

Ludwig-Uhland-Institut (Hg.)

Kultur ist

Beiträge der Empirischen Kulturwissenschaft
in Tübingen



LUDWIG-UHLAND-INSTITUT FÜR EMPIRISCHE KULTURWISSENSCHAFT

ekw
VERLAG

UNTERSUCHUNGEN | **BAND 128**

Ludwig-Uhland-Institut (Hg.)

Kultur ist

Beiträge der Empirischen Kulturwissenschaft in Tübingen

LUDWIG-UHLAND-INSTITUT FÜR EMPIRISCHE KULTURWISSENSCHAFT
Untersuchungen | Band 128

Ludwig-Uhland-Institut (Hg.)

Kultur ist

Beiträge der Empirischen
Kulturwissenschaft in Tübingen

!xw Tübinger Vereinigung für
Empirische
Kulturwissenschaft e.V.

© Tübinger Vereinigung für Empirische Kulturwissenschaft e. V.,
Ludwig-Uhland-Institut (Hg.): Kultur ist. Tübingen 2022.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Ludwig-Uhland-Institut (Hg.): Kultur ist
Beiträge der Empirischen Kulturwissenschaft in Tübingen
Tübingen: Tübinger Vereinigung für Empirische Kulturwissenschaft e. V., 2022.

ISBN: 978-3-947227-11-2

Alle Rechte vorbehalten.

© Tübinger Vereinigung für Empirische Kulturwissenschaft e. V., 2022.
www.ekw-verlag.de

Lektorat: Sascha Bühler

Gestaltungskonzept: Christiane Hemmerich Konzeption und Gestaltung, Tübingen

Layout und Satz: Antonia Clausnitzer, Luca Elena Kuntz, Antonia Schnell

Druck: Gulde-Druck, Tübingen

*Dieser Band ist
Hermann Bausinger (1926–2021)
gewidmet.*

KULTUR IST	
Ein Vorwort	9
KULTUR IST MEHR ...	
Zum vielfältigen Kulturbegriff der EKW	
Christoph Bareither	11
KULTUR IST ‚DAS GEMEINSAME‘	
Kritische Vergemeinschaftungsforschung und	
das Verstehen von Zusammenhalt in der Vielfalt	
Monique Scheer	47
KULTUR IST WISSEN	
Die Kultur der Wissenschaft	
Thomas Thiemeyer	67
KULTUR IST TECHNIK	
Technik als produktives Rätsel	
der Empirischen Kulturwissenschaft	
Helen Ahner	85
SPRACHLICHER ALLTAG IST KULTUR	
Das Projekt „Sprachalltag“	
der Arbeitsstelle „Sprache in Südwestdeutschland“	
Hubert Klausmann	103
KULTUR IST HÖRBAR	
Überlegungen zu einer auditiven historischen Ethnografie	
Karin Bürkert Mirjam Nast	119

KULTUR IST RELEVANT UND GESTALTBAR <i>PUBLIC ENGINEERING</i> im Landkreis Tübingen Wolfgang Sannwald	147
KULTUR IST HYBRID Ein Tübinger EKW-Blick auf Istrien und die Habsburgermonarchie (und dann wieder zurück) Reinhard Johler	171
KULTUR IST MEHR ... Hermann Bausinger	195
PROF. DR. HERMANN BAUSINGER (1926–2021)	205
AUTOR*INNENVERZEICHNIS	213

Kultur ist

Was ist Kultur? Diese Frage müssen sich ein Fach und ein Institut, die „Kultur“ prominent in ihrem Namen tragen, zu Recht immer wieder stellen. Je nach Zeit und Ort fallen die Antworten darauf denkbar unterschiedlich aus – womit direkt auch der Kulturbegriff der Empirischen Kulturwissenschaft (EKW) angesprochen ist, der, kulturwissenschaftlich gesehen, selbst als wandelbar und situiert zu verstehen ist. In welcher Situation ist dieses Buch daher entstanden? Und was ist sein eigentliches Ziel?

Die Antwort ist eine sehr tübingerische: 2021 hat das Tübinger Ludwig-Uhland-Institut (LUI) den 50. Jahrestag seiner Umbenennung gefeiert. Aus dem Ludwig-Uhland-Institut für Volkskunde wurde am 19. Mai 1971 das Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft. Das LUI hat dieses Jubiläum mit einer Feier, vielen Veranstaltungen, zwei Ausstellungen und dem dazugehörigen Katalog „Die Umbenennungsfrage ist damit entschieden“¹ begangen. Zum Fest ist aber schnell auch die Trauer gekommen: Am Ende des Jubiläumsjahres, am 24. November, ist mit Hermann Bausinger die Gründungsfigur des LUI und der Protagonist der Umbenennung gestorben. Mit ihm verliert die Tübinger EKW und das ganze Fach eine ihrer wichtigsten Stimmen. Ihm ist daher dieser Band auch gewidmet.

Bausinger konnte noch erleben, wie sich die von ihm fast ein Jahrzehnt lang geleitete Fachgesellschaft kurz vor seinem Tod in Deutsche Gesellschaft für Empirische Kulturwissenschaft (vormals für Volkskunde) umbenannt und damit eine 50 Jahre währende Namensdebatte ihr Ende gefunden hat. Und vor Kurzem hat es ihr auch die von ihm gegründete Tübinger Vereinigung für Volkskunde (TVV) gleichgetan, die nun Tübinger Vereinigung für Empirische Kulturwissenschaft (TVEKW) heißt.

Unser Buch „Kultur ist“ ist also im Kontext unseres EKW-Jubiläums und zugleich mehrerer Umbenennungen entstanden, die von wichtigen fachpolitischen Diskussionen um das Selbstverständnis, das Fachverständnis und das Kulturverständnis begleitet wurden. Wir haben am LUI die Anlässe genutzt, um darzustellen, was Kultur für jede*n von uns – und für die Studierenden am LUI – heißt und

1 Karin Bürkert/Reinhard Johler (Hg.): „Die Umbenennungsfrage ist damit entschieden.“ 19. Mai 1971. Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft. Tübingen 2021.

welche Themen und Fragen sich mit diesem Kulturverständnis erschließen lassen. Die Beiträge dieses Bandes sind Resultat dieses Verständigungsprozesses und gleichzeitig Momentaufnahmen unserer derzeitigen Forschungsinteressen. Ihr versteckter Stichwortgeber war Hermann Bausinger, der 1994 in dem Aufsatz „Kultur ist mehr ...“ (der am Ende dieses Bandes erneut abgedruckt ist) ebenso knapp wie luzide fragte: „Denn was nützt alle Kultur, die nicht mehr ist als ‚nur‘ Kultur?“

Dieses „mehr“ versuchen die Beiträge des Bandes ganz unterschiedlich herauszuarbeiten: einige nah an konkreten Gegenständen, andere eher theoretisch oder begriffsgeschichtlich. Aber gemeinsam ist allen Beiträgen das Ziel, (jun- gen) Kulturwissenschaftler*innen und (Alltags)Kulturinteressierten durch dieses Lesebuch nahezubringen, warum es sich im Gefolge von Hermann Bausinger lohnt, über Kultur nachzudenken und die Welt mit und durch Kultur zu sehen, zu beschreiben und zu analysieren.

Die Herausgeber*innen

Kultur ist mehr ...

Zum vielfältigen Kulturbegriff der EKW

Christoph Bareither

„Denn was nützt alle Kultur, die nicht *mehr* ist als ‚nur‘ Kultur.“
Hermann Bausinger¹

Wer dem Ludwig-Uhland-Institut (LUI) für Empirische Kulturwissenschaft (EKW) in Tübingen erstmals begegnet – sei es als Student*in, interdisziplinäre*r Kooperationspartner*in, Journalist*in oder einfach als interessierte Person –, trifft schnell auf die Rede vom „Kulturbegriff der EKW“. Mitarbeiter*innen und erfahrene Studierende verhalten sich gar so, als sei allen völlig klar, was damit gemeint ist. Wenn die Neuen dann aber kritisch nachfragen, dann merken sie schnell, dass eine klare Definition von „Kultur“ den „EKWler*innen“ meist schwerfällt. Stattdessen begegnet man geheimnisvoll anmutenden Umschreibungen: Der Kulturbegriff der EKW ist in jedem Fall nicht „eng“, sondern „weit“; er ist nicht „statisch“, sondern „prozesshaft“; und keinesfalls bezieht er sich auf „Hochkultur“, sondern er meint „Alltagskultur“. Letzteres wird am LUI auch als Unterschied zwischen „Kultur mit großem K“ (Hochkultur) und „kultur mit kleinem k“ (Alltagskultur) benannt.

Diese Umschreibungen des Kulturbegriffs der EKW können seine analytische Funktion vielleicht ein Stück weit eingrenzen. Doch eine griffige Definition bieten sie noch nicht. Nun kann man zurecht fragen, ob die EKW überhaupt eine griffige Definition ‚ihres‘ Kulturbegriffs möchte und braucht. Denn spricht nicht gerade das „Weite“, „Prozesshafte“ und „Alltägliche“ des Kulturbegriffs „mit kleinem k“ dafür, dass statische Definitionen fehl am Platze sind? In Vorbereitung des vorliegenden Texts haben sich die Mitarbeiter*innen des Tübinger LUI diese Frage ganz bewusst und durchaus kritisch gestellt. Tatsächlich spricht vieles *da-gegen*, Kultur zu definieren. Nicht umsonst wechselten sich die Konjunkturen des Kulturbegriffs mit seinen Krisen ab.² Im „Vielnamenfach“, das unter den Namen Empirische Kulturwissenschaft, Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie

1 Bausinger 1994, S. 10 [Herv. i. O.].

2 Vgl. dazu ausführlich Lindner 2002.

firmiert (im Folgenden als EKW/KA/EE bezeichnet), wurden zahlreiche kritische und ausdifferenzierende Artikel zum Kulturbegriff des Faches publiziert.³ Es stellen sich drängende Fragen nach der Unmöglichkeit der Repräsentation von Kultur und nach den engführenden, ausblendenden und hierarchisierenden Implikationen des Begriffs. Bis heute wird der Kulturbegriff von vielen Kolleg*innen in der EKW/KA/EE daher sehr kritisch bewertet.

Aber „Kultur“ verschwand doch nie ganz und gewann schließlich wieder zunehmend an Attraktivität, was u. a. der in Tübingen 2011 ausgerichtete Fachkongress „Kultur_Kultur“⁴ und dann auch die 2021 erfolgte Entscheidung zur Umbenennung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Deutsche Gesellschaft für Empirische Kulturwissenschaft demonstrierten. Viel wichtiger als die fachinterne Selbstversicherung der Relevanz von „Kultur“ ist aber, dass der Kulturbegriff der EKW ein zentrales Element in der Kommunikation mit Studierenden, interdisziplinären Kooperationspartner*innen sowie der außeruniversitären Öffentlichkeit ist. „Kultur“ als definitorische Lücke bewusst offenzulassen, mag zwar für die fachinterne wissenschaftliche Dynamik sinnvoll sein, kann aber gerade in der Lehre, im Austausch mit anderen Disziplinen und innerhalb öffentlicher Debatten auch viele Missverständnisse erzeugen und Potenziale ungenutzt lassen. Zumindest das Tübinger LUI hat deshalb für sich entschieden, dass eine Arbeitsdefinition von Kultur sinnvoll ist.

Dieser Entscheidung folgend formuliert der vorliegende Artikel einen Vorschlag für den Kulturbegriff der EKW und skizziert dessen zentrale kulturtheoretische Dimensionen. Jedwede Definition von Kultur wirft natürlich die Frage auf, für *wen* sie eigentlich spricht – und es wäre wenig zielführend, den Kulturbegriff der gesamten EKW/KA/EE umreißen zu wollen –, und das umso mehr, da dieses Fach den Kulturbegriff seit Jahrzehnten kontrovers diskutiert.

Der vorliegende Artikel erhebt also dezidiert keinen repräsentativen Anspruch für das ganze Fach, sondern setzt bewusst bescheidener an, indem er ‚nur‘ die Tübinger Variante des Kulturbegriffs der EKW umreißt.⁵ Dieser Zielrichtung entsprechend bezieht sich der Text im einleitenden, fachhistorischen Teil stark auf Tübinger Akteur*innen der EKW. Im zweiten, kulturtheoretischen Teil werden vor allem solche Texte genannt, die in den entsprechenden Einführungsseminaren des LUI zu den exemplarischen Grundlagenwerken gehören. Der vorliegende Text wurde von Mitgliedern des Instituts kritisch reflektiert und erweitert, um einen lokalen Konsens herzustellen, der für das Tübinger LUI sprechen kann.⁶ Ziel ist

3 Einen aktuellen Überblick bietet u. a. die Einführung von Sarah May. Vgl. May 2020, insb. S. 248–251.

4 Johler u. a. 2013.

5 Der „Kulturbegriff der EKW“ wurde bereits 2000 von Bernd Jürgen Warneken vorgezeichnet. Vgl. Warneken 2000.

6 Den Text kritisch diskutiert haben aktuelle und ehemalige (feste) Mitarbeiter*innen des LUI: Karin Bürkert, Reinhard Johler, Kaspar Maase, Monique Scheer, Thomas Thiemeyer, Bernd

es zu zeigen, wie in dieser Variante der EKW mit „Kultur“ gedacht und geforscht wird. Nichts an dem folgenden Text ist im eigentlichen Sinne neu (und möchte es auch nicht sein), vielmehr geht es um Zusammenführung und Synthese im Sinne einer Herausarbeitung des empirisch-kulturwissenschaftlichen Denkstils.

Definitionsversuche von Kultur im Umfeld des Tübinger LUI

Die Frage, wie der Kulturbegriff definiert werden kann, ist für die EKW alles andere als neu. Der vorliegende Band erscheint erstmalig in Zusammenhang mit dem 50-jährigen Jubiläum der Umbenennung des LUI und damit auch des Jubiläums einer „Empirischen Kulturwissenschaft“ (die für viele Jahre nur in Tübingen so hieß). Im Jahr der Umbenennung, 1971, wurde im „Tübinger Korrespondenzblatt“ (das lange Jahre die Aktivitäten des LUI dokumentierte) ein Entwurf für einen Studienplan vorgestellt, der unter dem Titel „Empirische Kulturwissenschaft (EKW)“ erste tastende Schritte in Richtung einer Umschreibung des Kulturbegriffs der EKW machte, aber auch auf die „besonderen Schwierigkeiten“ eines solchen Versuchs hinwies.⁷ „Kultur“, so heißt es darin in einer bis heute viel benutzten Formulierung, „ist die ‚andere Seite‘ von Gesellschaft: soziale Beziehungen und kulturelle Werte – beide abhängig von ökonomischen Strukturen – bedingen sich gegenseitig.“⁸ Auch dies ist keine wirkliche Definition, sondern fungiert wiederum als Umschreibung. Und auch im weiteren Verlauf des Texts wird Kultur nicht definiert, sondern es wird stattdessen mit dem Begriff „Kultur“ bzw. dem Adjektiv „kultural“ konkretisiert, was die EKW untersucht:

„EKW analysiert kulturelle Werte und die Vermittlung von kulturellen Werten (sowie die Ursachen und die Begleitprozesse von Vermittlung) in Objektivationen (z. B. Gütern, Normen, Bräuchen) und Subjektivationen (z. B. Meinungen, Einstellungen, Glauben, Wissen). EKW zielt dabei auf kritische Gesellschaftsanalyse, die zu Problemlösungsversuchen und damit zur Entwicklung emanzipatorischer Praxis beitragen will.“⁹

Auch wenn keine Autor*innen genannt werden, so scheint naheliegend, dass diese Beschreibung von den damals leitenden Figuren am LUI verfasst wurde – unter ihnen Hermann Bausinger, der kurz zuvor den Namen „Empirische Kulturwissenschaft“ geprägt hatte.¹⁰ Wenige Jahre später wurde dieser erste Einordnungsversuch noch ergänzt. Hermann Bausinger entwickelte zwar nie

Jürgen Warneken sowie weitere Mitarbeiter*innen und Studierende des Instituts.

7 O. A. 1971, S. 12.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Vgl. Jöhler 2021.

eine ausführliche Theoretisierung des Kulturbegriffs, doch in einem Text von 1975 „[z]ur Problematik des Kulturbegriffes“ formulierte er eine Kritik an dem im deutschsprachigen Raum üblichen Verständnis von „Kultur“. ¹¹ Am Ende des Texts legt Bausinger dann auch eine vielsagende Spur mit Blick auf eine analytische Verwendung des Kulturbegriffs, wenn er schreibt: „Kultur [sind] auch und gerade all jene Selbstverständlichkeiten des Denkens und des Sich-verhaltens [...], die sich weder durch besondere Feierlichkeit noch durch Exklusivität auszeichnen, die aber das Leben ganz wesentlich konstituieren.“ ¹²

In eine ganz ähnliche Richtung argumentiert 1976 der damals ebenfalls am LUI arbeitende Bernd Jürgen Warneken in einem Text zum „erweiterten Kulturbegriff“ der EKW (woraus später deren „weite[r] Kulturbegriff“ wurde), den er augenzwinkernd als „recht vieldeutiges Gebilde“ beschreibt. ¹³ Ähnlich wie der Text von Bausinger ist auch dieser keine Theoretisierung eines analytischen Kulturbegriffs der EKW, sondern er behandelt vor allem das gesellschaftliche Potenzial des erweiterten Kulturbegriffs (gewissermaßen komplementär zum Text von Bausinger). Auch Warnekens Text enthält aber eine analytische Spur:

„Zunächst bedeutet ja die Erweiterung des Kulturbegriffs, dass Kultur nicht nur als Ansammlung von ‚Geistesgütern‘ interpretiert, sondern auch in den Verhaltensnormen und Verhaltensweisen des Alltags aufgesucht wird: letztlich kann die Frage nach der Kultur des Menschen überhaupt als die Frage danach verstanden werden, ‚wie der ganze Mensch lebt‘.“ ¹⁴

Warnekens Formulierung weist dabei eine Ähnlichkeit mit Raymond Williams' 1958 postuliertem Satz „a culture is a whole way of life“ ¹⁵ auf, der für die EKW sehr einflussreich war. Zentral ist an dieser Stelle aber vor allem die damit implizierte analytische Konzeptualisierung des Kulturbegriffs: Denn in den beiden frühen Texten von Bausinger und Warneken wird festgehalten, dass Kultur in ganz alltägliche Lebens- und Verhaltensweisen eingebettet ist und durch dieselben wirksam wird.

Ebenfalls in den 1970er-Jahren erschien das von Tübinger Autoren verfasste Buch „Grundzüge der Volkskunde“, in dem Gottfried Korff das Kapitel zu „Kultur“ beisteuerte. ¹⁶ Auch Korff, langjähriger Professor am LUI, schließt sich dem Verweis auf die Vieldeutigkeit des Begriffs an, fügt aber zugleich eigene Akzente hinzu. Besonders hervorzuheben ist eine Formulierung, in der er die historische Bedingtheit von Kultur, ihr Verhältnis zu Alltag und ihre notwendige Prozesshaf-

11 Bausinger 1975.

12 Ebd., S. 15.

13 Warneken 1976, S. 4.

14 Ebd.

15 Williams 2014 [1958], S. 95.

16 Vgl. Korff 1999 [1978].

tigkeit verbindet. Kultur sei, so schreibt er, immer durch beides gekennzeichnet: „Neuerwerb und Erbgut. Im Verhältnis von Kultur und Alltag ist Kultur nämlich nicht nur Bestimmungsfaktor des Alltags, sondern auch dessen Produkt. Kultur ist danach ein Prozess, den der Mensch ebenso vermittelt, wie der Mensch dadurch vermittelt wird.“¹⁷

Auch wenn das alles noch keine konkrete Arbeitsdefinition des Kulturbegriffs der EKW ist, so werden in diesen frühen Tübinger Texten zentrale Elemente derselben sichtbar. Diese bestehen bis heute fort und informieren noch immer, wie in der EKW geforscht und studiert wird. Unter den neueren Versuchen, Kultur für das Fach zu definieren, finden sich auch solche, die verschiedene der oben skizzierten Dimensionen integrieren. Ein prominenter Versuch stammt erneut von Bernd Jürgen Warneken, aus seinem Text „Zum Kulturbegriff der Empirischen Kulturwissenschaft“ aus dem Jahr 2000 (also 24 Jahre nach seinem oben zitierten Text zur gleichen Frage). Er schreibt: „Wie die Kulturanthropologie auch definiert die EKW als Kultur in diesem weiten Sinn die Annahmen, Vorstellungen, Werte, Normen, welche gesellschaftliche Praxis und deren Objektivationen durchwirken.“¹⁸

Diese Definition von Kultur umfasst also erstens Vorstellungen, Werte und Normen, zweitens konkrete Praktiken und drittens Objektivationen – womit sie gleich mehrere der oben skizzierten Grundelemente von Kultur aufgreift und ihr gegenseitiges Durchwirken betont. Hier wird auch ein bis heute entscheidender Punkt für den Kulturbegriff der EKW verdeutlicht: Die EKW nimmt eben nicht nur *eine* Seite von Kultur in den Blick, sondern interessiert sich vor allem für die Zusammenhänge ihrer verschiedenen Dimensionen.

Genau dieser Gedanke fließt dann auch in eine Definition des Kulturbegriffs von Wolfgang Kaschuba ein. Bekannt als langjähriger Direktor des Instituts für Europäische Ethnologie an der Humboldt-Universität zu Berlin war er zuvor für viele Jahre als Student, Doktorand und Mitarbeiter am LUI tätig. Die in Tübingen lange diskutierten Grundelemente des Kulturbegriffs flossen deshalb wohl auch nicht zufällig in seine Arbeitsdefinition des Kulturbegriffs ein, die er in seiner „Einführung in die Europäische Ethnologie“ entwarf:

„Kultur meint [...] den ständigen Prozess des praktischen Aushandelns jener Regeln, nach denen Menschen, Gruppen und Gesellschaften miteinander verkehren, nach denen sie sich untereinander verständigen wie gegenseitig abgrenzen. [...] Solche Kultur meint Gesellschaft im Vollzug ihres praktischen Lebens. Für eine Europäische Ethnologie [und genauso ließe sich das natürlich für die EKW sagen, d. V.] scheint mir dies zu bedeuten, dass sie Kultur zuallererst als alltägliche Praxis verstehen

17 Ebd., S. 18.

18 Warneken 2000, S. 209.

muss, als ein Ineinander von Verhaltensregeln, Repräsentationsformen und Handlungsweisen in konkreten sozialen Kontexten, eng an die Menschen als Akteure gebunden und nicht in einem über ihnen schwebenden Wertehimmel vermutet. Wie Menschen ihr Zusammenleben organisieren, welches Verhältnis zu sozialer Umwelt und Natur eingegangen wird und welches Bild sich die Menschen von diesen Beziehungen selbst machen – diese scheinbar so einfachen Fragen nach der Alltagskultur müssen im Vordergrund stehen.“¹⁹

Kaschuba rückt hier die alltäglichen Praktiken in den Mittelpunkt. Gleichzeitig aber werden Werte, Regeln und Ordnungssysteme sowie Objektivationen als verflochten mit den alltäglichen Praktiken verstanden. Das Verhältnis, in das die verschiedenen Elemente von Kultur eintreten, beschreibt er als *Aushandlungsprozess*. Damit ist zunächst einmal angesprochen, dass Kultur permanent von Menschen verhandelt wird, dass sie prozessual ist und niemals stillsteht. Gleichzeitig erlaubt die Rede von Kultur als Aushandlungsprozess aber auch, unterschiedliche Elemente von Kultur innerhalb dieses Prozesses zu verorten und sie damit als etwas Multiples und Vielschichtiges zu definieren. So werden weder die Seite der Regeln, Ordnungssysteme und Normen noch die der Objektivationen, noch die der Praktiken allein zum leitenden Paradigma. Kultur als Aushandlungsprozess zu verstehen, erlaubt vielmehr, die Verflechtungen von und die Beziehungen zwischen den verschiedenen Dimensionen von Kultur in den Mittelpunkt zu rücken.

Diese Definition Kaschubas erschien dann auch den Mitarbeiter*innen des LUI besonders attraktiv, als im Jahr 2006/2007 die Online-Präsenz des Instituts neu gestaltet wurde.²⁰ Seitdem fand sich bis zur Überarbeitung dieses Texts (mit Veröffentlichung des vorliegenden Bandes) eine Art Kurzform dieser Definition – insbesondere ihr erster Kernsatz – an prominenter Stelle auf der Institutswebseite. Dort wurde Kultur definiert „als der permanente Prozess des praktischen Aushandelns der Regeln, nach denen Menschen, Gruppen und Gesellschaften zusammen leben, sich verständigen und voneinander abgrenzen“²¹. Und diese Formulierung diente am LUI bspw. in der Lehre immer wieder als Referenz für eine pragmatische Arbeitsdefinition des Kulturbegriffs der EKW.

19 Kaschuba 2012 [1999], S. 107f.

20 Recherchen ergaben, dass die Definition nicht direkt aus Kaschubas Einführung übernommen und daher nie als direktes Zitat verstanden wurde. Eine Kurzdefinition ohne Autor*innenangabe war bereits auf der Webseite des Berliner Instituts für Europäische Ethnologie präsent, die wiederum von Mitarbeiter*innen des LUI (Kaspar Maase und Gudrun König) in abgewandelter Form für das LUI adaptiert wurde. Die Nähe zu Kaschubas Definition ist bei genauem Vergleich aber deutlich.

21 Inzwischen überarbeitete Version auf der Webseite des Ludwig-Uhland-Instituts, Stand 16.09.2022.

Diese Definition hat viele Vorteile, allerdings bleiben auch einige wichtige Fragen ungeklärt. Dazu gehört insbesondere die Frage nach dem analytischen Stellenwert des Begriffs der „Aushandlung“. Jens Wietschorke hat erst vor Kurzem die Relevanz dieses Begriffs für die sozial- und kulturwissenschaftliche Theoriebildung hervorgehoben:

„Kultur als plurivokaler Konflikt, als permanenter Aushandlungsprozess von Positionen und Differenzen, als etwas Kontingentes, Fluides und Hybrides, das laufend geschaffen und neugeschaffen wird: Dieses Kulturverständnis [...] hat eine enorme Plausibilität. Es hat sich im Zuge der Abwehr holistischer und essentialistischer Denkfiguren etabliert und gehört heute [...] zum selbstverständlichen Theoriegebrauch der kulturwissenschaftlichen Praxis.“²²

Diese Beobachtung verbindet Wietschorke aber auch mit einer dezidierten Kritik am „Aushandlungsparadigma“.²³ Er argumentiert, dass die Betonung von Aushandlungsprozessen das strukturelle Element von Kultur in den Hintergrund treten lässt. So liegt „eine der Gefahren aushandlungstheoretischer Zugänge möglicherweise darin, das Soziale so weit zu verflüssigen und zu dynamisieren, dass seine ungeheure Stabilität, seine Rahmenbedingungen, Institutionen, Verkörperungen und Routinen nicht mehr gefasst werden können“²⁴. Damit wird auch die kritische Auseinandersetzung mit struktureller Macht erschwert, die eben nur dann effektiv umgesetzt werden kann, wenn jene Strukturen auch in den Blick genommen werden.

Im Folgenden wird diese Kritik angenommen. Sie hat grundlegend zur Konsequenz, dass der Kulturbegriff der EKW nicht den Begriff der Aushandlung in den Mittelpunkt stellen kann (auch wenn das Aus- oder Verhandeln menschlichen Zusammenlebens nach wie vor eine zentrale Rolle spielt). Aber was steht dann im Zentrum des Kulturbegriffs der EKW?

Grundlegende Einordnungen: Kultur und menschliches Zusammenleben

Was alle der oben genannten Definitionsversuche und Umschreibungen auf einer sehr grundlegenden Ebene gemein haben, ist dass sie Kultur implizit oder explizit im *menschlichen Zusammenleben* verorten. Mit dem menschlichen Zusammenleben sind nicht nur Beziehungen zwischen konkreten Personen gemeint, sondern

22 Wietschorke 2021, S. 51–67.

23 Ebd., S. 55.

24 Ebd., S. 59.

– mit Warneken – die Art und Weise, „wie der ganze Mensch lebt“²⁵. Die Rede vom *Zusammenleben*, die auch in Kaschubas Definition bereits auftaucht, betont insbesondere die *soziale* Dimension des Lebens der Menschen und schließt dabei auch das Sich-Verständigen und Voneinander-Abgrenzen ein. Dass im Folgenden die *menschliche* Dimension des Zusammenlebens betont wird, ist eine bewusste Fokussierung, die der *kulturanthropologischen* Ausrichtung der EKW entspricht (die zumindest in Tübingen auf Englisch als Historical and Cultural Anthropology firmiert). Damit ist nicht gesagt, dass der Kulturbegriff der EKW menschliches Zusammenleben isoliert betrachtet und nichtmenschliche Elemente ausklammert (dazu später mehr), aber die menschliche Dimension ist noch immer leitend für das Kulturverständnis der EKW.

Eine zweite grundlegende Frage ist dann, *wo* und *wann* Kultur aus dem Zusammenleben entsteht und dieses prägt. Die Antwort der EKW lautet, dass Kultur immer und überall, oder mit einem anderen Wort im *Alltag* stattfindet. Die Nähe der Begriffe Kultur und Alltag zieht sich durch die Geschichte des Fachs und schlägt sich auch in der häufigen Verwendung des Begriffs der „Alltagskultur“ nieder. Tatsächlich erforscht die EKW menschliches Zusammenleben häufig an Orten alltäglichen Lebens: in öffentlichen und privaten Räumen des Wohnens, Kommunizierens, Arbeitens, der Freizeit, des gesellschaftlichen Engagements, der politischen Aktivität usw.

Im Alltag befindet sich Kultur zugleich in einer ständigen Transformation. Auch wenn im Folgenden Kultur nicht mehr *a/s* Aushandlungsprozess beschrieben wird, so bleibt für die EKW doch entscheidend, dass sich Kultur im menschlichen Zusammenleben – und damit auch und vor allem im Alltag – permanent *selbst* neu verhandelt.

Dieses Sich-Verhandeln von Kultur kann aber natürlich auch in ‚außeralltäglichen‘ Räumen stattfinden und dort beforscht werden kann. Das wird bspw. deutlich, wenn man bedenkt, dass die EKW intensiv in und zu Museen forscht, die häufig als hochkulturelle und dementsprechend gerade nicht alltagskulturelle Räume wahrgenommen werden. Für die EKW sind Museen (auch bspw. Kunstmuseen) aber gerade weniger als hochkulturelle Orte interessant, sondern als Räume, in denen unterschiedliche Facetten menschlichen Zusammenlebens aufgegriffen, dargestellt und hinterfragt werden – wobei materiellen Dingen (bzw. Ausstellungsstücken) eine zentrale Funktion zukommt. Museen sind also – im Sinne des Kulturbegriffs der EKW – besondere kulturelle Räume, in denen das Sich-Verhandeln von Kultur gewissermaßen in komprimierter Form und oft anhand materieller Objekte stattfindet und untersucht werden kann. Aus dieser Perspektive sind auch Museen Teil der *Alltagskultur*. Denn was dort verhandelt wird, betrifft die ganze Art und Weise, wie Menschen zusammenleben.

25 Warneken 1976, S. 4.

Wegen dieses Potenzials sind Museen für die EKW nicht nur geeignete Forschungsräume, auch sind Studierende und Mitarbeiter*innen immer wieder in die Gestaltung von Ausstellungen involviert. Museen sind für die EKW auch Räume der – wenn man so will – *Einmischung* in Kultur, also Räume der Mitgestaltung menschlichen Zusammenlebens.²⁶

Indem die EKW Kultur also grundlegend mit menschlichem Zusammenleben verbindet, betont sie einerseits, dass Kultur *im* Alltag stattfindet, nimmt andererseits aber auch vermeintlich ‚außeralltägliche‘ Räume des menschlichen Zusammenlebens in den Blick. Die Rede von der Alltagskultur schließt beides ein. Das ist allerdings nur der erste Schritt auf dem Weg zu einer Arbeitsdefinition. Im Folgenden werden daher zwei weitere Schritte unternommen. Erstens werden unterschiedliche *kulturtheoretische Perspektiven* skizziert, die jeweils unterschiedliche *kulturelle Elemente des menschlichen Zusammenlebens* sichtbar machen. Hier wird aus einer Vielzahl an Mikroperspektiven – nah am Alltag der Akteur*innen – sichtbar, welche empirisch fassbaren Formen Kultur im menschlichen Zusammenleben konkret einnimmt. Zweitens wird gefragt, inwiefern sich komplementär dazu – aus einer Makroperspektive – *kulturelle Konstellationen* ergeben, welche die kulturellen Elemente des menschlichen Zusammenlebens auf unterschiedliche Weise verbinden. Daraus entsteht dann abschließend eine Arbeitsdefinition des Kulturbegriffs der EKW.

Kulturtheoretische Perspektiven und kulturelle Elemente des Zusammenlebens

Die EKW bedient sich seit ihrer Entstehung recht schamlos und mit viel Eigensinn an zahlreichen Kulturtheorien sehr unterschiedlicher Disziplinen. Und damit sind nicht nur solche Theorien gemeint, die auch das Stichwort „Kultur“ im Titel tragen, sondern auch all jene, die ihr helfen, Kultur im oben skizzierten Sinne besser zu verstehen. Dabei steht eigentlich niemals eine einzige Theorie im Zentrum. Vielmehr verwebt die EKW unterschiedliche Theorien zu umfassenderen *kulturtheoretischen Perspektiven*. Es existiert kein Kanon des Fachs, der eine genaue Unterscheidung dieser Perspektiven festlegen würde. Die folgende Einteilung in sechs kulturtheoretische Perspektiven ist deshalb nur eine von vielen Möglichkeiten. Mit einer gängigen Metapher des Fachs lassen sich die einzelnen kulturtheoretischen Perspektiven als „Brillen“ für die empirisch-kulturwissenschaftliche Forschung verstehen.²⁷ Spezifisch an dem vorliegenden Text ist das Argument, dass durch solche Brillen wiederum konkrete *kulturelle*

26 Vgl. Thiemeyer 2018.

27 Vgl. auch Heimerdinger/Tauschek 2020a, S. 20.

Elemente des menschlichen Zusammenlebens sichtbar und dadurch für die empirische Forschung fassbar gemacht werden.

Im Folgenden kann nur eine kleine Auswahl aus der Fülle, der für die EKW relevanten Kulturtheorien angesprochen werden. Als Vertiefungsangebot wird in Fußnoten wiederholt auf Überblickstexte aus zwei aktuellen Sammelbänden der EKW/KA/EE verwiesen: „Kulturtheoretisch argumentieren“²⁸ von Timo Heimerdinger und Markus Tauschek sowie „Theoretische Reflexionen“²⁹ von Peter Hinrichs, Martina Röthl und Manfred Seifert. In diesen Texten werden einzelne kulturtheoretische Perspektiven wesentlich detaillierter diskutiert, als es hier möglich ist.

Die praxis-, performanz- und diskurstheoretische Perspektive

Einschneidende Erweiterungen für das Kulturverständnis der EKW boten sozialwissenschaftliche Theorien, die das Interesse am Alltagsverhalten der Menschen zu konkretisieren halfen. Insbesondere das Konzept der Praxis bzw. Praktiken nahm schnell eine wegweisende Funktion ein, die es bis heute beibehält.³⁰ Das wird nicht zuletzt dadurch deutlich, dass mehrere Definitionsansätze von Kultur innerhalb der EKW an zentraler Stelle auf „Praxis“ verweisen. Mit der auch in anderen Sozialwissenschaften prominenten Formel von „Kultur als Praxis“ – oder *Doing Culture*³¹ – richtet sich der Fokus der EKW auf die routinierten Tätigkeiten, die von einem praktischen Alltagsverstand geleitet werden.³² Diese praxistheoretische Perspektive fügt sich nahtlos in den oben skizzierten Kulturbegriff der EKW ein: Denn Praktiken sind die zentralen kulturellen Elemente menschlichen Zusammenlebens. Sie sind Kultur dabei nicht nachgelagert, sondern setzen diese selbst implizit oder explizit *in die Tat um*. Damit sind sie zugleich maßgeblich für das kontinuierliche Sich-Verhandeln von Kultur. Praxistheorien öffnen also den Blick dafür, wie menschliches Zusammenleben durch Praktiken gebildet, reproduziert und stabilisiert oder angepasst und verändert wird. Die Analyse von Praktiken macht dementsprechend Kultur im Sinne der EKW empirisch greifbar – und deshalb ist die ethnografische Praxisanalyse (oder: Praxeografie) auch ein produktiver methodischer Zugriff, um Kultur im Sinne der EKW zu erforschen.

Zugleich sind Praxistheorien aber nur eine Variante des Interesses am *Doing Culture*. Auch Theorien zu Performanz bzw. Performativität fließen in den Kultur-

28 Vgl. Heimerdinger/Tauschek 2020b.

29 Vgl. Hinrichs/Röthl/Seifert 2021.

30 Vgl. Sieferle 2020.

31 Vgl. Hörning/Reuter 2004.

32 Zentralen Einfluss auf den Kulturbegriff der EKW hatte insbesondere das praxistheoretische Modell von Pierre Bourdieu, vgl. u. a. Bourdieu 1984 [1980].

begriff des Fachs mit ein.³³ Diese sind nicht scharf von Praxistheorien zu trennen, sondern verschieben die Aufmerksamkeit ein Stück weit zu performativen Elementen des Zusammenlebens, fokussieren also noch stärker auf das darstellende Moment der Praxis. Bspw. durch die Beschreibung alltäglicher Selbstdarstellung bei Erving Goffman³⁴ oder in der kritischen Analyse der Rolle von Gender-Performanzen durch Judith Butler³⁵ wurden dadurch zentrale Perspektiven für die EKW eröffnet. Ähnliches gilt für das Konzept des Rituals, herausgearbeitet bspw. durch Victor Turner³⁶, das zwar kein leitendes Paradigma der EKW mehr darstellt, aber immer noch (bspw. in der Analyse religiöser Rituale oder traditioneller Bräuche) produktiv gemacht wird.³⁷ Ebenfalls in den Bereich der performativen Praxis – zugleich mit starkem Bezug zum Feld der materiellen Kultur (siehe unten) – fällt Thomas Thiemeyers Konzeptualisierung der (musealen) Inszenierung.³⁸ Das Konzept beschreibt, wie die Anordnung und Gestaltung von Objekten in Museen die darin eingeschriebenen Bedeutungen gezielt mobilisieren kann.

Wichtig sind auch Ansätze, die nicht nur körperliche Formen des *Doing* in den Blick nehmen, sondern auch sprachliche, textliche oder bildliche Äußerungen, die zu den zentralen kulturellen Elementen menschlichen Zusammenlebens gehören. Eine Möglichkeit, solche Äußerungen zu analysieren, ist, sie als Teil von Diskursen in den Blick zu nehmen.³⁹ Das für die EKW einflussreiche Konzept des Diskurses wurde insbesondere durch Michel Foucault geprägt. Foucault selbst beschreibt Diskurs aber an verschiedenen Stellen auch als eine Praxis⁴⁰ – diese stellt Wissen, Wahrheit und Wirklichkeit (primär durch Sprache und Text) mit her. Foucault hebt dabei insbesondere die Frage der Macht hervor. Durch den Diskurs werden gesellschaftliche Machtbeziehungen etabliert, gefestigt oder in Bewegung versetzt.

Unabhängig davon, um welche Arten von *Doing Culture* es sich handelt (Praktiken, Performanzen, Diskurse): Sie alle integrieren Körper als konstitutiven Bestandteil des Kulturverständnisses der EKW. Für den praxistheoretischen Zugang ist hier insbesondere der von Pierre Bourdieu geprägte Begriff des Habitus einflussreich, der zu fassen versucht, wie Menschen durch Sozialisation und die nachahmende Ausführung alltäglicher Praktiken ein inkorporiertes Wissen erwerben, das wiederum ihre Praktiken strukturiert.⁴¹ Zwar steht der Habitus-

33 Vgl. Bürkert 2020.

34 Vgl. u. a. Goffman 2011 [1956].

35 Vgl. u. a. Butler 2002 [1988].

36 Vgl. Turner 2005 [1969].

37 Vgl. Uhlig 2020.

38 Vgl. Thiemeyer 2020.

39 Vgl. Müske 2020.

40 Vgl. bspw. Foucault 1973 [1969], S. 80; 1991 [1970], S. 35.

41 Vgl. Heimerdinger 2020.

begriff seit Längerem unter einem gewissen ‚Determinismusverdacht‘, doch die entsprechende analytische Perspektive fließt heute noch immer – auch über Begriffe wie „Habitualisierung“ oder das Konzept des „praktischen Sinns“ – in zahlreiche Studien der EKW mit ein.

Der zentrale Punkt für den Kulturbegriff der EKW bleibt in jedem Fall bestehen: Körper stehen im Mittelpunkt menschlichen Zusammenlebens und damit im Mittelpunkt von Kultur. Anders gewendet: Kultur wird immer durch menschliche Körper und ihr inkorporiertes Wissen in die Tat umgesetzt. Dieser Grundgedanke prägt nicht nur zahlreiche empirische Studien des Fachs, sondern spiegelt sich auch in der jüngeren Theoriearbeit des LUI wider: So entwickelte bspw. Monique Scheer eine Theorie der „Emotionspraktiken“, die es ermöglicht, Emotionen als durch Körper in die Tat umgesetzte Praktiken zu verstehen und ethnografisch oder kulturhistorisch zu beschreiben.⁴²

Die phänomenologische Perspektive

Der Körper ist zugleich die Schnittstelle zwischen der Dimension des *Doing Culture* und dem damit verbundenen subjektiven Erleben individueller Menschen. Die EKW erkennt an, dass menschliches Zusammenleben nicht nur sichtbare Praktiken, Performanzen, sprachliche Äußerungen und andere *Doings* umfasst, sondern integral mit subjektivem Erleben verflochten ist. Die theoretischen Horizonte, die diese Perspektive auf Kultur für die EKW fassbar machen, sind ausgesprochen breit. Eine immer noch einflussreiche Grundlage ist die (wissenssoziologische) Phänomenologie, insbesondere in ihrer Ausarbeitung durch Alfred Schütz, Peter L. Berger und Thomas Luckmann.⁴³ Dieser Ansatz hilft zu verstehen, wie sich subjektives Erleben, symbolische Objektivationen (auch Zeichen, Sprache) und individuelle Handlungen im Alltag zu geteilten Wirklichkeiten verdichten. Die phänomenologische Perspektive ermöglicht also, subjektives Erleben als konstitutiven Bestandteil menschlichen Zusammenlebens in den Blick zu nehmen. Auf die Relevanz der sinnlichen und nicht allein in beobachtbaren Praktiken aufgehenden kulturellen Elemente des Zusammenlebens verweist auch Bernhard Tschofen (der lange am LUI gelehrt und geforscht hat) in seinem Text zum „Erleben der Kultur“.⁴⁴

Mit einem phänomenologischen Zugang lassen sich zugleich Teilbereiche des Alltags produktiv beleuchten. Am LUI arbeitete bspw. Kaspar Maase eine Theorie alltäglicher „ästhetischer Erfahrungen“ bzw. „ästhetischen Erlebens“ aus.⁴⁵ Es

42 Vgl. Scheer 2016.

43 Vgl. insbesondere Berger/Luckmann 2012 [1969]; Schütz/Luckmann 2017 [1975].

44 Vgl. Tschofen 2017.

45 Vgl. u. a. Maase 2022.

geht hier darum, wie Menschen das Erleben des Schönen in ihren Alltag integrieren und wie es zum integralen – und dabei zugleich hochgradig politischen – Bestandteil menschlichen Zusammenlebens wird.

Die Frage nach individuellen und geteilten Erlebnissen bzw. Erfahrungen ist immer auch eine Frage nach subjektivem und intersubjektivem Wissen. Was Menschen wissen (oder zu wissen meinen), ist zentral für die EKW, weil die Arten und Weisen menschlichen Zusammenlebens von diesem Wissen geprägt werden, und weil damit die Gestaltung und Aushandlung dieses Wissens – sowie der dadurch entstehenden alltagsweltlichen Wirklichkeit(en) – zugleich zum Sich-Verhandeln von Kultur wird.⁴⁶

Aus Erfahrung und subjektivem Wissen ergeben sich dabei individuelle und gesellschaftlich geteilte Einstellungen und mit ihnen Selbst- und Fremdbilder, oder mit einem anderen Wort: Identitäten. Ein viel diskutiertes und zugleich umstrittenes Konzept ist das der „kulturellen Identität“. Hermann Bausinger hat sich wiederholt auf kritische Weise mit diesem Begriff auseinandergesetzt – so bspw. 1987 mit der Gefahr der ausgrenzenden Implikationen des Begriffs.⁴⁷ Auch wenn Bausinger sich nur zurückhaltend an den Debatten um mögliche Definitionen von „Kultur“ beteiligt hat, wird der Kulturbegriff der EKW in seiner Auseinandersetzung mit kultureller Identität im Kontext von Arbeitsmigration deutlich. Er fordert, dass Arbeitsmigrant*innen „kulturelle Offenheit“ entgegenbracht wird, und betont, dass kulturelle Identität oft erst im Dazwischen der unterschiedlichen kulturellen Zugehörigkeiten entsteht.⁴⁸ „Kultur“, schreibt er pointiert, „ist kein Reinrassigkeitsproblem, sondern die jeweilige Modellierung der Lebenschancen.“⁴⁹ Kultur sortiert sich demnach eben gerade *nicht* entlang vermeintlich homogener und geschlossener (nationaler, geografischer etc.) Grenzziehungen, sondern ist genauso komplex, vielschichtig und grenzüberschreitend wie die Lebensläufe der Menschen in einer globalisierten Welt.

Vor diesem Hintergrund hat die EKW auch die Nähe zu den Cultural Studies⁵⁰ und der postkolonialen Theoriebildung⁵¹ gesucht. Hier verschiebt sich die Perspektive noch stärker auf die Frage, wie menschliches Zusammenleben durch Stereotypisierung, Rassismus und „Othering“ geprägt wird. Die phänomenologische Perspektive fragt dabei insbesondere danach, wie Eigenheiten und Differenzen durch subjektive Einstellungen, Selbst- und Fremdbilder permanent neu verhandelt werden. Diese Perspektive auf Kultur schlägt sich auch im Interesse der Tübinger EKW am Themenkomplex „Diversität“ nieder.⁵² Dabei geht es

46 Vgl. auch Kuhn 2020.

47 Vgl. Bausinger 1987.

48 Ebd., S. 99.

49 Ebd.

50 Vgl. exemplarisch Hall 2000, 2004.

51 Vgl. exemplarisch Bhabha 2000.

52 Vgl. Hinrichsen/Lange/Reichel 2020.

einerseits um den konstanten Wandel von Kultur durch die Zusammenführung, Verbindung und Übernahme kultureller Elemente aus unterschiedlichen Lebenswelten; andererseits geht es auch darum, wie zwischen ‚Kulturen‘ im Plural Identitäten hergestellt oder auch wieder als Teil von ‚Hybriditäten‘ zusammengeführt werden.

Mit der phänomenologischen Perspektive auf Kultur eng verbunden ist außerdem das Konzept des „Raums“ (und es ließe sich durchaus von einer raumtheoretischen Perspektive auf Kultur sprechen, die ich aber im Sinne der Vereinfachung hier in die phänomenologische Perspektive einordne). Hermann Bausinger hatte 1988 bereits ein empirisch-kulturwissenschaftliches Raumverständnis vorgezeichnet.⁵³ Eine detaillierte theoretische Ausarbeitung der Kategorie Raum entwickelte aber erst Johanna Rolshoven.⁵⁴ Sie grenzt sich vom „territorialen Raumbegriff“ der Volkskunde ab und beruft sich auf die phänomenologische Theorie, um den gelebten Raum bzw. den „Alltagsraum“ zu beschreiben. Dieser ist „ein auf den Menschen bezogener, vom Menschen her gedachter und erschlossener Raum. Er konstituiert sich durch das räumliche Erleben, über das Handeln im Raum sowie über die Raumvorstellung; die physisch-räumliche Umwelt bleibt dabei Rahmenhandlung“⁵⁵. Damit lässt sich dieses Verständnis von Raum produktiv in den im vorliegenden Text skizzierten Kulturbegriff einordnen. Mit Johanna Rolshoven gesprochen: „Raum beschreibt nicht nur Kultur als Prozess, er ist Kultur“⁵⁶ – er ist zugleich integraler Bestandteil und strukturierendes Element des menschlichen Zusammenlebens.

Die semiotische und repräsentationstheoretische Perspektive

Als weitere kulturtheoretische Perspektive kommt die semiotische und repräsentationstheoretische Perspektive hinzu. Ein zentraler Einfluss für die EKW ist hier der Kulturbegriff des Ethnologen Clifford Geertz. Er argumentiert in einem viel zitierten Satz, „dass der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe“⁵⁷. Geertz’ berühmtes, von Gilbert Ryle übernommenes und weitergeführtes Beispiel ist das (schelmische) Zwinkern zwischen zwei Jungen: Der eine zwinkert, der andere versteht; doch dafür müssen beide wissen, was das Zwinkern *bedeutet*. Für Geertz sind Bedeutungen dabei weder subjektiv noch objektiv (er lehnt diese Trennung ab), sondern beides zugleich. Bedeutung ist für ihn *öffentlich*,

53 Bausinger 1988, S. 45.

54 Rolshoven 2003, S. 191.

55 Ebd., S. 203.

56 Ebd.

57 Geertz 1995, S. 9.

sie wird permanent zwischen Menschen verhandelt, zugleich strukturiert sie die Kommunikation und das Zusammenleben der Menschen mit. Für den Kulturbegriff der EKW lässt sich dieser Gedanke aufgreifen: Bedeutungen sind damit zentrale Elemente des menschlichen Zusammenlebens, und als Kultur werden sie kontinuierlich ausgehandelt.

Neben Geertz' Kulturbegriff fließen auch andere Ansätze in die semiotische und repräsentationstheoretische Perspektive auf Kultur ein. Einflussreich sind hier insbesondere die britischen Cultural Studies. Nicht nur bereitete Raymond Williams' oben bereits zitierte Formel von „culture as a whole way of life“ den Boden für den alltagsbezogenen Kulturbegriff der EKW, vielmehr setzten die Autor*innen der Cultural Studies auch Maßstäbe bezüglich der kulturellen Funktion symbolischer Repräsentationen. Bereits die Cultural Studies untersuchten u. a. Zeugnisse der Populärkultur, bspw. populäre Zeitschriften und Fernsehsendungen. Sie zeigten, wie solche Medienangebote menschliches Zusammenleben auf spezifische Weise repräsentieren und wie auch die Publika dieser Medienangebote ihre Botschaften (teils widerständig) deuten, wodurch eine weitere Facette des menschlichen Zusammenlebens für die EKW beschreibbar wird.⁵⁸

Damit zusammen hängt für die Cultural Studies die Frage nach der Macht der Repräsentation durch Medien, Texte und – auf übergeordneter Ebene – Diskurse. Im letzten Abschnitt wurde bereits die phänomenologische Perspektive auf kulturelle Identität angesprochen, die u. a. nach Selbst- und Fremdwahrnehmungen fragt. Diese Kategorien des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ basieren aber, so zeigen u. a. die Cultural Studies, auf vielschichtigen medialen Repräsentationen, die im Alltag entstehen, zirkulieren und Machtverhältnisse prägen. Stuart Hall hat bspw. gezeigt, wie solche Repräsentationen rassistische Stereotype hervorbringen⁵⁹ oder wie sie die problematische Vorstellung vermeintlich homogener Nationalkulturen bzw. nationaler kultureller Identitäten stabilisieren.⁶⁰

Die materielle und mehr-als-menschliche Perspektive

Der Grundgedanke einer weiteren kulturtheoretischen Perspektive ist, dass Kultur nicht abseits von materiellen und ökologischen Umwelten existiert, sondern im Gegenteil von ihnen durchdrungen ist. Zentrale kulturelle Elemente des menschlichen Zusammenlebens sind materielle Objekte. „Es gibt Kultur nicht ohne Materialität; mithin ist alle Kultur materiell“, schreibt Martin Scharfe 2005, der über viele Jahre am LUI gearbeitet hatte. Während die Volkskunde als Vorgängerdiziplin der EKW dabei noch auf „Sachkultur“ fokussierte und bspw. die

58 Vgl. Hall 1999.

59 Vgl. Hall 2004.

60 Vgl. Hall 2000.

Geräte des bäuerlichen Lebens in den Blick nahm, entwickelte die EKW bis heute eine wesentlich umfassendere Perspektive auf „materielle Kultur“.⁶¹

Die kulturtheoretischen Einflüsse waren auch dabei vielfältig. Ein exemplarisches und in der EKW einflussreiches Konzept ist das der „Dingbedeutsamkeit“. Zuerst vorgeschlagen von Karl-Sigismund Kramer⁶², wurde der Begriff am LUI insbesondere von Gottfried Korff⁶³ und Gudrun König⁶⁴ weiterentwickelt. „Der Terminus Dingbedeutsamkeit“, schreibt König, „verweist auf jene Beziehungsstrukturen zwischen Menschen und Dingen, die in einer Mittel-Zweck-Relation nicht aufgehen, er verweist auf einen eingelagerten, kulturell kodierten Sinn.“⁶⁵ Der Begriff der Dingbedeutsamkeit steht bei ihr zugleich exemplarisch für die Erforschung der materiellen Kultur auf breiterer Ebene. Darunter versteht sie solche Ansätze, „die den Dingen eine eigene Aussagequalität zugestehen: Analysen, die aus der Struktur der Dinge oder ihrer bildlichen wie textlichen Repräsentationen Aussagen ableiten, die ohne diesen spezifischen dingorientierten Blick nicht zu gewinnen wären“⁶⁶.

Genau wie Materialität und Kultur sich verschränken, so ist auch „Natur“ für die EKW nicht von „Kultur“ zu trennen, sondern Teil derselben. Zu den prominenten Vertretern dieser Perspektive innerhalb der EKW/KA/EE gehört Stefan Beck, der einen neuen Forschungszweig innerhalb des Fachs mitbegründete, in dem die Verschränkung von Naturwissenschaften und Ethnologie (bzw. EKW) im Mittelpunkt steht. 2008 stellte er die provokante Frage, „wie ‚Kultur unter die Haut geht‘, wie also die Relation von Kultur und Soma, sozialen Umständen und körperlichen Zuständen neu zu denken sei“⁶⁷. Diese Frage verband Beck auch mit einer dezidierten Kritik am Kulturbegriff und forderte: „Vergesst Kultur – wenigstens für einen Augenblick!“⁶⁸ Damit artikulierte er aber auch und vor allem die Hoffnung auf eine verstärkt interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Naturwissenschaften und Ethnologie (bzw. EKW): „Nur so sind angesichts komplexer empirischer Felder ‚Kulturen‘ und vergesellschaftete Naturen – und ihr Zusammenhang – zu beforschen.“⁶⁹

Becks Perspektive steht hier exemplarisch für sehr umfassende Forschungshorizonte, die von der Auseinandersetzung mit „NaturenKulturen“⁷⁰ bis zur festen Etablierung der „Science and Technology Studies“⁷¹ (STS) innerhalb

61 Vgl. zusammenfassend Pöhls 2020.

62 Vgl. Kramer 1962, S. 100f.

63 Vgl. u. a. Korff 2000.

64 Vgl. u. a. König 2004.

65 Ebd., S. 55.

66 König 2003, S. 118.

67 Beck 2008, S. 164.

68 Vgl. Beck 2009.

69 Ebd., S. 64.

70 Vgl. Gesing u. a. 2019.

71 Vgl. Beck/Niewöhner/Sørensen 2012.

der EKW/KA/EE reichen. Eine der besonders einflussreichen Theorien – die zugleich die Kurve zurück zur materiellen Dimension des Zusammenlebens schlägt – ist die Akteur-Netzwerk-Theorie, kurz: ANT, die von Soziolog*innen wie Michel Callon, John Law, Bruno Latour oder Annemarie Mol (und Weiteren) entwickelt wurde.⁷² Die ANT hinterfragt die Priorisierung des Menschlichen in der sozialwissenschaftlichen Forschung. Stattdessen weist sie auch nichtmenschlichen Elementen unserer Umwelt Handlungsmacht zu: „[T]hings might authorize, allow, afford, encourage, permit, suggest, influence, block, render possible, forbid, and so on“, argumentiert Latour.⁷³ Um das Soziale zu verstehen, müsse daher genau analysiert werden, wie nichtmenschliche Akteur*innen am Leben partizipieren. Das können technische Geräte wie ein Schlüssel sein,⁷⁴ Lebewesen wie Schafe⁷⁵ oder materielle Phänomene wie das Wasser⁷⁶.

Auch wenn die EKW sich (zumindest in ihrer Tübinger Variante) der Forderung nach einer radikalen Dezentrierung menschlicher Akteur*innen nie ganz verschreiben wollte, bieten diese Theorien doch zentrale Erweiterungen für das Fach, die sich aus seinen aktuellen kulturtheoretischen Horizonten nicht mehr wegdenken lassen. Ganz im Sinne dieses Erweiterungsgedankens wird inzwischen seltener von „nichtmenschlichen“ Akteuren, sondern immer häufiger von „mehr-als-menschlichen“ Akteur*innen, Interaktionen und Dimensionen gesprochen.⁷⁷

Diese Idee integriert die EKW in ihr kulturtheoretisches Denken. Man könnte natürlich argumentieren, dass gerade die Perspektiven der Science and Technology Studies, der Akteur-Netzwerk-Theorie und der mehr-als-menschlichen Anthropologie den Begriff Kultur unnötig machen. Eine andere Variante, die zumindest für die Tübinger EKW die bessere bleibt, ist es, die materielle und mehr-als-menschliche Perspektive als integralen Bestandteil ihres Kulturbegriffs mitzudenken. Kultur verweist dann nicht mehr nur auf das Zusammenleben von Menschen mit anderen Menschen, sondern auf das Zusammenleben von Menschen mit ihrer gesamten materiellen und mehr-als-menschlichen Umwelt.

Die technische, mediale und digitale Perspektive

Heute ist die Frage nach der mehr-als-menschlichen Dimension von Kultur zugleich eine Frage nach der Rolle von (digitalen) Technologien und Medien. Für das LUI sind diese Themenfelder alles andere als neu. Im Gegenteil beschäftigt sich

72 Vgl. zusammenfassend Dietzsch 2020.

73 Latour 2007, S. 72.

74 Vgl. Latour 1996.

75 Vgl. Law/Mol 2008.

76 Vgl. Dietzsch 2020.

77 Vgl. Welz 2021.

schon 1961 eines der wissenschaftlichen Grundlagenwerke der EKW – Hermann Bausingers „Volkskultur in der technischen Welt“ – ganz wesentlich mit der Rolle von Technik für Alltagskultur.⁷⁸ Es ging Bausinger darum, dass auch die „Kultur der ‚einfachen Leute‘“ geprägt war „von den Modalitäten und Netzwerken der technischen Welt – und daß diese einfachen Leute mit den daraus entstehenden Veränderungen und Anforderungen durchaus souverän umzugehen wussten“⁷⁹.

Es ging also bereits hier um die *Verflechtung* von Kultur und Technik. Diese Perspektive kam am LUI dann später auch in der Auseinandersetzung mit Massenmedien zum Tragen. Wenn Hermann Bausinger 1984 bspw. die familiären Interaktionsformen rund um ein Fernsehgerät beschreibt,⁸⁰ dann wird dabei die zentrale Rolle des Fernsehens für das menschliche Zusammenleben deutlich. Thomas Hengartner und Johanna Rolshoven haben dieses Ineinandergreifen von Medien/Technik und Kultur mit der Formel der „Kultürlichkeit“ der Technik“ beschrieben.⁸¹

Um diese Verflechtung zu denken, zieht die EKW sehr unterschiedliche theoretische Ansätze heran. Mit Blick auf die Erforschung von Film und Fernsehen waren bspw. erneut die Cultural Studies einflussreich. Ein exemplarisches Beispiel ist Stuart Halls (an Richard Johnson angelehntes) *Encoding-/Decoding*-Modell, das beschreibbar macht, wie Medieninhalte (bspw. Fernsehsendungen) bestimmte hegemoniale Deutungen alltagsweltlicher Zusammenhänge vermitteln (*Encoding*), diese aber vom Publikum auch auf sehr unterschiedliche Weise aufgenommen, gedeutet und rezipiert werden (*Decoding*).⁸² Am LUI wurden diese und verwandte Perspektiven u. a. durch Ute Bechdorf eingebunden. „Ziel einer kulturwissenschaftlichen, empirisch fundierten Medienanalyse ist es“, so Bechdorf, „die komplexen Beziehungen zwischen den medialen Wirklichkeitskonstruktionen und den alltagsweltlichen Rekonstruktionen, den Deutungen und den Handlungen, zu beleuchten.“⁸³

Während sich diese Perspektive vor allem auf Medien wie das Fernsehen richtet, entwickelte sich parallel dazu ein Forschungsbereich, der sich Technik nicht so sehr über mediale Produktions- und Rezeptionskreisläufe sowie die darin ausgehandelten Bedeutungen annäherte, sondern noch wesentlich breiter auf technikbezogene Praxis im Alltag fokussierte. Für die EKW ist hierfür die Arbeit von Stefan Beck wegweisend (der auch wichtige Grundlagen für die mehr-als-menschliche Perspektive auf Kultur gelegt hat, siehe oben). In seiner 1997 am LUI verfassten Dissertation entwickelte er ein theoretisches Modell,

78 Bausinger 2005 [1961].

79 Ebd., S. VI.

80 Vgl. Bausinger 1984.

81 Vgl. Hengartner/Rolshoven 1998, S. 36; vgl. zur engen Verflechtung von Kultur und Medien/Technik auch Koch 2015.

82 Vgl. Hall 1999.

83 Bechdorf 2007, S. 308.

um den alltäglichen „Umgang mit Technik“ zu analysieren.⁸⁴ Er ging davon aus, dass Technologien einerseits ‚harte‘ Objektpotenziale haben (also bestimmte Routinen überhaupt erst technisch ermöglichen), die sich andererseits aber erst gemeinsam mit ‚weichen‘ kulturellen Nutzungsanweisungen (also bspw. bestimmten Gewohnheiten, Regeln, Wissensbeständen) zu alltäglichen Praktiken verflechten.⁸⁵ In der internationalen Forschungslandschaft werden heute ähnliche Ideen mit dem Begriff „Affordanz“ gefasst: Er bezeichnet die in Technologien oder Medien eingeschriebenen Praxisaufforderungen und Praxisbeschränkungen, die sich relational zum praktischen Sinn der menschlichen Akteur*innen ergeben und alltägliche Praktiken und Erfahrungen prägen.⁸⁶

Diese Denktradition verschränkt sich zugleich mit Ansätzen der Science and Technology Studies, die bspw. Begriffe wie den der „Infrastruktur“ in die Diskussionen der EKW mit eingebracht haben. Mit diesem Konzept, so Gertraud Koch, geraten digitale Infrastrukturen als „materielle Grundlage für das Alltagshandeln und weit verbreitete soziale Praktiken“⁸⁷ in den Blick. Angelehnt an diese Debatten entsteht jüngst ein Forschungszweig, der verstärkt die Rolle von Algorithmen, Codes und künstlicher Intelligenz in den Blick nimmt.⁸⁸ Algorithmen sind insofern zentraler Bestandteil von Kultur geworden, als sie neue Möglichkeiten für menschliches Zusammenleben eröffnen und dieses zugleich auf allgegenwärtige Weise mitgestalten.

In der aktuellen Forschung und Lehre am Tübinger LUI werden diese und viele weitere Perspektiven auf die sogenannte Digitalisierung im Arbeitsfeld der Digitalen Anthropologie (andernorts auch als Medienanthropologie oder Technikanthropologie bezeichnet) aufgegriffen und kombiniert.⁸⁹ Die Digitale Anthropologie ist ein hochgradig internationales und interdisziplinäres Feld, in dem in erster Linie Mensch-Technik-Beziehungen im Mittelpunkt stehen. Nicht in allen Disziplinen ist „Kultur“ dabei ein leitendes Konzept. Eine Stärke der EKW in diesem Feld (zumindest in ihrer Tübinger Variante) besteht aber gerade darin, ihren Blick für Kultur mit den interdisziplinären Zugriffen auf Mensch-Technik-Beziehungen zu verflechten. D. h., kurz gesagt, dass Technologien, Medien und digitale Infrastrukturen als zentrale kulturelle Elemente des menschlichen Zusammenlebens in den Blick genommen werden.

84 Vgl. Beck 1997.

85 Vgl. ebd., S. 169.

86 Vgl. Bareither 2020.

87 Koch 2016, S. 108.

88 Vgl. u. a. Carlson u. a. 2021.

89 Vgl. Bareither 2019.

Die historische Perspektive

Abschließend sei noch eine kulturtheoretische Perspektive genannt, die alle anderen betrifft und gewissermaßen umfasst: Kultur ist für die EKW immer zugleich Gegenwart *und* Geschichte. Auch diese Perspektive ist so fest im Selbstverständnis der EKW verankert, dass es schwerfällt, einzelne kulturtheoretische Einflüsse hervorzuheben. Viele der oben genannten kulturtheoretischen Konzepte – bspw. Praxis, Diskurs, Habitus, Repräsentation, kulturelle Identität – sind auch für die historische Forschung geeignet oder sogar (wie etwa Foucaults Diskursbegriff) spezifisch für sie entwickelt worden. Die EKW macht also auf kulturtheoretischer Ebene zunächst einmal keinen kategorischen Unterschied zwischen gegenwartsorientierten und historischen Perspektiven.

Allerdings werden auch theoretische Konzepte einbezogen, die spezifisch die Rolle der Vergangenheit für das menschliche Zusammenleben thematisieren. Ein exemplarisches Beispiel sind die von Jan und Aleida Assmann ausgearbeiteten Gedächtniskonzepte.⁹⁰ Jan Assmann differenziert unter Rückgriff auf Maurice Halbwachs zwischen dem kommunikativen Gedächtnis der Gegenwart (das wir mit Zeitgenoss*innen teilen) und dem kulturellen Gedächtnis, das sich auf „Fixpunkte der Geschichte“ (wie bspw. etablierte Mythen) richtet.⁹¹ Im kulturellen Gedächtnis, so Jan Assmann, gerinnt Vergangenheit „zu symbolischen Figuren, an die sich die Erinnerung haftet“⁹². Aleida Assmann differenziert diese Perspektive mit Blick auf das Wechselspiel von individuellem, sozialem, politischem und kulturellem Gedächtnis weiter aus.⁹³ Der hier zugrundeliegende Kulturbegriff ist im Vergleich zum Kulturbegriff der EKW eher ‚eng‘ (da er insbesondere auf relativ dauerhafte, objektivierte und symbolische kulturelle Elemente fokussiert und kommunikative Aushandlungsprozesse in der Gegenwart davon unterscheidet). Dennoch bietet dieses Denkmodell der EKW einen wertvollen Zugang, um die dynamischen Spannungsverhältnisse verschiedener Gedächtnisarten und damit auch die kontinuierliche Transformation von Erinnerungskulturen besser zu verstehen.

Anschlussfähig daran sind theoretische Perspektiven auf „Tradition“ und „Kulturerbe“.⁹⁴ Auch hier war Hermann Bausingers Arbeit für die EKW besonders einflussreich. Bausinger prägte, wie es Markus Tauschek in einer kulturtheoretischen Einordnung des Konzepts der „Tradition“ beschreibt, die Abwendung „von einem essenzialistischen zu einem sozialkonstruktivistischen Verständnis von Tradition“⁹⁵. Tradition versteht die EKW also nicht als gegeben, sondern als sozial

90 Vgl. Assmann 2007.

91 Ebd., S. 52.

92 Ebd.

93 Vgl. Assmann 2018.

94 Vgl. als Überblick Tauschek 2020.

95 Ebd., S. 498.

konstruiert. Sie wird innerhalb gesellschaftlicher, ökonomischer und politischer Spannungsfelder von Akteur*innen mit unterschiedlichen Interessen hergestellt. Damit ist Tradition nicht das Gegenstück zur modernen Lebenswelt, sondern – um mit Bausinger zu sprechen – geradezu ein „Produkt der Modernisierung“⁹⁶.

Konzepte wie „kulturelles Gedächtnis“ oder die sozialkonstruktivistische Perspektive auf „Tradition“ demonstrieren, dass der Blick der EKW sich nicht nur auf die Vergangenheit richtet, sondern Verbindungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart hervorhebt. Diese Verbindungen sind auch relevant für Forschungsfelder, die man vielleicht nicht auf den ersten Blick mit historischen Perspektiven in Verbindung bringen würde – z. B. im Feld der Digitalen Anthropologie (siehe oben). Klaus Schönberger, der in den 1990er-Jahren am LUI zur Einbindung digitaler Technologien in alltägliche Arbeitswelten forschte, hat 2015 das Konzept der „Persistenz und Rekombination“ vorgeschlagen.⁹⁷ Mit diesem wird hervorgehoben, dass vermeintlich ‚neue‘ digitalen Praktiken eben gerade nicht einfach neu entstehen, sondern sich aus historisch gewachsenen Routinen und Technologien auf veränderte Weise zusammensetzen.

Für ein Denken der Verbindungen und Spannungen zwischen Gegenwart und Geschichte sind schließlich auch solche Konzepte relevant, die das „Erinnern“ in den Mittelpunkt rücken – nicht nur in Form unterschiedlicher Gedächtnisarten, sondern Erinnern als aktiver Prozess und Praxis. Utz Jeggle, der viele Jahre am LUI forschte und lehrte, stellt in seinem Text „Auf der Suche nach Erinnerung“ die Frage nach den Potenzialen einer kulturwissenschaftlichen Forschung, die sich auf das alltägliche Erinnern individueller Menschen richtet.⁹⁸ Er argumentiert, dass die Vergangenheit als solche nicht geändert werden kann. Entscheidend sei vielmehr, welche veränderten Deutungszusammenhänge in der Gegenwart entstehen. Erinnerung wird hier also nicht nur als eine Quelle für die Forschung über Vergangenheit verstanden (obwohl sie auch das sein kann). Stattdessen erforscht die EKW, wie die Vergangenheit durch Erinnerungspraktiken zum Teil gegenwärtigen menschlichen Zusammenlebens wird.

Konstellationen von Kultur

Damit zurück zur Arbeitsdefinition des Kulturbegriffs. Im letzten Abschnitt wurden verschiedene kulturtheoretische Perspektiven beschrieben. Die Unterscheidung zwischen diesen Perspektiven ist dabei eine Hilfskonstruktion, die das Verständnis des Kulturbegriffs der EKW erleichtern, aber nicht einengen soll. Tatsächlich lassen sich diese unterschiedlichen Perspektiven in der kulturwis-

96 Bausinger 1991, S. 7; vgl. auch Tauschek 2020, S. 499.

97 Vgl. Schönberger 2015.

98 Vgl. Jeggle 1991.

senschaftlichen Analyse selten voneinander trennen – im Gegenteil: Gerade ihre Verbindung ist oft entscheidend. Dazu später noch mehr.

Aus diesen unterschiedlichen Perspektiven kann die EKW verschiedene kulturelle Elemente des menschlichen Zusammenlebens analytisch beschreiben. Die praxis, performanz- und diskurstheoretische Perspektive richtet sich dabei auf alltägliche Tätigkeiten, performative (Selbst)Darstellungen, sprachliche und bildliche Äußerungen sowie menschliche Körper; die phänomenologische Perspektive auf Erfahrungen, Erleben, Wissen, Selbst- und Fremdbilder, Identitäten, Räume (und erneut Körper); die semiotische und repräsentationstheoretische Perspektive auf Zeichen, Symbole, Repräsentationsformen; die materielle und mehr-als-menschliche Perspektive auf Dinge, Objekte, materielle Umgebungen und unsere gesamte natürliche Umwelt; die mediale und technische Perspektive auf Technologien, Medien und digitale Algorithmen; und die historische Perspektive bspw. auf kulturelles Gedächtnis, Tradition und Erinnerung. Auch diese Liste ist längst nicht vollständig, aber legt zumindest eine Grundlage.

Damit sind nun zentrale kulturtheoretische Perspektiven und einige kulturelle Elemente des menschlichen Zusammenlebens beschrieben, die das Verständnis von Kultur zu konkretisieren helfen und Kultur empirisch – und nah am Alltag – beobachtbar machen. Nichtsdestotrotz scheint damit noch keine ausreichende Grundlage für eine Arbeitsdefinition von Kultur geschaffen. Denn es reicht nicht aus, Kultur schlicht als die Summe all dieser Elemente des menschlichen Zusammenlebens zu beschreiben. Die entscheidende Frage lautet: Was hält nun diese unterschiedlichen Elemente zusammen? Um diese Frage zu beantworten, werden hier abschließend drei weitere Begriffsangebote gemacht. Deren Sinn und Zweck ist es, spezifische kulturelle Konstellationen zu benennen, die aus den genannten Elementen gebildet werden und sie gleichsam verbinden.

Routinen

Die erste Konstellation ist die der „Routinen“ – ein Begriff, der so oder zumindest in ähnlicher Form wohl in kaum einer Studie der EKW fehlen dürfte. Diesen Begriff hier als zentrale Konstellation von Kultur zu benennen, fordert dazu auf, die oben genannten Elemente des menschlichen Zusammenlebens als verfasst in solchen Routinen zu verstehen. Besonders deutlich wird das mit Blick auf die alltäglichen Praktiken, die per Definition solche Routinen bilden. Aber auch Symbole und Repräsentationsformen können Routinen bilden, insofern sie zu regelmäßigen und quasi selbstverständlichen Bestandteilen alltäglicher Kommunikation werden. Erst *routinierte* Repräsentationsformen (bspw. Sprache) machen Kultur überhaupt erst möglich, insofern wir uns durch sie über das menschliche Zusammenleben verständigen und es zugleich kommunikativ verhandeln. Aber auch alle anderen Elemente des menschlichen Zusammenlebens – u. a. Formen

des Erlebens, der Selbst- und Fremdwahrnehmung, Elemente unserer natürlichen Umwelt oder digitale Algorithmen – können Routinen bilden und als solche analysiert werden.

Routine verweist zugleich auf Alltäglichkeit. Der Begriff des Alltags kann in der EKW – wie oben bereits beschrieben – einerseits dazu dienen, das *Wo* und *Wann* von Kultur zu bestimmen. Er hat aber andererseits auch analytische Potenziale jenseits dieser Funktion. Analytisch gewendet hebt der Begriff, wie es Carola Lipp in einer kritischen Ausdifferenzierung formuliert, „das Repetitive, die sich wiederholenden, routinisierten Handlungen gegenüber dem Einmaligen, dem besonderen Geschehen“⁹⁹ hervor. Utz Jeggle hatte den Begriff des Alltags als einer der ersten innerhalb der EKW einer kritischen Reflexion unterzogen.¹⁰⁰ Er betont das Potenzial des Alltagsbegriffs, auf die historische Gewachsenheit menschlichen Zusammenlebens zu verweisen. „Alltag“, so Jeggle, „erfährt sich zwar selbst geschichtslos, aber er enthält in Wirklichkeit [...] eine Summe aller geschichtlichen Erfahrung.“¹⁰¹

Auch wenn die analytischen Potenziale des Alltagsbegriffs im vorliegenden Text nicht ins Zentrum gestellt werden, so kann der Begriff der Routine doch diese hilfreichen Konnotationen aufgreifen. Auch Routine verweist auf Selbstverständlichkeit und historische Bedingtheit. Den Zusammenhang von Kultur und Routinen zu verstehen, schärft deshalb den Blick dafür, wie menschliches Zusammenleben im Alltag historisch gewachsene Selbstverständlichkeiten hervorbringt, die eben jenes Zusammenleben zugleich prägen und leiten.

Beziehungen

Die zweite Konstellation ist die der „Beziehungen“. Denn ein produktiver Kulturbegriff der EKW muss auch auf die Relationen verweisen, die sich zwischen den verschiedenen Elementen des menschlichen Zusammenlebens ergeben. „Kultur ist“, so Sarah May, „relational, d. h., nur zu verstehen, wenn kulturelle Praktiken und Phänomene in ihren wechselseitigen Verhältnissen gedeutet werden.“¹⁰² Damit ist auch nochmals der oben genannte Punkt angesprochen, dass die unterschiedlichen kulturtheoretischen Perspektiven der EKW nicht getrennt voneinander stehen, sondern ineinandergreifen. Rolf Linder argumentiert dementsprechend, „dass die Kulturanalyse ein Denken in Relationen erfordert; sie geht von der Grundannahme aus, dass der Sinngehalt kultureller Phänomene erst

99 Lipp 1993, S. 3.

100 Vgl. Jeggle 1978.

101 Ebd., S. 86.

102 May 2021, S. 241.

durch die Untersuchung des Beziehungsgeflechts entschlüsselt wird, dem sie ihre spezifische Gestalt verdanken“¹⁰³.

Dabei sind grundsätzlich zwei Argumente zu unterscheiden. Das erste Argument lautet, dass Kultur *selbst* die Beziehungen zwischen den einzelnen Elementen des menschlichen Zusammenlebens prägt. Kultur ist also auch ein Begriff für den Prozess der Herstellung, Stabilisierung und permanenten Neuverhandlung der *Relationen zwischen* Praktiken, Bedeutungen, Erfahrungen, materiellen oder technischen Dingen, Erinnerungen usw.

Das zweite Argument lautet, dass die EKW genau deshalb auch viele relational denkende Kulturtheorien einbezieht. Diese helfen, die durch Kultur umgesetzten Prozesse der Relationierung – also des In-Beziehung-Setzens unterschiedlicher Elemente des Zusammenlebens – zu verstehen. Nehmen wir bspw. die praxis, performanz- und diskurstheoretische Perspektive einerseits und die phänomenologische Perspektive andererseits. Autor*innen wie Judith Butler, Peter L. Berger und Thomas Luckmann – oder aus der EKW bspw. Kaspar Maase oder Monique Scheer – gehen ganz explizit darauf ein, wie sich beide Dimensionen gegenseitig bedingen: Praktiken *machen* Erfahrungen, setzen Emotionen in die Tat um, bringen Wissensbestände hervor, gestalten Wirklichkeiten, während im Gegenzug Erfahrungen, Wissen und Wirklichkeiten zum Ausgangspunkt für Praktiken werden.

Ziehen wir als zweites Beispiel die semiotische und repräsentative Dimension von Kultur heran. Weder Geertz noch die Cultural Studies betrachteten diese Dimension von Kultur isoliert (auch wenn das bspw. Geertz zum Teil vorgeworfen wurde). Die Frage nach Bedeutung und Repräsentation werden hier vielmehr in Zusammenhang mit Praktiken, Performanzen, individuellen Erfahrungen, Wissen und Körpern gebracht. Stuart Hall versteht Repräsentation bspw. nicht einfach als eine Eigenschaft von Medieninhalten, sondern spricht auch von der „Praxis der Repräsentation“, die Bedeutungen aktiv herstellt.¹⁰⁴

Vergleichbare Überschneidungen ließen sich für *alle* der genannten kulturtheoretischen Perspektiven nachzeichnen. Die EKW hat eine auffällige Tendenz, sich explizit *relationale* kulturtheoretische Konzepte aus anderen Disziplinen anzueignen oder selbst zu entwickeln. Manche davon versuchen, das Geflecht der Beziehungen konkret zu benennen: bspw. „Bedeutungsgewebe“¹⁰⁵ oder „Akteur-Netzwerk“¹⁰⁶. Dazu zählen auch weitere, hier noch nicht diskutierte Konzepte, wie z. B. Norbert Elias' Begriff der „Figuration“ – „das von Individuen gebildete Interdependenzgeflecht“¹⁰⁷ – oder der durch den französischen Philo-

103 Lindner 2002, S. 179.

104 Vgl. Hall 2004, S. 110.

105 Geertz 1995, S. 9.

106 Latour 2007.

107 Elias 1969 [1939], S. LXVIII; für eine aktuelle kulturtheoretische Einordnung und Weiterführung von Elias' Figurationsbegriff vgl. Chakkalakal 2021.

sophen Gilles Deleuze geprägt und zentral durch Manuel DeLanda erweiterte Begriff der „Assemblage“¹⁰⁸.

Letzterer hat in den vergangenen Jahren zurecht eine Konjunktur in der EKW/KA/EE erlebt. Assemblage verweist, vereinfacht gesprochen, auf die permanent im Werden befindlichen Ensembles aus Relationen zwischen menschlichen und mehr-als-menschlichen Akteur*innen (und weist dabei eine gewisse Verwandtschaft zur Akteur-Netzwerk-Theorie auf). Gisela Welz bringt den Begriff der Assemblage sogar als möglicherweise geeignetes „Gegenmodell“ zum Begriff Kultur ins Spiel und zeigt, wie er in der Analyse urbaner Räume, politischer Felder und mehr-als-menschlicher Zusammenhänge produktive Perspektiven erschließt.¹⁰⁹ Für diejenigen, die den Begriff der Kultur aber weiterhin als Schlüsselbegriff sehen – was für die Tübinger Variante der EKW der Fall ist –, bietet sich auch die Möglichkeit, Kultur *als* Assemblage zu verstehen bzw. jenes relationale „Assemblagedenken“¹¹⁰ für die Analyse des menschlichen und mehr-als-menschlichen Zusammenlebens produktiv zu machen.

So oder so: Diese Diskussion soll zeigen, dass die EKW/KA/EE – die Jens Wietschorke treffend als „Beziehungswissenschaft“ bezeichnet¹¹¹ – eine starke Tendenz zum Denken in Relationen hat. Dieses relationale Denken ist aber kein Selbstzweck, sondern hilft der EKW zu verstehen, wie Kultur selbst die Beziehungen zwischen den Elementen des menschlichen Zusammenlebens formt, stabilisiert, anpasst oder verändert.

Ordnungen

Um die dritte Konstellation von Kultur zu skizzieren, sei hier zunächst noch einmal auf die Kritik von Jens Wietschorke am „Aushandlungsparadigma“ verwiesen. Er kritisiert, dass die EKW/KA/EE die strukturelle Dimension von Kultur aus dem Blick zu verlieren droht und dadurch auch die kritische Auseinandersetzung mit Machtverhältnissen erschwert wird, die eigentlich zu den Kernkompetenzen des Faches gehört. Auch wenn im vorliegenden Text das Aushandlungsparadigma, dieser Kritik folgend, dezentriert wurde, so bleiben doch die Begriffe „Routinen“ und „Beziehungen“ noch zu ‚weich‘, um jene strukturelle Dimension von Kultur greifbar zu machen.

Die Herausforderung besteht also darin, begrifflich zu fassen, dass die Elemente menschlichen Zusammenlebens aus sich selbst heraus dynamische und wandelbare Strukturen bilden, von denen wiederum strukturierende Macht über

108 Vgl. u. a. DeLanda 2006.

109 Welz 2021, S. 162.

110 Ebd., S. 168.

111 Vgl. Wietschorke 2012.

das Zusammenleben ausgeht, allerdings ohne Kultur dadurch als statisches System oder Muster zu begreifen.¹¹² Am LUI wird zu diesem Zweck mit dem Begriff der „Ordnungen“ operiert, was sich nicht zuletzt durch die langjährige Auseinandersetzung von Mitarbeiter*innen des Instituts mit dem Themenfeld der „Bedrohten Ordnungen“ im Rahmen eines gleichnamigen Sonderforschungsbereichs ergibt. Reinhard Johler hat hier die Bedeutung des Ordnungsbegriffs für die EKW/KA/EE mit Blick auf die Fachgeschichte der Volkskunde aufgearbeitet, wobei er auf den Einfluss von Autor*innen wie Ina-Maria Greverus, Wolfgang Brückner und Gottfried Korff verweist.¹¹³ Zu den prägenden Stimmen der Volkskunde gehört auch Karl Sigismund Kramer, der 1974 schreibt: „Wir verstehen unter Ordnung das aus Gewohnheiten und Notwendigkeiten entstandene System von Regeln (Normen) des Zusammenlebens, das im Laufe der Zeit verbindlich und mit Autorität versehen wird.“¹¹⁴ Hier wird bereits sichtbar, wie der Begriff der Ordnung sich auf das menschliche Zusammenleben sowie die darin entstehenden Routinen bezieht, dabei aber auch die Frage der Struktur (hier „System“) und der durch diese Struktur ausgeübten Macht (hier „Autorität“) aufgreift. Wichtig ist dabei, dass Kramers Ordnungsbegriff nicht statisch ist, sondern bereits die Wandelbarkeit von Ordnung mit einschließt.

Dieser Punkt wird auch in aktuellen Beiträgen der EKW/KA/EE zum Konzept der Ordnung betont. Einen umfangreichen Überblick dazu bietet Stefan Groth, der hervorhebt, dass „Ordnungen nicht lediglich festgeschriebene oder relativ statische Ordnungssysteme [sind], sondern immer auch dynamisch, Teil von Aushandlungen und multidimensional“¹¹⁵. Nichtsdestotrotz haben Ordnungen – seien sie festgehalten in Form expliziter Regeln oder internalisiert in menschliche Körper – die Funktion der machtvollen Strukturierung des Zusammenlebens. Groth diskutiert das exemplarisch anhand von „Interaktionsordnungen“: „relativ gefestigte, verbreitete und habitualisierte Muster und Regeln, die das Verhalten von Menschen ordnen“¹¹⁶. Hier wird also angesprochen, dass aus dem menschlichen Zusammenleben Ordnungen entstehen, die Praktiken und Performanzen machtvoll strukturieren. Genauso lassen sich aber auch Symbole und Repräsentationen als diejenigen Elemente denken, aus denen Ordnungen im Sinne der EKW entstehen: „Nur unter der Voraussetzung einer symbolischen Reprä-

112 Wietschorke schlägt als Lösung vor, das Konzept der Aushandlung stets komplementär mit dem Konzept des „Kontexts“ – im Verständnis der Cultural Studies, spezifisch nach Lawrence Grossberg – zu verwenden, der eben jene strukturelle Dimension von Kultur zu fassen versucht. Vgl. Wietschorke 2021, S. 59.

113 Vgl. Johler 2019.

114 Karl-Sigismund Kramer, zit. n. Johler 2019, S. 142.

115 Groth 2019, S. 36.

116 Ebd. S. 13.

sensation erscheint die Welt geordnet und verstehbar“, betont bspw. Gottfried Korff.¹¹⁷

Wie bei „Routinen“ und „Beziehungen“ lassen sich „Ordnungen“ zugleich als Konstellationen aller anderen Elemente des menschlichen Zusammenlebens denken: Ordnungen können auch durch Erfahrungen, Wissensbestände, Identitäten, Algorithmen, kulturelles Gedächtnis usw. konstituiert werden. In Kultur nach Ordnungen zu suchen heißt dabei nie, sie als statisch und gegeben zu verstehen. Es geht vielmehr darum, zu fragen, wie Kultur dynamische Strukturen hervorbringt, die zugleich machtvoll auf das menschliche Zusammenleben zurückwirken.

„Kultur ist mehr ...“ Zum vielfältigen Kulturbegriff der EKW

In den letzten beiden Kapiteln wurden erst unterschiedliche kulturtheoretische Perspektiven und die durch sie beleuchteten kulturellen Elemente des menschlichen Zusammenlebens diskutiert. Im Anschluss wurden Begriffe angeführt, um unterschiedliche Konstellationen dieser Elemente zu benennen. Beide Seiten bedingen sich gegenseitig: Elemente des Zusammenlebens (routinierte Tätigkeiten, performative Darstellungen, sprachliche Äußerungen, Körper, Erfahrungen, Wissensbestände, Symbole, Repräsentationen usw.) sind die alltagsweltliche Substanz, aus der sich Konstellationen von Kultur (Routinen, Beziehungen und Ordnungen) bilden, wobei Letztere wiederum die Elemente des Zusammenlebens gestalten, anordnen und verhandeln.

Doch wohin führt nun letztlich dieser Ritt durch die kulturtheoretischen Diskussionen der EKW, der doch nur an vielen Oberflächen kratzen, aber keine der Perspektiven wirklich vertiefen kann? Der Versuch ist zunächst einmal zu zeigen, dass der Kulturbegriff der EKW nicht nur weit, sondern im besten Sinne reich ist – reich an einer Vielfalt kulturtheoretischer Perspektivierungen, die in der EKW nicht als isolierte und sich ausschließende Zugänge verstanden werden, sondern sich gegenseitig ergänzen und durchdringen. Der Titel des vorliegenden Artikels – „Kultur ist mehr ...“ – zitiert den Titel eines Beitrags von Hermann Bausinger.¹¹⁸ Auch in diesem Text liefert Bausinger keine analytische Konzeptualisierung des Kulturbegriffs, dafür aber eine Auseinandersetzung mit der Vielfältigkeit der Kulturbegriffe im regionalen bzw. dörflichen Alltag. Er plädiert für die Anerkennung dieser Vielfalt und stellt die „Alltagskultur“ als progressiven Begriff der einengenden Vorstellung einer „Hochkultur“ entgegen.¹¹⁹ Dabei wirft

117 Korff 2003, S. 1.

118 Vgl. Bausinger 1994. Zu einer aktuellen Auseinandersetzung mit „Kultur als rurbane[r] Ressource“, die ebenfalls auf Bausingers Text Bezug nimmt, vgl. Bürkert 2022.

119 Bausinger 1994, S. 16, 22.

er die pointierte Frage auf, die auch dem vorliegenden Artikel vorangestellt ist: „Denn was nützt alle Kultur, die nicht *mehr* ist als ‚nur‘ Kultur.“¹²⁰

Der vorliegende Text möchte zeigen, wie sich dieser Aufruf zu „mehr“ Kultur auch auf die theoretische Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff übertragen lässt – konkret auf die Möglichkeit eines *vielfältigen* Kulturbegriffs der EKW. Dieser baut auf den bereits in den 1970er-Jahren gelegten Grundlagen des Kulturbegriffs der EKW auf, nutzt die skizzierten kulturtheoretischen Dimensionen und benennt verschiedene Elemente des Zusammenlebens sowie Konstellationen dieser Elemente. Zentral ist dabei aber vor allem – ganz im Sinne des Arguments: „Kultur ist mehr ...“ –, dass die *Vielfalt* der Dimensionen der eigentliche Kern des Kulturbegriffs der EKW sein muss. Kultur „ist“ also nicht eine einzige Sache. Vielmehr „besteht“ Kultur aus vielschichtigen Elementen und ihren Konstellationen. Daraus ergibt sich folgende Arbeitsdefinition:

Kultur besteht aus den Routinen, Beziehungen und Ordnungen menschlichen Zusammenlebens, die sie zugleich herstellt, stabilisiert und kontinuierlich neu verhandelt. Mit Routinen, Beziehungen und Ordnungen sind Konstellationen bezeichnet, die sehr vielfältige kulturelle Elemente des Zusammenlebens umfassen können: zum einen routinierte Tätigkeiten, performative Darstellungen und sprachliche, textliche oder bildliche Äußerungen. Kultur wird dabei durch menschliche Körper in die Tat umgesetzt und schreibt sich zugleich in diese Körper ein. Zum anderen besteht Kultur aber auch aus subjektivem Erleben und Erfahrungen, aus wahrgenommenen Räumen, geteilten Einstellungen und Wissensbeständen, Selbst- und Fremdbildern und damit Identitäten. Zwischen Tätigkeiten und subjektivem Erleben bringt Kultur Symbole, Bedeutungen und Repräsentationen hervor, die zugleich als machtvolle kulturelle Elemente in das Zusammenleben eingehen. Auch materielle Objekte und mehr-als-menschliche Elemente der Umwelt sind genau wie Technik, Medien und digitale Algorithmen essenziell für das Zusammenleben und insofern integrale Bestandteile von Kultur. Zugleich ist Kultur historisch gewachsen und bedingt: Geschichte, Gedächtnis, Tradition, Kulturerbe und Erinnerung prägen das Zusammenleben in der Gegenwart mit. All diese Elemente von Kultur finden wir immer und überall im Alltag, sie können sich aber auch in spezifischen Räumen (wie bspw. Museen) auf besondere Weise verdichten. Kultur ist dabei nicht auf eines ihrer Elemente reduzierbar, sondern besteht gerade in deren Vielfalt und wechselseitigen Verbindung.

120 Ebd., S. 22 [Herv. i. O.].

Wozu dient nun aber eine solche Arbeitsdefinition? Im Vergleich zu den einzelnen kulturtheoretischen Konzepten, die in diesem Beitrag angerissen wurden, wird Kultur in dieser Arbeitsdefinition zu einer *umfassenden* Perspektive – so umfassend, dass der Begriff nicht immer der beste ist, um präzise analytische Fragen zu entwickeln und zu beantworten. Viele Interessen der EKW lassen sich wesentlich effektiver mit konkreteren kulturtheoretischen Konzepten (Praxis, Performanz, Diskurs, Körper, Erfahrung/Erleben, Identität, Wissen, Repräsentation, Affordanz, Assemblage usw.) aufgreifen und in die Forschung einbringen. Also wozu „Kultur“? Der Ethnologe Chris Hann, der für eine Abschaffung des Kulturbegriffs plädiert, argumentiert bewusst provokant, dass dieser Begriff in vielen Fällen ersatzlos gestrichen werden könnte, ohne dass ein analytischer Verlust entstehen würde. Kultur habe, so Hann für die Ethnologie – und diese Kritik kann genauso auch für die EKW aufgegriffen werden – eine „rein dekorativ[e]“ Funktion.¹²¹

Der vorliegende Text vertritt, zumindest für die EKW, eine andere Perspektive. Denn der Kulturbegriff kann, gerade wenn er die Vielfalt empirisch-kulturwissenschaftlicher Denk- und Forschungsstile einschließt und zum Programm erhebt, eine wichtige Funktion einnehmen. Er bietet eine analytische Perspektive, die imstande ist, die in einer oft verwirrenden Heterogenität angeordneten Perspektiven der EKW zu versammeln und zueinander in Beziehung zu setzen. „Kultur“ kann deshalb – bei aller Problematik, mit der dieser Begriff behaftet ist und bleibt – sichtbar machen, was eine Empirische Kulturwissenschaft verbindet.

Zentral ist dann aber auch, dass eine Arbeitsdefinition von Kultur, genau wie das Fach EKW, niemals stillstehen kann. Kultur im Sinne der EKW ist niemals universell, und genauso darf auch eine analytische Perspektive auf Kultur nicht statisch sein. Dementsprechend soll mit dieser Arbeitsdefinition auch gar nicht erst versucht werden, die Frage nach dem Kulturbegriff der EKW abzuschließen. Im Gegenteil: Der Aufruf zu „mehr“ Kultur soll diese Frage noch weiter öffnen und auch die Vielfalt der möglichen Antworten in den Mittelpunkt rücken. Die Beiträge im vorliegenden Band beginnen alle mit „Kultur ist ...“ – die unterschiedlichen Perspektiven, mit denen die Autor*innen das offene Ende dieser Formel füllen, verweist auf die vielen Arten und Weisen, auf die der Kulturbegriff der EKW produktiv werden kann.

121 Hann 2007, S. 133.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. 3. Aufl., München 2018.
- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 6. Aufl., Frankfurt a. M. 2007.
- Bareither, Christoph: *Affordanz*. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): *Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch*. Münster/New York 2020, S. 32–55.
- Bareither, Christoph: *Medien der Alltäglichkeit: Der Beitrag der Europäischen Ethnologie zum Feld der Medien- und Digitalanthropologie*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 115/1 (2019), S. 3–26.
- Bausinger, Hermann: *Alltag, Technik, Medien*. In: *Sprache im technischen Zeitalter* 89 (1984), S. 60–70.
- Bausinger, Hermann: *Kultur ist Mehr ...* In: Frahm, Eckhardt/Adelhardt, Anton (Hg.): *Kultur – Ein Entwicklungsfaktor für den ländlichen Raum. Anregungen, Tips und Beispiele aus der Praxis*. München 1994, S. 13–22.
- Bausinger, Hermann: *Kulturelle Identität. Schlagwort Und Wirklichkeit*. In: Barwig, Klaus/Mieth, Dietmar (Hg.): *Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien*. Mainz 1987, S. 83–99.
- Bausinger, Hermann: *Räumliche Orientierung. Vorläufige Anmerkungen zu einer vernachlässigten kulturellen Dimension*. In: Bringéus, Nils-Arvid u. a. (Hg.): *Wandel der Volkskultur in Europa. Festschrift für Günter Wiegelmann zum 60. Geburtstag*. Bd. 1, Münster 1988, S. 43–52.
- Bausinger, Hermann: *Volkskultur in der technischen Welt*. Frankfurt a. M. 2005 [1961].
- Bausinger, Hermann: *Zur Problematik des Kulturbegriffes*. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 1 (1975), S. 7–16.
- Bausinger, Hermann: *Zur Theoriefeindlichkeit in der Volkskunde*. In: *Ethnologia Europaea* 2/1 (1969), S. 55–58.
- Bechold, Ute: *Kulturwissenschaftliche Medienforschung: Film und Fernsehen*. In: Göttisch-Elten, Silke/Lehmann, Albrecht (Hg.): *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der europäischen Ethnologie*. 2. Aufl., Berlin 2007, S. 251–276.
- Beck, Stefan: *Natur | Kultur. Überlegungen zu einer relationalen Anthropologie*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 104/2 (2008), S. 161–199.
- Beck, Stefan: *Umgang mit Technik. Kulturelle Praxen und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte*. Berlin 1997.
- Beck, Stefan: *Vergesst Kultur – wenigstens für einen Augenblick! Oder: Zur Vermeidbarkeit der kulturtheoretischen Engführung ethnologischen Forschens*. In: Windmüller, Sonja/Binder, Beate/Hengartner, Thomas (Hg.): *Kultur – Forschung. Zum Profil einer volkskundlichen Kulturwissenschaft*. Münster 2009, S. 48–68.

- Beck, Stefan/Niewöhner, Jörg/Sørensen, Estrid (Hg.): Science and Technology Studies: Eine sozialanthropologische Einführung. Bielefeld 2012.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a. M. 2012 [1969].
- Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur. Tübingen 2000.
- Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a. M. 1987 [1980].
- Bürkert, Karin: Kultur als urbane Ressource. Ethnografische Perspektiven auf Steuerungsprozesse von „Kunst und Kultur in ländlichen Räumen“. In: Zeitschrift für Empirische Kulturwissenschaft 118 (2022), S. 104–126.
- Bürkert, Karin: Performativität. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, S. 351–379.
- Butler, Judith: Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie. In: Wirth, Uwe (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. 2002, S. 301–320 [1988].
- Carlson, Rebecca u. a.: Approaching Code as Process: Prototyping Ethnographic Methodologies. In: Kukuck. Notizen zur Alltagskultur 21/1: Code (2021), S. 13–17.
- Chakkalal, Silvy: Figuration als Poiesis. Macht, Differenz und Ungleichheit in der figuralen Kulturanalyse. In: Hinrichs, Peter/Röthl, Martina/Seifert, Manfred (Hg.): Theoretische Reflexionen: Perspektiven der Europäischen Ethnologie. Berlin 2021, S. 135–151.
- DeLanda, Manuel: A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity. London/New York 2006.
- Dietzsch, Ina: Akteur-Netzwerk-Theorie. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, S. 77–99.
- Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2. Aufl. . Frankfurt a. M. 1969 [1939].
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M. 1973.
- Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a. M. 1991 [1970].
- Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1995, S. 7–43.
- Gesing, Friederike u. a. (Hg.): NaturenKulturen: Denkräume und Werkzeuge für neue politische Ökologien. Bielefeld 2019.
- Goffman, Erving: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. München 2011 [1956].

- Groth, Stefan: Ordnungen in Alltag und Gesellschaft: Konzepte, Methoden und Theorien. In: Ders./Linda Mülli (Hg.): Ordnungen in Alltag & Gesellschaft. Empirisch-kulturwissenschaftliche Perspektiven. Würzburg 2019, S. 13–36.
- Hall, Stuart: Das Spektakel des ‚Anderen‘. In: Ders.: Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg 2004, S. 108–166.
- Hall, Stuart: Die Frage der kulturellen Identität. In: Ders.: Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg 2000, S. 180–222.
- Hall, Stuart: Kodieren/Dekodieren. In: Bromley, Roger/Göttlich, Udo/Winter, Carsten (Hg.): Cultural studies: Grundlagentexte zur Einführung. Lüneburg 1999, S. 92–110.
- Hann, Chris: Weder nach dem Revolver noch dem Scheckbuch, sondern nach dem Rotstift greifen. Plädoyer eines Ethnologen für die Abschaffung des Kulturbegriffes. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1 (2007), S. 125–134.
- Heimerdinger, Timo: Habitus. In: Ders./Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, S. 154–184.
- Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus: Einführung. Kulturtheoretisch argumentieren. In: Dies. (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020a, S. 7–31.
- Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020b.
- Hengartner, Thomas/Rolshoven, Johanna: Technik – Kultur – Alltag. In: Dies. (Hg.): Technik – Kultur. Formen der Veralltäglicung von Technik – Technisches als Alltag. Zürich 1998, S. 17–49.
- Hinrichs, Peter/Röthl, Martina/Seifert, Manfred (Hg.): Theoretische Reflexionen. Perspektiven der Europäischen Ethnologie. Berlin 2021.
- Hinrichsen, Jan/Lange, Jan/Reichel, Raphael (Hg.): Diversities. Theories & Practices. Festschrift für Reinhard Johler. Tübingen 2020.
- Hörning, Karl H./Reuter, Julia: Doing Culture: Kultur als Praxis. In: Dies. (Hg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld 2004, S. 9–19.
- Jeggle, Utz: Alltag. In: Bausinger, Hermann u. a.: Grundzüge der Volkskunde. 4. Aufl., Darmstadt 1999 [1978], S. 17–80.
- Jeggle, Utz: Auf der Suche nach Erinnerung. In: Bönisch-Brednich, Brigitte/Brednich, Rolf Wilhelm/Gerndt, Helge (Hg.): Erinnern und Vergessen: Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses, Göttingen 1989, Deutscher Volkskundekongress. Göttingen 1991, S. 89–101.
- Johler, Reinhard u. a. (Hg.): Kultur_Kultur: Denken. Forschen. Darstellen. 38. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Tübingen vom 21. bis 24. September 2011. Münster 2013.
- Johler, Reinhard: Ordnung. In: Hinrichsen, Jan/Johler, Reinhard/Ratt, Sandro (Hg.): Katastrophen/Kultur. Tübingen 2019, S. 121–144.

- Johler, Reinhard: 50 Jahre Empirische Kulturwissenschaft Tübingen. Eine Einführung. In: Bürkert, Karin/Johler, Reinhard (Hg.): „Die Umbenennungsfrage ist damit entschieden.“ 19. Mai 1971. Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft. Tübingen 2021, S. 17–32.
- Kaschuba, Wolfgang: Einführung in die Europäische Ethnologie. 4. Aufl. München 2012 [1999].
- Koch, Gertraud: Empirische Kulturanalyse in digitalisierten Lebenswelten. In: Zeitschrift für Volkskunde 111/2 (2015), S. 179–200.
- Koch, Gertraud: Ethnografie digitaler Infrastrukturen. In: Dies. (Hg.): Digitalisierung: Theorien und Konzepte für die empirische Kulturforschung. Köln 2016, S. 107–126.
- König, Gudrun M.: Auf dem Rücken der Dinge. Materielle Kultur und Kulturwissenschaft. In: Maase, Kaspar/Warneken, Bernd Jürgen (Hg.): Unterwelten der Kultur: Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft. Köln 2003, S. 95–118.
- König, Gudrun M.: Stacheldraht: Die Analyse materieller Kultur und das Prinzip der Dingbedeutsamkeit. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 15/4 (2004), S. 50–72.
- Korff, Gottfried: Ein paar Worte zur Dingbedeutsamkeit. In: Kieler Blätter zur Volkskunde 32 (2000), S. 21–33.
- Korff, Gottfried: Kultur. In: Bausinger, Hermann u. a. (Hg.): Grundzüge der Volkskunde. 4. Aufl., Darmstadt 1999 [1987], S. 17–80.
- Korff, Gottfried: „Über Denkmäler, Weiber und Laternen“. Zur Ordnungsliebe einer Wissenschaft. In: Götttsch, Silke/Köhle-Hezinger, Christel (Hg.): Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssystem als Orientierung. Münster u. a. 2003, S. 1–14.
- Kramer, Karl-Sigismund: Zum Verhältnis zwischen Mensch und Ding. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 58 (1962), S. 91–101.
- Kuhn, Konrad: Wissen. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, S. 520–545.
- Law, John/Mol, Annemarie: The Actor-Enacted. Cumbrian Sheep in 2001. In: Knappett, Carl/Malafouris, Lambros (Hg.): Material Agency. Boston 2008, S. 57–77.
- Latour, Bruno: Der Berliner Schlüssel. In: Ders.: Der Berliner Schlüssel: Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften. Oldenbourg 1996, S. 37–52.
- Latour, Bruno: Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford 2005.
- Lindner, Rolf: Konjunktur und Krise des Kulturkonzepts. In: Musner, Lutz/Wunberg, Gotthart (Hg.): Kulturwissenschaften: Forschung, Praxis, Positionen. Wien 2002, S. 69–87.
- Lindner, Rolf: Vom Wesen der Kulturanalyse. In: Zeitschrift für Volkskunde 99 (2003), S. 177–188.

- Lipp, Carola: Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts. In: Zeitschrift für Volkskunde 98 (1993), S. 2–33.
- Maase, Kaspar: Schönes alltäglich erleben. Über die Ästhetisierung der Kultur. Bielefeld 2022.
- May, Sarah: Kultur. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, S. 236–269.
- Müske, Johannes: Diskurs. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, S. 100–129.
- O. A.: Empirische Kulturwissenschaft (EKW). In: Tübinger Korrespondenzblatt. Herausgegeben im Auftrag der Tübinger Vereinigung für Volkskunde (September 1971), S. 12.
- Pöhls, Kerstin: Materialität. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, S. 294–322.
- Rolshoven, Johanna: Von der Kulturraum- zur Raumkulturforschung. Theoretische Herausforderungen an eine Kultur- und Sozialwissenschaft des Alltags. In: Zeitschrift für Volkskunde 99/2 (2003), S. 189–213.
- Scheer, Monique: Emotionspraktiken: Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt. In: Beitzl, Matthias/Schneider, Ingo (Hg.): Emotional Turn?: Europäische ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten: Beiträge der 27. Österreichischen Volkskundetagung in Dornbirn vom 29. Mai–1. Juni 2013. Wien 2016, S. 15–36.
- Schmidt-Lauber, Brigitta: Der Alltag und die Alltagskulturwissenschaft: Einige Gedanken über einen Begriff und ein Fach. In: Fenske, Michaela (Hg.): Alltag als Politik – Politik im Alltag: Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart. Ein Lesebuch für Carola Lipp. Berlin/Münster 2010, S. 45–61.
- Schönberger, Klaus: Persistenz und Rekombination: Digitale Kommunikation und soziokultureller Wandel. In: Zeitschrift für Volkskunde 111/2 (2015), S. 201–213.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt. 2. Aufl., Konstanz 2017 [1975].
- Sieferle, Barbara: Praxis. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, S. 408–432.
- Tauschek, Markus: Tradition. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020 S. 490–515.
- Thiemeyer, Thomas: Geschichte im Museum: Theorie – Praxis – Berufsfelder. Tübingen 2018.
- Thiemeyer, Thomas: Inszenierung. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, S. 185–205.

- Tschofen, Bernhard: Vom Alltag. Schicksale des Selbstverständlichen in der Europäischen Ethnologie. In: Bockhorn, Olaf/Schindler, Margot/Stadelmann, Christian (Hg.): Alltagskulturen: Forschungen und Dokumentationen zu österreichischen Alltagsen seit 1945. Wien 2006, S. 91–102.
- Tschofen, Bernhard: Vom Erleben der Kultur. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 113/1 (2017), S. 7–19.
- Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt a. M. 2005 [1969].
- Uhlig, Mirko: Ritual. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, S. 433–466.
- Warneken, Bernd Jürgen: Zum gegenwärtigen Interesse an einem erweiterten Kulturbegriff. In: Tübinger Korrespondenzblatt. Herausgegeben im Auftrag der Tübinger Vereinigung für Volkskunde 16 (1976), S. 4–10.
- Warneken, Bernd Jürgen: Zum Kulturbegriff der Empirischen Kulturwissenschaft. In: Fröhlich, Siegfried (Hg.): Kultur. Ein interdisziplinäres Kolloquium zur Begrifflichkeit. Halle a. d. Saale 2000, S. 207–213.
- Welz, Gisela: Assemblage. In: Hinrichs, Peter/Röthl, Martina/Seifert, Manfred (Hg.): Theoretische Reflexionen: Perspektiven der Europäischen Ethnologie. Berlin 2021, S. 69–87.
- Welz, Gisela: More-than-human Futures: Towards a Relational Anthropology in/ of the Anthropocene. In: Hamburger Journal für Kulturanthropologie (HJK) 13 (2021), S. 36–46.
- Wietschorke, Jens: Beziehungswissenschaft: Ein Versuch zur volkswissenschaftlich-kulturwissenschaftlichen Epistemologie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 115/3+4 (2012), S. 325–359.
- Wietschorke, Jens: Zwischen Aushandlungsparadigma und Kontextualismus: Probleme der kulturwissenschaftlichen Epistemologie. In: Hinrichs, Peter/Röthl, Martina/Seifert, Manfred (Hg.): Theoretische Reflexionen: Perspektiven der Europäischen Ethnologie. Berlin 2021, S. 51–67.
- Williams, Raymond: Culture is Ordinary (1958). In: McGuigan, Jim (Hg.): Raymond Williams on Culture & Society: Essential Writings. London 2014 [1958], S. 91–100.

Kultur ist ‚das Gemeinsame‘

Kritische Vergemeinschaftungsforschung und das Verstehen von Zusammenhalt in der Vielfalt

Monique Scheer

Nach vier Jahrzehnten der Teilung sollte Deutschland wieder ein Land werden. Der öffentliche Diskurs der 1990er-Jahre ist aber geprägt von der Sorge darüber, wie man diese nationale Einheit denn erreichen und aufrechterhalten soll. Dass nun zusammenwachse, was zusammengehöre, wie es Ex-Bundeskanzler Willi Brandt formulierte, erscheint schon wenige Jahre nach dem Mauerfall alles andere als selbstverständlich.¹ Zur Kluft zwischen Ost und West kam die Sorge um migrantische Fremdheit und die Gefahr von „Parallelgesellschaften“, vor allem in den Großstädten, hinzu.² Verhindert werden sollten sie durch die ‚Integration‘, ein Schlagwort, das in den 2000er-Jahren Konjunktur hatte,³ als die deutsche Politik sich langsam angewöhnte, über die BRD als Migrationsgesellschaft zu sprechen. Zur gleichen Zeit wurde Integration auf einer anderen Ebene gefordert: eine immer intensivere Eingliederung der BRD in die EU. Besonders nach der Einführung des Euro als gemeinsame Währung – mit neuen Münzen und Geldscheinen im Jahr 2002 – wurde die Aufforderung zur Identifikation mit Europa im Alltag spürbar, die aber nach 2010 angesichts wirtschaftlicher Solidaritätsforderungen vor allem aus den südlichen Ecken des Kontinents manche verweigern wollten.

Die deutsche Gesellschaft scheint sich also seit Jahrzehnten dauernd mit diversen zentrifugalen Kräften auseinandersetzen zu müssen. Nach dem „Sommer der Migration“ 2015 und den radikalen Schwankungen zwischen der am Münchner Bahnhof zur Schau gestellten Willkommenskultur und den migrationsfeindlichen Pegida-Demonstrationen der folgenden Jahre war ein neuer Höhepunkt der Debatte um eine Zersplitterung der Gesellschaft erreicht. Sie thematisierte zugleich die politische Polarisierung wie auch eine Fragmentierung der Öffent-

1 Einige Studien in der EKW untersuchen diese Wahrnehmungen, z. B. Marquardt 2006; Wehr 2020.

2 Schiffauer 2015.

3 Vgl. Hess/Binder/Moser 2009.

lichkeit in digital-medialen „Filterblasen“. Spätestens im Sommer 2017, als das Bundesministerium für Bildung und Forschung 10 Millionen Euro jährlich für die Etablierung eines – wie es inzwischen heißt – „Forschungsinstituts Gesellschaftlicher Zusammenhalt“ (FGZ) in Aussicht stellte,⁴ hatte sich ein neuer Begriff für ein Problem etabliert, das seit der Wende immer drängender zu werden schien. ‚Zusammenhalt‘ erlebt derzeit eine bemerkenswerte diskursive Konjunktur, so meine ich, als Umschreibung für ‚Solidarität‘ ohne die linkspolitische Konnotation, vielleicht auch als Idee von ‚Integration‘ die sich nicht allein auf Migrant*innen bezieht, und auf jeden Fall als Begriff, bei dem Sorge um das Ost-West-Verhältnis noch mitschwingt.

Soziolog*innen beschäftigen sich in den letzten Jahrzehnten nicht nur in Deutschland mit der Frage danach, was eine Gesellschaft auseinanderreißt. Hier konstatieren sie verschiedene Makroprozesse, meist den neoliberalen Kapitalismus und den immer weiter steigenden Individualismus als Quelle der Entsolidarisierung. Die berühmte Studie von Robert D. Putnam zur amerikanischen Gesellschaft, „Bowling Alone“ (2000), sucht die Ursache für die Abnahme des zivilgesellschaftlichen Engagements (z. B. Mitgliedschaften in der Gewerkschaft, im Verein, in ehrenamtlichen Organisationen usw.) sowie freundschaftlicher und nachbarschaftlicher Verhältnisse in einem Trend zur Vereinzelung, der zu einem großen Teil von der zeitverschlingenden Mediennutzung (erst Fernsehen, dann Internet) befördert werde. Dadurch, dass die Medienlandschaft sich immer weiter diversifiziert, schauen wir alle immer seltener die gleichen Sendungen. Als ökonomischen Faktor erkennt Putnam dabei die Rolle von „target marketing“: die Triebkraft der Werbung als Finanzierungsquelle dieser Art von Unterhaltung, die immer präziser definierte Milieus ansprechen wolle, und sie dadurch im Medienangebot mitproduziert.⁵

Seine Analyse präfiguriert die Diagnose von digitalen Parallelgesellschaften in Form von ‚Filterblasen‘. Diese können ein Vehikel des ‚Tribalismus‘ werden, der tief empfundenen Loyalität zu einer Gruppe unterhalb oder jenseits des Horizonts der Gesamtgesellschaft, die neben der Individualisierung auch als Quelle der Entsolidarisierung identifiziert worden ist. Der Zusammenhalt ist demnach nicht deshalb in der Krise, weil er abnimmt, sondern weil er allzu stark ist, sich aber auf die falsche Gruppe bezieht. Rechtsextremistische Gruppierungen sind das momentan sichtbarste Beispiel für die Art, wie Solidarität mittels digital kommunizierter White-supremacy-Ideologie kleinen Gruppen das Gefühl gibt, Teil einer größeren, transnationalen Gemeinschaft zu sein. Andreas Reckwitz sieht in solchen identitätsbezogenen „Kulturessenzialismen und -kommunitarismen“ eine Reaktion auf die hegemoniale „Hyperkultur“ der gebildeten Mittelschicht. Deren Drang nach „Singularität“ produziere die Identitätspolitik der davon aus-

4 Bundesministerium für Bildung und Forschung 2017.

5 Vgl. Putnam 2000, S. 244f.

geschlossenen Communitys, die in Konflikt zueinander und zur kulturell hegemonialen ‚Mehrheitsgesellschaft‘ stehen können.⁶ Darin lässt sich unschwer eine weitere Variante des Arguments erkennen, dass nicht Individualisierung, sondern kulturelle Vielfalt die Gesellschaft auseinandertreibt.

Die umgekehrte Frage – „Was hält eine Gesellschaft denn überhaupt zusammen?“ – ist bekanntlich eine der ältesten und grundlegendsten der Sozialwissenschaften. Schon die ersten Sozialtheorien (Karl Marx, Herbert Spencer, Auguste Comte) beschäftigten sich mit sozialer Differenzierung und der damit notwendig werdenden Kohärenz des nunmehr Heterogenen.⁷ Was bindet Menschen so aneinander, dass sie eine ‚Gruppe‘, ein ‚Milieu‘, eine ‚Gemeinschaft‘ bilden? Und was bindet diverse Gruppen zu einem noch größeren Gebilde zusammen, zu einer ‚Gesellschaft‘ oder ‚Nation‘? Diese Fragen sind in den letzten 200 Jahren auch nicht annähernd abschließend beantwortet worden, nur die Problematisierung der kulturellen und moralischen Vielfalt und die Darstellung von Unterschiedlichkeit als Bedrohung hat, wie es scheint, zugenommen.⁸

In den aktuellen Diskussionen um Zusammenhalt in Deutschland kann man diese Wahrnehmung zunehmender soziokultureller Vielfalt wiedererkennen, die reflexartig Fragen nach Gemeinsamkeit aufwirft. Das FGZ konstatiert auf der Homepage:

„Geteilte religiöse und kulturelle Werte, die oftmals als Bedingungen gesellschaftlichen Zusammenhalts beschworen werden, stehen in pluralen Gesellschaften häufig nur noch innerhalb bestimmter Milieus zur Verfügung und die Wahrnehmung einer zunehmenden Ungleichheit von Lebenslagen und Lebenschancen hat Zweifel an der ökonomischen Integrationskraft dieser Gesellschaftsform geweckt.“⁹

Man könnte hier aber einwenden, dass diese Analyse kein additives, sondern ein kausales Verhältnis ergeben müsste: *Weil* es Zweifel an der ökonomischen Integrationskraft (Solidarität) gibt, werden immer häufiger geteilte religiöse und kulturelle Werte (Identität) als Bedingungen gesellschaftlichen Zusammenhalts beschworen. Die Aufgabe des Zusammenhalts wird anscheinend zunehmend kulturalisiert, d. h. an die Kultur verwiesen, aber mit recht unklaren Vorstellungen

6 Reckwitz 2017, S. 394–400.

7 Überblick bei Abels 2019, S. 59–118.

8 Vgl. Putnam 2007. Im Abstract zu diesem Aufsatz stellt der Autor fest, dass Vielfalt einer Gesellschaft langfristig guttut. „In the short run, however, immigration and ethnic diversity tend to reduce social solidarity and social capital.“ In einem Vortrag (Keynote zur Tagung „Studying Diversity after the Reflexive Turn“, Tübingen, 7. Juli 2021) bemerkte der Migrationsforscher Steven Vertovec, dass dieser Aufsatz eine veritable „Putnam industry“ von Forschungsarbeiten ausgelöst habe, die diese These entweder untermauern oder widerlegen wollten, bislang ohne eindeutiges Ergebnis.

9 Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt.

darüber, was d. h.. Die Sozialwissenschaftler*innen Andy Green und Jan Ger-
men Janmaat finden, dass auch der wissenschaftliche Gebrauch des Begriffs ‚Zusammenhalt‘ (*social cohesion*) nicht besonders präzise ist. Ihre Untersuchung dazu ergibt, dass er fast immer positiv konnotiert und als wünschenswertes Ziel avisiert, dann aber recht diffus mit Ideen von Vertrauen, Toleranz und zivilgesellschaftlichem Engagement sowie unterschiedlich großen sozialen Einheiten (Nation, Region, Stadt, Community) verbunden wird.¹⁰ Sie stellen zwar fest, dass Institutionen wie der Sozialstaat, Steuern und andere Formen der Ressourcen-Umverteilung sowie Mechanismen für Konfliktlösung als wichtige Voraussetzungen allgemein verhandelt werden, aber „characteristics which are taken to be constitutive of a cohesive society“ sind vor allem „social attitudes and behaviours“.¹¹ Eine Gesellschaft, die zusammenhält, kann bei den Mitgliedern mehrheitlich „shared values and goals [and] a sense of belonging and common identity“ vorweisen.¹² Lösungen für die vermeintliche Krise des Zusammenhalts werden demnach im kulturellen Bereich gesucht, in Identitätsangeboten und -praktiken, politischen Ritualen und Rhetoriken, nationalen Narrativen und Neukonzeptionen.¹³ Im empirisch-kulturwissenschaftlichen Bereich aber wird das Thema – vielleicht gerade in Deutschland – eher zögerlich und mit Fingerspitzen angefasst. Die Frage ist nämlich auch berechtigt, wie viel gemeinsame kulturelle Identität für eine Gesellschaft überhaupt gut ist.

Wie kommt es, dass der Zusammenhaltsdiskurs so selbstverständlich auf Kultur verweisen kann? Und was wird von ‚Kultur‘ oder vielmehr von kulturellen Praktiken zur Gewährleistung von Zusammenhalt erhofft oder gar erwartet? Im Folgenden werde ich Antworten auf diese Fragen anbieten, indem ich zeige, dass Theorien zu sozialer Kohäsion sehr häufig auf Konzepte bauen, die sich unter dem Dachbegriff ‚Kultur‘ subsumieren lassen. Damit ist die Versuchung groß, in bestimmten kulturellen Praktiken den Schlüssel für den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu entdecken. Die Herausforderung für die empirisch-kulturwissenschaftliche Forschung ist es, die nötige Distanz zu solchen von der Theorie nahegelegten Versuchungen zu halten und dabei im Blick zu haben, welcher Kulturbegriff in welchem Argumentationszusammenhang mobilisiert wird.

Gefühle als sozialer Kitt – klassische Positionen

„Wie ist Gesellschaft möglich?“, hat bekanntlich Georg Simmel gefragt und damit auch das Rätsel formuliert, das sich insbesondere für liberal geprägte Denker

10 Vgl. Green/Janmaat 2011, S. 2–4.

11 Ebd., S. 6.

12 Ebd.

13 Siehe z. B. Plamper 2019.

gestellt hat.¹⁴ Schon im Umkreis der schottischen Aufklärung ging man davon aus, dass Gesellschaft einen Zusammenschluss von an sich freien Individuen darstellt, die zunächst von Eigeninteressen geleitet sind. Sie lassen sich dennoch aufeinander ein, weil sie durch ein „fellow feeling“ (Adam Smith) erkennen, dass sie etwas miteinander gemeinsam haben. Diese Sympathiefähigkeit bildet die Grundlage für die moralischen Empfindungen, aus denen wiederum die Regeln des Zusammenlebens hervorgehen, quasi von allein, ähnlich der ‚unsichtbaren Hand‘ des Marktes. Der Zusammenhalt beruht also im Wesentlichen auf Gefühlen, die man aus Begegnungen und Beobachtungen erlernt.¹⁵ Diese Position setzt voraus, dass Gefühle nicht nur Kennzeichen, sondern auch Produzenten von Beziehungen sind; die Art der Beziehung wird durch die emotionale Praxis definiert, mit der sie zustande gebracht wird.

Für Georg Simmel und Max Weber kommt Gesellschaft in ähnlicher Weise über soziale Beziehungen zustande. Gesellschaft ist dadurch möglich, so antwortete Simmel auf seine eigene Frage, dass Gruppen aus individuellen Beziehungen gleichsam geflochten werden. Damit prägte er einen prozessualen Begriff von ‚Gesellschaft‘ und sprach deshalb lieber von der steten ‚Vergesellschaftung‘ der Menschen.¹⁶ Der von Max Weber geforderte ‚methodologische Individualismus‘ geht vom gleichen Prinzip aus: Das individuelle Handeln ist die Grundlage seiner Soziologie, das in dem Moment zum *sozialen* Handeln wird, wenn es sich auf das Handeln anderer bezieht. Weber spricht daher auch vom Prozess der Vergesellschaftung, wobei hiermit speziell diejenigen Beziehungen gemeint sind, die durch das wert- und zweckrationale soziale Handeln entstehen (Tausch- oder Vertragsbeziehungen; Gruppen, die ein gemeinsames Ziel verfolgen). Beziehungen, die aus dem affektuellen oder traditionellen Handeln hervorgehen, führen in Webers Terminologie hingegen zur *Vergemeinschaftung*. Diese Art des Zusammenhalts bindet Individuen durch *gefühlte* Zugehörigkeit (affektiv in Freundschaften oder kollektiven Aufwallungen; traditional qua Abstammung oder Nationalität) aneinander. Wie bei Smith ist hier die emotionale Dimension zentral: Weber eröffnet mit seinen vier Handlungstypen nämlich eine affektive Skala, auf der diese Handlungstypen mit unterschiedlichen Graden von Emotionalität (bis hin zur emotionslosen Zweckrationalität) korrelieren.¹⁷

Webers Unterscheidung zwischen Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung wiederholt eine Einteilung von Ferdinand Tönnies aus dem Jahr 1887, die nicht nur für die alte Volkskunde starke Orientierung und Rechtfertigung bot, sondern auch heute noch nachwirkt. Auch wenn immer wieder beschworen wird, dass eine scharfe Unterscheidung nicht möglich sei, entspricht seine idealtypi-

14 Simmel 1908, S. 27.

15 Vgl. Abels 2019, S. 88f.

16 Vgl. ebd., S. 99–101, 105.

17 Vgl. Begriff des Sozialen Handelns in Weber 1972, S. 11.

sche Kategorisierung noch immer einer normativen Auffassung davon, welche der beiden Zusammenhaltsoptionen uns zur Verfügung stehen. Für Tönnies beschreibt die liberale Vorstellung einer aus Individuen zusammengesetzten ‚Gesellschaft‘ eine moderne Form, die höchst instabil und letztlich schädlich sei. In seiner Darstellung der ‚Gemeinschaft‘ als überlegenem Gegenentwurf kommt seine antiliberalen Haltung zum Vorschein. Tönnies setzt eine natürliche menschliche Veranlagung voraus, die Andere als mehr oder weniger bekannt, sympathisch und vertrauenswürdig einstuft, was zu einem entsprechenden Gefühl des Verbundenseins führt. Dieses Gefühl beschreibt er als eine Art Abhängigkeit, ja Unterwerfung („das Gegenteil der Freiheit“¹⁸). Zusammenhalt entsteht also wie folgt:

„Die soziale Verbundenheit will eine gegenseitige Abhängigkeit bedeuten, und dies heißt, daß der Wille des einen auf den Willen des anderen wirkt: fördernd oder hemmend oder beides. Wenn nun das Wollen des einen mit dem des anderen zusammentrifft und sich verbindet oder vermischt, so ergibt sich ein gemeinsames Wollen, das als einheitliches verstanden werden darf.“¹⁹

Und dieser „Gesamtwille“ übt eine moralische Kraft auf die Einzelnen aus. Während in Gesellschaften der Gesamtwille im politischen Prozess bewusst gemacht wird, bilden sich Gemeinschaften auf der Grundlage eines unbewussten „Wesenswillen[s]“, der „die nachwirkende, vergangene, vererbte Denk- und Empfindungsweise der Vorfahren“ ist.²⁰ Soziale Beziehungen werden also bspw. nicht mit Verträgen etabliert und von Gesetzen geregelt, sondern basieren auf Gefühlen der Genossenschaft und Freundschaft oder auf traditionellen, paternalistischen Schutzverhältnissen. In der Gesellschaft lässt man sich mehr oder weniger auf ‚Konventionen‘ ein, in der Gemeinschaft herrscht schlicht und einfach unausgesprochene ‚Eintracht‘. Statt ‚Politik‘ und ‚öffentlicher Meinung‘ gelten ‚Sitte‘ und ‚Religion‘, anstelle von ‚Staat‘ hat man ‚Gemeinwesen‘ und ‚Volk‘.²¹

In der durchgehend binären Kodierung, die Tönnies hier vornimmt, erscheint alles auf der Seite der stärkeren Bindekraft, was mit Gefühl, Moral und untergeordneter Individualität zu tun hat. Auf dieser Seite tauchen auch die Konzepte auf, die später (auch und gerade in der EKW) durch ‚Kultur‘ ersetzt werden: ‚Sitte‘, ‚Volk‘ manchmal auch ‚Religion‘ verbinden Personen zu einer integrierten Gruppe. Die Idee des ‚Gesamtwillens‘ enthält Anklänge an ‚Mentalität‘, ‚Volksgeist‘ und ‚kollektives Bewusstsein‘ – alles ebenfalls Konzepte, die mit be-

18 Tönnies 2012, S. 236.

19 Ebd., S. 237.

20 Ebd., S. 242.

21 Stichworte und Zuordnung zit. n. Bethke 2016.

stimmten Verständnissen von Kultur in Verbindung gebracht werden. Ein Mangel an – vor allem geteiltem – Gefühl führt auch hier zu einem Mangel an Zusammenhalt, weshalb Tönnies den rationalen Liberalismus der Moderne als Problem wahrnimmt. Diese modernisierungskritische Haltung steckt ein Stück weit auch in gegenwärtigen Entwürfen, die der Entfremdung und Vereinzelung von Menschen in der Gesellschaft mit Gemeinschaft – im Sinne von gemeinschaftsbildenden und sinnstiftenden Gruppenaktivitäten – entgegenwirken wollen, sei es im Verein, in der Kirche, in Stadtteil-Initiativen usw. Wird der Umgang miteinander allzu sachlich und kühl, wären Beziehungen weniger bedeutsam und Bindungen sich zu lockern drohen. Daher werden Debatten darüber geführt, wie man es schafft, kollektive Gefühle zu erzeugen und dauerhaft zu etablieren, die den Zusammenhalt fördern.

Wertekonsens als Kitt – die Leitkulturdebatte

In diesen frühen soziologischen Konzeptionen kann man erkennen, dass Zusammenhalt durch das hergestellt werden sollte, was heute als ‚Kultur‘ bezeichnet wird. Seit der Jahrtausendwende spezifiziert man zuweilen vor dem Hintergrund der kulturellen Vielfalt, dass damit die ‚Leitkultur‘ gemeint ist. Die Debatte um diesen Begriff kann meines Erachtens als Vorläuferin der heutigen Zusammenhaltsdebatte gesehen werden. ‚Leitkultur‘ schien die gleiche Sehnsucht auf einen Nenner zu bringen: Wenn wir alle nur an dasselbe glaubten, würden wir uns zusammengehörig fühlen und zusammenhalten. Bassam Tibi, der den Leitkultur-Begriff in den öffentlichen Diskurs einbrachte, definierte sie nämlich als europäischen ‚Wertekonsens‘, der genau die Aufgabe hätte, multikulturelle Gesellschaften zusammenzuhalten. Dabei changiert der Kulturbegriff in seinem Text ein wenig: Tibis Variante des Verfassungspatriotismus macht einerseits einen Unterschied zwischen ‚Kultur‘ und ‚Werte‘. Für ihn ist die ‚Kultur‘ ein anderes Wort für die ‚Ethnie‘ oder Herkunft einer Person, während ‚Werte‘ z. B. im Grundgesetz festgehalten werden. Dadurch aber, dass er die formalistische Anerkennung der nationalen Gesetze als nicht ausreichend ablehnt („BGB-Patriotismus“ sei „skurril“), fordert er andererseits eine Verinnerlichung solcher Werte, die einem nationalen Bewusstsein als Staatsbürger*in nahekommt – also Richtung ‚zweite Herkunft‘ geht.²² Dazu passt für ihn der Kulturbegriff in einem weiteren Sinne, einem, der nicht auf Ethnie verengt ist, sondern die Identifikation mit dem „kulturelle[n] Geist der Gesetze“ bedeutet.²³ Nur eine solche Leitkul-

22 Tibi 2001.

23 Ebd.

tur als Wertekonsens könne das „Nebeneinander“ von „Parallelgesellschaften“ überwinden.²⁴

Mit ‚Wertekonsens‘ greift Tibi ein sehr einflussreiches Kulturkonzept auf: Der amerikanische Soziologe Talcott Parsons hat Kultur Mitte des 20. Jahrhunderts als ‚Wertekonsens‘ definiert, der integrativ und zusammenhaltend wirkt. Vom Werke Max Webers fasziniert hat Parsons Kultur sogar über die soziale Struktur und Persönlichkeit gesetzt; Letztere würden sich von der Kultur ableiten.²⁵ Daher liegt es nahe, eine Verinnerlichung von Kultur – auch im Sinne der Culture and Personality School der amerikanischen Kulturanthropologie in den 1930er- und 1940er-Jahren – als Garant für Zusammenhalt zu begreifen, wie es Tibi in seiner Rezeption tut. Parsons hatte in seinem 1946 an der Harvard University gegründeten interdisziplinären Institut, dem Department for Social Relations, auch viel Kontakt mit Ethnolog*innen, die dort arbeiteten. Von ihm hat Clifford Geertz (1956 am Department promoviert) seinen System-, aber auch den Weber’schen Kulturbegriff gelernt (Kultur als „webs of significance“²⁶, in der deutschen Übersetzung: „Bedeutungsgewebe“²⁷). Für Geertz ist dieser Kulturbegriff „wesentlich ein semiotischer“²⁸, und im Zusammenhang mit dem gleichzeitig stattfindenden Linguistic Turn wurde der Geertz’sche Zugang auch vor allem als semiotisch rezipiert; er gilt als Begründer der symbolischen Anthropologie. Wenn man aber sein „Religion as a Cultural System“ genau liest, wird man auch gewahr, dass nicht nur der entziffernde Geist mit Kultur zu tun hat. Es sind auch Körper und Emotionen im Spiel; Werte finden in Gefühlen ihren Ausdruck und Verbindlichkeit.²⁹ Vielleicht liegt es gerade an der lange vorherrschenden Engführung des Begriffs „meaning“ mit der semiotischen Dimension (Sinn als Signifikat), dass in der Ethnologie und der Soziologie in letzter Zeit eine vernachlässigte zweite Bedeutungsdimension in den Blick rückt: Sinn als das, was uns *wertvoll* erscheint; Bedeutung als das, was uns etwas *bedeutet*; *meaning* als das, was *meaningful* ist. Im Weber’schen Sinnbegriff war diese moralische Ebene enthalten; nun wird die Moral, eine Form der *Bewertung*, als zu analysierende alltagskulturelle Praxis von unseren Fächern wiederentdeckt.³⁰

Wenn Kultur für Gesellschaft eine Aufgabe (wie Zusammenhalt) übernehmen soll, führt das dazu, ‚Kultur‘ und ‚Gesellschaft‘ tendenziell als zwei unterschiedliche Dinge zu begreifen. Diese Tendenz findet man eher in der Soziologie als in der Ethnologie, wo in dem von E. B. Tylor geprägten breiten Kulturbegriff Kultur und Gesellschaft mehr oder weniger deckungsgleich sind. Die vom Ethnologen

24 Ebd.

25 Zu Parsons siehe Abels 2019, S. 128–131.

26 Geertz 1973, S. 5.

27 Geertz 1983, S. 9.

28 Ebd.

29 Siehe z. B. Joas 1999; Nussbaum 2001.

30 Vgl. Zigon 2008; Keane 2017; Sayer 2011; Hinrichsen 2019.

Franz Boas angestoßene Sprechweise von ‚Kulturen‘ zeigt auch, dass hiermit zugleich ‚Gesellschaften‘ gemeint sind. Vor allem in der quantitativen Sozialforschung herrscht dagegen eine Unterscheidung zwischen ‚Gesellschaft‘ als objektive Struktur von Schichten, Klassen, Familien und Gruppen, die sich aus Beziehungen ergibt, und ‚Kultur‘ als subjektiv verinnerlichte Normen, Bedeutungen, Imaginationen und Ideen, die in diesen Beziehungen weitergegeben und vorausgesetzt werden.³¹ Beide Tendenzen haben ihre Probleme: Trennt man stark zwischen ‚Kultur‘ und ‚Gesellschaft‘, stellt sich die Frage, wie sie zusammenhängen und welche der beiden Seiten von der anderen abhängt. Gehen Strukturen und Hierarchien aus kulturellen Vorstellungen und Normen hervor, oder passt sich die Kultur der Struktur an (und marxistisch gewendet: Rechtfertigt sie die herrschende Schicht)? Sind Kultur und Gesellschaft aber mehr oder weniger austauschbare Begriffe, impliziert man einen kulturellen Holismus, der weder der historischen Realität angemessen noch politisch wünschenswert ist. Dass aber Kultur und Gesellschaft untrennbar sind – dass es die eine ohne die andere nicht geben kann –, ist eine nicht zuletzt durch die Weber-Rezeption gewonnene Einsicht, die in der qualitativ forschenden Soziologie vorherrscht und auch dem Kulturbegriff der EKW nach Bausinger zugrunde liegt. Jedes gesellschaftliche Problem habe eine „kulturelle Seite“, schrieb er 1978, und die Aufgabe der Volkskunde sei die „Analyse dieser kulturellen Seite gesellschaftlichen Lebens“.³²

Mit einem Verständnis von Kultur als notwendige und immer gegebene Dimension des Sozialen, die sich nicht an ‚Gesellschaft‘ als Ganzes heftet, sondern an das soziale Handeln, egal wie groß die Bezugsgruppe ist und egal wie sie abgegrenzt wird (als Ethnie, Geschlecht, Glaubensgemeinschaft, Lebensstil etc.), ist ein Mittelweg gefunden zwischen der ethnologischen ‚whole way of life‘ und einem funktionalen Zusammenhang zwischen Kultur und Gesellschaft. Tibi plädiert für die ‚kulturelle Seite‘ der übergeordneten Ebene der Gesellschaft, unter der die Pluralität von Kulturen und Subkulturen zusammengefasst wird. Weil sich diese ‚Gesellschaft‘ nicht von allein ergibt, sondern politisch gewollt ist und erst definiert bzw. konstruiert werden muss (es wurde damals z. B. sofort diskutiert, ob sich die ‚Leitkultur‘ auf Deutschland oder Europa bezieht)³³, muss die ‚kulturelle Seite‘ oft auch sehr bewusst inszeniert und vermittelt werden. Die Sorge, die die Politik umtreibt, ist, ob diese Inszenierung Resonanz gleicher Intensität in den Körpern der Vielen findet. Kann man „fellow feeling“ gezielt erzeugen, und wenn ja, wie? Versucht der Staat, wie Anne-Marie Fortier argumentiert, im Rahmen der „Kohäsionsagenda“ gezielt „signifikante Interaktionen“ im öffentlichen Raum herbeizuführen, die den Zusammenhalt „liefern“ sollen?³⁴ Oder verlässt

31 Vgl. z. B. Prisching 2019.

32 Bausinger u. a. 1978, S. 14.

33 Vgl. Tibi 2001.

34 Fortier 2010.

man sich auf das gemeinsame Singen der Nationalhymne und aufgeregtes Anfeuern der Nationalmannschaft? Braucht es eine Zeremonie der Einbürgerung, um neu Aufgenommene affektiv an die Gesellschaft zu binden? Vermittelt sie ihnen die emotionale Gewissheit ihrer neuen Zugehörigkeit?³⁵

Sakralisierung als Kitt – was uns heilig ist, hält uns zusammen

Überlegungen zur Bindekraft von Werten und zu emotionalen Praktiken des Zusammenhalts stützen sich häufig auf die Gesellschaftstheorie von Émile Durkheim. Wie kein anderer hat er die Problematik der durch die rapide Modernisierung gefährdeten sozialen Kohäsion (*solidarité*) direkt und immer wieder thematisiert. Zunächst postulierte er zwei Idealtypen, die jeweils mit einer Gesellschaftsform und deren Arbeitsteilung korrespondieren: ‚primitiv‘ und ‚modern‘. In der ‚primitiven‘ Gesellschaft lebt man in kleinen Gruppen, die Arbeitsteilung ist nicht stark ausgeprägt – alle machen alles, um zu überleben – und die Menschen sind einander daher auch ähnlich. Bei ihnen ist das Moralempfinden maßgeblich vom Kollektiv vorgegeben; die *conscience commune* sorgt dafür, dass wenige von der Norm abweichen. Die Solidarität ergibt sich aus dieser durchgehenden Ähnlichkeit, sie ist eine „mechanische Solidarität“. Im Laufe der Zeit werde die Gesellschaft größer, die Arbeitsteilung ausgeprägter. Zwar nimmt daher die Individualisierung zu und das „kollektive Bewusstsein“ ab, aber dafür steigert sich die ökonomische Abhängigkeit voneinander. Diese Interdependenz ist eine „organische Solidarität“, weil alle Menschen bzw. soziale Gruppen wie Organe im Körper ihre jeweilige Funktion haben und ihren Beitrag zum Erhalt der Gesellschaft leisten.³⁶ Aber offenbar hat auch schon Durkheim Zweifel, ob die ökonomische Interdependenz allein für Zusammenhalt sorgen kann. Wie Andreas Pettenkofer argumentiert, verliert diese „vage Alternative ihre Plausibilität“ und Durkheim beginnt, die Bedeutung des gemeinsamen Moralempfindens auch unter den Bedingungen organischer Solidarität zu untersuchen.³⁷

Besonders einflussreich auf die ethnografisch arbeitenden Wissenschaften waren Durkheims Ideen darüber, wie das gemeinsame Moralempfinden produziert wird.³⁸ Diese Kraft war – wie bei den klassischen Denkern – vor allem emotional, aber im Gegensatz zu ihnen hat Durkheim die Bedeutung der sozialen Praktiken erkannt, die für die Erzeugung von Gefühlen unerlässlich sind. Der paradigmatische Fall, den Durkheim anhand des australischen Corroborees

35 Vgl. Damsholt 2018.

36 Vgl. Durkheim 1992.

37 Pettenkofer 2013, S. 96.

38 Vgl. hierzu aus sozialtheoretischer Perspektive ausführlich Joas 1999.

als Urszene in den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* erzählt, ist das religiös-rituelle Gruppenerlebnis, bei dem die körperliche Kopräsenz vieler Menschen – gemeinsames Singen oder Sprechen, Musik, Tanz oder andere Bewegungen – die Körper der Menschen aufeinander einstimmt, bis sie sich selbst von der Gruppe getragen fühlen, sich selbst darin verlieren:

„Nun wirkt aber die Ansammlung allein schon wie ein besonders mächtiges Reizmittel. Sind die Individuen einmal versammelt, so entlädt sich aufgrund dieses Tatbestands eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt [...]. Man kann sich leicht vorstellen, daß sich der Mensch bei dieser Erregung nicht mehr kennt. Er fühlt sich beherrscht und hingerissen von einer Art äußeren Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln. [...] In diesem gärenden sozialen Milieu und aus dieser Gärung selbst scheint also die religiöse Idee geboren worden zu sein.“³⁹

Dieses Erlebnis der „kollektiven Effervescenz“⁴⁰ unterscheidet sich für die Teilnehmenden so stark von ihrem Alltag, dass sie hierin zwei grundlegend unterschiedliche Zustände von Dingen erkennen: das Profane und das Sakrale.

In dieser „elementaren Form religiösen Lebens“ hat Durkheim erkannt, wie die Religion – die er, wie die meisten Zeitgenoss*innen, im Prozess des Verschwindens sah – in modernen Gesellschaften weiterlebt. ‚Religion‘ ist als Technik der Sakralisierung definiert, die auch andere Objekte erfassen kann. Man übertrage nämlich die Gefühlswallungen auf ein Objekt, das dadurch zum heiligen Zeichen wird: „Dann wird das Zeichen geliebt, gefürchtet und geachtet; ihm ist man dankbar; ihm opfert man sich. Der Soldat, der für die Fahne stirbt“, sei hierfür ein modernes Beispiel.⁴¹ Beide Komponenten – das Überindividuelle und das Heilige – werden in dieser Praxis miteinander verschmolzen; die Teilnehmenden erleben sich als Teil des Kollektivs und unterwerfen sich ihm, beten das Kollektiv in Form eines ‚Totems‘, eines heiligen Zeichens, an. Das ist für Durkheim zum einen der Ursprung von Religion als Anbetung von Gottheiten, zum anderen zugleich die Erklärung dafür, wie Ideale und Werte im weiteren Sinne eine verbindliche Kraft entfalten, indem ihre Wahrnehmung eine körperliche Ergriffenheit verursacht.⁴² Die „äußere Macht“ der Emotionen lässt die Symbole und die soziale Ordnung, die sie repräsentieren, wirklich und richtig erscheinen, von zwingen-

39 Durkheim 1984, S. 297–301.

40 Durkheims Begriff, „l'effervescence collective“, im Englischen als „collective effervescence“ gängig geworden, erweist sich im Deutschen als recht schwerfällig, weshalb in der Übersetzung von „Gärung“ und „einer kollektiven Wallung“ (S. 310) die Rede ist. In der Rezeption wird an dieser Stelle auch gern von ‚kollektiver Ekstase‘ gesprochen.

41 Ebd., S. 302.

42 Vgl. auch Joas 1999, S. 93–97.

der Überzeugung. Durch die geteilte Erfahrung und Überzeugung fühlen sich die Mitglieder der Gemeinschaft auch miteinander verbunden. Darüber hinaus erzeugt sie den Wunsch zur Wiederholung und regelmäßigen Reaktualisierung, die zusammengenommen, so Pettenkofer, „eine neue Kooperationsbereitschaft im Alltag erzeugen“⁴³. Die Kohäsionskraft des Rituals und vor allem die darin erlebte Emotion gilt für Durkheim und seine Schüler*innen als wichtiger Mechanismus der Vergemeinschaftung in der Moderne, die sogar gefährlich werden könne und deshalb unter Beobachtung bleiben und vorsichtig eingesetzt werden solle.⁴⁴ Zu Durkheims Zeit waren noch die Folgen der Französischen Revolution, der Pariser Kommune von 1871 und anderen Bewegungen in der Erinnerung sehr präsent und beschäftigten zur gleichen Zeit andere französische Wissenschaftler wie Gustave LeBon und Gabriel Tarde, die versuchten, die psychischen Mechanismen des ‚kollektiven Geistes‘ zu verstehen.⁴⁵

Dem Durkheim’schen Paradigma folgen bis heute viele Sozialwissenschaftler*innen in der einen oder anderen Weise, besonders in Untersuchungen zu außeralltäglichen Events, ekstatischen Ritualen oder Partys, Festivals, Fanblocks bei Sportereignissen, Demonstrationen, Protestbewegungen usw. Sie rekurrieren auf das Durkheim’sche Modell, wenn sie ihren Gegenstand als Vergemeinschaftungspraxis interpretieren.⁴⁶ Was man da beobachte, sei eine kollektive Erregung, Freude oder auch Wut, durch die sich eine Gruppe als zusammengehörig fühlt. In der Ethnologie haben Victor und Edith Turner auch ein einflussreiches Modell geliefert, das die Effervescenz als „*communitas*“ beschreibt.⁴⁷ Dabei wird vor allem der Unterschied zwischen dem Alltag und dem außeralltäglichen Ritualerlebnis mit sozialer ‚Struktur‘ und ‚Antistruktur‘ korreliert und deren Bedeutung für die Bestätigung oder Transformation sozialer Ordnungen betont. Dieses Modell ist besonders für die Interpretation von potenziell subversiven Praktiken wie Karneval und Fasching, Satire und gemeinsames Lachen, alternative Milieus und *counter cultures* eingesetzt worden. Es ist allerdings Vorsicht angesagt: Ein allzu simples Verständnis von kollektiven Emotionen als Solidaritätsproduzentinnen weist Christian von Scheve unter Einbezug neuerer Emotionstheorien überzeugend zurück, indem er zeigt, dass ein Gefühl der Gemeinsamkeit eigentlich die Voraussetzung für das Erlebnis kollektiver Effervescenz oder *communitas* ist, nicht umgekehrt.⁴⁸ Und Simon Coleman weist darauf hin, dass die Effektivität

43 Pettenkofer 2013, S. 99.

44 Siehe zu Durkheims Religionstheorie und ihrer Weiterentwicklung in der „Sakralsoziologie“ des Collège de Sociologie um Georges Bataille in den späten 1930er-Jahren auch Moebius 2019. Ihre Idee war es, die Attraktivität von Faschismus durch die Ermöglichung anderer kollektiver Erfahrungen zu bekämpfen.

45 Vgl. LeBon 1982; Tarde 2018.

46 Siehe z. B. viele Arbeiten im Umfeld des Soziologen Ronald Hitzler zu Eventisierung des Alltags, etwa Hitzler/Honer/Pfadenhauer 2009. Siehe auch Jasper 2018.

47 Vgl. Turner 1969; Ders. 2012.

48 Vgl. Scheve 2012.

eines Rituals nicht nur aus einer intensiven Emotionalität entsteht, und plädiert für die Beachtung verschiedener Modalitäten von Effervescenz.⁴⁹ Meine eigene Forschung zur Emotionalität protestantischer Gottesdienste zeigte ebenfalls, dass es auf den ‚Stil‘ der Emotionspraxis ankommt, ob die Akteur*innen die Gefühle erleben, die für sie rituell signifikant sind.⁵⁰ Und manchmal stellt sich das Gefühl nicht ein, wird ironisiert oder aktiv bekämpft. Eine sorgfältige ethnografische Vorgehensweise kann die Bruchstellen zutage fördern, an denen die viel beschworene ‚Macht der Gefühle‘ infrage gestellt werden kann.

Speziell für den sozialen Zusammenhalt aus der Alltagsperspektive hat der Soziologe Randall Collins Gefühlen große Bedeutung beigemessen. Er verbindet Durkheims Vorstellung von der emotionalen Mobilisierung im außeralltäglichen Event und ihre Bedeutung für gesellschaftliche Solidarität mit Erving Goffmans Beschreibung ganz alltäglicher „Interaktionsrituale“ und ihre bindende Wirkung auf der zwischenmenschlichen Ebene. Jede erfolgreiche soziale Interaktion erzeugt einen emotionalen Effekt („emotional energy“, oder EE), eine Art Mini-Effervescenz, die zur nächsten Interaktion motiviert, woraus „Interaktionsketten“ entstehen.⁵¹ Emotion ist für Collins zentral für den Zusammenhalt: „What holds a society together – the ‚glue‘ of solidarity – [...] are emotions“,⁵² aber nicht, wie Durkheim es beschreibt, in überwältigenden Events, die erinnert werden, sondern im alltäglichen „flow of emotions across situations“, in den Mikroverbindungen, die zum großen Ganzen aggregieren.⁵³

Für beide, Durkheim und Collins, ist die körperliche Kopräsenz unerlässlich für die Entstehung der Emotionen, die Menschen miteinander verbinden. Für Durkheim ist die „Ansammlung“ das entscheidende „Reizmittel“ für die „Elektrizität“; für Collins entsteht sie, wenn Menschen zusammen sind und ihre Aufmerksamkeit gemeinsam auf den gleichen Gegenstand richten. Es stellt sich ein „physical attunement“ und eine „intensification“ der Gefühle ein, „once the bodies are together“.⁵⁴ Aber auch hier setzt von Scheve Fragezeichen: Wie genau ist diese Übertragung (oft in Metaphern wie ‚Ansteckung‘ und ‚Elektrizität‘ umschrieben, aber nicht wirklich erklärt) zu verstehen? Während er die Mechanismen eines Spiegeleffekts – die bewusste oder unbewusste Nachahmung von emotionalen Ausdrücken im Gesicht des Gegenübers, die das eigene Gefühlserlebnis anregen kann – durchaus überzeugend findet, weist er auf die Bedeutung eines bereits bestehenden soziokulturellen Kontexts für die gelungene Dekodierung (und damit Übertragung) des Gefühlsausdrucks hin. Die kognitive

49 Vgl. Coleman 2017.

50 Vgl. Scheer 2020a.

51 Collins 2004. Misslungene Interaktionen können im Umkehrschluss zu unangenehmen Emotionen und Vermeidung führen.

52 Ebd., S. 103.

53 Ebd., S. 105.

54 Ebd., S. 34f.

Komponente der Emotion bringt sowohl bei deren Mobilisierung als auch bei der Übertragung eine soziokulturelle Spezifik hinein, die es auch zu analysieren gilt.⁵⁵

Jenseits der Kritik am vorkulturellen Verständnis von Emotionen, das in manchen Interpretationen von der Wirkung affektiver Praktiken steckt, muss auch die Frage gestellt werden, ob Kollektivität überhaupt der körperlichen Kopräsenz bedarf, um emotionale Bindekraft zu entfalten. Gerade die Befürchtungen, dass, entgegen der These von Putnam, Medien nicht mehr für Vereinzelung, sondern für ‚neotribale‘ Vergemeinschaftungen sorgen, scheinen diese Annahme zu bestätigen. Das Internet ermöglicht die virtuelle und asynchrone Versammlung einer großen Gemeinde gleichgesinnter Menschen, bei der zwar nicht gleichzeitig miteinander gesprochen, gesungen und getanzt wird, aber dennoch mit Tweets und Posts eine emotionale Einstimmung erreicht werden kann. Und in Zeiten, in denen Versammlungen und Rituale auch synchron online stattfinden, muss man sich langsam fragen: Gibt es eine ‚digitale Effervescenz‘? Emotionale Praktiken in digitalen Medien könnten etwas von der Funktion der räumlichen Kopräsenz übernehmen, wenn Menschen ihre Aufmerksamkeit gemeinsam (selbst zeitversetzt) auf einen Gegenstand richten (z. B. auf einen Post in sozialen Medien) und ihre Gefühle entweder mit dem Bild des eigenen Gesichts, mithilfe von Emojis oder über Emotionswörter in ihren Aussagen kundtun, und andere können darauf antworten. Der Kommunikationswissenschaftler Rich Ling hat in seiner Überprüfung der Putnam-These die Wirkung von Smartphones auf den Zusammenhalt vor allem als Vorteil für kleine Gruppen gefunden. Sie ist ein „tool of the intimate sphere“, zum Nachteil der „weak ties“, etwa im unverbindlichen Smalltalk mit einem Fremden an der Haltestelle.⁵⁶ Solidaritätsbekundungen in sozialen Medien nach Naturkatastrophen oder terroristischen Anschlägen sind inzwischen die Regel. Ist das ‚slacktivism‘ oder gar ein ‚virtue signalling‘, das eigentlich an die eigene Gruppe gerichtet ist, oder tatsächlich die Pflege von ‚schwachen Beziehungen‘, die für breiteren Zusammenhalt wichtig sind? Jedenfalls zeigen medienwissenschaftliche Untersuchungen, dass auch elektronisch mediatisierte Begegnungen und Versammlungen solidarisierende Effekte haben können.⁵⁷ Alle Identitätsformen und Communities finden sich heute viel einfacher über digitale Medien zusammen und tauschen sich regelmäßiger im virtuellen Raum aus, als es in der ‚realen‘ Welt möglich wäre. Sie können die exkludierende Solidarität von Rassist*innen fördern, sie können aber auch für inkludierende Solidaritätsbekundungen eingesetzt werden. Die kleinen Effervescenzen, die tagtäglich über das Ausschütten von Emojis in Facebook stattfinden, gehen nämlich in alle Richtungen.

55 Vgl. Scheve 2012.

56 Ling 2008, S. 159.

57 Für eine kritische Lesart Neo-Durkheimianischer Ansätze in der Medienforschung siehe Couldry 2003.

EKW-Zugang zu Praktiken des Zusammenhalts

Für die EKW stellt sich die Frage nicht, *ob* eine Gesellschaft mehr oder weniger ‚zusammenhält‘. Es ist weder an unserem Fach, solche Diagnosen zu stellen, noch normative Standards für ein ‚gutes‘ Zusammenleben zu überprüfen oder gar zu bestimmen. Es interessiert uns aber sehr wohl, wenn das Thema ‚Zusammenhalt‘ im öffentlichen Diskurs virulent wird, vor allem dann, wenn ‚Kultur‘ dafür zuständig gemacht werden soll. Die Leitkulturdebatte, in der sehr direkt die These lanciert wurde, eine gemeinsame Kultur würde für bessere Integration sorgen, wurde bspw. von Irene Götz untersucht.⁵⁸ Die EKW untersucht auch den machtvollen Diskurs um Traditionen und Kulturerbe, der verspricht, den gesellschaftlichen Zusammenhalt durch eine Identitätsstabilisierung zu stützen.⁵⁹ Auch andere Institutionen, die oft als Integrations- oder Zusammenhaltsmotoren adressiert werden, können einer Kulturanalyse unterzogen werden, um zu verstehen, auf welche Weise das ge- oder misslingt.⁶⁰

Mit ihrem mikroanalytischen Zugang kann die EKW auch die Frage stellen, wie Akteur*innen selbst für Zusammenhalt sorgen. Aus der Binnensicht heißt das, danach zu schauen, in welchen sozialen und kulturellen Praktiken sie meinen, ihn herzustellen und zu erleben, etwa in den vielen Untersuchungen im Umfeld der Geflüchtetenhilfe.⁶¹ Diese Mikroperspektive kann genauso Daten zutage fördern, die die von der Theorie postulierte Funktion von Ritualen, efferveszenten Versammlungen oder anderen Zusammenhaltspraktiken infrage stellen oder nuancieren. Teilnehmende Beobachtungen bei Protestereignissen, sportlichen Events, Gottesdiensten oder Festivals bieten klassische Momente, an denen man solche Praktiken des Zusammenhalts beobachten und ethnografisch beschreiben kann, ohne behaupten zu müssen, dass sie Zusammenhalt erzeugen. Dafür lässt man die Akteur*innen sprechen.⁶²

Wenn Zusammenhalt bedeutet, sich zusammengehörig zu fühlen, insoweit man gemeinsam auf ein Ziel – wie ein gutes Zusammenleben oder eine funktionierende Demokratie – hinarbeitet, dann muss Vielfalt keine Bedrohung sein. Gruppen mit einem gemeinsamen Ziel, egal wie klein oder wie groß, sind in sich immer heterogen. Diese Vielfalt muss nicht beseitigt werden, um Zusammenhalt möglich zu machen. Die Schwarze US-amerikanische Feministin Audre Lorde konstatierte in Bezug auf die Frauenbewegung, dass „Zusammenhalt nicht heißt,

58 Vgl. Götz 2011, S. 216–222.

59 Von der UNESCO-Homepage: „[F]rom our cherished historic monuments and museums to traditional practices and contemporary art forms [...], [h]eritage constitutes a source of identity and cohesion for communities disrupted by bewildering change and economic instability.“ UNESCO 2021. Zum „Kulturerbe-Regime“ siehe Tauschek 2013.

60 Z. B. das Schulsystem, siehe Wellgraf 2018.

61 Die emotionale Dimension behandelt bspw. Sutter 2017.

62 Siehe Sülzle 2011; Balcerzak 2020; Scheer 2020a.

unsere Differenzen abzulegen, oder das erbärmliche So-Tun, als ob es diese Differenzen nicht gibt“⁶³. Vielfalt und Zusammenhalt wurden in ihren Schriften nicht gegeneinander ausgespielt; sie argumentierte für eine stabile „Interdependenz von gegenseitigen (nicht-dominierenden) Differenzen“ als Quelle der Kreativität und der Energie, gemeinsame Ziele zu entwerfen und zu erreichen.⁶⁴ Menschen sollen ihre Differenz nicht leugnen, herunterspielen oder verstecken müssen. Wenn EKW eine „Differenzwissenschaft“⁶⁵ ist und Diversität „unser Geschäft“⁶⁶, dann geht es uns gerade darum, die Differenz und damit Vielfalt zu erkunden und auszuleuchten. Es geht uns auch darum, die Entstehungsgeschichte und gegenwärtige Fortsetzung symbolischer Ordnungen zu untersuchen und die soziale Herstellung von Hierarchien in alltagskulturellen Praktiken kritisch zu befragen. Differenzherstellung ist nämlich auch das Geschäft von machthabenden Deutungseliten, deren Herrschaft damit ideell gestützt wird. Aber auch wenn wir den Konstruktcharakter von Differenzen herausarbeiten und diese Instrumentalisierung von Differenz herrschaftskritisch analysieren, ist das keine Absage an Vielfalt. Oder wie es die Critical Whiteness Studies formuliert haben: „Farbenblindheit ist auch keine Lösung [für Rassismus].“⁶⁷ EKW-Studien können auch zeigen, wie Zusammenhalt in der gesehenen, anerkannten Vielfalt gelingen kann.

Dazu gehört, dass die EKW in bewährter Manier vor der Überkulturalisierung von Sachverhalten warnt. Auch wenn es eine Prämisse unseres Faches ist, dass jede soziale Einheit eine kulturelle Dimension hat, heißt das nicht, dass soziale Probleme immer auf kulturelle Ursachen zurückzuführen sind und dass dementsprechend die Lösung in ‚der Kultur‘ zu suchen ist. Die EKW kann auf ein Verständnis von Zusammenhalt verweisen, der nicht aus Verinnerlichungen hervorgeht, d. h. auf geteilten Werten und einer gemeinsamen Identität aufbaut, sondern auf ‚äußerlichen‘ Regeln des guten Zusammenlebens wie Respekt, Rücksicht, Gastfreundschaft. Hierfür hat sich der Fachbegriff ‚Konvivialität‘ (und in der Feldsprache ‚Konvivialismus‘) etabliert, als „Kunst des Zusammenlebens“, die Kooperation und Rivalität vereint.⁶⁸ Die kulturanthropologische Literatur um ‚conviviality and multicultural‘, und ‚everyday multiculturalism‘ untersucht aus praxisgeleiteter Perspektive den sozialen Zusammenhalt im Vollzug alltäglicher Interaktionen. Dabei wird oft auf den Konvivialitätsbegriff von Paul Gilroy verwiesen: „Conviviality is a social pattern in which different metropolitan groups dwell in close proximity but where their racial, linguistic and religious particularities do not [...] add up to discontinuities of experience or insuperable problems of

63 „But community must not mean a shedding of our differences, nor the pathetic pretence that these differences do not exist“ (meine Übersetzung). Lorde 2019, S. 105.

64 Ebd., S. 104: „Interdependence of mutual (nondominant) differences“ (meine Übersetzung).

65 Schiffauer 1996.

66 Hannerz 2010.

67 Dugalski/Lara/Hamsa 2012.

68 Vgl. Adloff/Leggewie 2014; Die konvivialistische Internationale 2020.

communication.“⁶⁹ Ethnografische Forschungen, die dieses entspannte Zusammenleben in und mit Differenz beschreiben,⁷⁰ reden kaum von einem bedrohten Zusammenhalt und sehen auch keine Notwendigkeit für die große Effervescenz oder das Gefühl der Einheit, um Zusammenleben zu ermöglichen. Die Emotionen sind hier deutlich abgekühlt.⁷¹ Die Soziologen Frank Adloff und Sérgio Costa stellen fest, dass in manchen Studien Konvivialität

„als Ersatz für den etablierten soziologischen Gesellschaftsbegriff [fungiert]. Dieser zeigt nämlich deutliche Grenzen in der Beschreibung lokaler Gesellschaftsformationen, in denen klassische soziologische Binaritäten wie Gemeinschaft und Gesellschaft (Tönnies) oder organische und mechanische Solidarität (Durkheim) keine Anwendung finden können.“⁷²

Mit ihrem Fokus auf das Zusammenleben im alltäglichen Vollzug – und nichts anderes ist ‚Kultur‘ als ein prozessualer Analysebegriff in der EKW – bietet die Konvivialität deshalb eine spannende, zukunftsgerichtete Alternative zu den klassischen Konzeptionen von Integration, Zusammenhalt und „*social cohesion*“.

Literaturverzeichnis

- Abels, Heinz: Einführung in die Soziologie. Der Blick auf die Gesellschaft. 5. Aufl., Bd. 1, Wiesbaden 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-22472-1>.
- Adloff, Frank/Leggewie, Claus (Hg.): Les Convivialistes. Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens. Bielefeld 2014.
- Balcerzak, Agnieszka: Zwischen Kreuz und Regenbogen. Eine Ethnografie der polnischen Protestkultur nach 1989. Bielefeld 2020.
- Bausinger, Hermann u. a.: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1978.
- Bethke, Hannah: Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen. Leipzig 1887, S. 294 (hier zit. n. 8. Aufl., 1935, ND Darmstadt 1979, S. 224). In: Salzborn, Samuel (Hg.): Klassiker der Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2016, S. 58–61. https://doi.org/10.1007/978-3-658-13213-2_12.

69 Gilroy 2006, S. 40.

70 Für einen einführenden Überblick siehe Wise/Noble 2016.

71 Ich habe das an anderer Stelle ‚multicultural cool‘ genannt, vgl. Scheer 2020b.

72 Die konvivialistische Internationale 2020, S. 122.

- Bundesministerium für Bildung und Forschung: Bekanntmachung. Richtlinie zum Aufbau eines „Instituts für gesellschaftlichen Zusammenhalt“. Bundesanzeiger vom 08.11.2017. URL: <https://www.bmbf.de/foerderungen/bekanntmachung-1454.html> (06.07.2021).
- Coleman, Simon: What of Effervescence? Durkheim in the Cathedral. In: *Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes* 23 (2017), S. 57–75. <https://www.jstor.org/stable/45173965>.
- Collins, Randall: *Interaction Ritual Chains*. Princeton 2004.
- Couldry, Nick: *Media Rituals: A Critical Approach*. London 2003.
- Damsholt, Tine: 'I didn't think I would be emotional until I started saying the oath'. Emotionalising and ritualising citizenship. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44/16 (2018), S. 2701–2716.
- Die konvivialistische Internationale: Das zweite konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt. Bielefeld 2020.
- Dugalski, Artur/Lara, Carolina/Hamsa, Malik: Farbenblindheit ist auch keine Lösung. In: *analyse & kritik – Zeitung für linke Debatte und Praxis* 576 (2012). URL: https://archiv.akweb.de/ak_s/ak576/24.htm (06.07.2021).
- Durkheim, Emile: *Über soziale Arbeitsteilung*. Frankfurt a. M. 1992 [1893].
- Durkheim, Emile: *Elementare Formen des religiösen Lebens*. Übersetzt von Ludwig Schmidts. 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1984 [1912].
- Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt. Cluster 1: Theorien, Politiken und Kulturen des Zusammenhalts. URL: <https://www.fgz-risc.de/forschung/cluster-1-theorien-politiken-und-kulturen-des-zusammenhalts> (06.07.2021).
- Fortier, Anne-Marie: Proximity by design? Affective citizenship and the management of unease. In: *Citizenship Studies* 14/1 (2010), S. 17–30.
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M. 1983.
- Geertz, Clifford: *Interpretation of Cultures*. New York 1973.
- Gilroy, Paul: Multiculture in Times of War. An Inaugural Lecture given at the London School of Economics. In: *Critical Quarterly* 48/4 (2006), S. 27–45.
- Götz, Irene: *Deutsche Identitäten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989*. Köln/Weimar/Wien 2011.
- Green, Andy/Janmaat, Jan G.: *Regimes of Social Cohesion. Societies and the Crisis of Globalization*. Basingstoke/New York 2011.
- Hannerz, Ulf: Diversity is Our Business. In: *American Anthropologist* 112/4 (2010), S. 539–551.
- Hess, Sabine/Binder, Jana/Moser, Johannes (Hg.): *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld 2009.
- Hinrichsen, Jan: Moralische Problematisierungen, oder. Wozu soll eine Ethnografie des guten Lebens gut sein? In: Ders./Scheer, Monique (Hg.): *Forme(l)n des*

- guten Lebens. Ethnografische Erkundungen alltäglicher Aushandlungen von Glück und Moral. Tübingen 2019, S. 5–41.
- Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen. Wiesbaden 2009.
- Jasper, James: *The Emotions of Protest*. Chicago 2018.
- Joas, Hans: *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a. M. 1999.
- Keane, Webb: *Ethical Life. Its Natural and Social Histories*. Princeton 2017.
- LeBon, Gustav: *Psychologie der Massen*. Stuttgart 1982 [1895].
- Ling, Rich: *New Tech, New Ties. How Mobile Communication Is Reshaping Social Cohesion*. Cambridge, Mass. 2008.
- Orde, Audre: *Sister Outsider*. London 2019 [orig. 1984].
- Marquardt, Tanja: *Käthes Neue Kleider. Gentrifizierung am Berliner Kollwitzplatz in lebensweltlicher Perspektive*. Tübingen 2006.
- Moebius, Stephan: *Die Durkheim-Schule und die Kulturosoziologie*. In: Moebius, Stephan/Nungesser, Frithjof/Scherke, Katharina (Hg.): *Handbuch Kulturosoziologie*. Bd. 1, Wiesbaden 2019, S. 421–432. https://doi.org/10.1007/978-3-658-07616-0_33.
- Nussbaum, Martha C.: *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge, UK 2001.
- Pettenkofer, Andreas: *Emile Durkheim. Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. In: Senge, Kai/Schützeichel, Rainer (Hg.): *Hauptwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden 2013, S. 94–102.
- Plamper, Jan: *Das Neue Wir. Warum Migration dazugehört. Eine andere Geschichte der Deutschen*. München 2019.
- Prisching, Manfred: *Kultur – Gesellschaft*. In: Moebius, Stephan/Nungesser, Frithjof/Scherke, Katharina (Hg.): *Handbuch Kulturosoziologie*. Bd. 1, Wiesbaden 2019, S. 3–44.
- Putnam, Robert D.: *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York 2000.
- Putnam, Robert D.: *E Pluribus Unum. Diversity and Community in the Twenty-First Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture*. In: *Scandinavian Political Studies* 30/2 (2007), S. 137–174.
- Reckwitz, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Frankfurt a. M. 2017.
- Sayer, Andrew: *Why Things Matter to People. Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge, UK 2011.
- Scheer, Monique: *Enthusiasm. Emotional Practices of Conviction in Modern Germany*. Oxford 2020a.
- Scheer, Monique: *How does diversity make us feel? Exploring the emotional regimes of multicultural societies*. In: Hinrichsen, Jan/Lange, Jan/Reichel,

- Raphael (Hg.): *Diversities. Theories & Practices: Festschrift for Reinhard Johler*. Tübingen 2020b, S. 61–83.
- Scheve, Christian von: *Collective emotions in rituals. Elicitation, transmission and a ‘Matthew-effect’*. In: Michaels, Axel/Wulf, Christoph (Hg.): *Emotions in Rituals and Performances*. London 2012, S. 55–77.
- Schiffauer, Werner: *Die Angst vor der Differenz. Zu neuen Strömungen in der Kulturanthropologie*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 92/1 (1996), S. 20–31.
- Schiffauer, Werner: *Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*. Bielefeld 2015.
- Simmel Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig 1908.
- Sülzle, Almut: *Fußball, Frauen, Männlichkeiten: Eine ethnographische Studie im Fanblock*. Frankfurt a. M. 2011.
- Sutter, Ove: „Welcome!“ *Emotionale Politiken des zivilgesellschaftlichen Engagements für Flüchtende*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 113/1 (2017), S. 3–23.
- Tarde, Gabriel: *Masse und Meinung*. Konstanz 2018 [1901].
- Tauschek, Markus: *Kulturerbe. Eine Einführung*. Berlin 2013.
- Tibi, Bassam: *Leitkultur als Wertekonsens – Bilanz einer missglückten deutschen Debatte*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1–2 (2001), S. 23–26.
URL: <https://www.bpb.de/apuz/26535/leitkultur-als-wertekonsens?p=all> (06.07.2021).
- Tönnies, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft* (orig. 1931). In: Lichtblau, Klaus (Hg.): *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*. Opladen 2012.
- Turner, Edith: *Communitas. The Anthropology of Collective Joy*. New York 2012.
- Turner, Victor: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. London 1969.
- UNESCO. *Protecting Our Heritage and Fostering Creativity*. 2021. URL: <https://en.unesco.org/themes/protecting-our-heritage-and-fostering-creativity> (06.07.2021).
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5. Aufl., Tübingen 1972 [1921].
- Wehr, Laura: *Geteiltes Land, gespaltene Familien? Eine Oral History der DDR-Ausreise von Familien*. Berlin 2020.
- Wellgraf, Stefan: *Schule der Gefühle. Zur emotionalen Erfahrung von Minderwertigkeit in neoliberalen Zeiten*. Bielefeld 2018.
- Wise, Amanda/Noble, Greg: *Convivialities: An Orientation*, *Journal of Intercultural Studies* 37/5 (2016), S. 423–431.
- Zigon, Jarrett: *Morality. An Anthropological Perspective*. London 2008.

Kultur ist Wissen

Die Kultur der Wissenschaft¹

Thomas Thiemeyer

Die Idee, Kultur als Wissen zu verstehen, basiert auf der Annahme, dass das, was wir als Kultur beschreiben, immer nur innerhalb bestimmter Wissensordnungen entstehen kann.² Kultur ist so gesehen ein „Komplex von Sinnsystemen oder [...] ‚symbolischen Ordnungen‘, mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen und die in Form von Wissensordnungen ihr Handeln ermöglichen oder einschränken“³. Kultur, heißt das, basiert auf geteiltem Wissen als Voraussetzung für kompatibles Handeln und gegenseitiges Verstehen. „Die Kulturtheorien gehen davon aus, daß die menschliche Handlungswelt erst dann verstehbar wird, wenn man die symbolischen Ordnungen rekonstruiert, auf deren Grundlage die Handelnden ihre Wirklichkeit kognitiv organisieren und damit auf spezifische Weise sinnhaft produzieren.“⁴

Ich will mich im Folgenden auf eine Variante des Wissens konzentrieren, die uns an Universitäten, Museen und anderen Forschungseinrichtungen sehr vertraut ist: auf wissenschaftliches Wissen. Dieses erzeugt eine spezifische, ganz eigene „Kultur“, die sich selbst als „Scientific Community“ beschreibt – eine wissenschaftliche Gemeinschaft, die Erkenntnisse über die Welt mit bestimmten Arbeitsroutinen und Handlungsnormen sinnhaft organisiert. Diese Kultur zu verstehen, hat sich in Göttingen eine Institution zur Aufgabe gemacht, die zeitgleich mit dem Erscheinen dieses Bandes eröffnet worden ist und die man als baulichen Ausdruck eines kulturwissenschaftlichen Wissensverständnisses bezeichnen kann: Das Forum Wissen, ein Universitätsmuseum, das die Kultur der Wissenschaft als Prozess des Wissenschaffens in Forschung und Lehre für die breite Öffentlichkeit darstellen soll.⁵ ‚Kulturwissenschaftlich‘ ist dieses Projekt aus mehreren Gründen: Es versteht wissenschaftliches Wissen, das an

- 1 Teile dieses Beitrag basieren auf dem Essay Wissenschaftskommunikation in „postfaktischen“ Zeiten. In: Merkur 854 (2020), S. 71–79.
- 2 Vgl. dazu einschlägig Berger/Luckmann 1996.
- 3 Reckwitz 2006, S. 84.
- 4 Ebd., S. 50.
- 5 Georg-August-Universität Göttingen: Forum Wissen.

der Universität entsteht, als etwas, das man vor allem über die Arbeitsweisen und Handlungen der Wissenschaftler*innen und anderer Akteur*innen erfassen kann. Dieses Wissen proklamiert – obgleich wissenschaftlich erforscht – keine universellen Wahrheiten, sondern es ist räumlich und zeitlich spezifisch und verändert sich immer wieder. Was heute hier gilt, kann sich morgen und/oder an einem anderen Ort als ungültig erweisen. Entscheidend sind dafür die Wissensordnungen, in denen sich Wissen organisiert, in denen es sich verwirklichen kann oder die es unterdrücken und ausschließen. Kulturwissenschaftlich signifikant sind schließlich die Spuren, die dieses Wissen in der materiellen Kultur der Universität, in den universitären Sammlungen hinterlassen hat. Aus ihnen heraus wird es verständlich und historisch verortbar. Die Dinge, Instrumente und Arbeitsräume der Universität gelten dem Forum Wissen dann auch als Akteure (mit Latour könnte man von ‚Aktanten‘ sprechen), die neben den Menschen aktiv am Prozess der Wissensstiftung beteiligt sind. Diese wissen(schaft)shistorisch und wissenssoziologisch fundierte Perspektive hat sich für akademisches Wissen im Verlauf des 20. Jahrhunderts etabliert.⁶

Kulturwissenschaftlich wird dieses Wissen zum einen in Abgrenzung zu „Volks-“ oder Laienwissen befragt,⁷ zum anderen auf seine alltagskulturelle Dimension hin überprüft. Ersteres problematisiert grundsätzlich die kategoriale Unterscheidung zwischen Alltagswissen und akademischem Wissen und kann immer wieder aufzeigen, wie stark beides miteinander verwoben ist und immer schon war.⁸ Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang Institutionen und Formate der Wissenspopularisierung, die die vermeintlich klare Grenze zwischen Fach- und Alltagswissen durchbrechen: Hygiene- und Weltausstellungen, Wissenschafts-Podcasts oder die Initiativen zu „Bürgerwissenschaften“ („Citizen Science“), die darauf zielen, Laien-, Erfahrungs- und akademisches Wissen möglichst hierarchiefrei zusammenzubringen.

Zum anderen sucht der Blick auf die (Alltags-)Kultur der Wissenschaften diese (wie im Forum Wissen) auf ihre Arbeitspraktiken und Routinen, ihre üblichen Sprechweisen und disziplinären „Denkstile“ ab. Der polnische Mediziner, Mikrobiologe und Wissenschaftshistoriker Ludwik Fleck hat solche Gemeinschaf-

6 Vgl. als historischen Abriss der Transformation der Wissenschafts- zur Wissensforschung aus der Perspektive der Wissens- und Wissenschaftsgeschichte Daston 2017. Zur Wissenssoziologie vgl. Reckwitz 2006, insb. S. 147–196; Knoblauch 2019. Zur Wissensanthropologie allgemein vgl. Barth 2002; aus dem engeren Fachkontext der EKW vgl. u. a. Kuhn 2020; sowie das DFG-Verbundprojekt „Volkskundliches Wissen und gesellschaftlicher Wissenstransfer. Zur Produktion kultureller Wissensformate im 20. Jahrhundert“ (2006–2013); Davidovic-Walther/Fenske 2010.

7 Vgl. dazu das DFG-Verbundprojekt „Volkskundliches Wissen und gesellschaftlicher Wissenstransfer. Zur Produktion kultureller Wissensformate im 20. Jahrhundert“ (2006–2013). Zur Spezifik von „Kulturwissen“ im Sinne der EKW vgl. Bürkert 2015. Kritisch zur Differenz verschiedener Wissensformen vgl. jüngst Sarasin 2020.

8 Vgl. z. B. Cantau/Kamp/Timm 2017.

ten 1935 als „Denkkollektive“ bezeichnet: „Definieren wir ‚Denkkollektiv‘ als Gemeinschaft der Menschen, die im Gedankenaustausch oder in gedanklicher Wechselwirkung stehen, so besitzen wir in ihm den Träger geschichtlicher Entwicklung eines Denkgebietes, eines bestimmten Wissensbestandes und Kulturstandes, also eines besonderen Denkstils.“⁹ Dieser Denkstil führe zu einer „gerichteten Wahrnehmung“ aller Beteiligten, die stark von lokalen und zeittypischen Kontexten abhängig ist – was uns zum Forum Wissen zurückbringt.

Wissenspolitiken

Nicht nur die Wissensformate und Erkenntnisse, die das Forum Wissen darstellt, sind zeit- und ortsgebunden. Das Forum Wissen ist selbst Ausdruck seiner Zeit und seines Ortes. Es hat zu einem Zeitpunkt eröffnet, in dem die Glaubwürdigkeit von und das Vertrauen in wissenschaftliches Wissen stark erschüttert und deshalb zu eminent politischen Themen geworden sind. ‚Wissenschaftskommunikation‘ ist zum Schlagwort der Stunde geworden, dem sich u. a. der Wissenschaftsrat¹⁰, die Volkswagen-Stiftung¹¹ und das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) in Grundsatzpapieren oder Förderlinien widmen.

Das BMBF – das inzwischen auch finanziell am Forum Wissen beteiligt ist – hatte im November 2019 in seinem Grundsatzpapier zur Wissenschaftskommunikation einen „*Kulturwandel*“ hin zu einer kommunizierenden Wissenschaft“ angemahnt.¹² Besonders viel mahnen muss es eigentlich nicht, denn an den Forschungseinrichtungen im Land hat sich längst herumgesprochen, dass, wer Geld bekommen und als relevant wahrgenommen werden möchte, nicht nur forschen, sondern auch darüber reden muss. Die Rektorate und Präsidien der Universitäten dirigieren größere Pressestäbe und investieren massiv in die Außendarstellung – vom Corporate Design bis zur Hochglanzbroschüre –, und Sonderforschungsbereiche verfügen über eigene Teilprojekte, die einzig dazu da sind, die Forschungsergebnisse unter die Leute zu bringen.¹³

Der Kulturwandel, der dem Ministerium vorschwebt, soll freilich tiefer gehen: inhaltlich und strukturell. Inhaltlich läuft er darauf hinaus,

„dass Wissenschaftskommunikation nicht nur die Ergebnisse vermittelt, sondern auch die *Prozesse und Methoden* von wissenschaftlicher Arbeit transparent macht und dabei die Komplexität und Vorläufigkeit von wissen-

9 Fleck 1980, S. 54f.

10 Wissenschaftsrat 2021.

11 VW-Stiftung 2021.

12 Bundesministerium für Bildung und Forschung 2019.

13 Vgl. dazu etwa die virtuelle Ausstellung des Sonderforschungsbereich 923. Bedrohte Ordnungen.

schaftlichen Erkenntnissen thematisiert. Aus Sicht des BMBF sind vor allem Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler primäre Akteure der Wissenschaftskommunikation. Durch Transparenz und Dialog können sie selbst einen wichtigen Beitrag leisten, das *Vertrauen* in Wissenschaft zu stärken.“

Wissenschaft verständlich zu machen bedeutet so gesehen nicht allein, vermeintlich eindeutige Fakten allgemeinverständlich zu vermitteln, sondern auch zu erklären, wie in der Forschung Erkenntnisse entstehen und wo ihre Grenzen liegen. Damit wird Wissenschaftskommunikation anspruchsvoller, weil sie nicht mehr nur eine Logik nachvollziehbar machen will, sondern darauf aus ist, Laien in die Lage zu versetzen, Entscheidungsprozesse nachvollziehen und sich Alternativen vorstellen zu können.

Dieses Plädoyer für Transparenz und Dialog in der Wissenschaft ist alt und neu zugleich. Alt sind Befund und Ansatz: Bereits 1985 beklagte die Royal Society in London, dass Schüler, Medien und weite Teile der britischen Bevölkerung grundlegende Zusammenhänge in Wissenschaft und Technik nicht mehr verstünden. Ihr Unbehagen an diesem Zustand fasste die königliche Gesellschaft zur Wissenschaftspflege damals in einen Begriff, der seitdem die wissenschaftspolitische Diskussion prägt: „public understanding of science“. ¹⁴ Der Royal Society schienen neben den Schulen insbesondere die Forschungseinrichtungen im Vereinigten Königreich in der Pflicht. Je komplexer das Wissen, die Techniken und Therapieformen werden, desto mehr müssten Forscher erklären, was sie tun und wie sie zu grundlegenden Einsichten kommen: „Understanding includes not just the facts of science, but also the method and its limitations as well as an appreciation of the practical and social implications. A basic understanding of statistics including the nature of risks, uncertainty and variability.“ ¹⁵

Mit dem Report der Royal Society rückte – wie nun auch beim BMBF – die konkrete Arbeit der Wissenschaften in den Fokus der Öffentlichkeit. Die Impulse dafür kamen u. a. aus der Grundlagenforschung: Wissenschaftsgeschichte, Wissenssoziologie und Science and Technology Studies hatten zu diesem Zeit-

14 Galt die ursprüngliche Kritik noch den Natur- und Technikwissenschaften, den „Sciences“, und ihrem Spezialist*innenwissen, so wurden alsbald auch die Geistes- und Sozialwissenschaften, die „Humanities“, in die Pflicht genommen. Das hatte den schönen Nebeneffekt, ein knackiges Akronym zu verbreiten: PUSH – „Public Understanding of Sciences and Humanities“. In diesem Kürzel schwingt ein neoliberaler Unterton mit, der von Beginn an zur Ratio der Initiative gehörte: Der sehr richtige Gedanke, dass sich Wissenschaft verständlich machen muss, mischt sich mit der Erwartung, dass nur förderwürdig sei, was sich am Markt behauptet und politisch nützlich ist. „Gesellschaftliche Relevanz“ lautet das Schlagwort, und die erwirbt man in den „Humanities“ zunehmend dadurch, dass man im öffentlichen Diskurs (vulgo: in den Medien) vorkommt, politisch heiße Themen erforscht oder praktische Verwertbarkeit verspricht. Für langfristige Grundlagenforschung in Feldern, für die kein Markt und kein brandaktuelles politisches Problem existieren, ist das eher eine schlechte Nachricht.

15 The Royal Society 1985.

punkt begonnen, Wege und Formen der Wissensproduktion in der Forschung genauer zu analysieren. Sie untersuchten, wie im Labor, im Museum oder bei der naturkundlichen Expedition Erkenntnis zustande kam. Welche Geräte wirkten daran mit? Welche Hypothesen und Vorannahmen lenkten den Blick? Welche Arbeitsweisen lagen dem zugrunde? Und welche Bilder stellten das neue Wissen dar oder präfigurierten es? Ein wenig Licht fiel so in die Blackbox, in der sich der Experte verbarg. Sichtbar wurden die vielen Zufälle, Intuitionen und blinden Flecken der Forscher, die Teil jeder Forschung sind.¹⁶

Auf die große Bühne der internationalen Wissenschaftspolitik schaffte es das Thema Wissenschaftskommunikation Mitte der 1980er-Jahre nicht zuletzt deshalb, weil die Royal Society die politische Dimension des Vermittlungsproblems betonte: „Almost all public policy issues have scientific or technological implications. Everybody, therefore, needs some understanding of science, its accomplishments and its limitations.“ Dieses politische Leitmotiv hat sich durch die Digitalisierung noch einmal verstärkt.

Die Dystopien des 21. Jahrhunderts hören auf die Namen „Postdemokratie“, „Überwachungskapitalismus“, „Fake News“ oder „Künstliche Intelligenz“. Sie zeichnen das Bild einer Gegenwart und Zukunft, in der die politische Mündigkeit und Teilhabe untergraben wird, weil das Wissen, das nötig ist, um mitreden zu können, so kompliziert geworden und so ungleich verteilt ist, dass nur noch wenige Auserwählte verstehen, was passiert. Dass Algorithmen wichtige Entscheidungen treffen, die wir – sofern wir von ihnen wissen – oft nicht wirklich nachvollziehen können, macht die Lage nicht einfacher.

Grundproblem all dieser Entwicklungen ist, dass Funktionsweisen und Entscheidungen für das Gros der Bevölkerung undurchsichtig bleiben. Sie lassen sich nicht substanziell kritisieren. Die Befähigung zur Kritik an Grundfragen des Alltags und Zusammenlebens aber ist Voraussetzung des demokratischen Rechtsstaats, der von einem eigenverantwortlichen, mündigen Staatsbürger ausgeht. Dieser Citoyen versteht im Normalfall, was um ihn herum geschieht. Unverständnis hingegen lähmt nicht nur, sondern nährt Populismen und Verschwörungstheorien aller Art. Sie verbreiten sich umso leichter, je unkontrollierter Falschmeldungen als „alternative Fakten“ in den sozialen Netzwerken herumschwirren, die sich durch wissenschaftliche Befunde nicht weiter irritieren lassen. In dieser neuen Situation der „zunehmenden Abschottungstendenzen gegenüber wissenschaftlichen Erkenntnissen“ hat das BMBF sein Grundsatzpapier lanciert.

Strukturell zielt es darauf, „dass Wissenschaftskommunikation grundständig im Wissenschaftssystem verankert wird“. Das liest sich gut, kann aber zu Streit führen, wenn es ums Geld geht. Auch dafür ist das Göttinger Forum Wissen ein gutes Beispiel. Während ein Teil der Wissenschaftler*innen die Entwicklung des Vorhabens stark unterstützt, halten es andere für eine Institution, die das Kern-

16 Vgl. exemplarisch dazu Knorr-Cetina 2002; Latour 2000; Ders./Woolgar 1979.

geschäft der Universität nur mittelbar betrifft. Die Kritik entzündet sich insbesondere an den Kosten, die das Universitätsbudget belasten. Dass das Forum heute so aussieht wie es aussieht, hat es denn auch maßgeblich zusätzlichen Bundesmitteln zu verdanken.¹⁷

Sammeln als Wissensstiftung

Im Forum Wissen manifestiert sich, was Kultur- und Wissenschaftspolitik in Deutschland in den letzten 20 Jahren vorangetrieben haben und was sich immer mehr Universitätsleitungen hierzulande zu eigen machen: die Anerkennung wissenschaftlicher Sammlungen als Kommunikations-, Lehr- und Forschungsinfrastrukturen.¹⁸

Vielerorts erhalten die universitären Sammlungen ihre Auftritte: In Freiburg und Hamburg dürfen sie eigene Räume bespielen; Berlin bietet ihnen im Humboldt Forum die ganz große Bühne und im Tieranatomischen Theater den engen Austausch mit Kunst und Gestaltung, um neue Ausstellungsansätze zu entwickeln; in Frankfurt und Jena werden die Sammlungen personell gestärkt; in Erlangen geht man mit den Beständen Grundsatzfragen der Digitalisierung an; und Tübingen schenkt ihnen ein Zentraldepot, um die vereinzelt und zuweilen prekären Sammlungen ordnungsgemäß zu bewahren. Das Museum der Universität Tübingen kümmert sich inzwischen als zentrale Einrichtung um die vielen, vormals allein den Instituten zugeordneten Lehr- und Forschungssammlungen, die es regelmäßig in Ausstellungen öffentlich bekannt macht. In Tübingen ist um das Museum und das LUI herum die Master-Profillinie „Museum & Sammlungen“ entstanden, die den Eigenheiten universitären Sammelns und objektbasierten Lehrens einen festen Platz im Curriculum verschiedener Disziplinen einräumt.¹⁹

Die „Cinderella Collections“, die die Kustod*innen Cornelia Weber und Klaus Mauersberger vor zehn Jahren noch als graue Mäuse des Sammlungswesens beschrieben haben, die ihrer Entdeckung harren,²⁰ haben eine bemerkenswerte

17 Thadeusz 2022.

18 Vgl. insbesondere die Empfehlungen zu wissenschaftlichen Sammlungen als Forschungsinfrastrukturen des Wissenschaftsrats 28. Januar 2011.

19 „In der Profillinie Museum & Sammlungen steht die Vermittlung museumspraktischer Kompetenzen sowie der Grundlagen der Museumsgeschichte und Museumstheorie im Fokus. Die Studierenden sollen ein vertieftes Verständnis für die Institution Museum sowie Museumstheorie und-praxis erwerben. Sie sollen die Besonderheiten und Komplexität der Arbeit in Museen und Sammlungen erfassen, eigenständig verschiedene Formen der Kultur- und Wissenschaftskommunikation unterscheiden und in Medien professionell über museale Aktivitäten berichten und reflektieren. Diese Profillinie wird in Kooperation mit dem Museum der Universität MUT und verschiedenen angeschlossenen Instituten mit Museumsbezug angeboten.“ Zit. n. MA EKW Profil „Museum & Sammlungen“ 2021.

20 Vgl. Weber/Mauersberger 2010.

Karriere gemacht. Sie sind der Institution gewordene „*Kulturwandel* hin zu einer kommunizierenden Wissenschaft“ (BMBF), weil sie sich bestens zur Kontaktpflege mit der allgemeinen Öffentlichkeit und zum Gespräch der Fächer untereinander eignen. Jenseits dieser kommunikativen Funktionen fungieren sie als Gedächtnis der Universitäten. Sie erinnern die Wissenschaften an ihre Geschichte und daran, dass Erkenntnisstiftung lange Zeit auf einem engen Zusammenhang von Sammeln und Forschen beruhte, der heute oft vergessen ist.

Allen voran in den Universitäten gelten objektbasierte Wissenspraktiken bis heute als atheoretisch. Deshalb artikuliert sich inzwischen innerhalb der Museen – bestärkt durch Großtheorien wie die Akteur-Netzwerk-Theorie mit ihrer Aufwertung der Dinge – die Forderung, Dinge und Institutionen der Dingfürsorge intellektuell ernster zu nehmen als bislang, und zwar als Orte der Wissens- und Theorieproduktion. Der Direktor des Museums of Archeology and Anthropology in Cambridge, Nicholas Thomas, hat 2010 die Idee des „Museums als Methode“ lanciert: eine Institution, die durch ihre Arbeits- und Präsentationspraktiken zu neuen, eigenständigen Erkenntnissen gelangen kann, die nur an diesem Ort entstehen können. „What kinds of knowledge underpin the interpretation of collections? What methods does that interpretation involve, and what knowledge does it generate?“²¹ Thomas' Argument steht stellvertretend für ein anderes Verständnis von materieller Kultur, das stärker denn je auf das erkenntnisstiftende, epistemische Potenzial der Dinge und ihrer Inszenierungen vertraut. Wissen, das aus dem Umgang mit Dingen entsteht, ist schlicht ein anderes Wissen und beruht auf anderen Fähigkeiten.²²

Ein Bewusstsein dafür existierte an den Universitäten bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts, als Sammlungen etlichen Wissenschaftler*innen als Grundlage für neues Wissen dienten. Naturkundler*innen entwickelten ihre Taxonomien an Präparaten der Sammlungen, Kunst- und Altertumswissenschaftler*innen erzeugten mithilfe der Werke und Sachzeugen zentrale Theorien ihrer Fächer und Volks- und Völkerkunde bedienten sich der gesammelten Dinge, um mit ihnen das Alltagsleben der einheimischen Bäuer*innen oder der indigenen Bevölkerung aus Übersee zu untersuchen. Der Völkerkundler Leo Frobenius hoffte auf die zusammengetragenen Ethnografica, um die Frühzeit der Menschen neu interpretieren zu können und so zum „Ursprung der Völker“ vorzudringen. „Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind ein Triumph der Museumswissenschaft“, verkündete er 1898, „denn nur mithilfe der in den Museen aufgespeicherten Schätze ist es gelungen, die Kulturorganismen zu verstehen.“²³

Diese unmittelbare Nähe zur (universitären) Forschung haben viele Museen und Sammlungen im 20. Jahrhundert verloren. Die Volks- und Völkerkundler*in-

21 Thomas 2010, S. 8; Ders. 2016.

22 Vgl. König 2003.

23 Frobenius 1898, S. 301.

nen gingen nun selbst ins Feld, um mit den Menschen zu sprechen, bei ihnen zu leben und sie zu beobachten. Erkenntnis suchten sie nicht mehr in „aufgespeicherten Schätzen“, sondern in selbst erhobenen, oft immateriellen Daten aus der eigenen Feldforschung. Die Volkskunde war vergleichsweise lange noch als sammelnde Wissenschaft aktiv, was ihre Kritiker ihr nach 1968 als positivistischen und reflexionsarmen Aktivismus vorwarfen.²⁴ Die neu in Wert gesetzten Universitätsbestände sind also die Rückkehr des Alten unter neuen Vorzeichen: Vorboten einer integrierten Wissenschaftslandschaft, die Institutionen zusammenführt, die irgendwann den Kontakt verloren hatten, obwohl sie einst zusammen groß geworden waren und ein gemeinsames Verständnis von Wissenschaftlichkeit geteilt hatten.²⁵ In Göttingen gehörte von 1773 an das Königlich Academische Museum ebenso selbstverständlich zur Universität wie die Bibliothek.

Auf dieses Erbe bezieht sich die Universität mit ihrem Forum Wissen, zu dem sie 2011 in der Pilotausstellung „Dinge des Wissens“ im Bibliothekssaal der Paulinerkirche erste Überlegungen angestellt hatte.²⁶ Jetzt hat sie den nächsten Schritt gemacht und das alte Zoologische Museum als Ausstellungsort ertüchtigt (Abbildung 1). Im Innern hat die Zentrale Kustodie derweil eine Ausstellung konzipiert, die sich wie ein Brevier der selbstreflexiven Wissenschaften liest: Wissenschaftliches Wissen, wie es dieses Forum präsentieren will, ist unstetes Wissen; ein Fundus aus Funden und Erfahrungen, der sich zu Erkenntnissen formiert und permanent der Kritik aussetzen muss, korrigiert und weiterentwickelt wird.

Der Idee von universellen Wahrheiten und Erkenntnissen, die Fakten heißen, misstrauen die Ausstellungsmacher um Marie Luisa Allemeyer (Zentrale Kustodie), Joachim Baur (Die Exponaten, Berlin) und die Gestalter des Stuttgarter Ateliers Brückner. Lieber untersuchen sie die Kontingenzen und Machtverhältnisse in den Wissenschaften: Wer kann wissenschaftliches Wissen erzeugen und wer bleibt außen vor? Wie zwangsläufig sind die Resultate und welche Reichweite und Dauer haben sie? Und wie steht es um die ethische Verantwortung für Forschungspraktiken, die einst legitim waren, aber heute als fragwürdig erscheinen?²⁷

24 „Die Volkskunde [...] ist eine enzyklopädische Wissenschaft, die diesem Anspruch nie gerecht wurde und je länger desto weniger gerecht werden kann; sie hat zu allen Zeiten ein Verhältnis zu ihren Objekten gehabt, das mehr durch Liebe und Treue und weniger durch kritische Problemstellungen gekennzeichnet war.“ Zit. n. Schöck 1986, S. 104. Ausführlich zum Sammeln als Aktivität der Tübinger EKW um 1970 vgl. Müller-Brem/Thiemeyer 2021.

25 Vgl. zum Versuch, diese Idee einer integrierten Wissenschaftslandschaft über Institutionengrenzen hinweg wiederzubeleben und die verstreuten Wissensbestände zur Alltagskultur in Baden-Württemberg zusammenzuführen und strukturell zu verbinden, das VW-Projekt „KulturWissen vernetzt. Kooperative Strukturen in kulturwissenschaftlicher Forschung, Lehre und Wissenstransfer“.

26 Vgl. Georg-August-Universität Göttingen 2011.

27 Wer so fragt, kann die kolonial- und NS-Bestände der Universität nicht außen vor lassen, sondern muss in Provenienzforschung investieren – was in Göttingen im Rahmen des Projekts „Sensible Provenienzen“ am Forum Wissen passiert. URL: <https://www.uni-goettingen.de/de/629688.html>.



Abb. 1: Das alte Zoologische Museum als Ausstellungsort des Forum Wissens der Universität Göttingen. Quelle: Forum Wissen.

Räume des Wissens

Kernanliegen des Forums Wissen ist es, Universität und Öffentlichkeit dafür zu sensibilisieren, dass wissenschaftliches Wissen stets „situier“ ist. Es besteht aus „Sichtweisen, die einen Ort haben“,²⁸ basiert also auf Annahmen, die zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten dominant sind, und es ist abhängig von den verfügbaren Instrumenten, Infrastrukturen, Forschungsfragen und Arbeitsweisen. Vor allem aber entsteht es nicht unabhängig von der Gesellschaft, wie die Metapher vom „Elfenbeinturm“ suggeriert, sondern ist Teil von ihr.

In Göttingen ist man auf die kluge Idee gekommen, die Perspektive auf Wissen als „Sichtweisen, die einen Ort haben“, wörtlich zu nehmen. Die Hauptausstel-

28 Haraway 1995.

lung ist in 14 „Räume des Wissens“ eingeteilt, die mit Objekten aus verschiedenen Disziplinen und Zeiten zeigen sollen, wie Wissenschaftler*innen arbeiten, denken und kommunizieren. Diese Räume ermöglichen Forschung und setzen der Wissensproduktion Grenzen.²⁹ Das Labor ist so ein Raum: Im Forum Wissen erscheint er als aseptischer Reinraum, den der*die Wissenschaftler*in weitgehend kontrollieren kann (Abbildung 2). Der Schreibtisch oder „das Feld“ der Feldforscher*innen sind andere Wissensräume. Neben diesen erwartbaren Orten fungieren epistemische Möbel als „Räume des Wissens“. Schränke, Zettelkästen oder Schubladen sind solche Erkenntnistifter, die Wissen erzeugen, weil sie physisch Ordnungen herstellen. Sie verorten Objekte räumlich, um Wissen eine Struktur zu geben.³⁰

Derlei Praktiken reichen bis in die vormoderne Wissenschaft zurück, in die Gelehrtenkabinette und Kunstkammern: Im 18. Jahrhundert nutzte der schwedische Naturforscher Carl von Linné Ordnungsmöbel, um seine Taxonomien zu entwickeln. In Herbarien gruppierte er Pflanzen so lange und verschob sie immer wieder, bis sich vor seinen Augen eine konsistente Ordnung abzeichnete.³¹ Die Verfügbarkeit und räumliche Ordnung der Dinge war in naturhistorischen Sammlungen Bedingung, damit bestimmte Merkmale auffallen und als typisch erkannt werden konnten. Die Dinge mussten sichtbar sein, um die Fülle des Materials nach morphologischen Merkmalen gruppieren zu können. „Ich habe“, schrieb Linné 1740 im Vorwort seines „Systema Naturae“, „hier eine solche allgemeine Vorstellung von dem ganzen Zusammenhang aller natürlichen Körper in einen Anblick gezeigt, damit der curieuse Leser hieraus gleich als aus einer Landkarten wissen könne, wohin er seine Reise in diesen so weitläufigen Reichen zu richten habe.“³²

Michel Foucault hat das epistemische Potenzial von Tableaus mehrfach beschrieben, die, weil sie Dinge auf einen Blick verfügbar und damit sichtbar machen, Erkenntnis stiften, die sich nicht abstrakt herleiten lässt.³³ Sie geben Orientierung in unübersichtlichem Gelände und erschaffen eine Topografie, die von da an als Abbild der Realität gilt. Der Akt des Ordnen erzeugt jene Unterschiede, die dann als evident und gleichsam natürlich gelten.³⁴ Mit dem Herbar von Linnés Gegenspieler Albrecht von Haller, der eine alternative Ordnung der Dinge empfahl, zeigt die Göttinger Sammlung schön, wie umkämpft wissen-

29 Neben den historischen Beständen sollen aktuelle Lehr- und Forschungsprojekte an diesem Ort eine Werkstatt und Bühne bekommen.

30 Vgl. dazu auch den Katalog der Gründungsausstellung des Museums der Universität Tübingen: Heesen/Michels 2007.

31 Müller-Wille 2001.

32 Linné 1740.

33 Vgl. Foucault 1974. Grundlegend im Kontext der Wissensanthropologie ders. 1981.

34 Vgl. zum Ordnungsbegriff der EKW Jöhler 2019.



Abb. 2: Laborraum im Forum Wissen. Quelle: Forum Wissen.

schaftliches Wissen sein kann, bis es sich als konsensfähiger Standard etabliert – oder dem Vergessen anheimfällt.

Im Forum Wissen soll diesen Unwägbarkeiten ein eigener Wissensraum gewidmet werden: der „Holzweg“. Er kleidet den Irrtum als Grundlage jeder Forschung in eine räumliche Metapher. So wollen die Kurator*innen die weniger bekannten Seiten universitärer Forschung zeigen: das Scheitern und die nicht umsetzbare Idee. Zugleich zeigt der Holzweg, wie verschlungen Erkenntnisprozesse oft sind und dass ein instrumentelles Verständnis von Forschung als schnelle, zielgerichtete Investition zum messbaren Nutzen der Gesellschaft fehlgeht. Gerade Grundlagenforschung, daran will das Forum Wissen erinnern, zeitigt Effekte, die nicht vorherseh- und planbar sind. Solches Wissen sucht man nicht. Man entdeckt es oft zufällig.

Das Zufällige, Unstete und Prozesshafte des Wissenschaffens an der Universität als Leitmotiv der Ausstellung kündigt bereits der Name der neuen Institution an: Forum statt Museum. Die Idee des Forums hat 1971 der kanadische Museumsdirektor Duncan Cameron in einem programmatischen Aufsatz „The Museum, a Temple or the Forum“ in die Debatte eingebracht.³⁵ Aus der Aufbruchsstimmung der frühen 1970er-Jahre, die von der Idee der Bürgerbeteili-

35 Cameron 1971.

gung („kulturelle Teilhabe“) fasziniert war, hatte Cameron dem klassischen Modell des Museums als „Tempel“, als Haus der unkritisch zu bewundernden Hochkultur, das Museum als „Forum“ gegenübergestellt. Als Forum ist es ein Ort, an dem Wissen ausgehandelt wird, an dem die Besucher diskutieren und unterschiedliche Perspektiven einbringen können: „The forum is where the battles are fought, the temple is where the victors rest. The former is process, the latter is product.“³⁶

In Göttingen sollen die Besucher*innen immer wieder selbst in die Ausstellung eingreifen können. Sie sollen Dinge eigenständig ‚sammeln‘, zurichten und ordnen, selbst Wissen schaffen und so ein Gefühl dafür bekommen, wie die Wissenschaft Erkenntnis erzeugt.

Objektivität und Wissenschaftskritik in „postfaktischen“ Zeiten

Dieser praxisorientierte, prozesshafte und partizipative Ansatz unterminiert die Idee objektiver Fakten mit universeller Geltung, die sich die westlichen Wissenschaften vor allem im 19. Jahrhundert angewöhnt hatten. Die Wissenschaftshistorikerin Lorraine Daston und der Physiker Peter Galison haben 2007 eindrucksvoll anhand wissenschaftlicher Atlanten den historischen Index der Objektivität rekonstruiert.³⁷ Ihnen gilt Objektivität als eine Epistemologie, die sich erst Mitte des 19. Jahrhunderts entwickeln konnte. Sie veränderte wissenschaftliches Arbeiten von Grund auf: Ziel der objektiven Wissenschaften war es, „zu der Norm hinter den Variationen vorzudringen“³⁸. Nicht mehr dem Spektakulären und Außergewöhnlichen galt ihr Hauptinteresse, sondern dem Typischen. Statt die empirisch erfasste Natur wie bis dato in idealisierter Form wiederzugeben, damit sie möglichst einem Idealtypus entsprach, basierte „objektives Sehen“ auf der Idee, nur das, was man tatsächlich sah, möglichst genau und detailgetreu darzustellen. Der*die Wissenschaftler*in nahm keine nachträglichen Korrekturen am Abbild vor, auch wenn das jeweilige Objekt Besonderheiten aufwies, die seiner*ihrer Ansicht nach nicht der Regel entsprachen. Darin lag das Neue der objektiven Bilder: „Objektiv sein heißt, auf ein Wissen auszusein, das keine Spuren des Wissenden trägt – ein von Vorurteil oder Geschicklichkeit, Phantasievorstellung oder Urteil, Wünschen oder Ambitionen unberührtes Wissen.“³⁹

Wer solches Wissen anstrebt, muss lernen, anders zu sehen und darzustellen. Er muss sein „wissenschaftliches Selbst“ neu definieren. Bis zur objektivis-

36 Ebd., S. 21.

37 Daston/Galison 2007.

38 Ebd., S. 11.

39 Ebd., S. 17.

tischen Wende verstanden Naturforscher sich als „Genies der Beobachtung“, die allein durch ihre jahrzehntelange Vertrautheit mit dem Material in der Lage waren, das Wesentliche in den Dingen zu erfassen und freizulegen und so zur „Naturwahrheit“ vorzudringen: „Naturwahrheit konnte nur erreicht werden, wenn alle Empfindungen, die den allzu empfänglichen Geist überschwemmen, von den Naturforschern aktiv gefiltert, sortiert und zur Synthese gebracht wurden. Nur Neulinge und Unfähige ließen sich von der Vielfalt und den Einzelheiten der natürlichen Erscheinungen überwältigen.“⁴⁰ Ein solcher Zugriff auf empirisches Material galt den objektivistischen Wissenschaften als subjektiv und damit verzerrt. Sie versuchten mit allerlei Apparaten, Instrumenten und methodischen Standards den Einfluss der einzelnen Forscher*innen auf die Daten zu unterdrücken. Automatisierte Bildgebungsverfahren wie die Mikrofotografie oder die Photogramme eines William Fox Talbot versprachen eine unverstellte Reproduktion der Natur, wie sie „eigentlich“ war. Daston und Galison nennen das „mechanische Objektivität“⁴¹.

Sie wird durch das „geschulte Urteil“ im 20. Jahrhundert wieder relativiert, das auf Mustererkennung zielt. Es wird zu einer Zeit relevant, als in verschiedenen Disziplinen die Einsicht reifte, dass jede vermeintlich objektive Abbildung und jedes Datum fachkundige Interpret*innen benötigt, um wissenschaftlich evident werden zu können. „*Geschultes Urteil*“ galt zunehmend als notwendige Ergänzung aller Bilder, die Maschinen herstellen konnten.“⁴² (Dieses Paradigma gilt nur noch bedingt, wenn das geschulte Urteil von lernfähigen Maschinen übernommen wird.)

Im Laufe des 20. Jahrhunderts zeigten Philosoph*innen und Psycholog*innen, Sozial-, Kultur- und Sprachwissenschaftler*innen, Historiker*innen und Erkenntnistheoretiker*innen dann, wie sehr vermeintlich objektives Wissen nicht nur das Resultat fachkundiger Deutung, sondern auch die Folge von Denkgewohnheiten und Wissensordnungen, von Machtverhältnissen, Arbeitsroutinen oder Strukturzwängen war. Der Begriff „Wissen“ ist Chiffre für ein aufgeklärtes, selbstreflexives Wissens- und Wissenschaftsverständnis, das nicht mehr naiv wissenschaftlicher Erkenntnis vertraut, sondern kritisch herausfinden will, wie dieses zustande kommt.

Die Kehrseite dieses kritischen Wissensbegriffs ist ein Relativismus, der genutzt werden kann, um wissenschaftliches Wissen generell infrage zu stellen. Wenn alles eine Frage der Interpretation und Perspektive ist und jede Wahrheit ihre Zeit und ihren Ort hat, mit welchem Recht kann solches Wissen Autorität beanspruchen und verbindlich für alle sein? Die Populist*innen und Leugner*innen des Mensch gemachten Klimawandels sind die extreme Ausprägung einer

40 Ebd., S. 214.

41 Ebd., S. 329.

42 Ebd., S. 333.

Wissenschaftsskepsis und -ignoranz, die ihre Argumente nicht zuletzt von einer Epistemologie erhält, die den Anspruch auf universelle Geltung von wissenschaftlichen Erkenntnissen mit guten Gründen infrage gestellt hat.

Der Soziologe Bruno Latour hat diese Zweifel am eigenen Auftrag 2003 in einem berühmten Vortrag in Stanford in die Frage gekleidet: „Warum ist der Kritik die Luft ausgegangen?“⁴³ Latour beunruhigte, dass sich die emanzipative Idee der Wissenschaftskritik nun im Gewand der Verschwörungstheorien gegen die Wissenschaft und ihre Befunde richtete. Was tun, fragte er, wenn der Feind plötzlich von der anderen Seite kommt?

„Die Gefahr läge dann nicht mehr in einem exzessiven Vertrauen auf ideologische Argumente, die sich als Tatsachen ausgeben [...], sondern in einem exzessiven *Mißtrauen* in solide Tatsachen, die man als ideologische Vorurteile ausgibt! Müssen wir, während wir jahrelang versucht haben, die wirklichen Vorurteile hinter dem Anschein von objektiven Feststellungen aufzudecken, jetzt die wirklich objektiven und unbestreitbaren Fakten aufdecken, die hinter der *Illusion* von Vorurteilen verborgen sind?“⁴⁴

Eine Institution mit dem Namen Forum Wissen wird diese Frage ernst nehmen müssen. Vielleicht liegt darin ihre vordringliche Aufgabe in Zeiten, die als „postfaktisch“⁴⁵ gelten, weil das, was wir unter Wahrheit verstehen, flexibel geworden ist: Lagerdenken (wer behauptet was?) und subjektives Empfinden beanspruchen mit großer Selbstverständlichkeit Vorrang vor wissenschaftlichen Argumenten. Ein Forum Wissen könnte der passende Ort sein, alternative Formen des Verstehens oder der Kritik zu erproben,⁴⁶ die einen wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff rehabilitieren, weil sie auf Realien aufbauen. Es exponiert die Forschungsgegenstände vor den Augen des Betrachters und zeigt, wie Wissenschaftler aus Dingen Daten und aus Daten Fakten machen.⁴⁷ Wo ließe sich darüber besser aufklären als in Räumen, die nicht (nur) die Interpretation, sondern die „Hardware des Wissens“ (Knut Ebeling) in ihrer Kontingenz und Verwobenheit zur Schau stellen wollen.⁴⁸

43 Latour 2004 [2007].

44 Latour 2007, S. 10f.

45 Ein Begriff, bei dem der/die Kulturwissenschaftler*in zusammenzuckt, weil der implizite Gegenbegriff ein „faktisches“ Zeitalter wäre, in dem wissenschaftliche Fakten noch „wahr“ waren und geglaubt wurden. Das freilich widerspricht fundamental einem konstruktivistischen Wissensbegriff, wie ihn u. a. das Forum Wissen vertritt.

46 Etwa Formen darstellender Kritik, die sich aus dem Repertoire der Künste bedienen und für die Ethnografie diskutiert werden. Vgl. Wellgraf 2020. Zur Differenz von Verstehen und Kritik vgl. Fígal 2009.

47 Vgl. Rheinberger 2007.

48 Ebeling 2004.

Literaturverzeichnis

- Barth, Frederik: An Anthropology of Knowledge. In: *Current Anthropology* 1 (2002), S. 1–18.
- Bedrohte Ordnungen. URL: <https://bedrohte-ordnungen.de/> (30.07.2021).
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M. 1996.
- Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF): Grundsatzpapier des Bundesministeriums für Bildung und Forschung zur Wissenschaftskommunikation. November 2019. URL: www.bmbf.de/upload_filestore/pub/Grundsatzpapier_zur_Wissenschaftskommunikation.pdf (10.04.2021).
- Bürkert, Karin: *Fastnacht erforschen. Zur Herstellung und Vermittlung von Kulturwissen (1961–1969)*. Tübingen 2015.
- Cantauw, Christiane/Kamp, Michael/Timm, Elisabeth (Hg.): *Figurationen des Laien zwischen Forschung, Leidenschaft und politischer Mobilisierung. Museen, Archive und Erinnerungskultur in Fallstudien und Berichten*. Münster/New York 2017.
- Cameron, Duncan F.: The Museum, a Temple or the Forum. In: *Curator* 14/1 (1971).
- Daston, Lorraine/Galison, Peter: *Objektivität*. Berlin 2007.
- Daston, Lorraine: The History of Science and the History of Knowledge. In: *Know. A Journal on the Formation of Knowledge* 1 (Spring 2017), S. 131–154.
- Davidovic-Walther, Antonia/Fenske, Michaela (Hg.): *Exploring Ethnological Knowledges*. *Journal of Folklore Research. An International Journal of Folklore and Ethnomusicology* 47/1–2 (2010).
- DFG-Verbundprojekt „Volkskundliches Wissen und gesellschaftlicher Wissenstransfer. Zur Produktion kultureller Wissensformate im 20. Jahrhundert“ (2006–2013). URL <http://www.volkskundliches-wissen.de/> (10.04.2021).
- Ebeling, Knut: Die Mumie kehrt zurück II. Zur Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Kunst und Medien. In: Ders./Altekamp, Stefan (Hg.): *Zur Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten*. Frankfurt a. M. 2004, S. 9–30.
- Figal, Günter: Verstehen, Verdacht, Kritik. In: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M. 2009, S. 339–352.
- Fleck, Ludwik: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstile und Denkkollektiv*. Hg. v. Schäfer, Lothar/Schnelle, Thomas. Frankfurt a. M. 1980 [1935].
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1974.
- Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M. 1981.
- Frobenius, Leo: *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*. Berlin 1898.
- Georg-August-Universität Göttingen (Hg.): *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen 2011.

- Georg-August-Universität Göttingen: Forum Wissen. URL: www.uni-goettingen.de/de/forum+wissen/521321.html (10.04.2021).
- Haraway, Donna: Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In: Dies.: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Hg. v. Carmen Hammer u. Immanuel Stieß. Frankfurt a. M. 1995, S. 73–97.
- Heesen, Anke te/Michels, Anette (Hg.): Auf/Zu. Der Schrank in den Wissenschaften. Berlin 2007.
- Johler, Reinhard: Ordnungen. In: Hinrichsen, Jan/Johler, Reinhard/Ratt, Sandro (Hg.): Katastrophen/Kultur. Beiträge zu einer interdisziplinären Begriffswerkstatt. Tübingen 2019, S. 121–144.
- Knoblauch, Hubert: Wissen. In: Hinrichsen, Jan/Johler, Reinhard/Ratt, Sandro (Hg.): Katastrophen/Kultur. Beiträge zu einer interdisziplinären Begriffswerkstatt. Tübingen 2019, S. 167–182.
- Knorr-Cetina, Karin: Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen. Frankfurt a. M. 2002.
- König, Gudrun: Auf dem Rücken der Dinge. Materielle Kultur und Kulturwissenschaft. In: Maase, Kaspar/Warneken, Bernd Jürgen (Hg.): Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft. Köln/Weimar/Wien 2003, S. 95–118.
- Kuhn, Konrad: Wissen. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster 2020, S. 520–550.
- Latour, Bruno/Woolgar, Steve: Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts. Princeton 1979.
- Latour, Bruno: Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. Frankfurt a. M. 2000.
- Latour, Bruno: Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. In: Critical Inquiry 30/2 (Winter 2004) (ders.: Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang. Zürich 2007), S. 225–248.
- Linné, Carl von: Natur-Systema. Oder die in ordentlichem Zusammenhange vortragene Drey Reiche der Natur, nach ihren Classen, Ordnungen, Geschlechtern und Arten. Übers. von Johann Joachim Langen. Halle 1740.
- MA EKW Profil „Museum & Sammlungen“, Tübingen 2021. URL: <https://uni-tuebingen.de/de/177561> (24.09.2021).
- Müller-Brem, Sabine/Thiemeyer, Thomas: Innovation durch Tradition. Die Institutssammlungen und die fachliche Neuausrichtung des Ludwig-Uhland-Instituts. In: Bürkert, Karin/Johler, Reinhard (Hg.): „Die Umbenennungsfrage ist damit entschieden.“ 19. Mai 1971. Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft. Tübingen 2021, S. 17–32.
- Müller-Wille, Staffan: Carl von Linnés Herbarschrank. Zur epistemischen Funktion eines Sammlungsmöbels. In: Heesen, Anke te/Spary, Emma C. (Hg.):

- Sammeln als Wissen. Das Sammeln und seine wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung. Göttingen 2001, S. 22–38.
- Reckwitz, Andreas: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. 2. Aufl., Weilerswist 2006.
- Rheinberger, Hans-Jörg: Wie werden aus Spuren Daten, und wie verhalten sich Daten zu Fakten? In: *Nach Feierabend* 3 (2007), S. 117–125.
- Sarasin, Philipp: Wie breit darf es denn sein? ‚Wissen‘ und kein Ende. In: *Nach Feierabend*. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte 15 (2020), S. 17–23.
- Schöck, Gustav: Sammeln als Retten. Zu zwei Prinzipien volkskundlicher Empirie. In: Geiger, Klaus F./Jeggle, Utz/Korff, Gottfried (Hg.): *Abschied vom Volksleben*. 2. Aufl., Tübingen 1986 [1970], S. 85–104.
- Thadeusz, Frank: Gestartet als Concorde, gelandet als Cessna. In: *Der Spiegel* 10 (2022).
- The Royal Society (Hg.): *The Public Understanding of Science*. January 1985. URL: royalsociety.org/-/media/Royal_Society_Content/policy/publications/1985/10700.pdf (10.04.2021).
- Thomas, Nicholas: *Commentary. The Museum as Method*. In: *Museum Anthropology* 1 (2010), S. 6–10.
- Thomas, Nicholas: *The Return of Curiosity. What Museums are Good for in the 21st Century*. London 2016.
- VW-Projekt: „KulturWissen vernetzt. Kooperative Strukturen in kulturwissenschaftlicher Forschung, Lehre und Wissenstransfer.“ URL: <https://uni-tuebingen.de/de/201904> (10.04.2021).
- VW-Stiftung: Förderlinie „Wissenschaftskommunikation hoch drei – Zentren für Wissenschaftskommunikationsforschung“. 2021. URL: <https://www.volkswagenstiftung.de/unsere-foerderung/unsere-foerderangebot-im-ueberblick/wissenschaftskommunikation-hoch-drei-zentren-fuer-wissenschaftskommunikationsforschung> (10.04.2021).
- Weber, Cornelia/Mauersberger, Klaus (Hg.): *Universitätsmuseen und -sammlungen im Hochschulalltag. Aufgaben, Konzepte, Perspektiven*. Humboldt-Universität zu Berlin 2010. URL: <https://wissenschaftliche-sammlungen.de/files/8813/9757/0355/ums2010.pdf> (10.04.2021).
- Wellgraf, Stefan: Nach dem Exotismus. Ethnografie als Kritik. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 116/1 (2020), S. 5–25.
- Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zu wissenschaftlichen Sammlungen als Forschungsinfrastrukturen*. Berlin 28. Januar 2011. URL: <https://wissenschaftliche-sammlungen.de/files/9213/7474/4488/10464-11-1.pdf> (10.04.2021).
- Wissenschaftsrat: *Impulse aus der COVID-19-Krise für die Weiterentwicklung des Wissenschaftssystems in Deutschland. Positionspapier*. Berlin 2021. URL: https://www.wissenschaftsrat.de/download/2021/8834-21.pdf?__blob=publicationFile&v=11 (10.04.2021).

Kultur ist Technik

Technik als produktives Rätsel der Empirischen Kulturwissenschaft

Helen Ahner

Technik ist Kultur

Am 7. Mai 1925 eröffnete mit großem Spektakel der Neubau des Deutschen Museums in München. Die Zeitschrift *Natur und Kultur* widmete dem eindrucksvollen Technikmuseum ein Sonderheft – was den Herausgebern der Zeitschrift erklärungsbedürftig erschien:

„Das vorliegende Heft unserer Zeitschrift ist zu einem großen Teil dem Deutschen Museum gewidmet [...]. Eine solch eingehende Beschäftigung mit einem Museum, das doch in überragendem Maße den Werken der Technik dient, möchte auf den ersten Blick nicht recht in den Rahmen unserer Zeitschrift ‚Natur und Kultur‘ hineinzupassen scheinen. Auch haben wir bei einer früheren Gelegenheit uns dem allgemeinen Museums-wahn unserer Zeit gegenüber ziemlich kritisch ausgesprochen. Wir haben aber damals auch ausdrücklich gesagt, dass wir nicht den Gedanken des Museums als solchen ablehnen, sondern nur dessen Überspitzung zum Schaden der lebendigen Welt. [...] So ist das Deutsche Museum nicht nur ein Erzeugnis unserer hochentwickelten technischen Zivilisation, sondern auch ein **Kulturwerk** [Hervorhebung im Original, H. A.] ersten Ranges, das mit überzeugender Anschaulichkeit die verschiedenen Wege aufzeigt, auf welchen der menschliche Geist zur Beherrschung der Naturkräfte gelangt ist. Und so ist es nun wohl verständlich geworden, weshalb sich auch die Zeitschrift ‚Natur und Kultur‘ bei der feierlichen Einweihung des Deutschen Museums, diesem Ehrentag des deutschen Volkes, nicht fernhalten wollte und konnte.“¹

1 W. [Wetzel] 1925.

Das Deutsche Museum versammelte Maschinen, Geräte, Fahrzeuge und Instrumente aller Art unter einem Dach, beschwor ihre Entstehungsgeschichte, zeigte ihre Funktionsweisen und wollte seine Besucher*innen so für die präsentierte Technik begeistern. Industrie und Ingenieuren, Naturwissenschaft und Technik sollte durch die Ausstellung die gleiche Wertschätzung und der gleiche Stellenwert zukommen wie Philosophie und Kunst. Das Museum wollte vor Augen führen, dass Maschinen, Fahrzeuge, Messapparate und Bergwerke genauso Kultur sind wie Marmorbüsten, Ölgemälde und Sonette. Das Kalkül ging auf, die Presse feierte das Museum als „Markstein in Deutschlands Kulturgeschichte“² oder – wie eingangs zitiert – als „Kulturwerk“. Dass diese Zuschreibungen legitim waren, musste allerdings erst plausibel gemacht werden, was das Editorial der Zeitschrift *Natur und Kultur* verdeutlicht. Das Bedürfnis, Technik als Kultur verstanden zu wissen, und die Notwendigkeit, diese Zuordnung zu begründen, entsprangen einem exklusiven, normativen Kulturbegriff – Kultur verstanden als Hochkultur, die nur bestimmten Menschen zugänglich und verständlich war, als alltagsferne Hochkunst und geisteswissenschaftliches Bildungsgut.³ Kultur war Inbegriff des ‚Wahren, Schönen und Guten‘ (gegossen in den humanistischen Bildungskanon), das gepflegt und gekonnt goutiert und verinnerlicht werden sollte. Maschinenöl, Fabrikarbeit und Verkehrslärm passten nicht in ein solches Bild. Der Technik und ihren Akteur*innen blieb die gesellschaftliche Anerkennung verwehrt, die Malerei, Dichtung und Konzertmusik erfuhren.

Unberührt davon nahm die Bedeutung von Technik, Naturwissenschaft und Industrie für den Alltag – zumindest in der Wahrnehmung der Zeitgenoss*innen – rasant zu. Gerade die Treiber dieser Veränderungen, allen voran die Gruppe der Ingenieure, kämpften um 1900 um Anerkennung und Wertschätzung für ihre Arbeit und suchten nach Strategien, ihr Schaffen aufzuwerten. Der Versuch, Technik und Industrie zu kulturalisieren, schlug sich um die Jahrhundertwende in der Gründung zahlreicher Industrie- und Technikmuseen nieder, alte und überkommene Maschinen und Fabriken wurden als Industriedenkmäler aufgewertet⁴ und die Technikgeschichte formierte sich als akademische Disziplin.⁵ Technik war nicht mehr ausschließlich Mittel zum Zweck, sondern mit Geschichte und Bedeutung (sprich: Kultur?) versehen. All diesen Vorstellungen und Formierungen lag eine weitere, problematische Idee zugrunde: die, dass Technik und Naturwissenschaft Fortschritt brächten, der unbedingt notwendig sei und die Welt verbessere. Damit verbunden war ein anderes, neues Kulturverständnis, das Kultur nicht mehr als Gegensatz zu Technik, sondern als sich durch den technischen Fortschritt vergrößerndes Gut imaginierte – Kultur als Technik, als zi-

2 Mangold 1925.

3 Zum normativen Kulturbegriff siehe Reckwitz 2004.

4 Siehe dazu Hassler/Kierdorf 2000.

5 1901 gründete sich die Deutsche Gesellschaft für Geschichte der Medizin, Naturwissenschaft und Technik.

vilisatorische Leistungen, die eine Gesellschaft auszeichneten, ja als überlegen markierten. Verschiedene Gesellschaften zeigten sich unter dieser Prämisse als verschieden stark fortschrittlich: Je mehr Technologien sich eine Gesellschaft bediene, umso mehr Kultur ‚habe‘ sie. Technik und Industrie galten als ‚kulturelle Errungenschaften‘, zu denen die weißen, europäischen Männer, die dieses Konzept perpetuierten, u. a. auch Demokratie und Hygiene zählten. Eine derartige Vorstellung von Kultur eignete sich hervorragend zur Rechtfertigung kolonialistischer Aktivitäten und ließ die Kolonialherr*innen als Fortschrittsbringer*innen in einem positiven Licht erscheinen.

Beide Kulturkonzepte – die ästhetisch-bildungsbürgerliche Idee von Kultur als dem ‚Wahren‘, ‚Guten‘, ‚Schönen‘ und die anthropologische Idee von Kultur als menschlichem Fortschritt – sind allein und zusammengenommen in vielerlei Hinsicht höchst problematisch: Nicht nur wird dadurch Kultur zum Ausschlussprinzip und zementiert und produziert Ungleichheit. Solche Konzepte, gekoppelt mit Nationalismus, erzeugten darüber hinaus einen Wettbewerb darum, wer kultivierter – und damit den anderen überlegen – sei. Genau für diesen Wettbewerb, der um 1900 die Öffentlichkeit der europäischen Nationalstaaten heimsuchte, wollte Oskar von Miller, der Gründer des Deutschen Museums, auch Technik in die Waagschale werfen. Durch ein Museum – eine Institution, die als Schatzkammer und Fundgrube für nationale Identitätsbildung diente und ihren Inhalt gleichermaßen adelte und ihn damit in den Kanon der Hochkultur aufnahm – sollten ausgeklügelte Technik sowie ihre Erfinder Anerkennung bekommen und den zivilisatorischen Errungenschaften der Deutschen ein Denkmal gesetzt werden. Das monumentale Museum verkündete eine deutliche Botschaft: Technik ist Kultur!

Zur gleichen Zeit bildete sich mit der Volkskunde die Vorgängerin der Kulturwissenschaft als wissenschaftliche Disziplin heraus. Auch ihre Gründung stand im Zusammenhang mit der Wahrnehmung einer fortschreitenden Modernisierung, Industrialisierung und Technisierung. Allerdings sahen viele Volkskundler*innen der frühen Stunde ihre Aufgabe im Bewahren einer vermeintlich vorindustriellen Welt, die in ihrer Wahrnehmung der Zerstörung anheimzufallen drohte. Technik und Industrie malten die Drohkulisse, vor deren Hintergrund sich die Volkskunde formierte, stellten sich als Bedrohung für das dar, was der Volkskunde als untersuchenswerte sowie zu konservierende Kultur erschien, und waren daher als Forschungsgegenstände zunächst ausgeklammert. Diese Erzählung nehmen jedenfalls zahlreiche jüngere Studien zur kulturwissenschaftlichen Technikforschung zum Ausgangspunkt,⁶ um anschließend umso vehementer darauf zu beharren, dass Technik sehr wohl zum Gegenstand kulturwissenschaftlicher Forschungen taugte, ja zwangsläufig bei der Analyse gegenwärtiger und vergangener Alltage miteinbezogen werden müsse. Technik wird in vielen die-

6 Allen voran Bausinger 1961; aber auch Schönberger 2007, S. 197f.; Hengartner/Rolshoven 1998, S. 17f.; für den anglo-amerikanischen Raum siehe Pfaffenberger 1992, S. 491.

ser Abhandlungen zum kulturwissenschaftlichen Objekt *par excellence* und zum neuen Paradigma. Im Jahr 2021 sind sich Kulturwissenschaftler*innen einig: Technik ist Kultur und damit ein zentraler Forschungsgegenstand der Disziplin. Dabei beziehen sie sich auf einen anderen, weiten Kulturbegriff, der Kultur als Lebensweise im Wandel, als das Aushandeln und Praktizieren von Ordnung und Bedeutung im Alltag erfasst. Was genau ist vor diesem Hintergrund damit gemeint, wenn Technik als Kultur beschrieben wird? Was heißt dabei Technik, was Kultur? Was ist kulturwissenschaftliche Technikforschung und wie kann sie gelingen? – Diese Fragen möchte ich hier kursorisch erkunden und dabei – ganz im Sinne einer *Empirischen* Kulturwissenschaft – anhand von Forschungsmaterial bearbeiten.

Was ist Technik für die Empirische Kulturwissenschaft?

Die Deklamation „Technik ist Kultur“ kommt mit großer Unschärfe. Nicht nur erlaubt die Frage nach der Kultur eine Vielzahl an unterschiedlichen Antworten,⁷ auch „die Rede von ‚der‘ Technik ist, mag sie auch ein gewisses Recht beziehen aus den durchgreifenden Prinzipien und den mannigfachen Verflechtungen aller technischen Erscheinungen, eine problematische Verallgemeinerung“⁸. Technik ist mit Hermann Bausinger gesprochen ein „dubioser Sammelbegriff“ und zeigt sich im Alltag sowie in der kulturwissenschaftlichen Forschung als „Gemengelage“.⁹ Mit dem Schlagwort Technik können Kulturwissenschaftler*innen Verschiedenes meinen: industrielle Maschinen und Geräte, mediale Plattformen, Software, analoge Werkzeuge, ein Bündel an Wissen und Fähigkeiten (bspw. ‚Kulturtechniken‘ wie das Navigieren anhand des Sternenhimmels oder das Schreiben) oder routinierte, verkörperte Praktiken (bspw. das Schwimmen und basaler das Trinken, wie sie von Marcel Mauss als Körpertechniken beschrieben wurden).¹⁰ Diese Aufzählung ließe sich noch erweitern und verdeutlicht, dass Technik – auch in der Kulturwissenschaft – beinahe alles sein kann. Vor allem das Verständnis von ihr als übereingekommene Praktik lässt die Grenzen zwischen Technik und Kultur verschwimmen. Wenn Kultur die Art und Weise meint, wie Menschen leben, wohnen, fühlen, wissen, arbeiten, und Technik übereingekommene (Körper)Praxis, übereingekommenes Handeln beschreibt, scheinen Technik und Kultur ineinander aufzugehen. Ist alle kulturwissenschaftliche Forschung also Technikforschung?

7 Zu den in der Kulturwissenschaft zur Anwendung kommenden Kulturkonzepten siehe May 2020.

8 Bausinger 1981, S. 228.

9 Ebd.

10 Siehe dazu Mauss 1978, S. 199–220.

Betrachtet man das, was unter dem Label „kulturwissenschaftliche Technikforschung“ erkundet wird, zeigt sich ein lose eingrenzbarer Bereich, dem zwar keine eindeutige Technikdefinition zugrunde liegt (man einigt sich auf einen ‚weiten Technikbegriff‘), der sich aber durch einige Merkmale beschreiben lässt, die auf ein bestimmtes Verständnis von Technik hindeuten. Nicht alle Arbeiten, die sich als kulturwissenschaftliche Technikforschung verstehen, weisen alle Merkmale auf, aber es zeigen sich ausreichend Parallelen und Gemeinsamkeiten, um Schlüsse über die Technik in der Kulturwissenschaft zu erlauben. Mit Technik sind in der kulturwissenschaftlichen Technikforschung zumeist dezidiert maschinenhafte Artefakte und zunehmend auch binärcodebasierte Gebilde in Gehäusen gemeint, weniger (Körper-)Praktiken, obwohl diese als „Umgang mit Technik“¹¹ (aber in der Regel nicht als Technik(en)!) auch im Fokus der Forschung stehen. Das Forschungsprogramm einer kulturwissenschaftlichen Technikforschung umfasst zeitlich vor allem das 19., 20. und 21. Jahrhundert und ist eine Lesart dessen, was lange als Moderne bezeichnet wurde, nun aber auseinanderbröckelt.¹² Technikforschung beinhaltet häufig Untersuchungen über den Umgang mit dem Neuen (oder in historischer Perspektive dem alten Neuen), als welches sich Technik zeigt, und behandelt damit auch Vorstellungen und Praktiken, die die Zukunft zum Zielpunkt haben. Zudem stehen die erkundeten Forschungsfelder oft in Verbindung mit Wissenschaft, Industrie und Arbeitswelt. Gerade mit Blick auf diese Felder treten Parallelen der kulturwissenschaftlichen Technikforschung mit den Science and Technology Studies (STS) hervor.¹³ Es zeigt sich also eine deutliche Verengung dessen, was die Kulturwissenschaft als Technik erforscht: Es geht um Sachen, die Menschen machen, um damit etwas zu bezwecken, und diese Sachen gelten ihnen aufgrund ihrer Funktion, ihres Aussehens, ihres Einsatzes oder ihrer gesellschaftlichen Rahmung als technisch – Stefan Beck bezeichnete unter diesen Vorzeichen Technik als „Tat-Sache“¹⁴. Damit angesprochen ist aber mehr als die Materialität von Technik: Gleichzeitig geht es immer auch um das Tun, den Umgang damit. Deshalb kann es in der Forschung nie ausschließlich um Sachen gehen, sondern immer auch darum, in welcher Beziehung sie zu Menschen, Dingen, Wissen und Alltag stehen. Technik als Forschungsgegenstand verweist aus der Warte der EKW immer auf deren Anwendung, auf die damit verbundenen Techniken (hier verstanden im Sinne von übereingekommenen Praktiken) und ihren Sitz im Alltag; kulturwissenschaftliche Technikforschung verfolgt spätestens seit Stefan Beck zumeist eine praxistheoretische Analyse ihrer Forschungsgegenstände. Technik zeigt sich als „Querschnittsdimension“¹⁵, die alle Bereiche

11 Beck 1997.

12 Siehe dazu Bonacker/Reckwitz 2007; Latour 2002.

13 Die Möglichkeiten der STS für die Kulturwissenschaft und vice versa erörtern Beck/Niewöhner/Sørensen 2012.

14 Beck 1997, S. 361.

15 Schönberger 2007, S. 203.

der kulturwissenschaftlichen Forschung berührt und überall zu finden ist – oder zumindest potenziell überall zu finden sein kann. Insofern bezeichnet das Vorhaben einer kulturwissenschaftlichen Technikforschung zunächst die Absichtserklärung, die Wirren des Alltags auf der Suche nach Technik zu durchstreifen und offen dafür zu sein, was einem dabei als Technik begegnet.

Das Fehlen eines fixen Technikbegriffs ist also kein Manko, sondern zeichnet die Perspektive einer kulturwissenschaftlichen Technikforschung aus, stellt gewissermaßen ihren Ausgangspunkt dar. Kulturwissenschaftliche Technikforschung erkundet, was Menschen warum und wie als Technik verstehen, was es für sie bedeutet, dass etwas technisch ist und wie sie mit Technik umgehen. Sie fragt danach, was damit gemeint ist, wenn etwas dem Bereich der Technik zugeschlagen wird und welchen Platz diese Technik in der Lebenswelt der Menschen innehat. Außerdem beobachtet sie genau, wie Menschen und Technik zusammen den Alltag bestreiten und sich ihre Lebenswelten ausgestalten. Sie tut das in gegenwärtigen und vergangenen Alltags – immer die Beziehungen von Menschen und Maschinen, Technik und Gesellschaft im Blick. Die historische Dimension ist deshalb wichtig, weil Technik nicht einfach so plötzlich da ist und genutzt wird, sondern das Ergebnis andauernder Prozesse der Entwicklung, Gewöhnung, Aneignung und Umformung ist. Historisch arbeitende Kulturwissenschaftler*innen versuchen, nicht an den problematischen Fortschrittserzählungen mitzubauen, die die Technikgeschichtsschreibung lange mitgestaltet hat und an denen auch das Deutsche Museum in den 1920er-Jahren mitwirkte. Anstatt dessen befragen sie die Arbeit an und mit solchen Narrativen in Vergangenheit und Gegenwart: Warum erscheint Menschen etwas als fortschrittlich? Welchen Zweck verfolgen sie mit dieser Erzählung? Auch hier steht die Beziehung von Technik und Menschen auf der Alltagsebene im Vordergrund. Martin Scharfe schlägt vor, symbolisch besonders aufgeladene technische Artefakte als „Leitfossilien in der Archäologie der modernen Seele“¹⁶ zu befragen – er hat dabei zu Beginn der 1990er-Jahre Fernsehapparate und elektrische Weihnachtsbaumlichter vor Augen. „Symbolisch aufgeladene Technologieprodukte“ wie diese seien „von besonderem Interesse, weil nur sie uns erlaubten, eine Geschichte des Eindringens der technologischen Zivilisation nicht nur in den Alltag, sondern auch in unsere Köpfe und Herzen zu schreiben.“¹⁷ Es geht Scharfe also nicht darum, herauszufinden, welche ‚genialen Erfindungen‘ zur Möglichkeit der allabendlichen Fernsehunterhaltung geführt haben, sondern welche Bedeutung der Fernseher und die damit verbundenen Handlungen für seine Benutzer*innen hat, welche Beziehungen sie mit ihm eingehen und wie sie diese erzählen. Ein ähnliches Konzept entwirft die Historikerin Martina Heßler und nennt es „Historische

16 Scharfe 1993, S. 80.

17 Ebd., S. 78.

Technikanthropologie“.¹⁸ Heßler etabliert unter diesem Schlagwort für die Technikgeschichte neue Perspektiven und Ansätze, die vor allem die gegenseitige Bezüglichkeit von Menschen und Maschinen in den Blick nehmen und damit bereits bestehenden kulturwissenschaftlichen Forschungsweisen nahestehen: „Den Kern einer Historischen Technikanthropologie stellt also die Frage nach technisiertem Menschsein und der technisierten *conditio humana* im Wandel von Zeit und Raum dar.“¹⁹

Technik ist für die Empirische Kulturwissenschaft ein Forschungsgegenstand und eine Forschungsperspektive. Sie bleibt ihr ein produktives Rätsel, dem sie sich nähert, indem sie sich fragt, wie Menschen Technik erzählen, erfahren, erklären und erfinden. Wie das konkret aussehen kann, möchte ich anhand eines Beispiels zeigen, das mit der Geschichte des Deutschen Museums verbunden ist und mit dem ich mich im Zuge meines Dissertationsprojektes ausführlich beschäftigt habe: dem Planetarium.

Technikkultur: Erzählung und Erfahrung

Das Deutsche Museum war 1925, zur Zeit der Eröffnung seines Neubaus, eine Institution, die sich ganz dem Erzählen von Technik verschrieben hatte. Dazu versammelte es zahlreiche technische Artefakte und machte sie seinen Besucher*innen zugänglich. Es handelte sich um alte Maschinen und Geräte, die nicht mehr in Benutzung waren, aber auch um ganz Neues – und teilweise sogar um Apparate, die extra für das Deutsche Museum entwickelt worden waren. Dazu zählte der Planetariumsprojektor, eine Maschine, die mithilfe ausgeklügelter Projektionsapparate eine naturalistische, bewegliche Darstellung des nächtlichen Sternenhimmels an eine Kuppel werfen konnte. Die Firma Zeiss hatte den Apparat fürs Deutsche Museum entwickelt, stellte aber bald auch weitere, ähnliche Projektoren her, die in eigens dafür errichteten Kuppelbauten dem Publikum den Nachthimmel näherbringen sollten. In den 1920er-Jahren eröffneten in Deutschland 14 sogenannte Planetarien²⁰ und lockten viele Besucher*innen, die auch deshalb kamen, um den Projektor zu bestaunen, in dem sie ein „Wunder der Technik“²¹ erkannten.²² Die Begegnung zwischen Menschen und Maschinen im Planetarium lief dabei nicht immer reibungslos ab.

18 Heßler 2019.

19 Ebd., S. 38.

20 Gemäß der chronologischen Auflistung von Werner 1953, S. 153.

21 Prägend für die Erzählweise des Planetariums als „Wunder der Technik“ war ein Zeitungsartikel des dänischen Astronomen Elis Strömrgren aus dem Jahr 1924, den er später in einer Sammlung seiner astronomischen Texte erneut als Essay veröffentlichte. Zahlreiche Texte über das Planetarium nahmen im Folgenden Bezug auf Strömrgrens Beschreibungen. Vgl. Strömrgren 1927, S. 10.

22 Zur Geschichte des Planetariums siehe u. a. Bigg 2017; Goesl/Hermann/Suzuki 2018; Kraupe 2005; Krause 2006; Marche II 2005; Meier 2003.



Abb. 1: Der Zeiss-Projektor auf der Leipziger Frühlingmesse im März 1933.
Quelle: ZEISS Archiv, BI-02276.

Eine Fotografie, geschossen auf der Leipziger Frühlingmesse im Jahr 1933, zeigt die Annäherungsversuche der Messebesucher*innen an den dort ausgestellten Projektor (Abbildung 1): Zu sehen ist die Maschine hinter einer Holzabsperrung, davor Menschen, die sich ihr neugierig nähern, sie beäugen und berühren. Auch wenn es Projektoren wie das Leipziger Ausstellungsstück schon seit zehn Jahren gab (die ersten öffentlichen Planetariumsaufführungen fanden im Jahr 1923 statt), vermochte er die Aufmerksamkeit und das Interesse des Messepublikums zu wecken, das sich ihm fragend und erkundend zuwendete. Sicherlich waren einige der Messegäste einem Planetariumsprojektor noch nie persönlich begegnet und er gab ihnen sichtlich Rätsel auf. Der Apparat kam mit dem Versprechen, den Nachthimmel sichtbar zu machen. Die Linsen, die auf der Oberfläche des Kugelkörpers der Maschine angebracht waren, forderten die Besucher*innen – das Versprechen der Sichtbarmachung im Ohr – dazu auf, hinzusehen. Einen solchen Umgang mit Instrumenten der Himmelsbeobachtung oder -sichtbarmachung kannten sie bereits von Teleskopen, Stereoskopen und Guckkästen. Sie hatten Bilder von Astronom*innen gesehen, die ein Teleskop benutzten oder vielleicht sogar selbst beim Besuch einer Sternwarte durch ein Okular geblickt. Dabei hatten sie Umgangsweisen mit technischen Artefakten der

Himmelsbeobachtung kennengelernt, eingeübt und verinnerlicht. Anknüpfend an das inkorporierte Technikwissen und die Vorerfahrung im Umgang mit anderen Sehinstrumenten erschien der Blick durch die Linse absolut schlüssig und ziel führend.²³ Wie sonst sollte man den Nachthimmel mit technischer Hilfe zu sehen bekommen? Nicht nur das Leipziger Messepublikum musste den Projektor erst kennenlernen, auch die Firma Zeiss, die Anekdoten rund ums Planetarium sammelte und sie teilweise zu Publicity-Zwecken veröffentlichte, verbreitete eine Geschichte, die den Bruch mit anderen Technikererfahrungen durch den neuartigen Projektor thematisierte:

„Die Vorführung ist bereits im Gange. Draußen steht noch ein Nachzügler im hellen Sonnenschein. Er kann nicht eingelassen werden, denn, so wird ihm bedeutet, es würde zu lange dauern, bis sich seine Augen an die Dunkelheit gewöhnt hätten. Er findet sich in sein Schicksal und wartet draußen geduldig, doch die Zeit wird ihm schließlich doch recht lang und da meint er: ‚Es wird wohl noch recht lange dauern bis alle die vielen Besucher drinnen an dem Apparat in den Himmel geschaut haben‘. Der gute Mann war tatsächlich der Meinung, dass drinnen in der Halbkugel Gelegenheit gegeben wäre, bei Tage im hellen Sonnenschein nach den Sternen zu schauen und konnte nicht begreifen, wie es möglich wäre, den Sternenhimmel durch ein Werk der Optik und Feinmechanik, der Natur abgelauscht, in solch einer kleinen Kugel nachzubilden.“²⁴

Der Protagonist der Anekdote soll ihre Rezipient*innen durch sein Unwissen zum Schmunzeln bringen. Er verlässt sich auf seine Vorerfahrung und hat nicht verstanden, dass es sich beim Projektor um eine neue Technik handelt, die den Sternenhimmel auf eine andere, technisch-raumgreifende Weise sichtbar macht. Mithilfe dieser kurzen Erzählung konnte Zeiss zum einen die Neuartigkeit des Projektors werbewirksam zur Schau stellen und außerdem andere Unwissende charmant und diskret über die ‚richtige‘ Umgangsweise mit dem Projektor aufklären.

Beide – die Fotografie und die Anekdote – illustrieren einen aus kulturwissenschaftlicher Sicht besonders interessanten Augenblick: den Irritationsmoment, der durch die Begegnung mit unbekannter Technik hervorgerufen wird, und die von ihm initiierte Entwicklung von Umgangsweisen, Beziehungen und Erzählungen, die das Stück Technik in den Horizont der Lebenswelt einpassen. In dieser Begegnung kristallisiert und entfaltet sich Technikkultur, wird greif- und untersuchbar. Dieser Moment zeigt außerdem, dass der Umgang mit dem Neuen immer auf bereits erlernten und verinnerlichteten Umgangsformen fußt,

23 Zu inkorporiertem Technikwissen und Affordanzen siehe Bareither 2019b, S. 7–13.

24 Villiger 1927.

an sie anknüpft und sie verändert. Diese Doppelläufigkeit der Technikaneignung bezeichnet der Kulturwissenschaftler Klaus Schönberger als Gleichzeitigkeit von Persistenz und Rekombination.²⁵ Er verweist damit darauf, dass Innovation und Tradition keine Dichotomie, sondern zwei Seiten einer Medaille beschreiben. Technikkultur formiert und wandelt sich andauernd, ist ein stetiger Aushandlungsprozess, an dem viele verschiedene Akteur*innen teilhaben. Der fotografisch gebannte Moment, in dem Messebesucher*innen und Planetariumsprojektor aufeinandertreffen, konserviert einen solchen Aushandlungsprozess, zeigt wie Menschen und Maschinen in ihrer Körperlichkeit und Materialität einander berühren. Schriftliche Quellen wie die zitierte Anekdote, in denen die Erfahrungen der Planetariumsbesuche sinnhaft ausgedeutet wurden, verweisen auf das Suchen, Finden und Arbeiten an einer symbolischen Ordnung der Welt, in der die Planetariumsmaschinerie einen Platz innehatte²⁶ – sie verweisen auf die diskursive Seite der Gewöhnung. Beide – diskursive und praktische Facetten von Gewöhnung und Benutzung – sind nur im gegenseitigen Bezug verständlich und in ihrem Zusammenspiel formiert sich Technikkultur. Sie ergibt sich aus der Verbindung von Erzählung und Erfahrung von Technik, beschreibt ein Beziehungs- und Bedeutungsgeflecht, das Menschen und Maschinen, Wissen und Wahrnehmung, Material und Narrativ umfasst und zusammenbringt.

Elementar dafür sind die Beziehungen, die Menschen mit technischen Apparaten oder mit anderen, als ‚Technik‘ bezeichneten Bereichen eingehen. Sie zu beobachten und zu befragen gibt Auskunft über Technikkultur. Diese Beziehungen äußern sich in der Rede über Technik, aber auch im Umgang von Menschen mit technischen Artefakten oder in der Art, wie sie sie fühlen, wissen, wahrnehmen und erfahren. Außerdem wirken sich diese Beziehungen und Erfahrungen mit Technik auf das Denk- und Sagbare aus, sie verändern den Blick auf die Welt und verschieben die Grenzen der Vorstellung. Im Planetarium äußerte sich das in allerhand Zukunftsvisionen, die durch die Erfahrung mit dem Planetariumsprojektor ausgelöst wurden. Ein Gast des Wiener Planetariums fragte sich nach dem Besuch: „Wem gehört der Mond?“²⁷, denn die soeben gemachte Technikerfahrung ließ die Möglichkeiten einer menschlichen Mondlandung im Jahr 1927 in realistische Nähe rücken und lud zu Spekulationen über die interplanetare Zukunft ein (42 Jahre, bevor die Mondmission der NASA glückte). Gleich unter

25 Vgl. Schönberger 2015, S. 206f.

26 Für Beate Binder ist Technikaneignung auch mit dem Eingliedern von Technik in eine symbolische Ordnung verbunden: „Grundlegende und durchgreifende Veränderungen von Gewohnheiten im Zuge von Technisierungsprozessen geschehen in der Regel nicht ‚von selbst‘. Vielmehr müssen die mit technischen Geräten einhergehenden neuen Handlungsoptionen [...] im Rahmen alltagsweltlicher Logik plausibel und ‚sinnvoll‘ erscheinen, sie setzen Lernen und das Trainieren neuer Sichtweisen und Routinen voraus, müssen daher im Verlauf eines längeren Zeitraums in die kulturelle und symbolische Ordnung einer Gesellschaft eingebunden werden“ (Binder 1999, S. 11).

27 O. A. 1927.

einem Artikel über beheizbare Gartenbeete mit dem vielverheißenden Titel „Elektrizität in der Gärtnerei“ und neben Meldungen über ein Aquarium sowie einen „Nordpolfieger“ widmete sich ein Artikel in der *Kleinen Volks-Zeitung* den Zukunftsvisionen und Monderoberungsfantasien, die im Planetarium aufgekommen waren:

„Durch die künstliche Sternennacht klingt eine Stimme und führt den Besucher der neuen großen Wiener Sehenswürdigkeit mithilfe von leuchtenden Pfeilen durch das Weltall. Aus der Mitte der Arena holen sie wie eine mittelalterliche Balliste mit ihren Wurfgeschossen die Planeten zu den staunenden Menschlein herab, denen es für einen Augenblick gelingt, nach den Sternen zu greifen, freilich nur nach einem aufgemalten und kaschierten Mond und Mars, Surrogaten für den uralten Traum einer Eroberung der Nachbargestirne durch den menschlichen Geist, dessen Erfüllung aber jetzt nähergerückt ist als je, näher und vielleicht gar nahe. [...] Über das Planetarium hinaus, über die Stimme des Führers hinweg schweifen die Gedanken in eine Zukunft, die vielleicht über dem Aether liegt. [...] Die Welt wird enger mit jedem Tag, der menschliche Schöpferverstand aber dehnt seinen Horizont über den Horizont hinaus, wie ein Gleichnis flog aus dem menschlichen Geist der drahtlose Funke um den Erdball über diesen hinweg und schon versucht der Körper, Flügel zu bekommen, ihm über die Meere zu folgen und endlich auch über die Wolken hinaus über den Aetherraum zu den Nachbarn des Alls, zu Mond und Mars. [...] Allzu groß sind die Aspekte, die sich über das von Menschenhänden erbaute Planetarium auftun hinaus in Weltall.“²⁸

Diese Schilderung eines Planetariumsbesuchs ermöglicht einen Ausblick auf das Beziehungs- und Bedeutungsgewebe, das sich ausgehend von der Planetariumstechnik entfaltet. Sie zeigt, wie die Technik im Rückgriff auf bereits Bekanntes („Balliste“) beschrieben und vermittelbar wurde, wie sie sich in die symbolische Ordnung des Alltags einpasste und diese veränderte – auf einmal rückte bislang Undenkbares wie eine Reise zu Mond und Mars in den Horizont des Vorstellbaren. Anhand des Zeitungstextes wird außerdem deutlich, wie das technisch Mögliche sich wiederum auf Vorstellungen von der Welt und ihre Ausdrucksmöglichkeiten auswirkt: Das Denken wird als Flug von „drahtlosen Funken“ imaginiert und damit selbst zum technischen Vorgang. Bezugnehmend auf die Funktechnik, die damals seit gut 30 Jahren im Einsatz war und seit Mitte der 1920er-Jahre in Form von Radios in die Haushalte einzog, entstanden neue, technische Metaphern, Redensweisen und Vorstellungen vom Mensch-Sein. Technik zeigt sich auch als Reflexionsgegenstand, mit dessen Hilfe man sich dem eigenen Dasein

28 Ebd.

und der Lebenswelt nähern, sie sich aneignen kann. Die Erzählungen und Erfahrungen, die sich um Technik ranken, sie erschließen und erst als Technik erlebbar machen, sind Kern von Technikkultur und damit elementare Teile eines Alltags, der von Technik durchdrungen ist – schließlich stellt „Technik [...] eine allgegenwärtige Bedingung des Alltagslebens in der Moderne dar, die kulturelle Ordnungen und Gewohnheiten in vielfacher Weise prägt und durch sie geprägt wird“²⁹. Kultur ist technisch und damit wird Technikforschung zum Kerngeschäft von Empirischen Kulturwissenschaftler*innen.

Kultur ist technisch

Wer sich heute am Nachthimmel orientieren will, kann das mithilfe seines Smartphones und einer darauf installierten App tun. Apps wie „SkyView“, „Star Walk“ oder „Night Sky“ sind interaktive Sternkarten, die das mit der Kamera aufgezeichnete Bild um Informationen ergänzen und so die auf dem Bildschirm des Smartphones gezeigte Realität erweitern, sie als „Augmented Reality“ (AR) präsentieren. Das Smartphone wird zur Folie, durch die hindurch man in den Sternenhimmel blickt. Die Apps beschriften die von der Handykamera eingefangenen Bilder des Nachthimmels: Lichtpunkte erhalten Namen und werden Sternbildern zugeordnet, die Ekliptik erscheint als Linie am Himmel, Raumstationen und Satelliten sind beschriftet und auf ein Tippen mit dem Finger gibt es zusätzliche Informationen zum Gezeigten. Außerdem unterlegen die Apps ihren Service mit sphärischer Musik und machen auch die Sterne sichtbar, die sich hinter Wolken, der Decke oder dem Tageslicht verstecken. Ähnlich wie die Planetariumsvorführungen, die durch ihre Erzählweise und mithilfe eines technischen Lichtzeigers die Blicke, Gefühle und Gedanken der Besucher*innen lenken, beinhaltet die App eine Sehanleitung und gibt Nutzungsweisen vor. Sie involviert die Körper der Nutzer*innen, die das Smartphone bedienen, justieren und damit ihren Blick ausrichten, schließt an bereits bekannte Nutzungs- und Sehgewohnheiten mit andern AR-Apps an und erweitert sie: Die Musik hilft den Verwender*innen dabei, sich in die richtige Stimmung³⁰ zum Sternegucken zu versetzen und ergänzt den Nachthimmel mit einer Geräuschkulisse, die an astrofuturistische Filme, Serien oder Computerspiele erinnert. Manche Apps bieten außerdem Features zur Astrofotografie an, mit deren Hilfe die nächtlichen Beobachtungen und Erfahrungen ins Bild gesetzt werden können, um sie danach bspw. auf Social Media zu teilen oder als fotografische Erinnerung aufzubewahren.³¹ Die Apps selbst sind Gegenstand von kommunikativen Aushandlungen über Techniknutzung, die

29 Beck 1997, S. 10.

30 Zu Technikemotionen siehe Heßler 2020.

31 Zur Verwendung von Social Media Bildern siehe bspw. Bareither 2019a.

sich z. B. in Form von Bewertungen im AppStore äußern. Ein Blick auf die Bewertungen von SkyView gleicht einem oberflächlichen „nosing around“ im Feld der App-Nutzer*innen und kann erste Auskünfte über den Umgang mit dieser digitalen Technik, ihren Sitz im Alltag und die damit verbundenen Bedeutungszuschreibungen geben.³² Apps wie diese können als symbolische Leitfossilien für Technikkulturen des 21. Jahrhunderts verstanden werden und sollen hier zum Abschluss die Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Technikforschung weiter verdeutlichen.

Die digitalen Sternkarten zeigen sich als Erbe und Fortführung der Technikkultur des Planetariums: Ein*e User*in namens Aho007 beschreibt die App SkyView in seiner*ihrer Bewertung als „[e]ine Art privates Planetarium“³³. Diese Aussage zeigt, dass sich das Planetarium als persistentes Stück Technik inzwischen zum Erklären neuer technischer – und/oder digitaler – Artefakte wie der App eignet. Es hat seine Erklärungsbedürftigkeit verloren und ist ins Alltagswissen übergegangen, kann herbeizitiert werden, um Neues zu beschreiben und zugänglich zu machen. Die Praktiken und Narrative, die mit dem Planetarium verbunden sind, werden nun durch die Sternguck-Apps abgerufen und weitergestrickt. Mayona12345 erzählt von der Begeisterung, die SkyView bei ihren*seinen Töchtern hervorruft: „They want to stay up every night to look for planets, stars, satellites and what ever [sic] else they can find up there. [...] Next birthday party is already planned for the planetarium.“³⁴ Die Sternguck-App verbindet digitalen, lokalen und extraterrestrischen Raum, löst die Planetariumstechnik dadurch aber nicht ab, sondern rückt sie in neue Kontexte und erweitert ihre Funktionen – in den Kommentaren zeigt sich Technikkultur im Wandel und die Kommentare selbst werden zu Werkzeugen dieses Wandels, zu einer Aushandlungsplattform, auf der über den Nutzen und die Nutzung der App geurteilt wird. Neben vielen begeisterten Kommentaren, die inhaltliche Parallelen zur positiven Rezeption des Planetariums in den 1920er-Jahren aufweisen – insgesamt erhält die App im Durchschnitt 4,5 von 5 Sternen –, gibt es auch einige, die sich über Mängel in der Handhabung beschweren. Als Technik tritt die App vor allem dann in Erscheinung, wenn sie nicht funktioniert: In Kommentaren, die mit einer schlechten Bewertung der App verbunden sind, wird meistens auf den Mangel der Kalibrierungstechnik verwiesen, während positive Bewertungen vor allem das Gesamterlebnis hervorheben

32 Für das „nosing around“ habe ich die kostenfreie App SkyView Lite exemplarisch herausgegriffen. Die App gibt es seit 2011 im AppStore und sie wurde seither über eine Million Mal heruntergeladen. Es wurden 913 Bewertungen für die App verfasst (Stand Mai 2021). Die in diesem Text analysierten und zitierten Bewertungen sind öffentlich und im Wissen dieser Öffentlichkeit verfasst. Ich zitiere die Autor*innen der Bewertung unter den Namen, mithilfe derer sie sich selbst im AppStore identifizieren. Die Zitate sind in ihrer Schreibweise so belassen, wie sie online vorgefunden wurden.

33 Aho007: „Sehr faszinierende App“. Bewertung der App SkyView Lite vom 15.04.2018.

34 Mayona12345: „Excellent!!“. Bewertung der App SkyView Lite vom 04.08.2018.

und die Schönheit des Sternguckens in den Mittelpunkt stellen, die technische Seite der App aber weniger bedenken. Teilweise werden Tipps ausgetauscht, die dabei helfen sollen, eine reibungslose Nutzung zu ermöglichen und gleichzeitig das technische Verständnis der Verfassenden performativ zur Schau stellen. Frank Heimes schreibt in seiner Bewertung: „Die Augmented-Reality-Kamera ist auch ziemlich genau. Die Sterne befinden sich in der Nähe der Sterndarstellung. Ich bezweifle, dass dies noch viel genauer möglich ist. Achtet darauf, dass der Magnet in der Schnalle der Smartphone-Hülle die Ortung nicht stört.“³⁵ Frank Heimes gibt Anweisungen, um das Gelingen der Technik sicherzustellen, und reagiert auf negative Kommentare, indem er Fehler in der Kalibrierung als Effekte einer nicht sachgemäßen Nutzung (in der Nähe eines Magnetverschlusses) interpretiert. Technik tritt also auch dann als Technik in Erscheinung, wenn eine bestimmte Umgangsweise ihrem Funktionieren zu- bzw. abträglich ist. Wenn sie funktioniert, bleibt sie „durchsichtig“ und bahnt anderen Erfahrungen den Weg, die nicht unbedingt als Technikerfahrung gelten, aber als solche untersucht werden können. Paps1001 schreibt in seiner Bewertung:

“I use the app to localize the stellar objects before using (rarely) my telescope. Or I simply look at the ISS and follow their path for a moment – imagining life up there. And one could just get dizzy seeing how many things are in the sky. [...] Very intuitive interface makes it a pleasure to move it around.”³⁶

Paps1001 nutzt die App in Kombination mit anderen technischen Artefakten, um seine Fantasie zu stimulieren und gedanklich auf die Internationale Raumstation (ISS) zu reisen. Die Nutzung der App lobt er als intuitiv. Sie bereitet Vergnügen und die damit verbundenen Erfahrungen sind freudvoll und schwindelerregend zugleich. Der Kommentar von Paps1001 verdeutlicht, wie die App als technisches Artefakt den Ausgangspunkt für eine Vielzahl von Erfahrungen und Ideen darstellt, wie sie in die Technikhandhabung und den Alltag eingebunden ist und welche anderen Praktiken (bspw. des Vergnügens) mit ihr in Verbindung stehen. Für Pepe von 1978 wird die App gar zu einem Symbol des „digitalen zeitalters [sic]“, das mit ihrer Hilfe als ästhetische Erfahrung in Erscheinung tritt: „mit meiner freundin in einer lauen sommernacht auf der dachterasse liegen und sterne erkunden ... das glaube ich die schönste form des digitalen zeitalters die ich erleben durfte.“³⁷

Dieser kursorische Blick auf die Kommentare zeigt: Die Nutzung der App, verstanden als Umgang mit Technik, rekurriert auf bekannte Praktiken der

35 Frank Heimes: „Funktioniert einwandfrei“. Bewertung der App SkyView Lite vom 13.10.2015.

36 Paps1001: „Easy to use and informative“. Bewertung der App SkyView Lite vom 28.06.2019.

37 Pepe von 1978: „sehr gut“. Bewertung der App SkyView Lite vom 10.07.2017.

Smartphone-Nutzung, die gleichzeitig Praktiken des Wissenserwerbs, der Kommunikation, der ästhetischen Erfahrung, des Vergnügens und der Selbstverortung sind – und diese Liste ließe sich noch lange fortführen. Hierbei wird deutlich: Technikumgang ist nie ausschließlich Umgang mit Technik, sondern immer eingebunden in das alltägliche Zurechtkommen und Zurechtrücken der Welt, zu der sie gehört. Andersherum gedacht ist der Alltag, zu dem Technik gehört, nie untechnisch. Menschen umgeben sich mit Sachen – materiellen und digitalen – die sie beim Handeln, Wissen, Denken, Fühlen unterstützen, die dem vorausgehen oder an dessen Ende stehen. Alles, was wir als Kultur untersuchen, hat technische Seiten, die nicht immer im Mittelpunkt des Forschungsinteresses stehen müssen, aber immer in den Fokus rücken können. Technik ist und bleibt ein produktives Rätsel der Empirischen Kulturwissenschaft und taugt ihr, wie dargelegt, als Forschungsgegenstand wie auch als Forschungsperspektive: So fokussiert kulturwissenschaftliche Technikforschung technische Artefakte – egal, ob sie digitaler oder analoger Natur sind – und fragt danach, welchen Platz sie im alltäglichen Leben haben, warum sie als Technik gelten, wie mit ihnen umgegangen wird, wie sie gemacht werden und was sie machen. Um 1900 war der Beziehungsstatus von Technik, Kultur und Kulturwissenschaft kompliziert – und er ist es noch heute, auch wenn sich seither einiges geklärt hat: Technik ist Kultur, Kultur ist technisch, und damit ist noch nicht besonders viel gesagt. Aber es ist ein Fundament gelegt für die Erkundung der technischen Seite des Alltags in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft und damit auch eine spezifische Perspektive, die die Empirische Kulturwissenschaft – und gerade die Empirische Kulturwissenschaft! – zum interdisziplinär begrasteten Feld der Technikforschung beisteuern kann.

Literaturverzeichnis

- Bareither, Christoph: Doing Emotion through Digital Media: An Ethnographic Perspective of Media Practices and Emotional Affordances. In: *Ethnologia Europaea* 49/1 (2019a), S. 7–23.
- Bareither, Christoph: Medien der Alltäglichkeit. Der Beitrag der Europäischen Ethnologie zum Feld der Medien- und Digitalanthropologie. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 115/1 (2019b), S. 3–26.
- Bausinger, Hermann: Technik im Alltag. Etappen der Aneignung. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 77 (1981), S. 227–242.
- Bausinger, Hermann: *Volkskultur in der technischen Welt*. Stuttgart 1961.
- Beck, Stefan: *Zum Umgang mit Technik. Kulturelle Praxen und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte*. Berlin 1997.
- Beck, Stefan/Niewöhner, Jörg/Sørensen, Estrid (Hg.): *Science and Technology Studies. Eine sozialanthropologische Einführung*. Bielefeld 2012.
- Bigg, Charlotte: The view from here, there and nowhere? Situating the observer in the planetarium and in the solar system. In: *Early Popular Visual Culture* 15/2 (2017), S. 204–226.
- Binder, Beate: *Elektrifizierung als Vision. Zur Symbolgeschichte einer Technik im Alltag*. Tübingen 1999.
- Bonacker, Thorsten/Reckwitz, Andreas (Hg.): *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*. Frankfurt a. M. 2007.
- Goessl, Boris/Hermann, Hans-Christian von/Suzuki, Kohei (Hg.): *Zum Planetarium. Wissensgeschichtliche Studien*. Paderborn 2018.
- Hassler, Uta/Kierdorf, Alexander (Hg.): *Denkmale des Industriezeitalters*. Tübingen/Berlin 2000.
- Hengartner, Thomas/Rolshoven, Johanna: Technik – Kultur – Alltag. In: Dies. (Hg.): *Technikkultur. Formen der Veralltäglichung von Technik – Technisches als Alltag*. Zürich 1998, S. 17–49.
- Heßler, Martina (Hg.): *Technikemotionen*. Paderborn 2020.
- Heßler, Martina: Menschen – Maschinen – MenschMaschinen in Zeit und Raum. Perspektiven einer Historischen Technikanthropologie. In: Dies./Weber, Heike (Hg.): *Provokationen der Technikgeschichte. Zum Reflexionszwang historischer Forschung*. Paderborn 2019, S. 35–68.
- Kraupe, Thomas W.: „Denn was innen, das ist außen“. Die Geschichte des modernen Planetariums. Hamburg 2005.
- Krause, Joachim: Das Zeiss-Planetarium. In: Ernst-Abbe-Stiftung (Hg.): *Wissen in Bewegung. 80 Jahre Zeiss-Planetarium in Jena*. Jena 2006, S. 49–86.
- Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M. 2002.
- Marche II, Jordan D.: *Theaters of Times and Space. American Planetaria, 1930–1970*. New Brunswick/New Jersey/London 2005.

- Mauss, Marcel: Die Techniken des Körpers. In: Ders.: Soziologie und Anthropologie. Bd. II, Berlin/Wien 1978, S. 199–220.
- May, Sarah: Kultur. In: Heimderdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster 2020, S. 236–293.
- Meier, Ludwig: Die Erfindung des Projektionsplanetariums. In: Jenaer Jahrbuch zur Technik- und Industriegeschichte 5 (2003), S. 82–147.
- Pfaffenberger, Bryan: Social Anthropology of Technology. In: Annual Review of Anthropology 21 (1992), S. 491–516.
- Reckwitz, Andreas: Die Kontingenzperspektive der ‚Kultur‘. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm. In: Jaeger, Friedrich/Rüsen, Jörn (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen. Bd. III, Stuttgart/Weimar 2004, S. 1–20.
- Scharfe, Martin: Utopie und Physik. Zum Lebensstil der Moderne. In: Dauskardt, Michael/Gerndt, Helge (Hg.): Der industrialisierte Mensch. Vorträge des 28. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Hagen. Münster 1993, S. 73–90.
- Schönberger, Klaus: Persistenz und Rekombination. Digitale Kommunikation und soziokultureller Wandel. In: Zeitschrift für Volkskunde 111/2 (2015), S. 201–213.
- Schönberger, Klaus: Technik als Querschnittsdimension. Kulturwissenschaftliche Technikforschung am Beispiel von Weblog-Nutzung in Frankreich und Deutschland. In: Zeitschrift für Volkskunde 103/2 (2007), S. 197–221.
- Werner, Helmut: Die Sterne dürfet ihr verschwenden. Stuttgart 1953.

Quellenverzeichnis

- Aho007: „Sehr faszinierende App“. Bewertung der App SkyView Lite vom 15.04.2018. URL: <https://apps.apple.com/de/app/skyview-lite/id413936865#see-all/reviews> (16.05.2021).
- Frank Heimes: „Funktioniert einwandfrei“. Bewertung der App SkyView Lite vom 13.10.2015. URL: <https://apps.apple.com/de/app/skyview-lite/id413936865#see-all/reviews> (16.05.2021).
- Mangold: Das Deutsche Museum in München. In: Wiesbadener Volksblatt, 12.05.1925. Verwaltungsarchiv Deutsches Museum, 0986a.
- Mayona12345: „Excellent!!!“. Bewertung der App SkyView Lite vom 04.08.2018. URL: <https://apps.apple.com/de/app/skyview-lite/id413936865#see-all/reviews> (16.05.2021).
- O. A.: Wem gehört der Mond? In: Kleine Volks-Zeitung, 16.06.1927. Österreichische Nationalbibliothek, ANNO.

- Paps1001: „Easy to use and informative“. Bewertung der App SkyView Lite vom 28.06.2019. URL: <https://apps.apple.com/de/app/skyview-lite/id413936865#see-all/reviews> (16.05.2021).
- Pepe von 1978: „sehr gut“. Bewertung der App SkyView Lite vom 10.07.2017. URL: <https://apps.apple.com/de/app/skyview-lite/id413936865#see-all/reviews> (16.05.2021).
- Strömgren, Elis: Das Wunder in Jena. In: Ders./Strömgren, Bengt (Hg.): Zweite Sammlung astronomischer Miniaturen. Berlin 1927, S. 1–11. URL: https://books.google.de/books?id=16atBgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (08.09.2020).
- Villiger, Walter: „Allerlei Erlebtes aus dem Planetarium“. Jena 1927. ZEISS-Archiv, BACZ 27930.
- W. [vermutlich Wetzel, Franz (Hg.)]: Dem Deutschen Museum in München! In: Natur und Kultur 22/8 (1925). Verwaltungsarchiv Deutsches Museum, 0986a.

Sprachlicher Alltag ist Kultur

Das Projekt „Sprachalltag“
der Arbeitsstelle „Sprache in Südwestdeutschland“

Hubert Klausmann

Der Ausgangspunkt: Das Arno-Ruoff-Archiv

„Jetzt erzählen Sie doch einmal von Ihrem Aufwachsen!“ Mit dieser Aufforderung beginnen viele der Erzählungen, die im Arno-Ruoff-Archiv des Ludwig-Uhland-Instituts gelagert sind. Arno Ruoff hat dieses Archiv, anfangs noch zusammen mit Hermann Bausinger, in jahrzehntelanger Arbeit aufgebaut. Ziel war es, die Vielfalt der sprachlichen Wirklichkeit im deutschen Südwesten zu dokumentieren, indem die interviewten Personen von ihrem Alltag erzählen. Hierbei wurde die ganze Palette der sprachlichen Register vom alten Ortsdialekt bis zur Standardsprache erfasst, und zwar stets im alltäglichen Vollzug und nicht – wie in der traditionellen Dialektologie – mit Fragebüchern und Fragebogen, die man mit den Gewährspersonen durchging.

Die ersten Interviews wurden im Jahr 1955 noch mit einem Übertragungswagen aufgenommen. Später, als die tragbaren Tonbandgeräte auf den Markt kamen, konnte man diesen technischen Aufwand reduzieren. Ursprünglich sind die Interviews im Zusammenhang mit dem von Eberhard Zwirner geschaffenen „Deutschen Spracharchiv“ gemacht worden. Zu diesem Zweck wurde – ohne auf Mundartgrenzen Rücksicht zu nehmen – ein Netz von Planquadraten von je etwa 16 km Seitenlänge über das Aufnahmegebiet gelegt, in denen je sechs Sprecherinnen und Sprecher aufgenommen werden sollten: je drei Einheimische aus verschiedenen Altersklassen und Berufen und je drei aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten Geflüchtete oder Vertriebene. Ruoff ergänzte sehr schnell Zwirners Absichten durch einen eigenen Forschungsplan: Die Aufnahmen sollten auch dazu verwendet werden, Grammatik, Syntax und Stilistik der aufgenommenen Erzählungen zu untersuchen. Nach der Auflösung des „Deutschen Spracharchivs“ 1968 setzte Ruoff seine Interviews in eigener Regie fort, jetzt unter der Bezeichnung Tübinger „Arbeitsstelle Sprache in Südwestdeutschland“ als Teil des Ludwig-Uhland-Instituts. Im Laufe der Jahre kamen mehr als 2000

Tonbandaufnahmen aus Baden-Württemberg, Vorarlberg, Liechtenstein und Bayerisch-Schwaben zusammen.¹

Arno Ruoff ließ einen Großteil der Interviews durch studentische Hilfskräfte verschriftlichen, sodass man sie zu sprachwissenschaftlichen Untersuchungen heranziehen konnte. Grundlagen und Methoden seiner Forschung stellte er in der von ihm gegründeten Reihe „Idiomata“ in einem eigenen Band vor.² Weitere Bände dieser Reihe, vorwiegend Dissertationen, beschäftigten sich mit Satzkonjunktionen, den Vergangenheitstempora, dem Konjunktiv, der Wortbildung in gesprochener Sprache, den Orts- und Richtungsadverbien oder dem Gebrauch und der Funktion des Adjektivs. Im Laufe der Jahrzehnte publizierten Ruoff und seine Schülerinnen und Schüler über 120 Arbeiten und Aufsätze, vorwiegend zu sprachwissenschaftlichen, aber auch zu namenkundlichen Themen.

Nach Ruoffs Pensionierung blieb das Archiv viele Jahre verwaist. Um die Aufnahmen zu sichern, übernahm der Förderverein Schwäbischer Dialekt die Kosten für eine Übertragung aller Tonband-Interviews auf eine CD. Diese wurde unter der Leitung von Eckart Frahm erfolgreich durchgeführt. 2015 übernahm Hubert Klausmann dann die Leitung der Arbeitsstelle. Im gleichen Jahr konnte mit finanzieller Unterstützung des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kunst Baden-Württemberg, des Fördervereins Schwäbischer Dialekt und der Universität Tübingen damit begonnen werden, die Aufnahmen des Arno-Ruoff-Archivs im Rahmen des Projekts „Sprachalltag 2“ zu digitalisieren. Für die technische Umsetzung war Andreas Ganzenmüller zuständig, während sich Rudolf Bühler, Hubert Klausmann und Mirjam Nast der Übersetzung der mundartlichen Texte in die Standardsprache widmeten.

Während Arno Ruoff Fragen zur Syntax und Stilistik ins Zentrum der Arbeitsstelle rückte, ergänzten Hubert Klausmann und sein Team die zunächst nur dialektgeografischen Untersuchungen für einen „Sprachatlas von Nord Baden-Württemberg“ (SNBW) mit Fragen zum Sprachwandel, zur Dialektverwendung, zur subjektiven Wahrnehmung und zu Einstellungen gegenüber Standardsprache und Dialekt. Einen eigenen Projektteil bildete die Auswertung der Interviews für kulturwissenschaftliche Zwecke.

1 Ruoff 1997, S. 283–296.

2 Ruoff 1973.

Neuere Ansätze zum Sprachalltag: Wie wird die im Alltag gesprochene Sprache auf horizontaler und vertikaler Ebene beeinflusst?

Die Alltagssprache im süddeutschen Raum ist heutzutage sowohl horizontalen – also zwischen einzelnen Dialekten – als auch vertikalen Einflüssen – hier wirkt die Standardsprache auf die Dialekte – ausgesetzt.

Horizontale Beeinflussungen: Untersuchungen zu subjektiven Raumstrukturen in Baden-Württemberg

Bei den Arbeiten am „Sprachatlas von Nord Baden-Württemberg“ haben wir mithilfe „harter“ Daten auf der horizontalen Ebene sowohl scharfe Dialektgrenzen als auch fließende Übergänge zwischen einzelnen Dialekträumen feststellen können. Um diese Beobachtungen zu erklären, muss man außersprachliche Faktoren heranziehen. Hierzu zählen natürliche, siedlungsgeschichtliche, territoriale, konfessionelle oder verkehrspolitische Aspekte. In jüngster Zeit hat man aber auch erkannt, dass bei der Bildung von Sprachräumen ebenso subjektive Aspekte eine Rolle spielen: Welche Raumvorstellungen haben die Sprecherinnen und Sprecher von ihrem Dialekt? Und wirken sich diese Raumvorstellungen auf die Sprachentwicklung aus? Um diese Fragen beantworten zu können, haben wir bei den Erhebungen zum oben genannten Sprachatlas von Anfang an nach Eigenbenennungen und subjektiven Raumstrukturen gefragt. Rudolf Bühler und Nina Kim Leonhardt – beide haben für den Sprachatlas Hunderte Interviews durchgeführt – haben in ihren Dissertationen diese Fragestellungen mitberücksichtigt.

In seiner Dissertation über die Situation an der schwäbisch-fränkischen Dialektgrenze stellte Rudolf Bühler am Schluss Fragen nach der Bedeutung jüngerer Grenzen wie der badisch-württembergischen Grenze zwischen Pforzheim und Heilbronn, die von den Gewährspersonen bei den Interviews immer wieder erwähnt wurde. Nach einem Vergleich mit den erhobenen Sprachdaten kommt er zur Feststellung, dass diese alte Grenze „vor allem im Enzkreis heute sprachlich keine Rolle mehr“ spielt und „tatsächlich nur in den subjektiven Raumstrukturen noch präsent“³ ist. Ebenso eingeschränkt wird von Bühler die Bedeutung der Konfessionsgrenzen, die von älteren Gewährspersonen bei der Erklärung von Dialekträumen immer wieder ins Spiel gebracht werden. Zwischen Pforzheim und Heilbronn scheinen vielmehr verkehrsgeografische oder wirtschaftliche Anbindungen für den Sprachaustausch die wesentliche Rolle zu spielen.

3 Bühler 2016, S. 201.

Die Frage nach den subjektiven Sprachräumen hat Nina Kim Leonhardt ganz in den Mittelpunkt ihrer Dissertation gestellt.⁴ Am Ende ihrer Untersuchungen an zwei Ortschaften an einer Dialektgrenze und zwei Ortschaften in einer homogenen Sprachlandschaft innerhalb ihres Erhebungsgebiets im Norden von Baden-Württemberg kommt sie u. a. zu folgenden Ergebnissen:

- Sprachbewusstsein ist nach Leonhardt an Dialektgrenzen höher als innerhalb homogener Sprachräume, d. h., dass die Menschen an Dialektgrenzen genau wissen, wo man ganz anders spricht, während Personen innerhalb homogener Sprachräume ungenaue Vorstellungen von Räumen haben, in denen man anders spricht.
- Räumliche und soziale Mobilität sowie Einstellungen beeinflussen den Dialektgebrauch: Hier weist Leonhardt allerdings einschränkend darauf hin, dass räumliche „Mobilität nur dann einen Einfluss auf den Dialektgebrauch [hat], wenn mit ihr eine Veränderung der persönlichen Relevanzsysteme eintritt“⁵. Wenn sich also Einstellungen und soziales Umfeld nicht ändern, so habe die räumliche Mobilität keinen Einfluss auf den Dialektgebrauch.
- Subjektive Grenzen sind stärker als objektive Grenzen: Viele Personen haben nach Leonhardt ein Wissen über alte territoriale und politische Grenzen und verorten dort auch eine Dialektgrenze, wo nach rein dialektgeografischen Ergebnissen aber in Wirklichkeit gar keine ist. Andererseits konnte sie feststellen, dass dort, wo subjektive und objektive Grenzen zusammenfallen, eine Verstärkung der tatsächlichen Dialektgrenze eintritt. Dieser Zusammenhang ist auf Leonhardts Abbildung mit den Selbstbenennungen der befragten Personen innerhalb ihres Untersuchungsgebiets deutlich nachweisbar. Sie zeigt, dass dort, wo wir im Land die stärkste Dialektgrenze vorliegen haben, auch zwei Räume mit homogenen Selbstbenennungen aufeinandertreffen: hier das Schwäbische (Dreiecke), dort das Hohenlohische (Quadrate). Und dieses Raumbewusstsein ist unabhängig vom Alter. Auch die jüngere Generation – so Leonhardt – nennt ihren Dialekt nach diesen Räumen und kennt genau seine Grenze. Und da beide Benennungen positiv konnotiert sind, findet an der Dialektgrenze kein Sprachaustausch statt.

4 Leonhardt 2014.

5 Ebd., S. 230.

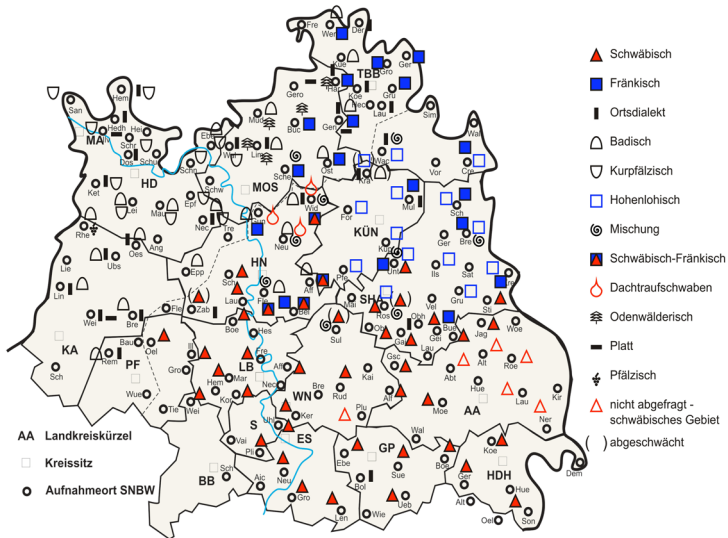


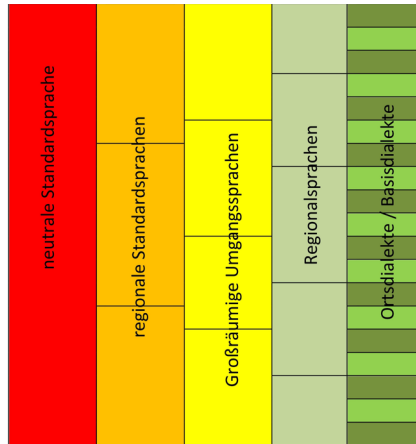
Abb. 1: Selbstbenennung der dialekt-sprechenden Bevölkerung. Aus: Leonhard 2014, S. 48.

Vertikale Beeinflussungen: Die Alltagssprache im Spannungsfeld zwischen Dialekt und Standardsprache

Erhebungen zum Sprachgebrauch 2011/2012: Wie sprechen wir?

Als wir 2010 mit den Erhebungen zum „Sprachatlas von Nord Baden-Württemberg“ begonnen haben, wurde uns immer wieder die Frage gestellt, ob die Dialekte, die wir untersuchen, im Sprachalltag Baden-Württembergs überhaupt noch eine Rolle spielen. Um diese Frage beantworten zu können, haben wir in den Jahren 2011/2012 an 140 Ortsvorsteherinnen und Ortsvorsteher im ländlichen Raum, verteilt über ganz Baden-Württemberg, einen Fragebogen geschickt, in dem angekreuzt werden sollte, in welchen Situationen man in dem betreffenden Ort spricht. Zur Auswahl standen sieben Stufen, von 1 (alter Ortsdialekt) bis 7 (reine Standardsprache). Sie wurden bei der Auswertung in vier Register zusammengefasst: Basisdialekt, regionalsprachlich, regionale Umgangssprache,

Standard. Ein Beispiel, wie man bei *Ich habe* sogar zwischen fünf verschiedenen Ebenen wechseln kann, zeigt Abbildung 2.⁶



Ich habe Ich hab I hab I han I hao

Abb. 2: Beispiel für eine fünffache Abstufung im Schwäbischen für „Ich habe“.

Als Ergebnis unserer Befragung konnte festgehalten werden, dass das Sprechen auf einer dialektalen oder zumindest regionalen Ebene in Baden-Württemberg im sprachlichen Alltag des ländlichen Raums heute nach wie vor eine große Rolle spielt und dass die Verwendung der genannten sprachlichen Ebenen hier besonders im familiären und vertrauten Raum (Abbildung 3) üblich ist, während man in offizielleren Situationen, z. B. auf einer Behörde außerhalb des eigenen Wohnorts, in standardnähere Register wechselt (Abbildung 4).

6 Dieses Beispiel verdanke ich Arno Ruoff, das etwas ausführlicher dargestellt ist in Ruoff 1983, S. 7.

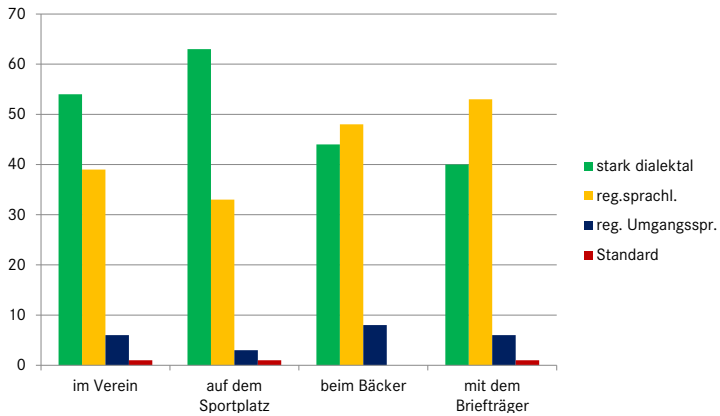


Abb. 3: Wie spricht man in Ihrem Wohnort ...?

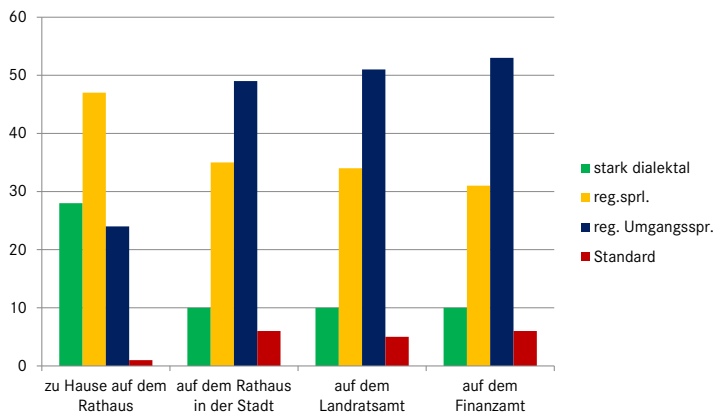


Abb. 4: Wie spricht man in Ihrem Wohnort ...?

Was ist richtiges Deutsch? Erhebungen zur Toleranz von Regionalismen in der schriftlichen Standardsprache im Jahr 2011/2012

Um herauszubekommen, ob es in Baden-Württemberg regionale Varianten gibt, die man zum schriftlichen Standard rechnen kann, haben wir 2011 auch einen Fragebogen erstellt, den wir an Deutschlehrerinnen und Deutschlehrer der baden-württembergischen Gymnasien verschicken ließen.⁷ Wir hatten diese Gruppe ausgewählt, weil wir davon ausgingen, dass gerade sie relativ streng mit

7 Siehe hierzu genauer: Klausmann 2014, S. 96–120.

regionalen Varianten umgeht, denn schließlich muss im Gymnasium mit dem Abitur das höchste sprachliche Niveau einer weiterführenden Schule erreicht werden. Damit war sichergestellt, dass wir mit den erhobenen Daten Aussagen über akzeptierte standardsprachliche Varianten im Schriftlichen machen konnten. Denn wenn schon die relativ sprachkonservative Gruppe der gymnasialen Deutschlehrerinnen und Deutschlehrer ein Wort als standardsprachlich akzeptiert, dann sollte es die Sprachgemeinschaft insgesamt auch tun können. Hinzu kommt noch ein praktischer Vorteil: Gymnasien sind relativ groß und haben oft eine große Deutsch-Fachschaft. Durch das Versenden der Fragebogen an ein Gymnasium konnten wir daher manchmal 20 bis 25 Antworten in einem Paket erhalten.

Entscheidend bei der Auswahl der abgefragten Wörter waren folgende Kriterien:

- Es sollten nur 40 Wörter abgefragt werden, damit der gesamte Fragebogen mitsamt den Zusatzangaben auf eine Seite passt.
- Es sollten Wörter abgefragt werden, die nach Eichhoffs „Wortatlas der deutschen Umgangssprachen“ (WdU)⁸ als typisch baden-württembergisch gelten können.
- Als Kontrast zur eigenen Region sollten ein paar Bezeichnungen vorhanden sein, die nach dem WdU eindeutig aus anderen Regionen stammen, um zu sehen, wie die Informantinnen und Informanten auf diese Wörter im Schriftlichen reagieren.

In die Abfrageliste wurden Wörter aufgenommen wie *Brosamen*, *Bulldog*, *Christbaum*, *Laugenwecken*, *Nachtessen* oder *Trottoir*. Um den künstlichen Charakter der Befragung etwas abzumildern, wurden alle abgefragten Wörter in einem Satz untergebracht, wie er in einem Schulaufsatz stehen könnte. Nachdem 250 Fragebogen aus allen Teilen Baden-Württembergs zurückgekommen waren, wurde die Untersuchung aus organisatorischen Gründen beendet. Die erhaltenen Antworten wurden in Beziehung gesetzt zur Herkunftsregion, zur Schulregion, zum Geschlecht und zum Alter der Befragten. Während die ersten drei Faktoren bei der Beantwortung der Frage, welches Wort in der Schriftsprache verwendet werden darf, keine Rolle spielten, war das Alter bei manchen Antworten relevant. So zeigte sich bei den Wörtern *Brosamen* (Abbildung 5) und *Nachtessen* (Abbildung 6) deutlich, dass sie ihre Akzeptanz von der älteren zur jüngeren Generation verloren haben.

Unter den 40 ausgesuchten Wörtern befanden sich mit *Abendbrot*, *Hacke* (Ferse), *Harke* und *Fleischer* nur vier norddeutsche Bezeichnungen, wobei *Fleischer* auch der Fachausdruck der Berufsgenossenschaft ist und die Bewertung dieser Bezeichnung als Standard eine Besonderheit darstellt. Interessant war nun, dass *Abendbrot* und *Harke* mit 89 % beziehungsweise 85 % von der befragten Gruppe als Standard bezeichnet wurden. Da – wie oben gesehen –

8 Eichhoff 1977–2000.

gleichzeitig das Wort *Nachtessen* an Akzeptanz verliert, sollte in einer weiteren Untersuchung der Frage nachgegangen werden, ob süddeutsche Bezeichnungen in der schriftlichen Standardsprache heute zunehmend durch norddeutsche ersetzt werden.

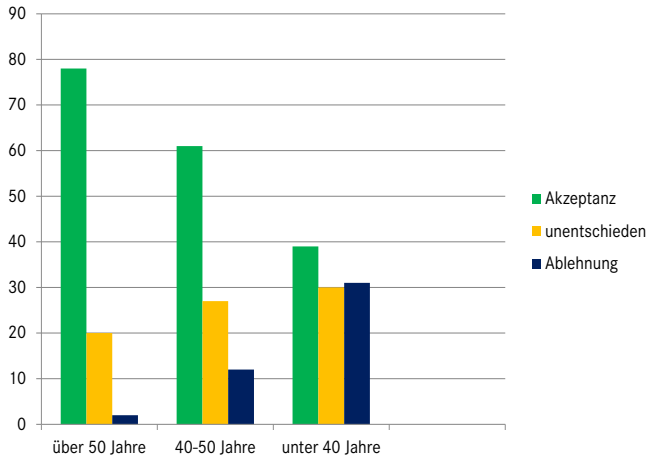


Abb. 5: Was ist richtiges Deutsch? Ergebnis in Bezug auf das Alter der Befragten am Beispiel der Bezeichnung *Brosamen*.

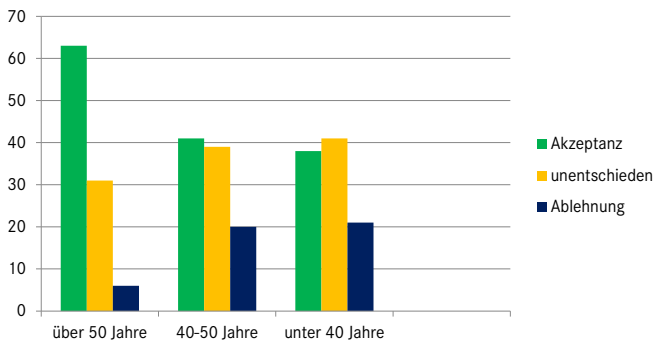


Abb. 6: Was ist richtiges Deutsch? Ergebnis in Bezug auf das Alter der Befragten am Beispiel der Bezeichnung *Nachtessen*.

*Erhebungen zu Einstellungen gegenüber Dialekt und Standardsprache
im Jahr 2018/2019*

Zwischen Oktober 2018 und Januar 2019 habe ich zusammen mit Frank Janle an 92 Referendarinnen und Referendare des Studienseminars Stuttgart im Fach Deutsch mithilfe eines zweiseitigen Fragebogens eine Untersuchung durchgeführt, bei der einerseits Einstellungen zu Dialekt und Standardsprache, andererseits Bewertungen zu regionalen Varianten in der Schriftsprache abgefragt wurden, wobei in diesem Fall 30 Wortpaare aufgenommen wurden, die – wie es bei der ersten Untersuchung beim Wortpaar *Abendbrot* und *Nachtessen* der Fall war – jeweils im Norden und im Süden ihr Verbreitungszentrum haben.⁹

Bei den Einstellungen zum Thema „Dialekt und Standardsprache“ ragten zwei bekannte Klischees weit heraus. So waren 70 % der Ansicht, dass in Norddeutschland und dort besonders in Hannover das beste Hochdeutsch gesprochen wird (Abbildung 7), und 60 % waren der Meinung, dass Dialektsprechen für die Rechtschreibung von Nachteil ist – eine Ansicht, die mit dem Blick in die Schweiz leicht widerlegbar ist, wo bei Rechtschreibtests die gleichen Ergebnisse erzielt wurden wie in der Bundesrepublik Deutschland.

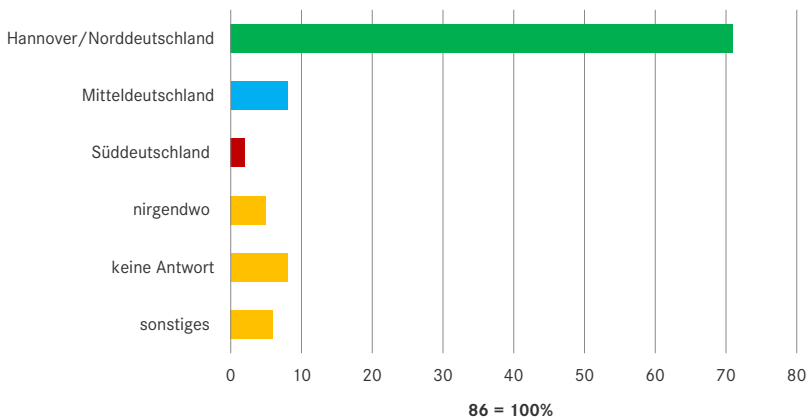


Abb. 7: Wo wird das richtige Deutsch gesprochen? Antworten von 86 Referendarinnen und Referendaren des Studienseminars Stuttgart im Jahr 2018/2019.

9 Genauerer hierzu findet sich in Janle/Klausmann 2020b, S. 109–118.

Dass es zwischen den vorhandenen Klischees und der Auffassung, was richtiges Standarddeutsch ist, einen direkten Zusammenhang gibt, hat die Bewertung der regionalen Varianten deutlich gemacht. So hielten z. B. beim Wortpaar *Flur* (norddeutsch)/*Gang* (süddeutsch) 90 % der Befragten *Flur* für das korrekte Wort, während sich – Doppelmeldungen waren möglich – für *Gang* nur 28 % entscheiden konnten (Abbildung 8). Ähnliches ergab das Wortpaar *nach Hause* (norddeutsch)/*heim* (süddeutsch). Hier siegte die norddeutsche Variante gegenüber der süddeutschen mit 90 % zu 22 % (Abbildung 9). Dass dies keine Einzelfälle sind, zeigen weitere Wortpaare wie *Mücke* (norddeutsch)/*Schnake* (süddeutsch), *Krümel* (norddeutsch)/*Brosamen* (süddeutsch), *Viertel nach 10* (norddeutsch)/*viertel 11* (süddeutsch), *es klingelt* (norddeutsch)/*es läutet* (süddeutsch) usw., bei denen jeweils die norddeutsche Variante von den befragten Personen bevorzugt als „standarddeutsch“ bezeichnet wurde.

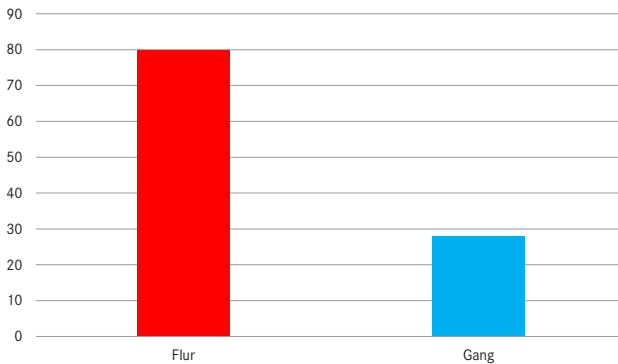


Abb. 8: Was ist richtiges Standarddeutsch: *Er steht im Flur* oder *Er steht im Gang*? Antworten von 92 Referendarinnen und Referendaren des Studienseminars Stuttgart im Jahr 2018/2019.

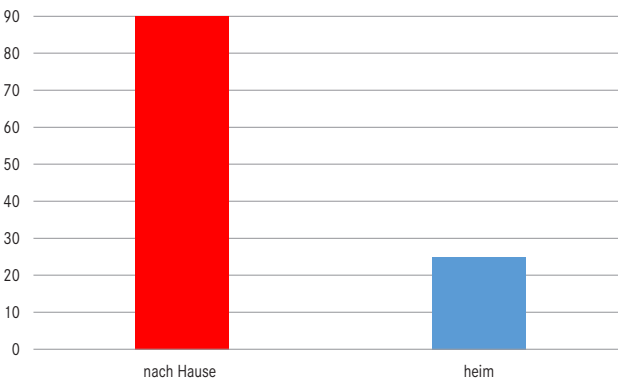


Abb. 9: Was ist richtiges Standarddeutsch: *Ich gehe nach Hause* oder *Ich gehe heim*? Antworten von 92 Referendarinnen und Referendaren des Studienseminars Stuttgart im Jahr 2018/2019.

Fasst man die Untersuchungen von 2011/2012 und 2018/2019 zusammen, so können bezüglich des Verhältnisses Dialekt/Standardsprache folgende Ergebnisse festgehalten werden:

- Auch die Standardsprache ist eine relative Größe. Dies kann man daran erkennen, dass die vorgelegten Bezeichnungen von den befragten Fachleuten völlig unterschiedliche Prozentzahlen erreicht haben.
- Im Sprachalltag herrscht in unserer Gesellschaft ein großes Bedürfnis nach einer klaren Norm. Die befragten Personen haben nämlich die Möglichkeit, auch zwei Varianten als richtig anzukreuzen, kaum in Anspruch genommen. Gerade auf dem Glauben, dass es nur eine richtige Lösung geben kann, beruhte zweifellos der Erfolg der Bestseller von Sebastian Sick.¹⁰
- Süddeutsche Sprecherinnen und Sprecher halten eher norddeutsche Varianten für Standarddeutsch als süddeutsche Varianten.

Süddeutsche Regionalsprache als neue Sprachbarriere?

Die Auswirkungen von sprachlichen Ideologien auf die Alltagssprache

In der Sprachgemeinschaft der Bundesrepublik Deutschland werden Sprachklischees, die man auch als sprachliche Ideologien bezeichnen kann, seit 200 Jahren von Generation zu Generation weitergetragen. Sie spielen daher in der Entwicklung unserer Alltagssprache eine wichtige Rolle. Die wichtigsten sprachlichen Ideologien sind:

- der Hannoverismus (in Hannover spricht man das beste Deutsch)
- der Standardismus (es kann nur eine Standardsprache geben)
- der Homogenismus (die Standardsprache ist homogen).¹¹

Alle drei sprachlichen Ideologien sind sprachwissenschaftlich nicht haltbar. So spricht man mit Lautungen wie *Kriich* „Krieg“ und *gesacht* „gesagt“ in Hannover eine norddeutsche Standardsprache, die Schweiz hat im mündlichen Bereich gar keine Standardsprache und die Kommunikation funktioniert trotzdem. Und die in der Bundesrepublik in der Standardsprache akzeptierten regionalen Varianten wie *Sonnabend* und *Samstag* widerlegen das Gebot des Homogenismus.

Sprachliche Ideologien können übrigens implizit oder explizit sein. Explizit heißt, dass sie bewusst – z. B. in Form von Behauptungen – vertreten werden. Implizit heißt, dass sie unbewusst gemacht werden und quasi „zwischen den Zeilen“ versteckt sind. Eine beliebte implizite Anwendung einer sprachlichen Ideologie bei dialektsprechenden Kindern lautet: *Sag's noch einmal schöner*.

Standardismus, Homogenismus und Hannoverismus sind in der deutschen Gesellschaft seit vielen Jahrzehnten fest verankert. Dies führt zu einer klaren Abwertung der regionalen Varietäten, und dies besonders im süddeutschen

10 Siehe z. B. Sick 2004.

11 Genaueres hierzu findet man in Maitz 2015, S. 206–227.

Raum, wo diese Varietäten noch nicht ausgestorben sind. Obwohl kein Mensch nach dem Grundgesetz wegen seiner Sprache benachteiligt werden darf und obwohl EU und Europarat die Bedeutung von Regional- und Minderheitensprachen betonen und damit eine pluralistische, dem Standardismus entgegengesetzte Haltung vertreten, werden sprachliche Ideologien im öffentlichen Leben der Bundesrepublik nicht kritisiert, was dazu führt, dass viele Menschen mit einer süddeutschen Sprechweise sogar bereit sind, ihre Erstsprache, also ihren Dialekt, zugunsten der norddeutschen Standardsprache abzulegen, um der sozialen Benachteiligung zu entkommen.

Da einen Normvorstellungen, die man in der Schule lernt, das ganze Leben lang prägen können, spielt die Schule bei der Vermittlung von sprachlichen Ideologien eine herausragende Rolle. Umso kritischer ist die Behandlung des Themas „sprachliche Varietäten“ in Schulbüchern zu betrachten. Péter Maitz, Monika Foldenauer und Stephan Elspaß haben an bayerischen Schulbüchern aufgezeigt, wie oft hier noch die Verwendung des Dialekts als Sprachbarriere dargestellt wird, wo er in der im Schulbuch dargestellten Situation in Wirklichkeit gar keine ist.¹² Dass die Situation in Baden-Württemberg nicht viel besser ist, zeigt eine aktuelle Untersuchung der Schulbücher in diesem Bundesland durch Janle/Klausmann.¹³

Dass der Rückgang des Dialektsprechens im süddeutschen Raum bereits weit vorangeschritten ist, hat eine Augsburger Gruppe von Sprachwissenschaftlern um Werner König anhand einer Untersuchung in Kindergärten in Bayerisch-Schwaben nachgewiesen.¹⁴ Dort, so stellte man am Ende einer umfassenden Befragung fest, liegt der Anteil Dialekt sprechender Kinder heute schon unter 20%.¹⁵ Der Rückgang beim Dialektsprechen in der Bevölkerung kann zweifellos auf die drei genannten sprachlichen Ideologien zurückgeführt werden. Hinzu kommt, dass es im süddeutschen Raum zwischen dem Standard und den Dialekten – wie oben dargelegt – Zwischenstufen gibt, die von Personen von „außen“ ebenfalls als „Dialekt“ betrachtet und negativ konnotiert werden. Mit dem Rückgang der Dialekte bilden diese Zwischenstufen aber heute den Sprachalltag, und wenn diese Zwischenstufen wegen dieser sprachlichen Ideologien ebenfalls negativ gesehen werden, so führt dies im süddeutschen Sprachraum zu einem Ablegen regionalen Sprechens und zu einer Hinwendung zu einer – wie wir gesehen haben – norddeutschen Standardsprache. Diese norddeutsche Standardsprache wird übrigens auch vom regionalen Radio- und Fernsehsender, dem SWR, als Ziel akzeptiert. Lautungen wie *Tach* „Tag“, *Ratt* „Rad“, *Leeden* „Läden“, *Gespreeche* „Gespräche“ oder Wörter wie *Pastor* für *Pfarrer* und *Trecker* für *Bulldog/Traktor* sind nicht neutraler, sondern norddeutscher Standard. Und das wäre auch kon-

12 Siehe z. B. Maitz/Elspaß 2013, S. 35–48; Maitz/Foldenauer 2015, S. 217–234.

13 Janle/Klausmann 2020a, S. 62–69; Janle/Klausmann 2020b, S. 98–109.

14 König/Pfeiffer/Maitz 2019, S. 247–283.

15 Ebd., S. 247.

sequent, wenn es sich um den Norddeutschen Rundfunk handeln würde. Man muss sich daher fragen, ob bei Einstellungen bei einem Radiosender oder bei beruflichen Bewertungen wie etwa bei Lehrerinnen und Lehrern die süddeutsche Sprechweise zu einer neuen Sprachbarriere wird, die es zu umgehen gilt, wenn man erfolgreich sein möchte. Es liegen bereits zahlreiche Berichte über eine solche neue Sprachbarriere vor.¹⁶

Um der eingeschlagenen Tendenz entgegenzuwirken, müsste man das Sprachbewusstsein der Bevölkerung verändern. Dies geht aber nur, wenn in der Schule, wo die sprachlichen Normen für das ganze Leben bestimmt werden, eine Orientierung am tatsächlichen Sprachalltag und nicht an tradierten sprachlichen Ideologien stattfinden würde. Hier müsste in der Ausbildung über sprachliche Varietäten aufgeklärt werden, die keinesfalls, wie es in manchen Schulbüchern immer noch gelehrt wird, die Kommunikation stören, und dies aus drei Gründen:

- Es gibt nur wenige Varianten.
- Die meisten Varianten sind zumindest passiv bekannt: Jeder weiß, was mit *Sonnabend* oder einer *Semmel* gemeint ist, auch wenn man selbst diese Wörter nie verwendet.
- Alle Varianten sind in Sätze und Handlungen eingebunden und stehen nicht isoliert. Man kann also in der Regel bei unbekanntem Wörtern aus dem Kontext erschließen, was gemeint ist. Diese Übung wird in der Schweiz übrigens tagtäglich praktiziert, da dort jeder in seinem Ortsdialekt spricht und man somit stets „mitdenken“ muss.

Der baden-württembergische Ministerpräsident Winfried Kretschmann hat erkannt, dass auch heute noch Personen, die einen heimischen Dialekt oder auch Regiolekt sprechen, negativ angesehen werden, was dazu führt, dass diese Personen ihren regionalen „Akzent“ ablegen. Seine im Dezember 2018 begonnene Dialektinitiative ist durch die Coronakrise unterbrochen worden. Bislang hat die Arbeitsstelle „Sprache in Südwestdeutschland“ diese Initiative mit wissenschaftlichen Untersuchungen begleitet.¹⁷

Das Arno-Ruoff-Archiv als Ausgangspunkt kulturwissenschaftlicher Forschungen

Das vom Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst Baden-Württemberg, vom Förderverein Schwäbischer Dialekt und von der Universität Tübingen finanzierte Projekt „Sprachalltag 2“ ermöglichte es, die baden-württembergi-

16 König 2011, S. 21–37; Ders. 2015, S. 12–14.

17 Bei der von Ministerpräsident Winfried Kretschmann einberufenen Dialekttagung am 07.12.2018 im Stuttgarter Neuen Schloss hielt ich den Eröffnungsvortrag, der in Auszügen abgedruckt wurde in Klausmann 2019, S. 10–19.

schen Aufnahmen aus dem Arno-Ruoff-Archiv zu digitalisieren. Hierbei wurden die Interviews in die Schriftsprache übertragen, wobei diese Verschriftlichung mit Worterklärungen versehen und mit dem Ton parallelgeschaltet wurde. Gleichzeitig erstellte Mirjam Nast ein Schlagwortverzeichnis, sodass man die Interviews nun auch inhaltlich gut erfassen konnte. Das Projekt wurde Ende 2020 abgeschlossen. Zu diesem Zeitpunkt waren sämtliche 800 Interviews aus Baden-Württemberg digitalisiert und in Standardsprache verschriftlicht.

Um zu zeigen, wie man das digitalisierte Archiv für kulturwissenschaftliche Themen nutzen könnte, haben wir 2018 beim Ministerium für den Ländlichen Raum und Verbraucherschutz Baden-Württemberg einen Antrag für ein Hörbuch gestellt. Das Ministerium genehmigte das Projekt mit der Aufforderung, den kulturellen Wandel im Ländlichen Raum einem größeren Publikum aufzuzeigen. Aus dem Schlagwortverzeichnis suchte man die Themen „Leben und Arbeit“, „Gesundheit und Krankheit“ und „Freizeit und Infrastruktur“ heraus. Die Laufzeit betrug 18 Monate. Ende 2020 erschien das Hörbuch auf CD mit einem 64 Seiten umfassenden Booklet.¹⁸

Literaturverzeichnis

- Bühler, Rudolf: Sprachwandeltendenzen in Baden-Württemberg. Eine diachrone Untersuchung am Beispiel der schwäbisch-fränkischen Dialektgrenze. Teil I: Textband, Teil II: Kartenband. Tübingen 2016.
- Bühler, Rudolf/Bürkle, Rebekka/Leonhardt, Nina Kim (Hg.): Sprachkultur – Regionalkultur. Tübingen 2014.
- Eichhoff, Jürgen: Wortatlas der deutschen Umgangssprachen. Bd. 4, Bern/München 1977–2000.
- Held, Lena Maria: Dialekt? Oder liaba net? In: Muh. Bayerische Aspekte 18 (2015), S. 12–14.
- Janle, Frank/Klausmann, Hubert: Der „Dialekt“ im Spannungsverhältnis zwischen Sprachdidaktik, Sprachklischee und sprachlicher Wirklichkeit Beobachtungen zur Behandlung des Themas „Dialekt“ im Deutschunterricht Baden-Württembergs (Schwerpunkt Gymnasium). In: Bühler, Rudolf/Klausmann, Hubert/Nast, Mirjam (Hg.): Schule – Medien – Öffentlichkeit. Sprachalltag und dialektale Praktiken aus linguistischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive. Tübingen 2020a, S. 55–95.

18 Nast/Klausmann 2020; zur kulturwissenschaftlichen Auswertung des Arno-Ruoff-Archivs siehe den Beitrag von Karin Bürkert und Mirjam Nast in diesem Band.

- Janle, Frank/Klausmann, Hubert: Dialekt und Standardsprache in der Deutschdidaktik. Eine Einführung. Tübingen 2020b.
- Klausmann, Hubert: Regionalismen in der schriftlichen Standardsprache. In: Bühler, Rudolf/Bürkle, Rebekka/Leonhardt, Nina Kim (Hg.): Sprachkultur – Regionalkultur. Tübingen 2014, S. 96–120.
- Klausmann, Hubert: Wir können alles – bald auch Norddeutsch. In: Alemannisch dunkt üs guet. Vereinsschrift der Muettersproch-Gesellschaft. Freiburg 2019, S. 10–19.
- König, Werner: In Norddeutschland spricht man besseres Hochdeutsch. In: Ernst, Oliver/Freienstein, Jan Claas/Schaipp, Lina (Hg.): Populäre Irrtümer über Sprache. Stuttgart 2011, S. 21–37.
- König, Werner: Wir können alles. Außer Hochdeutsch. Genialer Werbespruch oder Eigentor des deutschen Südens? Zum Diskriminierungspotential dieses Slogans. In: Sprachreport 2013, S. 5–14.
- König, Werner/Pfeiffer, Christian/Maitz, Péter: Dialekt im Kindergarten: Ergebnisse einer Fragebogenerhebung in Bayerisch-Schwaben. In: Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik 86, Stuttgart 2019, S. 247–283.
- Leonhardt, Nina Kim: Dialektgrenzen als soziokulturelle Konstrukte. Subjektive Sprachräume in Nord Baden-Württemberg. Tübingen 2014.
- Maitz, Péter: Sprachvariation, sprachliche Ideologien und Schule. In: Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik 82.3, Stuttgart 2015, S. 206–227.
- Maitz, Péter/Elspaß, Stephan: Pluralismus oder Assimilation? Zum Umgang mit Norm und arealer Sprachvariation in Deutschland und anderswo. In: Günthner, Susanne u. a. (Hg.): Kommunikation und Öffentlichkeit. Sprachwissenschaftliche Potenziale zwischen Empirie und Norm. Berlin, Boston 2012, S. 43–60.
- Maitz, Péter/Foldenauer, Monika: Sprachliche Ideologien im Schulbuch. In: Kießendahl, Jana/Ott, Christine (Hg.): Linguistik und Schulbuchforschung. Gegenstände – Methoden – Perspektiven. Göttingen 2015, S. 217–234.
- Nast, Mirjam/Klausmann, Hubert: Jetzt isch halt alles anderscht, net? Kultureller Wandel im Ländlichen Raum. Historische Interviewaufnahmen aus Baden-Württemberg. Ubstadt-Weiher 2020.
- Ruoff, Arno: Grundlagen und Methoden der Untersuchung gesprochener Sprache. Einführung in die Reihe „Idiomata“ mit einem Katalog der ausgewerteten Tonbandaufnahmen. Tübingen 1973 (= *Idiomata* 1).
- Ruoff, Arno: Mundarten in Baden-Württemberg. Stuttgart 1983.
- Ruoff, Arno: Die Geschichte der Tübinger Arbeitsstelle „Sprache in Südwestdeutschland“ 1955–1995. Mit einer Bibliographie. In: Ruoff, Arno/Löffelad, Peter (Hg.): Syntax und Stilistik der Alltagssprache. Beiträge der 12. Arbeitstagung zur alemannischen Dialektologie. 25.9.–29.9.1996 in Ellwangen/Jagst. Tübingen 1997 (= *Idiomata* 18), S. 283–296.

Kultur ist hörbar

Überlegungen zu einer auditiven historischen Ethnografie

Karin Bürkert | Mirjam Nast

„Ich habe mich immer wieder darauf gefreut, mit der Arbeit an den Tonbändern zu beginnen, und war neugierig zu hören, wie und was gesprochen wurde“¹, berichtete eine Hilfskraft, die gemeinsam mit zwei Kommiliton*innen in insgesamt mehr als 80 Stunden Tonaufnahmen aus dem institutseigenen Archiv der Alltagskultur transkribiert hat. Ihre Freude und Neugier erwachsen aus der Empfindung, eine Art „Guckloch“² in vergangene, als wenig inszeniert wahrgenommene Alltagssituationen zu erhalten, wodurch die Aufnahmen einen Reiz erhielten, den sie als „auratisch“³ beschrieb. Die Äußerungen der Studentin spiegeln eine Erfahrung vieler Forschender, die mit auditiven Quellen arbeiten, und deckt sich auch mit unseren eigenen Transkriptionseindrücken⁴: Auf Tonträgern archivierte Stimmen und Geräusche suggerieren eine Nähe zu historischen Akteur*innen

- 1 Interview von Karin Bürkert mit der Hilfskraft Leonie Freudenfeld zu ihrer Transkriptionserfahrung vom 16. April 2020.
- 2 Ebd. Die Verwendung der Metapher „Guckloch“ verweist auf den alltäglichen Okularzentrismus. Passender müsste hier von einem „Hörrohr“ oder einer „Telefonleitung“ gesprochen werden – diese Sprachbilder sind aber weniger etabliert und daher sperriger.
- 3 Ebd. Zum Begriff der „Aura“ vgl. Benjamin 1974, S. 435–469. Ein solcher „auratischer“ Effekt kann mitunter den kulturanalytischen Zugang zu auditivem Quellenmaterial verstellen, wenn Qualitäten und Entstehung einer solchen Wirkung nicht weiter hinterfragt werden. Bereits bei Benjamin trägt der Begriff verschleierte Züge, indem die Aura eines Objekts an dessen historische Verwendung in kultischen Zusammenhängen gebunden wird (vgl. ebd., S. 441f.), wodurch Qualitäten und Entstehung der Aura mystifiziert werden. Benjamin definiert Aura als „einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag“ (ebd., S. 479). Was genau bei der Begegnung mit dem Objekt die Entfernung ausmacht und was Nähe suggeriert, bleibt aber interpretationsoffen. Diesen Zusammenhang möchte der vorliegende Aufsatz für auditiv verfasste Objekte untersuchen.
- 4 Mirjam Nast transkribierte zuletzt rund 350 Interviews mit Dialektsprecher*innen aus der „Arbeitsstelle Sprache in Südwestdeutschland/Arno-Ruoff-Archiv“. Diese stehen als Teil der „Sprachvarietätenkorpora – Deutschsprachiges Kerngebiet“ auf der Website des Leibniz-Instituts für Deutsche Sprache (IDS) für die wissenschaftliche Nutzung zur Verfügung: Leibniz-Institut für Deutsche Sprache 2020. Karin Bürkert transkribierte für ihre Dissertation Tonaufnahmen zu Tagungen der Fastnachtforschung (Stadtarchiv Singen) und Teile der Aufnahmen zum Kompaktseminar „Feldforschung und Dokumentation“ (Archiv der Alltagskultur des Ludwig-Uhland-Instituts (ALUI)); vgl. Bürkert 2015.

und Ereignissen, indem sie Spuren zu vergangenen körperlichen Präsenzen und räumlichen Situationen legen. Der Umgang mit auditiven Archivalien birgt dadurch eine Faszination, einen besonderen Reiz, der sich, in Anlehnung an Arlette Farges Diktum vom „Geschmack des Archivs“⁵ als „Klang des Archivs“ fassen ließe, welcher bei den Forschenden einen – sich jedoch alsbald verflüchtigen- den – „Effekt der Empfindung der Wirklichkeit“⁶ bewirkt. Dieser als unmittelbar empfundene Eindruck, den auditive Archivalien hinterlassen, kann offenbar nur mit hohem Aufwand und dabei nicht vollständig in Schrift übersetzt werden.⁷ Er bringt daher einen Überschuss in die Forschung ein, der reflektiert werden sollte, um neue Zugänge zur Vergangenheit zu erschließen. Den spezifischen Qualitäten auditiver Archivalien will der vorliegende Aufsatz nachgehen.

Im Anschluss an methodologische Überlegungen zu einer auditiven historischen Ethnografie wird anhand von zwei Beispielen aus dem Archiv der Alltagskultur des Ludwig-Uhland-Instituts verdeutlicht, wie die Methode des Zuhörens als Zugang zu historischen Lebenswelten fruchtbar gemacht werden kann. Im Zentrum steht dabei die Frage, welchen Mehrwert die Analyse historischer Tonquellen hat. Der Beitrag fordert dazu auf, die auditive Ebene historischer Archivalien für die ethnografische Forschung nutzbar zu machen, denn dies stellt nach wie vor ein Desiderat in der empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschung dar.

Grundlagen einer auditiven historischen Ethnografie kommunikativer Akte

Grundlegend für eine auditive historische Ethnografie sind unseres Erachtens drei wissenschaftliche Strömungen, die im Wesentlichen der Sprachphilosophie sowie der Kulturanthropologie und Empirischen Kulturwissenschaft entspringen. Erstens die Aufmerksamkeit für die sinnlich-affektive Dimension in der Begegnung mit historischen Quellen, wie sie im Kontext einer historischen Ethnografie gefordert wird, sowie konkret das Bewusstsein für den auditiven Sinn als „epi-

5 Farge 2011.

6 Ebd., S. 14. Wie Farge dies für ihre Arbeit – vor allem mit Texten, aber auch mit Dingen im Archiv – beschreibt, offenbart sich der „Geschmack des Archivs“ durch das sinnliche Befassen mit den Archivalien. So ist es nötig, den archivierten Gegenständen ‚nachzuspüren‘, um von einem flüchtigen Eindruck zu fundierten Aussagen zu gelangen, denn das Nachvollziehen der materiellen und medialen Qualitäten birgt sinnvermittelndes Potenzial (vgl. ebd., S. 18f.). Dies bedeutet in Bezug auf tönende Archivalien auch: ihnen nachzuhören, sie gerade in ihrer akustischen Verfasstheit als Quellen zu berücksichtigen, sie auditiv zu interpretieren.

7 Vgl. hierzu Oldörp 2018. Oldörp, die anhand von Interviewaufnahmen den Transformationsprozess vom Tondokument zum Analysetext minutiös analytisch durchdringt, weist darauf hin, dass „gerade das individuell vollzogene Wie des Sprechens [...] sich als Performativität der Stimmlichkeit nur über die Tonbandaufnahme“ erschließt (ebd., S. 340f.).

stemologisches Werkzeug⁸, wie es im Kontext einer „Ethnografie der Sinne“⁹ formuliert ist. Zweitens, aus der Sprachphilosophie kommend, das Verständnis vom Sprechen als performativem Akt¹⁰ sowie vom Sprechen als kultureller und sozialer Praxis im Verständnis einer linguistischen Anthropologie. Und drittens Ansätze aus der mediensoziologischen und technikethnografischen Forschung zur medialen Vermittlung von Klängen und einem Verständnis von Technik als Teil kultureller Praxis. Die beiden letztgenannten Strömungen schließen an eine grundsätzliche Bewegung der Geistes- und Kulturwissenschaften der letzten 30 Jahre an, die sich als Auditive Turn beschreiben lässt und vor allem mit den Sound Studies verbunden wird.¹¹ Einige Arbeiten aus den genannten Strömungen, die wichtige Anregungen für eine auditive historische Ethnografie bieten, sollen im Folgenden kurz vorgestellt werden.

Anschlusspunkte für eine auditive historische Ethnografie

[1] Sinnliche Dimension als epistemologisches Werkzeug

- Historische Ethnografie
- Ethnografie der Sinne

[2] Sprechen als kulturelle und soziale Praxis/Performanz

- Sprachphilosophie
- Linguistische Anthropologie/Kommunikationsethnografie

[3] Mediale Vermittlung von Klängen als Teil kultureller Praxis

- Mediensoziologie
- Technikethnografie

Sound
Studies

[1] Die Erweiterung des methodologischen ‚Werkzeugkastens‘ von seiner okularzentristischen Ausrichtung um eine auditive Ebene ist der Kulturanthropologin Regina Bendix zu verdanken.¹² Ihr Plädoyer für den Einbezug u. a. des Hörsinns in die Feldforschung sowie die verstärkte Aufmerksamkeit für das Hörerleben von Forschungspartner*innen war richtungsweisend für weitere Entwicklungen zu einer „Ethnografie der Sinne“ sowie einer höheren Aufmerksamkeit für „All-

8 Jäggi 2020, S. 33.

9 Als Überblick siehe Arantes/Rieger 2014. Grundlegend ist hier auch das praxeologische Verständnis von Emotionen mobilisierenden und kommunizierenden Akten, wie es Monique Scheer konzeptualisiert hat; vgl. Scheer 2012.

10 Grundlegend dazu siehe Austin 1994.

11 Siehe dazu Schulze 2008; Bonz 2015; Szymanczyk/Wagner/Wendling 2016.

12 Bendix 1997; Dies. 2005; Dies. 2006.

tagsklänge“¹³ in der Empirischen Kulturwissenschaft und Kulturanthropologie. Diese Erweiterung der ethnografischen Methodologie bleibt jedoch bisher fast ausschließlich auf die gegenwartsorientierte Feldforschung bezogen.¹⁴ Wir plädieren für eine Ausweitung dieses Zugangs auf die historische Ethnografie.

Historische Ethnografie verstehen wir im Anschluss an Vordenker*innen aus der EKW als epistemologisch und methodologisch auf die Rekonstruktion historischer Praxis ausgerichteten, selbstreflexiven Forschungs- und Repräsentationsmodus.¹⁵ Insbesondere Gesa Ingendahl und Lioba Keller-Drescher betonen mit Bezug auf die französische Anthropologin Arlette Farge¹⁶ den epistemologischen Erkenntnisgewinn aus der Aufmerksamkeit für „Fragment und Ereignis“¹⁷ in der Begegnung mit dem historischen Forschungsmaterial. Hier sprechen sie dezidiert auch die sinnlichen Dimensionen des forschenden Zugangs zum Quellenmaterial als erkenntnisleitendes Datum an.¹⁸ Diese Aufmerksamkeit, die in den dort genannten Beispielen vor allem auf die materielle Dimension der Quellen bezogen ist, lässt sich ausweiten auf eine auditive Dimension der Fragmente aus der Vergangenheit. Historische Tonbandaufnahmen sind dabei auf mehreren Ebenen als Fragment zu betrachten: durch die Separation von der ursprünglichen körperlichen und räumlichen Umgebung („dissoziiertes Hören“¹⁹), durch die aktive Selektion durch die aufnehmenden Personen („Hörbar-machungen“²⁰) sowie gegebenenfalls durch die eingeschränkte Hörbarkeit der auditiven Ereignisse aufgrund mangelnder Aufnahmequalität. Ein vorhandenes Grundrauschen kann mittlerweile durch technische Nachbearbeitungen weitgehend getilgt werden, sodass bspw. Sprechstimmen deutlicher hervortreten. Eine solche Bearbeitung wiederum bewirkt den Verlust von sämtlichen atmosphärischen Nebengeräuschen. Hat man es mit digitalisierten und nachbearbeiteten Aufnahmen zu tun, ist in dieser Hinsicht also noch von einer vierten Ebene der Fragmentierung auszugehen. Insofern handelt es sich beim Hören historischer Aufnahmen eigentlich um eine Verlusterfahrung. Für ein ethnografisch ausgebildetes Forscher*innenohr bieten sie jedoch durchaus großen Informationsgewinn. Lioba Keller-Drescher verweist in diesem Zusammenhang auf „Sprache als Handlung und Ereignis“²¹ sowie auf die „körperliche Präsenz“ der Sprechenden, „die im Medium der Tonaufnahme immer noch auf eine spurenhafte Weise ent-

13 Bonz 2015; für eine methodische Einführung siehe Oehme-Jüngling 2014.

14 Eine Ausnahme bildet hier Jäggi 2020.

15 Fenske 2006; Ingendahl/Keller-Drescher 2010; Keller-Drescher 2012; Imeri/Schneider 2013.

16 Vgl. Farge 2011.

17 Ingendahl/Keller-Drescher 2010, S. 249.

18 Vgl. ebd., S. 251.

19 Oldörp 2018, S. 337.

20 Die Wissenschaftshistorikerin Britta Lange prägte diesen Begriff, der Tonbandaufnahmen als Ergebnis kultureller Praktiken betrachtet; vgl. Lange 2011, S. 36.

21 Keller-Drescher 2009, S. 203.

halten ist“²². In dieser Spur begegnen sich Fragment und Ereignis dissoziierend als Entfernung von der historischen Situation und assoziierend im Sinn einer Annäherung an die historische Situation. Ein auditiv forschender Zugang kann dabei auf Patricia Jäggis Konzept der „Listening Modes“ zurückgreifen, die den Fokus beim Hören jeweils verschieben, bspw. vom Entschlüsseln von Codes in sprachlichen Äußerungen (semantisches Hören) zum Erkennen von Mustern und Abfolgen (strukturelles Hören) oder zum assoziierenden Hören, das eigenen Empfindungen und Erinnerungen freien Lauf lässt.²³ Auf diese Weise können über die Interpretation der auditiven Ebene (meist kommunikativer) aufgezeichneter Ereignisse Erkenntnisse gewonnen werden, die allein über die Analyse von Verschriftlichungen nicht hätten transportiert werden können.

[2] Mit der Spur der Nähe zur vergangenen körperlichen Präsenz, die in der Stimm-aufnahme konserviert wird, ist eine Verbindung zur Aufführung des Sprechakts gegeben. Hier lässt sich die auditive Ethnografie mit sprach- und medienphilosophischen Ansätzen verknüpfen, die Sprechen als performativen Akt betrachten.

Insbesondere möchten wir hier auf die Arbeiten von Sybille Krämer und Doris Kolesch verweisen, die sich mit dem Phänomen der Stimme und seinem „Überschuß an Sinn“ auseinandersetzen, der durch das „Eigenleben der Stimme gegenüber der Rede, dessen *wie* etwas gesagt wird gegenüber dem *was* gesagt wird,“ entstehe.²⁴ Sie verstehen die Stimme aufgrund ihrer situativen Ereignishaftigkeit, ihres Potenzials zur Unterminierung intentionaler Subjektpositionen durch ihren Eigensinn sowie aufgrund ihrer intersubjektiven Wirkmacht als ein „performatives Phänomen“²⁵. Stimme, so Kolesch und Krämer, könne „vergemeinschaften oder entzweien“²⁶. Das am deutlichsten auf Performativität verweisende Merkmal ist dabei wohl der Aufführungscharakter, den sie der Stimme als eines ihrer vorrangigen Merkmale zuordnen. Nun ist dieser Aufführungscharakter vor allem durch die Kopräsenz von Akteur*in und Rezipient*in gekennzeichnet, welche in der Begegnung mit historischen Tonbandaufnahmen nicht mehr gegeben ist. Dennoch kann hier von einer stark vermittelten Teilhabe an einer Aufführung – sogar in zweifacher Hinsicht – gesprochen werden: erstens als Nachempfinden des ursprünglichen Aufführungscharakters der performten Rede in der vergangenen sozialen Situation, wobei zusätzliches Quellenmaterial zur Kontextualisierung der eigenen Hörerfahrung unerlässlich ist. Zweitens durch

22 Ebd., S. 205.

23 Vgl. Jäggi 2020, S. 31f. Jäggi arbeitet außerdem mit dem „kausalen Hören (Rekonstruieren von Klangursachen)“ und dem „reduzierten Hören (Aufmerksamkeit für die Beschaffenheit, die Materialität der im Moment erfahrbaren Klänge)“.

24 Krämer 2002, S. 340; siehe auch Kolesch/Pinto/Schrödl 2009.

25 Kolesch/Krämer 2006, S. 11.

26 Ebd.

die Begegnung der über die Tonspur vermittelten Stimme und der historisch forschenden Rezipientin, die nach Keller-Drescher ebenfalls als ein – wenn auch sehr vermitteltes (siehe [3]) – Ereignis mit epistemologischem Erkenntnischarakter zu verstehen ist. Die Stimme, so Bendix, ruft „im Akt der Performanz ganze Imaginarien hervor“²⁷, die es lohnt zu bemerken und als epistemologisches Datum in die Analyse miteinzubeziehen, ob als Bias, den es zu bedenken gilt, oder als Verständnishilfe für die fremde Situation. Sigrid Weigel erkennt in der Performanz aufgezeichneter Stimmen sogar Qualitäten einer „Pathosformel“ durch die „Wiederbelebung und Erinnerungsspur vergangener Affekte in der Gegenwart“.²⁸ Die aufgezeichnete Stimme sei in diesem Sinne als „Signum von Differenz in Zeit und Ort“²⁹ zu verstehen. Weigel versteht sie daher „als Medium des Nachlebens vergangener Generationen, [als] Medium des kulturellen Gedächtnisses“³⁰.

Ebenso mit dem Wie sprachlicher Kommunikation, jedoch mehr auf das Phänomen der Sprache als Kommunikationsmittel ausgerichtet als auf die Stimme, befasst sich die linguistische Anthropologie, die vor allem in der angloamerikanischen Kulturanthropologie und den Folklore Studies entwickelt wurde.³¹ Sprachliche Äußerungen werden hier im Sinne einer Kommunikationsethnografie als „cultural resource and speaking as a cultural practice“³² verstanden. Begriffe unterliegen demnach immer einer gewissen Ambiguität, je nach sozialem, historischem und kulturellem Kontext der Äußerung.³³ Zentral für die Untersuchung sprachlicher Äußerungen ist auch hier die Perspektive auf ihre Performativität. Dabei ist die ästhetische Qualität und die Angemessenheit im sozialen Kontext zu beachten.³⁴ Die Analyse richtet sich dabei auf alle performativ wirksamen Faktoren in Sprechakten: Situation (Event, Raum, Architektur, Verfügbarkeit von Sprechmöglichkeiten und Mikrofonen), Teilnehmende (Sprecher*in, Adressat*in, Zuhörende), Ziel (Intention und Wirkungen, wobei hier die nichtintendierten Wirkungen ebenso einbezogen werden), Form und Inhalt der Botschaft, Tonfall („manner and spirit“), Instrumentalisierungen (wie Varianten von Dialekt, Sprachvariationen, Register und Codes), Interaktions- und Interpretationsnormen sowie Genre des Sprachakts (z. B. Mythos, Metapher, Schwank etc.).³⁵

27 Bendix 2005, S. 83.

28 Weigel 2006, S. 25.

29 Ebd.

30 Ebd., S. 23.

31 Anschlussfähig ist hier z. B. die Studie von Stefan Groth mit seiner Analyse der mündlichen Verhandlungen der World Intellectual Property Organization (WIPO). Groth 2012.

32 Alessandro Duranti: Linguistic Anthropology. In: Neil J. Smelser/Paul B. Baltes (eds.): International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences. Oxford 2001, S. 8899–8906, zit. n. Groth 2012, S. 17.

33 Vgl. ebd., S. 15.

34 Ebd.

35 Vgl. ebd., S. 19. Groth verweist hier auf Hymes 1986, S. 60.

[3] Als dritte und letzte Strömung ist die Fokussierung auf die mediale Vermittlung der sprachlichen Äußerungen, also die Aufzeichnungs- und Abspieltechnik zu nennen. Hier ist grundsätzlich davon auszugehen, dass auch Klänge wie sprachliche Äußerungen immer in einen kulturellen und sozialen Kontext eingebunden sind.³⁶ Besonders anschlussfähig sind hier die Überlegungen von Judith Willkomm zur „Eigensinnigkeit der Medien“, wie sie die „Diskrepanz“³⁷ zwischen Aufzeichnungsmechanismen und menschlicher Wahrnehmung bezeichnet. Sie spezifiziert diese Eigenlogik folgendermaßen:

„Erstens unterliegen die technischen Medien einer ‚Eigenlogik‘, die oft mit ihrer Bauweise, Funktion, Handhabung und Bedienung zusammenhängt. Zweitens besitzen sie eigene ‚Sinnesfilter‘, da sie akustische, optische, haptische oder olfaktorische Phänomene zwar gewissermaßen erfassen können, diese aber auf andere Weise selektieren, fokussieren und verarbeiten als der menschliche Sinnesapparat. Somit erweitern und ergänzen sie in bestimmten Bereichen die menschlichen Sinnesleistungen, gleichzeitig klammern sie dabei aber oft andere Wahrnehmungsebenen aus.“³⁸

Die „Hörbarmachungen“ historischer Kommunikationssituationen sind damit keine authentischen, unmittelbaren Äußerungen, sondern vermittelt durch die Zeichenhaftigkeit der Stimme und die „Tontechnik, die sich im Rauschen immer selbst mit aufnimmt“³⁹. Durch diese technische Vermittlung des Tonbandgeräts und der vielen nachfolgenden Bearbeitungsebenen verlieren wir also etwas vom direkten Zugriff auf die körperliche Präsenz der Sprechenden, gewinnen aber dabei einen Zugang zu historischen Situationen, der neue Perspektiven auf die Vergangenheit bietet.

Diesen grundlegenden Überlegungen zu einer auditiven historischen Ethnografie kommunikativer Akte folgend, liegt das Hauptaugenmerk der Analyse der folgenden Hörbeispiele auf der Performanz der medial vermittelten Stimmen und Klänge in ihrer „Eigensinnigkeit“.

Zwei Tonaufnahmen aus dem Archiv der Alltagskultur des Ludwig-Uhland-Instituts

Im Folgenden werden zwei historische Tonbandaufnahmen aus dem Archiv der Alltagskultur analysiert und an ihrem Beispiel verschiedene Aspekte der audi-

36 Vgl. Morat 2010, S. 6.

37 Willkomm 2014, S. 43.

38 Ebd.

39 Lange 2011, S. 36.

tiven Dimension historischer Tonarchivalien aufgezeigt. In beiden Fällen steht die Frage im Zentrum, welchen spezifischen Erkenntniswert auditiv verfasste historische Quellen für die ethnografische Forschung haben. Im ersten Beispiel wird ein narratives Interview vorgestellt, in dem die Stimme als hör- und analysierbarer Sound im Mittelpunkt steht. Es wird danach gefragt, welche Rolle stimmliche Aspekte in historischen autobiografischen Hör-Erzählungen spielen. Hierbei werden Möglichkeiten der ästhetischen Gestaltung mittels des stimmlichen Ausdrucks aufgezeigt. Die Analyse arbeitet im Anschluss an Arbeiten von Valeska Flor, Edith Hessenberger und Ira Spieker⁴⁰ (emotionsbezogene) Muster der narrativen Gestaltung heraus und erörtert speziell die Bedeutung von aufgezeichneten Stimmen als historischen Quellen, wobei sie konsequent auf auditive Aspekte der Erzählung fokussiert. Bei der zweiten Quelle handelt es sich um eine fachgeschichtliche Aufnahme einer Tagung aus den 1960er-Jahren. Hier rücken kommunikative Praktiken und die Performanz der Sprechenden ins Zentrum. Die auditive Ethnografie bietet darüber neue Sichtweisen auf die bislang ausschließlich schriftlich überlieferte Fachgeschichte. Gleichzeitig zeigt das Beispiel Fallstricke und notwendige Vorsichtsmaßnahmen im Umgang mit auditiven historischen Quellen auf. Die Beispiele versuchen, den häufig beschriebenen und zugleich schwer fassbaren Reiz und Überschuss, den historische Tonaufnahmen bergen, in analysierbare Ebenen zu übersetzen.

Beispiel 1: Historische Stimmaufnahmen (Mirjam Nast)

Analysiert wird eine ursprünglich auf Tonband aufgenommene autobiografische Erzählung aus dem Bestand der Tübinger „Arbeitsstelle Sprache in Südwestdeutschland/Arno-Ruoff-Archiv“⁴¹, die 1959 im Rahmen einer sprachwissenschaftlich-dialektologischen Erhebung entstand. Bei der Aufnahme war bewusst darauf verzichtet worden, Geräusche der Umgebung mit aufzuzeichnen, um Sprache und Dialekt des Sprechers in den Fokus zu rücken.⁴² Als Resultat der spezifischen Aufnahmepraxis steht bei dieser „Hörbarmachung“ die Stimme deutlich im Vordergrund, wodurch die Aufnahme für eine auditive Analyse der Erzählung besonders geeignet ist.⁴³ Die Aufmerksamkeit liegt im Folgenden auf

40 Vgl. Flor 2016; Hessenberger 2016; Spieker 2016.

41 Siehe dazu den Beitrag von Hubert Klausmann in diesem Band. Das Archiv enthält mehr als 2000 Tonaufnahmen mit Erzählungen im Dialekt.

42 Vgl. Ruoff 1973, S. 89.

43 Neben der sprachwissenschaftlichen Auswertung werden die Aufnahmen aus dem Bestand des Arno-Ruoff-Archivs seit einigen Jahren, beginnend mit den Arbeiten von Lioba Keller-Drescher, auch inhaltlich analysiert. Vgl. hierzu Keller-Drescher 2004. Bereits Keller-Drescher regte eine Auseinandersetzung mit der auditiven Ebene der Aufnahmen an; vgl. Keller-Drescher 2009, S. 204. Mirjam Nast hat Aufnahmen aus dem Archiv für ein Hörbuch inhaltlich

dem Prozess der narrativen Vermittlung – und hier speziell auf den stimmlichen Gestaltungsmöglichkeiten, die vom Sprechenden genutzt werden. Hintergrund ist die Überlegung, dass autobiografische Erzählungen stets von der situativen Wiedergabe geprägt sind und dabei den gegenwärtigen Erzählhorizont der Sprechenden spiegeln, der im Moment des Erzählens die Wiedergabe der vergangenen Ereignisse und Erlebnisse prägt.⁴⁴ Sie können uns folglich nicht nur Auskünfte über vergangene Praktiken geben, sondern gerade auch über deren kognitive Verarbeitung und bedeutungsgenerierende Aufbereitung durch die Erzählenden. Die Art und Weise des Erzählens lässt dabei auf emotionales Erleben schließen, sowohl hinsichtlich der Emotionen in der erzählten historischen Situation als auch hinsichtlich aktualisierter und aktueller Emotionen.⁴⁵ Erzählungen beziehen aber immer auch tatsächliche oder potenzielle Zuhörende mit ein und sind im Hinblick auf diese auf bestimmte Weise gestaltet.⁴⁶ Erzählen lässt sich folglich als ästhetische Praxis betrachten und soll im Folgenden spezifisch auf diesen Aspekt hin untersucht werden. Dabei wird anhand des vorliegenden Beispiels herausgearbeitet, welche Rolle spezifisch die auditiven Aspekte bei der narrativen Gestaltung spielen.⁴⁷

Das Interview mit einem 1893 geborenen Mann aus Illmensee in Baden-Württemberg,⁴⁸ einem zum Zeitpunkt der Aufnahme 67-jährigen Bauer, besteht im Wesentlichen aus einer Erzählung des Befragten, die in ihrem Verlauf weitgehend ungestört erfolgt.⁴⁹ Als Startsignal der Aufnahme dient ein – offenbar auf ein Vorgespräch folgendes – simples „Jetzt!“⁵⁰ des Interviewers, woraufhin der

ausgewertet. Vgl. Nast/Klausmann 2020. Die Hörbuchreihe wird in einem aktuellen Projekt fortgesetzt.

44 Vgl. Spieker 2016, S. 109; Flor 2016, S. 82f.; Hessenberger 2016, S. 97.

45 Valeska Flor hat in ihrem Beitrag zu „Emotionen im Erzählen“ verschiedene Ebenen des emotionalen Ausdrucks untersucht und führt an, dass hier auch auditive Aspekte miteinzubeziehen seien. Vgl. Flor 2016, v. a. S. 82f.

46 Vgl. z. B. Flor 2016, S. 82f. und 86f.; Hessenberger 2016, S. 103–105; Spieker 2016, S. 109 und 116. Alle Autorinnen verweisen in diesem Zusammenhang darauf, dass emotionales Erzählen nicht nur unbewusst stattfindet, sondern auch strategisch eingesetzt werden kann.

47 Bei der Analyse wird an die linguistische Gesprächsanalyse angeschlossen, die sich in jüngerer Zeit auch der detaillierten prosodischen Analyse mündlicher Erzählungen zuwendet. Vgl. z. B. Koch, Rüdiger: Intonatorische Informationskodierung im narrativen Monolog. In: Klagenfurter Beiträge zur Sprachwissenschaft 34–36/2008–2010, S. 131–147. Mittels intonatorischer Informationskodierung werden dort Sprechgeschwindigkeit, Pausen, Frequenz und Akzentuierung, Lautstärke und Intonation bzw. Tonhöhenverlauf gemessen und ihre Funktion für die Erzählung bestimmt.

48 Interview Illmensee I-5003, Aufnahmedauer: 11:24 Minuten. Die Gemeinde Illmensee liegt heute im Landkreis Sigmaringen und war von 1939–1972 dem Landkreis Überlingen zugehörig.

49 Der Interviewausschnitt kann auf der Internetseite des Forum Alltagskultur Baden-Württemberg nachgehört werden: URL: <https://www.alltagskultur.info/interview-aus-illmensee/> (17.05.2022).

50 Interview Illmensee I-5003, Minute 00:00–00:01.

Sprecher seinen „Heimatort“⁵¹ nennt und mit einer chronologischen Erzählung beginnt. Diese fängt mit der Schulzeit an, worauf die Arbeit in der elterlichen Landwirtschaft und der zusätzliche Broterwerb durch Waldarbeit beschrieben werden, denen Kriegsbeginn und Militärzeit im Ersten Weltkrieg folgen. Die Erzählung endet nach etwa elf Minuten abrupt, als der Sprecher vom Interviewer mit der Bitte unterbrochen wird, ihm zu sagen, wie man hier im Ort die Wochentage ausspreche,⁵² wodurch das Interview stark beschnitten erscheint. Weder dies noch die – vom Interviewer notierte – Schwerhörigkeit des Sprechers⁵³ sind aber Hinderungsgründe dafür, dass die Erzählung zahlreiche ästhetische Gestaltungsmöglichkeiten durch den Interviewten offenbart.

Beim Anhören der Aufnahme fällt zunächst auf, dass die Erzählung deutlich emotional geprägt ist: Neben expliziten Thematisierungen von Emotionen sowohl positiver als auch negativer Art – von Freude und Vergnügen wird ebenso berichtet wie von Bedauern, Unsicherheit und Misstrauen – lassen sich auch auf auditiver Ebene Hinweise auf Emotionen festmachen. Am Beispiel einer Passage, in der der Sprecher von der Verkündung des Kriegszustands erzählt, lässt sich dies gut nachvollziehen. Der Interviewte beschreibt die Ereignisse eines Julitags, den er „nicht vergessen“⁵⁴ könne. Nach der Waldarbeit, bei der bereits über die Situation „[n]ach dem Mord von Sarajevo“⁵⁵ diskutiert worden sei, sei man von der Arbeit nach Hause zurückgekehrt:

„Also wir haben am Morgen um sechs müssen anfangen, am Platz sein, und zu Abend um sechs hat man Feierabend gehabt. Jetzt um, um – Jetzt ist etwa viertel sieben gewesen, bin ich ins **Dorf herein, da trompetet es, so, so**. Hat es geheißt: Kriegszustand erklärt. So. Da sind wir eben schon ein wenig *schwabbelig* [= schwach, schlotterig in den Beinen] geworden. Denn gleich ist (es) losgegangen, zwei Mann haben gleich müssen einrücken, selbigen Abend schon. Natürlich sind – am *anderen* [= nächsten] Tag ist man dann nicht mehr in (den) Wald. Der [PN] hat müssen einrücken, (ein) paar Tage. Ich war noch nicht Soldat. Ich habe dann müssen erst in ein paar Monaten zu der Musterung.“⁵⁶

51 Ebd.

52 Letzteres war das übliche Prozedere, um die Aufnahmedauer, die zunächst auf zehn Minuten festgelegt war, zu begrenzen und das Interview mit der stets gleichen Abfrage von Wochentagen und Zahlen zu beschließen.

53 Zum Interviewpartner gibt Arno Ruoff an, dieser sei „[s]ehr schwerhörig“ und spreche „vielleicht dadurch bedingt archaische Grundm[un]da[rt]“. Dies sei auch bei der Aufnahme der Fall, „obwohl er sehr bewusst ins Mikrofon rede“. Vgl. Anmerkungen von Arno Ruoff, Illensee I-5003.

54 Interview Illensee I-5003, Minute 03:38–03:39.

55 Ebd., Minute 03:25–03:28.

56 Ebd., Minute 03:55–04:39. [PN] = Personennamen. Die Erzählung ist im schwäbischen Ortsdialekt des Interviewten gesprochen, der im Folgenden in einer dem Standarddeutschen

In dieser Passage ist ein deutlicher Bruch in der Erzählung auszumachen, der sich inhaltlich wie auch hörbar manifestiert: Die Erzählung über die Verkündung des Kriegszustands korrespondiert mit einem auffälligen Wandel in der Sprechweise. An der Stelle, die von der Trompete handelt (im Zitat fett hervorgehoben), wird nicht etwa – wie womöglich beim Lesen auch hätte vermutet werden können – das akustische Signal nachgeahmt, vielmehr weicht der bis dahin lebhaft erzählte Ton einem langsameren, leiseren und in der Tonhöhe geringer modulierten, ‚monotoneren‘ Sprechen. Der Stil wirkt just ab dieser Stelle nicht nur auf textlicher, sondern auch auf auditiver Ebene trauriger, gedämpfter, gewissermaßen ‚gedrückt‘. Ton und Inhalt verhalten sich hier somit stimmig zueinander. Der Klang der Stimme und die spezifische Sprechweise ergänzen auf emotional konnotierte Weise das Gesagte. Der unbewusste bzw. nicht intendierte Anteil am stimmlichen Erzählmodus ist dabei sicher nicht zu unterschätzen. Der ‚Ton‘ des Erzählens erlaubt uns zu einem gewissen Maß, Rückschlüsse auf das emotionale Erleben des Erzählenden zu ziehen. An einer späteren Stelle der Aufnahme lässt sich etwa aus inhaltlichen wie auditiven Elementen (schweres Atmen, leises Sprechen) folgern, der Interviewte weine, da er von der Wiedergabe schicksalsschwerer Erlebnisse ergriffen sei. Eine – diesem dabei freilich immer *zugeschriebene* – Empfindung des Erzählenden bei bestimmten Erlebnissen lässt sich dabei erst aus einem Zusammenspiel von Nennung oder Andeutung einer Emotion, Kontexterzählung und auditiver Ebene annäherungsweise erfassen.⁵⁷

Dass die Erzählung jedoch kein unbewusstes Produkt des Erzählens ist, zeigt sich gleich im Anschluss an die Passage vom Kriegsbeginn sehr deutlich. Direkt auf den oben zitierten Tonausschnitt folgt eine Pause von sechs Sekunden. Der Interviewer hakt mit der Frage ein: „Ja, und wo sind Sie (da)nach gewesen, im Krieg?“⁵⁸, worauf der Interviewte antwortet: „Es kommt schon noch. Ich muss einmal ein wenig *schnaufen* [= atmen, Luft holen].“⁵⁹ Daraufhin beantwortet er nicht etwa die Frage, sondern fährt in seiner – chronologisch aufgebauten – Erzählung anscheinend unbeirrt fort. Wie hier deutlich wird, hat der Erzähler offenbar seine eigene Vorstellung davon, was er und in welcher Reihenfolge er es erzählen möchte. Dies spiegelt sich in seiner Erzählweise auf unterschiedlichen Ebenen und ist auch am Klang festzumachen. Die auditive Ebene lässt damit nicht nur auf nichtintentional geäußerte Emotionen schließen: Sie wird anscheinend gezielt genutzt, um die Erzählung auf bestimmte Weise ästhetisch zu gestalten. Somit ergibt sich bei der Analyse der Aufnahme ein interessanter Effekt im Übergang vom „semantischen Hören“ zum „strukturellen Hören“. Verlassen wir die Fokussierung auf die Bedeutungsebene und konzentrieren uns auf auditiv

angenäherten Form wiedergegeben wird. Dialektwörter wurden beibehalten und in eckigen Klammern übersetzt.

57 Vgl. hierzu auch Flor 2016, S. 80 und 82.

58 Interview Illmensee I-5003, Minute 04:47–04:49.

59 Ebd., Minute 04:49–04:51.

fassbare Erzählmuster, so wird hörbar, wie die Narration durch den Erzählenden gestaltet wird. Ganz allgemein setzt der Sprecher seine Stimme ein, um die Erzählung abwechslungsreicher zu präsentieren, indem er sie moduliert. Vor allem Unterschiede in der Tonhöhe und Lautstärke fallen hier auf. Stellenweise finden sich zahlreiche starke Hebungen der Stimme, die eine Betonung von bestimmten Wörtern bewirken. An anderer Stelle wird das Erzählen beschleunigt, verlangsamter oder gerät ins Stocken, indem kurze Pausen gemacht werden. Anhand solcher Passagen zeigt sich, dass die Erzählung im Moment des Erzählens generiert wird und dass hier Erinnerungen aktualisiert werden – so kann man mitunter das Überlegen förmlich ‚mithören‘. Ebenso wird aber deutlich, dass sie an ein Gegenüber – den Fragenden und Forscher – gerichtet ist, dem sie auf anschauliche oder auch unterhaltsame Weise präsentiert werden soll.

Neben dem oben zitierten Ausschnitt finden sich auch neutral bis freudig gesprochene Passagen. Betrachtet man den Verlauf der Erzählung, so fallen viele schnelle und scheinbar unvermittelte Veränderungen im auditiven Erzählstil auf. Es ergibt sich ein mitunter recht rascher Wechsel von ‚heiteren‘ (schnell und lebhaft gesprochenen) und ‚gedrückten‘ (vergleichsweise langsamer, leiser und teilweise stockend gesprochenen) Passagen. So schildert der Sprecher etwa direkt vor der Erzählung über den Kriegsbeginn ein geselliges Beisammensein auf ausgesprochen vergnügt wirkende Weise:

„Und dann im Winter sind wir in (den) Wald. Ha, da ist auch einmal eine so eine lustige Gesellschaft beieinander gewesen. Am Mittag in den Hütten, ha, da war einmal ein tolles Leben! Da sind wir allemal lustig gewesen. Und Bastianstag haben wir auch allemal gefeiert. Da haben wir uns auch immer gefreut, schon *alle Jahre* [= jedes Jahr], darauf hin.“⁶⁰

Während hier der Erzählmodus durch zahlreiche Hebungen in einzelnen Wörtern und eine ansteigende Tonhöhe, die einen gewissermaßen lachenden Klang bewirkt, mit dem Erzählten korrespondiert, entspricht der auditive Stil nicht immer der inhaltlichen Ebene. So folgt auf das leise und traurig gesprochene Zitat vom Kriegsbeginn wiederum eine Passage, deren unvermittelt wieder heiterer Klang nicht zu dem scheinbar nach wie vor ersten Inhalt zu passen scheint (der Übergang im Erzählstil ist mit „//“ angegeben):

„Und in ein paar Tagen, paar Wochen war eine Todesnachricht gekommen vom [PN]. Und dann ist (es) im Mai geworden. Am 1. Mai '15 habe ich auch müssen einrücken, auf Mühlheim. Und dann, äh – // Da sind wir ein wenig arg geschliffen worden. Ich habe nicht einmal [abgehängt] auf Ek- auf dem Exerzierplatz. Wir haben auf Großherzogstag sollen Pa-

60 Ebd., Minute 02:32–02:49.

rade marschieren. Da haben wir auch einmal um sechs müssen schon auf dem Exerzierplatz, auf dem Neuenburger, unten sein. Und um zehn ist die Musik gekommen. Da hat man [sollen] eine halbe Stunde stillstehen und hat nur geheißt: ‚In die Knie und rührt euch!‘ Und da ist mir einmal ein wenig *schwabbelig* [= schwach, schlotterig in den Beinen] geworden. Und es springt [= läuft] so ein Leutnant vom linken Flügel her und schreit: ‚Sie können wohl nicht mehr stille stehen!‘ Und ich bin dann umgesackt.“⁶¹

Es wird hier aus der Kriegszeit erzählt, von körperlichem Drill und einer Exerzierübung, die für den Interviewten mit einer Bewusstlosigkeit endete, welche, wie er in der Folge erzählt, zu einem Lazarettaufenthalt führte. Der Wechsel im Ton erklärt sich erst im weiteren Verlauf: Der Erzähler hatte, so erfahren wir, einen sich als harmlos erweisenden Schwächeanfall, der mit einem ‚Erholungsurlaub‘ auf der Krankenstation endete. Der Wechsel des auditiven Stils geht hier auf den Wechsel des Erzählgenres zurück: Es handelt sich um eine heitere Anekdote mit gutem Ausgang, inklusive humoristischer Elemente, die anscheinend dazu bestimmt ist, zu unterhalten.⁶² Der Wechsel im Ton verweist damit bereits darauf, dass etwas Neues begonnen hat: Der Übergang im Erzählen ist nicht inhaltlicher Art, sondern weist auf eine neue Erzählform hin. Der Klang der Stimme kündigt hier also einen Genrewechsel an. Die auditive, stimmliche Ebene trägt demnach dazu bei, den Genrewechsel zu erkennen, anders ausgedrückt: Die Anekdote ist als erzählerisches Genre *auch* ein auditiv verfasstes Genre.

Der Erzählmodus ist hier offenbar unabhängig von den Emotionen in der konkreten Situation, und zwar unabhängig sowohl von der erzählten Situation – denn die Gefühle im Moment des Bewusstloswerdens dürften nicht ganz so vergnüglich gewesen sein – als auch von der des Erzählens – denn der Erzähler schwankt ständig zwischen verschiedenen Emotionen, die offenbar eher vom Verlauf seiner Erzählung als von der räumlichen Situation beeinflusst sind. Es scheint vielmehr darum zu gehen, eine Geschichte auf angemessene Weise – und eben auch stimmlich-auditiv angemessene Weise – zur Geltung bzw. zu Gehör zu bringen. Der auditive Erzählstil ist hier als Teil des Genres ein Gestaltungselement der Erzählung. Die anekdotische Performanz der Kriegserzählung mag zum einen eine Bewältigungsfunktion für den Erzählenden haben,⁶³ zum anderen mag hier ein im Hinblick auf das interviewende Gegenüber als geeignet empfundenener – und

61 Ebd., Minute 05:48–06:43. [PN] = Personennamen; [abgehängt], [sollen] = verschliffen, nahezu unverständlich.

62 Edith Hessenberger, die die emotionalen Funktionen autobiografischen und hierbei auch anekdotischen Erzählens beschrieben hat, weist darauf hin, dass kulturelle Vorlagen des Erzählens wie etwa Witz oder Schwank eine wichtige Rolle bei der Vermittlung und Verarbeitung des Erlebten spielen. Vgl. Hessenberger 2016, S. 103–105.

63 Zu dieser Funktion autobiografischer Erzählungen vgl. Flor 2016, die „Emotionen im Erzählen“ als Bewältigungsstrategie bei der Verarbeitung von Verlusterfahrungen untersucht.

eventuell bereits bei vorangegangenen Erzählungen desselben Sachverhalts erprobter – Präsentationsmodus gewählt werden.

Für das analysierende Anhören sind Passagen wie diese sehr aufschlussreich. So wird hier deutlich, dass mit Jäggis Begriff der „Listening Modes“ nicht voneinander unabhängige und separat nacheinander abrufbare Hörmodi angesprochen sind, sondern im interpretierenden Hören verschiedene Ebenen gleichzeitig wirksam werden. Die Bedeutung einer Narration lässt sich erst dann erschließen, wenn Inhalt und formale Gestaltung aufeinander bezogen werden. Hierin unterscheidet sich das Erschließen auditiver Quellen freilich nicht von der Textlektüre. Es gibt den Sprecher*innen jedoch zusätzliche Gestaltungsmittel und Forschenden zusätzliche Perspektiven der Analyse an die Hand, die sich allein aus der Lektüre des Transkripts nicht ergeben, denn der Formatwechsel von der auditiven Quelle zum Text führt grundsätzlich zu einer „Ver-Änderung“⁶⁴ im Sinne einer Interpretation des Gehörten. Der immer auch transformierenden Übersetzung werden Sichtweisen und Bedeutungen eingeschrieben, die potenziell von anderen anders wahrgenommen werden.⁶⁵ Das Transkript vereindeutigt in gewissem Maße das Hörbare, wodurch die ‚Offenheit‘ der Erzählung, d. h., ihre Zugänglichkeit für unterschiedliche Hörende und abweichende Interpretationen, eingeschränkt wird.

Ein bisher nicht thematisierter Aspekt der auditiven Ebene ist auch die jeweilige Varietät, in der gesprochen wird. Während beim Lesen eines Textes der Abstand zum jeweiligen Dialekt und seiner konkreten Realisierung sehr groß sein kann – wie auch in den hier verwendeten, standardsprachlich verfassten Transkriptauszügen der Fall –, ist beim Hören die spezifische Ausprägung der Varietät, in der erzählt wird, stets präsent. Dies schafft wiederum einen Zugang zu ästhetischen Aspekten der Erzählung, die das Transkript nicht bereithält.

In der vorliegenden Tonaufnahme lässt sich an zwei Stellen ein Wechsel zwischen Dialekt und Standardsprache beobachten. Während der Sprecher ansonsten im Interview durchgehend auf derselben Dialektstufe⁶⁶ – der schwäbischen Grundmundart seines Ortes – verbleibt, ahmt er den im obigen Beispiel zitierten Leutnant mit hoher, schrill-verstellter Stimme auf Standarddeutsch nach: „Sie können wohl nicht mehr stille stehen!“⁶⁷ An anderer Stelle zitiert er einen Bataillonskommandeur ebenfalls auf ‚Hochdeutsch‘, in zackig-militärischem Ton:

64 Oldörp 2018, S. 331.

65 Vgl. ebd., S. 342. Gleichzeitig erfolge eine „Poetisierung“, indem Klänge und nichtsprachliche Laute gemäß dem sprachlichen Ausdruck der Transkribierenden „ver-textet“ würden; vgl. ebd., S. 340.

66 Arno Ruoff hat verschiedene Stufen zwischen Dialekt und Standard beschrieben, die von der Grundmundart bis zur Regionalsprache reichen. Die Alltagssprache bewegt sich dabei stets auf verschiedenen, jeweils dialekt- oder standardnäheren Ebenen, die situativ variiert werden. Vgl. Ruoff 1983, S. 6f.

67 Interview Illmensee I-5003, Minute 06:38–06:40.

„So, Posten, was gibt's Neues?“⁶⁸ Der Interviewte nutzt also eine bestimmte Varietät – die der Standardsprache, die dabei gekoppelt wird mit einem bestimmten Sprachregister – einem autoritären, groben und überzogen wirkenden Stil –, um bestimmte Zitate zu markieren, die er in seine Erzählung einstreut. Er karikiert damit seine militärischen Vorgesetzten, um einen humoristischen Effekt zu erzielen. Damit ist eine weitere ästhetische Gestaltungsmöglichkeit der Stimme benannt: die Verwendung sprachlicher Varietäten und Register, die hier genutzt wird, um spöttische Distanz zu markieren. Für historisch-ethnografisch Forschende bietet die Tonebene also eine zusätzliche Möglichkeit, subjektiven Einstellungen historischer Akteur*innen nahezukommen. Im vorliegenden Beispiel lässt sich etwa eine deutliche Distanzierung von der ‚Obrigkeit‘ erkennen, indem militärische Vorgesetzte als anders und seltsam sprechend markiert und so ins Lächerliche gezogen werden. Die auditive Ebene kann somit helfen, Erzählintentionen und Einstellungen der Sprechenden nahezukommen, die im inhaltlich schriftlich Fixierten erst einmal nicht zutage treten. Die Analyse der stimmlichen Performanz trägt so dazu bei, das Gesagte auf adäquate Weise sozial einzuordnen.

Bereits anhand dieser wenigen Beispiele konnte aufgezeigt werden, dass die stimmliche Ebene eine Vielfalt aufschlussreicher Aspekte für die Analyse bereithält, mit denen sich an verschiedene Forschungsgebiete anschließen lässt, so etwa an die Emotionsforschung und die Erzählforschung, aber auch an die linguistische Forschung zu gesprochener Sprache und Dialekten. Während im einzelnen Tonbeispiel, variierend mit der jeweiligen Beschaffenheit der Erzählung, mitunter nur wenige solcher auditiven Aspekte auftreten mögen, so ist es doch wichtig, sie bei der Analyse zu berücksichtigen und hierfür das nötige ‚Handwerkszeug‘ parat zu haben. Hier kann ein praxisorientierter interdisziplinärer Ansatz gewinnbringend sein, der auf Ergebnisse von Fachbereichen zurückgreift, die sich aus ihrer jeweiligen Perspektive mit Erzählen und Erzählungen befassen. Die Aufmerksamkeit auf Auditivität hat hier das Potenzial, verschiedene bereits bestehende Forschungsgebiete um eine Ebene zu erweitern und sie mit anderen zu verbinden.

Wie anhand des untersuchten Beispiels deutlich wurde, ermöglicht die Stimme ästhetisches Gestalten auf der auditiven Ebene, wobei prosodischen Elementen (Tonhöhe, Lautstärke, Sprechtempo, Rhythmus) eine hervorgehobene Bedeutung zukommt. Indem damit gezeigt wurde, dass Erzählen als ästhetische Praxis *auch* eine *auditive* ästhetische Praxis ist, wird ersichtlich, welchen Mehrwert die Analyse von auditiv verfassten Quellen für die historische Forschung erbringen kann: Historische Tonaufnahmen bieten einen Zugriff auf auditive Ästhetiken, die durch Texte nicht vermittelt werden. Sie geben uns Auskunft darüber, wie in einer bestimmten Zeit – über Gegenwärtiges oder wiederum Vergangenes –

68 Ebd., Minute 10:06–10:08.

erzählt wird. Tonaufzeichnungen sind damit gewissermaßen näher an den Dingen und Ereignissen als Texte. Nicht etwa deshalb, weil sie jene im Sinne von „Zeitzeugeninterviews“ zuverlässiger abbilden könnten als schriftliche Quellen, sondern weil sie historisches Sprechen und damit auch auditive Techniken des Erzählens konservieren, mittels derer über diese Ereignisse erzählt wird, und uns damit die Wahrnehmung der historischen Akteur*innen auf ganz spezifische, medial und ästhetisch charakteristische Weise vermitteln.

Klangen im untersuchten Beispiel durch die Frage nach der ästhetischen Vermittlung, die stets eine*n Zuhörende*n voraussetzt, bereits kommunikative Züge an, so stellt das folgende Tonbeispiel den Aspekt der Vermittlung kommunikativer Aspekte durch historische Tonaufnahmen ins Zentrum seiner Analyse.

Beispiel 2: Fachhistorische Aufnahmen und ihr Mehrwert für die Wissensforschung (Karin Bürkert)

Bereits in den 1950er-Jahren nutzten Arno Ruoff und Hermann Bausinger Tonbandgeräte für ihre Dialektforschungen im Rahmen des oben beschriebenen Projekts des Deutschen Spracharchivs.⁶⁹ Waren die ersten Geräte noch sehr unhandlich (20 bis 25 kg schwer), so verbesserte sich die Technik in den Folgejahren zunehmend, und am LUI schaffte man in den 1960er-Jahren mehrere Geräte zu Forschungszwecken an, die in der Bibliothek entliehen werden konnten. Mitarbeiter*innen und Studierende waren entsprechend im Umgang mit dieser Aufnahmetechnik vertraut und bald war es Usus, die Geräte auch zu Tagungen mitzunehmen und während eigener Veranstaltungen Aufnahmen zu machen.⁷⁰

Fragen an auditive Quellen wissenschaftlicher Veranstaltungen betreffen nicht nur die Inhalte der Sprechakte, sondern auch die Performativität von Stimme und Sprache sowie die gehörte Umgebung. Das Hören bietet einen Zugang zum „Wie“ des Gesagten, zu dominanten oder untergeordneten Positionen der Sprechenden, zu habituell geprägten Sprechweisen, zu Emotionen und zur räumlichen Dimension des Veranstaltungsortes. Diese Informationen tragen zu einer dichten Beschreibung der Wissens- und Fachkultur bei. Denn das Wissen über die Wissenschaft als Arbeits- und Bildungsort und die Entwicklung von Wissensbeständen ist längst nicht erschöpft durch die Summe der veröffentlichten

69 Vgl. Ruoff 2004.

70 Die Sammlung fachhistorischer Tonbandaufnahmen ist nach einem Brand in der ehemaligen Außenstelle des Archivs der Alltagskultur des Ludwig-Uhland-Instituts leider stark dezimiert. Zahlreiche Tonbänder, auf denen Interviews aus Forschungsprojekten aufgezeichnet waren sowie Mitschnitte von Fachtagungen und Vorlesungen, sind leider verbrannt. Einige wenige Tonbänder waren nicht im Brandhaus gelagert und konnten jetzt digitalisiert und damit gesichert werden.

Publikationen.⁷¹ Gerade auditive Quellen bieten Zugang hinter die Kulissen und eröffnen damit Perspektiven auf ein tieferes Verständnis für all jene „Praktiken, Mechanismen und Prinzipien, die, gebunden durch Verwandtschaft, Notwendigkeit und historische Koinzidenz in einem Wissensgebiet bestimmen, wie wir wissen, was wir wissen“⁷². Diese Wissens- und Fachkultur umfasst fachspezifische Denk- und Kommunikationsstile, aber auch ein spezifisches soziales Verhalten innerhalb der scientific community, das sich bspw. im Umgang mit akademischen Strukturvorgaben und Hierarchien, Denkschulen sowie in Lehr- und Lernkulturen zeigt.⁷³ Mit einem analytischen Fokus auf die Performativität von Sprechakten bietet sich ein tieferer Zugang zur Herausbildung von Wissen als sozialer Praxis. „Wissenschaft entsteht im Gespräch“⁷⁴ – aber wie? Dazu können die auditiven Quellen wissenschaftlicher Diskussionsveranstaltungen befragt werden.

Mittels der Technik des „Befremdens“⁷⁵ bietet der Zugriff auf die klangliche Dimension von wissenschaftlichen Veranstaltungen die Möglichkeit, fachgeschichtliches Wissen, das auf schriftlichen und mündlichen Quellen basiert, zu ergänzen und möglicherweise zu hinterfragen. Dabei kann man auf bisher ungenannte Charakteristika und Thematiken des Gewesenen stoßen, wenn auditive Quellen von akademischen Diskussionsveranstaltungen mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen (Listening Modes) angehört und mit den Werkzeugen der Kommunikationsethnografie analysiert werden. Im strukturierenden Hören stellen sich die Fragen: Wer spricht wie oft und wie lange? Durch wen werden entsprechend Diskussionen dominiert und wer kommt nicht zu Wort? Auch inhaltlich kann das strukturierende Hören zu Antworten auf die Frage nach der Entwicklung von Denkstilen führen: Was wurde wie oft und auf welche Art und Weise (Ausdruck, Betonungen, Wiederholungen, Lautstärke) gesagt? Und auf welche Weise wird reagiert und entgegnet? Wie wurden also Fachbegriffe im Gespräch entwickelt und etabliert?

Im Listening Mode des assoziierenden Hörens werden Sprechweisen, Lautstärken und Betonungen wahrgenommen und interpretiert: Wo und wie äußern sich emotionale Praktiken, werden entsprechende Stimmungen in den inhaltlich scheinbar leeren Zwischentönen bspw. als Seufzen oder Stöhnen, Lachen oder Gähnen deutlich? Wie werden Atmosphären, bspw. durch wahrgenommene

71 Vgl. hierzu bspw. Keller-Drescher 2017; Bürkert 2015, hier insbesondere die Analyse der Tonaufnahmen einer Fachtagung des Tübinger Arbeitskreises für Fastnachtsforschung aus dem Jahr 1963, S. 100–110.

72 Knorr-Cetina 2002, S. 11.

73 Zum Begriff des Denkstils und des Denkkollektivs vgl. Fleck 1980; zu Lehr- und Lernkulturen vgl. Bürkert 2016.

74 Gerndt 2013.

75 Patricia Jäggi übernimmt diese Technik von Bonz 2015 für die historische Forschung mit auditiven Quellen. Das Befremden ermöglicht es, „durch das eigene Hören von Zeitdokumenten eine vergangene Zeit ‚anders‘, als sie bisher rezipiert worden ist, wahrnehmbar zu machen“ (Jäggi 2020, S. 25).

räumliche Gegebenheiten wie Neben- und Störgeräusche, Schritte, Klappern von Stühlen etc., rekonstruierbar? Die Herausforderung beim assoziierenden Hören ist die genaue Dokumentation und Reflexion des Gehörten und der daraus folgenden Deutungen. Sie müssen durch zusätzliche Quellen, bspw. Schriftquellen (Programme, Protokolle, Egodokumente) oder durch Oral-History-Interviews mit Anwesenden kontextualisiert und überprüft werden.

Auf diese Weise öffnet die auditive historische Ethnografie neue Erkenntnisse, die allein aus Protokollen oder Transkripten nicht hätten erfolgen können. Das assoziative Hören und Interpretieren auditiver Quellen kann aber auch auf falsche Fährten führen. Am Beispiel der Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde 1969 in Detmold möchte ich Erkenntnisgewinn und Probleme deutlich machen.⁷⁶

Die Detmolder Tagung ist im fachkulturellen Gedächtnis als lautstarker Mythos einer Revolution überliefert. Denn hier kulminierte der Konflikt um eine methodisch-theoretische Neuausrichtung der Volkskunde, der gemeinhin als Generationenkonflikt zwischen Nachwuchswissenschaftler*innen und etablierten Volkskundler*innen wahrgenommen wird.⁷⁷ Insbesondere die Tübinger Nachwuchswissenschaftler*innen forcierten die Neuausrichtung des Faches hin zu einer qualitativ forschenden Sozialwissenschaft und brachten engagiert Kritik an der etablierten Wissenskultur der Volkskunde hervor. Sie waren es auch, die die Diskussionen zum Thema „Dokumentation und Wirklichkeit“ am 23. September 1969 auf besagter Tagung mit einem tragbaren Tonbandgerät der Firma Uher aufzeichneten. Diese Tonbandaufnahmen lagern im Archiv der Alltagskultur und wurden 2019 von mehreren Hilfskräften und mir transkribiert und ausgewertet. Ich kann hier nur wenige Ergebnisse dieser Analyse in verkürzter Form wiedergeben, um einen Eindruck über das Potenzial dieser Quelle zu vermitteln.⁷⁸ Das Hörerleben beim Transkribieren wird als erkenntnisleitender und zu reflektierender Prozess miteinbezogen. Was beim Anhören der Aufnahme wahrgenommen, empfunden, gedacht und eingeordnet wird, wird genutzt, um den erlebten Überschuss des auditiven Quellenmaterials und den methodologisch-kritischen Umgang damit zu diskutieren.

Wie bereits zu Beginn beschrieben, mändert das Hörerleben bei der Transkriptionsarbeit zwischen Erfahrungen von Nähe und Distanz. Der historische Kontext, unbekannte Begriffe, befremdliche Sprech- und Ausdrucksweisen sowie

76 Auch die folgenden Hörbeispiele können auf der Seite des Forum Alltagskultur Baden-Württemberg nachgehört werden: URL: <https://www.alltagskultur.info/unerhoerte-aufnahmen-eine-auditive-ethnografie-zur-detmolder-arbeitstagung-der-deutschen-gesellschaft-fuer-volkskunde-1969/> (17.05.2022).

77 Andere Überlieferungen sprechen von „Eklat“ (Wolfgang Brückner in den Falkensteiner Protokollen), der „drohenden Spaltung“ (Helge Gerndt) oder von „Zersetzungs- und Zertrümmerungserscheinungen“ (Leopold Schmidt), zit. n. Schmoll 2020, S. 218f.

78 Eine ausführliche Analyse findet sich in Bürkert 2021.

die mangelhafte Aufnahmequalität und das dadurch gegebene Grundrauschen machten das Eintauchen in die überlieferten Schallwellen befremdlich und teils frustrierend. Insbesondere aber die überlieferte Emotionalität in Tonalität und Wortlaut der Sprechenden ließ beim Transkribieren „aufhorchen“, machte Sequenzen besonders interessant, bereitete mitunter Vergnügen und weckte den Ehrgeiz, auch schwer verständliches Stimmengewirr zu entschlüsseln. Eine dieser Passagen möchte ich hier vorstellen:

Der Tübinger Student Roland Narr fuhr in seinem Referat gut vorbereitete Verbalangriffe auf die anwesenden etablierten und von ihm und seinen Kommiliton*innen als rückständig wahrgenommenen Volkskundler*innen auf:⁷⁹ Ziel seines Referats war es, die aus seiner Sicht als Fortschrittlichkeit ausgewiesene Rückschrittlichkeit der Volkskunde zu demaskieren. Dazu wechselte er nach ca. fünf Minuten seines Vortrags in einen Aufzählungsstil, den ich hier schriftlich wiedergeben möchte:

- Fachwerkhäuser erfreuen das Auge/

Heilfurth: Da hab ich jetzt/

- [Narr fährt unbeirrt fort]: wie man darin wohnt, fragt Volkskunde nicht.

[Lachen im Publikum, unverständliche Gespräche und Zwischenrufe/
Aufruhr]

- Die Alten auf dem Lande sind vortreffliche Gewährspersonen. Wie sie leben, fragt Volkskunde nicht.
- Bergleute, die in den Schacht fahren, erzählen schöne Sachen. Was sie tun, wenn die Zeche geschlossen wird, wissen wir nicht.

[Unruhe und Lachen im Publikum] Mehrere unbekannte Stimmen rufen:
Aufhören!

Diskussionsleitung: Bitte lassen Sie doch Herrn Narr aussprechen und warten Sie noch bis zur Diskussion hier.

79 Hörbeispiel 6: Narrs Thesen, Teil 1, Minute 43:24–46:16, und Hörbeispiel 7: Narrs Thesen, Teil 2. Minute 00:00–02:36.

Volkskunde, so Narrs Fazit in meinen Worten zusammengefasst, verschließe die Augen vor den eigentlichen sozialen und politischen Problemen der untersuchten Akteur*innen und verenge den Blick unzureichend und verfälschend auf Tradition.

Die Rhetorik der knapp formulierten Aussagesätze, die ohne Belege stichpunktartig daherkommen, findet sich auch in den Wortbeiträgen anderer Nachwuchswissenschaftler⁸⁰. Die Referate waren schriftlich vorbereitet worden und wurden vom Blatt gelesen. Dieser kollektiv performte Vortragsstil zeigt die Nähe der Sprechenden zum Milieu der Student*innenproteste.⁸¹ Mit der Aneinanderreihung kurz und scharf formulierter Thesen drang eine politisch motivierte Ausdrucksweise in den sonst üblichen Vortragsstil wissenschaftlicher Tagungen ein, die zum formalen Bruch mit der bisher etablierten Diskussionskultur führte. Die Zuhörenden reagierten umgehend, mehrere riefen laut: „Aufhören!“ Teils schlug die Empörung in Hohn und Spott um, die sich durch ungläubiges Lachen äußerten. Diese lauten Gefühlsmobilisierungen sind es vermutlich, die sich formelhaft als „Eklat“⁸² in das kollektive Fachgedächtnis eingeschrieben haben.⁸³ Emotionale Praktiken wie empörtes Ausrufen, Lachen und Verlachtwerden, Demütigungen und Ohnmacht, Kampflust und Wut äußerten sich in stimmlichen und (hier selten hörbar) auch körperlichen Akten und kommen beim Hören als auditive Pathosformel zur Geltung, die sich auch im Gedächtnis der ehemals Anwesenden zur Wahrnehmung des umsturzartigen Konflikts eingravierte. Solche kommunikativen Akte verlieren ihre performative Wirkung nicht in der konservierten Hörbarmachung. Selbst beim dissoziierten Hören, Jahrzehnte nach der tatsächlichen Situation, greift die Erregung der empörten und agitierten Stimmen auf die Zuhörenden über. Man fühlt sich geradezu dazu aufgefordert, zum Gehörten Stellung zu beziehen. So berichtete eine Hilfskraft, dass sie die Sprechenden und ihre eigene Haltung zum Gesagten beständig – zunächst unbewusst – im Rahmen des Konflikts einzuordnen versuchte: Zu welchem Lager gehörte der nun Sprechende? Konnte man das Gesagte selbst unterstützen? Dieses selektive Aufhorchen und Hinhören gilt es in einer auditiven historischen Ethnografie genau zu reflektieren, um sich entsprechend von Vorurteilen, Erwartungen und Vorwissen distanzieren zu können und so Aufmerksamkeit für das zunächst Unerhörte oder Überhörte zu gewinnen. Außerdem sollten die besonders aufmerksam gehörten Stellen als auditives punctum⁸⁴ reflektiert werden. Für die Analyse

80 Die Vortragenden waren alle männlichen Geschlechts.

81 Zum Konzept der Partizipation, also der sprachlich performten Zugehörigkeit, in der linguistischen Anthropologie vgl. Duranti 1997, S. 14.

82 Zu den aufgeladenen Bezeichnungen der Tagung siehe Schmoll 2020, S. 218f.

83 Zu Emotionen als mobilisierende Praktiken vgl. Scheer 2012.

84 Die Aufmerksamkeit beim Zuhören wird von Erwartungen, Überraschungen und emotionalen Eindrücken – gleich dem Barthes'schen „punctum“, der diesen Begriff für die selektive Betrachtung von Fotografien geprägt hat – gelenkt; vgl. Barthes 1980, S. 32–36.

gilt es genau zu unterscheiden: Welche Dimension des Hörbargemachten ist es, das die Aufmerksamkeit lenkt? Handelt es sich um klangliche Dimensionen, die auf Atmosphären und Architekturen rückschließen lassen? Handelt es sich um Inhalt, Rhetorik oder Prosodie, die aufhorchen lassen? Oder handelt es sich um die soziale Interaktion innerhalb des Kommunikationsaktes, der eine bestimmte – durch Interpretation zugeschriebene – Wirkung hervorrief? Und nicht zuletzt gilt es zu unterscheiden, inwiefern die Eindrücke aufgrund von subjektivem Vorwissen oder Erwartungen geleitet werden und inwiefern von den Hörbarmachungen selbst.

Als Hörerin, die sich schon vorher näher mit dem Kontext der Detmolder Tagung befasst hatte und die Mythen um die Tagung aus Erzählungen von Teilnehmenden kennt, waren für mich die empörten Zwischenrufe nicht überraschend. Beim ersten Hören ertappte ich mich umgekehrt dabei, dass ich fast enttäuscht war, wie ruhig und geordnet es streckenweise zuging. Der „Eklat“ äußerte sich häufig gar nicht so laut, wie ich es erwartet hatte, und nur selten körperlich (Trampeln, Klopfen oder gar Werfen von Gegenständen, wie in Dokumentationen zu Studierendenprotesten der 1960er-Jahre gesehen).

Überraschend für mich waren hingegen die überlieferten langwierigen Abstimmungsprozeduren von Diskussionsleitern, die ich von meinem Tagungsalltag nicht kannte. Mit der Technik des Befremdens war es mir so möglich, mein Ohr auch auf die vielleicht nebensächlich scheinenden strukturellen Regularien und Routinen zu lenken, die wissenschaftliche Veranstaltungen damals prägten. Denn die Tonbänder konservieren nicht nur Aufruhr und Unordnung, sondern belegen auch den über weite Strecken geordneten Wechsel zwischen Vorträgen und Diskussion. Neben den lauten und leisen Brüchen gab es auch versöhnliche Töne, die dabei halfen, die Ordnung wiederherzustellen. Diese äußern sich vor allem in humorvollen Einwüfen und Witzen. Die überlieferten komischen Momente schillern performativ zwischen exkludierendem Hohn und inkludierendem Scherz.⁸⁵ Es sind mobilisierende emotionale Praktiken, die – soweit man das im Hören zu beurteilen vermag – Ärger, Enttäuschung und teils Verzweiflung, wohl aber auch ein gewisses Kollektivbewusstsein ventilierten.⁸⁶

Eine Passage dieser als witzig gehörten Episoden der Tagung möchte ich hier vorstellen. Die Passage eignet sich zudem, um die Viel- und damit Uneindeutigkeit auditiver Quellen aufzuzeigen, die nicht nur ein genaues Ohr, sondern auch eine sorgfältige Kontextualisierung und Ergänzung der auditiven Quellen erfordern. Ein unbekannter Zwischenrufer unterbricht hier einen Diskussionsbeitrag von Lutz Röhrich, der die Kritik des Tübinger Volkskundlers Martin Scharfe am Volksbegriff hinterfragt:⁸⁷

85 Siehe dazu Fry 2017.

86 Nikopoulos 2017, S. 9.

87 Hörbeispiel 10: Volks-Badewanne, Minute 03:33–04:00.

Lutz Röhrich: Aber ist nicht/ ist nicht [mit] Volk äh im Sinne dieses kollektiven Denkens eben hier nur [der] Verbraucher [gemeint,] ebenso wie, wie man den Namen Volkswagen oder von Volksaktien oder von Volksempfängern oder ich weiß nicht anderen e) von Volk äh oder volkstümlichen () oder so etwas /

Unbekannter Zwischenruf (evtl. Gottfried Korff?): Volksbadewanne.

Röhrich: Ja, äh äh /

Der Einwurf der „Volksbadewanne“ in Röhrichs langatmiger und aufgeregt-hek-tisch vorgebrachter Aufzählung von Wortkomposita mit der Vorsilbe „Volk“ wirkt absurd und daher komisch. Ich – und auch andere Hörer*innen – interpretierten den Zwischenruf als Witz, der den gerade sprechenden Röhrich hörbar verwirrt zurückließ. Stimme und Tonfall des Einwurfs ordnete ich dem damaligen Tübinger Nachwuchswissenschaftler Gottfried Korff zu. Zunächst war ich der Meinung, es handele sich bei der Volksbadewanne um ein frei erfundenes Wort, das Röhrichs Aufzählung ad absurdum führen sollte. Recherchen ergaben jedoch, dass es die sogenannte Volksbadewanne (eine einfache und günstig herzustellende Zinkwanne) tatsächlich gab.⁸⁸ Sie wurde im Erzgebirge hergestellt und patentiert. Möglicherweise erwähnt sie deshalb auch der ebenfalls in Detmold anwesende Volkskundler Gerhard Heilfurth in seiner Antrittsvorlesung im Zusammenhang mit dem marketingstrategischen Einsatz des Volksbegriffs.⁸⁹ Es mag sein, dass der Zwischenrufer sich ironisch auf Heilfurths Antrittsvorlesung bezieht, es kann aber auch sein, dass der anwesende Heilfurth selbst den Einwurf machte, der vermutlich dann nicht ironisch gemeint war, sondern im Gegenteil eine stützende Ergänzung. Die Zuordnung der Stimmen ist nicht eindeutig. Jedenfalls reagierten die Anwesenden, wohl aufgrund der damals schon absurd anmutenden Aufzählung, irritiert bis heiter.

Die Passage verweist auf die vielfältigen Deutungsmöglichkeiten, die auch das Hörverstehen beeinflussen: Ordne ich die Stelle als Witz ein, höre ich scheinbar unzweifelhaft Gottfried Korffs Stimme. Höre ich die Stelle als bloße Ergänzung der Aufzählung, höre ich Gerhard Heilfurth sprechen. Das Hören und unsere Deutung sind also polyvalent und verlangen nach einer gründlichen Rekontextualisierung der gehörten Begriffe und Ausdrucksweisen, um Intentionen historisch-kritisch verstehen zu können.

88 Ich danke Elisabeth Timm und Friedemann Schmolz für ihre Einschätzungen und insbesondere Elisabeth Timm für ihre Recherchen zur Volksbadewanne.

89 Vgl. Heilfurth 1961, S. 6.

Schluss: Der Klang des Archivs

Anhand der zwei Tonbeispiele erschlossen sich, gerade aufgrund der Unterschiedlichkeit der Quellenarten, zahlreiche Ebenen für die auditive Analyse, die sich zusammenfassen lassen und allgemein anschlussfähig für die Auswertung historischer Tonquellen sind. Im Hinblick auf historische Lebenswelten können uns Tondokumente Auskünfte geben, die andere Qualitäten als schriftlich verfasste Quellen vermitteln und dabei zusätzliche Analyseebenen aufweisen. In aufgezeichneten historischen Erzählungen zeigen sich Erfahrungen, Emotionen und Ästhetiken eines bestimmten historischen Augenblicks. Sie sind situativ geprägt und dabei ästhetisch gestaltet, indem sie bestimmte Erzählmuster aufweisen (etwa: traurige Kriegserzählung, heitere Schilderung oder unterhaltsame Anekdote). Diese manifestieren sich auch im Klang der Stimme. Aufgrund des performativen Charakters von Sprechakten lassen sich Rückschlüsse auf die sozialen und emotionalen Dimensionen sowie auf implizite Regelmäßigkeiten von Diskussionskulturen in verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen ziehen.

Indem wir den Spuren vergangener Stimmen folgen, erschließen sich damit Bedeutungsebenen, die ohne die Möglichkeiten der medialen Vermittlung nicht denkbar wären. Der Reiz des Arbeitens mit historischen Tonaufnahmen erwächst also gerade aus der Vermitteltheit der hier fixierten historischen Zusammenhänge, denn durch die Vermittlung – etwa durch den Klang der Stimme, spezifische Sprechweisen oder bestimmte Sprach- und Dialektebenen – werden Zugänge zum Erleben der historischen Akteur*innen und damit zu historischen Lebenswelten erschlossen, die beim bloßen Blick auf den schriftlich fixierbaren Inhalt verborgen bleiben.

Der „auratische“ Effekt, der das punctum archivalischer Tonaufnahmen ausmacht, ist also nicht zu unterschätzen: Er verweist auf eine weitere Bedeutungsebene, die verlangt, unsere Sinne und unsere Aufmerksamkeit für emotionale Signale zu schärfen, wenn es um den ethnografischen Umgang mit Archivingen geht. Neben dem Geschmack kann so auch der Klang des Archivs durch eine auditive historische Ethnografie künftig unsere Forschungsperspektiven erweitern.

Literaturverzeichnis

- Arantes, Lydia Maria/Rieger, Elisa (Hg.): Ethnographien der Sinne. Wahrnehmung und Methode in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen. Bielefeld 2014.
- Austin, John L.: How to Do Things With Words. Cambridge 1994.
- Barthes, Roland: Die helle Kammer. Frankfurt a. M. 1980.
- Bendix, Regina: Was über das Auge hinausgeht: Zur Rolle der Sinne in der ethnographischen Forschung. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 102 (2006), S. 71–84.
- Bendix, Regina: Symbols and Sound, Senses and Sentiment: Notizen zu einer Ethnographie des (Zu)Hörens. In: Brednich, Rolf Wilhelm/Schmitt, Heinz (Hg.): Symbole: Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. Münster 1997, S. 42–57.
- Bendix, Regina: Stimme: Eine Spurensuche. In: Hengartner, Thomas/Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.): Leben – Erzählen. Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung (Festschrift für Albrecht Lehmann). Berlin 2005, S. 71–95.
- Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Erste Fassung. In: Tiedemann, Rolf (Hg.): Walter Benjamin. Gesammelte Schriften. Bd. I/3, Frankfurt a. M. 1974, S. 435–469.
- Bonz, Jochen: Alltagsklänge – Einsätze einer Kulturanthropologie des Hörens. Heidelberg 2015.
- Bürkert, Karin: Unerhörte Aufnahmen. Eine auditive Ethnografie zur Detmolder Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde 1969. In: Birkalan-Gedik, Hande/Schmoll, Friedemann/Timm, Elisabeth (Hg.): Abschied vom Kanon – Detmold, September 1969: Ein internationaler Rückblick auf die Deutsche Volkskunde in der Diskussion. Münster/New York 2021, S. 127–150.
- Bürkert, Karin: Akademisches Lernen und Lehren. Einleitende Fragen an ein neues Forschungsfeld. In: kulturen 1 (2016), S. 9–20.
- Bürkert, Karin: Fastnacht erforschen. Zur Herstellung und Vermittlung von Kulturwissen (1961–1969). Tübingen 2015.
- Duranti, Alessandro: Linguistic Anthropology. Cambridge 1997.
- Farge, Arlette: Der Geschmack des Archivs. Göttingen 2011 [1989].
- Fenske, Michaela: Mikro, Makro, Agency – Historische Ethnografie als kulturanthropologische Praxis. In: Zeitschrift für Volkskunde 102 (2006), S. 67–99.
- Fleck, Ludwig: Die Entstehung wissenschaftlicher Tatsachen. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Frankfurt a. M. 1980 [1935].
- Flor, Valeska: Emotionen im Erzählen. Zur narrativen (Re-)Konstruktion und Bewältigung von Verlusterfahrungen. In: Beitzl, Matthias/Schneider, Ingo (Hg.): Emotional Turn?! Europäisch-ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten; Beiträge der 27. Österreichischen Volkskundetagung in Dornbirn vom 29. Mai–1. Juni 2013. Wien 2016, S. 77–95.

- Fry, William F.: *Sweet Madness. A Study of Humor*. 3. Aufl., 2017 [1963].
- Gerndt, Helge: *Wissenschaft entsteht im Gespräch. Dreizehn volkskundliche Porträts*. Münster 2013.
- Groth, Stefan: *Negotiating Tradition*. Göttingen 2012.
- Heilfurth, Gerhard: *Volkskunde jenseits der Ideologien. Zum Problemstand des Faches im Blickfeld empirischer Forschung*. Marburg 1961.
- Hessenberger, Edith: *Gefühle erzählen. Über die Rolle von Gefühlen in autobiografischen Erzählungen*. In: Beitz/Schneider 2016, S. 97–105.
- Hymes, Dell: *Foundations of Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia 1986.
- Imeri, Sabine/Schneider, Franka: *Historische Ethnografie als reflexiver Forschungsmodus*. In: Jöhler, Reinhard u. a. (Hg.): *Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen*. Münster u. a. 2013, S. 213–224.
- Ingendahl, Gesa/Keller-Drescher, Lioba: *Historische Ethnografie. Das Beispiel Archiv*. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 106 (2010), S. 241–263.
- Jäggi, Patricia: *Im Rauschen der Schweizer Alpen. Eine auditive Ethnographie zu Klang und Kulturpolitik des internationalen Radios*. Bielefeld 2020.
- Keller-Drescher, Lioba: *Vom Wissen zur Wissenschaft. Ressourcen und Strategien regionaler Ethnografie (1820–1950)*. Stuttgart 2017.
- Keller-Drescher, Lioba: *Fragment und Ereignis. Zu Bedingungen der Möglichkeit historischer Anthropologie*. In: Binder, Beate/Fenske, Michaela: *Forum Historische Anthropologie: Standortbestimmungen im Feld historischer und europäisch-ethnologischer Forschungs- und Wissenspraktiken*. Berlin 2012, S. 65–76.
- Keller-Drescher, Lioba: *Kurzer Rede langer Sinn – Rekonstruierende Interviewanalyse*. In: Dies./Bernhard Tschöfen (Hg.): *Dialekt und regionale Kulturforschung. Traditionen und Perspektiven einer Alltagssprachforschung in Südwestdeutschland*. Tübingen 2009, S. 197–206.
- Keller-Drescher, Lioba: *Ein Gesprächsarchiv: Neue Fragen und Perspektiven*. In: *Tübinger Korrespondenzblatt* 57 (2004), S. 76–85.
- Knorr-Cetina, Karin: *Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen*. Frankfurt a. M. 2002.
- Kolesch, Doris/Pinto, Vito/Schrödl, Jenny (Hg.): *Stimm-Welten. Philosophische, medientheoretische und ästhetische Perspektiven*. Bielefeld 2009.
- Kolesch, Doris/Krämer, Sybille: *Stimmen im Konzert der Disziplinen. Zur Einführung in diesen Band*. In: Dies. (Hg.): *Stimme*. Frankfurt a. M. 2006, S. 3–15.
- Krämer, Sybille: *Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken zur Performativität als Medialität*. In: Wirth, Uwe (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M. 2002, S. 323–346.
- Lange, Britta: *Sensible Sammlungen*. In: Dies. u. a. (Hg.): *Sensible Sammlungen. Aus dem anthropologischen Depot*. Hamburg 2011, S. 15–40.

- Leibniz-Institut für Deutsche Sprache: Archiv für Gesprochenes Deutsch. Korpora am Archiv für Gesprochenes Deutsch. 31.01.2020. URL: http://agd.ids-mannheim.de/korpus_index.shtml (19.07.2021).
- Morat, Daniel: Sound Studies – Sound Histories. Zur Frage nach dem Klang in der Geschichtswissenschaft und der Geschichte in der Klangwissenschaft. In: *kunsttexte.de/Auditive Perspektiven* 4 (2010), S. 1–8.
- Nast, Mirjam/Klausmann, Hubert: „Jetzt isch halt alles anderscht, net?“ Kultureller Wandel im Ländlichen Raum. Heidelberg u. a. 2020.
- Nikopoulos, James: The Stability of Laughter. In: *Humor: International Journal of Humor Research* 30/1 (2017), S. 1–21.
- Oehme-Jüngling, Karoline: Auditive Feldforschung. In: Bischoff, Christine/Dies./Leimgruber, Walter (Hg.): *Methoden der Kulturanthropologie*. Bern 2014, S. 351–366.
- Oldörp, Christine: *Verschriftlichungen? Zur Technizität und Medialität des Sprechens im qualitativen Interview*. Zürich 2018.
- Ruoff, Arno: Die Tübinger Arbeitsstelle „Sprache in Südwestdeutschland“ 1955 bis 1995. In: *Tübinger Korrespondenzblatt* 57 (2004), S. 19–52.
- Ruoff, Arno: *Mundarten in Baden-Württemberg*. Stuttgart 1983.
- Ruoff, Arno: *Grundlagen und Methoden der Untersuchung gesprochener Sprache*. Tübingen 1973.
- Scheer, Monique: Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History?) A Bourdieuan Approach to Understand Emotion. In: *History and Theory* 51 (2012), S. 193–220.
- Schmoll, Friedemann: „Volkskunde 70“. 50 Jahre Falkenstein – ein Einordnungsversuch. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 116/2 (2020), S. 217–240.
- Schulze, Holger (Hg.): *Sound Studies: Traditionen – Methoden – Desiderate*. Eine Einführung. Bielefeld 2008.
- Spieker, Ira: Unfassbares. Narration und Biografie im Kontext von Flucht, Vertreibung und Neubeginn. In: *Beitl/Schneider* 2016, S. 107–125.
- Szymanczyk, Anna/Wagner, Daniela/Wendling, Miriam (Hg.): *Klang – Kontakte*. Kommunikation, Konstruktion und Kultur von Klängen. Hamburg 2016.
- Weigel, Sigrid: Die Stimme als Medium des Nachlebens: Pathosformel, Nachhall, Phantom, kulturwissenschaftliche Perspektiven. In: Kolesch, Doris/Krämer, Sybille (Hg.): *Stimme*. Frankfurt a. M. 2006, S. 16–39.
- Willkomm, Judith: Mediatisierte Sinne und die Eigensinnigkeit der Medien. Für eine medientheoretische Sensibilisierung der sinnlichen Ethnographie. In: Arantes, Lydia Maria/Rieger, Elisa (Hg.): *Ethnographien der Sinne*. Wahrnehmung und Methode in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen. Bielefeld 2014, S. 39–56.

Quellenverzeichnis

Hörbeispiel 6: Narrs Thesen, Teil 1. In: Archiv der Alltagskultur des Ludwig-Uhland-Instituts (ALUI), Bd. 2b, Minute 43:24–46:16.

Hörbeispiel 7: Narrs Thesen, Teil 2. In: ALUI, Bd. 3a, Minute 00:00–02:36.

Hörbeispiel 10: Volks-Badewanne. In: ALUI, Bd. 1b, Minute 03:33–04:00.

Interview Illmensee I-5003. In: Arno-Ruoff-Archiv (ARA), Aufnahmedauer: 11:24 Minuten.

Interview von Karin Bürkert mit der Hilfskraft Leonie Freudenfeld zu ihrer Transkriptionserfahrung vom 16. April 2020.

Kultur ist relevant und gestaltbar

PUBLIC ENGINEERING im Landkreis Tübingen

Wolfgang Sannwald

Empirische Kulturwissenschaft hat Folgen. 2021 veranstalteten das Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft der Universität Tübingen (LUI) und der Landkreis Tübingen anlässlich des 50. Jubiläums der Umbenennung des Faches die Reihe „50 Jahre im Feld“. Dabei kehrten das Institut und seine Forscher*innen an Orte im Gebiet des Landkreises Tübingen zurück, an denen sie etwa zu Kleidung, Judendörfern, Arbeiterkultur, Konfessionen oder zum Dialekt geforscht hatten. Vor Ort oder in Online-Sitzungen begegneten sich Akademiker*innen, Beforschte und Rezipient*innen der Forschungsergebnisse wieder. Trotz Corona-Beschränkungen folgten viele Menschen aus den Dörfern der Einladung zu den drei Live-Veranstaltungen auf den Schulplatz in Wolfenhausen, in die evangelische Kirche in Altingen oder auf den Platz vor der Schloss-Scheuer in Baisingen. Auch zu den Online-Veranstaltungen schalteten sich Menschen aus den anderen untersuchten Orten zu. Das LUI und seine Forschungen bewegten.

Über Rottenburg-Kiebingen hatten Utz Jeggle, Wolfgang Kaschuba und andere Institutsangehörige in den 1970er-Jahren intensiv geforscht und dabei u. a. soziale Gruppen im Dorf typologisiert. Wer in Kiebingen lebte, konnte mithilfe ihrer Publikationen bspw. Familien im Dorf sozialen Hierarchien zuordnen, sie bezeichnen und implizit bewerten. Bei der Online-Veranstaltung fragte die einstige Ortsvorsteherin, ob es denn in dem Fach keine Folgenabschätzung gäbe? Indem die ehemalige Repräsentantin des Rottenburger Ortsteils vier bis fünf Jahrzehnte später nach verantwortlichem Umgang mit Forschungsergebnissen fragte, implizierte sie Wirksamkeit. Ein halbes Jahrhundert später erschien ihr diese Wirksamkeit immer noch bemerkenswert.

Forscher*innen von damals argumentierten sinngemäß: Man habe nicht damit gerechnet, dass die Veröffentlichung im Dorf gelesen werde. Indessen ist für Dörfer mit ein paar Tausend Einwohner*innen der Markt für eine breite heimatgeschichtliche Literatur sehr klein. Der Buchabsatz bleibt hier in der Regel so gering, dass im Normalfall die jeweilige Kommune das ortsbezogene Buch finanzieren muss. Und die wird sich das nicht allzu häufig leisten. Das, was Heimatkonstrukteur*innen für ihr ortsbezogenes Buch auswählen und beitragen,

konstituiert deshalb wesentlich und wohl für geraume Zeit das jeweilige Heimatnarrativ oder einen bedeutenden Teil desselben.¹ Aus der Perspektive vieler Einwohner*innen ist deshalb jedes Buch über die eigene Kommune eine Sensation. In so einem Umfeld entfaltete auch eine Veröffentlichung von Forschungsergebnissen im Verlag der Tübinger Vereinigung für Volkskunde in den Jahren 1977 bis 1982 offensichtlich Wirkung.² Ein Plan für den Umgang mit dieser Wirkung fehlte, die Wirkung war aber da.

Public Engineering

Im Fall Rottenburg-Kiebingen provozierte die damalige Wirksamkeit noch fünf Jahrzehnte später ethische Fragen.³ Diese entstanden nicht so sehr zwischen Forschenden und einzelnen Interviewten oder teilnehmend Beobachteten. Das bilaterale Vertrauensverhältnis auf dieser unteren Ebene lässt sich gut vertraglich regeln. Man könnte es auch als internes Ethos bezeichnen.⁴ Mit wem verhandeln Wissenschaftler*innen jedoch, wenn es um die Ebene von Gruppen oder Kollektiven geht? Die ehemalige Kiebingener Ortsvorsteherin zielte mit ihrer Frage nach „Folgenabschätzung“ eher auf das soziale Zusammenleben im gesamten Dorf. Forschung dürfe darin keinen Schaden anrichten, „do no harm“⁵, so lautet die Minimalanforderung. Damit sind zunächst unbeabsichtigte Forschungsfolgen gemeint. Der US-amerikanische Anthropologe Riall W. Nolan hat durch seinen Buchtitel „Using Anthropology in the Real World. A Guide to Becoming an Anthropologist Practitioner“⁶ das Feld des Forschens hin zu beabsichtigten Forschungsfolgen erweitert. Die Angewandte Ethnologie⁷ und die Empirische Kulturwissenschaft diskutieren gewollte Forschungsfolgen unter dem Motto „Do some good“⁸, als „Impact“-orientierte Forschung, „interventionistische Wissenspraktiken“, „Policy-Relevanz“ oder als „Verantwortung gegenüber der Gesellschaft“.⁹ Pierre Bourdieu hat sich zu einer „scholarship with commitment“ bekannt.¹⁰

Unter dem Arbeitsbegriff *Public Engineering* verbinde ich im Folgenden die kulturwissenschaftliche Analyse mit dem, was Forscher*innen konstruktiv an sie anschließen. Es geht um mehr als die Mitteilung von Forschungsergebnissen

- 1 Vgl. Sannwald 2010.
- 2 Vgl. Jeggle 1977; Ilien 1977; Ilien/Jeggle 1978; Kaschuba/Lipp 1982.
- 3 Vgl. Schönhuth 2019.
- 4 Vgl. Schneider 2021, S. 36.
- 5 Schönhuth 2019, S. 92.
- 6 Nolan 2017, zit. n. Schönhuth 2019, S. 92.
- 7 Vgl. Klocke-Daffa 2019.
- 8 Schönhuth 2019, S. 92.
- 9 Binder 2013; Schneider 2021, S. 36.
- 10 Bourdieu 2000; Schneider 2021, S. 41.

an die Gesellschaft. In der US-amerikanischen Ingenieurwissenschaft hat 2015 Clayde L. Briant den Begriff „public engineer“ für einen Ingenieur vorgeschlagen, „who is extremely well-versed technically and who is also concerned about the societal impact and public understanding of engineering achievements“¹¹. Abweichend davon verwende ich den Begriff in Anlehnung an die im Deutschen genutzten Begriffe „Public Administration“ sowie „Public Management“.¹² Das Adjektiv kennzeichnet in diesen Wortkombinationen jeweils das, was „gemanagt“ oder „administriert“ wird. Die Fächer studiert in der Regel, wer anschließend in einer öffentlichen Verwaltung und für das Gemeinwesen arbeiten möchte. Den Gegenstand *the Public*¹³ entwickelte der US-amerikanische Philosoph und Pädagoge John Dewey in den 1920er-Jahren zum Prozessbegriff: „Those indirectly and seriously affected for good or for evil form a group distinctive enough to require recognition and a name. The name selected is The Public.“¹⁴ *The Public* wäre Dewey zufolge ein dynamisches Element im Prozess einer öffentlich verhandelten Problemlösung. Er ging dabei von vielen „Publics“ aus, die situationsabhängig entstehen und wirken und die einen wesentlich kommunikativen Charakter haben: „There can be no public without full publicity in respect to all consequences which concern it. Whatever obstructs and restricts publicity, limits and distorts public opinion and checks and distorts thinking on social affairs.“¹⁵ Auf *the Public* beziehe ich den ersten Begriffsbestandteil in *Public Engineering*.

Der zweite Begriffsbestandteil, *Engineering*, befasst sich mit der kreativen Anwendung von Wissenschaft und wissenschaftlicher Erkenntnis in der Praxis. Tätigkeiten sind die Konzeption, Planung, Konstruktion und Umsetzung unterschiedlichster Gegenstände. In der Regel ist *Engineering* technisch gedacht.¹⁶ In der Sozialwissenschaft, der Politikwissenschaft und der IT-Branche wird der Begriff aber auch im Deutschen mit dem Sozialen gepaart. Hier meint *Social Engineering* eine Praxis der Einflussnahme auf zwischenmenschliche Beziehungen oder Gesellschaften vor allem durch Kommunikation. IT-Sicherheitspersonal fürchtet *Social Engineers*, weil diese das persönliche Umfeld eines Opfers ausspähen, indem sie falsche Identitäten vortäuschen oder soziales Verhalten ausnutzen.

Dewey legte ein besonderes Augenmerk auf die Konstruktionsbedingungen von *the Public*: „The essential need, in other words, is the improvement of the

11 Briant 2015.

12 Vgl. Gourmelon/Mroß/Seidel 2014; Etzemüller 2009; Engineers' Council for Professional Development 1947.

13 Vgl. Dewey 1946; Joas 2000; an dieser Stelle geht es nicht weiter um die Problematisierung des Begriffs Öffentlichkeit, vgl. z. B. Habermas 1990.

14 Dewey, S. 35.

15 Ebd., S. 167.

16 „Engineers“ Council for Professional Development 1947. Archived from the original on September 29, 2007. Retrieved August 10, 2021.

methods and conditions of debate, discussion and persuasion. That is the problem of the public. We have asserted that this improvement depends essentially upon freeing and perfecting the processes of inquiry and of dissemination of their conclusions.”¹⁷ Die heutige Öffentlichkeitstheorie verhandelt seinen Ansatz u. a. als „demokratischen Experimentalismus“ und zieht ihn für eine Neuorientierung im digitalen Zeitalter heran.¹⁸ Der Begriff „Experimentalismus“ legt Eingriffe in *the Public* nahe und öffnet somit das Feld für konstruktiv und validierend tätige *Public Engineers*. Diese müssen sich allerdings mit ethischen Fragen auseinandersetzen, wie sie bspw. die Diskurstheorie aufwirft.¹⁹ Wirken sie an der Verknappung von Aussagemöglichkeiten mit?²⁰ Nach welchen Kriterien bewerten sie? Dewey hat sich mit seiner Theorie von *the Public* gleichzeitig zu einer – idealisierten – demokratischen Gesellschaft bekannt. Wer die gesellschaftliche Verantwortung von Empirischer Kulturwissenschaft betrachtet, findet vermutlich auch in der Alltagskultur Orientierung: „Eine Disziplin, die so nahe an den Menschen arbeitet, so nahe an deren alltäglichen Problemen forscht, [...] kann sich der daraus erwachsenden Verantwortung nicht entziehen.“²¹ Aus Deweys Analyse von *the Public* folgt eine weitere Frage: Wen begünstigen *Public Engineers* mit den Rahmenbedingungen, die sie konstruieren und realisieren? Dewey ging es bei *the Public* besonders um diese Rahmenbedingungen. Sein Ideal waren breite gesellschaftliche Diskurse auf der Basis methodisch-wissenschaftlicher Expertise.²²

Zur Typologisierung des *Public Engineering* greife ich im Folgenden vor allem auf Beispiele zurück, die ich als Mitarbeiter einer Kommunalverwaltung selbst miterlebt oder mitgestaltet habe.²³ Ich nehme als Person eine Mittlerstellung zwischen akademischer Forschung und der Gestaltung praktischen Verwaltungshandelns im Landkreis Tübingen ein. Dort arbeite ich als Leiter u. a. der Bereiche Kultur, Archiv und Öffentlichkeitsarbeit. Insofern habe ich Zugang zu Verwaltungsunterlagen, die im Zusammenhang mit den dargestellten Projekten entstanden sind und die ich zu einem guten Teil auch selbst verfasst habe. Andererseits nahm ich als Lehrender am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische

17 Dewey, S. 208.

18 Vgl. Antić 2018; Neubert 1998.

19 Vgl. Foucault 1997, S. 9; Reich 2017; Landwehr 2018; Keller 2011.

20 Vgl. Foucault 1974; Landwehr 2018.

21 Schneider 2021, S. 36.

22 Vgl. Dewey, S. 209: „It is not necessary that the many should have the knowledge and skill to carry on the needed investigations; what is required is that they have the ability to judge of the bearing of the knowledge supplied by others upon common concerns“; Martinsen 2006.

23 Seit 2004 leitet Wolfgang Sanwald die Abteilung Öffentlichkeitsarbeit, Archiv und Kultur im Landratsamt Tübingen, seit 2002 ist er Geschäftsführer von KulturGUT e. V. Die Konzeptionen zur Qualifizierung von Jugendguides und zu tūnews INTERNATIONAL hat er verfasst, beide Projekte realisiert und seitdem durchgeführt oder geleitet. Die Informationen zu den dargestellten Projekten stammen aus dem Quellenstudium der im Landratsamt Tübingen gebildeten Akten. In diesem Fall erforscht sich die das Archivgut bildende Stelle quasi selbst.

Kulturwissenschaft an den zugeordneten Forschungsvorhaben teil, habe viele Tagungen und Seminare zu den Themen initiiert und selbst durchgeführt, einige gemeinsam mit Reinhard Jöhler, Rainer Treptow und Bernhard Tschofen. Seit 2018 führe ich den Brückenschlag zwischen Wissenschaft und Praxis regionaler Kultur als Honorarprofessor am Ludwig-Uhland-Institut fort.

Public Engineers

Dewey hat betont, dass sich bei der öffentlichen Meinungsbildung theoretische Überlegungen und empirische Forschung eng ineinander verschränken. Diese Verschränkung findet beim *Public Engineering* in zwei Phasen statt. Die Schritte einer ersten Phase sind die der Diskursanalyse und Grounded Theory. Auf eine Forschungsfrage folgen Vorannahmen und Literaturstudie, Datensampling, Codierung, Konzepte. Vorannahmen und Datensammlung entwickeln sich in einem iterativen Prozess. Als Ergebnis fasst eine Theorie wiederkehrende Aspekte und weiterentwickelte Vorannahmen zusammen und verknüpft sie erzählerisch miteinander.²⁴ So entsteht ein Theorienarrativ. In der Empirischen Kulturwissenschaft kommen dabei nicht selten „soziokulturale Probleme“ zum Vorschein.²⁵ Im Folgenden stelle ich beispielhaft Diskurse zu zwei regional verhandelten Themenbereichen vor: zur Erinnerungskultur und zur Integration. Bei der Erinnerungskultur zu NS-Verbrechen wechselte während der 1980er-Jahre die dominante Diskursvariante. Seit Beginn der 1990er-Jahre ist eine kritische Diskursvariante mehrheitsfähig. Der zufolge gehört das kritische Erinnern an NS-Verbrechen zum gesellschaftlichen Grundkonsens. Kollektive in der Region bemühen sich seitdem um Formen, dieses kritische Erinnern über Generationen hinweg zu tradieren.²⁶

Das Thema Integration gewann seit 2015 erheblich an Bedeutung. Damals flüchteten etwa eine Million Menschen nach Deutschland. Seit 2016 konkurrierten mehrere Diskursvarianten. Hinter vielen politischen Aussagen stand die Vorstellung von Absorption oder Assimilation der Zugezogenen in eine Aufnahmegesellschaft.²⁷ Implizit setzte dieses Konzept eine homogene Gesellschaft voraus. Die Institutionen der Aufnahmegesellschaft sollten die Assimilation und Homogenisierung Zugezogener einfordern und unterstützen. Davon wich eine Diskursvariante ab, die von einer bestehenden gesellschaftlichen Vielfalt ausgeht.²⁸ Sie gewann seit 2016 in einer breiteren Öffentlichkeit Beachtung. Innerhalb der Aufnahmegesellschaft gibt es permanente Aushandlungsprozesse in

24 Vgl. Keller 2007; Glaser/Strauss 1998.

25 Vgl. Schneider 2021, S. 38.

26 Vgl. Sannwald 2018.

27 Vgl. Han 2006a.

28 Vgl. Han 2006b; Han 2006c.

Form von Diskursen.²⁹ An dieser Vielfalt von Aushandlungsprozessen sollen zugezogene Flüchtlinge möglichst „auf Augenhöhe“ teilnehmen. Ziel ist dann nicht deren Assimilation, sondern deren gleichberechtigte Teilhabe an gesellschaftlichen Diskursen.

Im *Public Engineering* schließt eine zweite Phase an die Formulierung von Theorienarrativen an. Wenn ein Narrativ Probleme beschreibt, stellt sich die Frage nach den Folgen der Beschreibung. Mit welchen diskursiven Praktiken lässt sich das Problem verhandeln? Wer bspw. das kritische Erinnern an NS-Verbrechen über Generationen hinweg tradiert haben möchte, muss Jugendliche adressieren. Welche Formen eignen sich, um Jugendliche verstärkt in den erinnerungskulturellen Diskurs einzubeziehen? Wer Integration als Teilhabe an gesellschaftlichen Diskursen auffasst, wird fragen: Welche Formen kollektiver Praktik erleichtern die Teilhabe Zugezogener an gesellschaftlichen Diskursen? *Public Engineers* konstruieren diese Formen, führen sie ein, machen sie publik, testen, validieren und betreiben sie.

Heimatgeschichte des NS

Die Tradition des *Public Engineering* in der Empirischen Kulturwissenschaft reicht bis zu ihren Anfängen zurück.³⁰ Als eine der Stärken des Studiums der Empirischen Kulturwissenschaft am Ludwig-Uhland-Institut der Universität Tübingen gilt deren Praxisnähe. Diese zeigt sich vor allem in den mehrsemestri-gen Projekten, bei denen Studierende bspw. Bücher oder/und Ausstellungen erarbeiten. Diese Praxiskomponente ist zunächst eine der Forschungs- und Publikationspraxis. Es geht dabei um die Veröffentlichung von Forschungsergebnissen. Im Umfeld des Ludwig-Uhland-Instituts für Empirische Kulturwissenschaft hat sich zusätzlich schon früh eine Tradition öffentlicher Wirkungsintention herausgebildet, die dem systematisierten *Public Engineering* nahekommmt. Karin Bürkert hat dies am Beispiel der Fastnachtsforschung ausgeführt.³¹ Ein anderes deutliches Beispiel ist der Förderverein zur Erforschung der Heimatgeschichte des Nationalsozialismus im Landkreis Tübingen.

Im Mittelpunkt des Vereins und dessen Gründungsgruppe stand Professor Utz Jeggle. Ulrich Hägele erlebte als Student die Vorgeschichte des Vereins, dessen Gründung und die Vereinsaktivitäten mit.³² Am Anfang stand ein Projekt Jeggles 1984/1985 über „Fremde Arbeiter in Tübingen“, an dem sich vier Studierende

29 Langenohl 2013; Rauer 2013; Faist 2013.

30 Jöhler 2021.

31 Vgl. Bürkert 2021.

32 Sannwald 2018; KreisA Tübingen, Slg. Erinnerungen Nr. 504.

beteiligten.³³ Damals war es noch nicht selbstverständlich, dass man „sich offensiv mit der Geschichte des Nationalsozialismus auseinandergesetzt hat“. Die Seminarteilnehmer*innen fanden einerseits heraus, dass „das öffentliche Bewusstsein“ keine Zwangsarbeiter*innen in Tübingen verortete. Zwangsarbeit sei ein Phänomen großer Industriestädte, nicht von Tübingen gewesen. Andererseits belegten ihre Quellenstudien, dass auch in Tübingen viele Menschen aus Russland, Polen und der Ukraine Zwangsarbeit leisten mussten. Weitere Abweichungen zwischen erinnerungskulturellen Narrativen und historisch belegbaren Informationen kamen beim Projektseminar „Heimatgeschichte des Nationalsozialismus“ seit dem Wintersemester 1986 zum Vorschein. Es war eines der längsten Projekte, die je am Ludwig-Uhland-Institut stattfanden. Statt der vorgesehenen und üblichen drei zog es sich über fünf Semester hin. Utz Jeggle und die Gruppe Studierender in seinem Umfeld wollten, dass ihre Erkenntnisse wirkten.³⁴

Diese Überzeugung verband sie auch nach dem Abschluss ihres Studiums. Als viele aus der Studierendengruppe 1988/1989 von der Universität abgingen, gründeten sie den Förderverein zur Erforschung der Heimatgeschichte des Nationalsozialismus im Landkreis Tübingen.³⁵ Mitglieder trafen sich einmal monatlich im Hinterzimmer des Hotels Ritter an der Grabenstraße. Der damalige Journalist Hans-Joachim Lang stieß zu diesem Verein. Er nahm wahr, dass die Mitglieder ein gemeinsames Forschungsinteresse und ein Interesse an gesellschaftlicher Wirksamkeit verbunden habe. Das Interesse an gesellschaftlicher Wirksamkeit entsprang der Beobachtung, dass es „Lücken von zwölf Jahren“ in den Ortsgeschichten gab. Einerseits dürften die Jahre von 1933 bis 1945 nicht ausgelassen bleiben, andererseits habe man eine „Bringschuld den Opfern“ gegenüber gesehen.³⁶ Die Vereinsmitglieder wollten sich „parteilich immer ungebunden“ verstanden wissen. Für die öffentliche Wahrnehmung der gewonnenen Erkenntnisse habe man aber „schon gekämpft“ und sich „nicht vor unbequemen Auseinandersetzungen gescheut“, so Lang.

Bereits bei der Ausstellung über „Fremde Arbeiter in Tübingen“ 1984/1985 zeigte sich die Wirkungsabsicht. Nach Erinnerung von Ulrich Hägele sollte die Ausstellung „nicht irgendwie versteckt in einem Hinterzimmer gezeigt“ werden. Stattdessen mietete die Gruppe eine Vitrine am viel besuchten Tübinger Einkaufszentrum Nonnenhaus. In dieser präsentierten die Studierenden ihre Wandzeitungen und einige Objekte. Bei der „Heimatgeschichte des Nationalso-

33 Vgl. Projektgruppe „Fremde Arbeiter“ am Ludwig-Uhland-Institut für empirische Kulturwissenschaft Universität Tübingen 1985; vgl. auch: Kulturrat der Stadt Tübingen und dem Förderverein zur Erforschung der Heimatgeschichte des Nationalsozialismus im Landkreis Tübingen 1992.

34 Vgl. Bürkert 2021.

35 Vgl. KreisA Tübingen, Slg. Erinnerungen Nr. 504.

36 KreisA Tübingen, Slg. Erinnerungen Nr. 509.

zialismus“ kam die unmittelbare Nutzung der örtlichen Tageszeitung hinzu. Mitglieder der auf über 20 Personen angewachsenen Arbeitsgruppe veröffentlichten mehr als 30 Artikel zum Thema im Schwäbischen Tagblatt, später entstand ein Buch.³⁷

Wenn es ihnen angemessen schien, griffen Studierendengruppe und Verein auch auf öffentlich wirksame Aktionsformen zurück, die denen der außerparlamentarischen Opposition seit Ende der 1960er-Jahre ähnelten.³⁸ Das lässt sich am Beispiel eines ehemaligen Flugplatzes bei Rottenburg-Hailfingen zeigen. Dort betrieb das Konzentrationslager Natzweiler-Struthof von Ende 1944 bis ins Frühjahr 1945 ein KZ-Außenlager.³⁹ Innerhalb weniger Monate fielen mindestens 189 Menschen der Gewalt und den katastrophalen Arbeits- und Lebensbedingungen zum Opfer. Über das Gelände der Anlage war in den 1980er-Jahren im wahrsten Sinn des Wortes „Gras gewachsen“, Teile galten als „geschützter Grünbestand“. Wer waren die Opfer, wer die Täter? Auf der ehemaligen Rollbahn wollten die Studierendengruppe und der Verein an die dort verübten NS-Verbrechen erinnern. Sepp Buchegger entwarf eine Tafel, DKP-Kommunalpolitiker Gerhard Bialas und andere hatten einen Sack Zement dabei, gruben ein Loch fürs Fundament und betonierten zwei Pfosten ein. Die Aktivist*innen hatten keine offizielle Genehmigung dafür, dennoch brachten sie die Gedenktafel an. Für Ulrich Hägele war „die schlimmste Erfahrung“, wie stark die Aktivist*innen dafür vor allem in umliegenden Orten angefeindet worden seien. Das habe „ein Stück weit ziemlich Kraft gekostet und genervt“. Er erinnert sich an fünf Beschädigungen gegen die Tafel, an Demontage und Farbangriffe. Trotzdem oder deswegen kehrten sie jährlich am Volkstrauertag zurück und hinterließen ein neu gerichtetes Schild. Damit dokumentierten Studierendengruppe und Verein: „Wir sind auch noch da.“

Hägele meint, mit dieser Art von Gedenkkultur seien sie „zum Teil etwas anarchistisch drauf“ gewesen. Derartige Aktionsformen, die ohne behördliche Genehmigung stattfanden, galten in den 1980er-Jahren als eher „links“. Auch das Anliegen selbst verstärkte diese politische Zuschreibung. Denn der Diskurs über NS-Verbrechen war in der Bundesrepublik Deutschland ein Stück weit der militärischen Wiederaufrüstung und der NATO-Integration erlegen. Das zeigt beispielhaft die Entwicklung der Vereinigung der Verfolgten des Nazi-Regimes (VVN). Ihr schlossen sich nach der Befreiung Deutschlands viele Überlebende der Konzentrationslager und von politischer Verfolgung an. Das von der NSDAP gelenkte Deutsche Reich hatte vor allem Kommunisten und Sozialdemokraten als parteipolitische Gegner*innen verfolgt. Deshalb prägten viele „Linke“ die VVN. Diese hatten als gemeinsamen Nenner den „Antifaschismus“.⁴⁰ Der hatte zu den

37 Vgl. Jeggle, Utz/Projektgruppe „Heimatkunde des Nationalsozialismus“ des Ludwig-Uhland-Instituts für empirische Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen 1988.

38 Vgl. Alber 2021.

39 Vgl. Wein/Mall/Roth 2007.

40 Vgl. Schneider 2014.

politischen Zielen der Alliierten gehört und zählte in der unmittelbaren Nachkriegszeit noch zum Grundkonsens in Deutschland. Das endete ein Stück weit, als sich die Alliierten zunehmend in weltanschauliche Lager spalteten und in den Militärbündnissen NATO und Warschauer Pakt gegeneinander organisierten. NATO-Staaten rüsteten unter dem Vorzeichen des Antikommunismus auf. Die Deutsche Demokratische Republik (DDR) und die Staaten des Warschauer Pakts behielten demgegenüber den Antifaschismus als Staatsdoktrin bei, sie nutzten ihn als zentrales Mittel für ihre politische Legitimation. Deshalb galt das Bekenntnis zum Antifaschismus in den 1960er- und 1970er-Jahren in Westdeutschland zunehmend als politische Positionierung im gegnerischen Lager. Damit ging die Verdrängung von Verbrechen der NS-Vergangenheit aus dem erinnerungskulturellen Diskurs einher. Das Verbot der KPD 1956 und der Versuch, die VVN als kommunistisch zu verbieten, sind Symptome für die Änderungen am Grundkonsens in Westdeutschland.⁴¹ Demgegenüber beteiligten sich Mitglieder der Studierendengruppe und des Fördervereins zur Erforschung der Heimatgeschichte des Nationalsozialismus im Landkreis Tübingen öffentlich an antifaschistischen Veranstaltungen von VVN oder Gewerkschaften, wenn diese ihrem erinnerungskulturellen Anliegen entsprachen. Umgekehrt fanden sie mit ihren Anliegen bei deren Akteur*innen Rückhalt, so bspw. bei Gerhard Bialas.⁴² Er war einer der populärsten kommunistischen Kommunalpolitiker⁴³ Tübingens und Aktivist des VVN. Gemeinsame Aktionen von Angehörigen des Ludwig-Uhland-Instituts mit diesem Bündnis werteten manche als parteipolitische Positionierung. Ulrich Hägele erinnert sich daran, dass ihn die Mössinger CDU-Fraktion als Mitglied der DKP bezeichnete, weil er bei einer Veranstaltung zum Generalstreik einen Vortrag in der Mössinger Langgass-Turnhalle gehalten hatte.

Die Studierendengruppe um Utz Jeggle und Mitglieder des Fördervereins zur Erforschung der Heimatgeschichte des Nationalsozialismus im Landkreis Tübingen hatten demnach zu NS-Verbrechen in der Region und über das Erinnern daran geforscht. Ihre Analyse ergab eine Diskrepanz zwischen vorherrschenden Narrativen und historischen Fakten. Sie bewerteten diese Diskrepanz und agierten über das Forschen hinaus. Sie wollten, dass ihre Erkenntnisse zu der Frage „Warum ist das passiert?“ einen Stellenwert im erinnerungskulturellen Diskurs bekommen. Ihr aufklärerisches Bekenntnis dabei war, „dass es nie wieder passieren darf“. Sie suchten nach Formen, um Inhalte in den öffentlichen Diskurs zu tragen. Dazu nutzten sie Aktionsformen der Zeit, die öffentliche Aufmerksamkeit generieren konnten. Und sie taten dies nicht nur einmalig, sondern institutionalisierten ihr Anliegen in einem Verein, der jahrzehntelang wirkte. Das ist eine typische Schrittfolge des *Public Engineering*. Die Aktivitäten des Vereins seien

41 Vgl. Wehler 2008; Brünneck 1979.

42 Vgl. KreisA Tübingen, Slg. Erinnerungen Nr. 226; Nr. 341.

43 Vgl. Sannwald 2021.

dann mit dem Weggang einzelner Akteur*innen aus Tübingen und vor allem mit dem Tod von Utz Jeggle 2009 „ganz vorbei“ gewesen.⁴⁴

Jugendguides als diskursive Praxis

Seit den 1990er-Jahren dürfte das Erinnern an NS-Verbrechen vor Ort in der Region mehrheitsfähig sein.⁴⁵ Der Landkreis Tübingen hat bspw. in seiner Kulturkonzeption formuliert, dass dieses Erinnern Aufgabe der öffentlichen Hand sei. Die Kreisverwaltung wurde demgemäß erinnerungskulturell aktiv. Der Kreistag des Landkreises Tübingen finanziert seit 2012 bspw. die Jugendguides-Qualifizierung als Freiwilligkeitsleistung, also ohne unmittelbaren gesetzlichen Auftrag. Ziel ist, dass 15- bis 23-Jährige sich aus eigener Motivation heraus für das Erinnern an NS-Verbrechen engagieren. Dass Jugendliche die Erinnerungskultur mitgestalten mögen, ist ein Topos der hiesigen Gedenkkultur. Das hängt damit zusammen, dass Erinnerungskultur per se jüngere Jahrgangskohorten adressiert.⁴⁶ Dies wurde durch den der Umstand verstärkt, dass auch in der Region engagierte Lehrer*innen zu den frühen Akteur*innen vieler Gedenkinitiativen gehören.⁴⁷ Deshalb richten viele Gedenkstätten ihre Angebote schon immer auch an Schüler*innen und Jugendliche. Dies wird vonseiten der Schule durch einen entsprechenden Bildungsauftrag grundgelegt. Vermittlungskonzepte und Vermittlungsformen in der Gedenkstättenarbeit suchen oft gezielt den Anschluss an schulische Formen und Lehrpläne.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts arbeiten Jugendliche aktiv an vielen Gedenkstätten mit. Sie werden oft als „Jugendguides“ oder synonym als „Jugendlots*innen“ oder „Histories“ bezeichnet. Mit allen drei Begriffen benennen Gedenkstätten meist einzelne Jugendliche oder Gruppen, die sie dafür geschult haben, als Multiplikator*innen für ihre Gedenkstätte zu arbeiten. Diesen Personenkreis setzen sie vorzugsweise nach dem Peer-to-Peer-Prinzip ein: Jugendliche geben die Informationen zur Gedenkstätte an Gleichaltrige weiter.⁴⁸

Im Folgenden stelle ich demgegenüber die Phasen und Schritte der Jugendguides-Qualifizierung von Landkreis und KulturGUT in Zusammenarbeit mit den Instituten für Empirische Kulturwissenschaft und für Erziehungswissenschaft der

44 KreisA Tübingen, Slg. Erinnerungen Nr. 509.

45 Vgl. Sannwald 2018.

46 Vgl. Assmann 2006; Assmann 2013.

47 Nach einer eigenen – unvollständigen – Übersicht hatten bei der Gründung und Ausgestaltung von Hailfingen/Tailfingen mit Volker Mall und Harald Roth zwei Lehrer die dominante Rolle, heute ist mit Walter Kinkelin ebenfalls ein Lehrer Vorsitzender des dortigen Vereins. In Bisnigen sind mit Dieter Gruppe und Ines Mayer ebenfalls Lehrer*innen Vorsitzende. Die Liste lässt sich problemlos um weitere Gedenkinitiativen erweitern.

48 Vgl. Thiemeyer u. a. 2018.

Universität Tübingen dar. Aus Akten und Sitzungsprotokollen des Landkreises Tübingen geht hervor, dass die Vorgeschichte dieser Jugendguides-Qualifizierung bis 2004 zurückreicht. Damals begann die erste Phase des Analysierens, die seitdem iterativ weitere Aspekte aufgegriffen hat. Die genannten Akteur*innen untersuchten erstmals bei der Tagung „Wechsel der Welten“ 2004 „[d]ie Bedeutung von Museen für Kinder, Jugendliche und Familien“. Im Jahr darauf folgte „Welten erschließen im Museum“. Diese Tagung nahm „Museen als Bildungsorte für Kinder und Jugendliche“ in den Blick. Der Erinnerungskultur und Jugendlichen im engeren Sinn wandten sich die Akteur*innen 2008 mit der Tagung „Erinnerungskultur und Bildungslandschaft“ zu. Weitere Schritte der wissenschaftlichen Erschließung waren das Seminar „Orte und Landschaften europäischen Judentums: Erinnerungskultur und Erinnerungspolitik vor Ort“ 2010 und die Tagung „Gedenken 21 – Pflicht und Freiheit des Erinnerns“ im selben Jahr. 2013 folgte die Tagung „Jugendbildung und NS-Verbrechen vor Ort“. Vom 3. bis 8. November 2021 weitete die online als „Recherchewerkstatt“ durchgeführte Tagung „Jugendengagement in der Erinnerungskultur international“ den Blick. Vertreter*innen aus Gedenkstätten in der gesamten Bundesrepublik, aus Oswiecim/Auschwitz, von der Gedenkstätte Terezin/Theresienstadt, von Post Bellum Prag und vom Johancentrum der Universität Pilsen stellten sich zweistündigen Interviews, die Studierende anschließend auswerteten.

An wissenschaftliche Erkenntnisse schlossen die Akteur*innen Feldforschung und Praktiken an. So veranstalteten sie 2003 und 2004 insgesamt 53 Museumsbesichtigungen für acht Schulen und 14 Jugendgruppen. Vereinsmitglieder und das Kreisarchiv organisierten, begleiteten und werteten aus. Als Zwischenergebnis und öffentlich wirksame Form erschien 2004 der gedruckte Museumsführer „Ansichtssachen. Museumserlebnis im Landkreis Tübingen“.⁴⁹ Daran schloss sich die Veranstaltungsform der „Museumserlebnistage im Landkreis Tübingen“ an. Zwischen 2005 und 2012 richteten der veranstaltende Landkreis und KulturGUT achtmal Buslinien ein, die ausgewählte Museen miteinander verbanden. Vor allem Familien mit Kindern gelangten so in die Heimatmuseen, die spezielle Aktivitäten für diese Zielgruppe anboten. Die Serie der Museumserlebnistage war bereits *Public Engineering*. Sie war ihrerseits gleichzeitig Vorstufe für eine weitergehende Nutzenwendung der Forschungen zu Jugendinteresse an erinnerungskulturellen Themen.

Bei den Tagungen und im Lauf der Forschungsseminare seit 2008 waren disparate erinnerungskulturelle Entwicklungen sichtbar: 1. Viele Gedenkstätten befanden sich bereits damals in einem Umbruch, weil es immer weniger Zeitzeugen für NS-Verbrechen gab. 2. Viele eher kleine Gedenkstätten beklagten sich über nachlassende Besuche überhaupt und insbesondere von Schulklassen. 3. Gegenüber den Klagen kleinerer Gedenkstätten über nachlassende Be-

49 Vgl. Sannwald 2004.

suche zeichnete sich ein Zuwachs von Schulklassenbesuchen in überregionalen Gedenkstätten ab, etwa der KZ-Gedenkstätte Dachau, aber auch der regionalen Gedenkstätte Grafeneck. 4. Lehrende an Schulen klagten über fehlendes Interesse Jugendlicher am Thema. 5. Befragungen Jugendlicher wiesen demgegenüber auf deren Interesse am Thema und darauf hin, dass die Schule dieses nicht befriedige. Bestand ein Zusammenhang zwischen dem angeblichen Desinteresse von Schüler*innen an der Erinnerungskultur und der Verankerung des Themas im Schulunterricht? Nimmt die Motivation von Schüler*innen für das Erinnern an NS-Verbrechen ab, wenn sie es als Unterrichtsstoff reproduzieren müssen?

Wenn Desinteresse und Schule miteinander zusammenhängen, dann müssten außerschulische Formen weiterführen. Mit solchen Formen der Jugendbildung befasst sich die Offene Jugendarbeit. Sie kümmert sich um Rahmenbedingungen, Infrastruktur und Anlässe für Jugendliche, die sich aus eigenem Anlass treffen und ihre Freizeit selbst gestalten und selbst bestimmen möchten. Auf der Basis einer vor allem kulturwissenschaftlichen, sozialwissenschaftlichen und entwicklungspsychologischen Analyse erarbeiteten das Kreisarchiv und das Kreisjugendreferat des Landkreises Tübingen seit 2010 die Jugendguides-Qualifizierung als Form der Offenen Jugendarbeit.

Das Ziel dieser Qualifizierung unterscheidet sich von dem der Schule oder von Gedenkstätten. Wer in die Schule geht, muss die Kapitel der Erinnerungskultur aus Lehrbüchern in Klassenarbeiten wiedergeben können. Wenn Jugendliche in Gedenkstätten mitarbeiten, sollen sie das von der Gründungsgeneration erarbeitete Wissen weitertragen. Die Reproduktion gesicherter Inhalte gehört auch mit zu den Zielen der Qualifizierung von Jugendguides, es ist allerdings nicht das Hauptziel. Kreisarchiv und Jugendreferat setzen auf andere Motivatoren. Ihr Hauptziel ist, dass 15- bis 23-Jährige den erinnerungskulturellen Diskurs wirksam mitgestalten können. Innerhalb der 40 Qualifizierungsstunden können Jugendliche und junge Erwachsene zunächst viele eigene Interessen zum Thema verfolgen und dazu eigene Positionen formulieren. Das Team unterstützt sie dabei, indem es über ein Forschungstagebuch, durch verschriftlichte und präsentierte Ergebnisse von Kleingruppenarbeiten, durch Resonanz aus der gesamten Gruppe und teilnehmende Beobachtung ständig Feedback einholt und darauf reagiert. Wie offen die Jugendguides-Qualifizierung in dieser Hinsicht ist, veranschaulicht das Zeitbudget während einer Exkursion in die KZ-Gedenkstätte Natzweiler-Struthof. An drei Tagen sind insgesamt etwa 16 Qualifizierungsstunden gestaltbar. Sechs davon sind für Feedback und Gruppenprozesse vorgesehen. Nur etwa zwei Stunden gibt es fachlichen Input. Zeitzeugen aus der Gedenkarbeit sind etwa eine Stunde lang für Gespräche dabei. Etwa drei Stunden lang erarbeiten sich die Jugendlichen historische Informationen individuell oder in Expertengruppen. Dabei liegt der Schwerpunkt darauf, dass die Jugendguides mit historischen Quellen umgehen, diese beschreiben und ihre eigenen Erkenntnisse

dazu formulieren können. Fünf Stunden haben Jugendliche Zeit, nach dem Peer-to-Peer-Prinzip wechselseitig ihre erarbeiteten Inhalte in Besichtigungsgruppen zu präsentieren und sich Resonanz abzuholen.

Bereits während der Qualifizierung beteiligen sich die Teilnehmenden am öffentlichen erinnerungskulturellen Diskurs. Dafür erhalten sie grundlegendes Know-how: Sie formulieren ihre authentischen Positionen, erproben eine angemessene Rhetorik, befassen sich mit Gruppen. KulturGUT und der Landkreis schaffen dann etwa 20 bis 30 Anlässe pro Jahr für die öffentliche Wirksamkeit der Jugendguides. Vor dem öffentlichen Auftritt befassen sich die Teilnehmenden in einem sechsstündigen Workshop mit archivalischen Quellen und erarbeiten Inhalte, die sie für interessant halten. Noch am selben Tag leiten sie öffentliche Stadtgänge „[a]uf den Spuren der Stolpersteine“, zur „Universität im Nationalsozialismus“ oder zu „Erbgesundheit und Euthanasie-Morden“. Bei Stolpersteinen, an authentischen Orten, Plätzen oder Gebäuden bringen sie dann das Thema NS-Verbrechen vor Ort anhand historischer Quellen narrativ zum Vorschein. Sie befassen sich dabei mit ihrer eigenen Lebenswelt.⁵⁰ Der Raumausschnitt, in dem sie sich häufig bewegen und aufhalten, liegt ihnen nahe und geht ihnen nahe. Die Jugendguides-Qualifizierung greift mit diesem „Vor-Ort-Prinzip“ zusätzlich auf die Motivation von Heimatkonstruktionen, aber auch der Geschichtswerkstätten-Bewegung zurück.⁵¹

In der ersten Phase der Jugendguides-Qualifizierung ging es um die Schaffung wissenschaftlicher Grundlagen. Der Landkreis Tübingen, KulturGUT, das Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft, das Institut für Erziehungswissenschaft der Universität Tübingen und die Geschwister-Scholl-Schule Tübingen arbeiteten über Jahre hinweg in Seminaren, Workshops und Tagungen daran. Auch viele Lehrer*innen würden sich Rahmenbedingungen jenseits begrenzter Unterrichtszeiten und ungebunden von schulischen Leistungsanforderungen wünschen. In den zehn Jahren 2012 bis 2021 investierten 209 Jugendliche außerschulisch und in Konkurrenz zu anderen privaten Interessen jeweils mindestens 40 Qualifizierungsstunden innerhalb eines Jahres. Es nahmen 122 junge Frauen und 87 junge Männer teil, 136 waren zum Zeitpunkt der Qualifizierung jünger als 18. Hinzu kamen in den drei Jahren 2017 bis 2019 31 Jugendliche der polnischen Zespól Szkól w Krzepicach, die sich Teilen der Qualifizierung im Rahmen eines Austauschbesuches anschlossen. Seit 2018 können Studierende der Empirischen Kulturwissenschaft die Qualifizierung als Kurs belegen. Dass sich Jugendliche über zehn Jahre hinweg jedes Jahr 40 Stunden während ihrer Freizeit in der Jugendguides-Qualifizierung engagierten, motivierte den Landkreis Tübingen dazu, dieses *Public Engineering* von Haushaltsjahr zu Haushaltsjahr zu finanzieren und letztlich zu institutionalisieren. Schulische Akteur*innen betei-

50 Vgl. Schütz/Luckmann 1979/1984.

51 Vgl. Sannwald 2013; Sannwald 2016.

ligten sich von Anfang an an der Entwicklung der Jugendguides-Qualifizierung. Vor allem die Geschwister-Scholl-Schule Tübingen entwickelte Formen, diese ursprünglich außerschulische Qualifizierung für den Unterricht nutzbar zu machen.⁵² Diese Form der Jugendbeteiligung in der Erinnerungskultur ist auch bundesweit als modellhaft rezipiert worden.⁵³

Integrationspolitische Diskurse

Ein anderes Beispiel für *Public Engineering* im EKW-Umfeld entstand 2015/2016. In diesen Jahren reisten mehr als eine Million Flüchtlinge, Migrant*innen und andere Schutzsuchende nach Deutschland ein.⁵⁴ Während in Deutschland bis 2013 durchschnittlich etwa 34 000 Personen pro Jahr Asyl beantragten, stieg diese Zahl im Jahr 2014 auf 173 000. 2015 und 2016 nahm sie vor allem durch Flucht aus Syrien, dem Irak und Afghanistan nochmals erheblich zu. Die Schließung der Westbalkanroute und das EU-Türkei-Abkommen vom 18. März 2016 bewirkten, dass die Zahl anschließend rapide sank. Für Unterbringung und Versorgung der Flüchtlinge wurden in Deutschland die Landkreise zuständig erklärt. In den Landkreis Tübingen zogen von Juni 2015 bis März 2016 etwa 2800 Migrant*innen. Der Landkreis brachte die meisten provisorisch in Notunterkünften, bspw. in Sporthallen, unter. Die Zahl der in den zehn Monaten in den Landkreis zugewanderten Migrant*innen entsprach der Wohnbevölkerung einer kleineren Kreisgemeinde von der Größenordnung Hirrlingens oder etwa 1,5 Prozent der Kreisbevölkerung.

Am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft haben Forschungen zu Vertriebenen und Flüchtlingen bereits seit Ende der 1950er-Jahre eine große Tradition.⁵⁵ Und die Migrationsfrage trug wesentlich mit zur Entwicklung einer gesellschaftspolitischen Wirkabsicht des Faches bei.⁵⁶ Den Auftakt für die aktuelle Befassung des Instituts bildete das Seminar „Theorien und exemplarische Felder europäischer Kulturforschung: Migration und diversity management in der Region“ im Sommersemester 2016. Öffentliche Stellen arbeiteten

52 Vgl. Murken 2017.

53 So nahmen an der Tagung 2003 Jugendliche der Initiative „Jugend für Dora“ teil, die im Anschluss eine Qualifizierung „Werde Jugendguide“ anboten, vgl. Jugend für Dora e.V.; in Anlehnung an die Jugendguides-Qualifizierung von Landkreis Tübingen und KulturGUT entwickelten die Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg und Vertreter*innen von Gedenkstätten im Land eine „Ausbildung“ von Jugendguides für den Bedarf der Gedenkstätten, vgl. Ipb 2021; der Landesjugendring Brandenburg ließ sich 2011 über die Jugendguides-Qualifizierung informieren und konzipierte ebenfalls im Rahmen der Offenen Jugendarbeit eine „Ausbildung“ „Jugendguide zur NS-Geschichte“, vgl. Landesjugendring Brandenburg 2022.

54 Vgl. Oltmer 2020; Herbert/Schönhagen 2020; Thränhardt 2020.

55 Vgl. Bausinger 1959.

56 Vgl. Schneider, S. 38.

damals Anforderungen gemäß der Bedürfnispyramide ab: Unterbringung und Versorgung, Spracherwerb, Ausbildung, Wohnung, Arbeitsqualifizierung. Ein Institutskolloquium am 12. Mai 2016 wurde dann zum Ausgangspunkt für den Übergang zu aktiver Mitgestaltung des Integrationsdiskurses. Aufbauend auf die Erkenntnis, dass die Akteur*innen nicht ausreichend kommunizierten, ging es um Anlässe und Formen für Kommunikation. Das Landratsamt Tübingen und das Ludwig-Uhland-Institut veranstalteten zeitnah eine Serie von „Integrationspolitischen Diskursen“ am 18. Oktober, 29. November und am 13. Dezember 2016. Bei den Diskursen tauschten sich „Einheimische“, Flüchtlinge, Zugezogene sowie Expert*innen aus Wissenschaft, Politik und Medien über die Themen Integration, Heimat und Leitkultur aus. Diese Diskurse fanden gleichzeitig in mehreren Gesprächsgruppen statt, sie waren als gemeinsame kommunikative Praktik inszeniert. Die Diskurse fanden große Beachtung in den Medien. Kommentator*innen hoben hervor, dass die Veranstaltung einen wichtigen Beitrag zur Integration leiste, da „die Eingeladenen versuchten, durch Kommunikation und Austausch, Sicherheit zu schaffen“. Die Integrationspolitischen Diskurse waren eine für den Integrationsdiskurs konstruierte Form kommunikativer Praktik.

tünews INTERNATIONAL

Ähnlich wie die Integrationspolitischen Diskurse entstand tünews INTERNATIONAL als Projekt des *Public Engineering* zum Integrationsdiskurs.⁵⁷ Auch dabei handelt es sich um eine kommunikative und dann unmittelbar integrative Praktik im Wechselspiel mit den Integrationspolitischen Diskursen, Seminaren und Tagungen. Das Projekt begann bereits im September 2015, als viele Geflüchtete in Notunterkünften leben mussten.⁵⁸ Eine Analyse ergab damals, dass Geflüchtete einerseits Informationsbedarf in ihren Sprachen hatten und viele von ihnen andererseits über Zeit verfügten. Gleichzeitig legten die Integrationsdiskurse als Ziel von Integration nahe, dass Migrant*innen wirksam daran teilhaben sollten. Die Geflüchteten seien, so hieß es in der ersten Konzeption von 2015, „immer auch Kulturträger“. Dieser Wert solle Raum und Anlass finden. Der Betrieb zielt darauf, „Kommunikations- und Kulturprodukte aufgrund der Potenziale der Asylbewerberinnen und Asylbewerber zu generieren“.⁵⁹ Diesem Gedanken folgt tünews INTERNATIONAL inhaltlich und als Praktik.

Eine Redaktion, in der viele Geflüchtete mitarbeiten, ermittelt bei tünews INTERNATIONAL zunächst Themen und Fragestellungen. Dann recherchieren

57 Vgl. Landratsamt Tübingen, Kreistagsdrucksachen 021/19; 057/20; 011/22.

58 Vgl. Landratsamt Tübingen, Kreistagsdrucksache 095/17, Beschluss des Kreistags vom 20.9.2017.

59 Landratsamt Tübingen, Registratur, Akte tünews INTERNATIONAL.

Geflüchtete und ehrenamtliche Coaches unmittelbar bei Bundesbehörden, örtlich zuständigen Stellen oder Verbänden. Jede Veröffentlichung verfassen Redaktionsmitglieder, oft in Teams von Geflüchteten und Coaches. Geflüchtete übersetzen dann in die Sprachen wichtiger Herkunftsländer. Es gehe „nicht um Diskussion oder Freizeitveranstaltung, sondern um einen Betrieb mit Produktionszielen und Umsetzungsplänen“, so präziserte die erste Konzeption Ende 2015.⁶⁰ In der Redaktion arbeiten seit 2017 20 bis 25 Geflüchtete aus Ländern wie Syrien, dem Irak, dem Iran, Afghanistan oder Nigeria mit. Die meisten werden für ihre Leistung bezahlt, wodurch sich die Verbindlichkeit der Arbeit erhöht und deren Wert Anerkennung findet. Darüber hinaus erhalten Mitarbeitende dadurch persönliche Förderung, dass sie ihre erworbenen Sprachkenntnisse im Arbeitsalltag anwenden, durch bearbeitete Inhalte Wissen über hiesige Kulturen erwerben und mit Formen des hiesigen Arbeitslebens vertraut werden. Pensionierte Journalist*innen coachen sie dabei, ihre Themen zu recherchieren und Meldungen oder längere Beiträge zu verfassen.

Gleichzeitig ist „tūnews INTERNATIONAL“ der Titel jener Medien, die die Ergebnisse der Redaktionsarbeit mehrsprachig verbreiten. Eine wöchentliche Erscheinungsweise diente seit der Erstausgabe am 1. Dezember 2015 als „Motor“ des Betriebs („Rotation“). Anfangs war dies eine per Fotokopierer vervielfältigte Wandzeitung im A3-Format, die ein Redaktionsmitglied in 61 Unterkünften im Landkreis aushängte, 528 Postsendungen gingen an individuelle Adressen. Bis Juli 2021 erschienen 260 Ausgaben. Ab Juni 2019 vollzog tūnews INTERNATIONAL einen „digital turn“, der im März 2020 einen massiven Schub erhielt. Damals nötigte die Corona-Epidemie zu Homeoffice und erzeugte einen hohen Informationsbedarf. Seit damals produziert tūnews INTERNATIONAL tagesaktuell mehrere Online-Meldungen, zeitweise bis zu 90 Prozent über die Corona-Pandemie.

Bei den Integrationspolitischen Diskursen war u. a. das Bedürfnis nach einer Versachlichung des Integrationsdiskurses thematisiert worden. Auch darauf reagierte das Medienprojekt. Die Redaktion von tūnews INTERNATIONAL verzichtet bewusst auf Meinungsäußerung, bemüht sich um journalistische Distanz und Neutralität. Sie veröffentlicht vor allem kurze News zu Sachthemen im Meldungsformat. Längere Beiträge folgen dem Berichtsformat. Ihre Themen gewinnt die Redaktion durch Input der Redaktionsmitglieder aus den Herkunftsländern sowie durch den Input aus dem Integrationsmanagement des Landratsamts. Zusätzlich durchkämmen sie die Pressemitteilungen relevanter Bundesministerien und Bundesbehörden, aber auch ausgewählter Verbände. Die Suche gilt konkreten Themen mit hoher Relevanz für den Alltag Geflüchteter. Im Lauf der mittlerweile siebenjährigen Betriebsdauer von tūnews INTERNATIONAL verlagerten sich die Integrationsthemen weg von spezifischen Bedarfen Geflüchteter, etwa zum Aufenthaltsrecht. Zunehmend geht es um arbeitsrechtliche oder

60 Landratsamt Tübingen, Registratur, Akte tūnews INTERNATIONAL.

steuerrechtliche Fragen, die auch für originär hiesiges Publikum von Interesse sein dürften. Diese Angleichung ist ein Indikator für den Fortschritt im Integrationsprozess.

Der *digital turn* bescherte den Publikationen noch größere Aufmerksamkeit und ein hohes Ranking in Suchmaschinen. Von Juni 2019 bis März 2020 registrierte www.tunewsinternational.com 1,7 Millionen Klicks, 2020 waren es 2,6 Millionen, 2021 3,4 Millionen. Jede Veröffentlichung erscheint in den vier Sprachen Deutsch, Englisch, Arabisch und Dari/Persisch: Das ist ein markantes Alleinstellungsmerkmal des Mediums. Auf die Sprachvarianten entfiel 2021 im Durchschnitt jeweils etwa ein Viertel der Klickzahlen. Anhand des Abrufs von Themen, die ausschließlich für Menschen in der Region interessant sind, ist wahrscheinlich, dass das Medium die etwa 3000 Hiesigen erreicht, die seit 2015 aus Syrien, dem Irak und dem Iran in die Region geflohen sind. Die Beiträge werden nicht nur über den Internetauftritt verbreitet. Schon seit dem Start von *tünews INTERNATIONAL* sendet das lokale Freie Radio Wüste Welle eine Auswahl davon in seinen Newcomer News. Redaktionsmitglieder betreiben zudem vier Sprachkanäle auf Facebook, und seit Anfang November 2021 erscheinen Inhalte von *tünews INTERNATIONAL* über die Integreat-App. Etwa 25 Landkreise und Städte, u. a. Augsburg, Dortmund oder Kaiserslautern, haben die News in ihr digitales Angebot aufgenommen. Aus dem seit 2016 universitätsnah entwickelten Projekt des *Public Engineering* ist sichtbar eine Institution geworden.

Forschung, Lehre, Wirksamkeit

Im regionalen Umfeld des Studiums der Empirischen Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen gab und gibt es Kulturformen, die sich unter dem skizzierten Begriff des *Public Engineering* analysieren, entwickeln und betreiben lassen. Ich habe unter dem Arbeitsbegriff diskursive Formen vorgestellt, von denen einige Projektcharakter hatten. Sie blieben mehrere Monate lang wirksam, es kam jedoch zu keiner Institutionalisierung. Ein Beispiel dafür sind die Integrationspolitischen Diskurse des Jahres 2016. Die Form liegt jetzt als aktivierbare Blaupause in der Schublade. Andererseits können Vorhaben des *Public Engineering* zur Gründung von Institutionen führen und über mehrere Jahre oder Jahrzehnte hinweg wirken. Das war beim Förderverein zur Erforschung der Heimatgeschichte des Nationalsozialismus im Landkreis Tübingen der Fall. Dieser beschloss seine Selbstaflösung, nachdem das Thema NS-Vergangenheit im öffentlichen Diskurs verankert und damit das Vereinsziel erreicht schien. Die Museums-Erlebnistage hatten acht Jahre lang im Landkreis Tübingen stattgefunden und waren insofern eine Institution. KulturGUT e. V. und Landkreis stellten diese Form dann ein, als sich viele Heimatmuseen mit zahlreichen eigenen Projekten an Familien und Jugendliche wandten. Dauerhaft geblieben sind die Jugendguides-Qualifizierung

sowie tūnews INTERNATIONAL. Beide Formate ermöglicht der Landkreis Tūbingen im Rahmen seiner Freiwilligkeitsleistungen. Er wendet Geld dafür auf und setzt Personal dafür ein. Das tut er deshalb, weil die Kreisverwaltung und das Kreisparlament davon überzeugt sind, dass ihnen beide Formate bei der Erledigung ihrer Aufgaben dienen. Diese Aufgaben sind die Erinnerungskultur und die Integration Geflüchteter. In diesen Fällen erzeugte das *Public Engineering* in engem Zusammenhang mit dem Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft der Universität Tūbingen mehrjährige Praktik und damit nachhaltigen gesellschaftlichen Nutzen.

Andererseits profitierte davon die Universität und besonders das Ludwig-Uhland-Institut. Das Reizvolle an derart erzählter gesellschaftlicher Wirksamkeit ist, dass sie Lehrenden, Forschenden und Studierenden Zugang zu einem Sinn-narrativ bietet. Umgekehrt signalisieren sie einen gesellschaftlichen Nutzen, wie ihn die Träger akademischer Ausbildung zunehmend einfordern. Inhaltlich bieten die Jugendguides-Qualifizierung und tūnews INTERNATIONAL ein Feld für weitere Forschung zu Erinnerungskultur oder Integration und sind Einsatzstelle für Praktikant*innen.

Die vorgestellten Formen des *Public Engineering* sind Beispiele dafür, wie Forschung im Zusammenspiel mit gesellschaftlichen Akteur*innen zunächst stattfinden kann, wie sie dann aber auch von der Rolle des Analysierens in die Rolle des Gestaltens wechseln kann. Seminare, Exkursionen, Tagungen und andere Lehrveranstaltungen können Formen des *Public Engineering* transparent und transformierbar machen. Sie vermitteln dann zusätzlich zum Transfer von analytischen Methoden und Erkenntnissen, wie öffentliche Diskurse mitangestoen, intensiviert oder mitgestaltet werden können. Die Reihe „50 Jahre im Feld“ 2021 stellte für sich bereits eine zeitlich begrenzte Form des *Public Engineering* dar. Studierende gehörten zum EKW-Tross, der zu den Vor-Ort-Veranstaltungen anreiste. Sie bekamen am Rande zu spüren, wie kulturwissenschaftliche Forschung noch nach einem halben Jahrhundert bewegen kann.

Literaturverzeichnis

Alber, Wolfgang: 40 blaue Bände und zwei Kästen Bier. Autobiografische Anmerkungen zur Studentenbewegung am Ludwig-Uhland-Institut. In: Bürkert, Karin/Johler, Reinhard (Hg.): „Die Umbenennungsfrage ist damit entschieden.“ 19. Mai 1971. Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft (= Schriften des Museums der Universität Tūbingen, Bd. 21). Tūbingen 2021, S. 141–151.

- Antić, Andreas: Digitale Öffentlichkeiten und intelligente Kooperation. Zur Aktualität des demokratischen Experimentalismus von John Dewey. Potsdam 2018.
- Assmann, Aleida: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München 2006.
- Assmann, Aleida: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention. München 2013.
- Bausinger, Hermann u. a. (Hg.): Neue Siedlungen. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts Tübingen. Stuttgart 1959.
- Binder, Beate u. a. (Hg.): Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch. Münster 2013.
- Bourdieu, Pierre: For a Scholarship with Commitment. In: Profession 2000, S. 40–45.
- Briant, Clyde L.: The Need for Public Engineering. In: Engineering Studies 7 (2015), S. 199–202.
- Brünneck, Alexander von: Politische Justiz gegen Kommunisten in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1968. Frankfurt a. M. 1979.
- Bürkert, Karin: Public Folklore? German Fastnacht and Knowledge Production between Application, Participation, and Intervention. In: Journal of Folklore Research, 58/2 (2021), S. 105–130.
- Dewey, John: The Public and its Problems. An Essay in Political Inquiry. Chicago 1946.
- Engineers' Council for Professional Development: Canons of Ethics for Engineers. New York 1947.
- Etzemüller, Thomas (Hg.): Die Ordnung der Moderne. Social Engineering im 20. Jahrhundert. Bielefeld 2009.
- Faist, Thomas: Kulturelle Diversität und soziale Ungleichheiten. In: Ezli, Özkan u. a. (Hg.): Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität. Grenzziehungen in Theorie, Kunst und Gesellschaft. Bielefeld 2013, S. 87–117.
- Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970. München 1974.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. 14. Aufl., Frankfurt a. M. 1997.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L.: Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung. Bern u. a. 1998.
- Gourmelon, Andreas/Mroß, Michael/Seidel, Sabine (Hg.): Management im öffentlichen Sektor. 2. vollst. überarb. Aufl., München 2014.
- Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1990.
- Han, Petrus: Theorien zur Assimilation und Absorption der Migranten in die Aufnahmegesellschaft. In: Ders.: Theorien zur internationalen Migration. Stuttgart 2006a, S. 8–13.

- Han, Petrus: Robert E. Park und Ernest W. Burgess. Prozess der sozialen Interaktion als grundlegender sozialer Prozess der Gesellschaft und seine konstitutiven Phasen. In: Ders.: Theorien zur internationalen Migration. Stuttgart 2006b, S. 13–28.
- Han, Petrus: Theorien zur ethnisch pluralen Gesellschaft als Absage an die Theorie der Assimilation und Bewertung des ethnischen Pluralismus. In: Ders.: Theorien zur internationalen Migration. Stuttgart 2006c, S. 62–65.
- Herbert, Ulrich/Schönhagen, Jakob: Vor dem 5. September. Die „Flüchtlingskrise“ 2015 im historischen Kontext. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 70/30–32 (2020), S. 27–36.
- Ilien, Albert: Prestige in dörflicher Lebenswelt. Eine explorative Studie. Tübingen 1977 (zugleich Dissertation Universität Tübingen, Fachbereich Sozial- und Verhaltenswissenschaften).
- Ilien, Albert/Jeggle, Utz: Leben auf dem Dorf. Zur Sozialgeschichte des Dorfes und zur Sozialpsychologie seiner Bewohner. Opladen 1978.
- Jeggle, Utz: Kiebingen. Eine Heimatgeschichte. Zum Prozeß der Zivilisation in einem schwäbischen Dorf. Tübingen 1977 (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 44).
- Jeggle, Utz/Projektgruppe „Heimatkunde des Nationalsozialismus“ des Ludwig-Uhland-Instituts für empirische Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen (Hg.): Nationalsozialismus im Landkreis Tübingen. Eine Heimatkunde. Tübingen 1988.
- Joas, Hans (Hg.): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey. Frankfurt a. M. 2000.
- Johler, Reinhard: 50 Jahre Empirische Kulturwissenschaft Tübingen. Eine Einführung. In: Bürkert, Karin/Ders.: „Die Umbenennungsfrage ist damit entschieden.“ 19. Mai 1971. Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft (= Schriften des Museums der Universität Tübingen, Bd. 21). Tübingen 2021, S. 17–32.
- Jugend für Dora e. V.: Werde Jugendguide. URL: <https://www.jugend-fuer-dora.de/portfolio-item/werde-jugendguide/> (31.03.2022).
- Kaschuba, Wolfgang/Lipp, Carola: Dörfliches Überleben. Zur Geschichte materieller und sozialer Reproduktion ländlicher Gesellschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Tübingen 1982 (zugl. Diss. Univ. Tübingen).
- Keller, Reiner: Diskurse und Dispositive analysieren. Die Wissenssoziologische Diskursanalyse als Beitrag zu einer wissenschaftlichen Profilierung der Diskursforschung. In: FQS Forum: Qualitative Sozialforschung, 8/2 (2007), Art. 19.
- Keller, Reiner: Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. 4. Aufl., Wiesbaden 2011.
- Klocke-Daffa, Sabine: Angewandte Ethnologie. Perspektiven einer anwendungsorientierten Wissenschaft. Wiesbaden 2019.

- Kulturamt der Stadt Tübingen und dem Förderverein zur Erforschung der Heimatgeschichte des Nationalsozialismus im Landkreis Tübingen (Hg.): Vorbei und nicht vergessen [ehemalige polnische Zwangsarbeiter als Gäste in Tübingen, 12.–19. Mai 1991] (= Kleine Tübinger Schriften, Bd. 16). Tübingen 1992.
- Landesjugendring Brandenburg. Jugendguide zur NS-Geschichte vor Ort . URL: [https://www.ljr-brandenburg.de/zeitwerk/ausbildung-jugendguide-zur-ns-geschichte-vor-ort/](https://www.ljr-brandenburg.de/zeitwerk/ausbildung-jugendguide-zur-ns-geschichte-vor-ort/jugendguide-zur-ns-geschichte-vor-ort/) (31.03.2022).
- Landwehr, Achim: Diskurs und Diskursgeschichte, Version: 2.0. In: Docupedia-Zeitgeschichte, 1.3.2018. URL: http://docupedia.de/zg/Landwehr_diskursgeschichte_v2_de_2018 (31.03.2022).
- Langenohl, Andreas: Dialog im neuen Multikulturalismus. Die Debatte nach der Schweizer Volksabstimmung um den Bau von Minaretten. In: Ezli, Özkan u. a. (Hg.): Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität. Grenzziehungen in Theorie, Kunst und Gesellschaft. Bielefeld 2013. S. 25–49.
- lpb.Workshop.Jugendguidewerden!AusbildungzuJugendguidesAnGedenkstätten. 2021. URL: https://www.gedenkstaetten-bw.de/fileadmin/gedenkstaetten/pdf/veranstaltungen/2021/2021_Jugendguides_Info.pdf (31.03.2022).
- Martinsen, Renate: Demokratie und Diskurs. Organisierte Kommunikationsprozesse in der Wissensgesellschaft. Baden-Baden 2006.
- Murken, Julia: Jugendguide-Qualifizierung an der Schule. Forschen lernen im Fach Geschichte an der Tübinger Geschwister-Scholl-Schule. In: LehrenLernen. Zeitschrift für Schule und Innovation aus Baden-Württemberg 10 (2017), S. 24–27.
- Neubert, Stefan: Erkenntnis, Verhalten und Kommunikation. John Deweys Philosophie des „experience“ in interaktionistisch-konstruktivistischer Interpretation, zugl. Diss. Univ. Köln 1997. Münster u. a. 1998.
- Nolan, Riall W.: Using Anthropology in the Real World. A Guide to Becoming an Anthropologist Practitioner. New York 2017, zit. n. Schönhuth 2019.
- Oltmer, Jochen: Migration. Geschichte und Zukunft der Gegenwart. 2. Aufl., Bonn 2020.
- Projektgruppe „Fremde Arbeiter“ am Ludwig-Uhland-Institut für empirische Kulturwissenschaft Universität Tübingen: Fremde Arbeiter in Tübingen 1939–1945. Tübingen 1985.
- Rauer, Valentin: Integrationsdebatten in der deutschen Öffentlichkeit (1947–2012). Ein umstrittenes Konzept zwischen „region-building“ und „nation-saving“. In: Ezli, Özkan u. a. (Hg.): Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität. Grenzziehungen in Theorie, Kunst und Gesellschaft. Bielefeld 2013, S. 51–85.
- Reich, Kersten: Demokratie als Handlung – Kann Deweys Demokratietheorie heute noch wegweisend sein? Online Universität zu Köln 2017.

- In: URL: http://www.uni-koeln.de/hf/konstrukt/reich_works/aufsätze/reich_105.pdf (31.3.2022).
- Sannwald, Wolfgang: Ansichtssachen. Museumserlebnis im Landkreis Tübingen. Gomaringen 2004.
- Sannwald, Wolfgang: Erinnerungskultur vor Ort. Heimatbuch – Landesgeschichte – Wissenschaft. In: Beer, Mathias (Hg.): Das Heimatbuch: Geschichte, Methodik, Wirkung. Göttingen 2010, S. 233–253.
- Sannwald, Wolfgang: Jugendguides und NS-Verbrechen vor Ort. In: Gedenkstätten-Rundschau 10 (2013), S. 12–14.
- Sannwald, Wolfgang: Jugendlich, authentisch, wirksam. Jugendguides im Landkreis Tübingen. In: Tübinger Blätter 102 (2016), S. 62–66.
- Sannwald, Wolfgang: Schwierig erinnert in Tübingen. In: Hirbodan, Sigrid/Wegner, Tjark (Hg.): Tübingen, Aus der Geschichte von Stadt und Universität (= landeskundig. Tübinger Vorträge zur Landesgeschichte, Bd. 4). Ostfildern 2018, S. 285–329.
- Sannwald, Wolfgang: Gerhard Bialas als Akteur der Tübinger Erinnerungskultur. In: Kehrer-Bleicher, Gisela/Stirner, Martha (Hg.): Gerhard Bialas. Gärtnermeister, Friedenskämpfer, Kommunist. Tübingen 2021, S. 201–204.
- Schneider, Ingo: Verantwortung. In: Hinrichs, Peter u. a. (Hg.): Theoretische Reflexionen. Perspektiven der Europäischen Ethnologie. Berlin 2021, S. 35–50.
- Schneider, Ulrich: Antifaschismus. Köln 2014.
- Schönhuth, Michael: Ethik zwischen akademischer und anwendungsorientierter Ethnologie. Ein Vergleich von Kodizes. In: Klocke-Daffa, Sabine: Angewandte Ethnologie. Perspektiven einer anwendungsorientierten Wissenschaft. Wiesbaden 2019, S. 77–98.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (Hg.): Strukturen der Lebenswelt. Bd. 2, Frankfurt 1979/1984.
- Thiemeyer, Thomas u. a. (Hg.): Erinnerungspraxis zwischen gestern und morgen. Wie wir uns heute an NS-Zeit und Shoah erinnern. Ein deutsch-israelisches Studienprojekt. Tübingen 2018.
- Thränhardt, Dietrich: Die Asylkrise 2015 als Verwaltungsproblem. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 70/30–32 (2020), S. 37–44.
- Wehler, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bundesrepublik und DDR 1949–1990. Bd. 5, München 2008.
- Wein, Dorothee/Mall, Volker/Roth, Harald: Spuren von Auschwitz ins Gäu. Das KZ-Außenlager Hailfingen/Tailfingen. Filderstadt 2007.

Quellenverzeichnis

- KreisA Tübingen, Slg. Erinnerungen Nr. 226: Interview von Wolfgang Sannwald mit Gerhard Bialas.
- KreisA Tübingen, Slg. Erinnerungen Nr. 341: Interview von Wolfgang Sannwald mit Gerhard Bialas.
- KreisA Tübingen, Slg. Erinnerungen Nr. 504: Interview von Wolfgang Sannwald mit Ulrich Hägele.
- KreisA Tübingen, Slg. Erinnerungen Nr. 509: Interview von Wolfgang Sannwald mit Hans-Joachim Lang.
- Landratsamt Tübingen, Kreistagsdrucksachen 011/22.
- Landratsamt Tübingen, Kreistagsdrucksachen 021/19.
- Landratsamt Tübingen, Kreistagsdrucksachen 057/20.
- Landratsamt Tübingen, Kreistagsdrucksachen 095/17, Beschluss des Kreistags vom 20.9.2017.

Kultur ist hybrid

Ein Tübinger EKW-Blick auf Istrien und die Habsburgermonarchie (und dann wieder zurück)

Reinhard Johler

Die Tübinger Empirische Kulturwissenschaft ist – so habe ich einmal versucht aufzuzeigen – in ihrer volkskundlichen Vergangenheit stärker, als ihr heutzutage bewusst ist, mit Mittel- und Südosteuropa (und damit auch einem habsburgischen Erbe) verbunden.¹ Daran schließt dieser Aufsatz an. Sein konkreter Hintergrund ist aber ein anderer: Weil forschungsstark, interdisziplinär ausgerichtet und kollaborative Zusammenarbeit gewohnt, ist die Empirische Kulturwissenschaft seit 2011 (bis 2023) mit mehreren Teilprojekten am Tübinger Sonderforschungsbereich 923 „Bedrohte Ordnungen“ beteiligt. Ein von mir geleitetes Teilprojekt nimmt mit einer Arbeitsgruppe Istrien ins Visier. Genauer: Von 2015 bis 2019 haben Daniela Simon und Francesco Toncich über „Istrien als ‚Versuchsstation‘ des Kulturellen. Hybridität als ‚Bedrohte Ordnung‘“ geforscht. Und seit 2019 schreiben Luka Babić und Lorena Popović „Eine ‚Genealogie von Hybridität‘. Die Bedrohten Ordnungen der multikulturellen Halbinsel Istrien [1970–2013]“. Kultur – und auch Kulturtheorie² – stehen daher mit guten Gründen im Zentrum dieses gemeinsamen EKW-Forschungsvorhabens.

Hybridität

Der in den internationalen Kulturwissenschaften seit langem feststellbare „Hype“³ lässt leicht übersehen, dass kulturelle Hybridität im ausgehenden 19. Jahrhundert zuerst in Europa – genauer: in Istrien – nicht nur empirisch beschrieben, sondern von Sprachwissenschaftlern, Historikern und Volkskundlern als „Hibridismus“ auch ansatzweise theoretisch ausgearbeitet worden ist. Diesen „Hibridismus“ gilt es daher als originären und frühen Beitrag in die aktuelle

1 Johler 2015a, S. 103–125.

2 Johler 2012, S. 1–21.

3 Nghi Ha 2005.

Hybriditätsdebatte einzubringen. Denn der Begriff „hybrid“ hatte zunächst biologische und botanische Ursprünge und ist bis ins 19. Jahrhundert hinein kaum verwendet worden. Erstmals auf Menschen angewandt wurde er, wie Robert J. C. Young nachgewiesen hat, im Jahr 1813. 1861 nahm Hybridität dann im Kontext des Kolonialismus die stark negativ konnotierte Bedeutung der Kreuzung von Menschen unterschiedlicher Rassen an.⁴ Der istrianische „Hibridismus“ dagegen hat eine deutlich andere Geschichte: Er ist fast zeitgleich im binnenkolonialen Zentrum-Peripherie-Kontext der Habsburgermonarchie entstanden und umfasste in kultureller Deutung vor Ort zu beobachtende und somit zu benennende „Mischungen“. Diese „Mischungen“ kannte der zeitgenössische Jargon in diversen Komposita als „Mischvolk“, „Völkergemisch“ oder „Völkermischung“. Sie gehören an vorderer Stelle in die von Robert Musil angeregte „Bestandsaufnahme des mitteleuropäischen“ – sprich: des habsburgisch-pluralen – „Ideenvorrats“⁵ aufgenommen. „Mischung“ ist dort ein im 19. Jahrhundert noch durchaus positiv konnotierter, im 20. (und auch im 21.) Jahrhundert aber ein vielfach (in der politischen anders als in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit) in Verruf geratener „Schlüsselbegriff“.⁶

Solche „Mischungen“ – und zwar gleich, ob im ausgehenden 19. Jahrhundert bei Rassen, Völkern, Sprachen oder Kulturen vermutet – haben die gesamte Habsburgermonarchie, aber auch viele ihrer Teile zu wahren „Laboratorien für ethnische und kulturelle Vielfalt“ werden lassen. Denn die ständig gegebene „Präsenz von Differenz“⁷ hat, so argumentiert Johannes Feichtinger, „Hybridität“ zum Normalfall für die „Kulturen in Zentraleuropa“ gemacht.⁸ Dass aber gerade in Istrien mit „Hibridismus“ das Wort dafür gefunden wurde – und dadurch der „mitteleuropäische Ideenvorrat“ um einen neuen wissenschaftlichen Begriff erweitert wurde –, war von zwei Voraussetzungen bestimmt: Zum einen musste, wie Pieter M. Judson überzeugend aufgezeigt hat, dafür kulturelle Vielfalt zuerst staatlich und politisch mobilisiert bzw. wissenschaftlich ausgedeutet werden.⁹ Erst dadurch wurde nämlich nach Andre Gingrich der „akademischen Welt“ in der Habsburgermonarchie ein direkter Weg in das Feld heimischer Multikulturalität gewiesen und ein „eigenständiges Suchen“ in der Peripherie des Habsburgerstaates ermöglicht.¹⁰ Zum anderen aber war der in Istrien erstmals mit kulturellem Zungenschlag verwendete „Hibridismus“ als Begriff nur vor dem Hintergrund einer großen „imperial scientific landscape“ und – wie später noch gezeigt wird

4 Young 1995.

5 Musil 1987, S. 373.

6 Pierre-André Taguieff spricht deswegen etwa von einer vielfach zu beobachtenden „Mixophobie“ – Taguieff 2000, S. 289–298.

7 Csáky 1996, S. 44–64, hier S. 55f.

8 Feichtinger 2003, S. 13–31.

9 Judson 2017, S. 349f.

10 Gingrich 2006, S. 279–288.

– einer vor Ort über-national und auch interdisziplinär funktionierenden „circulation of knowledge“ möglich geworden.¹¹

„Rassenmischungen“ – Die Anthropologische Gesellschaft in Wien

Bei der 1869 in Innsbruck abgehaltenen 43. Versammlung der deutschen Naturforscher und Ärzte ist – nach westeuropäischem wissenschaftlichem Vorbild – der Aufruf zur Gründung einer Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte erfolgt, in die auch die deutschsprachigen Forscher der Habsburgermonarchie eingebunden werden sollten. Allerdings führten mehrere gewichtige Gründe zu einer getrennten Institutionalisierung der Anthropologie: Die politische Entfremdung zwischen Österreich-Ungarn und Preußen war vorangeschritten, noch mehr aber sahen sich deutsche und österreichische Anthropologen mit unterschiedlichen Voraussetzungen konfrontiert. Dies hat – bei aller wechselseitigen akademischen Verbundenheit – zu einer unterschiedlichen Organisation des Faches, aber auch zu einem divergenten Fachverständnis geführt: Die 1870 gegründete und maßgeblich von ihrem Berliner Zweigverein getragene Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte war von Medizinern (wie etwa Rudolf Virchow) dominiert und stark an der Weiterentwicklung der physischen Anthropologie interessiert. Bei der gleichzeitig gegründeten Anthropologischen Gesellschaft in Wien war der Einfluss der Geisteswissenschaftler – von Prähistorikern, Linguisten und Ethnografen – dagegen deutlich stärker. Und gerade der mit dem Ausgleich 1867 neu ausbalancierte Vielvölkerstaat gab, wie bei der am 13. Februar 1870 abgehaltenen „constituierenden Versammlung der anthropologischen Gesellschaft in Wien“ offensichtlich wurde, einen eigenständigen – über-nationalen – Weg vor.¹²

Bei dieser Versammlung hielt der prominente und in zahlreichen hohen Ämtern vielseitig tätige Mediziner und Pathologe Carl von Rokitansky – er wurde zugleich zum ersten Präsidenten der Anthropologischen Gesellschaft in Wien gewählt – eine programmatische „Eröffnungsrede“. Darin umriss Rokitansky in ausführlicher und spürbar an Fortschritt und Evolution orientierter Weise die Ziele, die Aufgaben und die Methoden der Anthropologie. Diese war für ihn die „Naturgeschichte des Menschen“, stellte daher die empirische Untersuchung der Entstehung und Entwicklung von „Racen“ in deren Zentrum und bestand mit physischer Anthropologie, Urgeschichte und der eigene und fremde Völker in ihr Visier nehmenden Ethnografie aus drei eng aufeinander angewiesenen und sich inhaltlich vielfältig ergänzenden Subdisziplinen. Doch die „Förderung an-

11 Surman 2015, S. 162–182.

12 Vgl. Ranzmaier 2013, S. 23–45.

thropologischer Aufklärung in Oesterreich“ war, auch das betonte Rokitansky mit großem Nachdruck, erheblich vom staatlichen Umfeld bestimmt. Denn das „gemeinsame Vaterland“ mit seinen „verschiedensprachigen Stämmen“ würde der Forschung zwar ein „reichliches anthropologisches Material jeder Art“ bieten, doch sei „Oesterreich von der Lebendigkeit“ der „Raçen“ – und der mit ihnen verbundenen politischen „Sympathien und Antipathien“ – überrascht worden. Als Antwort darauf verordnete Rokitansky seiner neuen Wissenschaft eine „neutrale, unvoreingenommene Gesinnung“, sei diese „österreichische Raçenlehre“ doch neben der „Culturgeschichte der österreichischen Nationalitäten“ in der Lage, „viele aufzuhellen“. Aber das letztlich „einzige Mittel, welches die Kämpfe dereinst gründlich zu beheben im Stande“ sei, könne „die Anthropologie nur in der Anbahnung einer ausgiebigen Vermischung der Raçen erblicken“.¹³

Diese ausgesprochen positive Einschätzung einer „Vermischung der Raçen“ muss vor deren unausgesprochen gebliebener Zielrichtung – der Aufwertung der weniger „zivilisierten“ Völker im Osten und Südosten der Monarchie – gesehen werden. Aber sie unterschied sich trotzdem erheblich von der gängigen – und etwa vom prominenten französischen Anthropologen Paul Broca vertretenen – Lehrmeinung, die bei der Vermischung von Rassen Unfruchtbarkeit prognostizierte. Wahrscheinlich machte Rokitansky daher, wie Irene Ranzmaier zu Recht vermutet, einen klaren Unterschied zwischen dem behaupteten zivilisatorischen Gefälle der Bewohner der Monarchie und der unaufhebbaren Differenz zwischen „entwickelten“ europäischen und „primitiven“ außereuropäischen Völkern.¹⁴

Es ist auffallend, dass die von Carl von Rokitansky so positiv bewertete „Vermischung der Raçen“ in der Monarchie im Rahmen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien zunehmend zurückgenommen wurde und bald auch in der Erinnerung an die Gründung keine Erwähnung mehr fand.¹⁵ Die Idee eines (rassisch/kulturell gemischten) „National-Oesterreichers“ aber wurde – wie wir noch sehen werden – im ausgehenden 19. Jahrhundert trotzdem in einem disziplinären Umfeld propagiert, das Brigitte Fuchs – personifiziert durch den Statistiker Karl Freiherr von Czoernig – zu Recht als „österreichische Ethnographie der ‚Mischung‘“ bezeichnet hat.¹⁶ Zu dessen am 3. Oktober 1889 erfolgtem Ableben erinnerte der Vorsitzende der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Ferdinand Freiherr von Andrian-Werburg, daran, dass Czoernig als ihr Ehrenmitglied nicht nur an der im selben Jahr abgehaltenen Jahrestagung noch hatte teilnehmen können, sondern dort als „Vorkämpfer für den österreichischen Staatsgedanken“ bei der vom Berliner Anthropologen Rudolf Virchow gehaltenen Eröffnungsrede

13 Rokitansky 1870, S. 1–10.

14 Ranzmaier 2013, S. 29.

15 Vgl. dazu etwa: Gedenksitzung aus Anlaß des fünfzigjährigen Bestandes der Gesellschaft am 15. Februar 1920. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 50 (1920), S. [13]–[20].

16 Fuchs 2003, S. 153–164.

auch den „wissenschaftlichen Ausdruck jener Ideen erblicken“ konnte, „welcher zeit lebens vertreten hatte“. ¹⁷ Virchow hatte im Namen der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte in einem Überblick die Entwicklung der „Anthropologie in den letzten 20 Jahren“ skizziert und war dabei auf die Gründung der beiden anthropologischen Gesellschaften in Berlin und Wien zu sprechen gekommen. Aber sein Punkt war ein anderer: „Nationalität“ sei nie „Rasse“, sondern, wie auch „Mischrasen“, doch immer „zusammengesetzter Natur“: „Eine Mischrasse ist eine Rasse, deren Elemente aus verschiedenem Blute stammen, nicht aus einem Blute, die sich also nicht berufen kann auf gemeinsame Herkunft, sondern die im Laufe der Zeit zusammengesetzt worden ist aus Elementen verschiedener Grundrassen.“ ¹⁸

Zwei Jahre später, 1891, hatten die beiden Anthropologen Karl Vipauz und Emil Zuckerkandl – Zuckerkandl war 1872 an der pathologisch-anatomischen Anstalt in Wien Assistent von Carl von Rokitsansky gewesen – im Band „Küstenland“ des von Kronprinz Rudolf initiierten Sammelwerks „Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild“ die „physische Beschaffenheit der Bevölkerung“ beschrieben. Dabei erschien ihnen gerade Istrien vom kleinräumigen Aufeinandertreffen der „Hauptvölker Europas“ geprägt zu sein, das zu einem nur schwer überblickbaren „Nationalitätenmosaik“ geführt habe und dessen Bevölkerung daher – wie von den Wiener Anthropologen für die ganze Monarchie vorgedacht – von einer kaum vergleichbaren „Blutvermischung zwischen den Nationalitäten“ bestimmt sei. Im selben Band schrieben – nur um an dieser Stelle bereits das dichte, wenngleich von unterschiedlichen nationalen Positionen geprägte Autorennetz im Küstenland zu benennen – der (zum Zeitpunkt der Veröffentlichung bereits verstorbene) Statistiker Karl Freiherr von Czoernig, der am Triester Stadtgymnasium lehrende, italienischsprachige Professor Bernardo Benussi („Zur Landesgeschichte Istriens“) oder der an der Lehrerinnen-Bildungsanstalt in Görz unterrichtende, kroatischsprachige Professor Vjekoslav Spinčić („Volksleben der Slawen in Istrien“). ¹⁹

Österreich und Istrien

Im Jahre 1849 wurde Istrien mit Triest sowie mit Görz und Gradisca zum Kronland „Österreichisches Küstenland“ vereinigt und somit bis 1918 zum festen Teil der Habsburgermonarchie. Damit fand – nach einer ersten kurzen napoleonischen Vereinigung – die für die Halbinsel ökonomisch, sozial und kulturell so

17 Monats-Versammlung am 12. November 1889. In: Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 29 (1889), S. [189]–[190].

18 Virchow 1889, S. [5]–[68].

19 Zuckerkandl/Vipauz 1891, S. 153–160.

bedeutsame Zweiteilung ihr vorläufiges Ende: Während die Habsburger mit der Grafschaft Mitterburg seit dem Mittelalter im Landesinneren herrschten, war die Küstenregion venezianisch dominiert. Gerade die venezianischen Verwalter siedelten, begründet durch Kriege und unzählige Epidemien, in Istrien mit den Morlaken, Rumunen, Aromunen, Albanern und vielen anderen ständig neue Kolonisatoren an. Ab dem 16. Jahrhundert begann sich die ethnische Zusammensetzung in Istrien zu festigen, die mit zahlreichen und vielfältigen ethnischen Einsprengseln – grob gesprochen und selbst Teil einer problematischen Geschichtsdeutung²⁰ – aus einem romanisierten, städtisch geprägten Küstenstreifen und einem von Slawen besiedelten, dörflich strukturierten Landesinneren bestand. Mit der Vereinigung der Halbinsel unter der habsburgischen Herrschaft in der Mitte des 19. Jahrhunderts stand Istrien daher nicht nur unter gemeinsamer Verwaltung, sondern wurde zunehmend zu einem politisch wichtigen Aktions- und Handlungsraum, der – wie sich habsburgische Administration und zeitgenössische Beobachter der im ausgehenden 19. Jahrhundert stattfindenden touristischen Erschließung der *Terra incognita* des Landesinneren wechselseitig bestätigten – von einer enormen sprachlichen, ethnischen und kulturellen Vielfalt bestimmt war.²¹ So gelang es gerade ethnografisch motivierten Reisenden und Forschern, wie etwa M. A. v. Becker 1877 in den „Mittheilungen der k. k. geographischen Gesellschaft“ schreibt, nur schwer, „die ethnographischen Verhältnisse Istriens“ zu verstehen, sahen sie doch primär „undefinierbare Stämme in buntem Gemisch“ und gelangten so zu der abschließenden Meinung: „Wenn ein Politiker Istrien studirt, er Oesterreich verstehen lernt.“²²

Dieser Gedanke war nicht wenigen Beobachtern in dieser Zeit auch gekommen: Istrien stand in der Tat in Vielem für die Habsburgermonarchie als Ganzes – und so wurde die Region von den Zeitgenossen auch wahrgenommen.²³ Denn die Halbinsel schien mit ihren unklar abgegrenzten Siedlungsverhältnissen, mit ihrer enormen ethnischen Pluralität und den gleichfalls beobachteten zahllosen kulturellen „Mischungen“ ein getreues Abbild des Vielvölkerstaates zu sein – und wurde so zum wichtigen Thema der österreichischen Statistik. Diese hatte, initiiert vom bereits genannten Karl Freiherr von Czoernig,²⁴ ab der Jahrhundertmitte systematisch begonnen, das Kaiserreich zu erforschen, dessen Bevölkerung zu beschreiben, kartografisch darzustellen und in ethnografischen Museen zu repräsentieren.²⁵ Dabei definierte sich diese österreichische Statistik – und sie wurde daher auch zu einem bedeutenden Vorläufer der österreichischen Volkskunde – als eine ethnografisch-historische Disziplin, die nationale Zugehörigkeit

20 Verginella 2006, S. 45–60.

21 Als Überblick vgl. Ivetic 1997.

22 Becker 1877, S. 417–425.

23 Brix 1982, S. 210.

24 Freiherr von Czoernig 1857b, S. 277–307.

25 Jöhler 2015b, S. 51–67.

nicht, wie in den Nationalstaaten Europas sonst üblich, in individuellem Sprachbekenntnis identifizierte, sondern durch eine aufwendige „Ethnographie im Raume und in der Zeit“ rekonstruierte (und daher oft mit ihrem dominanten Interesse an „Mischterritorien“ und „Nationalitätenmischung“²⁶ auch zu anderen, den Bestand der Monarchie stützenden Ergebnissen gelangte).²⁷

Der „österreichische Kaiserstaat“, schrieb Karl Freiherr von Czoernig in der „Vorrede“ des ersten Bandes seiner 1857 erschienenen „Ethnographie der Oesterreichischen Monarchie“, werde durch die „charakteristische Zusammensetzung der Bevölkerung“ geprägt – und so ursächlich zusammengehalten. Denn die „Hauptstämme der Bevölkerung Europa’s“ würden im Habsburgerreich zwar „compacte Massen“ bilden, aber ebenso – und wiederum mit Zivilisationsunterschieden der Bewohner*innen begründet – zu „buntester Mischung“ beitragen und derart die „Eigenthümlichkeit des Völkerbestandes von Oesterreich“ bilden.²⁸ Gerade Istrien mit seinen „Mischvölkern“ – man erinnere sich daran, dass die Halbinsel in der „Österreichisch-ungarischen Monarchie in Wort und Bild“ 1891 nahezu wortgleich beschrieben worden ist²⁹ – stellte Czoernig vor erhebliche, aber exemplarisch für die Monarchie zu lösende Probleme in der ethnografischen Darstellung:

„In keinem Gebietstheile der Monarchie haben sich im Verhältnisse zu dem Umfange so viele Reste verschiedener Nationalitäten und von Abstufungen derselben noch mehr als in der Sprache, in der Kleidung und Sitte erkennbar erhalten, als in der kleinen Halbinsel von Istrien, dem Lande, wo sich die früheste Cultur unseres Welttheiles (Pola ist mit Adria vielleicht die älteste bekannte Ansiedlung in demselben) mit dem auf unsre Zeit gekommenen niedrigsten Stande der Civilisation innerhalb des Reiches die Hand bietet. Aber nicht allein die dreizehn ethnographischen Nuancen, welche der Unterzeichnete daselbst festzustellen vermochte – Italiener (directe Nachkommen der römischen Ansiedler und Venezianer), Romanen (Walachen), Albanesen, Slovenen (Savriner, Berschaner und Verchiner), Kroaten (Berg-, Ufer- und Inselbewohner, Beziaken und Fučky), Serben (Usoken, Morlaken und Montenegriner) und die räthselhaften Tschitschen – sind es, welche der ethnographischen Darstellung Verlegenheit bereiten, sondern insbesondere die Verschmelzungen verschiedener Abtheilungen einander nahe stehender, ja selbst der entgegengesetztesten Volksstämme, welche keine Schriftsprache haben, und

26 Labbé 2011, S. 151–161.

27 Wolfgang Göderle spricht dabei zu Recht von „Vielfalt als Herrschaftstechnik“ – Zensus und Ethnizität. Zur Herstellung von Wissen über soziale Wirklichkeiten im Habsburgerreich zwischen 1848 und 1910. Göttingen 2016, S. 193f.

28 Freiherr von Czoernig 1857a.

29 Zum „Kronprinzenwerk“ vgl. Fikfak/Johler 2008.

deren gesprochene Mundart aus den verschiedensten kaum zu entwirrenden Elementen besteht, sodass es oft den wenigen Gebildeten dieser Stämme schwer fällt, zu bestimmen, welcher Schriftsprache ihre Mundart am nächsten kömmt. Man begegnet daselbst nicht nur kroatisirten, auch serbisirten Slovenen und slovenisirten Kroaten, sondern auch kroatisirten Walachen, ferner italienisirten Kroaten, welche zum Theile selbst ihre Muttersprache vergessen haben (an der Westküste), dann kroatisirten Italienern, bei denen dieses ebenso der Fall ist (im Innern), endlich einem Mischvolke, dessen Tracht italienisch, dessen Sitte slavisch, dessen Sprache ein Gemisch von serbischen und italienischen Worten ist.“³⁰

Dass erst – und dies war wohl auch ein Stück weit die Intention – weitere „Nachforschungen diesen Knäuel ethnographisch-sprachlicher Mischungen entwirren“ würden, war Karl Freiherr von Czoernig bewusst. Kein Wunder daher, dass sich in der Folge zuerst prominente Sprachforscher wie etwa der Slawist Franz Xaver Ritter von Miklosich³¹ oder der Romanist Anton Ive³² mit den in Istrien gesprochenen Sprachen und Dialekten zu beschäftigen begannen. Aber ebenso klar war auch, dass die durch Czoernig um Sprache, Kleidung und Verhalten – im weitesten Sinne also um Kultur – erweiterten „Mischungen“ die Suche nach einem neuen Begriff förderten. Dass dieser mit „Hibridismus“ in Istrien gefunden wurde, war aber kein Zufall.

Begriffe und Bedrohte Ordnungen

Neue „Begriffe“, so hat Zygmunt Bauman einmal festgehalten, können entweder „Erfahrungen der beginnenden Moderne entstammen und die bis dorthin unbenannte Praktiken kennzeichnen“ oder aber sie schärfen die „zeitgenössische Wahrnehmung für vorher nicht bemerkte Aspekte vergangener Zeiten und Orte“.³³ Für den mit neuem kulturellem Gehalt aufgeladenen „Hibridismus“ trifft jedenfalls beides zu. Der neue Begriff ist aber vor allem das diskursive Ergebnis einer außergewöhnlichen Bedrohung – oder genauer: einer „Bedrohten Ordnung“³⁴ –, wie diese im ausgehenden 19. Jahrhundert in Istrien zu beobachten und mit von Baumann genannten Prozessen der staatlichen Kategorisierung – der Trennung von „Ordnung und Chaos“, der Unterscheidung von „Reinem und

30 Ebd., S. VIII.

31 Miklosic 1879.

32 Ive 1893.

33 Bauma 1991, S. 23–49, S. 36.

34 Vgl. dazu in theoretischer Perspektivierung: Frie/Meier 2014, S. 1–25; Frie/Nieswand 2017, S. 5–15; Zum Ordnungsbegriff der Volkskunde vgl. Jöhler 2019, S. 121–144.

Unreinem“, dem begonnenen „Krieg gegen die Ambivalenz“ und schließlich der versuchten „Ausmerzung des Nichterfassbaren“³⁵ – zu begründen ist.

Dies aber führt zu Karl Freiherr von Czoernig zurück. Czoernig hatte, wie beschrieben, 1857 in seiner „Ethnographie der Oesterreichischen Monarchie“ für Istrien ein kaum darstellbares „Völkergemisch“ mit „dreizehn ethnographischen Nuancen“ – also mit „Verschmelzungen“ aller Art – beschrieben.³⁶ Die ab 1880 regelmäßig im österreichischen Teil der Monarchie durchgeführten Umgangssprachenerhebungen dagegen beruhen auf Zählungen und waren – gestützt auf die Verfassung von 1867³⁷ – von einer staatlich formulierten und von der Verwaltung, der Rechtsprechung, aber auch der Statistik durchgesetzten und „Multi-kulturalitätspolitik“³⁸ geprägt, die ihrerseits die Bevölkerung einer neuen – einer imperialen Logik folgenden³⁹ – Klassifikationspraxis⁴⁰ unterwarf. Damit wurden – mit vielfältigen Folgen für die in der Monarchie Gezählten – Differenzen klarer festgelegt, Grenzen schärfer gezogen, Zugehörigkeiten deutlicher veranschaulicht und auf ethnografischen Karten festgehalten.⁴¹ Dies zeitigte gerade für Istrien besondere Folgen, wurde doch die Halbinsel von der Administrativstatistik als besonders problematische Region gesehen.⁴² So reichten etwa die gezählten neun „landesüblichen Sprachen“ bei Weitem nicht aus, um die regionale Sprachenvielfalt – einschließlich der gesprochenen Dialekte, der geläufigen „Mischsprachen“ und der vielfach praktizierten Mehrsprachigkeit – abzudecken.

Aufmerksame Beobachter hatten zur Jahrhundertwende zudem beobachtet, dass das ehemalige „Völkermosaik“ bereits weitgehend aufgelöst und „sich sprachlich die meisten kleinen Fraktionen assimiliert und überwiegend den Kroaten angeschlossen“ hätten.⁴³ Trotzdem mag es überraschen, dass die Sprachzählungen bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs – sieht man von der Abnahme der italienisch- und der Zunahme der kroatischsprachigen Bevölkerung ab –, nur geringfügige Verschiebungen zeigten.⁴⁴ Umso erstaunlicher sind daher die heftigen Konflikte, die die Umgangssprachenerhebungen ausgelöst haben. Dies betraf die Kategorien der Zählung, die konkrete Durchführung der Erhebung, aber auch die Veröffentlichung der erzielten Ergebnisse. Denn geschürt wurden vor dem Hintergrund schnell zunehmender nationaler Auseinandersetzungen hochgradig emotionalisierte (italienische) Majorisierungsträume bzw. (kroatische und slowenische) Assimilationsängste. Die Spracherhebung rückte damit „in den Be-

35 Bauman 1991, S. 24–31.

36 Czoernig 1857.

37 Vgl. dazu grundlegend Stourzh 2011, S. 283–323.

38 Feichtinger/Cohe 2014, S. 1–14.

39 Vgl. Gammerl 2010, S. 2 f.

40 Vgl. Hirschauer 2014, S. 170–192.

41 Jöhler 2020, S. 583–626.

42 Vgl. Göderle 2016, S. 147f.

43 Krebs 1907, S. 123–125.

44 Vgl. Freiherr von Czoernig 1885.

reich einer politischen Entscheidung“, bei der, so Emil Brix, „jedes Mittel der nationalen Agitation vorstellbar war“.⁴⁵

Die Umgangssprachenerhebungen, so die Kurzfassung, haben in Istrien regelmäßig zur Massenmobilisierung geführt und dadurch den ohnehin schon schwelenden Nationalitätenstreit weiter angeheizt. Dies hat mit Sicherheit eine nachhaltige „Politisierung von Differenz“ befördert, zumal durch den Erhebungsmodus von den Gezählten – gerade auch in Istrien – Eindeutigkeit und Klarheit der Zugehörigkeit erzwungen wurde. Dort aber war laut Tara Zahra im ausgehenden 19. Jahrhundert die Zahl jener Menschen überdurchschnittlich hoch gewesen, „who were not easily swallowed up by forces of nationalization“. „Side switchers“ seien nämlich im Alltagsleben vielfach zu beobachten gewesen und hätten dazu geführt, dass „national indifference“, nach Pieter M. Judson „national flexibility“⁴⁶, dort „historically significant“ gewesen sei.⁴⁷ Diese Situation hat die Klassifizierer inhaltlich und begrifflich besonders herausgefordert: Das neue Wort „Hibridismus“ war daher im Sinne von Zygmunt Baumann eine Möglichkeit, die Welt weiterhin „lesbar“ zu erhalten und dadurch Verhaltenssicherheit zu erzeugen.⁴⁸

„Hibridismus“

Dem bereits genannten Franz von Miklosich gewidmet, veröffentlichte 1884 der Grazer Romanist Hugo Schuchardt seine grundlegende Studie über „Slawo-Deutsches und Slawo-Italienisches“. Der 1842 in Gotha geborene und 1927 in Graz verstorbene Romanist verdient dabei selbst Beachtung: Schuchardt war 1876 an die Universität Graz berufen worden und pflegte dort einen direkten – und für die Neudeutung von „Hibridismus“ zentralen – Zugang zur italienischen Literatur und Wissenschaft. Nach der Jahrhundertwende sollte er zum großen Gegenspieler von Rudolf Meringer werden, versuchte er doch eine eigene „Sachen und Wörter“-Schule zu etablieren. Schon lange vorher aber hatte Schuchardt – er war zeitlebens ein national denkender Reichsdeutscher – mit der „Kreolistik“ die Wissenschaft der Mischsprachen gegründet. Dabei ging er beharrlich, wie sein Schüler Leo Spitzer gemeint hat, vom „Ewig-Gemischten unserer Rassen, Kulturen, Sprachen“⁴⁹ und der Existenz von naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten in der Sprachentwicklung aus. Schuchardt setzte „Blutmischung“ in direkte Beziehung zu „Sprachmischung“, empfahl aber wegen vieler ungelöster

45 Brix 1982.

46 Judso 2006.

47 Zahra 2010, S. 93–119.

48 Bauman 1991, S. 23.

49 Schuchardt-Brevier 1918, S. 7.

methodischer Probleme der Linguistik und der (ihm recht gut vertrauten) Anthropologie dann doch „getrennt“ zu „marschieren“.⁵⁰

Von diesen Überlegungen war das Buch „Slawo-Deutsches und Slawo-Italienisches“ in besonderer Weise geprägt, hatte es doch zwei grundsätzliche Annahmen: Die erste besagte, dass es keine „ungemischte Sprache“, sondern nur – von Schuchardt auch so bezeichnet – „hybride Formen“ gebe, die die Regel bilden würden. Und in einer zweiten Annahme sah er gerade in der Monarchie einen günstigen „Boden für Sprachmischung“. Dieser zeigte sich ihm etwa im sog. „Kucheldeutsch“ oder eben in den vielfältigen „Sprachmischungen“ Istriens. Beide Behauptungen waren in dem zu dieser Zeit bereits heftig entflammten Nationalitäten- und Sprachenkampf aber äußerst umstritten und mussten daher näher begründet werden: Schuchardt widersprach dabei vor allem mit istriatischen Beispielen – diese waren ihm wegen der geografischen Nähe besonders gut zugänglich – jenen national gesonnenen Kollegen,⁵¹ die an der „theoretisch unbegründeten und praktisch widerlegten Unfruchtbarkeit der sprachlichen Hybridität“ festhielten und sich dabei in Übereinstimmung mit vielen Naturwissenschaftlern sahen, die Formen von „thierischer Hybridität“ bestritten.⁵²

„Hybridität“ hatte für Schuchardt stattdessen eine sprachlich notwendige, kulturell ausgesprochen produktive und – und dies war das eigentlich Neue – politisch höchst zukunftsweisende Dimension. Denn die „Verschmelzung der verschiedenen nationalen Elemente“, so wie beispielhaft in Istrien geschehen, könnten auch in der „grossartigen Versuchsstation“ der Monarchie – als ein „frohes Symbol der Zukunft“ – zur Schaffung eines „ganz neue[n] Volkes“ führen.⁵³ An diese Überlegungen schloss zur Jahrhundertwende Josef Stradner mit mehreren, u. a. in der „Zeitschrift für österreichische Volkskunde“ erschienenen Veröffentlichungen zur „Ethnographie Istriens“ an.⁵⁴ Stradner war dabei durchaus typisch für seine Zeit wie auch für die sich schrittweise etablierende österreichische Volkskunde: 1845 in Graz geboren, arbeitete er dort ab den 1870er-Jahren als Redakteur der deutschnationalen „Tagespost“. Als Schriftsteller war er darüber hinaus im schnell wachsenden Tourismus der österreichischen Adria-Küste tätig. Von 1908 bis 1915 lebte Stradner mit seiner Frau in Triest. In dieser Zeit gab er die Zeitschrift „Adria“ heraus, die schnell zu einem populärwissenschaftlichen Organ mit prominenter Beteiligung werden sollte. Deren Untertitel „Illustrierte Monatsschrift für Landes- und Volkskunde, Volkswirtschaft und Touristik der adriatischen Küstenländer“ zeigt nicht nur eine zeitgenössisch typische In-

50 Ebd., S. 344–346.

51 Hugo Schuchardt ist in mehreren Veröffentlichungen auf die z. T. heftige Kritik eingegangen: Zu meiner Schrift „Slawo-Deutsches und Slawo-Italienisches“. In: Zeitschrift für das österreichische Gymnasium 35 (1884), S. 900f.; 37 (1886), S. 321–352.

52 Schuchardt 1884, S. 3–35.

53 Ebd., S. 132.

54 Stradner 1897, S. 97–111.

teressensverbindung, sondern belegt auch, wofür Volkskunde für Stradner zu stehen hatte: Sie war eine zentrale, weil die Monarchie in ihrer sprachlichen, nationalen und kulturellen Vielfalt beschreibende und damit auch sichernde Disziplin. Er selbst war monarchietreu, fühlte sich, wie viele Deutschsprachige in Triest auch,⁵⁵ eng mit der italienischen Kultur verbunden und sah daher im Nationalitätenkampf die politische Vereinigung der Südslawen mit großer Skepsis.

Istrien war für Josef Stradner ein „von Dorf zu Dorf sich veränderndes Gemisch“, wobei die Bewohner keiner „einheitlichen Rasse“ angehörten, sondern ein „Mischvolk“ bildeten.⁵⁶ Mit dieser im ersten Heft seiner Zeitschrift „Adria“ 1909 veröffentlichten Beschreibung wiederholte er gängige, auch von ihm selbst bereits publizierte Darstellungen. So hatte er schon in seinem 1893 erschienenen Skizzenbuch „Rund um die Adria“ – ganz in der Tradition der von ihm konsultierten Vorlage „Ethnographie der Oesterreichischen Monarchie“ von Karl Freiherr von Czoernig – von einem Istrien geschrieben, das wie „in keinem andern Theile Europas“ auf so kleinem Raum „so vielerlei Nationalitäten“ aufweisen könne. Gerade deswegen sei die Antwort eines kroatischen Gastwirts auf die in Italienisch gestellte Frage nach dessen Nationalität auch nur allzu verständlich: „er sei Istrianer“. Die Rede war damit – und nun bezog sich Stradner auf Schuchardt – von dem „theils zweisprachigen, theils mischsprachigen Volke der Istrianer“⁵⁷. Diese „Istrianer“ aber seien, so argumentiert Stradner mit Schuchardt weiter, das Ergebnis einer „durch die politische Chemie früherer Zeiten“ möglich gewesene „Verschmelzung der verschiedenen nationalen Elemente“ und so gleichzeitig „Probestück“ für die Utopie eines aus den Nationalitäten der Monarchie zusammengesetzten, gleichfalls gemischten „National-Österreichers“.⁵⁸

Dieser „National-Österreicher“ muss in die Liste ganz anders gearteter Österreich-Begriffe erst noch eingetragen werden. Doch seine Nennung führt zu einer weiteren Beobachtung von Josef Stradner. Stradner hatte sein 1903 erschienenes Buch „Neue Skizzen von der Adria“ mit dem üblichen Istrien-Repertoire einbegleitet: Er hob für die Halbinsel ein „vielfältiges und ungeordnetes Conglomerat verschiedener Racen und Stämme“ hervor, zählte neben den an der Küste wohnhaften Italienern die in Dörfern siedelnden Rumunen, Morlaken, Usoken, Albaner, Montenegriner und Tschitschen auf, betonte ethnische „Verschmelzungen“ und vielfältige sprachliche Assimilationsprozesse und kam dann auf einen neuen Punkt: Die dadurch weiterhin herrschende Vielfalt sei – beobachtet etwa in der Region südlich des Flusses Quieto (Mirna) – von einem derartigen „Hibridismus“ geprägt, dass dieser in der amtlichen Volkszählung von 1880 mit dem Namen „Serbocroaten“ bezeichnet worden sei. Und dies, obwohl der „Antago-

55 Vgl. dazu Ara/Magris 1987, S. 42f.

56 Stradner 1909, S. 379–384.

57 Stradner 1893, S. 44–53.

58 Ebd., S. 53.

nismus der beiden grossen südslavischen Stämme“ erheblich sei und deren sich abzeichnende politische Verbindung von Stradner mit Sorge betrachtet wurde.⁵⁹

Diesen „Hybridismus“-Begriff hatte Josef Stradner wiederum von dem am Triestiner Stadtgymnasium lehrenden italienischsprachigen Professor Bernardo Benussi ausgeliehen. Benussi war italienisch-national gesonnen und 1884 maßgeblich an der Gründung der Società istriana di archeologia e storia patria beteiligt gewesen. Trotz seiner irredentistischen Orientierung war er ein renommierter Mitarbeiter beim „Kronprinzenwerk“⁶⁰ und hatte mehrere Standardwerke zur istrianischen Geschichte verfasst. Ihn zu zitieren, machte aus der Sicht der deutschsprachigen Österreicher im Küstenland durchaus Sinn, teilten sie doch neben ihrer pro-italienischen Haltung eine weitgehend positive – freilich immer auf behaupteten Zivilisationsunterschieden der Monarchievölker basierende – Einschätzung von kultureller Mischung. Für Benussi sah die Sache allerdings etwas anders aus: Ihm war für die Begriffsfindung zunächst der italienische Wortschatz behilflich gewesen, der im Kontext der Republik Ragusa etwa vergleichsweise früh schon mit dem Wort „hibrido“ auf „gente di due nazioni diverse“⁶¹ verwies, gleichzeitig aber auch einen begrifflichen Transfer einer dalmatinischen „flourishing culture of national ambiguity“⁶² in das Küstenland – und dabei besonders nach Triest und Istrien – signalisiert hat. Aber viel bedeutender war für Benussi sowieso etwas anderes: sein grundsätzliches Verständnis der Geografie⁶³ und der Geschichte⁶⁴ Istriens und damit direkt verbunden der politischen Selbstsicht der dortigen italienischsprachigen Elite.⁶⁵

L'ibridismo

1894 hatte Bernardo Benussi in einem in den „Atti e memorie della società istriana di archeologia e storia patria“ veröffentlichten Aufsatz auf eine vom kroatischsprachigen Abgeordneten und Priester Monsignore Volarich im istrianischen Landtag gehaltene Rede geantwortet. Er versuchte dabei mit einer weit-schweifigen historischen Argumentation der für Istrien geforderten Verwendung der kroatischen Sprache in der kirchlichen Liturgie entgegenzutreten. Während nämlich die italienische Bevölkerung auf eine ununterbrochene römische Besied-

59 Stradner 1903, S. 1–26.

60 Benussi 1891.

61 Tommaseo/Bellin 1869, S. 1263–1264; vgl. zum Vorbild Dalmatien Wolff 2001.

62 Reill 2007, S. 16–32.

63 Benussi 1877.

64 Benussi 1883.

65 In seiner ausgezeichneten Dissertation ist es Francesco Toncich gelungen, den Begriff „ibridismo di popolo“ bis zu einer kontroversen Sitzung des Stadtrats von Pirano im Jahr 1848 zurückzuverfolgen: Istrien 1840–1914. Eine kulturelle Versuchsstation des Habsburgerreiches. Tübingen 2021.

lung in den Städten und größeren Dörfern zurückgehe, seien die Slawen ab dem achten Jahrhundert – und insbesondere dann in vielen kleineren Gruppen im 15., 16. und 17. Jahrhundert – als „Immigranten“ („slavi immigranti“) auf die Halbinsel gekommen und hätten im Inneren Istriens ein mit keiner anderen Region vergleichbares, vielfärbiges ethnografisches Bild geschaffen. Denn in den kleineren Dörfern und auf dem Land seien alle „südslawischen Rassen“ („razze slave meridionale“) untereinander, aber auch mit italienischen Familien „verflechtet, vermischt und gekreuzt“ („sovrapposti, amisti, incrociati“). Das dadurch entstandene Konglomerat von unterschiedlichen Rassen sei so ungeordnet und vielfältig, dass man in der Volkszählung 1880 mit „Serbo-Kroaten“ eine inhaltlich absurde und politisch gefährliche Bezeichnung gewählt habe, um die in Istrien vorhandene ethnografische Hybridität („ibridismo etnografico“) begrifflich überhaupt fassen zu können.⁶⁶

Mit dieser Darstellung – ihr konkretes Ziel war die Ablehnung der kroatischen Kirchensprache – folgte Benussi⁶⁷ aber einer weit allgemeiner angelegten und auf Carlo Combi zurückgehenden (irredentischen) Argumentation dieser Zeit: Istrien war nach Combi zuerst von Italienern und später von Slawen besiedelt worden. Erstere lebten in den Städten und bildeten eine in sich kompakte, zivilisierte, eine Hochsprache sprechende und daher die politische und kulturelle Führung beanspruchende Gruppe. Dagegen waren die Slawen in den Dörfern des Hinterlandes verstreut und in viele unterschiedliche, geschichts- und kulturlose Stämme aufgeteilt. Ihre Bräuche und Trachten waren vielfältig, ihre Sprache von einer großen Varietät von lokalen Dialekten geprägt, die Combi insgesamt aber „verkommen“ („corrotta“) erschienen. Derart bildeten die Slawen zwar die Bevölkerungsmehrheit in Istrien, doch waren sie aufgrund ihrer inneren Zerrissenheit für ihn nicht in der Lage, eine eigene gemeinsame Identität auszubilden, und daher seit Jahrhunderten auch gezwungen, sich in die venezianische *Italianità* zu assimilieren.⁶⁸

Die damit direkt angesprochene „assimilazione spontanea“ war ein dauerhafter, geräuschlos verlaufender und als „natürlich“ erachteter Prozess der Italianisierung der slawischen Bevölkerung in Istrien. Er wurde von der italienisch-liberalen Suprematie getragen, ging von der Überlegenheit der italienischen Sprache und Kultur aus, wurde aber Anfang der 1880er-Jahre vom politisch-nationalen Erstarken von Kroaten und Slowenen – und dem Bewusstsein ihrer zahlenmäßigen Dominanz – in Istrien zunehmend infrage gestellt.⁶⁹ Damit aber erhielt der Begriff „ibridismo“ eine zusätzliche Bedeutung: Er war zuerst für Vermischungsprozesse innerhalb der verschiedenen slawischen Bevölkerungsgruppen reserviert – aber

66 Benussi 1894, S. 151–218.

67 Benussi 1874, S. 34.

68 Combi 1860, S. 388–398.

69 Vgl. dazu Wiggermann 2004; Wörsdörfer 2004.

stark anti-slawisch ausgerichtet. Doch bald bezeichnete „ibridismo“ – in hierarchischer ebenso wie in egalitär gedachter Form – auch sich im Gang befindliche und daher beobachtbare italienisch-slawische Mischungen. Einen ersten Anlauf dafür hat 1909 der Schriftsteller Scipio Slataper unternommen. Slataper hatte in seinem in der Zeitung „La Voce“ am 11. Februar 1909 erschienenen berühmten Aufsatz „Trieste non ha tradizioni di cultura“ eine Öffnung seiner in einer „hybriden Entwicklung“ („questo suo ibrido sviluoppo“) befindlichen Stadt gegenüber der slawischen Welt – und damit der Vermittlung zwischen lateinischer, slawischer und germanischer Kultur – gefordert.⁷⁰

Diesem Ziel ist auch der Triestiner Sozialist Angelo Vivante gefolgt. Vivante hatte 1912 in Florenz sein Buch „Irredentismo Adriatico“ veröffentlicht. Doch anders, als dessen Untertitel „Contributo alla discussione sui rapporti austro-italiani“ („Beitrag zur Diskussion der österreichisch-italienischen Beziehungen“) verspricht, handelt er schnell auch von dem ihm in Wahrheit einzig relevant erscheinenden Konflikt des „Küstenlandes“ – vom italienisch-slawischen. Denn in diesem würden seit Längerem die italienische Lega Nazionale und der slawische Družba sv. Cirila i Metoda za Istru ein lebhaftes Duell „pro e contro l'assimilazione“ austragen. Dabei macht Vivante auf ein neues Phänomen aufmerksam: den „ibridismo rustico“ („ländlicher Hybridismus“). Anders als der „ibridismo urbano“ („städtischer Hybridismus“) führe dieser nämlich in absehbarer Zeit zu keiner „italianificazione definitiva“ („endgültige Italianisierung“). Der „ibrido“ sei nämlich in der Regel ein Bauer slawischer Herkunft und Sprache, der in der Lage sei, schnell italienisch zu verstehen, und daher verschiedene Dienstleistungen oder kleinere Geschäfte ausüben könne. Ein solcher „ibridismo“ präge aber in bizarrer Weise auch das häusliche Leben, denn man spreche mit den Alten Slawisch, mit den Kindern Italienisch und mit den Neffen beides. Dies ergäbe „una forme di assopimento“, also eine Art von unentschiedenem Latenzzustand in der ethnischen Zugehörigkeit der Menschen, der in komplexer Weise auch das Familienleben präge. Vivante hatte daher versucht, Regelmäßigkeiten in sprachlich und kulturell gemischten Familien auszumachen, musste aber letztlich erkennen, dass immer Machtfragen entscheidend waren. Es falle daher auch schwer, zu klären, ob es sich bei dem im Alltagsleben vielfach zu beobachtenden „ibridismo“ um slawisch-italianisierte oder um italienisch-slawisierte Menschen handle, sei doch sowieso in vielen italienischen Regionen die bäuerliche Schicht eine „anazionale“ (also eine national indifferente).⁷¹

1915 hat mit dem Dichter und Journalisten Giulio Caprin ein dritter Triestiner in seinem Buch „Paesaggi e Spiriti di confine“ zu „ibridismo“ geschrieben. Dieser trete, wie im österreichischen Teil der Monarchie, in Zonen mit gemischten Bevölkerungen auf. Es gebe in Österreich daher auch eine „glottologia aus-

70 Slataper 1988, S. 9–14.

71 Vivante 1912.

trica“, aber keine österreichische Sprache, denn diese sei in der Monarchie – so schreibt der für deren Untergang in den Krieg gezogene Caprin mit deutlich sprachlich-puristischer nationaler Abneigung – ausschließlich in einer „glottologia degli ibridismi“ enthalten.⁷²

Das Ende des Empires

Istrien, wie überhaupt die ganze Monarchie, erschienen Josef Stradner, Hugo Schuchardt und vielen anderen im ausgehenden 19. Jahrhundert eine „grossartige Versuchsstation“⁷³ zu sein. Aber die Genannten wussten auch, was schon Karl Freiherr von Czoernig Mitte des 19. Jahrhunderts angedeutet hatte: Der sich schnell im Vielvölkerstaat ausbreitende „Racenkampf“⁷⁴ hatte einen „chemischen Zersetzungsprozess“⁷⁵ in Gang gesetzt, der nicht nur die Monarchie und ihre Teile bedrohte, sondern auch den hybriden „Istrianer“ – in dessen Folge aber auch den hybriden „National-Oesterreicher“ – schnell „wieder in seine nationalen Bestandteile“ auflösen würde. Denn habe sich, so Josef Stradner 1891, „einmal eine nationale Bewegung [...] unter den zahlreichen ‚Völkern und Stämmen‘ Istriens zu ihrer vollen Kraft und Intensität entwickelt“, dann werde die „Tragödie des staatlichen Existenzkampfes“ auch in diesem Kronland ihr schnelles Ende finden.⁷⁶

Die verwendete Sprache der Naturwissenschaften wies zurück ins 19. Jahrhundert und somit in eine Zeit, in der „Hibridismus“ – wie von den Wiener Anthropologen anfänglich vermutet – durchaus als ein erfolgversprechendes Experiment im „Laboratorium“ der Monarchie gesehen werden konnte. Die reale Entwicklung dagegen verlief vollkommen anders, und angesichts zunehmend radikaler werdender Nationalitätenkämpfe war weder in der größeren deutschsprachigen Öffentlichkeit noch in den Wissenschaften – wie etwa der österreichischen Volkskunde – im (deutschsprachigen) Zentrum der Monarchie weiter Bedarf an diesem Wort. Soweit mir bekannt, ist bei Deutschsprachigen in Österreich von „Hibridismus“ nach der Jahrhundertwende auch in Istrien nur mehr selten die Rede (und auch im deutschen Kaiserreich hat der Begriff zu dieser Zeit keine Aufnahme in den wissenschaftlichen Wortschatz gefunden). Dies war bei den italienischsprachigen Bewohnern des „Küstenlandes“ vollkommen anders. Dort wurde – wiederum vor dem Hintergrund der eigenen Bedrohung angesichts der zahlenmäßigen Dominanz der Slawen ab den 1880er-Jahren – der im Italiener-

72 Caprin 1915.

73 Schuchardt 1883, S. 131.

74 Czoernig 1857, S. XV.

75 Schuchardt 1883, S. 132.

76 Stradner 1891, S. 53.

schen schon länger gebräuchliche Begriff „ibridismo“⁷⁷ bis zum Ersten Weltkrieg zunehmend erweitert und dabei auch ein Stück weit inhaltlich verändert.

Die konkrete Begriffsbildung aber war von Anfang an eng mit der Habsburgermonarchie verbunden. Denn diese galt – von Ethnografen immer wieder beschworen – in ihrer Zusammensetzung als Vergrößerung Istriens und gleichzeitig als Verkleinerung Europas. Es war daher kein Zufall, dass eben dort im ausgehenden 19. Jahrhundert „Hibridismus“ kulturell aufgeladen wurde, dabei höchst komplexe, in sich widersprüchliche und in unterschiedliche Richtungen verlaufende Prozesse der rassischen, sprachlichen und kulturellen Vermischung begrifflich fasste. „Hibridismus“ war dabei ein Begriff der Beobachtung, keiner der Theorie. Er stammte aus der Sprache der wissenschaftlichen Zentren des Vielvölkerstaates, erhielt seinen konkreten Gehalt allerdings erst in Istrien und dies im doppelten Sinn: „Hibridismus“ war zum einen das begriffliche Ergebnis einer außergewöhnlichen – durch staatliche Kategorisierung hervorgerufenen – Bedrohung der regionalen Ordnung. Zum anderen war „Hibridismus“ gerade durch eine imperiale und unterschiedliche, gerade neue Disziplinen einschließende Wissenszirkulation – v. a. aber durch die Verbindung zum älteren, freilich bis zum Ersten Weltkrieg weiter diskutierten italienischen „ibridismo“⁷⁸ – kulturell ausformuliert worden.

Zusammengenommen können „Hibridismus“/„ibridismo“ aber durchaus als Vorgeschichte für gegenwärtiges Hybriditätsverständnis genommen werden. In Istrien selber aber endet mit dem Ersten Weltkrieg die produktive Nutzung des Begriffs. Es gibt jedenfalls keine Hinweise darauf, dass dort vor dem Hintergrund der veränderten politischen Verhältnisse – der durch den Vertrag von Rapallo 1920 erfolgten Zuschlagung Istriens zu Italien – noch weiterhin von „ibridismo“ die Rede war. Und auch in den südslawischen Sprachen hat sich der Begriff „Hybridität“ – möglicherweise wegen seines wahrgenommenen antislawischen Gehalts⁷⁹ – nie wirklich eingebürgert.⁸⁰ Trotzdem war, wie Daniela Simon eindrucksvoll dargestellt hat, bei den katholisch-kroatischen Eliten in Istrien ein parallel geführter, national motivierter Abwehrkampf gegen ethnische Vermischung in Istrien zu beobachten. Initiiert vom einflussreichen Bischof Juraj Dobrila und propagandistisch mit allen Mitteln von der von ihm 1870 bewusst für die kroatische Landbevölkerung gegründeten Zeitung Naša Sloga ausgefochten, wurden national sich nicht eindeutig bekennende Kroaten als „Maštrunci“ („Bastarde“), „Potalijančenjaci“ („Italianisierte“) oder „Šarenjaci“ („Bunte“) denunziert. Ein

77 Der Begriff „ibridismo“ ist nach dem „Grande Dizionario della Lingua Italiana“ (Bd. 7, Torino 1972, S. 196–197) bereits 1845 vom englischen „hybridism“ bzw. 1866 vom französischen „hybridsme“ in die botanische und zoologische Wissenschaftssprache Italiens übernommen worden.

78 Toncich 2020, S. 541–576.

79 Vgl. dazu etwa: Nikočević 2008; Dies. 2006, S. 45–57.

80 Baskar 2020, S. 605–622.

durch den aus Dalmatien stammenden Rechtsanwalt und Weinhändler Ivan Kistić zur Jahrhundertwende gestarteter Versuch, diese „Šarenjaci“ politisch gegen die kroatischen Nationalisten zu organisieren, war daher auch zum schnellen Scheitern verurteilt.

Aber: Auch die staatliche Neuordnung nach dem Ersten Weltkrieg hat – dies ist durch die *New Imperial History* vielfach belegt⁸¹ – zu keinen klaren Zäsuren geführt, sondern vielfältige Kontinuitäten begründet. Zu diesem Erbe gehört es etwa, dass Italien und – noch stärker – Jugoslawien zu Vielvölkerstaaten geworden sind. Aber genauso wichtig ist es, dass dadurch Deutungsmuster (wie etwa Hybridität in Istrien) und eingeübtes Konflikthandeln (ethnische Ent-Mischungen) über alle zeitgeschichtlichen Brüche hinweg weitergeführt worden sind. Denn Istrien, so hat die amerikanische Kulturanthropologin Pamela Ballinger argumentiert, ist von einer ausgesprochen wirksamen – und daher bis in die Gegenwart verlängerten – „long standing purity-hybridity-dialectic“⁸² geprägt.

Istrien: „il nostro essere ibrido“

Südosteuropa als Ganzes und Istrien im Besonderen scheinen aufgrund der dort über Jahrhunderte hinweg präsenten – durch Wanderungsbewegungen, religiöse Konversionen und ethnische Mischungen hergestellten – ethnisch-konfessionellen Gemengelage ein gemeinsames, fast zeitloses Strukturmerkmal zu haben: kulturelle Hybridität.⁸³ Historisiert man, wie in diesem Beitrag, dagegen kulturelle Hybridität, dann wird gerade im Kontext „bedrohter Ordnungen“ eine „Genealogie“⁸⁴ des Begriffs erkennbar. Dessen erstes (begriffliches) Auftreten als „Hibridismus“/„ibridismo“ geschah im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Eine für Istrien als Realität behauptete „hybride Kultur“ dagegen macht einen fast 100-jährigen Zeitsprung notwendig und nimmt das Ende des 20. Jahrhunderts und das beginnende 21. Jahrhundert ins Visier. Denn vor dem Hintergrund des langsam zerfallenden Jugoslawiens und dem folgenden kroatischen Nationalismus hat sich ab den 1970er-Jahren zuerst ein kultureller (istrijanstvo/istriantità), dann ab Anfang der 1990er-Jahre ein politischer Regionalismus (organisiert in der Istarski demokratski sabor/Dieta democratica italiana) in Istrien formiert, der – mit direkter Anlehnung an die Habsburgermonarchie – eine sprachlich und kulturell „gemischte“ Identität zu seinem Inhalt machte. Der Schriftsteller Guido Miglia hat 1994 in seinem Buch „Istria un quericca“ dann – soweit mir bekannt ist – erstmals wieder davon geschrieben,

81 Von Hirschhausen 2015, S. 718–191.

82 Ballinger 2003, S. 28.

83 Vgl. Calic 2010, S. 21.

84 Vgl. dazu ähnlich: Ballinger 2014, S. 104.

dass das Wesen der Istrianer*innen eben „ibrido“ sei.⁸⁵ Er hat damit aber nicht nur, wie die istriatische Politik schnell zeigen sollte,⁸⁶ einen schwierigen und auch nicht unproblematischen Begriff verwendet, sondern ein Stück weit auch dessen Herkunft verkehrt: War „ibridismo“ nämlich im ausgehenden 19. Jahrhundert aus einer italienischen Dominanz (gegenüber den Slawen) in Istrien heraus erschrieben worden, stellte der Begriff ein Jahrhundert später – nach dem *esodo*, also der zwischen 1943 und 1953 erfolgten Auswanderung von (je nach Schätzung) 200 000 bis 350 000 Italiener*innen⁸⁷ – die Hoffnung der von der Assimilation bedrohten und von Untergangsängsten geplagten, noch ca. 15 000 in Istrien verbliebenen *rimasti* auf eine gemeinsame Zukunft in Istrien dar.⁸⁸

Und die Tübinger EKW?

Mit ihrer vor 50 Jahren erfolgten Umbenennung ist „Kultur“ zum immer wieder neu verhandelten Grundbegriff des Ludwig-Uhland-Instituts geworden.⁸⁹ Und wenn es so ist, wie Andreas Reckwitz argumentiert hat, nämlich, dass „Hybridität“ ein „charakteristisches Merkmal moderner Lebensformen“⁹⁰ ist, dann lohnt es sich besonders, diesem komplexen Begriff in seiner ambivalenten – oft aber auch problematischen⁹¹ – Auffüllung gerade jetzt wieder genauer nachzugehen. Denn wer mit Kultur in seinen Forschungen zu tun hat, der muss dazu ständig bereit und befähigt sein. Dafür aber sollten nach meinem Fachverständnis EKWler*innen historisch und gegenwärtig interessiert und mehrsprachig sein, und sie sollten Europa (und inzwischen auch mehr) als ihr Forschungsfeld sehen: Istrien ist nämlich längst überall.

85 Miglia 1994, S. 64.

86 Ballinger 2004a, S. 31–60.

87 Cattaruzza/Moscarda 2008, S. 217–235.

88 Ara 2004, S. 1221–1231.

89 Bürkert/Johler 2021.

90 Reckwitz 2021, S. 23–150, hier S. 97.

91 Als aktuell mahnende Stimme vgl. etwa Türcke 2021.

Literaturverzeichnis

- Ara, Angelo: La Minoranza Italiana in Istria dopo la Dissoluzione dello Stato Jugoslavo. In: *A l'Europe du troisième Millenaire. Melanges offerts à Giuseppe Gandolfi*. Milano 2004, S. 1221–1231.
- Ara, Angelo/Magris, Claudio: *Triest. Eine literarische Hauptstadt in Mitteleuropa*. München/Wien 1987.
- Ballinger, Pamela: *History in Exile. Memory and Identity at the Borders of the Balkans*. Princeton 2003.
- Ballinger, Pamela: „Authentic Hybrids“ in the Balkan Borderlands. In: *Current Anthropology* 45 (2004) 1, S. 31–60.
- Ballinger, Pamela: *Multiculturalism against the State. Lessons from Istria*. In: Feichtinger, Johannes/Cohen, Gary B. (Hg.): *Understanding Multiculturalism. The Habsburg Central European Experience*. New York/Oxford 2014, S. 101–121, S. 104.
- Baskar, Bojan: *A Mixture without Mixing: Fears of linguistic and cultural Hybridity in the slovenian-italian Borderland*. In: *Acta Histriae* 28 (2020), S. 605–622.
- Bauman, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz*. In: Bielefeld, Uli (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt*. Hamburg 1991, S. 23–49.
- Becker, M. A. v.: *Ein Wort für Istrien*. In: *Mittheilungen der k. k. geographischen Gesellschaft in Wien* 20 (1877), S. 417–425.
- Benussi, Bernardo: *Saggio d'una Geografia dell'Istria compilata ad uso della Studiosa Gioventú*. Trieste 1874, S. 34.
- Benussi, Bernardo: *Manuale di Geografia dell'Istria*. Trieste 1877.
- Benussi, Bernardo: *L'Istria sino ad Augusto*. Trieste 1883.
- Benussi, Bernardo: *La liturgia slava nell'Istria*. In: *Atti e memorie della società istriana di archeologia e storia patria* 9 (1894), S. 151–218.
- Brix, Emil: *Die Umgangssprachen in Altösterreich zwischen Agitation und Assimilation. Die Sprachenstatistik in den zisleithanischen Volkszählungen 1880 bis 1910*. Wien u. a. 1982.
- Bürkert, Karin/Johler, Reinhard (Hg.): „Die Umbenennungsfrage ist damit entschieden“. 19. Mai 1971. *Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft*. Tübingen 2021.
- Calic, Marie-Janine: *Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert*. München 2010.
- Caprin, Giulio: *Paesaggi e spiriti di confine*. Milano 1915.
- Cattaruzza, Marina/Moscarda, Orietta: *Der „Exodus“ aus Istrien in der Geschichtsschreibung und im öffentlichen Diskurs Italiens, Sloweniens und Kroatiens*. In: Haslinger, Peter/Franzen, K. Erik/Schulze Wessel, Martin (Hg.): *Diskurse über Zwangsmigration in Europa*. Oldenburg 2008, S. 217–235.
- Combi, C. A.: *Etnografia dell'Istria*. In: *Rivista Contemporanea* 8 (1860), S. 388–398.

- Csáky, Moritz: Die Vielfalt der Habsburgermonarchie und die nationale Frage. In: Altermatt, Urs (Hg.): Nation, Ethnizität und Staat in Mitteleuropa. Wien/Köln/Weimar 1996, S. 44–64.
- Czoernig, Karl Freiherr von: Ethnographie der Oesterreichischen Monarchie. Bd. 1, Wien 1857a.
- Czoernig, Karl Freiherr von: Über die Ethnographie Österreichs. In: Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften 25 (1857b), S. 277–307.
- Czoernig, Carl Freiherr von: Die ethnologischen Verhältnisse des österreichischen Küstenlandes nach den richtiggestellten Ergebnissen der Volkszählung vom 31. Dezember 1880. Triest 1885.
- Feichtinger, Johannes: Habsburg (post)colonial. Anmerkungen zur Inneren Kolonialisierung in Zentraleuropa. In: Ders./Prutsch, Ursula/Csáky, Moritz (Hg.): Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis. Innsbruck u. a. 2003, S. 13–31.
- Feichtinger, Johannes/Cohen, Gary B.: Introduction. Understanding Multiculturalism: The Habsburg Central European Experience. In: Dies. (Hg.): Understanding Multiculturalism. The Habsburg Central European Experience, New York/Oxford 2014, S. 1–14.
- Fikfak, Jurij/Johler, Reinhard (Hg.): Ethnographie in Serie. Zur Produktion und Rezeption der „österreichisch-ungarischen Monarchie in Wort und Bild“. Wien 2008.
- Frie, Ewald/Meier, Mischa: Bedrohte Ordnungen. Gesellschaften unter Stress im Vergleich. In: Dies. (Hg.): Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften. Tübingen 2014, S. 1–25.
- Frie, Ewald/Nieswand, Boris: Zwölf Thesen zur Begründung eines Forschungsbereichs. In: Journal of Modern European History 15 (2017), S. 5–15.
- Fuchs, Brigitte: „Rasse“, „Volk“, Geschlecht. Anthropologische Diskurse in Österreich 1850–1960. Frankfurt a. M./New York 2003.
- Gammerl, Benno: Staatsbürger, Untertanen und Andere. Der Umgang mit ethnischer Heterogenität im Britischen Weltreich und im Habsburgerreich. Göttingen 2010.
- Gedenksitzung aus Anlaß des fünfzigjährigen Bestandes der Gesellschaft am 15. Februar 1920. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 50 (1920), S. [13]–[20].
- Gingrich, Andre: Kulturgeschichte, Wissenschaft und Orientalismus. Zur Diskussion des „frontier orientalism“ in der Spätzeit der k. u. k. Monarchie. In: Feichtinger, Johannes u. a. (Hg.): Schauplatz Kultur – Zentraleuropa. Transdisziplinäre Annäherungen. Innsbruck/Wien/Bozen 2006, S. 279–288.
- Göderle, Wolfgang: Zensus und Ethnizität. Zur Herstellung von Wissen über soziale Wirklichkeiten im Habsburgerreich zwischen 1848 und 1910. Göttingen 2016.
- Ha, Kien Nghi: Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus. Bielefeld 2005.

- Hirschauer, Stefan: Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeit. In: *Zeitschrift für Soziologie* 43/3 (2014), S. 170–192.
- Hirschhausen, Ulrike von: A new Imperial History? Programm, Potenzial, Perspektiven. In: *Geschichte und Gesellschaft* 43 (2015), S. 718–191.
- Hugo-Schuchardt-Brevier. Ein Vademecum der allgemeinen Sprachwissenschaft. Zusammengestellt und eingeleitet von Leo Spitzer. 2. Aufl., Halle/Saale 1918.
- Ive, Anton: Ueber die istrianischen Mundarten. Wien 1893.
- Ivetic, Egidio: *La Popolazione dell'Istria nell'età moderna*. Rovigno 1997.
- Johler, Reinhard: „Hibridismus“. Istrien, die Volkskunde und die Kulturtheorie. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 108/1 (2012), S. 1–21.
- Johler, Reinhard: Fehlende Perspektive bei langer Tradition? Die Tübinger EKW, die deutsche Volkskunde und Südosteuropa. In: Ders./Kalinke, Heinke/Marchetti, Christian (Hg.): *Volkskundlich-ethnologische Perspektiven auf das östliche Europa. Rückblicke – Programme – Vorausblicke*. Oldenburg/München 2015a, S. 103–125.
- Johler, Reinhard: The Invention of the Multicultural Museum in the Late Nineteenth Century. *Ethnography and the Presentation of Cultural Diversity in Central Europe*. In: *Austrian History Yearbook* 46 (2015b), S. 51–67.
- Johler, Reinhard: Ordnung. In: Hinrichsen, Jan/Ders./Ratt, Sandro: *Katastrophen/Kultur. Beiträge zu einer interdisziplinären Begriffswerkstatt*. Tübingen 2019, S. 121–144.
- Johler, Reinhard: Die Karten der Ethnographen. Volkskunden, ethnographische Karten, volkskundliche Atlanten (1850–1980). In: Ders./Wolf, Josef (Hg.): *Beschreiben und Vermessen. Raumwissen in der östlichen Habsburgermonarchie im 18. und 19. Jahrhundert*. Berlin 2020, S. 583–626.
- Judson, Pieter M.: *Guardians of the Nation. Activists on the Language Frontiers of Imperial Austria*. Cambridge/Massachusetts 2006.
- Judson, Pieter M.: *Habsburg. Geschichte eines Imperiums*. München 2017.
- Krebs, Norbert: *Die Halbinsel Istrien. Landeskundliche Studie*. Leipzig 1907.
- Labbé, Morgane: Die „Ethnographische Karte der Oesterreichischen Monarchie“. Ein Abbild der Monarchie. In: Lebeau, Christine/Schmale, Wolfgang (Hg.): *Image en Capitale, fin XVIIIe–début XIX siècles*. Bochum 2011, S. 151–161.
- Miglia, Guido: *Istria una querica*, Trieste 1994.
- Miklosich, Franz: *Über die Wanderung der Rumunen in den dalmatinischen Alpen und Karpaten*. Wien 1879.
- Monats-Versammlung am 12. November 1889. In: *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 29 (1889), S. [189]–[190].
- Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman. Reinbek b. Hamburg 1987.
- Nikočević, Lidija: State Culture and the Laboratory of Peoples: Istrian Ethnography during Austrian-Hungarian Monarchy. In: *Narodna Umjetnost* 43/1 (2006), S. 45–57.

- Nikočević, Lidija: Iz „etnološkog mraka“: austrijski etnografski tekstovi o Istri s kraja 19. i početka 20. Stoljeća. Pula 2008.
- Ranzmaier, Irene: Die Anthropologische Gesellschaft in Wien und die akademische Etablierung anthropologischer Disziplinen an der Universität Wien 1870–1930. Wien/Köln/Weimar 2013.
- Reckwitz, Andreas: Gesellschaftstheorie als Werkzeug. In: Ders./Rosa, Hartmut: Spätmoderne in der Krise. Was leistet Gesellschaftstheorie. Berlin 2021, S. 23–150.
- Reill, Domique: A Mission of Mediation: Dalmatia’s Multi-National Regionalism from the 1830s–60s. In: Cole, Laurence (Hg.): Different Paths of the Nation State. Regional and National Identities in Central Europe and Italy, 1830–1870. New York 2007, S. 16–32.
- Rokitansky, Carl: Eröffnungsrede, gehalten in der constituirenden Versammlung der anthropologischen Gesellschaft in Wien am 13. Februar 1870. In: Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien 2 (1870), S. 1–10.
- Schuchardt, Hugo: Slawo-Deutsches und Slawo-Italienisches. Dem Herrn Franz von Miklosich zum 25. November 1883. Graz 1884.
- Schuchardt, Hugo: Zu meiner Schrift „Slawo-Deutsches und Slawo-Italienisches“. In: Zeitschrift für das österreichische Gymnasium 35 (1884), S. 900f.; 37 (1886), S. 321–352.
- Slapater, Scipio: Lettere Triestine. Col seguito di altri scrittori vociani di polemica Trieste. Trieste 1988.
- Stourzh, Gerald: The Ethnicizing of Politics and ‘National Indifference’. In: Ders.: Der Umfang der österreichischen Geschichte. Ausgewählte Studien 1999–2010. Wien 2011, S. 283–323.
- Stradner, Josef: Zur Ethnographie Istriens. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 3 (1897), S. 97–111.
- Stradner, Josef: Neue Skizzen von der Adria. Graz 1903.
- Stradner, Josef: Das Volkstum in Istrien. In: Adria 1 (1909), Sp. 379–384.
- Stradner, Josef: Rund um die Adria. Ein Skizzenbuch. Graz 1893.
- Surman, Jan: The Circulation of Scientific Knowledge in the Late Habsburg Monarchy. Multicultural Perspectives on Imperial Scholarship. In: Austrian History Yearbook 46 (2015), S. 162–182.
- Taguieff, Pierre-André: Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double. Hamburg 2000.
- Tommaseo, Nicoló/Bellini, Bernardo: Dizionario della lingua Italiana. Vol. II, Parte 2, Torino/Napoli 1869.
- Toncich, Francesco: Istria between Purity and Hybridity: The Creation of the Istrian Region through scientific Research in the 19th Century. In: Acta Histriae 28 (2020), S. 541–576.
- Toncich, Francesco: Istrien 1840–1914. Eine kulturelle Versuchsstation des Habsburgerreiches. Tübingen 2021.

- Türcke, Christoph: Hochmut der Erbse. Die Erfolgsgeschichte des Wortes „hybrid“. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 238, 13.10.2021, S. N4.
- Verginella, Marta: Stadt und Land. Paradigma einer ethnozentristischen Lesart. In: Jahrbücher zur Kultur und Geschichte Südosteuropas 5 (2006), S. 45–60.
- Virchow, Rudolf: Die Anthropologie in den letzten 20 Jahren. In: Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 29 (1889), S. [5]–[68].
- Vivante, Angelo: Irredentismo Adriatico. Contributo alla discussione sui rapporti austro-italiani. Firenze 1912.
- Wiggermann, Frank: K. u. k. Kriegsmarine und Politik. Ein Beitrag zur Geschichte der italienischen Nationalbewegung in Istrien. Wien 2004.
- Wolff, Larry: Venice and the Slavs. The Discovery of Dalmatia in the Age of Enlightenment. Stanford 2001.
- Wörsdörfer, Rolf: Krisenherd Adria 1915–1955. Konstruktion und Artikulation des Nationalen im italienisch-jugoslawischen Grenzraum. Paderborn u. a. 2004.
- Young, Robert J. C.: Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race. London/New York 1995.
- Zuckerkaudl, Emil/Vipauz, Karl: Zur physischen Beschaffenheit der Bevölkerung des Küstenlandes. In: Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Das Küstenland (Görz, Gradiska, Triest und Istrien). Wien 1891, S. 153–160.
- Zahra, Tara: Imagined Non-Communities: National Indifference as a Category of Analysis. In: Slavic Review 69 (2010), S. 93–119.

Kultur ist mehr ...¹

Hermann Bausinger

Kultur? Jawohl, sagt der Bürgermeister: Gesangsverein, Kirchenchor, Sportverein, Freiwillige Feuerwehr – hier ist was los. Wenn er bei einem der Vereinsfeste seine Rede hält, dann wird deutlich, dass er nicht bloß irgendwelche Chordarbietungen und Theateraufführungen im Auge hat. Kultur ist mehr. Er spricht von der Tradition, die es zu erhalten gilt, von der dörflichen Gemeinschaft, in der jeder jeden kennt und in der man sich gegenseitig unter die Arme greift, und von der gemeinsamen Bewältigung der aktuellen Probleme. Unser Dorf, sagt er, und das klingt, als handle es sich um eine fest gefügte Einheit mit einer überlieferten Ordnung, an die sich alle halten und die allen Sicherheit gibt.

Starker Beifall. Ein Fest verlangt Optimismus; als „Zustimmung zur Welt“ hat ein Philosoph das Fest definiert, und alle halten sich daran. Sonst wäre es denkbar, dass ein Skeptiker das Wort ergriffe, um ein paar kritische Beobachtungen nachzuschieben: das Dorf – ausgefranst nach allen Seiten. Die Ortsmitte – fast nur noch ein topografisches Faktum, die zentralen Funktionen sind verloren gegangen. Kein richtiges Rathaus, keine Milchsammelstelle, kein Laden, in dem man am Abend noch schnell das Nötigste besorgen konnte. Eingekauft wird im Supermarkt, ein paar Kilometer weg. Die meisten haben Autos; sie arbeiten ja nicht im Dorf, sondern fahren als Pendlerinnen und Pendler in die benachbarten Städte. Aus diesen Städten sind Leute zugezogen, die man kaum kennt – Außenseiter, wie es der räumlichen Position ihrer Bungalows und Siedlungshäuser entspricht. Sie nehmen nicht teil am Leben der Vereine. Aber man sollte dieses auch nicht überschätzen. Ganz überwiegend wird der Feierabend allein zu Hause verbracht, in den eigenen vier Wänden vor dem Pantoffelkino. Das Dorf ist noch nicht verkabelt; aber einige können es nicht erwarten und haben mächtige Schüsseln auf ihre Dächer montiert. Der Gemeinderat wird demnächst darüber beraten, ob dies nicht das Ortsbild stört und die Attraktivität des Ortes beeinträchtigt.

1 Der Text wurde erstmals im Jahr 1994 in folgendem Sammelband abgedruckt: Hermann Bausinger: Kultur ist mehr ... In: Eckart Frahm/Holger Magel/Klaus Schüttler (Hg.): Kultur – ein Entwicklungsfaktor für den ländlichen Raum. Anregungen, Tips und Beispiele aus der Praxis. München 1994, S. 13–22. Wir danken der Verlagsgruppe Hüthig Jehle Rehm GmbH für die Genehmigung des Neuabdrucks.

Attraktivität für wen? Für die Besucher aus der Stadt, die sich an Sonntagen schon einmal verirren und dann wohl auch eine Mahlzeit im einzigen Gasthaus einnehmen. Und für potenzielle Bau- und Kaufinteressenten, weitere Zuzügler also. Das Dorf kann und will ja nicht dichtmachen, obwohl sich Überlegungen zu den „Grenzen des Wachstums“ allmählich auch hier zu Wort melden, am Stammtisch und im Gemeinderat.

Urbanisierung und Modernisierung – lange Zeit waren das auch für das Land unbestritten positive Entwicklungen. Die für den „ländlichen Raum“ zuständigen Institutionen verstanden sich als Entwicklungshelfer auf dem Weg der Modernisierung. Gerade in wirtschaftlich begünstigten Gemeinden hat diese Phase, die 1960er- und 1970er-Jahre, starke Spuren hinterlassen. Das vertraute und vertrauenerweckende Dorfbild verwandelte sich innerhalb weniger Jahre in ein diffuses Gebilde mit etlichen protzigen Neubauten im „sanierten“ Ortskern und mit der „Bimsblock-Tristesse“ (so hat es Alexander Mitscherlich genannt) an den Rändern. Und es zeigt sich, dass diese Veränderung nicht nur das äußere Bild betraf, sondern insgesamt die Kultur des Dorfs. Sie schlug durch auf die Art des Zusammenlebens, auf Einstellungen und Haltungen der Bewohner, die sich gar nicht mehr überwiegend am Dorf orientierten. Die Entwicklung war – nicht zuletzt durch die zunehmende Motorisierung – zentrifugal. Die Gegensteuerung, die inzwischen (seit Ende der 1980er-Jahre) eingesetzt hat, ist bestimmt durch Versuche der Konzentration, Versuche, eine Mitte zu finden, die das Leben der Bewohner zwar nicht schlechthin definiert, aber doch mitbestimmt. Die freundlichen Bilder, die in Festreden ausgemalt werden, sind gewissermaßen die Vorwegnahme des erstrebten Zustandes in ländlichen Regionen.

Es ist völlig klar, dass sich die Entwicklung nicht einfach rückgängig machen lässt. Aus nüchternen Bestandsaufnahmen der Vergangenheit wissen wir, dass dies auch gar nicht wünschenswert wäre. Die oft hochgelobten Eigenschaften des alten Dorfs hatten ja doch ihre Kehrseite, brachten Belastungen für die Menschen mit sich, die im idyllisierenden Rückblick leicht übersehen werden. Die Überschaubarkeit des Dorfs war auch drückende Enge. Die Kontaktdichte, die Lebendigkeit der Kommunikation bedeutete ebenso ständige Kontrolle und Überwachung. Die Verhaltenssicherheit war erkaufte mit der Unausweichlichkeit des Lebenswegs, der Vorbestimmtheit von Beruf, Besitz und Heirat. Diese andere Seite sollte nicht vergessen, das alte Dorf sollte nicht einfach idealisiert werden.

Ländliches und Städtisches

Aber selbst wenn man wollte, könnte man das Rad nicht zurückdrehen. Die Bruchlinien zwischen Stadt und Land laufen heute – in einer nur schwer entwirrbaren Weise – mitten durch die Dörfer. Ja, in manchen Fällen greifen diese

Kategorien gar nicht mehr richtig, lässt sich vielmehr nur ein Nebeneinander, zuweilen auch Gegeneinander verschiedener und vielfältiger kultureller Ausdrucksformen und Haltungen feststellen. Ein paar Beispiele – Beobachtungen während einer einzigen Woche aus einem einzigen kleinen Dorfverband:

In einem der Dörfer gibt es seit etlichen Jahren ein zahlenmäßig unbedeutendes, aber natürlich auffallendes Einsprengsel von „Alternativen“, die Wohngemeinschaften in alten Bauernhäusern gegründet haben und die nur teilweise einer in einem präzisen, allgemeingültigen Zeitrahmen festgelegten Arbeit nachgehen. Das anfängliche Misstrauen ihnen gegenüber ist weithin gewichen, die Distanz allerdings größtenteils geblieben. Aber es gibt immerhin Kontakte, und es gehen auch Impulse von dieser Gruppe aus. Dazu gehört die von den Jugendlichen im Dorf begeistert aufgenommene alljährliche Veranstaltung einer Rock-Nacht. In diesem Herbst war die Veranstaltung gefährdet. Durch amtliche Verfügung musste das Konzert gleich nach Mitternacht beendet werden; das drosselte den Zustrom junger Leute, für die das Wochenendvergnügen um diese Zeit oft erst richtig beginnt. Geht man von diesen Fakten, wie sie auch in der Lokalpresse berichtet wurden, aus, so liegt der Schluss nahe, dass sich wohl die ältere Dorfbevölkerung gegen das neumodische und lautstarke Konzert der Jungen gewehrt habe. Tatsächlich war die Einschränkung aber auf einen Protest aus dem Nachbardorf zurückzuführen, wo an dem der Aufführungsstätte zugewandten Rand eine Reihe stattlicher Einfamilienhäuser steht, bewohnt von in jüngster Zeit aus der Stadt Zugezogenen. Vor allem sie hatten sich gegen die „Lärmbelästigung“ gewehrt, von der bei Blasmusik aus dem nahen Festzelt nie die Rede war. Stadt-Land-Konflikt? Diese Erklärung trifft hier so wenig zu wie bei den folgenden Beispielen.

Außer den Wachstumsspitzen am Rand gibt es in jenem Dorf auch noch einen ehemaligen Adelssitz, der seit einiger Zeit modernisiert und umgebaut ist und in den, in eine größere Zahl von Eigentumswohnungen, ebenfalls Leute aus der Stadt eingezogen sind. Unmittelbar daran angrenzend ein bäuerliches Anwesen. In der Scheune des Bauernhofs hausen Katzen – „Bauernkatzen“, was bedeutet, dass sich niemand um sie kümmert, es sei denn der Knecht, der hin und wieder die jungen Tiere ertränkt. Eine der (städtischen) Schlossbewohnerinnen will das ändern, will die Katze sterilisieren lassen und sich um die Jungen kümmern. Da werde sie kein Glück haben, sagen die Hausgenossen: Der Bauer sei stur und lasse so etwas sicher nicht zu. Die junge Frau geht trotzdem zu ihm. Er wundert sich, aber er hat keine Einwände, und nach ein paar Tagen verfolgt er mit spürbarer Sympathie die Versorgung der Katzenfamilie. Ein Einwand aber kommt von einer Mitbewohnerin aus dem Schloss: Es sei absolut unangebracht, in den Kreislauf der Natur einzugreifen; man sollte froh sein, dass er auf dem Land noch funktioniert ...

Drittes Beispiel: Der örtliche Heimatverein steht vor einem Jubiläum. Er hat sich vor allem der Bewahrung alter Bräuche und der „Trachtenpflege“ verschrie-

ben, stellt sich in den Dienst dörflicher Tradition. Für das Jubiläum aber wird nach etwas Zugkräftigerem Ausschau gehalten. Die Vereinsvorsitzenden beauftragen eine bekannte Disco-Band aus einem Nachbardorf mit der Gestaltung des Festabends. Die verlässt sich nicht allein auf ihren Namen und ihr eingefahrenes Programm, sondern denkt sich eine besondere Attraktion aus: „Busenwiegen“ steht in großen Lettern schräg auf den Plakaten. Was sich die Mitglieder der Band dabei gedacht und wie sie sich die Nummer vorgestellt haben, bleibt im Dunkeln, denn nach wenigen Tagen wird dieser Programmteil gekippt. Ein empörter Leserbrief in der Lokalpresse wendet sich gegen die Geschmacksverirrung, gegen die Verpflanzung vermeintlicher Großstadtsitten ins dörfliche Milieu; der Vorstand des Heimatvereins beeilt sich zu versichern, dass er von diesem Programmpunkt nichts gewusst hat.

Man kann dies so interpretieren, dass die dörfliche Generallinie verteidigt wurde – nur sollte man nicht übersehen, dass auch der scheinbar modische Vorschlag (urban wird man ihn ja wohl nicht nennen wollen!) von Dörfnern ausging. Die Beispiele entwerfen insgesamt nicht etwa eine klare Struktur im Verhältnis von Städtischem und Ländlichem; sie deuten vielmehr an, dass die Dorfkultur heute weniger denn je eine harmonische oder doch in ihren Teilen aufeinander abgestimmte Einheit darstellt. Die kulturelle Realität ist heute auch auf dem Dorf durch Vielfalt, durch Pluralität charakterisiert. Dies kommt auch im Umgang mit dem Wort Kultur zum Ausdruck.

Vielfalt der Benennungen

Früher verstand man auf dem Land unter Kultur am ehesten eine Schonung mit jungen Baumschösslingen; „Kulturarbeiterinnen“ waren beim Forstamt angestellt. Mit diesem Gebrauch des Worts war man dem ursprünglichen Sinn – Kultur als Anbau, als Agrikultur vor allem – ziemlich nahe. Für symbolische Vorgänge, für die Taufe, die Kirchweihe oder die Weihnachtsfeier benützte man hier das Etikett Brauch oder Tradition. Erst als die Freizeit sich ausweitete und solche Formen und Veranstaltungen zahlreicher und bewusster gepflegt wurden, bot sich der Begriff Kultur an. Zunächst in der Einzahl: dörfliche Kultur. Inzwischen schwirren aber auch auf dem Land allerhand Zusammensetzungen mit dem Begriff Kultur durcheinander: Dorfkultur, Vereinskultur, Volkskultur, Freizeitkultur, Jugendkultur, Alternativkultur, Soziokultur. Dies ist nicht nur eine Vielfalt der Benennungen, sondern auch ein Hinweis darauf, dass die Verhältnisse auf dem Land bunter und auch komplizierter geworden sind. Deshalb ist es angebracht, ein wenig Ordnung oder vielmehr Übersicht in dieses Durcheinander – oder wenigstens Nebeneinander – zu bringen.

Bei den meisten jener Begriffe wird stillschweigend mitgedacht, dass es sich dabei *auch* um Kultur handelt, allerdings nicht ganz um die richtige, die eigent-

liche Kultur. Im Allgemeinen transportiert das Wort Kultur ja erhebliche Ansprüche. Die Kulturseite der großen Zeitungen und die Kultursendungen in Funk und Fernsehen konzentrieren sich in der Regel auf bedeutende literarische Werke, auf die internationale Kunstszene, auf Opern- und Theateraufführungen von hohem Niveau. Wo diese Ausformungen der Kultur ausdrücklich von anderen unterschieden werden sollen, ist gelegentlich von *Hochkultur* die Rede. Fasst man den Begriff sehr anspruchsvoll, dann ist man versucht zu sagen, dass dieser Bereich für das Dorf ausscheidet. Ganz richtig ist dies aber keineswegs: In der Kirchenmusik und auch in der Chor- und Orchestermusik reichen die Anstrengungen dörflicher Gruppen oft durchaus ins Feld der Hochkultur hinein. Tendenziell ist es trotzdem richtig, wenn die dörfliche Kultur eher von einer gewissen Distanz zur Hochkultur her definiert wird.

Der Gegensatz, *ein* Gegensatz zur „eigentlichen“ Kultur ist *Volkskultur*. Damit wird aber nicht etwa die Gesamtheit aller anderen kulturellen Äußerungen bezeichnet, sondern in der Regel nur die traditionelle Kultur, verkörpert in alten Bräuchen, aber auch in den seit Langem üblichen Veranstaltungen der Vereine. Bei vielen älteren Leuten im Dorf, und zumal bei vielen der einflussreichen Gemeinderäte, besteht die Neigung, ausschließlich diese Formen der Volkskultur – also Blasmusik, Schützenfeste, Sängertreffen u. Ä. – als Dorfkultur anzuerkennen. Dorfkultur wird so weithin mit der *Vereinskultur* gleichgesetzt.

Das war sicher nie ganz korrekt, weil so die nicht organisierten Formen ausgeblendet bleiben. Die Jugendlichen bspw. haben sich ja nicht nur in die speziellen Jugendsparten der Vereine eingeordnet, sondern auch, daneben, eine eigene Kultur entwickelt – mit besonderen Treffpunkten, mit oft sehr handfesten Auseinandersetzungen, mit Initiationsriten und Mutproben, mit den Ritualen der Annäherung an das andere Geschlecht. In den letzten Jahren ist die *Jugendkultur* sehr stark beeinflusst worden durch die *Alternativkultur*, in der sich junge Leute ganz bewusst von den traditionellen Formen der Kultur absetzten. Sie wandten sich gegen die Sentimentalität und gegen die Harmlosigkeit der vorherrschenden Kulturformen. Wenn ausgewachsene Männerchöre mit Inbrunst intonieren, dass Liebe auch Leiden bringt und Scheiden wehtut, so quittierten sie das mit Spott. Sie suchten neues Liedgut und schreckten auch vor politischen Texten nicht zurück, und sie weiteten ihre Ziele über das Kulturelle im engeren Sinne hinaus aus: Als Alternative werden – teils anerkennend, teils abwertend – all jene bezeichnet, die auch in ihrer Lebensweise vom Gros der Bevölkerung abweichen, die auf Sonnenenergie und Müllvermeidung pochen und „natürliche“ Formen der Ernährung und Kleidung bevorzugen. Ihrem Ursprung nach ist diese Alternativkultur sicher städtisch; aber es ist, wie schon frühere Reformbewegungen etwa in den 1920er-Jahren, eine Fluchtbewegung, die aufs Land drängt und die heute in manchen Dörfern einen durchaus prägenden Einfluss ausübt.

Alternativkultur lässt sich auch verstehen als eine besondere Ausrichtung der *Soziokultur*. Auch dieser Begriff wurde in den großen Städten erfunden. In

Nürnberg und Frankfurt vor allem waren es die städtischen Kulturreferenten, die sich bemühten, dem Kulturellen einen größeren Spielraum zu verschaffen. Soziokultur heißt: Kultur für alle (dies war auch 1976 der Titel eines Buchs von Hilmar Hoffmann); und um dies zu erreichen, wurde die soziale Seite der Kultur betont: Kultur also nicht primär als künstlerische Höchstleistung, sondern als ein Ausdruck und Mittel der Kommunikation. Bis diese Vorstellung und dieses Modell sich – nicht unbedingt unter diesem Namen (Soziokultur) – auch auf dem Land durchzusetzen begann, hat es lange gedauert. Und zwar wohl einfach deshalb, weil es die Entwicklung neuer und vielfältiger Angebotsformen für die verschiedenen Bevölkerungsgruppen erfordert. Inzwischen gibt es auch auf dem Land musische Angebote aller Art, aber auch Gesprächsgruppen für Ältere, Selbstverteidigungskurse für junge Frauen und Ähnliches, vermittelt über Volkshochschulen und andere Volksbildungseinrichtungen, gelegentlich aber auch hervorgegangen aus privaten Initiativen.

Diese Ausdifferenzierung der Dorfkultur führt gelegentlich auch zu wett-kampffählicher Intensivierung der verschiedenen kulturellen Aktivitäten. Ein Beispiel aus dem östlichen Württemberg: In einer kleinen Gemeinde beklagten die Verantwortlichen des örtlichen Musikvereins den Rückgang der Mitgliederzahlen, vor allem die Überalterung der Aktiven. Ein neuer Vorstand treibt Gelder auf für die Ausstattung einer Jugendkapelle mit Instrumenten. Sein Plan funktioniert: Die Jugendlichen kommen, und ein Teil davon bildet bald eine Rockgruppe, die regelmäßig spielt und deren Existenz (eine sehr lautstarke Existenz!) wiederum die Aktivitäten der Jugendkapelle und indirekt des Musikvereins anspornt. Hinter dieser Beobachtung verbirgt sich eine allgemeinere „Gesetzlichkeit“: Es gibt zwar eine Art Kapazitätsgrenze für gesellige Aktivitäten im Dorf; aber im Rahmen dieser Grenze schaukeln sich die Aktivitäten auf. Deshalb stößt man immer wieder auf Dörfer, von denen gesagt wird, hier sei „viel los“ – den Gegensatz bildet das apathische Dorf, in dem so gut wie nichts los ist.

Freizeit und Kultur

In manchen der erwähnten Kulturbereiche kann man sich zwar auch bedienen lassen: Konzert, Theater, Festbesuch. Aber überwiegend sind es – gerade auf dem Land – Felder eigenen Engagements, aktiver Kulturgestaltung. Dazu kommt freilich bei allen ein nicht zu vernachlässigender Bereich, in dem so gut wie ausschließlich konsumiert wird: die *Medienkultur*. Man sollte nicht das Kontrastbild aufbauen, dass die Menschen früher ununterbrochen in freundlicher Kommunikation miteinander standen, während sie jetzt isoliert vor dem Bildschirm sitzen. Die frühere Situation auf dem Land – das wissen wir aus Beschreibungen, lässt sich aber auch am Verhalten vieler alter Menschen noch ablesen – war durch sehr viel Schweigsamkeit geprägt, durch Nebenarbeiten auch am Feier-

abend und durch den Versuch der von der Arbeit Ermüdeten, durch Ausruhen, Dösen, Nichtstun wieder zu Kräften zu kommen. Darin liegt der wesentliche Unterschied zu früher: dass die Menschen sich jetzt in ihrer Freizeit viel mehr äußeren Einflüssen aussetzen, dass sie über die verschiedenen Medien in sehr viel umfassenderer (sicherlich oft auch: verwirrenderer) Weise informiert werden als früher durch die Zeitung, und dass ihnen ein Unterhaltungsangebot zur Verfügung steht, wann immer sie wollen. Die Medienkultur ist weithin eine private Angelegenheit. Die Konkurrenz zur lebendigen, aktiven Kultur ist oft betont worden, wird allerdings leicht überschätzt. Befürchtungen, dass Derrick oder Rudi Carrell keine dörfliche Singstunde und keine aktive Gymnastik mehr zuließen, sind längst widerlegt.

Es gibt aber noch eine andere Beziehung zwischen den aktiven Kulturformen und der Medienkultur. Diese kann Maßstäbe setzen, die sich auf die lokale Kultur in verschiedener Weise auswirken. Das extensive Angebot von Sportübertragungen in Funk und Fernsehen hat die Begeisterung für den aktiven Sport gewiss nicht beeinträchtigt – im Gegenteil. Das (manchmal) perfekte Spiel der Bundesligamannschaften hält wohl keinen C-Klasse-Kicker von seinen sehr viel unvollkommeneren Bemühungen ab. Aber Tatsache ist, dass die Zuschauerzahlen bei Sportveranstaltungen auf dem Land in den letzten Jahren zurückgegangen sind. Wo früher, vor dem Medienzeitalter, die Jungen praktisch nur ihren örtlichen Verein und seine Gegner kannten und die Namen der Nationalspieler ähnlich unwirklich waren wie Namen aus der Heldensage, interessieren sie sich jetzt vor allem für den nächsten Bundesligaklub. Die Medienübertragungen wirken aber auch stilbildend – und dies ist nicht unbedingt eine positive Wirkung. Selbst auf dem Land ist bei Sportfesten, um in diesem Bereich zu bleiben, der örtliche Elektriker eine Schlüsselfigur: kein Wettkampf ohne musikalische Pausenfüller und ohne einen Moderator, der über Lautsprecher den Zuschauern entweder sagt, was sie ohnehin sehen, oder der sie mit Hinweisen auf frühere Rennen, auf den Stand des Kreisrekords u. Ä. behelligt. Geschwätzige Kommentatoren, die jede Veranstaltung zur Hitparade hochjubeln wollen, finden sich auch bei Jubiläumstreffen, im Festzelt, bei Karnevalsumzügen, bei Weihnachtsfeiern. Und dies sind nicht immer Leute aus der Umgebung; es gibt auch die reisenden Animateure, die von Husum bis Friedrichshafen mit den gleichen schalen und meist etwas schiefen Witzen aufwarten und die Stimmung anzuheizen suchen.

Neue Bedürfnisse

Hochkultur, Volkskultur, Vereinskultur, Jugendkultur, Alternativkultur, Soziokultur, Medienkultur – die Aufzählung, bunt genug, ist nicht erschöpfend; denn das eigentliche Kennzeichen ist eine kulturelle Vielfalt und Ausdifferenzierung, die im Prinzip unbegrenzt ist. Es gibt eine Vielzahl von Sachbereichen, von Sparten,

die jeweils ihre eigene Prägung und Organisation hervorgebracht haben: Man könnte der Reihe Begriffe wie Musikkultur (und hier wieder: Kirchenmusikkultur, Singkultur, Orchesterkultur, Blasmusikkultur, Volksmusikkultur), Sportkultur, Wanderkultur und andere anfügen. Und es gibt die verschiedensten Gruppen, die zum Teil eigene Kulturformen ausgebildet haben – neben der Jugendkultur könnte man auch von einer Kultur der alten Menschen (Seniorenkultur, so der heute gängige Ausdruck), der Frauen, der Kinder, aber auch: der Heimatvertriebenen, der Aussiedler, der ausländischen Arbeitsmigranten sprechen.

Es ist wichtig, dass diese Ausdifferenzierung erkannt und dass sie anerkannt wird. Dies ist bspw. von Belang für die Verteilungskämpfe im Gemeinderat, bei denen es zwar im Allgemeinen nur um kleine Summen geht, gleichzeitig aber um lokalen Frieden und soziale Gerechtigkeit. Die Gleichung Dorfkultur = Vereinskultur, mit der man lange Zeit operierte und die auch die Richtschnur für die Zuschüsse setzte, gilt in dieser Ausschließlichkeit nicht mehr. Und auch innerhalb des Vereinswesens sind die alten Hierarchien ins Wackeln gekommen. Es ist z. B. sicher kein Zufall, dass die größten Zuwachsraten in der Mitgliedschaft fast überall die Landfrauenvereinigungen aufzuweisen haben. Dies lässt den Schluss zu, dass sich beim weiblichen Teil der Landbevölkerung ein großes, bisher unbefriedigtes Bedürfnis an Kommunikation und Geselligkeit, aber auch eine aktive Lernbereitschaft angestaut hat. Und es zeigt, dass die Frauen in den alten Vereinen – obwohl sich dort manches in dieser Beziehung geändert hat – immer noch nicht recht zum Zug kommen.

Auch überlokale Mittel sollten nicht nur für die Gruppen und Institutionen eingeworben werden, die auf der traditionellen Linie liegen und die durch ein ehrwürdiges Alter dazu legitimiert scheinen. Die Volkshochschulen und vergleichbare Bildungseinrichtungen können viel für die Ausbreitung und Stabilisierung neuer Formen tun, wenn sie personell entsprechend ausgestattet sind. Wie wichtig Initiativpersonen für die Entstehung einer lebendigen ländlichen Kultur sind, hat ein Modellprojekt der Katholischen Landjugendbewegung in Hohenlohe gezeigt. Zwei Jahre lang waren dort eigens eingesetzte Regionalberater tätig mit dem Ziel, neue Ansätze ländlicher Kultur zu entwickeln und, wie einer der Berater sich ausdrückte, „die Offenheit zwischen verschiedenen Lebensformen herzustellen“. Ihre Beratungstätigkeit stieß vor allem auch deshalb auf großes Interesse, weil sie Kultur nicht eng fassten: In Kursen und Gruppenabenden ging es um die Herstellung eigener Möbel so gut wie um ökologisches Bauen, um neue landwirtschaftliche Anbaumethoden so gut wie um die Erschließung von Marktchancen für Landprodukte. Ob die Anstöße ausreichen, um die Aktivitäten am Leben zu erhalten, muss sich erst zeigen – jedenfalls ist es angebracht, nicht nur über Kulturarbeit, sondern auch über Kulturarbeiterinnen und Kulturarbeiter neuen Stils nachzudenken. Und wenn Kulturpolitik tatsächlich die Infrastrukturpolitik der 1990er-Jahre ist, dann werden Kulturarbeiter(innen) künftig so selbstverständlich wie früher Straßenbauarbeiter.

Ein möglichst unbefangener Überblick über alle kulturellen Aktivitäten und Möglichkeiten „vor Ort“ ist gerade dann notwendig, wenn die Idee einer übergreifenden Dorfkultur, anders gesagt: wenn lokale Identität und Solidarität aufrechterhalten werden sollen. Dörfliche Kulturpolitik heute hat vor allem die Aufgabe, divergierende Interessen auszubalancieren und dafür zu sorgen, dass die verschiedenen kulturellen Äußerungsformen wechselseitig toleriert, ja respektiert werden. Man wird sich damit abfinden müssen, dass diese Formen nicht mehr leicht unter einen Hut zu bringen sind. Der dörfliche Tennisklub, gegründet von den in den Jahren neu Zugezogenen, ist nicht nur räumlich weiter als der alte Sportverein von der Ortsmitte entfernt; seine Mitglieder bleiben für sich, verstehen den Klub vielleicht auch eher als Dienstleistungszentrum und weniger als Ort der Geselligkeit. Andererseits ist es keineswegs ausgeschlossen, dass daraus im Verlauf der Zeit, einer vielleicht längeren Zeit, ein Verein wie jeder andere wird.

Regionale Kultur

Viele der neuen kulturellen Aktivitäten stehen in überlokalen Zusammenhängen. Das ist an sich nichts Neues: Auch für die alten Vereine gehörte und gehört es dazu, dass die Ortsgrenzen überschritten werden. Der Sportbetrieb lebt vor allem vom Wettbewerb zwischen den Mannschaften verschiedener Orte; und Sängerkulte, Trachtenfeste, Partnerschaftstreffen im Ausland locken viele Vereinsmitglieder in die Ferne. Neu ist, dass die Kooperation und der Austausch *innerhalb* einer Region eine größere Rolle spielen. Von Vertretern einer aktiven Dorfpolitik wird immer wieder auf die kulturelle Autonomie des Dorfs gepocht: Die eigenen Kräfte sollen mobilisiert und ermuntert werden. Im Prinzip ist dies richtig – aber es widerspricht dem mobilen Charakter unserer Zeit und wäre zudem unrationell, wenn nicht auch aus dem Profit gezogen würde, was in der Nachbarschaft, vor allem in benachbarten Städten, geboten wird. Ganz besonders gilt dies für „ausgedünnte“ Dörfer, also für Orte, die aus wirtschaftlichen Gründen mit rückläufigen Bevölkerungszahlen zu rechnen und die gerade ihre aktiven Kräfte verloren haben. Aber auch in anderen Orten ist die Orientierung über die Möglichkeiten in der ganzen Kulturregion, sind Strategien der Vernetzung notwendig. Und zu einem nicht geringen Teil ist die dörfliche Kultur immer auch eine Frage der Verkehrsanbindung an größere Orte.

Eine Anerkennung der Kulturregion schließt nicht aus, dass der Gedanke dörflicher Identität und lokaler Eigenheit hochgehalten wird. Im Sinne solcher Gemeinsamkeit sollten die verschiedenen kulturellen Aktivitäten nicht nur nebeneinander respektiert und durchlässig gehalten, sondern möglichst auch zusammengeführt werden. Größere festliche Veranstaltungen bieten dazu einen günstigen Rahmen, zeigen freilich auch die Schwierigkeiten und Grenzen. In ei-

nem kleinen Ort wird die Kirchweih gefeiert wie jedes Jahr: Die verschiedenen Vereine und Gruppierungen sind aufgefordert, etwas zur Bewirtung beizutragen. Das geschieht, Stände werden aufgeschlagen und Brauereibänke aufgestellt, der Sportverein bietet Pizza an, der Gesangverein Sauerkraut und Wurst, der Musikverein Zwiebelkuchen und neuen Wein, der Naturschutzbund gemischte Salate – und so fort. Die jeweiligen Mitglieder gruppieren sich um „ihren“ Stand. Die Besucher aus der Nachbarschaft bleiben aus, weil dort in einem Ort ein Herbstfest, im anderen eine 1200-Jahr-Feier stattfindet. Am Ende stehen die Aktivisten der Vereine frustriert vor den riesigen Restbeständen ihres Angebots. Was hier fehlte, war die vorsorgliche Abstimmung zwischen den lokalen Vereinen, die ja nicht alle auf die gleiche Aufgabe angesetzt werden müssen, aber auch zwischen den verschiedenen Orten zumindest der engeren Region. Gefragt sind aber auch neue Formen des Zusammentreffens, die etwas mehr von der besonderen Ausrichtung der Gruppierungen herüberbringen als das bei aller Vielfalt doch etwas monotone Ess- und Trinkangebot.

Festliche Veranstaltungen können freilich grundsätzlich nur die symbolische Darstellung und Überhöhung des sonstigen dörflichen Lebens sein. Ob in einem Dorf von einer eigenen Identität und einer intakten, lebendigen Kultur gesprochen werden darf, kann zwar in solchen Festen sichtbar werden, aber es beschränkt sich nicht darauf. Noch einmal: Kultur ist mehr. Was an Kulturellem im engeren Sinne geboten wird, sollte keine Alibifunktion haben. Kultur darf nicht das Trostpflaster sein, das über die von der technischen und sozialen Entwicklung geschlagenen Wunden geklebt wird. Zur Kultur eines Dorfes gehört auch die bauliche Anlage, der Umgang mit den natürlichen Ressourcen, aber auch die Umgangsweise zwischen Menschen verschiedener Gruppen und die wechselseitige Respektierung verschiedener sozialer Milieus. Kultur hat zwar ihre festliche, ihre gewissermaßen sonntägliche Seite – und die besonderen Aufführungen, Anstrengungen und Darbietungen fallen auch besonders ins Auge. Aber Kultur muss sich ebenso im Alltag bewähren, und auch das Festlich-Besondere sollte dazu beitragen, vernünftige Verhältnisse im Alltag zu etablieren und zu stärken. Denn was nützt alle Kultur, die nicht *mehr* ist als „nur“ Kultur? Zu den vielen Zusammensetzungen mit Kultur, von denen hier die Rede war, muss noch eine hinzugefügt werden: *Alltagskultur*. Auf ihre Qualität kommt es letztlich in erster Linie an.

Prof. Dr. Hermann Bausinger (1926–2021)¹

Jede Disziplin hat ihre Protagonisten. Diese geben ihr ein konkretes Gesicht, bestimmen über Jahrzehnte hinweg ihre Inhalte und Themen, sind für die Studierenden Vorbild und bieten Orientierung. Für die deutschsprachige Volkskunde war Hermann Bausinger eine solche Ausnahmeerscheinung. Als Person war er ausgesprochen zugänglich, hilfsbereit und diskussionsfreudig, als Wissenschaftler ein kritischer Geist, im besten Sinn unkonventionell, unabhängig und originell im Denken und Schreiben. Er hat dem Tübinger Ludwig-Uhland-Institut und dem ganzen Fach den Weg von der Volkskunde zur Empirischen Kulturwissenschaft gewiesen. Zu Recht gilt er als wichtiger Erneuerer und Leitfigur der „neuen Volkskunde“. Hermann Bausinger ist mit seinen unzähligen Beiträgen zu Kultur und Alltag in der deutschsprachigen Öffentlichkeit zum wohl sichtbarsten Kulturwissenschaftler geworden. Die Übersetzung einiger seiner grundlegenden Bücher in mehrere Sprachen hat ihn international be- und in der weltweiten Fachcommunity hochgradig anerkannt gemacht.

Hermann Bausinger wurde am 17. September 1926 im württembergischen Aalen geboren. Sein Vater war Bankdirektor, seine Mutter Wirtstochter. 1943 zuerst zum Arbeitsdienst, dann zur Wehrmacht eingezogen, gehörte er zur sogenannten „Flakhelfer-Generation“ – zu jener Gruppe junger, gut ausgebildeter Männer, die nach dem Zweiten Weltkrieg zentral für das Geistesleben der neu geschaffenen Bundesrepublik Deutschland werden sollten. 1946 aus amerikanischer Kriegsgefangenschaft zurückgekehrt, machte er 1947 das Abitur und begann im selben Jahr an der Universität Tübingen sein Studium der Germanistik, Anglistik, Geschichte und Philosophie. Die Entscheidung für Germanistik lag nahe. Zur Volkskunde hingegen kam Bausinger, wie er in seinem autobiografischen Interviewband „Ein Aufklärer des Alltags“ erzählt, „wie die Jungfrau zum Kind“². Das 1933/1934 vom Germanisten Gustav Bebermeyer gegründete Seminar/Institut für deutsche Volkskunde wurde ab 1945 von dem nach Tübingen zurückgekehrten Germanistikprofessor und Übergangsrektor Hermann

1 Dieser Nachruf wurde in der Zeitschrift für Empirische Kulturwissenschaft 118 (2022) abgedruckt.

2 Dieses und weitere Zitate von Hermann Bausinger stammen aus: Ein Aufklärer des Alltags. Der Kulturwissenschaftler Hermann Bausinger im Gespräch mit Wolfgang Kaschuba, Gudrun M. König, Dieter Langewiesche, Bernhard Tschöfen. Wien/Köln/Weimar 2006.

Schneider geleitet. Schneider, sein Assistent Hugo Moser sowie von 1949 an der in der Württembergischen Landesstelle für Volkskunde tätige Helmut Dölker schufen dann mit dem umbenannten „Ludwig Uhland Institut für deutsche Alttertumskunde, Volkskunde und Mundartenforschung“ jene zunächst noch kleine Forschungsstätte im Tübinger Schloss, die schnell (und ein ganzes Leben lang) zur akademisch-intellektuellen Heimat von Hermann Bausinger werden sollte.

Bausinger nutzte als Student das volkskundliche Lehrangebot als Erweiterung seiner germanistischen Interessen. Über Jahre war er an den großen Dialekterhebungen des Instituts ebenso beteiligt wie an den umfangreichen Aufnahmen zur „Erfassung des Volksguts der Heimatverwiesenen“. Seine „Unzufriedenheit, wie diese Dinge“ damals im Fach behandelt wurden, sind in seiner 1952 eingereichten Dissertation „Lebendiges Erzählen. Studien über das Leben volkstümlichen Erzählgutes aufgrund von Untersuchungen im nordöstlichen Württemberg“ besonders klar zum Ausdruck gebracht: Bausinger richtete seinen Blick auf das „Erzählen in der Jetztzeit“, und haderte konsequent er mit dem „Volksbegriff“. Mit „magna cum laude“ benotet und von den beiden Gutachtern Hugo Moser und Hermann Schneider als „sehr reife Leistung“ in höchsten Tönen gelobt, blieb die Dissertation aber ungedruckt. Ohne jeden Zweifel bildete sie den Ausgangspunkt vieler seiner Überlegungen zur Zukunft der Volkskunde insgesamt.

Hermann Bausinger hat mit dem zweiten Staatsexamen eine Assistentenstelle am Ludwig-Uhland-Institut erhalten. Dort konnte er in der Folgezeit, weil Moser und Dölker zeitlich nur sehr begrenzt präsent waren, „schalten und walten“, wie er wollte – und damit das professorale Vakuum zu seinem eigenen wissenschaftlichen Vorteil nutzen. Früh schon war er thematisch vielseitig: Mit seinem Aufsatz „Strukturen des alltäglichen Erzählens“ in der *Fabula* setzte er 1958 seine Erzählforschungen fort und widmete sich gleichzeitig in einer Arbeitsgruppe jenen „volkskundlich-soziologischen Untersuchungen“ bei den Heimatvertriebenen, deren Ergebnisse 1959 unter dem Titel „Neue Siedlungen“ publiziert wurden. Die damit angezeigte theoretische Nähe zur Soziologie hat mit ihrer Orientierung an der Gegenwart ganz wesentlich seine ebenfalls 1959 eingereichte Habilitationsschrift „Volkskultur in der technischen Welt“ geprägt. Auf diese hätten an der Universität, so Bausinger, die Germanisten noch einmal „ihre Hand draufgehalten“ und damit ermöglicht, dass die 1960 in Tübingen ausgeschriebene Professur für Volkskunde mit ihm besetzt werden konnte.

Am 30. November 1961 hat Hermann Bausinger mit seiner Antrittsvorlesung „Aufklärung und Aberglaube“ eine kritische Auseinandersetzung mit der volkskundlichen Themensetzung begonnen. Er hat diese – ausgedehnt auf die Fachgeschichte – in der 1964/1965 abgehaltenen Tübinger Ringvorlesung „Die Universität und der Nationalsozialismus“ in seinem Vortrag „Volksforschung‘ im Zeichen des Nationalsozialismus“ weiter zugespitzt. Im Kontext dieser frühen und radikalen Befragung des Fachs, seiner Grundbegriffe und Inhalte ist auch die 1966 in Tübingen organisierte Hochschultagung zu sehen, zu der Hermann

Bausinger eingeladen und deren Ergebnisse er unter dem Titel „Populus Revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart“ publiziert hat. Volkskunde als wissenschaftliche Disziplin stand damit in kontroverser Diskussion, die – ausgehandelt in der Würzburger Volkskundetagung im Oktober 1967, im Tübinger Kompaktseminar „Dokumentation und Feldforschung“ im April 1969, in der Detmolder Volkskundetagung 1969 sowie der Falkensteiner Arbeitstagung im September 1970 – die Grundlagen des Faches zum Thema machte, in der Namensdiskussion ihren Höhepunkt fand und am 19. Mai 1971 zur Umbenennung des Tübinger Institutes in Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft führte.

Dass der neue Name von Hermann Bausinger in einer kontroversen Institutsratssitzung am 13. Januar 1971 er- und gefunden wurde, mag dessen zentrale Rolle in dieser disziplinären Umbruchszeit in Tübingen und im ganzen deutschen Sprachraum verdeutlichen: In Tübingen war es Ende der 1960er-/Anfang der 1970er-Jahre zu einer Auflösung der alten Fakultäten und zu einer Neustrukturierung der Universität gekommen. Das Institut trennte sich nun endgültig von der Germanistik und schloss sich der neugegründeten Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaft an. Getragen von diesem gesellschaftlichen Reformeifer – und vielfach inspiriert von Bausingers Themensetzung – fand sich am Ludwig-Uhland-Institut eine talentierte, engagierte und schnell anwachsende Studierendenschaft zusammen, die wortreich den „Abschied vom Volksleben“ (so auch der Titel des 1970 erschienenen Buches) forderte – und letztlich zumindest im Namen mit Empirischer Kulturwissenschaft auch erreichte.

Hermann Bausinger war Motor dieser Entwicklung. Aber er trat gleichzeitig auch als behutsamer Vermittler auf und suchte im Fach die inhaltliche Balance zwischen Altem und Neuem zu erhalten. Kein Wunder daher, dass er – wenngleich das Tübinger Institut mit diesem Namen lange alleine blieb – an Empirische Kulturwissenschaft als Tübinger Institutsbezeichnung festhielt, gleichzeitig aber den Namen Volkskunde für das Gesamtfach im deutschsprachigen Raum nicht infrage stellte. Im Gegenteil: 1971 veröffentlichte er unter dem Titel „Volkskunde. Von der Altertumswissenschaft zur Kulturanalyse“ ein Werk, das zum Lehrbuch gleich mehrerer Studierendengenerationen wurde. Und zusammen mit Utz Jeggle, Gottfried Korff und Martin Scharfe hat er 1978 die „Grundzüge der Volkskunde“ herausgegeben.

Als Direktor hat Hermann Bausinger bis zu seiner Emeritierung die Empirische Kulturwissenschaft in Tübingen zu einem vergleichsweise großen und von den Studierenden stark nachgefragten Institut gemacht, das in Deutschland und international wichtig und anerkannt ist. Er selbst ist trotz mehrerer Rufe nach Bern, Freiburg und Göttingen und Gastprofessuren (etwa in Oregon) seinem Tübinger Institut und seinem Wohnort Reutlingen treu geblieben. Nicht zuletzt dadurch hat er als Kulturwissenschaftler in der Region eine große Bekanntheit erreicht: Baden-Württemberg hat ihn auch ein Leben lang mit reichlich Stoff für seine unzähligen Vorträge und Veröffentlichungen versorgt.

Das wissenschaftliche Œuvre von Hermann Bausinger ist ausgesprochen umfangreich und umfasst von 1951 an Publikationen, deren Zahl in den hohen Hunderterbereich reicht. Entsprechend vielfältig sind deren Themen: Seine Vertriebenen-, später Flüchtlingsforschung ist bereits wegen ihres innovativen Zugangs erwähnt worden. Und angeführt wurde gleichfalls schon die Erzählforschung, zu der Bausinger ein Leben lang immer wieder mit kleineren Veröffentlichungen, größeren Aufsätzen, aber auch mit Standardwerken wie etwa dem 1968 publizierten Buch „Formen der ‚Volkspoesie‘“ beigetragen hat. Zudem war er Mitherausgeber und Autor der „Enzyklopädie des Märchens“ – von Band 1 im Jahr 1977 bis zu Band 15 im Jahr 2015. In diesem Bereich zu nennen sind seine von der germanistischen Ausbildung her reichenden, aber kulturwissenschaftlich argumentierenden Untersuchungen zu Trivalliteratur, zu Kinder- und Jugendliteratur, zu schwäbischem Dialekt (etwa als Sprachbarriere oder Unterrichtsgegenstand) sowie zu innerer und äußerer Mehrsprachigkeit in der Gegenwart (Deutsch für Deutsche, 1972).

Diesen germanistiknahen Publikationen ist in diesem Überblick eine zweite große Gruppe von Veröffentlichungen hinzuzufügen: In diesen behandelt Bausinger die klassischen Themen der Volkskunde. Dabei ist er meist von Alltagsbeobachtungen ausgegangen, ist dann aber mit eingehender historischer Grundierung – und wohl auch durch seine unglaubliche Fähigkeit, zuschauen und zuhören zu können – zu innovativen Deutungen, aber ebenso zu wichtigen neuen Themen der Gegenwart gelangt: In dieses Bild fügen sich gerade seine zahlreichen Veröffentlichungen zu Volkslied und Schlager, zu Mode und Kleidung, zu Fas(t)nacht – diese stand fast ein Jahrzehnt auf der Agenda des von ihm mitgeleiteten Tübinger Arbeitskreises für Fasnachtsforschung – und Bräuchen (klassisch dazu seine methodischen Überlegungen zum Adventskranz), zu alten und zugewanderten, neuen Mitbürger*innen, zu Arbeiterschaft und Verbürgerlichung, zu dörflichen Gemeinschaften und Vereinen und damit auch zu Körperlichkeit und Sportkultur. Allen voran das Thema Heimat – als aktive Heimatpflege, als Identitätsstifterin, als Globalisierungsmerkmal – hat ihn immer wieder beschäftigt und zu neuen Überlegungen und Schlussfolgerungen geführt.

Intensiv arbeitete Hermann Bausinger auch zum Verhältnis von Technik, Medien und Alltag. Seine 1961 erschienene Habilitationsschrift „Volkskultur in der technischen Welt“ zeichnet anhand zahlreicher alltagsnaher und kulturhistorisch tiefgehender Beispiele nach, wie der Wandel in den Einstellungen zur Technik einschneidende räumliche, zeitliche und soziale Transformationen bedingte. Einerseits war damit bereits der programmatische Wandel der Volkskunde hin zu einer modernen Empirischen Kulturwissenschaft vorgezeichnet, die der Romantisierung der Volkskultur durch die differenzierte Analyse alltäglicher Lebenswelten entschieden entgegentrat. Zugleich war damit aber auch eine bis heute nachwirkende Grundlage für die Technik-, Medien- und Kommunikationsforschung der EKW geschaffen. Ab Ende der 1960er-Jahre erschloss Bausinger das Themen-

feld der „Massenkommunikation“, insbesondere mit Blick auf das zunehmend alltagsrelevante Fernsehen, und nahm damit ein weiteres Mal eine Vorreiterrolle ein. Seine Vorlesungen „Fernsehprogramme“ (1972) und „Medienangebote für Kinder“ (1973) zogen ein breites Publikum an und mündeten 1975 in zwei DFG-Projekte. Den neuen Forschungszweig „Massenkommunikation“ machte er zugleich anschlussfähig an breitere Debatten innerhalb der Volkskunde, insbesondere durch die Ausrichtung des 20. Deutschen Volkskunde-Kongresses unter dem Titel „Direkte Kommunikation und Massenkommunikation“ (Weingarten 1975).

Bausingers Zugang zu seinen ganz unterschiedlichen Themen war oft historisch, in der konkreten Fragerichtung aber auf die Gegenwart fokussiert. Ihre theoretische Rahmung haben seine Forschungen in einem Schlüsselbegriff gefunden, der nach der Umbenennungszeit in Tübingen schnell zentral geworden ist: Alltagskultur. Zu dieser Begriffssetzung – und damit zur Terminologie in der Volkskunde bzw. Empirischen Kulturwissenschaft – hat Hermann Bausinger in einer Reihe von überwiegend in der *Zeitschrift für Volkskunde* veröffentlichten Aufsätzen ganz wesentlich beigetragen: zu Kontinuität (1969), zu Tradition (1969), zu Kultur (1975) und zu Identität (1977). 1980 ist dort auch sein Aufsatz „Zur Spezifik volkskundlicher Arbeit“ erschienen. Dieser kann als Conclusio seiner Erfahrungen verstanden werden, die mit seiner 1961 veröffentlichten Habilitationsschrift „Volkskultur in der technischen Welt“ zur Neuorientierung der Volkskunde geführt haben.

Bausinger war nicht nur ein herausragender Forscher, sondern auch ein begnadeter Lehrer. Allen voran seine Vorlesungen und Vorträge entfalteten die kluge Analyse und Gewitztheit, mit denen er zeitlebens sein Publikum in seinen Bann zog (oft vor mehreren Hundert Zuhörer*innen). Stets anschaulich, tiefsinnig und überaus elegant konnte er die Themen des Alltäglichen und scheinbar Banalen analysieren. Im Redestil abwägend, oft fragend und mit leichter Ironie, blieb er immer empathisch mit den Beschriebenen – eine dialektische Eleganz, mit der er 1987 etwa in der Vorlesung zur Unterhaltungskultur den bildungsbürgerlichen Dünkel bei der Bewertung alltagsästhetischer Bedürfnisse und Erfahrungen aller Schichten sowohl beschreiben als auch kontextualisieren und konterkarieren konnte, ohne dogmatisch zu argumentieren.

Sein Verständnis von EKW-Lehre charakterisierte Bausinger 1977 im Tübinger Korrespondenz-Blatt:

„Im Übrigen enthält mein Angebot der letzten Semester sowohl traditionelle volkskundliche Themen [...] wie neuere Gegenstände und Probleme [...]. Einen Schwerpunkt bildet der Bereich der Alltagskultur, der prinzipiell behandelt werden kann [...], der aber auch in seiner historischen Perspektive erörtert wird [...]. Einzelne Angebote halten die traditionelle Verbindung zur Germanistik aufrecht.“

Im inhaltlichen Aufbau folgten die Seminare dabei stets dem Prinzip einer sozialwissenschaftlichen Verbindung volkskundlicher wie alltagskulturwissenschaftlicher Herangehensweisen und Themen, wie es auch der Studienplan der EKW festschrieb. Thematisch orientierten sie sich an den Wünschen der Studierenden, die seit den 1970er-Jahren in der Institutsvollversammlung über die Themenvorschläge der Lehrenden abstimmten.

Kennzeichnend für das Lehrprogramm am LUI unter Bausingers Ägide war die Vielfalt offener Lehrformate, die in jenen Jahren in der Universität noch alles andere als üblich, geschweige denn gefordert waren. Von Beginn an waren dies natürlich die Exkursionen ‚ins Feld‘, die trotz massiv steigender Studierendenzahlen mehrfach und mehrtäglich im Studienplan verankert waren. Von Anfang an prägten auch Kooperationen die Lehre. Gemeinsam mit den Kolleg*innen der Fakultät bot Bausinger, wie später auch Utz Jeggle, interdisziplinäre Veranstaltungen zum sozialwissenschaftlichen Grundstudium an. Auch die regelmäßigen kleinen Felderkundungen in den Seminaren und ihre Kompaktermine außerhalb des Instituts machen deutlich, wie sehr Bausinger sich – ebenso wie seine Kolleg*innen – nicht nur in der Einheit von Forschung und Lehre verortete, sondern diese Einheit auch sorgfältig und engagiert praktizierte. Formate der „Aktivierenden Lehre“ und des „Forschenden Lernens“ gehören so seit dem ersten Studienplan zum Standard der EKW, und er baute sie – bis auf die Studienprojekte, von denen „hb“ in seiner Lehrzeit in der EKW ‚nur‘ drei abschloss – bis zur Emeritierung regelmäßig in seine Lehrangebote ein. Es ist diese grundsätzliche Zugesandtheit, mit der Hermann Bausinger den ehemaligen Studierenden der EKW als großer Lehrer in Erinnerung bleiben wird.

Auch fach- und verbandspolitisch war Hermann Bausinger aktiv: Zwischen 1959 und 2001 hat er in insgesamt elf Aufsätzen in der *Zeitschrift für Volkskunde* programmatisch zu Fach, Geschichte, zur Spezifik kulturwissenschaftlichen Arbeitens und zu seinen alten und neuen Themen Stellung bezogen – angefangen von „Vereine[n] als Gegenstand volkskundlicher Forschung“ bis zu seinen „Anmerkungen zur kulturwissenschaftlichen Medienforschung“. Diese hohe Präsenz war nicht zuletzt seinem Engagement für die Zeitschrift geschuldet: Bausinger war von 1967 an zuerst mit Matthias Zender, dann von 1973 an mit Bernhard Deneke und schließlich von 1979 bis 1983 mit Dietmar Saueremann deren Herausgeber. In dieser Funktion hat er die *Zeitschrift für Volkskunde* für fachliche Diskussionen geöffnet und somit der engagiert geführten Namens- und Inhaltsdebatte zu pointierten Positionen verholfen: In Band 63 (1967) wurden die Begriffe „Volkslied – Schlager – Folklore“, in Band 64 (1968) Positionen einer „Volkskunde jenseits der Philologie“ und in Band 66 (1970) der „Nutzen und Nachteil der Volkskunde“ sowie „Volkskunde und Museum“ kontrovers diskutiert. 1969 hatte Bausinger zudem eine Umfrage über „Folklorismus“ gestartet, zu der prominente Fachvertreter*innen aus Jugoslawien, Polen, Portugal, Ungarn, der Schweiz und den USA mit Aufsätzen beigetragen haben.



Hermann Bausinger bei seinem letzten Besuch am LUI anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der EKW am 19. Mai 2021. Foto: Ulla Steuernagel.

Es war gerade diese internationale Vernetzung, aber auch das Wissen, dass er der „beste Kandidat“ für die Vertretung der „gemeinsamen Anliegen des Faches“ sei, das Günter Wiegelmann 1977 beim Braunschweiger Volkskundekongress dazu veranlasst hat, Hermann Bausinger zur Wahl des 1. Vorsitzenden der *Deutschen Gesellschaft für Volkskunde* vorzuschlagen. Bausinger hat dieses Amt verantwortungsvoll bis zum Berliner Volkskundekongress 1983 ausgeübt. Aufgrund seiner Verdienste für Fach und Gesellschaft ist er 1999 beim 32. Kongress der dgV einstimmig zum Ehrenmitglied gewählt worden.

Diese Ehrenmitgliedschaft fügte sich in eine Reihe zahlreicher Preise und Ehrungen, die Bausinger zuteilwurden: Für seine Verdienste um die Märchenforschung wurde ihm 1993 der Brüder-Grimm-Preis der Universität Marburg und 2016 der Europäische Märchenpreis verliehen. Für seine landesgeschichtlichen Forschungen erhielt er 1995 den Ludwig-Uhland- und 1996 den Justinus-Kerner-Preis, 2009 die Verdienstmedaille des Landes Baden-Württemberg und 2016 die Staufermedaille in Gold.

Bausinger war eine öffentliche Person, im Südwesten zumal, wo er durch seine lebensnahen Forschungen zu Dialekt, Heimat, Migration und viele historische Studien zur regionalen (Alltags-)Kultur eine große Anhänger- und Leserschaft hatte. Insbesondere nach seiner Emeritierung 1992, als er sich verstärkt der Landesgeschichte zuwandte, schrieb er Bestseller wie seine Landeserkundungen „Die bessere Hälfte. Von Badenern und Württembergern“ (2002), „Der herbe Charme des Landes. Gedanken über Baden-Württemberg“ (2006), seine „Schwäbische Literaturgeschichte“ (2016) sowie sein etwas anderes Nationsportrait „Typisch Deutsch. Wie deutsch sind die Deutschen?“ (2000). Zuletzt erschienen in kurzer Folge von diesem rastlos arbeitenden öffentlichen Intellektuellen seine Diskussion mit Baden-Württembergs Landtagspräsidentin Muhterem Aras zum Thema „Heimat. Kann die weg?“ (2019), seine Memoiren zu den Anfängen an der Universität Tübingen in dem Bändchen „nachkriegsuni. Kleine Tübinger Rückblenden“ (2019) und das kurz vor seinem Tod abgeschlossene Buch „Vom Erzählen. Poesie des Alltags“, das 2022 posthum erschienen ist. Mit ihm kehrte Bausinger zu seinen Anfängen in der Germanistik und Erzählforschung zurück und gab sich ein letztes Mal als intimer Kenner der südwestdeutschen Sprach- und Kulturlandschaft zu erkennen.

Am 24. November 2021 ist Hermann Bausinger im Alter von 95 Jahren in Reutlingen gestorben. Kurz vor seinem Tod hat sich der Fachverband in *Deutsche Gesellschaft für Empirische Kulturwissenschaft* umbenannt und damit Bausingers Begriffsschöpfung übernommen. Es war die letzte von vielen Spuren, die Hermann Bausinger in seiner Disziplin hinterlassen hat.

Christoph Bareither, Karin Bürkert, Gesa Ingendahl,
Reinhard Johler, Monique Scheer und Thomas Thiemeyer

Autor*innenverzeichnis

Helen Ahner ist seit 2021 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Berliner Max-Planck-Institut für Bildungsforschung im Forschungsbereich Geschichte der Gefühle. Zuvor studierte, promovierte und arbeitete sie am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft. Ihre Forschung fokussiert die körperliche, sinnliche und emotionale Dimension vergangener Alltage – vor allem in den Feldern Technik, Wissensvermittlung, Sport und Freizeit.

Karin Bürkert ist seit 2015 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Ludwig-Uhland-Institut und dort seit 2022 Akademische Oberrätin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die Transformationen in ländlichen Räumen, visuelle, auditive und materielle Kulturanalyse sowie Wissens- und Fachgeschichte.

Christoph Bareither ist seit 2021 Professor am Ludwig-Uhland-Institut. Seine Forschung und Lehre fokussiert auf die ethnografische Analyse digitaler Alltagskulturen und verbindet dabei die Perspektiven der Empirischen Kulturwissenschaft mit denen der Digitalen Anthropologie.

Mirjam Nast ist seit 2015 wissenschaftliche Mitarbeiterin der Arbeitsstelle Sprache in Südwestdeutschland/Arno-Ruoff-Archiv am Ludwig-Uhland-Institut. Ihren dortigen Schwerpunkte sind Archivforschung, Auditive Ethnografie und ländliche Räume. Darüber hinaus forscht sie zu Medien und Praktiken populärer Kulturen, insbesondere populären Lesestoffen und Rezeptions- und Fanpraktiken.

Reinhard Johler ist seit 2002 Professor am Ludwig-Uhland-Institut und leitet seit 2008 das Tübinger Institut für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde. Seine Forschungsschwerpunkte sind kulturelle Vielfalt, Hybridität und Kriegserfahrungen.

Hubert Klausmann ist seit 2009 am Ludwig-Uhland-Institut, zunächst als Projektleiter für den „Sprachatlas von Nord Baden-Württemberg“, seit 2015 auch als außerplanmäßiger Professor für volkskundliche Dialektologie und Leiter der Arbeitsstelle „Sprache in Südwestdeutschland“. Seine Schwerpunkte sind Dialektologie, Sprache und Gesellschaft, Sprachliche Minderheiten, Familiennamengeografie und Sprachkritik.

Wolfgang Sannwald ist seit 2018 Honorarprofessor am Ludwig-Uhland-Institut. Er ist Leiter der Abteilung Öffentlichkeitsarbeit, Archiv und Kultur des Landkreises Tübingen. Seine Forschungsschwerpunkte sind Heimatnarrative, Erinnerungskultur, Archivwissenschaft sowie Migration und Integration.

Monique Scheer ist Professorin am Ludwig-Uhland-Institut und derzeit Prorektorin für Internationales und Diversität an der Universität Tübingen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind kulturgeschichtliche Emotionsforschung; materielle Praktiken der Religiosität und Säkularität; religiöse und ethnische Vielfalt gegenwärtiger Gesellschaften. Zu ihren neueren Publikationen zählt: *Enthusiasm. Emotional Practices of Conviction in Modern Germany* (Oxford UP, 2020).

Thomas Thiemeyer ist seit 2016 Professor am Ludwig-Uhland-Institut. Seine Forschungsschwerpunkte sind Museums- und Sammlungsforschung, Erinnerungskultur sowie Forschungen zu Identitäten und Wissensformationen.



Karin Bürkert,
Reinhard Johler (Hg.)

„Die Umbenennungsfrage ist
damit entschieden.“
19. Mai 1971 Ludwig-Uh-
land Institut für Empirische
Kulturwissenschaft

Sonderband des
Ludwig-Uhland-Instituts der
Universität Tübingen
2022 – 261 Seiten, Illustrationen
ISBN 978-3-9821339-7-3

24,90 EURO
TVEKW-Mitglieder: 16,20 EURO

Erhältlich im Buchhandel
oder direkt beim Verlag:
www.ekw-verlag.de

Am 19. Mai 1971 hat sich das Tübinger Ludwig-Uhland-Institut als bundesweit erstes dazu entschieden, sich in „empirische Kulturwissenschaft“ umzubenennen. Dem gingen lange, teils heftige Debatten voraus. Der neue Name hat aber in der Folge nicht nur einen langen „Abschied“ von der Volkskunde eingeleitet. Er hat auch sofort vielfältige Energien freigesetzt, die diese „empirische Kulturwissenschaft“ – theoretisch, methodisch und gegenstandsbezogen – in eine neue und innovative Wissenschaft übersetzt haben. Dabei rückte die Kultur in einem weiteren Verständnis als bisher in ihren Fokus.

50 Jahre später wirft die inzwischen groß gewordene und daher auch groß geschriebene Empirische Kulturwissenschaft in zwei in diesem Katalog zusammengeführten Ausstellungen im Museum der Universität Tübingen und im Ludwig-Uhland-Institut den Blick zurück auf diese lange Reise.

Dieser Ausstellungsband ist eine Kooperation mit dem Museum der Universität Tübingen (MUT) und erscheint dort in der Schriftenreihe als Band 21.



www.ekw-verlag.de

Tübinger Vereinigung für
**Empirische
Kulturwissenschaft e.V.**

Jan Lange, Manuel Dieterich (Hg.)
Stadt – Migration – Moral
Analysen zur lokalen Moralisierung
der Migration

Untersuchungen | Band 127

LUDWIG-UHLAND-INSTITUT FÜR EMPIRISCHE KULTURWISSENSCHAFT

t.v.v. Tübinger Vereinigung
für Volkskunde e. V.

Jan Lange, Manuel Dieterich (Hg.)

Stadt – Migration – Moral
Analysen zur lokalen
Moralisierung der Migration

Untersuchungen des
Ludwig-Uhland-Instituts der
Universität Tübingen
Band 127 – 2022 – 264 Seiten
ISBN 978-3-947227-10-5

20 EURO
TVEKW-Mitglieder: 13 EURO

Erhältlich im Buchhandel
oder direkt beim Verlag:
www.ekw-verlag.de

Wie kann Vielfalt in der Stadt regiert werden? Kommunale Integrationspolitiken richten sich immer stärker entlang sozialräumlicher Netzwerke und Teilhabe aus. Die Beteiligungsprozesse finden ihren Ausgangspunkt in der Diagnose einer migrationsbedingten Diversifizierung der Bevölkerung. Moralisierung ist hierbei sowohl eine alltägliche Form des Umgangs mit Vielfalt, als auch eine Strategie, mit der neue Problematisierungen eingeführt, Allianzen dynamisiert und Hierarchien (de-)stabilisiert werden.

Der Sammelband beschäftigt sich mit der Moralisierung der Migration auf städtischer Ebene und fokussiert staatliches Verwaltungshandeln, das Agieren zivilgesellschaftlicher Initiativen und ihr Zusammenspiel im Rahmen urbaner Governance.

ekw
VERLAG

www.ekw-verlag.de

Tübinger Vereinigung für
Empirische
Kulturwissenschaft e.V.

»Denn was nützt alle Kultur, die nicht mehr ist als ›nur‹ Kultur?«, fragte Hermann Bausinger einmal provokant. In diesem Lesebuch zum 50-jährigen Institutsjubiläum sondieren die Autor*innen jeweils in ihren eigenen Forschungsfeldern am LUI, was »Kultur« als Forschungsperspektive und Gegenstand für sie bedeutet. Gemeinsam ist allen Beiträgen das Ziel, (jungen) Kulturwissenschaftler*innen und (Alltags-)Kulturinteressierten nahezubringen, warum es sich lohnt, die Welt mit und durch Kultur zu sehen, zu beschreiben und zu analysieren.

ISBN 978-3-947227-11-2