*innen würden vor allem strategisch handeln und instrumentalisieren, argumentierte sie, dass moralisches und ethisches Handeln sehr wohl eine zentrale Rolle spielen. Sie betonte damit die Notwendigkeit einer *moral anthropology* des Rechtspopulismus.

Barbara Thériault (Montréal) gab einen Einblick in *Das Kracauer Projekt*, in dem sie den postsozialistischen Wandel aus der Perspektive des Alltags der Menschen in Erfurt untersucht. Dabei entsteht eine „Soziologie der Bodenständigkeit" – ein Begriff, der ihr im Feld immer wieder als positive Selbstbeschreibung auffiel. Mit ihrer Kolumne in der *Thüringer Allgemeinen* präsentierte Thériault eine Möglichkeit, die Lücke des Wissenstransfers zu überwinden: Als „Detektivin des Alltags" macht sie Ergebnisse ihrer Forschung in fiktionalisierter Form einem breiten Publikum zugänglich. Mit dem Stichwort Fiktionalisierung berührte sie damit auch die Frage, in welchen ethnografischen Formen und Formaten über Populismus geschrieben werden kann.

Im Diskussionsteil der zweiten Session wurde deutlich, dass der Populismusbegriff gewisse Unschärfen enthält. Zum einen etwa ist auffällig, dass Linkspopulismus in den Debatten um Populismus häufig ausgeblendet wird oder zumindest nicht gemeint ist; daraus wiederum folgt die Vermutung, dass das Interesse eher dem Aufschwung der globalen Rechten gilt (statt dem Populismus als solchem). Populismus ist dann lediglich ein Merkmal dieser Rechten, während der Begriff *Neonationalismus* (Andre Gingrich und Marcus Banks) analytisch besser geeignet sein könnte, um das untersuchte Phänomen zu benennen. Dem wurde andererseits entgegengehalten, dass es der Populismusbegriff ermögliche, den Blick auf Affekte und Emotionen zu richten, die in der Politik offensichtlich eine immer wichtigere Rolle spielen, und dass die Ethnografie gerade zu diesen Aspekten wichtige Beiträge leisten kann.

Die dritte und letzte Session trug den Titel „Where are we heading? Responsibilities and Future Developments". Die öffentliche Rolle der Kulturanthropologie und ihre Verantwortung für gesellschaftspolitische Prozesse standen hier im Zentrum, im weiteren Sinne auch forschungsethische Fragen. Eine doppelte Gefahr konstatierte *Klaus Schönberger* (Klagenfurt): Zum einen drohe der Kulturforschung, dass sie in Zeiten der Ökonomisierung der Universität als irrelevant marginalisiert werde, zum anderen sei sie gerade durch ihren Fokus auf den umkämpften Begriff der Kultur attraktiv für rechtsnationale Vereinnah-

mungen. Vor diesem Hintergrund machte er eine Reihe von Vorschlägen: Die Kulturanthropologie/Volkskunde müsse offensiver als Expertin für rechte Schlagworte wie Heimat, Identität und Tradition in Erscheinung treten und so zur Historisierung und Destabilisierung dieser Kategorien beitragen. Ethnografische Forschung müsse zeigen, welche Interessen und welches Begehren den Rechtsruck motivieren. Ethnografie sei dazu in der Lage, die Funktionsweise von Politik als Mythos, als Versprechen, als „konkrete Utopie" (Bloch) sichtbar zu machen. Er plädierte angesichts von unhistorischen und ausschließenden nationalkonservativen Diskursen für wissenschaftliche Parteilichkeit, Intervention in öffentliche Debatten.

Nina Szogs (Wien) sprach aus eigener Erfahrung in der NGO-Arbeit davon, dass anthropologische Konzepte für NGOs einerseits nützlich und wichtig seien, andererseits aber kaum bekannt. Sie riet dazu, in der Begegnung mit NGOs Konzepte wie z. B. Kulturalisierung, Othering oder Orientalismus nicht stillschweigend vorauszusetzen, sondern zu explizieren. Es müssten Mittel und Wege gefunden werden, wie ein Transfer von Konzepten an jene gelingen kann, die sie in ihrer praktischen Arbeit brauchen.

Ähnlich wie Schönberger argumentierte *Michał Buchowski* (Poznań), dass die Kulturanthropologie in einem Kontext wie dem polnischen gar nicht anders könne, als eine moralische Haltung einzunehmen. Nach 1990 habe es in Polen einen regelrechten Bildungsboom gegeben, der die Hoffnung nährte, dass dadurch eine starke Basis für die Verankerung humanistischer demokratischer Werte gelegt würde. Doch die Gegenwart zeige, dass das ein Trugschluss war. Robert Bellah zitierend („good social science is always morally serious") präsentierte er Beispiele davon, wie Anthropolog*innen in Polen versuchen, in die öffentliche Debatte zu intervenieren, etwa die Initiative *Antropologia przeciw dyskryminacji*.

Das starke Bedürfnis danach, als Kulturanthropologie/Volkskunde/Europäische Ethnologie stärker öffentlich sichtbar zu werden, wurde auch in den anschließenden Kleingruppendiskussionen deutlich. Insgesamt lässt sich als Ergebnis der Tagung festhalten, dass der Populismus, insbesondere von rechts, ein wichtiges neues Feld engagierter ethnografischer Forschung darstellt: Denn das Gefühl einer politischen Dringlichkeit und Frustration scheint eine zentrale Motivation für die anthropologische Beschäftigung mit diesem Phänomen zu sein. Die konzeptuellen Unschärfen, die auf der Tagung diskutiert wurden – was ist eigentlich Populismus, ist der Begriff nützlich, geht es um die Form oder

den Inhalt von Politik –, verdeutlichten, dass eine *ethnography in times of populism* neben dringenden empirischen Einsichten auch theoretische Beiträge leisten wird, die sowohl die akademische als auch die öffentliche Debatte voranbringen können.

Patrick Wielowiejski

Thomas Hengartner (1960–2018)

Am 10. Mai 2018 verstarb Thomas Hengartner, eine herausragende Persönlichkeit des Faches, im Alter von 57 Jahren nach erschütternd schwerer, geduldig ertragener Krankheit in Stöcken (Norddeutschland). Der Direktor des renommierten Collegium Helveticum und Ordinarius für Volkskunde am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft der Universität Zürich hinterlässt zahlreiche Spuren nicht nur in der Empirischen Kulturwissenschaft – wie er nie verhehlte, das Fach idealiter zu nominieren.

Thomas Hengartner, aufgewachsen in St. Gallen als jüngstes von vier Kindern einer Schweizer Unternehmerfamilie, erfuhr an der Universität Bern eine im besten Sinn klassische akademische Sozialisation: Am Institut für Germanistik studierte er Dialektologie, Volkskunde und Neuere Deutsche Literatur sowie Schweizer Geschichte. Ein Gastaufenthalt führte ihn dabei auch an die Universität Wien. Seine von der Universität Bern preisgekrönte Dissertation widmete sich dem religiösen Leben im Schweizer Emmental (*Gott und die Welt im Emmental*, 1989). Anschließend wandte er sich in seiner Habilitationsschrift der kulturwissenschaftlichen Stadtforschung zu (*Zur Frage der Urbanität aus volkskundlicher Sicht*, 1996). Als junger, vielversprechender Nachwuchswissenschaftler wurde er noch während des laufenden Habilitationsverfahrens an die Universität Hamburg berufen, wo er 14 Jahre lehrte und wirkte (1996–2010) und schließlich auch die Nachfolge von Albrecht Lehmann, der 2005 emeritiert wurde, antrat. 2002 erhielt er als erster und bislang einziger Volkskundler den höchsten deutschen Wissenschaftspreis, den *Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Preis* der Deutschen Forschungsgemeinschaft, den er zum Auf- und Ausbau eines weiteren Forschungsinteresses, der kulturwissenschaftlichen Technikforschung, einsetzte. Er gründete hierzu das *Forschungskolleg Kulturwissenschaftliche Technikforschung*, um die (kulturwissenschaftliche)

Technikforschung im Fach zu positionieren. Das Kolleg entwickelte sich unter seiner Leitung zu einem lebendigen Diskussionskreis, der offen war für verschiedenste Zugänge und Disziplinen. Dessen Mitglieder lud Hengartner auch zu intensiven Arbeitstreffen in seine privaten Wohnsitze am Land ein.

Neben inhaltlichen Anregungen brachte sich Hengartner engagiert auch hochschul- und fachpolitisch ein: An der Universität Hamburg fungierte er als Dekan und Prodekan des Fachbereichs Kulturgeschichte und Kulturkunde sowie als Prodekan der Fakultät für Geisteswissenschaften und war zudem 2003 bis 2007 Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde. 2010 wurde Thomas Hengartner an die Universität Zürich berufen, wo er die Nachfolge von Ueli Gyr antrat und das Institut und Fach auch dort nachhaltig prägte: Die Fusion zweier weiterhin autonomer Studienrichtungen zu einem *Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft* an der Universität Zürich gemeinsam mit der Ethnologie ging maßgeblich auf seine Initiative zurück, zudem wirkte er seit 2012 als Prodekan für Forschung der Philosophischen Fakultät und vertrat die Universität Zürich im Ausschuss des Stiftungsrats des *Schweizerischen Nationalfonds* SNF sowie in der *SSH-Policy-Group* der *League of European Research Universities* (LERU).

Hengartner hat zu unterschiedlichsten Themen geforscht und erfolgreich Drittmittel akquiriert, wirkte bei der DFG-Forschergruppe zu Cultural Property sowie beim DFG-Graduiertenkolleg *Kunst und Technik* (2005/2009–2014) mit und leitete das Sinergia-Projekt *Broadcasting Swissness* (2012–2016). Sein besonderes Interesse und Geschick lagen in der Erkundung und Umsetzung inter- und transdisziplinärer Forschungsverbünde, so dass ihm 2016 schließlich die Leitung des Collegium Helveticum überantwortet wurde. Stets schaute er neugierig in verschiedene Richtungen und setzte auch mit innovativen Vermittlungsformaten Akzente, wie etwa in seiner beachtlichen Ausstellungsarbeit zu verschiedensten Themen: Beispielsweise erhielt er den Auftrag zur Gestaltung der Ausstellung im Christus-Pavillon bei der Expo 2000 in Hannover oder konzipierte für das Speicherstadtmuseum in Hamburg 1998/99 eine die Sinne in besonderer Weise einbindende Ausstellung zum Thema „*GENUSSmittelKULTUR*" – ein wichtiges weiteres Forschungsfeld Thomas Hengartners. Gewissermaßen hat er die spätere Hinwendung des deutschsprachigen Wissenschaftsdiskurses zur Sinnesethnographie, die schließlich 2015 in den vom Züricher Institut ausgerichteten 40. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde zum Thema *Kulturen*

der Sinne: Zugänge zur Sensualität der sozialen Welt mündete, antizipiert und vorbereitet.

Thomas Hengartners Lehr- und Forschungsschwerpunkte setzten sein Fachverständnis der Volkskunde als empirischer Alltagskulturwissenschaft anschaulich und anregend um. Beobachtungen und Erfahrungsdimensionen des eigenen Lebens bildeten dabei oftmals den Anstoß zu wissenschaftlicher Bearbeitung: Neben Unterhaltungs- und Kommunikationsmedien im 19. und 20. Jahrhundert – seinen Probevortrag in Hamburg hielt Hengartner zur Einführung des Telefons, wobei er durch die Vorführung heute skurril wirkender Anleitungen und Übungen zum „richtigen" Telefonieren historische Veralltäglichungsprozesse zu veranschaulichen verstand – beschäftigten ihn Digitalisierungsprozesse in der Gesellschaft, aber auch Themen wie Stadt und Urbanität sowie Genuss und Sucht trieben den leidenschaftlichen Koch, Rotweintrinker und Pfeifenraucher um. Er selbst – übrigens zugleich ein begabter Cellist mit Vorliebe für Johann Sebastian Bach – hätte die Kennzeichnung einer „klassischen" akademischen Ausbildung vermutlich als Zertifikat apostrophiert, füllte sie indes nie im konservativen Sinn aus. Im Gegenteil zeigte sich Hengartner als frischer, wacher Geist, der quer zum Mainstream zu denken verstand und in Wissenschaft wie im Privatleben ungewöhnliche und kreative Wege bestritt. Gemeinsam mit seiner Frau Uta Rosenfeld und seinen fünf Kindern hat er nachhaltige Akzente gesetzt: Mit Elan und Mut errichteten sie in ihrem Wohnhaus in Stöcken die Kindertagesstätte *Rübenburg,* brachten sich lokal und gesellschaftspolitisch stark ein und realisierten zahlreiche Ideen. Ob in der Stadt oder am Land betrachtete der vielseitige Wissenschaftler das Leben um ihn herum nicht aus einer distanzierten Vogelperspektive, sondern mischte aktiv gestaltend und prägend mit.

Thomas Hengartner begeisterte viele als toleranter, offener Gesprächspartner und Kollege. Er förderte und forderte autonome, selbstorganisierte Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler, denen er eine – zumal in den Eitelkeiten der akademischen Narzissmen und kompetitiven Schulenbildungsbestrebungen – selten lebbare Freiheit gewährte.

Thomas Hengartner hat die Empirische Kulturwissenschaft in besonderem Maß bereichert. Seine kluge Stimme und sein kollegiales Agieren werden vielen bei der Gestaltung und Verankerung des Faches, als anregendes und wendiges Gegenüber im intellektuellen Austausch sowie als Freund fehlen.

Brigitta Schmidt-Lauber

Literatur der Volkskunde

Joachim Eibach/Inken Schmidt-Voges (Hg.):
Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch.
Berlin/Boston: DeGruyter 2015, 783 Seiten.

Der 2008 auf dem 47. Deutschen Historikertag in Dresden gegründete Arbeitskreis „Haus im Kontext. Kommunikation und Lebenswelt" hat nach sieben Jahren seines Bestehens ein außerordentlich ansehnliches und repräsentatives Produkt hervorgebracht: ein Handbuch zum „Haus in der Geschichte Europas". Der fast 800 Seiten umfassende Band besteht aus sechs Teilen: Teil I versammelt Überblicksbeiträge zur „Hausforschung in den europäischen Geschichtswissenschaften", Teil II beleuchtet verschiedene Aspekte von „Materialität und Wohnkultur", Teil III behandelt „soziale und ökonomische Konstellationen" rund um das Haus, Teil IV ist „Interaktion und soziale Umwelt" überschrieben, Teil V untersucht das Thema „Haus und Zugehörigkeit", und Teil VI schließlich ist den Begriffen „Wissensordnung und Ordnungswissen" gewidmet. Jeder Teil ist mit einer kompetenten Einführung zum Forschungsstand sowie einem Auswahlliteraturverzeichnis versehen und somit relativ in sich geschlossen gestaltet. Hinzu kommen noch zwei einführende Aufsätze der beiden HerausgeberInnen, die die Bedeutung des Hauses in der Vormoderne und in der Moderne zu skizzieren suchen. Die den sechs Teilen zugeordneten 37 Beiträge haben in den meisten Fällen Überblickscharakter, tragen aber auch spezielleren Forschungsinteressen der Autorinnen und Autoren Rechnung. Diese Mischung aus allgemeineren und spezielleren Themen ist insgesamt sehr gelungen; das Handbuch hält auf diese Weise eine gute Balance zwischen dem Anspruch eines grundlegenden Nachschlagewerks und dem eines Sammelbandes mit exemplarischen, vertiefenden Aufsätzen. Ein Sachregister hätte freilich den Gebrauchswert des Bandes wesentlich erhöht.

Dass selbst auf rund 800 Seiten kein umfassendes Bild von der Rolle des Hauses in der europäischen Geschichte gezeichnet werden kann, liegt auf der Hand. Begründet ist es im Thema selbst: Das Haus ist eine so grundlegende „Basiskategorie" (S. XI) des Alltagslebens, dass auch ein solches stattliches Kompendium Akzente setzen muss. Gerade in seiner Bedeutungsspanne von „Haus" als architektonischer Einheit, Haushaltseinheit und dynastischem Konzept eröffnet der Hausbegriff ein denkbar weites Forschungsfeld. Insofern wäre es nicht angebracht, das thematische Angebot des Bandes zu kritisieren – jedem, der die aufwändige editori-

sche Arbeit an einem Handbuch auch nur von ungefähr kennt, muss klar sein, dass es die ideal ausgewogene und aufeinander abgestimmte, alles gleichermaßen berücksichtigende Zusammenstellung nicht geben kann.

Dafür können zahlreiche hervorragende Einzelbeiträge hervorgehoben werden: etwa der Forschungsüberblick von Philip Hahn zu Themen und Trends der deutschsprachigen historischen Hausforschung nach 1945. Hier findet sich neben einer vorzüglichen Zusammenfassung der wichtigsten Forschungslinien eine konzise Auseinandersetzung mit Otto Brunners Konzept des „ganzen Hauses" (S. 47–51), aber auch die Diagnose, dass HistorikerInnen bislang „nur wenig Interesse an der Geschichte des Hauses als Gebäude" gezeigt hätten (S. 55). Tara Hamling untersucht Gestaltungsprinzipien des „frommen Hauses" im protestantischen Europa und liefert unter anderem präzise Beobachtungen zur Rolle der häuslichen materiellen Kultur für die Frömmigkeitspraxis – bis hin zur Positionierung von Möbelstücken im Raum (S. 209–212). Überaus anregend ist Daniel Jüttes Beitrag zum Fenster als Ort sozialer Interaktion. Jütte entwickelt anhand dieser eher banal anmutenden Gebäudeöffnung ein alltagsgeschichtliches Panorama von großer Anschaulichkeit und betont die Rolle des Fensters für die Produktion von Öffentlichkeit in der „Anwesenheitsgesellschaft" der Frühen Neuzeit (S. 471). Suraiya Faroqhi arbeitet in klarer Diktion und Argumentation heraus, wie Haus und Herrschaft im Osmanischen Reich ineinandergriffen – ihre Beispiele reichen vom Sultanspalast bis zu den Häusern der Oberschicht in Istanbul und in der anatolischen Provinz im frühen 19. Jahrhundert. Einen knappen, plausiblen Artikel widmet Daniel Menning einem anders gelagerten Zusammenhang von Haus und Herrschaft, nämlich dem Konzept des Hauses als Lebensform des europäischen Adels. Instruktiv und originell zugleich ist auch der Beitrag des Wiener Historikers Anton Tantner zur Geschichte der Hausnummerierung, in dem er zeigt, wie „Adressierungstechniken" (S. 621) und obrigkeitlicher Zugriff zusammenhängen. Da die Aufsätze dieses Handbuchs ein durchgehend hohes Niveau aufweisen – allein das ist schon ein Kunststück, das auf eine mühevolle und strenge Editionsarbeit verweist –, könnte die Reihe ausgesprochen lobenswerter Beiträge fast beliebig verlängert werden.

Ein Handbuch zum Haus in der Geschichte Europas müsste eigentlich notwendigerweise das Ergebnis einer interdisziplinären Zusammenarbeit sein. Nicht nur die Geschichtswissenschaften, sondern auch Kulturanthropologie und Volkskunde haben sich mit dem Haus intensiv auseinandergesetzt, auch Soziologie und Rechtswissenschaft haben dazu einiges

zu sagen, nicht zu vergessen die ExpertInnen aus der Bauforschung, der Architekturwissenschaft und der Urbanistik. Leider ist das vorliegende Handbuch in dieser Hinsicht sehr einseitig konzipiert. Zwar gibt es vereinzelte Beiträge, die literaturwissenschaftliche (Nacim Ghanbari, Christian von Zimmermann), baugeschichtliche (Hans-Georg Lippert) oder sogar theologische (Thomas S. Kuhn) Perspektiven anbieten, angesichts der absoluten Dominanz geschichtswissenschaftlicher Beiträge bleibt das aber marginal. Aus volkskundlich-kulturwissenschaftlicher Sicht ist besonders schade, dass die volkskundliche Hausforschung in diesem Band mit Ausnahme weniger Verweise ignoriert wird. Stichproben zur deutschsprachigen Forschung belegen es: Dass etwa im einführenden Forschungsüberblick zum Thema „Materialität und Wohnkultur" aus der breiten volkskundlichen Literatur nur Ruth-E. Mohrmanns Sammelband von 2001 genannt, dabei aber der Titel falsch wiedergegeben wird (S. 169, Anm. 2), ist bezeichnend. Zumindest Elisabeth Katschnig-Fasch hätte hier eine prominente Erwähnung verdient gehabt. Ausnahmen bilden die Beiträge von Philip Hahn, Arno Haldemann, Margareth Lanzinger, Julia A. Schmidt-Funke und Inken Schmidt-Voges, in denen volkskundliche Referenzen in Minimaldosis geboten werden – wobei die ältere Forschung klar dominiert und erstaunlicherweise Karl-Sigismund Kramer der meistgenannte Name ist.

Die tendenzielle Abwesenheit der Volkskunde, der Kulturanthropologie und der Soziologie des Wohnens hängt mit einer anderen Einschränkung des Bandes zusammen, die zumindest im Titel so nicht signalisiert wird. Während das Handbuch nämlich verspricht, „das Haus in der Geschichte Europas" zu behandeln, geht es in allererster Linie um Abhandlungen zum Haus in einer bestimmten Epoche: der Frühen Neuzeit. Selbst Joachim Eibachs Einleitungsaufsatz zum „Haus in der Moderne" setzt sich vor allem mit der Sattelzeit um 1800 und möglichen Übergängen zwischen Vormoderne und Moderne auseinander, er beschränkt sich also de facto auf das 19. Jahrhundert und bietet damit alles andere als einen Überblick zum Haus in der Moderne. Nach Aufsätzen, die das 20. Jahrhundert (mit-)behandeln, muss man regelrecht suchen. Auch Beiträge wie Maren Möhrings Abhandlung zum Haustier brechen im späten 19. Jahrhundert ab – gerade bei diesem Thema eine wenig verständliche Selbsteinschränkung. Immerhin finden sich Susann Buttolos Text zu „Wohnungsbau und Wohnen im Sozialismus" sowie einige Beiträge, die das 19. und 20. Jahrhundert übergreifend in den Blick nehmen; insgesamt aber fällt die Ausbeute an Darstellungen und Inter-

pretationen zur neuesten Geschichte des Hauses hier überaus mager aus. Das hat auch Konsequenzen für den historischen Begriff von „Haus", wie er hier entwickelt wird. Nahezu die gesamte Entwicklung des modernen Einfamilienhauses, die Sonja Hnilica und Elisabeth Timm neulich in einem Themenheft der „Zeitschrift für Kulturwissenschaften" behandelt haben, bleibt dabei ausgespart. Damit fehlt ein äußerst wichtiger Strang der Hausforschung und die Reflexion zu einem signifikanten Haustyp – der Hinweis auf Hermann Bausingers, Markus Brauns und Herbert Schwedts Untersuchung zu den „Neuen Siedlungen" der 1950er Jahre ist hier nur eine von vielen möglichen Referenzen.

Nimmt man die genannten Einschränkungen in Kauf, dann bietet das Handbuch „Das Haus in der Geschichte Europas" einen hervorragenden Überblick über die historische – oder besser gesagt: die geschichtswissenschaftliche – Forschung zum Haus in der Frühen Neuzeit. Mit seinen Überblicksdarstellungen zum neuesten Forschungsstand und originellen Einzelbeiträgen ergänzt der Band vorliegende Referenzwerke wie etwa die von der Wüstenrot-Stiftung herausgegebene fünfbändige „Geschichte des Wohnens". Die Aufsätze sind allesamt sorgfältig erarbeitet, klug zusammengestellt und ansprechend layoutiert. Leider dürfte der enorme Anschaffungspreis von rund 80 Euro dazu führen, dass dieses Haus-Buch kein Buch für den Hausgebrauch werden wird. Der Gang in die Bibliothek lohnt sich für dieses Werk aber allemal.

Jens Wietschorke

Tobias Scheidegger: „Petite Science".
Außeruniversitäre Naturforschung in der Schweiz um 1900.
Göttingen: Wallstein Verlag 2017, 707 Seiten.

Es gibt kulturwissenschaftliche Publikationen, die sich in besonderer Weise mimetisch zu ihrem Gegenstand verhalten. Das gilt beispielsweise für einige Untersuchungen zur Anthropologie der Nacht und des Nachtlebens, die poetische Beschreibungssprachen entwickeln, um diesem Thema gerecht werden zu können. Das gilt für Arbeiten zur Stadt-, Populär- und Popkultur, die sich reflexiv als Teil des Feldes begreifen, um das es ihnen geht. Und das gilt auch – in bestmöglicher Weise – für die 2017 erschienene Untersuchung des Zürcher Kulturwissenschaftlers

Tobias Scheidegger, deren Akribie, Forscherleidenschaft und darstellerischer Anspruch das Feld der außeruniversitären Naturforschung in der Schweiz um 1900 spiegelt, das sie untersucht. Außerakademisch ist Scheideggers Arbeit allerdings beileibe nicht: Kaum zu glauben, dass mit „Petite Science" eine Dissertationsschrift vorliegt; das Buch hat eher das Format eines akademischen *opus magnum,* was sich auch hinsichtlich der Fülle des verarbeiteten Materials, von Primärquellen und Sekundärliteratur, sagen lässt. Obendrein machen ganze 147 Abbildungen die Tier- und Pflanzenforschung der Laien und Privatgelehrten, von der das Buch handelt, wunderbar anschaulich und vermitteln auch einen starken Eindruck von den Archivquellen: Pläne und Grundrisse, handschriftliche Listen und Messreihen, Zeitungsartikel und Inserate treten neben die vielen aufschlussreichen Fotografien und wecken die Lust am Herumstöbern, am Mit-Denken und Mit-Interpretieren. In diesem Sinne zeigt Scheidegger nicht nur in seiner analytischen Darstellung, sondern auch in Struktur, Gestus und Aufmachung seines Buches, worum es geht: Wie die von im untersuchten Naturforscher breitet er Materialien und Varietäten seines Themas aus und führt die Leserinnen und Leser umfassend in sein Feld ein.

Schon die 50 Seiten umfassende Einleitung der Studie ist ein Glanzstück. Nach allen Regeln der Kunst wird hier der Forschungsstand abgehandelt, wobei Grundbegriffe geklärt und methodologische Fragen diskutiert werden. Sinnvollerweise plädiert Scheidegger dafür, den Begriff des „Amateurs" zurückhaltend zu verwenden (S. 16), um nicht die Ausschlussmechanismen zu reproduzieren, die mit der Vorstellung von Amateurforschung als bloßer Liebhaber- und Pseudowissenschaft verbunden sind. Ebenso instruktive Überlegungen finden sich etwa zum Begriff der „Wissenschaftspopularisierung" bzw. der „Populärwissenschaft", die nicht als Top-Down-Prozess, sondern als dialogisches, interaktives Geschehen verstanden wird (S. 17–19). Mit kritischen Differenzierungen dieser Art bereitet Scheidegger die empirischen Teile seiner Untersuchung sorgfältig vor und liefert zugleich einen theoretisch-konzeptionellen Überblick, den man sich – trotz der die Leserinnen und Leser fordernden Länge – kaum besser wünschen könnte.

Um 1900 war der Wissenschafts- und Wissensmodus der „Petite Science" außerordentlich populär – nicht nur, aber auch in der Schweiz. Vor allem Männer aus dem Bildungsbürgertum und den bildungsnahen Mittelklassen – Lehrer, Ärzte und Pfarrer, aber durchaus auch Händler und Handwerker – betrieben leidenschaftliche botanische und zoologi-

sche Laienforschung mit regionalem Fokus. Im Zentrum ihrer Tätigkeit stand das Sammeln und Präparieren von Naturdingen sowie das Erstellen von Katalogen zur Flora und Fauna bestimmter geographischer Gebiete. Scheidegger nähert sich diesen Praktiken, indem er zentrale wissensgeschichtliche und wissensanthropologische Fragen aufwirft: Fragen nach dem Wissensformat der Liste (Kapitel 2), nach der Dingzirkulation und den Gabenökonomien im Feld der „Petite Science" (Kapitel 3) sowie nach den Institutionen und Akteuren samt der über die „Naturdinge" mit hergestellten sozialen Beziehungen (Kapitel 5). Es macht eine große Stärke dieser Untersuchung aus, dass all diese Dinge konsequent aufeinander bezogen werden. So beginnt beispielsweise die Analyse der Produktion von Lokalität und Heimat dort, wo die Forscher selber daheim waren: im eigenen Studierzimmer. Dass der Weg dann von der Heim- zur Heimatwissenschaft führte, wird auf diese Weise besonders anschaulich. Das „traute Heim" mit seiner Architektur, Atmosphäre und materiellen Ausstattung wird mit dem Außenraum der Landschaft praxeologisch zusammengedacht, um die miteinander verschränkten Raumbezüge der außeruniversitären Naturforschung verstehen zu können. Bei alledem wird eine „Bastelei an einer konservativen Moderne" im Zeichen der „Liebe zum Kleinen" (S. 628) sichtbar, die nicht von ungefähr gerade in der notorisch als in ihren Natur- und Traditionsbeständen gefährdet angesehenen Schweiz ihren kongenialen Ort hatte.

Ein besonders unterhaltsames Stück Wissenschaftsgeschichte bietet die Auseinandersetzung zwischen dem Churer Gymnasialprofessor Christian Gregor Brügger und dem Feldbotaniker und Privatkonservator August Gremli, die Scheidegger in Kapitel 4 nachzeichnet. In dem Dauerstreit der beiden Pflanzenforscher werden Statuskonkurrenzen sichtbar, wie sie das wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Feld prägen; bei der Lektüre der Polemiken und Invektiven der beiden Kontrahenten fühlt man sich leicht an gewisse Karikaturen Wilhelm Buschs erinnert, etwa wenn Gremli seinem Gegenspieler Brügger an einer Stelle fehlende Herbarbelege mit den Worten ankreidet: „Fatal, Hr. Brügger, sehr fatal! Ich fürchte nur, man wird einmal später noch gar viele andere dergleichen Lücken in ihrem Herbar antreffen!" (S. 276). Hinter den etwas betulich daherkommenden Scharmützeln standen unterschiedliche Auffassungen und Praktiken von botanischem Wissen; insbesondere ging es um Christian Brüggers „fröhliche Wissenschaft der Hybridisierung" (S. 296), die von Gremli und anderen nicht anerkannt wurde. Die „Verhandlung von Kriterien der Wissenschaftlichkeit" (S. 323), die an diesem detaillierten

Beispiel sehr schön sichtbar wird, begleitete den gesamten Konstitutionsprozess der „Petite Science".

Der implizite Ausgangspunkt dieser Studie ist bemerkenswert. So hat Scheidegger als ausgebildeter Volkskundler und Kulturwissenschaftler gleichsam die Epistemologie und den Wissenschaftsmodus seiner eigenen Disziplin bearbeitet, dabei aber gerade nicht die Kultur-, sondern die Naturforschung zu seinem Gegenstand gemacht. Das erzeugt eine ausgesprochen klarsichtige Perspektive auf die Wissensmodi des Sammelns und Klassifizierens, die Übergänge zwischen akademischer und außerakademischer Forschung, auf Prozesse der Wissenskommunikation und die besondere Rolle von Laienforschung und „angewandter" Forschung für den wissenschaftlichen Erkenntnisprozess. Umgekehrt aber erhellt die Studie zur „Petite Science" der Botaniker und Zoologen auch die Geschichte volks- und landeskundlicher Forschungsinteressen und Wissensmilieus mit; beide treffen sich in entscheidenden Punkten. Das Kapitel 6 zum Landschaftsbegriff und Naturschutz (S. 445–526) zeigt das ebenso eindringlich wie der Abschnitt zur Lokalforschung als „Heimatmaschine" (S. 566–620). Auch die Untersuchung der „institutionellen Schnittstellen" Schule und Museum lässt an vielfältige Parallelen zwischen Volks- und Naturforschung denken. In diesem Sinne weist die Studie weit über das konkrete Feld der Laienbotanik und -zoologie hinaus. Denn sie befasst sich anhand dieses Feldes auch ganz allgemein mit der Produktion von Wissen über „Region", „Landschaft" und „Heimat" sowie mit den Regeln dieser Wissensproduktion. Zudem waren volkskundliche und naturkundliche „Petite Science" im Untersuchungszeitraum auch hinsichtlich ihrer „sozialen Strukturierung [...] wesensverwandt" (S. 37).

Um zum Schluss auf die mimetischen Qualitäten der vorliegenden Arbeit zurückzukommen: Zu einer Untersuchung, in der es wesentlich um Kulturtechniken des Sammelns, des Katalogisierens und des Erstellens von Listen geht, passt bestens, dass der Autor für den Anhang umfangreiche Zusatzinformationen zusammengetragen hat. Der Band enthält nicht nur ein Personenregister, sondern es werden sogar knappe biografische Angaben zu den genannten Personen mitgeliefert: Lebensdaten, Lebensstationen, Funktionen und Notizen zur Bedeutung im Zusammenhang der Studie. Einzigartig dürfte darüber hinaus die chronologisch geordnete „Zusammenstellung von deutschsprachigen Titeln naturkundlicher Anleitungsliteratur" sein, die von den 1760er bis zu den 1970er Jahren reicht und die – ganz nebenbei – eine gute erste Basis für eine einschlägige Fachbibliographie bietet (S. 681–690). Damit liegt die Ausstattung des

Bandes, wie man es im Übrigen vom Göttinger Wallstein Verlag gewohnt ist, weit über dem Durchschnittsniveau vergleichbarer wissenschaftlicher Publikationen. Inhalt und Form kommen hier zusammen: Das Buch von Tobias Scheidegger bietet einen grandiosen, quellengestützten und zugleich enzyklopädischen Überblick über die außerakademische Naturforschung in der Schweiz um 1900, es stellt eine empirische Studie von außerordentlicher Qualität dar und kann auch im Hinblick auf angrenzende Felder und Aspekte der Wissens- und Wissenschaftsgeschichte als künftiges Referenzwerk gelten.

Jens Wietschorke

Claudius Ströhle: Migrationsschule. Wie SchülerInnen lernen zwischen Uns und den Anderen zu unterscheiden
(= Bricolage. Monografien, Bd. 1).
Innsbruck: university press 2017, 152 Seiten, Abb.

Unter dem Titel „Migrationsschule" widmet sich der erste Band der „bricolage monografien. Innsbrucker Studien zur Europäischen Ethnologie" einem höchst aktuellen und politisch seit Jahrzehnten intensiv diskutierten Thema: dem Umgang der Institution Schule mit Fragen der Migration und Ethnizität in den Klassenzimmern. Dass der Autor Claudius Ströhle sich dem Thema im Zuge einer Qualifikationsarbeit widmete, ist bemerkenswert und der Arbeit nicht anzumerken. Sowohl in Bezug auf den inhaltlichen Umfang der Erhebungen und Analysen als auch in Hinblick auf die Ansprüche der Arbeit legt Ströhle hier ein überaus beachtenswertes Werk vor.

Claudius Ströhle nähert sich dem Thema in drei Abschnitten. Im ersten Teil der Arbeit legt der Autor zunächst seine Herangehensweise in Form einer kritischen Auseinandersetzung mit dem ethnografischen Zugang zum Thema offen, denn die Schlüsse der vorliegenden Arbeit resultieren überwiegend auf den Erhebungen und Dokumentationen Ströhles im Rahmen einer neunwöchigen Feldforschung in einer Tiroler Neuen Mittelschule (NMS). Ströhle zeigt hier etwas umfangreich, aber selbstkritisch die Herausforderungen bei den Forschungsarbeiten sowie die persönlichen Überforderungen auf. Er bleibt jedoch bei der Reflexion der Methode nicht stehen, sondern setzt sich ebenso kritisch

mit den Grundlagen und Begrifflichkeiten rund um die Themenfelder Migration und Kultur einander. Einem kleinen, aber fundierten Streifzug durch die Geschichte der Migrationsforschung sowie des „interkulturellen Lernens" folgt schließlich eine eingehende Auseinandersetzung mit einschlägigen Studien z. B. der Statistik Austria zum Thema Bildung und Migration in Österreich. Ströhle macht deutlich, wie determinierend und teils ethnisierend bereits die Fragestellungen konkreter Studien sind, wenn der Blick auf die Bildungssituation von Kindern mit Migrationsgeschichte oder Migrationshintergrund von einer Defizitorientierung und einer Fokussierung auf die deutsche Sprache geprägt ist. In Konsequenz verweist der Autor auf eine OECD-Studie, die sozial benachteiligten Kindern sowie Kindern mit Migrationserfahrung in Österreich geringe soziale Aufstiegsmöglichkeiten durch Bildung attestiert.

Im zweiten Teil des Buches gibt Claudius Ströhle Einblicke in die „Lebenswelt Schule", wie sie sich ihm in Form der anonymisierten NMS „Hohenfeld" präsentierte. An vielfältigen Beispielen zeigt der Autor auf, wie soziale Probleme nach dem Muster „wilde Klasse, weil viele Ausländer" ethnisiert und kulturalisiert werden.

Am Beispiel des Hauspatschen-Gebrauchs in der Schule zeigt Ströhle die Qualitäten einer kulturwissenschaftlichen Betrachtung und Interpretation von Alltäglichem: Wer trägt in der Schule wie seine Hausschuhe – und was sagen diese Verhältnisse über das soziale Gefüge aus? Spätestens an dieser Stelle des Buches war die Rezensentin mitgerissen von den feinsinnigen Beobachtungen des Ethnologen sowie seinen humorvollen Beschreibungen des Schullebens.

Im dritten Teil des Buches widmet sich der Autor ausführlich und unter verschiedenen Aspekten seiner Grundthese, die er wie folgt formuliert: „Die Ausrichtung der NMS Hohenfeld ist tendenziell eine nationalstaatlich-christliche. Sie repräsentiert Homogenität, wo Heterogenität präsent ist, und schafft somit eine Vorstellung von Normalität, die bestimmte SchülerInnen zu Anderen macht." (S. 75) Diese These muss in Form eingehender Analysen von Unterrichts- und Freizeitsituationen im Schulumfeld schließlich bestätigt werden. Ströhles Schlüsse basieren auf unterschiedlichsten Aspekten des Schulalltags und Situationsbeschreibungen in Klassen, Schulgängen, Pausenhöfen und Bushaltestellen: Einer kritischen Betrachtung unterzogen werden so etwa der Religionsunterricht in der Schule und die Handhabung des Kreuzes in der Klasse sowie dessen Wahrnehmung; der Umgang mit Mehrsprachigkeit und die Rolle der deutschen Sprache in Unterricht und Schulalltag; oder auch Prozesse

des Otherings in sozialen Settings wie Wandertagen oder Pausenhofgesprächen. Am Ende der Arbeit thematisiert Ströhle schließlich noch die Rolle von „eigenen und fremden Bräuchen" aus der Perspektive der SchülerInnen in Bezug auf die Definition der eigenen Identität sowie deren Verständnis von Heimat. Die Beobachtungen und Dokumentationen des Feldforschers werden im Anschluss stets aufgrund wissenschaftlicher Exkurse analysiert und eingebettet, sodass das Buch schlussendlich eine abwechslungsreich zu lesende, aber wissenschaftstheoretisch fundierte Lektüre darstellt. Ströhle beendet seine Ausführungen mit der klaren Aussage, dass in Schulen Prozesse der Ethnisierung und Kulturalisierung sowie der Markierung bestimmter SchülerInnen als „Andere" alltäglich und in vielerlei Hinsicht institutionalisiert seien, und schließt mit dem Plädoyer, dass es höchste Zeit sei, dass Schule ein Ort für alle wird. Dieses Fazit unterstreicht die Tatsache, dass sich die Arbeit „Migrationsschule" zentralen Fragen rund um die aktuelle Integrations- und Bildungspolitik widmet. Ströhles Analysen fokussieren nicht – wie viele andere Untersuchungen, etwa die besagte Studie der Statistik Austria oder auch Auftragsstudien des Österreichischen Integrationsfonds – auf die „Anderen" und ihre Defizite und Bedürfnisse, sondern im Zentrum stehen Prozesse der Produktion von Selbst- und Fremdbildern im System Schule mit all seinen blinden Flecken, die es ermöglichen, dass Differenzierungen und Defizitorientierung ständig reproduziert werden.

Aufgrund seiner Lesbarkeit und der immer wieder eingestreuten Auszüge aus Beobachtungsprotokollen und Interviews handelt es sich bei dem Buch „Migrationsschule" nicht nur um eine wertvolle einschlägige Forschungsarbeit, sondern auch um ein Werk, das durchaus geeignet ist, im Rahmen der LehrerInnenaus- und -fortbildung sowie generell im pädagogischen Umfeld als Impuls zur kritischen Selbstreflexion herangezogen zu werden.

Edith Hessenberger

Hans Peter Hahn (Hg.): Der Eigensinn der Dinge.
Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen.
Berlin 2015, 201 Seiten.

Der 2015 erschienene Sammelband „Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen" basiert auf einer hochkarätig besetzten interdisziplinären Ringvorlesung, die im Wintersemester 2012/13 an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main stattfand. Das Konzept des „Eigensinns", unter dem die Beiträge zusammengefasst sind, sieht der Herausgeber Hans Peter Hahn als ein „Hilfsmittel, um auf den Reichtum an Wahrnehmungen und auf überraschende Umgangsweisen mit Dingen zu verweisen" (S. 8). Er schlägt damit eine offene Betrachtungsweise der Dinge vor, die der möglichen Bedeutungsvielfalt und auch unterschiedlichen Graden der Relevanz der Dinge im Alltag gerecht wird und damit die Perspektive der Publikationen der letzten Jahre ergänzt, in denen vermehrt von der „Macht", der „Tücke" oder etwa der „Erbschaft" der Dinge die Rede war.

In einer umfassenden Einleitung, die mehr als eigenständiges programmatisches Statement denn als Einblick in die Beiträge des Bandes zu sehen ist, führt Hans Peter Hahn zentrale Aspekte dessen aus, was er unter „Eigensinn" der Dinge verstanden wissen möchte. Einer dieser Aspekte sind die über ihre im alltäglichen Gebrauch zutage tretende Funktion hinausgehenden assoziativen Potenziale der Dinge, die Hahn als „Überschuss der Wahrnehmungen" beschreibt (S. 12). Gegenüber vor allem literarischen Ansätzen, in denen diesen assoziativen Verknüpfungen der Dinge nachgegangen wird, indem sich die Aufmerksamkeit von den Dingen hin zu den Gedanken verschiebt, plädiert Hahn jedoch für einen Zugang, der den Fokus auf die Rolle der Dinge „im Denken und im Handeln" (S. 13) legt.

Den Blick der Forschungen zu materieller Kultur aus den letzten Jahren versucht Hahn zu erweitern durch eine stärkere Offenheit für die Beiläufigkeit der Dinge im Alltag. Sowohl methodisch als auch theoretisch stellt er eine problematische Aufwertung der Dinge in der Forschung fest, die der Rolle der Dinge im Alltag nicht entspreche. Gegenstände können in unterschiedlichen Kontexten und zu unterschiedlichen Zeiten verschiedene Bedeutungen haben, wobei zunächst von einer „Unbestimmtheit zwischen Ort, Gebrauch und Relevanz" (S. 17) auszugehen sei. In der Erforschung materieller Kultur sei „eine sensible Wahrnehmung

der Wandelbarkeit, der unterschiedlichen Assemblagen und Anordnungen mit ihrem Wechsel von Nähe und Distanz" (S. 19 f.) wichtig, die auch Raum lässt für die geringe Beachtung von Dingen und nicht durch die isolierte Hervorhebung von Dingen „zum Verlust der Einbettung und der Beiläufigkeit" führt.

Mit Blick auf die theoretischen Ansätze der Betrachtung materieller Kultur stellt Hahn ebenfalls eine teils unangemessene Aufwertung der Dinge fest. Die Betrachtung der Dinge als Mittel der Distinktion bei Bourdieu, als Vermittler sozialer Bindungen oder als Form des Ausdrucks von Identität sieht Hahn ebenso kritisch wie die Akteur-Netzwerk-Theorie Latours oder die Fetisch-Theorie Hartmut Böhmes. All diese Theorien hätten für bestimmte Kontexte ihre Plausibilität, würden aber als umfassende Theorien den Dingen „zu viel aufbürden" (S. 35) und „die Optionen der Vernachlässigung, der Zurückweisung, der Ignoranz und des unverbundenen Nebeneinanders von Dingen nicht hinreichend berücksichtigen" (ebd.). Demgegenüber bezieht sich das Konzept des „Eigensinns" „auf die dynamischen Veränderungen in der Bewertung und auf die Unsicherheit im Hinblick auf den Status des Materiellen" (S. 36). Die Veränderungen in der Bewertung und die unterschiedlichen Bewertungen in Abhängigkeit von den jeweiligen Kontexten, in denen sie betrachtet und genutzt werden, verweisen auf eine Mehrdeutigkeit und Ambivalenz, zuweilen auch Widersprüchlichkeit der Konnotationen und Bewertungen von Dingen, die den Kern des Konzepts des Eigensinns ausmacht. Die Fähigkeit der Dinge zur Evokation trägt wesentlich zu dieser Uneindeutigkeit der Bewertung und Deutung bei. Denkmäler als Träger kollektiver Erinnerung sowie persönliche Erinnerungsobjekte stehen in engen Verhältnissen zu den damit interagierenden Akteuren, können von diesen unterschiedlich gelesen werden und ihre Bedeutung situationsabhängig verändern. Mit seinem Konzept des „Eigensinns" der Dinge spricht sich Hahn dafür aus, den „Schwebezustand, die unberechenbare Mehrdeutigkeit in die Mitte jeder Theoriebildung" (S. 56) zu rücken.

Die durch diese theoretische Positionierung gerahmten Beiträge des Bandes stellen aus den Blickwinkeln verschiedener Disziplinen Fragen an unterschiedlichste Dinge, wobei sie – dem Anliegen des Herausgebers entsprechend – auf allzu klare Deutungen verzichten und in einem genauen Hinsehen auch die Widersprüchlichkeit der Bewertungen der Dinge thematisieren.

Drei Beiträge konzentrieren sich auf das Verhältnis von Mensch, Wissen/Erfahrung und Objekt. Der Philosoph Bernhard Waldenfels

beschäftigt sich unter dem Titel „Die Mitwirkung der Dinge in der Erfahrung" mit der Beteiligung der Dinge am Alltag und streicht dabei die vielfältigen gegenseitigen Abhängigkeiten von Subjekt und Objekt, von Mensch und Ding heraus. Mit der Rolle der Dinge für die Entstehung wissenschaftlichen Wissens beschäftigt sich der Wissenschaftshistoriker Hans-Jörg Rheinberger, weithin bekannt für sein Konzept der epistemischen Dinge, an das er auch in diesem Beitrag anknüpft. Er nimmt drei Arten epistemischer Dinge der Lebenswissenschaften im weitesten Sinn in den Blick, nämlich Präparate, Modelle und Simulationen, und arbeitet jeweils deren spezifische Rolle bei der Konstitution wissenschaftlichen Wissens heraus. Der Soziologe Karl H. Hörning beschäftigt sich in seinem Beitrag „Was fremde Dinge tun. Sozialtheoretische Herausforderungen" mit dem „dynamischen Beziehungsgeflecht zwischen Subjekt und Objekt" (S. 163). Anhand von Praktiken mit fremden oder neuartigen Dingen zeigt er, dass nicht ausschließlich das als autonom gedachte reflektierende Subjekt agiert, andererseits aber auch den Dingen keineswegs „einseitige Determinationskraft" (S. 175) zuzusprechen ist.

Mit dem „Eigensinn des Materials" beschäftigt sich die Kunsthistorikerin Monika Wagner und thematisiert darauf beruhende unterschiedliche Umgangsweisen und Bewertungen in der Kunst. Wagner verdeutlicht, wie sich Holz bestimmten Nutzungen aufgrund seiner materiellen Eigenheiten wie Fasern und Astlöchern verschließt oder aber gerade dadurch selbst nicht nur zu einem neutralen Träger, sondern zu einem essenziellen Bestandteil des Kunstwerks wird, wie sie etwa am Beispiel der Holzschnitte Edvard Munchs zeigt. Ebenfalls recht nah an der Materialität angesiedelt ist der Beitrag der Ethnologin Susanne Küchler. Sie thematisiert Dinge als Netzwerke: Ausgehend von einem Blick auf die „materiell-technischen Träger digitaler Vernetzung" (S. 128) spannt sie den Bogen zu gemeinhin als „traditionell" betrachteten Objekten, die sie in ihren Südpazifik-Forschungen aufgrund ihrer Entstehungsweisen als Netzwerke analysiert hat, und schlägt vor, daraus Ideen für neuartige Formen der Mensch-Computer-Interaktion zu entwickeln.

Zwei Beiträge des Bandes stammen aus dem Bereich der Archäologie. Jan Assmann zeigt am Beispiel einer Sorte von Fayence-Schalen, wie sich durch den Blick auf Form und Funktion sowie auf den „Horizont von Assoziationen" (S. 126), der sich aus der Dekoration der Schale mit ihren Motiven ablesen lässt, Teile der Lebenswelt der Ägypter erschließen lassen. Auf ein ganz konkretes Objekt, nämlich die Himmelsscheibe von Nebra, ist der Beitrag von Harald Meller konzentriert. Er zeigt, wie im

Laufe der Geschichte dieses Objekts mehrfach miteinander in Verbindung stehende Umdeutungen und Umgestaltungen stattfanden.

Während Hans Peter Hahns Einleitung von programmatischer Stringenz ist, bieten die folgenden Beiträge des Bandes zwar durchaus anregende, in ihrer multidisziplinären Vielfalt aber auch herausfordernde Konkretisierungen des „Eigensinns". Zuweilen würde man sich außerdem umfassendere theoretische Schlussfolgerungen und explizitere konzeptuelle Bezüge zum „Eigensinn" wünschen. Zweifelsohne ist dies dem Entstehungskontext des Bandes geschuldet, der im Wesentlichen die Verschriftlichung einer Ringvorlesung ist, und dessen Einleitung sich mehr als eigenständiges theoretisches Statement denn als Rahmung der Beiträge liest. Sich zu erschließen, was die einzelnen Beiträge mit dem Eigensinn des Materiellen zu tun haben, bleibt daher in weiten Teilen die – nicht immer einfache – Aufgabe der Leserin. Ungeachtet dessen handelt es sich bei diesem Buch um einen wertvollen Beitrag zu den aktuellen Diskussionen, der gerade in der zuweilen vielleicht irritierenden Offenheit und fehlenden Eindeutigkeit der theoretischen Positionierung ein wichtiges Statement für den Zugang zu materieller Kultur ist.

Ana Rogojanu

Sarah Kleinmann: Nationalsozialistische Täterinnen und Täter in Ausstellungen. Eine Analyse in Deutschland und Österreich
(= Ludwig Uhland Institut für empirische Kulturwissenschaft – Untersuchungen 120).
Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde 2017, 308 Seiten.

Die Geschichte der nationalsozialistischen Täterinnen und Täter wurde lange Zeit nicht nur in der Forschung, sondern auch in Museen und Ausstellungen vernachlässigt. Nach vielen Jahren der Verdrängung standen zunächst die Opfer im Mittelpunkt des Interesses, ihre Lebensgeschichten wurden erforscht, veröffentlicht und in Datenbanken zur weiteren Verwendung zur Verfügung gestellt. Die Täter und Täterinnen hingegen wurden oftmals pauschal als menschliche „Bestien" abgeurteilt oder als Befehlsempfänger entschuldet. Eine intensivere Beschäftigung mit der Tätergeschichte begann erst Ende der 1990er Jahre. Sarah Kleinmann leistet mit ihren sieben Ausstellungsanalysen einen weiteren Beitrag dazu.

Der Fokus der Publikation richtet sich nicht generell auf Ausstellungen zur NS-Zeit, sondern auf Dauerausstellungen in Gedenkstätten und Dokumentationszentren zur NS-Geschichte in Deutschland und Österreich. Ausgewählt wurden die Erinnerungs- und Gedenkstätte Wewelsburg 1933–1945, der Lern- und Erinnerungsort Dokumentation Obersalzberg, das Dokumentationszentrum Reichsparteigelände Nürnberg, das Dokumentationszentrum Gedenkstätte Grafeneck, der Lern- und Gedenkort Schloss Hartheim sowie die KZ-Gedenkstätte Mauthausen und die KZ-Gedenkstätte Mittelbau-Dora, die ungefähr im gleichen Zeitraum eingerichtet wurden. Die zentrale Frage nach der Repräsentation von Tätergeschichte ist in diesen Ausstellungen naheliegend, da es sich allesamt um Orte handelt, die einen Bezug zu NS-Verbrechen haben – wenn nicht unmittelbar zur NS-Vernichtungspolitik wie die KZ-Gedenkstätten, so doch als Schaltstellen der NS-Politik wie das Ausbildungszentrum für die SS auf der Wewelsburg, der Treffpunkt der NS-Führung am Obersalzberg oder das Reichsparteigelände in Nürnberg. Ein wesentliches Auswahlkriterium für die Ausstellungen war, dass sie noch nicht in Bezug auf den Umgang mit der NS-Täterschaft untersucht worden sind. Den Vergleich zwischen KZ-Gedenkstätten und Dokumentationszentren an zentralen Wirkungsstätten des NS-Regimes begründet die Autorin damit, dass in KZ-Gedenkstätten der Umgang mit der vernachlässigten Tätergeschichte bereits thematisiert wurde, während diese Auseinandersetzung in den Dokumentationszentren noch nicht geführt wurde.

Die Untersuchung von Täterdarstellungen in Ausstellungen ist nicht ganz neu. Es geht also nicht darum, einen Bewusstseinsprozess anzustoßen, sondern einen bereits in Gang gesetzten brisanten gesellschaftspolitischen Diskurs weiterzutreiben. Zudem reagiert die Autorin in ihrer Ausstellungsanalyse auf ein weiteres Desiderat in dieser Debatte: die Berücksichtigung der Kategorie Geschlecht. Die NS-Politik wurde von Männern dominiert, Frauen befanden sich nicht an den Schalthebeln der Macht. Dennoch finden sie sich in vielen systemrelevanten Bereichen und waren auch unmittelbar an der Vernichtungspolitik beteiligt. Doch lange Zeit nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit der Forschung, blieben viele historische Spuren undokumentiert. Auf diese Weise trug die Wissenschaft dazu bei, die Bedeutung von Frauen in der NS-Geschichte unsichtbar zu machen. Dass nun Täterinnen in den musealen Repräsentationen weitgehend fehlen, ist auf die mangelnde Quellenlage, aber auch mangelnde Bewusstseinsbildung zurückzuführen. Die Autorin fragt in ihren Ausstellungsanalysen jedoch nicht nur nach den Täterinnen – den

KZ-Aufseherinnen oder den Mitarbeiterinnen in den NS-Verwaltungsapparaten –, sondern auch nach den Frauen an der Seite der Täter: den Ehefrauen, Lebenspartnerinnen und Freundinnen, die zwar in den Hochzeits-, Familien- und Urlaubsfotos auftauchen, aber kaum thematisiert werden. Der Autorin geht es dabei nicht so sehr um die Sichtbarkeit von Frauen, sondern vor allem um die Thematisierung der Geschlechterverhältnisse vor dem Hintergrund der Verstrickungen in NS-Verbrechen und den spezifischen nationalsozialistischen Männlichkeits- und Weiblichkeitsbildern.

An den Anfang ihrer Arbeit stellt Sarah Kleinmann die Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand zum Umgang mit nationalsozialistischen Tätern und Täterinnen in Ausstellungen und Gedenkstätten. In den Gedenkstätten wurden die NS-Verbrechen lange Zeit als „Tat ohne Täter" präsentiert. Denn die BesucherInnen – vielfach Überlebende der NS-Vernichtungspolitik oder deren Angehörige – sollten nicht der unmittelbaren Konfrontation mit den Tätern und Täterinnen ausgesetzt werden. Dazu kam die Angst, dass das Zeigen übermächtiger Protagonisten des NS-Regimes insbesondere bei Jugendlichen Faszination auslösen und die Identifikation mit den Tätern und Täterinnen der Entwicklung von Empathie gegenüber den Opfern entgegenwirken könnte. Aber auch in der Geschichtswissenschaft etablierte sich die Täterforschung erst in den 1990er Jahren.

Mittlerweile gibt es bereits eine relativ breite Auseinandersetzung mit musealen Repräsentationen von NS-Täterschaft, so dass die Autorin bereits einige zentrale Problemfelder identifizieren konnte. Biografische Aspekte bleiben in den Darstellungen oft außen vor. Zum einen fehlen die Quellen, da es natürlich kaum Selbstzeugnisse von Tätern und Täterinnen gibt. Zum anderen wird befürchtet, dass die Lebensläufe zu „normal" erscheinen könnten. Ohne die Beschäftigung mit den konkreten Lebenswegen und Karrieren, die oft bis in die Nachkriegszeit hineinreichen, sind die nationalsozialistischen Verbrechen allerdings nicht zu verstehen – so der aktuelle Stand der Forschung. Die Autorin bezieht in ihre Darstellung des Forschungsstandes auch Ausstellungen zum Nationalsozialismus und der Shoah ein. Dieses Feld ist allerdings zu breit, um in einem Kapitel befriedigend abgehandelt werden zu können.

Danach folgen vier sogenannte „Umkreisungen", mit denen sich die Autorin den Ausstellungsanalysen annähert. Die erste Umkreisung beschreibt den unterschiedlichen Umgang mit dem Nationalsozialismus in Deutschland, das als „Täternation" nicht umhin kam, sich mit seiner

Geschichte auseinanderzusetzen, und Österreich, das sich gleichsam aus Staatsräson als „erstes Opfer“ darstellte. Die beiden von der Autorin gewählten österreichischen Beispiele, die Gedenkstätten in Mauthausen und Hartheim, wurden allerdings in den 2000er Jahren eingerichtet, zu einem Zeitpunkt also, als in der Wissenschaft, aber auch in breiteren Kreisen der Öffentlichkeit die Kritik an der Opferthese längst außer Frage stand. Die unterschiedliche Auseinandersetzung hatte auf die gesellschaftliche Entwicklung der beiden Länder sicherlich einen bis in die Gegenwart reichenden Einfluss, doch für den Untersuchungsgestand ist der Vergleich nicht relevant.

Die zweite Umkreisung zu Konzepten des kollektiven, kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses reißt ebenfalls eine breite Debatte an, die bei ausführlicher Betrachtung den Rahmen der Arbeit sprengen würde. So bleiben die Erkenntnisse zu allgemein und werden in der weiteren Analyse auch nicht mehr aufgegriffen.

Auch die dritte Umkreisung zu Gedenkstätten, Dokumentationszentren und Museen bleibt für den eigentlichen Untersuchungsgegenstand von geringer Bedeutung, da die Grenzen zwischen Gedenkort und Dokumentationszentrum bei den ausgewählten Beispielen nicht so klar zu ziehen sind. Zudem beeinflusst der institutionelle Rahmen die Ausstellungsgestaltung in Bezug auf die Täterschaft nicht wesentlich. Auch die allgemeinen Überlegungen zum Begriff Repräsentation spielen in den weiteren Analysen keine Rolle und eröffnen so dem Leserpublikum keine weiteren Perspektiven auf die Ausstellungen.

Die vierte Umkreisung beschäftigt sich mit dem Forschungsstand zu nationalsozialistischen Tätern und Täterinnen, wobei vor allem in einem Unterkapitel der Täterbegriff an sich problematisiert wird. Damit führt die letzte Umkreisung wieder zurück zum Kern der Arbeit und bildet eine wichtige Grundlage für die Ausstellungsanalyse. Die übliche Einteilung nach Opfern, Tätern und Mitläufern suggeriert auf den ersten Blick eine klare Zuordnung der Gesellschaftsgruppen in ihrem Verhältnis zum NS-Regime. Doch bei der konkreten Definition von Täterschaft begibt man sich schnell auf dünnes Eis – wie die Autorin darlegt. Der Begriff „Täter“ ist dem Strafrecht entlehnt, kann aber nicht nur auf jene Personen angewendet werden, die sich nach derzeitigem Recht strafbar gemacht haben, wie etwa KZ-Aufseher, die Inhaftierte gequält, misshandelt und getötet haben. Denn damit würden die vielen Personen, die in den Verwaltungsapparaten – Stichwort: Schreibtischtäter – das System gestützt haben, aus dem Blick geraten. Die Autorin begreift die Gruppe

der Täter und Täterinnen als eine sehr heterogene Gruppe und geht von einem weit gefassten Begriff der Täterschaft aus. Es geht um Personen, die an der Ausführung des Massenmords oder anderen NS-Verbrechen beteiligt waren, aber auch um jene, die sie angeordnet, organisiert und verwaltet haben.

Als Methode für die Ausstellungsanalyse wählte die Sarah Kleinmann die „Dichte Beschreibung" nach Clifford Geertz. Ergänzt werden die genauen Beschreibungen durch Interviews mit verantwortlichen Kuratoren und Kuratorinnen. Sie tragen wesentliche Zusatzinformationen bei, die sich aus den Displays nicht erschließen lassen. Allerdings verstecken sich die weiterführenden Erklärungen in den Fußnoten und hätten durchaus prominenter im Text Platz finden können.

Die Analysen der unterschiedlichen Ausstellungen folgen dem gleichen Aufbau: Zunächst wird das Lesepublikum mit der Geschichte des Ortes bis zur Eröffnung der jeweiligen Ausstellung vertraut gemacht. Dann folgt eine detaillierte Beschreibung der Ausstellungsräume und Displays, in die an manchen Stellen bereits Interpretationen bezüglich der Täterdarstellungen unter besonderer Berücksichtigung der Kategorie Geschlecht eingeflochten sind. Am Schluss steht jeweils eine kurze zusammenfassende Interpretation, in der allerdings keine Bezüge zu den anderen Ausstellungsbeispielen hergestellt werden. Eine stärkere Gliederung der Analyse nach Ausstellungseinheiten hätte das Vorstellungsvermögen der Darstellung unterstützen können, insbesondere als es keine Abbildungen in der Publikation gibt. Auch eine stärkere thematische Zuspitzung auf bestimmte Fragestellungen hätte die Beschreibungen vielleicht leichter lesbar gemacht.

Ein Vergleich zwischen den Ausstellungsbeispielen wird erst am Ende der Publikation in der kurzen Zusammenfassung der Forschungsergebnisse hergestellt. Auch wenn die Interpretationen im Vergleich zu den Beschreibungen einen wesentlichen geringen Raum bekommen, werden einige wesentliche Punkte herausgearbeitet. Hier wird deutlich, dass insbesondere in Bezug auf die Berücksichtigung der Kategorie Geschlecht Handlungsbedarf bestünde. Die Darstellung von Frauen bleibt insgesamt in allen Ausstellungen sehr unterbelichtet, vor allem aber werden die Inszenierungen von Männlichkeit in Zusammenhang mit den Gewaltakten oder die Geschlechterverhältnisse innerhalb des NS-Apparats nicht zum Thema gemacht. Ein besonderer Fokus wird auf die Verwendung des Begriffs Täter oder Täterin gelegt, der nicht in allen Ausstellungen vorkommt, ohne dass dies begründet wäre. Obwohl es sich bei allen Aus-

stellungsbeispielen um „Täterorte“ handelt, wird Täterschaft nicht zum Thema gemacht. Damit fehlt auch die Auseinandersetzung mit jenen Faktoren, die die Täterschaft begünstigen oder vielleicht erklärbar machen. Hier kommt auch der Umgang mit Täterbiografien ins Spiel, die bei den Ausstellungsanalysen besonders in den Blick genommen werden. Der unterschiedliche Einsatz von Objekten, Bildern und musealen Inszenierungen wird in der Zusammenfassung nur angerissen. Die Publikation weckt jedenfalls Interesse, die besprochenen Ausstellungen zu besuchen und den darin aufgeworfenen Fragestellungen vor Ort nachzuspüren.

Regina Wonisch

James R. Dow: Angewandte Volkstumsideologie.
Heinrich Himmlers Kulturkommissionen in Südtirol und der Gottschee.
Innsbruck: Studienverlag 2018, 264 Seiten, 36 Abb., Personenregister.

Unter den Auspizien des Reichsführer-SS Heinrich Himmler startete in den Kriegsjahren 1940/41 die wohl größte Feldforschungs-Initiative in der Geschichte der Volkskunde. In Südtirol und ein Jahr später dann auch in der Gottschee waren Kulturkommissionen unterwegs, die die lückenlose Aufnahme des deutschen Kulturgutes in den beiden Umsiedlungsgebieten bewerkstelligen sollten. Der Hintergrund waren Abkommen zwischen dem Deutschen Reich und dem faschistischen Italien, die die Aussiedlung der ‚ethnisch Deutschen‘ aus den italienischen Territorien vorsahen. Ihnen sollte, einem beschränkten, populistischen Denkschema gemäß, durch die Forschungsarbeit der Kommissionen nichts von ihrer Kultur verloren gehen. Nicht weniger als 56 hauptamtliche Mitarbeiter_innen, aufgeteilt auf 15 Arbeitsgruppen, umfasste der Forscherstab im März 1941 laut *Handbuch der völkischen Wissenschaften* (2017: 1868). Unter dem treffenden Titel *Angewandte Volkstumsideologie – Heinrich Himmlers Kulturkommission in Südtirol und der Gottschee* verfolgt James R. Dow, Professor Emeritus für Deutsche Volkskunde und Sprachwissenschaft an der Iowa State University in Ames, das Ziel der „Darstellung“ einer der „umfangreichsten ‚Forschungs‘-Initiativen der NS-Zeit“ (S. 225). Wichtiges Detail am Rande: Diese Studie erschien zeitgleich 2018 als *Heinrich Himmler's Cultural Commissions – Programmed Plunder in Italy an Yugoslavia* im Verlag der University of Wisconsin-Madison. Hinter

der deutlichen semantischen Schärfung des amerikanischen Untertitels mögen auch Verkaufsinteressen gestanden haben, sie lässt aber auch gewahr werden, dass es Dow nicht nur um eine *Darstellung*, sondern vor allem auch um eine Bewertung der Kommissionsarbeiten geht. Spätestens seit der DGV-Tagung *Volkskunde und Nationalsozialismus* 1986 in München, in der es nach einem Vortrag von Olaf Bockhorn zur *Wiener Volkskunde 1938–1945* zu einer äußerst heftigen Diskussion über Richard Wolfram und seine Tätigkeit in den besagten Kommissionen kam, steht die Frage im Raum, ob das in Archiven lagernde Datenmaterial dieser ideologisch determinierten Feldforschungen einen grundsätzlichen innewohnenden Wert besitzt.

James Dow ist seit über drei Jahrzehnten in den fachhistorischen als auch -theoretischen Debatten involviert. Gemeinsam mit Hannjost Lixfeld gab er 1986 den Sammelband *German Volkskunde – A Decade of Theoretical Confrontation, Debate an Reorientation (1967–1977)* und 1994 *The Nazification of an Academic Diszipline – German Volkskunde oft he Third Reich* heraus. Um auch die österreichische Fachgeschichte im englischsprachigen Raum bekannt zu machen, erschien 2004 *The Study of European Ethnology in Austria*, eine Co-Produktion von Olaf Bockhorn und James Dow, in der die Kulturkommissionen in Südtirol wie auch in der Gottschee – speziell verknüpft mit der Person Richard Wolfram – bereits breiteren Raum einnahm. Mit Unterstützung *der American Philosophical Society* konnte Dow 2013 sechs Wochen am Bundesarchiv Berlin-Lichterfeld intensive Forschungen betreiben, die in einem umfangreichen Aufsatz im *Journal of American Folklore* 2014 mit dem Titel: *In Search of all Things Nordic, in South Tyrol (Italy). The SS Ancestral Inheritance's Cultural Commission 1940–1943* veröffentlicht wurden. Die darauffolgenden Reaktionen zeigten Dow, dass die Kulturkommissionen auch außerhalb des deutschen Sprachraums „auf Widerhall stoßen" (S. 11), und motivierten ihn dazu, dieses Buch zu schreiben.

Einführung und *Kapitel 1* werden in schnellen Schritten durchquert. Gleich zu Beginn wird – dramaturgisch geschickt – der Einsatz deutscher und österreichischer Volkskundler und Sprachwissenschaftler im Dienste der Umsiedlung der in Südtirol und in der Gottschee beheimateten Volksdeutschen als „einmaliges und beispielloses Ereignis in den Annalen der Geistes- und Sozialwissenschaften" (S. 13) bezeichnet. Der Autor beginnt chronologisch bedingt mit Südtirol, hält sich aber nicht lange mit dem historischen Hintergrund der Südtirolfrage nach dem 1. Weltkrieg auf. Relativ kurz werden das Hitler-Mussolini-Abkommen vom Oktober

1939 gestreift, die Umsiedlungspläne- und Richtlinien für Optanten der „Heim ins Reich"-(Zwangs?)Bewegung in groben Zügen skizziert und die Gründungsdaten der vom SS-Reichsführer Himmler eingesetzten und von Wolfram Sievers geleiteten Südtiroler Kulturkommission innerhalb des *SS-Ahnenerbes* angeführt. Als dokumentierte Impulsgeber für die Kommissionsgründung werden Hugo Hassinger, der Leiter des Südostdeutschen Forschungsinstitutes in Wien, und Richard Wolfram, zur damaligen Zeit Leiter des Ahnenerbe-, Lehr- und Forschungsinstitutes in Salzburg und Inhaber des Lehrstuhls für germanisch-deutsche Volkskunde in Wien, genannt. Hinter Zweiterem vermutet der Autor die „treibende Kraft", nimmt doch die Sektion *Volkskunde und Volksforschung* die prominente erste Position in der Liste der Arbeitsgruppen ein und Wolframs Name steht ganz oben. Dow ist aber auch der Hinweis auf die „nicht unbeträchtlichen Vorteile" einer Unabkömmlichkeitsstellung der Kommissionsmitglieder angesichts des „sich ausweitenden Krieges" (S. 24) ebenso wichtig wie die ideologische Fixierung auf das *Nordische* und *urtümlich Germanische.* Das hinlänglich Bekannte ist damit abgehakt, das Präludium beendet.

Der folgende erste Hauptteil *Die intellektuelle Atmosphäre* überrascht zwar nicht thematisch, aber durch die Verknüpfung mit der aus den USA kommenden aktuellen Bezeichnung *Junk Science*, für deren Definition Dow leider nur Fußnotenverweise auf die User-Lexika *Wikipedia* und *Urbandictionary* anbietet. Gemeint sind damit „pseudowissenschaftliche Ansätze", die schon vor der nationalsozialistischen Gleichschaltung an renommierten Universitäten Platz gefunden haben und die in der Sphäre redlicher und mit Nobelpreisen geehrter Wissenschaftler den „Anschein von wissenschaftlicher Legitimation" erlangten (S. 29). Dow entwickelt daraus sein das ganze Buch durchziehendes Leitmotiv. Er will beweisen, dass der Arbeit in den Kulturkommissionen „populär- bzw. pseudowissenschaftliche Konzepte und Methoden zu Grunde lagen", die er als „Schatten" (ebd.) bezeichnet. Ins Spiel bringt er die spekulative Welteislehre des österreichischen Ingenieurs Hanns Hörbiger, die bei ihren Anhängern in die fixe Idee der *nordischen Urheimat* der Menschen mündete. Ebenso die Lehre des Mondmythologen Georg Hüsing, der über die altertümlichen arischen Zeiteinheiten phantasierte, und die Atlantistheorie des Hermann Wirth, der in seinen wild ausufernden Spekulationen über ein versunkenes Arktisland den Alpenraum zum „Rückzugsgebiet einer atlantisch-nordischen Kultur" erklärte. Gleichfalls salonfähig waren an den Universitäten nach Dow Theorien zur Überlegenheit des nordischen

Volkes und Rassenideologien im Gefolge des deutschen Philologen Hans F. K. Günther. In dieser Gemengelage pseudowissenschaftlicher Grundhaltungen gründeten Wirth und Himmler 1935 die Studiengesellschaft *Deutsches Ahnenerbe*, aus der 1937 das *SS-Ahnenerbe* hervorging. Den Mitgliedern der Südtiroler Kulturkommission nachzuweisen, dass ihre *wissenschaftlichen* Erhebungen „untrügliche Spuren von Populär- und Pseudowissenschaften erkennen lassen" und den Auftrag hatten, „Beweise für fragwürdige Theorien" (S. 57) zu liefern, bleibt dem 3. und bei weitem umfangreichsten Kapitel des Werkes vorbehalten.

In diesem Teil geht es um die „aktivsten Mitglieder der *Südtiroler Kulturkommission*", um das Who-is-Who der nordischen Indogermanenforschung. Seltsamerweise beginnt Dow mit dem Germanenkundler Joseph Otto Plaßmann, der zwar klare Anknüpfungspunkte an die nordisch-germanische Ideologie bietet und am Papier der Arbeitsgruppe *Volkskunde und Volksforschung* zugeordnet war, aber im Rahmen der Kommission keine Feldforschung betrieben hat. Aktiver war hingegen der Südtiroler Georg Innerebner, ein Ingenieurwissenschaftler und Laienforscher mit einem Faible für altertümliche Siedlungen, im speziellen für *Wallburgen* und für *kosmisches Denken* im Sinne der Welteislehre Hanns Hörbigers. Das Kommissionsmitglied Martin Viktor Rudolph, ein Bauingenieur, der der Arbeitsgruppe Hausforschung und Bauwesen vorstand, war von der germanischen Besiedlung Südtirols überzeugt und suchte grundsätzlich nur nach vermeintlich alten germanischen Grundformen, die für die Neuansiedlung der Südtiroler als Grundlage für die Hausplanung dienen sollten. Der Sprachwissenschaftler Bruno Schweizer wiederum verengte seine Forschungen auf die, aus wenigen Gemeinden in den Südtiroler Bergen bestehenden, zimbrischen Sprachinseln. Sein Ziel war es, die langobardische Abstammung der Zimbrischsprachigen in Norditalien nachzuweisen. Der Volkskundler und Philologe Willi Mai sollte die ganze Bandbreite der Volkserzählungen erheben, war darin auch sehr umtriebig und sammelte in den neun Monaten seines Wirkens über 880 Erzählungen. Und dies, obwohl ihm die Arbeit zwischenzeitlich „nicht mehr allzu viel Freude" bereitete. In seinem Tagebuch notierte er dazu: „Echte Volkserzählung ist doch verschwindend wenig zu finden." (S. 92) Zu wenig „Mythisches" sei darin enthalten, mehr „alltäglicher Geister- und Spukkram". Auch Mai orientierte sich strikt an den Ahnenerbe-Satzungen und suchte ausschließlich nach Erzählstoffen, die der Dokumentation der nordischen Rasse des Indogermanentums in Südtirol dienten. Der Musikwissenschaftler Alfred Quellmalz wiederum

war mit einem monumentalen, 150 kg schweren Magnetophon unterwegs und zeichnete damit nahezu 3.300 Einzelstücke auf. Darunter soll auch eine Variation des *Sarner Klöckelliedes* gewesen sein, das von den bäuerlichen Gewährsleuten zweistimmig in Quintparallelen vorgetragen wurde. Aus diesem Fund leitete er einen Bezug zu den isländischen „Zwiegesängen" ab und knüpfte daran die Überzeugung, dass er den ultimativen Beweis für die „Altschichtigkeit" der Volksmusik in der „Reliktregion Südtirol" erbracht habe. Es folgt mit Gertraud Pesendorfer eine der wenigen Frauen im Männerbund der Kulturkommission. Sie, die von Dow als sehr ehrgeizig und aufstiegsorientiert beschrieben wird, wurde im Sommer 1940 vom Ahnenerbe nach Südtirol beordert, um die ‚ethnisch deutschen Trachten' zu erheben und eine Art Anleitung zu erstellen, wie diese später in den neuen Siedlungsgebieten von den Südtirolern übernommen werden sollten. Das umfangreichste Unterkapitel ist Richard Wolfram gewidmet, wobei weniger seine Aktivitäten in der Südtiroler Kulturkommission im Mittelpunkt stehen, als vielmehr vier Publikationen von ihm – eine aus dem Jahr 1937 und drei Nachkriegsveröffentlichungen –, in denen er aus dem Material der Südtirolerhebungen schöpfte. Der aus der Wiener *Ritualisten-Schule* stammende Volkskundler und Skandinavist verfolgte demnach lebenslang die These vom kontinuierlichen Fortbestehen von Sitten und Bräuchen aus vorgeschichtlichen germanischen Kulten, getragen durch das Fortwirken ehemaliger Männerbünde. Seine Arbeitsgruppe gehörte mit zu den aktivsten und sammelte Heilszeichen, Sinnbilder, ‚uralte' Zaubersprüche, mehrmals mit Filmkameras aufgenommene (meist inszenierte) Volksbräuche, Volkstänze und -schauspiele. Der Fokus lag in vermeintlichen Überresten einer germanischen Welt, die im Deutschtum lebendig geblieben seien. Und auch Wolframs späte Veröffentlichungen zeigen, dass er von seinen Glaubensvorstellungen nie abgerückt ist.

Im nächsten Kapitel *Viel Lärm um nichts?* geht es Dow darum zu zeigen, dass hinter den Aktivitäten der Südtiroler Kulturkommission auch der Plan einer programmierten Plünderung stand, nämlich per Zug oder LKW durch das Militär die als *deutsch* deklarierten materielle Kulturgüter, Museums- und Archivbestände ins ‚Reich' zu befördern – ein Unterfangen, das jedoch wegen heftiger Streitigkeiten zwischen der deutschen und der italienischen Seite um Herkunfts- und Besitzfragen sich zeitlich immer mehr in die Länge zog und zuletzt weitgehend scheiterte. Das auf hoher diplomatischer Ebene vereinbarte Abkommen zur Lösung der Südtirolfrage erwies sich in der praktischen Umsetzung auf unterer Ebene als

ungemein kompliziertes Feilschen in Provenienzfragen, in das die Kulturkommission bis zu ihrer Auflösung 1943 eingebunden war. Ob Dows Schluss zutreffend ist, dass es zu keiner Ausfuhr „von Kunstgegenständen in großem Stil oder gar einer Plünderung von Museen oder Archiven" gekommen ist (S. 166), lässt sich aus den von ihm vorgelegten Hinweisen aber nicht mit Bestimmtheit nachvollziehen.

Im fünften Kapitel wechselt Dow zum Umsiedlungsdrama der Gottscheer. Nach der Besetzung Jugoslawiens im April 1941 wurde das Land auf die Achsenmächte Deutschland und Italien aufgeteilt. Italien erhielt die *Provincia di Lubiana*, und die etwa 80 km südlich der Hauptstadt Laibach/Ljubljana lebenden ca. 12.500 Deutschen in der Gottschee wurden in kürzester Zeit ausgesiedelt und in der damaligen Untersteiermark im sogenannten Ranner Dreieck (Gurkfeld/Krško, Rann/Brežice, Lichtenwald/Sevnica) angesiedelt. Und wie in Südtirol sollte eine Kulturkommission das geistige und dingliche Kulturgut aller umsiedelnden Volksdeutschen aufnehmen und bearbeiten. Offenbar hatten sich Rudolph, Wolfram, Schweizer und Quellmalz in Südtirol besonders bewährt, denn sie kamen auch in dieser Mission zum Einsatz. Zum Leiter dieser Kulturkommission wurde der Geograf und SS-Mann Hans Schwalm bestellt, dessen ausführlicher Arbeitsbericht auch den Kern dieses Kapitels bildet. Wieder ging es laut Dow um *urdeutsche* Bauernhäuser, Bräuche, Volkstänze, Erzählungen, Trachten und Volkslieder. Auch die Untersuchung des „biologischen und sozialen Gefüges der Gottscheer Volksgruppe" war geplant. Der zeitliche Druck war jedoch enorm, es kam immer wieder zu feindseligen Handlungen von Partisanengruppen gegen die Besatzungsmächte, und so konnte nur wenig vom Geplanten umgesetzt werden, obwohl diesmal größere Streitigkeiten mit den Italienern ausblieben. Die größte Arbeitsgruppe unter Viktor Rudolph kümmerte sich um die Bauernhäuser, aber auch die Arbeitsgruppe *Brauchtum und Volksglauben* unter Richard Wolfram war in dem kurzen Zeitfenster von knapp drei Wochen bis zur Aussiedlung offenbar sehr aktiv. Doch Dow geht nur wenig auf den Arbeitsbericht dieser Gruppe ein, vielmehr auf die Frage, wie Wolfram nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem gewonnenen Material in seinen Publikationen verfuhr, und vor allem, wie er den Herkunftskontext des Quellmaterials gezielt verschleierte. Die letzten Seiten dieses Kapitels beziehen sich ausschließlich auf Schwalms Arbeitsbericht und bieten damit zu wenig Ansatzpunkte für eine fundierte Quellenkritik. Die im letzten Absatz extrem verkürzte Darstellung des weiteren Schicksals der Gottscheer wäre besser unterblieben, denn die Behaup-

tung, dass „sie bzw. ihre Nachkommen“ sich „heute größtenteils in der Süd- und Untersteiermark“ befänden (S. 195) ist nicht belegbar und nach gegenwärtigem Stand der Forschung falsch.

Im abschließenden Kapitel *Damals und Heute* stellt Dow die Wertigkeit der Forschungstätigkeit der Ahnenerbe-Kulturkommissionen nochmals in Frage. Zwar sei die Quantität in Form Tausender von Aufzeichnungen bedeutend, aber aufgrund der eindeutigen Vorgaben durch die Ahnenerbe-Satzungen seien diese Materialen „problematisch“, weil sie von „der dahinterstehenden Ideologie nicht“ trennbar sind (S. 220). Das abschließende Urteil Dows fällt vernichtend aus. Alle Kommissionsmitglieder waren seiner Meinung nach „Karrieristen und Opportunisten“ (S. 202), die unhinterfragt akzeptierten und ablieferten, was man von ihnen verlangte. Besonders hebt er noch diejenigen hervor, die die vom Ahnenerbe vorgegebenen Dogmen nicht nur übernahmen, sondern an diesen auch nach dem Krieg unerbittlich festhielten. Sie zählten bemerkenswerterweise innerhalb des Stammpersonals zu den „akademisch am höchsten qualifizierten Mitarbeitern“ (205). So werden Bruno Schweizer, Alfred Quellmalz und Richard Wolfram nochmals in ihren epistemologischen Ansätzen hinterfragt und als die *echten* „Gläubigen“, wie Dow sie nennt, vor den Schlussvorhang geholt. Es sei „da und dort gute Feldforschung geleistet worden“, aber in Summe „handelte es sich um Pseudowissenschaft hinter der Maske einer Kulturwissenschaft“ (S. 221).

Das ist ein, aus heutigem Wissensstand und gegenwärtiger Perspektive betrachtet, durchaus berechtigtes Urteil. Die Leserinnen und Leser werden auch detailreich und mit vielen Beweismitteln überzeugend darauf vorbereitet. Dow fokussiert seine Darstellung maßgeblich auf einzelne, zentrale Akteure im Feld, deren Gesinnung und Motive er prüfend in Frage stellt. Ein ganz faires Verfahren lässt der Autor aber nicht zu, da keine Standpunkte der Verteidigung zugelassen werden. Das Buch ist gut untergliedert, die einzelnen Kapitel informationsreich und trotzdem gut lesbar, weil nicht überladen. Den Kennern der Materie kommt sicher vieles bekannt vor, es tauchen aber auch neu erschlossene Wissensbestände auf und Dow gelingt es, den Inhalt durch ungewöhnliche Perspektiven interessant zu gestalten. Er dockt auch an psychologische Konzepte (z. B. Confirmation Bias) an und verweist in einem sehr persönlich formulierten Nachwort, das er origineller Weise „Postpartum“ nennt, auf gegenwärtige, mutige Versuche zur Aufarbeitung der NS-Vergangenheit in Tirol und Südtirol hin. Insgesamt liegt die zentrale Bedeutung dieses Buches im Bündeln und Vertiefen des bisher auf viele Einzelaufsätze aufgeteilten

Wissens über die Ahnenerbe-Kulturkommissionen in einem Guß. Einzig das Gottschee-Kapitel fällt ab, es wird darin zu wenig Kontextwissen vermittelt und die Absenz von Literaturhinweisen zum gegenwärtigen Stand der Forschung zu diesem Thema vermittelt einen unfertigen Eindruck.

An einigen Stellen des Buches würde man sich als Leser mehr Transparenz bezüglich der verwendeten Quellen wünschen, wie überhaupt das Belegsystem gelegentlich ein unlogisches Wechselspiel zwischen Namen-Datum-Verweisen und Fußnotenangaben aufweist. Die zwar nur vereinzelt auffindbaren, aber doch zentrale Themen betreffenden Wikipedia-Einträge stören, nicht weil Wikipedia-Artikel grundsätzlich falsch sein müssen, aber der Verzicht auf Primärquellenhinweise wirft gelinde gesagt einen *Schatten* auf den folgenden Inhalt. Aber das entspricht Jammern auf hohem Niveau, und Dows Beitrag zur Fachgeschichte ist hoch einzuschätzen, zumal damit auch die englischsprachige Leserschaft umfassend informiert wird.

Johann Verhovsek

Eingelangte Literatur[1]

Adilji, Gülsha u. a.: Heimat: eine Grenzerfahrung. Hrsg. vom Stapferhaus Lenzburg. – Zürich: NZZ Libro, 2017. – 223 Seiten. – (Aus dem Inhalt: Walter Leimgruber, Kultur. Zwischen Prägung und Gestaltung. 160–171)

Ala-Pöllänen, Anne: Happy Ship? Etnografinen tutkimus Suomalaisista ja Filippiiniläisistä merimiehistä Suomalaisilla rahtilaivoilla. – Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys, 2017. – 223 Seiten. – (Kansatieteellinen arkisto; 57)

Bamert, Markus u. a.: Kloster Einsiedeln. Pilgern seit 1000 Jahren. Publikation anlässlich der gleichnamigen Ausstellung im Schweizerischen Nationalmuseum Zürich vom 16. September 2017 bis 21. Januar 2018. – Berlin: Hatje Cantz, 2017. – 159 Seiten

Bula, Dace [Hrsg.]: Latvian folkloristics in the interwar period. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarium Fennica, 2017. – 281 Seiten. – (FF communications; 313)

Eckstein Katharina u. a. [Red.]: In jedem Sinne Museen gestalten. 19. Bayerischer Museumstag, 28.–30.06.2017 in Schwabach. – München: Landesstelle für die Nichtstaatlichen Museen beim Bayerischen Landesamt für Denkmalpflege, 2017. – 67 Seiten

Fahlbusch, Michael, Ingo Haar und Alexander Pinwinkler unter Mitarbeit von David Hamann [Hrsg.]: Handbuch der völkischen Wissenschaften. Akteure, Netzwerke, Forschungsprogramme. – 2., grundlegend erweiterte und überarbeitete Auflage. – Berlin; Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2017. – 2 Bände. – (De Gruyter Reference) Teilband 1: Biographien. – XXIV, 942 Seiten. – Teilband 2. Forschungskonzepte – Institutionen – Organisationen – Zeitschriften. – X Seiten, Seite 946–2255

Fastl, Christian K. und Peter Gretzel [Hrsg.]: Musikhistorische Forschungsbeiträge aus Niederösterreich. – St. Pölten: Verlag NÖ Institut für Landeskunde, 2017. – 184 Seiten. – (Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde; 68)

Fielhauer, Helmut P.: Mittwintermasken in Niederösterreich. – Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, 2017. – 304 Seiten. – (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien; 42). – Habilitationsschrift, Universität Wien, 1973

Giray, Jörg, Markus Tauschek und Sabine Zinn-Thomas [Hrsg.]: MAXIMILIANSTR. 15. 50 Jahre Institut für Volkskunde in Freiburg – ein Erinnerungsalbum. – Münster; New York: Waxmann, 2017. – 317 Seiten. – (Freiburger Studien zur Kulturanthropologie; 1)

1 Verzeichnet finden sich hier fach- und museumsrelevante Veröffentlichungen, die als Rezensionsexemplare, im Wege des Schriftentausches und durch Ankauf bei der Redaktion der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde eingelangt sind, in die Bibliothek des Volkskundemuseum Wien aufgenommen wurden und an diesem Ort nutzbar sind.

Gmasz, Sepp: 800 Jahre Mönchhof. 1217–2017. – Mönchhof: Gemeinde Mönchhof, 2017, 2017. – 454 Seiten

Günther, Felicitas: Schaustücke oder Literatur? Archivarische und museale Praktiken der Werkkonstituierung. Mit einem Nachwort von Hermann Bausinger. – Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V., 2018. – 308 Seiten. – (Untersuchungen / Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft; 121)

Hafnergeschirr aus dem Pustertal. Formen und Dekore des 18. bis 20. Jahrhunderts. – Bruneck: Südtiroler Landesmuseum für Volkskunde, 2017. – 552 Seiten. – (Nearchos; 22)

Hammer-Luza, Elke und Elisabeth Schöggl-Ernst [Hrsg.]: Lebensbilder steirischer Frauen 1650–1850. – Graz: Leykam, 2017. – 384 Seiten. – (Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark; 82)

Haß, Julia und Stephanie Schütze [Hrsg.]: Ballspiele, Transkulturalität und Gender. Ethnologische und altamerikanistische Perspektiven. – 1. Auflage. – Berlin: Panama-Verlag, 2018. – 171 Seiten. – (Berliner Blätter; 77)

Hess, Michael: Braver Beamter, Opportunist, Verfolgter. Die burgenländischen Spitzenbeamten von 1923 bis 1938 – mit besonderem Blick auf die Zäsuren der Jahre 1934, 1938 & 1945. – Eisenstadt: Amt der Burgenländischen Landesregierung, Abteilung 7 – Hauptreferat Burgenländische Sammlungen, 2017. – 509 Seiten. – (Burgenländische Forschungen; 110)

Johler, Birgit: Das Volkskundemuseum in Wien in Zeiten politischer Umbrüche. Zu den Handlungsweisen einer Institution und zur Funktion ihrer Dinge. – Wien, 2017. – 247 Seiten. – Dissertation, Universität Wien, 2017

Kapeller, Vera [Hrsg.]: Kunst und Plattenbausiedlungen in Wien. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2017. – 309 Seiten + Beilage mit dem Titel: Siedlungskarten. – Literaturverzeichnis: Seite 274–296

Keller-Drescher, Lioba: Vom Wissen zur Wissenschaft. Ressourcen und Strategien regionaler Ethnografie (1820–1950). – Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2017. – XXXII, 325 Seiten. – (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B, Forschungen; 215)

Kenzler, Marcus [Hrsg.]: Herkunft verpflichtet! Die Geschichte hinter den Werken. 101 Schlagworte zur Provenienzforschung. – Oldenburg: Isensee Verlag, 2017. – 100 Seiten

Klein, Inga, Nadine Mai und Rostislav Tumanov [Hrsg.]: Hüllen und Enthüllungen. (Un-)Sichtbarkeit aus kulturwissenschaftlicher Perspektive. Der Band ist das Ergebnis einer interdisziplinären Tagung, die im Jahr 2016 im Rahmen eines Forschungsprojekts der Isa Lohmann-Siems Stiftung in Hamburg stattfand. – Berlin: Reimer, 2017. – 268 Seiten. – (Schriftenreihe der Isa-Lohmann-Siems Stiftung; 10). – Literaturangaben

Kleinmann, Sarah: Nationalsozialistische Täterinnen und Täter in Ausstellungen. Eine Analyse in Deutschland und Österreich. – Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2017. – 308 Seiten. – (Untersuchungen / Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft; 120)

Krason, Viktoria u.a. [Hrsg.]: Tierisch beste Freunde. Über Haustiere und ihre Menschen. Diese Publikation erscheint anlässlich der gleichnamigen Ausstellung im Deutschen Hygiene-Museum vom 28. Oktober 2017 bis 01. Juli 2018. – Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2017. – 139 Seiten. – (Fröhliche Wissenschaft; 125)

Lindner, Rolf: Berlin, absolute Stadt. Eine kleine Anthropologie der großen Stadt. – Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2016. – 157 Seiten

Lukács, László, A káli-medencei lakóház a Dunántúl népi építészetében = Das Wohnhaus des Káler Beckens in Westungarns Volksarchitektur. – Székesfehérvár: Szent István Király Múzeum, 2017. – 367 Seiten. – (A Szent István Király Múzeum közleményei: Sorozat A; 52). – Zusammenfassung in Deutsch

Mäder Ueli und Andreas Schwald [Hrsg.]: Dem Alltag auf der Spur. Zur Soziologie des Alltags. – Zürich: edition 8, 2017. – 239 Seiten. – (Soziologie aus der Edition 8)

Matauschek, Isabella: Lokales Leid – globale Herausforderung. Die Verschickung österreichischer Kinder nach Dänemark und in die Niederlande im Anschluss an den Ersten Weltkrieg. – Wien; Köln; Weimar: Böhlau Verlag, 2018. – 320 Seiten. – (Böhlaus zeitgeschichtliche Bibliothek; 39)

Mertens, Christian [Hrsg.]: „Wir wissen es, dass diese Beamtenschaft ihre Pflicht auch im neuen Wien tun wird". Die Wiener Stadtverwaltung 1938. – Wien: Metroverlag, 2018. – 302 Seiten

Miller, Ian: Das Sense-Handbuch. Richtig dengeln, wetzen, mähen und ernten. – Bern: Haupt Verlag, 2017. – 143 Seiten

Moser, Johannes [Hrsg.]: Themen und Tendenzen der deutschen und japanischen Volkskunde im Austausch. – Münster New York: Waxmann, 2018. – 416 Seiten. – (Münchner Beiträge zur Volkskunde; 46) (Aus dem Inhalt: Johannes Moser, Japanische und deutsche Volkskunde/Kulturwissenschaft im Austausch. 9–16; Silke Götsch-Elten, Europäische Ethnologie/Kulturanthropologie. Versuch einer Standortbestimmung. 33–50; Johannes Moser, Vom Habitus der Stadt zu „urbanen Ethiken". Jüngere Tendenzen der europäisch-ethnologischen Stadtforschung. 119–138; Markus Tauschek, Kulturerbe. Kulturanthropologische Überlegungen zur Vergegenwärtigung von Vergangenheit. 161–185, Reinhard Johler, Jan Hinrichsen und Sandro Ratt, Die Kultur der Katastrophen. Forschungsperspektiven der deutschsprachigen Ethnologie/Kulturwissenschaft. 317–337; Walter Leimgruber, Die Migrationsforschung in der deutschsprachigen Kulturanthropologie. 363–396)

Moser, Walter [Hrsg.]: Österreich – Fotografie 1970–2000. Diese Publikation erscheint anlässlich der gleichnamigen Ausstellung in der Albertina, Wien, vom 14. Juni–8. Oktober 2017 und im Museum der Moderne Salzburg, vom 10. März–1. Juli 2018. – Köln: Verlag der Buchhandlung Walther König, 2017. – 241 Seiten

Neuner-Schatz, Nadja: Wissen Macht Tracht. Im Ötztal. – 1. Auflage. – Innsbruck: innsbruck university press, 2018. – 226 Seiten. – (Bricolage. Monografien; 2)

Nieradzik, Lukasz [Hrsg.]: „Kinship Trouble". Dimensionen des Verwandtschaftmachens in Geschichte und Gegenwart. – Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, 2017. – 264 Seiten. – (Veröffentlichungen des

Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien; 44)

Oswald, Debora u. a. [Hrsg.]: Wege. Gestalt, Funktion, Materialität. – Berlin: Reimer, 2018. – 211 Seiten. – (Schriftenreihe der Isa Lohmann-Siems Stiftung; 11)

Petrovitsch, Friedhelm und Kristine Scherer: Von Schmetterlingen und Drachen. Textile Schätze südchinesischer Bergvölker. Eine Ausstellung vom 4. Februar bis 1. Juli 2018 im Kreismuseum Zons. – Dormagen-Zons: Kreismuseum Zons, 2018. – 28 Seiten

Politycki, Matthias: Schrecklich schön und weit und wild. Warum wir reisen und was wir dabei denken. – Hamburg: Hoffmann und Campe, 2017. – 347 Seiten

Polleross, Friedrich [Hrsg.]: Jüdische Familien im Waldviertel und ihr Schicksal. – Horn; Waidhofen an der Thaya: Waldviertler Heimatbund, 2018. – 701 Seiten. – (Schriftenreihe des Waldviertler Heimatbundes; 58)

Posten, Wolfgang [Hrsg.]: Vom Zauber alter Fliesen. Niederländische Fliesen vom 17.–19. Jahrhundert. Katalog zur Kabinettausstellung im Niederrheinischen Museum für Volkskunde und Kulturgeschichte Kevelaer, 26. Februar–17. April 2017. Texte: Wolfgang und Marie-Luise Posten. – Kevelaer: Niederrheinisches Museum für Volkskunde und Kulturgeschichte e.V., 2017. – 84 Seiten. – (Schriften des Niederrheinischen Museums für Volkskunde und Kulturgeschichte e.V.; 16)

Primas, Monika u. a. [Hrsg.]: Positionen zur Rolle alpiner Musiktraditionen in einer globalisierten Welt. Tagungsband zum Grazer Herbstsymposium zu Volksmusikforschung- und praxis, 22.–24.Oktober. Gedenkschrift für Helmut Brenner (1957 – 2017). – Graz: Verlag Steirisches Volksliedwerk, 2017. – 235 Seiten. – (Grazer Schriften zur Volksmusikforschung und -praxis)

Rabensteiner, Alexandra: Fleisch. Zur medialen Neuaushandlung eines Lebensmittels. – Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, 2017. – 186 Seiten. – (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien; 43)

Rainer, Florian und Jutta Sommerbauer: Grauzone. Eine Reise zwischen den Fronten im Donbass. – Wien: bahoe books, 2018. – 224 Seiten

Reichholf, Josef H.: Haustiere. Unsere nahen und doch so fremden Begleiter. Hrsg. Judith Schalansky. – 1. Auflage. – Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2017. – 194 Seiten. – (Naturkunden; 39)

Ritter, Christian: Postmigrantische Balkanbilder. Ästhetische Praxis und digitale Kommunikation im jugendkulturellen Alltag. – Zürich: Chronos, 2018. – 266 Seiten. – (Kulturwissenschaftliche Technikforschung; Band 8)

Rummel, Miriam, Raimar Stange und Florian Waldvogel [Hrsg.]: Haltung als Handlung. Das Zentrum für Politische Schönheit. – München: edition metzel, 2018. – 351 Seiten

Ruthner, Clemens: Habsburgs „Dark Continent“. Postkoloniale Lektüren der österreichischen Literatur und Kultur im langen 19. Jahrhundert. – Tübingen: Narr Francke Attempto, 2018. – 401 Seiten. – (Kultur – Herrschaft – Differenz; 23)

Scharrer, Guido: Jahreskrippen. Zum 100-jährigen Jubiläum Bayerischer

Krippenfreunde. – Straubing: Beck, 2017. – 150 Seiten

Schmid-Egger, Christine und Silke Wapenhensch [Red.]: Volkskunde im Museum. Ein Auslaufmodell? 25. Internationale Fachtagung Bayerischer, Böhmischer, Oberösterreichischer und Sächsischer Museumsfachleute, 18. bis 20. September 2016, Augsburg und Gessertshausen = Etnografie v muzeu. Výběhový model? – München: Landesstelle für die Nichtstaatlichen Museen in Bayern, 2017. – 151 Seiten. – (Museum Bulletin Muzeum; 25)

Schöne, Anja und Kristin Kube [Hrsg.]: Gott³. Juden, Christen und Muslime in ihrer Begegnung von Luther bis heute. Lookbook zur Ausstellung, 22.4. – 3.9.2017 im Museum Religio Telgte. – Telgte: Religio Westfälisches Museum für Religiöse Kultur, 2017. – 91 Seiten

Schüle, Christian: Heimat. Ein Phantomschmerz. – München: Droemer, 2017. – 249 Seiten

Schwering, Burkhard und Veronika Hebben: „Ich sehe dich in tausend Bildern …". Das Kevelaerer Gnadenbild als Vorbild. Begleitheft zur Ausstellung vom 1. Mai 2017 bis 30. Juli 2017 anlässlich des 375jährigen Wallfahrtsjubiläums. – Kevelaer: Niederrheinisches Museum für Volkskunde und Kulturgeschichte, 2017. – 16 Seiten. – (Schriften des Niederrheinischen Museums für Volkskunde und Kulturgeschichte e.V.; 17)

Schwering, Burkhard: Neues vom Hagelkreuz und weitere Beiträge zur regionalen Kulturgeschichte (2015–2017). – Kevelaer: Niederrheinisches Museum für Volkskunde und Kulturgeschichte, 2017. – 31 Seiten. – (Schriften des Niederrheinischen Museums für Volkskunde und Kulturgeschichte e.V.; 18)

Tarkiainen, Kari: Moskoviten. Sverige och Ryssland 1478–1721. – Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland, 2017. – 484 Seiten. – (Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland; 818)

Waldner, Annegret und Sonja Fankhauser: Von Zillerthal nach Zillerthal. Der Weg der Zillertaler Protestanten von Tyrol nach Preussisch-Schlesien im Jahr 1837. – Wien: myMorawa, 2017. – 276 Seiten

Watzka-Pauli, Elisabeth: Triumph der Barmherzigkeit. Die Befreiung christlicher Gefangener aus muslimisch dominierten Ländern durch den österreichischen Trinitarierorden 1690–1783. – Göttingen, Niedersachsen: V&R unipress, 2016. – 811 Seiten. – (epiFaNIen – Frühe Neuzeit interdisziplinär; 2)

Wörner, Ulrike: Frau am Kreuz. Eine neu entdeckte Kultfigur. Buch zur Ausstellung. – 3. verbesserte Auflage. – Salzweg: Landkreis Passau, Kulturreferat, 2016. – 272 Seiten. – (Kultur im Landkreis Passau; 44)

Internationale Zeitschriftenschau

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 147. Band 2017. Aus dem Inhalt: Alexandra S. Stieger, Die „vegane Community" in Wien und Umgebung: Differenzierung und Distanzierung im Veganismus. 235–249; Anna Bauer, Der Tod am Teller. Die tägliche Ernährung und ihre manchmal tödlichen Folgen. 251–270.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Dr. Matthias Beitl
Österreichisches Museum für Volkskunde
1080 Wien, Laudongasse 15–19
matthias.beitl@volkskundemuseum.at

Dr. Mag. Reinhard Bodner
Institut für Geschichtswissenschaften
und Europäische Ethnologie
Universität Innsbruck
6020 Innsbruck, Innrain 52d
r.bodner@tiroler-landesmuseen.at

Prof. Dr. Timo Heimerdinger
Institut für Geschichtswissenschaften
und Europäische Ethnologie
Universität Innsbruck
6020 Innsbruck, Innrain 52d
timo.heimerdinger@uibk.ac.at

MMag.[a] Dr.[in] Edith Hessenberger
6410 Telfs, Krehbachgasse 11c/14
edith.hessenberger@gmail.com

Jan Lange, MA
Ludwig-Uhland-Institut für
Empirische Kulturwissenschaft
Eberhard-Karls-Universität Tübingen
72070 Tübingen, Burgsteige 11 (Schloss)
jan.lange@uni-tuebingen.de

Oliver Müller, MA
Abteilung Kulturanthropologie/
Volkskunde
Rheinische Friedrich-Wilhelms
-Universität Bonn
53113 Bonn, Am Hofgarten 22
omueller@uni-bonn.de

Michael Münnich, MA
Institut für Volkskunde
/Kulturanthropologie
Universität Hamburg
20146 Hamburg, Edmund-Siemers-Allee 1
michael.muennich@uni-hamburg.de

Manuela Rathmayer, BA
Institut für Geschichtswissenschaften
und Europäische Ethnologie
Universität Innsbruck
6020 Innsbruck, Innrain 52d
manuela.rathmayer@uibk.ac.at

Mag.[a] Dr.[in] Ana Rogojanu
Institut für Europäische Ethnologie
Universität Wien
1010 Wien, Hanuschgasse 3
ana.rogojanu@univie.ac.at

Dir. Dr. Christian Schicklgruber
Weltmuseum Wien
1010 Wien, Heldenplatz
christian.schicklgruber@
weltmuseumwien.at

Doz. Dr. Norbert Schindler
83339 Chieming, Am alten Tor 8
norbert_dr.schindler@web.de

Prof. Dr.[in] Brigitta Schmidt-Lauber
Institut für Europäische Ethnologie
Universität Wien
1010 Wien, Hanuschgasse 3
ana.rogojanu@univie.ac.at

Prof. Dr. Klaus Schönberger
Institut für Kulturanalyse
Alpen-Adria-Universität Klagenfurt
9020 Klagenfurt,
Universitätsstraße 62–65
Klaus.Schoenberger@aau.at

Dr. Johann Verhovsek
Institut für Kulturanthropologie
und Europäische Ethnologie
Karl-Franzens-Universität Graz
8010 Graz, Attemsgasse 25/I
johann.verhovsek@uni-graz.at

Patrick Wielowiejski, MA
Institut für Europäische Ethnologie
Humboldt Universität zu Berlin
10117 Berlin, Mohrenstraße 40/41
patrick.wielowiejski@hu-berlin.de

Doz. Dr. Jens Wietschorke
Heisenberg-Stipendiat der
Deutschen Forschungsgemeinschaft
Institut für Europäische Ethnologie
Universität Wien
1010 Wien, Hanuschgasse 3
jens.wietschorke@univie.ac.at

Mag.ª Regina Wonisch
Institut für Wissenschaftskommunikation
und Hochschulforschung
Fakultät für interdisziplinäre Forschung
und Fortbildung der
Alpen-Adria-Universität Klagenfurt
Wien Graz
1070 Wien, Schottenfeldgasse 29/5
regina.wonisch@aau.at

Impressum

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde

Gegründet 1895
Im Auftrag des Vereins herausgegeben von Katharina Eisch-Angus, Timo Heimerdinger, Ute Holfelder und Brigitta Schmidt-Lauber

Anschriften der Redaktionen

Aufsätze, Mitteilungen, Chronik:
Magdalena Puchberger, c/o Österreichisches Museum für Volkskunde, 1080 Wien, Laudongasse 15–19

Chronik:
Silke Meyer, Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie, Universität Innsbruck, Innrain 52d, 6020 Innsbruck

Rezensionen:
Herbert Nikitsch, Institut für Europäische Ethnologie, Universität Wien, 1010 Wien, Hanuschgasse 3
Johann Verhovsek, Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie, Karl-Franzens-Unviersität Graz, 8010 Graz, Attemsgasse 25/I

Bezug

Verein für Volkskunde, Österreichisches Museum für Volkskunde, 1080 Wien, Laudongasse 15–19

AU ISSN 0029-9668

Jahresbezugspreis € 38,– für Mitglieder des Vereins für Volkskunde € 26,– (plus Versandspesen)

Bankverbindung: Erste Bank, IBAN AT212011128810111600, BIC GIBAATWW

Eigentümer, Herausgeber und Verleger

Verein für Volkskunde, 1080 Wien, Laudongasse 15–19
www.volkskundemuseum.at
verein@volkskundemuseum.at

Layout und Satz: Lisa Ifsits,
Druck: Novographic, Wien

Abhandlungen

Klaus Schönberger, Kultur als Untersuchungsgegenstand und als heuristische Kategorie der Gesellschaftsanalyse. Prolegomena zu einer Kulturanalyse der Alpen-Adria-Region

Reinhard Bodner, Die Trachten bilden. Sammeln, Ausstellen und Erneuern am Tiroler Volkskunstmuseum und bei Gertrud Pesendorfer (bis 1938)

Norbert Schindler, Ein bäuerlicher Münchhausen? Die Memoiren des Zillertaler ‚Hoftirolers' Peter Prosch (1789)

Mitteilungen

Timo Heimerdinger und Manuela Rathmayer, Evangelisch-Sein in Tirol. Ein ethnografisches Lehrforschungsprojekt zum Reformationsjahr 2017 an der Universität Innsbruck

Kunst oder Ethnographie? Ethnographische Sammlung und Repräsentation im Weltmuseum