

Ordnungen sind in Alltag und Gesellschaft allgegenwärtig. Wie interagieren wir im öffentlichen Raum? Welche Rituale sind in Organisationen ordnend? Wie verschieben sich etwa durch wandernde Wölfe herkömmliche Ordnungskonzepte? Ordnungen treten uns als explizite Regeln und festgeschriebene Gebote ebenso gegenüber wie als subtile Gepflogenheiten und implizite Handlungsmuster. Die empirisch-kulturwissenschaftlichen Beiträge des Bandes zeigen mittels unterschiedlicher analytischer und methodologischer Annäherungen, wie Ordnungen produziert oder transformiert werden, aber auch wo sie sicht- oder unsichtbar sind.

ISBN 978-3-8260-6500-2



9 783826 065002

Groth / Mülli (Hrsg.) Ordnungen in Alltag & Gesellschaft

Ordnungen in Alltag & Gesellschaft. Empirisch- kulturwissen- schaftliche Perspektiven

Stefan Groth

Linda Mülli (Hrsg.)

K&N

K&N

Groth / Mülli (Hrsg.)



Ordnungen in Alltag & Gesellschaft

Die Herausgeber:

Stefan Groth, geb. 1982, ist Kulturanthropologe und arbeitet an einem Projekt zu Mitte und Mittelmaß. Er ist Oberassistent am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft (ISEK) der Universität Zürich und leitet das Labor Populäre Kulturen.

Linda Martina Mülli, M.A., promoviert über „Rituals in an International Work Environment. An Anthropological Research Study on Cross-cultural Relations and Interactions in United Nations Affiliated Organizations in Geneva and Vienna“ am Basler Seminar für Kulturwissenschaft und am Institut für Volkskunde/Europäische Ethnologie der LMU München.

Ordnungen in Alltag & Gesellschaft

Empirisch-kulturwissenschaftliche
Perspektiven

Herausgegeben von
Stefan Groth
Linda Mülli

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2019

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: © Andrea C. Wille

Bindung: docupoint GmbH, Magdeburg

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-6500-2

www.koenigshausen-neumann.de

www.libri.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

7

Ordnungen in Alltag und Gesellschaft: Konzepte, Methoden und Theorien	12
<i>Stefan Groth</i>	
Die Rituale der UNO? Wie habitualisierte Praktiken soziale Ordnungen und Hierarchien herstellen	37
<i>Linda M. Mülli</i>	
Gleichgeschlechtliche Elternschaft in Israel: Eine empirische Annäherung an die Beziehung zwischen Verschiebung und Kontinuität in gesellschaftlichen Ordnungen	59
<i>Sibylle Lustenberger</i>	
Der Nomos des Vertikalen: Zur Ordnung und Verortung ziviler Drohnen	77
<i>Maximilian Jablonowski</i>	
Wölfische Unterwanderungen von Natur und Kultur: Ordnungen und Räume neu verhandelt	93
<i>Elisa Frank, Nikolaus Heinzer</i>	
Die Macht der Wohltäter? Das Schweizer Stiftungswesen im Kontext von (Neu-)Ordnungen des Politischen	125
<i>Theres Inauen</i>	
«Mattenstrasse bleibt!» Eine Anthropologie des Politischen zur Analyse der Eigentumsordnung in Städten	147
<i>Jonas Aebi</i>	

Alpenstädte – Städte der Alpen.	
Orte und Ordnungen alpiner Urbanität	167
<i>Konrad J. Kuhn</i>	
Herausforderungen Energie, Klimaschutz und Regionalität. Sicht- und unsichtbare (Wissens-)Ordnungen im Dazwischen der Planung.....	185
<i>Valeska Flor</i>	
Soundscape Disorders. Vom Lärm der Glocken und Muezzins zum Verstummen der Vögel.....	203
<i>Patricia Jäggi</i>	
Im Tempel der Versuchungen: Das Warenhaus als Erfahrungs- und Ordnungsraum.....	219
<i>Angela Bhend</i>	
Anordnungen und Zuordnungen: Jüdische Museen im grenzüberschreitenden Kulturrbaum Schweiz, Süddeutschland und Vorarlberg	243
<i>Darja Alexandra Pisetzki</i>	
«Atmen» verorten: Methodische Überlegungen über das Rhizom als kulturwissenschaftliche Denkfigur	261
<i>Aurelia Ehrenspurger</i>	
Erfahrende Rhythmen. Dimensionen von Raum-, Bewegungs- und Körpererleben im Sport	277
<i>Yonca Krabn</i>	
Ordnung als Methode und Praxis: Zur Kommunikationsethnografie internationaler Verhandlungen	297
<i>Stefan Groth</i>	
Fragen: (An-)Ordnungstechniken des Sprechens?.....	317
<i>Christine Oldörp</i>	
<i>AutorInnenverzeichnis</i>	335

Vorwort

Linda M. Mülli, Stefan Groth

Im Frühjahrssemester 2018 fand im Fach Populäre Kulturen am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft der Universität Zürich sowie am Fachbereich Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Universität Basel eine Ringvorlesung zum Thema «Zyklen, Strukturen und Rhythmen: Ordnungen in Alltag und Gesellschaft» statt. Assistierende und Oberassistierende der beiden Institute trugen in der Lehrveranstaltung in Basel unter Leitung von Walter Leimgruber und in Zürich unter Leitung von Stefan Groth aus ihren Forschungsprojekten vor und spürten den verschiedenen sicht- und unsichtbaren Ordnungen nach, die dabei aus theoretischer, methodischer und empirischer Perspektive von Bedeutung sind. Die der Vorlesung zugrunde liegende Kooperation äusserte sich in einem intensiven Austausch zwischen den beteiligten Instituten und den vortragenden Forscherinnen und Forschern. Darüber hinaus boten die Beiträge den Studierenden Einblicke in die Forschungspraxis, die wiederum für unterschiedliche Zugänge des Faches stehen.

Der Vorlesung lag die Grundthese zugrunde, dass Ordnungen in Kultur und Alltag, in Diskursen und Praktiken fortwährend hergestellt, aber auch herausfordert werden. Diese sicht- und unsichtbaren Ordnungen sind von Zyklen, Strukturen und Rhythmen geprägt, denen sich die einzelnen Beiträge der Vorlesung sowie jene in diesem Band fragend wie deutend annähern. Ordnende Strukturen können anhand von kultur- und stifterpolitischen Prozessen in Erfahrungsräumen internationaler Organisationen, in Mode und Warenhäusern, aber auch in sozialen Bewegungen in Stadtquartieren oder in Aushandlungen um Gleichstellungsfragen oder Klimapolitik analysiert werden. Zyklen und Rhythmen sind etwa körper- und umweltspezifische Konfigurationen, die wie die Atemluft uns Menschen durchdringt, wie Kuhglocken oder Vogelgezwitscher unseren Alltag rhythmisch gestalten oder unversehens als Ereignisse in unserem Alltag «einbrechen» – sei es in Form von Drohnen oder Wölfen – wodurch bisherige Ordnungen reproduziert, infrage gestellt und neu verhandelt werden.

Die hier versammelten Beiträge resultieren zum Großteil aus Vorträgen der Ringvorlesung und zeigen die Bandbreite an Ansätzen auf, die für das Thema relevant sind. Sie nehmen, wie auch die weiteren Aufsätze in diesem Band, den Ordnungsbegriff als kulturwissenschaftliche Perspektive auf, um unterschiedliche Forschungsfelder zu beleuchten. Der einleitende Beitrag von *Stefan Groth* zeigt, welche Rolle Ordnungsbegriffe in unterschiedlichen empirischen, methodischen und theoretischen Ansätzen

spielen. Mit seinen Überlegungen, die auch den Auftakt der Ringvorlesung gemacht haben, zeigt Groth auf, wie Ordnung als Kategorie für die kulturanthropologische Perspektive fruchtbar gemacht worden ist und werden kann. Der Beitrag von *Linda M. Mülli* befragt habitualisierte Praktiken und ritualisierte Abläufe in den Vereinten Nationen auf ihre strukturierende Wirkung und Hierarchien festigende Funktion. Mittels des Bezugs auf Ritual(isierungs)theorien zeigt sie auf, welchen Einfluss ritualisierte Abläufe im Arbeitsalltag an den UN-Standorten Genf und Wien entfalten und in welchen Momenten sie für einzelne Akteure von Bedeutung werden.

Sybille Lustenberger befasst sich in ihrem Beitrag mit dem rechtlichen Status gleichgeschlechtlicher Elternschaft in Israel. Dabei geht sie der Frage nach, wie die gesellschaftliche Ordnung mit Blick auf das Verständnis von Verwandtschaft und Staat verhandelbar und gleichzeitig, so ihre Argumentation, aufrechterhalten wird. Bestimmend sind dabei die gesellschaftlichen Bedürfnisse sowohl nach Stabilität wie auch nach Flexibilität. Anhand des gesellschaftlichen Umgangs mit zivilen Drohnen erläutert *Maximilian Jablonowski*, wie der Luftraum neu verhandelt wird. Er schlägt das Konzept des Nomos des Vertikalen vor, um zu verdeutlichen, wie mit dem Auftauchen dieser neuen Akteure herkömmliche Vorstellungen von (Luft-)Raum und Souveränität infrage gestellt werden. In ihrem Beitrag über wölfische Unterwanderungen fragen *Elisa Frank* und *Nikolaus Heinzer*, wie diese als Neuverhandeln des gesellschaftlichen Verständnisses von Natur und Kultur oder von Wildnis und Kulturlandschaft analysiert werden können. Sie geben Einblick in ihre Forschung zum Umgang mit der Rückkehr der Wölfe in die Schweiz und zu den dadurch ausgelösten Interessenskonflikten zwischen unterschiedlichen Akteuren.

Theres Inauen denkt in ihrem Beitrag zu Stiftungen über verschiedene Spannungsfelder des Politischen nach, die sie in öffentlichen Debatten aus ihrer Position der forschenden Stiftungsrätin beobachtet, kommentiert und analysiert. Sie plädiert für eine kulturanthropologische Untersuchung des Stiftungspolitischen, um so die Dynamiken und Diskurse rund um das Stiftungswesen als eine Ordnung des Politischen zu lesen. Wie es um die Eigentumsordnung in Städten steht und welche gesellschaftliche Wirkung diese entfalten, ergründet *Jonas Aebi*. Anhand eines Wohnkonfliktes an der Basler Mattenstrasse illustriert er, wie dadurch nicht nur Eigentumsordnungen angefochten und durch Mietkollektive ausgehebelt werden können. Alpenstadt oder Stadt in den Alpen? *Konrad J. Kuhn* interessiert sich in seinem Beitrag für alpine Urbanität und zeigt auf, wie diese neue Ordnungskategorie von verschiedenen Akteuren wirksam eingesetzt werden. Kuhn fragt sich außerdem, wie dabei die Grenze zwischen Ländlichkeit und Urbanität neu verhandelt wird und welche Konsequenzen diese Entwicklung für das Fach der Kulturanthropologie / Europäischen Ethnologie haben könnte. *Valeska Flor* fokussiert in ihrem Beitrag zu Umsiedlungen im

Zuge des Tageabbaus von Braunkohle in Nordrhein-Westfalen auf das Dazwischen der Planung derselben. Sie zeigt auf, wie im Prozess des als liminale Phase verstandenen Übergangs zwischen dem alten und neuen Wohnort bestehende sicht- und unsichtbare (Wissens-)Ordnungen neu ausgelotet werden.

Patricia Jäggi erörtert in ihrem Beitrag zu *soundscape disorders*, wie Klang als ordnendes Element der alltäglichen Lebenswelt aus kulturanthropologischer Perspektive beschreibbar ist. Mittels einer historisch-anthropologischen Betrachtung von Warenhäusern beschreibt *Angela Bhend*, wie diese um die vorletzte Jahrhundertwende neu entstandenen Orte des Konsums von zeitgenössischen Beobachtern diskursiv verortet werden. Gesellschaftliche Ordnungen werden dabei stets mitverhandelt. Dies betrifft auch die Anordnung von Ausstellungsobjekten in Museen und die kuratorische Praxis als Metakommunikation. Damit befasst sich *Darja Alexandra Pisetzki* in ihrem Beitrag zu jüdischen Museen im grenzüberschreitenden Kulturraum Schweiz, Süddeutschland und Vorarlberg.

Aurelia Ehrensperger fordert zu Beginn ihres Beitrags auf, wieder einmal bewusst auf das Atmen zu achten. Sie verortet Atmen als Alltagspraxis und zieht für ihre methodischen Überlegungen zu Atmen als omnipräsenten und dennoch flüchtiges Phänomen das Rhizom als kulturwissenschaftliche Denkfigur heran. Welche Rolle hat der Rhythmus für das Raum-, Bewegungs- und Körpererleben im Sport? Damit setzt sich *Yonca Krahn* in ihrem Beitrag auseinander. Durch die Auslegung ihres ethnographischen Datenmaterials veranschaulicht sie, wie Rhythmus an der Schnittstelle von Körper, Umwelt und Sozialem wirkt und so als Kultur- und Körpertechnik verstanden werden kann.

In seinem Beitrag zur Kommunikationsethnografie zeigt *Stefan Groth*, wie diese als Heuristik für die Untersuchung von internationalen Verhandlungen genutzt werden kann. Dieser methodische Zugang lässt sich dazu nutzen, kommunikativen und sozialen Ordnungen in konkreten Interaktionen nachzuspüren und diese ethnografisch zu kontextualisieren. Abschließend befasst sich *Christine Oldörp* mit (An-)Ordnungstechniken des Sprechens. Sie fokussiert dabei auf das Fragen in ethnografischen Interviews und untersucht, wie im Frage-Antwort-Muster von Interviews Sprechräume ausgehandelt werden.

Unser Dank gilt insbesondere Jacques Picard, der nach früheren Erfahrungen mit einem solchen Format der Ringvorlesung zum Thema «Grenzen»¹ den Anstoß für das Projekt gab und die Konzeption zusammen mit Brigitte Frizzoni, Walter Leimgruber und Stefan Groth auf den Weg brachte. Für einen einleitenden Workshop zu Auftrittskompetenzen danken wir Yvonne Vogel, Angela Bhend, Carmen Muffler und Linda Harzen-

¹ Publiziert in: Silvy Chakkalakal; Jacques Picard (Hg.): Grenzen aus kulturschaftlichen Perspektiven. Berlin 2016.

moser danken wir für die organisatorische Unterstützung der Vorlesungen, Andrea C. Wille danken wir herzlich für das Zur-Verfügung-Stellen des Cover-Fotos. Dem Verlag *Königshausen & Neumann* sind wir für die reibungslose Zusammenarbeit, gute Kommunikation und umsichtige Bearbeitung des Manuskriptes dankbar. Nicht zuletzt richtet sich unser Dank an alle Vortragenden der Ringvorlesungen und Beitragenden dieses Sammelbandes.

Linda M. Mülli, Stefan Groth
Basel und Zürich, Dezember 2018



Abbildung 1: Heinrich Riebesehl: 3/7/69, 20.11.1969. © 2019, ProLitteris, Zürich
Courtesy: Archiv Heinrich Riebesehl, Dauerleihgabe des Landes Niedersachsen im Sprengel Museum.

Ordnungen in Alltag und Gesellschaft: Konzepte, Methoden und Theorien

Stefan Groth

Alltägliche Ordnung

Am 20. November 1969 steigt der Fotograf Heinrich Riebesehl (1938–2010) in den Fahrstuhl des Verlagsgebäudes der *Neuen Hannoverschen Presse*. Über einen Zeitraum von fünfeinhalb Stunden – von 10.35 bis 12.30 Uhr und von 13.30 bis 17.10 Uhr – fotografiert der freiberufliche Bildjournalist Riebesehl die Passagiere des Fahrstuhls: Sekretärinnen, Hausmeister, Buchhalter, Lektoren, Redakteure und Mitglieder der Geschäftsführung. Die Reihe *Menschen im Fahrstuhl*, die 2018 auch im Hannoveraner Sprengel Museum ausgestellt und anschließend publiziert worden ist¹, ist Teil von Riebesehls Versuch, die Technik der Fotografie in den Hintergrund treten zu lassen und soziale Situationen möglichst wirklichkeitsgetreu abzubilden. Eine verborgene Kamera und ein Drahtauslöser ermöglichen es ihm, Porträtfotografien seiner Kolleginnen und Kollegen anzufertigen, ohne, dass diese dies bemerken und auf die Situation der Bilderstellung reagieren können. Auffallend an den Fotografien ist: Der direkte Blick, die körperliche Hinwendung zum Mitfahrer im Fahrstuhl, der nicht als Fotografierender zu erkennen ist, kommt kaum vor. Auf den meisten Aufnahmen richtet sich der Blick zur Seite, nach oben und unten, der Körper ist abgewandt von dem des Mitfahrers. In der Situation des Wartens und des Übergangs von Stockwerk zu Stockwerk ist die Interaktion über Blicke, Körperhaltung und Gesten, so zeigt Riebesehls Serie, nicht üblich – auch wenn oder gerade weil der beengte Raum des Fahrstuhls körperliche Nähe erzwingt.

Der Soziologe Erving Goffman nutzt für öffentliche Situationen wie Fahrstuhlfahrten, das Warten an Bushaltestellen oder in Supermarktschlangen den Begriff der «nicht-zentrierten Interaktionen»²: Im Mittelpunkt des Geschehens steht nicht der Austausch zwischen Menschen, sie sind in der spezifischen Konstellation zufällig beisammen, nehmen keine gemeinsamen Handlungen vor und sind im Moment ihrer räumlichen Ko-Präsenz

¹ Inka Schube und Sprengel Museum Hannover (Hg.): Heinrich Riebesehl: Menschen im Fahrstuhl / People in the Elevator. 5 Stunden und 35 Minuten mit der Kamera im Fahrstuhl eines Verlagshauses, 20. November 1969, 10.35–12.30, 13.30–17.10 Uhr. Leipzig 2018.

² Erving Goffman: Verhalten in sozialen Situationen: Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum. Gütersloh 1971.

nicht direkt aufeinander bezogen. Mit solchen Interaktionen in öffentlichen Situationen gehen *Interaktionsordnungen* einher, also relativ gefestigte, verbreitete und habitualisierte Muster und Regeln, die das Verhalten von Menschen ordnen, einigermaßen vorhersagbar machen und sich von zentrierten oder «focused interactions» unterscheiden, in denen Akteure direkt miteinander kommunizieren. So schreibt Goffman etwa über Blickkontakte, dass

miteinander bekannte Personen in einer sozialen Situation einen Grund haben müssen, nicht in Blickkontakt miteinander einzutreten, während einander nicht Bekannte eines Grundes bedürfen, um es zu tun.³

Vor dem Hintergrund einer solchen «Grundregel» der Interaktion, die Goffman aus seinen mikrosoziologischen Annäherungen an verschiedene alltägliche Situationen ableitet, werden Kopf- und Körperhaltung der von Riebesehl Fotografierten plausibel. Auch der Einsatz des eigenen Körpers als Erkundungswerkzeug und das (tatsächliche oder imaginierte) Hineinversetzen in den Fahrstuhl machen deutlich, dass der Blickkontakt und die körperliche Hinwendung zum Gegenüber seltsam erschiene und der Erklärung bedürfe. Wegsehen und Wegdrehen sind keine unüblichen Handlungsoptionen, sondern – abgesehen von einem subtilen Kopfnicken oder einer Grußfloskel – bei der Begegnung mit Fremden in Fahrstühlen und anderen beengten räumlichen Settings «normal». Stefan Hirschauer spricht von einer «Minimierung von Anwesenheit»⁴, über die Akteure nicht-zentrierte Interaktionen in solchen Situationen bewältigen, ohne die Grundregeln für das temporäre, nicht-zweckgerichtete Zusammentreffen Fremder in begrenzten Räumen zu verletzen. Um im Beisein anderer nichts zu tun, bedarf es, so Hirschauer, der Konstitution eines scheinbar «asozialen Raums», in dem der Nicht-Kontakt und das Ignorieren nicht sozial sanktioniert werden. Dies betrifft nicht lediglich Blickkontakte und Körperhaltungen, sondern auch die Positionierung von Körpern. In den *Territorien des Selbst*⁵ schreibt Goffman, dass Individuen von einem «persönlichen Raum» umgeben sind, dessen Verletzung durch andere auch als solche empfunden wird. Dieser persönliche Raum ist variabel und hängt mit einigen kontextuellen Faktoren zusammen: steigt eine Person in einen Fahrstuhl mit nur einem Passagier zu, dann wird sie sich nicht direkt neben diesem positionieren, sondern versuchen, den Abstand zu maximieren; anders sieht dies bei vollen Kabinen aus: Dem Einstiegenden wird in solchen

³ Ebd., S. 121.

⁴ Stefan Hirschauer: Die Praxis der Fremdheit und die Minimierung von Anwesenheit. Eine Fahrstuhlfahrt. In: Soziale Welt 50 (1999), S. 221–246

⁵ Erving Goffman: Territorien des Selbst. In: Ders.: Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung. Frankfurt a. M. 1974, S. 54–71.

Situationen zugestanden, sich zwischen die Wartenden zu quetschen, sie mitunter dabei zu berühren. Kompliziert wird es, wenn sich der volle Fahrstuhl plötzlich leert und die verbliebenen Passagiere in direkter Nähe wiederfinden: um Anwesenheit zu minimieren und den asozialen Raum herzustellen wird eine distanzierende Handlung, ein Wegbewegen notwendig, dass auch als Affront wahrgenommen werden kann, etwa, wenn es zu schnell durchgeführt wird.

Der Wechsel von Fahrstuhlpasagieren beim Verlassen und Zustiegen ist mithin auch deshalb ein komplexer Interaktionsprozess, da sich mit ihm die räumliche und sequentielle Koordination von einander unbekannten Individuen ergibt, die bestimmte «Basisregeln des Einsteigens» als Grundlage hat und mit «gelegentliche[n] Nutzungskonflikte[n]» einhergeht:

Zuerst haben Aussteiger Vorfahrt vor Einstiegern: Der Aussteigerstrom segmentiert den Pulk durch eine Gasse und verschiebt dadurch u. U. auch die strategischen Positionen, in die sich die Wartenden für den Einstieg gebracht haben. Anschließend gilt ein Überholverbot: <einer nach dem anderen>, was oft in einer Art Reißverschlußverfahren – mit links / rechts-turns – realisiert wird. Wenn schließlich Platzknappheit Konkurrenz erzeugt, tritt eine weitere Regel in Kraft: die Priorität der <länger Wartenden>.⁶

So einfach die Alltagspraxis des Fahrstuhlfahrens ist, so komplex sind die unterschiedlichen Erfordernisse der sozialen Nutzung, die eine genaue Analyse solcher Mikrointeraktionen zu Tage fördert. Fahrstuhlfahrten und andere Interaktionen im Alltagsleben erscheinen vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen als komplex und nicht-komplex zugleich. Komplex sind sie, da sie grundiert sind von umfangreichen <Regeln> einer situierten Interaktionsordnung, die räumlich und zeitlich unterschiedlich ausgeprägt ist. Räumlich etwa, wie der Anthropologe O. Michael Watson zeigt, da sich landestypische Unterschiede im «proxemischen Verhalten»⁷ in Fahrstühlen ausmachen lassen; man mag ergänzen, dass sich neben einer solchen Annahme der (national-)kulturellen Prägung, die auf der Vorstellung holistischer Kulturen beruht, auch feld- und kontextspezifische Differenzen und Binnendifferenzierungen ausmachen lassen. Zeitlich kontingent sind Interaktionsordnungen aus dem Grund, dass die Benutzung von Fahrstühlen Lernprozesse voraussetzt. Diese schließen nicht lediglich die technische Bedienung ein, also das Drücken von Knöpfen, sondern auch die «kulturelle Implementierung» und die Aneignung der unterschiedlichen Kultertechniken, die erforderlich sind, um sozial <unverdächtig> Fahrstuhl zu fahren. Die «Mittlerfigur des Fahrstuhlführers»⁸ in der frühen Verbreitungsphase des Fahrstuhls ist damit nicht nur als Scharnier zwischen Nutzer und

⁶ Hirschauer, Fahrstuhlfahrt (wie Anm. 4), S. 229.

⁷ O. Michael Watson: Proxemic Behavior: A Cross Cultural Study. The Hague 1970.

⁸ Hirschauer, Fahrstuhlfahrt (wie Anm. 4), S. 224.

Technik, sondern auch als Scharnier zwischen Nutzern in Zeiten brüchiger oder emergenter Interaktionsordnung zu verstehen. Analog zu solchen sozialen «Kontingenzerfahrungen» mit und in Fahrstühlen zeigen etwa Wolfgang Schivelbusch⁹, Wolfgang Kaschuba¹⁰ oder Herrmann Bausinger¹¹ aus kulturhistorischen Perspektiven, dass der soziale Umgang mit neuen Infrastrukturen wie der Eisenbahn zunächst in seinen unterschiedlichen Dimensionen erlernt werden muss, wozu zu erheblichen Teilen das Verhalten gegenüber anderen Nutzern gehört. Auch die Nutzung von Telekommunikationsmedien¹² (als Formen zentrierter Interaktion) bedarf der anfänglichen Anleitung, die mit der Diffusion solcher Innovationen¹³ allerdings in den Hintergrund treten kann. Die unterschiedlichen Formen der Interaktion, von denen hier die Rede ist, sind explizit *auch* zu erlernende Formen der Nicht-Interaktion – sei es, wie Rolf Lindner dies an den sensorischen Herausforderungen der Großstadt festmacht, die reine Gewöhnung an einprasselnde Eindrücke von Verkehr, Werbung, Menschenströmen und Technik¹⁴; oder, wie Michael Hviid Jacobsen und Søren Kristiansen im Anschluss an Goffman argumentieren, das Erlernen von Kulturtechniken des unverdächtigen Wartens, bei denen man als statisches und wartendes Individuum im Großstadtfluss nicht zu sehr auffällt. Als Formen des «orientation gloss», bei denen das eigene Warteverhalten anderen gegenüber durch Körperpraktiken als «normal and harmless everyday actions» gekennzeichnet werden, dienen hier etwa sporadische Blicke auf Armbanduhr oder Smartphone. Sie zeigen öffentlich an, dass man auf etwas oder jemanden wartet und nicht «engaged in another, suspicious activity» ist.¹⁵

⁹ Wolfgang Schivelbusch: Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert. München 1977.

¹⁰ Wolfgang Kaschuba: Die Überwindung der Distanz. Zeit und Raum in der europäischen Moderne. Frankfurt a. M. 2004.

¹¹ Hermann Bausinger: Volkskultur in der technischen Welt. Frankfurt a. M. 1986.

¹² Thomas Hengartner und Gerrit Herlyn: Telemagie. 150 Jahre Telekommunikation in der Schweiz. Zürich 2002.

¹³ Vgl. grundlegend Everett Rogers: Diffusion of Innovations. New York 1962. Auf die (teils) soziale Konstruktion technischer Artefakte und damit auch auf den sozial geprägten Umgang mit Technik aus Perspektive der *Science and Technology Studies* gehen ein: Trevor J. Pinch und Wiebe Bijker: The Social Construction of Technological Systems. Cambridge 1987. Für die Europäische Ethnologie haben Nils-Arvid Bringéus sowie zuletzt Tine Damsholt und Astrid P. Jespersen herausgearbeitet, welche zentrale Rolle soziale Kommunikationsleistungen und Alltagspraktiken bei der Entwicklung und Diffusion von Innovationen spielen: Nils-Arvid Bringéus: Das Studium von Innovationen. In: Zeitschrift für Volkskunde 64 (1968), S. 161–185; Tine Damsholt und Astrid P. Jespersen 2015. Innovation, Resistance or Tinkering. Rearticulating Everyday Life in an Ethnological Perspective. Ethnologia Europaea 44(2), 17–30.

¹⁴ Rolf Lindner: Berlin, absolute Stadt. Eine kleine Anthropologie. Berlin 2016.

¹⁵ Michael Hviid Jacobsen und Søren Kristiansen: The Social Thought of Erving Goffman. London 2015, hier S. 78f; vgl. zu solchen und ähnlichen Routinen und

Diese Beispiele vermögen in Grundzügen zu illustrieren, was die Europäischen Ethnologinnen Ute E. Flieger und Barbara Krug-Richter wie folgt zusammenfassen:

Ordnung zählt zu den grundlegenden Bedingungen menschlichen Zusammenlebens. Vorstellungen und Konzepte gesellschaftlicher, sozialer und kultureller Ordnungen waren und sind wirkungsmächtig in allen Bereichen des menschlichen Lebens und der Alltagskultur.¹⁶

Die Interaktionen und Kulturtechniken, die sich in alltäglichen Szenen zeigen, sind – so subtil, so inaktiv und so «asozial» sie sich auch gestalten – grundiert von komplexen Ordnungen, die die verschiedenen gesellschaftlichen Akteure miteinander teilen und die für die Bewältigung von Alltagssituationen essentiell sind. Gleichsam sind sie aber auch nicht komplex, da sie ohne Verbalisierung und ohne Explikation auskommen: Deliberationen über die richtige oder faire sequentielle Koordination des Einsteigens in Fahrstühle braucht es ebenso wenig wie Anleitungen darüber, wie man sich in Situationen des Wartens im öffentlichen Raum möglichst unverdächtig verhält – entsprechende *explizite* Versuche des Erlernens würden sich nachgerade dem Verdacht aussetzen, in verdächtiger Absicht ausgeführt zu werden. Mit den hier virulenten Interaktionsordnungen sind habitualisierte Praktiken verbunden, die intuitiv ausgeführt werden können und quasi automatisch ablaufen. Die Maximierung von Anwesenheit oder das Eindringen in den persönlichen Raum in nicht-zentrierten Interaktionen wird nicht in erster Linie auf reflexiver, sondern auf affektiver Ebene als ungewöhnlich oder verdächtig wahrgenommen; ebenso sind Minimierung von Anwesenheit oder die Einnahme von Reihenpositionen in der Regel relativ unbewusst ablaufende Prozesse, deren habitualisierte und affektgebundene Ausübung in Alltagssituationen Interaktionsordnungen reproduziert.

Ordnungen können dabei als konstituiertes und konstituierendes Element von Gesellschaft verstanden werden: sie wirken im Prozess der Sozialisation und Enkulturation auf Individuen, die durch die Ein- und Ausübung von Interaktionsordnungen zu deren Fortdauern und Entwicklung beitragen. Mit Pierre Bourdieu lässt sich dies als ein Verhältnis zwischen strukturierter und strukturierender Struktur verstehen, als *opus operatum* und *modus operandi*¹⁷. Bourdieu nutzt dieses Begriffspaar, um das Konzept

Praktiken des Nichtstuns auch Billy Ehn und Orvar Löfgren: *The Secret World of Doing Nothing*. Berkeley 2010.

¹⁶ Ute E. Flieger und Barbara Krug-Richter: Vorwort. In: Flieger, Ute Elisabeth; Barbara Krug-Richter; Lars Winterberg (Hg.): *Ordnung als Kategorie der volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Forschung*. Münster 2017, S. 7–10.

¹⁷ Pierre Bourdieu: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M. 1987.

des Habitus in seiner bereits strukturierten und fortlaufend strukturierenden Dimension zu fassen. Habitus versteht Bourdieu dabei wie folgt:

Die für einen spezifischen Typus von Umgebung konstitutiven Strukturen (etwa die eine Klasse charakterisierenden materiellen Existenzbedingungen), die empirisch unter der Form von mit einer sozial strukturierten Umgebung verbundenen Regelmäßigkeit gefaßt werden können, erzeugen Habitusformen, d. h. Systeme dauerhafter Dispositionen, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen, die objektiv «geregelt» und «regelmäßig» sein können, ohne im geringsten das Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein; die objektiv ihrem Zweck angepaßt sein können, ohne das bewußte Anvisieren der Ziele und Zwecke und die explizite Beherrschung der zu ihrem Erreichen notwendigen Operationen vorzusetzen, und die, die alles gesetzt, kollektiv abgestimmt sein können, ohne das Werk der planenden Tätigkeit eines «Dirigenten» zu sein.¹⁸

Deutlich wird bei einer solchen Konzeption, dass Ordnungen (als Teil von Habitusformen) eine gewisse Dauer aufweisen, also «geregelt» und «regelmäßig» auf Handlungen und Vorstellungen einwirken, ohne als explizite Befolgung von Regeln und in Abstimmung mit anderen zu erscheinen. Ordnungen im Alltag schaffen in diesem Sinne Gesellschaft ebenso wie gesellschaftliche Praktiken zur Gestaltung von Ordnungen beitragen. Die Eingängigkeit dieser Formel zeigt sich besonders dann, wenn nicht lediglich «explizite» oder «bewusste» Ordnungen – etwa in Form verbindlicher Regelwerke oder Gesetze –, sondern alltägliche Interaktionsordnungen und Ordnungsvorstellungen wie die Bourdieu'schen Habitusformen betrachtet werden. Erst durch die Abwesenheit oder die Störung von Ordnung wird dabei oftmals deutlich, welche Rolle sie im alltäglichen Zusammenleben und in alltäglichen Interaktionen spielt.

Der Ethnomethodologe Harold Garfinkel hat diesen Punkt in seinen *Krisenexperimenten* zum Thema gemacht.¹⁹ Grundlegend geht er davon aus, dass es Methoden gibt, mit denen Individuen alltäglichen Interaktionen zu bewältigen versuchen und dass dabei «Strukturelemente sozialer Interaktionen» eine Rolle spielen, die den Austausch zwischen ihnen gestalten. Nötig sind solche Methoden, da sprachliche Äußerungen und Handlungen mehrdeutig («indexikal») sind und deshalb von den Interaktionspartnern interpretiert werden müssen. Dabei wird jeweils ein Vertrauensvorschuss in die korrekte Interpretationsleistung des Interaktionspartners gegeben,

¹⁸ Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1976, hier S. 164f.

¹⁹ Harold Garfinkel: Studies in Ethnomethodology. Malden 1967.

also angenommen, dass das Gegenüber in einem Prozess der «sinnhaften Normalisierung» Handlungen so deutet, dass sie für die Interaktionspartner auch Sinn ergeben.²⁰ Dieser Prozess ist implizit und somit nicht ohne weiteres beobachtbar. Die Krisenexperimente werden als Möglichkeit genutzt, um diesen Prozess der Normalisierung, die Methoden, die Interaktionspartner dabei anwenden sowie die zugrundeliegenden Interaktionsordnungen zu beobachten. Ein einfaches Beispiel, bei dem (E) ein Krisenexperiment durchführt:

- (S) Hi, Ray. How is your girl friend feeling?
- (E) What do you mean, «How is she feeling?» Do you mean physical or mental?
- (S) I mean how is she feeling? What's the matter with you?
(He looked peeved.)
- (E) Nothing. Just explain a little clearer what you mean?
- (S) Skip it. How are your Med School applications coming?
- (E) What do you mean, «How are they?»
- (S) You know what I mean.²¹

In der Gesprächssequenz wird die Frage nach dem Wohlbefinden der Freundin nicht sinnhaft normalisiert und als Alltagskommunikation beantwortet, sondern es wird ein Problem konstruiert. (E) antwortet in der Situation also nicht etwa mit einem erwartbaren «Es geht ihr gut / nicht so gut», sondern macht die Indexikalität der Frage zum Thema. Der Vertrauensvorschuss in der Interaktion wird hier nicht erwidert und (S) zeigt sich irritiert. Zum einen geht es der Ethnomethodologie damit um ein analytisches Aufdecken von Interaktionsordnungen über das methodische Vorgehen der Krisenexperimente. Über die Störung normaler Alltagskommunikationen können gewöhnliche und eingeübte Interaktionssequenzen erschlossen und die Mikro-Grundierung von Alltagspraktiken durch Ordnungen illustriert werden. Gesellschaftliche Vorstellungen über Kommunikationsverhalten (also etwa: wie sieht ein gewöhnlicher Smalltalk aus) können somit erschlossen und es können weitergehend Rückschlüsse auf soziale Ordnungen gezogen werden. Zum anderen wird bei diesem Ansatz aber auch die Akteursperspektive stark gemacht. Ordnungen werden nicht als externer Rahmen verstanden, in dem sich Interaktionspartner bewegen. Diese selbst sind an der Herstellung und Entwicklung von Ordnungen zentral über ihre sprachlichen und körperlichen Handlungen beteiligt. Ein solcher Blick auf subjektive Interpretationen von Ordnungen, auf die Plausibilisierung von Handlungen sowie auf den Versuch, aus der Perspektive von Akteuren zu verstehen, wie alltägliche Interaktionen geordnet sind, entspricht der Grundausrichtung einer Empirischen Kulturwissenschaft.

²⁰ Ruth Ayaß und Christian Meyer (Hg.): Sozialität in Slow Motion. Theoretische und empirische Perspektiven. Wiesbaden 2012.

²¹ Garfinkel: Studies in Ethnomethodology (wie Anm. 19), S. 42.



Abbildung 2: Steirische Völkertafel (ca. 1725): «Kurze Beschreibung der in Europa Befintlichen Völkern Und Ihren Aigenschaften.»²²

Ordnung als explizite Kategoriebildung

In der Fachgeschichte, in kulturtheoretischen Zugängen wie auch in aktuellen Fachdiskussionen nehmen Ordnungen und Ordnungsbegriffe unterschiedliche Rollen ein. Zu nennen ist zunächst die empirische Beobachtung, dass Dinge und Handlungen geordnet sind und dass Akteure sich in ihrer Lebenswelt an Ordnungen orientieren, um alltägliche Aufgaben zu bewältigen und Situationen zu interpretieren. Neben solchen eingangs vorgestellten impliziten Ordnungen und ordnenden Basisregeln des Alltages, die Gespräche ebenso strukturieren wie andere Praxisformen und Repräsentationen, sind auch explizite Ordnungen Thema des Faches und verwandter Disziplinen. Ein historisches Beispiel für nicht-wissenschaftliche explizite Versuche der ordnenden Kategoriebildung sind unterschiedliche *Völkertafeln* wie die hier abgebildete *Steirische Völkertafel* (Abb. 2), die den verschiedenen Europäischen «Völkern» typische Eigenschaften zuweist: Spanier sind demnach vom «Aufreten» «hochmütig», Italiener «hinterhältig», Engländer «angenehm» und Ungarn «untreu»; in den Vorlieben domi-

²² <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=4541627> [09.10.2018]

niert bei Deutschen das «Trinken», bei Polen der «Adel» und bei Franzosen der «Krieg»; Zeit vertreiben Engländer mit «Arbeiten», Russen mit «Schlafen» und Schweden mit «Essen». Im frühen 18. Jahrhundert entstanden sind die stereotypisierenden Darstellungen der Völkertafel ein Beispiel für den Versuch, Ordnung herzustellen und angesichts des direkten oder indirekten Kontaktes zwischen den Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher Hoheitsgebiete in Europa Orientierung zu bieten. Die Deskription ist dabei nicht nur eine gefärbte Schilderung, die auf verbreitete Stereotype und Darstellungen zurückgreift, sondern sie verbindet Positionierung und Erwartbarkeit in Relation des Eigenen zum Anderen. Über die zugesetzte Einordnung wird eine Vergewisserung der eigenen Sicht ermöglicht, die sich in Ablehnung oder positiver Bewertung bestimmter Gruppen und ihrer Eigenschaften äußern kann. Sie gibt vor, die Eigenschaften und damit auch das Verhalten anderer bis zu einem gewissen Grad einschätzbar zu machen. Zugrunde liegt dabei die Vorstellung, dass eine Kategoriebildung bereits bestehende «Aigenschaften» aufgreifen, destillieren und systematisieren kann – die Ordnung, die in Völkertafeln ihren Ausdruck findet, ist nach solch einem Verständnis trotz der Übertreibung der Darstellung vorgängig und besteht bereits.

Der Europäische Ethnologe Wolfgang Kaschuba verweist darauf, dass die charakteristischen Eigenschaften bestimmter Gruppen insbesondere in Relation zu anderen Gruppen konstruiert werden. Abgrenzungsprozesse gegen andere Nationalitätsvorstellungen in der systematischen und ordnenden Darstellung von Nationalcharakteren sind demnach konstitutiv für Identitätsbilder:

Solche Identitätsbilder verkörpern eine Differenzpolitik mit langer Tradition: jene alte europäische Kulturtechnik der Konstruktion «des Eigenen» und «des Anderen» oder besser: der Konstruktion «des Eigenen» durch die Konstruktion «des Fremden». Das Deutsche entstand so als das Nicht-Französische, das Norwegische als das Nicht-Schwedische. Es sind solche historischen Differenz-Narrative, auf denen unsere heutigen Wir-Bilder noch wesentlich beruhen.²³

Das verweist auf den «nützlichen» Gehalt solcher Darstellungen: Konstruktionen des Fremden bieten über die Möglichkeit der Abgrenzung politisches und soziale Bindungskräfte und Mobilisierungspotential. Die Konstruktion von Differenz ist dabei häufig mit einer Essentialisierung und Naturalisierung verbunden. Nationalcharaktere werden verstanden als vorgängig und natürlich gegeben, also nicht als soziale oder politische Konstruktionsleistung. In seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* von

²³ Wolfgang Kaschuba: Ethnische Parallelgesellschaften? Zur kulturellen Konstruktion des Fremden in der europäischen Migration. Zeitschrift für Volkskunde 103/1 (2007), S. 65–85, hier S. 68.

1772 bringt Johann Gottfried Herder Sprache und Nationalcharakter als natürlich verbundene Einheiten zusammen, die auf kognitiver wie auf performativer Ebene eine wesenhafte Prägung für Individuen impliziert:

Hat nun eine jede Sprache ihren bestimmten Nationalcharakter, so scheint mir die Natur bloß zu meiner Muttersprache eine Verbindlichkeit aufzulegen, weil diese meinem Charakter angemessener ist und meine Denkungsart ausfüllt.²⁴

Die von Herder etwas später gebrauchten Begriffe von «Volksgeist» und «Volksseele» machen noch deutlicher, wie der Zusammenhang zwischen Sprache und Denken und mit ihm auch von Sprache und Nation gedacht ist: Sie sind essentialisierende Zuschreibungen, die auf einer als natürlich verstandenen Ordnung beruhen, der Individuen unterworfen sind. So können andere Sprachen zwar erlernt werden, die Verbindung zur «Muttersprache» jedoch sei mit Bezug auf Denken und Charakter immer stärker. Die zentrale Rolle der Sprache für den «Nationalcharakter» oder auch für den «Volksgeist» findet sich neben Herder auch bei Wilhelm Heinrich Riehl als umstrittenen «Gründervater» der Volkskunde. In *Die Volkskunde als Wissenschaft* (1858) versteht er Sprache als eines der vier S («Stamm, Sitte, Siedlung, Sprache») und unterstreicht so die Vorstellung von Sprache als Vehikel für Identität:

Der ethnographische Begriff des Volkes, als eines durch Gemeinsamkeit von Stamm, Sprache, Sitte und Siedlung verbundenen natürlichen Gliedes im großen Organismus der Menschheit, wird durchaus nur auf entwickelteren Bildungsstufen gewonnen.²⁵

Auch Karl Weinhold, Herausgeber der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, spricht vom «Leben der Volksseele im Sprachlichen»²⁶ und damit von einem engen Zusammenhang zwischen Sprache und Kultur. Der Fokus auf Sprache ergibt sich zum einen über die Verknüpfung der frühen Volkskunde des Faches zu den Philologien – Weinhold etwa war Germanist.²⁷ Zum anderen aber beruht dieses Interesse auch auf der geistesgeschichtlich vielfach aufgestellten Hypothese, dass Sprache und Denken sich wechselseitig beeinflussen. Demnach ist Sprache nicht lediglich Ausdruck einer natürlichen Ordnung oder des «großen Organismus der Menschheit», sondern fungiert selbst als ordnende und geordnete Instanz, die inner- wie überindividuell einen Einfluss auf Denken und Handeln ausübt und von

²⁴ Johann Gottfried Herder: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Berlin 1772.

²⁵ Wilhelm Heinrich Riehl: Die Volkskunde als Wissenschaft. In: Ders.: Culturstudien aus drei Jahrhunderten. Stuttgart 1858, S. 205–229.

²⁶ Vgl. Stefan Groth: Common Ground and Missing Links: German Volkskunde and Language. Anthropological Journal of European Cultures 24/1 (2015), S. 24–41.

²⁷ Ebd., S. 26f.

äußereren Faktoren geprägt werden kann. Während diese Position bei Herder, Weinhold und Riehl nur am Rande auftaucht, ist sie zentral für die sogenannte *Sapir-Whorf-Hypothese*, die von Edward Sapir²⁸ und Benjamin Lee Whorf über einen längeren Zeitraum ausgearbeitet worden ist. Kernaussage der Hypothese ist, dass strukturelle Unterschiede in Sprachsystemen mit nicht-linguistischen kognitiven Unterschieden verknüpft sind (*linguistischer Relativismus*) und dass die Sprachstruktur die Weltsicht beeinflusst (*linguistischer Determinismus*).²⁹ Prominente Beispiele sind etwa die Annahme von Whorf, die nordamerikanischen Hopi-Indianer hätten keine Zeitwörter³⁰, oder die Franz Boas zugeschriebene Beobachtung, es gäbe besonders viele «Eskimo Words for Snow».³¹ Beide Aussagen scheinen den Zusammenhang zwischen Sprache und Kultur bzw. zwischen Sprache und Natur zu belegen: die Kultur der Hopi habe kein Konzept von Zeit und entsprechend auch keine sprachliche Form dafür; die Umwelt der Inuit sei geprägt von Schnee in unterschiedlichsten Zuständen und entsprechend gäbe es ein besonders großes sprachliches Register, um diese zu beschreiben. Nachfolgende Forschungen haben gezeigt, dass es weder besonders viele Wörter für Schnee³² noch keine Begriffe zur Beschreibung von Raum und Zeit gibt³³. Die starke Betonung des ordnenden Einflusses von und auf Sprache der *Sapir-Whorf-Hypothese* ist damit deutlich abgeschwächt worden, u. a. zugunsten der Suche nach Universalien in Farbwahrnehmung³⁴, Zeitkonzepten³⁵ oder Emotionen³⁶. Inzwischen wird lediglich noch eine schwache Form der Hypothese vertreten, die an kognitionspsychologische

²⁸ Vgl. zu den Verknüpfungen der *Sapir-Whorf-Hypothose* und Herders Konzeption des Zusammenhangs zwischen Sprache und Gesellschaft Edward Sapir: Herder's Ursprung der Sprache. In: Modern Philology 5 (1907), S. 109–42.

²⁹ Vgl. einführend Paul Kay und Willett Kempton: What Is the Sapir-Whorf Hypothesis? In: American Anthropologist 86/1 (1984), S. 65–79.

³⁰ Vgl. etwa die Darstellung in Benjamin Lee Whorf: Sprache – Denken – Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. Reinbek 1994.

³¹ Diese Beobachtung geht zurück auf eine Bemerkung in der Einleitung zum ersten Band des *Handbook of American Indian Languages*: Franz Boas: Handbook of American Indian Languages. Washington 1911, hier S. 1–83.

³² Laura Martin: «Eskimo Words for Snow»: A Case Study in the Genesis and Decay of an Anthropological Example. In: American Anthropologist 88/2 (1986), S. 418–423.

³³ Beat Lehmann: ROT ist nicht «rot» ist nicht (rot): Eine Bilanz und Neuinterpretation der linguistischen Relativitätstheorie. Tübingen 1998, S. hier 41–47.

³⁴ Carmella C. Moore; A. Kimball Romney; Ti-lien Hsia: Shared Cognitive Representations of Perceptual and Semantic Structures of Basic Colors in Chinese and English. In: PNAS 97/9 (2000), S. 5007–5010.

³⁵ Lena Boroditsky: Does Language Shape Thought? Mandarin and English Speakers' Conceptions of Time. In: Cognitive Psychology 43/1 (2001), S. 1–22.

³⁶ A. Kimball Romney; Carmella C. Moore; Craig D. Rusch: Cultural Universals: Measuring the Semantic Structure of Emotion Terms in English and Japanese. In: PNAS 94 (1997), S. 5489–5494.

Ansätze anknüpft. Nichtsdestotrotz ist die Annahme, dass etwa ein «Framing» von Sachverhalten über Sprache und sprachliche Strategien einen Einfluss auf Kognitionsprozesse hat und Wahrnehmung ordnet, auch in der Empirischen Kulturwissenschaft weiterhin vertreten.³⁷ Verschoben haben sich wohlgernekt die Bezugsgrößen: nicht mehr als natürlich verstandene Ordnungen, sondern die Emergenz von Ordnungen über historische Entwicklungen oder situierte Praktiken, die z. B. zur Herausbildung von Landes- und Nationalsprachen führen, rücken in den Fokus der Betrachtung; die Ausübung, Reproduktion und Aushandlung von Ordnungen im Alltag, nicht die statische Gegebenheit sind Thema.

Solche differenzierten Annäherungen an ordnende Kategoriebildungen hängen mit Versuchen zusammen, diese Einordnungen auch wissenschaftlich zu begründen. In diesem Sinne dienen Kategorien nicht mehr allein der Orientierung und Konstruktion von Differenz, sondern auch als explizite analytische Kategorien.³⁸ Der Anthropologe Matti Bunzl zeigt etwa, wie Franz Boas und seine SchülerInnen auf ordnende Ansätze wie «Nationalcharakter» oder «Volksgeist» zurückgreifen, um diese für die Erforschung des Zusammenhangs zwischen Kultur und Gesellschaft fruchtbar zu machen.³⁹ Exemplarisch steht hierfür der *Culture and Personality*-Ansatz, dessen generelles Postulat es ist, dass es eine Korrelation zwischen Kulturen und der Persönlichkeit ihrer Mitglieder gibt. Aus der Beobachtung von Einzelnen können, so die Annahme, Regelmäßigkeiten und Muster herausgearbeitet werden, mit denen ein «kulturelles Ganzes» beschrieben werden kann. Kultur beruht nach den Prämissen der Schule auf den Individuen einer Gesellschaft oder Gemeinschaft und den Gemeinsamkeiten, die diese untereinander teilen. Wegweisend für diesen Ansatz war Ruth Benedict, die in *Patterns of Culture*⁴⁰ von 1934 davon schreibt, dass eine «culture, like an individual, is a more or less consistent pattern of thought and action». Hier und im späteren *The Chrysanthemum and the Sword: Pat-*

³⁷ Vgl. zum *Framing* etwa Ove Sutter: Narratives of «Welcome Culture». The Cultural Politics of Voluntary Aid for Refugees. In: Groth, Stefan (Hg.): Special Issue Political Narratives / Narratives of the Political. Narrative Culture 6/1 (2019, im Erscheinen).

³⁸ Wohlgemerkt sind lebensweltliche Ordnungsvorstellungen nur schwer von analytischen Ordnungskonzepten zu trennen, da es zwischen Wissenschaft und Gesellschaft und damit auch bei der Produktion von Wissen zahlreiche Überschneidungen gibt. Vgl. etwa Bruno Latour: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt a. M. 2008. Vgl. auch den Beitrag von Frank und Heinzer in diesem Band.

³⁹ Matti Bunzl: Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From *Volksgeist* and *Nationalcharakter* to an Anthropological Concept of Culture. In: Stocking, George W. (Hg.): *Volksgeist* as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition. Madison 1996, S. 17–77.

⁴⁰ Ruth Benedict: Patterns of Culture. Boston 2005 [1934].

terns of Japanese Culture (1946)⁴¹ bestimmt sie Kultur als «personality writ large»: Aus den in einer Gruppe oder Gemeinschaft vertretenen Charakteristika ihrer Mitglieder wählt eine Kultur aus, welche zu den vorherrschenden Persönlichkeitsmerkmalen werden. Die Pueblo-Indianer New Mexicos seinen demnach durch Ordnung und Besonnenheit, die Kwakiutl der Great Plains durch Wildheit und Ekstase gekennzeichnet.⁴² Der sogenannte *Configurational Approach* von Benedict fand auch Anwendung im Rahmen von Studien im Zweiten Weltkrieg, die sie für das US-amerikanische *Office of War Information* (OWI) insbesondere über Japan anfertigte.⁴³ Die Suche nach kulturellen Mustern diente in diesem Zusammenhang auch dazu, die Eigenschaften und Besonderheiten anderer Kulturen zu verstehen und dadurch Kontakte jeglicher Art planbar zu machen. Muster und Ordnungen entstehen hier über das Zusammenspiel von Persönlichkeitsmerkmalen und Gesellschaft. Der *Configurational Approach* der *Culture and Personality*-Schule ist im Verlauf seiner Entwicklung mit der Kritik konfrontiert worden, dass er in zu geringem Maße ethnografisch arbeitet, eine zu starke Generalisierung vornimmt und dadurch die Prägekraft von Kultur auf einzelne Individuen überzeichnet und jene zu homogen darstellt. In der weiteren Entwicklung ist etwa durch den *Basic Personality Structure Approach* von Abram Kardiner und Samuel Linton ein größerer Fokus auf empirische Zugänge gelegt und ein Abrücken von einem kulturellen Holismus vorgenommen worden.⁴⁴ Mit dem *Modal Personality Approach* von Cora DuBois⁴⁵ verbreitete sich die Annahme, dass es zwar ein mehrheitliches Vorkommen bestimmter Persönlichkeitsmerkmale in einer Kultur gäbe, aber nicht nur eine deterministische und moralisch höher bewertete Standardpersönlichkeit; Binnendifferenzierungen und Abweichungen können über diese Erweiterungen besser erklärt werden. In der kognitiven Anthropologie⁴⁶ sind Teile der Ansätze der *Culture and Personality*-Schule aufge-

⁴¹ Ruth Benedict: *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston 2005 [1946].

⁴² Benedict: *Patterns of Culture* (wie Anm. 40), hier S. 57–129 und S. 173–221.

⁴³ Marja Roholl: *Preparing for Victory. The U.S. Office of War Information Overseas Branch's Illustrated Magazines in the Netherlands and the Foundations for the American Century, 1944–1945*. In: *European Journal of American Studies* 7/2 (2012), S. 1–20.

⁴⁴ Abram Kardiner und Ralph Linton: *The Individual and His Society*. New York 1939; Ralph Linton: *The Cultural Background of Personality*. New York 1945.

⁴⁵ Cora DuBois: *The People of Alor: A Social-Psychological Study of an East Indian Island*. Minneapolis 1994.

⁴⁶ A. Kimball Romney; Susan C. Weller; William H. Batchelder: *Culture as Consensus: A Theory of Culture and Informant Accuracy*. In: *American Anthropologist* 88/2 (1986), S. 313–338; Anthony F. C. Wallace und Raymond D. Fogelson: *Culture and Personality. Biennial Review of Anthropology* 2 (1961), S. 42–78. Vergleichbare Ansätze und Schnittpunkte finden sich etwa auch bei Eriksen: Erik H.

griffen worden, um einen Begriff von *Kultur als Konsens* zu entwickeln, nach dem häufig und dominant vorkommende Phänomene der spezifischen Charakteristik einer Kultur oder Gesellschaft zugeordnet werden. Die ordnenden Kategorien, die in diesen neueren Konzepten ermittelt werden sollen, entspringen nicht mehr kursierenden Stereotypen und Fremdzuschreibungen, sondern werden aus empirischen Beobachtungen und Befragungen abgeleitet und sind Grundlage analytischer Zugänge.

Auf der Suche nach Ordnung

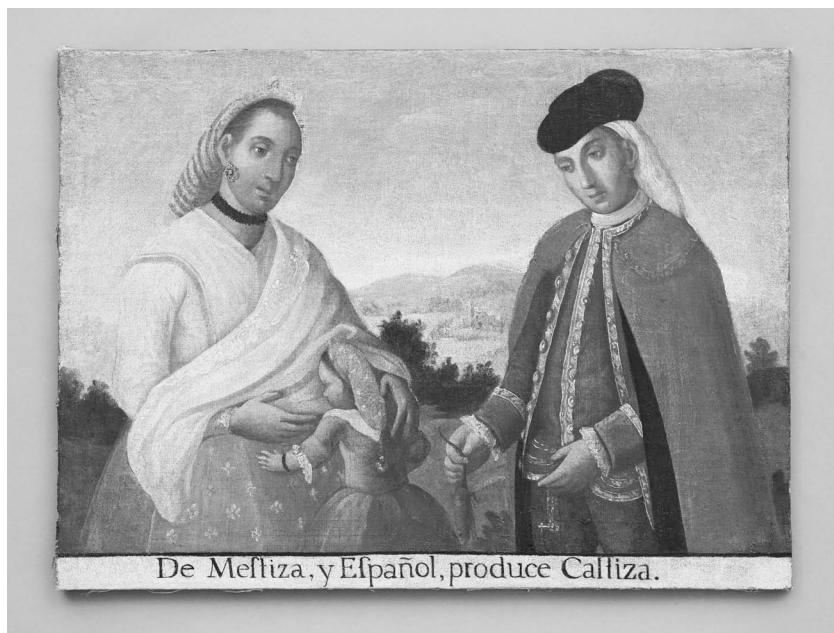


Abbildung 3: «De Mestiza, y Español, produce Castiza» (Mittelamerika, ca. 1800)⁴⁷

Ein grundlegendes Defizit der oben vorgestellten Ansätze stellt die prinzipielle Unterbetonung von Mobilitäten und Schnittstellen zwischen verschiedenen Kulturen und Gesellschaften dar: Untersuchungsgegenstand ist jeweils eine spezifische Gruppe, deren Eigenheiten in den Blick genommen werden. Solche Ordnungen stehen in dem Moment vor einer Herausforderung, wenn ihre Verschränktheit und Verwobenheit mit anderen Ordnungen evident werden. Im *Wiener Weltmuseum* werden auf insgesamt zehn

Eriksen: Ich-Entwicklung und geschichtlicher Wandel. In: Ders.: Identität und Lebenszyklus: Drei Aufsätze. Frankfurt a. M. 1966, S. 11–53.

⁴⁷ MVK VO 96070, Sammlung Schloss Miramar, KHM-Museumsverband.

Gemälden die «Casta» des Kastensystems des kolonialen Zentralamerikas veranschaulicht. Sie sind insgesamt rund hundert bekannten ähnlichen Gemälden zuzuordnen, die im Laufe des 18. Jahrhunderts im Vizekönigreich Neuspanien im heutigen Mexiko entstanden sind und stellen ein Beispiel für Klassifikationssysteme dar. Sie versuchen, Abstammung einzuordnen: aus «Mestizin» und «Spanier» ergibt sich damit «Kastizin» (spanisch *castizo*, «rein», «pur»), aus «Mulatte» und «Spanierin» «Morisco» (in Anlehnung an *moros*, «Mauren»), aus «Sambaigo» und «Indianerin» «Albarrasada». Die im Weltmuseum gezeigten Werke sind nur ein Beispiel für einen in Südamerika verbreiteten «säkularen GemäldeTypus»⁴⁸. Wichtig für ein Verständnis der Abbildungen und der Kategorisierungen ist ihre historische Spezifität: Sie sind in kolonialen Gesellschaften entstanden, in denen unterschiedliche Ethnien miteinander verstärkt in Kontakt kommen und in denen gesellschaftliche Ordnungen ausgehandelt werden müssen. Die Einordnungen sind dabei nicht auf «biologische» Aspekte der Abstammung beschränkt, sondern beziehen sich insbesondere auf soziale Stellung von spezifischen Bevölkerungsgruppen (die «Kasten») und zeigen die damit assoziierten Verhaltensweisen⁴⁹ auf:

Insbesondere die Bezeichnungen der Inschriften haben zu der Assozierung der Gemälde mit dem sogenannten *Casta*-System geführt, mit dem einer idealen gesellschaftlichen Ordnung Ausdruck gegeben wurde. Darin werden den Spaniern sozial privilegierte und der restlichen, «gemischt-rassigen» Bevölkerung, den *Castas*, sowie den Indigenen und den Afrikanern, sozial untergeordnete Positionen zugeordnet. In den *Casta*-Gemälden spiegelt sich dieses Ideal der kolonialen Eliten in komplexen Formen wider, mittels derer die Zuschreibung und Identifikation mit einer sozialen Kategorie geschah.⁵⁰

Die *Casta* als Repräsentation und die ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen und Regelungen konstituieren und reproduzieren in Zeiten von «Kulturtakten» Ordnungen. Insbesondere ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weisen sie klare Privilegien zu, stigmatisieren, grenzen über die Konstruktion von Differenz aus oder schließen ein und verknüpfen biologische Konzepte mit charakterlichen Zuschreibungen und sozialen Hierarchien. Sie sind damit unmittelbar wirkmächtig für die Lebenswelten von den Akteuren, die von ihnen betroffen sind – positiv oder negativ. Als

⁴⁸ Peggy Goede: Casta Gemälde. Verfügbar unter https://www.lai.fu-berlin.de/e-learning/projekte/caminos/kulturkontakt_kolonialzeit/kolonialgesellschaft/mestizien/casta_gemaelde/index.html [10.10.2018].

⁴⁹ Evelina Guzauskyte: Fragmented Borders, Fallen Men, Bestial Women: Violence in the Casta Paintings of Eighteenth-Century New Spain. In: Bulletin of Spanish Studies 86/2 (2009), S. 175–204.

⁵⁰ Ebd.

Ordnungen sind sie, wie auch *Völkertafel*, *Nationalcharakter* und *Culture & Personality*-Ansatz⁵¹, zum einen ein Mittel zur Prognose. Das Verhalten und die soziale Stellung von Personen und Gruppen wird leichter vorhersehbar, da diesen bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden. Eine solche Reduktion von Kontingenz durch Ordnungen spiegelt sich in medialen Repräsentationen wie Gemälden oder Gedichten wider und zeigt sich zudem in institutionellen und rechtlichen Bestimmungen. Zum anderen sind sie auch ein Mittel zur Handlungsfähigkeit, indem sie eine Reduktion von Komplexität für Einzelne bedeuten und die Regierbarkeit für den Staat gewährleisten. Im Kontakt mit anderen Gruppen muss über die Referenz auf solche Ordnungsvorstellungen nicht jeweils ausgelotet und überprüft werden, wie andere Individuen oder Gruppen sind, da es bereits Kategorien gibt, in die sie eingeordnet werden können. Im direkten Kontakt wie auch in der indirekten Verwaltung von Bevölkerung sind diese verfestigten Differenzzuschreibungen greifbare Hilfen, um Menschen und Beziehungen einzuordnen und zuzuordnen, aber auch um gesellschaftliche Zugehörigkeiten festzuschreiben. Die mit den *Casta* verbundenen ethnischen Klassifikationen sind – trotz entsprechender Problematisierungen in Wissenschaft und Gesellschaft – noch teilweise wirksam, um gegenwärtige gesellschaftliche Prozesse zu deuten.⁵²

Das Beispiel der *Casta* zeigt, wie Ordnungen entstehen, gesellschaftlich verhandelt und reproduziert werden und sich auf alltägliche Lebenswelten auswirken. Aus analytischer Perspektive ist Verwandtschaft als Ordnung in Ethnologie und Empirischer Kulturwissenschaft unter anderen Gesichtspunkten in den Blick genommen worden.⁵³ Zentral ist neben anderen Ansätzen hierfür der französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss, der in seinen *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1948)⁵⁴ den Versuch unternimmt, die den existierenden Verwandtschaftsbeziehungen zugrundeliegenden Strukturen herauszupräparieren. Prominentes Beispiel ist die sogenannte «Kreuzcousinenheirat», also die Heirat eines Mannes mit der Tochter seiner Tante väterlicherseits (Vaterschwester) oder mit der Tochter seines Onkels mütterlicherseits (Mutterbruder). Die Vorteile

⁵¹ Dies zeigt insbesondere die Beziehung zentraler Akteure des Ansatzes zum OWI, dem es auch um die Gestaltung von Außenpolitik nach dem Zweiten Weltkrieg ging. Das Wissen über kulturelle Muster und Strukturen, so die Überlegung, erleichterte die Planung und Umsetzung von politischen und militärischen Maßnahmen.

⁵² Vgl. z. B. Peter Wade: *Race and Ethnicity in Latin America*.² London 2010.

⁵³ Vgl. etwa Carola Lipp: Verwandtschaft – Ein negiertes Element in der Politischen Kultur des 19. Jahrhunderts. In: *Historische Zeitschrift* 2, 2006, S. 31–78. Vgl. zum Zusammenhang von Ordnungen und Verwandtschaft auch den Beitrag von Lusstenberger in diesem Band.

⁵⁴ Claude Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a. M. 1992.

einer solchen Konstellation, so Lévi-Strauss, lägen darin, dass das Exogamie-Gebot (oder Inzest-Verbot) eingehalten werde, durch die soziale Nähe des Heiratspaars aber dennoch ein stabiles Tauschsystem, soziale Allianzen und reziproke Verpflichtungen, teils verknüpft mit rechtlichen Regelungen, gewährleistet würden.⁵⁵ Ordnung kommt in diesem Fall als Mittel zu Stabilität und ökonomischer Effizienz zum Einsatz. Die Strukturen der Verwandtschaft sind bei Lévi-Strauss nur Teil eines größeren wissenschaftlichen Projektes, des Strukturalismus. Kernanliegen des Ansatzes ist die Suche nach Strukturen und Ordnungen in der Gesellschaft und nach Regelsystemen für die soziokulturelle Praxis. Forschungsleitend ist dabei die Annahme, dass die soziale Welt bereits *a priori* und unabhängig von spezifischen Gesellschaften oder Kulturen eine Ordnung innehalt, die der Forscher aufdecken kann. Nach Lévi-Strauss bildet diese Ordnung eine geteilte Tiefenstruktur, die universal ist und als Grundmuster aus binären Oppositionen⁵⁶ besteht. Neben seinen Forschungen zur Verwandtschaft hat Lévi-Strauss in seiner «Mythologica»⁵⁷ diesem universalen binären Denkschema in den Mythen unterschiedlicher Gesellschaften nachgespürt und Unterscheidungen zwischen Natur und Kultur, unterbetontem und überbetontem Verwandtschaftsverhältnis, männlich und weiblich, menschlich und übermenschlich oder roh und gekocht herausgearbeitet. Nach dem Verständnis des Strukturalismus prägen solche Strukturen Gesellschaft, sind aus sich selbst gewachsen und müssen vom Forscher erkannt werden; die Tiefenstruktur bestimmt menschliches Handeln und Ausdruck und ist für alle Gesellschaften und Zeiten gleich.⁵⁸ Lediglich die spezifischen Manifestationen der Struktur unterscheiden sich – kulturelle Unterschiede, also etwa zwischen verschiedenen Mythen oder Verwandtschaftsklassifikationen, sind demnach nur auf der Ebene des Inhaltes, aber nicht auf struktureller Ebene präsent. Bezeichnungen und Erzählungen können sich unterscheiden, ihnen liegt aber jeweils das universale binäre Denkschema zugrunde.

Als Vorläufer für die Überlegungen des Strukturalismus gilt die Suche nach Mustern und Strukturen in der Sprache, wie sie etwa der Linguist Ferdinand de Saussure in seinem *Cours de Linguistique Générale* (1916)⁵⁹

⁵⁵ Ebd., S. 603f.

⁵⁶ Michael Oppitz: Notwendige Beziehungen. Abriss der strukturalen Anthropologie. Frankfurt a. M. 1975.

⁵⁷ Claude Lévi-Strauss: *Mythologica I: Das Rohe und das Gekochte*. Frankfurt a. M. 2000[1964]; Ders.: *Mythologica II: Vom Honig zur Asche*. Frankfurt a. M. 1976[1967]; Ders.: *Mythologica III: Der Ursprung der Tischsitten*. Frankfurt a. M. 1997[1968]; Ders.: *Mythologica IV: Der nackte Mensch*. 2 Bände. Frankfurt a. M. 1975[1971].

⁵⁸ Urs Jaeggi: *Ordnung und Chaos. Strukturalismus als Methode und Mode*. Frankfurt a. M. 1968.

⁵⁹ Ferdinand de Saussure: *Cours de Linguistique Générale*. Paris 2002[1916].

betrieben hat. Sprache ist bei ihm ein abstraktes und arbiträres Zeichensystem, in dem zwischen zwei Ebenen unterschieden wird: Das Sprachsystem (*langue*) schließt als gesamtes, überindividuelles und abstraktes System sprachlicher Regeln Grammatik, Zeichen und Aussprache ein. Der Sprachgebrauch (*parole*) ist demgegenüber der individuelle Akt, der die prinzipielle Sprachfähigkeit im Rahmen sozialer Konventionen erst realisiert. Diese Unterscheidung zwischen einer grundlegenden und geteilten Struktur und dem spezifischen Gebrauch von Sprache wird vielfach als Grundlage des Strukturalismus verstanden, auch wenn de Saussure den Begriff nicht explizit verwendet. Diesen beiden Beispielen im weiteren Sinne strukturalistischer Ansätze bei Lévi-Strauss und de Saussure ist gemein, dass sie auf der Vorstellung beruhen, dass es eine zugrundeliegende Ordnung als «Quelle» gibt, aus der Handlungen generiert werden – seien es sprachliche Handlungen oder Verwandtschaftsbeziehungen. Diese Suche nach sprachlichen Strukturen und sozialen Ordnungen findet sich im Formalismus als Suche nach Mustern von Narrativen wieder. Mit der *Morphologie des Märchens* von 1928 hat der Folklorist Wladimir Propp⁶⁰ eine Analyse russischer Märchen der *Afanassjew*-Sammlung vorgelegt, bei der er auf die gemeinsame Struktur der analysierten Märchen hinweist: zwar gebe es wechselnde Inhalte, die *Morphologie* bleibe aber gleich. Propp identifiziert insgesamt 31 Narrateme oder Funktionen, die im untersuchten Märchenkorpus vorkommen und mit denen sich die Märchen untersuchen lassen: Mangel wie Krankheit oder Armut, Helden, Verbote, die gebrochen werden, Antagonisten, die besiegt werden müssen – dies sind Beispiele für Narrateme. Die von Propp entwickelte *syntagmatische* Märchenanalyse legt den Fokus auf die Anordnung und Abfolge dieser Funktionen. Während die Mythenanalyse bei Lévi-Strauss *paradigmatisch* nach dem Aufscheinen von binären Oppositionen, weniger aber nach genauen Inhalten und Abläufen fragt, geht es hier um Chronologie, Sequenz und Zusammenhänge zwischen den Funktionen: Der Mangel muss als «bi-direktionales Paar» behoben, der Bösewicht besiegt und die Aufgabe gelöst werden; die Aufgabenstellung oder der Mangel kommen vor Lösung oder Behebung. Die Inhalte der Märchen rücken in den Hintergrund, von Interesse ist insbesondere die Systematik der Sequenz, die in Analogie zum Satzaufbau (*Syntax*) verstanden werden kann und teils als «Märchenformel»⁶¹ formuliert worden ist, über die die Struktur von Märchen quasi automatisch generiert werden kann.

⁶⁰ Wladimir Propp: Morphology of the Folktale. Austin 2010[1928].

⁶¹ Vgl. etwa den «Propp Generator» unter http://www.stonedragonpress.com/vladimir_propp/propp_generator_v1.htm [10.10.2018].

Kartierung von Ordnung

In diesen Beispielen bedeutet Suche nach Ordnungen jeweils die Annahme, dass es Ordnungen gibt, die man zum einen analytisch und empirisch aufspüren kann. Die *Casta* zeigen zum anderen, dass diese Suche ordnungspolitisch motiviert sein und durch Interessensgruppen in Dienst genommen werden kann. Sie wirken in Form von Rassismus bis heute fort. Eine solche Indienstnahme liegt auch in einigen Bemühungen zur Kartierung von Ordnung vor. Ein Beispiel hierfür ist die Suche nach «Sprachinseln» deutscher Minderheiten in Ost- und Südosteuropa. Versuche, deutschsprachige Bevölkerungsgruppen auf fremden Territorien ausfindig zu machen, sind im Nationalsozialismus instrumentalisiert worden, um Ansprüche an bestimmte Gebiete zu stellen.⁶² Der Verweis auf eine gemeinsame Sprache wurde genutzt, um weit zurückreichende Präsenz zu untermauern und aus linguistischen Merkmalen räumliche Ordnungen abzuleiten. Vorstellungen über Sprachinseln bestehen bis heute fort, wenn auch vor anderem Hintergrund. So wird etwa für die «Wischauer Sprachinsel» im heutigen Tschechien argumentiert, dass sie «jahrhundertlang von Deutschen bewohnt» wurde und dass aufgrund «der Vertreibung im Jahre 1946 [...] über 3000 Bewohner aus den acht Ortschaften dieser deutschen Sprachinsel bei Wischau vertrieben» worden sind.⁶³ Sprache dient als Vehikel für Identität, zudem aber auch als Beleg für Abstammung und als politische oder nationale Zuordnung. Die Verknüpfung von Sprache und Kultur ist an Räume gebunden und hat soziopolitische Bedeutung, die in bestimmten Gebieten sprachräumlich verortet wird. In anderer Form findet sich dieser Zusammenhang zwischen Sprache und Raum auch in den verschiedenen Versuchen, Dialekte und regionale Sprachbesonderheiten zu kartieren. Beispiele hierfür sind die Dialektkarten des *Sprachatlas der Deutschen Schweiz*⁶⁴ oder des *Sprachatlas Baden-Württembergs*⁶⁵. Die Kartierung von Dialektgrenzen geht im letzteren Fall zurück auf großflächige Tonaufnahmen in den 1960er-Jahren, an denen auch der Volkskundler Hermann Bausinger beteiligt war. Der Fokus lag auf lexikalischen, phonetischen und morpholo-

⁶² Ingeborg Weber-Kellermann; Andreas C. Bimmer; Siegfried Becker: Einführung in die Volkskunde / Europäische Ethnologie. Stuttgart 2003, hier S. 126.

⁶³ <https://www.aalen.de/wischauer-sprachinsel.1083.25.htm> [10.10.2018], vgl. auch <http://www.wischau.de> [10.10.2018].

⁶⁴ <http://dialektkarten.ch/index.de.html> [10.10.2018].

⁶⁵ <https://escience-center.uni-tuebingen.de/escience/sprachatlas/> [10.10.2018]. Vgl. Renate Schrambke: Sprache und Region: Der Südwestdeutsche Sprachatlas als Forschungsinstrument und Ausgangspunkt für vergleichende Detailstudien. In: Lioba Keller-Drescher und Bernhard Tschofen (Hg.): Dialekt und regionale Kulturforschung: Traditionen und Perspektiven einer Alltagssprachforschung in Südwestdeutschland. Tübingen 2009, S. 67–98.

gischen Unterschieden und Prozessen⁶⁶, mit dem Ziel, den Zusammenhang zwischen Sprache und geografischen, sozialen und situativen Faktoren zu untersuchen. Über Aussprache und andere Faktoren wurde versucht, die räumliche Verbreitung historisch entwickelter Dialekte abzubilden und zugänglich zu machen. Ordnung in Form unterschiedlicher Dialektgrenzen ist dabei ein empirischer Befund, der auf ein frühes Interesse an der Dialektforschung in der Empirischen Kulturwissenschaft zurückgeht⁶⁷, gegenwärtig aber nur punktuell verfolgt wird.⁶⁸ Die verschiedenen Sprachatlanten müssen auch im größeren (fach-)wissenschaftlichen Kontext gesehen werden. So ist insbesondere der *Atlas der Deutschen Volkskunde* als Kartenwerk zur regionalen Verbreitung von Brauch- und Sachkultur ein prominentes Projekt einer volkskundlichen «Kulturräumforschung», das in Erhebungen zwischen 1929 und 1935 sowie ab den 1960er-Jahren bis 1970 umfangreiche schriftliche Befragungen in Deutschland zu Sitten, Bräuchen und Arbeitsformen durchgeführt hat.⁶⁹ Grundlegend für den *Atlas* und ähnliche gelagerte Projekte ist die Vorstellung von Kulturräumen, die von einander abgrenzbar sind und dabei auch sprachlich konfiguriert und geordnet sein können. Damit geht die Vorstellung einer relativen Abgrenzbarkeit einher, die auf Differenz beruht: die Frage etwa, ob in einem bestimmten Gebiet zusammen aus einer Schüssel gegessen wird oder nicht, erlangt erst dadurch Relevanz, dass sie in anderen Gebieten anders beantwortet wird. Dabei ist, insbesondere in der späteren Entwicklung, von einer historisch-politischen Entwicklung solcher Räume und Kontakten zwischen Räumen ausgegangen worden – also nicht von *a priori* und natürlich gesetzten Ordnungen, sondern von einer Genese von Ordnung. Maßgeblich hier ist die Vorstellung, dass sich über die Erhebungen bestimmte kulturräumliche und damit auch sprachliche Ordnungen ableSEN lassen, die

⁶⁶ Arno Ruoff: Die Tübinger Arbeitsstelle Sprache in Südwestdeutschland 1955 bis 1995. In: *Tübinger Korrespondenzblatt* 57 (2004): S. 19–52.

⁶⁷ Groth: Common Ground (wie Anm. 26), hier S. 28f.

⁶⁸ Ein Beispiel hierzu sind Projekte zu Dialektverwendung im Alltag, so etwa das interdisziplinäre Tübinger Projekt zur Dialektforschung: Rudolf Bühler; Rebekka Bürkle; Nina Kim Leonhardt (Hg.): *Sprachkultur – Regionalkultur: Neue Felder kulturräumlicher Dialektforschung*. Tübingen 2014.

⁶⁹ Vgl. einführend zum *Atlas der Deutschen Volkskunde* Friedemann Schmoll: Die Vermessung der Kultur. Der «Atlas der deutschen Volkskunde» und die Deutsche Forschungsgemeinschaft 1920–1980. Stuttgart 2009; Friedemann Schmoll: Wie kommt das Volk in die Karte? Zur Visualisierung volkskundlichen Wissens im *Atlas der deutschen Volkskunde*. In: Helge Gerndt und Michaela Haibl (Hg.): *Der Bilderaltag. Perspektiven einer volkskundlichen Bildwissenschaft*. Münster 2005, S. 233–250; Michael Simon: «Volksmedizin» im frühen 20. Jahrhundert. Zum Quellenwert des *Atlas der deutschen Volkskunde*. Mainz 2003; Michael Simon: Der *Atlas der deutschen Volkskunde* – Kapitel oder Kapital des Faches? In: Schmitt, Christoph (Hg.): *Volkskundliche Großprojekte. Ihre Geschichte und Zukunft*. Münster 2005, S. 51–62.

Auskünfte über die räumliche Verbreitung von Traditionen und Dialekten bieten – und damit auch über Entwicklungen, Kontakte und ursprüngliche Formen.

Internalisierung von Ordnung

Über die bislang hier diskutierten Beispiele ist deutlich geworden, wie in Fachgeschichte, kulturtheoretischen Ansätzen und auch in lebensweltlichen Kontexten Annäherungen an implizite oder explizite Ordnungen aussehen können – methodisch wie theoretisch. Die *Genese* von Ordnungen spielte dabei zum Teil nur eine untergeordnete Rolle oder ist über den Bezug auf universale Muster (im Strukturalismus und Formalismus) oder natürliche Gegebenheiten (von Nationalcharakteren oder Volksseele) gesetzt worden. Am Beispiel von *Casta* und Sprachinseln ist deutlich geworden, dass politische Prozesse und Interesse einen Einfluss auf die Konstruktion und Reproduktion von Ordnungsvorstellungen haben können; in der *Culture & Personality*-Schule schließlich wird der Fokus auf die Wechselwirkungen von Individuen und Gesellschaft gelegt, die für die Herausbildung von «patterns of culture»⁷⁰ entscheidend sind und letztlich in internalisierten Ordnungen münden. Der Soziologe Norbert Elias betrachtet in *Über den Prozess der Zivilisation* (1939)⁷¹ diese Wechselwirkung als Zusammenspiel von *Soziogenese* und *Psychogenese*. Empirische Grundlage von Elias' Untersuchungen sind historische Quellen, u. a. auch sogenannte Manierbücher, in denen Verhaltensanforderungen und Benimmregeln formuliert werden. Im Prozess der Zivilisation, in dem überindividuelle, gesellschaftliche Faktoren (als Teil der Soziogenese) auf der einen und individuelle, psychische Faktoren (als Teil der Psychogenese) auf der anderen Seite zusammenkommen, kommt es zur Herausbildung und Herstellung von Ordnungen auf unterschiedlichen Ebenen. *Soziogenese* bezeichnet dabei Prozesse auf politischer, sozialer und ökonomischer Ebene. In diesem «Staatsbildungsprozeß»⁷² kommt es etwa im Übergang vom Mittelalter zur Frühmoderne zu einer Monopolisierung: Das Raubrittertum wird abgelöst von Regionalhöfen, auf die ein zentraler Hof und schließlich der Absolutismus folgt. Unter *Psychogenese* fasst Elias die Veränderung des menschlichen Verhaltens und der Emotionen zusammen und fokussiert dabei auf die Frage, wie Individuen den sich verändernden Anforderungen, die die Gesellschaft an sie stellt, gerecht werden können: Affekten und Trieben kann

⁷⁰ Benedict, Patterns of Culture (wie Anm. 40).

⁷¹ Norbert Elias: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den westlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt a. M. (1976) [1939].

⁷² Ebd., S. 14.

nicht ohne weiteres nachgegeben werden, Emotionen müssen kontrolliert werden, um negative Effekte im öffentlichen Leben zu vermeiden. Psycho- und Soziogenese hängen zusammen, da gesellschaftliche Veränderungen sich auf die psychische Struktur der Menschen auswirken. Mit der Monopolisierung im Staatsbildungsprozeß bildet sich zunächst ein höfisches Benehmen («civilité»)⁷³ aus, das spezifische Anforderungen formuliert. Dabei wirken Aspekte der Psychogenese auch auf die Soziogenese zurück.⁷⁴ Im Prozess der Zivilisation kommt es nach Elias zu einer Transformation von äußeren Zwängen der Fremdkontrolle hin zu inneren Zwängen der Selbstkontrolle: Ordnungsvorstellungen wie Verhaltensregeln oder die Kontrolle von Emotionen werden internalisiert. Dies zeigt sich unter anderen in Benimmbüchern: die Anforderungen werden höher und grundlegende Elemente werden mit der Zeit weggelassen, da sie im Verlauf der Entwicklung verinnerlicht worden sind und nicht mehr expliziert werden müssen.

Ein zweites Beispiel für die Internalisierung von Ordnung findet sich bei Michel Foucault. In *Überwachen und Strafen* (1976)⁷⁵ beschreibt er die öffentliche Zurschaustellung von Gewalt im Ancien Régime als Machtausübung des Staates. Cornelia Bohn und Alois Hahn führen dazu aus:

Der Täter wird durch die öffentliche Strafe zum Zeugen in eigener Sache, sie zeigt die Berechtigung des gegen ihn erhobenen Vorwurfs vor aller Augen und stellt ein öffentliches Geständnis der Schuld dar. Die Drastik der Qualen wirkt wie eine Vorwegnahme der Höllenstrafen. Werden die Qualen reuig ertragen, mögen sie umgekehrt Anlaß für jenseitige Milde sein. Gleichzeitig ist die öffentliche Marter aber auch die sinnbildliche Wiederherstellung der irdischen Ordnung und der verletzten Majestät und Macht des Souveräns, dessen vorübergehende Ohnmacht durch das Verbrechen deutlich geworden ist. Gerade durch die brutale Gewalt der Strafe wird die Unfähigkeit des Staates kompensiert, durch ununterbrochene Überwachung die Untat zu verhindern. Deshalb braucht das Strafzeremonial das Volk als Teilnehmer.⁷⁶

Verstöße gegen Ordnung werden harsch und unter Beobachtung der Bevölkerung geahndet, womit zum einen die Durchsetzungsfähigkeit des Staates demonstriert und zum anderen eine abschreckende Wirkung auf andere potentielle Täter ausgeübt wird. «Problem» einer solchen

⁷³ Ebd., S. 228–231.

⁷⁴ Hier liegt eine Analogie zum Habitusbegriff bei Bourdieu, der als strukturierte Struktur und als strukturierende Struktur ein ähnliches Interdependenzverhältnis in den Blick nimmt. Vgl. Bourdieu: Sozialer Sinn (wie Anm. 17).

⁷⁵ Michel Foucault: Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M. (1977)[1975].

⁷⁶ Cornelia Bohn und Alois Hahn: Michel Foucault: Überwachen und Strafen. In: Kaesler, Dirk; Ludgera Vogt (Hg.): Hauptwerke der Soziologie. Stuttgart 2007, S. 123–127.

Herangehensweise ist, dass sie nur begrenzt wirksam und zudem aufwendig war. Zum Ende des 18. Jahrhunderts setzt nach Foucault daher eine andere Strategie der Machtausübung ein, die aus einem anonymen und entkörperlichtem System von Macht besteht. Der Fokus liegt nicht mehr auf Ausübung von Gewalt als Abschreckung, sondern auf Übung, Gewohnheit und Disziplin. Das Gefängnis steht dabei als Prototyp für die «Disziplinar-gesellschaft»⁷⁷, in der sich Individuen auch ohne äußerer Zwang und Beobachtung so verhalten, wie es von ihnen verlangt wird. Dieser Prozess der Verinnerlichung von äußerer Ordnung wird erreicht durch räumliche und zeitliche Kontrolle, etwa wie in disziplinierenden Institutionen wie Gefängnissen, Schulen oder der Psychiatrie. Über die Reglementierung des Tagesablaufs, die zeitliche Koordination beim «Marschieren von Armeen oder beim Schreibenlernen»⁷⁸ und die leichte Korrektur geringer Abweichungen vollzieht sich die Disziplinierung – nicht länger über drakonischen Strafen. Die ständige tatsächliche oder potentielle Sichtbarkeit der Beherrschten ermöglicht es, dass bereits die Fiktion der Überwachung ausreicht, um konformes Verhalten zu «erzwingen». Dieser Zwang braucht jedoch die externe Ausübung und Demonstrationen von Strafe nicht mehr – Ordnung wird damit internalisiert. Die Erforschung solcher Ordnungen – damit kommen wir zum Beginn dieses Beitrages zurück – erfordert ein Ge-spür für die impliziten Formen und alltäglichen Situationen, in denen sie greifbar gemacht werden können. Ebenso aber, das zeigen die Ausführungen u. a. bei Elias und Foucault, müssen sie historisch kontextualisiert und als Prozess verstanden werden.

Schluss

Die Empirische Kulturwissenschaft geht Ordnungen und Ordnungsvorstellungen aus unterschiedlichen Perspektiven nach, die in diesem Beitrag aus fachgeschichtlicher und theoretischer Perspektive skizziert worden sind. Der hier präsentierte Überblick erhebt dabei nicht den Anspruch darauf, *alle* für das Thema relevanten Ansätze, Konzepte und Methoden zu umfassen.⁷⁹ Mit der Vorstellung unterschiedlicher Zugänge, die im Fach

⁷⁷ Foucault: Überwachen und Strafen (wie Anm. 75), hier S. 249.

⁷⁸ Bohn und Hahn: Michel Foucault (wie Anm. 76), hier S. 125.

⁷⁹ Die Beiträge in diesem Band stellen weitere Beispiele dar, wie Ordnungen in unterschiedlichen Feldern, Theorien und Methoden zum Thema gemacht werden können. «Ordnung als Kategorie der volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Forschung» ist Thema der DGV-Hochschultagung im September 2014 in Saarbrücken gewesen. Der resultierende Tagungsband bietet weitere Einblicke, wie Ordnungen in der Empirischen Kulturwissenschaft behandelt werden: Ute E. Flieger; Barbara Krug-Richter; Lars Winterberg (Hg.): *Ordnung als Kategorie der volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Forschung*. Münster 2017.

rezipiert werden oder rezipiert worden sind, ist der Versuch verbunden, zentrale und geteilte Aspekte von Ordnungen herauszuarbeiten. Eine solche Annäherung ermöglicht es, wichtige Facetten und Möglichkeiten zu identifizieren, ebenso aber auch darauf hinzuweisen, mit welchen Problemen ordnende Vorgehen und analytische Ordnungskonzepte verbunden sein können.

Ordnungen sind dabei für die Lebenswelten von ganz unterschiedlichen Akteuren wichtig: sie bieten alltägliche Orientierung in komplexen Gesellschaften, ermöglichen die politische und rechtliche Steuerung von Prozessen und erleichtern die ökonomische Planbarkeit von Zukunft. Sie sind dabei Mittel zur Prognose, da sie Kontingenz zu reduzieren vermögen und Möglichkeiten künftiger Entwicklungen verengen. Damit sind sie ebenso Mittel zur Handlungsfähigkeit für Einzelne wie von Institutionen – die Reduktion von Komplexität hat in diesem Sinne auch eine praxeologische Perspektive, die über Ordnungsvorstellungen handlungsleitend wird. Empirisch-kulturwissenschaftliche (und insgesamt sozial- und kulturwissenschaftliche) Forschungen können bei der empirischen Feststellung, dass es Ordnungen gibt, stehenbleiben, weitergehend Ordnungen als analytische und theoretische Perspektive, aber ebenso als methodisches Vorgehen und Heuristik fruchtbar machen. Die Konstitution von Ordnungen lässt sich dabei differenzieren: implizite und unbewusste Alltagsordnungen werden in Prozessen der Enkulturation oder Sozialisation internalisiert; explizite Ordnungen dienen der Kategoriebildung oder der Festschreibung sozialer Strukturen; die räumliche Verortung und kulturelle Zuschreibung von Ordnungen dient dem Weltverstehen und der Abgrenzung, womit Naturalisierung und Essentialisierung wie auch Konstruktion und Dekonstruktion von Ordnungen verbunden sind – und damit auch die Kontingenz und Prozesshaftigkeit von Ordnungen. In diesem Sinne sind Ordnungen nicht lediglich festgeschriebene oder relativ statische Ordnungssysteme, sondern immer auch dynamisch, Teil von Aushandlungen und multidimensional. In ihrer Vielschichtigkeit treten in allen Feldern multiple Ordnungen zu Tage – als konkrete Ordnungen wie auch als imaginäre Ordnungsvorstellungen.

Die Rituale der UNO? Wie habitualisierte Praktiken soziale Ordnungen und Hierarchien herstellen

Linda M. Mülli

Als er nach Abschluss seines Masterstudiums die Zusage für eine Praktikumsstelle bei einer in Wien ansässigen Unterorganisation der *United Nations Organization* (UNO)¹ erhielt, so erzählte ein Informant, wurde für ihn ein Traum wahr. «I was very excited», erinnert er sich im Interview. Gleichzeitig durchfuhr es ihn: «Oh my God, I need to buy clothes and I need to get a haircut.» Kurz vor Arbeitsantritt kaufte sich der angehende UN-Praktikant also eiligst einen Anzug und ließ sich außerdem einen, wie er sich ausdrückte, «professionalish haircut» verpassen. «You prepare physically for it», schickte er als Begründung nach.²

In diesem Beitrag wird der Frage nachgegangen, wie ein ritualähnlicher Gang zum Coiffeur und weitere habitualisierte³ Handlungen im Arbeitsalltag der UNO als Herstellungs- und Verfestigungspraktiken sozialer Ordnungen und Hierarchien innerhalb der Organisation wirken. Das organisations- und arbeitsethnografische Interesse lässt sich wie folgt fassen: Wie konstituiert sich die Arbeits- oder Belegschaftskultur⁴ der UNO und wie wird sie von verschiedenen Akteuren mittels habitualisierter Praktiken fortwährend (re-)konstruiert? Basierend auf klassischen kulturanthropo-

¹ Für die Englische Originalbezeichnung der *United Nations Organizations*, zu Deutsch *Organisation der Vereinten Nationen*, verwende ich in der Folge der besseren Lesbarkeit wegen die englischen Akronyme UNO bzw. UN.

² Interview Informant E vom 22.5.2016. Für die Anonymisierung verwende ich Buchstaben, die der Interviewreihenfolge entsprechen.

³ Während ‚Habitus‘ nach Bourdieu sozialstrukturelle Dimensionen des menschlichen Handelns beschreibt, verweist der Begriff der ‚Habitualisierung‘ auf die subjektive Habitus-Genese, vgl. dazu Hubertus Knoblauch: Habitus und Habitualisierung: Zur Komplementarität von Bourdieu mit dem Sozialkonstruktivismus. In: Rehbein, Boike; Saalmann, Gernot; Schwengel, Herrmann (Hg.): Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen: Probleme und Perspektiven. Konstanz 2003, S. 187–291, hier S. 187.

⁴ Dabei richtet sich mein Interesse auf die Belegschaftskultur einerseits und die Mechanismen der gemanagten *corporate culture* andererseits. Vgl. dazu z. B.: Irene Götz: Unternehmensexhnographie. Bemerkungen zur Debatte um Kultur(alisierung) und zur kulturwissenschaftlichen Betrachtungsperspektive. In: Dies.; Andreas Wittel (Hg.): Arbeitskulturen im Umbruch. Zur Ethnographie von Arbeit und Organisation. Münster 2000, S. 55–74.

logischen Ritualtheorien, die ebenso zum Verständnis «profaner» Momente in post-modernen Gesellschaften⁵ beitragen können, werden habitualisierte Praktiken sowie alltägliche Interaktionen innerhalb der UN-Sitze Genf und Wien auf ihre Rolle für die Organisation einerseits und die sich darin bewegenden UN-Mitarbeitenden andererseits befragt. So greift dieser Beitrag die Grundthese des vorliegenden Bandes über den strukturierenden Charakter von *Ordnungen in Alltag & Gesellschaft* auf und trägt dabei zum Verständnis von Prozessen innerhalb internationaler Organisationen im Speziellen und aktuellen arbeitsweltlichen Dynamiken im Allgemeinen bei. Es wird aufgezeigt, wie Ordnungen in Kultur und Alltag, in Diskursen und Praktiken fortwährend hergestellt, aber auch explizit herausgefordert und infrage gestellt werden. Mittels des Kunstgriffs⁶ zur analytischen Brille kulturanthropologischer Ritualtheorien gilt es deshalb zu verstehen, wie sich Ordnung in alltäglichen arbeitsweltlichen Praktiken manifestieren und verfestigen. Im Sinne einer «anthropological perspective on transnational institutions»⁷ basiert dieser Beitrag auf einem ethnografischen Zugang, der teilnehmende Beobachtung, semi-strukturierte Interviews und Dokumentenanalyse einschließt. Die Arbeitslogiken und Alltagspraktiken in einer Organisation wie den Vereinten Nationen, deren komplex verzweigtes Organigramm beispielhaft für die dichte Verflechtung und thematisch sowie geographisch breit abgestützte Tätigkeit der einzelnen Unterorganisationen steht, lässt sich mittels eines induktiven Zugangs erfassen und beschreiben.⁸

In der Folge wird ins Forschungsfeld der UN-Sitze in Genf und Wien eingeführt. Dies wird durch einige Erläuterungen zum gewählten Feldzugang ergänzt. Dabei richtet sich der kulturanthropologische Blick stets auf den bürokratisch geprägten Arbeitsalltag innerhalb der UN-Organisa-

⁵ Zur facettenreichen Rezeption des Ritualbegriffs im Hinblick auf Handlungen mit Ritualcharakter vgl. z. B.: Corina Caduff; Joanna Pfaff-Czarnecka (Hg.): *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*. Berlin 1999.

⁶ Zum Nutzen eines «methodischen Kunstgriffs» vgl. Pierre Bourdieu: *Männliche Herrschaft revisited*. In: *Feministische Studien* 15/2 (1997), S. 88–99, S. 90.

⁷ Marc Abélès: *Heart of Darkness: An Exploration of the WTO*. In: Niezen, Ronald; Sapignoli, Maria (Hg.): *Palaces of Hope. The Anthropology of Global Organizations*. New York 2017, S. 31–54, hier S. 33.

⁸ Dies haben bereits andere kulturanthropologische Studien insbesondere über diplomatische Verhandlungen im UN-Kontext sowie vereinzelt über bürokratische Praktiken innerhalb einzelner Organisationen gezeigt, vgl. Valdimar Tr. Hafstein: *Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and other Stories from UNESCO*. Bloomington 2018; Birgit Müller (Hg.): *The Gloss of Harmony: Politics of Policy Making in Multilateral Organisations*. London 2013; Stefan Groth: *Negotiating Tradition: The Pragmatics of International Deliberations on Cultural Property*. Göttingen 2012; Marc Abélès (Hg.): *Des anthropologues à l'OMC: scènes de la gouvernance mondiale*. Paris 2011.

tionen – und nicht auf die diplomatisch geprägten Beziehungen unter den UN-Mitgliedsstaaten, Nichtregierungsorganisationen (NGOs) und weiteren Akteuren multilateraler Verhandlungen.

In einem zweiten Schritt werden die bereits oben erwähnten theoretischen Ansätze zu Rituale im Hinblick auf ihre Verwendung und Analyse für die kulturanthropologische Organisationsforschung diskutiert. Hierbei geht es im Sinne einer fachgeschichtlichen und wissenstheoretischen Auseinandersetzung auch um den ordnenden Charakter von Ritualtheorien, respektive um den impliziten Effekt des Ordnens, wenn ritualisierte Praktiken beschrieben werden. In hermeneutischer Absicht werden Ritual(isierungs)theorien demnach als Schlüsseltechniken verstanden, um alltägliche, habitualisierte Praktiken im Arbeitsalltag der Vereinten Nationen greifbar zu machen.⁹

Im dritten Teil werden anhand des empirischen Materials verschiedene über Routinen hinausgehende habitualisierte Praktiken sowie alltägliche, ritualisierte Interaktionen analysiert.¹⁰ Dabei geht es zunächst um die Fragen, welche habituellen Handlungen und ritualähnlichen Prozesse für die einzelnen Mitarbeitenden oder für die Belegschaft insgesamt identitätsstiftend sind und wie dadurch ein bestimmtes Selbstverständnis als *international civil servant* (ICS)¹¹ entsteht. Diese Handlungen umfassen den eingangs erwähnten Coiffeurbesuch, den der befragte Forschungspartner als eine ihn auf die Arbeit in der UNO vorbereitende Notwendigkeit verstand. Wiederholte, habitualisierte Praktiken manifestieren sich auch im alltäglichen Mittagessen und regelmäßigen Kaffeepausen. Das Treffen in fixen Gruppenkonstellationen, wie beispielsweise die Mittagstischrunde *Mesa española* am UN-Sitz in Wien, evoziert Struktur. Solche Pausen haben nicht nur eine strukturierende Funktion innerhalb der Belegschaft, sondern bedeuten für einige UN-Mitarbeiter*innen auch einen sprichwörtlich «heiligen Moment»¹² im stressigen Arbeitsalltag. Ritualisierte Handlungen spielen jedoch nicht allein im UN-Arbeitsalltag eine Rolle. Bereits vor dem Arbeitsantritt in einer UN-Organisation werden zukünftige Angestellte

⁹ In der Beobachtung von ‹profanen› Situationen wird heute kaum mehr von ‹Ritual› gesprochen. Stattdessen haben sich Konzepte wie ‹Performance› und ‹ritualisiertes Handeln› durchgesetzt (vgl. Andréa Belliger; David J. Krieger: Einführung. In: Dies. (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 2006³, S. 7–34, hier S. 10). In diesem Beitrag betrachte ich ritualisierte oder orchestrierte Handlungen im Arbeitsalltag und verstehe sie auch als tiefer greifende, also habitualisierte Praktiken (vgl. Anm. 3).

¹⁰ Während ‹Routinen› wiederholte Handlungen im Alltag meinen, möchte ich mit ‹Habitualisierung› und ‹Ritualisierung› explizit auf die den Handlungen inhärente Bedeutung und ordnende Funktion verweisen.

¹¹ Die offizielle Bezeichnung für UN-Mitarbeiter*innen lautet *international civil servants* (ICS). In der Folge wird das Akronym verwendet.

¹² Interview Informantin G vom 23.5.2016.

auf ihre Rolle als ICS vorbereitet. So fragt sich wie und wo ritualisierte Praktiken hierarchische Verhältnisse schaffen und so die soziale Ordnung verfestigen. Schon im Bewerbungsverfahren werden Kandidat*innen auf die Organisation und die erwünschten Techniken und Präsentationen des UN-Selbst eingestimmt. Dies geschieht u. a. durch den Einsatz von *competency based interviews* (auch als *behavioral interviews* bekannt) und weiteren Rekrutierungstechniken, die von Management-Ansätzen propagiert und von Personalabteilungen und sogenannten *assessment boards* eingesetzt werden.

Die präsentierten Darstellungen enden mit einem Fazit hinsichtlich der Verwendung von Ritualtheorien für arbeits- und organisationsethno-grafische Forschungsansätze.

Forschen an den UN-Sitzen in Genf und Wien

Der vorliegende Beitrag basiert auf meiner Feldforschung, die ich im Sommer 2014 während eines dreimonatigen Praktikums in einer in Wien ansässigen UN-Organisation begonnen habe.¹³ Dies ermöglichte teilnehmende Beobachtungen im UN-Kontext. Dabei begann ich mich für die alltäglichen Routinen, die teilweise in habitualisierte Praktiken, Beziehungen und Interaktionen münden, zu interessieren. Der anschließende Forschungsaufenthalt als Praktikantin einer weiteren UN-Organisation in Wien führte zur Verdichtung des ethnographischen Materials. Letzteres beinhaltet außerdem semi-strukturierte Interviews mit Personen, die sich in und um den UN-Kontext in Genf und Wien bewegen. Darüber hinaus schließt die Analyse einen breiten, von der UN und weiteren Akteuren generierten Dokumentenkorpus ein. Die grundlegende Forschungsfrage bezieht sich auf die Dynamiken in der Arbeits- und Lebenswelt der UN sowie auf die Ein- und Ausschlussmechanismen für eine Karriere im Bereich der *international cooperation (IC)*.¹⁴ Dabei liegt der Fokus auf sogenannten *entry level professionals*, so die Bezeichnung im UN-Jargon für Personen, die noch am Beginn ihrer potentiellen UN-Karriere stehen.¹⁵ Die Ideale und Vorstel-

¹³ Vgl. dazu weitere Überlegungen zur ‹allmählich beginnenden› Forschung in Linda M. Mülli: Still Studying Up? Ethnographieren in UNO-Hauptquartieren. In: Kuckuck (2017) 2, S. 40–44, hier S. 41.

¹⁴ Die Forschung basiert auf meinem vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Dissertationsprojekt «Rituals in an International Work Environment. An Anthropological Research Study on Cross-cultural Relations and Interactions in United Nations Affiliated Organizations in Geneva and Vienna».

¹⁵ Dabei interessiert besonders, wie Passfähigkeiten und ein spezifischer Habitus entstehen (*habitus of international life and work*), vgl. Linda M. Mülli: Early Career Professionals Adjusting to the Work and Lifeworld of the United Nations. In:

lungen, mit denen diese Personen besagtes Berufsfeld betreten und die von ihnen vorgefundene, tatsächlichen Arbeitsverhältnisse stehen nicht selten in einem divergenten Verhältnis. Dabei geraten nicht nur angeblich feste soziale Ordnungen und Hierarchien innerhalb der Organisation ins Wan-ken, es werden auch laufend neue Machtverhältnisse (re-)konstruiert.

Das *Vienna International Center* (VIC) ist Teil eines unter dem Namen *UNO-City* bekannten Gebäudekomplexes und im Stadtteil *Donau City* des 22. Wiener Gemeindebezirks gelegen. Seit der Einweihung im August 1979 ist das VIC das offizielle Amtssitzzentrum verschiedener UN-Organisationen. Die gegen außen abgeschlossenen und von UN-Sicherheitspersonal bewachten Y-förmigen Bürotürme beherbergen nebst einer Verwaltungseinheit des UN-Sekretariats (UNOV) auch die *Internationale Atomenergie-Organisation* (IAEA), die *Organisation der Vereinten Nationen für industrielle Entwicklung* (UNIDO), das *Büro der Vereinten Nationen für Drogen- und Verbrechensbekämpfung* (UNODC), sowie weitere afilierte Organisationen der Vereinten Nationen.

Die dem *Genève internationale*¹⁶ zugehörigen Organisationen sind leicht mit dem öffentlichen Verkehr erreichbar. Angekommen bei der Tramstation *Nations*, erblickt die Besucherin durch die Absperrung aus massiven Metallstäben die Fahnenallee aller Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen. Dahinter sind Teile des *Palais des Nations* zu sehen, ein palastähnlicher Gebäudekomplex, der seiner Zeit als Sitz des Völkerbunds erbaut worden war.¹⁷ In nächster Nähe befinden sich weitere Hauptsitze einzelner UN-Organisationen. Das *Office of the High Commissioner for Human Rights* (OHCHR) ist im *Palais Wilson* untergebracht. Das *Hochkommissariat für Flüchtlinge* (UNHCR) und die *World Intellectual Property Organization* (WIPO) liegen an den Straßen rund um den für die Skulptur *Broken Chair* bekannten *Place des Nations*, während die *Internationale Arbeitsorganisation* (ILO) und die *Weltgesundheitsorganisation* (WHO) nach ein paar Straßenwindungen zu erreichen sind. Während sich die einzelnen Organisationen in Wien also ein großes Gebäude teilen, manifestiert sich zumindest die topographische Anordnung der Organisationen in Genf

Sontag, Katrin; Kuhn, Konrad J.; Leimgruber, Walter (Hg.): Lebenskunst. Erkundungen zu Biographie, Lebenswelt und Erinnerung. Köln 2017, S. 189–205, hier S. 205.

¹⁶ Die Bezeichnung tauchte in der Zwischenkriegszeit auf und fungiert für Genf spätestens seit den Neunzigerjahren als Branding. Die Stadt unterstreicht damit ihre Rolle als Gastgeberin internationaler Organisationen. Vgl. dazu Gregory Meyer: *Genève et les organisations internationales: une histoire locale de l'international*. In: *Bulletin de la Société d'histoire e d'archéologie de Genève* (2013) 44, S. 86–94, hier S. 86.

¹⁷ Nach der Auflösung des Völkerbunds im Zuge des Zweiten Weltkriegs wurde der *Palais des Nations* 1946 zum europäischen Sitz der ein Jahr davor gegründeten Vereinten Nationen erkoren.

different, sind die Organisationen in diversen, für Außenstehende hermetisch abgeschlossenen Gebäudekomplexen untergebracht.

Topographische Anordnungen und architektonische Charakteristika, die für mich als Ethnographin einen erschwerten Feldzugang darstellten, bedeuten auch für UN-Mitarbeitende eine Schwelle, die beim täglichen Gang zur Arbeit passiert wird. Dabei stehen die Eingangsportale im Fokus, ist doch das Betreten der Gebäude nur mit Akkreditierung erlaubt. Der so genannte *grounds pass* ist eine Plastikkarte, die mit dem Namen, dem persönlichen Barcode, einem Portrait-Foto und der Organisationszugehörigkeit der Trägerin oder des Trägers versehen sowie mit einer bestimmten Farbe gekennzeichnet ist. Letztere informiert entsprechend darüber, ob die passierende Person eine Festanstellung hat, ob sie als Consultant arbeitet oder ein Praktikum absolviert. Wer das Gebäude betreten möchte, streift mit dem Badge über die elektronische Kennfläche. Erst daraufhin öffnet sich die Absperrung. Das in blaue Uniformen gekleidete UN-Sicherheitspersonal kontrolliert derweil jede Person, welche die elektronischen Eingänge passiert.

Das tägliche Passieren dieser ‹Schwellen› bestärkt die Wahrnehmung vieler UN-Angestellter, dass in Bezug auf die UNO ein klares ‹Innen› und ‹Aussen› existiert. Dies wird gerade aus Sicht junger Mitarbeiter*innen, deren Position als ICS oft noch nicht gefestigt scheint und die sich, mit Turner gesprochen, in einem *liminalen Zustand*¹⁸ befinden, deutlich. So formulierte eine etwa dreissigjährige UN-Mitarbeiterin in einem von der Personalabteilung angebotenen Workshop zur «interkulturellen Kommunikation und Verständigung» ihren Eindruck: Das Betreten der ‹UN-Welt› habe sie als einen «cultural shock» erlebt.¹⁹ Nachdem sie nun einige Jahre im UN-Kontext arbeite, erzählte sie der Workshop-Gruppe, fühle sie als Österreicherin sich mehr der «international community» als der «world outside» zugehörig und konstruiert dabei die UNO als Nukleus.²⁰ Diese Aussage ist in ein für die UNO typisches Narrativ eingebettet, welches u. a. über Abgrenzungserzählungen auch die eigene Zugehörigkeit zur UNO herstellt und versichert. UN-Mitarbeitende, die noch am Beginn ihrer potentiellen UN-Karriere stehen, verwenden diese Narrative, indem sie ich

¹⁸ Victor W. Turner: Liminalität und Communitas. In: Belliger, Andréa; Krieger, David J. (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 2006, S. 249–260, hier S. 249f.

¹⁹ Feldnotizen, HR-Workshop 14./15.7.2015, hier 15.7.2015. Die zitierte Person hat sich, wie im Wiener UN-Kontext üblich, auf Englisch ausgedrückt. Der Workshop mit dem Titel «Interkulturelle Kommunikation und Verständigung» wurde von einer UN-externen Person geleitet.

²⁰ Ebd.

als *selbstbewusste* und zugleich *sich selbst bewussten* ICS präsentieren.²¹ Dass die UNO als von der ‹Aussenwelt› abgeschotteter Nukleus dargestellt wird, verdeutlicht, dass diese Dichotomie der beiden ‹Welten› nicht nur durch von der Organisation geforderten Alltagspraktiken hergestellt wird (wie beispielsweise beim täglichen Passieren der bewachten Eingangspforte), sondern dass diese Zweiteilung von UN-Mitarbeitenden in deren Erzählung und Erfahrung mitproduziert und gefestigt wird.

Gerade, weil im Sprechen über die UNO und «the world outside» eine Dichotomie des ‹Innen› versus ‹Aussen› heraufbeschworen wird, bietet sich eine nähere Betrachtungsweise durch die analytische Brille der Ritualtheorien an. Der Rückgriff auf Ritual(isierungs)theorien ermöglicht an dieser Stelle die verstehende Annäherung an arbeitsweltliche Dynamiken. So verorten auch die Sozialanthropologinnen Christina Garsten und Anette Nyqvist den organisationsethnographischen Zugang als logische Folge des Fachinteressens:

Organisational anthropology in its contemporary versions can be traced back to essential concerns in anthropology – the study of social relations and social forms, in a comparative perspective.²²

Dementsprechend soll in der Folge geklärt werden, wie der Ritual(isierungs)begriff für das hermeneutische Vorhaben in der ethnographischen Organisationsforschung fruchtbar gemacht werden kann.

Zum Ordnungsanspruch von Ritualtheorien

Die *Ritual Studies*, wie sie seit den späten 1970er Jahren bestehen, haben sich mittlerweile zu einem breiten Forschungsfeld entwickelt.²³ Aus verschiedenen disziplinären Blickwinkeln betrachtet werden Rituale, die in vielfältiger Weise in Erscheinung treten, unterschiedlich verortet und gedeutet. Doch welche Ansätze sind für Kulturanthropolog*innen und Europäische Ethnolog*innen interessant, die sich für ‹profane› Momente wie ritualisierte Praktiken des Alltags interessieren und eben nicht für rituelle Handlungen in dezidiert sakralen Kontexten? Wie der Europäische Ethnologe Gerrit Herlyn feststellt, bietet «die Konjunktur der Rituale für den

²¹ Vgl. dazu Linda M. Mülli: Reflexive Subjects: Exploring the Narrative Habitus of Self-Aware Interviewees. In: Special Issue: Narrationsanalyse und Identitätspolitik, hg. von Silke Meyer, Fabula (2018) 59/1–2, S. 92–111.

²² Christina Garsten; Anette Nyqvist: Engaging Organisational Worlds. In: Dies.: Organisational Anthropology. Doing Ethnography in and among Complex Organisations. New York 2013, S. 1–25, hier S. 4.

²³ Vgl. dazu Belliger/Krieger: Einführung (wie Anm. 9), S. 8.

volkskundlichen Betrachter ein diffuses Bild».²⁴ Denn es kursierten in kulturanthropologischen Forschungen erstens unterschiedliche Konzepte von (Übergangs-) Ritual, woraus sich zweitens eine große Palette von Ritualzuschreibungen ergebe.²⁵ Der Ritualforscher Barry Stephenson wiederum fasst die begriffliche Definition weit: «[R]itual is not a particular kind of discrete action, but rather a quality of action potentially available across a spectrum of behavior».²⁶ Mit seinem Verständnis von Ritual als Metakategorie, die sich durch viele verschiedene Dimensionen – politische, ökonomische, biologische, etc. – auszeichnet, folgert er: «[T]he study of ritual is largely a hermeneutical, rather than theoretical, endeavor».²⁷

An diese Aussage will ich anknüpfen und in Anlehnung an Catherine Bell²⁸ argumentieren, dass Ritualtheorien einen Versuch darstellen, auf wissenschaftlicher Ebene ‹Ordnung› zu schaffen und dabei selbst eine strukturierende Wirkung auf den analytischen Blick haben.²⁹ Bells Ansatz dient somit dazu, die Ordnung schaffende Funktion von Ritualisierungen anhand verschiedener theoretischer Ansätze zu erklären und zu verstehen. Der genaue Blick auf die Entstehung von Ritualtheorien soll deshalb dem voreiligen Rückgriff auf Analysemuster, denen ein ganz spezifisches und historisch gewachsenes Ordnungsverständnis zugrunde liegt, Vorschub leisten.

Zur Genese von Ritualtheorien

Kulturtheorien – und damit Ritualtheorien – reflektieren «die Beziehung zwischen Kultur und Gesellschaft».³⁰ Die Literatur- und Kulturwissenschaftlerinnen Dorothee Kimmich und Schamma Schahadat verweisen darüber hinaus auf unterschiedliche Definitionen von Kulturtheorien.³¹ Nach dem Kulturoziologen Andreas Reckwitz gehen verschiedene Kulturtheorien davon aus, dass die soziale Welt «über die kollektiv existierende

²⁴ Gerrit Herlyn: Ritual und Übergangsritual in komplexen Gesellschaften. Sinn- und Bedeutungszuschreibungen zu Begriff und Theorie. Münster 2002, hier S. 7.

²⁵ Ebd.

²⁶ Barry Stephenson: Ritual. A Very Short Introduction. Oxford, New York 2015, S. 3. Eine breit gefasste Ritualdefinition findet sich bereits in: Sally F. Moore; Barbara G. Myerhoff (Hg.): Secular Ritual. Assen, Amsterdam 1977.

²⁷ Stephenson: Ritual (wie Anm. 26), S. 61.

²⁸ Catherine Bell: Ritual Theory, Ritual Practice. Oxford, New York 2009².

²⁹ Bells Arbeit wird für die heutige Ritualforschung als zentral angesehen, gerade deshalb, weil sie den Blick auch auf die innere Logik von Ritualtheorien richtet. Vgl. z. B. Stephenson: Ritual (wie Anm. 26), hier S. 71.

³⁰ Dorothee Kimmich; Schamma Schahadat: Vorwort. In: Dies.; Hauschild, Thomas (Hg.): Kulturtheorie. Bielefeld 2010, S. 9–14, hier S. 10.

³¹ Vgl. detaillierte Ausführungen in: Ebd.

sinnhafte ‹Ordnung der Dinge› [produziert und reproduziert wird].³² Diese produzierte Sinnhaftigkeit funktionierte gerade bei den in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstandenen Ritualtheorien über eine dichotome Konzeptualisierung. Das damalige Interesse der westlich-europäischen Welt galt dem als ‹primitiv›, archaisch und heilig Wahrgenommenen, welches wiederum als dichotom zum Profanen konstituiert wurde.³³ Dieses Interesse spiegelte sich nicht nur in der Kunst, sondern auch im intellektuellen Klima und war geprägt durch Kolonialisierung, Imperialismus und Darwins biologischer Evolutionstheorie.³⁴ Die neu entstandenen Wissenschaften – dazu zählte u. a. die Ethnologie – fokussierten den Blick auf das Magische, Religiöse und das Rituelle.³⁵ 1909 veröffentlichte Arnold van Gennep seine noch heute aktuelle «étude systématique des rites». Van Gennep's Werk stellt ein konfiguratives Moment in der historischen Ritualforschung dar. Im Vorwort von *Les rites de passage* schrieb er, «dass es an der Zeit erscheint, eine dem Fortschritt der Wissenschaft entsprechende Klassifizierung dieser Handlungen und Riten zu versuchen».³⁶

Relevant für die folgenden Ausführungen sind die Theorien Arnold van Genneps und Victor Turners, da die Überlegungen des Letzteren in dem 1969 erschienenen Buch *The Ritual Process*³⁷ explizit an die Arbeit des Ersteren anknüpfen. So betonen sowohl van Gennep wie auch Turner mit seiner Konzeptualisierung von «Liminalität» und «Communitas» die synthetisierende³⁸ Funktion von Ritualen. Während van Genneps Dreiphasen-Modell³⁹ von einem grundsätzlich «statischen Aspekt sozialer Ordnung»⁴⁰

³² Andreas Reckwitz. Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Göttingen 2006, S. 33.

³³ Vgl. dazu: Schamma Schahadat: Einführung. In: Dies.; Kimmich, Dorothee; Haußchild, Thomas (Hg.): Kulturtheorie. Bielefeld 2010, S. 17–27, hier S. 17.

³⁴ Jürgen Osterhammel: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München 2009, S. 1162.

³⁵ Als eine der ersten Studien zu Ritualen wird häufig die von James G. Frazer 1890 publizierte *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* genannt.

³⁶ Arnold van Gennep: Übergangsriten. Frankfurt 1986, S. 11. Van Genneps Studie löste in dem noch jungen Fach der Ethnologie einen Richtungswechsel aus. In der Folge setzte sich eine empirisch-historische Vergleichsziehung zwischen diversen Gruppen durch, die bis weit ins 20. Jahrhundert bestehen blieb. Vgl. Sylvia M. Schomburg-Scherff: Nachwort. In: van Gennep, Arnold: Übergangsriten (*Les rites de passage*) 1986, S. 233–255, hier S. 235.

³⁷ Victor Turner. *The Ritual Process. Structure and Antistructure*. Ithaca N.Y., 1969. In der Folge wird die deutsche Ausgabe verwendet: Victor Turner. Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt 1989.

³⁸ Damit ist die ‹harmonisierende› Wirkung von ritualisierten Handlungen im Hinblick auf gesellschaftliche Umbrüche gemeint.

³⁹ Vgl. Ausführungen auf S. 52f.

⁴⁰ Schomburg-Scherff: Nachwort, (wie Anm. 38), S. 238-239.

ausgeht und in der Folge Rituale als Übergangssituationen begleitende Vehikel interpretiert, richtet Turner den Blick auf den Zustand und die Gemeinschaft des Dazwischens. Dies impliziert ein Gesellschaftsmodell, das sich in Struktur und Anti-Struktur aufteilen lässt. In der liminalen Phase, so Turner, ist «[d]as rituelle Subjekt (<der Passierende>) von Ambiguität gekennzeichnet.»⁴¹ Aus der Ambiguität heraus können alte Vorstellungen infrage gestellt und neue Deutungen erprobt werden. Van Genneps und Turners Erklärungsansätze in Bezug auf Rituale sind für die kulturanthropologische Analyse also weiterhin fruchtbar, bieten sie doch Deutungsmuster an, das auf die Handlungsmacht der sich im Schwellenzustand befindenden Akteure fokussiert.⁴²

Die Religionswissenschaftlerin Bell vermerkt, dass besagte theoretische Ansätze rituelle Handlungen nur als Vehikel, die gegensätzliche kulturelle Logiken zusammenführen, deuten.⁴³ Insbesondere stellt sie die Vorstellung infrage, dass Übergänge verschiedener Lebensstationen in einem dichotomen Verhältnis zum <Normalzustand> gedeutet werden können. Stattdessen werden mit Bell Ritualtheorien – verstanden als Produkte des westlichen Forschungsinteresses – selbst zum Gegenstand der Analyse. So gelingt es ihr auf einer fachhistorischen Ebene aufzuzeigen, dass die bisherige Forschung über Rituale zwei «strukturellen Muster» folgt:

ritual is first differentiated as a discrete object of analysis by means of various dichotomies that are loosely analogous to thought and action; then ritual is subsequently elaborated as the very means by which these dichotomous categories, neither of which could exist without the other, are reintegrated.⁴⁴

Demnach wurde mit dem wissenschaftlichen Ritualbegriff zunächst ein explizit kultur- und sozialanthropologischer Forschungsgegenstand geprägt, indem die ritualisierte Tätigkeit (<der Beobachteten>) dem analysierenden Denken (<der Forschenden>) gegenübergestellt wurde. Fachhistorisch verstanden, ist <das Ritual> als notwendige Praxis identifiziert worden, die die entstandenen Dichotomien aufzuheben vermag.

Vor diesem Hintergrund werden Überlegungen zur Genese von Ritualtheorien auch im Hinblick auf die analytische Anwendung im Kontext von Belegschaftskulturen relevant. Zum einen, da sich die Managementliteratur mittels eines «verzerrenden Rückgriff[s] auf anthropologische Modelle und Methoden»⁴⁵ spätestens seit den 1990er Jahren nicht nur <Kultur>

⁴¹ Turner: Das Ritual (wie Anm. 37), S. 94.

⁴² Vgl. dazu den Beitrag von Flor in diesem Band.

⁴³ Bell: Ritual Theory (wie Anm. 28), S. 23.

⁴⁴ Ebd., S. 21.

⁴⁵ Vgl. dazu die Beobachtungen zur Verwendung des Begriffs <Unternehmenskultur> in Irene Götz: Unternehmensexhnographie. (wie Anm. 4), hier S. 58–61.

sondern insbesondere auch ‹Ritual› angeeignet hat.⁴⁶ Zum anderen, da dichotome Vorstellungen u. a. zum ‹Innen› und ‹Aussen› des Organisationskontexts auch explizit von UN-Mitarbeitenden aufgegriffen werden und die UN somit auch als *Communitas* gedeutet werden kann.⁴⁷

Zur Macht der Ritualisierung

In ihren Ausführungen zum dichotomen Ritualverständnis nimmt Bell den Begriff der Ritualisierung auf. Damit meint sie eine strategische Form des Handels in spezifischen sozialen Situationen, wobei das Handeln in irgend-einer Form formalisiert ist und so wiederholbar wird.⁴⁸ Basierend auf Überlegungen zu Habitus, Ritual und Gesellschaft, wie sie beispielsweise Pierre Bourdieu⁴⁹ angestellt hat, versteht Bell ritualisierte Handlungen nicht nur in deren synthetisierenden Funktion, sondern sieht sie als Momente, wo individuelle wie kollektive Identitäten verhandelt und hergestellt werden. Ritualisierung ist demnach «[...] first and foremost a strategy for the construction of certain types of power relationships effective within particular social organizations».⁵⁰ Bell knüpft ausserdem an das von Michel Foucault begründete theoretische Gedankengerüst zur Analyse der Macht und Gouvernementalität an. Macht, nach Foucault beschrieben als «[...] a matter of techniques and discursive practices that comprise the micropolitics of everyday life»⁵¹, manifestiert sich und wirkt in alltäglichen Praktiken und schafft dadurch eine soziale Ordnung. Dabei entstehen Machtgefüge erst durch die zahlreichen, im Alltag oft zunächst unsichtbaren (Mikro-)Praktiken der involvierten Akteure.

Mit Foucaults Ansatz kann Bell die Betonung auf den individuellen Körper der «rituellen Subjekte»⁵² lenken. Diese individuellen Körper sind Teil des sozialen Körpers. Ritualisierung wird zum «strategic play of power,

⁴⁶ In aktuellen Führungs- und Marketingkonzepten steht der Diversitätsbegriff im Zentrum, vgl. z. B. Pakize Schuchert-Güler; Martin Eisend: Ethno-Marketing – Eine kritische Betrachtung. In: Krell, Gertrude et al. (Hg.): Diversity Studies. Grundlagen und disziplinäre Ansätze. Frankfurt 2007, S. 217–233, hier S. 225f.

⁴⁷ Vgl. die Ausführungen auf S. 42.

⁴⁸ Bell: Ritual Theory (wie Anm. 28), S. 67; vgl. ebd., S. 88–93.

⁴⁹ Insbesondere folgt Bell Bourdieus Ausführungen zu Ritualisierung und Habitus in: Pierre Bourdieu: Outline of a Theory of Practice. Cambridge 1977 (zitiert nach Bell, wie Anm. 28).

⁵⁰ Bell: Ritual Theory (wie Anm. 28) S. 197. Vgl. dazu auch Belliger/Krieger: Einführung (wie Anm. 9), S. 30.

⁵¹ Bell: Ritual Theory (wie Anm. 28), S. 199. Bell bezieht sich auf die in mehreren Werken publizierten Überlegungen Foucaults: Michel Foucault: Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977. New York 1980 (zitiert nach Bell, wie Anm. 28).

⁵² Vgl. Anm. 41.

of domination and resistance, within the arena of the social body».⁵³ In Bezug auf Machtverhältnisse, hält Bell fest, dass die «dynamics of the social body, its projection and embodiment of a structured environment» betrachtet werden sollen und die Frage nach Ermächtigungsmomenten dann interessant ist, wenn «the power relations constituted by ritualization also empower those who may at first appear to be controlled by them.»⁵⁴ Es gilt also danach zu fragen, wo sich Ritualisierungen zu Machtmomenten verdichten und wo sie die Möglichkeit zur (Selbst-)Befähigung eröffnen.

Nach dieser theoretischen Einbettung lässt sich festhalten, dass ritualisierte Praktiken sowohl eine ordnungskonstituierende Funktion aufweisen und so, mit Foucault gedacht, als «Mikropolitiken der Macht» wirken. Rituelle Praktiken sind jedoch auch zentral für die Konstruktion der individuellen und sozialen Identität.⁵⁵ Darauf hat bereits Pierre Bourdieu in seinen Erörterungen zur auf «männlicher Herrschaft» basierenden sozialen Ordnung hingewiesen – ein Ansatz, den ich in der folgenden Diskussion des ethnographischen Materials einfließen lassen werde.⁵⁶

Habitualisierte Praktiken der UNO: Synthetisierende und machtkonzipierende Aspekte

Dass sich eine Übertragung der theoretischen Überlegungen zu ritualisierten Praktiken auf Firmen und Organisationen anbieten, liegt nach den vorangehenden Ausführungen nahe. Durch die spezifische Betrachtung von Übergangsritualen können die synthetisierende, sprich vermittelnde Funktion von ritualisierten Praktiken erfasst und beschreiben werden. Mittels Bells Konzeption der Ritualisierung lässt sich aufzeigen, wie Hierarchien oder Machtverhältnisse und -Strukturen durch alltägliche Praktiken hergestellt werden. Anhand konkreter empirischer Beispiele lässt sich zeigen, wie sich soziale Ordnung in habitualisierten Praktiken manifestiert und wie die Akzeptanz ebensolcher gesellschaftlicher Strukturen gestärkt werden.

In der jüngsten Forschung geht man von der Annahme aus, dass «[...] ritualisiertes Handeln [...] auf die Durchsetzung einer hier und jetzt geltenden Gruppenidentität, d. h. auf eine persönliche, soziale, kulturelle und

⁵³ Bell: Ritual Theory (wie Anm. 28), S. 204. Für weitere Ausführungen vgl. ebd., S. 197–204.

⁵⁴ Ebd., S. 207.

⁵⁵ Vgl. Christoph Wulf: Ritual. In: Gugutzer, Robert; Klein, Gabriele; Meuser, Michael (Hg.): Handbuch Körpersoziologie. Wiesbaden 2017, S. 109–114, hier S. 109; vgl. auch Belliger/Krieger: Einführung (wie Anm. 9), S. 31.

⁵⁶ Pierre Bourdieu: Die männliche Herrschaft. Frankfurt 2005, hier S. 45f.

ontologische Totalität [abzielt]».⁵⁷ Es erstaunt daher kaum, dass Managementliteratur bereits in den 1990er Jahren ‹Rituale› im Betriebsalltag propagierte – wie beispielsweise regelmäßige gemeinsame Mittagessen, Mitarbeiterversammlungen oder jährlich stattfindende Versammlungen, die ritualähnlichen Charakter aufweisen.⁵⁸ So hat Anette Nyqvist in Anlehnung an Erving Goffmans Performance-Definition Generalversammlungen als einer bestimmten Dramaturgie folgende Ereignisse beschrieben, anlässlich derer «the corporation performed» wird: «It is at these formal annual gatherings, that the CEO, members of the Board and the owners of the corporation meet and perform their distinct roles in decision-making rituals.»⁵⁹ Diese auf der Ebene des Organisationsmanagements oktroyierten Ritualisierungen dienen insbesondere der aktiven Gestaltung eines arbeitsalltäglichen Lebens und können aufgrund vorhandener Kontrollmechanismen auch als Machtmomente analysiert werden – gerade auch, weil sie als Momente zeremonieller Kollektivität auf ostentativen Elementen basieren. Ebenso interessant ist m. E. die Frage, wo spontan, quasi von der Institution ‹unorchestriert›, alltägliche, habituelle Praktiken und ritualisierte Interaktionen im Arbeitskontext beobachtbar werden. Dies ermöglicht zu verstehen, wie die Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen oder sozialen Gruppe – beispielsweise zur Belegschaft der UNO – ausgedrückt und verwirklicht werden kann. Es geht um die Konstruktion des Selbstverständnisses und vielleicht sogar einer Identifikation als UN-Mitarbeitende. Auch wenn ritualisierte Handlungen von den einzelnen Individuen initiiert werden, sollte in Erinnerung bleiben, dass es sich dann um Machtmomente handelt, wenn seitens der Organisation eine gewisse Passfähigkeit (implizit) eingefordert wird.

«Un almuerzo sagrado» und andere (alltags)ritualisierte Zusammenkünfte

Ritualisierte Praktiken geben nicht nur Sicherheit, sie eröffnen auch einen gewissen Raum für Neudeutungen bestehender Verhältnisse.⁶⁰ Am Wiener UN-Sitz sind – wie in vielen Arbeitssettings – regelmäßige Mittagessen und Kaffeepausen bestimmter Personen- oder Gruppenkonstellationen

⁵⁷ Belliger/Krieger: Einführung (wie Anm. 9), S. 31.

⁵⁸ Vgl. hierzu aktuelle Tendenzen zum Modewort ‹Interdisziplinarität› und den sich daraus ergebenden arbeitsweltlichen Dynamiken in der Wissenschaft: Regina F. Bendix; Kilian Bizer; Dorothy Noyes: *Sustaining Interdisciplinary Cooperation*. Oxfordshire 2017, insb. S. 60–76.

⁵⁹ Anette Nyqvist: *The Corporation Performed: Minutes from the Rituals of Annual General Meetings*. In: *Journal of Organizational Ethnography* (2015) 4/3, S. 341–355.

⁶⁰ Vgl. Turner (wie Anm. 37).

häufig zu beobachten.⁶¹ Dabei spielt beim Mittagessen in der Kantine, die sich die Mitarbeitenden mehrerer Organisationen teilen, nicht nur das Treffen von Freunden und die Interaktion mit Arbeitskolleg*innen eine wichtige Rolle – man will «sehen und gesehen» werden.⁶² Die Pause stellt auch eine gewisse Zäsur im Arbeitsalltag dar. Auf die Frage nach dem Rhythmus ihres Arbeitsalltages erwähnt eine ehemalige UN-Mitarbeiterin zunächst, wie unglücklich sie damals im Job war. Die Mittagessen habe sie jedoch immer als einen Moment empfunden, der ihr «gehört habe»:

Fue muy deprimente, ¿no? Venir en un ámbito de trabajo dónde tú dices [...] mis lunch breaks eran siempre sagradas. ¿Ya? Me encanta ir porque yo decía, si ya estoy haciendo un trabajo aburrido y super estresante [...] y siempre las cosas tienen que ser para antes de ayer [...], entonces por lo menos quiero tener mi hora de almuerzo y es para interrelacionarse con gente que *yo quiero*.⁶³

Die Informantin G, die mittlerweile nicht mehr in der UNO arbeitet, spricht davon, wie sie sie ihre Mittagspause sprichwörtlich als heilig empfunden habe («los lunch breaks eran siempre sagradas»). In einem Arbeitsalltag, in dem die Arbeit lieber gestern als heute erledigt werden musste, strukturierte die Mittagspause nicht nur den Tagesablauf. Die Pause wird auch als einen Moment der Selbstbefähigung erzählt, wenn die Informantin während der Mittagspause mit Personen verbrachte, die sie sich mochte («mi hora de almuerzo [...] es para interrelacionarse con gente que *yo quiero*»).

Im VIC hat sich außerdem ein Mittagstisch von Spanisch sprechenden Personen etabliert, «la mesa española». Dabei treffen sich in unregelmäßigen Abständen auf spontane E-Mail-Anfragen hin Mitarbeitende aus Spanien und dem hispanischen Südamerika zum gemeinsamen Mittagessen in der *Cafeteria* des VIC. Die Gruppe wird mit folgenden Worten beschrieben: «It's mostly males and the females – we have one, two females – but the females also have a male-like behavior.»⁶⁴ Auf die Frage, wie ein solches Verhalten umschrieben werden könnte, antwortete Informant E: «Dirty jokes for example, and these kind of things.» Es sei eine humorvolle Runde, in der über Hierarchien hinweggesehen und «einfach» gemeinsam ein

⁶¹ Wie sich das für die wissenschaftliche Zusammenarbeit essentielle Gemeinschaftsgefühl einer interdisziplinären Forschungsgruppe u. a. während Mittags- und Kaffeezeiten bildete, wird beschrieben in: Bendix/Bizer/Noyes: Sustaining Interdisciplinary Collaboration (wie Anm. 58), S. 60–76.

⁶² Wer Zusammentreffen meiden möchte, isst bewusst außerhalb des VICs, cf. Interview Informant C vom 19.5.2016.

⁶³ Interview Informant G (wie Anm. 12).

⁶⁴ Interview Informant E (wie Anm. 2). Gilt auch für die weiteren Zitate im Rest dieses Abschnitts.

Mittagessen geteilt würde. Mehr noch, in dieser Gruppe ist es erlaubt, ja sogar erwünscht, über hierarchisch viel höher gestellte Kollegen Witze zu reißen:

It's really about just sitting together and eating together [...], like sharing a meal and having a good time or a time that is as good as possible. So for example one of the persons who sits with us [...] is a DDG [Deputy Director General, LM]. So it's a very high-level person and he is also part of the game. He sits there and he knows that at some point somebody is going to make fun of him. And that's fine.⁶⁵

Als das Gespräch auf die Thematiken und die Art des Sprechens zurückkommt, meint Informant E: «You can be outspoken.» Denn es sei nicht «a politically correct UN normal behavior.» An dieser Stelle ist anzumerken, dass bereits in jeder Stellenausschreibung die sogenannten *United Nations Core Values* «integrity, professionalism and respect for diversity»⁶⁶ ausgeschrieben sind.⁶⁷ So wird diese Tischrunde vornehmlich bestehend aus Projektleitenden (kategorisiert als *professional staff*)⁶⁸ zu Gemeinschaft, die sich vom ‹normalen› Sprechduktus der UNO zumindest für die Zeit eines Mittagessens abwendet und einen Umgang zu pflegen scheint, der im UN-Alltag sonst nicht erwünscht ist.⁶⁹ Teilhaben kann am Mittagstisch nur, wer von einem bestehenden Mitglied eingeladen und dadurch, quasi auf Empfehlung hin, aufgenommen wird. Eine solche Gruppe, die sich auf einen bestimmten Kodex einigt, bietet die Möglichkeit für Networking, die

⁶⁵ Ebd. Gilt auch für kommende zwei Zitate.

⁶⁶ UN Careers: What we look for. Verfügbar unter: <https://careers.un.org/lbw/home.aspx?viewtype=wwlf> [3.1.2019].

⁶⁷ Zu den *United Nations Core Values* und weiteren Anforderungen an die Idealfigur ‹Homo UN, wie ich den oder die ‹erwünschte› Mitarbeiter*in umschreibe, vgl. Linda M. Mülli: Homo UN. Early career professionals adapting to the organizational culture of the United Nations. In: Revista Murciana de Antropología (2017) 24, S. 176-194, hier S. 175-177.

⁶⁸ Die UN-Belegschaftshierarchie, die in ihrer Grundlogik noch immer auf dem Verständnis von Arbeit(stellung) der Nachkriegsjahre beruht, sieht vor, dass die Projektverantwortlichen (zu den *Professional and higher categories* zählend) gegenüber den vorwiegend für die Administration angestellten Mitarbeitenden (in *General Service and related categories* gefasst) mehr Verantwortung tragen. Ersteren wird innerhalb der Organisation zumindest implizit meist mehr Bedeutung zugesprochen. Obwohl diese Arbeitsteilung aus aktueller Sicht nicht mehr vollkommen praktikabel scheint und auch aus Sicht meiner Informant*innen problematisiert wird, bleibt das symbolische Gewicht der Kategorien bestehen.

⁶⁹ Wie stark dadurch ein heteronormatives Verhalten reproduziert wird, bleibt an dieser Stelle Spekulation. Vgl. dazu Bourdieus Überlegungen zur Konstruktion des männlichen Habitus in homosozialen Kontexten: Bourdieu: Die männliche Herrschaft (wie Anm. 56), S. 90-96.

Verfestigung persönliche Beziehungen und das Bilden von Seilschaften, die für eine UN-Karriere äußerst förderlich sind.⁷⁰

Während sich der Mittagstisch spontan organisiert, trifft man sich im VIC jeden Freitag am späteren Nachmittag zum *after-work drink*. Dieses Zusammentreffen findet an der sogenannten *UN-Bar* statt. Es ist ein weiterer, jedoch von der Organisation mitgestalteter Raum, wo außerhalb des Arbeitsbetriebs Dinge neu verhandelt und Beziehungen geknüpft werden können.⁷¹

Übergangsritualähnliche Praktiken und Selbstverständnis

Der eingangs erwähnte Coiffeurbesuch weist große Ähnlichkeiten mit *rites de passage* auf, die sich, nach van Gennep, stets in drei aufeinander folgende Phasen unterteilen lassen: In die *Trennungsphase*, die vom alten Ort oder Zustand löst. Diese beginnt im Falle einer Bewerbung bei der UN mit dem Ausfüllen des *Personal History Forms* (PHF) und mit der Bewerbung auf einer dafür eigens eingerichteten Online-Plattform. In der ambivalenten *Schwellen- oder Umwandlungsphase* befindet sich die passierende Person zwischen zwei Zuständen, zwei Welten und ist weder hier noch dort. Für die UNO sind das Momente eines Praktikums, aber auch Trainingsworkshops wie sie am *United Nations System Staff College* (UNSSC) in Turin für angehende *Junior Professional Officers* (JPOs) angeboten werden.⁷² Schließlich wird man in der *Angliederungsphase* in den neuen Ort oder Zustand integriert.

Der eingangs erwähnte Informant E beschreibt den ersten Schritt, um sich vom Studenten, der er kurz davor noch war, in den potentiellen UN-Mitarbeitenden zu verwandeln:

E: And to me, yeah, the UN international, I mean not the UN necessarily, but an international career was always the dream job. So that was really a dream come true... uhm... I mean, of course, the UN was always one of the main institutions, organizations you have in mind, but... For me it was not the only one, but definitely one of the ones. So it was very... I was very excited, I can remember all, I,

⁷⁰ Zur Bedeutung von Mentor*innen in der UNO vgl. Mülli (wie Anm. 15), S. 200.

⁷¹ Vgl. dazu vergleichbare Beobachtungen zur Aushandlung des ‹EU-Space› in Bars und an Partys im Brüsseler EU-Kontext: Paweł Michał Lewicki: EU-Space and the Euroclass. Modernity, Nationality and Lifestyle among Eurocrats in Brussels. Bielefeld 2017, hier S. 26f.; S. 51f.

⁷² Das UNSSC in Turin ist seit 2002 eine eigenständige UN-Institution und fungiert als Zentrum für «system-wide knowledge management, training and continuous learning for the staff of the United Nations system», dessen Ziel es ist «a cohesive management culture across the UN system» zu stärken, vgl. UNSSC Statute, Art. 1–2. Verfügbar unter: https://www.unssc.org/sites/unssc.org/files/u3/unssc_statute.pdf [18.12.2018].

you know, you get this... and then you— immediately what you think is: <Oh my God, I need to buy clothes and I need to get a haircut and...>

LM: Ah, you thought about that?

E: Yeah, I did. I went to... I bought a suit, I got a professional-ish haircut... So you prepare physically for it.

Der Übergang vom studentischen Leben hin zu einer Praktikumsstelle bei der UNO – ein Karriereschritt, den er sich insgeheim schon immer erträumt hatte –, bedeutete für diesen Informanten ein Moment des Hochgefühls («I was very excited»). Das spiegelt sich in seinem Sprechen wider: Er scheint von der eigenen Erinnerung in seiner Erzählung ständig unterbrochen zu werden. Aber nebst der Begeisterung und Aufregung gab es auch einen Moment der Unsicherheit, der Unbestimmtheit vor dem neuen (Arbeits-)Leben als UN-Praktikant, auf das er sich vorbereiten wollte.⁷³

Das Erscheinungsbild und somit auch die Kleidung spielen eine wichtige Komponente in der ritualisierten UN-Welt.⁷⁴ Wie Bourdieu am Beispiel seiner Milieu-Studie über die französischen Gesellschaft beschrieben hat, kann über den Einsatz von Kleidung hinsichtlich der Selbstdarstellung und Repräsentation eine gewisse oder vermeintliche Zugehörigkeit ausgedrückt werden.⁷⁵ Eine Praktikumskollegin erzählte mir einmal, dass sie ein kleines Darlehen aufgenommen habe, um sich nicht nur das unbezahlte Praktikum, sondern auch entsprechende Kleidung leisten zu können.⁷⁶ Dass sich eine «Investition» in sein Erscheinungsbild lohnen könnte, hat auch Informant E bemerkt, der sein erstes Business-Outfit mangelnden Geldes wegen in einem Mode-Discounter erworben hatte. Einmal im Lift wurde er von einem *senior staff* angesprochen, der ihm riet, er solle sich neue Hemden kaufen, denn «they look cheap».⁷⁷ «They are cheap», habe Informant E geantwortet. Dazu meinte der ältere Mitarbeiter: «Your image is important.» Informant E habe das Arbeitsfeld der UNO also richtig

⁷³ Das Wissen um eine erwünschte Erscheinung im Kontext internationaler Organisationen scheint darüber hinaus vorhanden zu sein. So ist es interessant zu beobachten, dass bereits an Karrieremessen zu Arbeit(en) in der internationalen Zusammenarbeit (IZ) viele der Besucher*innen in Businesskleidung erscheinen und damit auch eine klare Vorstellung von IZ erprobt wird.

⁷⁴ Vgl. dazu die Parallelen in diplomatischen Kreisen der Europäischen Union in: Merje Kuus: Symbolic Power in Diplomatic Practice: Matters of Style in Brussels. In: Cooperation and Conflict 50/3 (2015), S. 368-384.

⁷⁵ Zu Kleidung als Distinktionsmerkmal vgl. z. B. Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt 2014²⁴, S. 322ff.

⁷⁶ Feldtagebuch Juli 2014.

⁷⁷ Interview Informant E (vgl. Anm. 2), gilt auch für folgende Zitate.

eingeschätzt, beziehungsweise wirkt sein Gang zum Coiffeur rückwirkend gerechtfertigt.

Natürlich gibt auch UN-Angestellte, die sich diesem ungeschriebenen Kleiderkodex widersetzen und nur dann in eine Rolle schlüpfen, wenn es explizit verlangt wird.⁷⁸ Informant F, der in einer mittleren Kaderposition als sogenannter *professional staff*⁷⁹ angestellt ist, trägt aus Prinzip keine Krawatte, denn sein Erscheinungsbild solle signalisieren: «I wanna be approachable.»⁸⁰ In seinem Büro, so erklärte er mir während des Interviews, habe er einen «emergency suit» hängen. Diesen kann er schnell anziehen, sollte er doch einmal ein «high level meeting» mit dem Direktor haben. Hat dieser Informant also ein Meeting mit dem hierarchisch viel höher gestellten Direktor der Abteilung, schlüpft er kurzfristig in ein offizielles und vom Arbeitsumfeld indirekt erwartetes Outfit. Auch diese Handlung, die eigentlich auf einer Verweigerung basiert, kann als ein momentanes Übergangsritual gedeutet werden. Im Sinne von Turner ergibt sich ein Moment der (Selbst-)Ermächtigung, wenn sich dieser Informant vorübergehend in einen konformistischen Mitarbeiter verwandelt – als den er sich selbst nicht wahrnimmt (wahrnehmen will).⁸¹

Habitualisierte Praktiken und organisatorische Macht

Ein weiteres Moment im Sinne eines quasi übergangsritualisierten Prozesses, bei dem sich klar zeigt, wie ritualisierte Prozesshaftigkeiten in habitualisierte Praktiken übergehen können, findet sich im Rekrutierungs- und Bewerbungsverfahren der UNO. Seit einigen Jahren werden sogenannte *competency-based interviews* (oder *behavioral interviews*) eingesetzt, die ein faires und objektiviertes Bewerbungsverfahren ermöglichen sollen. Dank eines standardisierten Interview-Verfahrens solle es leichter sein, herauszufinden, ob ein*e Bewerber*in tatsächlich zur ausgeschriebenen Position passt. Dies führt der HR-Direktor einer UN-Unterorganisation in einem dreizehnminütigen Video aus:

The basic premise is that if you can *demonstrate* that you can do the competency in the past, chances are that you will be able to do it in

⁷⁸ Vgl. dazu die Überlegungen zu Momenten des Widerstands ritueller Akteure in: Bell: Ritual Theory (wie Anm. 28), S. 200ff.

⁷⁹ Vgl. Anm. 68.

⁸⁰ Interview Informant F vom 22.5.2016. Gilt auch für folgende Zitate.

⁸¹ Informant E hat eine ähnliche Strategie, um seinen tätowierten Körper ‹UN-konform› zu gestalten. Wenn er in der Wiener Sommerhitze in kurzen Hosen zur Arbeit radelt, montiert er erst kurz vor Betreten des UN-Gebäudes die langen Hosenseine seiner «Zip-off Hose». Dadurch wahrt er das erwünschte Erscheinungsbild und kommt möglichen Spekulationen über seine tätowierten Beinen zuvor.

the future. [...]. So, it's a very strong predictor to see whether somebody will be able to perform in this role. [...] So, there will be a question: Tell me about the time when you were part of a successful team. What made that team successful? What was *your* role in that team? How did you overcome problems [...]? And a good panel will be proving and delving and trying to get to the bottom of what *your role* was in that particular team.⁸²

Dieser *Recruitment Officer* gibt sich von der Effizienz und dem Prognoseeffekt besagter Interviewform überzeugt – insbesondere davon, dass das Panel das Auftreten der oder des Kandidierenden richtig zu lesen vermag. In Einstellungsgesprächen spielt das allgemeine Auftreten aber auch die Eloquenz mit der die eigenen Kompetenzen und erbrachten Leistungen vorgetragen werden ohnehin eine zentrale Rolle. Doch es scheint, dass gerade bei dieser Art des Bewerbungsgesprächs die Kapitalien im Bourdieuschen Sinne zentral sind.⁸³ Das Interview wird außerdem zum ritualisierten Moment, wobei ein bestimmtes Verhalten der Beteiligten bis zu einem gewissen Massen vorgesehen ist. Tatsächlich haben diese Interviews, die Teil eines sich über mehrere Monate hinziehenden Bewerbungsprozess sind, eine sehr spezifische normierende Wirkung. Die *Performance*⁸⁴ im Goffmannschen Sinne entscheidet darüber, ob jemand überzeugt und diese Person folglich die Stelle erhalten kann – oder nicht.

Viele Informant*innen und andere Personen informieren sich auf den offiziellen HR-Webseiten der UNO oder über Recruitment-Manuals über den Bewerbungsprozess. Dabei eignen sich nicht nur ein bestimmtes Wissen an, sondern auch spezifische Praktiken, die im Bewerbungsverfahren verlangt und verfestigt werden. Es entstehen spezifische Wissensordnungen, wie man sich in bestimmten Situationen als ICS (angeblich) zu verhalten habe. In der Analyse von «rituellem Wissen» wird davon ausgegangen, dass besagtes Handlungswissen «mit der Ausführung des Rituals <erschlossen> oder <konstruiert> [wird]» und dass dies zur Konstruktion der eigenen Identität beiträgt.⁸⁵ Insofern erstaunt es nicht, dass ich «orchestrierten Praktiken des sich-Erzählens und sich-Präsentierens auch in meinen

⁸² Global Careers Fair: UNFPA, Competency-based interviewing (1.5.2013). Verfügbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=E3-WKWPNI3I> [16.6.2017].

⁸³ Dies hängt insbesondere von sprachlicher Gewandtheit ab, sowie der Fähigkeit sich in einem bestimmten Licht präsentieren zu können. Vgl. Pierre Bourdieu: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Bauer, Ullrich; Bittlingmayer, Uwe H.; Scherr, Albert (Hg.): Handbuch Bildungs- und Erziehungssoziologie. Wiesbaden: 2012, 229-242; ebd.: Was heisst Sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien 2012².

⁸⁴ Erwing Goffman: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. München 2013¹².

⁸⁵ Belliger/Krieger: Einführung (wie Anm. 9), S. 27.

ethnographischen Interviews begegnet bin. Das angeeignete Wissen über den Bewerbungsprozess sowie ein spezifisches Erfahrungs- und Handlungswissen über (Job-)Interviews verleitete einige meiner Informant*innen dazu, diese bestimmte Interview-Performance auch gegenüber mir vorzutragen. Der auf Selbstbewusstsein und Überzeugungskraft basierende narrative Habitus in der UNO ist geprägt von dieser Interviewform.⁸⁶

Die selbstbewusste Selbstdarstellung funktionierte beim Erzählen über den eigenen Werdegang oder der eigenen Funktion in der Organisation reibungslos. Sobald die Fragen jedoch den Arbeitshorizont überschritten, waren die Informant*innen zurückhaltend, manche gar irritiert. Auf meine übliche Eingangsfrage, ob mir die interviewte Person etwas über ihren «personal and professional background» erzählen möge, reagierte Informant I etwas perplex:

Well, I did not expect that question. Personal? Well, I will start with my professional background. I am an economist, I studied industrial economies and I have been in development since 2012.⁸⁷

Anschließend nannte er die verschiedenen Stationen seines beruflichen Werdegangs. Danach erst nahm er die Frage nach dem «personal background» wieder auf. Anstatt über seine persönliche Biographie zu sprechen, zählte er seine Hobbies auf: «I like travelling, that's the best part, I am dreaming a lot and wondering, I should actually focus more, I like music and sports [...].»⁸⁸ Es schien diesem Informanten sichtlich schwer zu fallen, vom gewohnten Narrativ abzusehen. Das selbstbewusste Erzählmuster bricht jedoch, wenn er davon spricht, dass er gerne reise und das damit verbundene (Tag-)Träumen erwähnt. Im selben Atemzug desklassifiziert er diese Eigenschaft. Seine Wertung verweist auf ein (nicht erwünschtes) Nachdenken oder Sinnieren im Gegensatz zum offenbar positiv bewerteten Fokussiertsein.

An dieser Stelle wird deutlich, wie sehr sich die von der Organisation vorgegebenen ritualisierten Praktiken, in die die am Beginn ihrer UN-Karriere stehenden Mitarbeiter*innen immer wieder eingebunden werden, im Sinne von Gouvernementalitätstechniken als Machtmomente operieren. Die mit Foucault beschreibbaren «Techniken oder Technologien des Selbst-verhältnisses»⁸⁹ strukturieren nicht nur das Sprechen der Personen, son-

⁸⁶ Auch im Berufsalltag ist das sich schnelle Präsentieren-Können erforderlich. Cf. Mülli: *Reflexive Subjects*, (wie Anm. 21), S. 103.

⁸⁷ *Ad hoc* Protokoll, Interview Informant I vom 16.3.2018.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Michel Foucault: Der Gebrauch der Lüste. In: Ders.: *Die Hauptwerke*. Frankfurt 2008, S. 1151–1370; Ebd.: *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Frankfurt 2009, hier S. 18. Siehe auch: Ulrich Bröckling; Susanne Krasmann; Thomas Lemke: *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*.

dern implizieren eine emotionale Erwünschtheit und eine innere Selbstdisziplinierung.

Habitualisierte Praktiken und soziale Ordnung – ein Fazit

In diesem Beitrag wurde mittels eines ritualtheoretischen Ansatzes und anhand des an zwei UN-Sitzen gesammelten ethnographischen Materials erörtert, wie eingespielte, alltägliche Interaktionen und habituelle Praktiken operieren und auf diese Weise soziale Ordnung und Hierarchien nicht nur herstellen, sondern auch verdichten und verfestigen.

Ich habe zunächst Teile meiner Feldforschung an den UN-Sitzen in Genf und Wien besprochen und dabei der imaginierten Trennung der UNO von der aus Sicht der UN-Mitarbeitenden beschriebene ‹Aussenwelt› nachgespürt und erläutert, weshalb mir vor diesem Hintergrund ein ritualtheoretischer Zugang fruchtbar erscheint.

Danach habe ich im Sinne der theoretischen Einbettung die Entstehung von Ritual(isierungs)theorien auf ihren Ordnungscharakter und -anspruch befragt und auf ihre Verwendbarkeit zur Analyse ritualisierter Praktiken im Arbeitsalltag diskutiert. Dabei habe ich insbesondere auf Mechanismen der Macht, die u. a. in Form von Ritualisierungen in Erscheinung treten, hingewiesen.

In der Analyse des empirischen Materials interessierte mich das für die soziale Ordnung konstitutive Element der ritualisierten Handlungen, welche wiederum für die Gemeinschaft der UN-Mitarbeitenden bedeutungsvoll sind. Die individuelle Bereitschaft zu ritualisierten Handlungen manifestiert sich vor Arbeitsantritt im Coiffeurbesuch und im Kauf, beziehungsweise im Tragen eines Anzugs auf materieller Ebene. Die zeitliche Dimension ritualisierter Routinen wurde anhand der Bedeutung von Mittagspausen erläutert. Letztere dienen in ihrer ritualisierten Dimension insbesondere der Zäsur im Arbeitsalltag sowie der Neu- oder Umdeutung von Seitens der Organisation implementierten und somit ‹erwünschten› Verhaltensweisen und Interaktionen unter UN-Mitarbeitenden. Wie ritualisierte Abläufe im Hinblick auf die räumliche Trennung operieren, zeigt sich in der Analyse des täglichen, von Überwachungsmechanismen und Sicherheitsvorkehrungen choreographierte Übertreten von der als ‹Aussenwelt› empfundene Wiener Umgebung in die UN-Gebäude hinein. Im Bewerbungsverfahren wirkt die ritualisierte Struktur auf bestimmte Erzählpraktiken ein. Stellt der Coiffeurbesuch einen naheliegenden Schritt dar, zunächst einmal im Erscheinungsbild eine gewisse Passfähigkeit zu garan-

Frankfurt 2015⁷; Thomas Lemke: Gouvernementalität. In: Marcus S. Kleiner (Hg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken. Frankfurt 2001.

tieren, versichert die Aneignung von Selbst(re)präsentationstechniken dem Interview-Panel die innere Passfähigkeit der Kandidatin oder des Kandidaten für die ausgeschriebene Stelle als ICS.

Das initiiierende Übertreten der ‹Außenwelt› in eine der vielen Unterorganisationen der UNO hinein, stellt zunächst einmal eine, wie ich erläuterte, ‹unorchestrierte›, ritualisierte Handlung dar, gerade weil die ritualisierte Handlung von den Individuen eingeführt wird. Die im weitesten Sinne als (momentane) Übergangsrituale beschriebenen Handlungen können somit einen ermächtigenden Moment in der stark hierarchisierten Arbeitswelt der UNO darstellen. Sie entfalten eine synthetisierende Wirkung. Dann nämlich, wenn Krawatten demonstrativ nicht getragen werden (können) – nur, um dann doch in Erscheinung treten, wenn es das informelle Hierarchieprotokoll tatsächlich vorsieht.

Bei alltäglichen, habituellen oder letztendlich ritualisierten Handlungen geht es darum, ein bestimmtes Selbstverständnis, die Zugehörigkeit und Identität zu einer Gruppe auszudrücken, aber auch zu verfestigen. Dabei verdeutlicht sich die Funktion von habituellen Mikro-Praktiken im Sinne der Foucault'schen «micro politics of power», indem Governmentalität, die Techniken des Selbst und die Prozesse der Subjektivierung im Allgemeinen zum Tragen kommen. Das von der Organisation vorgegebene, explizit ‹orchestrierte› Verhalten während eines Bewerbungsgesprächs, das von der UN und deren HR-Mitarbeitenden mittels online verfügbaren Anweisungen aktiv mit-modelliert wird, hat, wie sich in der Interaktion mit Informant*innen zeigte, eine habitualisierende Wirkungsmacht. Im späteren Arbeitsleben nehmen die Eingangsportale eine wichtige Scharnierfunktion ein und können deshalb auch aus kulturanthropologischer Sicht als Schwellen zwischen den beiden ‹Welten› beschrieben und interpretiert werden.

Anhand der Analyse empirischer Beispiele wurde also deutlich, dass der Rückgriff auf den Ritual(isierungs)begriff für das Verständnis arbeitsweltlicher Kontexte produktiv gemacht werden kann: Die Herstellung von Passfähigkeit, Akzeptanz, Hierarchien und sozialer Ordnung wurde in arbeitsweltlichem Verhalten, das offenbar teilweise in habitualisierten Praktiken mündet, sichtbar. Obwohl die beschriebenen ritualisierten Handlungen im Hinblick auf klassische Ritualtheorien nicht immer als idealtypisch bezeichnet werden können, sind sie in Unternehmen und internationalen Institutionen weit verbreitet. Damit stellt sich die Frage, ob aus kulturanthropologischer Sicht nicht eine Erweiterung des Ritualbegriffs erforderlich scheint, um dadurch die Aufmerksamkeit auf die zunächst unscheinbaren ritualisierten Handlungen des Alltags zu lenken und den klassischen kulturanthropologischen Begriff und die dazugehörigen Analyseinstrumentarien wieder breiter in der aktuellen Analyse zu verankern.

Gleichgeschlechtliche Elternschaft in Israel. Eine Empirische Annäherung an die Beziehung zwischen Verschiebung und Kontinuität in gesellschaftlichen Ordnungen

Sibylle Lustenberger

Verwandtschaft ist wohl der Begriff, der in der Geschichte der Anthropologie am engsten mit dem Konzept Ordnung in Verbindung steht. Verwandtschaft und insbesondere Abstammungslinien, so waren sich Forschende bis lange ins 20. Jahrhundert einig, organisieren simple, prämoderne, staatenlose Gesellschaften, jedoch nicht moderne staatliche Gesellschaften.¹ Wie Adam Kuper darlegt, war Verwandtschaft in den ersten zwei Dritteln des 20. Jahrhunderts (und teilweise auch darüber hinaus) ein wichtiges Ordnungsprinzip für die Unterteilung der Welt in «den Westen» und «den Rest».² In der sozialwissenschaftlichen Arbeitsteilung stellte das Studium von Verwandtschaft in nicht staatlichen Gesellschaften das Herzstück der Anthropologie dar, während sich die Soziologie mit staatlichen Organisationen und Familien – aber nicht mit Verwandtschaft – beschäftigte. Anthropologen wie Edward E. Evans-Pritchard oder Bronislaw Malinowski verfolgten zuallererst das Ziel, nicht-europäische Gesellschaften in ihrer reinen, traditionellen Form zu studieren und schenkten daher den kolonialen Strukturen, in welchen deren Verwandtschaftspraktiken eingebettet waren, kaum Beachtung. Als AnthropologInnen insbesondere von den 1980er Jahren an ihren Blick vermehrt auf staatliche Institutionen zu richten begannen, schenkten sie wiederum Verwandtschaft nur wenig Beachtung.³ Es schien als hätten auch sie die beschriebene Aufteilung der Welt verinnerlicht.

Ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschäftigten sich AnthropologInnen immer stärker mit der Frage, inwiefern Deszendenz- und Allianztheorien den empirischen Gegebenheiten entsprachen und ob diese

¹ Tatjana Thelen und Erdmute Alber: Reconnecting State and Kinship. Temporalities, Scales, Classification. In: Thelen, Tatjana und Erdmute Alber (Hg.): Reconnecting State and Kinship. Philadelphia 2017, S. 1–35, hier S. 1ff.

² Adam Kuper: The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion. London 1988.

³ Wie Thelen und Alber erläutern, standen anfänglich und insbesondere afrikanische Staaten im Vordergrund des anthropologischen Interesses. Daneben rückten Anthropologinnen und Anthropologen aber immer mehr auch westliche Bürokratien in ihr Blickfeld. Ebd., S. 7–10.

Theorien überhaupt aufrechterhalten werden sollten.⁴ Außerdem fragten sie, ob Verwandtschaft tatsächlich gesellschaftliche Ordnung schafft, oder nicht vielleicht eher eine Sprache bietet, um andere, fundamentalere Produktions- und Konsumbeziehungen auszudrücken. In den 1980er Jahren beflügelten neue feministische und dekonstruktivistische Ansätze diese Kritik. David Schneider war nicht der einzige, der argumentierte, dass sich AnthropologInnen in ihren Analysen ganz und gar von ihren eigenen Verwandtschaftsvorstellungen leiten ließen.⁵ Ausgehend von dieser Kritik argumentierte er, dass Verwandtschaft in nicht-westlichen Gesellschaften nicht den Stellenwert hätte wie bisher aus westlicher Perspektive angenommen, ja gar nicht existiere, und dass das anthropologische Studium der Verwandtschaft deshalb obsolet sei.

Die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte führte nicht zum Verschwinden von Verwandtschaftsstudien wie Schneider vorschlug, aber veränderte sie maßgeblich. Insbesondere rückten nun auch Europäische und US-Amerikanische Vorstellungen und Praktiken ins Blickfeld der Disziplin. In Frankreich begannen Anthropologinnen und Anthropologen bereits in den 1960er Jahren, Heirats- und Erbschaftsstrukturen in landwirtschaftlichen Regionen zu untersuchen.⁶ In enger Zusammenarbeit mit englischen Historikern zeigten sie, dass es auch innerhalb Europas große regionale Unterschiede in der Organisation von Verwandtschaft gibt und dass diese Unterschiede eng mit historischen und gegenwärtigen lokalen wirtschaftlichen und politischen Beziehungen verknüpft sind.⁷ Anthropologinnen und Anthropologen in den USA schlugen eine andere Richtung ein. Beeinflusst von feministischen Auseinandersetzungen mit Gender und neuen Errungenschaften in der Fertilitätsmedizin fragten sie, wie Verwandtschaft durch alltägliche und medizinische Praktiken geschaffen, gepflegt und verhandelt wird und welche Rollen Vorstellungen von Natur und Kultur dabei spielen.⁸

Diese neuen Perspektiven auf Verwandtschaft rückten die Beziehung zwischen Verwandtschaft, Politik und Staat in ein neues Licht. Feministische Anthropologinnen und andere Wissenschaftlerinnen dekonstruierten erfolgreich die Trennung zwischen einer männlich dominierten juristisch-politischen Komponente von Verwandtschaft und einem weiblich domi-

⁴ Maurice Godelier: *The Metamorphoses of Kinship*. Translated by Nora Scott. London 2011, S. 16–20.

⁵ David Schneider: *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor 1984.

⁶ Martine Segalen: *The Shift in Kinship Studies in France. The Case of Grandparenting*. In: Franklin, Sarah und Susan McKinnon (Hg.): *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*. Durham 2001, S. 246–273.

⁷ Ebd., S. 249–253.

⁸ Janet Carsten: *After Kinship*. Cambridge 2004, hier S. 20ff.

nierten und unpolitischen häuslichen Bereich.⁹ Außerdem richteten Anthropologinnen und Anthropologen ihren Blick nun vermehrt darauf, wie staatliche und anderen Akteure durch Verwandtschaft zwischen erwünschten und nicht-erwünschten Staatsbürgern unterscheiden und damit gesellschaftliche Ordnungen (re-)produzieren. Wie Michael Lambek feststellte, operieren Verwandtschaft und Staat nicht als separate Bereiche.¹⁰ Im Gegenteil, der Staat konstituiert sich in und durch Handlungen wie zum Beispiel die Ausstellung von Geburts- und Todesurkunden, die Registrierung von Eigentum, die Besteuerung von Haushalten und, ganz generell, die Definition und Regulierung von Verwandtschaftsbeziehungen.¹¹ Gleichzeitig betont Lambek, dass der moderne Staat Verwandtschaft nicht komplett fassen kann, da er nicht der einzige Akteur ist, der Verwandtschaftsbeziehungen autorisieren und legitimieren kann. Insbesondere religiöse Rituale sind wichtige Ereignisse, an welchen Beziehungen zwischen den Teilnehmenden geformt, reproduziert und manifestiert werden.¹²

Lambek lenkt unseren Blick darauf, wie das Erzeugen, Erhalten, aber auch die Verweigerung und Beendung von Verwandtschaftsbeziehungen die Beziehung zwischen verschiedenen staatlichen und nichtstaatlichen Akteuren reproduziert oder verändert. Dabei gilt zu beachten, dass der Staat selber nicht ein einheitlicher Körper darstellt, der Entscheide fällt oder mit einer Stimme spricht.¹³ Im Gegenteil, wie Barbara Bodenhorn in ihrer Studie über Adoption in Alaska beobachtete, operieren verschiedene Behörden oft mit unterschiedlichen Gesetzen, Ansätzen, Praktiken, und Zielen.¹⁴ Heirat und andere Verwandtschaftsbeziehungen bieten zudem eine wichtige, ja oftmals die einzige, Möglichkeit, staatliche und andere Grenzen zu überschreiten und restriktive Migrationsregime zu durchdringen.¹⁵ Die behördliche Beschäftigung mit Scheinehen und die Anforderung von DNA-Tests zur Gewährung von Familiennachzug sind daher Ausdruck der Macht und Ohnmacht des Staats Verwandtschaft zu kontrollieren.¹⁶

⁹ Frances Pine: Inside and Outside the Language of Kinship. Public and Private Conceptions of Sociality. In: Thelen, Tatjana und Erdmute Alber (Hg.): Reconnecting State and Kinship. Philadelphia 2017, S. 87–107.

¹⁰ Michael Lambek: Kinship, Modernity, and the Immodern. In: McKinnon, Susan und Fenella Cannell (Hg.): Vital Relations. Modernity and Persistent Life of Kinship. Santa Fe 2013, S. 241–260.

¹¹ Ebd., S. 257.

¹² Ebd., S. 249–251.

¹³ Akhil Gupta: Red Tape. Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India. Durham 2012, hier S. 44.

¹⁴ Barbara Bodenhorn: On the Road Again. Movement, Marriage, Mestizaje, and the Race of Kinship. In: McKinnon, Susan und Fenella Cannell (Hg.): Vital Relations. Modernity and Persistent Life of Kinship. Santa Fe 2013. S. 131–154.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Anika Liversage und Mikkel Rytter: A Cousin Marriage Equals a Forced Marriage. Transnational Marriages between Closely Related Spouses in Denmark. In: Shaw,

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der Beziehung zwischen Verwandtschaft und Staat in der (Re-)Produktion von gesellschaftlichen Ordnungen am Beispiel vom rechtlichen Status gleichgeschlechtlicher Paare in Israel. Das israelische Familienrecht beinhaltet sowohl Elemente des Jüdischen Rechts (*halakha*) als auch zivilrechtliche Elemente. Dabei wird das Verständnis Israels als jüdischer Staat in vielerlei Hinsicht vom Prinzip der religiösen Ehe abhängig gemacht. Die Forderung gleichgeschlechtlicher Paare nach Anerkennung und Familienrechte fordert dieses Prinzip sowie auch die Beziehung zwischen den beiden Rechtssystemen heraus. Aufbauend auf existierender Literatur und meinen eigenen Forschungsergebnissen über die politischen und gerichtlichen Verhandlungen dieser Forderungen analysiere ich, wie Stabilität und Flexibilität um das Prinzip der religiösen Ehe geordnet werden. Ich zeige auf, dass Flexibilität insbesondere durch den stabilen Rahmen der religiösen Ehe ermöglicht wird. Dabei finden aber wichtige gesellschaftliche und rechtliche Veränderungen statt, deren Folgen noch nicht absehbar sind. Kontinuität und Veränderung, so argumentiere ich, gehen hier Hand in Hand.

Der Artikel basiert auf meiner Dissertation über die Entstehung gleichgeschlechtlicher Elternschaft in Israel. Zwischen 2009 und 2012 führte ich Interviews und informelle Gespräche mit über 60 Frauen und Männern, die Kinder in unterschiedlichen gleichgeschlechtlichen Konstellationen großziehen. Wir sprachen über ihren Weg zur Elternschaft und die Erfahrungen mit Reproduktionstechnologien, bürokratische Prozesse und Hürden bei der legalen Anerkennung der gleichgeschlechtlichen Elternschaft, und die Zugehörigkeit der Kinder in größere familiäre und gesellschaftliche Netzwerke.¹⁷ Die dadurch gewonnenen Erkenntnisse ergänzte ich mit der Analyse von Parlamentsprotokollen, Gerichtsfällen, Gesetzestexten und Berichterstattungen in den nationalen Medien.

Alison und Aviad Raz (Hg.): *Cousin Marriages. Between Tradition Genetic Risk and Cultural Change*. New York 2015, S. 130–153; Didier Fassin: Epilogue. The Mystery Child and the Politics of Reproduction. Between National Imaginaries and Transnational Confrontations. In: Browner, Carole H. und Carolyn F. Sargent (Hg.): *Reproduction, Globalization, and the State. New Theoretical and Ethnographic Perspectives*. Durham 2011, S. 239–249.

¹⁷ Da ich während meinem Aufenthalt feststellte, dass die Anzahl von Kindern, die durch transnationale Leihmutterchaft zur Welt kamen, dramatisch zunahm, entschied ich mich einen besonderen Fokus auf diesen Weg zur Elternschaft zu richten. Die meisten meiner männlichen Forschungsteilnehmer waren Kunden der damals grössten israelischen Agentur, die zur Zeit meiner Forschung mit Kliniken und Agenturen in Mumbai zusammenarbeitete. Im Frühling 2013 reiste ich für zwei Monate ins indische Mumbai, wo ich im selben Hotel wie die Kunden dieser Agentur residierte und anhand teilnehmender Beobachtung Einblicke in die Erfahrungen von sechs Männerpaaren gewann.

Während meiner Dissertation lernte ich, dass sich nicht nur die rechtliche Situation gleichgeschlechtlicher Paare dramatisch verändert hat, sondern dass auch in jüdisch-orthodoxen Gemeinschaften eine gewisse Öffnung gegenüber Lesben und Schwulen stattfindet. Zwischen 2016 und 2018 verfolgte ich diese Entwicklung in einem Nachfolgeprojekt an der Universität Haifa. Durch Gespräche mit homosexuellen Männern und Frauen, die orthodox aufgewachsen sind und sich zum Teil auch heute noch als orthodox definieren, sowie auch mit Familienmitgliedern und Rabbis untersuchte ich wie die gesellschaftliche und religiöse Norm der heterosexuellen Familiengründung einerseits und die persönlichen Bedürfnisse von Lesben und Schwulen andererseits gegeneinander abgewogen werden. Mich interessierte insbesondere, wie dabei auch Fragen über gesellschaftliche Grenzen die Position der Rabbis verhandelt werden.

Der Konflikt über gesellschaftliche Werte

Im April 2016 gelangten der *Israelische Verband Schwuler Väter* und die *Dachorganisation der Reformjüdischen Gemeinden Israels* ans Oberste Gericht.¹⁸ In einer gemeinsamen Petition, fochten die beiden Organisationen das nationale Adoptionsgesetz an, welches weder gleichgeschlechtliche noch unverheiratete heterosexuelle Paare anerkennt. Diese Paare haben zwar Zugang zu Adoption. Ihre Adoptionsbegehren werden aber nur in den Fällen berücksichtigt, in welchen kein verheiratetes heterosexuelles Paar gefunden wird.¹⁹ Unverheiratete heterosexuelle Paare sind zudem zur gesetzlich regulierten Leihmutterchaft zugelassen. Gleichgeschlechtliche Paare sind von dieser Möglichkeit ausgeschlossen. Unverheiratete Frauen haben aber ungeachtet ihrer sexuellen Orientierung uneingeschränkten Zugang zur subventionierten Fertilitätsmedizin, inklusive Samenspende. Transnationale Leihmutterchaft wird nicht subventioniert. Der Staat kennt aber die Vaterschaft für Kinder, die in diesen Abkommen geboren werden, an.²⁰

Im Juli 2017 veröffentlichten das Sozialministerium und das Justizministerium eine gemeinsame Erklärung, in der sie ihre Ablehnung des Begehrens, Adoption für gleichgeschlechtliche Paare zu öffnen, bekannt-

¹⁸ Lee Yaron: Israel Tells Top Court It Opposes Adoptions by Same-Sex Couples (2017). Verfügbar unter: www.haaretz.com/israel-news/1.801629 [23.10.2017].

¹⁹ Adoptionen durch Regenbogenfamilien (Orig. in Hebräisch, Übers. d. Autorin). Panel an der Regenbogen Konferenz in Tel Aviv. Unveröffentlichte Aufzeichnung. 03.02.2011.

²⁰ Sibylle Lustenberger: Between Civil and Religious Law. The Formation of Same-Sex Parenthood in Israel. In: Ethnologie Française 3 (2017), S. 447–458.

gaben.²¹ In der Erklärung wurde argumentiert, dass diese Kinder auf Grund der Adoption bereits mit einem Gefühl der Andersartigkeit belastet seien und dass man dieses Gefühl nicht noch durch die Andersartigkeit der Adoptiveltern verstärken wolle. Diese Aussage löste einen öffentlichen Aufschrei aus. Lesbische und schwule Paare, die spätestens seit 1998 mit passiver und aktiver staatlicher Einwilligung eigene Familien gründen, monierten, dass sie nicht anders als heterosexuelle Paare fähig seien, Kindern ein liebevolles und umsorgendes Umfeld zu bieten.

Der Zusammenschluss zwischen schwulen Vätern und der Organisation reformjüdischer Gemeinden muss insbesondere im Kontext der staatlich sanktionierten Vormachtstellung des orthodoxen Rabbinats in Israel verstanden werden. Diese Vormachtstellung manifestiert sich in unterschiedlichsten Bereichen, wie im staatlich anerkannten aber unabhängigen orthodoxen Schulsystem und den rabbinischen Gerichtshöfen, sowie auch in der Kontrolle von Eheschließungen und Scheidungen in der jüdischen Bevölkerung durch das orthodoxe Rabbinat.²² Andere jüdische Strömungen wie das Reformjudentum oder das konservative Judentum, die eine offenere Haltung gegenüber gleichgeschlechtlichen Paaren vertreten, sind in den privaten Bereich zurückgedrängt. Insbesondere die dem Reformjudentum angehörige Organisation *Israel Religious Action Center* kämpft seit 30 Jahren mit politischen Kampagnen und rechtlichen Mitteln gegen die orthodoxe Vormachtstellung.²³ Der Kampf für die Ausweitung des Adoptionsrechts auf nicht verheiratete und gleichgeschlechtliche Paare ist in diesem Sinn auch ein Kampf zur Verminderung der hegemonialen Position des orthodoxen Rabbinats im israelischen Familienrecht.

Zeitungen, die sich insbesondere an eine orthodoxe Leserschaft richten, berichteten anfänglich mit einer gewissen Distanz über den Gerichtsprozess. Doch dann lenkte eine der größten nationalen Tageszeitungen die öffentliche Aufmerksamkeit auf den Facebook Eintrag von Adi Galor, der langjährigen Partnerin von Brit Galor Perets.²⁴ Im Eintrag berichtet Galor über ihre Beziehung und die zwei gemeinsamen Töchter und kritisiert mit Verweis auf das Familienglück auch die staatliche Position. Brit Galor Perets ist die Medienberaterin von Naftali Bennett, dem gegenwärtigen Bildungsminister und Vorsitzenden der zionistisch orthodoxen Partei *Ha-Bayit HaYehudi* (Jüdisches Haus / Heim) und erregte deshalb das Inter-

²¹ Yaron: Israel Tells Top Court It Opposes Adoptions by Same-Sex Couples (wie Anm. 18).

²² Stephen Sharot: Judaism in Israel. Public Religion, Neo-Traditionalism, Messianism, and Ethno-Religious Conflict. In: Beckford, James A. und N. J. Demerath III: Sage Handbook of the Sociology of Religion. Los Angeles 2007, S. 670–696.

²³ <http://www.irac.org> [09.10.2018].

²⁴ Yuval Karni: Bennett's Beraterin schliesst sich dem Kampf an: Ich habe eine Partnerin und zwei Kinder (Orig. in Hebräisch, Übers. d. Autorin). Verfügbar unter: www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4991921,00.html [09.10.2018].

esse der Medien. *HaBayit HaYehudi* ist auch die Partei, die mit Ayelet Shaked die gegenwärtige Justizministerin stellt – die Ministerin, die mit der Ablehnung der Petition in die Öffentlichkeit trat.

Diese Verknüpfungen erhöhten die Dringlichkeit des Gerichtsprozesses für die orthodoxen Medien dramatisch. Bennett selber äußerte sich nicht über gleichgeschlechtliche Elternschaft, ließ aber verlauten, dass er voll und ganz hinter seiner Mediensprecherin stehe und dass er Menschen auf Grund ihrer Persönlichkeit und nicht auf Grund ihrer Religion, Hautfarbe, oder sexuelle Orientierung schätze.²⁵ Bennetts Unterstützung für Galor Perets löste harsche öffentliche Kritik innerhalb seiner Partei und von Seiten des Rabbinats aus. Wenige Tage nach ihrem medialen Coming Out erreichte ein von 43 Rabbis unterzeichneter offener Brief die orthodoxen Medien.²⁶ In diesem Brief bekundeten die Rabbis ihre Unterstützung für Shaked, die «unerschütterlich die jüdischen Werte und den traditionellen Kern der Familie schützt, wie es Knesset Abgeordneten der zionistisch orthodoxen Partei gebührt.» Einige Parteimitglieder suggerierten, dass Bennett sich dem ideologischen Terror der LGBT-Bewegung gefügt hat oder versucht, Stimmen aus dem säkularen Sektor zu gewinnen.²⁷

Mit diesen Bemerkungen beschworen Bennetts Kritiker einen Graben zwischen orthodox und säkular, der in Israel eine lange Geschichte hat. Erstere befinden sich aus dieser Perspektive im Kampf gegen einen von der LGBT-Bewegung vorangetriebenen Wertezerfall, der die jüdische Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit bedroht. Jüdische Israelis, die sich von der orthodoxen Lebensweise abgrenzen, führen oftmals denselben Graben ins Feld. Aus ihrer Perspektive behindert der orthodoxe Sektor und insbesondere das orthodoxe Rabbinat die Entwicklung einer liberalen und demokratischen Gesellschaft. So waren insbesondere Knessetdebatten über den Schutz von Homosexuellen vor Diskriminierung in den 1990er Jahren geprägt von gegenseitigen Beschimpfungen und dem Vorwurf, dass Abgeordnete der orthodoxen Parteien primitive, rückständige, mittelalterliche oder ignorante Positionen vertreten.

Laut Menachem Mautner nahm dieser «Kulturkampf» ihren Anfang in der jüdischen Aufklärung in Europa des 18. Jahrhunderts, beschäftigte die Gründerväter der zionistischen Bewegung und ist seit Ende der 1970er

²⁵ Moshe Wistoch: Der Sturm um LGBT Adoption. Die Medienberaterin von Bennett entblösst (Orig. in Hebräisch, Übers. d. Autorin). Verfügbar unter: www.kipa.co.il/חדשות/-ייעצת-התקשורה-של-בנט-נהשפהת/ [09.10.2018].

²⁶ Moshe Wistoch: Wird die nächste Parteiführung markiert? Hardali Rabbis bekunden ihre Unterstützung für Ayelet Shaked (Orig. in Hebräisch, Übers. d. Autorin). Verfügbar unter: www.kipa.co.il/חדשות/מונחים-את-המנוגה-באאה-רבנים-הראדלים-באיילת-שקד/ [09.10.2018].

²⁷ Jeff Barak: Reality Check. Naftali Bennett's Fine Words. Verfügbar unter: <http://www.jpost.com/Opinion/Reality-check-Naftali-Bennetts-fine-words-503545> [09.10.2018].

Jahren in Israel wieder neu entflammt.²⁸ Mautner zeigt auf, dass Israels Oberstes Gericht in diesem Konflikt keine neutrale Rolle einnimmt, sondern aus historisch gewachsener Verbundenheit zum englischen Recht seit der Staatsgründung mehrheitlich liberale Werte vertritt.²⁹ Nach dem Niedergang der Arbeiterpartei, die bis 1977 die israelische Politik und Öffentlichkeit dominierte, wandten sich Vertreterinnen und Vertreter der ehemals hegemonialen Gruppe zunehmend an das Oberste Gericht, um so die Politik zu beeinflussen.³⁰ Zur gleichen Zeit erweiterte dieses unter Federführung des Obersten Richters Aharon Barak seinen Handlungs- und Interpretationsspielraum maßgeblich. Insbesondere in den 1980er und 1990er Jahren wurde das Oberste Gericht von der Bevölkerung nicht mehr als neutrale Instanz, sondern als Verteidiger liberaler Werte wahrgenommen.³¹

Für gleichgeschlechtliche Paare erwies sich diese Entwicklung als bedeutungsvoll. Nachdem das Parlament 1988 das Verbot homosexuellen Geschlechtsverkehrs aufhob und nachdem 1992 die Arbeiterpartei für einige Jahre wieder stärkste politische Kraft wurde, konnten sie mit der Unterstützung von Parlamentsabgeordneten weitreichende Diskriminierungsverbote von Seiten Arbeitgeber, Militär, Spitätern und Anbietern von Freizeitaktivitäten durchsetzen.³² Demgegenüber legen orthodoxe Koalitionspartner bis heute erfolgreich ihr Veto gegen parlamentarische Vorstöße zur Gewährung von Familienrechten und Anerkennung gleichgeschlechtlicher Paare ein.³³ LGBT-AktivistInnen haben deshalb schon früh begonnen, Familienrechte über den gerichtlichen Weg einzufordern. Dabei erschien das Oberste Gericht aus der Perspektive von LGBT-AktivistInnen lange als wichtiger Verbündeter im Kampf für Gleichberechtigung. In orthodoxen Kreisen, hingegen, büßte das Gericht an Legitimation ein.³⁴ Der Graben zwischen säkular und orthodox ist fest im jüdisch israelischen Bewusstsein verankert. Dagegen werde ich im nächsten Abschnitt illustrieren, dass das israelische Familienrecht und damit auch die rechtliche Situation gleichgeschlechtlicher Paare durch das Zusammenspiel von orthodoxen und säkularen Interessen geformt wird. Dazu werde ich mit Blick auf die gesellschaftliche Bedeutung von Verwandtschaft argumentieren, dass das Parla-

²⁸ Menachem Mautner: *Law and the Culture of Israel*. Oxford 2011, hier S. 13.

²⁹ Ebd., S. 38.

³⁰ Ebd., S. 148–150.

³¹ Ebd., S. 144–148.

³² Ira Hadar: *Lesbians in Israel. A Legal Perspective*. In: Frankfort-Nachmias, Chava und Erella Shadmi (Hg.): *Sappho in the Holy Land. Lesbian Existence and Dilemmas in Contemporary Israel*. Albany 2005. S. 15–38; Alon Harel: *The Rise and Fall of the Israeli Gay Legal Revolution*. In: *Columbia Human Rights Law Review* 31 (1999–2000), S. 443–471.

³³ Lustenberger: *Between Civil and Religious Law* (wie Anm. 20), hier S. 449.

³⁴ Mautner: *Law and the Culture of Israel* (wie Anm. 28), hier S. 154.

ment und das Oberste Gericht komplementäre Rollen einnehmen, um das Prinzip der religiösen Ehe aufrechtzuerhalten.

Die nationale Bedeutung der religiösen Ehe im heutigen Israel

Das Prinzip der religiösen Ehe stammt aus der Zeit der Osmanen, die bis 1917 die Region des heutigen Israels beherrschten.³⁵ Der Entscheid die religiöse Ehe beizubehalten gründet laut Michael Karayanni insbesondere auf der Bemühung, Israel als jüdischer Staat zu etablieren.³⁶ In diesem Sinn wurde hier das rabbinische Eherecht, wonach Juden nur untereinander heiraten können, verstaatlicht. Die Regel der Endogamie floss auch in die nationalen Gesetze zu Reproduktion und Verwandtschaft ein. Sie alle sind so formuliert, dass rabbinische Heiratsregeln und Abstammungsprinzipien nicht tangiert werden. So beinhaltet z. B. das Adoptionsgesetz (1981), das Leihmuttertumsgesetz (1996) und das Eizellenspendegesetz (2010) Klauseln, die verhindern, dass jüdische Paare nichtjüdische Kinder aufziehen und dass jüdische Kinder mit nichtjüdischen Eltern aufwachsen.³⁷

Die Verflechtungen zwischen zivilem und religiösem Recht werden teilweise als religiöse Nötigung durch das einflussreiche Rabbinat gewertet.³⁸ Doch Sozialwissenschaftlerinnen und Juristen weisen schon lange darauf hin, dass sich hier rabbinische und nationalstaatliche Überlegungen und Interessen überschneiden. Sie haben aufgezeigt, wie das Prinzip der religiösen Ehe die Segregation der Bevölkerung Israels nach religiöser Zugehörigkeit aufrechterhält und dabei die Staatsbürgerschaft von Frauen beschneidet.³⁹

³⁵ Michael Karayanni: The Separate Nature of the Religious Accommodations for the Palestinian-Arab Minority in Israel. In: Northwestern Journal of International Human Rights 5 (2006), S. 41–71, hier S. 41f.

³⁶ Ebd.

³⁷ Michael Karayanni: In the Best Interest of the Group. Religious Matching under Israeli Adoption Law. In: Berkeley Journal of Middle Eastern & Islamic Law 3 (2010), S. 1–80; Kelly Weisberg: The Birth of Surrogacy in Israel. Gainsville. 2005.

³⁸ Sylvie Fogiel-Bijaoui: Why Won't There Be Civil Marriage Any Time Soon in Israel? Or: Personal Law – The Silenced Issue of the Israeli-Palestinian Conflict. In: Nashim. A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues 6 (2003), S. 28–34.

³⁹ Nitza Berkovitch: Motherhood as a National Mission: The Construction of Womanhood in the Legal Discourse in Israel. In: Women's Studies International Forum 20 (1997), S. 605–619; Daphna Hacker: Inter-Religious Marriage in Israel. Gendered Implications for Conversion, Children, and Citizenship. In: Israel Studies 14 (2009), S. 178–197; Ruth Halperin-Kaddari: Women in Israel. A State of their Own. Philadelphia. 2004; Zvi Triger: Freedom from Religion in Israel. Civil Marriages and Cohabitation of Jews Enter the Rabbinical Courts. In: Israel Studies Review 27 (2012), S. 1–17. Nira Yuval Davis: The Bearers of the Collective: Women and Religious Legislation in Israel. In: Feminist Review 4 (1980), S. 15–27.

Um die nationalstaatliche Komponente der religiösen Heirat zu verdeutlichen ist es notwendig, einen Blick auf die Eigenheiten der israelischen Staatsbürgerschaft zu werfen. Laut Karayanni gibt es in Israel zwei Arten von Staatsbürgerschaft: Die erste, für jüdische Israelis geltende Staatsbürgerschaft, ist republikanisch und beinhaltet die Vorstellung eines Gemeinwohls und gemeinsamer kollektiver Ziele.⁴⁰ Die zweite, für israelische Palästinenser geltende Staatsbürgerschaft, ist individuell und basiert auf der Vorstellung von liberalen Ideen persönlicher (jedoch nicht kollektiver) Rechte. Das Fundament für diese Differenzierung wurde bereits in der israelischen Unabhängigkeitserklärung geschaffen. Dort wird Israel als Heimat des jüdischen Volkes und als jüdischer Staat ausgerufen, gleichzeitig aber auch deklariert, dass alle Einwohner unabhängig von Religion, Rasse und Geschlecht die gleichen politischen und sozialen Rechte genießen sollen.⁴¹ Durch die Kategorie *le'om*, die grob mit Nationalität übersetzt werden kann aber nicht gleichbedeutend mit *ezrahut* (Staatsbürgerschaft) ist, wurde die Differenzierung der Staatsbürgerschaft zur politischen Realität.⁴² *Le'om* wurde 1949 für die erste nationale Volkszählung eingeführt und beruhte anfänglich auf reiner Selbstzuschreibung. Über die Jahre wurde die Definition von *le'om* aber immer stärker durch ein essentialistisches Verständnis der jüdischen Gemeinschaft eingeschränkt.⁴³ Spätestens nach der Revision des Gesetzes über das Einwohnerregister im Jahr 1970 entspricht dieses essentialistische Verständnis der religiösen Definition, wonach in erster Linie Jude oder Jüdin ist, wer eine jüdische Mutter hat. Konvertierung zum Judentum ist zwar möglich, gilt aber symbolisch auch als Geburt in die jüdische Familie.⁴⁴

Die Vorstellung einer primordialen Gemeinschaft geht mit der Vorstellung einer essentiellen Andersartigkeit zwischen Juden und Palästinensern einher. Sylvie Fogiel-Bijaoui hat dazu argumentiert, dass diese in Gesellschaft und Staat tief verankerten Kategorien von Gleichheit und Andersartigkeit und die damit einhergehende soziale Segregation der israelischen Bevölkerung zumindest teilweise erklären, warum es keine breit unterstützte Initiative zur Einführung der Zivilehe gibt.⁴⁵ Gleichzeitig werden genau diese Kategorien durch das Prinzip der religiösen Ehe und die mit dem rabbinischen Ehrerecht abgestimmten Gesetze über Reproduktions-technologien und Adoption aufrechterhalten.

⁴⁰ Karayanni: The Separate Nature (wie Anm. 35), S. 50.

⁴¹ Don Handelman: Contradictions Between Citizenship and Nationality. Their Consequences for Ethnicity and Inequality in Israel. In: International Journal of Politics, Culture, and Society 7 (1994), S. 441–459.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Avi Sagi und Zvi Zohar: Giyyur, Jewish Identity, and Modernization: An Analysis of Halakhic Sources. In: Modern Judaism 15 (1995), S. 49–68, hier S. 62.

⁴⁵ Fogiel-Bijaoui: Why Won't There Be Civil Marriage (wie Anm. 38), S. 32ff.

Die informelle Anerkennung nichtverheirateter und gleichgeschlechtlicher Paare

Das Prinzip der religiösen Ehe hat dazu geführt, dass eine ganze Reihe von Paaren nicht in Israel heiraten dürfen.⁴⁶ Neben interreligiösen und gleichgeschlechtlichen Paaren gehören dazu auch Jüdinnen und Juden, die in einer außerehelichen Beziehung zwischen einer verheirateten Frau und einem anderen Mann gezeugt wurden. Auch betroffen sind Jüdinnen, deren Ehemann verschwunden ist oder nicht einer Scheidung zustimmt. Außerdem dürfen Männer, die durch ihre väterliche Abstammungslinie der biblischen Priesterklasse zugeordnet werden, keine geschiedenen oder zum Judentum konvertierte Frauen heiraten. Laut Zvi Triger waren Gerichte bereits wenige Jahre nach der Staatsgründung mit Trennungen, Todesfällen und Streitigkeiten in Fällen unverheirateter Paare konfrontiert.⁴⁷ Durch eine Reihe von Präzedenzfällen erhielten nichtverheiratete Paare über die Jahre die gleichen oder ähnlichen Rechte wie verheiratete Paare. Das Konzept *zugot yeduim batsibur*, welches übersetzt «öffentliche anerkannte Paare» bedeutet, ist seit vielen Jahren in der Gerichtspraxis anerkannt und spätestens seit 1965 auch gesetzlich verankert. Wie Ruth Halperin-Kaddari festhält, bietet dieses Prinzip einen wichtigen flexiblen Gegenpol zur religiösen Ehe und trägt damit zum Erhalt des restriktiven Ehrechts bei.⁴⁸

Im Gegensatz zur eingetragenen Partnerschaft wie wir sie beispielsweise in der Schweiz kennen, beschreibt das israelische Modell keinen festen Status. Das Erbrecht von 1965, welches das Konzept *zugot yeduim batsibur* erstmals gesetzlich festschrieb, definiert öffentlich anerkannte Paare lediglich als einen Mann und eine Frau, die als Familie in einem gemeinsamen Haushalt leben. Die Definition lässt jedoch offen, was genau «als Familie leben» beinhaltet. Schlussendlich ist es daher im Ermessen der Gerichte und Behörden, unter welchen Voraussetzungen sie Paare als *zugot yeduim batsibur* anerkennen. Die Abwesenheit einer klaren Definition, respektive einer Instanz, die öffentlich anerkannte Paare abschließend definieren kann, bedeutet aber auch, dass die Anerkennung nicht verheirateter Paare und die Zuschreibung von Familienrechte nicht als Unterwanderung der religiösen Ehe betrachtet wird.

Dies wurde deutlich als 2007 eine Koalition aus Knessetabgeordneten verschiedener Parteien versuchte, das Modell der eingetragenen Partnerschaft einzuführen.⁴⁹ Yossi Beilin von der linksgerichteten Partei *Meretz*, stellte den Gesetzesentwurf im Plenum vor und betonte dabei, dass auch

⁴⁶ Triger: Freedom from Religion in Israel (wie Anm. 39), S. 8.

⁴⁷ Ebd., S. 9.

⁴⁸ Halperin-Kaddari: Women in Israel (wie Anm. 39), S. 245.

⁴⁹ Knesset Protokoll vom 4. Dezember 2007 (Orig. in Hebräisch, Übers. d. Autorin), S. 3–10.

dieses Modell die religiöse Ehe nicht tangiere, sondern lediglich die Kategorie der öffentlich anerkannten Paare kodifizierte. Die Regierung, repräsentiert durch Meshulam Nahari von der ultra-orthodoxen Partei *Shas* akzeptierte diese Erklärung jedoch nicht. Nahari führte auf, dass es gar nicht notwendig sei, die Kategorie öffentlich anerkannter Paare zu kodifizieren da diese ja bereits gesetzlich verankert sei. Der ultra-orthodoxe Minister Nahari befürchtete auch, dass trotz der Beteuerungen seines linksgerichteten Kollegen Beilin die Kontrolle der Heirat auf dem Spiel steht. Der Gesetzesentwurf eröffnete nämlich die Möglichkeit, dass Paare sich zuerst in einer nicht-orthodoxen Zeremonie trauen lassen und anschließend vor einem Notar oder Richter ihre Beziehung bezeugen. Als dritter Punkt argumentierte Nahari, dass der Gesetzesentwurf explizit gleichgeschlechtliche Paare in die Kategorie der öffentlich anerkannten Paare einschließt. Dies würde seines Erachtens die gerichtliche Praxis nicht bloß kodifizieren, sondern fundamental verändern.

Entgegen Naharis Beteuerung befand sich die Praxis der Gerichte sowie der Behörden bereits im Wandel. In den 1990er Jahren beriefen sich die Gerichte nicht immer explizit auf das Konzept der *zugot yeduim batsibur*. Und doch war es für die Gewährung von Familienrechten für gleichgeschlechtliche Paare zentral. 1994 machte der für Schwule und Lesben bedeutende «Danilowitz Fall» Geschichte, als das Oberste Gericht bestimmte, dass dem homosexuellen Partner eines Flugbegleiters der nationalen Fluggesellschaft El Al die gleichen Begünstigungen zustehen wie heterosexuellen Partnern. Obwohl das Oberste Gericht darauf verzichtete, gleichgeschlechtliche Paare als *zugot yeduim batsibur*, sprich als öffentlich anerkannte Paare, anzuerkennen, stellte der Oberste Richter Aharon Barak in den Erläuterungen zum Gerichtsurteil die rhetorischen Fragen: «Ist es einfacher, einen Partner des gleichen Geschlechts zu verlassen als einen Partner (*ben zug*) des anderen Geschlechts? Unterscheidet sich das gemeinsame Leben zweier Personen des gleichen Geschlechts von demjenigen zweier Personen unterschiedlichen Geschlechts?»⁵⁰ Ein Jahr danach erachte Adir Shtainer das israelische Militär, ihn als öffentlich anerkannter Partner des verstorbenen Obersts Meisels anzuerkennen und ihm die damit einhergehenden finanziellen Kompensationen zuzugestehen.⁵¹ Da es sich dabei um verschiedene Kompensationen handelte, wurde sein Fall von zwei unterschiedlichen Gerichten beurteilt. Das erste Gericht lehnte Shtainers Ansinnen mit der Erklärung ab, dass der im entsprechenden Statut verwendete Begriff «Familienmitglied» gleichgeschlechtliche Partner nicht mit-

⁵⁰ Aeyal Gross: Challenges to Compulsory Heterosexuality. Recognition and Non-Recognition of Same-Sex Couples in Israeli Law. In: Wintemute, Robert und Mads Andenæs (Hg.): Legal Recognition of Same-Sex Partnerships. A Study of National, European and International Law. Oxford 2001, S. 391–414, hier S. 396.

⁵¹ Ebd., S. 401.

einschließe.⁵² Demgegenüber folgte das zweite Gericht der Klage und bestätigte Shteiners Position als öffentlich anerkannter Partner des verstorbenen Obersts.

1997 reichte ein lesbisches Paar, Tal und Avital Yarus-Hakak, eine Klage ein, in welcher sie Zugang zur Stieffkindadoption forderten. Im Gegensatz zu Shterner tasteten sie die Definition von «Paar» gar nicht erst an. Das Adoptionsgesetz von 1981 hält fest, dass grundsätzlich nur verheiratete Paare gemeinsam ein Kind adoptieren können. Adoptionen durch Einzelpersonen können aber zugelassen werden, wenn die oder der Adoptierende in einer Beziehung zu einem Elternteil des Kindes lebt. Obwohl aus Sicht der Klägerinnen genau diese Klausel auf ihre Situation zutraf, entschieden sie sich diesen Punkt wegzulassen und fokussierten stattdessen auf das Wohl ihrer Kinder. Sie argumentierten insbesondere, dass es im Interesse der Kinder sei, in stabilen Familienverhältnissen aufzuwachsen, und dass die Stieffkindadoption einen wichtigen Beitrag dazu leiste.⁵³ Nach einer ersten Zurückweisung der Klage durch das lokale Familiengericht zogen die Frauen die Klage weiter bis sie 2001 schlussendlich ans Oberste Gericht gelangten. Dieses akzeptierte ihre Klage vier Jahre später. Barak, der auch hier die Mehrheitsposition darlegte, war ähnlich wie im Danilowitz Fall darauf bedacht, dem lesbischen Paar keinen legalen Status zu attestieren. Gleichwohl sei aber die Beziehung der Klägerin zur Mutter der Kinder nicht Grund genug, um eine Adoption zu verbieten.

Kontinuität und Verschiebungen

Seit diesen ersten Prozessen haben Gerichte und staatliche Behörden gleichgeschlechtliche Paare in vielen weiteren Situationen in das Konzept der *zugot yeduim batsibur* eingeschlossen. Wie oben argumentiert, wird dabei das ordnende Prinzip der religiösen Ehe zumindest formell nicht angefochten. Gleichzeitig finden aber wichtige Verschiebungen statt. Individuelle Familienrechte, die ursprünglich nur für Ausnahmefälle gedachten waren, nehmen mehr und mehr Raum ein, so dass die beiden koexistierenden Ordnungen kaum mehr unterscheidbar sind. Dies wurde in einer 2012 vom Parlament vorgenommenen Änderung des Erbrechts deutlich. Ursprünglich etablierte eine Adoption zwar ein Erbverhältnis zwischen der adoptierten Person und den Adoptiveltern, nicht aber zwischen der adoptierten Person und den weiteren Verwandten der Adoptiveltern. Außerdem beendete die Adoption das Erbverhältnis zwischen der adoptierten Person und den «biologischen Verwandten» nur teilweise. Diese Bestimmung reflek-

⁵² Ebd., S. 402–409.

⁵³ Hadar: Lesbians in Israel (wie Anm. 32), S. 28.

tiert das jüdische Familienrecht, das formelle Adoptionen, die auch die Abstammungslinie verändern, nicht kennt.

Für die Kinder von gleichgeschlechtlichen Paaren bedeutete dies, dass sie zwar von beiden Müttern und Vätern erben würden. Falls sie aber wie die meisten Kinder, die ich in meiner Forschung angetroffen habe, unterschiedliche «biologische» Eltern haben, würden sie weder voneinander noch von den gleichen Großeltern und weiteren Verwandten erben. Die 2012 angenommene Änderung des Erbrechts wurde von den Knessetabgeordneten Ilan Galon und Nitzan Horowitz initiiert und zielte genau auf diese Erbbeziehung zwischen Adoptivkind und den Verwandten der Adoptiveltern ab. Horowitz ist selber schwul und setzt sich schon lange für die Rechte von LGBT Personen ein. Es ist daher gut möglich, dass die beiden Knessetabgeordneten an die Kinder von gleichgeschlechtlichen Paaren dachten, als sie die Gesetzesänderung initiierten. Interessant für diesen Beitrag ist dabei insbesondere die konkrete Formulierung des angenommenen Paragraphen. Dieser besagt, dass adoptierte Personen und ihre Kinder ein Erbrecht auf den Besitz der Verwandten der Adoptiveltern haben, wie wenn sie ihre *yoreshim* wären. *Yoreshim* bedeutet auf Hebräisch sowohl Nachkommen als auch Erben. Wie wenn sie *yoreshim* wären hält das neue Gesetz formal die rabbinische Unterscheidung zwischen adoptierten und nicht adoptierten Kindern aufrecht und hebt gleichzeitig die rechtliche Bedeutung dieser Trennung auf.

Für gleichgeschlechtliche Paare und ihre Kinder ist es in der Tat zweitrangig, aus welcher Logik heraus sie ihre Rechte erhalten. Medienereignisse, wie diejenigen zum Adoptionsrecht im Frühjahr 2017, machen zwar immer wieder deutlich, dass ihre Beziehungen keinen staatlichen Status genießen. Doch schlussendlich werden Gefühle der Zugehörigkeit und Anerkennung insbesondere durch kleine alltägliche Gesten wie die Benutzung der Bezeichnungen *ima* (Mama) oder *aba* (Papa) für beide Elternteile, gemeinsame Einladungen zum Elternabend oder auch belanglose Gespräche mit Nachbarn über das Familienleben geschaffen. Zudem manifestieren gleichgeschlechtliche Paare und ihre Familien in religiösen und religiös inspirierten Festen und Ritualen, mit welchen sie die Geburt eines Kindes feiern, dass sie nicht nur ein Teil des jüdisch-israelischen Kollektivs sind, sondern auch ihren Beitrag zur kollektiven Kontinuität leisten.⁵⁴

Die Mehrheit orthodoxer Rabbis lehnen diese Entwicklung ganz klar ab. Sie verweigern jegliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Paare und schlagen teilweise schrille Töne an, wenn sie von der Gefahr für die jüdische Familie oder von der LGBT Propaganda sprechen. Und doch deutet Bennetts Unterstützung für seine Mediensprecherin Brit Perets Galor darauf hin, dass es innerhalb des orthodoxen Judentums auch andere Stimmen

⁵⁴ Sibylle Lustenberger: Questions of Belonging. Same-Sex Parenthood and Judaism in Transformation. In: Sexualities 17 (2014), S. 529–545.

gibt. Ich habe keine Informationen darüber, inwiefern Bennetts öffentliche Stellungnahme wahltaktische Gründe hatte. Doch nur ein Monat vor den Ereignissen rund um Brit Perets Galor veröffentlichte die zionistisch orthodoxe Zeitung *srugim* die Ergebnisse einer Umfrage, nach der 69 % der Wählerschaft von *Beit HaYehudi* – und 47 % der sich als religiöse definierenden Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Umfrage – die rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Paare unterstützte.⁵⁵ In meiner Forschung war es denn auch unübersehbar, dass die Anzahl derjenigen Frauen und Männern innerhalb des orthodoxen Sektors, die gleichgeschlechtliche Paare in ihrem Freundeskreis oder familiären Umfeld haben, stetig wächst. So marschieren orthodoxe Lesben, Transgender Männer und Frauen, Bisexuelle und Schwule schon seit mehreren Jahren nicht mehr alleine an der Gay Pride in Jerusalem. Insbesondere seit der Messerattacke in 2015, in der ein ultra-orthodoxer Mann eine junge Teilnehmerin tödlich verletzte, sind die Banner, die auf die Unterstützung aus orthodoxen Kreisen aufmerksam machen, gut sichtbar. Daneben habe ich in meiner Forschung immer wieder von Familienmitgliedern gehört oder selber getroffen, welche ihre Unterstützung nicht öffentlich oder nur im persönlichen Umfeld bekunden.

Diese Entwicklung ist auch in kleinerem Ausmaß unter Rabbis und Expertinnen des jüdischen Rechts erkennbar.⁵⁶ Obwohl nur wenige Rabbis öffentlich Position beziehen, gibt es doch einige, die zum Schluss gekommen sind, dass es nicht nur gesellschaftliche, sondern auch religiöse Gründe gibt, gleichgeschlechtliche Paaren gesellschaftlich anzuerkennen oder zumindest zu billigen. Dabei ist für diesen Artikel insbesondere interessant, dass diese Befürworterinnen und Befürwörter die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Paare ähnlich wie im israelischen Familienrecht als Ausnahme einer prinzipiell heterosexuellen Ordnung konzipieren. Das in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sich etablierende Verständnis, dass Homosexualität ein integraler Teil der Persönlichkeit ist, stellte orthodoxe Rabbis vor ein großes Problem. Malka Piotrkowski, eine Expertin des jüdischen Rechts die insbesondere von orthodoxen Frauen häufig zu Rate gezogen wird, formulierte dieses Dilemma so: « Wie kann es sein, dass das jüdische Recht, das Leitlinien für alle Lebenslagen bereitstellt, keine Antwort auf die Herausforderungen von Homosexualität hat? »⁵⁷ Entweder, so lässt sich daraus schließen, ist das Rechtssystem nicht allumfassend und

⁵⁵ Gil Kellner: 65% der Wähler von *HaBeit HaYehudi* unterstützen die Anerkennung von gleichgeschlechtlichen Paaren (Hebräisch). Verfügbar unter: www.srugim.co.il [10.10.2018].

⁵⁶ Im Orthodoxen Judentum können nur Männer Rabbiner werden. Seit den 1980er Jahren treten Frauen aber immer stärker auch als Expertinnen des jüdischen Rechts und spirituelle Führungsfiguren in Erscheinung. Siehe dazu insbesondere: Yael Israel-Cohen: Between Feminism and Orthodox Judaism. Resistance, Identity, and Religious Change in Israel. 2012 Leiden.

⁵⁷ Interview mit Malka Piotrkowski vom 24.08.2017.

daher mangelhaft oder das moderne Verständnis von Homosexualität falsch.

Wie Rabbi Yuval Cherlow im Jahr 2005 in einer seiner ersten öffentlichen Ausführungen zum Thema darlegte, begegneten die meisten Rabbis diesem Dilemma in dem sie das Thema gänzlich ignorierten, oder sie standen darauf, dass homosexuelle Begehren mit Hilfe einer entsprechenden Therapie überwunden werden können.⁵⁸ In den letzten fünfzehn Jahren haben immer mehr Rabbis die Wirkung dieser Therapien in Zweifel gezogen und viele akzeptieren heute, dass es Menschen gibt die religiös und homosexuell sind. Und obwohl die große Mehrheit darauf besteht, dass es unmöglich ist, gleichgeschlechtliche Paare in irgendeiner Weise anzuerkennen, gibt es seit kurzem auch Rabbis, die diese Haltung öffentlich anfechten. Sie halten fest, dass eine Anerkennung gleichgeschlechtlicher Paare die heterosexuelle Gesellschaftsordnung an sich nicht in Frage stellt. Rabbi Ronen Lubitch ist einer der Vorreiter dieser Position. Der Rabbi einer kleinen Gemeinde hält fest, dass es aus orthodoxer Perspektive keine perfekte Lösung für Lesben und Schwule gibt.⁵⁹ Er und seine Mitstreiter argumentieren aber, dass mit der gesellschaftlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Paare menschliche Katastrophen wie Einsamkeit, Promiskuität, ja sogar Suizid und AIDS eingedämmt werden können. Und dies ist aus ihrer Sicht nicht bloß ein humanistisches Ziel, sondern steht auch in Einklang mit dem orthodoxen Grundsatz, Leben zu bewahren.

Fazit

Vor knapp zehn Jahren hat der Soziologe Andrew Yip bemerkt, dass die binäre Repräsentation einer Gesellschaft, die befürwortet vom Wind des Liberalismus, voranprescht, während die religiöse Gemeinschaft einer Zeitschleife zurückbleibt, eine bequeme Übertreibung sei.⁶⁰ Wie in diesem Beitrag ausgeführt wird dieses Bild insbesondere in politischen Gefechten über Familienrechte gleichgeschlechtlicher Paare heraufbeschworen, und zwar von allen Seiten. Gleichwohl zeigt ein Blick auf die Prozesse innerhalb des orthodoxen Sektors ein anderes Bild. Aus dieser Perspektive erscheint es vielmehr so, als dass die religiöse Gemeinschaft – oder zumindest ein Teil der religiösen Gemeinschaft – der Gesellschaft hinterherhinkt. Das Konzept der Ordnungen hilft aber, dieses ebenso liberale Narrativ zu

⁵⁸ Verfügbar unter: youtube.com/watch?v=8wRk1mjQ0xg&t=774s [28.05.2018].

⁵⁹ Interview mit Ronen Lubitch vom 15.05.2017.

⁶⁰ Andrew K. T. Yip: Coming Home from the Wilderness. An Overview of Recent Scholarly Research on LQBTQI Religiosity / Spirituality in the West. In: Kath Browne; Sally R. Munt; Andrew K. T. Yip (Hg.): Queer Spiritual Spaces. Sexuality and Sacred Places. London 2010, S. 35–50, hier S. 42.

durchbrechen. Anstatt eine klare Richtung des Fortschritts zu suggerieren, lenkt es unseren Blick auf die Beziehung zwischen Stabilität und Flexibilität, Kontinuität und Veränderung.

In diesem Beitrag habe ich dargelegt, dass die religiöse Ehe im Spannungsfeld um die gesellschaftliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Elternschaft ein wichtiges ordnendes Prinzip darstellt. Die religiöse Ehe fungiert in vielerlei Hinsicht als Garant von Stabilität und Kontinuität. Flexibilität, die sich hier in den pragmatischen Lösungen für gleichgeschlechtliche Paare manifestiert, ist innerhalb dieser Ordnung gerade deshalb möglich, weil die religiöse Ehe einen stabilen Rahmen für die gesellschaftliche Kontinuität herstellt. Das vorsichtige Aushandeln darüber welche Familienrechte und welche Form der Anerkennung gleichgeschlechtlicher Paare möglich ist, stellt in dem Sinn ein prekärer Balanceakt zwischen den gesellschaftlichen Bedürfnissen nach Stabilität und Flexibilität dar. Wie ich aufgezeigt habe, finden dabei Veränderungen durchaus statt.

Die hier aufgezeigte Entwicklung der Situation gleichgeschlechtlicher Paare zeigt, dass die Bedeutung der religiösen Ehe langsam, aber stetig abnimmt. Reportagen über die steigende Anzahl von heterosexuellen Paaren, die sich gegen ein orthodoxe Heirat entscheiden, bestätigen dieses Bild.⁶¹ Und seit Kurzem setzt sich sogar eine Koalition orthodoxer Rabbis für die Einführung der zivilen Ehe ein, zwar nicht um die religiöse Ehe zu ersetzen, aber zumindest um eine Alternative zu bieten.⁶² Dabei fällt jedoch auf, dass kaum eine Debatte über die Beziehung zwischen jüdischen Israelis und Palästinensern geführt wird. In dieser Hinsicht stellte Karayanni vor über zehn Jahren fest, dass die Debatte über die Beziehung zwischen Religion und Staat oft auf eine Debatte über die Beziehung zwischen Staat und Synagoge reduziert ist.⁶³ Diese Beobachtung stimmt auch für die hier diskutierten Verhandlungen um gleichgesellschaftliche Elternschaft. Während diesbezüglich ein gewisser Verhandlungsspielraum beobachtbar ist, bleibt die essentialisierte Grenze zwischen Juden und Palästinensern vorerst bestehen.

⁶¹ Isabel Kershner: Israel's Latest Culture War Plays Out under the Wedding Canopy (2018). Verfügbar unter: <https://www.nytimes.com/2018/08/19/world/middleeast/israel-weddings-orthodox-alternatives.html> [09.10.2018].

⁶² Tali Farkash: Israel Already has Civil Marriage under the Radar (2018). Verfügbar unter: www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-5144447,00.html [09.10.2018].

⁶³ Karayanni: The Separate Nature (wie Anm. 35), S. 45.

Der Nomos des Vertikalen: Zur Ordnung und Ortung ziviler Drohnen

Maximilian Jablonowski

We got the world to lie upon
and the sky to talk about¹

Ich werde in diesem Beitrag der Aufforderung des US-amerikanischen Singer-Songwriters Townes van Zandt folgen und über den Himmel reden. Doch worüber kann man da überhaupt reden? Auf den ersten Blick scheint dort *nichts* zu sein: Viel blau, ein paar Wolken, ab und zu ein Vogelschwarm oder hoch oben ein Flugzeug. Aber der Himmel über uns war nie leer und erst recht nicht selbstverständlich. Er war und ist angefüllt mit Göttern und anderen mythischen Wesen, mit Himmelskörpern und ihren komplizierten Mechaniken, deren Bewegungen als Zeichen für irdische Schicksale gedeutet wurden und werden. Der Himmel ist ein Raum, der kulturell etabliert wird, über den sowohl wissenschaftliches als auch alltägliches Wissen produziert wird und der in enger Beziehung zum menschlichen Leben auf der Erdoberfläche steht.²

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist der Himmel durch verschiedene juridische und technologische Verfahren zum Luftraum geworden – einem Raum also, in dem sich nicht nur Götter, Engel, Vögel oder Schadstoffe bewegen können, sondern nun auch Menschen und Objekte der Erdoberfläche. Seit einigen Jahren tauchen neue Akteure am Horizont auf: zivile Drohnen. Diese unbemannten und ferngesteuerten, automatisierten oder (semi-)autonomen Luftfahrtzeuge fordern in zunehmender Zahl und zu unterschiedlichen Zwecken ihren Teil des Luftraums ein. Sie sorgen damit für einigen Wirbel.

In diesem Beitrag gehe ich dem Konflikt nach, der entstanden ist, weil neue Akteure – zivile Drohnen – auf den Plan getreten sind und ihren Platz im Luftraum beansprucht haben. Warum wird dies überhaupt als ein Problem wahrgenommen? Meine Argumentation beginnt mit einem kurSORischen Blick auf das soziotechnische Imaginäre ziviler Drohnen. Im zweiten Abschnitt zeige ich einige der Praktiken auf, mit denen zivile Drohnen für Wirbel im Luftraum sorgen. Der dritte Abschnitt fragt, wie überhaupt aus dem spirituellen Himmel der technisch-rationale Luftraum

¹ Townes van Zandt: *To Live Is to Fly*. USA 1971.

² Peter Adey: *Air. Nature and Culture*. London 2014; Jörg Jochen Berns: *Himmelsmaschinen / Höllenmaschinen. Zur Technologie der Ewigkeit*. Berlin 2007.

geworden ist. Welche rechtlichen und räumlichen Regierungstechniken werden angewandt, damit die unterschiedlichen Luftraumteilnehmer und ihre Interessen nicht – im wörtlichen wie auch übertragenen Sinne – kollidieren? In den letzten beiden Abschnitten biete ich in Anschluss an den deutschen Rechtswissenschaftler Carl Schmitt und die US-amerikanische Medienwissenschaftlerin Lisa Parks theoretische Deutungsangebote und methodologische Zugänge zum Konflikt an.

Riskante Objekte

Am 14. Juli 2016 zeigte die Abendausgabe der Schweizer *Tagesschau* in einem Bericht über den Vorschlag des Bundesamts für Zivilluftfahrt, eine obligatorische Registration ziviler Drohnen einzuführen, ein erschreckendes Video. Es ist ein Handyvideo, gefilmt aus dem Fenster eines startenden Flugzeugs über New York. Man hört aus dem Off die Stimme eines kleinen Kindes, das freudig ruft: «Good bye, New York!» Plötzlich kommt ein kleines, kaum identifizierbares Objekt – der Titel des Videos spezifiziert: eine Drohne – angerauscht und kollidiert mit der Spitze der linken Tragfläche, die daraufhin splittert und teilweise abbricht. Das Bild wackelt, aus dem Off sind panische Rufe von Menschen zu hören, das Video endet.³

Was der *Tagesschau*-Beitrag nicht sagt: Das Video ist ein Fake. Es wurde von dem Visual Effects Artist Bruce Branit als Werbevideo für sein Studio erstellt, in dem er seine CGI-Fähigkeiten demonstriert.⁴ Das Video hätte mit einer schnellen Recherche als Fake identifiziert werden können.⁵ Dass es dennoch durch die ansonsten quellenkritische Redaktion der Tagesschau gelangt ist, mag nicht nur an der Qualität seiner Machart liegen, sondern auch an der Plausibilität des Szenarios. Die mögliche Kollision mit bemannten Luftfahrtzeugen wird häufig als größtes Problem der zunehmenden Nutzung von zivilen Drohnen genannt. Bereits über so genannte *Near Misses*, knapp verhinderte Kollisionen, wird medial viel berichtet.⁶

³ BranitFX and Lucamax Pictures: NYC Drone Collision (happens at 00:16). 23. Juni 2015. Verfügbar unter: [youtube.com/watch?v=HtArLIXZXRI](https://www.youtube.com/watch?v=HtArLIXZXRI) [29.9.2018].

⁴ BranitFX and Lucamax Pictures: Drone Collision (Composite Breakdown). 24. Juni 2015. Verfügbar unter: [youtube.com/watch?v=GS3nb4bwHKQ](https://www.youtube.com/watch?v=GS3nb4bwHKQ) [29.9.2018].

⁵ Zum Beispiel hat Branit am Tag der Veröffentlichung des Videos auch einen Beitrag auf seinem Blog gepostet, in dem er die Gestaltung des Videos erklärt: <http://www.branit.com/branit-blog/2015/6/23/drone-hits-airliner> [29.09.2018].

⁶ Dan Gettinger und Arthur Holland Michel: *Drone Sightings and Close Encounters. An Analysis*. Center for the Study of the Drone at Bard College. New York 2015.

Zivile Drohnen werden allgemein als Risiko-Objekte imaginiert. «Drones are positioned as unruly objects of risk»⁷ – zivile Drohnen sind «unruly», also ungezogen, widerspenstig, riskant. Private Drohnen umso mehr, da sie sich nicht wie ihre großen, militärischen Familienmitglieder ohne weiteres in den regulären Luftraum integrieren lassen. Risikoquellen sind dabei entweder der inkompetente, fahrlässige oder skrupellose Nutzer oder die unheimliche Handlungsmacht des Objekts selbst.⁸ Kollisionen im Luftraum zu vermeiden ist eines der zentralen Probleme des Luftraummanagements. Da ein Luftraumteilnehmer nicht einfach anhalten kann, um einem anderen Vortritt zu lassen, geht es um das *Regieren von Bewegung*. Die Dreidimensionalität der Bewegung in einem Raum ohne sichtbare Grenzen sowie die Geschwindigkeit und kinetische Energie der Luftraumteilnehmer machen das Luftraummanagement zu einer sehr komplexen Angelegenheit. Die riskanten Objekte zivile Drohnen werden als schwer regierbar imaginiert, da sie sich durch zwei spezifische Charakteristika auszeichnen: Synästhetische Medialität und multidirektionale Motilität.⁹ Sie bewegen sich dynamisch im Raum und unterwerfen diesen auf verschiedene Weise der Wahrnehmbarkeit und Repräsentierbarkeit.¹⁰ Sie sind im wörtlichen Sinne «moving targets»¹¹, die auf vielfältige Art und Weise in vertikalen räumlichen Ordnungen verstrickt sind.

⁷ Anthony McCosker: Drone Media. Unruly Systems, Radical Empiricism and Camera Consciousness. In: Culture Machine 16 (2015), S. 1–21, hier S. 10.

⁸ Es lassen sich dafür zahlreiche Quellen anführen. Als Beispiel für das Narrativ des inkompetenten Nutzers sei auf einen Werbespot der Schweizer Versicherung Die Mobiliar aus dem Jahr 2014 verwiesen (<http://youtube.com/watch?v=qNPcUtSRUuE> [29.09.18]); als Beispiel für die unheimliche Handlungsmacht von Drohnen selbst auf einen Werbespot von Audi (<http://youtube.com/watch?v=OLSmkkw0v8I> [29.09.18]), der auf Hitchcocks *The Birds* anspielt und in dem das moderne Auto der Drohne entgegengesetzt wird unter dem Motto: «Advanced Technology Doesn't Have to Be Intimidating».

⁹ McCosker: Drone Media (wie Anm. 7); Maximilian Jablonowski: Would You Mind My Drone Taking a Picture of Us? In: photomediationsmachine. 29. September 2014. Verfügbar unter: <http://photomediationsmachine.net/2014/09/29/would-you-mind-my-drone-taking-a-picture-of-us/> [29.09.2018].

¹⁰ Maximilian Jablonowski: Ferngesteuertes Feeling. Zur technogenen Sensualität unbemannten Fliegens. In: Karl Braun u.a. (Hg.): Kulturen der Sinne. Zugänge zur Sensualität der sozialen Welt. Würzburg 2017, S. 385–391; Maximilian Jablonowski: Dronies. Zur vertikalen Ästhetik des Selbst. In: Schönberger, Klaus, und Holfelder, Ute (Hg.): Bewegtbilder und Alltagskulturen. Köln 2017, S. 231–242.

¹¹ Gisela Welz: Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. In: Zeitschrift für Volkskunde 94 (1998), S. 177–194.

Verstrickt im Vertikalen

Der vertikale Raum gehört zu unseren professionellen und freizeitlichen Alltagen, sei es als Pilotin, Reisender, Modellfliegerin oder Fluglotse.¹² Zivile Drohnen sind vielfältig in solche vertikalen Raumpraktiken verstrickt. Ich gebe hier nur zwei Beispiele, um die grundsätzliche Konfliktlinie aufzuzeigen, die in den vertikalen Praktiken ziviler Dronennutzung steckt.

Auf der ganzen Welt nutzen junge Demonstrierende zunehmend zivile Drohnen bei regierungskritischen Protesten in städtischen Räumen, zum Beispiel bei den Protesten im *Gezi Park* in Istanbul oder bei *Occupy Wall Street*. Im Anschluss teilen sie die aufgenommenen Videos auf verschiedenen Social Media-Plattformen.¹³ Diese Praktiken funktionieren als eine kontroverse Form der «counter-surveillance», die das militärische und polizeiliche Monopol auf den Blick von oben herausfordern will. Dabei zielt sie darauf ab, Polizeigewalt zu verhindern oder zumindest zu dokumentieren. In der Tat reagieren Polizeikräfte ausgesprochen sensibel auf die Drohnen von Protestierenden und nutzen rechtliche oder technologische Maßnahmen und teilweise sogar physische Gewalt, um den Drohnen von Protestierenden zu begegnen.¹⁴ Außerdem können diese Videos als ein «carefully constructed visual argument» genutzt werden, um «alternative visual statistics»¹⁵ zu etablieren. Dabei überschneiden sich die politischen und ornamentalen Dimensionen des Blicks von oben. Diese Videos erlauben gleichzeitig Distanzierung und Identifizierung, indem sie sowohl einer rationalen Logik der Zahl – «wir sind viele» – als auch einer emotionalen Logik der Einheit – «wir sind eins» – folgen. Dies verdeutlicht sowohl die epistemologischen als auch die affektiven Qualitäten des vertikalen Blicks von Drohnen.

Auf ähnliche Weise erkunden Medienunternehmen, aber auch Bürgerjournalisten die Möglichkeiten von Dronenjournalismus, zum Bei-

¹² Peter Adey: *Aerial Life. Spaces, Mobilities, Affects*. Malden 2010; Kerstin Schaefer: Zwischen Departure und Arrival. Eine Ethnografie des aeromobilen Unterwegsseins. Münster 2017.

¹³ S. exemplarisch Jenk K: Taksim Gezi Park Aerial / Taksim Gezi Park Havadan Çekim [Parts2]. 2013. Verfügbar unter: <https://www.vimeo.com/67951002> [29.09.2018]; s. 12160info: #OccupyAirSpace: Protesters Launch ‹Robocopter› Drone». 19. November 2011. Verfügbar unter: youtube.com/watch?v=yTQ3uijvG8o [29.09.2018].

¹⁴ Neil J. Waghorn: Watching the Watchmen. Resisting Drones and the ‹Protester Panopticon›. In: *Geographica Helvetica* 71 (2016), S. 99–108.

¹⁵ Henrike Schmidt: From a Bird's Eye Perspective. Aerial Drone Photography and Political Protest. A Case Study of the Bulgarian #resign Movement 2013. In: *Digital Icon: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media* 13 (2015), S. 1–27, hier S. 19 und 2.

spiel um eine bessere Übersicht über Situationen bei Naturkatastrophen oder um neue Perspektiven für visuelles *Storytelling* zu erhalten.¹⁶ Diese Praktiken weisen ein ambivalentes, epistemologisches Begehrten auf: Zum einen wollen sie durch den «Wahrheits-Effekt» des distanzierten Blicks von oben ein möglichst objektives und unparteiisches Bild einer Situation mit Nachrichtenwert erhalten, zum anderen wollen sie ein atmosphärisches Gefühl von Nähe durch ansonsten unzugängliche Informationen erreichen. Auch hier vermengen sich epistemologische und affektive Qualitäten der von Drohnen ermöglichten vertikalen Visualitäten.

Beide Praktiken werden von den Beteiligten häufig als «Demokratisierung» des Zugangs zum Luftraum beschrieben, da sie das bisher bestehende Monopol des Staates und großer Konzerne auf den Blick von oben angreifen. Die meisten der in diesem Abschnitt angeführten Videos wären jedoch in der Schweiz illegal. Die Drohnen fliegen über Menschenmengen und befinden sich teilweise auch nicht mehr im Sichtbereich des Piloten. Dies sind neben lokalen Flugverbotszonen um Flughäfen oder über Naturschutzgebieten die zwei grundlegenden Einschränkungen, denen zivile Dronennutzung in der Schweiz und in vielen anderen Ländern Europas oder Nordamerikas unterliegt. Zudem ist der strategische Nutzen des Einsatzes von Drohnen von Protestierenden umstritten, da es auch als Eskalation und Provokation aufgefasst werden kann. Am Grund des Konflikts um die vertikalen Verstrickungen ziviler Drohnen steht also die Frage: Ermöglichen sie eine Demokratisierung des Luftraums oder stellen sie ein neues, schwer kalkulierbares Sicherheitsrisiko dar?

Die Erfindung des Luftraums

Soziale und kulturelle Praktiken sind immer räumlich und zeitlich situiert. Raum wird in den Sozialwissenschaften nicht mehr als objektiv gegebener Schauplatz sozialen Handelns vorausgesetzt, sondern ist als Produkt und Produzent sozialer und kultureller Praktiken selbst Teil der Analyse geworden.¹⁷ Räumliche Relationen sind zudem immer auch mediale Relationen, denn Raum wird durch machtvolle, medientechnische «technics of

¹⁶ Exemplarisch: BBC News: Drone films huge Thailand protest crowds. BBC News. 09. Dezember 2013. Verfügbar unter: [youtube.com/watch?v=Kr2kdZOFW0](https://www.youtube.com/watch?v=Kr2kdZOFW0) [29.09.2018]; s. dazu auch: Kathleen Bartzen Culver: From Battlefield to Newsroom. Ethical Implications of Drone Technology in Journalism. In: Journal of Mass Media Ethics 29 (2014), S. 52–64; sowie Mark Tremayne und Andrew Clark: New Perspectives from the Sky. In: Digital Journalism 2 (2014), S. 232–246.

¹⁷ Exemplarisch s. Henri Lefebvre: *La production de l'espace*. Paris 1974.

space» und «technologies of government» hergestellt.¹⁸ Raum ist somit ein Medium, worin und worüber Machtverhältnisse hergestellt und aufrechterhalten werden.¹⁹

Bisher haben die Sozialwissenschaften Raum zweidimensional gedacht, obwohl unser Alltagsleben keineswegs bloß zweidimensional ist. Raum ist nicht nur eine plane Fläche, sondern hat ein Volumen. Eine relativ neue Debatte in der politischen Geographie bezieht die dritte Dimension in den Raumbegriff mit ein.²⁰ Ein wichtiger Ausgangspunkt dieser Debatte ist der Fotoessay *The Politics of Verticality* des israelischen Architekten Eyal Weizman, in dem er den Palästinakonflikt als «a territorial one, though fought out in three dimensions» analysiert.²¹ Er beschreibt, wie die Konfliktparteien die Topographie der Landschaft und gebaute Infrastrukturen wie Brücken oder Tunnel nutzen, um Raumgewinne und Grenzziehungen in drei Dimensionen durchzusetzen:

The departure from a planar division of a territory to the creation of three-dimensional boundaries across sovereign bulks redefines the relationship between sovereignty and space. The ‚Politics of Verticality‘ entails the re-visioning of existing cartographic techniques [...] in which political acts of manipulation and multiplication of the territory transform a two-dimensional surface into a three-dimensional volume.²²

Weizman argumentiert, dass es für das Verständnis des Nahostkonflikts ein komplexeres Raumverständnis braucht, das nicht in Flächen, sondern in Volumina denkt. Der britische Geograph Stuart Elden hat Weizmans Kritik aufgegriffen: «We all-too-often think of the spaces of geography as areas, not volumes.»²³ Er fordert, dass die Raumtheorie diesen Aspekt berücksichtigen muss: «Just as the world does not just exist as a surface, nor should our theorisations of it; [...] space is volumetric.»²⁴

¹⁸ James Hay: The Invention of Air Space, Outer Space, and Cyberspace. In Parks, Lisa und Schwoch, James (Hg.): Down to Earth. Satellite Technologies, Industries, and Cultures. New Brunswick 2012, S. 19–41, hier S. 21.

¹⁹ Francisco Klauser: Through Foucault to a Political Geography of Mediation in the Information Age. In: *Geographica Helvetica* 68 (2013), S. 95–104.

²⁰ Einflussreich: Adey: Aerial Life (wie Anm. 12); Adey: Air (wie Anm. 2); Stuart Elden: Securing the Volume. Vertical Geopolitics and the Depth of Power. In: *Political Geography* 34 (2013), S. 35–51; Stephen Graham: Vertical. The City from Satellites to Bunkers. London 2018; Eyal Weizman: The Politics of Verticality. In: opendemocracy. 22. April 2002. Verfügbar unter: http://www.opendemocracy.net/ecology-politicsverticality/article_801.jsp [11.04.2018].

²¹ Weizman: Politics of Verticality (wie Anm. 20), Abs. 3.

²² Ebd., Abs. 2.

²³ Elden: Secure the Volume (wie Anm. 20), S. 35.

²⁴ Ebd., S. 49.

Elden denkt Vertikalität sowohl über- als auch unterirdisch. Er lenkt den Blick nicht nur auf den Luftraum, sondern auch auf Tunnel, Bunker, Abwasserkanäle oder Erdölvorkommen, die «von unten» mit dem Leben auf der Erdoberfläche in Beziehung treten.²⁵ Um die Kontinuität der verschiedenen räumlichen Schichten zu betonen, spricht der britische Geograph Peter Adey von «vertical reciprocity».²⁶ Die verschiedenen Akteure, Infrastrukturen und Dinge auf, unter und über der Erde stehen in ständigen Austauschbeziehungen und lassen sich nur in ihren gegenseitigen Bezügen verstehen. Fokussiert man die Analyse auf bloß eine Ebene, führt dies zu einem unterkomplexen Verständnis der räumlichen Bezüge von Macht und Souveränität. Es ist also notwendig, den Luftraum mitzudenken, wenn man sich mit Fragen des Raums auseinandersetzt.

Eine viel diskutierte Frage zu, beziehungsweise seit Beginn der Luftfahrt ist: Wie kann man den Luftraum überhaupt regieren?

Arguably the most challenging objective of emergent international government and one of the most nettlesome challenges to the sovereignty of nation-states at the turn of the twentieth century, was the government of air space. [...] the air or air space became a focal point of discourses about freedom and government, freedom of passage and sovereignty, aircraft and statecraft. If the ‘air,’ ‘heavens,’ or ‘ether’ were pre-modern, ‘air space’ was an object of rational, scientific calculation and governmental standardization, regulation, and policy.²⁷

Das zentrale Problem in dieser Auseinandersetzung zwischen Nationalstaaten war es, die «vertical limits of sovereignty» zu definieren.²⁸ Ohne physische Grenzen, seien diese natürlich – wie etwa Flüsse oder Gebirge – oder technisch – wie Grenzzäune und Wachposten –, sei es schwer eindeutig festzulegen, wo die Souveränität des einen Staates aufhört und die des anderen anfängt. Grenzziehungen sind ein entscheidender Akt nationalstaatlicher Souveränität. Dementsprechend, so Hay weiter, ging es in dem Konflikt primär um die Frage, ob und falls ja, wie man Grenzen im Luftraum ziehen könne. Die verschiedenen Konfliktparteien politisierten entweder für ein Verständnis des Luftraums als «free air» oder als «private property and national sovereignty».²⁹

Das Verhältnis des Luftraums zur nationalstaatlichen Souveränität ist also kompliziert. Der Luftraum ist sowohl ein öffentlicher Raum grenzüberschreitender Kommunikation und Mobilität als auch Objekt nationaler und internationaler Regulation. Ein lange diskutiertes Vorbild für die

²⁵ S. dazu auch Graham: Vertical (wie Anm. 20).

²⁶ Adey, Aerial Life (wie Anm. 12), S. 3.

²⁷ Hay: Invention of Air Space (wie Anm. 18), S. 24.

²⁸ Ebd., S. 25.

²⁹ Ebd.

Gestaltung des Luftraums war die Freiheit der Meere, die, bis auf die Küstengebiete, nicht nationalstaatlicher Souveränität unterworfen sind. Wegen der Erfahrung der beiden Weltkriege wurde die Freiheit des Luftraums jedoch letztlich abgelehnt.

Der Geburtstag des modernen Luftraums ist der 7. Dezember 1944, an dem in Chicago die *Convention on International Civil Aviation* verabschiedet wurde. Darin wurde eine Entscheidung zugunsten des Luftraums als Teil des souveränen Territoriums der Nationalstaaten gefällt: «The contracting States recognize that every State has complete and exclusive sovereignty over the airspace above its territory.»³⁰ Gleichzeitig wurden den Luftfahrzeugen anderer Staaten grundsätzliche Überflugsrechte gewährt:

Each contracting State agrees that all aircraft of the other contracting States, being aircraft not engaged in scheduled international air services shall have the right, subject to the observance of the terms of this Convention, to make flights into or in transit non-stop across its territory and to make stops for non-traffic purposes without the necessity of obtaining prior permission, and subject to the right of the State flown over to require landing. Each contracting State nevertheless reserves the right, for reason of safety of flight, to require aircraft desiring to proceed over regions which are inaccessible or without adequate air navigation facilities to follow prescribes routes, or to obtain special permission for such flights.³¹

Der moderne Luftraum ist also ein regulierter Teil des nationalstaatlichen Territoriums, die gezogenen Grenzen sind jedoch keineswegs undurchlässig gestaltet. Von diesem Dokument ausgehend wurde die heutige Luftraumarchitektur geschaffen, das heißt die «spatial technics» und «technologies of government»³², die alltäglich aus dem Himmel den Luftraum machen. Um Luftraum herzustellen bedarf es einer Vielzahl an technischen und juridischen Verfahren und für das menschliche Auge sichtbare und unsichtbare Infrastrukturen am Boden und in der Luft: Flughäfen und Flugplätze; Start- und Landebahnen; Licht- und Funkbefeuerung; Radarsysteme; Höhenmessgeräte; Luftraumklassen, Luftstraßen und Flugflächen; GPS- und andere Kommunikationssatelliten; Pilotenlizenzen, technische Standards für Luftfahrzeuge.

Sie antworten auf die soziotechnische Problemstellung: Wie lässt sich Bewegung im dreidimensionalen Raum regieren? Dafür bedarf es zunächst juristischer und technischer Grenzziehungen im scheinbar grenzenlosen Medium der Luft. Der moderne Luftraum ist deshalb in Luft-

³⁰ Convention on International Civil Aviation, Chapter I, Article 1.

³¹ Ebd., Chapter II, Article 5.

³² Hay: Invention of Air Space (wie Anm. 18), S. 21.

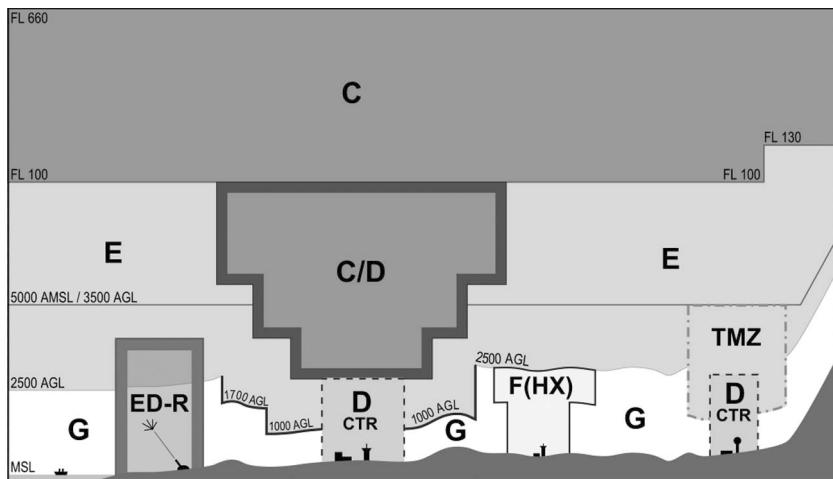


Abb. 1: Schematische Darstellung von Luftraumklassen und Flight Levels, © Philipp Fischer.³³



Abb. 2: Luftraumkarte Schweiz, © Swiss Topo.

³³ Verfügbar unter: https://de.wikipedia.org/wiki/Luftraum#/media/File:Luftraumstruktur_Deutschland.svg [08.10.2018].

raumklassen, Luftstraßen und *Flight Levels* aufgeteilt, die den einzelnen Luftraumteilnehmern zugewiesen werden (s. Abb. 1 & 2). Das Luftraummanagement, in der Schweiz von dem mehrheitlich bundeseigenen Unternehmen *Skyguide* durchgeführt, ist inzwischen teilweise grenzüberschreitend, da es sich primär an Infrastrukturen auf der Erdoberfläche orientiert, nicht an nationalstaatlichen Grenzen. Außerdem bedarf es medialer Infrastrukturen, damit Luftraumteilnehmer wissen, wo sie sich in Relation zu anderen Luftraumteilnehmern befinden und ob Kollisionsgefahr besteht. Für das Funktionieren des modernen Luftraums bedarf es Technologien zur Kommunikation und Wahrnehmung.

Der Luftraum ist also ein extrem komplexes Gebilde, das hochgradig segmentiert und hierarchisiert ist. Wie lässt sich nun der Konflikt um die Integration des «ungezogenen», riskanten Objekts zivile Drohnen in die gegenwärtige Luftraumordnung theoretisch beschreiben?

Der Nomos des Vertikalen

Denkt man über den Zusammenhang von staatlicher Souveränität und Raum nach, drängt sich ein Name besonders auf, nämlich der des umstrittenen deutschen Staatsrechtlers und politischen Philosophen Carl Schmitt (1888–1985). Er wurde als «Kronjurist des Dritten Reiches» bezeichnet, fiel jedoch bereits 1936 bei der nationalsozialistischen Staatsführung in Ungnade.³⁴ Seine Schriften waren in der Nachkriegszeit lange diskreditiert. Seit den 1970er Jahren wurde Schmitt jedoch wieder in der linksradikalen Debatte um Staatlichkeit rezipiert. Sein dezisionistisches Politikmodell, das im Gegensatz zum auf kooperativer Aushandlung von Interessenskonflikten basierenden deliberativen Politikmodell das konflikt-hafte Durchsetzen eines rechtsetzenden politischen Akts in den Mittelpunkt seines Souveränitätsverständnisses stellt, war nach dem Zweiten Weltkrieg für die über die revolutionäre Überwindung des kapitalistischen Staates nachdenkende Linke ein relevanter Anknüpfungspunkt. Seit seinem Tod wird Schmitt auch zunehmend in den Sozialwissenschaften wahrgenommen.³⁵

³⁴ Andreas Koenen: Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum «Kronjuristen des Dritten Reiches». Darmstadt 1995.

³⁵ Jan-Werner Müller: Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa. Darmstadt 2011, insbesondere S. 181–192; Rüdiger Voigt: Denken in Widersprüchen. Carl Schmitt wider den Zeitgeist. Baden-Baden 2015, insbesondere S. 298–302.

Der zentrale Begriff in Schmitts Denken von Raum und Souveränität ist *Nomos*.³⁶ Dieser altgriechische Begriff wird gemeinhin mit Gesetz, Recht oder Ordnung übersetzt. *Der Nomos der Erde*, so der Titel eines Hauptwerks von Schmitt, meint also das Gesetz oder die Ordnung des terrestrischen Raums. Schmitt leitet seinen Gebrauch des Begriffs jedoch aufgrund einer etymologischen Spekulation anders her, nämlich von griechisch *nemein*, im Deutschen: nehmen – Nomos bedeutet in diesem Verständnis *die Nahme*.³⁷ Dementsprechend ist ein zentraler Gedanke in Schmitts Raumtheorie, dass Raum angeeignet werden muss.

Schmitt hat den Prozess der Raumaneignung in einer konzeptionellen Trias gefasst: «nehmen» – «teilen» – «weiden».³⁸ Diese kann in gegenwärtiger Sprache so umformuliert werden: «aneignen» – «auf- / ver-teilen» – «produzieren / konsumieren». Raum muss erst in einem konstitutiven politischen Akt angeeignet werden, um schließlich aufgeteilt und genutzt werden zu können. Bevor Raum angeeignet, geteilt und genutzt wird, existiert er nicht als Raum für den Menschen. Dies entspricht Schmitts dezisionistischem Verständnis von Macht: Nur wer Raum in Konkurrenz zu anderen teilen und nutzen kann, hat ihn sich angeeignet. Schmitt nennt diese Aneignung «Landnahme» oder analog «Seenahme» und versteht sie als einen «rechtsbegründeten Ur-Akt».³⁹

Es geht Schmitt um Rechtsetzung durch Raumaneignung. Er verschränkt daher einen räumlich grundierten Rechtsbegriff und einen rechtlich grundierten Raumbegriff. Zeitgemäß formuliert hieße seine Problemstellung also: Die Entstehung von Ordnung durch die konflikthafte Ko-Produktion von Recht und Raum. Diese beschreibt Schmitt mit zwei aufeinander bezogenen Begriffen: *Ordnung* und *Ortung*.⁴⁰ Nach Schmitts Verständnis funktionieren Ordnungen nur durch symbolische oder materielle Verortungen, denn der Nomos entsteht «as the result of a specific, complex interaction between ideal / legal and geographic / material elements.»⁴¹ Ortung, dies wird insbesondere in der englischen Übersetzung deutlich, hat die mehrfache Bedeutung von Verortung, Wahrnehmung und räumlicher Relationierung:

³⁶ Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin 2011.

³⁷ Carl Schmitt: *Nomos, Nahme, Name*. In: Günter Maschke (Hg.) *Carl Schmitt. Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916 – 1969*. Berlin 1995. S. 573–591, insbesondere S. 578 und 581; s. im gleichen Band auch Carl Schmitt: *Der neue Nomos der Erde*. S. 518–522.

³⁸ Schmitt: *Der neue Nomos* (wie Anm. 37), S. 518.

³⁹ Schmitt: *Der Nomos der Erde* (wie Anm. 36), S. 16.

⁴⁰ Ebd., S. 48.

⁴¹ Thalin Zarmanian: *Ordnung und Ortung / Order and Localisation*. In: Legg, Stephen (Hg.) *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt*. London 2011, S. 291–296.

Within a global nomos, *Ortung* is therefore first a *localisation*, the creation of a *qualitative differentiation* among spaces – including the high seas (and, later, the air and outer space) [...] Second, it consists of an *orientation*, i.e. in dictating their relative status and their relationship to each other.⁴²

Carl Schmitt hat sich über den Luftraum, also über die vertikale Achse staatlicher Souveränität, nur wenige Gedanken gemacht.⁴³ Sein Hauptaugenmerk lag auf dem Verhältnis von Land und Meer. Die Erfindung des Luftraums lässt sich mit Carl Schmitt als die Auseinandersetzung um einen neuen Nomos, den Nomos des Vertikalen, verstehen. Dieser ist keine Parallelstruktur zum erd- und seegebundenen Nomos. Gerade weil das Vertikale immer ein relationaler Raum ist, der mit den räumlichen Ordnungen auf der Erdoberfläche in Verbindung steht, ist der Luftraum ein hochgradig konfliktgeladener Ort.

Die Doppeldeutigkeit von *Ortung* als *Localization* und *Orientation* sowie ihr Zusammenhang mit Ordnung wird am Beispiel des Luftraums besonders augenscheinlich. Da Luftfahrtzeuge immer in Bewegung sind, ist die Frage ihrer Verteilung im Raum (z. B. über Luftraumklassen oder Luftstraßen), ihrer Orientierung zueinander (Abstandssicherung zur Kollisionsvermeidung) und ihrer gegenseitigen Wahrnehmung (Sensor-Ortung oder Sichtflugregeln) von besonderer Bedeutung. Die oben zitierte *Chicago Convention* von 1944 macht deutlich, dass der Luftraum nur deshalb ein regierbarer Raum ist, weil er in heterogene Bereiche mit unterschiedlichem Zugang und Souveränität unterteilt ist. Die sichtbaren und unsichtbaren Infrastrukturen des Luftraums ermöglichen, die im Nomos etablierten Grenzziehungen materiell aufrecht zu erhalten.

Vor diesem theoretischen Hintergrund lässt sich der Konflikt um die Nutzung des Luftraums durch zivile Drohnen besser verstehen. Es geht keineswegs nur um abstrakte Sicherheitsüberlegungen. Zivile Drohnen stellen ein «Raum-Ereignis»⁴⁴ dar, denn sie eignen sich einen bereits aufgeteilten und genutzten Raum an, indem sie ihn für neue Akteure ganz konkret nutzbar machen. Das Nutzen ziviler Drohnen ist somit ein rechtsetzender, souveräner Akt, der eine bestehende räumlich-juridische Ordnung herausfordert. Es handelt sich in Schmitts Verständnis um eine «Luftnahme».⁴⁵ Zudem macht es die multidirektionale Motilität ziviler Drohnen kompliziert, ihnen mit den gebräuchlichen Techniken der aviati-

⁴² Ebd., S. 294.

⁴³ Kurze Hinweise finden sich in Schmitt: Der neue Nomos (wie Anm. 37), S. 521; sowie Schmitt: Nomos – Nahme – Name (wie Anm. 37), S. 582–583.

⁴⁴ Schmitt: Der Nomos der Erde (wie Anm. 36), S. 19.

⁴⁵ Schmitt: Nomos – Nahme – Name (wie Anm. 37), S. 583.

schen Ortung einen eindeutigen Ort oder eine Richtung zuzuweisen.⁴⁶ Zivile Drohnen sind – im doppelten Sinne des Wortes – schwer zu orten. Sie fordern damit den bestehenden Nomos des Vertikalen heraus.

Strukturwandel der vertikalen Öffentlichkeit

Der Luftraum ist ein öffentliches Gut. Dennoch ist er hochgradig reguliert, kommerziell genutzt und zugangsbeschränkt. Die US-amerikanische Medienwissenschaftlerin Lisa Parks hat sich diesem Spannungsverhältnis mit Blick auf die Nutzung des Erdorbits – also dem jenseits des Luftraums liegenden Teil des vertikalen Raums – gewidmet.⁴⁷ Die Frage, die Parks sich in ihrer Forschung stellt, lautet: Kann der Erdorbit als öffentliches Gut imaginiert und angeeignet werden? Dafür führt sie den Begriff «vertical publics», also vertikale Öffentlichkeiten, ein.

Parks «vertical publics» lassen sich nicht bruchlos in mein an Schmitt angelehntes Denkmodell des Nomos des Vertikalen einfügen. Lisa Parks benutzt hier einen emphatischen, normativen Begriff einer demokratischen, aufgeklärten Öffentlichkeit. Der Begriff der Ordnung spielt bei ihr keine explizite Rolle. Schmitts Konzept des Nomos wird hingegen eher realistisch gelesen – wenngleich darin viele nicht artikulierte normative Annahmen stecken. Gemeinsam ist beiden Konzepten jedoch, dass sie Raum agonistisch denken. Räumliche Ordnungen, egal ob physisch oder symbolisch, werden in Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Interessengruppen konflikthaft angeeignet.

Für diese Auseinandersetzungen um die Aneignung von Raum schlägt Parks als gleichsam methodologische wie politische Strategie das *Mapping* vor:

I suggest that the mapping and visualization of orbit are vital to the process of claiming it as public. Since physical occupations of orbit are impossible for most, struggles over this domain must take place within the symbolic economy.⁴⁸

Auch Eyal Weizman hat darauf hingewiesen, dass Kartierungen «principal tools» im Zusammenhang mit «property ownership, political sovereignty and power» sind. Weizman versteht Karten konstruktivistisch: «they not

⁴⁶ Markus Christen u.a.: Zivile Drohnen. Herausforderungen und Perspektiven. Zürich 2018, insbesondere S. 51–72 und 77–79.

⁴⁷ Lisa Parks: Mapping Orbit. Toward a Vertical Public Space. In: Berry, Chris; Harbord, Janet; Moore, Rachel (Hg.): Public Space, Media Space. London 2013, S. 61–87.

⁴⁸ Ebd., S. 63.

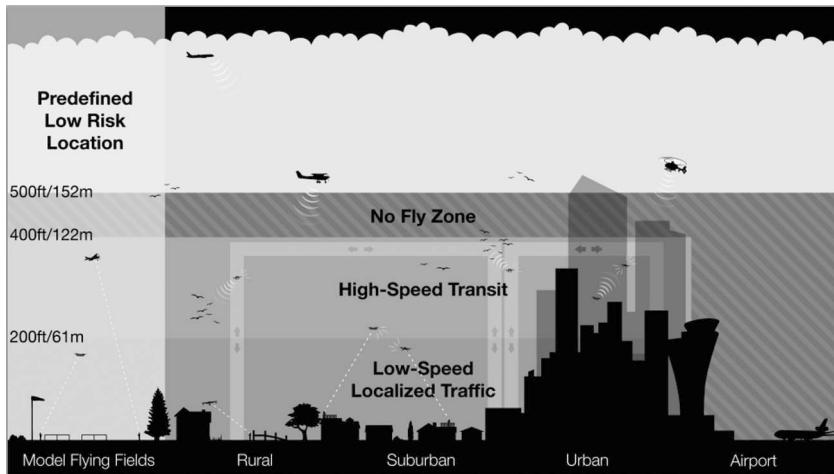


Abb. 3: Amazons Vorschlag für die Neuorganisation des Luftraums, © Amazon.

only mirror it but also shape the thing they represent. As much as describing the world, they create it.»⁴⁹ Ganz ähnlich versteht Parks *Mapping* als «part of the process of inventing a space and rendering it intelligible within discourse [...] the mapping of orbit is crucial to its inscription within public consciousness [...] within the political imaginary.»⁵⁰ *Mapping* ist eine strategische Praktik, die räumliche Ordnungen durch die visuelle Fluchtung von Ordnung und Ortung performiert und absichert. Kartierungen bringen also räumliche Ordnungen hervor. Sie können in Anlehnung an Carl Schmitt als «Raum-Nahmen»⁵¹ im Symbolischen bezeichnet werden.

In Anschluss an Parks verstehe auch ich Karten als eine wichtige Quelle, um die agonistischen Prozesse, die einen neuen Nomos zu etablieren versuchen, in dem zivile Drohnen ihren Platz finden sollen, sichtbar zu machen. Wie sind zivile Drohnen in der Kartierung des Nomos des Vertikalen präsent, wie werden sie geordnet und geortet? Es ließen sich zahlreiche solcher Kartierungen aufzeigen. Ich beschränke mich hier auf zwei plakative Beispiele. Amazon hat eine Karte zur Unterstützung seines *Prime Air*-Projekts veröffentlicht (Abb. 3). Anders als klassische Luftraumkarten, die ein dreidimensionales Volumen auf eine zweidimensionale Oberfläche projizieren (Abb. 2), stellt diese Karte explizit die vertikale Struktur ruraler, suburbaner und urbaner Räume dar. Es handelt sich um eine schematische Darstellung des Vertikalen, das sichtbar wird als ein Raum mit klar gezogenen, strengen Grenzen zwischen hierarchisierten

⁴⁹ Weizman, Politics of Verticality (wie Anm. 20), Abs. 2.

⁵⁰ Parks: Mapping Orbit (wie Anm. 46), S. 68–9.

⁵¹ Schmitt: Nomos – Nahme – Name (wie Anm. 37), S. 583.

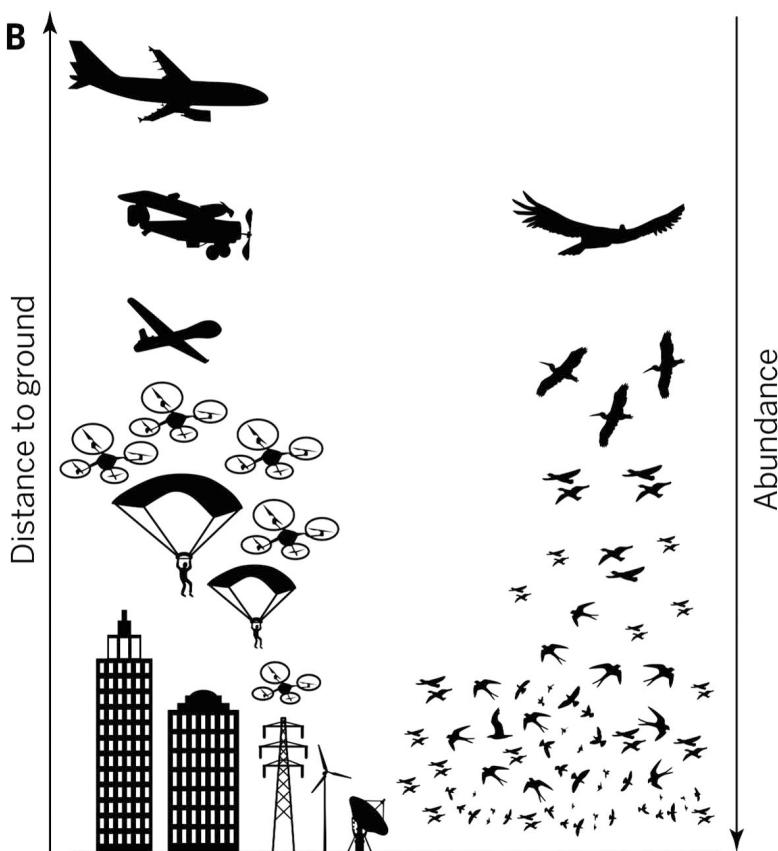


Abb. 4: Häufigkeit von Luftraumteilnehmern («Schematic distribution of human-made artifacts and relative abundance of flying vertebrates using the same airspace. Artifacts and animals are not to scale.»; Lambertucci; Shepard; Wilson, wie Anm. 52, S. 503).

horizontalen und vertikalen Sektionen des Zugangs und der Souveränität. Die Neuerung, die Amazons Vorschlag enthält, ist der Raum zwischen 200 und 400 Fuß (ca. 60 bis 120 Meter), der als «high-speed transit space» für kommerzielle Dronennutzungen ausgeflaggt ist. Der so konzipierte Teil des Luftraums wird zu einem Raum reibungsloser und ungehinderter Bewegung und Kommunikation, der eine neoliberalen Gouvernementalität der ungehinderten Zirkulation von Gütern, Kapital und Informationen in die Materialität des Luftraums einschreibt. Amazons Karte ist vermutlich das expliziteste Beispiel, wie der Kampf um die Verortung ziviler Drones die materiellen und immateriellen Infrastrukturen des öffentlichen Luftraums verändert.

Die zweite Karte ist aus einem Paper, das in *Science* veröffentlicht wurde (Abb. 4).⁵² Sie wendet eine ganz andere Strategie an, den vertikalen Raum verstehtbar zu machen. Sie zieht keine klaren Grenzen, sondern konzipiert den vertikalen Raum als einen durchgängigen, ge-teilten, nicht ver-teilten Raum, der zum einen ein freizeitlicher und kommerzieller Raum, zum anderen eine Biosphäre und ein Lebensraum verschiedener fliegender Tiere ist. Diese Karte betont die Position der nicht-menschlichen Luftraumnutzer als Teil einer Strategie, in die Aneignung und Verteilung vertikaler Raumverhältnisse zu intervenieren. Indem die Karte die Risiken von Kollisionen und Einmischung betont, wird die menschgemachte Ordnung der Drohnen und anderer Artefakte als Bedrohung der natürlichen Ordnung der Fauna vorgestellt.

Bei all ihren Differenzen sind beide Karten an den widerstreitenden Anstrengungen beteiligt, zivilen Drohnen einen Platz im Vertikalen zuzugestehen oder zu verweigern. Um es in Schmitts Begriffen zu formulieren: Es geht ihnen beiden um Ordnung durch Ortung. Mittels dieser Kartierungen artikulieren verschiedene Akteure ihre Interessen an der vertikalen öffentlichen Ordnung: als ein Raum des Transports und des Handels, der Freizeit und des Vergnügens, oder als Habitat und verletzliche Biosphäre.

Das Vertikale ist ein umstrittener Raum des agonistischen Kampfes. Es ist genau diese Auseinandersetzung darum, wie man das «moving target»⁵³ der privaten und kommerziellen Drohnen ordnen und orten kann, die die existierenden materiellen, rechtlichen und symbolischen Ordnungen des Vertikalen herausfordert und bereits zu einem Wandel der vertikalen Öffentlichkeit beigetragen hat. Dieser Wandel ist noch nicht abgeschlossen und offen für weitere Interventionen und Konflikte. Es ist noch nicht vorhersehbar, welchen Platz sich zivile Drohnen im neuen *Nomos des Vertikalen* erstreiten werden und ob es bei den zukünftigen Konflikten zu weiteren Kollisionen im wörtlichen oder übertragenen Sinne kommt.

⁵² Sergio A. Lambertucci; Emily L.C. Shepard; Rory P. Wilson: Human-Wildlife Conflicts in a Crowded Airspace. In: *Science* 348/6234 (2015), S. 502–504.

⁵³ Welz: Moving Targets (wie Anm. 11).

Wölfische Unterwanderungen von Natur und Kultur: Ordnungen und Räume neu verhandelt

Elisa Frank, Nikolaus Heinzer¹

Im Winter 2018 vermeldete die Schweizer Pendler-Zeitung *20 Minuten* den Tod eines Wolfes mit folgenden Worten: «Die Zivilisation ist einem jungen Calandawolf zum Verhängnis geworden. Der am Calandamassiv bei Chur letztes Jahr in freier Wildbahn geborene Jungwolf ist am Donnerstag in der Vorderrheinschlucht von einem Zug überfahren worden.»² Solche Vorfälle bleiben nicht auf das Bündner Oberland beschränkt. 2014 geschah dasselbe keine zehn Kilometer von der Stadt Zürich entfernt.³ Der Vorfall veranlasste den Zürcher FDP-Ständerat Felix Gutzwiller am Tag danach zu folgendem Statement, als im nationalen Parlament ein Vorstoß zur Regulierung des Wolfsbestandes behandelt wurde:

Nur noch ein kurzer Nachtrag als ‹Lowlander›. Als Tiefland-Eingeborener war ich bis jetzt ein Wolf-Sympathisant. Es soll aber nicht erscheinen, als ob sich nur CVP-Kollegen aus den Berggebieten mit den Wölfen beschäftigten, es ist offensichtlich ein breit abgestütztes Thema. Seitdem ich heute erfahren habe, dass sogar in Schlieren ein Wolf von einem Zug überfahren worden ist, bin ich auch als Untländer der Meinung, dass man die Koexistenzfrage klären muss. Ich werde deshalb für diese Motion stimmen.⁴

¹ Elisa Frank und Nikolaus Heinzer sind Promovierende und Projektmitarbeitende des durch den Schweizerischen Nationalfonds geförderten, am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft – Populäre Kulturen (Universität Zürich) angesiedelten und von Prof. Dr. Bernhard Tschofen geleiteten Forschungsprojekts «Wölfe: Wissen und Praxis. Ethnographien zur Wiederkehr der Wölfe in der Schweiz» (Nr. 162469). Wir danken unseren Feldpartnerinnen und Feldpartnern, dass sie uns an ihren Gedanken und Praktiken haben teilhaben lassen. Stefan Groth, Linda Mülli und Bernhard Tschofen danken wir für hilfreiche Kommentare und Anregungen zum Text.

² 20 Minuten: Jungwolf in Graubünden von Zug überfahren (15.2.2018). Verfügbar unter: <https://www.20min.ch/schweiz/ostschweiz/story/Jungwolf-in-Graubuenden-von-RhB-getoetet-26976451> [23.2.2018].

³ Vgl. Kanton Zürich: Wolf in Schlieren von Zug überfahren (19.6.2014). Verfügbar unter: https://www.zh.ch/internet/de/aktuell/news/medienmitteilungen/2014/wolf_schlieren.html [10.9.2018].

⁴ Ständerat, Sommersession 2014, Dreizehnte Sitzung, 19.6.2014, 14h45, 14.3151 Motion Engler Stefan, Zusammenleben von Wolf und Bergbevölkerung. Verfügbar

Wo sind Wölfe in der Schweiz zuhause? Am Calandamassiv bei Chur, wo sich Wölfe 2012 zum ersten Mal seit ihrer Rückkehr wieder auf Schweizer Boden reproduzierten? In der freien Wildbahn? In der Zivilisation? In der Zürcher Agglomerations-Gemeinde Schlieren? Im Berggebiet? Im Tiefland? Haben wir es hier mit einer wilden Schweiz oder mit zahmen Wölfen zu tun? Was ist (heute) Wildnis, wo ist sie zu verorten? Wie verhalten sich Wildnis und Zivilisation, Natur und Kultur zueinander? Wie ordnen wir heute nach der Rückkehr von Wölfen diese beiden Sphären an? Und wer muss sich damit beschäftigen? Solchen Fragen werden wir im Folgenden nachgehen.

Der Text führt zuerst in unsere These der wölfischen Unterwanderungen von menschlichen Grenzziehungen und insbesondere von dichotomischen Natur | Kultur-Anordnungen⁵ ein, um sodann das theoretische Terrain des Aufsatzes zu skizzieren. Im Hauptteil breiten wir empirisches Material aus unserer Forschung aus. Dieses untersuchen wir im Hinblick auf wölfische Unterwanderungen von Natur | Kultur-Anordnungen und Auswirkungen, die diese Unterwanderungen in Diskursen und Praktiken bei uns Menschen zeitigen. Wie denken wir nach der Rückkehr von Wölfen über die Konzepte von Natur und Kultur bzw. – um die Begriffe zu verwenden, die im Feld präsenter sind – von Wildnis und Kulturlandschaft, wie strukturieren wir sie? Wir zeigen, dass es unterschiedliche Reaktionen auf diese Unterwanderungen von Natur und Kultur gibt – von Grenzsicherungs-Bestrebungen über Relativierungen bis hin zu Hybridisierungen – und dass die Debatten rund um die Wolfsrückkehr nicht einfach nur als sogenannter «Interessenskonflikt» zwischen Naturschutz und Landwirtschaft zu verstehen sind, sondern auf weit komplexere gesellschaftliche Uneinigkeiten und Auseinandersetzungen verweisen.

Wölfische Unterwanderungen: Eine These

Dieser Aufsatz geht von der Annahme aus, dass Wölfe durch ihre Rückkehr in die Schweiz etwas mit uns Menschen, genauer gesagt etwas mit gesellschaftlichen Wahrnehmungen von Natur und Kultur machen: nämlich,

unter: <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/amtliches-bulletin/amtliches-bulletin-die-verhandlungen?SubjectId=30680> [13.9.2016].

⁵ Wir verwenden das Zeichen | zwischen Natur und Kultur, um die uneindeutige Beschaffenheit der Grenze bzw. des Verhältnisses zwischen den beiden anzudeuten. Genau dieses Verhältnis wird unterschiedlich gedacht. Das Zeichen soll sowohl die Idee einer festen Grenze als auch Momente der Durchlässigkeit wiedergeben. An anderen Stellen kommen andere Schreibweisen zum Zuge. Wenn bspw. von Hybridisierung die Rede ist, schreiben wir NaturKultur, wenn es um klare und eindeutige Grenzen geht, schreiben wir Natur | Kultur.

dass sie Aushandlungen und Veränderungen bezüglich dieser beiden Entitäten auslösen. Wie kommen wir zu dieser Annahme?

Wölfe leben in Rudeln, die in Europa in der Regel aus einem Wolfspaar bestehen, das jährlich für Nachwuchs sorgt. Mit ein bis zwei Jahren wandern die Jungwölfe einzeln ab und machen sich auf die Suche nach einem Geschlechtpartner und einem geeigneten Territorium, in dem sie ein eigenes Rudel gründen können. Auf diesen Wanderungen stoßen Wölfe nicht nur auf viele Hindernisse wie städtische Ballungsräume, Straßen oder Zuggleise, sie überqueren dabei auch viele Grenzen. Dies können nationale oder regionale, also geografisch-administrative Grenzen sein. Die heutige Schweizer Wolfspopulation stammt z. B. von Wölfen ab, welche seit Mitte der 1990er Jahre aus Italien und Frankreich kommend die Schweizer Grenze überqueren, wie genetische Analysen zeigen. In den letzten Jahren wurden wiederum im süddeutschen Raum mehrmals Schweizer Jungwölfe nachgewiesen.⁶

Es können aber auch imaginäre, ideelle und konzeptuelle Grenzen sein, die die Wölfe überschreiten, wie zum Beispiel diejenige zwischen Wildnis und Kulturlandschaft oder die Grenze zwischen dem Raum der Wildtiere und demjenigen der Menschen.⁷ Die Kulturanthropologin Beate

⁶ Vgl. zu diesem Abschnitt KORA: Raum- & Sozialstruktur. Verfügbar unter: <https://www.kora.ch/index.php?id=58> [11.9.2018]; KORA: Situation CH. Verfügbar unter: <https://www.kora.ch/index.php?id=59> [11.9.2018]; KORA: Wolf Status Schweiz. Verfügbar unter: <https://www.kora.ch/index.php?id=90> [11.9.2018]. Dass die Wölfe auf natürliche Weise in die Schweiz zurückgekommen sind, wird jedoch auch von manchen Akteuren bestritten, vgl. exemplarisch etwa den Bio-Bauern Georges Stoffel: Die Frage des Beitritts zu einem Parkprojekt. Die komplexen Hintergründe des «Rewilding», des «Zurück zur Wildnis» mittels Pärken und der Ansiedlung von Grossraubtieren (2017). Verfügbar unter: http://www.lrgt.ch/pdf/Die%20Frage%20des%20Beitritts%20zu%20einem%20Parkprojekt%2015.%20APRIL%202017_DEF.pdf [19.10.2017]. Auch in anderen Regionen Europas finden sich solche alternativen Erklärungen für die Rückkehr der Wölfe. Die Soziologen Ketil Skogen, Olve Krane und Helene Figari etwa setzen sich mit Aussetzungs-Narrativen in Norwegen und Frankreich auseinander und analysieren diese – Bezug nehmend auf Bourdieus Ausführungen zu symbolischer Macht sowie verschiedene theoretische Ansätze zu «rumors» – als eine Form von «cultural resistance against [the] dominant narrative [of the natural return] and the power structures that sustain it», vgl. Ketil Skogen; Olve Krane; Helene Figari: Rumors about the Secret Reintroduction of Wolves. In: Dies.: Wolf Conflicts. A Sociological Study. New York 2017, S. 138–158, hier S. 154.

⁷ Der Begriff «Grenze» ist vielschichtig und wird auch innerhalb der Sozial- und Geisteswissenschaften unterschiedlich gefasst. Dem Historiker Lucien Febvre folgend arbeiten wir mit einem Grenz-Begriff, welcher nicht zwischen «natürlich» und «künstlich» trennt, sondern Grenzen – auch sich topografisch manifestierende – immer als sozio-historisch kontextualisiert und von sozio-politischen Konventionen geprägt versteht (vgl. Lucien Febvre: «Frontière» – Wort und Bedeutung,

Binder beschreibt ähnliche «Grenzüberschreitungen» am Beispiel des «Eindringen[s] der wilden Tiere in die Stadt» (in ihrem Falle Waschbären und Wildschweine auf dem Berliner Alexanderplatz) und schließt, dass dies zumeist «als außerhalb des Normalen liegend dargestellt» werde.⁸ Durch solche Grenzüberschreitungen also lösen auch Wölfe Diskussionen und Debatten aus und führen dazu, dass die Gesellschaft die von Wölfen unterwanderten Grenzen und Räume neu aushandeln und neu definieren muss. Dies gilt, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, insbesondere auch für die Definition und Verortung von Natur und / oder Wildnis. Für diese Vorgänge und für die Wirkmacht, die Wölfe in diesem immer relational zu denkenden Rahmen an den Tag legen, schlagen wir den Begriff der «Unterwanderung» vor.⁹ Wie wir aufzeigen werden, treffen diese wölfischen Unterwanderungen der Grenze zwischen Natur und Kultur einerseits auf Bemühungen, eindeutige Natur | Kultur-Ordnungen aufrecht zu erhalten, zu verstärken oder wiederherzustellen. Auf der anderen Seite ist eine verstärkte Ambivalenz und Hybridität von Natur | Kultur-Vorstellungen und

In: Ders.: Das Gewissen des Historikers. Berlin 1988, S. 27–37). Auch die Kulturanthropologen Jacques Picard, Silvy Chakkalakal und Silke Andris betonen, «wie Grenzen durch die unterschiedlichsten kulturellen Praktiken überhaupt gezogen, bespielt und hinterfragt werden. Grenzen sind lebendig; sie werden durch materielle und immaterielle Repräsentationen immer wieder neu in unser Leben gebracht» (Jacques Picard; Silvy Chakkalakal; Silke Andris: Trennlinien, Überschreitungen, Verschiebungen. 16 kulturanthropologische Vorlesungen über Grenzen. In: Dies. (Hg.): Grenzen aus kulturwissenschaftlichen Perspektiven. Berlin 2016, S. 7–14, hier S. 11). Der Volkskundler Andreas Hartmann hingegen stellt sich gegen die Annahme, «dass Grenzen prinzipiell Kulturtatsachen bzw. soziale Tatsache darstellen» (Andreas Hartmann: Was ist eine Grenze? Eine kulturwissenschaftliche Vermessung. In: Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde 45 (2000), S. 9–19, hier S. 14). Im Anschluss an Georg Simmel argumentiert er zwar, «dass Grenze nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen sei, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt», führt aber sodann weiter aus, dass Simmel «den naturräumlichen Beschaffenheiten durchaus eine deutliche grenzbildende Energie» eingeräumt habe (ebd., S. 14). Die dargestellten Perspektiven auf «Grenze» verweisen also nicht zuletzt auf die Frage nach der Materialität von Grenzen, welche auch uns in diesem Beitrag ausdrücklich beschäftigt.

⁸ Beate Binder: Die Anderen der Stadt. Überlegungen zu Forschungsperspektiven im Grenzgebiet von Europäischer Ethnologie und Geschlechterstudien. In: Zeitschrift für Volkskunde 105 (2009), S. 233–245, hier S. 237. Binder interpretiert das «Eindringen des Wilden in die Zentren des Urbanen» als Zeichen dafür, «dass diese etablierte Grenze zwischen Natur und Kultur durchlässig und zumindest in Teilen prekar ist. Sie steht – wie alle symbolischen kulturellen Ordnungen – zur Disposition, ihr Zustandekommen ist kontingent und prozessual» (ebd., S. 238).

⁹ Die Erarbeitung der Kategorie «Unterwanderung» geschah im Rahmen eines Ausstellungsprojektes, das wir 2017 gemeinsam mit dem Alpinen Museum der Schweiz realisiert haben. Vgl. dazu die gleichnamige Publikation: Alpines Museum der Schweiz (Beat Hächler) und Universität Zürich – ISEK (Bernhard Tschofen) (Hg.): Der Wolf ist da. Eine Menschenausstellung. Bern 2017.

eine Relativierung eindeutiger Grenzen, Linien und Strukturen zu beobachten.

Theoretisches Terrain

In der Sozial- und Kulturanthropologie spielen Ordnungen eine wichtige Rolle – Gottfried Korff bezeichnete die Kulturwissenschaften einmal gar als Ordnungswissenschaften.¹⁰ Dabei werden und wurden Ordnungen auf unterschiedliche Weise theoretisch gefasst:¹¹ Einige Theorien oder Ansätze verstehen Ordnung als der Welt inhärente Tiefenstruktur, die sich in den verschiedensten Formen manifestiert und von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern quasi aufgedeckt werden kann. Andere theoretische Herangehensweisen weichen von diesen Ansätzen entscheidend ab, indem sie Ordnungen nicht als gegebene Struktur, sondern als etwas verstehen, das fortwährend neu verhandelt, d. h. stabilisiert, aber auch verändert wird. Ordnungen sind dadurch immer vorläufige Resultate gesellschaftlicher Prozesse. Als solche sind sie «in spezifische historische und kulturelle Kontexte eingebettet» und spiegeln «zeitgenössische Wissensordnungen»¹², wie die Kulturanthropologinnen Ute E. Flieger und Barbara Krug-Richter ausführen.¹³

¹⁰ Korff begann seinen Eröffnungsvortrag zum 33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Jena 2001 mit dieser Aussage. Im weiteren Verlauf zeigt er, «dass das Ordnungsparadigma als Reaktion auf die moderne, auf die komplexe Welt ins kulturwissenschaftliche Denken des 19. und 20. Jahrhunderts verflochten ist und dass auch das Grundverständnis unseres Faches intensiv von diesen Reaktionsformen gefärbt ist» (Gottfried Korff: «Über Denkmäler, Weiber und Laternen». Zur Ordnungsliebe einer Wissenschaft. In: Silke Götsch und Christel Köhle-Hezinger (Hg.): Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung. 33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Jena 2001. Münster 2003, S. 1–14, hier S. 13).

¹¹ Vgl. dazu die Einführung von Stefan Groth in diesem Band.

¹² Ute E. Flieger und Barbara Krug-Richter: Vorwort. In: Dies. und Lars Winterberg (Hg.): Ordnung als Kategorie der volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Forschung. Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde an der Universität des Saarlandes im September 2014. Münster 2017, S. 7–10, hier S. 7.

¹³ Die Kulturanthropologin Gerlinde Malli und die Kunsthistorikerin Claudia Rückert weisen in einem Themenheft von *kuckuck* zu Ordnungen darauf hin, dass Ordnungen «immer auch Ausdruck von Macht- und Autoritätsverhältnissen» sind (Gerlinde Malli und Claudia Rückert: Editorial. In: *kuckuck. Notizen zur Alltagskultur* 29 (2014), 1, S. 3–4). Nicht nur Malli und Rückert verweisen auf die Beziehung zwischen Ordnung und Macht. Auch Jan Hinrichsen, Reinhard Johler und Sandro Ratt beschreiben im Rahmen des Tübinger SFB 923 «Bedrohte Ordnungen» das Verhältnis zwischen gesellschaftliche Ordnungen bedrohenden Naturkatastrophen und den korrespondierenden gesellschaftlichen Umgangsweisen in Anlehnung an Foucault als «Macht / Wissen-Komplex» (Jan Hinrichsen; Reinhard

Eine solche Herangehensweise lässt sich dem Soziologen und Philosophen Bruno Latour zuschreiben. Latour schlägt mit der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT)¹⁴ eine Perspektive vor, mit der die Wirklichkeit weniger mit abgeschlossenen und statischen Entitäten beschrieben, sondern anhand von Prozessen, Aushandlungen und «Übersetzungen»¹⁵ zwischen unterschiedlichen Akteuren verstanden werden kann. Als Akteure bzw. «Aktanten» können dabei sowohl Menschen, Institutionen, Diskurse, Religionen oder Politik als auch Tiere, Pflanzen, Wetterphänomene, Maschinen, Dinge oder naturwissenschaftliche Fakten gelten. Diese wandelbaren und durch ihr Zusammentreffen stets in Veränderung begriffenen Akteure oder Aktanten interagieren miteinander in netzwerkartigen Konstellationen und stellen so immer wieder gemeinsam Wirklichkeit her, d. h. sie konstruieren diese. Ereignisse vollziehen sich diesem Verständnis nach nicht einfach aufgrund von linearen kausalen Zusammenhängen und Intentionalität (also dem freien Willen von Subjekten, welche Objekte für ihre Pläne instrumentalisieren), sondern durch das gemeinsame, netzwerkartige Wirken von Menschen, Dingen, Tieren, Pflanzen und so weiter. Auch wir verstehen unser Forschungsfeld in diesem Sinne als ein soziomaterielles Netzwerk, in welchem Ordnungen nicht *sind*, sondern *werden*.¹⁶ Mit den beiden Ethnologen Tobias Rees und Carlo Caduff ließen sich diese Netzwerke im Anschluss an Paul Rabinows «Anthropologie des Zeitgenössischen» auch als Assemblagen verstehen, welche

das Vorübergehende, das noch nicht in abgeschlossener Form Bestehende [bezeichnen]. Ihr herausragendes Merkmal ist daher, dass sie sich permanent neu fügen und Neues generieren. Entweder verdichten sie sich zu einer festen Form, einem Dispositiv, oder verschwinden wieder.¹⁷

Johler; Sandro Ratt: Katastrophen. Vom kulturellen Umgang mit (ausser)alltäglichen Bedrohungen. In: Ewald Frie und Mischa Meier (Hg.): Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften. Tübingen 2014, S. 61–82, hier S. 75). Die Macht- und Autoritätsaspekte von Ordnungen werden im vorliegenden Aufsatz nicht eingehender vertieft.

¹⁴ Vgl. Bruno Latour: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt a. M. 2007; Ders.: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt a. M. 2008.

¹⁵ Latour: Wir sind nie modern gewesen (wie Anm. 14), S. 19.

¹⁶ Vgl. zu dieser Idee auch S. Eben Kirksey und Stefan Helmreich: The Emergence of Multispecies Ethnography. In: Cultural Anthropology 25 (2010), S. 545–576, hier S. 546.

¹⁷ Tobias Rees und Carlo Caduff: Einleitung: Anthropos plus Logos. Zum Projekt einer Anthropologie der Vernunft. In: Paul Rabinow: Anthropologie der Vernunft. Studien zu Wissenschaft und Lebensführung. Frankfurt a. M. 2004, S. 7–28, hier S. 25. Mit diesem Ansatz versuche Rabinow, so Rees und Caduff weiter, der «Offenheit des Jetzt» als Anthropologe gerecht zu werden» (ebd., S. 28).

Weitere Ansätze wie zum Beispiel die interdisziplinär verankerte *Multispecies Ethnography*, richten ihre Aufmerksamkeit auf die aktive Rolle, welche Tiere innerhalb dieser Netzwerke oder Assemblagen spielen. Die Biologin und Ethnologin Donna Haraway prägte den Begriff des *Becoming With*, mit dem sie den analytischen Fokus auf Interaktionen und Beziehungen, auf das gemeinsame Werden von Menschen und sogenannten «significant others» – Tieren, aber auch Pflanzen, Pilzen, Mikroben und anderen Lebewesen – richtet.¹⁸ In diesem Zusammenhang ist auch das Konzept der *Multispecies Landscapes* der Ethnologin Anna Tsing hilfreich, mit welchem einerseits interspezifische Interaktionen eine räumliche Dimension bekommen und andererseits konkrete Orte als Konstellationen verstanden werden können, innerhalb derer multispezifische Akteure gemeinsam Ordnungen herstellen.¹⁹

Auch in der Geographie wird gefragt, wie Tiere an der Überschreitung und damit der Herstellung räumlicher Ordnungen beteiligt sein können. Chris Philo und Chris Wilbert schreiben dazu:

[I]t is animals themselves who inject what might be termed their own agency into the scene, thereby transgressing, perhaps even resisting, the human placements of them. It might be said that in so doing the animals begin to forge their own «other spaces», countering the proper places stipulated for them by humans, thus creating their own «beastly places».²⁰

Tiere können also menschlichen Zuschreibungen und Verortungen – von Philo und Wilbert räumlich wie konzeptuell verstanden – entweichen oder gar entgegenwirken und sich durch ihre Handlungen ihren eigenen physi- chen und kognitiven Raum schaffen. In diesem Licht ist auch die Handlungs- oder Wirkmacht eines Wolfes, wie wir sie in Form des Konzepts der Unterwanderung skizziert haben, zu sehen. Der Begriff des Raums, der hier auftaucht, ist auch in unserer Forschung ein wichtiges Konzept.

Mit dem *Spatial Turn* ist ab Ende der 1980er Jahre in den Kultur- und Sozialwissenschaften eine Hinwendung zum Raum zu beobachten, der in den Jahrzehnten davor eine marginale Rolle für die Erklärung sozialen Lebens gespielt hat. Gemeinsam ist den verschiedenen Raumkonzepten, die im Zuge des *Spatial Turn* entstanden, dass Raum dabei nicht mehr länger

¹⁸ Vgl. Donna Haraway: *When Species Meet*. Minneapolis 2008.

¹⁹ Vgl. Anna Tsing: *Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species*. For Donna Haraway. In: *Environmental Humanities* 1 (2012), S. 141–154. Als Plädoyer *Non-Human Agencies* zu differenzieren und situativ und relational zu denken vgl. auch Jamie Lorimer: *Nonhuman Charisma*. In: *Environment and Planning D: Society and Space* 25 (2007), S. 911–932.

²⁰ Chris Philo und Chris Wilbert: *Animal Spaces, Beastly Places. An Introduction*. In: Dies. (Hg.): *Animal Spaces, Beastly Places. New Geographies of Human-Animal Relations*. London 2000, S. 1–34, hier S. 14.

als Behälter, Territorialität oder Substanz, nicht mehr als etwas Absolutes oder Gegebenes verstanden wurde: «Raum meint soziale Produktion von Raum als einem [sic] vielschichtigen und oft widersprüchlichen gesellschaftlichen Prozess, [der] auf die Veränderbarkeit von Raum hindeute[t].»²¹ Raum ist demzufolge nicht mehr länger eine «Einheit, in de[r] Dinge passieren», sondern Raum ist «*das, was passiert* – in ihm und durch ihn»²². Vertreten wird ein solch relational-prozessualer Raumbegriff etwa von der Soziologin Martina Löw, die Raum als «eine relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern»²³ versteht. Mit dem Begriff der (An)Ordnung verweist Löw darauf,

dass Räume erstens auf der Praxis des Anordnens [...] basieren,
Räume aber zweitens auch eine gesellschaftliche Ordnung vorgeben.
Diese Ordnung im Sinne von gesellschaftlichen Strukturen ist so-
wohl dem Handeln vorgängig als auch Folge des Handelns.²⁴

Löw umschreibt mit dem Begriff (An)Ordnung also die Dualität von Raum, d. h., dass Räume einerseits im Handeln geschaffen werden, andererseits aber auch selbst Strukturierungskraft besitzen.²⁵

Latour analysiert in seinem für die Entwicklung der ANT wichtigen Werk *Wir sind nie modern gewesen*²⁶ die «Moderne». Unter «Moderne» versteht er dabei einen historischen Zeitraum – beginnend mit der Aufklärung und bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts reichend – und eine dazugehörige Weltanschauung. Als typisch «modern» identifiziert er eine Perspektive und Handlungsweise, der zufolge Natur und Kultur, Nicht-Menschen und Menschen, Objekte und Subjekte, Körper und Geist usw. getrennt und voneinander abgegrenzten Bereichen zugeschrieben werden. Er nennt dies «Reinigungsarbeit». Demnach richtet die «Moderne» all ihre Anstrengungen darauf, die undurchsichtigen, vermischten, hybriden Alltagspraktiken zu ordnen und Dinge und Wesen jeweils einer Seite zuzuweisen. Alles muss entweder Teil von Kultur oder von Natur sein. Latours Punkt ist nun – so kommt es auch im Titel seines Werks zum Ausdruck –,

²¹ Doris Bachmann-Medick: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg 2009³, S. 288–289.

²² Irit Rogoff: *Deep Space*. In: Annegret Friedrich; Birgit Haehnel; Christina Threuter (Hg.): *Projektionen. Rassismus und Sexismus in der Visuellen Kultur*. Marburg 1997, S. 52–60, hier S. 53 (Hervorhebung im Original).

²³ Martina Löw: *Raumsoziologie*. Frankfurt a. M. 2017⁷ [2001], S. 159–160.

²⁴ Martina Löw: *Von der Substanz zur Relation. Soziologische Reflexionen zu Raum*. In: Jürgen Krusche (Hg.): *Der Raum der Stadt. Raumtheorien zwischen Architektur, Soziologie, Kunst und Philosophie in Japan und im Westen*. Marburg 2008, S. 30–44, hier S. 35.

²⁵ Siehe hierzu auch den Beitrag von Stefan Groth in diesem Band, welcher davon spricht, dass Ordnungen als «konstituiertes und konstituierendes Element von Gesellschaft» wirken.

²⁶ Latour: *Wir sind nie modern gewesen* (wie Anm. 14).

dass unsere Gesellschaft nie in dem Sinne «modern» gewesen ist, als dass sie immer schon zu einem großen Teil aus Vermischungen, ungeklärten Verhältnissen und aus NaturKultur-Hybriden bestanden hat; dass also eindeutige und klare Ordnungen von Natur und Kultur immer auch verändert und aufgelöst werden; und dass es genau diese Dynamiken und Prozesse zu untersuchen gilt, um Gesellschaft(en) besser zu verstehen.

Nicht zuletzt im Anschluss an Latour plädieren daher etwa die Sozialanthropologen Andreas Roepstorff und Nils Bubandt dafür, auf Praktiken und Prozesse zu fokussieren und damit über Fragen der bloßen Wahrnehmung von Natur hinauszugehen.²⁷ Das Fokussieren auf solche «practices of nature» sehen sie als Möglichkeit, der «dialectic between nature as ‹fact› and nature as ‹imagined›»²⁸ zu begegnen sowie der Prozessualität, Heterogenität und Kontextualität von Natur † Kultur-(An)Ordnungen gerecht zu werden. Dieser Ansatz basiert auf einem relationalen Grundverständnis, für das sich auch der Kulturwissenschaftler Bernhard Tschofen ausspricht: «Natur und Kultur – und vor allem auch deren Verhältnis zueinander in Diskurs, Praxis und nicht zuletzt physisch-materieller Welt selbst – sind dann [...] nicht mehr als gegebene Ordnungen zu erschließen», sondern «als offene Konzeptualisierungen [...], als heterogene Entitäten, die durch netzwerkartig verbundene Prozesse und Aushandlungen konstituiert werden», zu untersuchen.²⁹ Bezogen auf Ordnungen allgemein fordert überdies Korff im Anschluss an den Linguisten George Lakoff, zu fragen, «woher die Kategorien kommen, mit denen wir unsere Wirklichkeitsordnung sortieren und lebensweltlich plausibilisieren.» Denn: «Es geht [...] um das Verständnis sozialer Ordnungen als einem sinnhaften Zusammenhang, dessen Genese und praktische Reproduktion in der alltäglichen Interaktion aufzuspüren sind.»³⁰

Im Folgenden befragen wir verschiedene Ausschnitte aus unserem empirischen Material im Hinblick auf wölfische Unterwanderungen von

²⁷ Vgl. Andreas Roepstorff und Nils Bubandt: General Introduction: The Critique of Culture and the Plurality of Nature. In: Dies. und Kalevi Kull (Hg.): *Imagining Nature. Practices of Cosmology and Identity*. Aarhus 2003, S. 9–30. Vgl. dazu auch Simone Abram und Marianne Elisabeth Lien: Performing Nature at World's Ends. In: *Ethnos* 76 (2011), S. 3–18.

²⁸ Roepstorff und Bubandt: General Introduction (wie Anm. 27), S. 9.

²⁹ Bernhard Tschofen: Natur. In: Jan Hinrichsen; Reinhard Johler; Sandro Ratt (Hg.): *Katastrophen / Kultur. Beiträge zu einer interdisziplinären Begriffswerkstatt* (= Studien und Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 50). Tübingen (im Druck), S. 109–121, hier S. 121.

³⁰ Korff: «Über Denkmäler, Weiber und Laternen» (wie Anm. 10), S. 14. Vgl. in diesem Sinne auch Kerstin Poehls: Regulierte Süße. Wie Zucker als Handels- und Konsumgut fortwährend geordnet wird. In: Flieger; Krug-Richter; Winterberg (Hg.): *Ordnung als Kategorie der volkskundlich-kulturstudienwissenschaftlichen Forschung* (wie Anm. 12), S. 93–109, hier S. 93–95.

Natur | Kultur-(An)Ordnungen. Welche Auswirkungen haben diese wölfischen Unterwanderungen? Welche Reaktionen darauf lassen sich beobachten? Und welche Ordnungen und Räume werden durch diese Aktionen und Reaktionen von Menschen und Wölfen ko-konstruiert?

Registrieren, Klassifizieren, Disziplinieren

«Wolf reisst Schaf in geschützter Zone»³¹ – «Wolf spaziert mitten durch Schweizer Stadt»³² – «Wölfe in den Walliser Dörfern»³³ – «Wolf in Stall eingedrungen»³⁴ – «Wolf reisst jetzt schon Schafe im Heidiland»³⁵ – «Das Raubtier erreicht die Zürcher Stadtgrenze»³⁶ – «Wolf tötet auf Lötschentaler Langlaufloipe Hirschkuhe»³⁷ – «Wolf schon vor den Toren von St. Gallen»³⁸ – «Heulen in der Agglo»³⁹. So liest sich eine kleine Auswahl von Schlagzeilen aus Schweizer Medien zu verschiedenen Wolfsereignissen der letzten Jahre. All diesen Schlagzeilen ist gemeinsam, dass Wölfe hier als Tiere auftreten, die nahe an aus menschlicher Sicht klar gezogene Grenzen herankommen oder diese sogar überschreiten: Sie nähern sich oder halten sich auf in menschlichen Siedlungsgebieten (Stadt, Agglomeration, Dorf) oder sie dringen ein in Räume, in denen ihnen offenbar kein Aufenthalt zugestanden wird (geschützte Zone, Heidiland, Stall, Langlaufloipe). Sie sind damit gewissermaßen «Grenzgänger» oder «Grenzverletzer». Solche

³¹ Tagblatt: Wolf reisst Schaf in geschützter Zone (27.8.2015). Verfügbar unter: <https://www.tagblatt.ch/nachrichten/schweiz/schweiz-sda/Wolf-ma/> [5.2.2016].

³² Tages-Anzeiger: Wolf spaziert mitten durch Schweizer Stadt (10.2.2017). Verfügbar unter: <https://www.tagesanzeiger.ch/panorama/vermisches/wolf-spaziert-mitten-durch-schweizer-stadt/story/31927990> [23.2.2017].

³³ Walliser Bote: Wölfe in den Walliser Dörfern, 14.4.2016.

³⁴ Schweizer Bauer: Wolf in Stall eingedrungen (21.2.2017). Verfügbar unter: <https://www.schweizerbauer.ch/tiere/schafe-ziegen/wolf-in-stall-eingedrungen-33754.html> [23.2.2017].

³⁵ Blick am Abend (Gabriela Battaglia): Wolf reisst jetzt schon Schafe im Heidiland (20.3.2014). Verfügbar unter: <https://www.blickamabend.ch/news/raubzug-im-maienfeld-wolf-reisst-jetzt-schon-schafe-im-heidiland-id2742950.html> [9.2.2016].

³⁶ Tages-Anzeiger (Daniel Schneebeli): Das Raubtier erreicht die Zürcher Stadtgrenze (20.6.2014). Verfügbar unter: <https://www.tagesanzeiger.ch/zuerich/stadt/Das-Raubtier-erreicht-die-Zuercher-Stadtgrenze/story/30395819> [16.3.2017].

³⁷ 1815.ch (Norbert Zengaffinen): Wolf tötet auf Lötschentaler Langlaufloipe Hirschkuhe (15.3.2016). Verfügbar unter: <https://www.1815.ch/news/wallis/aktuell/wolf-im-loetschental/> [6.4.2016].

³⁸ 20 Minuten: Wolf schon vor den Toren von St. Gallen (16.6.2014). Verfügbar unter: <https://www.20min.ch/schweiz/ostschweiz/story/Wolf-schon-vor-den-Toren-von-St--Gallen-21251701> [22.11.2016].

³⁹ NZZ am Sonntag (Martin Amrein): Heulen in der Agglo, 22.6.2014.

seien, so der Volkskundler Andreas Hartmann, «entweder nicht ganz geheuer oder sogar Ungeheuer»⁴⁰ und würden entsprechende (kulturelle) Praktiken generieren, die sich diesen Grenzübertreten annehmen und diese quasi «moderieren» und damit entschärfen sollen.

Das sogenannte «Wolfsmonitoring» der offiziellen Stellen und Behörden kann als eine solche Reaktion auf diese nicht ganz geheuren wölfischen Grenzgänger und deren Unterwanderungen analysiert werden. Beim Wolfsmonitoring werden die wenigen Spuren, die Wölfe hinterlassen, akribisch gesammelt, dokumentiert und analysiert. Menschen orten, vermes- sen, quantifizieren und registrieren den Wolf und seine Hinterlassenschaften. Solche Arbeiten basieren auf und generieren eine große Menge an Materialien und Daten, wie beispielsweise Fotofallen, Sichtungsformulare, Rissstatistiken, genetisches Probematerial oder Nachweis-Karten. Diese Dinge bilden quasi das materielle Arsenal des Versuchs, die flüchtigen, schwer zu fassenden Wölfe zu registrieren und «dingfest» zu machen. Mit Jan Hinrichsen, Reinhard Johler und Sandro Ratt lassen sich dieses materielle Arsenal und die damit verbundenen Monitoringpraktiken im Anschluss an Michel Foucaults Dispositiv-Konzept «als Ensemble von Institutionen, Wissensbeständen und -formen, materiellen Artefakten sowie diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken» begreifen.⁴¹ Die drei Kulturwissenschaftler, die sich im Rahmen des Tübinger SFB «Bedrohte Ordnungen» mit Lawinenkatastrophen im zentralen Alpenraum befassen, verstehen Dispositive überdies mit Gilles Deleuze als eine Art Hervorbringungsinstrument: «Der technische Apparat, mit dem Wissen und Wissenschaft natürliche Objekte zu erklären sucht [sic], lässt die Objekte, die er zu analysieren vermag, erst aufscheinen.»⁴² Am Beispiel von Fotofallen und der dabei entstehenden visuellen Daten lässt sich dieser Punkt besonders plastisch nachvollziehen. Indem Fotofallen eine ständige Überwachung ausgewählter Orte ermöglichen und visuelle Beweisstücke wölfischer Präsenz liefern – die Geräte registrieren, wann Wölfe auf bestimmten Wegen unterwegs waren, sich an bestimmten Orten aufhielten und wie sie diese genutzt haben –, bringen sie Wölfe erst als Objekte hervor, über die eine bestimmte Form von Wissen produziert werden kann, welches wiederum als Grundlage eines entsprechenden Managements dient.

Auf einem Großteil der von Fotofallen geschossenen Bilder bleiben die Wölfe jedoch schemenhaft und sind oft kaum erkennbar (vgl. Abb. 1). Sie entziehen sich quasi dem Auge des Betrachters. Solche «Phantom-Bilder» zeigen sehr anschaulich den Versuch und die Bemühungen seitens der offiziellen Stellen, das mobile, flüchtige, sich entziehende Tier mithilfe von

⁴⁰ Hartmann: Was ist eine Grenze? (wie Anm. 7), S. 19.

⁴¹ Hinrichsen; Johler; Ratt: Katastrophen (wie Anm. 13), S. 81.

⁴² Ebd., S. 80.



Abb. 1: Phantombild eines sich entziehenden Wesens – Wolf auf einer Fotofallen-aufnahme. (© WALDA Freiburg/SFF Fribourg)

Technologien zu registrieren, einzuordnen und damit eine wilde Natur hervorzu bringen, zu fassen, zu verwalten und regierbar zu machen. Sie deuten aber ebenfalls an – und das gilt es zu betonen –, dass Wölfe diesen Versuchen und Bemühungen durchaus auch entweichen.

Ein wichtiges Element zur Herstellung von Regierbarkeit, die gerade für staatliche Akteure zentral ist, sind Klassifikationen, Einordnungen und Kategorisierungen.⁴³ Diese reduzieren Komplexität und verhelfen den Akteuren dadurch zu Handlungsfähigkeit. So beschreibt beispielsweise der norwegische Umwelthistoriker Håkon Stokland, wie im skandinavischen Wolfsmanagement – «through the intertwining of molecular biology and politics»⁴⁴ – Kategorien wie «neu», «natürlich», «skandinavisch» oder «verletzlich» geschaffen wurden. Das Klassifizieren der Wölfe mit Hilfe dieser

⁴³ Foucault beschreibt dies u. a. am Beispiel der Klassifizierung(en) von Geisteskranken und sexueller Devianz – mit einer expliziten Herausarbeitung der Macht effekte solcher Vorgehensweisen – in seinen Vorlesungen zu den «Anormalen», vgl. Michel Foucault: Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974–1975). Frankfurt a. M. 2007.

⁴⁴ Håkon B. Stokland: Molecularising Nature: How Scandinavian Wolves Became Natural. In: Forum. University of Edinburgh Postgraduate Journal of Culture and the Arts 16 (2013), S. 1–9, hier S. 6.

Kategorien wurde sodann, so Stokland, «decisive for how we understand and treat [the wolves]»⁴⁵. Kategorisierungen im Wolfsmanagement werden so handlungsleitend.

Das folgende Beispiel aus dem *Konzept Wolf Schweiz*, einer Vollzugs-hilfe des Bundesamtes für Umwelt (BAFU) zuhanden der Vollzugsbehörden (d. h. insbesondere der kantonalen Jagdbehörden), funktioniert nach einem ähnlichen Muster. Im Anhang des Konzeptes findet sich eine Tabelle mit «Kriterien zur Einschätzung der Gefährlichkeit von Einzelereignissen bei Begegnungen von Wolf und Mensch respektive Haushunden und die daraus folgend zu treffenden Massnahmen»⁴⁶. In der Tabelle sind verschiedene mögliche wölfische Verhaltensweisen bei Mensch-Wolf- (oder Wolf-Haushund-)Begegnungen aufgeführt und eingeteilt in unbedenkliches (*grün*), auffälliges (*gelb*), unerwünschtes (*rot*) und problematisches (*schwarz*) Verhalten. In einer weiteren Spalte werden Maßnahmen aufgelistet, die bei entsprechenden Vorkommnissen zu ergreifen sind. In Bezug auf das Thema des vorliegenden Aufsatzes – Natur | Kultur-(An)Ordnungen – sind insbesondere Sätze wie der folgende von Interesse: «Wolf schlägt sein Tageslager nahe von Siedlung auf (Distanz <50m).»⁴⁷ Mit diesem Satz, der dem «unerwünschten» Verhalten (Stufe *rot*) zugeordnet ist, findet sich im *Konzept Wolf Schweiz* also eine metergenaue Grenzziehung zwischen Siedlungsraum, in dem ein Wolf «unerwünscht» ist, und einer Zone, in der er sich aufhalten kann. Wölfe haben – so zeigt diese Tabelle – Menschen offenbar dazu gebracht, genau zu definieren, wo menschliches Siedlungsgebiet (und damit Zivilisation) anfängt und aufhört. Die Tabelle und der zitierte Satz stellen einen Versuch von offizieller Seite dar, eindeutige Natur | Kultur-Ordnungen wiederherzustellen und zu verstärken. Einem relational-prozessualen Verständnis folgend verstehen wir wölfische Akteure dabei als ebenso an der Verhandlung und Konstitution dieses Raumes beteiligt: Sie waren und sind es, die durch ihre Handlungen, in dem Falle durch ihr Raumverhalten, uns Menschen dazu gebracht haben, in einem Konzept «Siedlung» metergenaug zu definieren.⁴⁸ Es handelt sich in diesem

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ BAFU (Bundesamt für Umwelt): Konzept Wolf Schweiz. Vollzugshilfe des BAFU zum Wolfsmanagement in der Schweiz (2016), S. 25–26. Verfügbar unter: <https://www.bafu.admin.ch/bafu/de/home/themen/biodiversitaet/publikationen-studien/publikationen/konzept-wolf-schweiz.html> (28.5.2018).

⁴⁷ Ebd., S. 25.

⁴⁸ Die Kulturanthropologin Irina Arnold beschreibt ähnliche Vorgänge anhand von MT6 / Kurti. Dieser Wolf löste 2016 in Niedersachsen Debatten darüber aus, wie nahe Wölfe und Menschen sich kommen dürfen resp. wollen. Arnold arbeitet u. a. verschiedene Formen von *agency* heraus, die MT6 / Kurti in seinem Leben und Nachleben zeigte. Vgl. Irina Arnold: Getting close(r). Alive or Dead: Biography, Individuality and Agency of the Wolf MT6. In: Bernhard Tschofen und Michaela

Sinne um einen von Menschen und Wölfen ko-konstruierten Raum – und um einen Prozess, den man in den Worten von Haraway als «a knot of species coshaping one another in layers of reciprocating complexity all the way down»⁴⁹ umschreiben könnte. Auf eben solche Prozesse und Knotenpunkte richten wir auch in diesem Beitrag unsere Aufmerksamkeit.

Auf der Basis dieser Tabelle bewilligte das BAFU im Winter 2015 / 16 den Abschuss von zwei Jungwölfen aus dem Calandarudel, dem ersten Wolfsrudel der Schweiz seit der Rückkehr der Tiere. Die beiden Kantone Graubünden und St. Gallen hatten den Abschuss beantragt, weil im Verlaufe der Jahre 2014 / 15 vermehrt – gemäß besagter Tabelle – «auffällige» und «unerwünschte» sowie vereinzelt «problematische» Verhaltensweisen festgestellt worden seien. Das BAFU stimmte dem Antrag der Kantone mit folgenden Worten zu:

Damit die vorgesehenen Massnahmen die erwünschte Wirkung (Änderung der Entwicklung des Verhaltens der Wölfe in Richtung mehr Scheuheit) optimal erzielen können, empfehlen wir dem Kanton Graubünden, im Entscheiddispositiv der Verfügung folgenden Aspekten explizit Rechnung zu tragen⁵⁰

Es folgen sodann vier Bedingungen, an die der Abschuss geknüpft ist, darunter folgende zwei Punkte:

Es sollen nicht zwei Wölfe gleichzeitig entfernt werden, sondern jeweils nur ein Wolf in einer Rudelssituation, d. h. wenn zwei oder mehr Jungwölfe anwesend sind;

Es sollen Jungwölfe nur in Siedlungsnähe erlegt werden (um die erwünschte Verhaltensänderung des Rudels zur Meidung von Siedlungen des Menschen zu erwirken)⁵¹

Ziel dieses Abschusses mit den entsprechenden Bedingungen, denen er unterlag, war es also, die durch wölfisches Verhalten ins Wanken gebrachte Ordnung zwischen wölfischem und menschlichem Lebensraum wiederherzustellen. Es ging darum, eine Grenzverletzung zu sanktionieren und zu korrigieren, indem der überlebende Rest des Calandarudels aus dem Abschuss etwas lernen, also entsprechend «erzogen» oder diszipliniert werden sollte: nämlich dazu, die Grenze zwischen dem eigenen Lebensraum und

Fenske (Hg.): *Managing the Return of the Wild. Ethnographic Encounters with Wolves in Europe*. London (im Druck).

⁴⁹ Haraway: When Species Meet (wie Anm. 18), S. 42.

⁵⁰ BAFU (Bundesamt für Umwelt): Zustimmung des BAFU zur Regulierung von Wölfen des Rudels am Calanda im Kanton Graubünden (7.12.2015), S. 4. Verfügbar unter: <https://www.gr.ch/DE/institutionen/verwaltung/bvfd/ajf/ArchivDokumente/Zustimmung%20BAFU%20Regulierung%20W%C3%B6lfen%20CalandarudeI%20GR%2007.12.15.pdf> [17.1.2017].

⁵¹ Ebd.

dem Lebensraum der Menschen als eindeutige und undurchlässige zu respektieren und einzuhalten. Das Calandarudel sollte die Ordnung also gewissermaßen internalisieren, sie sollte von einem äußeren zu einem inneren Zwang werden, die Fremdkontrolle in eine Selbstkontrolle übergehen – Prozesse, die sich auch mit Konzepten von Norbert Elias und Michel Foucault analysieren lassen.⁵² Es kam im bewilligten Zeitraum (Dezember 2015 bis März 2016) jedoch zu keinem Abschuss, da sich in der Zeit nie eine alle vier Bedingungen erfüllende Situation bei gleichzeitiger Anwesenheit eines Wildhüters (der den Abschuss hätte ausführen sollen) ergab.

Trennen, Bewahren, Zonieren

Nicht nur die offizielle, staatliche Seite versucht im sogenannten «Wolfsmanagement», den «Grenzgänger» oder «Grenzverletzer» Wolf dingfest und regierbar zu machen. Solche Wahrnehmungen und Ordnungsversuche sind auch bei nicht-staatlichen und individuellen Akteuren zu beobachten. Im Sommer 2015 versuchten Schafhalter im Augstbordgebiet im Kanton Wallis gemeinsam mit den kantonalen Verantwortlichen Herdenschutzmaßnahmen auf einer Schafalp durchzuführen, da zwei, gemäß anderen Quellen sogar drei, Wölfe nachgewiesen worden waren und diese große Schäden in den Schafherden verursacht hatten. Der Versuch misslang, so dass die Schafalp im Sommer 2016 nicht bestoßen wurde. Einer der beteiligten Schafzüchter erklärte:

Ich sage dir, längerfristig gibt es nur eines: Entweder haben wir Großraubtiere oder wir haben Nutztiere. Und, gell, ich habe nichts gegen den Wolf, ich habe nichts gegen die Großraubtiere, absolut nicht. Aber ich sage einfach, in der Schweiz, heute, mit diesen acht Millionen Einwohnern leben wir nicht mehr wie vor hundert Jahren. Und das Raubtier, das Tier selber, ist ja im Prinzip den ganzen Tag auf der Flucht; das hat ja keine Räume, wo es sich zurückziehen kann. Es ist alles zusammen bewandert, ist alles zusammen... Die ganzen Agglomerationen, die sind... Das ist doch kein... Wir haben doch keine zehn Quadratkilometer unberührte Natur mehr in der Schweiz, so gesehen.⁵³

In dieser Aussage spiegeln sich zwei relevante Aspekte der in diesem Beitrag gestellten Frage wieder: Erstens findet sich eine relativ klare, wenn auch größtenteils negativ ausgedrückte Definition wölfischer Wildnis: Wildnis heißt hier «unberührte Natur» und Rückzugsräume, in denen der

⁵² Vgl. Norbert Elias: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Frankfurt a. M. 1997; Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M. 1977 [1975].

⁵³ Interview Schafzüchter vom 20.6.2016.

Wolf nicht «auf der Flucht» sein muss – etwas, das es in der Schweiz dieser Aussage zufolge nicht mehr gibt. Heute stellen «Agglomerationen», Wanderer und ganz allgemein «acht Millionen Menschen» das Gegenteil von Wildnis dar und verhindern diese.⁵⁴ Bemerkenswert ist zweitens der Satz am Anfang: «*Entweder* wir haben Großraubtiere *oder* wir haben Nutztiere.» Diese klare Aussage macht deutlich, dass die vom Wolf verkörperte Wildnis einerseits und die von Menschen und Nutztieren bewirtschaftete und gepflegte Kulturlandschaft andererseits als nicht miteinander kompatibel verstanden werden. Wir haben es mit einem gewissermaßen ontologischen⁵⁵ Entweder-Oder zu tun: ein Raum *ist* entweder wild oder domestiziert; er kann nicht beides gleichzeitig *sein*. Diese Aussage steht exemplarisch für die weit verbreitete Wahrnehmung, dass wölfische Wildnis und alpine Kulturlandschaft unvereinbar sind, ja, dass die Rückkehr des Wolfes gar das Weiterbestehen der Kulturlandschaft bedroht.

Eine solche Auffassung vertritt beispielsweise der Verein *Lebensraum Schweiz ohne Grossraubtiere*⁵⁶. Der Verein und seine regionalen Sektionen geben Medienmitteilungen heraus, veranstalten Informations- und Austauschanlässe, kommunizieren über verschiedene Wege mit Politik und Öffentlichkeit und fungieren damit als Anlaufstelle und politisches Sprachrohr für Menschen, die sich von der Wolfsrückkehr negativ betroffen fühlen. Der Graubündner Verein für *Lebensräume ohne Grossraubtiere* lud im Herbst 2016 z. B. zu einem «Themenabend Wolf und Herdenschutz» ein, an welchem die unkontrollierte Vermehrung der Wölfe in der Schweiz als Gefahr für bestehende landwirtschaftliche Systeme identifiziert und heftig kritisiert wurde.⁵⁷ Die Illustration auf dem Plakat, mit dem die Veranstaltung beworben wurde, stellt eine Visualisierung jener Kulturlandschaft dar,

⁵⁴ Zum Zusammenhang zwischen dem (sich über die Zeit wandelnden) Verständnis einer Landschaft (als wild, als wirtschaftliche Ressource für die lokale Bevölkerung, als Erholungsraum, als erhaben, als schützenswert etc.) und der Frage, ob darin Platz für Wölfe ist, vgl. Alec Brownlow: *A Wolf in the Garden. Ideology and Change in the Adirondack Landscape*. In: Philo und Wilbert (Hg.): *Animal Spaces, Beastly Places* (wie Anm. 20), S. 141–158.

⁵⁵ Wir benutzen den Terminus «ontologisch» in diesem Beitrag, um zu argumentieren, dass sich Deutungskämpfe bzgl. der sich durch die Wolfsrückkehr verändernden alpinen Umwelt nicht nur auf der epistemologischen Ebene abspielen – also wie nehmen Akteure den Alpenraum wahr –, sondern dass wirklich auch darüber verhandelt wird, was alpine Räume, gerade in Zeiten des Wandels, sind – hier nehmen wir explizit die Sprache des Feldes auf –, und dass damit gewissen Aussagen also auch eine ontologische Tragweite zugeschrieben werden kann.

⁵⁶ Dieser Verein, der sich auf verschiedene regionale Sektionen und einen Dachverband auf Bundesebene verteilt, stellt sich gegen die unkontrollierte Rückkehr der Wölfe und anderer Großraubtiere in die Schweiz.

⁵⁷ Inwiefern Vorstellungen eines Raumes sowie unterschiedliche Konzeptionen von alpiner Natur und Kultur in der Debatte um die zurückkehrenden Wölfe eine Rolle spielen und wie sich dabei ein Spannungsfeld zwischen Artenvielfalt (*Biodiversity*)



Filmvorführung und anschliessender Diskussion

mit dem französischen Tierhalter Bruno Lecomte und Macher des Films

**Für Biodiversität mit naturgrasbasierten Land- und Weidewirtschaft
Gegen die freie Vermehrung des Wolfes in der Landwirtschaft**

Abb. 2: Harmonische Kulturlandschaft – Plakat zu einer wolfskritischen Veranstaltung. Verfügbar unter: <https://www.vwl-ost.ch/aktuell-1/aktuell-bis-31-10-2016/> [21.10.2016].

welche in den Augen der Veranstalter durch die Rückkehr der Wölfe bedroht wird (vgl. Abb. 2). Die Darstellung zeigt ein sehr harmonisches Bild, in dem Menschen und Nutztiere miteinander interagieren und im Zentrum stehen. Darum herum, quasi als Rahmung, sieht man einheimische Flora und Fauna. Im Hintergrund erahnt man die vier Jahreszeiten, welche das Leben in und mit dieser domestizierten Natur in vertrauten und wiederkehrenden Zyklen ordnen und strukturieren. Ein Wolf ist auf diesem Bild nirgends zu sehen.

Dieser Wahrnehmung einer durch eine zurückkehrende Wildnis bedrohten Kulturlandschaft, die sich in diesen verschiedenen Äußerungen zeigt, liegt die Vorstellung einer eindeutigen Trennung dieser beiden räumlichen Gebilde zugrunde. Dieser Status der Eindeutigkeit ist es, der durch wölfische Übergriffe als bedroht verstanden wird und den es aus der eben

und Sicherheit (*Biosecurity*) auftut, untersuchen die Geographin Ilona Imoberdorf und der Geograph Rony Emmenegger für das Beispiel Oberwallis, vgl. Ilona Imoberdorf und Rony Emmenegger: Diverging Worlds of Biodiversity and Bio-security: The Presence of Wolves in Swiss Alpine Territory. In: Tschofen und Fenske (Hg.): Managing the Return of the Wild (wie Anm. 48) (im Druck).

skizzierten Position heraus zu bewahren oder wiederherzustellen gilt. Manche Versuche, dieses Bestreben umzusetzen, begegnen der drohenden Auflösung klarer Trennlinien – ähnlich wie wir es bereits beim offiziellen Wolfsmanagement gesehen haben – auf administrativer Ebene. Der Dachverband *Lebensraum Schweiz ohne Grossraubtiere* machte 2016 mit seinem «Neuen Grossraubtierkonzept Schweiz»⁵⁸ einen Vorschlag, wie man den zunehmenden Wolfsdruck und die damit verbundene steigende Unsicherheit unter Kontrolle bringen könnte. Das Konzept sieht vor, dass die Kantone in ihrem Hoheitsgebiet unterschiedliche «Flächenansprüche definieren» und «Interessensabgrenzungen erstellen», womit ein «Kantonales Nutzungskonzept» erarbeitet werden kann, welches in erster Linie eine «Ausscheidung von Siedlungszonen» beinhaltet. Diese Zonen bilden das Herzstück des Vorstoßes und lesen sich folgendermaßen:

Zone 1: <sensibel: keine Wolfspräsenz z. B. Siedlungsgebiete, touristisch stark genutzte Zonen, nicht schützbare Weidegebiete für Klein- und Grossviecheinheiten.

Zone 2: <weniger sensibel: gelegentliche Wolfspräsenz, z. B. in Zonen mit schützbaren Weiden und Alpen.

Zone 3: <offen: Wolfspräsenz möglich: z. B. gut schützbare Alpen, weitläufiges Gebiet, kaum Freizeit- und Tourismusaktivitäten.⁵⁹

Selbstverständlich ist auch den Urhebern des Papiers klar, dass dieses Konzept nicht verhindern kann, dass Wölfe diese neuen Grenzen weiterhin überschreiten. Die Zonen gelten denn auch weniger den Wölfen als vielmehr den mit Wölfen interagierenden Menschen, insofern als dass das Konzept es Letzteren erlaubt, bestimmte Situationen eindeutig zu definieren und – was ebenso wichtig ist – klare Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung zu haben. Dazu der Co-Präsident des Vereins:

Wenn wir sagen, in den Siedlungsflächen haben wir keine Wölfe, dann ist [sowohl für die Landwirtschaft wie auch für die Freizeitaktivitäten inkl. den touristischen] schon ganz schön viel geregelt. [...] Schaden [an Nutztieren] können wir trotzdem haben. Der Wolf kann [natürlich] nicht unterscheiden, wo [in welcher Zone] er sich bewegt, oder. Der kommt dann trotzdem. Der Vorteil, den das hat: in den [entsprechend eingestuften, Anm. d. Autoren] Siedlungsflächen weiß ich als Landwirt oder auch als ganz einfache Bewohnerin, grundsätzlich gibt es hier keinen Wolf; und wenn es ihn gibt, nimmt ihn der Kanton weg.⁶⁰

⁵⁸ Lebensraum Schweiz ohne Grossraubtiere: Neues Grossraubtierkonzept Schweiz (13.10.2016).

⁵⁹ Ebd., S. 3.

⁶⁰ Interview Co-Präsident Verein *Lebensraum Schweiz ohne Grossraubtiere* vom 14.11.2016. – Die Ergänzungen in eckigen Klammern wurden – wenn nicht anders

In einer E-Mail ergänzte der Co-Präsident seine hier aufgeführten Aussagen, indem er u. a. die Lernfähigkeit der Wölfe betonte sowie erneut auf das im Konzept beinhaltete Bestreben aufmerksam machte, problemlösungsorientierte Strategien für landwirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklungen zu formulieren:

Die Erfahrung zeigt aber auf, dass der Wolf sehr wohl unterscheiden kann, ob der Mensch und sein Lebensraum für ihn eine Gefahr darstellen oder nicht. Zusätzlich zu diesem Aspekt ist mit einer klaren Regelung und Umsetzung für alle Beteiligten klar, in welche Richtung sich sowohl die Landwirtschaft wie auch generell die Gesellschaft mit ihren Freizeitaktivitäten zu entwickeln hat. Dazu gehören dann auch sehr viele gesellschaftspolitische Aspekte, welche weit über diejenigen der Landwirtschaft hinausgehen.⁶¹

Nebst der eindeutigen Einstufung und der sich daraus ergebenden Handlungsmöglichkeit, ist – so wird in diesen Aussagen deutlich – auch wichtig, dass diese Handlungen potenziell standardisiert und zu einem automatisierten oder zumindest immer reibungsloser verlaufenden Vorgang verbessert werden können. Das Ziel dieses Vorschlags für ein «Neues Grossraubtierkonzept Schweiz» liegt also darin, eine verwaltungstechnische, rechtliche und möglicherweise auch ontologische Klarheit wiederherzustellen und damit der zunehmenden Auflösung von Natur | Kultur-Grenzen entgegenzuwirken.

Bisher gab es von den zuständigen Stellen keine offizielle Äußerung zu diesem Vorschlag. Vereinzelt wurden indes ähnliche Gedanken formuliert. In einem Radio-Interview drückt Georg Brosi, der im Frühling 2018 pensionierte Jagdinspektor des Kantons Graubünden, mit Rückblick auf seine Amtszeit den Wunsch aus, die Regulierung der Wölfe in Zukunft noch einen Schritt weiterzuführen. Brosi plädiert dabei für ein zukünftiges Wolfsmanagement,

das ruhig noch ein bisschen entspannter sein dürfte, indem man einfach sagt, wir regulieren nicht nur Schalenwild [dem Jagtrecht unterliegende Paarhufer], wir kategorisieren nicht nur auf unseren Alpen alles schön – ‹hier weidet ihr, hier nicht; da ist Wald, da ist Weide› –, sondern dass man sich am Schluss auch getraut zu sagen, so viele Wölfe wollen wir in einem Gebiet haben und vielleicht im einen oder anderen Gebiet wollen wir überhaupt keine drin haben.⁶²

⁶¹ vermerkt – nachträglich per E-Mail durch den interviewten Co-Präsidenten vorgenommen.

⁶² E-Mail Co-Präsident Verein *Lebensraum Schweiz ohne Grossraubtiere* vom 29.10.2018.

⁶² SRF Regionaljournal Graubünden: Ein mächtiger Jäger geht in Pension (29.1.2018). Verfügbar unter: <https://www.srf.ch/sendungen/regionaljournal-graubuenden/ein-maechtiger-jaeger-geht-in-pension> [11.9.2018].

M64 im Lötschental: «Da(s) ist Natur.»

Wie komplex und widersprüchlich sich die Fragen der Ordnung in der Praxis in konkreten Situationen gestalten und auf welche unterschiedlichen Hindernisse und Probleme der Versuch einer solch klaren Trennung zwischen Natur und Kultur stößt, soll im Folgenden anhand eines Fallbeispiels aus dem Walliser Lötschental aufgezeigt werden.⁶³

Der sich auf Wanderung befindende Wolfsrüde M64 erregte im März 2016 mediale Aufmerksamkeit, als er im Lötschental im Zeitraum von etwa zwei Monaten eine erhebliche Anzahl Hirsch- und Rehwild riss. Das Besondere war nicht nur die reine Anzahl an getöteten Tieren, sondern dass die Risse sehr oft in Sichtweite und unmittelbarer Nähe zu menschlichen Siedlungen gefunden wurden und die Kadaver zudem meist nur minimal angefressen waren. Den ersten getöteten Hirsch fand man mitten auf der Nacht-Langlaufloipe, die sich am engen Talboden dem Bach entlang schlängelt und von Einheimischen und Touristen frequentiert wird.

Während sich die Medien vor allem auf die Frage fokussierten, ob der Wolf zu nahe an menschliche Lebens- und Freizeiträume gekommen war,⁶⁴ kurbelte das Verhalten von M64 bei den involvierten Akteuren eine erneute Diskussion über die verschiedenen Nutzungsinteressen an den begrenzt vorhandenen Raum im Lötschental an. Vor allem für den zuständigen Wildhüter stellte sich die Frage nach einem korrekten menschlichen Eingreifen in natürliche Prozesse.⁶⁵ Da Hirsche und Rehe in den letzten Jahrzehnten durch Skigebiete von den sonnigen Hängen in die schattigen und schneereichen Lagen verdrängt wurden, werden in harten Wintern (so auch 2016) Futterkrippen durch die Wildhut eingerichtet, um das Überleben der Tiere zu sichern. Doch dadurch, dass sich die Tiere um die Futterkrippen scharten, servierte der Wildhüter sie dem Wolf quasi «auf dem Silbertablett», wie er selbst zerknirscht sagte. Mit diesen praktischen Problemen hängen durchaus auch Fragen der Definition und Verortung von Natur zusammen, wie folgendes Erlebnis mit dem Wildhüter zeigt:

Nach meiner [NHS] Ankunft im Tal holt mich der Wildhüter mit seinem Jeep ab. Er erzählt mir von der schwierigen Lage, in die ihn der Wolf M64 mit seinem Jagdeifer bringt, ihn, der ja das Wild und

⁶³ Vgl. dazu auch Nikolaus Heinzer: Der Wolf M64 im Lötschental. Ethnographische Schlaglichter aus einem Wolfsdurchzugsgebiet. In: Schweizer Volkskunde 106 (2016), S. 62–66.

⁶⁴ In einem Artikel der Lokalzeitung *Walliser Bote* lautete eine Zwischenüberschrift etwa «Langläufer mit gerissenen Hirschen konfrontiert» (1815.ch: Wolf tötet auf Lötschentaler Langlaufloipe Hirschkuhe, wie Anm. 37).

⁶⁵ Vgl. hierzu auch die Aussagen des Wildhüters in: Alpines Museum der Schweiz und Universität Zürich – ISEK (Hg.): Der Wolf ist da (wie Anm. 9), S. 22–23.

den Wolf beschützen soll. Als Wildhüter gerate er schnell ins gesellschaftliche Kreuzfeuer. Wir fahren von der Kantonsstrasse herunter, durch die engen Gassen von Kippel zwischen uralten Holzhäusern hindurch, über eine Brücke auf die andere Seite [des Flusses] Lonz. Dort überqueren wir die Langlaufloipe an der Stelle, an welcher der erste Wolfsriss gefunden wurde – einen Steinwurf von den letzten Häusern entfernt. Über einen teilweise vom Schnee freigeschmolzenen Feldweg fahren wir auf der Schattenseite des Tals die Bachböschung hinauf bis auf ein verschneites Feld, auf dem wir anhalten. Etwa 50 Meter entfernt liegen die Überreste einer von M64 gerissenen Hirschkuh, deren Kadaver der Wildhüter hinter einem Gebüsch etwas ausser Sichtweite gebracht hat – damit sich weder der Landbesitzer noch ein zufällig vorbeilaufender Wanderer am Anblick stören, wie er erklärt. Wir packen die Knochen und Fellreste, tragen sie über das Feld in Richtung Bachtobel und werfen sie dort in ein kleines Wälzchen hinunter. Der Wildhüter säubert sich zufrieden die Hände. Auf das Unterholz weisend, in dem wir die Knochen entsorgt haben, erklärt er: «Da ist Natur.»⁶⁶

Hinter dieser nonchalanten Geste und scheinbar eindeutigen Verortung von Natur steckt mehr als eine reine Aufräumarbeit. Der Vorfall spiegelt das Bestreben wieder, klare Verhältnisse zu schaffen und hinter dem Wolf in mehr als einem Sinne aufzuräumen. Es geht hier, auch in einem Latour'schen Sinne, um eine Reinigungsarbeit. Wölfische Wildnis und vom Menschen genutzte Räume werden rigoros separiert. Der Wolf bzw. dessen blutige Hinterlassenschaften haben in der gepflegten, offenen Kulturlandschaft keinen Platz. Indem die Überreste des von M64 gerissenen Hirsches in das Gebüsch geworfen werden, wird wieder Ordnung zwischen menschlichem Lebensraum und dem Lebensraum von Beutegreifern hergestellt. Die Hinterlassenschaften des Wolfes werden wieder dorthin zurückbefördert, wo auch dieser dem Wildhüter zufolge hingehört: in die «Natur».

Selbstverständlich ist die einfache Aussage «da ist Natur» keine unangefochtene. Abgesehen davon, dass die «Natur», in der wir die Hirschknochen entsorgten, aus ein paar Bäumen und Sträuchern am Bachufer bestand – nicht gerade das, was gemeinhin unter weitläufiger und vom Menschen unbeeinflusster wilder Natur verstanden wird –, dreh(t)en sich die langanhaltenden Diskussionen, welche durch die wiederholten Übergriffe von M64 ausgelöst wurden, nicht zuletzt genau um Uneinigkeiten bezüglich der Frage, wo und was Natur – im Verhältnis zu Kultur – eigentlich ist. Die Dimension dieser Uneinigkeiten wird durch ein Interview mit dem Gemeindepräsidenten von Blatten im Lötschental angedeutet, welches am Tag nach den «Reinigungsarbeiten» geführt wurde. In diesem Interview offenbarte der Gemeindepräsident eine Sicht auf Natur, die stark von Gedanken

⁶⁶ Heinzer: Der Wolf M64 im Lötschental (wie Anm. 63), S. 63–64.

der Kontrolle und Nutzung geprägt und mit dem Ziel eines «funktionierenden» menschlichen Lebensraums verbunden war. Entsprechend wenig Verständnis zeigte er für das Naturverständnis von Vertretern und Vertreterinnen von Naturschutzorganisationen, mit denen er in der Vergangenheit zu tun gehabt hatte: «Schlussendlich haben die Wolfsbefürworter, die auch in den Verbänden sind, kein Argument, warum der Wolf da sein sollte. Es heißt nur: ‹Das ist Natur.›»⁶⁷ Die Vorstellung einer «Natur» frei von jeglichem menschlichen Eingriff, welche er den Naturschutzorganisationen zuschrieb, erschien ihm unvorstellbar und nicht vertretbar. Es wird an diesem Beispiel deutlich, dass Wölfe nicht nur reine Interessenskonflikte zwischen Landwirtschaft und Naturschutz auslösen, sondern auch auf besonders zugesetzte Weise aufzeigen, wie unterschiedlich und kontrovers über Natur und Kultur nachgedacht und diskutiert wird.

Relativieren und Überschneiden

Bisher haben wir uns verschiedenen Versuchen der Aufrechterhaltung klarer Trennlinien zwischen Wildnis und Kulturlandschaft gewidmet. In den letzten Abschnitten sollen eine verstärkte Ambivalenz und Hybridität von Natur + Kultur-Vorstellungen und eine Relativierung eindeutiger Grenzen, Linien und Strukturen als andere mögliche Auswirkungen von wölfischen Unterwanderungen im Vordergrund stehen.

Wenden wir uns zuerst den zuvor vom Blattener Gemeindepräsidenten angesprochenen «Wolfsbefürwortern» zu:

In einer Zeit mit sieben Milliarden Menschen auf dem Planeten und acht Millionen in der Schweiz und mit einem Europa, das komplett eine Kulturlandschaft ist, ist es nicht Sinn und Zweck vom Arten- schutz, Natur nur in total geschützten Wildnisgebieten zu erhalten, sondern es muss eigentlich das Ziel sein, die Natur integral zu erhalten, auch in den Räumen, in denen der Mensch drin vorkommt. Das heißt, auch in einer Kulturlandschaft muss Naturschutz betrieben werden, müssen Wildtiere, aber auch einheimische Pflanzen und so weiter überleben können und existieren können. Und der Wolf ist für mich definitiv ‹ein Kulturfolger›, wie das ganz viele andere Tiere sind, wie es zum Beispiel der Fuchs auch ist. Der Wolf braucht keine Wildnis.⁶⁸

Mit dieser Aussage adressiert der Präsident der *Gruppe Wolf Schweiz*, einer Schweizer Pro-Wolfs-Organisation, die Vorstellung (wie wir sie zuvor dargelegt haben), dass der Wolf Teil einer Wildnis ist, welche mit einer vom Menschen bewohnten Kulturlandschaft unvereinbar ist – und widerspricht

⁶⁷ Interview Gemeindepräsident Blatten im Lötschental vom 22.4.2016.

⁶⁸ Interview Präsident *Gruppe Wolf Schweiz* vom 20.10.2015.

ihr. Sein Fazit, der Wolf brauche keine Wildnis, muss allerdings nicht als absolute Verneinung des Konzepts «Wildnis» verstanden werden, sondern viel eher als eine Relativierung desselben: ja, der Wolf ist ein Wildtier, aber nein, er braucht keine absolute Wildnis. Diese Relativierung von Wildnis macht auch folgende Aussage der (zum Zeitpunkt des Interviews zuständigen) Großraubtier-Verantwortlichen von *Pro Natura* deutlich:

Ich glaube, was wir lernen können, ist einfach, eben, es gibt eine gewisse Wildnis in der Schweiz noch, die sehr viel mit... Also jetzt, wenn man schaut, wo sind Gebiete, wo der Wolf zum Beispiel, eben, wo Wolfsrudel sich zurückziehen können, dann gibt es die Gebiete. Eben an einem Calanda, der eigentlich relativ nah ist an sehr intensivem Gebiet. Ein paar hundert Meter weiter weg ist es dann trotzdem wieder abgelegen, vielleicht steil und so... Wo man von einer gewissen Wildnis reden kann. \Ähm\ Auch im Tessin, oder, sehr viel Wald, der unzugänglich ist. Das zeigt jetzt auch wieder das Rudel [im Valle Morobbia, Kanton Tessin] dort.⁶⁹

Der Überlebenskünstler und «Kulturfolger» Wolf wird zum wegweisenden Pionier einer sich stellenweise wieder zunehmend ausbreitenden und über menschliche Kulturräume legenden Natur: Durch seine Fähigkeit, in unmittelbarer Nähe von «intensiv genutzten» Gebieten seinen Lebensraum wieder zu besetzen, seinen Platz inmitten der «Kulturlandschaft Europa» zu finden, repräsentiert der Wolf eine zurückkehrende Wildnis, die flexibel, kleinteilig, anpassungsfähig und mit menschlich genutzten Räumen durchaus vereinbar ist. Die Natur | Kultur-Grenze ist in diesen Wahrnehmungen nicht komplett aufgelöst, aber sie wird relativiert, sie wird durchlässiger und die Anordnungen von Naturräumen und Kulturräumen werden kleinteiliger. Es handelt sich hier also nicht mehr um – im Latour'schen Sinne – komplett gereinigte, Natur und Kultur, Nicht-Mensch und Mensch trennende Perspektiven.

Ein weiteres Beispiel aus der teilnehmenden Beobachtung auf einer zweitägigen «Wanderung im Lebensraum der Calanda-Wölfe» veranschaulicht eine solch relativierte Natur | Kultur-Anordnung. Die Wanderung wurde organisiert von CHWOLF, einem weiteren Verein, der sich für die in die Schweiz zurückgekehrten Wölfe einsetzt. Geleitet wurde die Wanderung von einem pensionierten Wildhüter, der bereits früher angefangen hatte, sich intensiv mit Wölfen auseinanderzusetzen und noch heute sehr aktiv über Wölfe informiert, deren Spuren sammelt und Ereignisse dokumentiert. Unterwegs gab es zahlreiche Stopps, bei denen uns der Wolfsexperte unterschiedlichstes Wissen rund um Wölfe vermittelte:

⁶⁹ Interview Großraubtier-Verantwortliche *Pro Natura* vom 26.10.2015.



Abb. 3: Tamina- und Lavoi-Tal – Laut dem Wanderleiter primär Wolfsräume, in denen menschliche Aktivitäten räumlich und zeitlich stark kanalisiert sind. (© Elisa Frank)

Der erste Halt erfolgt, kurz nachdem wir von der Postautohaltestelle Tamins aufgebrochen sind. Am oberen Dorfausgang weist uns der pensionierte Wildhüter – auf die uns umgebende Landschaft deutend – auf die spezifische Struktur der Bündner Dörfer am Calanda hin. Wie gut ersichtlich sei, würde das Wohngebiet hier bis zum Waldrand reichen. Insofern könne es nicht erstaunen, dass die Wölfe hier ab und zu in Siedlungsnähe zu sehen seien, zumal Wölfe die menschlichen Infrastrukturen wie Straßen oder Brücken gerne nutzen würden, weil es auch für sie leichter sei zum Vorwärtskommen. Gerade im Winter sei es zudem so, dass die Wölfe den Beutetieren folgten, die sich in die flache Talebene hinunterbegeben. Und wenn der Wolf ihnen folge, dann gehe er halt den direkten Weg und der führe unter Umständen durch das Dorf und nicht darum herum. Das sei aber normal und kein problematisches, kein abnormales Verhalten der Wölfe.⁷⁰

Am zweiten Tag, kurz bevor wir am höchsten Punkt der Wanderung ankommen, kommt es zu einem Halt, bei dem der ehemalige Wildhüter auf das Tamina-Tal hinunter deutet und mit Blick auf diese Landschaft (vgl. Abb. 3 links) Folgendes kommentiert:

Wenn man das sehe, so sei es doch offensichtlich, dass es in der Schweiz Platz für Wölfe gebe. Und er kündigt an, dass wir nach dem ‚Zmittag‘, beim Abstieg durchs Lavoi auch noch mehr von diesem Platz zu sehen bekämen. [...] Auf einem der Stopps im Lavoi-Tal [vgl. Abb. 3 rechts] erklärt uns der pensionierte Wildhüter, dass sich die Wölfe hier im Lavoi sehr gerne aufhalten würden: Es sei steil, habe viel Wild und biete viele Rückzugsmöglichkeiten. Menschen kämen zwar in dieses Tal, aber sehr kanalisiert auf dem Wanderweg, da es für uns Menschen wegen der Steilheit ein Gelände sei, in dem wir kaum freiwillig links und rechts des Weges gehen würden. Zu-

⁷⁰ Feldtagebuch EF vom 8.10.2016.

dem fänden diese menschlichen Aktivitäten hier im Lavoi – Wandern, seltener auch Biken – nur tagsüber und zu bestimmten Jahreszeiten statt.⁷¹

Für den ehemaligen Wildhüter gibt es durchaus so etwas wie einen wölfischen Raum und einen Menschenraum und insofern auch eine Art Grenze zwischen diesen. Aber: diese Grenze ist durchlässig, d. h. der wölfische Raum ist nicht ausschließlich für den Wolf reserviert, genauso wie umgekehrt der Menschenraum nicht ausschließlich für den Menschen reserviert ist. Es ist aber berechenbar für beide Seiten, wann der jeweils andere den «eigenen» Raum betritt: Aus gegebenen Anlässen rücken die Menschen immer wieder in den wölfischen Raum vor – zum Wandern, zum Biken, um Alpen zu bewirtschaften, um Holz zu schlagen –, dies aber in der Regel zu bestimmten Tages- und Jahreszeiten und oftmals auch auf zu erwartenden Pfaden, in immer denselben Kleinstraßen, wie etwa einem Wanderweg. Umgekehrt tauchen auch Wölfe immer wieder im Menschenraum auf, auch sie für bestimmte Aktivitäten, auf zu erwartenden, «logischen» Pfaden und zu gegebenen Zeiten – wenn sie etwa auf der Suche nach ihren Beutetieren im Winter in die Ebenen herunterkommen und dabei menschliche Infrastrukturen nutzen. Menschenraum wird also immer potenziell auch von Tieren wie etwa Wölfen genutzt, je nach deren Aktivität, Jahres- und Tageszeit – und umgekehrt. Man könnte also sagen, dass bestimmte Räume hier primär Wölfen oder primär Menschen zugeordnet werden. Diese Vorstellung von Raum beinhaltet Relativierungen, Vielschichtigkeiten und Überschneidungen, propagiert dabei aber dennoch nicht die völlige Auflösung einer Grenze zwischen menschlichem und wölfischem Raum. Die Anordnung des primär von Wölfen bzw. Menschen genutzten Raums erfolgt dabei insbesondere entlang von Zeitachsen und verweist somit auf die Zeitchkeit von Raum.

An dieser Stelle soll nochmals kurz auf den Rahmen zurückgekommen werden, in dem diese Aussagen gemacht wurden: auf einer Wolfswanderrung⁷², einem *Guided Walk* also, auf dem die Teilnehmenden mehr über Wölfe im Allgemeinen und die Schweizer sowie Calanda-Wölfe im Speziellen lernen sollten. Während der beiden Tage vermittelte der ehemalige Wildhüter uns Teilnehmenden eine Wahrnehmung des Gebietes, das wir gemeinsam durchwanderten⁷³: primär wölfische und primär menschliche

⁷¹ Feldtagebuch EF vom 9.10.2016.

⁷² Vgl. dazu auch Elisa Frank: Actualizing Wolves. Environmental Education Settings as Part of Wolf Management in Switzerland. In: Tschofen und Fenske (Hg.): Managing the Return of the Wild (wie Anm. 48) (im Druck).

⁷³ Jonathan Wynn, der eine ethnographische Studie unter New Yorker *Walking Guides* durchgeführt hat, verweist auf deren «relative power to shape their participants' perceptions of the urban landscape» (S. 148) und die Ermutigungen, die die *Guides* an die Teilnehmenden richten, ihr eigenes – auch räumliches – Verständnis

Lebensräume wechseln sich ab, bestimmten Mustern folgend betritt der eine aber auch die Arena des anderen. Dieses vermittelte Wissen hat nun aber unter Umständen nicht nur Auswirkungen auf das Denken und die Raumwahrnehmung der Teilnehmenden, sondern ebenso auf deren Handeln und Praktiken.⁷⁴ Dies zeigte sich auf der Wanderung etwa in folgender Situation: Während unseres Abstieges durch das Lavoi-Tal bat der Wildhüter die beiden Mädchen, die an der Tour teilnahmen, auch einmal ruhig zu sein.⁷⁵ Der Mensch hat sich – so macht diese Anekdote deutlich – im primär Wölfen zugeordneten Raum des Lavoi-Tals an bestimmte Regeln zu halten, sein Verhalten und seine Praktiken entsprechend anzupassen. Mit einem relational-prozessualen Raumverständnis, das Raum nicht als Behälter versteht, «in dem Dinge passieren», sondern als «*das, was passiert*»⁷⁶, können solche Vorgänge in der Analyse als raumkonstituierend in den Blick genommen werden. Die Mädchen durchschreiten nicht einfach primär wölfischen Raum, sondern sie stellen diesen mit her durch ihre Handlungen: wenn sie an einem Herbstnachmittag stumm auf dem Wanderweg durch das Tal gehen.

Integrieren, Überschreiten, Hybridisieren

Die Beispiele im vorangehenden Abschnitt relativieren die Grenze zwischen Natur und Kultur und denken sie als eine durchlässige. Die alpine Kulturlandschaft wird als ein Raum gedacht, in dem sowohl Menschen und Nutztiere als auch Wildtiere und Beutegreifer ihren Platz haben. Dies schließt natürlich nicht aus, dass Konflikte zwischen den verschiedenen Bewohnern dieser multispezifischen Landschaft entstehen; dass zum Beispiel Wölfe auch Schafherden angreifen können.

der Stadt zu entwickeln (S. 158–159), vgl. Jonathan R. Wynn: City Tour Guides: Urban Alchemists at Work. In: *City & Community* 9 (2010), S. 145–164. Zum Gehen als epistemische Praxis vgl. Michel de Certeau: *Kunst des Handelns*. Berlin 1988, S. 179–208; Bernhard Tschofen: Vom Gehen. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf eine elementare Raumpraxis. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 109 (2013), S. 58–79. Zum *Guided Walk* als epistemische Praxis vgl. Elizabeth Kowaleski Wallace: *The British Slave Trade & Public Memory*. New York 2006, S. 43–65; Barbara Korte und Sylvia Paetschek: Geschichte in populären Medien und Genres: Vom Historischen Roman zum Computerspiel. In: Dies. (Hg.): *History Goes Pop. Zur Repräsentation von Geschichte in populären Medien und Genres*. Bielefeld 2009, S. 9–60, hier S. 43–44.

⁷⁴ Beide Vorgänge sind jedoch – einem relationalen und prozessualen Raumverständnis folgend, wie es bspw. Löw (Raumsoziologie (wie Anm. 23)) vertritt – als raumkonstituierend in den Blick zu nehmen.

⁷⁵ Vgl. Feldtagebuch EF vom 9.10.2016.

⁷⁶ Rogoff: *Deep Space* (wie Anm. 22), S. 53 (Hervorhebung im Original).



Abb. 4: Alpine Landschaft ordnen – Herdenschutz mit Hirtin, Herdenschutzhunden und Nachtpferch. (© Elisa Frank)

Um die Koexistenz von Menschen, domestizierten und wilden Tieren in einem als geteilt gedachten Raum zu ermöglichen, wird im Wolfsmanagement auf den sogenannten Herdenschutz gesetzt. Herdenschutz bedeutet, dass Schafherden zusammengelegt werden, damit sie von einem Hirten oder einer Hirtin begleitet und mit elektrifizierten Zäunen eingekoppelt und so vor Wolfsangriffen geschützt werden können. Eine wichtige Rolle spielen dabei auch Herdenschutzhunde. Herdenschutzmaßnahmen können also – über den ganz pragmatischen Schutz von Weidetieren hinaus – als ein Versuch gesehen werden, den Faktor Wolf mit bestehenden weide- und landwirtschaftlichen sowie lebensweltlichen Strukturen kompatibel zu machen, ihn im Idealfall zu integrieren.⁷⁷ Auch

⁷⁷ Gerade dieser Punkt ist allerdings politisch gesehen äußerst heikel. Denn obwohl Herdenschutz zu betreiben nicht automatisch bedeutet, die (permanente) Anwesenheit des Wolfes zu akzeptieren, wird genau diese Verbindung vonseiten wolfskritischer Schafbesitzer hergestellt. Herdenschutzmaßnahmen – somit als Wolfschutzmaßnahmen verstanden – geraten dadurch zusätzlich in die Kritik. Offizielle Stellen versuchen, gegen eine solche Assoziation von Herdenschutz und Wolfschutz zu arbeiten. Vgl. z. B. die Aussagen des damaligen Oberwalliser Herdenschutzbeauftragten Moritz Schwery in: 1815.ch (Norbert Zengaffinen): «Herdenschutz hat mir der Einstellung zum Wolf nichts zu tun» (14.4.2016). Verfügbar unter: <https://www.1815.ch/news/wallis/aktuell/herdenschutz-2/> [11.9.2018].

hier haben wir es mit einem Versuch zu tun, eine alpine Landschaft zu managen und zu ordnen; eine Landschaft welche allerdings ambivalenter gedacht wird als in den Beispielen zu Beginn, in denen das Ordnen in erster Linie aus dem strikten (und vergleichsweise großflächigen) Trennen von Wildnis und Kulturlandschaft bestand. Doch auch beim Herdenschutz geht es darum, Ordnung herzustellen. Dies manifestiert sich etwa in Form von Karten der Weidekoppeln, welche auf einer Schafalp in unmittelbarer Nähe zum Calanda-Wolfsrudel mit dem Einzug des Herdenschutzes eingeführt wurden, sowie dem komplementär dazu geführten Weidejournal, welches den Weidebetrieb möglichst genau dokumentiert und damit eben auch diesen ambivalenten Alpen-Raum zumindest auf dem Papier zu strukturieren und zu verwalten sucht. In der Praxis sieht dies aber oft viel uneindeutiger aus.

Insbesondere das Aufstellen und Umstecken, Überprüfen und Instandhalten der Zäune stellt für die Hirten je nach Gelände und Wetter, je nach Erfahrung und Kenntnis der Schafherde eine große bis sehr große Herausforderung dar. Steiles und steiniges Terrain, dichter Nebel, Schnee, starker Regenfall sowie Steinschlag erschweren die Installation eines Elektrozaunes. Es müssen weite Strecken zurückgelegt werden, um die Zäune auf- und umzustellen. Abgesehen davon stellen diese Zäune keine absoluten oder unüberwindbaren Trennlinien dar. Zäune können umknicken oder durch Wind, Steine und Regen ausgehebelt werden. Wenn zu viele Grashalme an die Strom-leitenden Drähte kommen, wird der Strom dadurch absorbiert und ein Wolf bekommt keinen Schlag, wenn er den Zaun berührt. So kommt er nicht nur in die Koppel hinein, sondern verliert obendrein auch noch seine Scheu vor den Zäunen. Zäune können von Schafen übersprungen oder umgerannt werden. Wildtiere können potenziell darüber springen, Wölfe darunter hindurchkriechen – eine wortwörtliche Unterwanderung. Grenzen werden regelmäßig überschritten. Das Zäunen ist eine sehr anschauliche Metapher für den Versuch, Landschaft zu ordnen: es stellt eine fragile, instabile und unsichere Ordnung der Landschaft dar, die in der Praxis auf vielerlei Hindernisse – nicht zuletzt wölfische Unterwanderungen – stößt und somit auf eine ambivalente, unbeständige Natur | Kultur-Anordnung verweist.⁷⁸

⁷⁸ Zaunpraktiken als Teil der Alpwirtschaft sind in der volkskundlichen Alpenforschung schon lange ein Thema. So berichtet etwa bereits Richard Weiss in den 1940er Jahren von den verschiedenen Funktionen, welche Zäune in Graubünden innehatten: Umlegbare Zäune dienen damals nicht nur dem Schutz des Viehs, sondern auch dem Schutz von privaten Wiesenflächen vor dem Vieh; sie halten damit eine räumliche Ordnung von Besitzverhältnissen aufrecht, vgl. Richard Weiss: Das Alpwesen Graubündens. Wirtschaft, Sachkultur, Recht, Älplerarbeit und Älplerleben. Chur 1992 [1941], zu Zäunen vgl. S. 77-80 sowie S. 184. Entsprechend wird das Zäunen als geregelter Bestandteil des alpwirtschaftlichen Gemeinwerks in ers-

Mit einem weiteren Element des Herdenschutzes, den Herdenschutzhunden, lässt sich die Frage stellen, inwiefern man in diesem Kontext von Hybridisierungen von Natur und Kultur sprechen kann. Herdenschutzhunde werden von klein auf mit Schafen aufgezogen und leben das ganze Jahr über mit ihnen zusammen, sodass sie sich als ein Teil der Herde fühlen.⁷⁹ Ihre Aufgabe besteht darin, die Nutztierherde 24 Stunden am Tag vor Angriffen durch Eindringlinge zu schützen. Herdenschutzhunde einer klaren Kategorie zuzuordnen, fällt schwer. Auf der einen Seite sind sie domestizierte Tiere, die enorm hohe gesellschaftliche Anforderungen erfüllen müssen. Sie sollen bei ihrer Arbeit im Idealfall zwischen Wölfen, Hunden, Wanderern und Mountainbikerinnen differenzieren können und ihren Halterinnen und Haltern möglichst wenige Probleme bereiten. Die Hunde werden als offizielle staatliche Herdenschutzmaßnahme von der Bundesverwaltung finanziell unterstützt und nach strengen Richtlinien gezüchtet und ausgebildet. In ihrer Ausbildung müssen sie eine Vielzahl an Begutachtungen und Prüfungen absolvieren und bestehen. Es handelt sich also um sehr vergesellschaftlichte Wesen. Auf der anderen Seite baut man bei diesen Hunden extrem auf ihre angeborenen Ur-Instinkte und archaische Wildheit, um die Herden tatsächlich gegen Wolfsangriffe zu schützen. Der Wolf soll quasi mit seinen eigenen Waffen geschlagen werden: mit urtümlicher Wildheit. Ein Herdenschutzhund kann noch so gut ausgebildet sein: wenn er nicht die nötigen Grundvoraussetzungen mitbringt – ein ausgeprägtes

ter Linie mit Pflichten und Rechten in Verbindung gebracht, wie auch die Dissertation von Ulrich Senn von 1952 zur Alpwirtschaft der Landschaft Davos zeigt, vgl. Ulrich Senn: Die Alpwirtschaft der Landschaft Davos. Bern 1952, bspw. S. 333. Eine historische Perspektive auf Zäune in der Schweiz wirft 1958 der *Atlas der schweizerischen Volkskunde*. Walter Escher vermerkt darin, dass Zäune vor allem in jenen Alpengebieten, in denen das System der Allmend weiterhin Bestand hat, noch eine Rolle spielten. Escher zufolge sind die Tage von Holzzäunen aber damals bereits gezählt: „Moderne Technik, Holzmangel, hohe Arbeitslöhne lassen es aber auch hier gegeben erscheinen, die alten Zäune durch dauerhaftere oder bequemere, moderne Drahthindernisse (Stacheldraht, Elektrozaun usf.) zu ersetzen“ (Walter Escher: Zäune – Mauern – Hecken. Allgemeine Einleitung zu den Karten I, 72–73. In: *Atlas der schweizerischen Volkskunde*. Kommentar: Erster Teil, 5. Lieferung. Basel 1958, S. 395). Bestimmte Zaunpflichten, -anforderungen und -funktionen überdauern bis heute. Allerdings werden heute nicht mehr nur Privatflächen vor den Nutztieren, sondern auch diese – im Rahmen von Herdenschutzmaßnahmen – vor Beutegreifern geschützt. Die Ordnungsfunktionen von Zäunen haben sich also teilweise gewandelt.

⁷⁹ Obwohl auch Herdenschutzhunde mit Menschen sozialisiert werden, sind sie nicht zu verwechseln mit Hirte- und Hütehunden, welche eng an ihre Herrchen und Frauchen gebunden sind und auf Kommando einzelne Tiere oder ganze Herden zusammenentreiben.

Sozial- und Rudelverhalten, Furchtlosigkeit, Loyalität, Aggressivität –, dann ist er kein guter, kein richtiger Herdenschutzhund.⁸⁰

Aufgrund ihrer Ambivalenz zwischen Kulturtechnik und Ur-Natürlichkeit verstehen wir Herdenschutzhunde in diesem Sinn als fleischgewordene Beispiele für das, was Latour als «Hybriden, Mischwesen zwischen Natur und Kultur»⁸¹ bezeichnet. Als solche Verkörperung einer NaturKultur-Hybridität können Herdenschutzhunde letztlich auch als Beispiel dafür herangezogen werden, wie wölfische Unterwanderungen gesellschaftlicher Kategorisierungen von Natur und Kultur zu Vorstellungen einer hybridisierten NaturKultur-(An)Ordnung führen können.⁸²

Fazit

Ordnungen treten oft erst durch ihre Verletzung und Wiederherstellung deutlich ins Bewusstsein. «Krisenexperimente» (wie sie etwa Harold Garfinkel seine Studierenden durchführen ließ)⁸³ stellen daher eine mögliche methodische Annäherung an ansonsten unsichtbar bleibende Ordnungen bzw. Ordnungspraktiken dar. Ähnlich folgern Hinrichsen, Johler und Ratt, dass «Katastrophen [...] das erkenntnistheoretische Versprechen bereit[halten], Ordnungen zum Zeitpunkt ihrer Bedrohung identifizieren und ihre Veränderung besser verstehen zu können.»⁸⁴ Und in Bezug auf Wildtiere in der Stadt beschreibt Binder «Grenzüberschreitung[en]» als «Störungen», durch die sonst verborgene kulturelle Normen und soziale Ordnungen zumindest für einen Moment sichtbar werden.⁸⁵ In unserem Forschungsprojekt brauchen wir – so könnte man sagen – ein solches «Krisenexperiment» nicht selber durchzuführen, sondern diese «Katastrophe» oder «Störung» bringen die zurückkehrenden Wölfe quasi mit sich. Denn: Wölfe unterwandern durch ihre raumgreifende Lebensweise immer wieder

⁸⁰ Die Ausführungen zu den Herdenschutzhunden beruhen größtenteils auf Interviews mit Herdenschutzhundezüchtern und -besitzerinnen (Heinzer) sowie auf teilnehmender Beobachtung in unterschiedlichen Kontexten (Heinzer und Frank).

⁸¹ Latour: Wir sind nie modern gewesen (wie Anm. 14), S. 19.

⁸² Zu Herdenschutzhunden als hybriden Wesen vgl. auch die Biologen Nicolas Lescureux und John Linnell, die Herdenschutzhunde als «be[ing] at the border between domestic and wild» charakterisieren (Nicolas Lescureux und John D. C. Linnell: Warring Brothers: The Complex Interactions between Wolves (*Canis lupus*) and Dogs (*Canis familiaris*) in a Conservation Context. In: Biological Conservation 171 (2014), S. 232–245, hier S. 241).

⁸³ Vgl. Harold Garfinkel: Studies in Ethnomethodology. Cambridge 1984 [1967], hier S. 35–75.

⁸⁴ Hinrichsen; Johler; Ratt: Katastrophen (wie Anm. 13), S. 82; vgl. auch ebd., S. 63.

⁸⁵ Binder: Die Anderen der Stadt (wie Anm. 8), S. 237.

diverse Grenzen, die wir Menschen ziehen, und damit einhergehende Ordnungen und Anordnungen. Wir haben uns in diesem Artikel auf die in der Wolfsdebatte zentrale Auseinandersetzung um Natur und Kultur (zumeist gefasst als Wildnis und Kulturlandschaft) beschränkt. Wölfe unterwandern daneben aber auch – wir haben es eingangs kurz angedeutet – viele weitere Grenzziehungen und Anordnungen von uns Menschen, etwa Kantons- und Landesgrenzen oder die Grenze zwischen Unterland und Berggebiet sowie zwischen Zentrum und Peripherie. Diese wölfischen Unterwanderungen sind ein gewichtiger Grund dafür, dass die Wolfsrückkehr ein derart viel und emotional debattiertes Thema ist. Bei der Wolfsrückkehr und den Fragen und Debatten, die sie aufwirft und auslöst, geht es – so lässt sich bilanzieren – um weit mehr als einen bloßen «Interessenskonflikt» zwischen Naturschutz und Landwirtschaft; es geht ebenso um existenzielle Differenzen bezüglich des Verständnisses von Natur und ihrer (An)Ordnung im Verhältnis zu Kultur.

Wie aufgezeigt lassen sich in unserem empirischen Material zwei gesellschaftliche Reaktionen auf die wölfischen Unterwanderungen von Natur und Kultur in Diskursen und Praktiken ausmachen: Einerseits Bestrebungen eindeutige Natur | Kultur-Ordnungen wiederherzustellen und zu verstärken, wie dies etwa mit dem Wolfszonen-Vorschlag des Vereins *Lebensraum Schweiz ohne Grossraubtiere* der Fall wäre oder es im erzieherisch angelegten Wolfsabschuss, wie für das Calandarudel bewilligt, der Fall war. Andererseits lässt sich aber auch beobachten, dass die wölfischen Unterwanderungen zu einer verstärkten Ambivalenz und Hybridität von Natur | Kultur-Vorstellungen und zu einer Relativierung eindeutiger Grenzen, Linien und Strukturen beitragen. Es entstehen dann beispielsweise Vorstellungen von relativierter Wildnis, von primär Wölfen oder primär Menschen zugeordneten Räumen oder es treten neue, hybride Figuren wie etwa Herdenschutzhunde auf den Plan.

Als weiterführende Überlegung ließe sich danach fragen, inwiefern solche empirisch beobachtbaren Phänomene konzeptionell zusammengefasst werden können. Das von den Sozialanthropologen Stephen Collier und Andrew Lakoff vorgeschlagene Konzept der «Regimes of Living» – «situated configurations of normative, technical, and political elements that are brought into alignment in problematic or uncertain situations»⁸⁶ – könnte dabei Orientierungshilfe leisten, da es ermöglicht, empirische und konzeptionelle Zusammenhänge miteinander zu verbinden, indem es die gegenseitige Ko-Aktualisierung⁸⁷, d. h. die wechselwirkende Beziehung

⁸⁶ Stephen J. Collier und Andrew Lakoff: On Regimes of Living. In: Aihwa Ong und Stephen J. Collier (Hg.): Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems. Malden 2005, S. 22–39, hier S. 31. Vgl. auch Binder: Die Anderen der Stadt (wie Anm. 8), S. 239–240.

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 32.

zwischen empirischen Situationen und Praktiken und deren Konzeptualisierung mitdenkt:

As such, it can serve as a tool to map a field of inquiry by grasping both empirical connections among sites and conceptual interconnections among problems.⁸⁸

Zum Schluss gilt es festzuhalten: Ob als flüchtige Phantome und widerstrebende Disziplinarsubjekte, als eigensinnige Raumnutzer und -konstrukteure, als schwer belangbare und manchmal ungeheure Grenzverletzer, als Katalysatoren sozialen Wandels und politischer Konflikte, als Vorboten einer negativ konnotierten Verwilderung oder als Pioniere einer neu verstandenen, relativierten Wildnis – Wölfe sind aktive Mitwirkende in den multilateral verhandelten (An)Ordnungen von Natur und Kultur, welche wir hier besprochen haben. Als solche beschäftigen sie die heutige Schweizer Gesellschaft und fordern nicht zuletzt auch uns als Kulturanthropologinnen und Kulturanthropologen heraus, sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

⁸⁸ Ebd., S. 34.

Die Macht der Wohltäter? Das Schweizer Stiftungswesen im Kontext von (Neu-)Ordnungen des Politischen

Theres Inauen

Promoting the Well-Being of Humanity Throughout the World

Auf der Website der *Bill & Melinda Gates-Foundation* beschreibt das Stifterpaar in einem Brief an die Öffentlichkeit die Beweggründe für sein philanthropisches Engagement:

Unser Freund und Co-Treuhänder Warren Buffett gab uns vor einiger Zeit einen guten Rat zur Philanthropie: Er sagte: ‚Widmet Euch nicht nur den sicheren Projekten, sondern stellt Euch auch den großen Herausforderungen‘. Und dem können wir nur zustimmen. Unsere Stiftung sucht überall auf der Welt nach Partnern, damit wir uns gemeinsam den größten Herausforderungen stellen können: extreme Armut und Krankheiten in Entwicklungsländern und das mangelhafte amerikanische Bildungssystem. Wir setzen unsere Schwerpunkte auf nur wenige Problemfelder, weil wir so die größte Wirkung erzielen können.¹

Der Microsoft-Gründer Bill und seine Frau Melinda Gates gelten aktuell als die wohl prominentesten ‚Wohltäter‘ der Welt. Über 50 Milliarden US-Dollar umfasst das Vermögen ihrer Stiftung, die sie im Jahr 2000 gegründet haben. Die größte private Stiftung der Welt schüttet laut eigenem Fact-sheet um die viereinhalb Milliarden Dollar pro Jahr an Fördergelder-Empfänger*innen aus.² Die geförderten Initiativen und Projekte sollen Fortschritte in Wissenschaft und Technologie nutzen, um beispielsweise weltweit Aids, Malaria und Tuberkulose mittels der Bereitstellung von Impfstoffen zu bekämpfen oder das amerikanische Schulsystem zu verbessern. In einem Artikel der *Zeit* von 2014 wird die Rolle des «Weltgesundheitsapostels» Bill Gates und seiner Stiftung kritisch diskutiert:³ So habe die private Stiftung beispielsweise im Jahr 2013 der Weltgesundheitsorganisation WHO mehr Geld zukommen lassen als die gesamten Vereinigten Staaten. Seit den 1990er-Jahren hätten die 194 Mitgliedstaaten der WHO ihre Bei-

¹ <https://www.gatesfoundation.org/de/Who-We-Are/General-Information/Letter-from-Bill-and-Melinda-Gates> [29.11.2018].

² <https://www.gatesfoundation.org/de/Who-We-Are/General-Information/Foundation-Factsheet> [29.11.2018].

³ <http://zeit.de/2014/44/bill-gates-stiftung-gesundheit-spenden> [29.11.2018].

träge für die Internationale Organisation stetig zurückgefahren. Eingesprungen seien dabei private Großspender*innen, wie die Gates mit ihrer Stiftung; diese knüpften jedoch ihre Zuwendungen an klare Vorgaben und ihre eigenen Agenden. Interessiert seien die privaten Wohltäter*innen vor allem an schnellen, sicht- und messbaren Erfolgen, strukturelle Ursachen von Armut und Krankheit hingegen bekämpften deren Programme kaum. Außerdem würden die Philanthrop*innen und ihre «Mega-Stiftungen» verstärkt in politische Verhandlungsprozesse eingebunden. Der Microsoft Gründer beispielsweise trete als Eröffnungsredner bei der Hauptversammlung der WHO auf oder nehme an Konferenzen mit Regierungsvertreter*innen und Expert*innen teil. «Die Zusammenarbeit», so schreibt *Die Zeit* in einem weiteren Artikel zum Thema,

bringt den Milliardären den Segen der höchsten politischen und moralischen Instanz der Weltgemeinschaft, neben Einfluss verleiht ihnen das auch Legitimität. Die Trennlinien zwischen reichen Philanthropen und Staaten werden weicher, die Architektur globaler Entwicklungspolitik ändert sich.⁴

Die Gates stellen in den USA als superreiches Wohltäterpaar kein Einzelphänomen dar. Viele erinnern sich an das öffentlichkeitswirksame Versprechen des Facebook-Gründers Mark Zuckerberg und seiner Frau Priscilla Chan, die nach der Geburt ihrer Tochter Ende 2015 per Facebook-Post ankündigten, in Zukunft 99 Prozent ihrer Facebook-Aktien im Wert von 45 Milliarden Dollar für wohltätige Zwecke zu spenden.⁵ Amerikas heutige «Philanthropkapitalist*innen», wie diese gesellschaftlichen Akteur*innen seit einigen Jahren auch bezeichnet werden,⁶ sind davon überzeugt, nicht nur die gesellschaftliche Verantwortung, sondern auch die unternehmerischen Fähigkeiten zu besitzen, die «großen» Probleme der Welt anzupacken und zu lösen; und dabei häufig besser, schneller und wirksamer als einzelne Staaten oder Staatengemeinschaften handeln zu können. Damit stellen sie sich in eine über hundert Jahre alte Tradition der Unternehmer-Philanthropie in den USA: Es waren Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts die «Gewinner» der industriellen Revolution – der Stahlunternehmer

⁴ <https://zeit.de/2016/32/milliardäre-mark-zuckerberg-bill-gates-susanne-klatten-spenden> [3.12.2018].

⁵ <http://gtfo.ws/2015/12/01/mark-zuckerberg-vows-to-give-away-99-of-facebook-wealth-during-his-lifetime/> [3.12.2018]. Mark Zuckerberg schreibt auf Facebook: «Priscilla and I are so happy to welcome our daughter Max into this world! For her birth we wrote a letter to her about the world we hope she grows up in. [...] We are committed to doing our small part to help create this world for all children. We will give 99% of our Facebook shares – currently about \$45 billion – during our lives to join many others in improving this world for the next generation».

⁶ Berit Sandberg: Nackte Kaiser retten die Welt – Philanthropkapitalismus. In: Zimmer, Annette; Sims, Ruth (Hg.): Forschung zu Zivilgesellschaft, NPOs und Engagement. Quo vadis? Wiesbaden 2014, S. 63–80.

Andrew Carnegie, der Ölbaron John D. Rockefeller oder der Automobilpionier Henry Ford –, welche die ersten gemeinnützigen Großstiftungen der USA mit nationaler und internationaler Ausrichtung gründeten. Bereits diese frühen Wohltätigkeitskapitalisten traten mit dem Motto an, das «Wohl der Menschheit auf der Welt» fördern zu wollen – so lautet beispielsweise der Zweck der 1913 gegründeten und bis heute aktiven *Rockefeller Foundation*: «Promoting the well-being of humanity throughout the world»⁷.

Wie stark dürfen sich Stiftungen in die Politik einmischen?

Von den «Vereinigten Staaten der Wohltäter»⁸ in das «Stiftungsparadies Schweiz»⁹: «Die Macht der Wohltäter», titelte die *Neue Zürcher Zeitung* im August 2017 einen Artikel zum Schweizer Stiftungswesen und fokussierte damit nicht die eben erwähnten US-amerikanischen «Mega-Stiftungen», sondern größere Schweizer Förderstiftungen wie die *Jacobs Foundation* (gegründet 1989 von Klaus Junior Jacobs, Unternehmer aus der Jacobs-Kaffee-Dynastie), die *Stiftung Mercator Schweiz* (gegründet Ende der 1990er Jahre von Nachkommen der deutschen Handels- und Unternehmerfamilie Karl Schmidt) oder die *Ernst Göhner Stiftung* (gegründet Mitte des 20. Jahrhunderts vom Schweizer Baupionier Ernst Göhner), unter anderen.¹⁰ Die Stiftungen würden, so die *NZZ*, mit dem von ihnen verwalteten Milliardenvermögen viel Gutes tun, sie betrieben mit ihrem «selbstlosen» Engagement und im Namen von Wissenschaft und sozialer Gerechtigkeit, aber auch Politik:

Spätestens seit den 1990er Jahren sind wohltätige Stiftungen mit ihren finanziellen Mitteln und ihrem Renommee zu politischen Akteuren geworden, die man nicht unterschätzen sollte, auch wenn sich ihre Exponenten gerne «unpolitsch», «neutral» und bescheiden geben.¹¹

In einem Gastkommentar antworteten Vertreter*innen vom Verband der Schweizer Förderstiftungen *SwissFoundations* auf die Vorwürfe:

⁷ <https://www.rockefellerfoundation.org/> [03.12.2018].

⁸ <https://www.zeit.de/wirtschaft/2015-12/mark-zuckerberg-facebook-spende-usa-wohltaeigkeit> [03.12.2018].

⁹ <https://nzz.ch/meinung/im-stiftungsparadies-steigt-der-politische-druck-ld.1385-185#> [03.12.2018].

¹⁰ <https://www.jacobsfoundation.org/>; <https://www.stiftung-mercator.ch/de/stiftung>; <http://www.ernst-goehner-stiftung.ch/> [03.12.2018].

¹¹ <https://www.nzz.ch/schweiz/politischer-einfluss-von-stiftungen-die-macht-der-wohltaeter-ld.1312340> [03.12.2018].

Die Schweiz, mit der höchsten Stiftungsdichte Europas, als Hort der Brandstifter? [...] Was soll daran schlecht sein, Themen aufzugreifen, den Nachweis ihrer Relevanz zu erbringen und es dem Staat (oder anderen) zu überlassen, etwas daraus zu machen? [...] Stiftungen werden in der Schweiz gegründet, um das Wohl der Gesellschaft zu fördern. Das sind nicht nur ein paar wenige große, wie der NZZ-Beitrag suggeriert. Dank unseren liberalen Rahmenbedingungen gibt es über 13'000 gemeinnützige Stiftungen in der Schweiz und jährlich kommen mehr als 300 neue dazu.¹²

Stiftungen seien eine Art «Labore der Gesellschaft», sie würden, Ideen und Lösungen für gesellschaftliche Herausforderungen erproben und damit dem Staat keine zusätzlichen Kosten, sondern eher Effizienzgewinne verschaffen. An diesem Argument knüpfte der Geschäftsführer der *Jacobs Foundation* in einem weiteren Gastkommentar an:

Der private Sektor und zivilgesellschaftliche Institutionen, wie Stiftungen, sind dabei seit jeher als Partner an der Seite des Staates. Wo würde die Schweiz stehen ohne das enorm, auch finanziell bedeutende zivilgesellschaftliche Wirken der Stiftungen, das den Staat entlastet und nicht belastet?¹³

Die anschließende Online-Leser*innen-Debatte eröffnete die NZZ mit folgenden Fragen: «Wie stark dürfen sich die Stiftungen in die Politik einmischen? Sind ihre Aktivitäten transparent genug, oder verzerren sie mit großen Finanzspritzen die demokratischen Prozesse?»¹⁴

Wer darf das Wohl der Gesellschaft fördern?

«Die Macht der Wohltäter»: Die NZZ-Headline macht auf ein Stiftungen inhärentes Spannungsverhältnis zwischen privater Macht einerseits und einer auf ein Gemeinwesen ausgerichteter Wohltätigkeit andererseits aufmerksam. Aus einer kulturanthropologischen Perspektive sind die kontroversen Diskussionen um die Bedeutung von Stiftungen, deren Gründer*innen und Verwalter*innen deshalb interessant, weil hier grundsätzlich darüber verhandelt wird, welche Akteur*innen das ‚Wohl‘ der Gesellschaft wie fördern und mitgestalten dürfen, sollen, und mit welcher Berechtigung sie dies tun. Das Stiftungswesen und die damit verknüpften Debatten, so die Ausgangsthese für die folgenden Überlegungen, öffnen damit eine Art analytisches Fenster auf Ordnungen des Politischen: Dabei geraten verschiedene Schauplätze in den kulturanthropologischen Blick, in denen das

¹² <https://www.nzz.ch/meinung/zivilgesellschaft-und-politik-debatte-zum-politischen-einfluss-von-stiftungen-ld.1313826> [03.12.2018].

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

Verhältnis von staatlichen, privaten und sogenannten zivilgesellschaftlichen Akteur*innen in Bezug auf die Mitgestaltung des Gemeinwohls reguliert, legitimiert und damit immer wieder (neu-)geordnet wird.

Die weiteren Ausführungen sind in vier Teile gegliedert: In einem ersten Schritt kläre ich, an welchen Konzeptionen von ‹Politik› beziehungsweise ‹dem Politischen› ich andocke, wenn ich aus einer kulturanthropologischen Perspektive nach (Neu-)Ordnungen des Politischen frage. In einem zweiten Schritt steht die Frage im Zentrum, wie und wo Ordnungen des Politischen für die Kulturanthropologin überhaupt greifbar werden. Am Beispiel meines Dissertationsprojektes diskutiere ich, welches Potenzial dabei in der Positionierung der Forschenden im (politischen) Feld steckt. In einem dritten Schritt arbeite ich an drei Quer-Blicken durch das (Schweizer) Stiftungswesen in Geschichte und Gegenwart heraus, wie Ordnungen des Politischen im komplexen Zusammenspiel zwischen rechtlicher Rahmung, öffentlichem Diskurs und dem Selbstverständnis der politischen Akteur*innen – in diesem Falle den Stifter*innen – (re-)produziert werden. Auf der Grundlage der hier entwickelten Überlegungen formuliere ich schliesslich ein Plädoyer für eine vertiefende kulturanthropologische Auseinandersetzung mit dem Stiftungspolitischen.

Was ist Politik? Versuch einer Begriffsordnung

«Was ist Politik?» fragte die politische Theoretikerin Hannah Arendt in einem Essay von 1950, und antwortete in sieben Punkten. Drei davon greife ich hier heraus:

1. Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen. [...]
2. Politik handelt von dem Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*. [...]
5. [...] Politik entsteht in dem *Zwischen-den*-Menschen, also durchaus *außerhalb* des Menschen. Es gibt daher keine eigentliche politische Substanz. Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug.¹⁵

In Abgrenzung zur «verhängnisvolle[n] Reduktion des Politischen auf den [bürokratisch und hierarchisch organisierten] Herrschaftsbereich»¹⁶ und in Bezug auf ein antikes Verständnis von «*Polis*» definierte Arendt das Politische als einen «[öffentlichen] Weltbereich, in dem Menschen primär als Handelnde auftreten und menschlichen Angelegenheiten eine ihnen sonst

¹⁵ Hannah Arendt: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, hrsg. v. Ursula Ludz. München 1993, S. 9–11.

¹⁶ Hannah Arendt: Macht und Gewalt. München 2003, S. 45.

nicht zukommende Dauerhaftigkeit verleihen»¹⁷. Mit Arendts Konzeption von Politik rücken das zwischenmenschliche Tun und (Ver-)Handeln als zentraler (Entstehungs- und Erfahrungs-)Ort des Politischen in den kulturanthropologischen Blick.

Die Politikwissenschaftlerin Chantal Mouffe plädierte in dem Buch mit dem Titel *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*¹⁸ dafür, die – bei Arendt nicht weiter ausdifferenzierten – Begriffe der «Politik» und des «Politischen» zu unterscheiden:

Mit dem «Politischen» meine ich die Dimension des Antagonismus, die ich als für menschliche Gesellschaften konstitutiv betrachte, während ich mit «Politik» die Gesamtheit der Verfahrensweisen und Institutionen meine, durch die eine Ordnung geschaffen wird, die das Miteinander der Menschen im Kontext seiner ihm vom Politischen auferlegten Konflikthaftigkeit organisiert.¹⁹

Mouffe unterscheidet also zwischen «der Politik» als Regierungshandeln einerseits – als «die vielfältigen Praktiken der Politik im konventionellen Sinne»; und «dem Politischen» andererseits – als einer fundamentalen gesellschaftlichen Dimension, der grundsätzlich nicht harmonischen, sondern konfliktuellen «Art und Weise [...]», in der Gesellschaft eingerichtet ist.»²⁰ Mit dem Begriff des Politischen rückt Mouffe – ähnlich wie Arendt – gesellschaftliche Aushandlungsprozesse in den Fokus. Sie grenzt sich jedoch explizit von Arendt ab, insofern sie das Politische nicht als «einen Ort der Freiheit und öffentlicher Diskussion», sondern als «einen Ort von Macht, Konflikt und Antagonismus» versteht.²¹

Als einen dritten Ansatz möchte ich Pierre Bourdieus Konzeption des «politischen Feldes» erwähnen: «Von politischem Feld zu sprechen heißt, dieses [...] als einen Mikrokosmos zu konzipieren, als eine kleine, relativ autonome soziale Welt innerhalb der großen sozialen Welt.»²² Das politische Feld sei, so der Soziologe, als ein relativ geschlossenes und professionalisiertes Feld von sogenannten «Eingeweihten»²³ zu verstehen – darunter zählt er «die Politiker, die Abgeordneten usw. [...], aber auch Journalisten, politische Kommentatoren oder Meinungsforscher usw.»²⁴; diese würden im Rahmen von Allianzen und Konkurrenzkämpfen ringen um die

¹⁷ Arendt: Was ist Politik? (wie Anm. 15), S. 15.

¹⁸ Chantal Mouffe: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt 2007.

¹⁹ Ebd., S. 16.

²⁰ Ebd., S. 15.

²¹ Ebd., S. 16.

²² Pierre Bourdieu: Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft. Konstanz 2001, S. 41.

²³ Ebd., S. 42.

²⁴ Pierre Bourdieu im Gespräch mit Philippe Fritsch, Lyon, 11. Februar 1999. In: Bourdieu: Das politische Feld (wie Anm. 22), S. 29–40, hier S. 30.

Bewahrung oder Veränderung der [legitimen] Sicht der sozialen Welt durch die Bewahrung oder Veränderung der Wahrnehmungskategorien der Welt und durch die Arbeit an der Bildung eines *common sense*, der als Wahrheit der sozialen Welt erscheint.²⁵

In Bourdieus Verständnis findet das Politische im Sinne von konflikthaften Aushandlungsprozessen also weniger – wie bei Mouffe – gesamtgesellschaftlich statt, denn innerhalb eines spezialisierten Feldes von ‹Polit-Expert*innen›.

In den hier nur angedeuteten Ansätzen werden unterschiedliche theoretisch-begründete Verortungen von Politik beziehungsweise des Politischen beschreibbar:²⁶ Engere Konzeptionen beschreiben Politik als eine relativ abgrenzbare institutionalisierte Arena des Verhandelns über und Gestaltens von Gesellschaft, an der – abhängig von der jeweiligen Organisation eines politischen Systems – verschiedene «Eingeweihte» und Institutionen teilnehmen. Weitere Konzeptionen hingegen fokussieren das Politische vielmehr als einen Prozess der andauernden (je nach Definition mehr oder weniger freien, mehr oder weniger konfliktiven) Verhandlung menschlicher Angelegenheiten und Machtverhältnisse. Diese finden potenziell in allen gesellschaftlichen Bereichen und damit gewissermaßen mittler im zwischenmenschlichen Alltagsleben statt. Eine Anthropologie politischer Felder (im Plural), wie sie die Kulturanthropolog*innen Jens Adam und Asta Vonderau vorschlagen, versucht nun gerade diese beiden Konzeptionen neben- und miteinander in den Blick zu nehmen.

Für eine Anthropologie politischer Felder erachten wir dieses Modell [des politischen Feldes im Singular im Sinne Bourdieus] weiterhin als relevant, da es unmittelbar den Blick auf Mechanismen des Ausschlusses, auf elitäre Mikrofelder der Macht, auf Hierarchien, symbolische Kämpfe und Ordnungen und somit auf die Entstehungsbedingungen ‹politischer Produkte› und gesellschaftlicher Diskussionen lenkt. Zugleich, so meinen wir, lassen sich gegenwärtige politische Felder in ihrer Komplexität, in ihren Dynamiken und Verflechtungen durch einen solchen Fokus auf staatliche oder

²⁵ Philippe Fritsch: Einführung. In: Bourdieu: Das politische Feld (wie Anm. 22), S. 7–27, hier S. 17.

²⁶ Eine tiefgehende Diskussion der einzelnen Ansätze sowie mögliche Bezüge und Abgrenzungen zwischen den Ansätzen kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Vgl. zu den Begriffen des Politischen in der Empirischen Kulturwissenschaft vertiefend: Johanna Rolshoven: Dimensionen des Politischen. Eine Rückholaktion. In: dies.; Schneider, Ingo (Hg.): Dimensionen des Politischen. Ansprüche und Herausforderungen der Empirischen Kulturwissenschaft. Berlin 2018, S. 15–34.

staatsnahe Institutionen, Regulierungen und Akteurskonstellationen allein kaum greifen.²⁷

Eine Anthropologie des Politischen müsse

sich in dieser Spannung [bewegen] zwischen der Analyse von elitären Mikrofeldern der Macht, die auch weiterhin gesellschaftliche Debatten und politische *Probleme* wirkmächtig zu strukturieren vermögen und der Erforschung komplexer politischer Konstellationen, in denen sich *Macht* immer schwieriger verorten und Autorität immer weniger personifizieren lassen.²⁸

Um solche vielschichtigen, prozesshaften und nur schwer lokalisierbaren «Formationen des Politischen» ethnografisch überhaupt greifen zu können, gilt es konkrete empirische Ausgangspunkte zu definieren. Die Anthropolog*innen Chris Shore und Susan Wright, auf deren in den 1990er Jahren entwickeltes Forschungsprogramm der «Anthropology of Policy» sich Adam und Vonderau in ihren Ausführungen zentral beziehen, umschreiben die Herausforderung so: «The challenge is to select small sites that open windows onto larger processes of political transformation.»²⁹ In Antwort darauf schlagen Adam und Vonderau vor, «im Zuge eines Forschungsprozesses von den empirisch greifbaren Handlungen, materiellen Objekten, Beziehungen und Produkten her sukzessive die unsichtbaren politischen Rationalitäten, Regierungslogiken und Machtrelationen zu erschließen.»³⁰

Die medial geführten Debatten zur «Macht der Wohltäter» und deren (umstrittenen) «Einfluss auf die Politik» – seien es nun Bill und Melinda Gates auf globaler oder die großen Schweizer Stiftungen auf nationaler Ebene – sind als sichtbare Verhandlungsorte geeignete Startpunkte für eine kulturanthropologische Auseinandersetzung mit dem Stiftungswesen: Die journalistischen Analysen und die Kommentare der Stiftungsvertreter*innen machen aufmerksam auf die spannungsreichen, umkämpften und sich im ständigen Formierungsprozess befindenden Ordnungen des Politischen – verstanden als das Verhältnis verschiedenster politischer (und «unpolitischen»)

²⁷ Jens Adam; Asta Vonderau: Formationen des Politischen. Überlegungen zu einer Anthropologie politischer Felder. In: dies. (Hg.): Formationen des Politischen. Anthropologie politischer Felder. Bielefeld 2014, S. 7–32, hier S. 16.

²⁸ Ebd., S. 17.

²⁹ Chris Shore; Susan Wright: Introduction. Conceptualising Policy: Technologies of Governance and the Politics of Visibility. In: dies.; Però, Davide (Hg.): Policy Worlds. Anthropology and the Analysis of Contemporary Power, New York 2011, S. 1–25, hier S. 12.

³⁰ Adam/Vonderau: Formationen des Politischen (wie Anm. 27), S. 21. Konkrete Einblicke in die Erforschung komplexer Formierungsprozesse politischer Felder geben in diesem Band der Beitrag von Frank/Heinzer zu den Wolfspolitiken sowie der Beitrag von Aebi zu den Eigentums- und Wohnraumpolitiken.

scher») Akteur*innen innerhalb, außerhalb und insbesondere an den Grenzen eines (eng gefassten) politischen Feldes.

Forschen als politischer Neuling: Ethnografische Zugänge zu den Ordnungen des Feldes

Ich habe mein Dissertationsprojekt weder mit Mark Zuckerberg noch Ernst Göhner im Blick gestartet, sondern mit der Frage danach, wie gegenwärtig verschiedene Kulturförderakteur*innen der Schweiz – das *Bundesamt für Kultur*, kantonale Kulturverantwortliche, Sponsor*innen von Kulturveranstaltungen, Mäzen*innen, Kulturstiftungen und Menschen, die Kultur per Crowdfunding-Plattformen unterstützen, unter anderen – durch ihre jeweiligen Förderpraktiken immer auch mitverhandeln und mitbestimmen, welche Kultur für eine Gesellschaft ‹gut› ist.³¹ Eine der insgesamt 335 im Jahr 2015 in der Schweiz neugegründeten Stiftungen³² dient dabei als ethnografischer Ausgangs- und Knotenpunkt, eben: als diejenige von Shore und Wright geforderte «small site», die «Fenster» zu den komplexen Formierungsprozessen des Kulturpolitischen zu öffnen erlaubt.

Die Stiftung *Erbprozent Kultur* wurde im Frühling 2015 lanciert und im Herbst desselben Jahres als Stiftung nach Schweizer Recht gegründet.³³ Die Idee hinter der Kulturstiftung ist folgende: Jede Person kann ein Prozent ihres in Zukunft zu vererbenden Vermögens – ein Erb-Prozent – der Stiftung hinterlassen und sich damit über das eigene Leben hinaus an der Förderung von Kultur beteiligen. Die Stiftung basiert damit nicht auf der Initiative eines reichen Einzelstifters, einer potenteren Stifterfamilie oder eines erfolgreich wirtschaftenden Unternehmens – erinnert sei an die einstige erwähnten Akteur*innen: John D. Rockefeller, die Zuckerbergs oder die Jacobs-Dynastie –, sondern baut auf die Teil-Nahme und -Habe (noch zu Lebzeiten) und die Teil-Gabe (im Moment des eigenen Ablebens) von möglichst vielen Personen «aus der breiten Zivilbevölkerung». Mit ihrem Erbversprechen bekennen sich die Erbprozent-Stifter*innen außerdem nicht nur zu Kultur in ihrem gegenwärtigen Verständnis, sondern sie stimmen auch dem in den Statuten verankerten Grundsatz zu, dass zukünftige Generationen immer wieder von Neuem verhandeln sollen, welche Kultur

³¹ Vgl. dazu auch: Regina F. Bendix: Patronage and Preservation. Heritage Paradigms and Their Impact on ‹Good Culture›. In: Dies.; Adell, Nicolas; Bortolotto, Chiara; Tauschek, Markus (Hg.): Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage. Göttingen 2015, S. 219–234.

³² Vgl. Beate Eckhardt; Dominique Jakob; Georg von Schnurbein (Hg.): Der Schweizer Stiftungsreport 2016, S. 2. Verfügbar unter: https://swissfoundations.ch/sites/default/files/STIFTUNGREPORT2016_DE_v16c_1.pdf [17.12.2018].

³³ <http://erbprozent.ch/#stiftung&geschichte-und-idee> [17.12.2018].

in deren Gegenwart gefördert werden soll.³⁴ Damit positioniert sich die Stiftung *Erbprozent Kultur* in klarer Abgrenzung zum Modell herkömmlicher Kulturstiftungen, in dem einzelne vermögende Stifterpersönlichkeiten ihren individuellen – engen oder weiten – Kulturbegriff über das eigene Leben hinaus in die Förderpraxis ihrer Stiftung einschreiben.

Seit Herbst 2015 ethnografiere ich den Aufbau von *Erbprozent Kultur* als ein konkretes Feld der Verhandlungen von ‹guter› Kultur: Ich interessiere mich dafür, wie hier über ‹sinnvolle› Kulturförderung debattiert wird, wie konkrete Fördergefäße und -prozesse entwickelt werden, wie die Vergaben von Fördergeldern kommentiert werden und sich die Stiftung in der kulturpolitischen Landschaft der Schweiz profiliert und positioniert. Dabei wurde mir bald klar, dass ich die Frage, worüber verhandelt wird, nicht losgelöst davon verstehen könnte, wer da eigentlich in welcher Rolle, mit welchen Anliegen und mit welchem Selbstverständnis mit-verhandelt. Blicke ich mit Arendts Verständnis von Politik, die «Zwischen-den-Menschen» entsteht, auf die Stiftung, geraten erstmal die vielen unterschiedlichen in den Aufbauprozess involvierten Akteur*innen in den Fokus: Die eigentlichen Stifter*innen – Personen, die bereits ein Erbversprechen abgegeben haben, mit einem sogenannten «Vorlass»³⁵ die ersten Vergaben von Fördergeldern ermöglichen oder sich an den zweimal jährlich stattfindenden Erbversprechenden-Foren in die Ausgestaltung der Stiftung einbringen; diejenigen Akteur*innen, die das rechtmäßige Funktionieren der Schweizer Stiftung garantieren – die Stiftungsrät*innen, die Mitarbeiterinnen der Geschäftsstelle oder die zuständige Person der Eidgenössischen Stiftungsaufsicht; diejenigen Akteur*innen, die in die Ausgestaltung der Förderpraxis involviert werden – Expert*innen, die an einer Forumsveranstaltung einen Input zu Lücken in der staatlichen Kulturförderung präsentieren, Jury-Mitglieder, die konkrete Förderentscheide treffen, oder die geförderten Kulturschaffenden, die erläutern, wie sie Förderbeiträge nutzen wollen; und schließlich auch all diejenigen Akteur*innen, die das Erscheinungsbild und damit zusammenhängend die Wahrnehmung der Stiftung in der Öffentlichkeit mitgestalten – der Illustrator, der einen Werbeflyer für

³⁴ Vgl. Art. 2 der Stiftungsstatuten: «Zweck der Stiftung: Die Stiftung *Erbprozent Kultur* bezweckt eine von der Zivilgesellschaft getragene Kulturförderung in der Schweiz über mehrere Generationen hinweg. [...] Die Stiftung bezieht die Gemeinschaft der Erbversprechenden in geeigneter Form in die Ausgestaltung der Förderinstrumente ein. Sie entwickelt Vergabeprozesse und Förderkriterien unter Berücksichtigung der zivilgesellschaftlichen Entwicklungen und des kulturellen Wandels.» <http://erbprozent.ch/#organisation&statuten> [17.12.2018].

³⁵ Mit einem «Vorlass» kann ein Prozent des Vermögens bereits zu Lebzeiten an die Stiftung vermacht werden; im juristischen Sinne entspricht dies einer Schenkung. Die Vorlässe ermöglichen es der Stiftung *Erbprozent Kultur* seit 2017 Kulturförderung zu betreiben, ohne dass bisher Erbversprechende verstorben wären. <http://erbprozent.ch/#erbversprechen&jetzt-unterstuetzen> [17.12.2018].

die Stiftung gestaltet, die Übersetzer*innen, welche die (Un-)Möglichkeiten der Übertragung des Stiftungsnamens *Erbprozent Kultur* in die weiteren Schweizer Landessprachen debattieren³⁶ oder prominente Persönlichkeiten, die ein Testimonial zu Kommunikationszwecken abgeben. Die Stiftung ist in dieser Perspektivierung dann nicht mehr – wie meist in der öffentlichen (Selbst-)Darstellung – eine Akteurin («die Stiftung diskutiert», «die Stiftung entscheidet», «die Stiftung fördert» etc.), sondern sie wird als eine Vielzahl von involvierten Menschen sichtbar. Diese sind mit sehr verschiedenen, teils auch konkurrierenden Interessen, Verhandlungspositionen und Gestaltungsmöglichkeiten an der Umsetzung der Stiftungsidee und schließlich am (wohltätigen) Kulturfördern beteiligt. In dieser Vielstimmigkeit gilt es auch – und dabei beziehe ich mich auf die Überlegungen von Mouffe – aufmerksam zu sein für das Politische im Sinne des konflikthaften, machtvollen oder antagonistischen Aushandelns. Insbesondere in Bezug auf den von den Stiftungsgründer*innen ausgerufenen Imperativ der «gemeinschaftlichen» und «generationenübergreifenden» Kulturförderung, an der grundsätzlich alle – «unabhängig von Herkunft, Geschlecht, Status oder Höhe des Vermögens» – teilhaben können, scheint eine Sensibilität für stiftungsinterne Hierarchisierungen, Ein- und Ausschlüsse wichtig:³⁷ «Stiften ist etwas für Reiche.» «Ich habe doch gar nichts zu vererben.» «Andere wissen viel besser Bescheid über Kultur.» – Wer gesteht sich die Position als potentielle*r Kultur-Stifter*in überhaupt zu? Welche Themen werden wo im Stiftungsgefüge verhandelt? – Im «exklusiven» Stiftungsratsgremium oder an den für alle Erbversprechenden offenen Forumsdiskussionen?

Zur Frage, welche Akteur*innen wie involviert sind in den Aufbau der Stiftung und deren Profilierung als neue Kulturförderakteurin in der Schweiz, gehört auch die Frage nach der Positionierung der Forschenden im Feld.³⁸ Als es zu Beginn der Feldforschung darum ging, meine Rolle als teilnehmende Beobachterin innerhalb von *Erbprozent Kultur* zu klären, entstand im Gespräch mit den Initiant*innen der Stiftung die Idee, die

³⁶ Der Anspruch einer national ausgerichtete und landesweit tätige Stiftung zu werden, spiegelt sich auch auf der sprachlichen Ebene: So werden alle schriftlichen Erzeugnisse der Stiftung *Erbprozent Kultur/Legs Pro Culture/Lascito Pro Cultura* in drei der vier Schweizer Amtssprachen übersetzt.

³⁷ Vgl. bspw. den Claim der Stiftung: «Schweizer Stiftung zur generationenübergreifenden Kulturförderung durch die Zivilgesellschaft». <http://erbprozent.ch/#stiftung&vision-und-ziel> [17.12.2018].

³⁸ Vgl. zur Frage der Positionierung von Forschenden im (politischen) Feld auch den Beitrag von Aebi in diesem Band sowie ausführlicher zum Dissertationsprojekt: Theres Inauen: Als Stiftungsrätin forschen. Herausforderungen und Strategien einer ethnografischen Partizipation an (kultur-)politischen Aushandlungsprozessen. In: Rolshoven/Schneider (Hg.): Dimensionen des Politischen (wie Anm. 26), S. 109–122.

Ethnografin als Stiftungsrätin in die Entwicklung der Stiftung einzubinden; damit hätte ich einen aus meiner Position im Gefüge der Organisation begründeten Zugang zu allen Verhandlungs- und Entscheidungsprozessen – eine machtvolle Position innerhalb der Logik des politischen (Mikro-)Feldes der Stiftung, die meine Anwesenheit nicht nur an den öffentlichen Veranstaltungen der Stiftung, sondern auch an den geschlossenen Sitzungen des Stiftungsrates oder den Treffen einer Fachjury begründen würde. Im Gegenzug wurde der Wunsch formuliert, dass die wissenschaftlichen Erkenntnisse zum Aufbauprozess laufend in die Verhandlungen eingebracht würden. Außerdem wurde mit meiner Wahl in den Stiftungsrat die von der zuständigen Aufsichtsbehörde bemängelte Einbindung der Gemeinschaft der Erbprozent-Stifter*innen in das oberste Organ der Stiftung eingelöst, was mir schließlich die doch eher komplexe Rolle als ‹forschende Vertreterin der Erbversprechenden im Stiftungsrat› einbrachte. Meine Begeisterung über den unverhofft einfachen Zugang ins zentrale Gremium der mich interessierenden Kulturförder-Institution – haben doch Stiftungen und insbesondere deren Führungsorgane den Ruf, gerade für die Forschung schwer zugängliche ‹Black Boxes› zu sein³⁹ – wich bald der «Angst vor dem Feld»⁴⁰ und meiner vielfachen, mit Verantwortung, Macht und Erwartungen verbundenen Positionierung darin.

Bourdieu widmet in seinen Ausführungen zum politischen Feld eine längere Passage den «politischen Neulingen»:⁴¹ Abgesehen von den Zugangsvoraussetzungen, die eine Person erfüllen muss, um ins «politische Spiel» überhaupt eintreten zu können – kulturelles Kapital (dem Stiftungszweck entsprechende Fachkompetenzen in Kulturpolitik, Erbrechtsfragen oder Vermögensverwaltung), soziales Kapital (für die schweizweite Positionierung der Stiftung relevante Netzwerke), symbolisches Kapital (öffentliche Reputation) sowie einen «ökonomischen Überschuss, der es [...] erlaubt, ihre produktiven Aktivitäten ruhenzulassen»⁴² – muss der Neuling laut Bourdieu

die politischen Phrasen, die Tricks lernen, die Kräfteverhältnisse kennen, wissen, wie man mit dem Gegner umgeht ... [...]. Was vor allem wichtig ist, ist das Aneignen von Wissen und von Fertigkeiten,

³⁹ Vgl. dazu bspw. Niklas Lang; Peppi Schnieper: Professionelles Management von Stiftungen, 2006, S. 68. Verfügbar unter: [http://verdi.unisg.ch/www/edis.nsf/Sys-LkpByIdentifier/3168/\\$FILE/dis3168.pdf](http://verdi.unisg.ch/www/edis.nsf/Sys-LkpByIdentifier/3168/$FILE/dis3168.pdf) [17.12.2018].

⁴⁰ Vgl. Rolf Lindner: Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozess. In: Zeitschrift für Volkskunde 77 (1981) 1, S. 51–66.

⁴¹ Bourdieu: Das politische Feld (wie Anm. 22), S. 43–48.

⁴² Ebd., S. 43–44.

die es einem erlauben, sich «normal», das heißt politisch zu verhalten, in einem politischen Feld [...].⁴³

Bourdies Figur des «politischen Neulings», so meine These, lässt sich für eine Anthropologie des Politischen und den Zugang zu den Ordnungen eines politischen «Mikro-Feldes» produktiv nutzen: Ich ethnografiere den Prozess der Aneignung von «Wissen und Fertigkeiten», die es mir – gemäß Bourdieu – erlauben sollen, mich in meiner Feld-Position «normal», also: «politisch professionell» oder eben als «Eingeweihte» zu verhalten. Gerade die (durchaus mit Ängsten der Forschenden verbundenen) Annäherungen an den noch weitgehend unbekannten «Mikrokosmos», die (naiven) Fragen des «stiftungspolitischen Neulings» können etablierte, normalisierte und daher meist unsichtbare Ordnungen für die ethnografische Forschung zugänglich machen.

Die Europäische Ethnologin Beate Binder fordert von Anthropolog*innen politischer Prozesse, nicht distanziert «über» oder «jenseits», sondern immer schon «aus der Politik heraus»⁴⁴ zu forschen. Ich beginne gewissermaßen einen Schritt zuvor und forsche «in die Politik hinein». Ich werde ganz bewusst zur Stiftungsrätin von *Erbprozent Kultur* und verschaffe mir in diesem Lern-, Sozialisierungs- und Positionierungsprozess auch Zugang zum impliziten Wissen, den unsichtbaren Logiken und den aktuellen Debatten des Feldes: während des «Learning by Doing» an den Stiftungsratssitzungen, aber auch im Zuge der Vertiefung meines Stiftungswissens – in der Auseinandersetzung mit dem *Swiss Foundation Code*, in einer Vorlesung zum Thema Stiftungsmanagement oder an einer Veranstaltung für angehende Stiftungsräte*innen.⁴⁵ Im Blick auf und durch die konkrete Stiftung-im-Aufbau eröffnen sich vielfältige Perspektiven auf diejenigen Formationen des Politischen, in welche die Stiftung eingebettet ist und in die sie sich über ihre spezifische Organisation sowie ihre konkreten Fördertätigkeiten einmischt: kulturpolitische Diskussionen, erbpolitische Fragen⁴⁶, und – hier von besonderem Interesse – Debatten um die

⁴³ Ebd., S. 48.

⁴⁴ Beate Binder: Troubling Policies. Gender- und queertheoretische Interventionen in die Anthropology of Policy. In: Adam/Vonderau: Formationen des Politischen (wie Anm. 27), S. 363–386, hier S. 381.

⁴⁵ Thomas Sprecher; Philipp Egger; Georg von Schnurbein: Swiss Foundation Code 2015. Grundsätze und Empfehlungen zur Gründung und Führung von Förderstiftungen. Basel 2015; Vorlesung «Stiftungsmanagement und Corporate Philanthropy», Herbstsemester 2016, Georg von Schnurbein, Centre for Philanthropy Studies der Universität Basel; Seminar «Beste Stiftungsratspraxis – Was Stiftungsräte wissen müssen», September 2016, Europa Institut an der Universität Zürich.

⁴⁶ Vgl. dazu Theres Inauen: Hinterlassen schafft Kultur. Visionen, Debatten und Herausforderungen rund ums Vererben im Aufbauprozess der Schweizer Stiftung *Erbprozent Kultur*. In: Pöttler, Burkhard; Erlenbusch, Lisa (Hg.): ERBE_N. Macht. Emotion. Gedächtnis. Weitra 2018, S. 221–242.

Legitimität von Stiftungen und deren ‹wohlätigem› Wirken in gegenwärtigen Ordnungen des Politischen.

Das Gesetz sichert Stifterfreiheit zu.
Reibungsmomente mit den Ordnungen des Politischen

Brüche mit, die Aufhebung von oder zumindest das Infrage-Stellen von etablierten Ordnungen machen diese oft erst sichtbar. Adam und Vonderau nennen diese «(Um-)Bruch-Momente» in Bezug auf die Anthropologin Anna Tsing «moments of friction» – Momente großer oder kleiner Reibungen in zunächst möglicherweise unscheinbaren Alltagssituationen. Genau diese «moments of friction» müssen von einer Forscherin aufgespürt, als Teil einer Formation identifiziert werden [...].»⁴⁷ Die Stiftung *Erbprozent Kultur* stellt für mich als Kulturanthropologin nicht nur einen ersten Zugang überhaupt zum Stiftungswesen dar, sondern provoziert auch immer wieder diese analytisch-produktiven «moments of friction»: So ist sie zwar als «Stiftung nach Schweizer Recht» organisiert und anerkannt, die Stiftungsakteur*innen betonen aber an verschiedenen Stellen deren Differenz zu ‹herkömmlichen› Schweizer (Kultur-)Stiftungen – was eine Erkundigung nach den (unsichtbaren) Logiken des ‹Herkömmlichen› erst ermöglicht. In dieser Reibung des ‹Neuen› mit dem ‹Konventionellen› scheint dabei die Frage nach der Macht der (kulturstiftenden) Wohltäter*innen zentral auf.⁴⁸ So begründet eine der Erbversprechenden ihre Motivation, Mit-Stifterin bei *Erbprozent Kultur* zu werden, mit folgendem Statement: «Weil die Kulturförderung nicht Aufgabe von einigen wenigen sein soll.»⁴⁹ Die Stiftung selbst positioniert sich so:

Die Schweiz hat bereits eine breit abgestützte Förderlandschaft mit staatlicher Kulturförderung, Stiftungen und wegweisenden unternehmerischen Initiativen wie beispielsweise dem *Migros Kulturprozent*. Private Förderung wird heute vorwiegend von wohlhabenden Einzelpersonen geleistet. Die Kultur eines Gemeinwesens kann aber zugleich auch durch eine sinnvolle gemeinschaftliche Förderung getragen werden. Einen neuen, einzigartigen Weg geht die Stiftung *Erbprozent Kultur*. Sie setzt voll und ganz auf die Zivilgesellschaft: Jede/r fördert Kultur, jede/r gestaltet sie mit, jede/r ist dabei.⁵⁰

⁴⁷ Adam/Vonderau: Formationen des Politischen (wie Anm. 27), S. 22.

⁴⁸ Weiter entstehen in dieser Reibungszone Fragen nach zeitgemäßen Praktiken des (Ver-)Erbens inner-/ausserhalb der Familie oder auch nach zukunftsweisenden Instrumenten der Kulturförderung.

⁴⁹ <http://www.erbprozent.ch/alle/statements/> [17.12.2018].

⁵⁰ <http://www.erbprozent.ch/#kulturoerderung> [17.12.2018].

In expliziter Abgrenzung zur bisherigen Situation behauptet die neugegründete Stiftung, dass grundsätzlich «jede und jeder» (anstatt nur «einige wenige Wohlhabende») per Erbprozent-Versprechen zu Stifter*innen und damit zu neuen Akteur*innen in der Schweizer Kulturförderlandschaft werden können. Die Betonung des «neuen, einzigartigen Wegs» lässt dabei die Frage aufkommen, wer denn normalerweise überhaupt, unter welchen Voraussetzungen und mit welcher Berechtigung eine Stiftung gründen kann. Im *Swiss Foundation Code*, in dem Grundsätze und Empfehlungen zur Gründung und Führung von Förderstiftungen in der Schweiz festgehalten sind, steht im Kapitel «Gründung» folgendes:

Das Gesetz sichert *Stifterfreiheit* zu. Dazu gehört, dass ein Stifter frei ist, überhaupt eine Stiftung zu gründen, und dass er sie im Rahmen der Rechtsordnung *frei gestalten* kann. Es liegt im Interesse des liberalen Schweizer Stiftungswesens und damit im gemeinsamen Interesse aller Beteiligten, diese Freiheit zu *erhalten*. Man erhält sie, wie jede andere Freiheit, indem man sie nutzt.⁵¹

Dieser kurze Passus lenkt meine kulturanthropologische Aufmerksamkeit an drei Schauplätze, in denen Stiftungen innerhalb gegenwärtiger Ordnungen des Politischen verhandelt werden: erstens, auf die «Rechtsordnung», in deren Rahmen Stiftungen in der Schweiz erst als juristische Personen anerkannt werden; zweitens, auf im öffentlichen Diskurs ausgehandelte «Interessen aller Beteiligten» an Stiftungen; und drittens darauf, welche Akteur*innen die grundsätzlich allen zustehende «Freiheit zu stifteten» überhaupt und mit welchen Anliegen wahrnehmen.

Querblicke: Zwischen rechtlichen Rahmungen, gesellschaftlichen Legitimierungsmustern und persönlichen Anliegen

In der Schweiz ist es vergleichsweise einfach eine Stiftung zu gründen. Die rechtsfähige Stiftung ist in acht kurzen Artikeln im Personenrecht des *Schweizerischen Zivilgesetzbuchs ZGB* Art. 80 bis 89bis geregelt:⁵² Zur Gründung einer Stiftung bedarf es laut Artikel 80 «der Widmung eines Vermögens für einen besonderen Zweck». Die Gründung einer Stiftung beruht also auf dem Willen eines Stifters oder einer Stifterin, sich zugunsten des neu entstehenden Rechtssubjekts, der Stiftung, eines bestimmten Ver-

⁵¹ Sprecher/Egger/von Schnurbein: Swiss Foundation Code 2015 (wie Anm. 45), S. 18.

⁵² Schweizerisches Zivilgesetzbuch vom 10. Dezember 1907 (Stand am 1. Januar 2018). Verfügbar unter: <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19070042/index.html> [17.12.2018]. 1907 wurde das heute gültige Stiftungsrecht als Teil des *ZGB* formuliert, 1912 trat es erstmals in Kraft, 2006 wurden die entsprechenden Artikel letztmals revidiert.

mögens zu entäußern; in der Schweiz ist zum Zeitpunkt der Gründung eine Mindest-Vermögenssumme von 50'000 Schweizer Franken vorgeschrieben. Laut Artikel 81 wird eine Stiftung «[...] durch eine öffentliche Urkunde oder durch eine Verfügung von Todes wegen [also: testamentarisch] errichtet.» Das zentrale und handlungsanleitende Dokument einer jeden Stiftung ist die Stiftungsurkunde; darin legt die stiftende Person beziehungsweise der Zusammenschluss von stiftenden Personen nicht nur den Zweck der Stiftung, sondern auch deren Organisation fest: «Die Organe der Stiftung und die Art der Verwaltung werden durch die Stiftungsurkunde festgestellt.» Weiter regeln die Artikel zum Stiftungsrecht die staatliche Aufsicht über die Stiftungstätigkeiten: «Die Stiftungen stehen unter der Aufsicht des Gemeinwesens (Bund, Kanton, Gemeinde), dem sie nach ihrer Bestimmung angehören. [...] Die Aufsichtsbehörde hat dafür zu sorgen, dass das Stiftungsvermögen seinen Zwecken gemäß verwendet wird.»

«Jeden Tag wird [in der Schweiz] eine neue Stiftung gegründet.»⁵³ – Im Frühjahr 2018 wurden im jährlich erscheinenden Stiftungsreport die neusten Zahlen zur Schweizer Stiftungslandschaft publiziert: 13'129 gemeinnützige Stiftungen verwalten aktuell ein Kapital von über 97 Milliarden Schweizer Franken.⁵⁴ Die Schweiz gilt mit einer Stiftungsdichte von 15,6 Stiftungen pro 10'000 Einwohner*innen als «Stiftungshochburg»; und mit ihren vergleichsweise liberalen gesetzlichen Rahmenbedingungen – sowohl bezüglich der Gestaltungsfreiheit von Stifter*innen wie auch der Möglichkeiten des Steuerabzuges beziehungsweise der Steuerbefreiung – als «Stiftungsparadies», auch für ausländische Stifter*innen.⁵⁵ Gegenwärtig wird in der Rechtskommission des Schweizerischen Ständerats die parlamentarische Initiative «Schweizer Stiftungsstandort. Stärkung» umgesetzt. Die sogenannte «Initiative Luginbühl» fordert folgendes:

Der Stiftungsstandort Schweiz genießt mit einem hochentwickelten Philanthropiesektor und als Standort für internationale gemeinnützige Organisationen eine weltweite Bedeutung. Um diese Stellung auch in Zukunft zu festigen, sind institutionelle und rechtliche Rahmenbedingungen zu schaffen, die den aktuellen Bedürfnissen des gemeinnützigen bzw. Nonprofitsektors Rechnung tragen. [...] Ziel der Initiative ist eine weitere Stärkung der bereits guten

⁵³ <https://www.unibas.ch/de/Aktuell/News/Uni-Research/Schweizer-Stiftungsreport-Jeden-Tag-wird-eine-neue-Stiftung-gegruendet.html> [17.12.2018].

⁵⁴ Beate Eckhardt; Dominique Jakob; Georg von Schnurbein (Hg.): Der Schweizer Stiftungsreport 2016, S. 2. Verfügbar unter: https://ceps.unibas.ch/fileadmin/user_upload/ceps/2_Forschung/Publikationen/Stiftungsreport/Schweizer_Stiftungsreport_2018.pdf [17.12.2018].

⁵⁵ Zum internationalen Vergleich des Stiftungsstandortes Schweiz vgl. Philipp Egger; Robert Putschert; Bernd Helming (Hg.): Stiftung und Gesellschaft. Eine kategoriale Analyse des Stiftungsstandortes Schweiz. Deutschland, Liechtenstein, Österreich, USA. Basel 2006.

Rahmenbedingungen für diesen wichtigen Bereich durch entsprechende Gesetzesänderungen bzw. -ergänzungen, insbesondere des ZGB und des DGB [Bundesgesetz über die direkte Bundessteuer]. Die Schwerpunkte der Forderungen liegen dabei auf mehr Branchentransparenz, einer erhöhten Wirksamkeit der Stiftungstätigkeit und einer Optimierung der stiftungs- und steuerrechtlichen Bestimmungen.⁵⁶

Der Soziologe Frank Adloff, der die Entwicklung der zunehmenden steuerrechtlichen Privilegierung von Stiftungen in Deutschland untersucht, sieht die Anzahl Neugründungen von Stiftungen sowie deren zunehmende öffentliche Wertschätzung als eine Art «Seismograph» für die Neujustierungen des Verhältnisses «zwischen privater und öffentlicher Verantwortung, zwischen privatem Wohlstand, Einfluss und Engagement sowie dem Gemeinwohl»⁵⁷. Der Fokus auf gesetzliche Rahmungen – festgeschrieben in Artikeln oder *in Verhandlung* in der Legislative – macht deutlich, wie in der rechtlichen Regulierung des Verhältnisses von Staat und (potenziellen) Stiftung Gründer*innen Ordnungen des Politischen mit-hergestellt und neu-justiert werden.⁵⁸ Das Interesse der Stiftungsvertreter*innen an durch den Staat garantierten möglichst liberalen Rahmenbedingungen sowie das Interesse des Staates an einem «starken» Stiftungssektor greifen dabei ineinander.

Die Existenz von Stiftungen ist aber nicht nur durch deren Legalität begründet; die Organisationsform der Stiftung wurde und wird immer auch bezüglich deren Legitimität diskutiert – das haben die beiden zum Einstieg skizzierten Debatten aus dem US-amerikanischen sowie dem Schweizer Kontext angedeutet. Der Historiker und Politikwissenschaftler Rupert Graf Strachwitz hat verschiedene Legitimationskrisen des Stiftungswesens vom 18. bis ins 21. Jahrhundert nachgezeichnet.⁵⁹ Eine erste Krise verortet er im ausgehenden 18. Jahrhundert: Im Kontext der Herausbildung moderner Verfassungsstaaten sei die Rolle unterschiedlicher Akteur*innen in der Gesellschaft grundsätzlich und staatstheoretisch diskutiert worden. Die delegitimierende Kritik an «intermediären Organisationen» zwischen Staat

⁵⁶ <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaeft?AffairId=20140470> [17.12.2018].

⁵⁷ Frank Adloff: Philanthropisches Handeln in den USA und Deutschland: Zwischen Elitenreproduktion und Zivilgesellschaft. In: Lauterbach, Wolfgang; Hartmann, Michael; Ströing, Miriam (Hg.): Reichtum, Philanthropie und Zivilgesellschaft. Wiesbaden 2014, S. 181–197, hier S. 181.

⁵⁸ Für ein Plädoyer Recht verstärkt in die Anthropologie des Politischen miteinzubeziehen vgl. Beate Binder: Rechtsmobilisierung. Zur Produktivität der Rechtsanthropologie für eine Kulturanthropologie des Politischen. In: Rolshoven/Schneider (Hg.): Dimensionen des Politischen (wie Anm. 26), S. 51–61.

⁵⁹ Rupert Graf Strachwitz: Die Stiftung – ein Paradox? Zur Legitimität von Stiftungen in einer politischen Ordnung. Stuttgart 2010.

und Bürgern sowie die Kritik an der «Herrschaft der toten Hand» – des Einflusses von Stiftenden auf die Handlungen anderer über ihre Lebzeiten hinaus – hätte in Frankreich 1791 gar zur Beseitigung von Stiftungen aus dem Zivilgesetzbuch, und damit zu deren Illegalität geführt.⁶⁰ Graf Strachwitz zitiert den für die damaligen französischen Debatten einflussreichen Ökonomen und Staatsmann Jacques Turgot, der in der Mitte des 18. Jahrhunderts in einer Enzyklopädie einen Beitrag zur «Fondation» formulierte. Unter anderem hielt er darin Folgendes fest:

Das öffentliche Wohl ist das oberste Gesetz und darf nicht durch einen abergläubischen Respekt für das beeinträchtigt werden, was man den Stifterwillen nennt, als wenn ignorante und bornierte Privatpersonen das Recht gehabt hätten, Generationen, die schon vergangen sind, an ihren kapriziösen Willen zu ketten.⁶¹

In Deutschland wie auch in der Schweiz kam es im Rahmen ähnlicher Debatten und Fragen nicht zur Auslöschung der Stiftung als gesellschaftlich legitimes Handlungsinstrument; Stiftungen wurden im Zuge der Neu-Ordnungsprozesse des Politischen im 19. Jahrhundert gewissermaßen re-legalisiert, indem sie der sich formierenden nationalstaatlichen Autorität im Rahmen von klaren rechtlichen Regelungen unterworfen wurden.⁶² In Deutschland wurde im Jahr 1900, in der Schweiz 1907 ein Stiftungsgesetz ausgearbeitet.

In einer ländervergleichenden Studie mit dem Titel *Visions and Roles of Foundations in Europe* von 2006 wurden verschiedene Funktionen von Stiftungen in Bezug auf den Staat und die Gesellschaft herausgearbeitet.⁶³ Dabei werden gegenwärtige stiftungslegitimierende Erklärungsmuster ablesbar: In der Rolle der «Komplementarität» ergänzen Stiftungen staatliches Handeln.⁶⁴ Auf die Legitimierungsstrategie der Ergänzung und Lückenschließung greifen beispielsweise die Stiftungsvertreter*innen in der eingangs erwähnten *NZZ*-Debatte zurück:

Um relevant zu sein, sind Stiftungen dort tätig, wo sonst niemand hinschaut oder sich kein anderer Akteur engagiert. Sie können mutig Themen aufgreifen, die durch die Maschen staatlich-politischer oder ökonomischer Interessen fallen, weil damit keine Stimmen zu gewinnen sind oder kein Geld zu verdienen ist. Stiftungen können es sich leisten, neue Wege zu gehen, politisch nicht korrekt zu sein,

⁶⁰ Ebd., S. 60–64. In Frankreich wurde 1983 wieder ein Stiftungsgesetz eingeführt.

⁶¹ Jacques Turgot zit. nach Graf Strachwitz: Die Stiftung – ein Paradox? (wie Anm. 59), S. 54–65, hier S. 59.

⁶² Vgl. ebd., S. 101–108.

⁶³ Vgl. Robert Purtschert; Georg von Schnurbein; Claudio Beccarelli: *Visions and Roles of Foundations in Europe – Länderstudie Schweiz*. Freiburg 2003.

⁶⁴ Ebd., S. 33.

langfristig zu denken und zu handeln und schlicht zu experimentieren.⁶⁵

In der Rolle der «Substitution» übernehmen Stiftungen neben anderen privaten Akteure*innen zunehmend die Verantwortung für ursprünglich staatliche Zuständigkeiten.⁶⁶ Erinnert sei hier an die kritisch diskutierten Millionen-Beiträge der *Bill & Melinda Gates-Foundation* an die WHO. Legitimität wird aber nicht nur in der Beschreibung des Verhältnisses von Stiftungen zu einem Staatswesen debattiert und hergestellt (oder abgesprochen), sondern auch in Bezug auf deren Funktionen in einem gesellschaftlichen Gefüge. Dabei begründen Stiftungen ihre ‹gesellschaftliche Notwendigkeit› je nach Zweckausrichtung in sehr unterschiedliche Richtungen, wie die Studie zeigt: Mit dem Stichwort «Umverteilung» beschreiben sich Stiftungen beispielsweise als Instrument der ‹gerechteren› Ressourcenverteilung (wobei hier anzumerken ist, dass Stiftungen häufig gerade erst aufgrund ungleich verteilter und ungleich besteueter Ressourcen gegründet werden können). Andere Stiftungen deklarieren sich als gesellschaftliche Akteur*innen, die entgegen oder außerhalb dominanter zeitlicher Logiken der Politik agieren können – als «Bewahrerinnen» garantieren sie Kontinuität, als «Labore der Gesellschaft» wagen sie Experimente und regen Innovation an.⁶⁷ Der an dieser Stelle nur punktuelle Ausflug in Legitimationskrisen und Legitimierungsstrategien des Stiftungswesens in Geschichte und Gegenwart vermag anzudeuten, wie eng nicht nur die Legalität, sondern auch die Legitimität von Stiftungen seit der Herausbildung moderner Rechtsstaaten Ende des 18. Jahrhunderts mit dem jeweiligen nationalen Staatsverständnis verknüpft ist. Innerhalb dieser nationalen Ordnungen des Politischen haben sich je länderspezifische Stiftungswesen herausgebildet, in denen Stiftungen unterschiedliche Rollen und Verantwortungen bezüglich der Mitgestaltung des Gemeinwohls übernehmen.

2005 haben die Betriebsökonomen Bernd Helmig und Beat Hunziker eine empirische Untersuchung zu den Beweggründen von Stifter*innen in der Schweiz durchgeführt.⁶⁸ In den meisten Fällen spielt, so das Ergebnis der Studie, «das Verantwortungsbewusstsein gegenüber den Mitmenschen und der Gesellschaft eine wesentliche Rolle» bei der Gründung einer Stiftung.

Mit der Stiftungsgründung verfolgen die Stifter meist ein ihnen persönlich wichtiges Anliegen und sie versuchen ein Problem oder eine

⁶⁵ <https://www.nzz.ch/meinung/zivilgesellschaft-und-politik-debatte-zum-politischen-einfluss-von-stiftungen-ld.1313826> [03.12.2018].

⁶⁶ Purtschert/von Schnurbein/Beccarelli: Visions and Roles of Foundations in Europe (wie Anm. 63), S. 33.

⁶⁷ Ebd., S. 33–34.

⁶⁸ Bernd Helmig; Beat Hunziker: Stiften in der Schweiz. Eine empirische Untersuchung über die Beweggründe von Stifterinnen und Stiftern. Freiburg 2007.

Notsituation zu bekämpfen, die in ihren Augen ein gesellschaftliches Anliegen darstellt, welches bisher gar nicht oder zu wenig beachtet, respektive unterstützt oder gefördert wurde.⁶⁹

Weitere zentrale Beweggründe, so die Studie, seien zudem die im Format der Stiftung mögliche Selbstbestimmung des Mitteleinsatzes sowie deren langfristige und nachhaltige Ausrichtung.⁷⁰ Diese Motive kommentiert auch Adloff, der das philanthropische Handeln von Vermögenden in Form einer Stiftung vom Spenden abgrenzt:

Im Unterschied zum Spendenverhalten im unteren oder mittleren Ressourcenbereich spielen bei Stiftern in der Regel zusätzlich zwei Motive eine maßgebliche Rolle: Gestaltung und Generativität. Wer stiftet, will gesellschaftlich etwas bewirken, positiv gestalten, erhalten oder verändern, Einfluss nehmen, auf das Gemeinwohl einwirken – und dies in einem selbst gesetzten institutionalisierten Rahmen und über den eigenen Tod hinaus.⁷¹

Obwohl, so die Schweizer Stifterstudie, das populäre Bild des «alten, egomaniischen, reichen [und vorwiegend männlichen] Stifters»⁷² nicht aufrecht erhalten werden könne, zunehmend auch Frauen und jüngere Menschen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Milieus Stiftungen gründeten, verfüge weiterhin ein Großteil der Stifter*innen über ein beachtliches Vermögen; dies sei aktuell vor allem damit zu erklären, dass Stiftungen, wenn keine laufenden Zuschüsse in die Stiftung vorgesehen seien, eine gewisse Kapitalausstattung benötigten, um langfristig – und auch in Zeiten tiefer Zinsen – überleben und zweckdienlich aktiv werden können. Im Kontext einer Untersuchung zum Zusammenhang von «Geld und Macht in der Schweiz» hat sich der Soziologe Ueli Mäder unter anderem auch mit Stiftungen und ihren Gründer*innen auseinandergesetzt.⁷³ Diese verfügten, so Mäder, über «viel ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital»:

Die Gründung einer Stiftung setzt eine gewisse Machtposition im sozialen Raum voraus, die durch die Stiftungsgründung gefestigt und erweitert wird. Zudem bieten Stiftungen die Möglichkeit, eigene Wertvorstellungen und Ideale auch über den eigenen Tod hinaus zu verbreiten. Das Fördern verleiht den Stiftenden die [...] Macht, Handlungen anderer zu lenken.⁷⁴

Der kurze Blick auf die (bisher vorwiegend quantitativ erhobenen) Motivationslagen und Anliegen von Stifter*innen macht deutlich, wie diese mit

⁶⁹ Ebd., S. 54.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 19.

⁷¹ Adloff: Philanthropisches Handeln (wie Anm. 57), S. 184–185.

⁷² Helmig/Hunziker: Stiften in der Schweiz (wie Anm. 68), S. 54.

⁷³ Ueli Mäder: macht.ch. Geld und Macht in der Schweiz. Zürich 2015, hier S. 179–196.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 194.

der Gründung einer Stiftung eine spezifische Positionierung in den jeweiligen Ordnungen des Politischen suchen. Dabei sind laut Adloff immer zwei Dimensionen miteinander zu analysieren: Einerseits gehe es um die («kosmetische») Legitimation des eigenen Reichtums durch den Gestus des «Etwas-an-die-Gesellschaft-Zurückgebens» – bis hin zum Erklärungsmuster des «Umverteilens»; andererseits würden mit einer Stiftungsgründung aber auch immer der gesellschaftliche Einfluss und Status gesichert und gefestigt sowie Gestaltungsräume eröffnet. Stiftungen ließen sich in diesem Sinne als «aura- und prestigeproduzierende Instrumente»⁷⁵ über das eigene Leben hinaus verstehen – insbesondere dann, wenn der eigene (Familien-)Name in den Namen der Stiftung eingeht.

Die Macht der Wohltäter! Ein Plädoyer für kulturanthropologische Stiftungsforschung

Ausgehend von medialen Debatten zur umstrittenen Gestaltungsmacht heutiger Philanthropkapitalist*innen und deren Stiftungen, über das Nachzeichnen meiner Positionierung als Stiftungs-Ethnografin – vom politischen Neuling zur Eingeweihten – und entlang dreier Quer-Blicke durch das (Schweizer) Stiftungswesen auf den Ebenen der rechtlichen Regulierung, der gesellschaftlichen (De- und Re-)Legitimierung sowie der individuellen Aneignung der Stifter*innen-Freiheit, habe ich in diesem Beitrag verschiedene Schauplätze aufgezeigt, an denen eine kulturanthropologische Auseinandersetzung mit Stiftungen andocken könnte. Die Überschrift «Die Macht der Wohltäter» (mit Frage- oder Ausrufezeichen versehen) scheint mir dafür eine produktive Denkfigur zu sein: Erstens, weil sie die Aufmerksamkeit auf die spannungsvollen Ordnungen des Politischen lenkt, die gerade in den Grenz- und Reibungszonen zwischen dem gesamtgesellschaftlichen (und antagonistischen) Politischen und der institutionalisierten (und institutionalisierenden) Politik im Sinne Mouffes immer wieder neu ausgehandelt, (il-)legalisiert und (de-)legitimiert werden. Zweitens, weil sie einen konsequenten Fokus auf die Akteur*innen in diesem Feld einfordert. Mit Arendt gedacht sollten nicht nur die Stifter*innen und ihre Stiftungen in einem engen Sinne als Wohltäter*innen in den kulturanthropologischen Blick gerückt werden; sondern auch die Stiftungsverwalter*innen und -manager*innen, diejenigen, welche die Stifterfreiheit aus verschiedenen Gründen nicht nutzen, oder die vielen Wissenschaftler*innen, die aus unterschiedlichen Fachperspektiven und mit verschiedenen (wissenschafts-)politischen Anliegen Stiftungsforschung betreiben und damit an der ‹legitimen Sicht› der sozialen Welt auch immer mit-schreiben.

⁷⁵ Adloff: Philanthropisches Handeln (wie Anm. 57), S. 189.

Kulturanthropolog*innen sollte sich in die Diskussionen um die «Macht der Wohltäter» einbringen, indem sie ausgehend von konkreten und empirisch greifbaren Schauplätzen – dem Aufbauprozess der Kulturstiftung «für alle», den parlamentarischen Debatten zur Revision des Stiftungsrechts oder den Vernetzungstreffen der Interessensvertreter*innen der Schweizer Förderstiftungen – das komplexe Ineinandergreifen von privatem Wohlstand, staatlich-zugesicherter Gestaltungsfreiheit und der Frage nach den Verantwortlichkeiten für das Gemeinwohl sichtbar macht.

«Mattenstrasse bleibt!»
Eine Anthropologie des Politischen zur Analyse der
Eigentumsordnung in Städten¹

Jonas Aebi

Grund und Boden sind spezielle Güter. Der Grund bezeichnet nichts anderes als ein Stück Oberfläche unseres Erdballs und der Boden das, was unter dieser zweidimensionalen Oberfläche liegt. Diese als ein Gut betrachtete Zweiteiligkeit ist, wie Wasser und Luft, eine unserer Lebensgrundlagen. Grund und Boden sind nicht reproduzierbar oder vermehrbar und können nicht bewegt werden. Nicht zuletzt der Lebensnotwendigkeit und der Begrenztheit des Gutes wegen hat die Frage, welches Verhältnis der Mensch zu «seinem» Boden hat und wie er dessen Gebrauch gesellschaftlich organisiert, kulturanthropologisch gesehen eine ordnungsbildende Funktion für Gesellschaften. Auch in den heutigen, urbanisierten Gesellschaften spielt die Frage, wer die Kontrolle über die Verwendung von Grund und Boden hat, nicht nur eine essenzielle Rolle für die Anordnung unserer Städte, sondern auch für die Teilhabemöglichkeiten von Menschen an ihren eigenen Lebensräumen.

Denn in der Stadt treffen auf dichtem Raum verschiedenste Akteure, Güter, Räume, Infrastrukturen, Kunstwerke, Gesetze, Architekturstile aufeinander. Das Urbane kann als ein «Zusammengeworfensein»² differenter Ordnungen verstanden werden. Ein Chaos, das selbst zur Ordnung wird, wie Henri Lefebvre schreibt: «Diese Unordnung lebt, sie informiert, sie überrascht. Zudem schafft die Unordnung eine höhere Ordnung.»³ Gerade für die Stabilisierung bestehender gesellschaftlicher Ordnungen ist es zentral, dieser Unordnung der Stadt «Herr zu werden», so Doreen Massey: «much «spatial politics» is concerned with how such chaos can be ordered».⁴ So versucht gerade die moderne Stadtplanung seit dem Aufkommen der Industrialisierung Ordnung in die wachsenden Städte zu bringen, um «dem, was man nicht genau kennt, im voraus die Stirn zu bieten».⁵ Till

¹ Dieser Artikel entstand im Rahmen des Forschungsprojekts «Zwischen Problemviertel und kosmopolitischem Alltag – Die Produktion städtischen Raumes in postmigrantischen Nachbarschaften in Basel und Brüssel», finanziert durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF).

² «Throwtogetherness», in: Doreen Massey: *For Space*, London 2005, S. 149.

³ Henri Lefebvre: *Die Revolution der Städte*. Hamburg 2014 [1970], S. 25.

⁴ Doreen Massey: *For Space*. London 2005, S. 151.

⁵ Michel Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Frankfurt am Main 2006, S. 37.

Rosenmann⁶ argumentiert, dass sich die heutige Stadtplanung deshalb im Sinne Jacques Rancières als eine «polizeiliche Ordnung» verstehen lässt, die StadtbewohnerInnen einen bestimmten Anteil gibt und ihre Teilhabemöglichkeiten definiert.

Heute steht die Teilhabe an der städtischen Entwicklung wieder verstärkt in der Diskussion. Im Zuge des vielfach konstatierten Versagens nationalstaatlicher Politik, einen der Realität postmigrantischer Städte angemessenen Umgang mit Migrationsbewegungen zu finden, wird etwa die Forderung nach einer «Urban Citizenship» laut.⁷ Mit einer städtischen Bürgerschaft, so argumentieren VerfechterInnen, könne die Teilhabe an grundlegenden politischen und sozialen Rechten unabhängig des Aufenthaltsstatus ermöglicht werden. Zudem ist «Partizipation» zu einem Imperativ des «soft neoliberalism»⁸ von Stadtregierungen geworden. Demgegenüber kritisieren etwa ForscherInnen aus einer neomarxistischen Perspektive, dass die durch «unternehmerische»⁹ Stadtpolitik, Neoliberalisierung und Finanzialisierung vorangetriebene Kommodifizierung des städtischen Bodens¹⁰ nicht nur zu weitläufigen Ausschluss- und Verdrängungsprozessen führt, sondern grundsätzlich die Möglichkeiten substanzieller Teilhabe von StadtbürgerInnen untergräbt. So argumentiert Henrik Lebuhn, dass auch die Debatte um Urban Citizenship «tends to neglect the material dimension of citizenship and ignore the political economy of marginalization».¹¹

Diese Kritik ist allerdings nicht neu: Immer wieder haben Forschende, Politikerinnen oder Architekten kritisiert, dass in vielen stadtpolitischen Diskursen verdeckt wird, welchen entscheidenden Einfluss die Eigentumsordnung des Bodens auf die Machtverhältnisse und Teilhabemöglichkeiten in unseren Städten hat. Der Basler Architekt Hans Bernoulli etwa hielt 1949 lakonisch fest, dass die Stadtplanung diese essenzielle Frage auslasse:

Er baut nicht, der Mann, der für das Werden der Stadt bestellt ist;
neidlos überlässt er es anderen, Glücklichern, die Reihen der Bürger-

⁶ Till Rosenmann: Planning in the Face of Democracy. Mit Jacques Rancière über Raumplanung und Demokratie nachdenken. In: *sub/urban* 1(2) (2013), S. 41–60.

⁷ Vgl. Sabine Hess; Henrik Lebuhn: Politiken der Bürgerschaft. Zur Forschungsdebatte um Migration, Stadt und Citizenship. In: *sub/urban* 2(3) (2014), S. 11–34.

⁸ Talja Blokland u.a.: Urban Citizenship and Right to the City: The Fragmentation of Claims. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 39 (2015), S. 655–665, hier S. 658.

⁹ David Harvey: From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism. *Geografiska Annaler* 71B (1989), S. 3–17.

¹⁰ Vgl. David Madden; Peter Marcuse: *In Defense of Housing*. London 2016.

¹¹ Henrik Lebuhn: Urban Citizenship as Policy. In: *The Sociological Review* (2017). Verfügbar unter: www.thesociologicalreview.com/blog/urban-citizenship-as-a-policy.html [22.10.2018].

häuser und den Dom zu bauen. Er baut nicht, er ordnet nur. [...] «Die Erde», der Boden, auf dem sich die Stadt entwickeln soll, «ist an Einzelbesitzer verteilt». Die Stadt hat gar nicht das Recht, gar nicht die Möglichkeit, über den Grund und Boden zu verfügen.¹²

Zwanzig Jahre später postulierte Henri Lefebvre das Recht auf Stadt als städtischen Klassenkampf, durch den die ArbeiterInnenklasse ihre Teilhabe an einer «erneuerten Zentralität» der Städte wiedergewinnen muss, indem sie sich den kommodifizierten städtischen Raum «aneignet».¹³

Um die sowohl von Bernoulli wie Lefebvre betonte Rolle des Eigentums an Grund und Boden auch in heutigen städtischen Auseinandersetzungen hervorzuheben, frage ich in diesem Artikel, wie und ob Konflikte um städtischen Raum im Sinne Rancières «politische Momente» schaffen, die sich auf die bestehende «polizeiliche» Eigentumsordnung beziehen bzw. gegen sie richten. Das Ziel ist es, theoretisch und empirisch freizulegen, was kulturanthropologische Bestandteile einer Eigentumsordnung der Städte sind und auf welchen Ebenen diese Ordnung hergestellt oder infrage gestellt wird. Ich tue dies basierend auf einer Fallstudie eines Wohnraumkonfliktes um ein Häuserensemble an der Mattenstrasse in Basel, wo sich die MieterInnen gegen ihre Verdrängung wehren. Ich untersuche den Konflikt im Rahmen meines Dissertationsprojekts mittels involvierter Forschung, da ich selbst als Bewohner des Hauses daran beteiligt bin. Der Konflikt begann 2013, als der Eigentümer der Häuser allen Mietparteien kündigte, um auf dem Boden ein Neubau zu realisieren. Seither stehen die BewohnerInnen in einer mit vielfältigen Mitteln und Strategien geführten Auseinandersetzung mit dem Eigentümer. Anhand dieses konkreten Falls lässt sich untersuchen, wie die Eigentumsordnung kulturelle Wohnpraxen mitproduziert, sich in diesen reproduziert, aber auch umgedeutet wird. Der Konflikt wird demnach im Sinne von Jens Adam und Asta Vonderau als «moment of friction»¹⁴ gebraucht, um im Umkehrschluss die Sicht auf die «unterschwellige»¹⁵ Effekte der Eigentumsordnung freizulegen, die ansonsten vielfach «unsichtbar» bleiben, da sie in der alltäglichen Wohnpraxis normalisiert werden.

¹² Hans Bernoulli: Die Stadt und ihr Boden. Basel 1991 [1949], S. 15.

¹³ Henri Lefebvre: Das Recht auf Stadt. Hamburg 2016 [1968].

¹⁴ Jens Adam und Asta Vonderau: Formationen des Politischen. Überlegungen zu einer Anthropologie politischer Felder. In: Dies. (Hg.): Formationen des Politischen. Anthropologie politischer Felder. Bielefeld 2014, S. 7–32, hier S. 22.

¹⁵ Ebd., S. 9.

Eine Anthropologie des Politischen als involvierte Forschung

Um die in diesem Beitrag gestellte Frage zu verfolgen, wie wohnpolitische Konflikte die grundlegende Eigentumsordnung herausfordern, bezieht sich meine Forschung auf die von Adam und Vonderau im deutschsprachigen Raum eingeführte «Anthropologie politischer Felder». Diese benutzt die «empirisch greifbaren, materiellen Spuren im physischen Raum» als Zugang, um «zunächst schwer fassbaren politischen Rationalitäten, Regierungslogiken und Machtrelationen ethnografisch nachzuspüren».¹⁶ Diesen Ansatz aufnehmend werde ich das auch von Theres Inauen in diesem Sammelband diskutierte postfundamentalistische Verständnis¹⁷ des Politischen verwenden und eine «Anthropologie des Politischen»¹⁸ an Jacques Rancière's politischer Philosophie zu orientieren. Kernelement von Rancière's Ansatz ist die Unterscheidung zwischen «der Politik» und «der Polizei». Dabei nennt Rancière die umgangssprachlich als Politik bezeichnete Tätigkeit in Anlehnung an Foucault als «Polizei», worunter er die Gesamtheit der Institutionen und Praktiken versteht, die in einer bestehenden Gesellschaftsordnung ins Spiel gebracht werden, um diese aufrecht zu erhalten. Die Polizei ist

eine Ordnung der Körper, die die Aufteilungen unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass die Körper durch ihre Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind; sie ist eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren.¹⁹

Die Polizei gibt also jedem Körper «seinen» Anteil – und schließt dabei immer auch andere Körper, Subjektivitäten und Praktiken aus. Wenn diese bestehende Ordnung herausgefordert wird, indem «Anteilslose» mit Berufung auf eine der Ordnung äußerlichen Vorstellung von «Gleichheit» ihren Anteil fordern, spricht Rancière vom «Politischen», bzw. von politischen Momenten.

Eine politische Subjektivierung ordnet das Erfahrungsfeld neu, das jedem seine Identität mit seinem Anteil gab. Sie löst und stellt die Verhältnisse zwischen den Weisen des *Tuns*, den Weisen des *Seins*

¹⁶ Adam; Vonderau: Formationen des Politischen (wie Anm. 14), S. 9.

¹⁷ Vgl. Oliver Marchart: Die politische Differenz. Berlin 2010.

¹⁸ In Anlehnung an die «Anthropology of Policy» von Chris Shore und Susan Wright: Policy. A New Field of Anthropology. In: Dies. (Hg.): Anthropology of Policy. London 1997, S. 3–39; Chris Shore und Susan Wright: Conceptualising Policy: Technologies of Governance and the Politics of Visibility. In: Chris Shore; Susan Wright; Davide Però (Hg.): Policy Worlds. Anthropology and the Analysis of Contemporary Power. New York 2011, S. 1–31.

¹⁹ Jacques Rancière: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt 2002, S. 41.

und den Weisen des *Sagens* neu zusammen, die die sinnliche Organisation der Gemeinschaft, die Verhältnisse zwischen den Räumen, wo man eines macht und denen, wo man anderes macht [...], bestimmen.²⁰

Die von den politischen Momenten ins Spiel gebrachten Praktiken, Subjektivitäten und Räume sind in diesen Momenten situiert und weisen auf eine die polizeiliche Ordnung transformierende normative Vorstellung von Gesellschaft. Damit stehen sie zwangsläufig der Normalität und Normativität bestehender gesellschaftlicher Ordnungen gegenüber, mit denen sie in Auseinandersetzung treten. Rancière spricht deshalb von einem «Unvernehmen» der beiden Ordnungen, einer Situation, in der zwei Positionen sich gleichzeitig vernehmen und doch nicht vernehmen, weil sie zwar vom gleichen Gegenstand sprechen, doch aus Positionen in unvereinbaren normativen Ordnungen.²¹

Da Rancière das Politische als eine in den politischen Momenten situierte Veränderung der Weisen des Tuns, Sagens und Seins begreift, muss sich eine ethnographische Forschung in diese Räume und Momente begeben können, um die in diesen Praktiken geschaffenen normativen Ordnungen nachzuvollziehen. Doch wo findet man als ForscherIn das Politische? «Nichts ist also an sich politisch. Aber alles kann es werden», schreibt Rancière. «[Die Politik] ist nur eine Voraussetzung, die in den Praktiken, die sie ins Werk setzen, erkannt werden muss.»²² In einer ethnographischen Methode übersetzt sagt dies weniger über potenzielle Felder des Politischen aus, sondern beschreibt vielmehr eine «Forschungsrichtung» und eine Erkenntnisabsicht: Wie Beate Binder ausführt, forscht eine Anthropologie des Politischen nicht aus «genügend kritischer Distanz»²³ zum Feld «über» Politik, sondern «immer schon aus Politik heraus». Rancière betont weiter: «Die politische Tätigkeit [...] lässt sehen, was keinen Ort hatte gesehen zu werden, lässt eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde.»²⁴ Eine Wissenschaft, die genau diesen unsichtbaren, politischen Ort sichtbar und so den Lärm zu Rede macht, schafft deshalb diesen Ort mit. Somit ist diese Wissenschaft selbst eine politische Tätigkeit, die Forschenden immer schon politisch im Feld involviert. Die Erkenntnisabsicht ist, aus einem explizit gemachten eigenen politischen Standpunkt das «situierte Wissen»²⁵ politischer Praktiken zu reflektieren, theoretisieren und damit die Norma-

²⁰ Ebd., S. 52.

²¹ Ebd., S.9ff.

²² Ebd., S. 44f.

²³ Shore; Wright: Conceptualising Policy (wie Anm. 18), S. 14.

²⁴ Ebd., S. 41.

²⁵ Vgl. Donna Haraway: Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives. In: Feminist Studies 14(3) (1988), S. 575–599.

tivität der polizeilichen Ordnung zu befragen – und so das Politische in den Praktiken erst zu erkennen.

Ausgangspunkt für diesen Artikel ist meine involvierte Forschung, die ich seit bald drei Jahren in stadträumlichen Auseinandersetzungen in Basel verfolge. So stehe ich – als Bewohner der Mattenstrasse – mitten in dem Feld und wirke selbst politisch auf das Feld ein. Neben einem bevorzugten Zugang zum situierten Wissen des Felds benutze ich diese Involviertheit als «beobachtende Teilnahme»²⁶, die nicht zuletzt auch beinhaltet, am eigenen Leibe zu erleben, was eine drohende Verdrängung aus meinem Zuhause für emotionale Belastungen produziert. Dies ist sozusagen das umgekehrte Vorgehen zu Inauen, die als «politischer Neuling» in die Politik hinein forscht, doch versucht gleichsam, die «eigene möglicherweise komplizierte Positioniertheit im Aushandlungsprozess [...] aktiv für die Wissensproduktion zu nutzen.»²⁷ Dabei dient das kontinuierliche Führen von Feldnotizen und die Selbstreflexion meiner eigenen Handlungen und Haltungen als Grundlage der Ethnographie der politischen Praktiken. Darüber hinaus jedoch geht es mir darum, das situierte Wissen des Feldes mittels (ExpertInnen-)Interviews, der Textanalyse von Medienberichten, politischen Dokumenten und Archivmaterial sowie juristischen Texten und Gesetzen²⁸ im Sinne eines «studying through»²⁹ so zu erweitern, dass von diesem Standpunkt aus auch die polizeiliche Ordnung befragt und in ein Verhältnis zur politischen Praxis gesetzt werden kann. Damit das Wissen sowohl aus dem Politischen heraus in die Wissenschaft getragen wird und gleichzeitig Wissen entsteht, das zur Artikulation «politischer Momente» dient, benutze ich die von Lefebvre vorgeschlagene «gekreuzte Kritik», welche von der politischen Praxis ausgehend wissenschaftliche Konzepte entwickelt, diese jedoch wieder an der politischen Praxis misst.³⁰ Ich setze dies etwa um, indem ich meine Zwischenergebnisse sowohl an der Universität (mit anderen Forschenden, Studierenden und an Kongressen) diskutiere, wie auch im

²⁶ Friedrich Weltz: Beobachtende Teilnahme – ein Weg aus der Marginalisierung der Industriesoziologie. In: Hellmuth Lange; Eva Senghaas-Knoblauch (Hg.): Konstruktive Sozialwissenschaft. Herausforderung Arbeit, Technik, Organisation. Münster 1997, S. 35–47; Roland Springer: Rückkehr zum Taylorismus? Arbeitspolitik in der Automobilindustrie am Scheideweg. Frankfurt 1999.

²⁷ Theres Inauen: Als Stiftungsrätin forschen. Herausforderungen und Strategien einer ethnographischen Partizipation und (kultur-)politischen Aushandlungsprozessen. In: Johanna Rolshoven; Ingo Schneider (Hg.): Dimensionen des Politischen. Ansprüche und Herausforderungen der Empirischen Kulturwissenschaft. Berlin 2017, S. 109–121; vgl. auch den Beitrag von Inauen in diesem Band.

²⁸ Vgl. Adam; Vonderau: Formationen des Politischen (wie Anm. 14), S. 26.

²⁹ Susan Wright und Sue Reinholt: «Studying through»: A Strategy for Studying Political Transformation. Or Sex, Lies and British Politics. In: Chris Shore; Susan Wright; Davide Però (Hg.): Policy Worlds. Anthropology and the Analysis of Contemporary Power. New York und Oxford 2011, S. 86–104.

³⁰ Henri Lefebvre: Metaphilosophie. Prolegomena. Frankfurt 1975, S. 330.

Sinne einer Ko-Produktion des Wissens mit dem Feld an Diskussionsveranstaltungen und Gruppendiskussionen erarbeite. Die folgenden Ausführungen beginnen bei der bereits durch die Empirie informierten theoretischen und historischen Einbettung der Frage, wie die Eigentumsordnung sich als kulturelle Ordnung etabliert.

Eigentum als historisch produzierte kulturelle Ordnung

Als wiederkehrendes Thema in der Geschichte der Philosophie hat die Eigentumsfrage besonders die aufklärerischen Philosophen beschäftigt, von denen Jean-Jacques Rousseau eine für diese Forschung anschlussfähige These gab. Gefragt nach dem Ursprung der sozialen Ungleichheit der Menschen antwortete Rousseau im Jahr 1755 in seinem ersten *Discours*:

Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und dreist sagte: ‹Das ist mein› und so einfältige Leute fand, die das glaubten, wurde zum wahren Gründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, Leiden und Schrecken würde einer dem Menschengeschlecht erspart haben, hätte er die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinesgleichen zugerufen: ‹Hört ja nicht auf diesen Betrüger. Ihr seid alle verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und die Erde keinem.›³¹

In Ablehnung eines natürlichen Eigentumsrechts auf den Boden vertritt Rousseau die sogenannte Okkupationstheorie, die davon ausgeht, dass jediges Eigentum durch eine ursprüngliche Besetzung des Gemeingutes Grund und Boden entstanden und an sich illegitim ist. Dabei zeichnet er (spekulativ) die kulturanthropologische Entwicklung des sich Boden aneignenden Menschen nach. Da der Boden ein begrenztes Gut ist, führte diese Aneignung dazu, dass es landbesitzende und landlose Menschen gab, was die Besitzenden schließlich durch das Errichten von staatlichen Institutionen rechtlich zu legitimieren und abzusichern suchten.³² Damit sieht Rousseau das Eigentum an Grund und Boden als ordnungsbildend für die bürgerliche Gesellschaft – und rechtfertigt das Privateigentum deshalb wenig später in seinem zweiten *Discours* als «das heiligste von allen Bürgerrechten, in gewissen Beziehungen noch wichtiger als die Freiheit selbst». ³³ So hat sich auch in vielen wissenschaftlichen Abhandlungen die Ansicht durchgesetzt, dass Eigentum in erster Linie ein «Bündel von Rechten» mit ökonomischen Konsequenzen in der Verteilung von Gütern darstellt –

³¹ Jean-Jacques Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. Ditzingen 1998 [1755], S. 74.

³² Ebd., S. 93.

³³ Jean-Jacques Rousseau: Abhandlung über die Politische Ökonomie. In: Ders.: Politische Schriften. Band 1. Paderborn 1977 [1755], S. 9–58, hier S. 38.

weshalb Eigentum und Eigentumsrechte vorwiegend ein Thema der Rechts- und Wirtschaftswissenschaften seien.³⁴ Die Wirtschaftsanthropologie hingegen argumentiert, dass das Eigentum nicht auf rechtliche Titel reduziert werden kann, sondern als kulturelle und soziale Praxis begriffen werden muss, deren Bedeutung über eine ökonomische hinaus geht.³⁵

Karl Marx postulierte im ausgehenden 19. Jahrhundert, dass der Prozess, der das kapitalistische Eigentum hat entstehen lassen, nur durch die Analyse einer konkreten historischen Phase erfassbar sei, in welcher «Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die große Rolle»³⁶ gespielt haben. Er diskutiert diesen über Jahrhunderte dauernde historische Prozess als «sogenannte ursprüngliche Akkumulation», der seinen Anfang mit der «Expropriation des ländlichen Produzenten, des Bauern, von Grund und Boden»³⁷ nahm: Indem, so schreibt Marx, die landbesitzende Aristokratie über die Einhegungen (*Enclosures of the Commons*) die Bauern von ihren zumindest in England auf Gemeinbesitz (den *Commons*) basierenden landwirtschaftlichen Produktionsmitteln trennten, verwandelten sie gleichsam die Bauern in landlose Arbeiter und ihren Bodenbesitz in Kapital. Im Anschluss daran argumentiert jedoch David Harvey: «All the features that Marx mentions have remained powerfully present within capitalism's historical geography.»³⁸ Laut Harvey ist dem Kapitalismus inhärent, dass Kapital laufend auch durch die Enteignung von nicht-kapitalistischen Eigentumsformen akkumuliert wird, also etwa durch die Kommodifizierung von Land, durch die Privatisierung von kollektivem oder staatlichem Eigentum sowie durch die Unterdrückung von alternativen Produktions- und Konsumtionsformen.³⁹ Entscheidend ist hierbei, dass diese Akkumulationsweise sich eben nicht durch innerkapitalistische ökonomische Prozesse vollzieht, sondern durch politische Auseinandersetzungen – seien sie brutal und blutig wie im Falle der *Enclosures* oder subtil und kulturell vermittelt wie im unten beschriebenen Fall.

Hier kann eine marxistisch inspirierte Kulturanthropologie ansetzen und danach fragen, wie dieser Prozess als *wiederkehrende* alltägliche Verhandlung zu verstehen ist, in denen sich die kapitalistische Ordnung gegen andere, nicht-kapitalistische Weisen des Sagens, Tuns und Seins durch-

³⁴ Tatjana Thelen: Property: An Essential Dimension of Societal Organization and Change. In: Getraud Seiser (Hg.): Ökonomische Anthropologie. Einführung und Fallbeispiele. Wien 2017, S. 144–162, hier S. 145f.

³⁵ Chris Hann: Introduction: The Embeddedness of Property. In: Ders. (Hg.): Property Relations. Renewing the Anthropological Tradition. Cambridge 1998, S. 1–47.

³⁶ Karl Marx: Das Kapital. Band I. MEW, Band 23, Berlin 1968, S. 742.

³⁷ Ebd., S. 744.

³⁸ David Harvey: The New Imperialism: Accumulation by Dispossession. In: The Socialist Register 40 (2004), S. 63–87, hier S. 74.

³⁹ Ebd.

setzen – oder eben nicht. Dafür vermag Henri Lefebvre ein genaueres Verständnis schaffen, was in Bezug auf den Boden als kapitalistische Eigentumsordnung verstanden werden kann. Lefebvre spricht davon, dass der Einzug des Kapitalismus in die Städte sukzessive den Gebrauchswert dem Tauschwert unterwirft.⁴⁰ Der Kapitalismus produziert den Tauschwert des Bodens (kommodifiziert den Boden), indem er «abstrakte Räume»⁴¹ schafft, also mittels rechtlicher Festsetzung und planerischer Abstraktion den Boden zu einem handelbaren Gut macht, indem er ihn in Parzellen zerlegt, einem Privateigentümer zuordnet und diesen mit Rechten ausstattet. Damit erhält der Boden einen monetären Grundwert, der letztlich über eine (aus dem Gebrauchswert geschöpfte) Grundrente dem Privateigentümer Rendite abwerfen kann. Um diese kapitalistische Eigentumsordnung schließlich kulturanthropologisch zu fassen, orientieren sich die folgenden Ausführungen auf das «multifunktionale» Verständnis von Eigentum, wie es Franz und Keebet von Benda-Beckmann vertreten. Sie sehen vier Ebenen, auf denen Eigentum wirkt und verhandelt wird: Erstens wird Eigentum durch rechtliche und institutionelle Einbettung abgesichert. Zweitens verweist es auf die sozialen Beziehungen, durch die Eigentumsverhältnisse ent- und bestehen und auf die sie wirken. Drittens hat Eigentum eine ideologische Dimension. Viertens schließlich sind die aus den drei Dimensionen folgenden konkreten Eigentumspraktiken von Bedeutung, mit denen Eigentumsverhältnisse reproduziert und verändert werden.⁴² Im nächsten Abschnitt wird deshalb nachgezeichnet, wie sich die Eigentumsverhältnisse auf der Parzelle der Mattenstrasse historisch entwickelt haben und in der Folge dargelegt, wie sich daraufhin der Wohnraumkonflikt entwickelte.

Entwicklung der Eigentumspraktiken an der Mattenstrasse

Im Fall der Mattenstrasse zeigt sich, wie die kapitalistische Eigentumsordnung im Zuge der Urbanisierung schrittweise auch in die Verhältnisse der Eigentümer zu ihrem Eigentum und den dort lebenden Menschen einwirkt. Die Geschichte beginnt im Jahr 1870, als der Schmied Robert Schranz die damals noch unbebaute, außerhalb der Stadtgrenzen liegende Parzelle im Norden Kleinbasels erwarb.⁴³ Er ließ darauf ein in einem ländlichen Stil gebautes Wohnhaus errichten, in dem, wie die Legende zum Foto (s. Abb. 1)

⁴⁰ Henri Lefebvre: Das Recht auf Stadt (wie Anm. 13), S. 33.

⁴¹ Henri Lefebvre: The Production of Space. Oxford 1991 [1974].

⁴² Keebet von Benda-Beckmann; Franz von Benda-Beckmann; Melanie Wiber: The Properties of Property. In: Dies. (Hg.): Changing Properties of Property. New York 2006, S. 1–39.

⁴³ Denkmalpflege Basel: Inventarisation Mattenstrasse. Archiv Mattenstrasse.

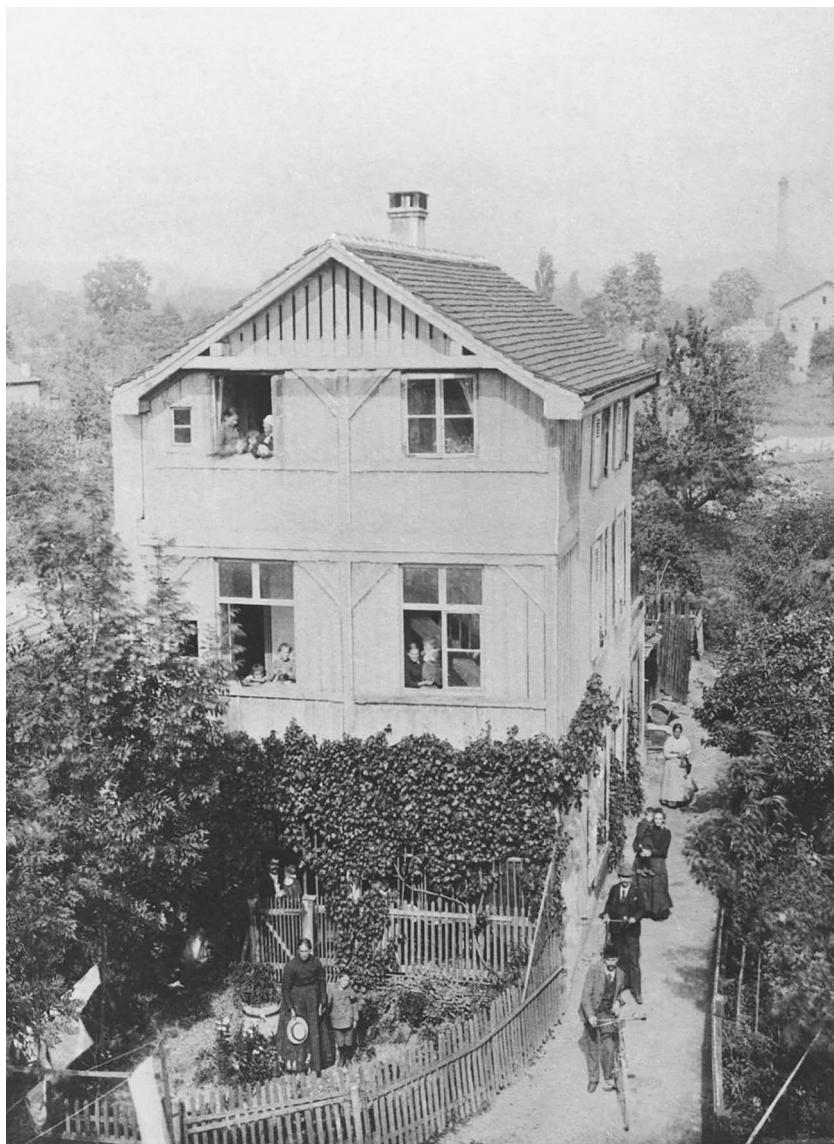


Abb. 1: Die Familie Schranz vor ihrem heute noch bestehenden Wohnhaus auf der Parzelle, aufgenommen 1894. Quelle: Archiv Mattenstrasse.

beschreibt, seine Großfamilie lebte. Die Familie hatte ein Verhältnis zu ihrem Wohneigentum, das noch von einer ruralen Subsistenzwirtschaft stammt, in der einzelne Bauernfamilien ihr eigenes Haus bewohnten, ohne dabei monetären Gewinn aus dem Eigentum zu ziehen.

Nur ein Jahrzehnt später begann sich die Umgebung im Zuge der Urbanisierung des Kleinbasels mit Blockrandbebauungen zu füllen. Robert Schranz schien die Möglichkeit ergriffen zu haben, aus den steigenden Bodenwerten Rendite zu erzielen, denn in den 1890er-Jahren ließ er drei neue Mietshäuser bauen. Über die Jahrzehnte wurde die Parzelle weitervererbt, bis in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die ledige Anna Schranz die Häuser besaß. Sie wohnte weiter in einer der Wohnungen und vermietete die anderen Wohnungen, schien sich allerdings nicht in erster Linie für den Tauschwert zu interessieren, wie eine ehemalige Bewohnerin bemerkte:

Für Fräulein Schranz war die Vermietung ihrer Wohnungen und Räume in erster Linie kein wirtschaftliches Unterfangen, sondern ein soziales Projekt. Sie förderte und forderte eine Lebensgemeinschaft in der Mattenstrasse [...], innerhalb derer sie insbesondere Künstlerinnen unterstützte. [...] Trotz ihrer strengen Argusaugen, dem das freizügige Aufhängen der Unterwäsche in der ersten Reihe der Wäscheleine nicht entging, schätzen wir Fräulein Schranz für ihre offene, herzliche und einladende Art.⁴⁴

Ähnlich den auf moralische Erziehung setzenden bürgerlichen Patrons der Jahrhundertwende⁴⁵ zeigte sich die soziale Beziehung der Eigentümerin zu ihrem Eigentum und ihren Mietenden in einem strengen Regiment zur Einhaltung christlicher Werte, sowie in einer Vermietungspraxis, welche nicht Rendite zum Ziel hatte, sondern die Förderung einer Wohngemeinschaft.

Als Anna Schranz starb, vererbte sie das Grundstück einem christlichen Verein, womit sich die konkreten Eigentumsverhältnisse erneut veränderten. Der Verein nutzt die Häuser nun nicht mehr im Eigengebrauch, sondern versucht, über die Mieteinnahmen seine eigenen Zwecke zu finanzieren. Seither ließ der Verein grundlegende Sanierungen der Häuser aus, da er plante, die Häuser abzureißen, wie er etwa im April 2013 in einem Brief an die BewohnerInnen schrieb:

Die spezielle Lage nahe der Erlenmatt, der Zustand der Liegenschaft, sowie die Ziele unseres Vereins, mit dem Ertrag aus den Liegenschaften Sozialarbeit [...] zu betreiben, haben uns motiviert, ein neues Nutzungskonzept auszuarbeiten.⁴⁶

In dieser Begründung zeigt sich, wie der Tauschwert der Parzelle gegenüber dem Gebrauchswert überhandnimmt: Die Spannung zwischen der mit dem «Zustand der Liegenschaft» erzielten Rendite und der durch die «spezielle Lage» nahe eines Stadtentwicklungsprojektes potenziell zu erzielenden

⁴⁴ Text einer ehemaligen Bewohnerin der Mattenstrasse. Archiv Mattenstrasse.

⁴⁵ Reinhold Martin: Das Wohnungswesen in der Geschichte: der Fall des spezifischen Intellektuellen. In: Friedrich Engels: Zur Wohnungsfrage. Mit Kommentaren von Reinhold Martin und Neil Smith. Berlin 2015, S. 173–208.

⁴⁶ Brief an die MieterInnen vom 25.4.2013. Archiv Mattenstrasse.

Grundrente drückt das für die Gentrifizierung typische «rent gap»⁴⁷ aus, das der Eigentümer mit einem Neubau zu schließen sucht. Im Gegensatz zur Patron-artigen Praxis der vorhergehenden Eigentümerin werden nun die Mietparteien und deren Wohnraum zu einem Hindernis für die Kapitalakkumulation, weshalb der Eigentümer im Juni 2013 schließlich die Mietverhältnisse kündigte.

Infragestellung der Eigentumsverhältnisse durch konfliktive Ordnungen

Die MieterInnen reagierten umgehend auf die Entscheidung der Eigentümer. In einem ersten Schritt versuchten sie, direkte Verhandlungen mit dem Verein aufzunehmen, um «gemeinsam [herauszufinden], welche Möglichkeiten bestehen, uns an dem Prozess zu beteiligen und Mitverantwortung zu übernehmen.»⁴⁸ In dieser Forderung wird bereits deutlich, dass die MieterInnen selbst ein anderes Verständnis davon hatten, wer über ihren Lebensraum entscheiden konnte: Von Beginn an zweifelten sie an, dass der rechtliche Eigentumstitel den Eigentümer legitimieren würde, über die Köpfe der Bewohnenden hinweg zu bestimmen. Nicht das Mietverhältnis, welches gekündigt werden kann, sondern die Tatsache, dass die Mattenstrasse ihr gelebtes Zuhause war, legitimierte die BewohnerInnen aus ihrer Sicht, an der Entscheidung teilhaben zu können. Da sich der Verein in der Folge dieser Forderung wiederholt versperre, weiteten die BewohnerInnen den Konflikt laufend auf andere Ebenen aus. Das bewirkte, dass weitere Ordnungen ins Spiel gebracht wurden, die andere, den Interessen der Eigentümer widerstreitende Ansprüche auf ihre Eigentumsparzelle setzten. So nutzten die BewohnerInnen das Mietrecht, um gegen die Kündigungen vorzugehen, sie brachten mit einer Petition den Denkmalschutz ins Spiel, der eine weitere räumliche Ordnung über die Eigentumsparzelle legte, da das Ensemble als schutzwürdig betrachtet wurde und Teile der Häuser unter Ortsbildschutz standen. Ebenso benutzten sie das Baurecht, um Einsprachen gegen das Bauvorhaben einzureichen und unterstützten die wohnpolitischen Initiativen, die im Juni 2018 einen stärkeren MieterInnen-schutz und das Recht auf Wohnen in der Basler Verfassung verankerten. Im Sommer 2018 wurde in diesem von widerstreitenden Interessen geprägten Gemengelage das Abriss- und Baugesuch des Eigentümers abgelehnt. Als Konsequenz entschied der Verein, die Häuser zu verkaufen – nun versuchen die MieterInnen, die Häuser genossenschaftlich zu übernehmen und eine gemeinnützige Verwaltung der Häuser zu realisieren.

⁴⁷ Neil Smith: *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*. New York 1996, S. 49ff.

⁴⁸ Brief an den Verein vom 12.12.2012. Archiv Mattenstrasse.

Bereits dieser kurze Abriss des Konfliktes macht deutlich, dass die Frage, ob und wie sich die kapitalistische Eigentumsordnung in konkreten Fällen durchsetzt, auch von den Machtverhältnissen zwischen verschiedenen Rechtsansprüchen abhängt. Für Neil Smith ist ein Grundelement der kapitalistischen Eigentumsordnung, dass sie dem Privateigentümer möglichst uneingeschränkte Kontrolle über den Boden gibt:

In a capitalist economy, land and the improvements built onto it become commodities. Private property rights confer on the owner near-monopoly control over the uses to which a certain space is put.⁴⁹

Die kapitalistische Eigentumsordnung zeigt sich deshalb in Bezug auf Mietwohnungen dadurch, dass einzelne MieterInnen nur eine beschränkte Kontrolle über ihren eigenen Wohnraum ausüben können, da das Mietverhältnis sie gewissermaßen der «Kontrolle» des Eigentümers unterwirft.⁵⁰ Diese Mietverhältnisse fördern damit auch ein privates Wohnen, bei dem zwar über die Verwendung und Gestaltung der eigenen Mietwohnung als intimes «Reich zwischen vier Wänden» weitgehend Selbstkontrolle ausgeübt werden kann, darüber hinaus jedoch die Interessen der Eigentümer über die Verwaltung und Verwendung einer Liegenschaft dominieren. David Madden und Peter Marcuse weisen darauf hin, dass eine verstärkte Kommodifizierung des Wohnens⁵¹ deshalb mit einem Kontrollverlust einhergehen kann, den sie als «residential alienation» konzeptualisieren:

In these conditions, households cannot shape their domestic environment as they wish. [...] They struggle to fulfill their individuality and freedom in it. Instead, their housing is the instrument of someone else's profit, and this confirms their lack of social power.⁵²

Im Falle der Mattenstrasse jedoch geht es den BewohnerInnen gerade darum, diesem «Quasimonopol» des Eigentümers andere Ansprüche über denselben Raum entgegen zu stellen, die ihm sozusagen die Kontrolle über das eigene Eigentum entziehen sollen. Der «politische Moment» zeigt sich darin, dass die BewohnerInnen damit eine grundlegend andere Vorstellung von Eigentum und Teilhabe vertreten, die darauf zielt, dass Menschen unabhängig von ihrer Position in den Eigentumsverhältnissen an der Entwicklung ihrer Wohnhäuser und ihrer Quartiere teilhaben können. Diese in den

⁴⁹ Neil Smith: *The New Urban Frontier* (wie Anm. 47), S. 55.

⁵⁰ Diese Kontrolle wird jedoch durch das Mietrecht eingeschränkt, das den Mietenden gewisse Rechte gegenüber dem Eigentümer zugesteht. Doch die Frage, ob und wie stark ein Eigentümer seine Liegenschaft als Anlageobjekt sieht oder wie viel Mitsprache er den MieterInnen gibt, hängt letztlich von den konkreten Eigentumspraktiken des einzelnen Eigentümers selbst ab.

⁵¹ Madden; Marcuse: *In Defense of Housing* (wie Anm. 10).

⁵² Ebd., S. 59.

Praktiken und Verständnissen der BewohnerInnen vertretene Auffassung verweist auf eine andere normative Vorstellung von Eigentum, die nun diskutiert wird.

Infragestellung der Eigentumsverhältnisse durch Praktiken des Commoning

Wenn der ethnographische Blick auf die internen Prozesse an der Mattenstrasse gerichtet wird, wird deutlich, dass die Grundlage für die Austragung des Wohnraumkonfliktes vor allem eine kollektive Organisierung der MieterInnen selbst war. Im Zentrum steht dabei, was Stavros Stavrides als Praxis des «Commoning»⁵³ bezeichnet, neue Formen der gemeinschaftlichen Organisation des Raumes, die in diesen situierten, alltäglichen Momenten bereits die Vorstellung einer anderen, auf Gemeingut basierenden Eigentumsordnung enthalten.

Entscheidend für diese Organisierung waren die sozialen Beziehungen, die im Wohnhof bereits vorhanden waren. Nicht zuletzt führten die Eigentumspraktiken der vorhergehenden Besitzerin dazu, dass sich lange vor dem Konflikt über einzelne Mietparteien hinausgehende nachbarschaftliche Kontakte etabliert hatten. Der gemeinschaftliche Zusammenhalt wurde auch durch die dorfplatzähnliche Architektur des Innenhofes begünstigt, der im Sinne Andy Merrifields alltägliche «policies of encounter»⁵⁴ ermöglichte. Paradoxe Weise trug auch der jetzige Eigentümer, der sich aufgrund des geplanten Abrisses kaum um die Liegenschaft kümmerte, zu einer gemeinschaftlichen Organisation bei, da die Bewohnenden zunehmend selbst Abwärts-, Garten- und Renovationsarbeiten der halböffentlichen «Zwischenräume»⁵⁵ übernehmen mussten. Zumaldest im alltäglichen, gelebten Raum übernahmen damit die MieterInnen somit die Kontrolle über die Verwaltung der Liegenschaft. Diese Situation ermöglichte schließlich, dass sich die MieterInnen kollektiv gegen ihre Verdrängung zu wehren begannen. Gleichzeitig trieb der Konflikt die gemeinschaftliche Verwaltung der Häuser voran, was den Raum auch sozial und physisch veränderte. So wurde etwa der leerstehende Schuppen im Innenhof von den Bewohnenden angeeignet und als Gemeinschaftsraum eingerichtet, der Hof durch Veranstaltungen auch für die Nachbarschaft geöffnet. Ebenfalls öffneten sich die Grenzen der individualisierten, privaten Wohnräume – was sich etwa in stets offenen Wohnungstüren oder der Einrichtung von «Stockwerk-WGs» über verschiedene Wohnungen zeigt. Indem die

⁵³ Stavros Stavrides: *Common Space. The City as Commons*. London 2016, S. 81.

⁵⁴ Andy Merrifield: *The right to the city and beyond. Notes on a Lefebvrian re-conceptualization*. In: CITY 15 (2011), S. 471-481.

⁵⁵ Vgl. die «threshold spaces» bei Stavros Stavrides: *Common Space* (wie Anm. 53).

gemeinschaftlichen Räume und der wohnpolitische Konflikt den Austausch und die Vertrautheit zwischen den NachbarInnen verstärkte, wurden gleichzeitig die in der Normalität der Eigentumsordnung gesetzten ideologischen und räumlichen Grenzen zwischen Intimität des «privaten Wohnens» und Öffentlichkeit neu verhandelt.

Diese alltägliche Aneignung der Wohn- und Zwischenräume setzte «the seeds of collective action and commoning in the heart of the private realm, of the household».⁵⁶ Doch diese «gegen innen» gerichteten kollektiven Prozesse befähigten die MieterInnen auch, sich in dem Konflikt als «Wohnkollektiv» zu konstituieren, und «gegen außen» – sowohl gegenüber dem Eigentümer wie auch der Öffentlichkeit – als geeinte Bewohnerchaft aufzutreten. Sie gestanden sich damit selbst ein kollektives Recht an ihrem «Gemeinbesitz» zu, welches in direkten Konflikt mit den Eigentumsansprüchen des Vermieters treten musste.

Rechtliche Institutionalisierung von Eigentum: Mietrechtliche Konflikte

Der Eigentümer hingegen arbeitete mit einer Strategie, die – wie Manuel Castells bereits 1973 beschrieb – auf eine «Individualisierung der Probleme» setzt, indem sie «darauf abzielt, jeden Fall gesondert zu behandeln»^{⁵⁷}, um gestützt auf das (Miet-)Recht ihre Interessen durchzusetzen. So anerkannte der Verein für lange Zeit nur die mietrechtlichen Ansprüche der einzelnen Mietparteien als «valide» Forderungen. Für die Eigentümer waren die BewohnerInnen individuelle Mietparteien, diese jedoch sahen sich selbst als Wohngemeinschaft, die ein Gemeingut verwaltete. Damit stehen sich zwei Vorstellungen von Eigentum gegenüber, zwischen denen sich das Rancièresche «Unvernehmen» zeigt. Exemplarisch drückte sich das darin aus, dass ein Vertreter des Vereins an einer gemeinsamen Diskussion forderte, dass die Mietenden «anerkennen, dass wir die Eigentümer dieser Häuser sind». Genau dies aber akzeptiert das Wohnkollektiv nicht, solange die Eigentümer auf der anderen Seite nicht anerkennen, dass «diese Häuser unser Lebensraum sind und wir als *Gemeinschaft* deshalb nicht von hier verdrängt werden dürfen».^{⁵⁸}

Besonders deutlich wurde das Unvernehmen, als der Konflikt auf der Ebene der mietrechtlichen Institutionalisierung verhandelt wurde. Obwohl die Mietschlichtungsstelle letztlich eine Verlängerung der Mietverhältnisse verfügte, löste die Erfahrung der juristischen Verhandlungen bei vielen

^{⁵⁶} Ebd., S. 100.

^{⁵⁷} Manuel Castells: Kampf in den Städten. Gesellschaftliche Widersprüche und politische Macht. Hamburg 2012 [1973], S. 51f.

^{⁵⁸} Feldtagebuch vom 31.8.2018, eigene Hervorhebung.

BewohnerInnen ein Unverständnis über das Rechtssystem aus. Bereits zu Beginn der Verhandlungen durchleuchtete der Anwalt der Eigentümer jedes einzelne, individuelle Mietverhältnis, um zu argumentieren, welche der Anwesenden aufgrund der Mietverträge gar kein Anrecht auf Verhandlung hatten.

Im Verständnis des Wohnkollektivs handelte es sich aber um ein politisches Problem, indem eigentlich die Praxis des Eigentümers zur Verhandlung hätte stehen sollen. In den nachfolgenden Diskussionen teilten die BewohnerInnen die Ansicht, als Kollektiv in die Verhandlung gegangen, dann aber als individuelle Mietparteien auf die Anklagebank gedrückt worden zu sein: Genau diese Identifizierung jedoch weisen sie zurück und stellen ihr eine politische Subjektivierung als «Wohnkollektiv» entgegen – doch dieses Subjekt ist anteilslos, weil es in diesem Fall von dem Rechtssystem nicht gesehen werden kann.

Für politische Wohnkonflikte stellt sich das Dilemma, dass zwar das Mietrecht den MieterInnen einen wichtigen Schutz gegen die Interessen der Eigentümer garantiert; auf der anderen Seite aber mit dem Mietrecht nur eine individuelle Austragung der Konflikte – durch Auszug oder Einlenken gegenüber dem Vermieter⁵⁹ oder durch mietrechtliche Urteile – möglich ist, nicht aber, grundsätzlich in Frage zu stellen, ob die bestehende Eigentumsordnung überhaupt gerecht ist. In der Folge verzichtete das Wohnkollektiv der Mattenstrasse darauf, weitere mietrechtliche Schritte einzuleiten: Wie Anne Vogelpohl u.a. für deutsche Wohnkonflikte beobachten, verfolgten auch sie die Absicht, ihre politische Auseinandersetzung «weniger als Frage des Mietrechts zu [verhandeln], sondern als soziale Frage.»⁶⁰

Ausweitung des Konflikts und Ideologie der Eigentumsordnung

Das Ansinnen, den Wohnkonflikt als «soziale Frage» zu behandeln, zeigte sich darin, die Auseinandersetzung über die eigene Betroffenheit und die Verteidigung des eigenen Wohnraums hinaus in die Nachbarschaft und auf gesamtstädtische Fragen zu erweitern. Auch hier spielte vor allem der

⁵⁹ Zu verschiedenen Umgangsstrategien mit Verdrängung siehe etwa Sandra Bernien: Verdrängung hat viele Gesichter. Über städtische Verdrängungsprozesse am Beispiel des Berliner Kaskelkiezes. In: Uwe Altrock und Ronald Kunze (Hg.): Stadtneuerung und Armut. Jahrbuch Stadtneuerung 2016, Wiesbaden 2016, S. 37–65.

⁶⁰ Anne Vogelpohl u.a.: Die Repolitisierung des Wohnens. Städtische soziale Bewegungen für ein Recht auf Wohnen und auf Stadt in Hamburg, Berlin, Jena und Leipzig. In: Barbara Schönig; Justin Kadi; Sebastian Schipper (Hg.): Wohnraum für Alle?! Perspektiven auf Planung, Politik und Architektur. Bielefeld 2017, S. 105–130, hier S. 108.

halböffentliche Raum des Innenhofs eine wichtige Rolle, da er zunehmend gegen außen und für die Nachbarschaft geöffnet wurde, sei es mittels eines Quartierkompostes, der Einrichtung eines Gemüse-Selbstbedienungs-Ladens oder jüngst mit dem Bau eines Brotofens, aber auch über Hoffeste und Veranstaltungen. Durch die Öffnung der Parzelle, die andere Menschen in den Hof brachten, entstanden neue nachbarschaftliche Beziehungen. Gleichzeitig zogen BewohnerInnen von Tür zu Tür, um Unterstützung für Baueinsprachen von NachbarInnen zu suchen. Die Nachbarschaft konstituierte sich so nicht im Sinne einer imaginierten Quartiergemeinschaft durch räumliche Nähe, sondern wurden aktiv in Praktiken des «Doing Neighborhood» erst konstruiert und gefestigt.⁶¹ Diese sind, räumlich gedacht, als eine stetige Ausdehnung des konfliktiven Raumes zu sehen, in den fortan nicht mehr bloß das fragliche, durch die Eigentumsgrenzen definierte Grundstück, sondern weitere Teile der Nachbarschaft und der Stadt sich involviert fühlen. So bemerkte ein Bewohner an einer Gruppendiskussion, an der ich diese Thesen vorstellte:

Eigentlich geht es nicht nur darum, dass wir für uns eine Kollektivität herstellen, indem wir unseren Wohnraum gemeinschaftlich organisieren, sondern dies auch nach außen tragen, um fast schon pädagogisch zu zeigen, dass es andere Formen des Zusammenwohnens und des Eigentums gibt.⁶²

Das verweist schließlich darauf, dass der Konflikt auch eine Auseinandersetzung mit der ideologischen Dimension der kapitalistischen Eigentumsordnung bedingte, die gerade in der öffentlichen Auseinandersetzung immer wieder sichtbar wurde, wenn auf die Autonomie des Privateigentümers verwiesen oder die Sicht auf Wohnen als Ware⁶³ vertreten wurde. «Es geht aus meiner Sicht absolut gar nicht, dass Mieter entscheiden, wie eine Immobilie genutzt wird», kommentierte etwa ein Leser einen Zeitungsartikel zur Mattenstrasse.⁶⁴ Verdeutlichen kann dies zudem ein Gespräch mit einem Nachbarn, mit dem ich vor einem Quartierladen nach der Räumung eines besetzten Hauses diskutierte. Der junge Nachbar erzählte mir, dass auch bei seiner Mutter die Besitzer eine billige Sanierung der Wohnung durchführten, die zu einer – aus seiner Sicht ungerechtfertigten – Mieter-

⁶¹ Vgl. Christina Besmer und Ina Dietzsch: Superdiversität als Herausforderung für partizipative Stadtentwicklung. In: Berliner Blätter Heft 72 (2016), S. 163–173.

⁶² Gruppendiskussion Mattenstrasse vom 10.6.2018.

⁶³ Vgl. die Ideologiekritik zum «Fetischcharakter der Ware» Wohnraum: Roger Behrens: Gentrification und urbane Bewegung. In: Streifzüge (2009). Verfügbar unter: <http://www.streifzuege.org/2009/gentrification-und-urbane-bewegung> [22.10.2018].

⁶⁴ Kommentar zum Artikel in der *bz Basel*. Verfügbar unter: <http://www.bzbasel.ch/basel/basel-stadt/eigentuemer-gibt-nach-jahrelangem-mietstreit-auf-nun-stehten-haeuser-zum-verkauf-133183842> [12.12.2018].

höhung von etwa vierzig Prozent führte. Während er sich über diese Praxis beklagte, stand er den Besetzern kritisch gegenüber:

Er sagt mir: ‹Wenn du Besitzer wärst, was würdest du tun? Als Besitzer kannst du alles. Wenn mir das Haus gehört, kann ich das so lange leer stehen lassen wie ich will.› Ich entgegne ihm, dass aber ein Eigentümer auch eine soziale Verantwortung hat, und gewisse Gesetze ihm eben nicht einfach erlauben, zu tun, was er wolle. Daraufhin entgegnet er: ‹Hast du in der Schule nichts begriffen? Wenn ich ein Auto habe, dann gehört das mir, ich kann tun, was ich will.›⁶⁵

Zwar wird – wenn überhaupt – gegen gewisse aus dem Standpunkt einer «moralischen Ökonomie» als unfair oder profitgierig empfundene Praktiken der Eigentümer aufbegehrt,⁶⁶ jedoch damit nicht die ideologisch überhöhte Autonomie des Eigentümers infrage gestellt, mit seiner «Ware» tun zu können, was er/sie möchte.

Nicht zuletzt um dieser Auffassung des Warencharakters des Bodens und Wohnens auch auf einer ideologischen Ebene entgegen zu treten, engagieren sich Menschen der Mattenstrasse deshalb auch in Recht-auf-Stadt-Zusammenhängen, in der sich verschiedene stadtpolitische Initiativen vernetzen und auf städtischer Ebene mittels Aktionen intervenieren. Dass sich Häuser wie die Mattenstrasse «in ihrer Forderung nach kollektiven Gemeingütern und einer sozialen Infrastruktur für möglichst viele und zu möglichst geringen Kosten» mit anderen wohnpolitischen Akteuren verbinden konnten, trug schließlich mit dazu bei, dass die Basler Stimmbevölkerung im Juni 2018 die vier wohnpolitischen Volksinitiativen annahm.⁶⁷ Entscheidend scheint in diesem Zusammenhang jedoch weniger die Frage, ob diese Initiativen in Zukunft auch materiell etwas verbessern werden, sondern, dass sich im öffentlichen Diskurs entgegen der marktgläubigen neoliberalen Ideologie eine andere Vorstellung von Wohnen als Grundrecht durchsetzen konnte.

Vom alltäglichen Gemeinbesitz zur Etablierung neuer Eigentumsordnungen

Ich habe in diesem Artikel versucht, mit einem involvierten, ethnographischen Blick in den Wohnraumkonflikt an der Mattenstrasse deutlich zu machen, wie die Eigentumsordnung als polizeiliche Ordnung eine entschei-

⁶⁵ Feldtagebuch vom 25.8.2017.

⁶⁶ Edward P. Thompson: *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*. In: *Past & Present* 50 (1971), S. 76–136.

⁶⁷ Luisa Gehriger: Wie die Baslerinnen das Recht auf Wohnen gewannen. In: Ada Magazin (2018). Verfügbar unter: <http://adamag.de/basel-mietproteste-recht-auf-wohnen> [21.11.2018].

dende Rolle für die Aushandlung substanzialer Teilhabe von StadtbewohnerInnen an ihren Lebensräumen spielt. Dies ermöglicht wiederum, zu reflektieren, was Elemente einer politischen Praxis sein können, die in Auseinandersetzung mit dieser polizeilichen Ordnung tritt.

In erster Linie bedeutet für die BewohnerInnen der Mattenstrasse substanziale Teilhabe schlicht, nicht aus ihren Wohnungen und ihrer Nachbarschaft verdrängt zu werden. Darüber hinaus jedoch kann die von der Mattenstrasse gemachte Forderung, als Wohnkollektiv Selbstbestimmung über den eigenen Wohnraum zu erhalten, als ein politischer Moment begriffen werden, in dem eine «anteilslose» kollektive Subjektivität entsteht, die bereits auf eine andere, auf Gemeingut basierende Eigentumsordnung verweist. Die politischen Praktiken der Mattenstrasse lassen sich also durchaus als Praktiken einer «Urban Citizenship» begreifen, die die substanzialen Teilhaberechte an der Stadt anhand der Eigentumsordnung neu verhandeln will. Es wird dabei deutlich, dass – wie Lefebvre auch für das Recht auf Stadt ausführt – dieses Recht auf Teilhabe am eigenen Lebensraum in diesem Falle ein kollektives ist, da es sich gegen die polizeiliche Zuteilung der BewohnerInnen als individuelle MieterInnen richtet.

Auch Rancière argumentiert, dass politische Momente kollektive Praktiken der Bürgerschaft zutage treten lassen, die sich eben gerade nicht mit der individuellen Form der Staatsbürgerschaft decken.⁶⁸ Entscheidend ist jedoch, dass die an der Mattenstrasse gelebten Formen einer urbanen Bürgerschaftlichkeit nicht in erster Linie aus einer Kritik an der formalen, nationalstaatlichen Bürgerschaftskonzeption entstehen, sondern aus der Kritik an der Eigentumsordnung. Einer Wissenschaft, die aus diesen politischen Praktiken heraus forscht, käme es demnach zu, weiter zu fragen, wo in urbanen Konflikten die Kritik an der kapitalistischen Eigentumsordnung im Zentrum steht und wo welche neuen Formen der Teilhabe über eine auf Gemeineigentum zielende «Eigentumspraxis» erarbeitet werden. Damit gelingt es, die «material dimension of citizenship» nicht zu vernachlässigen, wie Lebuhn mahnt, und gleichzeitig die kulturelle Dimension zu betonen: Die von der Mattenstrasse formulierte Kritik an den polit-ökonomischen Grundlagen der heutigen Eigentumsordnung des Bodens speist sich aus den alltäglichen Wohnpraktiken. Eine Transformation der Eigentumsordnung hängt direkt mit einer Veränderung städtisch-nachbarschaftlicher Lebensweise zusammen.⁶⁹ Diese verändert sich im Alltag, in neuen, kollektiven Praktiken des Commoning; aber auch indem Zuschreibungen des Rechtssystems zurückgewiesen werden, die jedem Individuum über einen Mietvertrag seinen Anteil an der polizeilichen Ordnung gibt; indem

⁶⁸ Jacques Rancière: Das Unvernehmen (wie Anm. 19), S. 43. Siehe auch: James Holston: *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton 2008.

⁶⁹ Vgl. Manuel Castells: Kampf in den Städten (wie Anm. 57), S. 32.

die «Ware Wohnen» ideologisch angezweifelt wird; oder, indem Kollektive auf eine Institutionalisierung und Verrechtlichung gemeinnütziger Ordnungen zielen. Schließlich geht es auch den Mattenstrasse-Bewohnenden darum, die im gelebten Raum entstandenen Praktiken des Commoning über einen genossenschaftlichen Hauskauf rechtlich zu verstetigen.

Der Wohnkonflikt stellt demnach ein Versuch dar, «in sozialen Kämpfen Eigentum dort der kapitalistischen Verwertung zu entziehen, wo es möglich ist.»⁷⁰ Commons langfristig zu institutionalisieren kann quasi als eine umgekehrte «Landnahme» von Gemeingütern gegenüber dem über Jahrhunderte durch Enteignung entstandenen Privateigentum verstanden werden. Gelingt es solchen Institutionen, sich mit weiteren wohn- und stadtpolitischen Bewegungen zu verbinden, kann langfristig durchaus eine materielle Macht aufgebaut werden, mit der in politischen Momenten auch die rechtliche Institutionalisierung der kapitalistischen Eigentumsordnung transformiert werden kann – etwa durch die Forderung nach kollektiven Mietrechten oder nach genereller Vergemeinschaftung des Bodens.

⁷⁰ Daniel Mullis: Recht auf die Stadt. Facetten und Möglichkeiten einer Parole. In: Emanzipation 3/2 (2013), S. 57–70, hier S. 67.

Alpenstadt – Stadt in den Alpen. Orte und Ordnungen alpiner Urbanität

Konrad J. Kuhn

«Willkommen in Innsbruck! ... Die Landeshauptstadt Tirols punktet mit einer einzigartigen alpin-urbanen Mischung aus Berg und Tal, Natur und Stadt.»¹

«Lust auf Bergzauber oder pulsierendes Stadtleben? Die Alpenstadt Chur bietet beides. Malerische Gassen und schneedeckte Berge, moderne Einkaufszentren und unverfälschte Natur. Chur ist eben einfach: Die Alpenstadt. Voller urbaner Lebenslust, inmitten einer alpinen Zauberwelt.»²

Auch wenn es sich unverkennbar um Werbetexte handelt, die marketingstrategischen Überlegungen folgen, formulieren diese kurzen Sätze für Alpenstädte doch zugleich eine Behauptung einer besonderen Prägung durch ihre topographische Lage und durch den damit verbundenen «alpinen Charakter».³ Sie bieten damit eine Deutung, die über die Hervorhebung von Position in der Landschaft, urbaner Geschichte und Stellung innerhalb eines Städtenetzes ein spezifisches Element von Urbanität formuliert. Dass solche Setzungen im Tourismus wichtig sind und Besucher*innen anziehen sollen, ist evident, zugleich ist zu fragen, ob und welche Wirkung sie auf das Selbstbild von Stadt-Bewohner*innen haben. Das Kompositum «Alpenstadt» verweist also über marktstrategische, ökonomische und geografische Bezüge hinaus auf historisch und kulturell gleichermaßen dynamische Ordnungen, die gebauten Raum und gewordenen Berg, die Menschgemachtes und Naturhaftes zusammenfügen. Berg und Tal gehören also in gegen 80⁴ (nach anderer Zählung gar in 493)⁵ Städten wie Bozen, Trient, Klagenfurt, Villach, Brig, Davos, Bludenz, Bad Reichenhall, Grenoble,

¹ Innsbruck. Die Hauptstadt der Alpen, <https://www.innsbruck.info/> [25.9.2018].

² Chur – Die Alpenstadt, <https://chur.graubuenden.ch/de> [25.9.2018].

³ Für Hinweise, Kommentare und Gedankenaustausch danke ich Reinhard Bodner, Stefan Groth, Linda Mülli und Bernhard Tschofen.

⁴ Werner Bätzting: Die Alpen. Geschichte und Zukunft einer europäischen Kulturlandschaft, München 2015, S. 213.

⁵ Fabrizio Bartaletti: Der Stellenwert der Städte und Agglomerationen im Alpenraum. Eine quantitative und funktionelle Analyse. In: Tobias Chilla (Hg.): Leben in den Alpen. Verstädterung, Entsiedlung und neue Aufwertungen. Bern 2014, S. 165–180, hier S. 171. Es existiert keine einheitliche Definition von «Alpenstadt», die Kriterien sind unterschiedlich, die herangezogenen Statistiken nur selten vergleichbar – definitorische Fragen sind aber für den Zusammenhang hier weitgehend unerheblich.

Chamonix, Annecy-Chambéry oder Aosta, aber eben auch in Innsbruck und Chur zusammen.

Nun werden Städte und Berge meist als Gegensätze gedacht⁶ – eine Dichotomie mit hoher Wirksamkeit und Permanenz, die als vermeintlich festgefügtes, weil naturgegebene Ordnung⁷ die menschliche Wahrnehmung lenkt. Zudem verweist die binäre Konstruktion auf die wirklichkeitsprägende Kraft von anderen bekannten Dualismen, etwa Stadt / Land, Kultur / Natur, modern / ursprünglich.⁸ Wie alle Gegensatzkonstruktionen ist auch jener zwischen Stadt und Berg erstens natürlich unscharf, zweitens aber deswegen nicht weniger wirkungsvoll. So werden die Alpen entweder als Naturraum oder als ländliche Kulturlandschaft wahrgenommen, die Stadt hat darin nirgends Platz. Der Gegensatz Stadt vs. Berg zeigte aber auch wissenschaftliche Effekte, er strukturierte Forschungsfragen und formierte Präferenzen, die dazu führten, dass Städte im Alpenraum bisher wenig Aufmerksamkeit erfahren haben. Dies gilt generell, akzentuiert sich aber noch im Rahmen der anfangs zögerlichen volkskundlichen, dann der späteren dynamischen europäisch-ethnologischen Hinwendung zur Stadt.⁹ In der Kulturanalyse von Alpenstädten manifestiert sich also gleichsam eine doppelte Marginalisierung: Wurden sie als Städte zuerst aus dem volkskundlichen Blick auf die Alpen ausgeblendet, weil sie nicht den bevorzugten Vorstellungen rural-alpinen Lebens und Wirtschaftens entsprachen, gerieten sie später im Zuge des neuen Interesses für die (Groß-)Stadt als Bestandteil von ländlichen und peripheren Regionen erneut aus dem Blick. Als meist kleinere oder mittelgroße Städte standen sie daher bisher auch nur selten im Fokus einer sich ausdifferenzierenden Stadtanthropologie, die lange stark auf Metropolen fokussierte.

Diese Marginalisierung von Alpenstädten setzt sich aber auch in anderen disziplinären Zusammenhängen fort: So haben etwa die Geschichtswissenschaften ganz ähnlich wie die Volkskunde / Europäische Ethnologie lange Zurückhaltung gegenüber Städten im Alpenraum geübt, und dies

⁶ Einen Spezialfall stellen städtische Hausberge dar, die Städte und Berge zusammenfügen, vgl. Wolfgang Kos: «Hausberge». Das Beziehungsspiel zwischen Stadt und Berg. In: Werner Koroschitz (Hg.): Alles Dobratsch? Stadt – Blick – Berg. Klagenfurt 2002, S. 11–16.

⁷ Weiterführende Überlegungen bei Wolfgang Brückner: Ordnungsdiskurse in den Kulturwissenschaften. In: Ders. (Hg.): Kultur und Volk. Begriffe, Probleme, Ideengeschichte. Würzburg 2000, S. 461–496.

⁸ Zu dieser Thematik ist die Literatur umfangreich, vgl. weiterführend: Franz-Werner Kersting: Anmerkungen aus Sicht der kulturhistorischen Stadt-Land-Forschung. In: Brigitta Schmidt-Lauber (Hg.): Mittelstadt. Urbanes Leben jenseits der Metropole. Frankfurt 2010, S. 287–290; Rolf W. Brednich u. a. (Hg.): Natur – Kultur. Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt. Münster 2001.

⁹ Thomas Hengartner: Forschungsfeld Stadt. Zur Geschichte der volkskundlichen Erforschung städtischer Lebensformen. Berlin 1999.

durchaus mit triftigen Gründen: Allgemein zeigt sich im Alpenraum ein verzögerter Urbanisierungsprozess, der in vergleichsweise tiefen Zuwanderungszahlen und nur marginalem städtischem Exportgewerbe gründet, wobei diese «ungleiche Urbanisierung von Alpen und Ebene ... sich nicht zu einer kategorischen Differenz von quasi-zeitlosem Charakter erheben» lässt,¹⁰ sondern mit einer spezifischen historischen Entwicklungen und der konkreten Lage zusammenhängt, etwa an Verkehrswegen. Entsprechend stellen geschichtswissenschaftliche Untersuchungen zu Alpenstädten auch in Frage, ob sich tatsächlich ein weniger ausgeprägtes «städtisch-bürgerliches Element» feststellen lässt oder ob diese lange prägende Sicht nicht vielmehr Ausdruck der (den lange dominierenden volkskundlichen nicht unähnlichen) Perspektiven auf die Alpen als ländliche Gegenwelt war.¹¹ Gleichwohl sind die negativen Urteile über Städte des Alpenraums nicht gänzlich verschwunden, etwa wenn sie pauschal als Orte «reduzierter Urbanität»¹² verstanden werden, denen aber gleichwohl zentrale ökonomische, politische, administrative und kulturelle Funktionen zukommen. Auch die Geographie hat Alpenstädte lange kaum erforscht und wenn, dann meist unter dem Paradigma der Zentralitätsforschung, die implizit von Großstädten ausgeht. Erst seit kurzem ist ein solcher metrozentristischer Blick überwunden und durch den Fokus auf die Funktion innerhalb von dynamischen Städtenetzen abgelöst.¹³ Allerdings setzt auch diese Perspektive eine funktionale Beziehung zwischen den Umweltbedingungen, also zwischen dem, was als «Naturraum» oder «Landschaft»¹⁴ bezeichnet wird und der kulturellen und sozialen Ordnung einer Stadt voraus, die es in kulturanalytischer Perspektive als Ausgangspunkt weiterführender Fragen zu verstehen gilt. Und zudem ist die Literatur geographischer Prove-

¹⁰ Jon Mathieu: Geschichte der Alpen 1500–1900. Umwelt, Entwicklung, Gesellschaft. Wien 1998, S. 72–97, hier S. 97.

¹¹ Klaus Brandstätter: Die Alpenstadt – Annäherung an einen Begriff. In: Tiroler Heimat 67 (2003), S. 261–287, hier S. 287.

¹² Brandstätter, Alpenstadt (wie Anm. 11), S. 276.

¹³ Axel Borsdorf und Michaela Paal: Die «alpine Stadt»: Bemerkungen zu Forschungsfragen und wissenschaftlichen Perspektiven. Eine Einleitung. In: Dies. (Hg.): Die «alpine Stadt» zwischen lokaler Verankerung und globaler Vernetzung. Beiträge zur regionalen Stadtforschung im Alpenraum. Wien 2000, S. 9–25; Thomas Busset; Luigi Lorenzetti; Jon Mathieu (Hg.): Ville et montagne. Stadt und Gebirge. Zürich 2000; Manfred Perlak: Alpenstädte: Zwischen Metropolisation und neuer Eigenständigkeit. Bern 2001.

¹⁴ Vgl. zu einem konstruktivistisch-praxeologischen Verständnis von «Landschaft» u. a. Bernhard Tschofen: Was ist Landschaft? Plädoyer für Konzepte jenseits der Anschauung. In: Michael Kasper u. a (Hg.): Entdeckungen der Landschaft. Raum und Kultur in Geschichte und Gegenwart. Wien 2017, S. 13–32. Vgl. auch Norbert Fischer: Landschaft als kulturwissenschaftliche Kategorie. In: Zeitschrift für Volkskunde 104 (2008) 1, S. 19–39.

nienz meist von einem impliziten Modernisierungskritik geprägt, die Alpenstädte erst dann in den wissenschaftlichen Blick nimmt, wenn sie als bedroht wahrgenommen werden.¹⁵ So finden sich dann auch deutlich normative Formulierungen, etwa die, in Alpenstädten würde sich «die Identität auflösen» und «globale Tendenzen wirken»,¹⁶ wegen der «Verflechtungen zwischen Großstadt und Alpenstadt würde die Eigenständigkeit der Alpenstadt aufgehoben»,¹⁷ sie würden durch räumliche Entgrenzung «ihren lokaltypischen Charakter»¹⁸ verlieren, seien durch den «Verlust der Eigenart»¹⁹ und die «Außenabhängigkeit der Alpen»²⁰ bedroht und bräuchten entsprechend Schutz, um ihre «Lebensqualität nicht vollständig [zu] verlieren».²¹ Die geographische Perspektive auf Urbanisierung im Alpenraum und auf Alpenstädte ist also eine problemgeleitete, eine defizitorientierte und kulturpessimistische. Indirekt zeigt sich darin die hohe Wirksamkeit eines romantisierten Alpenbildes, das im Zuge eines (politisch ja vielleicht durchaus sinnvollen) Nachhaltigkeits-Paradigma für den Alpenraum die «Charakteristika der Alpenregion» schützen will.²²

Gerade die Europäische Ethnologie / Empirische Kulturwissenschaft hat viel zu sagen zu «Alpenstädten», verbindet sich hier doch die «traditionelle» Expertise für den «alpinen Raum» als Gegenstand und Feld der älteren Volkskunde wie der erneuerten Kulturwissenschaft,²³ mit jenen Perspektiven einer urbanen Anthropologie, die als kulturwissenschaftliche Stadtgeschichte seit Jahrzehnten eine bemerkenswerte Dynamik entfaltet. Gerade aktuelle Arbeiten fassen Stadt jenseits von Metropolen als gelebte Alltagspraxis in ihrer historischen und sozialräumlichen Kontextualisierung.²⁴ Urbanität im Alpenraum ist demnach in konstruktivistischer und praxeologischer Perspektive zu untersuchen, indem danach gefragt wird,

¹⁵ Bartaletti: Stellenwert (wie Anm. 5), S. 180.

¹⁶ Borsdorf und Paal: Bemerkungen (wie Anm. 13), S. 9.

¹⁷ Bätzing: Alpen (wie Anm. 4), S. 207.

¹⁸ Axel Borsdorf: Land-Stadt Entwicklung in den Alpen. Dorf oder Metropolis? In: Roland Psenner und Reinhard Lackner (Hg.): Die Alpen im Jahr 2020. Innsbruck 2006, S. 83–92, hier S. 84.

¹⁹ Borsdorf und Paal: Bemerkungen (wie Anm. 13), S. 10.

²⁰ Bätzing: Alpen (wie Anm. 4), S. 221.

²¹ Bartaletti: Stellenwert (wie Anm. 5), S. 179.

²² Vgl. als ein Beispiel für diese Wirksamkeit etwa Werner Bätzing: Alpenstadt und nachhaltige Entwicklung. In: Werner Bätzing und Evelyn Hanzig-Bätzing (Hg.): Orte guten Lebens. Die Alpen jenseits von Übernutzung und Idyll. Einsichten und Einmischungen aus drei Jahrzehnten, Zürich 2009, S. 210–223, hier S. 221.

²³ Vgl. etwa Bernhard Tschofen: Berg – Kultur – Moderne. Volkskundliches aus den Alpen. Wien 1999.

²⁴ Johannes Moser und Simone Egger: Stadtansichten. Zugänge und Methoden einer urbanen Anthropologie. In: Sabine Hess; Johannes Moser; Maria Schwertl (Hg.): Europäisch-ethnologisches Forschen. Neue Methoden und Konzepte. Berlin 2013, S. 175–204.

welche Deutungen und welche Praktiken sich mit «Alpenstadt» verbinden. Gesellschaftliche Relevanz wie Dringlichkeit erwächst einem solchen Vorhaben nicht zuletzt dadurch, dass sich die Alpen mindestens seit 1980 als ein verstädterter Raum präsentieren, in dem also mittlerweile (bei klar steigender Tendenz) gegen die Hälfte der Bevölkerung in urbanen Räumen lebt und in dem die Bedeutung der Städte laufend zunimmt.²⁵

Dieser Beitrag argumentiert, dass Alpenstädte als Themenfeld geeignet sind, sichtbar zu machen, wie voraussetzungsreich, aber auch wie wirkmächtig und handlungsleitend der ordnende Gegensatz von Stadt und Alpen, von urban und alpin ist. An «alpiner Urbanität» lässt sich zeigen, wie (eben nur vermeintlich) widersprüchliche Konzepte des «Alpinen» zusammengehen mit Urbanität. Es ist demnach gerade die Alpenstadt, in der das «Alpine» konstruiert und perpetuiert wird, ja sie kann recht eigentlich als «Übungsraum für alpines Erleben»²⁶ verstanden werden.

In einem ersten Schritt wird ausgehend vom Beispiel der Stadt Innsbruck und der Region (ein Raum, der von den Touristiker*innen «Innsbruck und seine Feriendorfer» genannt wird) nach der lokalen Spezifik «alpiner Urbanität» und nach den Zuschreibungen, Imaginationen und Deutungen einer «Stadt in den Alpen» gefragt. Indem also perspektivisch eine „Stadt in den Alpen“ untersucht wird, gelingt analytische Distanz zur normativ aufgeladenen „Alpenstadt“. Der Fokus gilt dabei den wahrnehmungsprägenden diskursiven und praxeologischen Ordnungen, die sich mit «alpiner Urbanität» in Innsbruck verbinden.

Der zweite Teil bündelt erste Forschungsperspektiven auf verschiedene Alpenstädte im Inntal (Tirol/Österreich), die in einem eigentlichen Städtenetz verbunden sind. Angesprochen werden aber auch wichtige *stakeholder* in Diskursen über Alpenstädte, etwa der seit 1997 aktive internationale Verein «Alpenstadt des Jahres». Im Zentrum stehen dabei stets die Aushandlungen, Strategien und Bedürfnisse konkreter Akteur*innen. Sichtbar werden Forschungsdesiderate, die nicht im Sinne eines wortreichen Lamentos zusammengetragen, sondern vielmehr als offene Fragen für weiteres ethnologisch-kulturwissenschaftliches Forschen verstanden werden sollen.

Der dritte Teil bündelt entsprechend Perspektiven für zukünftige Forschungen zu «alpiner Urbanität» und formuliert weiterführende Fragen für eine empirische Kulturanalyse von Alpenstädten. «Alpenstadt» erscheint dabei als produktive Unschärfeformel, die mit ihrer Offenheit ständigen Um- und Neudeutungen zugänglich ist und so als Ressource von vielfältigen Akteur*innen genutzt wird für heterogene Interessen.

²⁵ Bätzing: Alpen (wie Anm. 4), S. 203–221.

²⁶ Bernhard Tschofen: Raum, Körper und Emotion. Das Alpenerlebnis als spätmoderne Kulturtechnik. In: Kurt Luger und Franz Rest (Hg.): Alpenreisen. Erlebnis, Raumtransformationen, Imagination. Innsbruck 2017, S. 661–679, hier S. 673.

«Die Berge sind immer mit dabei...», oder: Alpenstadt als Produkt komplexer Strategien der Aneignung

Die Stadt Innsbruck besteht zu 25,44% aus Fels- und Geröllflächen und zu 32,67% aus Wältern,²⁷ der höchste Punkt des Stadtgebiets liegt im Karwendelgebirge auf 2642 Meter über Meer.²⁸ Diese physische Präsenz von Stein und Holz auf dem Stadtgebiet gibt dem Reden über die «Alpenstadt» Innsbruck eine faktische Ebene. Die Bezeichnung selbst lässt sich nicht präzis datieren, bezeugt ist sie jedenfalls ab 1899 in Zeitungen und ab 1950 auch in Werbeschriften²⁹ und schier unendlich sind die Zitate, die «Innsbruck, die Stadt in den Alpen» als «jene Stadt [bezeichnen], in der sich Großstadt und Hochgebirge am innigsten und ausdruckvollsten begegnen, in deren Rhythmus diese heftige Schwingung zwischen den Polen Stadt und Berg allüberall durchsetzt.»³⁰ So ist die Stadt Innsbruck im Jahre 1948 die «Stadt in den Bergen, [in der d]as Rauschen der Wälder, das Geläute der weidenden Kühe, ja sogar dröhrende Lawinen bis in die bebauten Wohnbezirke»³¹ reichen, im Merian-Heft von 1955 wird sie als «vom Gebirge geprägte» Stadt bezeichnet,³² 1975 im selben Heft dann bereits als «Skyline in den Alpen»³³. Zahlreich sind seither die perpetuierten diskursiven Verknüpfungen von Berg und Stadt, die eine assoziative Verbindung ebenso konstruieren, wie sie die atmosphärische Präsenz des Alpinen in der Stadt konstituieren. Aber auch diese ist keineswegs voraussetzungslos, sondern vielmehr kulturell-historisch bedingt: Als zentrale Momente der Herstellung der Verbindung von Innsbruck und den Bergen können die Zeit des Nationalsozialismus identifiziert werden, als Innsbruck 1938 als eine der «schönsten Alpenstädte» den Ehrentitel «Stadt der deutschen Bergsteiger» erhielt,³⁴ sowie die 1964 und 1976 zweimal in der Stadt ausgetragenen Olympischen

²⁷ Innsbruck informiert: Offizielle Mitteilungszeitung, März 2018, S. 16–17, vgl. http://www.innsbruck-informiert.net/media/8394/ibkinfo_ausgabe_1803.pdf.

²⁸ Michael Forcher: Die Geschichte der Stadt Innsbruck. Innsbruck 2008, S. 12.

²⁹ Feldkircher Zeitung, Jg. 39, 12. August 1899, S. 3; Handelskurier (Hg.): Die Alpenstadt Innsbruck (Herausgegeben in Zusammenarbeit mit dem Bürgermeister der Landeshauptstadt), Innsbruck 1950.

³⁰ Anton Melzer (Bürgermeister): Die Stadt in den Alpen. In: Handelskurier (Hg.): Die Alpenstadt Innsbruck. Innsbruck 1950, S. 1.

³¹ Anton Demanega: Das Buch der Stadt Innsbruck und ihrer Umgebung. Innsbruck 1948, S. 3.

³² Innsbruck, Merian-Heft Jg. 8, Heft 8, Hamburg 1955.

³³ Innsbruck, Merian-Heft, Jg. 28, Heft 10, Hamburg 1975, S. 6.

³⁴ Dieser Titel wurde der Stadt von «Reichssportführer» Hans von Tschammer und Osten am 31. März 1938 verliehen, ebenfalls sollte der Sitz des «Deutschen Alpenvereins» nach Innsbruck verlegt werden, vgl. Innsbruck, die Stadt der deutschen Bergsteiger. In: Amtsblatt der Landeshauptstadt Innsbruck, Nr. 4, 15. April 1938, S. 2. Weiterführend dazu Martin Achrainer: Innsbruck als Sitz des Alpenvereins



Abb. 1: Alles geordnet? Oben Alpen, unten Stadt? (Foto: © TVB Innsbruck / Roger Rovira, 2011)

Winterspiele.³⁵ Für die Wahrnehmung von Innsbruck war vor allem die hier 1964 erstmals breit eingesetzte Präsentation der Innsbrucker Spiele am Fernsehen wichtig: So werden die TV-Zuschauer*innen 1964 weltweit auf 200 Millionen geschätzt³⁶ und die Stadt nutzte diese Plattform bewusst zur Tourismuswerbung, was sich in steigenden Tourismuszahlen zeigte. Mit beiden Spielen verbanden sich zudem erhebliche Investitionen in die städtische Infrastruktur und in den Bau des sogenannten «Olympischen Dorfes» (eines heutigen Stadtteils).³⁷ Darauf bezugnehmend heißt es in einem der zahlreichen Erinnerungsbücher zu den Spielen 1976, durchaus mit kritischem Unterton: «Also hat Innsbruck die Winterspiele gerettet? Es

und das nie gebaute «Haus der Bergsteiger». In: Alpenvereinsjahrbuch Berg 2008, S. 236–241; Sabine Pitscheider: Die «Neugestaltung» Innsbrucks nach dem «Endsieg», in: Rolf Steiniger und Sabine Pitscheider (Hg.): Tirol und Vorarlberg in der NS-Zeit. Innsbruck, Wien und Bozen 2002, S. 281–297.

³⁵ Klaus Zeyringer: Olympische Spiele. Eine Kulturgeschichte von 1896 bis heute. Winter (Bd. 2). Frankfurt 2018, S. 182–206; Arnold Klotz und Wolfgang Meixner: Innsbruck as Olympic City. In: Christina Antenhofer und Günter Bischof (Hg.): Cities as Multiple Landscapes. Investigating the Sister Cities Innsbruck and New Orleans. Frankfurt 2016, S. 237–250.

³⁶ Zeyringer: Olympische Spiele (wie Anm. 35), S. 187.

³⁷ Diese werden heute teilweise als «massive städtebauliche und architektonische Fehlentwicklungen» eingeschätzt, vgl. Christoph Hölz; Klaus Tragbar; Veronika Weiss (Hg.): Architekturführer Innsbruck. Architectural Guide Innsbruck. Innsbruck 2017, hier S. 14.

scheint fast so. Der Schauplatz entsprach dem Ereignis. Denn nirgendwo sonst liegen die Unschuld verschneiter Bergwelt und die grenzenlose Ge-riissenheit des Wintersport-Geschäfts in derart enger und inbrünstiger Um-armung wie dort.»³⁸

Wie aufwändig die mit touristischen Angeboten verbundene Konstruktions- und Atmosphärenarbeit³⁹ sich gestaltet, zeigt das Beispiel des in Innsbruck oft präsenten Föhns, der als vom Brenner her wehender Süd-Wind lange als krankmachend-drückend wahrgenommen wurde und erst im Zuge der touristischen Aufwertung Innsbrucks als säubernder und frischer Wind positiv gedeutet wurde: «Vor allem die gute Luft, das reine Trinkwasser und die Schönheit der umkränzenden Berge wurden beworben. Die Stadt stellt sich gleichsam als Antithese zu den zeitgenössischen Stadtwahrnehmungen dar.»⁴⁰ Diese Positionierung für den «Fremdenverkehr» schärfe den Blick für die neuen Anforderungen und blieb nicht ohne Effekte bei den Stadtbewohner*innen: Auch sie veränderten ihre Wahrnehmung der Umwelt, der nun positiv umgedeuteten Natur, so dass in den Stadtbildern eine über Jahrzehnte beständige und bemerkenswerte Kontinuität bezüglich «gesundem» und «naturalhem» Leben feststellbar ist, die sich etwa im «Kern der Marke Innsbruck» zeigt: «Innsbruck fasziniert mit alpin-urbanen Impressionen und Erlebnissen und inspiriert zu einem aktiven, vitalen Lebensstil.»⁴¹

Dieser erfährt aktuell eine mehrfache Adaption, etwa im Bereich der vielfältigen Skate- und Snowboardszene Innsbrucks, die in den umliegenden Wintersportgebieten trainiert, aber auch in der Stadt selber mehrere ihrer Spots hat. Dass diese Verknüpfung von Berg und Stadt in Innsbruck besonders funktioniert, zeigt sich auch an ökonomischen Netzen: So hat die Snowboardmarke Burton etwa ihren Europahauptsitz in Innsbruck und auch die «World Snowboard Federation» ist hier domiziliert. Dies wirkt sich auf szenespezifische Lokalitäten und Events (etwa das bekannte «Air and Style») aus, prägt aber auch die Selbstdeutung der Stadt und ihrer Bewohner*innen: Diese geben etwa an, in Innsbruck bewusst «Skaterklamotten» zu tragen, während sie an anderen Orten anders gekleidet seien. Und auch das Stadtmarketing nützt diese jugendliche Szene gezielt, etwa in Werbevideos mit Snowboarder*innen, Freerider*innen und Riversurfer*innen vor städtischem Hintergrund.⁴²

³⁸ Annemarie Moser-Pröll u. a.: *Oly. Innsbruck '76*. Bern 1976, S. 46.

³⁹ Hartmut Böhme: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt 1995.

⁴⁰ Elisabeth Dietrich: «...wo das Gemüth gesunden muss.» Gesundheits- und Umweltbedingungen in der Gebirgsstadt im 19. Jahrhundert. In: Thomas Busset: Luigi Lorenzetti; Jon Mathieu (Hg.): *Ville et montagne – Stadt und Gebirge*. Zürich 2000, S. 217–228, hier S. 224. Vgl. dazu Elisabeth Dietrich (Hg.): *Stadt im Gebirge. Leben und Umwelt in Innsbruck im 19. Jahrhundert*. Innsbruck 1996.

⁴¹ Innsbruck Marketing (Hg.): *Markenhandbuch*. Innsbruck 2012, hier S. 30.

⁴² www.youtube.com/watch?v=ILQPVx95j1A [1.11.2018].

«Alpin-urbanes Vergnügen». Sondierungen zu einer Wahrnehmung

Als wie hochwirksam sich diese Projektionen und Bildern, aber auch Diskurse und Praktiken alpiner Urbanität erweisen, soll nachfolgend anhand von Beispielen aus dem Raum Tirol diskutiert werden.⁴³ Leitend ist dabei die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Struktur einer Stadt und den alltäglichen Praktiken ihrer Bewohner*innen, sowie nach deren Wechselwirkungen mit den Fremd- und Selbstbildern einer Stadt.⁴⁴

Gemäß einer zirkulären Definition ist eine «Alpenstadt» eine Stadt, die sich als alpin versteht.⁴⁵ Eine Stadt also, deren «alpine Identität» strategisch eingesetzt werden kann bezüglich Image und Marketing.⁴⁶ Dieses Verständnis von alpin wird einerseits «gegen außen» sichtbar und prägt die Fremdwahrnehmung. Oft wird aber übersehen, dass es (ganz im Sinne eines «innerstädtischen Konsensregimes»⁴⁷) allerdings durchaus auch «gegen innen» wirkt, ganz so, wie es auch die Tourismusverantwortlichen ansprechen: «Innsbruck ist eine einzigartige Symbiose, die die Vorzüge des Alpinen und des Urbanen zu einem markenspezifischen Lebensstil kombiniert. Dieser durchdringt alle Lebensbereiche und begeistert die Bürger*innen

⁴³ Die hier angesprochenen Befunde basieren z. T. auf dem Engagement von Studierenden der Europäischen Ethnologie im Rahmen der Lehrveranstaltung «Alpenstädte. Zur Spezifität alpiner Urbanität» (Sommersemester 2018) an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck. Ich danke Andrea Fiegele, Markus Seewald, Melanie Haberl, Ewald Strohmar-Mauler, Karin Kohla, Hannah Lindenthal, Katrien Stevens, Lisa-Marie Hartge und Nadine Blaas, sowie allen weiteren Teilnehmenden für fruchtbare Diskussionen und empirische Umsetzungen.

⁴⁴ Anknüpfend an Forschungsperspektiven zu Mittelstädten, vgl. Brigitta Schmidt-Lauber und Anne Wessner: Bilanz und Perspektiven interdisziplinärer Mittelstadt-forschung. In: Brigitta Schmidt-Lauber (Hg.): Mittelstadt. Urbanes Leben jenseits der Metropole. Frankfurt 2010, S. 293–298.

⁴⁵ Brandstätter: Alpenstadt (wie Anm. 11), S. 282.

⁴⁶ Marie-Christine Fourny: L'identité alpine: Un enjeu géopolitique pour les villes. In: Thomas Busset; Luigi Lorenzetti; Jon Mathieu (Hg.): Ville et montagne – Stadt und Gebirge. Zürich 2000, S. 251–260; vgl. auch Marie-Christine Fourny: De l'identité alpine et des villes des Alpes: Quelques éléments de réflexion sur la valeur et la nature de l'identité urbaine. In: Axel Borsdorf und Michaela Paal (Hg.): Die «alpine Stadt» zwischen lokaler Verankerung und globaler Vernetzung. Beiträge zur regionalen Stadtforschung im Alpenraum. Wien 2000, S. 45–57.

⁴⁷ Daniel Habit: Regieren durch Wettbewerb. Zur Logik urbaner Wettbewerbsformationen. In: Markus Tauschek (Hg.): Kulturen des Wettbewerbs. Formationen kompetitiver Logiken. Münster 2013, S. 195–216, hier S. 204. Vgl. auch Daniel Habit: Die EUropäisierung Europas. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf Formationen, Logiken und Techniken des Regierens von und in Europa. In: Irene Götz; Johannes Moser; Moritz Ege; Burkhardt Lauterbach (Hg.): Europäische Ethnologie in München. Ein kulturwissenschaftlicher Reader. Münster 2015, S. 111–135.



Abb. 2: Alpine Hipsters? Ski, Board und Bike in Innsbruck (Foto: © TVB Innsbruck / Stefan Voitl, 2018)

genauso wie Gäste.»⁴⁸ So lässt sich etwa – bei allen Unterschieden – für die Städte des Inntals (Landdeck, Imst, Innsbruck, Hall im Tirol, Wörgl, Schwaz, Kufstein und Rattenberg) ein gemeinsamer Rhythmus des «Morgens in der Stadt und nachmittags am Berg» feststellen, eine selbstverständlich Abfolge von Handlungen und Wahrnehmungen der Bewohner*innen dieser Städte also. Skifahren, Radfahren / Mountainbiken, Wandern, Snowboard und Klettern sind entsprechend die häufigsten Sportarten in Innsbruck⁴⁹ und machen die Stadt zu einem «Mekka des Wintersports»⁵⁰. Dies passiert allerdings nicht von alleine, sondern wird von Akteur*innen gestaltet und ist demnach intentional.

Am Beispiel der Alpenstadt Hall in Tirol wird deutlich, welche zentrale Rolle institutionelle und öffentlich-rechtliche Akteure dabei einnehmen, Praktiken des Verknüpfens von Berg- und Stadtwelt zu präfigurieren. Welche Praktiken bewirken «alpin-urbane» Atmosphären? Und umgekehrt: Welche Atmosphären lassen welche «alpin-urbanen» Praktiken entstehen? Es sind also im Beispiel Halls Alpenverein, Tourismusverband und das Bergbaumuseum als lokale und hegemoniale Institutionen, die Berg und Stadt mittels gezielter Setzungen zusammenbringen. Und sie tun dies

⁴⁸ Innsbruck Marketing: Markenhandbuch (wie Anm. 41), hier S. 32.

⁴⁹ Edeltraud Tagwerker: Vom Leben in unseren Städten. Kulturanthropologische Analysen des urbanen Alltags in europäischen Metropolen und Provinzstädten der Gegenwart. Frankfurt 2006, S. 394.

⁵⁰ Forcher: Geschichte (wie Anm. 28), S. 329.

innerhalb einer Aufmerksamkeitsökonomie, in der Städte in Konkurrenz zueinanderstehen. Städte sind also nicht einfach, vielmehr werden sie über Stadtmarketingmaßnahmen selbst zu Waren, deren Programm gegen innen als «sozialer Kitt», wie gegen außen homogenisierend wirken. Dieser Befund der Wichtigkeit einiger weniger Akteur*innen bestätigt sich auch im Fall von Wörgl, einer Stadt an einem Verkehrsknoten im Unterinntal ohne weit zurückreichende Stadtgeschichte, die sich in den letzten Jahren mit aufwändigen Strategien neu als «Energiemetropole» positioniert, um auf die «Wörglerinnen und Wörgler, denen ihre Stadt Kraft und Energie gibt» zu verweisen.⁵¹ Das Stadtmarketing betont damit die alpin-bäuerliche Inszenierung im Stadtzentrum, negiert damit aber zugleich die Diversität der Stadtbewohner*innen und marginalisiert andere Stadtteile. Etwas verkürzt könnte man sagen, dass die kommodifizierte «alpine Urbanität» Wörgls Zugezogene, Migrant*innen und generell Menschen exkludiert, die nicht der Mittelschicht angehören.⁵² Ähnlich lässt sich auch in Hall in Tirol zeigen, dass die Altstadt, oder präziser: Plätze wie der Obere Stadtplatz als zentraler Platz der kleinen Alpenstadt, selbst ausschließend wirken auf ältere und migrantische Stadtbewohner*innen. Sie meiden ihn, finden andere Wege durch die Stadt und nehmen offenbar den konservativen Habitus des Platzes präzis wahr, der mit städtischen Machtstrukturen, etwa der lokalen Kaufmannschaft, der städtischen Politik oder dem Stadtmarketing eng verknüpft ist.⁵³

Die mit touristischen und marketingorientierten Praktiken verbundenen Exklusionsmechanismen sind aber vieldeutiger und widersprüchlicher: So lässt sich etwa am Beispiel des im Frühjahr 2018 ausgelobten Instagram-Wettbewerb «#INNstablick – Mein Innsbruck vor meiner Haustür»⁵⁴

⁵¹ <http://www.energiemetropole.at/stadtmarketing/unsere-stadt-in-bildern> [1.11.2018].

⁵² Vgl. zu ähnlichen Prozessen in der Mittelstadt Wels: Brigitta Schmidt-Lauber und Georg Wolfmayr: Doing City. Andere Urbanität und die Aushandlung von Stadt in alltäglichen Praktiken. In: Zeitschrift für Volkskunde 112 (2016) 2, S. 187–208, hier S. 197; Anna Eckert; Brigitta Schmidt-Lauber; Georg Wolfmayr: Mittelstadtmarketing. Zur Produktion und Vermarktung einer Stadt als Ort. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 117 (2014) 1–2, S. 3–27, hier S. 16 und 22.

⁵³ Wobei Migration das Haller Stadtbild an anderen Orten stark prägt, vgl. dazu die Ausstellung in der Salvatorgasse „HALL in Bewegung – Spuren der Migration in Tirol“, <http://www.hall-in-bewegung.at/> [1.11.2018], vgl. auch Verena Sauermann: Migrationsgeschichte(n) in Hall in Tirol – ein Stadtspaziergang. In: Thomas Geisen; Christine Riegel; Erol Yıldız (Hg.): Migration, Stadt und Urbanität. Perspektiven auf die Heterogenität migrantischer Lebenswelten. Wiesbaden 2017, S. 423–440.

⁵⁴ Gemeinsam organisiert von Innsbruck Stadtmarketing, Stadtarchiv / Stadtmuseum, Referat für Öffentlichkeitsarbeit, Foto Lamprechter und Stadtmagazin 6020 vom 28. März bis 28. Mai 2018, vgl. <http://www.innsbruckinformiert.at/innstablick-1> [1.11.2018].

nachweisen, dass von den rund 3100 eingegangenen Bildern zwar viele bewusst und unbewusst in Bild- und Blicktraditionen einer ästhetischen Alpenlandschaft stehen, etwa in den zahlreichen Aufnahmen mit einer Person in Rückensicht, die von einer exponierten Bergspitze auf die Stadt herunterblicken oder die sich in eine Praxis des Blicks aus erhöhter Lage auf Innsbruck stellen. Allerdings wurden auch viele Bilder eingereicht, die alternative Seiten der Alpenstadt zeigen, also etwa Abfall, Graffitis oder urbane Brachen. Weder lässt sich also Partizipation kontrollieren noch sind die präferierten Blickregime einfach steuerbar. Vielsagend ist diesbezüglich auch der Umstand, dass auch nach Abschluss des Wettbewerbs weiterhin Fotos mit dem Hashtag versehen und hochgeladen werden, dass sich also ein einmal gestartetes Projekt auch der intendierten Deutung entziehen kann.⁵⁵ Auch hier erweisen sich die vielfältigen Aneignungsprozesse der Bewohner*innen als komplex und mehrdeutig.

Auch der seit 1997 jährlich vergebene Titel «Alpenstadt des Jahres»⁵⁶ zielt als symbolischer Mehrwert zwar vordergründig auf eine multidimensionale Aufwertung einer Stadt im Rahmen touristischer, medialer und ökonomischer Vorteile, er zeitigt aber auch unsteuerbare Effekte bei den Bewohner*innen. «Alpenstadt des Jahres» ist als fremdvergebener Titel also primär auch eines jener vielfältigen Elemente einer zunehmenden Ökonomisierung des Städtischen. Forschungen zum – von den finanziellen, institutionellen und personellen Dimensionen zwar deutlich größeren, von der immanenten Logik her aber durchaus vergleichbaren – Projekt «Kulturhauptstadt Europas» haben gezeigt, wie Städte-Labels als Auszeichnung in einem Wettbewerb und als «Prädikatisierungsformate» eingesetzt werden und auch auf jene Kandidatinnen-Städte einen normierenden und kontrollierenden Effekt haben, die nicht siegreich waren.⁵⁷ Das Label ist also einer der «exogenen Schubkräfte»⁵⁸, die Verwaltung, Wirtschaft, Tourismus und Ökologie einer Stadtregion (zumindest temporär) auf gemeinsame Ziele verbinden und gegen außen darstellen. Das Label «Alpenstadt des Jahres» kann darüber hinaus aber sekundär auch als Treiber für die «Alpinisierung» von urbanen Räumen gelesen werden, als Medium also, das für Städte und ihre Bewohner*innen die Alpenidee stärkt, das eine «alpine

⁵⁵ <https://www.instagram.com/explore/tags/innstablick/?hl=de> [1.11.2018].

⁵⁶ Colette Patron: Interessengemeinschaft «Alpenstadt des Jahres». In: Susanne Brenner und CIPRA Schweiz (Hg.): *AlpenStadt – AlpenLand. Die Verantwortung der Alpenstädte für die Zukunft der Alpen*. München 2005, S. 54–56.

⁵⁷ Habit: Regieren (wie Anm. 47), S. 195–216. Für die Kandidatur als Kulturhauptstadt Europas des Jahres 2024 existiert auch eine Projektidee für «Innsbruck-Brenner», vgl. http://www.kulturhauptstadt2024.at/central/projekte/mit-orten/innsbruck_brenner/ [1.11.2018].

⁵⁸ Ueli Gyr: Neue Prozessmuster in Schweizer Mittelstädten. In: Brigitta Schmidt-Lauber (Hg.): *Mittelstadt. Urbanes Leben jenseits der Metropole*. Frankfurt 2010, S. 275–277, hier S. 277.

Identität» zuschreibt oder verfestigt, das Wahrnehmungen prägt und neu ausrichtet und das den Blick auf die Verbindungen zwischen Berg und Stadt lenkt. Das Städtelelabel würde also auch dazu dienen, ein diffuses Konzept von «alpin» mit konkreten Anforderungen und umsetzbaren Praktiken zu füllen. Dies zeigt sich etwa in den von der jeweiligen Stadt formulierten Arbeitskonzepten mit konkreten Projekten, die im laufenden Jahr dann umgesetzt werden. Und das Label wirkt bewusst vernetzend innerhalb der Titelträger, formt also ein Selbstverständnis als «Alpenstadt», das über das Titeljahr hinauswirkt. Dies ist vom Verein direkt angesprochen, wenn es in den Statuten heißt: «Der Titel ist zum einen eine Auszeichnung für die bisherige Politik einer Stadt, zum anderen aber auch eine Ermutigung und eine Verpflichtung, diesen Weg weiter engagiert zu gehen.»

Alpenstadt als Ordnungskategorie. Desiderate und Fragen

Zahlreich sind also die Fragen, vielfältig die Desiderate, denen eine Kulturanalyse «alpiner Urbanität» begegnet. Nachfolgend werden diese in vier Perspektiven gebündelt, wobei zugleich erste Interpretationsversuche formuliert werden. Als gewinnbringend erweisen sich mikroperspektivische Blicke auf konkrete Alpenstädte, in solchen präzisen Ethnographien von Städten gelingen Antworten auf übergeordnete und vergleichende Fragen. An unterschiedlichsten Feldern wird dabei deutlich, wie fruchtbar eine Perspektive auf Alpenstädte als Forschungsgegenstand ist, wie gewinnbringend aber auch ein Blick ist, der «Alpenstadt» als Forschungsperspektive versteht.

Erstens ist bisher der vielfältig feststellbare Einfluss verschiedener überregionalen Steuerungspolitiken und Konzepte auf Alpenstädte kaum in den Blick gekommen. Erwähnt sei etwa die Alpenkonvention, der als völkerrechtlicher Vertrag zum Schutz der Alpen eine hohe Position genießt und deren Ständiges Sekretariat nicht zufällig in Innsbruck angesiedelt ist. Oder aber die gegenwärtig laufende *EU-Strategy for the Alpine Region* (EUSALP), einer gemeinsamen Initiative von sieben Alpenländern, darunter die fünf EU-Mitglieder Deutschland, Frankreich, Italien, Österreich und Slowenien, aber auch die Schweiz und Liechtenstein. Die Strategie betrifft insgesamt 80 Millionen Menschen. Wichtig ist auch die Internationale Alpenschutzkommission CIPRA, die sich als transnational wirkende Nichtregierungsorganisation für den Alpenraum einsetzt und gezielt auch Städte als Akteure anspricht. Sie alle verweisen auf die Ebene der konkreten, der alltäglichen und praktischen Umsetzung von abstrakten Konzepten wie «Nachhaltigkeit», «Ökologie» und «Raumplanung», deren Wirkmacht sich aber bei aller «Flughöhe» doch auch im Lebensalltag städtischen Lebens im Alpenraum zeigt.

Zweitens wirft die im Reden über und in der Praxis von Netzwerken der Alpenstädte anzutreffende Ambivalenz zwischen Kooperation und Konkurrenz ebenfalls Fragen auf. Sie können durchaus als «kooperative und strategische Netze in der Form des Informationsaustauschs und der Projektkoordination zwischen Städten»⁵⁹ verstanden werden – ein Beispiel hierfür ist das explizit als Ziel der mit dem Label «Alpenstadt des Jahres» ausgezeichneten Städte genannte Netzwerk. Städtenetzwerke sind aber zugleich viel mehr als das: Sie verknüpfen erstens Problemwahrnehmungen zwischen den verschiedenen Alpenstädten, indem Herausforderungen, etwa bezüglich Umweltschutz, Verkehr oder Stadtplanung, als gemeinsame und geteilte verstanden werden. Und sie synchronisieren gezielt Handlungslogiken städtischen Regierens dadurch, dass politische Instanzen ihre Praktiken angleichen, andere Städte zum Vorbild nehmen, «good-practice-Beispiele» umsetzen und Projekt-Ideen übernehmen. Unter kulturanalytischer Perspektive stellen sich daraus Fragen nach den damit verbundenen Effekten bezüglich dem Alltagshandeln städtischer Bewohner*innen (etwa durch städtische Verkehrsregime, Tourismuswerbung oder durch Regierungspraktiken, die das „Alternative“ einbinden⁶⁰), bezüglich den innerstädtischen Ressourcen, wie den Auswirkungen auf das Verhältnis von Konkurrenzkampf zwischen den Alpenstädten und gleichzeitigen Standardisierungs- und Angleichungstendenzen.

Ungeklärt sind *drittens* bisher die Konsequenzen, die aus dem relationalen Fokus auf «alpine Urbanität» erwachsen, die also das Gegensatzpaar Stadt vs. Berg überwinden. Werden sich ethnographische Forschungen in konkreten Alpenstädten als Argumente für eine gegenwärtig stärker stattfindende Setzung der Grenze zwischen Stadt und Alpen erweisen? Oder vielmehr eher als Aufhebung, als Indiz also für eine größer werdende «Durchlässigkeit der kulturellen Kodierung sozialer Räume in der Gegenwart»⁶¹? Als empirische Indizien für die Existenz kontinuierlicher und fließender «rurbaner Landschaften»⁶² zwischen Ländlichkeit und Urbanität?

⁵⁹ Borsdorf und Paal: Bemerkungen (wie Anm. 13), S. 18.

⁶⁰ So etwa vom Land Tirol als Kulturinitiative geförderte Brache-Nutzungen, vgl. https://www.tki.at/mitglieder/mitgliederliste/?no_cache=1 [1.11.2018].

⁶¹ Tschofen: Alpenerlebnis (wie Anm. 26), S. 672. Vgl. dazu aktuell: Jens Badura und Bernhard Tschofen: Erweiterte Alpen? Wechselseitige Stereotypen zwischen Metropol- und Bergregionen in Europa, (Studie im Auftrag des Bayerischen Ministeriums für Umwelt- und Verbraucherschutz / Referat Alpenpolitik und Netzwerke). München 2018.

⁶² Sigrun Langer und Maria Frölich-Kulik (Hg.): Rurbane Landschaften. Perspektiven des Ruralen in einer urbanisierten Welt. Bielefeld 2018. Vgl. dazu auch Silke Götsch: Ländlichkeit als sinnliche Erfahrung - zu einem Wahrnehmungsparadigma der Moderne. In: Karl Braun; Claus-Marco Dieterich; Thomas Hengartner; Bernhard Tschofen (Hg.), Kulturen der Sinne. Zugänge zur Sensualität der sozial-

Wo also endet die Stadt, wo beginnt der Berg? Das diese Frage keine einfache ist, zeigt sich beispielsweise in Innsbruck, wo die öffentliche Infrastruktur mit Nahverkehrsanschluss erst auf dem Hafelekar, auf 2256 Metern, endet: «The mountains are a substantial part of Innsbruck's urban space and interconnected with all the stated facilities, like the mountain gondolas. Several stations on different levels are related to each other by the system, constructing a communal area on a vertical line.»⁶³ Der alpine Raum wird also zusehends mit urbaner Infrastruktur ausgestattet, die Stadt reicht weit hinein in die Bergwelt, die im Fall vieler Alpenstädte zudem selbst noch innerhalb der Stadtgrenze liegt. Zugleich werden die Städte mit touristischen Verweissystemen auf die Berge, etwa den «Almhütten» auf Weihnachtsmärkten oder den Bergsport-Events mitten in Städten, versehen. Aber auch Elemente des «Ländlichen» sind gerade in Alpenstädten ubiquitär, sei es in der visuellen (Landwirtschaftsflächen in der Stadt, Traktoren auf den Straßen), auditiven (Kuhglocken, Lawinensprengungen) oder olfaktorischen (Jauchengerüche) Präsenz von Agrarwirtschaft und Bergwelt. Sie alle prägen Erfahrungen und Wahrnehmungen von Landschaft und Stadt durch Bewohner*innen wie Besucher*innen gleichermaßen. Für den geographischen Raum des Inntals ist bereits 2005 der (nicht ganz ernstgemeinte) Versuch unternommen worden, einen einzigen post-urbanen Stadtraum «TirolCity» zu definieren, indem die urbanen Funktionen einzelnen Tälern zugewiesen werden, während alle Grenzen zwischen Stadt und Alpen verschwimmen.⁶⁴ Ernst zu nehmen gilt es aber auch jene Perspektiven, die trotz Bevölkerungswachstum und städtischer Infrastruktur «alpine Urbanität» als Wahrnehmungskategorie und Selbstbeschreibung explizit zurückweisen und dagegen bewusst das «Dörfliche» hervorheben.⁶⁵

len Welt., Würzburg 2017, S. 62–77; Manuel Trummer: Das Land und die Ländlichkeit. Perspektiven einer Kulturanalyse des Ländlichen, in: Zeitschrift für Volkskunde 114 (2018) 2, S. 187–212.

⁶³ Simone Egger: «The Capital of the Alps». Mountains as Innsbruck's Landscape of Taste. In: Christina Antenhofer und Günter Bischof (Hg.): Cities as Multiple Landscapes. Investigating the Sister Cities Innsbruck and New Orleans. Frankfurt 2016, S. 325–346, hier S. 334.

⁶⁴ Young European Architects Network (Hg.): TirolCITY. New urbanity in the Alps – Neue Urbanität in den Alpen. Wien und Bozen 2005, [http://www.tirolcity.com/\[1.11.2018\]](http://www.tirolcity.com/[1.11.2018]).

⁶⁵ Wie dies in Naters (Wallis, Schweiz) der Fall ist, vgl. Alexandra Kohler: Die Alpenstadt, die ein Dorf bleiben möchte. In: Neue Zürcher Zeitung, 20.7.2018, S. 40.

Es kann also nicht um die Frage nach der Spezifik einer Alpenstadt gehen, nach dem «Speziellen» in Abgrenzung zu anderen Städten (etwa jenen in der außeralpinen Ebene),⁶⁶ sondern vielmehr um die konkrete Wahrnehmung von «Alpenstadt», um die mikroperspektivische Stadt als «Ganzes» und um die Herstellungsbedingungen «alpiner Urbanität». Dabei ist es eine offene Frage, ob und wie sich der «Habitus» einer Stadt als «kulturelle Textur» auch für Alpenstädte eruiieren lässt:⁶⁷ Hinweise auf die Wirksamkeit einer «Eigenlogik»⁶⁸ sind vorhanden, etwa in der starken Prägung durch die städtische Ökonomie, allen voran der Tourismus, aber auch in der Dichte von Bergsportgeschäften beispielsweise, oder in der Existenz populärer Mythen, Bilder und Geschichten.⁶⁹ Deutlich wird zugleich, dass empirische Resultate zu den Fragen nach wahrnehmungs-, erfahrungs- und handlungsleitenden Deutungsmustern nur mittels ethnographischer Forschung erhoben werden können. Eine Forschung zudem, die sich durch eine präzise Situation, durch eine lokale Gebundenheit und durch Kontextualisierung auszeichnet. Aus diesen spezifischen Einzelfallanalysen lassen sich auch gängige Annahmen (etwa nach dem zentralen Einfluss des alpenquerenden Verkehrs⁷⁰) empirisch überprüfen, wobei in historischen Perspektive deutlich wird, dass sich erstens das verlangsame Wachstum etwa im Umlandpotential von Alpenstädten begründet⁷¹ und dass zweitens der Existenz von Adel und/oder Verwaltungsstrukturen eine wichtige Rolle zukommt, was etwa die unterschiedliche Dynamik der Alpenstädte Österreichs und der Schweiz erklärt.

⁶⁶ Paul Messerli: Sind die Alpenstädte besondere Städte? In: Manfred Perlik und Werner Bätzing (Hg.): *L'avenir des villes des Alpes en Europe. Die Zukunft der Alpenstädte in Europa*. Bern 1999, S. 65–76.

⁶⁷ Rolf Lindner: Textur, imaginaire, Habitus. Schlüsselbegriffe der kulturanalytischen Stadtforchung. In: Helmut Berking und Martina Löw (Hg.): *Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege der Stadtforchung*. Frankfurt 2008, S. 83–94; Rolf Lindner: Die kulturelle Textur der Stadt. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 104 (2008), S. 137–147.

⁶⁸ Vgl. zur aktuellen Diskussion: Jens Wietschorke: So tickt Berlin? Städtische Eigenlogiken in der Diskussion. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (2017), S. 3–11; Simone Egger: Stadt, Ästhetik und Atmosphäre. Dimensionen der Wahrnehmung im urbanen Raum. In: Irene Götz; Johannes Moser; Moritz Ege; Burkhardt Lauterbach (Hg.): *Europäische Ethnologie* in München. Ein kulturwissenschaftlicher Reader. München/New York 2015, S. 137–165.

⁶⁹ Thomas Hengartner: Temporäre Städte – Zum Beispiel Davos. Eine An-/Auslegordnung. In: Brigitta Schmidt-Lauber (Hg.): *Andere Urbanitäten. Zur Pluralität des Städtischen*. Köln 2018, S. 77–88, hat am Beispiel der «Alpenstadt Davos» konkis darauf hingewiesen, dass solche Deutungsmuster allenfalls «temporär» und nie stabil sind.

⁷⁰ Mathieu, Alpen (wie Anm. 10), S. 81–83.

⁷¹ Jon Mathieu: Landwirtschaft und Städtewachstum im Alpenraum (1500–1800). In: Thomas Bussat; Luigi Lorenzetti; Jon Mathieu (Hg.): *Ville et montagne – Stadt und Gebirge*. Zürich 2000, S. 157–171.

Und *viertens* wird bereits bei ersten Sondierungen deutlich, dass Fragen der Zugehörigkeit und der Partizipation in Alpenstädten spezifisch ausgehandelt werden. Wie gestalten sich exkludierende Prozesse in Alpenstädten? Oder anders gefragt: Wer ist nicht mitgemeint im Reden über und im Handeln von «alpiner Urbanität»? Wer also ist nicht Teil der Alpenstadt? Rasch sichtbar wird eine vitale urbane Vielfalt, die in den städtischen Selbstbildern machtvoller Akteure allerdings nicht stattfindet. Die Deutungshoheit ist, auch unter Bedingtheiten einer ökonomischen Dominanz touristischer Sektoren, diesbezüglich effektvoll und wirkt allzu oft exkludierend für jene Aspekte urbanen Lebens, die negativ konnotiert sind und als «hässliche Flecken am Herz der Alpen»⁷² gelten: So werden in Innsbruck etwa bettelnde Menschen zum Ziel spezifischer Verbote oder räumlicher Wegweisungen.⁷³ Es liegt nahe, die Motive dahinter auch in der offensichtlichen Diskrepanz zu suchen, in der Armut, Kriminalität und Diversität zu städtischen Selbstbildern eines «aktiven, vitalen Lebensstils» stehen.

Deutlich wird bei allen hier angesprochenen empirischen Feldern, wie stark Alpen und Stadt konstitutiv aufeinander bezogen sind, ja in einem relationalen Verhältnis stehen. An «Alpenstädten» lässt sich also weiter darüber nachdenken, wie die Dynamik von Peripherie und Zentrum, wie das Zusammenwachsen von alpinen und urbanen Räumen und wie die spezifische Qualität des «Alpinen» in urbanen Kontexten erforscht werden könnte. Dabei wird sichtbar, dass das «Alpine» mikroperspektivisch in konkreten sozialen und kulturellen Dynamiken und Situationen fassbar wird, dass und wie es als offenes Konzept einen Möglichkeitsraum und Ressourcen bietet, in das vielfältige Interessen eingeschrieben werden konnten und können. Diese Ressourcen werden – die einleitenden Zitate zeigen es – zuvorderst von touristischen Akteur*innen genutzt. Zukünftige kulturanalytische Forschungen sollten dabei nicht dabei stehenbleiben, sondern die Offenheit des Konzepts «Alpenstadt» ernstnehmen und genauer hinschauen, ihren Blick also auf soziale Praktiken, auf kulturelle Wirklichkeiten und gesellschaftliche Dynamiken richten. Darauf also, wie sich urbane Alltage gestalten, wie verschiedene Akteur*innen ihre Stadt aushandeln und dabei ständig neu herstellen.

Alpenstädte sind gebaute Ordnungen, die sowohl alpine wie auch urbane Atmosphären an Praktiken, an das konkrete Tun binden. Alpenstädte

⁷² Alexandra Bröckl: «Hässliche Flecken am Herz der Alpen». Graffiti und seine Gegner in der «Weltstadt» Innsbruck. in: bricolage 6 (2010), S. 113–127.

⁷³ Elisabeth Hussl: «(...) für das wenige Geld viel durchmachen.» Lebensbedingungen bettelnder und notreisender Menschen in Tirol. In: Gaismair-Jahrbuch 18 (2018), S. 116–138.

sind als Ordnungen in kulturwissenschaftlicher Perspektive also stets «erfahrbares Faktum und wirkmächtiges Konstrukt»⁷⁴ zugleich: Sie verweisen als komplexe kulturelle Ordnungen auf grundlegende Fragen von gegenwärtigen gesellschaftlichen Transformationen und bündeln sowohl Problemperzeptionen, als sie auch seismographisch wirken bezüglich zukünftiger Transformationen. Dies nicht nur in der Lesart von Stadt als «Verdichtungsraum sozialer Prozesse und kultureller Entwicklungen»,⁷⁵ sondern vielmehr auch in einem Verständnis von Städten als handelnde Akteurinnen, als Städte mit Handlungsmacht, die die Wahrnehmung «ihrer» Bewohner*innen und Besucher*innen ordnen, prägen und strukturieren, die Atmosphären herstellen, die Erfahrungen figurieren und ermöglichen, die ein- und ausschliessen, die Praktiken zulassen oder verweigern, die Deutungen konstruieren oder zurückweisen. Alpenstädte sind also auch zukünftig gute Orte für kulturwissenschaftlich-ethnologische Forschungen.

⁷⁴ Helge Gerndt: Ordnungen. Wie man sich Distanz verschafft. In: Klara Löffler (Hg.): *Dazwischen. Zur Spezifik der Empirien in der Volkskunde*. Wien 2001, S. 75–82, hier S. 78.

⁷⁵ Thomas Hengartner; Waltraud Kokot; Kathrin Wildner: Das Forschungsfeld Stadt in Ethnologie und Volkskunde. In: Waltraud Kokot; Thomas Hengartner; Kathrin Wildner (Hg.): *Kulturwissenschaftliche Stadtforschung. Eine Bestandsaufnahme*. Berlin 2000, S. 3–18, hier S. 3.

Herausforderungen Energie, Klimaschutz und Regionalität. Sicht- und unsichtbare (Wissens)Ordnungen im Dazwischen der Planung

Valeska Flor

Ordnung und im Gegenzug auch Prozesse der Unordnung sind maßgebliche Faktoren, die unsere alltägliche Lebenswelt strukturieren. Wenn etwas in Ordnung ist, dann ist es normal, alltäglich, richtig, geregt, gut und vielleicht auch (vorläufig) abgesichert. Wenn aber die Ordnung aus den Fugen – in Unordnung – gerät, dann ist auch die alltägliche Lebenswelt gefährdet – zumindest vorübergehend. Sie muss geprüft und neubewertet sowie gegebenenfalls an die neue Situation angepasst werden. Um zu verstehen, was Ordnung und vor allem Unordnung heißt, muss zunächst der Begriff Ordnung definiert werden. Ordnung ist, so die Arbeitsgrundlage oder der Anfangskonsens des Sonderforschungsbereichs (SFB) 923 «Bedrohte Ordnungen» der Universität Tübingen, ein «Gefüge von Elementen [...], die in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen und soziale Gruppen oder ganze Gesellschaften strukturieren»¹. Dabei gilt, dass es nie nur *eine* Ordnung (oder *eine* Unordnung), nur ein Gefüge von Elementen, gibt, vielmehr lässt sich eine «Vielfalt potentiell möglicher Ordnungen»² erkennen. Denn für (fast) jede und jeden meint Ordnung oder Unordnung – sei es in Bezug auf ein Gesellschaftsmodell, die persönliche Lebenswelt oder auch aktuelle politische Diskurse – etwas anderes. Darüber hinaus gibt es in der alltäglichen Lebenswelt des Individuums oder auch des Kollektivs verschiedene Ordnungen (ähnlich wie sozio-kulturelle Rollenbilder), die sich auf verschiedene Lebenslagen beziehen. Ordnungen können sowohl sichtbar als auch unsichtbar sein und so zur Strukturierung der Lebenswelt beitragen. Eines haben diese Ordnungen aber in der Regel gemeinsam³: Das Handeln wird zentral gesetzt, denn «[d]ie Ordnung wird im Handeln hervorgebracht, bestätigt

¹ Ewald Frie und Mischa Meier: Bedrohte Ordnungen. Gesellschaften unter Stress im Vergleich. In: Dies. (Hg.): Aufruhr, Katastrophe, Konkurrenz, Zerfall. Tübingen 2014, S. 1–27, hier S. 2. Frie und Meier orientieren sich in dieser Definition an Regine Kather: Artikel Ordnung, philosophisch. In: Hans Dieter Betz u. a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 2003, S. 632–633.

² Nikola Langreiter; Johanna Rolshoven; Martin Steidl: Ordnung ist nur das halbe Leben. In: bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie 6 (2010), S. 7–22, hier S. 15.

³ Auch hier orientiere ich mich wieder an der Definition des SFB «Bedrohte Ordnungen».

und / oder modifiziert. Die Ordnung besteht über eine gewisse Zeitspanne hinweg, kanalisiert daher Handlungsoptionen, stabilisiert Verhaltenserwartungen und etabliert Routinen»⁴. Ordnungen basieren also auf routinierten Handlungen, die wiederum zeitlich zum Beispiel in Zyklen gedacht werden müssen und selber in ihrer Emergenz eng mit Erwartungen und Erfahrungen verbunden sind.

Infrage gestellt, modifiziert und verändert werden Ordnungen sobald sie bedroht sind und deshalb unsicher werden und in Unordnung geraten, denn «Ordnungen sind instabil und nicht von Dauer»⁵. Bedrohte Ordnungen können eine Gefahr darstellen, aber auch neue Möglichkeitsräume eröffnen – je nach Gruppe auf die sich die bedrohten Ordnungen beziehen, können sie deshalb sowohl positiv als auch negativ sein.⁶ Die bedrohte Ordnung verweist in diesem Zusammenhang auf ein *Dazwischen* – oder einen Zustand der Unordnung –, einen oftmals begrenzten Zeitraum, in dem die sich verändernde Ordnung von den betroffenen Individuen und Kollektiven ausgehandelt wird.

Im Dazwischen werden bestehende Ordnungen ausgelotet. Hier geht es um die Überprüfung, Neubewertung und Neuordnung des bis dato Selbstverständlichen. Etwas Neues wird in diesem Prozess geschaffen. So oder so erzeugt die Bedrohungssituation einen neuen Zustand, der infolge des Aushandlungsprozesses im Dazwischen mehr oder weniger abgeschlossen ist und bis zur nächsten Bedrohung oder Unordnung Bestand hat. In grober Anlehnung an Arnold van Gennep⁷ und Victor Turner⁸ kann das Dazwischen auch als Schwellenzustand definiert werden, der Übergänge sichtbar macht (vgl. dazu auch den Beitrag von Mülli in diesem Band). Auch im Dazwischen der Unordnung gibt es Phasen der Trennung (*rites de séparation*), Zwischenphasen (*rites des marge* oder auch *phase liminale*) und Phasen der Angliederung (*rites d'agrégation*)⁹, in denen Ordnungen neu geordnet werden:

In der ersten Phase (der Trennung) verweist symbolisches Verhalten auf die Loslösung eines Einzelnen oder einer Gruppe von einem früheren fixierten Punkt der Sozialstruktur [...]. In der mittleren [Phase] ist das rituelle Subjekt von Ambiguität gekennzeichnet; es durchschreitet einen kulturellen Bereich, der wenig oder

⁴ Frie und Meier: Bedrohte Ordnungen (wie Anm. 1).

⁵ Ebd., S. 5.

⁶ Ebd.

⁷ Arnold van Gennep: Übergangsriten. Frankfurt a. M. 1986.

⁸ Victor Turner: The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. 1967; Ders.: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt am Main 2000; Ders.: Liminalität und Communitas. In: Andréa Bellinger und David J. Krieger (Hg.): Ritualetheorien. Ein einführendes Handbuch. Opladen 1998, S. 251–262.

⁹ Van Gennep: Übergangsriten (wie Anm. 7), S. 21; Turner: Das Ritual (wie Anm. 8).

keine Merkmale des vergangenen oder zukünftigen Zustands aufweist. in der dritten Phase (der Angliederung oder Wiedereingliederung) ist der Übergang vollzogen.¹⁰

Anders als bei van Gennep und Turner ist die Phase des Dazwischen der Unordnung aber eine produktive, handlungsorientierte Phase, die sich stark an das Vorher, alte Ordnung, und das Nachher, neue Ordnung, orientiert. Deshalb bezieht sich das Dazwischen auch eher auf Victor Turners Weiterentwicklung der liminalen Phase, in der er über das Konzept der Anti Struktur den Begriff Communitas einführt, und mit dem er Folgendes verbindet: «I meant [...] the liberation of human capacities of cognition, affect, volition, creativity, etc., from the normative constraints incumbent upon occupying a sequence of social statuses.»¹¹ Communitas bezieht sich in diesem Zusammenhang auf einen unstrukturierten Zustand im Übergang, in dem alle Mitglieder einer Gemeinschaft gleich sind und in dem kreative Potenziale freigesetzt werden:

When persons, groups, sets of ideas, etc., move from one [...] to another level, there has to be [...] an interval, however brief, of margin or limen, when the past is momentarily negated, suspended, or abrogated, and the future has not yet begun, an instant of pure potentiality when everything, as it were, trembles in the balance.¹²

In diesem Prozess des Übergangs definiert sich die Gemeinschaft über einen intensiven Gemeinschaftsgeist, über das Gefühl großer sozialer Gleichheit, Solidarität und Zusammengehörigkeit. Communitas ermöglicht also einer homogenen, vereinten Gruppe, gemeinsam und gleichberechtigt die kreative aber auch vorübergehende und teilweise destruktive Liminalität oder das Dazwischen – vor allem über Übergangsriten – zu erfahren.¹³

Eine erste Ver-Ortung des Dazwischen

Im Westen von Nordrhein-Westfalen gibt es Dörfer, die sich quasi dauerhaft (zumindest für einen vergleichsweise langen Zeitraum) im Prozess der Unordnung – also im *Dazwischen* – befinden. Im Städtedreieck Köln – Mönchengladbach – Aachen liegt das rheinische Braunkohlerevier und die Tagebaue *Garzweiler II*, *Hambach* und *Inden*. Seit den 1950er Jahren

¹⁰ Turner: Das Ritual (wie Anm. 8), S. 95.

¹¹ Victor Turner: From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play. New York 1982, S. 44.

¹² Ebd. Vgl. Turner: Das Ritual (wie Anm. 8), S. 96f, S. 128ff.

¹³ Turner: From Ritual (wie Anm. 11), S. 47.

wird hier Braunkohle über Tage abgebaut.¹⁴ Der Abbau im Tagebauverfahren bedeutet, dass sich die Landschaft der Region grundlegend verändert, schließlich entsteht über Jahrzehnte ein gewaltiges *Loch*¹⁵, wo vorher Dörfer, Wälder und Felder waren und derzeit zum Teil noch sind. Vor allem die BewohnerInnen der sogenannten Umsiedlungsorte müssen sich auf ein langwieriges Dazwischen einstellen, dass den Lebensalltag der UmsiedlerInnen maßgeblich verändert. Schließlich befinden sie sich circa 15 Jahre in einem Schwellenzustand. Zumindest dann, wenn sie sich für die «Gemeinsame Umsiedlung» entscheiden. Gemeinsame Umsiedlung heißt in diesem Zusammenhang, dass eine größere Gruppe von UmsiedlerInnen aus dem Alt-Ort zusammen in einen zuvor gemeinsam geplanten Neu-Ort umsiedelt. In der aktuellsten Umsiedlungsmaßnahme – fünf Dörfer, die wegen des fortschreitenden Abbaus im Tagebau *Garzweiler II* umsiedeln müssen – liegt die Quote der gemeinsamen Umsiedlung bei knapp 55 Prozent.¹⁶

Grundlage für den Braunkohleabbau und die Umsiedlung als nicht vermeidbare Begleitmaßnahme ist das *Bundesberggesetz (BbergG)*. In § 79, Absatz 1 heißt es:

Die Grundabtretung ist im einzelnen Falle zulässig, wenn sie dem Wohle der Allgemeinheit dient, insbesondere die Versorgung des Marktes mit Rohstoffen, die Erhaltung der Arbeitsplätze im Bergbau, [wenn] der Bestand oder die Verbesserung der Wirtschaftsstruktur oder der sinnvolle und planmäßige Abbau der Lagerstätte gesichert werden sollen, und der Grundabtretungszweck unter Beachtung der Standortgebundenheit des Gewinnungsbetriebes auf andere zumutbare Weise nicht erreicht werden kann.¹⁷

¹⁴ Die Genese des rheinischen Braunkohlereviers geht bis in das 19. Jahrhundert zurück. Großflächige Tagebaue, mit weitreichenderen Folgen für Mensch und Umwelt gibt es aber erst seit den 1950er Jahren. Die Geschichte des Reviers kann hier nachgelesen werden: Michael Farrenkopf: Wiederaufstieg und Niedergang des Bergbaus in der Bundesrepublik. In: Dieter Ziegler (Hg.): Geschichte des deutschen Bergbaus, Band 4: Rohstoffgewinnung im Strukturwandel. Der deutsche Bergbau im 20. Jahrhundert. Münster 2013, S. 183–279; Arno Kleinbeckel: Unternehmen Braunkohle. Geschichte eines Rohstoffs, eines Reviers, einer Industrie im Rheinland. Köln 1986.

¹⁵ Im Braunkohlenplan *Garzweiler II* waren 48 km² veranschlagt. Mittlerweile wurde die Fläche zwar verkleinert (Entscheidung der Landesregierung NRW 2016), dennoch ist das Ausmaß des Tagebaus mit dem Auge aber auch darüber hinaus kaum erfassbar.

¹⁶ In früheren Umsiedlungen – bezogen auf den Tagebau Garzweiler und nicht dessen Erweiterung Garzweiler II – lag die Quote höher. Das lag zum Beispiel an abweichenden Bestimmungen zur Entschädigung, die alle UmsiedlerInnen vom Bergbaubetreiber erhalten.

¹⁷ Bundesberggesetz. Verfügbar unter: <http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/bberg/gesamt.pdf> [17.10.2018].

Erst im Dezember 2013 ist der Aspekt «Abbau zum Wohle der Allgemeinheit» nach einer Klage vor dem Bundesverfassungsgericht nochmal bestätigt worden.¹⁸ Tagebaue und Umsiedlungen sind also rechtlich abgesichert und UmsiedlerInnen haben daher nur wenige Chancen, dem Dazwischen der Unordnung zu entkommen.

Eine Chance des Entkommens ist die Entscheidung gegen die gemeinsame Umsiedlung. Diese Gruppe der UmsiedlerInnen verlässt die Umsiedlungsorte oftmals frühzeitig, um dem materialisierten Dazwischen zu entgehen. Mit dem materialisierten Dazwischen meine ich jedwede Materialisierung der Umsiedlung, angefangen bei Plakaten, Informationskästen, Protestaktionen, die sich im öffentlichen Raum der Dörfer wiederfinden und auf die Umsiedlungsthematik hinweisen, über Brunnen, die das Grundwasser abpumpen, um den immer näher kommenden Tagebau wasserfrei zu halten. Bis hin zum Dreck des Tagebaus der immer häufiger auf den Gartenmöbeln, auf Hauswänden und Fenstern niederrieselt und schließlich die (halb) verlassenen Dörfer selber, die als eindrücklichste Materialisierung der Umsiedlungsthematik bezeichnet werden können. Diese Gruppe der UmsiedlerInnen, die die Dörfer früher verlässt – mittlerweile ist sie, wie der Quote entnommen werden kann, relativ groß – befindet sich im Vergleich mit den UmsiedlerInnen, die sich für die gemeinsame Umsiedlung entscheiden, für einen wesentlich kürzeren Zeitraum im Schwellenzustand des Dazwischen. Sie erreicht die Phase der An- beziehungsweise Wiedereingliederung schneller, wobei die kurze Umsiedlungserfahrung nicht weniger belastend sein muss.

Die Personen in der gemeinsamen Umsiedlung befinden sich dagegen circa 15 Jahre im Schwellenzustand, im Zustand der Liminalität oder auch in Zustand der Unordnung des Dazwischen. Dabei nähert sich diese liminale Phase des Rituals einer Möglichkeitsform des soziokulturellen Handelns an.¹⁹ Hier gelten die kognitiven Schemata, die dem Alltag *normalerweise* Sinn und Ordnung verleihen, nicht mehr, vielmehr werden sie aufgehoben.²⁰ Im Schwellenzustand – oder auch *ritual liminality* – entstehen dafür aber Potenziale für kulturelle Innovationen, auf die die UmsiedlerInnen über die Communitas zurückgreifen und in der Unordnung des Dazwischen etwas Neues schaffen können:

Ritual liminality [...] contains the potentiality for cultural innovation, as well as the means of effecting structural transformations within a relatively stable sociocultural system. For many transformations are, of course, within the limits of social structure, and

¹⁸ Pressemitteilung des Bundesverfassungsgerichts, Nr. 76/2013 vom 17. Dezember 2013. Verfügbar unter: <http://www.bundesverfassungsgericht.de/pressemitteilungen/bvg13-076> [17.10.2018].

¹⁹ Turner: From Ritual (wie Anm. 11), S. 84.

²⁰ Ebd.

have to do with its internal adjustments and external adaptations to environmental changes.²¹

Dieses Potenzial für kulturelle Innovationen und die interne Anpassung sowie externe Adaptierung sind im gesamten Verlauf der Umsiedlungsplanung erkennbar und werden später noch erläutert werden.

Für beide Gruppen, sowohl die UmsiedlerInnen als auch die BewohnerInnen, die sich für einen frühzeitigen Umzug entschieden haben, gilt, dass die von van Gennep und Turner beschriebene Trennungsphase einige Jahrzehnte vor der eigentlichen Umsiedlung oder dem frühzeitigen Wegzug aus dem Dorf einsetzt. Im Grunde beginnt sie mit den ersten Überlegungen, einen Tagebau zu planen oder einen bestehenden Tagebau zu erweitern und setzt mit der Entscheidung, diese Überlegungen in die Tat umzusetzen, endgültig ein. Beim Tagebau *Garzweiler II* startete diese Phase circa in den 1980er Jahren, als erste Gerüchte aufkamen, dass bestehende Tagebaue im Nordrevier des rheinischen Reviers erweitert werden sollten. Der eigentliche Beschluss für die Erweiterung fiel dann Mitte der 1990er Jahre und 2006 erfolgte der Übergang des Abbaugebietes von *Garzweiler I* zu *Garzweiler II*. Seitdem wurden 18 Ortschaften und Weiler mit circa 7.600 Menschen umgesiedelt beziehungsweise ein Teil von ihnen befindet sich noch in der Umsiedlung.

Planungswissen

Eine gemeinsame Umsiedlung verläuft nach einem festen Schema. Das zuständige Unternehmen, die *RWE Power AG*, beschreibt dieses Verfahren wie folgt:

Das gesamte Verfahren der Umsiedlung eines Ortes beginnt etwa 15 Jahre vor der bergbaulichen Inanspruchnahme. Rund ein Drittel dieser Zeit steht für die Standortfindung und Planung zur Verfügung, etwa zwei Drittel sind für die Umsetzung und den Rückbau des alten Ortes erforderlich. Die Planungsphase dient im Wesentlichen der Vorbereitung der eigentlichen Umsiedlung. Sie wird in enger Abstimmung von Bezirksregierung Köln, der Gemeinde/Kommune, RWE Power und den Bürgern umgesetzt. Dabei laufen viele Prozesse zeitlich parallel unter unterschiedlicher Federführung ab. Dem stetigen und intensiven Informationsaustausch aller Beteiligten kommt daher eine besondere Bedeutung zu.²²

²¹ Ebd., S. 85.

²² RWE Power AG. Wie funktioniert die Umsiedlung? Verfügbar unter: <http://www.rwe.com/web/cms/de/1140266/umsiedlung/wie-funktioniert-umsiedlung/planung/> [18.10.2018].

Der «intensive Informationsaustausch aller Beteiligten» wird seit einigen Jahrzehnten über ein sogenanntes BürgerInnenbeteiligungsverfahren organisiert. Diesen «offiziellen» und deliberativen Verfahren des bürger-schaftlichen Engagements wird «das Potenzial zugeschrieben, den Betei-ligten demokratische Prinzipien nahezubringen, bürgerschaftliche Kom-petenzen zu fördern und das (oft unterschätzte) Wissen der Bürgerinnen und Bürger und ihre Anliegen in den politischen Prozess einzubezie-hen»²³. Der intensive Informationsaustausch und das «oft unterschätzte Wissen» der BürgerInnen spielen auch beim BürgerInnenbeteiligungsver-fahren der Umsiedlungsplanung eine große Rolle und bieten den UmsiedlerInnen die Möglichkeit, die bedrohte Ordnung über den produktiven, handlungsorientierten Zustand des *Dazwischen* über den Aspekt Com-munitas neu zu gestalten, die Phase der Wiedereingliederung zu erreichen und somit auch die alltägliche Lebenswelt wieder «in Ordnung» zu brin-gen.

Die aktive Beteiligung oder Partizipation ermöglicht es den UmsiedlerInnen darüber hinaus, Netzwerke zu etablieren, zusätzliches und notwendiges Wissen anzueignen und die politische *agency* auszubauen. Auch hier sind einige Aspekte der Communitas erkennbar: der Übergang wird als unstrukturiert wahrgenommen, die Gemeinschaft der Umsiedler-Innen ist gleichberechtigt und – zumindest teilweise – homogen, Potenzi-ale zur kreativen Neuorientierung werden freigesetzt, der Übergang ist durch ritualisierte, partizipative und gruppenorientierte Handlungen ge-prägt. Einschränkend muss gesagt werden, dass Partizipation natürlich kein Allheilmittel ist. Partizipation verursacht – vor allem in der Umsied-lungsplanung – auch Frust, Ärger und Resignation. Außerdem kann Par-tizipation auch eine Art Placebo-Effekt aufweisen, schließlich werden offizielle BürgerInnenbeteiligungsverfahren oftmals von politischen Ent-scheidungsträgerInnen initiiert, so auch im rheinischen Braunkohlenre-vier. Über die politische Initiation eines solchen Verfahrens wird Mitspra-cherecht impliziert, wo es manchmal aus verschiedenen Gründen nicht vorhanden ist. In einer Umsiedlungsplanung zu Beginn der 2010er Jahre (derzeit letzte Phase im Nordrevier Tagebau *Garzweiler II*) gab es zum Beispiel die Situation, dass sich UmsiedlerInnen bei einem Workshop für Standorte (sogenannte *Suchräume*) des neuen Ortes ausgesprochen hat-ten, die nicht in unmittelbarer Nähe des zukünftiges *Lochs* liegen sollten. Bei der Bekanntmachung der Standorte, die allen BewohnerInnen der Umsiedlungsorte zur Wahl standen, fanden sich einige der vorher explizit gewünschten Suchräume *nicht* wieder. Dafür aber vier Optionen, die in vergleichsweise naher Zukunft – ab circa 2025 – nur einen Kilometer von der Tagebaugrube gelegen hätten. Auch die einer Vermarktungsstrategie

²³ Zitiert nach Patrizia Nanz und Miriam Fritsche: Handbuch Bürgerbeteiligung. Verfahren und Akteure, Chancen und Grenzen. Bonn 2012, S. 11.

nahekommenen Argumentation, dass ab 2100, der Zeitpunkt wo der geplante Tagebau-Restsee gefüllt und nutzbar sei, vermeintliche «Filetgrundstücke» mit direktem Zugang zum See den Nachkommen zur Verfügung stünden, zog nicht. Diese seitens der politischen EntscheidungsträgerInnen initiierten Veränderung der Wahlmöglichkeiten wurde im Anschluss bei Informationsveranstaltungen mehrmals kritisch diskutiert und das Mitspracherecht hinterfragt.²⁴

Zurück zur Partizipation und zum Wissen über partizipative Möglichkeiten und Inhalte: Das (Erfahrungs-)Wissen der UmsiedlerInnen und die (aktive) Beteiligung der selbigen laufen in den Verfahren parallel zueinander ab, bedingen sich aber auch und folgen aufeinander. Denn Partizipation ist eine wissensbasierte, vom Kompetenzerwerb gesteuerte Tätigkeit, ein praktisches Können in dem Wissen und Verstehen zentral sind.²⁵ UmsiedlerInnen können also schon bestehendes Wissen mit- und einbringen, generieren aber auch neues Wissen und geben es weiter, denn «[Wissen] ist performativ, schafft Wirklichkeit [...] eröffnet Handlungsfelder»²⁶. Wissen erzeugt sich dabei nicht von selbst:

Wissen ist eine (individualisierende, lokalisierende, kooperierende) informationelle Kulturleistung, die mit verschiedensten Ansprüchen von Reichweite oder «kultureller Identität», Regionalbezug oder Universalität verbunden werden kann.²⁷

Wissen kann also nicht ohne Kultur gedacht werden. Vielmehr ist Kultur die Basis jeden Wissens, denn

- a) Wissen ist geknüpft an kulturelle Praxen, also spezifische Formen des Handelns und Arbeitens und des Habitus. b) Wissen ist symbolisch kodiert [...]. c) Wissen ist eingebettet in Kosmologien,

²⁴ Zum Beispiel bei verschiedenen öffentlichen Informationsveranstaltungen, Diskussionsrunden und Workshops zwischen Januar und September 2012. Vorgestellt wurde das moderierte Planungsverfahren und die Suchräume zum Beispiel im Bürgerbrief «Im Dialog Ausgabe 4, August 2012». Verfügbar unter: <https://www.erkelenz.de/dokumente/planen-und-bauen/planungsamt/infomaterialien-zum-herunterladen/im-dialog-4.pdf?cid=1qo> [17.10.2018].

²⁵ Andreas Reckwitz: Grundelemente einer Theorie des Sozialen. In: Ders.: Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kulturosoziologie. Bielefeld 2008, S. 97–130, hier S. 116.

²⁶ Hermann Kocyba: Wissen. In: Ulrich Bröckling; Susanne Krasmann; Thomas Lemke (Hg.): Glossar der Gegenwart. Frankfurt a. M. 2004, S. 300–306, hier S. 304.

²⁷ Manfred Faßler: Wissenserzeugung. Forschungsfragen zu Dimensionen intensiver Evolution. In: Gertraud Koch und Bernd Jürgen Warneken (Hg.): Region, Kultur, Innovation. Wege in die Wissensgesellschaft. Wiesbaden 2007, S. 21–67, hier S. 34.

die die Wertigkeit und die Distribution des Wissens in der Bevölkerung festlegen und so die Welt ordnen.²⁸

Wissen wird kollektiv erzeugt, ist veränderbar, kreativ und oftmals innovativ und tritt in Wissensordnungen auf. Diese Wissensordnungen wiederum sind das Ergebnis von diskursiven Praktiken. Auch hier spielen wieder routinierte Handlungen eine Rolle, über die Wissensbestände generiert und (vorübergehend) festgehalten werden.²⁹ Wissensordnungen entscheiden darüber, was wichtig und unwichtig, richtig und falsch ist oder zu sein scheint.³⁰ Sie sind richtungsweisend für die Herausbildung von Interessen, Wegen, Zielen, Kompetenzen und Werten – individuellen und kollektiven – und auch von Argumentationslinien, die dabei unterstützen, Vorhaben umzusetzen.³¹ Das Wissen, das im Rahmen von Wissensordnungen ausgehandelt wird, kann dabei sowohl sichtbar als auch unsichtbar sein, oftmals ist es zudem sehr diffus, nicht greifbar und nur scheinbar vorhanden.

Im Bereich der Umsiedlungsplanungen greifen UmsiedlerInnen in der liminalen Phase (der Umsiedlung) auf verschiedene gesellschaftliche Wissenssysteme zurück, generieren aber auch neues Wissen oder ordnen bestehende Wissenssysteme um. Als allgemein wichtig angesehen wird die «Tatsache», dass nur mit dem notwendigen Wissen Pläne umgesetzt werden können und den ExpertInnen ebenbürtig gegenüber gestanden werden kann. In mehreren informellen Gesprächen und Interviews wurde Wissen als Werkzeug im Umgang mit den ExpertInnen der Umsiedlungsplanung definiert. ExpertInnen im Bereich der Umsiedlungsthematik und auch in der Definition der UmsiedlerInnen, sind zum Beispiel MitarbeiterInnen des Bergbauunternehmens oder auch wissenschaftliche BeraterInnen, die vom Unternehmen, der Bezirksregierung oder auch den UmsiedlerInnen selber engagiert oder befragt werden, um bestimmte Aspekte der Umsiedlungsplanung zu klären.

Im Umgang mit den ExpertInnen ist es den UmsiedlerInnen dabei wichtig, nicht mit *Nichts* in Gespräche oder zu Informationsveranstaltungen zu gehen. Denn nur mit dem «richtigen» Wissen, so die Annahme, kann bestmöglich argumentiert werden. Ulrich Beck oder auch Anthony Giddens bezeichnen diesen Vorgang auch als «Verwissenschaftlichung der

²⁸ Gertraud Koch: Wissenstransfer zwischen den Kulturen. Kulturanalytische Anmerkungen zu einer unternehmerischen Herausforderung. In: Dies. und Bernd Jürgen Koch (Hg.): Region, Kultur, Innovation. Wege in die Wissensgesellschaft. Wiesbaden 2007, S. 149– 167, hier S. 152.

²⁹ Vgl. z. B. Michel Foucault und Ralf Konersmann: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a. M. 2003; Reckwitz: Grundelemente (wie Anm. 25).

³⁰ Wolfgang Kaschuba: Einführung in die Europäische Ethnologie. München 2006, S. 235f.

³¹ Ebd.

Gesellschaft», die Verschmelzung von – angeeignetem – Expertenwissen und – vorhandenen Erfahrungs- und / oder Laienwissen.³² Anhand von zwei Beispielen, in den Bereichen Energie und Klima sowie Aushandlung von Regionalität, möchte ich diesen Aspekt nun näher erläutern.

Energie und Klimaschutz als Themen der Umsiedlung

Eine der ersten Fragen, die mir während meiner Feldforschung von einer meiner Interviewpartnerinnen gestellt wurde, bezog sich auf das Thema Energie und auf meinen eigenen Energieverbrauch. Die Situation war folgende: Im Frühjahr 2012 war ich bei einer Umsiedlerin zu Gast.³³ Gabriele Campen ist Umsiedlerin aus einem Dorf, dessen Umsiedlungsplanung 2010 / 2011 begonnen hat. Zu diesem Zeitpunkt hatte die Planung gerade erst begonnen: Der BürgerInnenbeirat war gewählt und erste Informationsveranstaltungen zur Planung der gemeinsamen Umsiedlung fanden statt. Frau Campen engagierte sich zu diesem Zeitpunkt bereits seit längerem im Bereich der Umsiedlungen, unter anderem als Mitglied einer Bürgerinitiative, die sich für die Interessen von UmsiedlerInnen einsetzt. Das Interview fand in der offenen Küche des Wohnhauses meiner Interviewpartnerin statt. Zu Beginn des Interviews erklärte ich kurz mein Anliegen und den Grund meines Interesses am Thema. Danach gab ich Frau Campen die Möglichkeit auf meine Erläuterungen zu reagieren. Zunächst zeigte sie sich enthusiastisch, dass das Thema nicht nur die Medien, sondern auch die Wissenschaft interessiert. Im Übergang dazu leitete sie sofort zu einer Erklärung der Thematik *Umsiedlung* über und forderte zuerst allgemein, aber auch von mir persönlich eine Auseinandersetzung mit den Gründen für diese bereits stattfindenden und die in Zukunft anstehenden Umsiedlungen. Und hier erfolgte die anfangs erwähnte Frage zur Energiethematik: Frau Campen wollte von mir wissen, ob ich, wo ich jetzt über Umsiedlungen schreiben würde, denn auch den eigenen Energieverbrauch hinterfragen würde. Etwas überrascht musste ich zugeben, dass ich zwar darauf achten würde «Strom» einzusparen, aber dass ich mir im Vorfeld meiner Studie nie konkret Gedanken darüber gemacht hätte, woher *mein* Strom denn eigentlich kommt. Frau Campen warf ein, dass das schon normal sei, aber da ich ja aus Österreich käme, würde ich zumindest keinen Braunkohlenstrom nutzen, was sehr gut wäre. Auf

³² Ulrich Beck: Risikogesellschaft. Auf den Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main 1986; Anthony Giddens: The Consequences of Modernity. Stanford 1990; zit. nach Kaschuba: Einführung (wie Anm. 30), S. 236.

³³ Der Name der Interviewpartnerin ist anonymisiert (dies gilt auch für die weiteren Interviewzitate in diesem Beitrag). Das Interview fand am 12.3.2012 im Privathaus der Befragten statt und dauerte knapp 190 Minuten.

meine Rückfrage, warum Frau Campen mir diese Energieverbrauchfrage gestellt habe, erklärte sie, dass ein Thema wie tagebaubedingten Umsiedlungen nicht ohne Fragen nach den Gründen funktionieren könne. Deshalb, so schlussfolgerte sie, müsse sich das individuelle Handeln im Hinblick auf den eigenen Energiekonsum *immer* hinterfragt werden.

Bis zu diesem Gespräch war mir zwar bewusst, dass die Gründe für Umsiedlungen bei einer Studie über Umsiedlungsmaßnahmen thematisiert werden müssen, aber die Komplexität der Stromgewinnung war bis zu diesem Zeitpunkt tatsächlich nicht ganz so präsent, wie sie sich im Feld zeigte. Vor allem war ich überrascht, dass «Energie / Strom» – oft gekoppelt mit Klimafragen – in allen meinen Interviews und Beobachtungen eine Rolle zu spielen schien und dass sich die UmsiedlerInnen – in diesem Fall Gabriele Campen – offensichtlich nicht nur oberflächlich mit dem Thema beschäftigten, sondern ihr angeeignetes und generiertes Wissen in dem Bereich auch weitergeben. Denn Energieproduktion, Energieverteilung und Energienutzung, so Gabriele Campens Erklärung, geht alle an. Auf das «angenehme Leben», den «Luxus» (fast) überall Strom zu haben, alle Standardgebrauchsgegenstände, wie Handys, Laptops, Tablets, überall nutzen zu können, möchte schließlich kaum ein Mensch verzichten. Auch dem Auto können und möchten viele nicht mehr entsagen und die im Winter warme Wohnung ist kaum mehr Luxus, sondern Grundbedürfnis und Grundbedingung für ein *gutes* Leben. Als Folge ist der Energieverbrauch, der hinter diesem Lebensverständnis steckt, im Kern ursächlich für Umsiedlungen, die in den Tagebaugebieten Deutschlands seit Jahrzehnten durchgeführt werden.

Dementsprechend ist es nicht verwunderlich, dass das Thema Energie auch in der derzeit laufenden Umsiedlungsplanung³⁴ früh angesprochen wurde. Ein Beispiel: Zu Beginn jeder Umsiedlungsphase wird zunächst eine Bestandsaufnahme des Ist-Zustands, unter anderem über Rundgänge durch die Alt-Orte, erstellt. Im Protokoll eines Rundgangs, der im November 2011 stattfand, wurde unter der Überschrift «Ökologie und Nutzung regenerativer Energien» folgender Aspekt festgehalten: «Vereinzelt sind großflächige Fotovoltaikanlagen auf den Dächern von Neubauten oder Hofanlagen anzutreffen. Es besteht eine große Bereitschaft, bei der Umsiedlung energetische Aspekte zu berücksichtigen.»³⁵ Diese «große Bereitschaft», das Interesse an alternativen Energieformen, hier vor allem die Unabhängigkeit von der Braunkohle und somit vom

³⁴ Start 2010; siehe Interview Campen (ebd).

³⁵ Bürgerbrief Im Dialog: Rundgänge der Arge Westerheide / Wildschütz und Mitarbeitern mit interessierten Bürgern am 19.11.2011. Verfügbar unter: <https://www.erkelenz.de/dokumente/planen-und-bauen/planungsaamt/infomaterialien-zum-herunterladen/route-kuckum-unterwestrich-vom-19.11.2011.pdf> [17.10.2018].

direkten Verursacher – dem Bergbauunternehmen –, wurde auch in den Interviews und in den Diskussionen während der Informationsveranstaltungen zur Umsiedlungsplanung immer wieder betont und schließlich in die konkrete Planung des Neu-Ortes mit eingebracht. Nachdem Ende 2012 der Standort des Neu-Ortes durch eine Wahl feststand, erfolgte Anfang 2013 eine Haushaltsbefragung zur Teilnahmebereitschaft an der gemeinsamen Umsiedlung und im Mai wurde zum moderierten Planverfahren oder BürgerInnenbeteiligungsverfahren eingeladen.

Dieses moderierte Planverfahren, das die erste konkrete Planungsphase des Neu-Ortes darstellt, verantwortete unter anderem die Gestaltung des Ortes und die Erstellung mehrerer Bebauungspläne, die im Herbst 2013 zur Wahl standen. Im Verlauf dieses Verfahrens zeigte sich, dass die UmsiedlerInnen an Arbeitsgruppen interessiert waren, in denen Teilespekte der Gestaltung des Ortes – 1) Energie und Klimaschutz, 2) Freiraum und Landschaft, 3) Mobilität und Infrastruktur und 4) Wohnformen unter demografischen Gesichtspunkten – nochmal detaillierter besprochen werden sollten. In diesen Arbeitsgruppen sollten «komplexe, innovative und zukunftsorientierte Themen aufgegriffen, diskutiert und der Bürgerschaft vermittelt werden.»³⁶ Dabei sollten die PlanerInnen über den eigenen Tellerrand schauen, um «Impulse für die Realisierung von besonderen Projekten» setzen zu können.³⁷ Beim Thema Energie und Klimaschutz ergab sich der Bezug zum Energieverbrauch der deutschen Bevölkerung, der Stromgenerierung über den Energieträger Braunkohle und den Folgen für die UmsiedlerInnen fast von selbst: «Die fünf Dörfer müssen dem ‹Energiehunger› der Gesellschaft weichen – eine besondere Motivation zur Diskussion über ganzheitliche Energiekonzepte und eine Verringerung der Abhängigkeit von fossilen Energien in der Zukunft.»³⁸ Eine Auftaktveranstaltung der Arbeitsgruppen fand im Oktober 2014 statt und Eigeninitiative der UmsiedlerInnen war dezidiert verlangt.³⁹ Die negativ konnotierten Aspekte «Energiehunger der Gesellschaft» und «Abhängigkeit von fossilen Energien» spielten auch hier eine Rolle. Zusammen mit einem als Experten geladenen Mitarbeiter der *EnergieAgentur.NRW*⁴⁰ erstellten und besprachen die TeilnehmerInnen der Auftakt-

³⁶ Institut für Städtebau und Landesplanung, RWTH Aachen / Büro RaumPlan: Umsiedlungsprozess Keyenberg, Kuckum, Unter-/ Oberwestrich und Berverath, Stadt Erkelenz. Arbeitsgruppen der Umsiedler Abschlussbericht. Aachen 2016. Verfügbar unter: <https://www.erkelenz.de/dokumente/planen-und-bauen/planungsamt/infomaterialien-zum-herunterladen/abschlussbericht-arbeitsgruppen-der-umsiedler.pdf?cid=1s7> [14.10.2018], S. 6.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., S. 7.

⁴⁰ Die *EnergieAgentur.NRW* arbeitet im Auftrag der Landesregierung von Nordrhein-Westfalen als Plattform im Energiebereich. *EnergieAgentur.NRW*: Selbst-

veranstaltung einen Fragenkatalog, der das Interesse der Unabhängigkeit im Energiesektor wiederspiegelt. Vor allem die Frage nach einer zentralen oder dezentralen Versorgung wurde anhand der beispielhaften Gegenüberstellung einer zentralen Anlage mit Kraft-Wärme-Kopplung und dezentralen Konzepten wie Wärmepumpen mit gekoppelter Solarthermie für Warmwasser und Fotovoltaik⁴¹ lebhaft und kritisch diskutiert.

Hier zeigte sich auch, dass die UmsiedlerInnen nicht unvorbereitet an der Auftaktveranstaltung teilgenommen hatten. Es wurden detaillierte Fragen zum Für und Wider einer zentralen Energieversorgung gestellt, ob diese nicht schon veraltet sei und welche Alternativen es geben würde.⁴² Auch die sogenannten Klimaschutzsiedlungen⁴³ spielten in diesem Zusammenhang eine Rolle, denn die Kohlenstoffdioxid-Problematik (CO²) ist vor allem auch in dessen materialisierten Form im rheinischen Braunkohlenrevier alltägliches Thema.

Über den aus der Not des Betroffenseins angeeigneten und vertieften Wissensstandes (Stichworte Anti-Struktur und Communitas) im Hinblick auf die Verbindungslien zwischen Kohlegewinnung und -verstromung, CO²-Emissionen, Energieverbrauch und Umsiedlungen, nehmen UmsiedlerInnen an den aktuellsten Diskussionen teil und verbinden so die eigene Lebenswelt mit zukunftsorientierten Aspekten der Planung von Städten, Dörfern, Siedlungen, Natur-, Umwelt- und Klimaschutz und Energiegewinnung und -nutzung sowie -verbrauch. Dabei scheinen die UmsiedlerInnen über ein relativ großes und diverses Repertoire an Wissen zu verfügen, damit diese Verbindung auch aktiv hergestellt und somit das Dazwischen der Unordnung kreativ und innovativ geordnet werden kann. Darauf aufbauend materialisiert sich oftmals diffuses und komplexes Wissen über den Klimawandel und den «Klimakiller» Braunkohle oder die vielschichtigen Aspekten der Planung von Siedlungen in wissensbasierter, produktiven und handlungsorientierten Entscheidungen der betroffenen UmsiedlerInnen. Dabei geht es immer um die Sichtbarmachung des diffusen und dadurch unsichtbaren, aber implizierten, Wissens oder Wissensordnungen, die sich in der handlungsorientierten Phase des Da-zwischen in der *agency* der UmsiedlerInnen vergegenständlicht.

beschreibung der Agentur. Verfügbar unter: <https://www.energieagentur.nrw/eanrw/ea/ueber-uns/> [17.10.2018].

⁴¹ Institut für Städtebau und Landesplanung/Büro RaumPlan 2016 (wie Anm. 36), S. 11.

⁴² Feldnotizen Auftaktveranstaltung Arbeitsgruppen 30.10.2014.

⁴³ Bei Klimaschutzsiedlungen geht es schwerpunktmäßig um die Vermeidung von Kohlenstoffdioxid-Emissionen. Darüber hinaus ist aber auch ein städtebaulich sozialer Aspekt impliziert, der das gemeinschaftliche Leben in Dörfern / Siedlungen fördern soll. EnergieAgentur.NRW: Überblick Klimaschutzsiedlung. Verfügbar unter: <https://www.energieagentur.nrw/gebaeude/klimaschutzsiedlungen/ueberblick1> [17.10.2018].

Vorstellungen von Regionalität und Heimat in der Umsiedlungsplanung

Auch in einem weiteren Beispiel der Umsiedlungsplanung wird der Zusammenhang von sicht- und unsichtbaren Wissensordnungen deutlich. Zu Beginn der Planung wird im Zuge von Workshops oder auch den bereits beschriebenen Rundgängen bei fast allen Umsiedlungsphasen programmatisch zusammengefasst, was den UmsiedlerInnen im Umsiedlungsprozess und beim Umzug in den Neu-Ort wichtig ist – die Frage «Was soll mitgenommen werden?» wird dabei zentral gesetzt und gestellt. Ergebnis ist, dass sich die Umsiedlerinnen und Umsiedler auch im neuen Ort «wohlfühlen wollen». Der Aspekt des Wohlfühlens ist dabei in der Regel mit den Konzepten Heimat, Identität, Regionalität und Erinnerung verknüpft. Das Wissen über das typische regionale Heimat- und Identitätsverständnis ist aber – natürlich möchte man fast sagen – nirgendwo deziidiert festgehalten. Vielmehr speist sich dieses Verständnis über emotionalisierte Erinnerungen, die sich wiederum in sicht- und unsichtbare Wissensordnungen spiegeln. In den von mir untersuchten Umsiedlungsphasen⁴⁴ gibt es zahlreiche Beispiele, inwiefern Erinnerungsprozesse die Planung des Neu-Ortes analog zum (Bebauungs-)Plan des Alt-Ortes prägen.

So haben sich die UmsiedlerInnen aus der vorletzten Umsiedlungsphase dafür entschieden den neuen Ort ähnlich wie den Alt-Ort als Haufendorf mit «rheinischem Charakter» zu konzipieren.⁴⁵ Als besonders «rheinisch» wurden dabei folgende Aspekte definiert: die katholische Kirche in der Mitte des Dorfes, weitere öffentliche Infrastruktur in unmittelbarer Nähe zur Kirche (im Dorfzentrum) und ein weiter Blick in die Landschaft am Dorfrand. Als besonders wichtig wurde im Hinblick auf die Bebauung des Ortes die Fassadengestaltung mit rotem Backstein hervorgehoben, weil die ja eben «besonders rheinisch» sei.⁴⁶ Was nicht gewollt war – die Farbgestaltung in Weißtönen – wurde ebenfalls diskutiert.

⁴⁴ Sichtbar sowohl in der letzten Phase (Beispiel Interview Campen), als auch in der vorherigen Phase, ebenfalls zugehörig zum Tagebau Garzweiler II, bestehend aus zwei Umsiedlungsplanungen (Planung 1 mit einem Umsiedlungsort und Planung 2 mit drei Umsiedlungsorten), die circa 2000 startete und 2016 / 2017 ihren Abschluss fand.

⁴⁵ Das Haufendorf ist in Mitteleuropa weit verbreitet, kann locker oder geschlossen bebaut sein und ist in der Regel nicht gleichförmig, sondern unregelmäßig und haufenartig bebaut. Vgl. z. B. Infoblatt Dorfformen. Verfügbar unter: <https://www.klett.de/alias/1004468> [14.10.2018]; Dorfformen. Verfügbar unter: <https://www.diercke.de/content/dorfformen-978-3-14-100800-5-77-5-1> [14.10.2018]. Vgl. Valeska Flor: Über den Zwang gehen zu müssen. In: Alltag im Rheinland, Sonderheft 2016, S. 12-22.

⁴⁶ Informelles Gespräch mit Bewohnerin des Neu-Ortes am 2.5.2015 im Neu-Ort.

Der Bebauungsplan, der diesen Wünschen am ehesten entsprach, wurde am Ende der ersten Planungsphase von den UmsiedlerInnen gewählt. Wenn man sich den Ort heute aber anschaut, so ist nicht viel von einem vermeintlich «typisch rheinischen Charakter» zu erkennen. Das liegt vor allem daran, dass einer der Umsiedler – zugegebenermaßen ein ziemlich dominanter – ein bis zwei Jahre nach den ersten Bebauungen einen «Feldzug» gegen verschiedene inoffizielle oder unsichtbare Regeln im Bebauungsplan startete.⁴⁷ Eine der Regel besagte, dass hauptsächlich «Backstein» verwendet werden beziehungsweise das Haus zumindest in einem ähnlichen Farbton gebaut werden sollte. Der Umsiedler entschloss sich aber «einfach» – ohne große Rücksprache – anders – und zwar weiß – zu bauen und viele andere UmsiedlerInnen sind ihm – visuell im Ort erkennbar – in den letzten Jahren gefolgt.⁴⁸ Dementsprechend gibt es nun wenige Backsteinhäuser im Neu-Ort, hauptsächlich eben die Häuser, die in den ersten beiden Jahren der konkreten Umsiedlung errichtet wurden. Dabei handelt es sich oftmals, aber nicht nur, um Häuser, die an der Hauptstraße liegen sowie öffentliche Gebäude, wie zum Beispiel den öffentlichen Veranstaltungssaal und die Bankfiliale.

Die «Häuser an der Hauptstraße» sind ein weiteres Beispiel, in dem ein regionales Verständnis von Heimat, Identität und Erinnerung in der Planungsphase der Umsiedlung ausgehandelt wurde: Eine weitere im Feld als «typisch rheinisch» empfundene Dorfform ist das Straßendorf. Diese Dorfform ist im Rheinland zwar tatsächlich weitverbreitet, aber es ist kein Alleinstellungsmerk für das Rheinland, wird vielmehr – ähnlich wie «das Rheinland» selber – als solches von den BewohnerInnen konstruiert. In den von mir untersuchten Dörfern sind eine enge Bebauung an der Hauptstraße und die tiefen Grundstücksgrößen zwei Merkmale für das «typisch rheinische» Straßendorf. In einer dritten Umsiedlungsplanung, die parallel zum vorherigen Beispiel (Backstein-Fassade) verlief, wurde der Wunsch geäußert diese enge Bauweise der Hauptstraße an den Neu-Ort zu transferieren. Der geäußerte Wunsch spiegelt in diesem Zusammenhang die architektonisch materialisierte, aber eigentlich dennoch diffuse und unsichtbare Wissensordnung über «richtige» rheinische Dörfer wieder, ähnlich wie beim vorherigen Beispiel. Und auch bei diesem Beispiel gehen Wunsch und Wirklichkeit der Planung in der Aushandlung der Umsiedlung im Dazwischen und der Ordnung der durcheinander geratenen Lebenswelt nicht konform. Zwar wurde der Wunsch im Bebauungsplan umgesetzt, aber bei der Grundstücksvergabe zeigte sich, dass eigentlich keine der UmsiedlerInnen in den eng an eng gebauten Grundstücken der Hauptstraße leben wollten. Wunschgrundstücke waren viel-

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

mehr die Grundstücke im Bebauungsplan, die ein freistehendes Einfamilienhaus möglich machen.⁴⁹

Ein letztes Beispiel⁵⁰, das sich in den beiden letzten Umsiedlungsphasen (Tagebau *Garzweiler II*) wiederholt hat: Die katholischen Pfarrkirchen werden als Sinnbild von rheinischen Orten definiert.⁵¹ Für die BewohnerInnen sind sie darüber hinaus Symbole für (religiöse) Gemeinschaft, Geborgenheit und Heimat. Gerne hätten einige der UmsiedlerInnen in beiden Phasen beziehungsweise drei Planungsprozessen jeweils eine «richtige» katholische Kirche mitten im neuen Ort geplant und umgesetzt. Das zuständige Bistum hat sich aber gegen solche Neubauten entschieden; lediglich Kapellen oder sakrale Räume wurden zugesagt und teilweise schon gebaut. Der Verlust dieser Kirchen, als Materialisierung des Glaubens, wird teilweise als gravierend empfunden. Hier ein Zitat aus der Feldforschung, der die Verbindung vom Wissen über typische rheinische Dörfer mit den Aspekten Glauben und alltäglichem Leben verbindet:

Das ist es nicht. Es hat einfach was mit der Optik zu tun und mit der Identifizierung. In die Mitte eines Ortes gehört hier im Rheinland eine Kirche. Fertig, Punkt, Aus! Und es gehört ein Wirtshaus dahin und wenn das nicht beides da ist, dann wird das kein Ort. Nie! Und ein [...]saal ist eine Versammlungsstätte, aber kein Wirtshaus, das geht nicht. Da fehlt einfach was... tja jetzt.. wo auch immer man hinschaut, wo man gemütliche Orte findet, Kirche, Wirtshaus, fertig! [...] Zentrum, Markt und Zentrum, Kirche, Wirtshaus, das gehört zusammen. Und wenn das nicht berücksichtigt wird und das ist hier [in der Neuplanung] nicht berücksichtigt, findet man nix mehr. [Früherer Umsiedlungsort] geht. [Früherer Umsiedlungsort] hat Wirtshaus, hat Kirche, hat Kirche.⁵²

Die im Interview angesprochene Kirche wurde nicht transloziert, stattdessen ist eine neue Kapelle gebaut worden. Die neue Kapelle ist auch ein Beispiel für die Reproduktion von regionalen Besonderheiten. In ihrer Farbgebung, wenn auch nicht im Material, ist sie ein Abbild der alten Kirche. Es gibt zwei stilisierte Türme, die die alte Bauweise imitiert und auch im Inneren der Kapelle geht es mit der Reproduktion der regionalen Besonderheiten weiter, zahlreiche Gegenstände sind in die neue Kapelle versetzt worden und als weitere «typische» Besonderheit des Alt-Ortes

⁴⁹ Das Interview fand am 18.12.2012 im Privathaus der Befragten statt und dauerte knapp 140 Minuten.

⁵⁰ Ebenfalls erläutert in Valeska Flor: Materialisierte Erinnerung. Repräsentative Gegenstände aus Umsiedlungsorten des rheinischen Braunkohlereviers. In: Daria Dittmeyer u.a. (Hg.): *Verrückt, Verrutscht, Versetzt. Zur Verschiebung von Gegenständen, Körpern und Orten*. Berlin 2015, S. 55-72.

⁵¹ Die Kirche ist mittlerweile entwidmet und abgerissen (Stand Herbst 2018).

⁵² Das Interview fand am 18.11.2012 im Privathaus des Befragten statt und dauerte knapp 80 Minuten.

gibt es zwischen Kapellenschiff sowie Sakristei und Besprechungszimmer einen schmalen Gang. Dieser Gang steht – zumindest laut Architekt der Kapelle und UmsiedlerInnen –, für die schmalen Gassen, die vermehrt im Alt-Ort vorzufinden waren.⁵³ Bei einer Besichtigung der Kapelle kam aber heraus, dass die Meinungen über diesen Gang verschieden sind: So beantwortete eine Umsiedlerin, die Frage, ob den alle BesucherInnen der Kapelle und des Gemeindezentrums, diesen Gang (wieder)erkennen würden, mit einem sehr ausdrücklichen «Ja, natürlich». Eine andere stand dahinter und schüttelte mit dem Kopf und meinte leise, dass das nicht unbedingt so wäre.⁵⁴

Fazit

Anhand dieser Beispiele wird offensichtlich, wie sicht- und unsichtbare Wissensordnungen die Planung von Umsiedlungsorten prägen können. Bei der Erstellung der Bebauungspläne spielen dabei oftmals Erinnerungen an den Alt-Ort aber auch die Zukunftsorientierung eine Rolle. Zum einen wird die Zukunft – die eigene und die der Gemeinschaft – in der Planung imaginiert und trägt zum Ordnungsschaffen bei. Zum anderen wird der Alt-Ort mit Heimat und Identität verbunden, die aufgrund der tagebaubedingten Umsiedlungsmaßnahmen scheinbar verloren gehen beziehungsweise neudefiniert und gefunden werden müssen. In diesem Zusammenhang ist der Transfer von als regional und lokal empfundenen Besonderheiten – rheinisch oder dorfspezifisch – eine Möglichkeit, den Lebensalltag im Neu-Ort in Anlehnung an das Vergangene zu gestalten. In beiden Fällen hat das Dazwischen der Planung eine spezielle Funktion: über wissensbasierte Praktiken wird die in Unordnung geratene Ordnung bewertet, strukturiert und an die neue Situation angepasst. Diese wissensbasierten Handlungen, die sich sowohl an sichtbaren als auch an unsichtbaren Wissensordnungen orientieren und in der Communitas aufgehen, ermöglichen den UmsiedlerInnen einen selbstbestimmten Ausweg aus der bedrohten Ordnung und Schwellenzustand und somit den Übergang in die nächste, nun geordnete, Lebensphase im neuen Ort.

⁵³ Feldnotizen über die Weihe der Kapelle (28.3.2015).

⁵⁴ Informelles Gespräch mit Bewohnerin des Neu-Ortes am 2.5.2015 im Neu-Ort.

Soundscape Disorders.
Vom Lärm der Glocken und Muezzins
zum Verstummen der Vögel

Patricia Jäggi

Weil die Ohren des Menschen im Gegensatz zu den Augen anatomisch nicht verschlossen werden können, stellt das Hören eine sehr direkte sensorische Verbindung mit der Umwelt dar. Die Hörwahrnehmung hat gesellschaftlich wie wissenschaftlich gegenüber dem Sehen, einer *Visual Culture* und einem Okularzentrismus¹ in den letzten Jahren trotz oder dank ihrer Eigenwilligkeit an Aufmerksamkeit gewonnen. Diese Aufmerksamkeit, die der akustischen Umgebung des Menschen seit den 1970er Jahren geschenkt wird, hat mitunter dazu beigetragen, dass vor rund zehn Jahren ein *sonic* oder *acoustic turn* ausgerufen wurde.² Richtet man den Blick auf den Alltag wird rasch deutlich, dass viele Menschen heutzutage unter Lärmimissionen leiden und sich mehr Stille oder Ruhe wünschen. Glocken in der Schweiz, aber auch Muezzins in Kairo können als akustische Störfaktoren zu gesellschaftspolitischen Neuordnungsversuchen führen. Paradoxerweise kann aber auch genauso Stille, die Absenz von Klängen stören und gar zu gesellschaftlichen Dystopien führen. Ein Beispiel hierfür ist das plötzliche Fehlen des Gesangs von Vögeln.

Der vorliegende Beitrag nähert sich solchen Störungen und Diskontinuitäten akustischer Ordnungen³ auf Basis auditiver und webbasielter

¹ Unter Okularzentrismus wird eine Dominanz des Sehens verstanden. Das Sehen wurde durch die Aufklärung zum Sinn der (objektiven) Erkenntnis gemacht. Auch eine Dominanz visueller Medien wird im Zusammenhang mit Okularzentrismus diskutiert. Siehe: Lydia Maria Arantes: Kulturanthropologie und Wahrnehmung. Zur Sinnlichkeit in Feld und Forschung. In: Ebd. (Hg.): Ethnographien der Sinne. Wahrnehmung und Methode in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen. Bielefeld 2014, S. 23–38 (insb. S. 25f.).

² Jim Drobnick: Listening Awry. Toronto 2004; Thomas Porcello: Three Contributions to the *Sonic Turn*. In: Current Musicology 3 (2007), S. 153–166; Petra Maria Meyer (Hg.): Acoustic Turn. München 2008; Axel Volmar und Jens Schröter: Sonic Turn? Sound Studies in den Geistes- und Kulturwissenschaften. In: Ebd. (Hg.): Auditiv Medienkulturen. Techniken des Hörens und Praktiken der Klanggestaltung. Bielefeld 2012, S. 9–34.

³ Zwischen «Störung» und der «Diskontinuität» sehe bei sinnlich wahrnehmbaren Ereignissen wie Klängen eine produktive assoziative Verbindung und Ergänzung: In meinen alltäglichen, kontinuierlichen Wahrnehmungsfluss schreibt sich eine Störung wie z.B. ein lauter, mich erschreckender Knall als Unterbrechung, als Moment der Diskontinuität ein.

Ethnografie an.⁴ Dabei richtet er mit Glocken und Muezzins den Blick zum einen auf «Anthropophonien», auf durch menschliche Akteure verursachte Klänge,⁵ die innerhalb von Gesellschaften zu Lärm-Konflikten führen können. Zum anderen wird ausgehend vom 1962 erschienenen «Öko-Klassiker» *Silent Spring* auf das Verstummen von «Biophonien», von Lauten nicht-menschlicher Lebewesen eingegangen. Klänge geben ein sprechendes Beispiel für «Störungen» gesellschaftlicher Ordnungen und dafür, wie die empfundene «Störung» zu neuen Ordnungen oder zumindest Versuchen der Neuordnung führen kann. Dabei soll nicht nur gezeigt werden, wie «Störungen» sich in diskursiven Praktiken um die gewählten Klangelemente herum verbalisieren, sondern auch, wie sich die verändernden *Soundscapes*⁶ in veränderten Klang- und Hörpraktiken sowie neuen Theorien auditiver (Un-)Ordnungen⁷ äußern können.

Glocken

Der französische Historiker Alain Corbin hat sich in den 1990er Jahren mit den Dorfglocken im Frankreich des 19. Jahrhunderts auseinandergesetzt.⁸ Als wichtiges Element einer ländlichen Gesellschaft stiften die Glocken den Dorfbewohnerinnen und -bewohnern fixe Rhythmen, wie Tages- und Wochenzeiten. Der Rhythmus der Glocken ergänzt dabei die natürlichen Rhythmen wie die Jahreszeiten, die für eine landwirtschaftliche Gesell-

⁴ Gertraud Koch: Ethnografieren im Internet. In: Bischoff, Christine; Oehme-Jüngling, Karoline; Leimgruber, Walter (Hg.): Methoden der Kulturanthropologie. Bern 2014, S. 367–382; Karoline Oehme-Jüngling: Auditive Feldforschung. In: Bischoff, Christine; Oehme-Jüngling, Karoline; Leimgruber, Walter (Hg.): Methoden der Kulturanthropologie. Bern 2014, S. 351–366.

⁵ Im Folgenden verstehe ich unter «Klängen» alle Arten von «Schällen», so auch die nicht-periodischen «Geräusche». Blickt man auf «Geräusche», welche bspw. durch medientheoretische Rahmungen als «noise» Geräusch und gleichzeitig Störung in einem medialen System (siehe Claude Shannon und Warren Weaver: *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana 1964), ist es interessant zu beobachten, dass «Geräusche» aktuell eine erkenntnistheoretische Aufwertung erfahren (Sylvia Mieszkowski und Sigrid Nieberle: »No purposes. Sounds.« Periodische Klänge und nicht-periodische Geräusche aus kulturwissenschaftlicher Perspektive. In: Ebd. (Hg.): *Unlaute, Noise / Geräusch in Kultur, Medien und Wissenschaften seit 1900*. Bielefeld 2017, S. 11–33.)

⁶ *Soundscape* ist ein Kofferwort das sich aus *sound* und *landscape* zusammensetzt und auf Deutsch mit Klanglandschaft und Klangumwelt übersetzt wird.

⁷ Siehe dazu den Abschnitt über Bernie Krause.

⁸ Alain Corbin: *Les cloches de la terre: paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*. Paris 1994; Alain Corbin: *Die Sprache der Glocken* ländliche Gefühlskultur und symbolische Ordnung im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Frankfurt 1995.

schaft zentral sind. Glocken, die meist in der Mitte eines Dorfes platziert sind, haben aber zudem eine soziale Funktion. Sie stecken ein akustisches Territorium ab und bilden eine imaginäre Umzäunung der lokalen Bewohnerinnen und Bewohner. Denn jede und jeder, der die Dorfglocken hören kann, gehört zur Gemeinschaft dazu. Glocken vermögen einen «sense of place and identity»⁹ – eine gemeinsame ortsbezogene Identität herzustellen, die eine Dorfgemeinschaft von einer anderen abgrenzt. Im französischen Dorfleben des 19. Jahrhunderts, so Corbin, vermittelten die Glocken der Dorfgemeinschaft ein Gefühl von Gemeinschaft, Verbundenheit und Heimat. Glocken fungieren als täglich wahrnehmbare Symbole gemeinsamer Wurzeln und der Verwurzelung an einem Ort. Diese kleinräumigen Glockengemeinschaften des 19. Jahrhunderts werden, so Corbin, durch das Phänomen der Urbanisierung gebrochen.¹⁰ Die Präsenz des Glockenklangs kann in heutigen urbanen Gesellschaften problematisch werden: Glocken werden als Lärmbelästigung¹¹ wahrgenommen.

In der Schweiz gibt es seit 2007 den Verein *IG Stiller*, der sich gegen «Glockenlärm» wehrt. Anliegen des Vereins ist eine Nutzungseinschränkung von Kirchen- und Tierglocken, die über die in der Schweizer Lärmschutz-Verordnung von 1986 verhandelten Lärmquellen hinausgeht.¹² Die *IG Stiller* setzt sich dafür ein, dass die Glocken zwischen 22 und 7 Uhr, in der gesetzlich vorgegebenen Nachtruhezeit, abgestellt werden. Unnötiges kultloses Läuten wie das Viertelstunden-Angeben, möchte sie auch tagsüber aufheben. Weiter verlangt die *IG Stiller*, dass kultisches Läuten, also Läuten, das zum Gebet oder zu Versammlungen aufruft wie dasjenige an Sonn- und Feiertagen, weniger laut ist und weniger lang andauert.¹³ Hauptargument ist die Lautstärke: Kirchenglocken in vollem Geläut können bis zu 100 dB laut werden. Ab 85 dB wird bei andauernder Belastung empfohlen, einen Gehörschutz zu tragen. Ab 60 dB reagieren bereits die Organe des Körpers auf die Vibrationen.¹⁴ Dass das Thema eine immer breitere Resonanz in der Gesellschaft findet, zeigt sich in den von den Initiantinnen und Initianten gesammelten Fällen, die es in die Medienberichterstattung geschafft haben: Ein skurriler Fall fand im Mai 2018 seinen Weg ins

⁹ Michael Bull und Les Back: Part III. Spaces of Sound. In: Ebd. (Hg.): The Auditory Culture Reader. London 2016, S. 185 (Einführungstext zu Alain Corbin: Chapter 14. The auditory markers of the village. In: Bull, Michael und Back, Les (Hg.): The Auditory Culture Reader. London 2016, S. 187–192.).

¹⁰ Ebd.

¹¹ Lärm wird auch als Störschall bezeichnet, was die subjektive Seite des Empfindens von Klängen als Störung deutlich werden lässt.

¹² Lärmschutz-Verordnung (LSV), Landesrecht. <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19860372/index.html> [24.9.2018].

¹³ IG Stiller Internetseite. <http://www.nachtruhe.info/ueber-uns.xhtml> [24.9.2018]

¹⁴ IG Stiller: Wer bzw. was macht wieviel Lärm. <http://www.nachtruhe.info/kirchenglocken-bells-glockenlaerm.xhtml> [26.9.2018].

Kreuzlinger Bezirksgericht: Weil die Dorfkirche seiner Familie den Schlaf raubte, brachte ein Familienvater von Wäldi im Thurgau die Glocke um 6 Uhr morgens mit einer Zeitschaltuhr zum Schweigen.¹⁵ Als Fall von Sabotage beurteilt wurde dem Mann eine Geldbuße aufgeburdet. Einen Teilerfolg erzielte ein Wädenswiler, dessen Frau und er sich durch das Viertelstundenläuten der «Dorfkirche» im Schlaf gestört fühlten. Entgegen dem viel genutzten Argument seiner Nachbarinnen und Nachbarn, die Kirchenglocken seien eine Jahrhunderte alte Tradition, die man so erhalten müsse und er doch umziehen solle, wenn es ihm nicht passe, reichte er mit Bezug auf eine ETH-Studie von 2011 eine Klage ein, die beim Verwaltungsgericht des Kantons Zürich auf offene Ohren stieß. Die reformierte Kirchgemeinde und die Stadt zogen daraufhin die Klage vor das Bundesgericht, welche das Urteil allerdings zugunsten der Kirche fällte. Hauptargument des Gerichts war, dass die ETH-Studie aufgrund ihrer geringen Größe und des Forschungsdesigns zu wenig aussagekräftig sei.¹⁶ Da Schlafen wissenschaftlich als ein aktiver Prozess des Gehirns gesehen wird, maß das ETH-Team unter Umweltwissenschaftler Mark Brink die Hirnströme von 27 schlafenden Menschen. Dabei fanden sie heraus, dass Glockenschläge zu Veränderungen der Hirnströme und zu vermehrten Aufwachreaktionen führen. Der Effekt, so Brink in einem Zeitungsinterview, sei sogar ausgeprägter als bei Fluglärm. Dies wohl aufgrund der Impulsartigkeit der Glockenkänge.¹⁷ Online-Umfragen zu dem Thema zeichnen ein widersprüchliches Bild: Die Leserschaft der Aargauer Zeitung ist mit 60% gegen ein «Kirchenglockenverbot», wie es in der Frage heißt. Die differenziertere Umfrage des Tagesanzeigers zeigt in eine andere Richtung: 40% möchten auf alle Glockenschläge in der Nacht verzichten. 14.3% der 2788 Stimmen¹⁸ wollen nur auf die Viertelstundenschläge verzichten. 41.1 % sind für ein durchgängiges Läuten und 4.6% ist es egal.¹⁹

¹⁵ O. A.: Einem Thurgauer ging die Kirchenglocke gewaltig auf den Wecker – da griff er zu einer rabiaten Methode. Aargauer Zeitung Online, 24.5.2018. <https://www.aargauerzeitung.ch/schweiz/einem-thurgauer-ging-die-kirchenglocke-gewaltig-auf-den-wecker-da-griff-er-zu-einer-rabiaten-methode-132604879> [24.9.2018].

¹⁶ O.A. Entscheid des Bundesgerichts: Wädenswiler Glocken dürfen nachts die Viertelstunde schlagen. SRF News, 13.12.2017. <https://www.srf.ch/news/schweiz/entscheid-des-bundesgerichts-waedenswiler-glocken-duerfen-nachts-die-viertelstunde-schlagen> [4.12.2018].

¹⁷ Daniel Fuchs: Der Glockenstreit: Eine ETH-Studie bringt die Kirchen in Bedrängnis. Aargauer Zeitung Online, 08.09.2016. <https://www.aargauerzeitung.ch/schweiz/der-glockenstreit-eine-eth-studie-bringt-die-kirchen-in-bedraengnis-130551261> [21.10.2018].

¹⁸ Stand 8.12.2018.

¹⁹ Kirchengeläut vor Gericht: Kläger bekam anonyme Briefe. Im Streit um den nächtlichen Glockenschlag einer Kirche in Wädenswil hat das Bundesgericht ein wegweisendes Urteil gefällt. Tagesanzeiger Online, 13.12.2017. <https://www.tages>

Corbin sah 1994 hinter Lärm-Diskussionen ein Zeichen der fragmentierten *urbanen* Gesellschaft. Doch der aktuelle Fall Schweiz zeigt, dass Bewohnende von eher dörflichen oder kleinstädtischen Gebieten wie Wäldi (1.049 Einwohnende²⁰) und Wädenswil (21.716 Einwohnende²¹) über den «Glockenlärm» klagen. Hinter diesen Diskussionen zeigt sich ein Versuch, die *Soundscape*, unsere Klanglandschaft zu beeinflussen. Glocken nehmen seit Jahrhunderten eine religiös-kultische und vergemeinschaftende Funktion ein. Unter dem Argument des Störens und des Gesundheitsrisikos, das im Glockenlärm steckt, möchten Privatpersonen und Vereine die akustische Präsenz der Glocken reduzieren. Dabei zeigt sich in der Argumentation der Gegner und Befürworterinnen auch ein Konflikt zwischen dem Bewahren von überliefelter Klangtradition und aktuellem gesellschaftlichen Bedürfnis nach mehr Ruhe und weniger Lärmbelastung.

Muezzins

Die Muezzins, die fünf Mal am Tag zum Gebet rufen, fallen als ein charakteristisches Element der *Soundscape* in muslimischen Ländern genauso auf wie die viertelstündlich läutenden Kirchenglocken in der Schweiz oder anderen christlich geprägten Ländern. Die *Soundscape* von Kairo wird in einer AFP-Depesche vom 28. Januar 2008 wie folgt beschrieben:

An eine Luftverschmutzung in Rekordhöhe schließt sich in Kairo eine konstante Kakophonie an, die sie zu einer der unerträglichsten lautesten Hauptstädte der Welt macht, wie wissenschaftliche Studien belegen. Hupen, voll aufgedrehte Musik, Gebetsrufe aus Lautsprechern und ein unaufhörlicher Verkehr, all diese Geräusche tragen zur Kakophonie dieser mit 17 Millionen bevölkerten Metropole bei.²²

In Kairo gibt es Orte, die konstant 85 bis 95 dB laut sind. Dieser Lärm war ein Grund, warum auf das Jahr 2010 unter dem damaligen Präsidenten Husni Mubarak die Muezzin-Rufe hätten zentralisiert werden sollen. In Kairo mischen sich ausgebildete Muezzin-Stimmen mit Stimmen kleiner Privat-Moscheen, in denen der Hausmeister oder auch Kinder singen. 30.000 solcher technisch verstärkten Stimmen sollen in Kairo aktiv sein. Sie

²⁰ anzeiger.ch/zuerich/region/Entscheidung-ums-Kirchengeläut-Darum-geht-es/story/12699614 [8.12.2018].

²¹ Wäldi, Bevölkerung. http://www.waeldi.ch/xml_1/internet/de/application/d198/d1/f3.cfm [26.9.2018].

²² Wädenswil in Zahlen. <https://www.waedenswil.ch/waedenswilzahlen> [26.9.2018]

²² Dépêche AFP du 28 janvier 2008 zit. nach Vincent Battesti: *Ambiances sonores du Caire: Proposer une anthropologie des environnements sonores*. Les cahiers du GERHICO. 2009, S. 35–49, hier S. 35 (Übersetzung PJ).

hätten per Gesetz durch eine synchrone Stimme ersetzt werden sollen, um die Lärmemissionen der Stadt zu verringern. Zum Klang der Stadt hätten nur ausgewählte Muezzins beitragen dürfen, alle anderen hätten verstummen sollen. In Saudi-Arabien und der Türkei gibt es nur handverlesene Muezzins, die rufen dürfen. Im Dokumentarfilm *Muezzin* geht Sebastian Brameshuber²³ dem landesweiten Wettbewerb der Muezzins in der Türkei nach, wofür der Regisseur zweieinhalb Jahre vor Ort gelebt und recherchiert hat. Auch wenn die Muezzins in der Türkei staatliche Beamte sind, kommt es zwischen ihnen zu Konkurrenzkämpfen. «Für den Muezzin ist es wichtig, dass der Muezzin der Nachbarmoschee ausgestochen wird,» so Brameshuber in einem Interview. «Sei es, dass man später anfängt oder lauter aufdreht oder sich durch die Tonlage abhebt. Gerade letzteres [sic] deutet auch darauf hin, dass sich der Muezzin ja eigentlich als Künstler versteht.»²⁴ Dieser Konkurrenzkampf wurde in Muezzin-Wettbewerben in der Türkei institutionalisiert. Auch wenn der Gebetsruf im Islam nicht als Musik, sondern als Koranrezitation gilt, wird im Film deutlich, wie die Jury nach musikästhetischen Kriterien auswählt und insbesondere ein Musikwissenschaftler der zentrale Akteur in der Szene ist. Der Gebetsruf ist vom Text her immer derselbe, doch es gibt verschiedene Ruf-Traditionen und jeder «Sänger» schmückt den Ruf individuell etwas anders aus. Die Muezzins in der Türkei werden dazu in eigenen Schulen ausgebildet, zudem gibt es auch Lehrgänge zur Fortbildung. Derjenige, der im prestigeträchtigen Wettbewerb seinen Ruf am besten schmückt, gewinnt. Im Film wird auch auf Muezzin-Rufe als Störung eingegangen. Einer der Muezzins erzählt, wie sich Bewohner beschweren würden, dass es zu laut sei und bei der Arbeit störe. Er sei zu den entsprechenden Personen gegangen, hätte vorgesungen und sie vom Gegenteil überzeugt. Und, so fügt einer der Muezzins an, die Türkei sei das Land der Gebetsrufe. Wo bei den Kirchenglocken über ihre identitätsstiftende Funktion in einer kleinräumigen dörflichen Gemeinschaft gesprochen wurde, werden Muezzins als eine Angelegenheit der Repräsentation nationaler Identität thematisiert.

In Kairo hätten ebenfalls nur eine Auswahl von geschulten Muezzins über Radiowellen zu den Megafonen an den Minaretten übertragen werden sollen und das – im Gegensatz zu den unterschiedlich einsetzenden 30.000 Stimmen – zeitgleich. Zu dieser Ästhetisierung und Vereinheitlichung des Gebetsrufs ist es aber nicht gekommen. Es gibt etwa 30 staatliche Moscheen in Kairo, die im geplanten System funktionieren. Doch die anderen

²³ Sebastian Brameshuber: *Muezzin*. KGP Productions 2009.

²⁴ O. A.: *Muezzin*: dok.film-Premiere über die Kunst des muslimischen Gebetsrufs am 10. Februar. Türkische Muezzins im ungewöhnlichen Konkurrenzkampf. https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20130206_OTS0114/muezzin-dokfilm-premiere-ueber-die-kunst-des-muslimischen-gebetsrufs-am-10-februar [24.9.2018].

Gebetsrufer rufen weiter.²⁵ Dies hat verschiedene Gründe. Einer der zwei Hauptgründe ist die Bedeutung des Muezzin-Rufs im Koran, wo es heißt: «Je mehr Leute du zum Gebet rufst, umso länger wird dein Hals.» Diesen Hals benötigt man am Tag des Jüngsten Gerichts, damit man nicht ertrinkt, wenn das Wasser zu steigen beginnt. Der Muezzin-Ruf bringt nicht nur Vorteile für das Jenseits, sondern auch für das Diesseits: Wer in seinem Haus einen Gebetsraum einrichtet, erhält in Ägypten Steuererleichterung.²⁶

Auch wenn sie als Lärmbelästigung wahrgenommen werden können, sind beide, Glocken wie Muezzinrufe, aus schweizerischen wie ägyptischen *Soundscapes* nicht wegzudenken. In diesen den Alltag begleitenden Sounds und ihrer individuell als störend, neutral oder erfreuend wahrgenommen Präsenz klingt ein Komplex an kulturell-sozialen und historisch-tradierten Klangempfinden mit. Die Veränderungen in diesem Empfinden zeigen sich in den beiden Beispielen diskursiv am begrifflichen Container «Lärm». Klänge, die bis anhin als angenehm oder zumindest als nicht-störend wahrgenommen wurden, werden als «Lärm» empfunden. Dabei werden bestehende gesellschaftliche Normen in Frage gestellt. So können private oder staatliche, individuelle oder kollektive Akteure Forderungen nach weniger «Lärm» ästhetische oder gesundheitliche Anliegen höher oder weniger hoch gewichten als kulturell tradierte und identitätsstiftende Bedeutungen dieser Klangelemente. «Lärm» zeigt sich dabei als interessante, jedoch unscharfe akustische genauso wie gesellschaftspolitische Kategorie, als ein diskursives Gefäß, über welches die akustische Umgebung wiederholt verhandelt, neu geordnet werden soll.

Solche Aushandlungsprozesse zeigen sich dabei aber nicht nur über «Lärm», sondern auch im paradox scheinenden Fall der Absenz von spezifischen, gewohnten Hörerlebnissen.

Verstummte Vögel

An einem umwelthistorischen Beispiel soll in einem zweiten Teil von «Stille» – der Absenz oder mangelnden Intensität von (spezifischen) Lauten – als Indikator gestörter gesellschaftlicher Ordnung ausgegangen werden. Klangforschung und Umweltaktivismus gehen seit den 1970ern mit Pionieren wie Raymond M. Schafer und Barry Truax eine enge Verbindung

²⁵ Die Kakophonie der Muezzinrufe in Kairo. Musik der Welt. Das Magazin 19 vom Freitag, 6. Mai 2016, 21:00 Uhr, Radio SRF 2 Kultur. <https://www.srf.ch/sendungen/musik-der-welt/das-magazin-19> [24.09.2018].

²⁶ Ebd.

ein.²⁷ Durch ihr *World Soundscape*-Projekt²⁸ erhofften sie sich, dass ein gewisses Umdenken in Fragen der akustischen Umweltverschmutzung stattfinden würde.

Soundscape Studies, and its (albeit rather loose) philosophy of ‹Acoustic Ecology›, has always had a tributary of environmental activism. This underlying activism sets it apart from a simple observation and collection of sonic ‹otherness›. Besides the observation, sound recordings and noise level measurements, there is a crucial driving force within such projects which seek both practical and legislative means of change towards a healthier and better functioning sound environment; from raising individual awareness, to noise legislation, to acoustic design.²⁹

Wie Gregg Wagstaff hier beschreibt, hat *Soundscape*-Forschung immer wieder versucht, die Klangumgebung positiv zu beeinflussen. Auf die Bedrohung natürlicher Klangräume hat mit einem großen medialen und politischen Echo bereits 1962 die US-amerikanische Biologin Rachel Carson hingewiesen. Im Buch *Silent Spring* deckt sie die Folgen von übermäßigem Pestizid-Gebrauch auf.³⁰ Das Buch dokumentiert die schädlichen Einflüsse von Pestiziden wie DDT (Dichlordiphenyltrichlorethan) auf die Umwelt und insbesondere auf den Bestand und die Gesundheit von Vögeln. Es wird aufgrund seines Einflusses auch als Mitauslöser weltweiter Umweltschutzbewegungen betrachtet. Der Buchtitel zeichnet bereits ein dystopisches Bild eines «stummen Frühlings» ohne die ihn kennzeichnenden Vogelstimmen. In geographischen Zonen der Erde, die die vier Jahreszeiten kennen, spielt der Frühling als Jahreszeit, in der alles Leben nach dem Winter wiedererwacht, eine besondere symbolische Rolle. Die Vögel, die nach dem Winter zurückmigrieren oder durch die Wärme und Paarungsbereitschaft stimmlich aktiv werden, sind ein zentrales auditives Sinnbild für die Zeit des Frühlings.

Bereits 1945 hatte Carson versucht, einen Artikel im *Reader's Digest* zu veröffentlichen, in welchem sie in Frage stellte, ob das im Zweiten Weltkrieg als medizinisches Wundermittel gepriesene Insektenvertilgungsmittel

²⁷ Raymond Murray Schafer: *The Tuning of the World*. New York 1977; Raymond Murray Schafer: *Die Ordnung der Klänge. Eine Kulturgeschichte des Hörens*. Mainz 2010; Barry Truax (Hg.): *The World Soundscape Project's Handbook for Acoustic Ecology*. Vancouver 1978.

²⁸ Das Projekt hat sich zum Ziel gesetzt, weltweit Soundscapes (Klanglandschaften) aufzunehmen, zu messen und zu dokumentieren, um auch deren Einfluss auf Lebewesen näher zu erforschen. Letzteres wird auch *Acoustic Ecology* genannt.

²⁹ Gregg Wagstaff: *Towards a Social Ecological Soundscape*. In: Järviuoma, Helmi; Wagstaff, Gregg (Hg.): *Soundscape Studies and Methods*. Turku 2002, S. 115–132, hier S. 130.

³⁰ Rachel Carson: *Silent Spring*. Boston 1962.

tel DDT wirklich nur auf unerwünschte Insekten einwirke.³¹ DDT als eine der wichtigsten Chemikalien, um die es in *Silent Spring* geht, wurde 1939 durch den bei Ciba Geigy tätigen Schweizer Chemiker Paul Hermann Müller entdeckt, wofür er 1948 den Nobelpreis für Medizin erhielt. 1959 veröffentlichte die *Washington Post* einen Brief Carsons in dem sie von einem erschreckenden *silencing of birds* spricht.³² Aufgrund des übermäßigen Einsatzes von Pestiziden in der Landwirtschaft zeigte sich bereist landesweit eine bedenkliche Abnahme des Vogelbestandes. Damals stand Carson, die sich als Biologin und Bestsellerautorin investigativ an das Thema machte,³³ aufgrund ihrer pestizidkritischen Haltung bereits in Konflikt mit dem staatlichen Landwirtschaftsministerium USDA, welches im öffentlich gezeigten Werbefilm *Fire Ants on Trial* Pestizide weiterhin als unschädlich darstellte.³⁴ Im selben Jahr fand man in den Cranberry-Ernten von 1957, 1958 und 1959 einen zu hohen Anteil des Herbizids Amitrol. Im *Cranberry Scare* von 1959 kam es zu einem behördlich verordneten Verkaufsstop von Cranberry-Produkten. Grund dafür war die Entdeckung, dass Amitrol die Schilddrüsenfunktion bei Versuchsratten hemmt, was zu Tumoren führt.³⁵ Diese Ereignisse können bereits zu einer Sensibilisierung der Öffentlichkeit auf das Thema geführt haben, was die öffentliche Wirkung von *Silent Spring* unterstützt haben kann.

Ein Blick ins Buch zeigt aber genauso, wie Carson ihre Beobachtungen und Meinungen nicht nur basierend auf recherchierten Fakten, sondern auch mit einer sprachlichen Poetik und teils auch moralischem Nachdruck ausführt:

In this now universal contamination of the environment, chemicals are the sinister and little-recognized partners of radiation in changing the very nature of the world – the very nature of its life. [...] Since the mid-1940s over 200 basic chemicals have been created for use in killing insects, weeds, rodents, and other organisms described [...] as «pests»; and they are sold under several thousand different brand names. [They] are now applied almost universally to farms, gardens, forests, and homes – [they] have the power to kill every insect, the «good» and the «bad», to still the song of birds and the

³¹ Joachim Radkau: Vorwort. In: Carson, Rachel: Der stumme Frühling. München 2013 S. 7-14, hier S. 9.

³² Rachel Carson: Vanishing Americas. Washington Post, 10.04.1959, zit. nach Linda Lear: Rachel Carson. Witness for Nature. New York 1997, S. 345–346.

³³ In seinem Artikel zeigt John Paull, wie Rachel Carson sich mit einem Paar austauschte, das biodynamische Landwirtschaft betrieb und sich juristisch gegen das Besprühen ihres Grundstücks mit Pestiziden wehrte. John Paull: The Rachel Carson Letters and the Making of *Silent Spring*. In: SAGE Open 2013: S. 1–12.

³⁴ Lear: Rachel Carson (wie Anm. 32), S. 343.

³⁵ Michael Tortorello: The Great Cranberry Scare of 1959. The New Yorker vom 24. 11.2015. <https://www.newyorker.com/tech/annals-of-technology/the-great-cranberry-scare> [12.11.2018].

leaping of fish in the streams, to coat the leaves with a deadly film, and to linger on in soil – all this though the intended target may be only a few weeds or insects. Can anyone believe it is possible to lay down such a barrage of poisons on the surface of the earth without making it unfit for all life? They should not be called «insecticides», but «biocides».³⁶

Auf solche anklagenden Stellen reagierte die Chemieindustrie dezidiert abwehrend. So äußerte sich Robert White-Stevens, *Assistant Director* der *Agricultural Research Division* des US-amerikanischen Chemiekonzerns *Cyanamid*, in einem TV-Interview zu Carsons Buch, dass ihre Aussage, Pestizide seien eigentlich Biozide, die alles Leben zerstören würden, völlig absurd sei. White-Stevens zeichnet in Analogie zum dystopischen *Silent Spring* eine noch extremere Dystopie der Rückkehr der USA in ein «dunkles Zeitalter» der Armut und Unterentwicklung, in der Hunger gelitten und an epidemischen Krankheiten gestorben wird.³⁷ Im Dokumentarfilm sind dazu Bilder von in Tücher gehüllten Frauen mit kleinen Kindern dazu geschnitten worden. Es wird ein Bild einer (weiblich konnotierten) Armut und Unterentwicklung heraufbeschworen, die das Bild des stummen Frühlings in seinem Schrecknis bei weitem übertrifft.

In White-Stevens Reaktion zeigt sich aber auch ein gegensätzliches «Natur»-Verständnis. Die Natur als zu beherrschende Bedrohung steht einem Bild der Natur als einer durch den Menschen verletzbaren Wesenheit bei Carson gegenüber:

Over increasingly large areas of the United States, spring now comes unheralded by the return of the birds, and the early mornings are strangely silent where once they were filled with the beauty of bird song. This sudden silencing of the song of birds, this obliteration of the color and beauty and interest they lend to our world have come about swiftly, insidiously, and unnoticed [...]. [T]here are disturbing records of heavy mortality among more than 20 other species of ground-feeding birds whose food—worms, ants, grubs, or other soil organisms—has been poisoned. These include three of the thrushes whose songs are among the most exquisite of bird voices, [...]. And the sparrows that flit through the shrubby understory of the woodlands and forage with rustling sounds amid the fallen leaves [...] these, too, have been found among the victims of the elm sprays. Mammals, also, may easily be involved in the cycle, directly or indirectly. Earthworms are important among the various foods of the raccoon, and are eaten in the spring and fall by opossums. Such subterranean tunnelers as shrews and moles capture them in numbers,

³⁶ Carson: *Silent Spring* (wie Anm. 30), S. 6–8.

³⁷ The Silent Spring of Rachel Carson. Rare Pre-EPA [Environmental Protection Agency] Look at America. <https://www.youtube.com/watch?v=c6fAP6Fjx-Y> [24.9.2018].

and then perhaps pass on the poison to predators such as screech owls and barn owls.³⁸

Die Natur wird im Zitat insofern als ein Kreislauf dargestellt als das Pestizid-verseuchte Insekt vom Singvogel gefressen werden kann, welcher selbst oder seine Nachkommen an einer Pestizid-Vergiftung sterben, von einem aasfressenden Säugetier verspeist werden, das ebenfalls früher oder später am Gift vereendet. Die toten Körper und die versprühten giftigen Stoffe gehen in die Erde und in Gewässer, sickern vielleicht sogar ins Grundwasser durch und enden letztlich in den Menschen, die die produzierten Produkte wie Cranberries oder das Wasser konsumieren.

Ein Szenario, das noch heute aktuell ist: So berichtet der Tagesanzeiger, dass jede fünfte Trinkwasserquelle in der Schweiz zu hohe Pestizidwerte aufweise.³⁹ Kürzlich wurde die Volksinitiative «Für eine Schweiz ohne synthetische Pestizide» im Bundesrat diskutiert. Die Initianten wollen den Einsatz von synthetischen Pestiziden im Inland, sowie die Einfuhr von Produkten, die mithilfe solcher Unkrautvertilger und Pflanzenschutzmittel hergestellt wurden, verbieten. Der Bundesrat lehnt die Initiative zwar ohne Gegenvorschlag ab, das Thema wird aber schweizweit noch für Diskussionen sorgen.⁴⁰

Auch dank der öffentlichen Wirkung von *Silent Spring* wurde in den USA etwas kritischer auf die Wirkung der unterschiedlichen biochemischen Substanzen geschaut. Die 1970 gegründete *Environmental Protection Agency* hat 1972 DDT aufgrund seiner negativen Effekte für die Umwelt, so für Wildtiere und auch auf die Gesundheit des Menschen, verboten.

Der britische Anthropologe Andrew Whitehouse sieht im singenden – oder eben verstummenden – Vogel ein wichtiges Symbol der in den 1970er Jahren beginnenden Umweltschutzbewegungen.⁴¹ Dass Carson sich nicht auf das Fehlen der Grillen oder anderen expressiven Insekten bezieht, kann auch kulturelle Gründe haben. Vögel und insbesondere Singvögel stehen vielen Menschen näher als Insekten, insbesondere als Mücken, Flöhe oder Läuse. Vögel werden in der abendländischen Kultur, sicherlich seit Aristoteles, als natürliche Klangerzeuger oder, wie es der zeitgenössische

³⁸ Carson (wie Anm. 30): *Silent Spring*, S. 103 und 110.

³⁹ O. A.: Zu viele Pestizide im Schweizer Trinkwasser. Tagesanzeiger vom 18.6.2017. <https://www.tagesanzeiger.ch/schweiz/standard/zu-viele-pestizide-in-schweizer-trinkwasser/story/14684144> [24.9.2018].

⁴⁰ Christoph Lenz, Bundesrat will Pestizid-Verbot ohne Gegenvorschlag bekämpfen. Tagesanzeiger vom 23.8.2018. <https://www.tagesanzeiger.ch/schweiz/standard/bundesrat-will-pestizidverbot-ohne-gegenvorschlag-bekaempfen/story/16323602> [24.9.2018].

⁴¹ Andrew Whitehouse: Listening to Birds in the Anthropocene: The Anxious Semiotics of Sound in a Human-Dominated World. *Environmental Humanities* 6 (2005), S. 53–71, hier S. 54.

Ornithologe Donald Kroodsma treffend beschreibt, als «die Musiker der Natur»⁴² gehört und geschätzt:

Weil Singvögel so wunderbar «gegliedert» singen, grenzt er [Aristoteles] ihre Mundarten vom «schriftlosen» Schreien aller Säugetiere ausser uns ab. [...] Singvogelstrophen sind wie Griechenlautschriftzeichen ja nicht angeboren, sondern erst erlernt. Aristoteles nennt daher, was dünne feine Vogelzungen so gegliedert «schallen», für einmal sogar «Buchstaben» [...]. Als Unterschied bleibt nur: Singvögel schreiben die Elemente ihrer Mundart nicht wie Hochkulturen an.⁴³

Vögel «singen» im Gegensatz zu anderen Tieren, die nur zu «krächzen» vermögen. Vögel werden bei Aristoteles mit der abendländischen Schriftkultur verglichen und damit in Abgrenzung zu anderen Tierarten aufgewertet. Würden Vögel ihre Gesänge auch noch aufschreiben, dann – so suggeriert Kittler – kämen sie gar menschlicher Hochkultur gleich.

Ein kultur- und naturgeschichtlich interessantes Beispiel für die affektive Verbindung von Menschen und Vögeln findet sich beim Naturforscher Johann Matthias Bechstein. Im Jahr 1800 kam sein Band *Stubenvögel* der Reihe *Die Naturgeschichte der Stubenthiere* heraus.⁴⁴ Auf dem Schmutzumschlag ist eine Nachtigall abgebildet, deren Gesang aufgrund seiner Melodien- und Repertoirevielfalt immer wieder als der schönste beurteilt wurde. Mit einer gewissen fachmännischen Prägnanz, aber dennoch von einer inigen Faszination und gewissen Rührung getragen beschreibt Bechstein die Nachtigall:

Allein das Männchen zeichnet sich besonders durch seinen Gesang, den man seiner Stärke und der deutlich abgesetzten Strophen halber einen Schlag nennt, vor anderen Singvögeln aus, und heißt mit Recht die Königin derselben. Es ist zum Erstaunen, wie viel Kraft dieser Vogel in den Werkzeugen seiner Stimme besitzt, da er in der Nähe beim Zuhörer Ohrenschlägen verursacht. [...] die mannichfältigen und anmuthigen Abwechlungen und die schöne Harmonie des Gesangs, machen die Nachtigall für jeden Menschen, der nicht fürs Schöne und Angenehme alles Gefühl verloren hat, schätzbar. Bald zieht sie minutenlang eine Strophe einzelner melancholischer Töne hin, die leise anfangen, nach und nach immer stärker wachsen, und sterbend sich endigen [...].⁴⁵

⁴² Donald E. Kroodsma: *The Singing Life of Birds: The Art and Science of Listening to Birdsong*. Boston 2005.

⁴³ Friedrich Kittler: *Musik und Mathematik I: Hellas: Eros*. München 2009, S. 177f.

⁴⁴ Johann M. Bechstein: *Naturgeschichte der Stubenthiere, oder, Anleitung zur Kenntniss und Wartung derjenigen Thiere, welche man in der Stube halten kann*. Gotha 1797.

⁴⁵ Ebd.

Dieser Exkurs zu Aristoteles und Bechstein vermag in seiner Knappheit darauf hinzuweisen, wie Vögel und dabei insbesondere diejenigen, die durch ihre akustische Expressivität Menschen zu berühren vermögen, eine affektive Aufladung erhalten können. Vögel werden, neben zahlreichem Auftauchen in der Mythologie, in Sagen oder in mystischen Traditionen, auch aufgrund ihrer Fähigkeit zu Fliegen mit einer Sehnsucht nach Freiheit verbunden. Auf solche tradierte kulturellen, diskursiven wie affektiven Verbindungen verweist *Silent Spring* sehr geschickt.

Die Absenz von Vogelstimmen zeigt sich somit letztlich nicht nur als Störung einer «natürlichen» oder «biologischen» Ordnung, sondern bedeutet auch eine Störung menschlich-kultureller Gefühlsanordnungen. Das Verstummen der Vögel zeichnet eine «krankhafte» Störung einer auditiven Ordnung, die auf einen weiteren Kontext verweist, in welchem «Natur» und «Kultur» nicht als getrennt wahrgenommen werden, sondern in der Stille des Frühlings gemeinsam fehlen.

Silent Spring lässt noch vor der Soundscape-Forschung Vorstellungen einer naturgegebenen «gesunden» Klangordnung wach werden. Diese Vorstellung hat Bernie Krause umgetrieben. Über seine persönliche Entwicklung vom Filmmusikkomponisten zum Bioakustiker und Soundscape-Forscher sagt er: «You might think I left the world of music behind for that of natural sound. Instead, that is where I truly found it.»⁴⁶ Krause beschäftigt sich mit der natürlichen Soundscape, die er Biophonie genannt hat. Er hat das Zusammenspiel einzelner Tierstimmen in «naturbelassenen» biophonen Soundscapes, die frei von menschlichen Einflüssen sind, näher untersucht und fand dort «orchestrierten natürlichen Klang»⁴⁷ vor. Ein Schlüsselerlebnis auf einer Reise nach Kenia 1983 war auch die Initialzündung zu der Nischentheorie, die er entwickelt hat:

Damals wurde mir bewußt, dass das überhaupt kein wildes Durcheinander war! Was ich zu hören bekam, war ein elegantes Zusammenspiel der Klänge, ein orchestriertes Arrangement der Laute von Insekten, Fröschen und Kröten; von Tüpfelhyänen, Uhus, afrikanischen Waldkäuzen, Elefanten, Baumschliefern und in der Ferne brüllenden Löwen. Jede einzelne Stimme, so erschien es mir, hatte genau ihren richtigen Platz in der akustischen Bandbreite, in diesem feinen Gewebe aller Frequenzen.⁴⁸

Krause empfindet den natürlichen Ablauf von verschiedenen biophonen Produzenten als Musik, was Definitionen von Musik als rein durch

⁴⁶ Bernie Krause: *The Great Animal Orchestra: Finding the Origins of Music in the World's Wild Places*. New York 2012, S. 16.

⁴⁷ Ebd., S. 200.

⁴⁸ Michael Langer: *Lebenslauten. Die wilde biophone Welt des Künstler-Wissenschaftlers Bernie Kraus(e)*. Feature-Manuskript. Deutschlandfunk 2014, S. 19.

Menschen organisierte Klänge⁴⁹ herausfordert. Er geht von einer evolutionär sich entwickelnden Harmonie aus: Die einzelnen Klänge sind aufeinander abgestimmt, in einer natürlichen Ordnung, ohne sich gegenseitig zu konkurrieren. Sie passen wie in einem Orchester zusammen. Jedes der Tiere besitzt eine bestimmte klangliche Bandbreite und einen bestimmten, seinem inneren biologischen Rhythmus gegebenen Zeitraum, in dem es sich hörbar macht. Er nennt diesen Effekt «the tuning of the great animal orchestra.»⁵⁰

Krause geht von evolutionär-biologischen Harmonien natürlicher Soundscapes aus. Er findet diese in Biophonien, die frei sind von anthropophonem Einfluss sind:⁵¹ Der Mensch, seine technologischen Entwicklungen und deren Produktion von Lauten stören die natürliche Harmonie. Harmonie wird hier in seiner Doppeldeutigkeit, im wörtlichen wie metaphorischen Sinn verwendet. Zum einen erschallt das durch Biophonien produzierte Orchester in Krauses Ohren als klangliche Harmonie. Zum anderen ist dieses geordnete Erklingen Hinweis auf ein harmonisches und ungestörtes «gesundes» Zusammenleben.

Aus der Perspektive von Krauses Theorie ist eine evolutionär-harmonische Soundscape in urbanen Räumen «gestört». Denn Vögel singen aufgrund der lauten Konkurrenz von Verkehrsmitteln zu anderen Zeiten oder werden selber lauter, um gehört zu werden. Bestimmte Vogelarten wie Kohlmeisen, die auf ihren gewohnten Frequenzbändern durch Anthropophonien verdrängt werden, vermögen ihre Tonhöhe anzupassen.⁵² Der Kuckuck oder der Hausspatz hingegen, so haben Forschende festgestellt, können aus anatomischen Gründen nicht höher singen und verlassen urbane Gebiete. Es findet letztlich eine Art akustisch bedingte Auslese bestimmter, dem urbanen Leben anpassungsfähigen Vogelarten statt. Dies kann dazu führen, so wird angenommen, dass es zu evolutionären Abspaltungen kommen kann. Stadt- und Landvögel derselben Art werden sich irgendwann nicht mehr verstständigen können.⁵³ Mit solchen Beobachtungen lässt sich ein Bogen zurück zu den Lärm-Diskussionen spannen: Die Präsenz von Vogelstimmen kann nicht nur aufgrund von biochemischen Substanzen, sondern, und das ist ein noch junges Forschungsgebiet, auch aufgrund von Klängen, die sie stören – also letztlich auch durch Formen von «Lärm» – negativ beeinflusst werden. Somit zeigen sich «Lärm»-Phänomene heutzutage in ihrer diskursiven Praxis nicht nur auf den Menschen

⁴⁹ John Blacking: *How Musical Is Man?* Seattle 1973.

⁵⁰ Krause: *Animal Orchestra* (wie Anm. 46), S. 10.

⁵¹ Bernie Krause: *Wild Sanctuary* <http://www.wildsanctuary.com/> [9.12.2018].

⁵² Hans Slabbeekorn: *Soundscape Ecology of the Anthropocene*. In: *Acoustics Today* (14/2018), S. 42–49.

⁵³ Die Sprache der Singvögel. Vögel in der Großstadt, BR, 9.3.2016. <http://br.de/themen/wissen/voegel-vogel-laerm-licht-stadt102.html> [24.9.2018].

als Hörenden beschränkt, sondern werden je länger je mehr in engem Bezug zu den auditiven Ordnungen von Tieren, von Biophonien verortet.⁵⁴

Fazit

In dem in diesem Artikel nicht hörbaren, dafür auditiv imaginierbaren Soundtrack wechseln sich eine ohrenbetäubend laute anthropophon-kakophone Stadt wie Kairo – Autohupen, Motorenbrummen, durch billige Lautsprecher verstärktes Produktewerben, Muezzins und Electro-Shabby-Musik⁵⁵ – mit der nächtlichen Stille einer schweizerischen Kleinstadt und ihrem impulsartigen viertelstündlichen Glockenschlag ab, bevor Vögel, Insekten und Säugetiere frühmorgens erwachen: Es beginnt laut zu zirpen, singen, knattern, heulen und rascheln, was sich im Verlauf des Tages verändert.

Anhand der hier exemplarisch aufgeführten Klangräume und herausgegriffenen einzelnen Elementen, dem technischen Klang der Glocken, der menschlichen Stimme von Muezzins und den natürlichen Klängen von Vögeln wurden Ordnungszusammenhänge zwischen Schall und Gesellschaften untersucht. Aufgrund ihrer dominanten Präsenz oder aufgrund ihrer plötzlichen Absenz können Elemente von Soundscapes als Störfaktoren empfunden werden. Die Kontinuität von Rhythmen, die über Klänge seit Jahrhunderten tradiert wurden, kann diskursiv ins Stocken geraten. «Lärm» ist ein komplexes Bedeutungsfeld, über welches solche Diskontinuitäten gesellschaftlicher Ordnungen verhandelt werden. «Lärm» ist als gesellschaftliches Phänomen insofern komplex, als – wie es die Beispiele zeigten – das Empfinden einer akustischen Störung subjektive Züge hat. Glocken können als Tradition geliebt, aber auch als Nachtruhestörerinnen bekämpft und – ja nachdem – zum Schweigen gebracht werden. Unkontrolliertes

⁵⁴ Siehe dazu bspw. auch die BBC Doku-Reihe *Blue Planet II*. In Episode 7 kommt eine Meeresbiologe zu Wort, der antropophonen Unterwasserlärm und dessen Einfluss auf die Lebewesen im Meer untersucht. <https://www.bbcearth.com/blue-planet2/> [9.12.2018].

⁵⁵ Electro-Shabby ist eine orientalisch geprägte Musikform, in welcher Volksmusik (Shabby heißt «Volk»), meist durch Gesang oder Instrumentierung, mit aktueller elektronischer Popmusik kombiniert wird. Über die Bezeichnung Electro-Shabby wurde die Musik im Westen bekannt. Sie wird lokal Mahraganat genannt und war wichtige Ausdrucksform der Revolutionäre von 2011 (Ben Hubbard: Out of Egypt's Chaos, Musical Rebellion. New York Times, 11.05.2013. <http://nytimes.com/2013/05/12/world/middleeast/egypt-chaos-stirs-musical-revolution.html> [12.11.2018]). Ursprünglich stammt Electro-Shabby aus den ägyptischen Ghettos (Claudia Mende: Voice of the People. Interview with the Egyptian DJ Mohammed Safi. Qantara.de, 29.12.2015 <https://en.qantara.de/content/interview-with-the-egyptian-dj-mohammed-safi-voice-of-the-people> [12.11.2018]).

Erschallen von Tausenden von verstärkten Muezzin-Rufen, die den Lärmpegel von Kairo noch einmal mehr heraufschnellen lassen, können zu Versuchen einer staatlichen Zentralisierung führen. Glocken wie Muezzins und andere «Lärmquellen» können nicht nur das Wohlbefinden von Menschen, sondern auch von Tieren wie Vögeln beeinflussen.

Alle drei Elemente können als klangliche Elemente von geteilten Lebenswelten aufgefasst werden. Sie sind alle Teile der alltäglichen Ordnung, der Tages-, Wochen- und Jahresrhythmen, in denen Menschen und andere Lebewesen funktionieren. Nicht nur laute Klänge können zum Anstoß von Störempfindungen werden. Die umweltpolitischen Ursachen einer Absenz natürlicher Klänge wie des Vogelgesangs und dessen tradierte sensorisch-affektive Aufladung vermochten in den 1960er Jahren als wirkungsmächtiges Sinnbild auf eine aus den Fugen zu geratende natürlich-systemische Ordnung hinzuweisen. Dabei sind die über Umweltschutzbewegungen proklamierten Dystopien, wie diejenige eines *stummen Frühlings*, heute unter dem Schlagwort Anthropozän zusammengefasst,⁵⁶ mehr denn je zu lebendig und alltäglich gewordenen kulturellen Topoi geworden.

Der drohende Verlust an «Natur» und damit auch an Biophonien erschöpft sich dabei nicht nur in den staatlich wie privat organisierten Schutzversuchen, sondern auch in verändertem Freizeitverhalten. 2017 wurde *Birding* als eines der neuen Trendhobbies ausgerufen.⁵⁷ Dabei wird nicht nur in Naturschutzgebiete gepilgert, sondern gibt es auch Gruppen von *urban birders*, die auf Dachterrassen bei einem Bier nach Vögeln Ausschau halten. Die Ordnung, die durch eine zivilisatorische Trennung von Natur und Kultur, von natürlichen und menschlichen Lebensräumen hergestellt wurde, wird im Beispiel des *urban birding* sinnbildlich durchbrochen: In einer durch den Menschen durch und durch organisierten und geprägten Umgebung leben dennoch Wildvögel, die wiederum für Menschen zur «natürlichen» Attraktion werden.

⁵⁶ Das Anthropozän wird als das Zeitalter gesehen, in welchem der Mensch einen wesentlichen verändernden Einfluss auf die Erde ausübt und damit gewissermaßen fremd- wie selbstzerstörerisch agiert. Darunter werden Phänomene wie der Klimawandel und der damit einhergehende Temperaturanstieg, die weltweite Abnahme an Biodiversität und massive Umweltverschmutzungen gefasst, die allesamt vom Menschen «gemacht» sind und das Leben auf der Erde negativ beeinflussen.

⁵⁷ John Shute: The Rise of the Hipster Bird-Watcher. The Telegraph, 20.3.2017. <https://www.telegraph.co.uk/men/thinking-man/rise-hipster-bird-watcher> [24.9.2018]; Brenda Strohmaier: Sie suchen ein Hobby? Vögel beobachten ist jetzt in! Welt, 18.1.2017. <http://welt.de/icon/partnerschaft/article161205083/Sie-suchen-ein-Hobby-Voegel-beobachten-ist-jetzt-in.html> [24.9.2018].

Im Tempel der Versuchungen. Das Warenhaus als Erfahrungs- und Ordnungsraum

Angela Bhend

Der 1987 verstorbene amerikanische Pop-Art Künstler Andy Warhol prognostizierte angeblich einmal, dass in Zukunft alle Warenhäuser Museen und alle Museen Warenhäuser sein würden. Dieses im Internet überlieferte und dadurch oft kolportierte Zitat soll hier einleitend als Denkanstoß dienen. Würde beispielsweise das Warenhaus *Jelmoli* in Zürich heute seine Tore schliessen, und würden diese in dreißig Jahren wiederum geöffnet werden, wäre man wohl in der Lage, als Museumsbesucher durch die verstaubten Rayons und Abteilungen des einstigen Warenhauses zu gehen. Ob in der Mode-, der Haushalts-, der Kinder- und Multimedia-, bis hin zur Lebensmittelabteilung, in dem uns präsentierten Warenmeer würden wir nicht nur Einblick in ein breites Produktesortiment erhalten. Darüber hinaus bekämen wir auch Hinweise über damals gebräuchliche und konsumierte Materialien, Textilien, Rohstoffe, Produktionsverfahren, digitale Techniken, Gebrauchsobjekte, Essgewohnheiten und noch vieles mehr an historischen Einblicken. Wir wären konfrontiert mit einer Alltagskultur, die uns anhand von trivialen Dingen grundsätzlich verraten würde, mit welchen Gewohnheiten, Riten und Praxen sich die heutige Gesellschaft einen Sinn zu verleihen suchte. Ohne den Akt des Konsumierens, folgt man dem Zitat Warhols, wäre demnach das Warenhaus ein Haus voller Waren, ein Museum, in dem wir mit einem materiellen Kulturgut, ja gar einem materiellen Kulturerbe konfrontiert würden.

Ein solches «Meer von Warenmassen» fiel auch dem Theologen und Sozialdemokraten Paul Göhre bereits vor über hundert Jahren in die Augen. Es sei «ein ungeheures Durcheinander, scheinbar ohne Plan und Ordnung»¹, schrieb er 1907 in seiner Schrift *Das Warenhaus*. Er verglich das Warenhaus mit einem «modernen Ozeandampfer», beides Bauten von riesigen Dimensionen, «in deren Innern jedes Plätzchen auf das sorgfältigste und überlegteste ausgenutzt, in die das ganze komplizierte Leben der [...] Gesellschaft zusammengepreßt»² sei. Die von Göhre erschienene Studie wurde als zwölfter Band in der von Martin Buber herausgegebenen Sammlung sozialpsychologischer Monographien *Die Gesellschaft* publiziert. Ein aufschlussreicher Hinweis darauf, dass das Warenhaus damals als ein wissenschaftlich zu erforschendes Phänomen erachtet wurde.

¹ Paul Göhre: Das Warenhaus. Frankfurt a. M. 1907, S. 15

² Ebd., S. 35.

Das Warenhaus als neue Betriebsform des Einzelhandels etablierte sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts und gilt als sichtbares Zeichen des einsetzenden modernen Massenkonsums, als ein Symbol für den Transformationsprozess von einer produktions- zu einer konsumorientierten Gesellschaft.³ Neue Raumkonzepte und Formen von Warenverkehr veränderten damals den Habitus des Grossstadtmenschen und in der Folge davon bildete sich schnell einmal auch die so genannte «Warenhausfrage», die ein ganzes Bündel von gesellschaftlichen Problemlagen ansprach: Konsumenten- und Frauenrollen, Wirtschafts- und Marktordnungen, Mittelstandsfragen, Mode, soziale Zeichensysteme usw.⁴ Bestehende Ordnungen, seien diese nun politischer, ökonomischer oder sozialer Art, kamen mit der Erfindung des Warenhauses ins Wanken und es gibt deshalb kaum einen zeitgenössischen Diskurs, in dem das Thema des Warenhauses nicht debattiert und verhandelt wurde.⁵

Heutzutage summieren sich diese Diskussionen in einem interdisziplinär geführten Diskurs um das Warenhaus als eine Debatte um die Moderne.⁶ Doch was ist aus diesem zu einem Symbol der Moderne stilisierten Warenhaus geworden? Wird es in Zukunft tatsächlich zu einem Museum? Die eingangs leicht surreal andeutende Vorstellung Warhols kann zurzeit nicht über die Frage hinwegtäuschen, ob das aufgrund des massiv zunehmenden Onlinehandels in einer Krise steckende Warenhaus tatsächlich vom Verschwinden bedroht ist, wie in der Tagespresse zu lesen ist, oder ob es sich als zeitgenössisches Lamento erweisen wird.⁷ Bereits 2017 haben die Schweizer Konsumenten satte zehn Prozent mehr im Online- und Ver sandhandel eingekauft als im Vorjahr, «vor allem elektronische Geräte und

³ Rudi Laermans: Learning to Consume. Early Department Stores and the Shaping of the Modern Consumer Culture (1860–1914). In: *Theory, Culture & Society* 10 (1993), S. 79–102, hier S. 81.

⁴ Detlef Briesen: Warenhaus, Massenkonsum und Sozialmoral. Zur Geschichte der Konsumkritik im 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 2001, S. 9.

⁵ Uwe Lindemann: Das Warenhaus. Schauplatz der Moderne. Köln 2015, S. 34.

⁶ Vgl. dazu: Ebd.; Thomas Lenz: Konsum und Modernisierung. Die Debatte um das Warenhaus als Diskurs um die Moderne. Bielefeld 2011; Uwe Spickermann: Das Warenhaus. In: Alexa Geisthövel, Habbo Knoch (Hg.): Orte der Moderne. Erfahrungswelten des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 2005, S. 207–217.

⁷ Vgl. dazu z. B. Christiane Hanna Henkel: Wenn die Lichter ausgehen. Das Internet fegt wie ein Tornado durch Amerikas schöne Welt der Einkaufsmalls und Ladenketten. In: NZZ, 10.6.2017; Benjamin Triebel: Britische Warenhäuser wanken. Nach 150 Jahren geraten die grossen alten Namen in Bedrängnis. In: NZZ, 17.9.2018; Daniel Fritzsche: Einkaufsmeile im Krisenmodus. In: NZZ, 18.4.2017; Thomas Schraner: Shoppen nur noch für Reiche? Stadtentwicklung Zürich zeigt fünf mögliche Zukunftsszenarien. In: Limmattaler Zeitung. Verfügbar unter: <https://www.limmattalerzeitung.ch/limmattal/shoppen-nur-noch-fuer-reiche-stadtentwicklung-zuerich-zeigt-fuenf-moegliche-zukunftsszenarien-131971957> [20.11.2018].

Kleider nehmen zu, zunehmend.»⁸ Auch eine Studie der Hochschule für Wirtschaft Zürich (HWZ), 2017 in Zusammenarbeit mit der Schweizerischen Post publiziert, zeigt, dass die Konsumenten beispielsweise Bekleidung vermehrt und gerne online bestellen.⁹ Der Onlinehandel revolutioniert seit den Nullerjahren den Detailhandel derart stark, dass auch des Menschen Lebensgewohnheiten beeinflusst und neu geordnet werden, eine Ordnung, die ihrerseits bereits vor 150 Jahren mit der Erfindung des Warenhauses für eine Umwandlung in der Gesellschaft gesorgt hatte.

Diese Umwälzungen und was das Warenhaus im Hinblick auf «Ordnungen» ausmacht, werden in diesem Beitrag in einer historischen Perspektive erschlossen. Solche Ordnungsvorstellungen, wie sie heute in den Begriffen der «Zeit» und des «Raumes» ansprechen, werden auch in den Anfängen des Warenhauses thematisiert. Zeit und Raum als empirisch erkundbare Phänomene boten und bieten offenkundig ein Wortfeld, aus dem sich Metaphern für die Beschreibung von Eisenbahn, Warenhäuser und Konsum herleiten lassen. Zudem kann ein historisch-kulturanalytischer Einblick in dieses Universum der Gründerjahre bewusst machen, wie die «Ordnung Warenhaus» sich entwickelte und warum diese «alte» Ordnung heute wiederum in Frage steht. Hierfür sind unter anderem auch Zeitungsartikel oder literarische Quellen von besonderem Interesse, weil sie im zeitgenössischen Diskurs von besonderer Ausgestaltungskraft sind und subjektive Perspektiven ersichtlich machen. Insbesondere der vom französischen Schriftsteller Emile Zola 1882 veröffentlichte Roman *Das Paradies der Damen*, der dem Leser einen wirklichkeitsgetreuen Einblick in die faszinierende Welt der frühen Pariser Warenhäuser ermöglicht, gilt aufgrund seiner hohen Authentizität und akribischen Recherche, als eine Hauptquelle der Warenhausgeschichte.¹⁰ Aber auch frühe Theoretiker wie Georg Simmel, Walter Benjamin, Paul Göhre und Werner Sombart analysierten die ökonomischen und sozialen Auswirkungen des Warenhauses in ihren Studien.

⁸ Transkribiert von SRF Tageschau, 19.30 Uhr, 20.2.2018.

⁹ Schweizer E-Commerce-Barometer. Eine B2C-Studie der Hochschule für Wirtschaft Zürich (HWZ) und der Schweizerischen Post. An erster Stelle stehen Reisen, an letzter Stelle stehen die Lebensmittel. Verfügbar unter: <https://fh-hwz.ch/content/uploads/2017/11/HWZ-2017-Stimmungsbarometer-DE.pdf> [17.10.2018].

¹⁰ Emile Zola: Das Paradies der Damen. Frankfurt a. M. 2007. Vgl. dazu auch: Alarich Rooth: Warenhäuser: Inszenierungsräume der Konsumkultur. Von der Jahrhundertwende bis 1930. In: Bürgertum und Bürgerlichkeit zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. Mainz 2009, S. 17–30, hier S. 18 und Laermans: *Consume* (wie Anm. 3), S. 81.

Revolution Warenhaus

Schauplatz in der Entstehungsgeschichte der Warenhäuser waren die großen Metropolen, namentlich London, New York, Chicago, etwas später Berlin, aber allen voran – Paris. In der «Hauptstadt des 19. Jahrhunderts», wie Walter Benjamin die Stadt an der Seine in seinem *Passagenwerk*¹¹ bezeichnet hat, entwickelten sich Europas ersten Warenhäuser wie das *Au Bon Marché* (1852) oder auch das *Grands Magasins du Louvre* (1855). Zeigten sich Vorläufer jener neuen Betriebsform bereits um 1800 in den *Magasins de Nouveautés*¹², die als Etablissements erstmals über größere Warenlager im Haus verfügten, entwickelten sich zwanzig Jahre später die *Pariser Passagen*, jene glasüberdachten Einkaufsorte, die mit ihren architektonischen Konstruktionen den Anfängen des Eisenbaus ihren Tribut zollten.¹³ Stahl, der erste künstlich hergestellte Baustoff und damals eingesetzt für jegliche transitorischen Zwecken dienenden Bauten, wie Ausstellungshallen, Bahnhöfen oder den erwähnten Passagen¹⁴, verlieh insbesondere durch die Erfindung der Eisenbahn dem Tempo und dem Rhythmus in der Gesellschaft eine neue Zeitrechnung und beschleunigte Gangart. «Sogar die Elementarbegriffe von Zeit und Raum», schrieb Heinrich Heine 1843, «sind schwankend geworden. Durch die Eisenbahnen wird der Raum getötet, und es bleibt uns nur noch die Zeit übrig.»¹⁵

Rückten auf der einen Seite die sozialen Räume der Menschen näher und dichter zueinander, haben wir es auf der anderen Seite mit einer erheblichen Ausdehnung, beziehungsweise Raffung der Zeit durch neue Transportmittel, Massenproduktion, Distribution und des damit verbundenen Warenangebots zu tun. Neben den Warenhäusern als Absatzmarkt solcher

¹¹ Walter Benjamin: Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts. In: Ders.: Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1. Frankfurt a. M. 1974, S. 170–184.

¹² Bspw. das *Diable Boiteux*, *Deux Magots* oder das *Petit Matelot*. Vgl. dazu: Hrant Pasdermadjian: Das Warenhaus. Entstehung, Entwicklung und wirtschaftliche Struktur. Wiesbaden 1954, S. 2.

¹³ Benjamin: Paris (wie Anm. 11).

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Heinrich Heine: Lutetia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben. In: Ders.: Sämtliche Schriften, hrsg. Klaus Briegleb, München 1997, Bd. 5, S. 217–548, hier S. 449, zit. nach: Picard, Jacques: Profane Zeit, sakrale Zeit, virtuelle Zeit? Über jüdische Kultur in der Moderne. In: John, Eckhard; Zimmermann Heidy (Hg.): Jüdische Musik? Fremdbilder – Eigenbilder, Köln 2004, S. 339–359, hier. S. 348; Zum Begriff «Raum» vgl. zudem: Johanna Rolshoven: Übergänge und Zwischenräume. Eine Phänomenologie von Stadtraum und «sozialer Bewegung». In: Kokot, Waltraud; Hengartner, Thomas; Wildner, Kathrin (Hg.): Kulturwissenschaftliche Stadtforschung. Eine Bestandsaufnahme. Berlin 2000, S. 107–122; Johanna Rolshoven: Von der Kulturrbaum- zur Raumkulturforschung. Theoretische Herausforderungen an eine Kultur- und Sozialwissenschaft des Alltags. In: Zeitschrift für Volkskunde 2003, Nr. 99, S. 189–213.

Anhäufungen und Berge von zur Schau gestellten Gütern zeugte auch die 1889 durchgeführte Weltausstellungen des Empires von diesem aufkommenden materiellen Überfluss, indem sie nach Benjamin «das Universum der Waren»¹⁶ aufbauten, und worin nach Soziologe Georg Simmel, der Ware ein «Zusammensein neuer ästhetischer Bedeutsamkeiten»¹⁷ verliehen wird.

In dem skizzierten Umfeld von erhöhter Mobilität, von Innovation und technischem Fortschritt erhielt eine solch geniale Idee wie jene der Erfindung des Warenhauses nicht nur Aufwind, sie wurde gar zum Dreh- und Angelpunkt, zum Umschlagplatz in einem wechselseitigen Gefüge, das heute unter dem Begriff «Moderne» summiert wird. Die Pionierleistung wurde des Öfteren dem französischen Self-Made-Man Aristide Boucicaut (1810-1877) zuallererst zugeschrieben, der vermutlich aber hauptsächlich mit seinem 1869 eröffneten Neubau des *Au Bon Marché* und dessen architektonischem «Wunderwerk» – Gustav Eiffel war maßgeblich daran beteiligt – eine derart große Aufmerksamkeit im Publikum erregte, das er etwas unpräzise als mythische Figur des allerersten «Warenhausgründers» in die Geschichtsschreibung eingegangen ist.¹⁸

Gleichsam revolutionär wie die aus dem Boden gestampften architektonischen Prachtbauten waren auch die Einführungen neuer Verkaufsmethoden, die zu einer radikalen Umwälzung in den vom Einzelhandel dominierenden Kleinbetriebe führten und womit bestehende ökonomische und soziale Ordnungen empfindlich gestört und erneuert wurden.¹⁹ Aufgrund der Massenproduktion waren die Inhaber der Warenhäuser nun in der Lage, den Preis tiefer zu kalkulieren und eine Gewinnsteigerung über die größeren Umsätze zu erzielen. Das früher stundenlange und nervenaufreibende Feilschen um den Preis wurde mit der Einführung von mit fixen

¹⁶ Benjamin: Paris (wie Anm. 11).

¹⁷ Georg Simmel: Berliner Gewerbe-Ausstellung (1896). In: Ders.: Vom Wesen der Moderne, 1990, S. 167-174, hier S. 172-173. Zit nach. Gudrun M. König: Konsumkultur. Inszenierte Warenwelt um 1900. Wien 2009, S. 171.

¹⁸ Laermans: Consume (wie Anm. 3), S. 79–102, hier S. 82. Die Forschung ist sich diesbezüglich nicht ganz einig. Lange Zeit wurde davon ausgegangen, dass Boucicaut der erste Warenhausgründer sei. Laermans Argument beruht jedoch auf dem Hinweis, dass weder Boucicaut noch Frankreich für sich in Anspruch nehmen können, Pioniere der Modernisierung des Handels gewesen zu sein. Viel eher sei davon auszugehen, dass diese «Geschäftspolitiken» in den USA und England zuerst eingeführt worden seien.

¹⁹ Vgl. zu den neuen Verkaufsmethoden: Erwin Denneberg: Begriff und Geschichte des Warenhauses. Privatrechtliche Verhältnisse der schweizerischen Warenhäuser. Zürich 1937, S. 22–47; Göhre: Warenhaus (wie Anm. 1), S. 41 u. 113; Werner Sombart: Das Warenhaus. Ein Gebilde des hochkapitalistischen Zeitalters. In: Probleme des Warenhauses: Beiträge zur Geschichte und Erkenntnis der Entwicklung des Warenhauses in Deutschland. Berlin 1928, S. 77–88; Laermans: Consume (wie Anm. 3), S. 85–86.

Preisschildern gekennzeichneten Produkten auf einen Schlag beendet.²⁰ Die Ware wurde nun nicht mehr in Schubladen versteckt, sondern offen ausgelegt, bar bezahlt und konnte, wenn sie zu Hause dann doch nicht gefallen sollte, zurückgegeben werden. Ein freier Eintritt ins Ladenlokal und kein Kaufzwang begünstigte eine soziale Durchmischung, wovon wir mit der 1891 erschienenen Schrift des österreichischen Nationalökonom und Sozialpolitiker Viktor Matajas, wonach in den Räumlichkeiten solcher «Riesenkaufhallen [...]», sich Schulter an Schulter echte und unechte Noblesse, Bürgersfrau und Kokotte drängen²¹, ein anschauliches Bild überliefert haben. Ein Bild, das Raumcharakteristika und egalisierend wirkende Entgrenzung zu verknüpfen scheint. Von nun an mussten alle – egal ob arm oder reich – den gleichen Preis bezahlen. Zudem wurde der Absatz der Ware damals durch neue Präsentationsstrategien, wie beispielsweise Schaufens-terauslagen oder Produktewerbung, massiv erhöht.

Einzelne dieser innovativen Verkaufsmethoden finden sich durchaus schon Jahrzehnte früher.²² Bereits während der Regierungszeit Louis XV (1710–1774), wie der französische Historiker und Ökonom Vicomte Georges d'Avenel in seiner 1894 publizierten Schrift *Le Mécanisme de la vie moderne. Les Grands Magasins* erwähnt, betrieb ein Bankier namens Kromm modernes Marketing, indem er durch Verteilung von Prospekten und Katalogen das vielfältige Warenangebot seines Verkaufslokals anpries.²³ Auf eine ausführliche Beschreibung moderner Präsentationsstrategien treffen wir überraschenderweise auch im 1837 von Honoré de Balzacs

²⁰ «Der Verkauf aller Waren vollzieht sich bei absolut festen Preisen. Ein Handeln und Feilschen ist in jedem Falle ausgeschlossen. Kein Käufer macht auch heutzutage mehr einen Versuch dazu. Überall, an allen Waren sind Angaben der Preise angebracht, deutlich sichtbar und für jedermann lesbarlich. Mit der üblichen Gewohnheit vieler kleineren, aber auch größeren Geschäfte, die Preise durch dem Käufer unverständlich, nur dem Verkäufer lesbarliche Buchstaben zu bezeichnen, ist ohne Ausnahme gebrochen.» Vgl. Göhre: Warenhaus (wie Anm. 1), S. 41.

²¹ Victor Mataja: Großmagazine und Kleinhandel. Leipzig 1891, S. 66.

²² Aus religiösen Gründen (fixe Preise würden Ehrlichkeit fördern und Neid eliminieren; ob reich oder arm, vor Gott sind alle gleich) versahen die Quäker ihre Ware bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts mit fixen Preisen. Vgl. dazu: Stephen A. Kent: The Quaker Ethic and the Fixed Price Policy: Max Weber and Beyond. In: *Sociological Inquiry* 1983, 53(1). S. 16–32. Londoner Shopkeeper betrieben am Ende des 18. Jahrhunderts anhand Visitenkarten und Schaufensterplatzierung Werbung und erteilten Rückgabegerechte. Vgl. dazu: Laermans: Consume (wie Anm. 3), S. 85.

²³ Georges D'Avenel: *Le Mécanisme de la vie moderne. Les Grands Magasins*. In: *Revue des Deux Mondes*. Paris, 15.7.1894, S. 329–369, hier S. 334. Noch im 18. Jahrhundert ist es den Einzelhändlern verboten worden, Handzettel (Prospekte) mit Verkaufsanzeigen zu festen Preisen, zu verteilen. Vgl. dazu: Pasdermadjian: Warenhaus (wie Anm. 12), S. 3.

erschienen *César Birotteau*, der in seinem Roman das wohl älteste Pariser Modehaus, das 1790 etablierte *Petit Matelot* beschreibt, und darin von

cravates arrangées comme des châteaux de cartes, et mille autres séductions commerciales, prix fixes, bandelettes, affiches, illusions et effets d'optique porté à un tel degré de perfectionnement que les devantures des boutiques sont devenues des poèmes commerciaux²⁴

berichtet. Zusammenfassend kann man sagen: Demographische Verschiebungen, allen voran Urbanisierung, technologischer Fortschritt, steigende Kaufkraft des Mittelstandes und die erwähnten neuen Verkaufsmethoden, begünstigten Massenproduktion und -konsum und damit die Entstehung und Entwicklung des Warenhauses.²⁵ Das Warenhaus wurde zum Wendepunkt oder Neuanfang, jedenfalls zu einem sichtbaren Zeichen der Moderne. Der Mensch als Konsument bzw. Konsumentin erhob sich gleichsam wie der Phoenix aus der Asche, Einkaufen wurde nun zum Erlebnis, zur Freizeitbeschäftigung und für die damals aufstrebende Mittelschicht gar zu einer neuen Identität: «Consumption itself became a substitute for being bourgeois.»²⁶ Das Warenhaus selber wurde zum Inbegriff eines Mythen seiner selbst, ein berauschender neuer *place to be*, der nun als neuer Begegnungsort mobiler Massen diente.

Die durch das Aufkommen der Warenhäuser einsetzende gesellschaftliche Veränderung ist auch im Wandel der Wortbedeutung erkennbar, wenngleich sich diese Veränderung etymologisch im englischen Sprachraum deutlich besser fassen lässt. Unter «Kaufen» oder «*buying*» kann man noch bis weit ins 19. Jahrhundert jenen Akt des Konsumierens subsummieren, der gefolgt von der Produktion und der Distribution als letzte Station, einfach eine Befriedigung von einem Bedürfnis und eine Wertverminderung durch Verzehr von lebensnotwendigen Gütern darstellte.²⁷ Unter «Einkaufen» oder dem viel ausdrucksstärkeren Wort «*shopping*» hingegen werden die semantischen Aufladungen spür- und sichtbar. Shopping bedeutet weit mehr als nur den Akt des Kaufens, es impliziert ein sinnliches Ereignis, ist verbunden mit Emotionen und einer Inspiration, die durchaus und geradewegs und in den meisten Fällen dazu führt, dass man kauft, obwohl man nichts braucht. Das «triviale Ding»,²⁸ wie Karl Marx es in *Das*

²⁴ Honoré de Balzac: *César Birotteau*. Paris 1855, S. 53.

²⁵ Laermans: *Consume* (wie Anm. 3), S. 80.

²⁶ Michael B. Miller: *The Bon Marché. Bourgeois Culture and the Department Store, 1869–1920*. New Jersey 1981, S. 185.

²⁷ Ulrich Wyrwa: *Consumption, Konsum, Konsumgesellschaft. Ein Beitrag zur Be griffsgeschichte*. In: Hannes Siegrist; Hartmut Kaelble; Jürgen Kocka (Hg.): *Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert)*. Frankfurt a. M. 1997, S. 747–762.

²⁸ Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band, Buch I: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, hrsg. von Karl Kautsky. Berlin 1931, S. 35.

Kapital benennt, tritt nun plötzlich als Ware auf, wodurch es von einem «sinnlichen Ding» zu einem mit Fetischcharakter anhaftenden «übersinnlichen Ding» mutiert. Damit kann eine solche Inszenierung und Aufladung einer Ware kaum in einem dunklen Ladenlokal einer wenig frequentierter Pariser Gosse als vielmehr nur in einem lichtdurchflutenden und von monumentalster Architektur beherrschenden Umfeld zustande kommen.

Auch Emile Zola spricht in seinem Roman *Das Paradies der Damen* von einer solchen Transzendenz, indem er das Warenhaus mit sakralen Raumgriffen wie «Tempel für den Verschwendungswohnsinn»²⁹ oder als «Kathedrale des neuzeitlichen Handels»³⁰ bezeichnet. Anhand einer Liebesgeschichte zwischen der Verkäuferin Denise Baudau und dem Warenhausbesitzer Octave Mouret zeichnet er die Entstehung und Entwicklung des Warenhauses nach, beschreibt das immense und schillernde Warenangebot und die revolutionären Verkaufsmethoden sowie des auf dem ununterbrochenen und raschen Umsetzung des Kapitals basierenden Handels. Die Protagonistin in diesem «paradiesischen» Setting von Warenhaus und Waren ist – wie der Titel des Romans bereits verrät – die Frau. Ihre Verführung in Gestalt der Konsumentin zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte. Unter Mouret, dessen Ziel es war, immer noch «stärkere Verführungskünste zu ersinnen», erlag die Frau der «Verlockung durch die niedrigen Preise», wurden ständig «neue Gelüste erweckt», eine «ungeheure Versuchung», der sie «unvermeidlich erlag und schliesslich von ihrer Gefallsucht bestochen und schliesslich verschlungen wurde»³¹. Die Verführung und «Ausbeutung der Frau»³² wird mit der Eröffnung der großen und im «feenhaften Glanz einer Apotheose» erleuchteten Weißwarenausstellung, ganz zum Schluss der Geschichte, gleichermaßen in ihrem ganzen Ausmaß sichtbar wie die Metamorphose von «Konsum» zur «neuen Religion» und dem «Basar» zum neuen «sakralen Raum»:

Mouret war es, der sie [die Frau] in dieser Weise besass, der sie durch seine ununterbrochene Anhäufung von Waren, durch die Preisherabsetzungen und das Rückgaberecht, seine Galanterie und seine Reklame in der Gewalt hatte. Er hatte sogar die Mütter gewonnen, er herrschte über alle mit der Brutalität eines Despoten, dessen Laune Familien zugrunde richtet. Seine Schöpfung führte eine neue Religion herauf, die Kirchen, die der wankende Glaube nach und nach veröden liess, wurden in den nun unbeschäftigt Seelen durch seinen Basar ersetzt. Die Frau verbrachte jetzt bei ihm ihre leeren Stunden, die Stunden des Schauderns und der Unruhe, die sie einst in den Kapellen verlebte: unerlässliche Verausgabung nervöser Süchtigkeit, wiederauflebender Kampf eines Gottes gegen den

²⁹ Zola: *Paradies* (wie Anm. 10), S. 503.

³⁰ Ebd., S. 302.

³¹ Zola: *Paradies* (wie Anm. 10), S. 100.

³² Ebd.

Gatten, unaufhörlich erneuerter Kult des Körpers, dazu das göttliche Jenseits der Schönheit.³³

Obschon es sich beim *Das Paradies der Damen* vordergründig um einen Trivialroman handelt, ist es im Wissen darum, dass Zola nicht nur als Schriftsteller, sondern wie ein Ethnologe mit dem Anspruch einer empirisch exakten Schilderung der Arbeits- und Lebensumstände unterwegs war, eine aufschlussreiche Quelle.³⁴ Zola hatte erkannt, dass Verkehr und Geschwindigkeit – Eigenschaften von Raum und Zeit – die Grundlagen der Moderne waren und dass das Warenhaus in diesem neuartigen Ordnungsgefüge eine revolutionäre Rolle spielen würde, dessen Auswirkungen durchaus auch als Kritik an die damalige französische Gesellschaft anzusehen sind. Es war seine Absicht, so schrieb er, dass *Das Paradies der Damen* eine Dichtung werden soll, «die das moderne Leben beschreibt.»³⁵

Vom «Weiss der Unschuld» und «mythischen Sphären» spricht auch Kurt Guggenheim metaphorisch in seinem 1977 erschienenen Roman *Das Zusammensetzspiel*, der das Warenhaus als exemplarischen Gegenstand der neuen schweizerischen Volkskunde zum Thema hat.³⁶ In der Hauptfigur treffen wir darin auf Hans Hiersiger, den ehemaligen Direktor des Instituts für Volkskunde Zürich, der einem seiner Studenten das Warenhaus und der als *Weisse Woche* deklarierte Ausverkauf, in Anlehnung an Zolas *Das Paradies der Damen*, als Forschungsarbeit schmackhaft zu versuchen macht, in dem er zu ihm sagt: «Drei Dinge haben sich nicht verändert, Herr Sonnhalder: die Frauen, das Warenhaus und die weisse Wäsche.»³⁷

³³ Ebd., S. 550. Zolas Kritik am Shopping als neue Religion wurde gemäß Laermans von vielen zeitgenössischen Journalisten geteilt. Vgl. dazu: Laermans: *Consume* (wie Anm. 3), S. 88.

³⁴ Zola hat bereits damals anhand qualitativer Methode Feldforschung betrieben und seine Beobachtungen und Interviews auf beinahe 400 handgeschriebenen Seiten notiert. Vgl. dazu: Emile Zola: *Œuvres. Manuscrits et dossiers préparatoires. Les Rougon-Macquart. Au Bonheur des dames. Dossier préparatoire. Deuxième volume*. Paris 1881.

³⁵ Emile Zola: *Œuvres. Manuscrits et dossiers préparatoires. Les Rougon-Macquart. Au Bonheur des dames. Dossier préparatoire. Premier volume. 1801–1900*. S. 2. Vgl. zudem Nachwort von Gertrud Lehnert. In: Zola: *Paradies* (wie Anm. 10), S. 558–571.

³⁶ Kurt Guggenheim: *Das Zusammensetzspiel*. Frauenfeld 1977. Guggenheim bezog sich in seinen literarischen Ausführungen auf seinen Freund, den Volkskundeprofessor Arnold Niederer, Leiter des Instituts für Volkskunde der Universität Zürich von 1964–1978.

³⁷ Ebd., S. 31–32.

«Immoralität» als gestörte Ordnung

Die Innovation Warenhaus als neue «Begegnungsstätte mobiler Massen»³⁸ und die der zugrunde liegenden gewandelten Produktionsbedingungen, besetzten nicht nur traditionelle ökonomische Ordnungen, sondern schuf als quasi «demokratisierendes» Momentum auch neue soziale «Räume», wovon hauptsächlich – aus Sicht einer männlich objektivierten Ordnung – die Frau der aufstrebenden Mittelstandsklasse in ihrer Bewegungsfreiheit starken Nutzen zog: «A growing number of urban woman found in shopping a legitimate reason to escape the domestic sphere.»³⁹ Der Frau ermöglichte der in der Mitte des 19. Jahrhunderts neu geschaffene Verkaufsraum ein Entkommen aus ihrem oft öden «privaten Raum» und schuf ihr Zugang zu jenem «öffentlichen Raum», der ihr durch zivilrechtliche Bestimmungen bis anhin verschlossen und grundsätzlich dem Manne vorbehalten war.⁴⁰ Sie wurde nun «sichtbar». Diese Visibilität kann einerseits als «Zeichen der weiblichen Emanzipation in der modernen Stadt»⁴¹ angesehen werden, wie Gunther Barth ausführt. Andererseits, so Thomas Lenz, diente diese Verknüpfung von Konsum mit Weiblichkeit einer «Pathologisierung von Konsum an sich», der sich als «kulturkritischer Abwehrreflex gegen allgemeine Modernisierungsscheinungen» und damit grundsätzlich gegen die Emanzipation der Frau richtete.⁴² Zudem führte die Abwesenheit der Männer im «feminisierten Konsum» gerade *nicht* zur Auflösung der klassischen Geschlechterrollen, wie Lindemann ausführt⁴³, sondern vielmehr zur Neudeinition einer «dualen Kultur der Geschlechter»⁴⁴. Das Warenhaus jedenfalls, wurde «zur Bühne für die strukturellen Verschiebungen einer

³⁸ Bernd Oei: Die Stunde des Fleisches. Die Milieutheorie Emile Zolas am Beispiel des Rougon-Macquart. Berlin 2016, S. 22.

³⁹ Laermans: Consume (wie Anm. 3), S. 87.

⁴⁰ Beatrice Ziegler: Arbeit, Körper, Öffentlichkeit. Berner und Bieler Frauen zwischen Diskurs und Alltag (1919–1945). Zürich 2007, S. 322–323. So schreibt Ziegler, dass die Frau auch in der Schweiz zunehmend in der Öffentlichkeit «sichtbar» wurde (in der Zwischenkriegszeit und im Zweiten Weltkrieg), wenngleich auch in erster Linie als «Objekt». Vgl. ebd., S. 369.

⁴¹ Gunther Barth: City People. The Rise of Modern City Culture in Nineteenth-Century America 1980, S. 137. Zit. nach: Laermans: Consume (wie Anm. 3), S. 87–88: «The buying stage of shopping appeared as the most widely visible sign of female emancipation in the modern city».

⁴² Lenz: Konsum (wie Anm. 6), S. 159.

⁴³ Lindemann: Warenhaus (wie Anm. 5), S. 111–112.

⁴⁴ Gudrun M. König: Zum Warenhausdiebstahl um 1900: Über juristische Definitionen, medizinische Interpretamente und die Geschlechterforschung. In: Mentges, Gabriel; Mohrmann, Ruth-E.; Foerster, Cornelia (Hrsg.): Geschlecht und materielle Kultur. Frauen-Sachen, Männer-Sachen, Sach-Kultur. Münster 2000, S. 49–66, hier S. 63.

feminisierten Öffentlichkeit, in dem Masse, in dem der Konsum als Folge der Arbeitsteilung der Geschlechter «weiblich» war.»⁴⁵

Die Gelegenheit ohne männliche Begleitung in der Öffentlichkeit sichtbar zu werden, kann jedoch nicht über die negativ geprägte und als kriminalistisch eingestufte Kehrseite dieser Medaille hinwegtäuschen: «Der grosse Bazar – das ist die Immoralität», schrieb 1887 der ehemalige Polizeivorsteher der Pariser Sicherheitspolizei, «und niemals wird man alle Thränen kennen, die er vergieissen gemacht hat [...].»⁴⁶ Die neu gewonnene Selbstbestimmung der Frau wurde nun überschattet von deren Absinken in Prostitution und Warenhausdiebstahl.

Der im 19. Jahrhundert noch klar beschränkte Aufgabenbereich der bürgerlichen Frau auf die häusliche Sphäre wurde mit dem Warenhaus als «Teil einer feminisierten öffentlichen Zwischenzone»⁴⁷ erweitert und schuf zwei neue, sich kontrastierende Frauenrollen: Die Konsumexpertin⁴⁸ und die Verkäuferin. Letztere hatte einen besonders schlechten Ruf und stellte vor allem für das Frauenbild des damaligen Bürgertums eine Provokation dar.⁴⁹ Die Warenhausverkäuferin selber fand sich in sozialer Hinischt in hohem Masse in einem prekären Status wieder. Obwohl sie einem bürgerlichen Beruf nachging, bewegte sie sich als «transitional subject»⁵⁰ zwischen den sozialen Klassen, zwischen Dame und Arbeiterin.⁵¹ Als erwerbstätige Frau wurde sie genauso wie das leichte Mädchen als «öffentliche Person» wahrgenommen und stand grundsätzlich unter dem Generalverdacht der Käuflichkeit, wie aus den zeitgenössischen Quellen hervorgeht. Doch muss man weitgehend davon absehen, wie Lindemann ausführt, dass sich alle Warenhausverkäuferinnen aus dieser intermediären Position heraus auch prostituierten.⁵²

So erfahren wir in der erst hundert Jahre nach seinem Tod herausgegebenen Autobiographie von Mark Twain über das wohl vielseitigste und

⁴⁵ Ebd., S. 53.

⁴⁶ Gustave Macé: *La Police Parisienne. Un Joli Monde*. Paris 1887, S. 254. Gustave Macé konstatierte eine über fünf Jahren erstellte «erschreckende Statistik», wonach damals in Paris pro Tag 150 Diebstähle verübt wurden. Auch Victor Mataja geht in seinem Kapitel über die Bekämpfung der Grossbazare auf Gustave Macé und die Immoralität des Warenhauses ein. Vgl. dazu: Mataja: *Grossmagazine* (wie Anm. 21), S. 64–78.

⁴⁷ König: Warenhausdiebstahl (wie Anm. 44), S. 53.

⁴⁸ Lindemann: Warenhaus (wie Anm. 5), S. 107.

⁴⁹ Die Verkäuferin war in der Regel unverheiratet und kinderlos, befand sich deshalb außerhalb der bürgerlichen Wertvorstellung von Häuslichkeit, Mütterlichkeit und Weiblichkeit. Vgl. dazu: ebd., S. 144–149.

⁵⁰ Lise Shapiro Sanders: *Consuming Fantasies. Labor, Leisure, and the London Shopgirl, 1880–1920*. Columbus 2006. Zit nach: ebd., S. 147.

⁵¹ Ebd., S. 147–148.

⁵² Ebd., S. 148. Die Rolle der Hausfrau, die den Großteil der familiär konsumierten Produkte selbst herstellte, wandelte sich zu der einer Konsumexpertin.

dazumal vermutlich größte Warenhaus der Welt, das *Whiteley* in London, dass es «von der Wiege bis zum Grabe» alles hat – selbst einen Sarg und seinen Totenwagen konnte man dort im Voraus bestellen, gar lebende Tiere und Vögel, die Rede ist sogar von Elefanten und Kängurus, in seinem Sortiment besaß. Nur eine einzige «Ware» besaß der als «Universallieferant» bekannte Besitzer Whiteley für einen Kunden, der vergebens danach suchte, gerade nicht – «eine Ehefrau». Sie sollte jedoch alsbald gefunden werden, indem der Warenhausbetreiber ihm eine «neue Verkäuferin» einer Abteilung als Deal anbot.⁵³ Was hier ironisch-anekdotal beschrieben wird und im Übrigen bereits 1907 bei Paul Göhre nachzulesen war⁵⁴ zeigt anschaulich, wie die Frau in dieser feminisierten Öffentlichkeit selber zum Objekt der Begierde männlicher Autoren wird. Haben wir also auf der einen Seite die verführbare Konsumentin mit ihrem «Begehr» und andererseits die Frau als «Objekt der Begierde» selber, zeigt sich solcherart eine Ambiguität, die nach Walter Benjamins Diktion in der «Hure, die Verkäuferin und Ware in einem ist»⁵⁵, kumuliert.

Vom Absinken in die Prostitution kann man bei Emile Zolas *Das Paradies der Damen* genauso lesen wie unter vielen anderen auch in einem Beispiel aus der Schweiz, wo 1927 eine Frauenärztin von ihrem angeblich «alltäglichem Berufserlebnis» berichtet: Eine fünfzehnjährige Lehrtochter eines Warenhauses sei von einem «eleganten Herrn, einem Schauspieler» ins Theater eingeladen worden, «ein Varieté wars, und nachher ist's eben passiert». Das Kind sei noch ganz unentwickelt und deshalb anfänglich nicht leicht zu untersuchen. Immerhin, so die Ausführung, «wurden gleich bei der ersten Untersuchung Tripperbazillen gefunden.»⁵⁶ Gründe für eine solche Misere sind letzten Endes auch in dem damals sehr geringen Einkommen der zumeist sehr jungen angestellten Verkäuferinnen zu finden, wie aus einem Artikel in der Monatszeitschrift des Schweizerischen Arbeiterinnenverbandes *Die Vorkämpferin* von 1913 hervorgeht: «Man sollte meinen, dass die Direktion eines großen Zürcher Warenhauses, [...] auszurechnen verstünde, dass es für ein junges Mädchen, das anständig ins Geschäft kommen will, unmöglich ist, mit weniger als hunderfünfundzwanzig Franken im Monat zu leben.»⁵⁷ Um nicht zu darben und zu sparen,

⁵³ Mark Twain und Benjamin Griffin: Ich bin der eselhafteste Mensch, den ich je gekannt habe. Neue Geheimnisse meiner Autobiographie (Bd. 1). Berlin 2014, S. 718ff; Jean-Jacques Dreyfus: Das Warenhaus. Seine Bedeutung und Entwicklung. Lörrach 1920, S. 20.

⁵⁴ Göhre: Warenhaus (wie Anm. 1), S. 119.

⁵⁵ Benjamin: Paris (wie Anm. 11), S. 170–184.

⁵⁶ Die Arbeitende Frau Nr. 11, 11.6.1927. Zit. nach: Joris, Elisabeth; Witzig, Heidi; Alt, Marianna (Hg.): Frauengeschichte(n). Dokumente aus zwei Jahrhunderten zur Situation der Frauen in der Schweiz. Zürich 2001, S. 235–237.

⁵⁷ L. W.: Die Prostitution und ihre Bekämpfung. In: Die Vorkämpferin. Bd. 8 (1913) Heft 10, S. 4–6. In der Schweiz von 1905 waren 98,4% aller angestellten

beschafften sich, wie aus dem anonym verfassten Artikel etwas salopp formuliert hervorgeht, die oftmals sehr jungen Verkaufsangestellten schnell mal einen Freund, was ihnen zuweilen Geschlechtskrankheiten, uneheliche Kinder und in der Folge davon Arbeitslosigkeit bescherten. Von solch erschütternden Umständen berichtete 1908 auch die Lokalzeitung *Intelligenzblatt für die Stadt Bern* in einem längeren Artikel über zwei Verkäuferrinnen des damaligen Warenhauses Knopf, die beide außerehelich schwanger wurden, daraufhin einen Abort herbeiführten, woraufhin eine der beiden Frauen aufgrund dieser Abtreibung verstorben sei.⁵⁸

Eine weitere Auswirkung in der neuen Öffentlichkeitssphäre Warenhaus war der Warenhausdiebstahl, zu jener Zeit dem Eindringen der Frau zugeschrieben und vor allem als eine neuartige Kategorie des Verbrechens charakterisiert.⁵⁹ International rief dieses ungewohnte Phänomen die unterschiedlichsten Kritiker aufs Tapet, und rasch wurde unter dem Einfluss der neuen Wissenschaften der Psychiatrie und Kriminologie die soziale Verantwortung der Warenhäuser diskutiert. Die den Diskurs führenden Zeitgenossen der Mediziner, Juristen und Psychiater waren sich nicht einig über Ursachen und Folgen dieser gestörten Ordnung: sollte nun Warenhausdiebstahl als Produkt des weiblichen Körpers und deren Sexualität angesehen werden oder handelte es sich dabei um psychische Erkrankung und Minderwertigkeitsgefühle, die man als Teil der weiblichen Natur ansah.⁶⁰ Anhand des Warenhausdiebstahls, oder präziser ausgeführt, warum Frauen im Warenhaus stehlen, wurde eine breite Diskussion um die individuelle moralische Integrität der Menschen geführt und zudem die Verführung und die Gefahr der «neuen Zeit» abgehandelt.⁶¹ Ab 1920 hatte der Kaufhausdiebstahl seinen außergewöhnlichen Status zumindest in Deutschland verloren und wurde als eine normale kriminelle Handlung angesehen.⁶²

Ladentöchter ledig und die meisten davon unter 25 Jahre alt, wie aus einer Studie von Xaver Schmid hervorgeht: Vgl. dazu: Xaver Schmid: Die Dienstverhältnisse der Ladentöchter. Ergebnisse einer Enquête über die Dienstverhältnisse der Ladentöchter in der Stadt Luzern im Sommer 1905, hrsg. v. Zentralstelle des schweiz. kath. Volksvereins, Zürich 1906.

⁵⁸ O. V.: Eine Hebammengeschicht. In: *Intelligenzblatt Bern*, 27.11.1908, S. 2.

⁵⁹ Vgl. zu Warenhausdiebstahl und Kleptomanie: Briesen: Warenhaus (wie Anm. 4), S. 83–134; Lenz: Konsum (wie Anm. 6), S. 144–152; Uwe Spiekermann: Theft and Thieves in German Department Stores 1895–1930. A Discourse on Morality, Crime and Gender. In: Crossick, Geoffrey und Jaumain, Serge (Hg.): Cathedrals of Consumption. The European Department Store 1850–1939. Aldershot 1999, S. 135–159; König: Warenhausdiebstahl (wie Anm. 44); Leopold Laquer: Der Warenhaus-Diebstahl. Halle 1907. Dubuisson Paul: Les Voleuses des Grands Magasins. Paris 1902.

⁶⁰ Spiekermann: Theft and Thieves (wie Anm. 59), S. 136.

⁶¹ Briesen: Warenhaus (wie Anm. 4), S. 10–11.

⁶² Spiekermann: Theft and Thieves (wie Anm. 59), S. 136.

Auch in damaligen Schweizer Tageszeitungen finden sich Berichte über Kleptomanie und Ladendiebstahl, wie beispielsweise von einer Frau aus Glarus, die 1944 beim Diebstahl von drei Portemonnaies in einem Zürcher Warenhaus erwischt wurde und deren Hausdurchsuchung weitere entwendete Waren von 250 Blei- und Tintenstifte und 12 Füllfederhalter zu Tage förderte.⁶³ Das ungewohnte Thema wurde zudem in einem 1939 in der *Neuen Zürcher Zeitung* publizierten halbseitigen Bericht abgehandelt und auch hier lautet das Verdikt: «Aus Hysterikerinnen, aus Frauen auf der Grenze zwischen geistiger Gesundheit und Krankheit balancierend, rekrutieren sich die meisten Warenhausdiebinnen.»⁶⁴ Dieses Urteil zeigt, dass die als gestört empfundene Ordnung bezüglich des Phänomens Warenhaus vornehmlich als eine sozialmedizinische Indikation gelesen wurde. Zusammenfassend gesagt zeigen alle diese Quellen zudem, wie die Ordnung «Warenhaus» in gesellschaftlicher Hinsicht stark von der damals geltenden Geschlechterordnung geprägt war.

À la Mode und geschmackbildendes Moment

Die Warenhäuser waren nicht nur ausschließlich kommerzielle Orte, sondern auch Orte des kulturellen Austauschs, Orte, an denen populäre Kultur einer breiten Bevölkerungsschicht in dezidierter Weise zugänglich gemacht werden konnte. Es könnte nun nicht mehr abgestritten werden, schrieb Göhre 1907, dass ein Besuch in einem der «besseren Warenhäusern» fast jedem eine Fülle von Anregungen «ästhetischer Art» bieten würde. Warenhäuser würden geradezu mithelfen, an der «neuen Kunsterziehung» des Volkes.⁶⁵ Eine solche «Kunsterziehung» hatte vor allem großen Einfluss auf das damalige aufstrebende Bürgertum, das sich über eine solche Kultur zu definieren begann: «The Bon Marché showed people how they should dress, how they should furnish their home, and how they should spend their leisure time. It defined the ideals and goals for French society».⁶⁶

Bereits um 1900 nahmen die Warenhäuser eine solche Vermittlerrolle zwischen Kunst und Publikum ein. Alleine schon ihre Architektur und luxuriösen Innenausstattungen begünstigten eine solche Rolle, erfuhr dann Aufwind durch neue Präsentationsstrategien und vor allem in der Ausgestaltung der Schaufenster. Das Schaufenster avancierte gar zu einer

⁶³ Kp.: Die Saison der Warenhausdiebinnen. In: *Die Tat*, 16.12.1944, S. 6. Weitere Beispiele siehe bspw.: O. V.: Eine raffinierte Ladendiebin, in: *Intelligenzblatt Bern*, 1.2.1911, S. 3; O. V.: Diebstahl im Warenhaus. In: *NZZ*, 26.3.1939; O. V.: In Kürze, In: *Die Tat*, 24.4.1943, S. 12.

⁶⁴ Gerda Anhegger: Diebstahl im Warenhaus. In: *NZZ*, 26.3.1939.

⁶⁵ Göhre: Warenhaus (wie Anm. 1), S. 140–141.

⁶⁶ Miller: Bon Marché (wie Anm. 26), S. 183.

wichtigen Geschmacksbildung, hauptsächlich für das damalige Bürgertum. Die Warenhäuser wurden aber auch zu unentbehrlichen Auftraggebern zeitgenössischer, zumeist lokaler Künstler und Graphiker, die Werbeplakate und Kataloge ausgestalteten.⁶⁷

In der Schweiz traf man in dem an der Zürcher Bahnhofstrasse anno 1900 neu eröffneten und als «Sehenswürdigkeit» der Stadt angepriesenen Warenhaus *Brann* neben den mit Formen- und Farbenreichtum ausgestellten Waren bereits auf einen Fahrstuhl, ein Telefon-Kabinett und einen mit Marmortischen prächtig ausgestatteten Erfrischungsraum, wie aus dem Eröffnungsinserat hervorgeht. Zudem luden die geschmackvoll eingerichteten Räumlichkeiten eines photographischen Ateliers im vierten Stock dazu ein, wie von einem «babylonischen Thurm über das Häusermeer der Stadt seine Blicke schweifen zu lassen»⁶⁸ konnte. Plakatwand und Schaufenster, schrieb 1916 auch Hermann Röthlisberger, Redaktor der Schweizerischen Zeitschrift für Baukunst, Gewerbe, Malerei und Plastik, *Das Werk*, werden zunehmend zu einem «Bilderbuch für die Großen und Kleinen» und wirklich gute Plakate dienten «der Geschmackbildung im Volk weit mehr denn ein Berner Dutzend an gelehrten Vorträgen und wohlgemeinten Abhandlungen.»⁶⁹ Zudem garantierten Warenhauskataloge und Versandhandel auch der auf dem Lande lebenden Bevölkerung immerhin einen Hauch von «Urbanität» und den Anschluss an die «Modernität». Der Warenhauskatalog wurde dann später in den abgelegenen Bergbauernhaushalte «zum beliebtesten und oft einzigen Volks- und Kinderbuch [...] welches Bibel, Kalender und Märchenbücher ersetzt», wie der Schweizer Volkskundler Richard Weiss in seinem 1962 erschienenen Aufsatz *Alpiner Mensch und alpines Leben in der Krise der Gegenwart* etwas pessimistisch anmerkt.⁷⁰

Einkaufen, einst eine mühselige und nervenaufreibende Angelegenheit, wurde für bürgerliche Kreise immer mehr zu einem Freizeitvergnügen. Die international großen Kaufhäuser boten Mahlzeiten, Kinderbetreuung und Reparaturdienstleistungen an, veranstalteten Konzerte, unterhielten Leihbibliotheken und stellten Aufenthaltsräume mit Schreibtisch und Briefpapier zur Verfügung, weshalb die Soziologin und Warenhausforscherin Jan Whitaker in ihrem 2013 erschienenen Buch *Wunderwelt Warenhaus schlussfolgert:*

⁶⁷ Christine Haug: »Die Illusion der Einmaligkeit einer Ware«. Warenhäuser als kulturelle Erfahrungsräume und Vermittler populärer Kultur um 1900. In: Haug, Christine; Mayer, Franziska; Podewski, Madleen (Hg.): *Populäres Judentum. Medien, Debatten, Lesestoffe*. Tübingen 2009, S. 85–102, hier S. 85–88.

⁶⁸ O. V.: Zur Eröffnung des neuen Geschäftshauses Brann. In: *Tages-Anzeiger für Stadt und Kanton Zürich*, 14.4.1900 (Nr. 88).

⁶⁹ Hermann Röthlisberger: Mitteilungen über die Werk-Wettbewerbe. In: *Das Werk: Architektur und Kunst*. Bd. 3 (1916), Heft 8, S. 126–128.

⁷⁰ Richard Weiss: Alpiner Mensch und alpines Leben in der Krise der Gegenwart. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 58/4 (1962), S. 246.

Zweifellos hat das Publikum bis vor wenigen Jahrzehnten in Warenhäusern mehr Ausstellungen gesehen, mehr Konzerte gehört und mehr Stil- und Geschmackslektionen erhalten als in öffentlichen Ausstellungs- und Konzerthallen. Und für viele Menschen, die im Kaufhaus ihre erste Restaurantmahlzeit einnahmen, zum ersten Mal eine Rolltreppe benutztten, ihren ersten Telefonanruf tätigten oder ihre erste Modenschau erlebten, diente es als ein Museum der Alltagskultur und der modernen Technologie.⁷¹

Das flüchtige Leben der Moderne zeigte sich hauptsächlich im rasanten Wandel, gerade «im Flüchtigen mache sich das Zeitgenössische geltend, z. B. im geistigen Leben, in den Leidenschaften – und in der Mode.»⁷² Während das Warenhaus als Absatzort von Gütern im Kreislauf von Produktion, Distribution und Konsumption eine eminent wichtige Vermittlerrolle einnahm, ist die Mode einerseits jener die Zeit regierende Beweggrund, der diesem Zyklus die eigentliche Antriebskraft verleiht. Die Mode macht sich das «Begehr» des Konsumenten zunutze, welches ebenso flüchtig wie die Moderne selbst, «stets auf dem Vergleich, der Eitelkeit, dem Neid und dem ‹Bedürfnis› nach Selbstbestätigung»⁷³ beruht. Man müsse die Mode, so schreibt der Lyriker Charles Baudelaire, «als ein Symptom des Strebens nach dem Ideal»⁷⁴ ansehen.

Andererseits ist die Mode selber zyklisch und erlebt andauernd ihr eigenes Revival, ein Phänomen, das nicht erst in den letzten Jahrzehnten zu beobachten ist. Georg Simmel erkannte dieses scheinbare Paradox schon sehr früh in seinem Aufsatz *Die Mode* (1905, 1911).⁷⁵ Sobald eine frühere Mode einigermassen aus dem Gedächtnis verschwunden sei, liege kein Grund vor, sie nicht wiederbeleben zu lassen, weil es der Mode eben nur auf den «Wechsel» ankommt. Der Mode sei der Wandel geradezu inhärent. Und um dies mit wenig Kraft zu erreichen greift sie auf das sparsamste Mittel zurück, nämlich den Rückgriff auf frühere Formen.⁷⁶

⁷¹ Jan Whitaker: Wunderwelt Warenhaus. Eine internationale Geschichte. Hildesheim 2013, S. 7.

⁷² Gertrud Lehnert; Alicia Kühl; Katja Weise (Hg.): Charles Baudelaire. In: Ders.: Modetheorie. Klassische Texte aus vier Jahrhunderten. Bielefeld 2014, S. 67–70, hier S. 67–68.

⁷³ Harvie Ferguson: The Lure of Dreams. Sigmund Freud and the Construction of Modernity. London 1996, S. 31. Zit. nach: Zygmunt Baumann: Flüchtige Moderne. Frankfurt 2003, S. 93.

⁷⁴ Charles Baudelaire: Das Schöne, die Mode und das Glück (1863). In: Lehnert, Kühl, Weise (Hg.): Modetheorie (wie Anm. 72), S. 71–76, hier S. 75.

⁷⁵ Georg Simmel: Die Mode. In: Ders.: Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Berlin 1983, S. 26–51.

⁷⁶ Ebd., S. 49. Georg Simmel liefert uns in seinem Aufsatz *Die Mode* (1905, 1911) eine ethnographische Sicht; Werner Sombart in *Wirtschaft und Mode* (1902) eine ökonomische Sicht (Modewechsel als Folge der Industrialisierung und des kapitalistischen Systems); Thorstein B. Veblen in *Theorie der feinen Leute* (1899) prägte

Diesem Streben also, anhand der Mode «modern zu sein», diesem Drang nach Selbstbestätigung, liegt nach Georg Simmel ein sozialer Mechanismus zugrunde. Dem Menschen, so Simmel, wohne grundsätzlich ein dualistisches Wesen inne, wovon die eine Seite nach Einheit, Dauer und Gleichheit, die andere Seite nach dem Besonderen, der Veränderung und der Einzigartigkeit strebe. Deshalb würden wir erstens nachahmen und uns zweitens absondern, wie Simmel weiter ausführt: Der moderne Mensch strebe in der Nachahmung immer nach Dazugehörigkeit zu einer Gruppe, von der er sich aber stets durch seine Neigung, als Individuum etwas Besonderes zu sein, wieder abheben möchte. Obwohl wir auf diese Gegensätze in uns selber trafen, tendiere die menschliche Psyche zur Nachahmung. Simmel, als Teil eines historischen Diskurses, kommt zur Erkenntnis, dass Nachahmen beruhigen und es uns in unserem Tun entlasten würde, da wir nicht selber produktiv sein müssen und die Verantwortung abschieben können. Nachahmen befreie demnach von der Qual der Wahl, indem wir nachahmen, wären wir ein Geschöpf der Gruppe, ein «Gefäß sozialer Inhalte». ⁷⁷

Das Leben *à la mode* brachte nach Simmel zudem das Phänomen hervor, sich absichtlich «unmodern zu tragen»⁷⁸. Jugendrevolten und Jugendkulturen transportieren mit diesem Kleiderstil auch ideologische politische Projekte. Mit dem ehemaligen Aussenminister und Vizekanzler der Bundesrepublik Deutschland, Joschka Fischer, der bei seiner Amtsvereidigung 1985 weisse Turnschuhe trug⁷⁹, liegt ein anschauliches Beispiel zur Untermaulung dessen vor, was Simmel 1905 «eine der merkwürdigsten sozialpsychologischen Komplikationen»⁸⁰ genannt hatte.

Mode und soziale Schicht

Antrieb für den stetigen Modewandel finden wir zudem in einem weiteren Mechanismus, der die Verknüpfung von Mode und sozialer Schicht als «Produkt klassenmässiger Scheidung» thematisiert und anhand der auf Herbert Spencer zurückreichenden *Trickle-Down-Theorie*⁸¹ besagt, dass

die Begriffe «Demonstrativer Konsum» und «Geltungskonsum» der «feinen Leute» (vor allem der Frau). Mode als Mittel um Reichtum und arbeitsfreie Zeit zu demonstrieren.

⁷⁷ Ebd., S. 26–28.

⁷⁸ Ebd., S. 38.

⁷⁹ Fragment ARD Tagesthemen 1985 mit Bericht Joschka Fischer. Verfügbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=LXglphMnRwg> [12.10.2018].

⁸⁰ Simmel: Mode (wie Anm. 75), S. 38.

⁸¹ Die TDT wurde in den Wissenschaften in den letzten Jahrzehnten auch immer wieder kritisiert, dennoch ist man sich einig, dass sie immer noch der «klassische» Ansatz für die Erklärung des Modewandels ist.

die obere Gesellschaftsschicht als erste einen Modetrend aufgreift, der so lange anhält, bis die unteren Gesellschaftsschichten ihn nachahmen. Die Theorie, die auch Georg Simmel aufgriff, spiegelt deutlich den sozialgeschichtlichen Kontext der industriell-bürgerlichen Epoche mit der Bedeutung der getrennten Schichtung und der Dynamik zwischen «oberen Ständen» und «unteren Klassen».⁸² Ebenso hatten auch Thorstein Veblen und Werner Sombart diese Theorie aufgegriffen. Letzterer, der vor allem durch seine Studien zur Entstehung des Kapitalismus bekannt wurde und der zudem das Warenhaus als «Gebilde des hochkapitalistischen Zeitalters» sah, kam 1902 zum Schluss, dass der «Haupttrick» der Warenhäuser, um modische Waren zu verkaufen, in der Imitation von teurer Kleidung zu finden sei. Sein polemischer Ton beschreibt mit der «Raserei» eine damals weit gängige Zeitmetapher:

Eine wichtige Rolle in diesem Processe, der die innerste Natur der modernen «Moderaserei» erst zum Verständnis bringt, spielen die modernen grossen Detailhandelsgeschäfte, namentlich die Grands magasins de nouveautés. Eins ihrer beliebtesten Manöver ist es, irgendeinen Kleiderstoff oder sonstigen Modeartikel, nachdem die ältere Hochfluth der Nachfrage in den führenden Kreisen der ganzen und halben Welt vorüber ist, in grossen Posten bei den Fabrikanten zu bestellen, so dass sie ihn erheblich billiger beziehen, und ihn dann als Lockartikel zum Selbstkostenpreis abzugeben: die Folge ist, dass alle Damen, die gern à la mode sich kleiden oder einrichten möchten, und deren Portemonnaie doch nicht goss genug dazu ist, es den obersten Zehntausend nachzuthun, nun die Gelegenheit begierig ergreifen, die «dernière nouveauté» im Bon Marché oder Louvre en masse zu kaufen, die dann natürlich aufgehört hat, überhaupt noch von «anständigen» Menschen benutzt werden zu können.⁸³

⁸² «Sobald die unteren [Stände] sich die Mode anzueignen beginnen und damit die von den oberen gesetzte Grenzmarkierung überschreiten, die Einheitlichkeit in dem so symbolisierten Zusammengehören jener durchbrechen, wenden sich die oberen Stände von dieser Mode ab und einer neuen zu, durch die sie sich wieder von den breiten Massen differenzieren, und an der das Spiel von neuem beginnt. Denn naturgemäß sehen und streben die unteren Stände nach oben und können dies noch am ehesten auf den Gebieten, die der Mode unterworfen sind, weil diese am meisten äußerlicher Nachahmung zugänglich sind.» Vgl. Simmel: Mode (wie Anm. 75), S. 31.

⁸³ Werner Sombart: Wirtschaft und Mode. Ein Beitrag zur Theorie der modernen Bedarfsgestaltung. Wiesbaden 1902, S. 23.

Geträumte Ordnung: Populäre Paläste

Wir leben, so schreibt Michel Foucault, nicht in einem homogenen leeren Raum, sondern in einem Raum der mit Qualitäten aufgeladen und mit Phantasmen gefüllt sein kann:

Der Raum unserer ersten Wahrnehmung, der Raum unserer Träume, der Raum unserer Leidenschaften – enthalten in sich gleichsam innere Qualitäten; es ist ein leichter, ätherischer, durchsichtiger Raum.⁸⁴

Um 1900 nahm diese geträumte Ordnung räumlich als Warenhaus ein überwältigendes Ausmass an. Insbesondere in den USA erbaute man Konsumtempel der Superlative. Als eindrückliches Beispiel sei an dieser Stelle der 1910 von den *Gimbel Brothers* eröffnete Geschäftspalast in Manhattan erwähnt, ein monumentales Gebilde aus Eisen und Stein auf dreizehn Stöcken und zwölf Hektaren Bodenfläche, das über 36 Passagierlifts, zehn Güteraufzüge, 1.020 Telefonstationen und mit 100.000 Quadratmeter Außenfenstern über die größten Spiegelglasflächen Amerikas verfügte. Den 6.000 Angestellten bot man ein eigenes Restaurant zu Selbstkostenpreisen, eine Bibliothek, ein Lesezimmer, reichlich Bäder und einen Vorlesungssaal, dem Konsumenten neben den Verkaufsräumlichkeiten Frisier- und Barbiersalons, ein Postamt und eine Telegraphenstation, und allen zusammen stand ein vollständig eingerichtetes Hospital sowie ein Konzertsaal mit Bühne zur Verfügung. Selbst für abgehetzte «Shopper» gab es einen «Raum des Schweigens», wo er seine müden Glieder auf einem Polstersessel austrecken konnte.⁸⁵ Wenige Jahre später, in den Zwanzigern, avancierte Konkurrent *Macy & Co.* in New York mit über einer halben Million unterschiedlicher vorrätiger Artikel und bis zu täglich dreihunderttausend Besuchern zum grössten Warenhaus der Welt.⁸⁶ Die expandierenden Räumlichkeiten der Warenhäuser warfen zunehmend drängende logistische Frage auf, wie man in diesen gigantischen Gebäuden überhaupt eine Ordnung schaffen soll und sie auch hält.

Auf den ersten Blick schien alles wohl geordnet, nach überlegten Grundsätzen und einer eingerichteten Ordnung strukturiert zu sein, die einem durch räumliche Analogien, wie Waren, die sich immer auf denselben

⁸⁴ Michel Foucault: Andere Räume. In: Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essais. Leipzig 1991, S. 34–46, hier S. 37.

⁸⁵ O. V.: Das neueste Riesenkaufhaus New Yorks. In: Intelligenzblatt Bern, 15.10.1910, S. 5. Vgl. zudem: The Brooklyn Daily Eagle (Brooklyn, New York), 29.9.1910, S. 8.

⁸⁶ Lindemann: Warenhaus (wie Anm. 5), S. 22. Als das grösste Warenhaus der Welt anno 1912 wird jenes von William Whiteley in London bezeichnet. Vgl. dazu: Intelligenzblatt Bern, 6.4.1912, S. 6.

Stockwerken befinden, plausibel gemacht werden.⁸⁷ Tatsächlich aber erscheint die Ordnung, die dem Warenhaus organisatorisch innwohnte, eine widersprüchliche: Einerseits zentralisierte das Warenhaus ein vielfältiges Warenangebot, indem es die verschiedenen Branchen des Einzelhandels unter einem Dach vereinte, andererseits führte gerade diese Konzentration an Waren zu einer Dezentrierung. Die Ordnung des Warenhauses ist in seiner historischen Geburtsstunde bereits ambivalent und nicht weniger war es ihre interne Organisation, worin Hans van der Loo und Willem van Reijen ein Effekt der Modernisierungsprozesse des 19. Jahrhunderts selbst sehen: «Trotz der Konzentrationsbewegungen, für die das Warenhaus steht, hat es kein Zentrum, sondern besteht aus Peripherien, Übergängen, Schwellen und Zwischenräumen.»⁸⁸ Tatsächlich kann man aus dieser historischen Entwicklung einen noch heute geltenden aktuellen Bezug herleiten. Trotz ausgeklügelter Raum-Konzepte treffen wir nicht auf übersichtliche und eindeutige Wege, nicht «schnelle Erreichbarkeit sind die Ziele dieser Ordnung, sondern eine ökonomisch kalkulierte Verlangsamung und deterritorialisierende Zerstreuung der Kundschaft im Warenhaus.»⁸⁹

Für die Beschreibung des Warenhauses in Geschichte und Gegenwart muss meines Erachtens ein Tempus- und Perspektivenwechsel stets mitgedacht werden. Hatten nämlich sowohl neue ökonomische als auch neue soziale Ordnungen des Warenhauses die Gesellschaft verändert, spielte der neue Raum eine entscheidende Rolle. Dies gilt bis heute: Beim Eintreten in ein Warenhaus wechseln wir in eine andere, eigene Realität, die vor allem durch eine Materialität zustande kommt. Das Gesamtensemble von der mit Materialität und Licht beherrschenden Architektur schuf dem Menschen einen von berauschender Atmosphäre erfüllten Tempel, dessen Anziehungs Kraft ihn zu irrationalen Handlungen, zeit-räumliche Ordnung des Warenhauses produzierendem Käuferrausch, aber auch veränderten Lebensgewohnheiten verleitete und immer noch verleitet. «Atmosphäre» wird von der Soziologin Martina Löw auch als die «spürbaren unsichtbaren Seiten»⁹⁰ des materiellen Raums bezeichnet, die unser Verhalten beeinflussen. Dies haben internationale Modeketten erkannt und machen sich die Erkenntnis zu nutzen, indem sie solche Atmosphären in ihren Filialen mittels identisch angewandten Raumkonzepten erschaffen, die dem Konsumenten Auslagen

⁸⁷ Lindemann: Warenhaus (wie Anm. 5), S. 22–27.

⁸⁸ Ebd. S. 25.

⁸⁹ Ebd. S. 26–27.

⁹⁰ Martina Löw: Raumsoziologie. Frankfurt a. M. 2001. Zit. nach: Jan Wehrheim: Die Ordnung der Mall. In: Ders.: Shopping Malls - Interdisziplinäre Betrachtungen eines neuen Raumtyps. Wiesbaden 2007, S. 277–294, hier S. 285.

in der immer gleichen Anordnung, mit dem gleichen Duft und in einer gleicher Architektur einschliesslich musikalischer Berieselung präsentieren.⁹¹

Solche heute erkennbaren Ordnungen produzierten bereits die frühen Gründer des Warenhauses im *Fin de Siècle*. Beeindruckt von der als gigantisch und umfassend empfundenen aber gezielt hervorgebrachten Raumgestaltung, die geradezu ein Gefühl der «Schwere losigkeit» herbeizubringen scheint, vermerkte Emil Zola 1881 in seinem Notizbuch:

Alles ist aus Backstein und Eisen gebaut. Die Fassade aus schönem Stein. Die Hallen sehr leicht, sehr hoch. Erdgeschoss fünf Meter, erste Etage vier Meter, die zweite drei Meter fünfzig hoch. Verglaste Hallen, durch ein Gitter geschützt, mit dekorierten Fensterscheiben für die Lüftung an den vier Ecken. Lüster, besonders in der grossen Halle, die zur rue de Sèvres hin liegt. Der Anblick dieser aufeinanderfolgenden Hallen, mit halbrunden Bögen, mit Galerien, die sich wölben wie Brücken, Treppen, die schwerlos wie ins Leere hinaufsteigen, mit übereinander gestuften Etagen, die Flucht all dieser Weiten, diese Auftürmung babylonischer Paläste, doch mit einer ausserordentlichen Schwerelosigkeit gebaut (Eisen und Backstein). [...] Das Überraschendste also, diese dahinfliessende Galerie. Alte Eiche und Gold, sieht kostbar und etwas streng aus. Alles in der Luft, die Galerien, die Brücken, die Kundinnen die vorübergehen.⁹²

Heute nimmt der Philosoph Gernot Böhme diesen Gedanken in seinem Werk der *Atmosphäre* auf. Unsere Realität, schreibt er, sei die Realität der fortgeschrittenen Industrienationen, der westlichen Industrienationen, die geprägt wird durch Metropolen, die trotz Krisen und Katastrophen ihren Reichtum entfalten. Der Palast oder das Schloss, als Urbild für die «babylonische Pracht», wie er sie nennt, die sich in den Bahnhöfen, Restaurants, Warenhäusern und Flughäfen entfaltet:

Marmor und Edelstahl noch in den U-Bahnhöfen, Gold, Silber, edle Holztäfelungen in den Restaurants, Kaufhäusern, Flughäfen. Dazu die Farbenpracht der Blumen, die Eleganz der Stoffe, über allem das Geflimmer und das Gleissen der Spotlights, der Halogenlämpchen, die zwischen Spiegeln und Scheiben und marmornen Fußböden auf und ab, hin und her hüpfen. Das Urbild dieser Inszenierungen ist unschwer zu erraten. Es ist das fürstliche Schloss, das mit dem Glanz seiner Lichter dem späten, aber immer noch steigerungsfähigen Kapitalismus seine Ästhetik geliehen hat.⁹³

⁹¹ Z. B. die amerikanischen Modeketten *Hollister* und *Abercrombie & Fitch* oder die aus Spanien stammende Ladenkette *Massimo Dutti*.

⁹² Emile Zola: Frankreich. Mosaik einer Gesellschaft. Unveröffentlichte Skizzen und Studien, hrsg. und kommentiert von Henri Mitterand, Wien/Darmstadt 1990, S. 159–160.

⁹³ Gernot Böhme: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Berlin 2013, S. 51.

Wir leben dadurch quasi in einer ästhetisierten Realität, schreibt Böhme, die in erster Linie durch eine extensive Präsentation von Materialität zu stande kommt:

Es ist nicht die Form, es ist nicht ein Stil, der die Ästhetik der Gegenwart bestimmt. Es ist schon eher das Licht, vielleicht das Unbestimmte oder der Raum – das Atmosphärische würde ich sagen –, jedenfalls aber die Materialität, die heraustritt und sich zeigt.⁹⁴

Derartige Ästhetisierungen unserer Realität finden wir auch in der Weiterentwicklung des Warenhauses, im Einkaufszentrum, in der *Shopping Mall*, die ebenfalls über eine eigene Raumordnung, in Gestalt eines spezifischen Raumkonzepts verfügt. Die *Mall* gleicht einer Oase, sie ist eine abgeschirmte Welt für sich. Die Einkaufszentren, wie das Warenhaus auch, inszenieren den Raum quasi als neuen städtischen Marktort, der sich nicht nur rein architektonisch, sondern auch kognitiv von der «Aussenwelt» abgrenzt und an dem eine neue soziale Ordnung und eine eigene Realität herrscht.⁹⁵ Das suburbane Einkaufszentrum kann man auch als ein neuer Typus eines städtischen Dorf- und Marktplatzes verstehen, das dem klassisch geltenden Warenhaus konzeptionell entgegen gesetzt wird, wie es dies der jüngst eröffnet Konsumtempel in Thailand repräsentiert: er wird als neuer Mittelpunkt urbanen Lebens angesehen, als die neue Downtown.⁹⁶

Solche ästhetisierten und «abgeschirmten Welten» finden sich im Übrigen auch an jenen Transitorten wie Bahnhöfen und Flughäfen, die mit ihren Verkaufsangeboten zunehmend zu eigenen, lokal rechtlich ungebundenen Shopping-Malls mutieren.

Überlebensstrategie «Erlebnis»

Untersuchungen von 2006 ergaben, dass innerstädtische Geschäftsstraßen allgemein als Orte der Verunsicherung, ja gar der Unsicherheit gelten, im Gegensatz zum Einkaufszentrum, dass aus betriebswirtschaftlicher Sicht als perfekte Umgebung gesehen wird, die Sicherheit mit sich bringt und über den *feel-good-factor* eine Profitmaximierung ermöglicht. Die Untersuchungen ergaben weiter, dass es in einem Einkaufszentrum zu keinen Reizüberflutungen, Verunsicherungen, Anstrengungen oder Konflikten kommt, wie es für einen so stark frequentierten Ort mit vielen Menschen

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Vgl. dazu: Wehrheim: Mall (wie Anm. 90), S. 277–294.

⁹⁶ Manfred Rist: Das Shoppingcenter muss wegen des Onlinehandels nicht zugrunde gehen. Die Central Group in Thailand setzt auf neue Einkaufserlebnisse. In: NZZ vom 26.9.2018.

eigentlich zu erwarten wäre. Das Einkaufszentrum wurde mit Attributen wie «stressfrei, familiär, harmonisch, überschaubar, sicher» positiv gewertet.⁹⁷ Sobald man durch die Eingangstüren eine Mall geht, betritt man einen durch eine eigene Ordnung beherrschten Raum, mit einer eigenen Realität: «[...] in a mall you walk safely in the knowledge that everyone is there to do the exact same thing you're doing, [...] Nobody but us shoppers. [...] we are all in agreement, why we are here. With that homogeneity of intention comes safety.»⁹⁸

Das grösste Warenhaus der Welt ist heute nicht mehr das amerikanische Macys, das im Übrigen bereits vor Jahren vom südkoreanischen *Shinsegae Centumcity Department Store* überholt wurde, sondern das Internet, der Onlinehandel: Amazon, Alibaba, Zalando, das sind die neuen «Tempel des Verschwendungswhahnsinns der Mode», um die Worte Zolas nochmals aufzunehmen. Die ambivalente Ordnung des Warenhauses verschiebt sich nun in einen ebenso illusorischen wie fiktiven «Raum» des Internets, wo das Begehrten der Konsumenten, deren Handeln und Einkaufswege neu durch Algorithmen gelenkt werden. Studien rechnen damit, dass es bis 2020 auch in der Schweiz zu einer Verdoppelung des Onlinehandels kommen wird.⁹⁹

Bestehende Ordnungen im Detailhandel werden offensichtlich erneut umgewälzt und «Auslaufmodell» Warenhaus wird damit zur «alten» Ordnung degradiert. Wird nicht der die Gesellschaft identitätsstiftende und allesdurchdringende Sinn und Sein bestimmende Konsum sukzessive vom realen in den virtuellen Raum verschoben? Jedenfalls ist nicht auszuschliessen, dass wir uns in einem erneuten Transformationsprozess befinden, vielleicht gar an jener Schwelle befindlich, an der gemäss Pierre Bourdieu «die Ordnung der Dinge umschlägt»¹⁰⁰. Nun erscheint nicht nur der Raum, sondern auch die Zeit tot, zumindest schwankend, wäre man – an Heinrich Heines eingangs erwähntes Zitat anknüpfend – geneigt zu sagen. Welche Wirkungsmacht der Onlinehandel in seiner ganzen Konsequenz auf den Menschen und seine Umgebung haben wird – beispielsweise auch auf Stadtbilder, die aufgrund des Aussterbens der Kaufläden und Warenhäuser veröden werden –, wäre ein Paradebeispiel, anhand dessen die fortschreitende Digitalisierung unserer globalisierten Konsumgesellschaft zu erforschen wäre.¹⁰¹

⁹⁷ Wehrheim: Mall (wie Anm. 90), S. 278.

⁹⁸ Paco Underhill: Call of the Mall. New York 2004, S. 41. Zit. nach: Ebd., S. 286f.

⁹⁹ CS-Studie, Handelszeitung vom 4.1.2017. Verfügbare unter: <https://www.handelszeitung.ch/konjunktur/cs-bis-2020-verdoppelt-sich-der-schweizer-onlinehandel-1307268> [21.10.2018].

¹⁰⁰ Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn. Frankfurt a. M. 1993, S. 206. Zitiert nach: Rols-hoven: Übergänge (wie Anm. 15), S. 111.

¹⁰¹ Die Stadt Zürich hat bereits eine Studie zu fünf möglichen Szenarien ausarbeiten lassen. Vgl. dazu: Schraner: Shoppen (wie Anm. 7).

Die weltweit unter Druck geratenen Warenhausunternehmungen suchen krampfhaft nach neuen Strategien und Geschäftsmodellen, die ihnen auf dem Markt auch in Zukunft noch Überlebenschancen garantieren werden. Ein Überleben ist nur dann möglich, schreibt die Journalistin Anne Guhlich, «wenn man wieder lernt, wie Verführung funktioniert. Wenn es den Warenhausbetreibern gelingt, den alten Glanz wiederherzustellen und das Einkaufen zu einem sinnlichen Erlebnis zu machen, hat das Modell eine Zukunft.»¹⁰²

Dass das Erlebnis wieder ganz grossgeschrieben ist, darüber ist man sich zumindest in den obersten Chefetagen der Warenhäuser in der Schweiz einig. So will das Warenhaus *Loeb* in Bern neu stärker auf «Erlebnisse» setzen, wie etwa ein Kochstudio, dass mehr Leben ins Haus bringen soll. «Raus aus dem reinen Konsum und rein ins Erlebnis»¹⁰³, lautet die Devise. *Manor* hat bereits erste Yogastunden in einer Abteilung durchgeführt, um damit den Community-Gedanken zu fördern. Und auch *Jelmoli*-Chef Franco Savastano meint: «Es braucht einen Begegnungsort mit Überraschungen, Begehrlichkeiten und Neuheiten.»¹⁰⁴

Zukunftsszenarien prognostizieren, dass nur Warenhäuser mit riesigen Standorten und einer Verkaufsfläche von bis zu 30.000 Quadratmetern es allenfalls gelingen wird, neuartige Warenwelten und Treffpunkte so zu inszenieren, dass das Einkaufen im Warenhaus zu einem sinnlichen Erlebnis wird und vor allem Bedürfnisse schafft, die vorher gar nicht da waren.¹⁰⁵ Verführungen und sinnliche Erlebnisse werden demnach in architektonischen Prachtbauten nur mit einer extensiv ausgestatteten Materialität gelingen, einem Raum also, der zwar den Menschen bereits in den Warenhäusern der ersten Stunde in den Bann gezogen hatte, der jedoch heutzutage Warenhäusern der Luxusklasse vorbehalten bleibt. Wird damit der vor 150 Jahren initiierten «Demokratisierung» von Klassen und Kaufkraft ein Ende bereitet?

¹⁰² Anne Guhlich: Karstadt und Co. Warenhaus - Das Museum der Träume. In: Stuttgarter Nachrichten, 27.8.2014. Verfügbar unter: <https://www.stuttgarter-nachrichten.de/inhalt.karstadt-und-co-warenhaus-das-museum-der-traeume.2ec1dbb1-bd57-41ec-94bc-4bb2e7789ade.html> [21.10.2018].

¹⁰³ Philipp Albrecht: Nach fünf Jahren Talfahrt: Warenhäuser spüren wieder Aufwind. In: Bilanz, 31.1.2018. Verfügbar unter: <https://bilanz.ch/unternehmen/nach-funf-jahren-talfahrt-warenhauser-spuren-wieder-aufwind> [21.10.2018].

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Guhlich: Karstadt (wie Anm. 102).

Anordnungen und Zuordnungen. Jüdische Museen im grenzüberschreitenden Kulturraum Schweiz, Süddeutschland und Vorarlberg

Darja Alexandra Pisetzki

In Museen, etwa in Ausstellungen und der kuratorischen Praxis, finden sich Ordnungen auf vielen Ebenen wieder: es gibt Anordnungen von Ausstellungsmedien, erklärenden Texten oder von Vitrinen in den Ausstellungsräumen, Zuordnungen von Objekten in Kategorien, Themengruppen oder aber auch Zuordnungen von symbolischen Werten und Deutungen, die man den Ausstellungsobjekten zuschreibt. Nicht zu vergessen ist auch die hierarchische Ordnung, die man den Objekten innerhalb einer Ausstellung zuweist, die wiederum durch die Anordnung der Ausstellungsobjekte bewusst von den Ausstellungsmachern erzeugt wird. So kann ein Objekt durch eine zentrale Platzierung im Raum mit einem großzügigen Abstand zu anderen Exponaten in seiner Wertigkeit hervorgehoben werden, während das gleiche Objekt beispielsweise in einer kleineren Eckvitrine deutlich weniger Beachtung erhalten würde. Die Anordnung und Präsentation von gleichen Ausstellungsmedien kann somit eine unterschiedliche Wertung und Hierarchisierung der Objekte erzeugen und als Ergebnis zu einer gänzlich anderen Lesart der gesamten Ausstellung führen.

Unterschiedliche Lesarten lassen sich auch am Jüdischen Museum der Schweiz in Basel, dem Jüdischen Museum Hohenems im österreichischen Vorarlberg sowie dem jüdischen Museum Gailingen zeigen. Diese drei Museen liegen geographisch nah beieinander. Obwohl sie sich zum großen Teil der regionalen jüdischen Geschichte widmen und somit ein ähnliches Themengebiet erschließen, sind die vermittelten Aussagen ihrer Dauerausstellungen und die Lesarten der Ausstellungen gänzlich anders, da unterschiedliche Wege der Ausstellungsgestaltung gewählt wurden. Dabei sind die verwendeten Ausstellungsmedien zum Teil ähnlich. So finden sich in allen drei Museen neben Judaica¹, historische sowie private Dokumente in den Ausstellungen am häufigsten wieder, ebenso private Korrespondenzen, Fotografien und anderes Schriftgut aus Nachlässen. Jedoch ist die Art der Präsentation dieser Ausstellungsmedien, deren Gruppierung und Einordnung in den Gesamtkomplex der Ausstellung völlig unterschiedlich.

¹ Der Begriff *Judaica* wird im vorliegenden Beitrag als Sammelbegriff für kunsthandwerkliche sowie rituelle und sakrale Objekte des Judentums verwendet.

Im Sinne von Jana Scholze dargestellten Vorgehensweise zur Analyse in *Medium Ausstellung*² wird im Folgenden eine differenzierte Darstellung und Analyse der Dauerausstellungen des Jüdischen Museums der Schweiz (Basel), des Jüdischen Museum Hohenems (Voralberg) sowie des Jüdischen Museums Gailingen (Süddeutschland) vorgenommen. Basierend auf der Theorie, dass Museen als soziale Institutionen auf interdisziplinäre Analysen angewiesen sind, richtet sich der Fokus dieser vordergründig auf die in und von der Institution geschaffenen Diskurse und der öffentlichen Präsentation. Dabei wird die Semiotik und speziell die Kultursemiotik zur Analyse der Fragen der „Bedingungen der Mittelbarkeit und Verstehbarkeit der Botschaft“³ angewendet.⁴ In den nachfolgenden Ausführungen wird das Hauptaugenmerk auf den ausgestellten Judaica, historischen sowie privaten Dokumenten und Fotografien liegen, da dies die Ausstellungsmedien sind, die am häufigsten in den Ausstellungen vertreten und allen drei Jüdischen Museen gemein sind. Die Analyse der aktuellen Dauerausstellungen soll keineswegs als eine Wertung der Ausstellungen verstanden werden. Vielmehr soll der vorliegende Beitrag mit Hilfe der Ausstellungsanalyse aufzeigen, welche Rolle Ordnungen oder noch viel mehr unterschiedliche Anordnungen von ähnlichen Ausstellungsmedien deren Lesart dieser beeinflussen oder gar vollkommen verändern können. Im Folgenden werden zunächst die Dauerausstellungen des Jüdischen Museums der Schweiz, des Jüdischen Museums Hohenems sowie des Jüdischen Museums Gailingen vorgestellt und anschließend analysiert. Anhand der Präsentation des Festes «Purim» in den Dauerausstellungen der vorgestellten Museen wird abschließend dargelegt, in wieweit die jeweils unterschiedlicheren Anordnungen der Exponate eine Lesart begünstigen und insbesondere verschiedene Botschaft formulieren können.

Jüdisches Museum der Schweiz Basel

Im Juni 1966 wurde das Jüdische Museum der Schweiz als erstes Jüdisches Museum im deutschsprachigen Raum nach dem Zweiten Weltkrieg in Basel eröffnet. Die Grundlage des Jüdischen Museums bildete die Sammlung jüdischer Kultgegenstände des Basler Völkerkundemuseums, um dessen Aufbau sich der Volkskundeprofessor Eduard Hoffmann-Krayer bereits seit 1909 bemühte. Erweitert wurde die Sammlung zu Beginn durch Dauer-

² Jana Scholze: *Medium Ausstellung. Lektüren musealer Gestaltung* in Oxford, Leipzig, Amsterdam und Berlin. Bielefeld, transcript, 2004.

³ Umberto Eco: *Einführung in die Semiotik*. München, Fink, 1994, S. 442.

⁴ Jana Scholze: *Kultursemiotik: Zeichenlesen in Ausstellungen*. In: Baur, Joachim (Hg.): *Museumsanalyse. Methoden und Konturen eines neuen Forschungsfeldes*. Bielefeld 2010, S.121.

leihgaben des Landesmuseums in Zürich und des Museums für Volkskunde in Basel, Judaica aus dem Historischen Museum Bern und einige Objekte der Universitätsbibliothek Basel. Wenige Jahre nach der Eröffnung stellte das Historische Museum Basel dem Jüdischen Museum ebenfalls Grabsteine des mittelalterlichen Judenfriedhofs in Basel zur Verfügung.⁵ Das primäre Sammlungsziel bestand vor allem darin, jüdische Kultgegenstände aus der Schweiz zu sammeln, die volkskundlich interessant waren und eine kunstwissenschaftliche Bedeutung hatten.

Im Herbst 2016, zu seinem 50. Jubiläum, präsentierte sich das Jüdische Museum mit einem strukturell, ästhetisch und didaktisch veränderten Konzept für die Dauerausstellung. Zum einen erzählt die neue Dauerausstellung die Geschichte der Schweiz aus der Perspektive der Juden, zum anderen wird das Judentum in seiner Vielfalt als Religion, Kultur und „Ausdruck eines individuellen Lebensentwurfs“⁶ dargestellt. Im Museum beginnt der Ausstellungsrundgang mit dem «Roten Saal», der sich dem Thema Judentum als ordnendes Element des Lebens annähert. In den großen an den Wänden entlang verlaufenden Vitrinen werden fast ausschliesslich Judaica ausgestellt, wobei sie in drei Kategorien unterteilt werden: den Stationen des Lebens von der «Geburt» bis zum «Tod», dem «Schabbat» und den jüdischen Festtagen. An den «Roten Saal» angrenzend befindet sich der «Weiße Saal». Der grösste Raum des Museums erzählt in chronologischer Abfolge im Uhrzeigersinn die Geschichte der Juden auf dem Schweizer Gebiet. Neben den Themen «Judäa» und «Verfolgung» wird «Basel», insbesondere als Zentrum des hebräischen Buchdrucks in der Frühen Neuzeit, präsentiert. Die Gründungen Jüdischer Gemeinden auf dem Gebiet der heutigen Schweiz seit 1500 werden auf einem großen Banner veranschaulicht. Thematisch wendet sich der Ausstellungsverlauf nun der schrittweise verlaufenden «Rückkehr» der Juden zu. In einer Kabinettshängung wechseln sich Dokumente, kleinformatige Bilder sowie dreidimensionale Exponate in Hängevitrinen ab (Abb. 1). Neben einer Multimedialinsel werden in großen Holzvitrinen zunächst die Themen «Gleichberechtigung» und «Judenstaat» dargeboten. Die Vitrine «Judenstaat» widmet sich Theodor Herzl und insbesondere der Vision zur Gründung des Judentaates überwiegend anhand von Dokumenten sowie eines dreidimensionalen Reliefs.⁷

⁵ Heidi Brunschweiler Spoedlin: «Gebt kund von eurem Volkstum, vom Schatz eurer Religion, eurer Überlieferung!». Zur Sammlungs- und Museums geschichte des Jüdischen Museums der Schweiz Basel. Erschienen in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Band 103 (2003), S. 172.

⁶ Zit. Dr. Naomi Lubrich: Interview am 08.Mai 2018, Jüdisches Museum der Schweiz, Basel.

⁷ Unter dem Titel «Altland. Theodor Herzls europäisches Erbe» lassen sich die ausgestellten Exponate zu Theodor Herzl, insbesondere Dokumente sowie Tagebücher in einer Online-Ausstellung auf der Internetseite des Jüdischen Museums der Schweiz ausgiebiger betrachten. <http://jms-altland.ch>.



Abb. 1: «Weißer Saal», Jüdisches Museum der Schweiz Basel

Anhand von Fotografien, Dokumenten und einigen persönlichen Gegenständen wird unter der Überschrift «Überleben» der Umgang der Schweiz mit jüdischen Flüchtlingen aus Deutschland während der NS-Zeit thematisiert. Die letzten beiden Ausstellungsabschnitte nähern sich dem Thema «Vielfalt» in der heutigen Zeit an, wobei hier insbesondere die Kulturaktivitäten der Jüdischen Gemeinden in der Schweiz sowie die vielfältigen Lebensweisen und Ausdrucksformen jüdischen Lebens auf der Welt präsentiert werden. Durch den Eingangsbereich gelangt die Besucher zum zweiten Teil der Dauerausstellung. Im Vorderen Raum befindet sich die Bibliothek. Zum «Blauen Saal» hin befinden sich jeweils auf beiden Seiten Vitrinen. Im Mittelpunkt der grossen Vitrine zur linken Seite steht ein Brautkleid, das von unterschiedlichen Kopfbedeckungen umrandet wird. Die gegenüberliegende Vitrine widmet sich den jüdischen Speisegesetzten, wobei diese anhand eines Textes und kleinen Figuren veranschaulicht werden. Im anliegenden «Blauen Saal» werden neben einer Schrifttafel mit erklärenden Texten zu den ausgestellten Objekten in einer Vitrine Torazeiger sowie Toraschmuck ausgestellt. In den übrigen Vitrinen sind Toramäntel und ein Toravorhang in unterschiedlichen Grössen und Ausführungen zu sehen. In der Mitte des Raums, vor einem Toraschrein, wird eine Torarolle präsentiert.

Klassifikation und Chronologie als Ausstellungsordnung

Für den «Roten Saal» ist als Ausstellungsform die Klassifikation gewählt worden, wobei jeweils Ausstellungsobjekte gleicher Kategorien nebeneinander in einer Vitrine präsentiert werden. Dies zeigt sich insbesondere in den Vitrinen, die dem Schabbat und den hohen Feiertagen gewidmet sind. Hier können Objekte gleicher Funktion jedoch aus unterschiedlichen Ländern bzw. Jahrzehnten oder Jahrhunderten als Modelle ihrer Art betrachtet, zugleich auch miteinander in Vergleich gesetzt werden. Schrifttafeln mit erklärenden Texten in oder vor den Vitrinen nehmen neben den allgemeinen Erläuterungen jüdischer Gebräuche und Traditionen auch Bezug auf die ausgestellten Objekte. Damit findet zugleich eine Decodierung, d.h. Entschlüsselung der Gebrauchsfunktion, als auch eine Aufklärung der in Verbindung stehenden kulturellen Vorgänge statt.

Die Vorgänge des «Codierens» sowie des «Decodierens» werden im Zusammenhang der Ausstellungsanalyse als Vorgänge des Verschlüsselns sowie Entschlüsselns von Informationen verstanden, genauer gesagt des Formulierens von Inhalten und Erwartungen der Ausstellungskuratoren sowie der Umsetzung dieser in räumliche Arrangements mit Hilfe von Ausstellungsobjekten und Gestaltungsmitteln einerseits und der erlebten Erfahrung und idealerweise Erkenntnis der zu vermittelnden Inhalte andererseits.⁸ Jana Scholze geht hierbei von der These aus, dass „grundsätzlich [...] jede Ausstellungskonzeption ein Versuch der Begrenzung und Ordnung von Bedeutungen mittels mehr oder weniger konkreten Codierungen; und jede Ausstellungsgestaltung [...] die Konkretisierung dieser Codierungen im Raum“⁹ ist. Weiterhin stellt Scholze die Hypothese auf, dass Ausstellungen generell auf drei Arten von Mitteilungen aufbauen: 1. Denotation: Benennung der Gebrauchsfunktion bzw. Entschlüsselung der Gebrauchsfunktion.¹⁰ 2. Konnotation: Aufzeigen der in Verbindung stehenden kulturellen Vorgänge, Norm- und Wertesysteme sowie individuelle Lebensgeschichten 3. Metakommunikation: Vermittlung des Interesses des Museums in der Ausstellung bzw. Vermittlung einer Aussage und Botschaft an die Öffentlichkeit.¹¹ Dabei unterscheidet sie verschiedene Arten von Präsentationsformen von Ausstellungen: die Klassifikation, worunter systematische Ordnungskonzepte verstanden werden, die Chronologie, d.h. Ausstellungen in chronologischer Zeitabfolge mit einem Anfangs- und Endpunkt in der Zeitleiste und die Komposition, worunter assoziative Raumgestaltungen zusammengefasst werden.¹²

⁸ Jana Scholze: Medium Ausstellung, S. 12.

⁹ Ebd., S. 267.

¹⁰ Ebd., S. 30.

¹¹ Ebd., S. 32-36.

¹² Ebd., S 27f.

Wie im «Roten Saal» und in der Bibliothek, ist auch im «Blauen Saal» die klassifizierende Form der Ausstellung gewählt worden. Neben dem einleitenden Text «Betsaal», in dem die Funktionen der in den Vitrinen ausgestellten Objekte erläutert werden, finden sich in den Vitrinen lediglich Beschriftungen der Exponate. So wird die Aufmerksamkeit der Besucher ausschliesslich auf die Ausstellungsstücke gelenkt.

Eine gänzlich andere Ausstellungsform, nämlich die chronologischen Einordbarkeit berücksichtigend, ist für den «Weißen Saal» gewählt worden. Die chronologische Anordnung der Ausstellung des «Weißen Saals» sichert ein gewisses Mass an konkreter Vermittlung der angestrebten Inhalte, da diese Form der Ausstellung, mit einem gesetzten Anfangs- und Endpunkt in der Zeitleiste, als in sich geschlossenes System präsentiert wird. Durch den reduzierten Einsatz von Texten und anderen inszenierenden Mitteln, bleiben die Ausstellung und somit auch die Besucher nah an den Exponaten. Insbesondere die Kabinethängung der kleinen Vitrinen und die dreidimensionalen Objekte, die den Übergang zu den grossen Holzvitrinen bilden haben eine ästhetische, anziehende Wirkung, die gerade bei der gewählten Ausstellungsform eine wichtige Rolle einnimmt. Denn je mehr Inhalte in Textform zu vermittelt versucht werden, desto größer ist die Gefahr einer selektiven Informationsaufnahme seitens der Besucher, insbesondere wenn sie sich durch die gewählte Ausstellungsanordnung frei im Raum bewegen können. Historische Dokumente, sind unter Umständen als Exponate eher schwierig zu präsentieren, da sie nur von einer Seite betrachtet werden können.

An dieser Stelle knüpft das Jüdische Museum der Schweiz an und präsentiert die Dokumente zu Theodor Herzl in einer gesonderten Online-Ausstellung, in der diese jederzeit vergrössert und von allen Seiten näher betrachtet werden können. Für die Dauerausstellung ist vom Jüdischen Museum ein Video-Guide in zwei Sprachen, Deutsch und Englisch, erstellt worden. Der Video-Guide führt die Besucher anhand von ausgewählten Ausstellungsobjekten, wie beispielsweise einer *Ketubba* (jüdischer Ehevertrag), einem *Tallit* (Gebetsschal) und einer Purim-Rassel¹³ durch die Ausstellung. Dabei werden einzelne Exponate aus unterschiedlichen Perspektiven näher beschrieben. Der Video-Guide erfüllt so gleich mehrere Funktionen. Zum einen führt der Guide, wie der Name schon sagt durch die Dauerausstellung. Dadurch werden die einzelnen Räume, zum Teil durch den Eingangsbereich von einander unterbrochen, zu einem Ganzen vereint. Gleichzeitig werden den Objekten durch das individuelle Begehen der

¹³ An Purim wird die Rettung des jüdischen Volkes durch Esther gefeiert. In der Synagoge wird die Festrolle des biblischen Buches Esther verlesen, wobei die Anwesenden jedes Mal wenn der Name «Haman» vorgelesen wird so viel Lärm machen, dass der Name des bösen Widersachers übertönt wird. Hierfür werden verschiedene Lärminstrumente benutzt, insbesondere Rasseln und Ratschen.

Ausstellung aber auch neue Konnotationen zugeschrieben. Die Exponate werden mit Lebensgeschichten gefüllt und erhalten dadurch einen lebendigen und für den Besucher womöglich zugänglicheren Charakter, da sich die Ausstellung sowohl an jüdische, als auch nichtjüdische Besucher richtet.

Auf der metakommunikativen Ebene knüpft das Jüdische Museum an den letzten Abschnitt der Ausstellung im «Weißen Saal» an und verweist mit dem Guide verstärkt auf die Vielfalt des Judentums. Hier sind neben der Kultur, der Religion auch die vielfältigen jüdischen Lebensweisen im Mittelpunkt. Durch die strikte Ordnung bietet die klassifizierende Form der Ausstellung insbesondere im «Roten Saal», als auch im «Blauen Saal» eine Verwendung als geschlossenes System, was für Kenner eine Fülle an Informationen liefern, jedoch die übrigen Besucher eher ausschließen kann. Klassifikation als Ausstellungsform kann jedoch auch Raum für freie Assoziation bieten, was allerdings zum Teil dazu führt, dass Exponate eher als Kunstobjekte betrachtet werden, als in ihrer eigentlichen Funktion.¹⁴ Der Video-Guide kann dem entgegenwirken, wenn sich Besucher auf diesen einlassen und den Ausführungen folgen.

Jüdisches Museum Hohenems

Das Jüdische Museum Hohenems wurde im April 1991 eröffnet und schlug bereits zu Beginn «einen eigenen Weg der kritischen Heimatgeschichte und der Vergegenwärtigung jüdischen Erbes»¹⁵ ein. So sollte es weder vordergründig ein Religionsmuseum werden, noch allgemein die Geschichte des Judentums erzählen. Ziel war es die regionalen Verhältnisse mit ihren politisch-kulturellen Konflikten und insbesondere den regionalen Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts zu thematisieren.¹⁶ In der Gründungszeit und in den ersten Jahren des Bestehens des Museums gab es nur einen sehr beschränkten Sammlungsbestand. Insbesondere Ego-Dokumente, wie Tagebücher, Fotografien, Briefe u. a., gab es in der Sammlung bis auf wenige Ausnahmen keine. Eben hier lag zunächst die Schwierigkeit für die Museumsgründer, da die Ausrichtung des Museums eher eine kulturosoziologische, rechtshistorische sein sollte mit dem Schwerpunkt auf der Darstellung der Lebensbedingungen und Lebensgeschichten der Juden in Hohenems. In den folgenden Jahren nach der Eröffnung des Museums wuchs

¹⁴ Jana Scholze: Medium Ausstellung, S. 269.

¹⁵ Hanno Loewy: Heimat Diaspora. Das Jüdische Museum Hohenems. Herausgegeben für das Jüdische Museum Hohenems von Hanno Loewy, Hohenems, Bucher – Druck, Netzwerk, 2008, S. 37.

¹⁶ Hannes Sulzenbacher: Neues Museum. Die österreichische Museumszeitschrift: Zyklische Zeit. Die Darstellung von Religion im Jüdischen Museum Hohenems, Ausgabe 18/3, S. 19.

die Sammlung stetig. Aktuell verfügt das Jüdische Museum Hohenems über eine Sammlung, die vor allem aus Nachlässen oder Schenkungen von Nachkommen oder auch Bewohnern aus der Region besteht.¹⁷ Im Jahre 2007 wurde die Dauerausstellung gänzlich neugestaltet, auch innenarchitektonisch wurde viel verändert. Es wurde bewusst eine Spannung zwischen dem ehemaligen Wohnhaus, das das Museum einst war, einerseits und der modernen Ausstellungsarchitektur sowie der Ausstellung andererseits betont.

Der Ausstellungsrundgang des Jüdischen Museums beginnt zunächst mit einem kleinen Raum, der ausschliesslich dem in Hohenems geborenen Kantor und Komponisten Salomon Sulzer¹⁸ gewidmet ist. Auf den ersten Blick kaum erkennbar, befindet sich in diesem Raum an der hinteren Wand auf Augenhöhe von Kindern ein Scherenschnitt-Bild, das durch Betätigung eines Schalters beleuchtet wird. Diese Scherenschnitt-Bilder begegnen den Besuchern oftmals im Verlauf der gesamten Dauerausstellung. Sie richten sich insbesondere an die jüngsten Besucher des Museums. Dieser gezielt für Kinder und Jugendliche entwickelte Ausstellungsteil ist ein integraler Bestandteil der neuen Dauerausstellung und erzählt aus der jüdischen Geschichte, «assoziativ mit den Objekten und Dokumenten, Fragen und Themen der ‹großen› Ausstellung Beziehung herstellend»¹⁹. In den grossen Räumen des ersten Obergeschosses beginnt der chronologisch verlaufende Rundgang thematisch mit der Frage «Warum sind wir hier?». Dieser Frage wird auf drei Ebenen nachgegangen. Auf der ersten Ebene werden den Besuchern die historischen Daten und Hintergründe in Textform erklärt, auf der zweiten Ebene werden in den Vitrinen sowie auf der Höhe dieser anhand von Exponaten und kurzen Texten persönliche Geschichten von jüdischen Bewohnern, aber auch jüdische Feiertage erklärt. Diese Anordnung der Erzählform von der historischen, linear verlaufenden Zeit auf der ersten Ebene des Displays und der zyklischen Zeit, wie den jährlich wiederkommenden Feiertagen oder dem Kreislauf des menschlichen Lebens von der Geburt bis zum Tod, auf der zweiten Ebene, begleitet den Besucher durch die gesamte Dauerausstellung. Auf der dritten Ebene verläuft die bereits erwähnte Kinderausstellung. Der erste Abschnitt der Dauerausstellung widmet sich der «Ansiedlung», die durch «Vertreibung und Wiederausiedlung» geprägt war. Vor diesen historischen Hintergründen werden hier zugleich in den an den Wänden entlang verlaufenden Vitrinen anhand von Dokumenten, Karten und Judaica die Feiertage Simchat Tora, Chanukka, aber auch die Geburt und Liebe thematisiert (Abb. 2).

¹⁷ Hanno Loewy: Interview am 7. Juni 2018, Jüdisches Museum Hohenems.

¹⁸ Salomon Sulzers kompositorisches Hauptwerk «Schir Zion» enthielt erstmals liturgische Gesänge mit Chorbegleitung. Seine Reform beeinflusste den Gebetsstil in vielen Synagogen.

¹⁹ Zit. Hanno Loewy: Heimat Diaspora, S. 45.



Abb. 2: «Warum sind wir hier?», Jüdisches Museum Hohenems

Im angrenzenden Raum steht die Frage «Wer sind wir?» im Fokus. Hier werden «Tradition und Aufklärung», aber auch Unterthemen wie «Bildung» sowie «Orthodoxie oder Reform» dargelegt. Dabei werden Bücher und insbesondere handschriftliche Dokumente sowie Fotografien und Porträts dargestellt. In diesem Abschnitt finden sich auch die Präsentation der Feiertage Purim und Pessach. Ebenfalls ist die Bar und Bat Mizwa zwischen den Überschriften «Tradition und Aufklärung» und «Bildung» eingeordnet. Der nächste Raum ist der Frage «Was ist unsere Welt?» gewidmet, dabei stehen die Themen «Diaspora und Migration» im Mittelpunkt des Ausstellungsabschnitts. Um «Identitäten» und die Frage «Wer sind wir?» dreht sich alles im angrenzenden Abschnitt der Dauerausstellung. Unter den Überschriften «Ich als Objekt» und «Religiöse Konflikte» stehen der Rabbiner und Autor Aron Tänzer und seine Werke im Fokus. Eine Vitrine ist den Feiertagen Rosch haSchana sowie Jom Kippur gewidmet. Dem chronologischen Aufbau folgend wird in diesem Raum ebenfalls der aufkommende Antisemitismus im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts exponiert. An diese Thematik knüpft die Frage «Gehören wir dazu?» im nächsten Raum an. Hier steht die Ausstellung im Spannungsfeld zwischen «Integration und Ausschluss». Mit Hilfe von Anzeigen, Dokumenten, Fotografien und einigen persönlichen Gegenständen nähert sich die Ausstellung insbesondere den gesellschaftlichen Fragen des «Nebeneinander oder Miteinander?» oder auch «Wessen Heimat?» an. Innerhalb des Ausstel-

lungs rundgangs entsteht an dieser Stelle ein Bruch, da die Fortsetzung der Dauerausstellung im zweiten Obergeschoss folgt, die die Besucher durch das Treppenhaus erreichen können. Hier werden sie durch eine Reproduktion des Ansuchens um einen Heimatschein aus dem Jahr 1938 auf den kommenden Ausstellungsteil eingestimmt. Im zweiten Obergeschoss ist die Ausstellung in sechs Themenbereiche unterteilt: «Nationalsozialismus», «Was nicht übrig blieb», «Flucht», «Vernichtung», «*Displaced Persons*» und «Erinnern / Nicht-Erinnern». Anhand von Fotografien, persönlichen Dokumenten, Listen, Zeitungsartikeln sowie Anzeigen werden zahlreiche Lebensgeschichten und Schicksale präsentiert. Dabei wird in der Vitrine «Was nicht übrig blieb» ein besonderer Bezug auf den Standort Hohenems genommen, in dem auf die Geschichte der ehemaligen dortigen Synagoge eingegangen wird. Eine Inventarliste, Umbaupläne für die Synagoge Hohenems in ein Zeughaus aus dem Jahr 1942 sowie Briefe aus den Jahren 1940 und 1949 zeugen vom Verlust der Synagoge und des Synagogenbesitzes. Das letzte Kapitel der Ausstellung «Erinnern / Nicht-Erinnern» ist der Gründung des «Vereins zur Erhaltung des jüdischen Friedhofs in Hohenems» und der Gründung des Jüdischen Museums Hohenems gewidmet, dabei wird ebenfalls auf den Umgang mit der ehemaligen Synagoge Hohenems eingegangen, die zunächst 1954 / 55 in ein Feuerwehrhaus und im Jahre 2003 schließlich in den Salomon-Sulzer-Saal umgebaut worden ist. In einem kleinen Nebenraum mit der Überschrift «Nachkommen erzählen» wird Besuchern die Möglichkeit geboten, sich Interviews mit Nachkommen der Hohenemser Gemeinde zu unterschiedlichen Themen, darunter «Nachkommenschaft und Erinnerung», «Shoah und Migration» und «Religion und Familie» anzuschauen.

Chronologische Anordnung als Präsentationsform

Für die Dauerausstellung im Jüdischen Museum Hohenems ist die chronologische Präsentationsform gewählt worden. Im Vergleich zum «Weißen Saal» im Jüdischen Museum der Schweiz in Basel wird hier mehr mit Erklärungen und Texten gearbeitet. Jedoch erscheinen die Texte innerhalb der Dauerausstellung weder im Stil noch in der Form dominant. Da sie jeweils in Balkenform als Einleitung für das folgende Ausstellungskapitel und als Begleittext zu den Unterkapiteln oberhalb der Vitrinen angeordnet sind, sind sie, zusätzlich zu ihrem informativen Charakter, ein strukturgebendes Element und bilden einen visuellen Rahmen für die Exponate. Zwar entsteht durch diese Anordnung eine Balance von Textanteilen und Ausstellungsobjekten, jedoch birgt insbesondere die Positionierung von Informationen oberhalb der Vitrinen die Gefahr des Ignorierens seitens der Be-

sucher oder der Unvollständigkeit der Inhalte durch partielles Lesen²⁰. Im Besonderen innerhalb des Rundgangs im ersten Obergeschoss zeigt sich eine deutliche Hierarchisierung bzw. Fokussierung von Themenbereichen gegenüber anderen, die nur sehr knapp erwähnt werden. So werden jüdische Feiertage und Lebensstationen kurz innerhalb der Ausstellung erwähnt. Diesen Themen werden vergleichsweise nur kleine Vitrinen zugeordnet, die in größere Themenkomplexe eingeordnet werden. So findet sich beispielsweise die Präsentation der Bar Mizwa und Bat Mizwa in einer kleinen Vitrine in dem Abschnitt «Tradition und Aufklärung» neben dem Unterkapitel «Bildung». In der Vitrine ist eine Handschrift ausgestellt, eine Gratulation zur Bar Mizwa datiert auf den 7.11.1826. Diese Form der Präsentation verweist auf die metakommunikative Motivation des Museums und entspricht dem ursprünglichen Gründungskonzept des Museums, eine kultursoziologische und rechtshistorische Ausstellung über die Lebensbedingungen der jüdischen Bewohner zu schaffen.²¹ Da die Intention darin liegt von Menschen zu erzählen, finden sich innerhalb der Ausstellungen entsprechend nur wenige Judaica. Allgemein rücken jüdische Feiertage und Lebensstationen in der jüdischen Tradition eher in den Hintergrund und werden anderen Themen deutlich untergeordnet. Die Einordnung der jüdischen Feiertage sowie der Lebensstationen ist unter einem anderen Gesichtspunkt zu betrachten. Denn obwohl die Dauerausstellung in einer chronologischen Anordnung gestaltet ist, hat sie teilweise auch Anteile von Komposition, d. h. von einer assoziativen Raum- bzw. Themengestaltung. Bei näherer Betrachtung der Einordnung der jüdischen Festtage lässt sich feststellen, dass diese assoziativ miteinander kombiniert worden sind. So werden im Ausstellungsraum mit der Überschrift «Warum sind wir hier?», in dem es um die Ansiedlung und damit die Anfänge geht, auch die Geburt, die Feste Simchat Tora und Chanukka präsentiert. Im Raum «Wer sind wir?», mit den Themen «Bildung», «Tradition und Aufklärung», finden sich die Feste Pessach, Purim, aber auch Bar Mizwa und Bat Mizwa – also die Feste, bei denen es darum geht zu lernen, woher «wir» stammen. Die Feste Rosch haSchana und Yom Kippur, in denen es eher um die Einkehr zu sich selbst geht, werden in dem Raum mit der übergeordneten Frage «Wer bin ich?» thematisiert. Durch die Kombination der chronologischen Präsentationsform mit Anteilen der Komposition, präsentiert das Jüdische Museum die «Bewegung einer zyklischen Zeit in ihrem Spannungsverhältnis zu den jeweiligen persönlichen und historischen, gesellschaftlichen Realitäten»²².

²⁰ Jana Scholze: Medium Ausstellung, S. 140.

²¹ Hanno Loewy: Interview am 7. Juni 2018, Jüdisches Museum Hohenems.

²² Zitat ebd.

Jüdisches Museum Gailingen

Das Jüdische Museum Gailingen, im Landkreis Konstanz in Baden-Württemberg, befindet sich im ersten Stockwerk des ehemaligen jüdischen Schul- und Bürgerhauses. Im April 1997 wurde der Verein für Jüdische Geschichte Gailingen zunächst als «Förderverein Bürgerhaus Gailingen» gegründet, der sich zur Aufgabe gemacht hatte, finanzielle Mittel für die Sanierung des Gebäudes aufzubringen. Von Beginn an war jedoch auch ein Dokumentationszentrum für jüdische Geschichte und Kultur am Bodensee und Hochrhein sowie die Einrichtung einer Dauerausstellung und der Aufbau einer Sammlung angedacht. Nachdem die Sanierung 1998 abgeschlossen worden ist, wurden die Räumlichkeiten in den folgenden Jahren vorübergehend für Vorträge und Lesungen genutzt. Im Jahr 2008, zum 70. Jahrestag der November-Pogromnacht, wurde der erste Museumsraum «Gailinger Synagoge» eröffnet. Etappenweise wurde die Dauerausstellung erweitert. Aktuell verfügt diese über sieben Ausstellungsräume und einen Medienraum²³, in denen die fast 300-jährige Geschichte der Juden bzw. der jüdischen Gemeinschaft der Region dargestellt wird. Dabei wird das Leben der jüdischen Gemeinschaft innerhalb der Dauerausstellung von unterschiedlichen Standpunkten aus betrachtet – historisch, kulturell und religiös.²⁴

Der Rundgang durch die Dauerausstellung im Jüdischen Museum Gailingen beginnt mit dem Raum «Gailinger Synagoge», in dem die Geschichte der ehemaligen Synagoge in Gailingen und zugleich die Abläufe in einer Synagoge anhand von erklärenden Texten, Abbildungen und einigen Exponaten, darunter einem Modell des Synagogenbaus, dargestellt werden. Im Übergang zum nächsten Raum, der den Themen «Rabbinat & Religiosität» gewidmet ist, ist ein farbiger Türrahmen aufgestellt, auf dem in einem kurzen Text auf die Hausgeschichte des ehemaligen jüdischen Wohn- und Schulhauses verwiesen wird. Diese Türrahmen begegnen den Besuchern in fast jedem Übergang zwischen zwei Räumen und bilden einen eigenen Erzählstrang innerhalb der Dauerausstellung. Im nächsten Raum fällt so gleich eine Stil- und Gestaltungsänderung in der Ausstellung auf: Das Farbkonzept, die Anordnung der Texttafeln und die Einordnung der Exponate in den Ausstellungskomplex unterscheiden sich deutlich vom Raum zuvor.²⁵ Auf großen Tafeln werden anhand von langen Textpassagen, Foto-

²³ http://www.jm-gailingen.de/?page_id=1469 [05.09.2018].

²⁴ Joachim Klose: Interview am 12. Juni 2018, Jüdisches Museum Gailingen.

²⁵ Der deutlich sichtbare Unterschied im Gestaltungsstil des ersten Ausstellungsräums zum Rest der Dauerausstellung hat seinen Ursprung im Wechsel des Kurators bzw. wissenschaftlichen Leiters des Jüdischen Museums Gailingen in den Jahren nach der Eröffnung des Museums bzw. des ersten Teils der Dauerausstellung.



Abb. 3: «Assimilation», Jüdisches Museum Gailingen

-grafien, Dokumenten und einigen Exponaten die Themen «Rabbiner – jüdische Gelehrte», «Kantor / Lehrer / Religionsschule» sowie «Beschniedung» präsentiert. Der angrenzende Raum widmet sich der «Assimilation». Hier wird in chronologischer Abfolge die Geschichte der jüdischen Gemeinschaft von den «ersten Juden in Gailingen» bis zum Ersten Weltkrieg erzählt (Abb. 3).

Im Themenraum «Jüdisches Gailingen» stehen die ehemaligen Bewohner der Stadt sowie die ehemaligen jüdischen Institutionen im Fokus. In der Mitte des Raums ist eine interaktive Karte der Stadt positioniert. Anhand eines Monitors ist es den Besuchern möglich, die einzelnen ehemaligen jüdischen Wohnhäuser, aber auch soziale Begegnungsstätten auf der Stadtkarte aus der Vogelperspektive zu entdecken und ihre Geschichte zu erfahren. Das Ausstellungskapitel «Jüdisches Leben» zeigt eine Fülle an Themen, die von «Jüdische Hochzeiten» über die jüdischen Feiertage «Chanukka» und «Purim» bis zur «Freizeit» reichen. Mit vielen Texten, Fotografien, persönlichen Dokumenten und einzelnen Judaica wird den Besuchern ein vielfältiger Einblick in das ehemalige Leben der jüdischen Bewohner geboten. Im angrenzenden Medienraum sind Interviews von Zeitzeugen und Nachkommen der ehemaligen Gailinger Gemeinde zu sehen.

Seit seiner Eröffnung im Jahre 2008 wurde der erste Ausstellungsraum «Gailinger Synagoge» nicht verändert.

Der Themenraum «Verfolgung – Vernichtung» ist nur durch den Eingangsbereich des Museums begehbar, wodurch an dieser Stelle ein Bruch im Rundgang entsteht. Dieses Ausstellungskapitel ist chronologisch aufgebaut und erzählt vom aufkommenden Antisemitismus, dem November-Pogrom, der Deportation, der Vernichtung in Todeslagern und zuletzt den *Displaced Persons*. Auf den großen Texttafeln wird anhand von Texten, darin eingeordneten Fotografien und einigen Dokumenten von Schicksalen von Opfern und Überlebenden, aber auch von Tätern und Helfern berichtet. Der letzte Ausstellungsraum widmet sich dem Jüdischen «Hegau»²⁶. Hier werden die kleinen Nachbargemeinden und ihre bedeutenden Persönlichkeiten vorgestellt.

Chronologie und Komposition als Ordnungskonzept

Im Jüdischen Museum Gailingen wurden für die Dauerausstellung zwei unterschiedliche Präsentationsformen gewählt: Chronologie und Komposition. Während die Themen «Assimilation» und «Verfolgung – Vernichtung» in chronologischer Form präsentiert werden, wurden in den übrigen Ausstellungsabschnitten die Themen eher assoziativ zusammengestellt. Auch wenn sich die Ausstellungsformen unterscheiden, so wurden der Stil und die Gestaltung der Präsentationstafeln und der einzelnen Vitrinen stets beibehalten. Der schriftliche Teil ist insbesondere durch die dichte Abfolge der Themen und Anordnung der Tafeln sehr präsent. Auch da viele Exponate als Abbildungen in die Texte visuell eingegliedert sind, scheint der Textanteil innerhalb der gesamten Ausstellung zu dominieren. Dies kann bei den Besuchern, auch unbewusst, nicht nur die beabsichtigte Wirkung hervorrufen, sondern eine Abwehr auslösen. Die Gefahr partiellen Lesens und somit einer unvollständigen Aufnahme der Inhalte ist auch hier durch die enorme Textmenge gegeben, besonders da die Exponate und die ästhetischen Elemente, die grundsätzlich eine einflussreiche, anziehende Wirkung haben, sich den rhetorischen Anteilen unterordnen.²⁷ Im Verlauf des Ausstellungsrundgangs fällt auf, dass nur wenige der jüdischen Feiertage präsentiert werden²⁸, somit liegt der Fokus der Ausstellung eher auf der Darstellung der Geschichte der jüdischen Gemeinschaft in der Region. Verglichen mit dem Jüdischen Museum Hohenems stehen auch in Gailingen das Leben der Menschen und die Geschichte im Fokus der

²⁶ Als «Hegau» wird die Vulkan- und Burgenlandschaft am westlichen Bodensee bezeichnet.

²⁷ Jana Scholze: Medium Ausstellung, S. 140f.

²⁸ Laut Joachim Klose wurde es bewusst entschieden, nur die Feiertage zu präsentieren, für die dreidimensionale Exponate in der Sammlung vorhanden sind. Joachim Klose: Interview, 12.06.2018, Jüdisches Museum Gailingen.

Dauerausstellung. Dennoch wird in Gailingen ebenfalls das Judentum als Religion dargestellt. Die Intention, innerhalb der Ausstellung ferner über das Judentum als Religion und Kultur aufzuklären zu wollen, kann ihren Ursprung im Standort des Museums haben und im Umgang Deutschlands mit der Erinnerungskultur nach 1945. Auf der metakommunikativen Ebene zeigen sich vier Erzählstränge bzw. vier Aussagen, die das Jüdische Museum mit der Dauerausstellung präsentiert: Im Vordergrund steht die Darstellung der 300-jährigen Geschichte der Juden in Gailingen und im Hegau. Jedoch werden zugleich das Judentum als Religion sowie Kultur und nicht zuletzt die Geschichte des Museumsgebäudes vermittelt.

Rolle von Ordnungen in der Metakommunikation am Beispiel von «Purim»

Es lässt sich nicht bestreiten, dass die Auswahl der Ausstellungsobjekte zu bestimmten Themenbereichen unmittelbar durch die Sammlungsbestände bedingt und die Anordnung der Ausstellung durch räumliche Gegebenheiten beeinflusst werden können. Dennoch ist jeder Kuratorin und jedem Ausstellungsgestalter ein gewisser Spielraum gegeben, um die gewünschten Inhalte und Erwartungen an die Ausstellung anhand von Ausstellungsobjekten und Gestaltungsmedien zu vermitteln. Dies zeigt sich z. B. sehr deutlich in der Wahl der Darstellung und der Einordnung des Purim-Festes in die Ausstellungsordnung insbesondere im Jüdischen Museum Hohenems. Purim wird hier in der linearen Zeitleiste, in die Zeit der «Tradition und Aufklärung» in den Themenbereich der Frage «Wer sind wir?» eingeordnet. Dabei erhält der Feiertag vergleichsweise nur wenig Raum neben den Vitrinen unter der Überschrift «Bildung» und «Orthodoxie». Ebenfalls interessant ist, dass in der kleinen Vitrine unter der Erklärung zum Feiertag lediglich eine Gruppenfotografie ausgestellt wird, mit der Bezeichnung «Verkleidung zum Purim-Ball in St. Gallen». Damit wird die Aufmerksamkeit bewusst auf den sozialen, ausgefallenen Aspekt des Feiertags gelenkt. Dies entspricht jedoch der metakommunikativen Motivation des Museums, als Museum für und von Menschen zu sein. Zu Beginn der Gründung des Museums wurde die Entscheidung getroffen, dass das Jüdische Museum in erster Linie von lokalen und regionalen Lebensumständen und politisch-kulturellen Konflikten erzählen und keineswegs ein Religionsmuseum werden sollte. Obwohl anfänglich eine Sammlung insbesondere mit Judaica gezielt angelegt wurde, wurden diese Objekte spätestens mit der Neugestaltung im Jahre 2007 gänzlich aus der Dauerausstellung verbannt, da dies nicht dem Konzept des Museums entsprach. So werden auch religiöse Aspekte des jüdischen Lebens gezielt anhand von persönlichen

Gegenständen, Fotografien oder Dokumenten präsentiert, die aus der stetig wachsenden Sammlung aus Nachlässen stammen.²⁹

Das Jüdische Museum der Schweiz in Basel verfolgt vergleichsweise ein anderes Konzept. Dies zeigt sich ebenfalls sehr deutlich an der Präsentation dieses Feiertags. Die im Vergleich zu Hohenems große Vitrine mit der Überschrift «Purim» präsentiert eine Rassel und Esther-Rollen aus verschiedenen Ländern und unterschiedlichen Jahrhunderten. Sie sind nebeneinander aufgereiht, zur Illustration hängt an der hinteren Wand der Vitrine eine Zeichnung aus dem Jahr 2010, die die Geschichte des Purim-Festes erzählt. Die Schrifttafeln erklären die Herkunft des Feiertags und beziehen dabei die Exponate ein. Hier wird Purim mit Ausnahme der Illustration ausschließlich anhand von Judaica, hier Esther-Rollen und einer Rassel, präsentiert. Der Verweis auf die Tradition, sich an diesem Tag zu verkleiden, wird lediglich durch die Illustration gegeben und ist im Vergleich zu Hohenems eher nebensächlich. Der Fokus liegt hier deutlich auf dem religiösen Aspekt, auf der Lesung des Buches Esther. Die Einordnung des Purim-Festes in den Kanon der Jüdischen Feiertage und in den «Roten Saal», der das Judentum als Ordnung des Lebens präsentiert, verdeutlicht auf der metakommunikativen Ebene eine vom Jüdischen Museum Hohenems gänzlich abweichende Motivation und Botschaft. Das Jüdische Museum der Schweiz in Basel sieht sich selbst als ein kulturhistorisches Museum, das die Geschichte der Schweiz aus der Perspektive der Juden erzählt.³⁰ Dabei ist die Aufklärung über die jüdische Geschichte in der Schweiz sowie das jüdische Leben allgemein seit der Gründung des Museums ein grundlegender Teil des Konzepts, der sich bis heute in der Dauerausstellung durchzieht.

Im Jüdischen Museum Gailingen wird das Purim-Fest unter historischen Gesichtspunkten und politisch-kulturellen Hintergründen präsentiert. In dem Raum «Jüdisches Leben» wird auf einer großen Tafel unter der Überschrift «Fest des Sieges über die Widersacher» das Purim-Fest zunächst einleitend kurz erklärt. Der Schwerpunkt in der Darstellung des Feiertags liegt jedoch auf den vielen Fotografien und Dokumenten, die von den traditionellen Feierlichkeiten zeugen. Insbesondere liegt der Fokus hier auf dem Text, der den Vorfall im Jahre 1906 schildert, als das Purim-Fest auf einen Sonntag fiel und dadurch ein Konflikt mit den christlichen Mitbürgern drohte. Der deutliche inhaltliche Verweis darauf, dass das Fest in seiner Form schon über Generationen hinweg gefeiert wurde und die glückliche Wendung dahin, dass die Feierlichkeiten erneut stattfinden konnten, zielen darauf ab, den Besuchern vom Leben der jüdischen Minderheit in der christlichen Mehrheitsgesellschaft zu erzählen. Zugleich

²⁹ Hanno Loewy: Interview am 7. Juni 2018, Jüdisches Museum Hohenems.

³⁰ Dr. Naomi Lubrich: Interview am 08. Mai 2018, Jüdisches Museum der Schweiz, Basel.

verweist diese Darstellung darauf, dass jüdisches Leben in Gailingen präsent war und die jüdische Gemeinschaft Teil der Gesellschaft gewesen ist, ohne dabei über Konflikte hinwegzusehen. Letzteres zieht sich als Konzept durch die gesamte Dauerausstellung hindurch und entspricht der metakommunikativen Motivation des Museums die 300-jährige Geschichte der jüdischen Gemeinschaft in Gailingen und im Hegau insgesamt zu bewahren und diese zu erzählen.

Alle drei jüdischen Museen widmen sich in ihren Dauerausstellungen zum Teil exakt den gleichen Themen, jedoch stellen sie diese gänzlich anders dar. Am Beispiel des Purim-Festes zeigt sich, dass sich die drei vorgestellten Museen jeweils für eine andere Präsentationsform entschieden haben: In Basel für die Klassifikation, in Hohenems für die Präsentation des Festes eingegliedert in eine chronologische Erzählform und in Gailingen für die Komposition. Auch wenn hier mit den unterschiedlich zusammengesetzten Sammlungen argumentiert werden könnte, zeigt sich bei genauerer Analyse, dass es sich hinter den unterschiedlichen Präsentationsformen das ursprüngliche Konzept sowie die Intention und Motivation des jeweiligen Museums verbergen, die bereits in der Gründungsphase formuliert wurden. Die angestrebte Botschaft der Museen, die anhand der Ausstellungen zu vermitteln versucht wird, ist für die Wahl der Ausstellungsform und somit der Ausstellungsordnung entscheidend. Die jeweils unterschiedlichen Präsentationen und Einordnungen des Purim-Festes in den Dauerausstellungen führen zu drei verschiedenen Lesarten der Darstellung. Während im Jüdischen Museum Hohenems das Purim-Fest in einer kleinen Vitrine dem Ausstellungskapitel «Wer sind wir?» zugeordnet und somit als ein zyklisches sowie identitätsstiftendes Moment des Judentums dargestellt wird, erhält Purim im Jüdischen Museum der Schweiz viel Raum in einer großen Vitrine im «Roten Saal». Da in diesem Saal das Judentum als Ordnung des jüdischen Lebens präsentiert wird, ist auch das Purim-Fest als ein jährlich wiederkehrendes, religiöses sowie Ordnung gebendes Ereignis zu lesen. Das Jüdische Museum Gailingen hingegen ordnet das Fest zwar in den Themenraum «Jüdisches Leben» ein, jedoch ist Purim hier durch die gewählte Präsentation eher als ein historisches, regionales Ereignis zu lesen. Obwohl es sich hier um das gleiche Ausstellungsthema handelt und die verwendeten Ausstellungsmedien in den drei Dauerausstellungen sehr ähnlich sind, fällt die Lesart der Ausstellungen und damit auch die vermittelte Botschaft der jüdischen Museen durch die jeweilige Ordnung und Einordnung der einzelnen Inhalte unterschiedlich aus.

«Atmen» verorten.
Methodische Überlegungen über das Rhizom als
kulturwissenschaftliche Denkfigur

Aurelia Ehrensperger

«Achten Sie hin und wieder ganz bewusst auf Ihren Atem» – so könnte die konkrete Anweisung des vorliegenden Textes lauten. Jederzeit kann die Aufmerksamkeit auf das eigene Ein- und Ausatmen gerichtet werden, auch während des Schreibens und Lesens dieser Zeilen. Diese zuverlässige Verfügbarkeit des Atems stellt die empirisch und schriftlich arbeitende Kulturwissenschaft vor die Frage nach dessen Erschließbarkeit. Wie kann über diese reflexiv verfügbare und sich verändernde körperliche Funktion geforscht werden und was wird dabei ersichtlich?

Atmen zeigt sich im Alltag einerseits in seiner medialen, sprachlichen Präsenz und andererseits als körperlich evidente Erfahrung. So bewirbt ein Deutscher Automobilhersteller sein neues Modell mit dem Slogan: «gebaut, um den Atem zu rauben» und die Titelseite einer Zeitschrift verspricht «[a]tme dich GLÜCKLICH».¹ Währenddessen seufzen Sie vielleicht unvermittelt, atmen schnell tief ein, heben die Schultern und atmen nach einer kurzen Atempause langsam wieder aus.² Bis zu 200 mal seufzen Menschen durchschnittlich an einem Tag.^³

Um diese heterogenen, *aktiven* wie *passiven* Vorkommnisse des Atmens im Alltag sowohl auf diskursiver als auch praxeologischer Ebene in den Blick zu nehmen, ziehe ich hier den übergreifenden Ordnungsbegriff des Rhizoms heran. Dieser ermöglicht es – so argumentiere ich – die Vielfalt der Fundstücke ebenso wie das selbsttätige Atmen der forschenden Subjekte mit-einzudenken. Im folgenden Beitrag interessiert mich, wie mit dem «Rhizom» – einem der Botanik entlehnten Gedankenmodell – kulturwissenschaftliche Fragestellungen erörtert werden können.^⁴ Das «Atmen» im Alltag als ein sich ständig vollziehender und verändernder, körperlich notwendiger und geistig erfahrbarer, beeinflussbarer Vorgang steht dafür exemplarisch im Fokus. Auf diese Weise entwickle ich eine Perspektive auf

¹ Werbebeilage der Süddeutschen Zeitung 04.11.2018, BMW «gebaut um den Atem zu rauben»; Titelbild «Maxi», Frauenzeitschrift 12/2018.

² Stallmach, Lena: Wo ein Seufzer entsteht. Verfügbar unter: <https://www.nzz.ch/wissenschaft/biologie/wo-ein-seufzer-entsteht-1.18693560> [16.11.2018].

³ Stallmach verweist auf die Studie von Li Peng u.a.: The Peptidergic Control Circuit for Sighing. In: Nature 18/530 (2016), S. 293–297.

⁴ Gilles Deleuze und Félix Guattari: Das Rhizom. Berlin 1977.

das Atmen als Gegenstand der Alltagskulturforschung und diskutiere das Konzept des Rhizoms als mögliche Herangehensweise für Phänomene des elementar Erfahrbaren. Ich gehe alltäglichen Diskursen und Praktiken nach, die das Atmen thematisieren und untersuche, wie sich das Zusammenspiel körperlicher und geistiger Komponenten empirisch befragen lässt.⁵

Für einen kulturwissenschaftlichen Fokus auf das Atmen werde ich zunächst generisch verfügbare sprachgeschichtliche sowie medizinische Wissensbestände des «Atmens» bzw. der «Atmung» in den Blick nehmen. Im zweiten Schritt führe ich die philosophische Denkfigur – das Rhizom – ein und erweitere diese um die facheigene Herangehensweise der «Spurenfindung», um die konzeptionellen Überlegungen in einem dritten Schritt an einem ethnografischen Beispiel anzuwenden.⁶ Abschließend reflektiere ich das Potenzial und die Grenzen des Ordnungsbegriffs Rhizom für die empirisch-kulturwissenschaftliche Forschung.

Etymologische und medizinische Wissensordnungen: Der Atem und die Atmung

Ordnungsbegriffe, wie etwa Zyklen, Strukturen und Rhythmen rufen Schemata auf, innerhalb derer empirisch erhobenes Material eingeordnet werden kann. Wird dieses Vorgehen am hier gewählten Forschungsgegenstand «Atmen» im Alltag durchgespielt, muss zunächst geklärt werden, vor welchem inhaltlichen Hintergrund dieses genauer untersucht werden soll. Wie die folgenden Herleitungen verdeutlichen, wirken sich die Zusammenhänge, innerhalb derer Atmen thematisiert wird, unmittelbar auf dessen zugetriebene Deutung aus. Deutungshorizonte – wie etwa die Sprachgeschichte oder Medizin – implizieren inhaltliche Zuschnitte des Forschungsinteresses.

So liegt beispielsweise nach einem christlich geprägten Verständnis im «Atem» die Kraft der Menschwerdung: In der Erzählung der Genesis hauchte der Schöpfer dem ersten Menschen den «Odem» ein und erweckte auf diesem Weg einen Lehmklumpen zum Leben.⁷ Verschiedene Auslegungen der alten Schriften deuten an, welch weit gefasste Interpretationen in

⁵ Die hier vorliegende Fragestellung wurde im Rahmen des Promotionsvorhaben «AtemWege. Ein Rhizom des Atmens. Kulturwissenschaftliche Erkundungen zur Luftverschmutzung, Atemnot und Achtsamkeit» untersucht.

⁶ Rolf Lindner: Spür-Sinn. Oder: die Rückgewinnung der «Andacht zum Unbedeutenden». In: Zeitschrift für Volkskunde 107/2 (2011), S. 155–169 und Rolf Lindner: Serendipity und andere Merkwürdigkeiten. In: vokus 22/1 (2012), S. 1–11.

⁷ Vgl. Gen. 2,3 Vers 7. In: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart: Die Gute Nachricht. Göttingen 1997, S. 5.

diesen Akt gelegt werden können. So referiert der Begriff «Seele» in der Sacherklärung der deutschen evangelischen Übersetzung der Heiligen Schrift auf die von außen kommende Bewegung, welche dem Menschen zur Lebendigkeit verhelfe und die als «Selbst» bezeichnet werden könne, welches ohne Körper nicht lebensfähig sei.⁸ Diese Ausführung legt nahe, wie im Begriff «Atem» sowohl körperliche und seelische wie auch transzendentale und weltliche Bezüge miteinander verwoben werden.⁹ Vor allem in der metaphorischen und dichterischen Sprache überdauerte die symbolträchtige Bedeutung des «Atoms», wie ein Zitat von Johann Wolfgang von Goethe stellvertretend veranschaulicht:

Im Atemholen sind zweierlei Gnaden:
Die Luft einzuziehn, sich ihrer entladen;
Jenes bedrängt, dieses erfrischt;
So wunderbar ist das Leben gemischt.
Du danke Gott, wenn er dich preßt,
Und dank ihm, wenn er dich wieder entlässt.¹⁰

Für den Erhalt der körperlichen Gesundheit ist die Funktionstüchtigkeit der Atmung unabdingbar. Im hiesigen Alltag wird dabei vor allem auf ein westliches, schulmedizinisch geprägtes Verständnis zurückgegriffen. Dieses versteht Atmung als körperliche Grundfunktion, die den Stoffwechselprozess verantwortet. Dabei wird Sauerstoff über die eingeatmete Luft in den Körper eingeatmet und prozessiert an die Umwelt abgeatmet. Ein neu geborenes Kind atmet durchschnittlich 40 bis 60 Mal pro Minute ein und aus, im Laufe des Erwachsenwerdens pendelt sich dies bei ca. zehn bis zwölf Atemzügen pro Minute ein.¹¹ Dabei verändert sich die körperliche Reichweite der Atembewegung: während bei einem kleinen Kind der ganze Körper durch die Atmung bewegt wird, beschränkt sich diese bei Erwachsenen zunehmend auf den Oberkörper. In populären Gesundheitsratgebern ist deshalb in Extremfällen vom «Manager-Atem» die Rede, wenn die einzelnen Atemzüge kaum mehr als den Brustraum in Bewegung versetzen.¹² Bei

⁸ Heute ist je nach Übersetzung von Odem bzw. Lebensatem die Rede. Für «Seele» vgl. Sacherklärungen. In: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart: Die Gute Nachricht. Göttingen 1997, S. 397.

⁹ Für «Atem» vgl. Wolfgang Pfeifer et al.: Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (1993). Verfügbar unter: <https://www.dwds.de/wb/Atem> [08.10.2018] sowie «Athem» in: Der digitale Grimm (Erstausgabe 1852), Universität Trier. Verfügbar unter: <https://www.dwds.de/wb/dwb/athem#atem> [08.10.2018].

¹⁰ Johann Wolfgang von Goethe: Berliner Ausgabe. Poetische Werke, Band 3, Berlin 1960, S. 12.

¹¹ Blicken Sie kurz auf eine Uhr mit Sekundenzähler und zählen im Anschluss zehn bis zwölf Atemzüge. In der Regel vergeht in dieser Zeit ungefähr eine Minute.

¹² Ümit Yoker: Den Atem von Kopf bis Fuß spüren. Verfügbar unter: <https://www.migros-impuls.ch/de/entspannung/entspannungstechniken/meditation/den-atem-spueren> [20.09.2018].

jedem Atemzug wird ein halber Liter Luft in den Körper geschleust. Sie gelangt über den Mund oder die Nase in den Rachen, wird durch die Lufröhre transportiert und über die Bronchien in die Lungenbläschen verteilt. Die sogenannten Alveolen sind von feinsten Blutgefäßen umgeben und diffundieren den Sauerstoff in das Blut, das diesen in die Zellen transportiert, um Nährstoffe zu verstoffwechseln und Energie zu gewinnen. Dabei entsteht Kohlendioxid, das denselben Weg umgekehrt zurücklegt und wieder aus dem Körper befördert und abgeatmet wird. Zur Veranschaulichung kann das luftleitende System der Lunge, welches etwa 300 Millionen solcher Lungenbläschen umfasst, mit der Fläche eines Tennisplatzes oder zwischen 100 und 140 Quadratmeter verglichen werden.¹³

Gleichermaßen lässt sich anatomisch erklären, weshalb auf die Atmung als einzige körperliche Grundfunktion – im Gegensatz zum Herzschlag beispielsweise – *bewusst* Einfluss genommen werden kann. Die Atembewegung wird von einem Muskel, dem Zwerchfell, vollzogen. Diese kuppfelförmige Muskelsehnenplatte kann als Teil der Skelettmuskulatur direkt angesteuert werden: so können Atemzüge vertieft und verflacht, verschnellert und verlangsamt sowie kurzzeitig unterbrochen werden.¹⁴ Körpertechniken, wie etwa das Pranayama in der Yogalehre oder Atemübungen in therapeutischen Settings, arbeiten gezielt mit dieser Steuerbarkeit des Atmens. Gleichzeitig stellt ein Reflex im Atemzentrum anhaltend sicher, dass das Atmen fortgesetzt wird, auch wenn nicht *bewusst* daran gedacht wird, beispielsweise im Schlaf oder beim Lesen eines wissenschaftlichen Artikels.

Es lässt sich noch auf eine weitere Eigenart des Atmens hinweisen, denn die körperliche Grundfunktion kann auch *beobachtet* werden, ohne die Bewegung aktiv zu beeinflussen. Der Vorgang des regelmäßigen Ein- und wieder Ausatmens kann als kontinuierlicher Zyklus, der von kaum merklichen Atempausen strukturiert wird und den Anfangs- und Endpunkt des Lebens markiert, jederzeit reflexiv aufgesucht werden.¹⁵ Meditationspraktiken verschiedener kultureller Couleur verwenden das Atmen als

¹³ Diese Zahlen zirkulieren auch in medialen Aufbereitungen, wie im GEO Wissensmagazin 02/2017 bzw. im Focus Magazin vom 06.10.2017. Sie stimmen überein mit den Angaben in populärwissenschaftlichen Büchern wie Stefan Schaal; Konrad Kunsch; Steffen Kunsch: *Der Mensch in Zahlen: Eine Datensammlung in Tabellen mit über 20.000 Einzelwerten*. Berlin 2016, S. 101–106.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Die zahlreichen Passiv-Formulierungen sind ein schriftlicher Versuch die Selbsttätigkeit des Atmens in den Vordergrund zu rücken. Ob «ich», «wir», «man» oder «Menschen» atmen, fügt dem autonomen Vorgang des Atmens grammatisch ein Subjekt hinzu, welches für das Vollziehen des körperlichen Vorgangs nicht weiter von Belang ist.

primäres Objekt, um sich in aufmerksamer stetiger Konzentration zu üben.¹⁶

Währenddessen atmet es weiter. Die Atemzüge vollziehen sich auch ohne bewusstes Zutun, beim Lesen, beim Schreiben. Das Atmen strömt zwischen die skizzierten Grenzen und die ethnografischen Ordnungen fallen weg – sie heben und lösen sich auf. Wie also ordnen und verorten?

«Atmen» im Alltag

Im Alltag treffen die verschiedenen Bedeutungen aufeinander, beispielsweise als ich während der ethnografischen Erhebungsphase bei einer Tasse Tee auf dem Teebeutel die Zeile «Der Lebensatem in dir ist heilig» las.¹⁷ Während an einer Bushaltestelle eine Plakatkampagne des Vereins *Lungenliga Schweiz* mit einem eindringlichen Bild den Verlauf von Atemwegskrankheiten themisierte: Zu sehen ist ein ergrauter, etwa 50-jähriger Mann, der mit zwei prall gefüllten Einkaufstüten im Entrée einer Wohnung steht.¹⁸ Im Hintergrund steht ein Sideboard, ein Goldfisch schwimmt etwa einen halben Meter oberhalb des kugelförmigen Aquariums. Die ganze Wohnung steht unter Wasser. Das Wasser steht dem Mann bis über dem Hals, er versucht, den Kopf an der Luft zu halten. In der linken unteren Bildhälfte sind ein paar Sauerstoffblasen zu sehen, daneben steht: «So fühlt sich ein Leben mit einer Lungenkrankheit an».¹⁹ Sowohl die Formulierung als auch die visuelle Darstellung greift die physische Notwendigkeit der funktionierenden Atmung auf, «Atmen ist Leben».²⁰ Derweil empfahl eine deutsche Tageszeitung im Wochenmagazin auf der pastellfarbenen Titelseite, «tief durch[zu]atmen», dies wäre ein «Magazin zum Meditieren».²¹

¹⁶ Jon Kabat-Zinn: Gesund durch Meditation. Das große Buch der Selbstheilung mit MBSR. München 2013 [1990], hier S. 79–93.

¹⁷ Ethnografische Daten wurden im Rahmen des Promotionsprojekts «AtemWege» erhoben. Zu einem Serendipity-Moment kam es, während der Konzeption dieses Artikels, als der Schriftzug eines weiteren Yogi-Teebeutels die ethnografische Sammlung um den Satz «Der Atem ist die Stimme des Lebens» erweiterte, vgl. Forschungsblog: <http://www.atemwege.tumblr.com/tagged/atem> [11.10.2018].

¹⁸ Die Lungenliga Schweiz ist eine gesamtschweizerische Dienstleistungsorganisation und besteht aus 19 kantonalen Lungenligen. Vgl. Lungenliga Schweiz: Früherkennung Atemwegserkrankungen, Kampagne 2017.

¹⁹ Lungenliga Schweiz: Früherkennung Atemwegserkrankungen, Kampagne 2017.

²⁰ Diese unhinterfragte Maxime ist jener Satz, der während des Forschungsprojektes «AtemWege» am häufigsten an mich herangetragen wurde, häufig begleitet von einem Seufzer: einem Atemzug, bei dem schnell tief eingeadmet wird, die Schultern hochgezogen und nach einer merklichen Atempause das langsame Ausatmen folgt.

²¹ Jürgen von Rutenberg: Buddha to go. Meditations-Apps sind zu einem Massenphänomen geworden. Können sie die Ruhe zurückbringen, die andere Apps geraubt haben? In: Zeit Magazin 9 (2018), S. 16–23, hier S. 1 und S. 3.

Im Artikel *Buddha to Go* steht das «Massenphänomen» der «Meditations-apps» im Fokus. Es wird exemplarisch dargelegt, wie die Apps im Alltag eingesetzt werden. Bei den verschiedenen Anbietern gehe es «bei aller inhaltliche[n] Vielfalt [...] im Kern darum, den jetzigen Moment wahrzunehmen, vor allem durch Atemübungen». Unermüdlich werde die Aufmerksamkeit auf das Ein- und Ausatmen gelenkt, um Gedankenströme gezielt zu unterbrechen.²² Anlass, um eine angeleitete Meditation durchzuführen und das Atmen bewusst wahrzunehmen, sei die zunehmende «Zerstreuung, Verwirrung und Überforderung in unsere[m] Alltag», die die «Sehnsucht nach innerer Ruhe und Sammlung» fördere.²³ Tatsächlich, so berichtet der Autor, erfahre er seit der regelmäßigen Nutzung einer Meditationsapp das «Gefühl der Ruhe und Leere», die Wirkung der einzelnen Zehn-Minuten-Mediationen sei «irgendwo» vergleichbar «zwischen einem halbstündigen Waldspaziergang und dem Genuss einer Tasse Kaffee mit freiem Blick auf einen Horizont».²⁴

Die alltäglichen Beobachtungen werfen Fragen an gängige Ordnungs-schemata auf: Das Beispiel des Teebeutels ließe sich als «Lebensatem» in einen spiritualistischen und semiotischen Kontext überführen. Der Um-gang mit einer Lungenkrankheit referiert dagegen auf einen medizinischen Wissensbestand, der an einen Gesundheitsdiskurs andockt und den Zyklus des Lebens in den Vordergrund rückt. Die populäre Aufforderung, hin und wieder Atempausen einzulegen, könnte im Hinblick auf Lebensführung und Subjektivierungstheorien weiterverfolgt werden. Weil ich hier das At-men weder spirituell, medizinisch noch subjektivistisch, sondern im All-täglichen verorte, distanziere ich mich von bereits vorbelasteten Begriffen wie dem «Atem» und der «Atmung». Dagegen kann mit dem Verb atmen der Blick stärker auf das *Doing* gerichtet werden, welches sich als Bewegung und Praktik sowohl geistig wie körperlich und aktiv wie passiv vollzieht.²⁵ Atmen – oder noch signifikanter der Schweizerdeutsche Ausdruck «schnuufe» – öffnet eine Perspektive auf das Atmen als praktische und dis-kursive alltägliche Erfahrung. Dazu kann folgende Frage formuliert wer-den: Was wird im Diskurs über das Atmen in der alltäglichen Lebenswelt

²² Ebd., S. 19.

²³ Ebd., S. 18. Hier werden zeitdiagnostische Aspekte geltend gemacht, die kultur-pessimistischen Lesarten der Moderne entsprechen, vgl. hier exemplarisch Georg Simmels breit rezipierten Aufsatz über Die Großstädte und das Geistesleben (Dresden 1903).

²⁴ Von Rutenberg: Buddha to go (wie Anm. 21), S. 23.

²⁵ Auf die Frage wo die Atmung statt hat – zwischen Körper und Umgebung – wird hier nicht eingegangen. Für die theoretische Erörterung eines geeigneten theoreti-schen Körperkonzepts zur kulturwissenschaftlichen Erschließung des Atmens vgl. Aurelia Ehrensperger: AtemWege. Ein Rhizom des Atmens. Kulturwissenschaft-liche Erkundungen zu Luftverschmutzung, Atemnot und Achtsamkeit (Promoti-onsprojekt).

verhandelt? Wie kann eine empirische Kulturwissenschaft sich der immmanenten flüchtigen Erfahrung des *Schnuufe* annähern? Vor diesem Hintergrund gilt es mit einem Konzept zu arbeiten, welches zum einen die Vielschichtigkeit des Forschungsgegenstandes möglichst systematisch aufgreifen kann, ohne diese zu nivellieren und zum anderen die Konzeption des Forschungsgegenstandes als werdenden Prozess miteinbezieht. Für dieses Anliegen prüfe ich im Folgenden das Rhizom als Denkfigur im Rahmen einer empirisch kulturwissenschaftlichen Herangehensweise.

Ein Sprossachsengewächs als Denkfigur und eine Spurensuche

In den 1970er Jahren erkundeten zwei poststrukturalistische Philosophen, Gilles Deleuze und Félix Guattari, einen Denkstil, der auf einen botanischen Ausdruck, das Rhizom, zurückgeht und sich grundlegend am Prozesshaften und Pluralen ausrichtet.²⁶ Pflanzen wie Bambus oder Efeu bilden Rhizome. Dabei handelt es sich um sogenannte Sprossachsen, die im engeren Sinne keine Wurzeln sind. Sie wachsen mehrheitlich unterirdisch und horizontal und speichern Reservestoffe, welche die Pflanze für die Vermehrung ebenso wie für die Überwinterung nutzen kann. Konzeptionell gedacht haben Rhizome weder ein Zentrum noch Anfang und Ende, wachsen in verschiedene Richtungen und können verschiedene Formen annehmen, die sich in alle Richtungen verästeln und ausbreiten.²⁷ Dem Rhizom entgegengesetzt ist der Baum, der modellhaft hierarchische Strukturen veranschaulicht und über Punkte auf eindeutigen Positionen beschreibbar ist.²⁸ Im Gegensatz dazu besteht das Rhizom aus agilen «Linien», die sich als «Vielheiten» zu sogenannten «Plateaus» bündeln und gemeinsam «agencements», Gefüge, bilden.²⁹ Der Ausdruck *Agencement* verdeutlicht das In-Bewegung-Sein und vermag es das Aktionsvermögen einzudenken und bewegliche – weil selektive und temporale – Momente zu beleuchten. Ein Rhizom kann sich *anordnen*, ohne eine Unveränderlichkeit oder Festigkeit zu entwickeln.³⁰

Das scheinbar uferlose Modell wird von Deleuze und Guattari mit mehreren Prinzipien konkretisiert: Rhizome sind dank ihrer beweglichen Linien konnektiv und heterogen. Sie können an «jede[m] beliebige[n] Punkt [...] mit jedem anderen verbunden werden» und bringen laufend neue Konstellationen hervor, die inkonsistent und widersprüchlich sein

²⁶ Deleuze und Guattari: *Rhizom* (wie Anm. 4), S. 19.

²⁷ Ebd., S. 11.

²⁸ Ebd., S. 14.

²⁹ Gilles Deleuze und Félix Guattari: *Tausend Plateaus*. Berlin 1992, S. 12 und S. 37.

³⁰ Ebd., S. 36.

können.³¹ Auf diesen Vorannahmen basiert das Prinzip der Vielheiten, Linien die aufeinander verweisen und sich verdichten und lokal häufen. Die Linien können auch unterbrochen und an beliebiger Stelle fortgeführt werden.³² Dabei stellt eine Unterbrechung durch zwei aufeinandertreffende Linien für ein Rhizom keine Signifikanz dar, sondern ist eine ihm inhärente Eigenschaft.³³ Dies führt zu zwei weiteren Prinzipien: der Kartographie, welche besagt, Rhizome seien nicht kopierbar, sowie die Dekalkomanie, ein Begriff aus der Malerei, der mit Abklatsch oder Abziehbild umschrieben wird. Die letzten zwei Merkmale erklären sich daraus, dass das Rhizom – dieses heterogene, asignifikante und mannigfaltige Geflecht – keine genealogische Tiefenstruktur aufweist und deswegen nicht reproduzierbar ist.³⁴ Im Wortlaut der Autoren «macht» das Rhizom eine Karte (*faire la carte*) dessen, was bereits da ist, und verfügt so über die Eigenschaften eines «Abklatschs».³⁵ Schließlich erweist sich für das Vorhaben einer kulturwissenschaftlichen Lesart des Rhizoms der Begriff des Plateaus als richtungsweisend. Ein Plateau kann im Jargon der zwei Philosophen als «eine zusammenhängende, in sich selbst vibrierende Intensitätszone, die sich ohne Ausrichtung auf einen Höhepunkt oder äußeres Ziel ausbreitet» umschrieben werden und setzt sich aus den bereits erwähnten gebündelten Linien, den Vielheiten, zusammen.³⁶ Plateaus wirken als vermittelndes Element im Rhizom und sind wie dieses ohne Anfang und ohne Ende, sie *sind* immer Mitte und verflechten komplexe heterogene Zusammenhänge.³⁷

Die genannten Merkmale unterstreichen, dass es beim Modell des Rhizoms darum geht, die Beweglichkeit der einzelnen Linien als ständig währender Prozess, welcher sich «einzig und allein durch eine Zirkulation von Zuständen» definiert, zu konzipieren.³⁸ Gefüge sind, kulturwissenschaftlich ausgedrückt, *in action* und asignifikant.³⁹

Wie das Verfahren, die Grenzziehungen und Kohärenzversuche der Denkfigur des Rhizoms nutzbar gemacht werden können, wird im

³¹ Ebd., S. 17.

³² Ebd., S. 19.

³³ Ebd., S. 20.

³⁴ Deleuze und Guattari: Rhizom (wie Anm. 4), S. 21.

³⁵ Ebd., S. 24.

³⁶ Deleuze und Guattari: Tausend Plateaus (wie Anm. 29), S. 37.

³⁷ Ebd. Die «Mittigkeit» mit dem Hinweis auf die vibrierenden, in sich selbst stabilisierenden Intensitätszonen ist charakteristisch für das philosophische Potenzial des Rhizoms. Deleuze und Guattari entwickeln daraus die inspirierende Idee einer sich verändernden Semiotik der Wahrnehmung, denn aus der Mitte heraus verschiebe sich die Blickrichtung umfassend, es gehe darum, Dinge aus der Mitte heraus und nicht von einem bestimmten Punkt aus zu sehen, vgl. ebd., S. 39.

³⁸ Deleuze und Guattari: Rhizom (wie Anm. 4), S. 36.

³⁹ Karl H. Hörring und Julia Reuter: Doing Culture: Kultur als Praxis. In: Dies. (Hg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld 2004, S. 9–15.

folgenden Abschnitt anhand der dargelegten Forschungsfrage nach der Erschließung des Atmens im Alltag erörtert. Aus dem facheigenen Kanon bietet sich dafür das etablierte Konzept der «Spurensuche» an, mit dem unter anderem der Europäische Ethnologe Rolf Lindner arbeitet.⁴⁰ Für die Umsetzung des zentrumslosen Gefüges mit seinen beweglichen Linien erweist sich das dynamische Umherschweifen (*dériver*), wie es der Spurensuche bzw. Spurenfindung eigen ist, als aufschlussreiches Verfahren.⁴¹

Vorangestellt seien vorab begriffliche Anregungen. Sowohl «Spuren» als auch das sprachgeschichtlich verwandte Verb «spüren» verweisen auf eine Absichtslosigkeit. Erstere sind im Gegensatz zu Zeichen absichtslos angelegt und werden nachträglich zu ihrem Entstehen als solche entziffert. Das Entstehungsmoment der Spur ist eigentlich bereits vorbei, wenn sie als solche bezeichnet wird.⁴² Ähnlich verhält es sich mit dem Spüren, welches seinerseits in der Regel unvorhergesehen auftritt. Auch Lindner zufolge wird eine Spur weniger gesucht als gefunden. Dazu bedürfe es des sogenannten Spür-Sinns, der es «mit dem Gespür für den subjektiven Sinn» ermögliche, sich dem Forschungsinteresse «hinzugeben» und epistemische Kräfte zu entfalten.⁴³ Beispielhaft eigne sich dabei das Umherschweifen: «Man muss vom Weg abkommen, um neues zu entdecken». Dazu könne man mit «sehr einfache[n], ja triviale[n]» Mitteln vorgehen, beispielsweise in dem das Bedeutungsfeld eines Begriffs mit Wortverbindungen, Synonyma und Antonyma aufbereitet oder auf einer Fotografie das Gewöhnliche entdeckt werde.⁴⁴ Die dabei vorkommenden Zufälligkeiten lassen sich mit dem Begriff der *Serendipity* miteinbeziehen, welche die «Entdeckung von etwas [meint], nach dem gar nicht gesucht wurde».⁴⁵ Diese Vorgehensweise verschiebt den Fokus weg von einer Spurensuche und hin zu einer Spurenfindung, welche das absichtslose Auffinden akzentuiert und praktiziert.

Wird das Konzept des Rhizoms mit jenem der Spurenfindung verwoben, könnten beim Umherschweifen Spuren im Sinne von Linien aufgespürt werden. Werden diese verfolgt, zeigten sich Verdichtungen als Vielheiten, die als vermittelnde Plateaus gemeinsam «Rhizom machen». Bei diesem expandierenden Verfahren kommt es zur Dekalkomanie des Unver-

⁴⁰ Lindner: Spür-Sinn (wie Anm. 6) und Lindner: Serendipity (wie Anm. 6).

⁴¹ Dériver meint «vom Kurs abkommen, sich treiben lassen», ebd., S. 159.

⁴² Die Überlegungen zum Spurenbegriff orientieren sich an Sybille Krämer: Was also ist eine Spur? Und worin besteht ihre epistemologische Rolle? Eine Bestandsaufnahme. In: Dies.; Werner Kogge; Gernot Grube (Hg.): Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst. Frankfurt 2007, S. 11–33, hier S. 13–17.

⁴³ Lindner: Spür-Sinn (wie Anm. 6), hier S. 169.

⁴⁴ Ebd., S. 159f.

⁴⁵ Ebd., S. 156. Vgl. auch Isabelle Rivoal und Noel B. Salazar: Contemporary Ethnographic Practice and the Value of Serendipity. In: Social Anthropology Young Scholars Forum 21/2 (2013), S. 178–185, hier S. 179.

fügbaren, denn die nicht (mehr) verfügbaren Vorkommnisse werden nachgelagert als Spuren ausgelegt und bringen einen «Abklatsch» des Nicht-Verfügablen hervor. Hier stellt sich berechtigterweise die Frage, wie aus der Sprossachse als Denkfigur Gefüge *gemacht* werden können – immerhin fordern Deleuze und Guattari: «Macht Rhizome und keine Wurzeln!»⁴⁶

Zunächst können drei begrenzende Bedingungen bei der Umsetzung des «Rhizomens» identifiziert werden. Eine erste einschränkende und gleichzeitig voraussetzende Komponente liegt im Forschungsgegenstand selbst. Das Atmen kann jederzeit sowohl von mir als Forscherin als auch von allen Beteiligten bis hin zu den Leserinnen und Lesern der Studie reflexiv und praktisch angesteuert werden. Die körperliche Präsenz und subjektive Teilhabe, die dem Atmen innewohnt, möglichst in die Konzeption des Feldes zu integrieren repräsentiert das kulturwissenschaftliche Credo, sich auf die Forschungsfrage einzulassen. Es gilt, das Atmen in seiner Eigenaktivität im Feld als strukturgebendes Element sowohl zur Erschließung der Daten wie auch der Analyse des Materials und ihrer Darstellung einzudenken. Zweitens ist Schnuufe, wie weiter oben ausgeführt, weder isolier- noch objektivierbar, ohne dabei implizit bedeutsame Grenzziehungen zu reproduzieren. Außerdem verpflichtet und begrenzt drittens die akademische Situierung die hier entwickelte Perspektive sowie die lineare und nachvollziehbare Darstellung der Überlegungen. Diese Grenzziehungen mögen trivial erscheinen, lassen sich aber in der Forschungsanlage des Rhizoms unverkennbar als mächtiges, ordnendes Momentum entschlüsseln.

Es kann festgehalten werden, dass das Rhizom einen offenen strukturlosen Feldbegriff begeht. Als kontingentes Gefüge setzt es sich aus heterogenen Akteuren, Praktiken und pluralistischen Räumen zusammen, kann mit dem Verfahren der Spurenfindung «gemacht» werden und ist von strukturellen Rahmenbedingungen geprägt. Wie wirkt sich diese ausgeprägte Offenheit gegenüber dem Forschungsgegenstand und der methodischen Herangehensweise *in situ* aus?

Erkundungen im Alltag: Luftverschmutzung, Atemnot und Achtsamkeit

In einem ersten Schritt erfolgte das Umherschweifen in Form einer Alltags- und Medienethnografie, aus der auch die bereits erwähnten Beispiele hervorgingen. Es interessierte, welche Themen und Zusammenhänge hervortreten, wenn in der alltäglichen Lebenswelt das Augenmerk auf das

⁴⁶ Deleuze und Guattari: Rhizom (wie Anm. 4), Text auf der Rückseite des Buchumschlages.

Atmen gelegt wird. Mit Spür-Sinn wurden im Alltag die diskursiven und praktischen Erscheinungen des Atmens erkundet, möglichst ohne vorab ordnend einzugreifen. Also wo und wie wird das Atmen im Alltag von wem thematisiert?

Nebst Wochenmagazinen, die zum Meditieren einladen und Yogi-Tees, die transzendenten Momente beim Teetrinken vermuten lassen, wurden vor diesem Hintergrund auch «Schuhe die atmen», «Städte in Atemnot» oder Smartwatches, die ihre Nutzer in regelmäßigen Abständen an das Atmen erinnern, als rhizomatische Linien in der Spurenfindung erkundet. Die Erhebung der Linien durch mich als Forscherin ereignete sich absichtslos und unterwegs in einer mittelgroßen Schweizer Stadt.⁴⁷ Ins Auge fielen Schaufenster, öffentliche Verkehrsmittel, Plakatwerbungen, Tages- und Wochenzeitungen sowie Anschlagbretter in Einkaufszentren und Universitätsfoyers. Ergänzend nutzte ich einen Online-Dienst, der News-Artikel im deutschsprachigen Raum zu den Schlagworten «Atem», «Atmen» und «Atmung» filterte.⁴⁸ Die verschiedenartigen Beispiele sammelte ich auf einem Blog und systematisierte sie mittels Schlagworten. Auf diese Weise kristallisierten sich Vielheiten heraus, welche diskursive Zusammenhänge des Atmens repräsentieren. Diese sind auf dem Blog mit Hashtags abrufbar und lauten #Achtsamkeit, #Atemmasken, #Atemnot, #Business, #Entspannung, #Feinstaub, #Gesundheit, #gesundatmen, #Luftverschmutzung, #Lunge, #Mindfulness und #Stadtluft.

Die folgenden Beispiele geben einen vertieften Einblick in diese Alltagsethnografie. Im März 2015 veröffentlichte eine konservative große Schweizer Tageszeitung die Schlagzeile «Stadt in Atemnot».⁴⁹ Der Bericht ist begleitet von einem Bild zweier Jugendlicher, die sich mit weißen Tüchern den Mund verdecken, die Augen weit aufgerissen, der Hintergrund unscharf, eine städtische verkehrsreiche Umgebung vermutlich. Die getrübte Sicht bietet auch den inhaltlichen Einstieg in die Thematik der Luftverschmutzung, wenn Messgeräte kritische Feinstaubwerte messen, sei die erhebende Aussicht vom indischen Präsidentenpalast beeinträchtigt. Dramatischer als die Folgen für die gute Aussicht seien aber unsichtbarer Art. Die krebserregenden Emissionen belasteten die Lungen der Bewohner der Millionenmetropole – in diesem Falle ist die Rede von Delhi – gewissermaßen leide die ganze Stadt an Atemnot. Das wirtschaftliche Wachstum werde gegenüber der Verschmutzung priorisiert, die Devise laute

⁴⁷ Forschungszeitraum der systematischen Datenerhebung Januar 2015–Februar 2016, seither laufend aktualisiert, verfügbar unter <http://atemwege.tumblr.com> [11.10.2018].

⁴⁸ Es ist anzunehmen, dass die so erzielten Resultate nicht frei von Algorithmen sind.

⁴⁹ Für die folgenden Ausführungen vgl. Volker Pabst: Stadt in Atemnot. In: Neue Zürcher Zeitung (29.03.2015). Verfügbar unter: <http://www.nzz.ch/international/asien-und-pazifik/stadt-in-atemnot-1.18511678> [11.10.2018].

«Entwicklung produziert immer Schmutz. Aufräumen können wir später.» Der Artikel resümiert mit einem verhaltenen Ausblick, sofern die Regierung Delhis mit gesetzlichen Richtlinien die verheerenden Auswirkungen des wirtschaftlichen Erfolgs nicht eindämmen möge, sei «an Aufatmen nicht zu denken».⁵⁰ Diese Linie kann den Vielheiten Atemmasken, Feinstaub und Luftverschmutzung zugeordnet werden. Kennzeichnend für die Berichterstattung über erhöhte Feinstaubmesswerte oder Studienergebnisse über gesundheitliche Folgen sind die begleitenden Bilder urbaner, verkehrsreicher Szenerien, die im Nebel versinken sowie von anonymen Gesichtern, die hinter Atemschutzmasken verschwinden. Während der sprachliche Ausdruck und die Anordnung der Argumente Empörung, Besorgnis und Belehrungen widerspiegeln, welche auch auf den eigenen Standpunkt innerhalb der Debatte hinweisen. Die Zusammenhänge zwischen hohen Feinstaubbelastungen und gesundheitlichen Beschwerden scheinen evident: Auf einer narrativen Ebene verstärkt der Hinweis auf den lebensnotwendigen Austauschprozess zwischen Umgebungsluft und jeder einzelnen Person politische Anliegen und verleiht ihnen eine unabwendbare Dinglichkeit. Die globalen Zusammenhänge industrieller Produktion oder die nicht nur regional, sondern weltweit zunehmende Mobilität werden in diesen Vielheiten selten angesprochen.⁵¹

Jene Linien, die vorwiegend gesundheitliche Aspekte des Atmens aufgriffen, bündelte ich unter den Vielheiten #gesundatmen, #Atemnot und #guteluft. Dabei treffen medizinische Wissenskomplexe mit der Erfahrung der Endlichkeit und Aspekten der alltäglichen Lebensführung aufeinander. Beispiele dafür sind etwa entzündete Atemwege oder wenn emotionale Herausforderungen die Atmung merklich verändern, wenn Angst die Kehle zuschnürt, Traurigkeit den Brustkorb zusammensinken lässt und das Durchatmen schwerfällt. Derweil klären Gesundheitsinstitutionen mit öffentlichkeitswirksamen Maßnahmen, wie die eingangs beschriebene Plakatkampagne, über die lebensweltlichen Konsequenzen von Lungenkrankheiten auf und treten unisono für saubere Luft ein. Genutzt werden dafür metaphorische Sprachbilder wie «Meine neue Lunge raubt mir nicht mehr den Atem» oder symbolische Bilder wie ein Laubbbaum für das vergleichbare Zusammenspiel der Lunge und der Luft.⁵² Diskursiv werden in diesen

⁵⁰ Diese Formulierung referiert auf einen weiteren Artikel der Vielheit #feinstaub, vgl. Martin Läubli: An Aufatmen ist nicht zu denken. In: *Tagesanzeiger* (26.11.2016). Verfügbar unter: <https://www.tagesanzeiger.ch/wissen/natur/an-aufatmen-ist-nicht-zu-denken/story/15826601> [11.10.2018].

⁵¹ Vgl. weitere Beispiele auf dem Forschungsblog. Verfügbar unter <http://www.atemwege.tumblr.com/tagged/feinstaub> [11.10.2018].

⁵² Vgl. Eintrag im Feldtagebuch 05.04.2017 und das Logo der Lungenliga Schweiz sowie auf dem Forschungsblog #lunge. Verfügbar unter <http://www.atemwege.tumblr.com/tagged/lunge> [11.10.2018].

Vielheiten am auffälligsten die Begriffe Atem und Atmung miteinander verwoben und großangelegte wie bildhafte Konnotationen aktiviert.

Auch bei diesen diskursanalytischen Überlegungen atmet es weiter.⁵³ Ebenso verhält es sich, wenn weitere Linien in den Blick genommen werden, beispielsweise die Anweisung: «Atmen Sie einmal tief durch [und] folge[n Sie] einfach [Ihrem] Atem [...] Einatmen... und ausatmen», welche ich der #Achtsamkeit und der #Entspannung zuordnete.⁵⁴ Sie fußen auf der Möglichkeit, das Atmen bewusst wahrzunehmen und es in seiner Eigenaktivität zu beobachten.⁵⁵ In den Anleitungen wird das «Bewusstwerden» des Atmens als umfassendes und heilsames Versprechen positioniert, welches immanent und universell zur Verfügung steht.⁵⁶ Als kultureller Kontext dient dabei mehrheitlich ein buddhistisch geprägtes Verständnis von Achtsamkeit, welches im Atmen auch Möglichkeiten geistigen Erkenntnisgewinns erkennt. So steht zum Beispiel die selbsttätige Anpassungsfähigkeit des Atmens gegenüber Umweltbedingungen (dazu zählen auch subjektive Erfahrungen und Gedanken) stellvertretend für das übergreifende Prinzip der Wandelhaftigkeit, der *Impermanence*.⁵⁷ Die Vielheiten #Achtsamkeit und #Entspannung umfassen zahlreiche praktische Tipps für eine ausgeglichene Lebensführung – ausgeglichen werden mit dem Fokus des «Ein- und Ausatmens» überbordende Pendelenzlisten, ausufernde Ansprüche im Berufsalltag und die stressige Freizeitgestaltung.⁵⁸ Die Gegenüberstellung von zeitdiagnostischen Beobachtungen und heilenden Effekten kristallisierte sich als typisch heraus, für jene Linien, die sich in diesen Vielheiten bündeln ließen.

Nach einer ersten Sondierung des Feldes bündelte ich die vielseitigen Beispiele der Vorkommnisse des Atmens in alltäglichen Umgebungen. Das Rhizom als Gedankenmodell ermöglicht, die verschiedenartigen Diskurse und Praktiken des zunächst unspezifischen Forschungsgegenstandes zu

⁵³ Gerade diese Selbstverständlichkeit laufend von neuem zu thematisieren, vermag es die Alltäglichkeit des Nicht-Gewahrseins des Atmens zu unterbrechen und entsprechend eine Reflexionsebene zu installieren.

⁵⁴ Von Rutenberg: Buddha to Go (wie Anm. 21), hier S. 18.

⁵⁵ Die Frage nach dem Subjekt des Atmens wird hier nicht vertieft. Vgl. für die Vielgeschichtigkeit des Subjektbegriffs Michel Foucault: Analytik der Macht. Frankfurt a. M. 2013, hier S. 274–300.

⁵⁶ Vgl. Forschungsblog #mindfulness. Verfügbar unter <http://atemwege.tumblr.com/tagged/mindfulness> [11.10.2018].

⁵⁷ Fred von Allmen: Buddhismus: Lehren, Praxis, Meditation. Stuttgart 2003, S. 84–86.

⁵⁸ Anja Jardine: »Das mit dem Atmen ist nichts für mich«, sagte Fabrowsky, aber er sollte sich täuschen. (Der Online Titel wurde nach der Veröffentlichung geändert, in der URL findet sich der Hinweis für die vorherige Version). In: Neue Zürcher Zeitung (17.07.2018). Verfügbar unter: <https://www.nzz.ch/wirtschaft/achtsamkeit/achtsamkeit-in-der-wirtschaft-iiiv-das-mit-dem-atmen-ist-nichts-fuer-mich-id.1311389> [11.10.2018].

überblicken und aus den Linien Vielheiten und schließlich konkrete Plateaus auszustalten. Innerhalb von drei übergreifenden Themenkomplexen – Luftverschmutzung, Gesundheit und Achtsamkeit – konnte ich die zu Vielheiten gebündelten Linien *anordnen*. Dabei wirkte sich die Reflexion über die eigene Atem-Erfahrung maßgebend auf die gezielte und vertiefte Ausgestaltung der einzelnen Plateaus aus. Dem Rhizom verpflichtet, galt es die eigene Erfahrung, das eigene Atmen, möglichst in den Forschungsprozess zu inkludieren. Im zweiten Plateau «Gesundheit» zeigte sich dies musterhaft: Hier habe ich das Atmen als versprachlichte Erfahrung mittels qualitativer Interviews mit Menschen, die an chronischer Atemnot leiden, angenähert. In der darauffolgenden analytischen Auseinandersetzung stieß ich auf eine Grenze, die sich darin äußerte, dass ich nicht nur um angemessene Formulierungen, sondern vielmehr um meinen eigenen Atem gerungen habe. Die Gespräche mit Menschen, die an Atemnot litten, berührten eine persönliche Grenze und meine eigene Atmung wurde zaghafter, bei der Ausarbeitung dieses Plateaus. Das Beobachten des eigenen Atems begleitete immanent den Schreibprozess, entsprechend verdeutlichte sich die Macht der Worte. Nachkommend formte »mein« Atmen als Teil des Ordnungsgefüges entscheidend mit, wie ich die Plateaus letztlich ausgestaltete. Selbiges gilt natürlich auch für die zwei weiteren Plateaus, die im Rahmen der rhizomatisch angelegten Forschung über das Atmen im Alltag, emporragen.

Diese Erkundungen des «Rhizomens» als Herangehensweise veranschaulichen das Wissens- und Erfahrungsspektrum des Atmens in der alltäglichen Lebenswelt. Das Gedankenmodell ebnete den Weg diskursive und praxeologische sowie (auto-)ethnografische Belange zu einen und kulturwissenschaftliche Lesarten auf das Atmen zu entwerfen.

Rhizom machen als kulturwissenschaftliche Praktik

«Atmen Sie einmal tief durch» lautete die Anweisung zu Beginn dieses Beitrages. Nicht nur als Forschende, auch als Schreibende und schließlich Lesende kann der Aufforderung sofort nachgekommen werden. Diese Verfügbarkeit ist dem Forschungsgegenstand – nicht nur während Meditationsübungen – immanent und fordert ein praktisch anwendbares Gedankenmodell, welches die methodologische Erschließung diskursiver und praktischer NATUREN gleichermaßen umfassen kann. Gerade die Möglichkeit aller Beteiligten, die eigene Erfahrung als Reflexionsmoment jederzeit in den Forschungsprozess einbringen zu können, verstehe ich als Chance, um erfahrungsisierte Reflexionen auch in die Analyse der Daten explizit einzubinden. Das derartige Geflecht weist die Merkmale eines Rhizoms auf: Die einzelnen Linien spielen untereinander aufeinander an und

konnten das Atmen hinsichtlich seiner Verortung vielseitig untersuchen. Ebenso spiegelte sich diese Heterogenität in der methodischen Durchführung, die mediale Diskurse, qualitative Einzel- und Gruppen-Interviews und teilnehmende Beobachtungen bzw. beobachtende Teilnahme kombinierte. Die vielschichtige und vielseitige gedankliche Anlage des Rhizoms ermöglichte es, das Atmen auf diese Weise nicht nur konzeptionell, sondern *in situ* zu verorten und den Forschungsgegenstand selbst als Reflexionsfläche für analytische Erkenntnisse produktiv zu nutzen. In diesem Sinne vermag es das Rhizom das Atmen im Alltag nicht einzuordnen, sondern kulturell zu verorten. *Atmen hat statt.*

Das Rhizom zeigte sich als Schema, welches aus dem Forschungsprozess hervorgeht und das forschende Subjekt ebenbürtig mit Daten, Fragestellungen, Analyse, Lesenden usw. konzipiert. Rhizome seien Mitte ohne Anfang, ohne Ende und immer in Bewegung, schickte ich mit Deleuze und Guattari voraus. Dies verdeutlicht meines Erachtens, wie empirisch-kulturwissenschaftliche Forschung als Geflechte mitten im Alltag, mitten in Alltagen, zu konzipieren sind. Die hier geprüfte Herangehensweise führte nicht zu einer Beliebigkeit, sondern generierte – wie das Beispiel über das «Atmen» im Alltag exemplarisch aufzeigte – vielmehr neue Fragestellungen und erweiterte Perspektiven, die ihrerseits Ausgangspunkte für weitere Forschungen darstellen. Dabei öffnet ein Rhizom dank seiner Merkmale des asignifikanten Bruchs sowie der Konexion und Heterogenität, die Gelegenheit die analytischen Erkenntnisse nicht einem Deutungszwang zu unterwerfen und vielfältige Lesarten zu entwickeln und nebeneinander – in ihrer Pluralität – stehen zu lassen. Genau darin liegt das Potenzial der rhizomatischen Gedankenfigur für kulturwissenschaftliche Fragestellungen. Als konzeptionelles Schema systematischer Offenheit vermag es ein Rhizom nicht nur metaphorisch Lücken und Brüche – Inkonsistenzen und Irritationen – im Feld ebenso wie in der theoretischen Herleitung und Interpretation als inhärenten Bestandteil des Forschungsprojektes aufzugreifen, sondern diese auch zu reflektieren. Das Rhizom überführt das Material in erster Linie nicht in ordnende Deutungen, sondern bietet die Möglichkeit zur Leerstelle. Eine Leerheit, welche das Angebot bereithält, sich der Bedeutung von Deutungen, wieder gewahr zu werden und vielleicht den Halt den sie geben, hin und wieder loszulassen.

Erfahrende Rhythmen. Dimensionen von Raum-, Bewegungs- und Körpererleben im Sport

Yonca Krahn

Der Beitrag widmet sich der Frage, welche Bedeutung Rhythmen im Vollführen und Erleben sportlicher Praktiken haben. Um die verschiedenen Dimensionen von Rhythmus im Sport zu identifizieren, werde ich mich Rhythmus als analytischer Kategorie zuerst aus der theoretischen Perspektive des Soziologen Henri Lefebvre nähern. Nach dieser Verortung werde ich explorativ auf die historisch vielschichtigen Dimensionierungen des Begriffs zu sprechen kommen, bevor ich anhand empirischer Beispiele aufzeigen werde, welche Rollen dem Rhythmus im Sport zukommen. Die dargestellten Beispiele greifen auch auf Empirie zurück, die aus verschiedenen wissenschaftlichen Arbeiten stammen, sowie aus meiner eigenen praxeologisch orientierten Feldforschung. Dabei evaluiere ich sieben verschiedene Zugänge, die die Erfahrung von Rhythmus thematisieren: Dies sind Rhythmus als (1) Beherrschung von Praktiken, (2) Raumerfahrung, (3) Rhythmus finden und behalten, (4) Flow-Erleben, (5) Professionalisierung, (6) Taktung und (7) fragil und störanfällig.

Die Rhythmusanalyse nach Lefebvre

The theory of rhythms is founded on the experience and knowledge [*connaissance*] of the body; the concepts derive from this consciousness and this knowledge, simultaneously banal and full of surprises – of the unknown and the misunderstood.¹

Diese Aussage Henri Lefebvres beschreibt Rhythmus als wissens- und erfahrungsgeleitet. Dabei wird Rhythmus durch physisch-sinnliche Erfahrung des Körpers erlebbar.² Mit dem Begriff Körper beziehe ich mich aus

¹ Henri Lefebvre: Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life. London 2004, hier S. 67. Hervorhebungen hier und in weiteren Zitaten wie im Original. Dieses Zitat stammt aus dem Fazit Lefebvres letzten Werkes, das 1992 posthum erschienen ist: Henri Lefebvre: Éléments de rythmanalyse: Introduction à la connaissance des rythmes. Paris 1992. Die posthume Herausgabe des Manuskriptes ist wohl auch als Erklärung dafür zu sehen, warum manche der Gedanken unfertig wirken.

² Lefebvre: Rhythmanalysis (wie Anm. 1), hier S. 67. Lefebvres Beschäftigung greift auf eine Reihe seiner früheren Überlegungen zum Rhythmus zurück, denen ich mich im Abschnitt zum *Historischen Kontext* von Rhythmus widmen werde.

einer praxeologischen Perspektive auf das, was Bourdieu mit seinem Habitus-Konzept einschließt: Ich unterscheide nicht zwischen Leib (das passiv-sinnliche Erfahrene) und Körper (die visuell sichtbare Form und gleichzeitig ein instrumentell eingesetzter Körper)³, sondern betrachte Letzteren als Ganzes. Die Aufgabe der Rhythmusanalyse nach Lefebvre ist es, komplexe Verhältnisse der menschlichen Lebenswelt zu beschreiben. Rhythmus charakterisiert Erfahrungen in ihren raum-zeitlichen Dimensionen: «everywhere where there is interaction between a place, a time and an expenditure of energy, there is rhythm.»⁴

Lefebvres Zugang ist ein philosophischer, eine konzeptuelle Annäherung, die sich aber auch konkreten empirischen Beispielen wie dem Rhythmus einer Pariser Straße widmet. Immer wieder verdeutlicht er, dass Rhythmen nicht nur als das zu verstehen sind, was alltagssprachlich und assoziativ als wohl naheliegende Beispiele einfallen: So wie musikalische Rhythmen und das damit einhergehende Zählen von Tönen «[des mesures]»⁵; ebenso wenig seien Rhythmen, wie im historischen Verständnis, als Zyklen, Perioden oder Epochen gedacht.⁶ Er warnt davor, Rhythmus mit Bewegung gleichzusetzen: «We easily confuse *rhythm* with *movement [mouvement]*, speed, a sequence of movements [*gestes*] or objects (machines, for example).»⁷ Würde man so argumentieren, schreibt er, würde die Tendenz bestehen, Rhythmus eine maschinelle Bedeutung zu verleihen und organische Aspekte rhythmischer Bewegungen auszulassen: «we tend to attribute to rhythms a *mechanical* overtone, brushing aside the *organic* aspect of rhythmed movements.»⁸ Damit verweist er auf historische Diskurse, auf die ich noch zu sprechen kommen werde. Die Kulturwissenschaftlerin Yi Chen erweitert Lefebvres Verständnis von Rhythmus, indem sie betont, dass Rhythmus als «meta-sense» zu verstehen sei, «which synthesises bodily and extra-bodily impressions. In other words, rhythm is a sensorium, suggests a synesthesia whereby sensations of identifiable and non-identifiable sources come into play.»⁹ Nach Lefebvre zeichnen verschiedene Dichotomien den Rhythmusbegriff aus. Die im Zusammenhang mit diesem Beitrag auftretenden Dichotomien werde ich kurz darstellen. Hierbei handelt es sich um *Wiederholung* und *Abweichung [difference]*, sowie um die *zyklische* und *lineare* Unterscheidung von Rhythmen.¹⁰

³ Vgl. Robert Gugutzer: Soziologie des Körpers. Bielefeld 2004, hier S. 105.

⁴ Lefebvre: Rhythmanalysis (wie Anm. 1), hier S. 15.

⁵ Ebd., S. 6.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., S. 5.

⁸ Ebd., S. 6.

⁹ Yi Chen: Practising Rhythmanalysis: Theories and Methodologies. London 2017, hier S. 2.

¹⁰ Weitere Dichotomien sind: mechanisch – organisch, Entdeckung – Kreation, kontinuierlich – diskontinuierlich, qualitativ – quantitativ.

Rhythmus als Wiederholung

Rhythmus ist nach Lefebvre nicht als das mechanische Schwingen eines Pendels zu verstehen, das immer wieder zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt. Stattdessen geht es nach Lefebvre um Wiederholungen, die nie identisch zum Vorhergehenden sind, d. h. Wiederholungen, die sich aufgrund ihrer Unterschiede formen.¹¹ Hier verweist er auf alltägliche Praktiken, die sich zwar wiederholen, wie Feiern, Riten, Regeln, Gesetze und Zeremonien, jedoch immer in Abweichung voneinander auftreten:¹² «Not only does repetition not exclude differences, it also gives birth to them; it produces them.»¹³ Er benennt: «No rhythm without repetition in time and in space, without *reprises*, without returns, in short without measure [measure].»¹⁴

Die Betrachtung von Bewegungsabläufen verschiedenster Sportarten verdeutlichen, wie diese Wiederholungen als repetitive Abweichungen zu verstehen sind: So zeigt der Hürdenlauf sowohl das Durchbrechen als auch das Einhalten sportartenspezifischer Rhythmen. Nach dem Start sprinten die Athleten, ihre Schritte sind zwar gleicher Art der physischen Ausführung, sie unterscheiden sich aber jeweils in ihren Schrittängen, zum Beispiel aufgrund der Beschleunigung. Wenn die Athleten ansetzen, die Hürde zu überlaufen, verändern sich die Schritte in ihrem Rhythmus. Es wird dabei offensichtlich, dass die Bewegungen variieren, jeweils angepasst werden und trotzdem voneinander abhängig sind. Die Bewegungen werden in ihren Abläufen zu einem Rhythmus und führen somit zur Fortbewegung. Mit Tim Ingold ausgedrückt: «Rhythm, then, is not a movement but a dynamic coupling of movements.»¹⁵ Die Variation innerhalb der Wiederholung ist auch von der Umgebung abhängig. Darauf werde ich im Abschnitt zu *Rhythmus als Raumerfahrung* eingehen. Aber nicht nur der Sport an sich, sondern auch damit verbundene Abläufe wie ganze Trainingseinheiten oder Wettkämpfe lassen sich als rhythmisch bezeichnen. So fordert jeder Wettkampf teilweise die gleichen Abläufe, angepasst an lokale Gegebenheiten, an Wetter, Tagesform und Erfordernisse des Austragungsorts.

Nach Lefebvre ist zudem zwischen den sogenannten zyklischen und linearen Rhythmen zu unterscheiden. Zyklische Rhythmen sind mit Natur gleichzusetzen, wie Ebbe und Flut, Tag, Nacht, Jahreszeiten. Diese stehen nach Lefebvre in Abgrenzung zu linearen Rhythmen, die eher durch soziale Praktiken entstehen.¹⁶ Beide Klassifizierungen sind Formen der Wieder-

¹¹ Lefebvre: Rhythmanalysis (wie Anm. 1), hier S. 90.

¹² Ebd., S. 6.

¹³ Ebd., S. 7.

¹⁴ Ebd., S. 6.

¹⁵ Ingold, Tim: Being Alive. London 2011, hier S. 60.

¹⁶ Lefebvre: Rhythmanalysis (wie Anm. 1), hier S. 8.

holung, die auch miteinander verschränkt auftreten¹⁷: Die mehrmals täglich auftretende Wetteransage wäre ein Beispiel, das Lefebvre hierfür benennt.

Rhythmus als physisch-sinnliche Erfahrungsdimension

Nach Lefebvre besteht der menschliche Körper aus verschiedenen, als biologisch bedingt zu bezeichnenden Rhythmen: Blutkreislauf, Puls, Atmung, Alterungsprozesse etc. Auch der Sportsoziologe Karl-Heinz Bette beschreibt den Körper als rhythmusgebend:

Die visuelle, taktile, olfaktorische und auditive Teilhabe an der Welt funktioniert in der Gegenwart: Ich sehe, fühle, rieche, höre und begreife die Welt jetzt, und nicht in der Zukunft oder in der Vergangenheit. Der Körper gibt den Rhythmus vor. Er ist Taktgeber für Fortbewegung und Stillstand, für Essen, Schlafen und Regeneration. Er kann zur Umkehr zwingen oder sich gänzlich dem Wollen der Akteure verweigern.¹⁸

Um jedoch andere Rhythmen außerhalb des Körpers zu evaluieren, muss der eigene Rhythmus des Forschenden genutzt werden, d. h. durch die eigene Körperlichkeit können Rhythmen überhaupt erst evaluiert werden.¹⁹ Dies wird deutlich bei einer Feldforschung, bei der ich ein Langlaufvideo aufgenommen habe: Dafür bin ich im Skatingschritt hinter einem Langläufer hergelaufen, der ebenfalls skatet. Ich selber habe meine Stöcke unter den linken Arm geklemmt, die rechte Hand hält das Handy, mit dem ich den Film aufgenommen habe. Sichtbar wird durch die Bewegung der Kamera, dass ich als Forscherin ebenso wie der vor mir laufende Langläufer einen wiegenden Schritt absolviere, er jedoch auch seine Stöcke einsetzt, was mir wegen des Haltens der Kamera nicht möglich ist. Dadurch wird der Abstand zwischen uns größer: Dann wird meine Stimme hörbar: «Nicht so schnell», rufe ich.²⁰ Hierbei wird deutlich, wie mein Rhythmus beim (methodischen) Erfassen anderer Rhythmen relevant ist. Mein Rhythmus ist geprägt durch die Umstände des Forschungskontextes und verschränkt somit Raum, Zeit und expandierende Energie, hier die sportliche Bewegung. Derart beschreibt auch Lefebvre:²¹ «Everywhere where

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Karl-Heinz Bette: X-treme. Zur Soziologie des Abenteuer- und Risikosports. Bielefeld 2004, hier S. 114.

¹⁹ Vgl. Lefebvre: Rhythmanalysis (wie Anm. 1), hier S. 18.

²⁰ Videoethnografie vom 4.2.2017.

²¹ Lefebvre unterteilt Rhythmus ausserdem in *Isorhythmia* (Gleichheit) und *Polyrhythmie* (synchronisierte Verschiedenheit). Diese bilden *Euryrhythmia* (d. h. ein normatives Konzept, das er dem «gesunden», «normalen» lebenden Körper

there is interaction between a place, a time and an expenditure of energy,
there is rhythm.»²²

Historischer Kontext

Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist das Thema Rhythmus von hoher Popularität. Die Literaturwissenschaftlerin Isabel Zollna spricht von einer «wahren Rhythmuseuphorie»²³ und Helmut Günther bezeichnet Rhythmus gar als Zauberwort dieser Zeit, die es einem unmöglich mache, «nicht von Rhythmus zu reden und rhythmisch zu leben.»²⁴ Die Kulturanthropologin Sonja Windmüller arbeitet in ihrem Text über die *Faszination Rhythmus*²⁵ die historische Nutzung des Konzeptes heraus. Sie verweist dabei auf die von Christian A. Ruckmich erstellte interdisziplinäre Rhythmus-Bibliografie, die die Popularität von Rhythmus bereits vor dem Ersten Weltkrieg illustriert. Sie zählt mehr als 700 Titel.²⁶ Namen wie Emile Durkheim²⁷ und Marcel Mauss²⁸, Lúcio Alberto Pinheiro dos Santos²⁹, der den Phänomenologen Gaston Bachelard³⁰ inspirierte, Rudolf Laban³¹, Aby

zuschreibe. Dem gegenüber setzt er den Begriff der *pathologischen Arrhythmia*, (fehlende Synchronisation). Vgl. Lefebvre: Rhythmanalysis (wie Anm. 1), hier S. 68.

²² Lefebvre: Rhythmanalysis (wie Anm. 1), hier S. 15. Das Zitat geht wie folgt weiter: «Therefore: a) repetition (of movements, gestures, action, situations, differences); b) interferences of linear processes and cyclical processes; c) birth, growth, peak, then decline and end.» Vgl. Lefebvre: Rhythmanalysis (wie Anm. 1), hier S. 15.

²³ Isabel Zollna: Der Rhythmus in der geisteswissenschaftlichen Forschung. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik (1994) 96, S. 12–52, hier S. 45.

²⁴ Helmut Günther: Historische Grundlinien der deutschen Rhythmusbewegung. In: Brünner, Gertrud; Röthig, Peter (Hg.): Grundlagen und Methoden rhythmischer Erziehung. Stuttgart 1975, S. 33–69, hier S. 52.

²⁵ Sonja Windmüller: Faszination Rhythmus. Überlegungen zu einem Forschungsprogramm. In: Zeitschrift für Volkskunde (2010) 106, S. 45–65.

²⁶ Christian A. Ruckmich: A Bibliography of Rhythm. In: The American Journal of Psychology, Ausgaben 24 (1913, S. 508–519), 26 (1915, S. 457–459), 29 (1918, S. 214–218) und 35 (1925, S. 408–413); vgl. zu diesem historischen Abriss vor allem Windmüller: Faszination Rhythmus (wie Anm. 28), hier S. 45.

²⁷ Durkheim Emile: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912.

²⁸ Marcel Mauss: Die Techniken des Körpers, in: Ders.: Soziologie und Anthropologie, Band 2. München 1974, S. 197–220.

²⁹ Vgl. Rodrigo Sobral Cunha: A Filosofia do Ritmo Portuguesa: da Monadologia Rítmica de Leonardo Coimbra a Lúcio Pinheiro dos Santos e a Ritmanálise. Philosophica (2008) 31, S. 161–191.

³⁰ Bachelard Gaston: La dialectique de la durée. Paris 1936.

³¹ Laban, Rudolf: Eurhythmy and Kakorhythmy in Art and Education (1912). In: Body & Society (2014) 20/3–4, S. 75–78.

Warburg³², Simone Weil³³ oder Karl Bücher³⁴ beschäftigen sich im Verlauf des endenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts mit Rhythmus. Windmüller beschreibt diese historische Präsenz von Rhythmus in der Literatur als Ausdruck ökonomischer und schließlich gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen, wie der Mechanisierung und Rationalisierung. Im Augenblick des Auftretens industriell-maschineller Prozesse in der Gesellschaft sowie synchron existierenden Vorstellungen von natürlichen Ordnungen und rhythmisch funktionierender Natur,³⁵ gewinnen Rhythmusvorstellungen als Produkt der Zeit an Popularität.³⁶ Das anbrechende Industriezeitalter zeigt, dass alles Maschinelle als rhythmisiert zu betrachten ist. Der Rhythmus der Natur erscheint weniger präsent, fungiert Natur fortan viel eher als Gegenkategorie, proklamiert durch Lebensreformbewegung, die den «natürlichen Körper»³⁷ dem utopischen oder apokalyptischen Vorstellungen künstlicher, mechanischer und somit rhythmisierter Körper³⁸ entgegengesetzt. Auch Karl Büchner vertritt die These, dass die gesellschaftlichen Entwicklungen und die Mechanisierung dem Menschen den Rhythmus entziehen würden. Den Großteil seiner Publikation widmet er den Arbeitsgesängen, die den natürlichen Rhythmus der Menschen unterstützen würden,³⁹ geht aber auch auf Tanz und Dichtung ein.⁴⁰

Hieran schließt die Kritik der Tanzbegeisterung der Zwanzigerjahre durch die Literaturwissenschaftlerin Anne Fleig an. Besonders das Revue-theater habe neue Rhythmen hervorgebracht:⁴¹ Die Tanzbegeisterung zeige das veränderte Körperbewusstseins, «das auf rhythmischer Lebendigkeit und einer Befreiung des Körpers aus den Schranken bürgerlicher Moral»

³² Aby Warburg: *Menynosyne Einleitung*. Werke. Berlin 2010 [1929].

³³ Simone Weil: *Expérience de la vie d'usine*. In: *Œuvres complètes*. Band 2. Paris 1991 [1942], S. 296; Vgl. zur historischen Dimension des Begriffs den Überblick von Mattias Kärrholm: *City, Territory and Architecture. An Interdisciplinary Debate on Project Perspectives*. In: *City, Territory and Architecture* (2018) 5:4, S. 1–12, hier S. 3–6.

³⁴ Karl Büchner: *Arbeit und Rhythmus*. Leipzig 1899 [1896]. Bis 1924 ist das Buch in insgesamt sechs Auflagen erschienen.

³⁵ In Bezug auf Kultur / Natur und Rhythmus siehe: Christa Brüstle u. a. (Hrsg.): *Aus dem Takt. Rhythmus in Kunst, Kultur und Natur*. Bielefeld 2005; Daniel Siemens: *Von Marmorleibern und Maschinenmenschen. Neue Literatur zur Körpergeschichte in Deutschland zwischen 1900 und 1936*. In: *Archiv für Sozialgeschichte* (2007) 47, S. 639–682, hier S. 642–643.

³⁶ Windmüller: *Faszination Rhythmus* (wie Anm. 28), hier S. 46.

³⁷ Siemens: *Marmorleiber und Maschinenmenschen* (wie Anm. 38), hier S. 643.

³⁸ Ebd., S. 642.

³⁹ Karl Büchner: *Arbeit und Rhythmus*. Leipzig 1899 [1896], hier S. 41–298.

⁴⁰ Ebd., S. 299–383.

⁴¹ Anne Fleig: *Tanzmaschinen. Die Girls im Revuetheater der Weimarer Republik*, in: Meine, Sabine; Hottmann, Katharina (Hg.), *Puppen, Huren, Roboter. Körper der Moderne in der Musik zwischen 1900 und 1930*, Schliengen 2005, S. 102–117, hier S. 106.

beruht habe. Anders als rhythmische Bewegungen, die vom ganzen Körper ausgehen würden, geht es nun um eine «isolierte Bewegung einzelner Körperteile.»⁴² Hier ist der Rhythmusbegriff anders belegt, denn er ist entgrenzt von seiner natürlichen Erscheinung und eher mit einer maschinenhaften Entwicklung verbunden, denn die Austauschbarkeit der einzelnen Tänzerinnen in einer Revue erinnert mehr an entindividualisierte, maschinen Prozesse, als an Natürlichkeit.⁴³

Auch die Bildsprache um die Jahre des Zweiten Weltkriegs ist von Rhythmen geprägt: Die Tänzerin, Regisseurin und Fotografin Leni Riefenstahl, die aufgrund ihrer NS-Involviertheit als eine der umstrittensten Persönlichkeiten der deutschen Filmgeschichte gilt, zeigt in ihrem Film über den Nürnberger Reichsparteitag von 1934 mit dem Titel *Triumph des Willens* (1935) ikonografisch aufgeladene Bilder, die durch Rhythmisierung geprägt sind: Ordnung, Stabilität und Macht demonstriert Riefenstahl inhaltlich und mittels gewählter Bildsprache. Diese konstruierte Wirklichkeit des Filmes verbildlicht das ästhetische Wunschbild der NS-Zeit, wofür Riefenstahl durch die gewählte Montage Masse und Gemeinschaft zeigt, die in choreografiert Manier auftreten. Anders ausgedrückt: Alles ist rhythmiert. Wie der Historiker Daniel Siemens schreibt, lobte Joseph Goebbels an diesem Film besonders den monumentalen Charakter und den «harten Rhythmus», womit er ebenso die sogenannten «Maschinenterminologie» der Zwanzigerjahre aufgriff und positiv konnotierte.⁴⁴

Wie über Rhythmus «kollektive Selbst- und Fremdbilder konstituiert und verfestigt werden und dabei gesellschaftliche Orientierungen und Verfasstheiten besonders deutlich zutage treten können»⁴⁵ zeigen auch die Arbeiten des kontemporären Fotografen Andreas Gurskys die er in Nordkorea aufgenommen hat, auf denen Arrangements von Menschenmassen und scheinbar choreografierte Körper sichtbar werden.⁴⁶ Anders interpretiert der Historiker William H. McNeill Rhythmen. In seiner Forschung zu emotionalen Auswirkungen rhythmischer Gesten in tänzerischen, religiösen und militärischen Kontexten evaluiert er Rhythmen als etwas, aus dem Gemeinschaftsgefühl entstehe, das Gruppen zusammenhalte. Rhythmische Bewegungen sind verantwortlich für das Erschaffen und Erhalten von Gemeinschaft, das durch die geteilten rhythmischen Bewegungen entstehe. Er arbeitet dies anhand des Verhaltens von Schimpansen, anhand von Aufmärschen, Tänzen, militärischen Übungen oder am Beispiel von Fabrikarbeitern heraus. Es handelt sich dabei sowohl um physische und soziale Beziehungen, die durch Rhythmisierungen entstehen. Schließlich bedient er sich

⁴² Ebd., S. 105.

⁴³ Ebd., S. 115.

⁴⁴ Siemens: Marmorleiber und Maschinenmenschen (wie Anm. 38), hier S. 669.

⁴⁵ Windmüller: Faszination Rhythmus (wie Anm. 28), hier S. 52.

⁴⁶ <http://www.andreasgursky.com/de> [20.09.2018].

des Begriffs «muscular bonding»⁴⁷: Durch physische Bewegung der Körper entstehen innerliche («visceral») und emotionale Sinneseindrücke und damit teilweise euphorisch empfundene Gefühle. Dadurch ist die Bereitschaft für Kooperation mit und untereinander gestärkt und somit die «chance of survival» erhöht.⁴⁸

In Anbetracht dieser vielseitigen Konnotationen, Zu- und Beschreibungen⁴⁹ von «Rhythmus» ist es kaum verwunderlich, dass Sonja Windmüller der «Dichte der Anwendungsbeispiele für den Rhythmusbegriff (...) eine inhaltliche Unspezifität zur Seite [stellt], die ihm nicht erst in der Gegenwart anhaftet.»⁵⁰ Sie plädiert dafür, die «begrifflich-konzeptuelle Unbestimmtheit» nicht als «heuristisches Problem»⁵¹ zu sehen, sondern «deutende Annäherungen an konkrete Ideen und Praktiken des Rhythmischen» zu schaffen.⁵² Empirische Befunde müssen entsprechend betrachtet und ge deutet werden. Sie verweist im Folgenden auch darauf, dass Kultur sich auch über Bewegungsabläufe konstituiert⁵³ und Forschungen zu Rhythmus an «die physisch-somatische Dimension von Kultur»⁵⁴ anknüpfen.

Rhythmus im Kontext des Sports

Gerade die physisch-somatischen Dimensionen, von denen Windmüller spricht, lassen sich im Sport wiederfinden – diese treten vor allem in Form linearer Rhythmen auf. Lefebvre schreibt warnend, dass die «who teach gymnastics see in rhythms only successions of movements [*gestes*], setting in motion certain muscles, certain physiological energies, etc.»⁵⁵ Doch wie bereits beschrieben ist es nicht nur die Wiederholung der Bewegungen, sondern eine Vielzahl im Verbund mit dieser Körperlichkeit bzw. durch diese körperliche Erfahrung auftretenden Komponenten, die Rhythmus im Sport kenntlich machen. Im Folgenden werde ich verschiedene Zugänge

⁴⁷ William H. McNeill: Keeping Together in Time. Dance and Drill in Human History. Cambridge 1995, hier S. 1–11, 73, 141, 152.

⁴⁸ In Bezug auf das gemeinsame Tanzen vgl. ebd., S. 31 und 38.

⁴⁹ Für ergänzende Diskussionen zur historischen Dimension von Rhythmus, siehe Chen: Practising Rhythmanalysis (wie Anm. 11), hier S. 11–18. Siehe auch Lefebvre: Rhythmanalysis (wie Anm. 1), hier S. 44, aber auch; Tom Mels: Lineages of a Geography of Rhythms. In: Ders. (Hg.): Reanimating Places. A Geography of Rhythms. Aldershot 2004, S. 3–42; Derek P. McCormack: A Paper With an Interrest in Rhythm. In: Geoforum (2002) 33/4, S. 469–485, hier S. 476.

⁵⁰ Windmüller: Faszination Rhythmus (wie Anm. 28), hier S. 50.

⁵¹ Ebd., S. 51.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd., S. 52.

⁵⁵ Lefebvre: Rhythmanalysis (wie Anm. 1), hier S. 6.

benennen, die auf Rhythmus als Erfahrungskomponente verweisen. Diese greifen teilweise ineinander, weshalb die sieben folgenden Dimensionen von Rhythmus nicht immer klar voneinander abgegrenzt werden können oder gar isoliert zu betrachten sind.

1. Rhythmus als Beherrschung von Praktiken

Unterrichtsmaterialien des Schweizer Bundesamts für Sport⁵⁶ zeigen über 100 Übungen zum Rhythmus in verschiedenen Sportarten. Sie benennen das Brustschwimmen beispielsweise als «Rhythmische Beinarbeit»⁵⁷ und verweisen immer wieder auf die rhythmische Ausführung.⁵⁸ Auch in einem Sonderheft des Bundesamts für Sport zum Thema «Rhythmus» heisst es: «[i]m Kern jeder Bewegung steckt der Rhythmus. Rhythmische Strukturen zu erfassen und anzuwenden ist das Ziel des Bewegungslerbens.»⁵⁹ In einem Gespräch mit einer mir Unbekannten am Schwimmbeckenrand, erfahre ich, dass sie gerade dabei sei, das Brustschwimmen neu zu erlernen. Sie betont mehrfach, es sei eine neue Bewegung, wie ein neuer Sport, denn der Armzug sei ein anderer, als der, den sie als Kind gelernt habe. Nun erklärt sie mir, könne sie nicht mehr Brustschwimmen, bzw. das, was sie einst als Brustschwimmen verstanden habe. Sie zeigt mir den Unterschied des Armzugs, den ich erst nach mehrmaligem Hinsehen als «verändert» gegenüber jenem erkenne, den ich selbst erlernt habe. Ich versuche sie nachzuahmen, scheitere jedoch mitten im Bewegungsablauf. Nach Lefebvre wird hier deutlich, wie meine eigene Geprägtheit durch den Rhythmus zu Tage tritt, wenn ich andere Rhythmen zu verstehen versuche (vgl. *Rhythmus als physisch-sinnliche Erfahrungsdimension*). Dieses Beispiel verdeutlicht konkret, wie der kulturell bekannte Rhythmus des Brustschwimmens neu erlernt werden muss, bis die neue Technik verinnerlicht ist und ohne zu überlegen ausgeführt werden kann.⁶⁰ Gleichzeitig zeigt es ebenso, wie der Forschende durch seinen eigenen Rhythmus abhängig ist, um die Erfahrungsdimension der Forschung überhaupt erfassen zu können.

Somit stellt Rhythmus kulturell präfigurierte Vorstellungen und Ideale dar, hier die der Bewegungen, die in ihrer veränderten Rhythmisierung neu ausgehandelt werden müssen.⁶¹ Dies verdeutlicht auch der Soziologe

⁵⁶ <https://www.mobilesport.ch/suchergebnisse/?q=Rhythmus> [18.09.2018].

⁵⁷ Bundesamt für Sport BASPO: Ein Schwimmzug mehr, mobilesport.ch 06 (2011). Verfügbar unter: http://www.mobilesport.ch/wp-content/uploads/2011/05/06_11_themenheft_Schwimmen_d.screen.pdf [18.09.2018], hier S. 7.

⁵⁸ Ebd., S. 7, 11, 14.

⁵⁹ https://www.mobilesport.ch/wp-content/uploads/2013/10/praxis_2008_47_Rhythmus_d.pdf [18.9.2018].

⁶⁰ Tim Edensor: Introduction: Thinking About Rhythm and Space. In: Ders.: Geographies of Rhythm. Farnham 2010, S. 1–18, hier S. 2.

⁶¹ Vgl. Windmüller: Faszination Rhythmus (wie Anm. 28), hier S. 52.

Robert Gugutzer, der eine Hammerwerferin zitiert, die beschreibt, wie sie den Sport erlernte:

Wenn ich daran denke, wie es sich anfühlte, als ich das erste Mal mit einem Hammer im Ring stand mit dem Ziel, das Gerät irgendwie in die Weite zu befördern, kann ich dazu eigentlich nur sagen, dass ich zunächst gar nicht auf etwas Bestimmtes achten konnte, sondern sich die Bewegung an sich einfach nur komisch anfühlte... unrund, abgehackt, nicht rhythmisch.⁶²

Gugutzer beschreibt, dass der Lernprozess der Athletin eine Synthese von Teilbewegungen zu einem ganzheitlichen Bewegungsablauf sei. «Subjektiver Anhaltspunkt dafür, dass der Bewegungsablauf noch nicht passt, sind die wahrgenommenen leiblichen Auffälligkeiten oder Irritationen: das ‹Unrunde, abgehackte, nicht rhythmische› Bewegungsgefühl.»⁶³ Er zieht daraus den Umkehrschluss, dass die Bewegung erlernt ist, wenn sie sich «rund und rhythmisch anfühlt.»⁶⁴ Wie Lefebvre beschreibt, ist Rhythmus durch die Erfahrung und das Wissen des Körpers bzw. der verkörperten Erfahrung geprägt.⁶⁵ Mit Utz Jeggle kann dies wie folgt ausgedrückt werden: «Ein Bauer braucht körperliche Stärke, aber auch einen gewissen Rhythmus, um beispielsweise säen oder dreschen zu können.»⁶⁶

Festzuhalten ist, dass durch die Bewegung mittels eines bestimmten Körpergefühls die richtige physische Ausführungsweise wahrgenommen wird. Auch hier ist wieder offensichtlich, dass Rhythmen «entsprechend eingübt, ge- und verstärkt werden»⁶⁷ müssen, wie auch schon beim Beispiel des Brustschwimmens gezeigt. Ist dies der Fall, stellt sich das Gefühl von Rhythmus ein. Das Beispiel der Hammerwerferin zeigt, wie der Rhythmus gespürt werden muss, wenn es darum geht, eine Bewegung zu erlernen. Es wird außerdem sichtbar, dass die Athletin sich retrospektiv in der Lage sieht, den richtigen Rhythmus zu erkennen. Rhythmus hat somit maßgeblichen Anteil daran, ob sich eine Praktik als *gekonnt, beherrschbar* oder *ausführbar* erscheint. Rhythmen, die aus Praktiken resultieren, sind Teil eines fortlaufenden Prozesses, von «emplaced engagement with the material, sensory, social and cultural contexts in which we dwell», um mit Sarah Pink

⁶² Robert Gugutzer: Leibliche Interaktion mit Dingen, Sachen und Halbdingen. In: Göbel, Hanna Katharina; Prinz, Sophia (Hg.): Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur. Bielefeld 2015, S. 105–122, hier S. 118.

⁶³ Ebd., S. 119.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Lefebvre: Rhythmanalysis (wie Anm. 1), hier S. 67.

⁶⁶ Utz Jeggle: Das Fremde im Eigenen: Beiträge zur Anthropologie des Alltags. Tübingen 2014, hier S. 185.

⁶⁷ Windmüller: Faszination Rhythmus (wie Anm. 28), hier S. 52.

zu sprechen.⁶⁸ Physische Praktiken müssen demnach geübt und weiterentwickelt werden,⁶⁹ bis sie einen linearen Rhythmus formen.

2. *Rhythmus als Raumerfahrung*

Wie wichtig die Einübung eines Rhythmus ist wird auch bei Radfahrenden deutlich, wie der Humangeograf Justin Spinney beschreibt. Er widmet sich Fahrradfahrenden in London und beschreibt, wie diese den Rhythmus von motorisierten Fahrzeugen beim Radfahren annehmen müssten. Per se ist dies jedoch nicht möglich, da das Radfahren einem anderen Rhythmus folgt als Ampelphasen oder andere motorisierte Verkehrsteilnehmende. Gleichzeitig beeinflussen und bedingen Ausdauer, Kraft, Energie, Verletzlichkeit und Zeitlichkeit⁷⁰ die Übernahme des Rhythmus des Verkehrsgeschehens. Die eigenen Rhythmen kollidieren nicht nur mit den Rhythmen anderer, sondern sind auch konstant durch das eigene Agieren geprägt.⁷¹

Auch die Fähigkeit auf verschiedenem Untergrund zu rennen, wie beispielsweise einem Wanderweg in den Bergen, setzt bestimmte taktile Fähigkeiten und das Anpassen von Rhythmen voraus. Dies berichten eine Läuferin und ein Läufer⁷² im Gespräch über Bergläufe. Beide sagen, dass das Profil der Strecke und die Textur des Untergrundes Einfluss auf ihre Laufrhythmen haben (vgl. auch *Rhythmus finden und behalten*).⁷³

Für eine Schwimmerin oder einen Schwimmer bedeuten Wellen im Wasser immer wieder den Armzug anzupassen – an sich ist die gelernte Bewegung des Kraulschwimmens aber identisch zum Schwimmen in anderen Gewässern oder dem Pool. Gleches gilt bei anderen Sportarten wie dem Radfahren oder Rennen: Das Terrain und das Profil erfordern eine Anpassung der Tätigkeit. Der Rhythmus variiert aufgrund der Interaktion mit der Umgebung bzw. den Erfordernissen der Umgebung, aber auch andere Akteure beeinflussen ihn. Deutlich wird dies z. B. bei einem steilen

⁶⁸ Sarah Pink: Sensing Cittàslow: Slow Living and the Constitution of the Sensory City. In: *The Senses and Society* (2007) 2/1, S. 59–77, hier S. 62.

⁶⁹ Vgl. Windmüller: Faszination Rhythmus (wie Anm. 28), hier S. 52.

⁷⁰ Justin Spinney: Improvising Rhythms: Re-reading Urban Time and Space through Everyday Practices of Cycling. In: Edensor, Tim (Hg.) *Geographies of Rhythm: Nature, Place, Mobilities and Bodies*. Farnham 2010, S. 113–127.

⁷¹ Ähnliche Gedanken finden sich auch in: Richard Hornsey: He Who Thinks, in Modern Traffic, Is Lost. Automation and the Pedestrian Rhythms of Interwar London. In: Edensor, Tim (Hg.): *Geographies of Rhythm Nature, Place, Mobilities and Bodies*. Farnham 2010, S. 99–112.

⁷² Interview Hanna Ander vom 25.11.2014; Feldnotiz vom 3.9.2018; vgl. auch Tim Edensor: Walking in the British Countryside: Reflexivity, Embodied Practices and Ways to Escape. In: *Body & Society* (2000) 6/3–4, S. 81–106, hier S. 82, 101–102.

⁷³ Gleichzeitig verdeutlichen diese Beispiele von Rhythmusanpassung auf die umgebenden Gegebenheiten auch die bereits benannte Variation innerhalb von Wiederholungen.

Abschnitt am Engadiner Skimarathon. Hier blockieren die vorauslaufenden Langläufer und Langläuferinnen die Strecke, denn sie laufen die Steigung langsamer als in der Ebene. Nun staut sich eine Schlange an Langläufern und Langläuferinnen zurück, alle müssen auf diese Situation durch Anpassung ihres Rhythmus reagieren⁷⁴ – auch wenn das Terrain an sich für manche noch keine Anpassung des Rhythmus gefordert hätte. Dies verdeutlicht, wie eine ständige Interaktion und ein Austausch zwischen den Akteuren und den Bewegungen in dem von ihnen erfahrenem Raum stattfindet. So schrieb Lefebvre bereits in einer früheren Arbeit: «every rhythm implies the relation of a time with space, a localised time, or if one wishes, a temporalised place.»⁷⁵

Diese Beispiele zeigen, dass Raum erst durch das Ausführen bestimmter Rhythmen erfahrbar wird. Nur wer die Praktiken beherrscht, wie das Radfahren in der Stadt oder die physisch-technischen Fähigkeiten Bergwege zu rennen, kann sich bestimmte Räume aneignen. Damit hilft Rhythmus, den Raum über körperlich-affektive Dimensionen zu erfahren.⁷⁶ Hierbei verschränken sich lineare mit zyklischen Rhythmen.

3. Rhythmus finden und behalten

Hanna Ander, eine von mir interviewte Triathletin und Ultraläuferin, berichtet davon, wie wichtig es sei, den eigenen Rhythmus während des Joggens zu finden und diesen beizubehalten. Sie berichtet über eine sehr steile Stelle: «Da konnte ich [Stimme wird lauter] auch nicht mehr joggen. Sonst bin ich immer so gejöggellet [beschreibt langsames Joggen und / oder mit kleinen Schritten joggend], dann kann ich den Rhythmus behalten.»⁷⁷ Andere seien an ihr vorbeimarschiert, mit großen Schritten, aber dies wolle sie nicht machen, weil sie sonst den Rhythmus des Joggens verliere. Ebenso sagt ein Läufer während eines gemeinsamen Trainings über eine sehr steile Passage, dass er das nicht so gerne habe, denn er müsse dann den Rhythmus wechseln und gehen.⁷⁸ In einen Rhythmus hineinzukommen, ihn dann beizubehalten, wie durch die Beispiele beschrieben, ist essentiell für Sportrinnen und Sportler.

Nicht vom Verlieren des Rhythmus, sondern von der Schwierigkeit des Findens des Rhythmus sprich der Philosoph Mark Rowlands, wenn er über sein Joggen spricht:

⁷⁴ [https://www.nzz.ch/sport/video/engadin-skimarathon-14000-langlaeufer-aus-der-luft-betrachtet-ld.150880,insb,ab Min. 0:41:00 \[10.03.2018\].](https://www.nzz.ch/sport/video/engadin-skimarathon-14000-langlaeufer-aus-der-luft-betrachtet-ld.150880,insb,ab Min. 0:41:00 [10.03.2018].)

⁷⁵ Lefebvre, Henri: Writings on Cities. Oxford 1996, hier S. 230.

⁷⁶ Edensor: Introduction (wie Anm. 64), hier S. 4–5.

⁷⁷ Interview Hanna Ander (wie Anm. 77).

⁷⁸ Feldnotiz vom 3.9.2018.

Bis zu einem bestimmten Punkt – es gibt einen Grad der Erschöpfung, der jedem Gedanken den Garaus macht – wird es immer wahrscheinlicher, dass mir eine Lösung einfällt, je länger der Lauf schon dauert und je erschöpfter ich bin. Doch das funktioniert nur, wenn zunächst der Rhythmus gefunden wird.⁷⁹

Auch der Triathlet Roger Fischlin thematisiert das Finden von Rhythmus. Er wird in einem Zeitungsinterview mit dem *Tages-Anzeiger* gefragt, welche Gedanken ihm durch den Kopf gehen, sobald er bei einem Wettkampf im Wasser ist:

Erst ist es eine Erlösung – dann ist man sofort voll beschäftigt! Da kommt man nicht zum Nachdenken, man bemüht sich um einen Rhythmus. Man ist eng aufeinander; muss schauen, dass man keine Schläge abbekommt und den richtigen Weg schwimmt.⁸⁰

Weiter wird gefragt, wie er Kilometer 184 erlebt, den Wechsel vom Rad auf die Marathonstrecke. Er antwortet:

Ein sehr kritischer Moment. Beine und Magen sind bereits belastet, auf dem Velo war die Fortbewegung leichter. Wer jetzt den Rhythmus nicht findet, der wird für den Rest sehr schwer haben.⁸¹

Wer aber den Rhythmus finde, der könnte sich trotz Wettkampfsituation in der Bewegung «verlieren, sogar abschalten»⁸², obwohl man sich fortbewegt.⁸³ Es ist etwas, was vielfach auch als Gleichförmigkeit beschrieben wird und eine Analogie zu Erzählungen aufweist, die physisch-sportliche Tätigkeiten als das beschreiben, was Kreativität, Abschalten oder Erholen Können fördere.⁸⁴ Gleichermaßen schreibt auch Rowlands dem Joggen den Wert zu, kreative Gedanken zu fördern:

In jedem Lauf, der gut verläuft, kommt ein Punkt, an dem das Denken aufhört und die Gedanken anfangen. Manchmal sind sie wertlos, aber manchmal auch nicht. Das Laufen eröffnet den Gedanken einen

⁷⁹ Mark Rowlands: Der Läufer und der Wolf. Wie ein wildes Tier uns den richtigen Weg zeigt. München 2015, hier S. 74.

⁸⁰ <http://www.tagesanzeiger.ch/leben/gesellschaft/Der-Schmerz-ist-nie-dein-Freund/story/20516479#mostPopularComment> [10.02.2018].

⁸¹ Ebd.

⁸² Feldnotiz vom 7.–9.6.2014.

⁸³ Vgl. hierzu auch den Interviewpartner Georg in: Simon Graf: Der fitte Männer-Körper im postfordistischen Alltag. Eine ethnografische Annäherung. In: Ame lang, Katrin u. a. (Hg.): Körpertechnologien: Ethnografische und gendertheoretische Perspektiven. Berlin 2016, S. 139–157, hier S. 51.

⁸⁴ Über den Zusammenhang haben bereits einige Autoren nachgedacht, vgl. für exemplarische Beispiele Yonca Krahn: Voran, voran: Überlegungen zum kulturwissenschaftlichen Zusammenhang von Bewegung und Schreibprozessen in alpinen Landschaften. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde (2016) 112, S. 40–56.

Spielraum. [...] Wenn mein Körper läuft, dann laufen auch meine Gedanken, und zwar so, dass ich mit all meinem Wollen und Planen kaum Einfluss darauf habe.⁸⁵

Rowlands hält den Rhythmus der regelmäßigen Bewegung und einen mittleren Pulsbereich dafür verantwortlich, dass die Gedanken fließen können. Er verknüpft diese Vorstellung mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, dass sogenannte Gamma-Oszillationen mit einer Frequenz von 40 Herz als Schlüssel für die optimale Verarbeitung von Information im Gehirn seien.⁸⁶ Das Laufen transportiere den Laufenden also in diesen Rhythmus hinein, der ihm ermöglicht, kreative Gedanken zu haben. Diese Berichte, wie sich sportliche Praktiken auf die Gedanken auswirken können, treten als fortwährende Narrative auf. Diese Erzählungen wiederholen sich, und werden individuell mit Erlebnissen ausgeschmückt. Sie fungieren auch als eine Form szenenspezifischer Wissensvermittlung. Gleichzeitig tragen sie dazu bei, bestimmte Selbstverständnisse und Erfahrungen des Sports gegenüber anderen zu vermitteln.

4. Rhythmus als Flow-Erleben

Diese Erzählungen gehen weiter bis hin zum Benennen eines sogenannten Flows.⁸⁷ Als Flow werden positiv erlebte Gefühle beschreiben, die eine völlige Vertiefung und Aufgehen in einer Tätigkeit voraussetzen. Dem Flow charakteristisch ist ein sich in der Tätigkeit und der Bewegung Verlieren. Diese Tätigkeit fällt leicht, die Person ist völlig absorbiert in ihren Ausführungen. Dies bedeutet aber nicht, dass beispielsweise ein Läufer seine Bestleistung erbringt, sondern, dass dieser in dieser Tätigkeit situativ Erfüllung und Leichtigkeit findet.⁸⁸

Dabei ist nicht die einzelne Bewegung relevant, sondern die Präsenz des «dynamic coupling of movements»⁸⁹, wie der Sozialanthropologe Tim Ingold beschreibt. Die rhythmische Qualität liege jedoch nicht einfach in der Wiederholung der Bewegung. Stattdessen gelte: «For there to be rhythm, movement must be felt. And feeling lies in the coupling of movement and perception that, [...] is the key to skilled practice.»⁹⁰ Die Profi-

⁸⁵ Rowlands: Der Läufer und der Wolf (wie Anm. 84), hier S. 70.

⁸⁶ Ebd., S. 72–73.

⁸⁷ Vgl. auch Groth, der das Flow-Erleben bei Rennradfahrenden benennt: Stefan Groth: Subjektiver Sinn, objektive Indikatoren? Zum Verhältnis von Wahrnehmung und Vermessung im freizeitsportlichen Rennradsport. In: Braun, Karl u. a. (Hg.): Kulturen der Sinne: Zugänge zur Sensualität der sozialen Welt. Würzburg 2017, S. 481–491, hier S. 486.

⁸⁸ Vgl. Mihály Csíkszentmihályi: Beyond Boredom and Anxiety. The Experience of Play in Work and Games. San Francisco 1975.

⁸⁹ Ingold: Being Alive (wie Anm. 18), hier S. 60.

⁹⁰ Ebd.

Triathletin Daniela Ryf beschreibt den Zustand des Flows wie sie ihn erlebt folgendermaßen: «Es gibt diesen Flow – einen Zustand, in dem sich Sport wie Tanzen anfühlt. Wenn ich auf dem Velo sitze und mir vorkomme wie auf der Tanzfläche – dann rocke ich den Wettkampf.»⁹¹ Interessant ist hier, dass sie eine andere Sportart nutzt um ihre Sportart zu beschreiben. Das Tanzen, in der Alltagssprache als etwas Rhythmisches und Fließendes verstanden, wird zur Narration des Radfahrens. Auch einer meiner Interviewpartner nutzt eine Analogie um die Vorstellung von Flow zu beschreiben. Er vergleicht es mit Klavierspielen:

And I hear people make these quotes all the time, you know: «It is not about the mind it is not about the body, it is this, it is that», but the two don't work in harmony that often, do they? You know. That is called being in flow. And that is maybe, you haven't your perfect race. You'd be in flow and you'd be just doing it and you'd be watching it. It be like music, be like I would play the piano and I'd be playing some profound music and I wasn't even trying, in a, effortless, you know, that is what we are trying to get, ultimately.⁹²

Flow repräsentiert das sinnliche Gefühl von Perfektion, dadurch werden Rhythmen kenntlich und als gekonnt erlebt.

5. Rhythmus als Professionalisierung

Wie relevant der dynamische Verbund von Bewegungen ist, wird insbesondere bei einer Sportart wie dem Langlaufen deutlich, eine Sportart, bei der die richtige Technik zu viel Kraftersparnis führen kann und ein Langläufer oder eine Langläuferin dadurch sehr schnell unterwegs sein kann, auch wenn die Ausdauer weniger gut trainiert ist. Ich bin mit einem Athleten Langlaufen.⁹³ Er kommentiert einen anderen Langläufer, der mit scheinbar perfekter Technik an uns vorbeizieht, der schnell läuft, dessen Bewegungen aber gleichsam ruhig und präzise wirken. Sam Taler sagt, der fremde Läufer hat beim Überholen sicher gedacht: «Schau, der Anfänger da vorne bringt mich ganz aus dem Rhythmus.» In Sams Aussage schwingt eine Überzeugung mit, dass das eigene Tun die anderen mit beeinflussen könne und damit Einfluss auf Rhythmen hat. Lefebvre schreibt dazu:

Under the direction of the conductor's baton (his magic wand), a rhythm falls into place and extends over all the performers, however many they may be. It is therefore a remarkable isorhythmia. Whereas the living body presents numerous associated rhythms

⁹¹ Christof Gertsch und Bruno Ziauddin: Oh weh! In: Tages-Anzeiger. Das Magazin 12 (2017), S. 8–15, hier S. 11.

⁹² Interview Marc Berts, 31.8.2016.

⁹³ Feldnotiz vom 4.2.2017.

(and we must insist on this crucial point); hence a eurhythmia, when in the state of good health.⁹⁴

Wir, die nicht so professionell laufen würden, sagt Thaler, hätten einfach den richtigen Rhythmus noch nicht gefunden. Somit kann Rhythmus nicht nur als eine Analysekategorie von Bewegung dienen, sondern auch eine Form der Professionalisierung anzeigen. Dies verdeutlicht auch Anne Honer, wenn sie sagt:

Der «echte» Bodybuilder trainiert, wenn er sich nicht auf einen Wettkampf vorbereitet, drei bis viermal in der Woche je zwei bis zweieinhalb Stunden. Ein Training gilt nur dann als sinnvoll und nützlich, wenn es voll konzentriert, im richtigen Rhythmus und mit der «richtigen inneren Einstellung» durchgeführt wird.⁹⁵

Nur der, der eine Technik richtig beherrscht und diese auch angemessen ausführt, habe den richtigen Rhythmus. Auch für Außenstehende ist sichtbar, ob der richtige Rhythmus ausgeführt wird oder nicht.

6. Rhythmus als Taktung

Wenn ein Slalomläufer die Skipiste hinabfährt, wird dem Zuschauenden vorgeführt, wie der Rhythmus durch Umgebung, aber auch durch die eigenen physischen Fähigkeiten auf bestimmte Art getaktet ist. Dies zeigt auch die Wortwahl von zwei Kommentatoren bei der Ski Weltmeisterschaft in Schladming 2013:

- (K1) Im Steilhang ist was drinnen. Schön rund geblieben.
- (K2) Achtung!
- (K1) Ja, passt schon, passt schon. Er ist trotzdem in der Linie, passt.
- (K2) Rhythmus finden, Rhythmus finden! Für Marcel Hirscher. Neureuther war da sehr gut unterwegs! Er muss attackieren.⁹⁶

Im Video wird deutlich, wie die Kommentatoren sich sowohl auf das Gelände, als auch auf die Bewegungen des Athleten beziehen, dazu immer wieder die gefahrenen Sekunden und Zwischenzeiten benennen um den Zuschauenden zu erklären, wie der Fahrer unterwegs ist. Die Aussage «Rhythmus finden, Rhythmus finden!» steht dafür, dass der Athlet Marcel Hirscher sich anstrengen muss, denn er fährt in dem erwähnten Video um die Goldmedaille. Der Rhythmus wird dafür verantwortlich gezeichnet, dass er es schließlich schafft, die Goldmedaille zu holen.

⁹⁴ Lefebvre: Rhythmanalysis (wie Anm. 1), hier S. 68.

⁹⁵ Anne Honer: Kleine Leiblichkeit: Erkundungen in Lebenswelten. Wiesbaden 2011, hier S. 93.

⁹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=YVtAOu8zM> [20.10.2018; ab 00:00:34 min]

Der Soziologe und Kulturanthropologe John Hockey beschreibt ähnliches für die Bewegung des Joggens: «The forward movement of running has two principal interrelated components: rhythm and timing.» Hockey bezieht sich auf die Kulturanthropologin Janet Goodridge, die in einer Arbeit zu Tanz- und Performanzpraktiken Rhythmus in Bezug auf menschliche Bewegung als «patterned energy-flow of action, marked in the body by varied stress and directional change; also marked by changes in the level of intensity, speed and duration»⁹⁷ definiert. Rhythmus würde nach Hockey, wie auch bei Lefebvre formuliert, Bewegungsabläufe und -flüsse schaffen, bzw. überhaupt erst erschaffen.⁹⁸ Aus autoethnografischer Perspektive beschreibt der Sozialanthropologen Hockey dann folgendes:

There is a general rhythm to doing every distance-running session, and also, within each session the rhythm will change according to how individuals are feeling, the changing terrain and weather. The rhythms of distance running are predominantly cyclical and rooted in the combination of synchronized breathing patterns and lower limb cadence. Moreover, their form is relatively constant when compared to other sports such as soccer, which is characterized by a more intermittent, stop–start form. Achieving rhythm involves, above all, a coordination of bodily parts as the demands of terrain are negotiated via precise bodily adjustments necessary for the chosen footfall and cadence.⁹⁹

Rhythmus ist, wie dieses Beispiel illustriert, als Verbund sensueller Wahrnehmungen zu begreifen, die verschiedentlich miteinander getaktet sind. Taktung ist in dem Sinne als rhythmisch gegliederter Ablauf von Bewegungsphasen zu verstehen, die durch verschiedene Komponenten (wechselndes Wetter, Untergrund, Intention, Kraft, Ausdauer etc.) bedingt sind und nicht nur das Bewegungslernen und –begreifen voraussetzen, wie sowohl am Beispiel des Brustschwimmens, aber auch mit dem Beispiel der Hammerwerferin gezeigt wurde (vgl. auch *Rhythmus als Beherrschung von Praktiken*, *Rhythmus als Raumerfahrung* sowie *Rhythmus als Professionalisierung*).

7. Rhythmus als fragil und störanfällig

Während Rhythmus gefunden und beibehalten werden kann (vgl. *Rhythmus finden und behalten*), kann er auch verloren gehen, wie der Autor Ilija Trojanow über die Radstrecke eines absolvierten Triathlons schreibt: «Kaum hatte ich meinen Rhythmus gefunden, wurde ich schon von einem

⁹⁷ Janet Goodridge: *Rhythm and Timing of Movement in Performance*. London 1999, hier S. 43.

⁹⁸ John Hockey: *Sensing the Run: The Senses and Distance Running*. In: *The Senses and Society* (2006) 1/2, S. 183–201, hier S. 187.

⁹⁹ Ebd., hier S. 187–188.

Formel-1-Rad überrundet.»¹⁰⁰ In seinem Buches «Meine Olympiade» in dem er sein Sporttreiben innerhalb von vier Jahren beschreibt, in denen er 80 olympische Disziplinen absolviert hat, mit dem Ziel, zumindest halb so schnell wie die Sieger der olympischen Spiele von London 2016 zu sein, schreibt er in einem späteren Kapitel über das Rudern: «Der Ehrgeiz sollte sich von der Eleganz und Effizienz der Bewegung leiten lassen.»¹⁰¹ Wenn also die Kräfte schwinden, wird spürbar, wie die Bewegung ungenauer wird, wie der Rhythmus verloren gehen kann. So führt physische Erschöpfung zu ungenauerer Bewegungen.

Dies berichtet ebenso eine Läuferin über den schweizerischen Berglauf Sierre-Zinal, einen Wettkampf von 31 km Länge und 2200 Höhenmetern. Sie erzählt, dass sie physisch nicht so gut trainiert gewesen ist, emotional gestresst und müde. Obwohl sie bereits viele Trailläufe absolviert hatte und sie eine trittsichere Läuferin ist, hat ihr das Gelände an diesem Tag Mühe bereitet, vor allem im Verlauf des Rennens.¹⁰² Hier wird deutlich, wie die Umgebung auf die Läuferin zurückwirkt (vgl. auch 2. *Rhythmus als Raum erfahrung*). Gleichzeitig ermöglicht ihr ihre umfassende Erfahrung, zu vergleichen und zu dem Schluss zu kommen, dass ihr Rhythmus an diesem Tag nicht gestimmt habe. Den Rhythmus verloren zu haben bedeutet auch, viel mehr Energie aufbringen zu müssen um eine Bewegung immer noch souverän und gekonnt zu absolvieren (vgl. auch 1. *Rhythmus als Beherrschung von Praktiken*). Der Rhythmus ist somit der Garant dafür, dass der Sport ausführbar ist und im eigenen Empfinden als beherrschbar bewertet werden kann. Ist der Sportler jedoch müde, kann der Rhythmus als fragil erlebt werden, es ist schwer, diesen zu halten obwohl bekannt ist, wie sich der richtige Rhythmus anfühlen würde.

Fazit

Rhythmus ist, wie in diesem Beitrag dargestellt, kein abstraktes Gliederungssystem. Vielmehr werden über Rhythmus Schnittstelle von Körper, Umwelt und Sozialem deutlich. Er ist stets mit Körperlichem verbunden, wie es neben verschiedensten empirischen Beispielen aus dem Sport auch der historische Überblick und die theoretischen Annäherungen sowie der Einbezug von Lefebvres Rhythmusanalyse verdeutlicht haben. Bei Rhythmus handelt es sich nicht nur um eine objektive Praxis, sondern auch um eine Kultur- und Körpertechniken transportierende Dimension, die mit

¹⁰⁰ Ilya Trojanow: Meine Olympiade: Ein Amateur, vier Jahre, 80 Disziplinen. Frankfurt am Main 2016, hier S. 13–14.

¹⁰¹ Ebd., hier S. 73.

¹⁰² Feldnotiz vom 10.10.2018.

subjektiven Vorstellungen verbunden ist. Das Verständnis von Rhythmus hilft, Praktiken, Interaktionen und sinnliches Erleben zu verstehen.

So zeigt *Rhythmus als Beherrschung von Praktiken* nicht nur die eigenen Geprägtheit in Bezug auf erlernte Rhythmen an, sondern er zeigt auch an, dass eine Technik verinnerlicht und ausgeführt werden kann. *Rhythmus als Raumerfahrung* verdeutlicht, wie das Terrain, Profil, andere Verkehrsteilnehmende oder sonstige Objekte maßgeblich Rhythmus beeinflussen. Dieser muss in Bezug auf den Raum des Sports entsprechend angepasst werden. Durch diese Anpassung des Rhythmus entsteht gleichermaßen eine Erfahrung von Raum, die aufgrund des Rhythmus geprägt ist. Einen *Rhythmus finden und behalten* zu können ist relevant um sich in der Bewegung verlieren zu können oder abzuschalten. Diese Vorstellung knüpft an Narrative an, die physisch-sportlichen Tätigkeiten als besonders erfüllende Momente, Kreativität verursachende Zustände o. ä. beschreiben. Voraussetzung dafür ist jedoch, dass nicht einfach nur der Sport ausgeführt wird, sondern, dass innerhalb dieser Tätigkeit der Rhythmus gefunden wird. Darauf knüpft *Rhythmus als Flow-Erleben* an. Hier wird deutlich, dass der Rhythmus als Gefühl der Perfektion auftreten kann, nur der perfekt empfundene Rhythmus ermöglicht diesen Zustand. *Rhythmus als Professionalisierung* zeigt für den Sporttreibenden selber, aber auch für Außenstehende an, wie perfektioniert eine Bewegung ausgeführt werden kann. Über *Rhythmus als Taktung* wird sichtbar, wie Rhythmus als Verbund sensueller Wahrnehmungen zu begreifen ist, die auf verschiedene Arten miteinander getaktet sind, bedingt durch Wetter, Untergrund, Intention, Kraft, Ausdauer etc. und nicht nur das Bewegungslernen und -begreifen voraussetzen. *Rhythmus als fragil und störanfällig* zeigt schließlich, wie stark der Rhythmus vom Beherrschenden der eigenen Praktiken sowie von der Umgebung abhängig ist. Ist der Sporttreibende beispielsweise müde, kann der eigentlich gekonnte Rhythmus als fragil empfunden werden und es wird schwer, diesen zu halten obwohl das Wissen und Gefühl vom richtigen Rhythmus eigentlich bekannt ist.

So lassen sich durch Rhythmus Praktiken in zeit-räumlichen Kontexten betrachten. Neben diesen Dimensionen, die Bewegungspraktiken, Körper- und Raumerleben erfassbar werden lassen, fungiert Rhythmus auch als methodologisch einsetzbare Größe:¹⁰³ Der eigene Rhythmus hilft dabei andere Rhythmen zu erfahren und zu erforschen. Werden rhythmische Phänomene erforscht, gilt es auch im Forschungsverlauf auf physische, sinnlich-affektive und präsentische Erfahrungsmomente, intersubjektives Verhalten sowie die analytische Orientierung auf Abläufen und Bewegungen

¹⁰³ Vgl. auch Andrea Mubi Brighenti und Matthias Kärrholm: City, Territory and Architecture. An Interdisciplinary Debate on Project Perspectives. In: City, Territory and Architecture (2018) 5:4, S. 1–12. Sie argumentieren außerdem für eine Weiterentwicklung der Rhythmusanalyse nach Lefebvre.

zu richten.¹⁰⁴ Ganz nach dem Leitsatz: «Rhythm must be perceived from within»¹⁰⁵ Je nach Perspektive ist es somit der Rhythmus, der die Praxis kenntlich werden lässt, beziehungsweise die Praxis, die dem Rhythmus kenntlich macht.

¹⁰⁴ Vgl. Windmüller: Faszination Rhythmus (wie Anm. 28), hier S. 64.

¹⁰⁵ Eugen Vakhtangov: Preparing for the Role. In: Cole, Toby (Hg.): Acting. A Handbook of the Stanislavski Method. New York 1947, hier S. 121.

Ordnung als Methode und Praxis: Zur Kommunikationsethnografie internationaler Verhandlungen

Stefan Groth

Sprache und Ordnungen sind auf ganz unterschiedliche Arten miteinander verknüpft. Durch sprachliche Äußerungen können gesellschaftliche, rechtliche und politische Ordnungen und Ordnungsvorstellungen zum Ausdruck kommen. Sprachliche Praxis kann zudem dazu beitragen, Ordnungen zu schaffen, zu reproduzieren und auch zu modifizieren. Der Einfluss von und auf Sprache wird dabei in Forschungsrichtungen und Theorien variabel gewichtet. So geht die im frühen 20. Jahrhundert entwickelte *Sapir-Whorf-Hypothese*¹ von einem starken linguistischen Determinismus aus, nach dem die Sprachstruktur einen großen Einfluss auf die Wahrnehmung ausübt. In abgemilderter Form lässt sich diese Annahme etwa auch in Pierre Bourdieus Schriften zur Sprache finden², in denen der Zusammenhang zwischen Sprache, Macht und Politik beleuchtet wird. Sprache ist hier zum einen Mittel zur Verfolgung und Durchsetzung von Interessen, zur gleichen Zeit jedoch auch ein bestehendes System von sprachlichen Ressourcen, durch das gesellschaftliche Ordnung in unterschiedlichen Feldern zum Ausdruck kommt. Sprache kommt damit eine Doppelfunktion zu als Materialisierung von Ordnung und als Mittel zur Schaffung und Reproduktion von Ordnung. Ein solches Verständnis erfordert eine Hinwendung zu sprachlicher Performanz, um das Verhältnis angemessen in den Blick nehmen zu können. Im vorliegenden Beitrag soll am Beispiel eines Komitees der Vereinten Nationen gezeigt werden, wie eine solche Perspektive auf Sprache methodisch gefasst werden kann und wie sprachliche Performanz sich zu sozialen und politischen Ordnungen und Strukturen verhält. Die Kommunikationsethnografie wird hierfür als methodischer Zugang vorgestellt und exemplarisch auf die sprachliche Praxis multilateraler Verhandlungen angewendet.

¹ Paul Kay und Willett Kempton: What Is the Sapir-Whorf Hypothesis? In: American Anthropologist 86/1 (1984), S. 65–79. Vgl. auch die Einleitung von Groth in diesem Band, S. 23f.

² Pierre Bourdieu: Language and Symbolic Power. Cambridge 1991. Vgl. auch die Einleitung von Groth in diesem Band, S. 17f.

Die Untersuchung sprachlicher Performanzen nimmt in der deutschsprachigen Empirischen Kulturwissenschaft eine Randstellung ein.³ Im Gegensatz etwa zur US-amerikanischen linguistischen Anthropologie⁴ spielt Sprache zwar oftmals am Rande, aber nicht als systematischer Fokus eine Rolle im Fach. Ausnahmen sind etwa Studien zur Dialektverwendung im Alltag⁵, in denen nicht nur Dialekt selbst und Dialektgrenzen, sondern auch der Sprachgebrauch und sein Einfluss auf Sprache und Ordnung untersucht werden. Rebekka Bürkles Studie zu Dialekt in Unternehmen⁶ etwa fragt entsprechend, wie die Dialektverwendung Aufschluss über Ordnungen im Unternehmen geben kann. Sie zeigt, dass es einen strategischen Variantengebrauch gibt, der sowohl der Außendarstellung des Unternehmens wie auch der internen Hierarchie und Kommunikation dient. Sprachliche Varianz und situative Verwendung von Dialekt sind dabei immer auch mit sozialen und ökonomischen Ordnungen und Ordnungsvorstellungen verbunden. Ähnlich illustriert Johannes Fabian in seiner Forschung zur Sprachwahl in Zaire⁷ auf, dass Sprache verknüpft ist mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Sphären und Statusvorstellungen. Im Kontext von Mehrsprachigkeit, bei der drei bis vier unterschiedliche Sprachen im Alltag gebraucht werden, zeigt Sprache soziale Ordnung im Sinne der sozialen Stellung von Personen an. Amtssprachen, Nationalsprachen und lokale Sprachen sind dabei jeweils verknüpft mit unterschiedlichen Registern und werden zur Verständigung mit Kommunikationspartnern situativ genutzt. Fabian schildert eine Interviewsituation, in der er einen leitenden Angestellten einer Fabrik auf Swahili anspricht, dieser ihm jedoch auf der Amtssprache Französisch antwortet, da dies der sozialen Beziehung und der Formalität der Situation angemessener ist. Mit der Sprachwahl verbunden ist damit neben der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung des sozialen Status des Interviewten auch die Annahme einer Familiarität zwischen den Interaktionspartnern.⁸

Solche Zusammenhänge zwischen Sprache und Gesellschaft sind nicht statisch, sondern können im zeitlichen Verlauf angepasst werden. Dies trifft auch auf sogenannte Höflichkeitsformen (oder *honorifics*) zu, also

³ Stefan Groth: Common Ground and Missing Links: German Volkskunde and Language. *Anthropological Journal of European Cultures* 24/1 (2015), S. 24–41.

⁴ Alessandro Duranti: *Linguistic Anthropology*. Cambridge 1997.

⁵ Rudolf Böhler; Rebekka Bürkle; Nina Kim Leonhardt (Hg.): *Sprachkultur – Regionalkultur: Neue Felder kulturwissenschaftlicher Dialektforschung*. Tübingen 2014.

⁶ Rebekka Bürkle: Kultur als soziale Ressource: Sprachkultur und Dialektreichweite in Unternehmen. In: Johler, Reinhart u. a. (Hg.): *Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen*. Münster 2013, S. 549–556.

⁷ Johannes Fabian: Rule and Process: Thoughts on Ethnography as Communication. In: *Philosophy of the Social Sciences* 9/1 (1979), S. 1–26.

⁸ Ebd., S. 4–5.

etwa dem deutschen «Sie». Wie u. a. Hermann Bausinger zeigt, unterliegt die Wahl zwischen dem «Du» und dem «Sie» dem Wandel und ist verknüpft mit gesellschaftlichen Prozessen, in deren Verlauf sich die Angemessenheit der Formen verändern kann.⁹ Bausinger sieht – im Anschluss an Norbert Elias – eine grundsätzliche gesellschaftliche Formalisierung wie auch die Studentenbewegung der späten Sechzigerjahre als mögliche Ursachen für die stärkere Verbreitung des «Dus». Höflichkeitsformen finden sich aber nicht nur in lexikalischen, sondern auch in morphologischen Formen wie Präfixen, Infixen und Suffixen. Beispiele hierfür sind Endungen für Verben, die die soziale Beziehung zwischen Sprechern etwa im Koreanischen anzeigen. Die «social relationship between the speaker and the addressee as defined in the situation» kommt dabei durch unterschiedliche Endungen zum Ausdruck, sodass die Morphologie über «informal», «casual», «friendly», «neutral» oder «respectful» Beziehungen von Interaktionspartnern Auskunft geben kann.¹⁰ Neben lexikalischen und morphologischen Höflichkeitsformen kann aber auch sprachliche Indirektheit als Höflichkeitsform fungieren, wie dies der linguistische Anthropologe Donald F. Brenneis aufzeigt.¹¹ Die indirekte Formulierung von Interessen und Forderungen («sweet talk») kann in vielen Situationen opportuner sein als direkte Sprache («straight talk»). Auch Kwesi Yankah zeigt für die Aschanti Ghanas, dass eine allzu direkte Formulierung von Aussagen als Affront wahrgenommen werden kann.¹²

Grundlegend zeigen solche unterschiedlich gelagerten Studien zu Höflichkeitsformen, dass die Wahl sprachlicher Register, lexikalischer oder morphologischer Formen sowie der Grad an Direktheit im unmittelbaren Zusammenhang mit sozialen Beziehungen, Hierarchien und Situationen steht. Ist also eine sprachliche Äußerung einer spezifischen Situation angemessen¹³ und passt ein bestimmter Sprachstil zu einer sozialen Beziehung? Die Register- und Wortwahl ist nicht nur indikativ für soziale Ordnungen,

⁹ Hermann Bausinger: Sie oder Du? Zum Wandel der pronominalen Anrede im Deutschen. In: Ezawa, Kennosuke; Rensch, Karl H. (Hg.): Sprache und Sprechen. Festschrift für Eberhard Zwirner zum 80. Geburtstag. Tübingen 1979, S. 3–11.

¹⁰ Duranti: Linguistic Anthropology (wie Anm. 4), hier S. 175–178. Vgl. auch Elizabeth Keating und Alessandro Duranti: Honorific Resources for the Construction of Hierarchy in Samoan and Pohnpeian. In: The Journal of the Polynesian Society 115/2 (2006), S. 145–172.

¹¹ Donald F. Brenneis: Straight Talk and Sweet Talk: Political Discourse in an Occasionally Egalitarian Community. In: Brenneis, Donald F.; Myers, Fred R. (Hg.): Language and Politics in the Pacific. New York 1984, S. 69–84.

¹² Kwesi Yankah: Speaking for the Chief. Okyeame and the Politics of Akan Royal Oratory. Bloomington 1995.

¹³ Austin bezeichnet Kriterien, die über die Angemessenheit von Sprechakten entscheiden, als *felicity conditions*: John L. Austin: How to Do Things With Words. Cambridge 1962.

in denen Regeln der Interaktion und Interpretation gelten¹⁴, sondern hat auch Einfluss auf kommunikative Praxis. So kann ein hoher Grad an Formalität den Austausch von Informationen verhindern, wenn die sozialen Ordnungen und Funktionen der Sprecher das Sprechen über bestimmte Inhalte tabuisieren. Ebenso kann ein absichtlich falsch gewählter Grad an Formalität als Affront und als Anzweiflung von Ordnungen verstanden werden: Der Wechsel vom «Sie» zum «Du» in der Studentenbewegung war auch Auflehnung gegen bestehende Hierarchien, etwa an den Universitäten.¹⁵ Ordnungen werden damit nicht lediglich über Sprache angezeigt, sondern Sprechen kann Ordnungen auch herausfordern und verändern.

Diese Beispiele aus der Sprachpraxis zeigen, inwiefern über die Untersuchung sprachlicher Performanzen gesellschaftliche und politische Ordnungen und Ordnungsvorstellungen analysierbar werden. Diese Ansätze sind entsprechend auch als Methoden zu verstehen, die empirisches Material ordnen, um jene sprachlichen Strukturen und Muster zu untersuchen – etwa in Morphologien, Formalitätsgrade oder grundsätzlicher in Zusammenhänge zwischen sozialen Beziehungen und sprachlichem Ausdruck.

Im vorliegenden Beitrag wird mit der *Kommunikationsethnografie* nach dem Linguisten und Folkloristen Dell Hymes¹⁶ ein Ansatz diskutiert, der diese beiden Faktoren explizit miteinander vereint. Hymes' Ansatz stellt einen Versuch dar, über die Analyse sprachlicher Performanzen Rückschlüsse auf soziokulturelle Muster und Ordnungen zu ziehen. Grundlage dabei ist die Vorstellung einer *Sprechgemeinschaft* als Gruppe, die bestimmte Regeln und ein geteiltes Verständnis bezüglich ihres Sprachgebrauchs verbindet. In der neueren Forschung wird diese als Resultat geteilter sprachlicher und nicht-sprachlicher Aktivitäten verstanden und nicht kulturell oder über Zugehörigkeit begrenzt. Über die dichte Analyse kommunikativer Situationen sollen über sprachliche Strukturen selbst hinaus (also etwa Grammatik und Morphologie) auch soziale und kulturelle Aspekte in den Blick genommen werden. Methodisch stehen dabei Fragen im Vordergrund, wie sich kommunikative Ereignisse ordnen lassen oder wie Empirie geordnet vorgehen kann. Die Kommunikationsethnografie und die mit ihr zusammenhängende SPEAKING-Mnemonic kann damit als ordnende Heuristik verstanden lassen, die eine Anleitung vorgibt, was empirisch bei einer solchen Analyse zu beachten ist. Unter dem SPEAKING-Modell fasst Hymes acht distinkte Analysebereiche zusammen: (s) *Setting and Scene*, (P) *Participants*, (E) *Ends*, (A) *Act Sequence*, (K) *Key*, (I) *Instrument*.

¹⁴ Vgl. auch die Einleitung von Groth in diesem Band, S. 13–19.

¹⁵ Bausinger: Sie oder Du? (wie Anm. 9).

¹⁶ Dell Hymes: Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach. Philadelphia 1974. Die deutsche Übersetzung erschien bereits fünf Jahre später bei Suhrkamp: Dell Hymes: Soziolinguistik. Zur Ethnographie der Kommunikation. Frankfurt 1979.

mentalities, (N) *Norms of Interpretation and Interaction* und letztlich (G) *Genres*. Diese sind in dem Sinne skalierbar, dass sie sich sowohl für die Analyse von Tischgesprächen¹⁷ wie auch von multilateralen Verhandlungen eignen. Dieser Beitrag widmet sich letzterem Thema. Am Beispiel eines Komitees der *Weltorganisation für Geistiges Eigentum* (WIPO), eine Unterorganisation der Vereinten Nationen, soll gezeigt werden, wie ein kommunikationsethnografisches Vorgehen aussehen und wie dabei Sprachpraxis geordnet werden und gleichsam Aufschlüsse über soziale und politische Ordnungen geben kann. Hierzu wird zunächst das Komitee vorgestellt. Im Anschluss daran werden grundlegende Annahmen der Kommunikationsethnografie präsentiert. Vor diesem Hintergrund wird gezeigt, welche Erkenntnisse das SPEAKING-Modell hervorbringen kann. Abschließend wird das Potential der Kommunikationsethnografie als Methode für multilaterale Verhandlungen und andere Felder diskutiert.

Traditionelles Wissen verhandeln

Im Jahr 2001 rief die WIPO das *Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Traditional Cultural Expressions* (IGC on GRTKF, im folgenden IGC) ins Leben.¹⁸ Gemäß seines Namens und Mandates werden im Komitee Fragen des rechtlichen Schutzes von traditionellen Wissensbeständen und damit verbundenen kulturellen Ausdrucksformen und genetische Ressourcen behandelt. Der Gründung des IGC voraus ging in den neunziger Jahren ein gesteigelter Druck von Entwicklungsländern und indigenen Gruppen im System der Vereinten Nationen, die mit der Anwendung des geistigen Eigentumsrechts auf immaterielle Kultur unzufrieden waren. Die Spannweite der im Komitee diskutierten Fälle ist immens. Sie reicht von Konflikten um pharmazeutische Unternehmen, die mit Patenten, die auf traditionelles Wissen indigener Gruppen über Heilpflanzen zurückgehen, Millionen verdienen, ohne dass die Träger des Wissens konsultiert oder entschädigt werden, bis hin zur Appropriation von *Moko* (Körper- und Gesichtsverzierungen ähnlich einer Tätowierung) der Maori als Lifestyle-Accessoire in westlichen Ländern oder der Abbildung indigener Symbole und Kunst auf Flug-

¹⁷ Regina F. Bendix: Reden und Essen. Kommunikationsethnographische Ansätze zur Nahrungsethnologie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (2004) 107, S. 211–238; Regina F. Bendix: Ethnographie der Kommunikation und der Emotionen. In: Wierlacher, Alois (Hg.): Interkulturelle Germanistik. München 2003, S. 69–75.

¹⁸ Vgl. für eine detaillierte Ethnografie der Verhandlungen Stefan Groth: Negotiating Tradition. The Pragmatics of International Deliberations on Cultural Property. Göttingen 2012. Einzelne Überlegungen, die in diesem Beitrag angestellt werden, sind hier auf Englisch veröffentlicht.

zeugen, Zigarettenpackungen oder Bademode. Von den Mitgliedern der jeweiligen Kulturen wird diese nicht autorisierte Verwendung oftmals als Afront empfunden, Vertreter westlicher Staaten reagieren oftmals mit Unverständnis auf diese Vorwürfe. So entgegnete im Verlauf einer der letzten IGC-Sitzungen der russische Delegierte der neuseeländischen Maori-Vertreterin, die die Verwendung traditioneller *Moko* durch westliche Jugendliche als nicht hinnehmbare Beleidigung bezeichnete, dass durch die Entbettung der tätowierten Symbole aus dem kulturellen Kontext auch die Bedeutung verloren ginge und die von ihr angeprangerte Praxis nur eine harmlose und gutmeinende Anerkennung der Maori-Kultur sei.¹⁹

Die Erwartungen der 191 Mitgliedsstaaten des WIPO IGCs und der zahlreichen Beobachter bezüglich der Ergebnisse dieser Unternehmung könnten dabei nicht unterschiedlicher sein: westliche Industrienationen sind mit der Ausgestaltung des Patent- und Copyrightregimes weitestgehend zufrieden und an einer Änderung oder der Schaffung eines neuen Rechtsinstruments für geistiges Eigentum wenig interessiert, da das derzeitige System zu ihrem Vorteil arbeitet – die «klassischen» Patent- und Urheberrechtsbestände sind auch über die nationalen Grenzen hinweg geschützt. Für die im IGC diskutierten Ressourcen sieht dies jedoch anders aus. Gegen die grenzübergreifende widerrechtliche Aneignung und Verwendung von kulturellen Ressourcen gibt es zurzeit kein wirksames Mittel im internationalen Immaterialgüterrecht. Länder mit einem hohen Anteil indigener Bevölkerung und einer großen Bandbreite an traditionellen Wissensbeständen wie Indien, Brasilien, Peru oder viele afrikanische Staaten drängen daher auf die Einrichtung eines rechtsverbindlichen Übereinkommens auf der internationalen Ebene, das die Träger dieser Wissensbestände schützt oder entschädigt. Mit der Erklärung der Rechte indigener Völker, die im September 2007 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet worden ist, gibt es im Grunde genommen bereits ein Abkommen, das deren Anspruch auf Ressourcen und traditionelles Wissen expliziert – als sogenanntes *Soft Law*, also als nicht rechtsverbindliche Übereinkunft, hat es in realiter jedoch kaum Einfluss auf die Verhandlungen in der WIPO.

Auch das Verhältnis zwischen den (nationalstaatlichen) Fürsprechern eines neuen Schutzinstrumentes und den im IGC als Beobachter zugelassenen «indigenen und lokalen Gemeinschaften», die zwar kein Stimmrecht haben, aber dennoch regelmäßig und häufig an den Diskussionen teilnehmen und ihre Sichtweisen einbringen, ist nicht reibungslos. So subsummieren einige Staaten die Folklore der auf ihrem Gebiet lebenden indigenen Gemeinschaften unter das nationale kulturelle Repertoire und agieren somit als «Verwalter» dieser Ressourcen. Andere Staaten übernehmen gleich

¹⁹ Feldnotizen zur zwölften Sitzung des Komitees, Genf, Februar 2008.

für die Gesamtbevölkerung das Prädikat «indigen», um sich mit den Ansprüchen einzelner Gruppen nicht auseinandersetzen zu müssen. Staaten wie Neuseeland oder Australien wiederum, die zum Komplex der westlichen Industrienationen – im System der Vereinten Nationen auch als *Group B* bezeichnet – gehören, haben im Verlauf ihrer nationalen Erfahrungen mit Ansprüchen indigener Gruppen Schlichtungsstellen, Protokolle und schließlich auch rechtliche Richtlinien entwickelt und installiert, die sich auch auf deren Verhandlungspositionen in der WIPO auswirken: Seit einigen Jahren ist beispielsweise immer ein Mitglied der neuseeländischen Delegation zugleich auch Mitglied der Maori. Das Beharren der Schweizer IGC-Delegation auf die Formulierung «indigenous and local communities» (statt nur «indigenous communities») zeigt zudem, dass es auch in westlichen Gesellschaften wie der Schweiz kulturelle Ausdrucksformen (oder zumindest ein Gespür für deren Möglichkeit) gibt, die durch ein Abkommen aus den WIPO-Verhandlungen vor widerrechtlicher Verwendung auf internationaler Ebene geschützt werden könnten.²⁰

Kurzum: das Verhandlungsgeschehen im und um das IGC herum ist hochkomplex und nicht durch einfache Dichotomien zu beleuchten. Es handelt sich um diplomatische Prozesse mit einer Vielzahl von Stimmen, Interessen und Sichtweisen sowie strategischen Überlegungen, bei denen Verhandlungspositionen in einem Gremium gegen Parteinaahmen in anderen Gremien abgewogen werden. Akteure aus den unterschiedlichsten Sphären und den verschiedensten professionellen wie kulturellen Hintergründen und Kompetenzen kommen zusammen. Es gibt zahlreiche Koalitionen und räumliche Arenen vom Plenarsaal über die Cafeteria bis zum Büro des Generaldirektors der WIPO. Zudem lassen sich Querverbindungen zu anderen internationalen Arenen wie dem *Übereinkommen über die biologische Vielfalt* (CBD), dem *United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues* (UNPFII) oder der *Welthandelsorganisation* (WTO) feststellen. Die Spannbreite an Akteuren reicht von Staatenvertretern über lokale NGOs wie der peruanischen Gesellschaft für Umweltrecht (*Sociedad Peruana de Derecho Ambiental*) hin zu internationalen zivilgesellschaftlichen Organisationen wie dem *Center for International Environmental Law* (CIEL) und zahlreichen indigenen und lokalen Gemeinschaften, die an den Verhandlungen als Beobachter teilnehmen. All diese Faktoren und Fraktionen tragen zur Komplexität des IGC bei.

Diese strukturelle und inhaltliche Komplexität wird zudem durch die Sprachproblematik verschärft: Während der Sitzungen des IGC wird zwar eine Simultanübersetzung ins Spanische, Französische, Englische, Russische und Arabische bereitgestellt. Die Dokumente und Arbeitspapiere, die während und zwischen den Sitzungen in großem Umfang produziert

²⁰ Feldnotizen zur zwölften Sitzung des Komitees, Genf, Februar 2008.

werden, werden jedoch nur auf Englisch, Spanisch und Französisch bereitgestellt, provisorische Papiere liegen meist nur auf Englisch vor. Das führt in einem Setting, das Delegierte aus 191 Staaten zusammenführt und in einer internationalen Stadt wie Genf situiert ist, zu teilweise bemerkenswerten Szenen, wenn beispielsweise die chinesischen Delegierten nach jedem Satz Pause machen, um die Übersetzung zu kontrollieren, oder bei einem Witz eines peruanischen Diplomaten nur seine hispanofonen Kollegen lachen, da durch ein falsch übersetztes Wort aus einer anrüchigen Anekdote ein sinnentleertes Statement geworden ist.²¹ Das Übersetzungsproblem ist dabei ein doppeltes: Zu der – vor allem in simultaner Form – anspruchsvollen Übertragung von einem Sprachsystem in ein anderes kommt der Transfer aus und in unterschiedliche Bedeutungs- und Wertsysteme. Ein Vertreter einer indigenen Organisation des karibischen Inselstaates St. Lucia, der sich als Soziolinguist mit der Übersetzung von WIPO-Dokumenten in *Kweyol* (eine Form des Antillen-Kreolisch) beschäftigt, beschreibt dies als äußerst aufwändige Aufgabe, da nicht nur große Teile des Verhandlungsvokabulars, sondern auch basale Konzepte von Kultur, Tradition oder Eigentum nur mittelbar übertragbar sind.²² Das WIPO-Komitee ist damit ein komplexer Verhandlungsraum, in dem sprachliche Praxis eine maßgebliche Rolle spielt.

Kommunikationsethnografie

Eine Möglichkeit, dieser Komplexität zu begegnen, stellt ein kommunikationsethnografisches Vorgehen dar, dass eine «konventionelle» Ethnografie um sprachliche Faktoren erweitert. Als grundlegenden Aufsatz für die Kommunikationsethnographie kann Dell Hymes' *The Ethnography of Speaking* (1962) bezeichnet werden. Hymes, selbst eigentlich Linguist, sah bei seiner Entwicklung einer Theorie des Sprachgebrauchs die Möglichkeit, die Rolle von Sprache in Kultur und Gesellschaft jenseits der rein theoretisch-linguistischen Dimension zu erforschen. Über ein Interesse an grammatischen und vokabularischen Fragen hinaus erweitert die Kommunikationsethnografie zudem sprechakttheoretische Überlegungen über ein «how to do things with words»²³ und argumentiert, dass die komplexen soziokulturellen Normen von Sprechgemeinschaften, sprachliche Genres und kommunikative Praktiken auch Rückschlüsse auf andere kulturkonstituierende

²¹ Vgl. zur Rolle von Sprichwörtern, Redewendungen und Witzen in diplomatischen Settings auch Stefan Groth: Einfache Formen, komplexe Prozesse. Sprichwörter und Redewendungen in multilateralen Verhandlungen. In: *Fabula: Zeitschrift für Erzählforschung* 59/1–2 (2018), S. 27–49.

²² Gespräch mit Albert DeTerville, *Aldet Centre Saint Lucia*, Genf, Februar 2008.

²³ Austin: How to Do Things With Words (wie Anm. 13).

Komponenten zulassen.²⁴ Diese Fokusverschiebung weg von Beschäftigungen mit Theorien des grammatischen Systems der theoretischen Linguistik schließt die Entwicklung systematisierter ethnographischer Methoden mit ein²⁵, mit deren Hilfe nicht nur generelle performative Dimensionen von Sprache, sondern ebenso kultur- und kontextspezifische Elemente untersuchbar werden. Die empirische Erhebung und Analyse immaterieller Sprechereignisse und sprachlicher Performanzen dient dazu, poetische und politische Dimensionen von Kultur zu identifizieren sowie Einsichten in profane wie ideologische Aspekte über Sprache zu gewinnen.²⁶

Im Mittelpunkt der Kommunikationsethnografie steht das Konzept der *Speech Community* als zentrale Analyseeinheit. Damit wird eine Gruppe bezeichnet, die bestimmte Regeln und ein geteiltes Verständnis bezüglich ihres Sprachgebrauchs verbindet. Hymes definierte die Sprechgemeinschaft als «sharing rules for the conduct and interpretation of speech and rules for the interpretation of at least one linguistic variety».²⁷ Eine ähnliche Definition findet sich auch bei Michael Silverstein, der Sprechgemeinschaften als Gruppe von Menschen versteht, die «a set of norms or regularities for interaction by means of language(s)»²⁸ teilen. Der Großteil der kommunikationsethnografischen Fallstudien bezieht sich auf Situationen, in denen die *linguistic variety* zugleich auch die gewohnte und im Alltag ausgeübte Sprache der Mitglieder der Sprechgemeinschaft ist, wobei hiermit nicht unbedingt eine Nationalsprache gemeint ist, sondern auch Dialekte und Soziolekte miteinschließen kann. Das Konzept ist dahingehend kritisiert worden, dass es ein geteiltes Set an Normen voraussetzt, aber nicht beleuchtet, wie es zur Emergenz solcher kommunikativen Normen überhaupt kommt. Alessandro Duranti hat in diesem Zusammenhang vorgeschlagen,

that we take a speech community to be the product of the communicative activities engaged in by a given group of people. This

²⁴ Hymes: Foundations (wie Anm. 16).

²⁵ Vgl. die Beispiele in John J. Gumperz und Dell Hymes (Hg.): *The Ethnography of Communication*. Special Issue of American Anthropologist 66/6 (1964).

²⁶ Vgl. für Beispielstudien etwa John J. Gumperz und Dell Hymes (Hg.): *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. Oxford 1954; Richard Bauman und Joel Sherzer (Hg.): *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge 1989; John J. Gumperz und Jenny Cook-Gumperz: *Studying Language, Culture, and Society: Sociolinguistics or Linguistic Anthropology?* In: Journal of Sociolinguistics 12/4 (2008), S. 532–545.

²⁷ Hymes: Foundations (wie Anm. 16), S. 54.

²⁸ Michael Silverstein: Monoglot «Standard» in America: Standardization and Metaphors of Linguistic Hegemony. In: Brenneis, Donald F.; Macaulay, Ronald (Hg.): *The Matrix Of Language. Contemporary Linguistic Anthropology*. Boulder 1996, S. 284–306, hier S. 285.

definition takes the notion of speech community to be a point of view of analysis rather than an already constituted object of inquiry.²⁹

Anstatt sich also auf geteilte Normen oder Regularitäten sprachlicher Ordnungen selbst zu konzentrieren, wird der Fokus auf kommunikative Aktivitäten selbst gerichtet. Interaktive Kommunikationsprozesse, in denen sprachliche Normen reproduziert oder verhandelt werden, geraten somit in den Blick. Diese Perspektive der Sprechgemeinschaft ist auch für das WIPO-Komitee adäquat, da hier in besonderem Maße Kompetenzen, Wissensbestände und Vorstellungen aus den unterschiedlichsten Quellen zusammentreffen. Über die Vielzahl unterschiedlicher Akteure ist mehr als nur eine linguistische Varietät in den Verhandlungen des Komitees repräsentiert. Zudem besteht dieses insbesondere über die geteilten Aktivitäten während der konkreten Sitzungen, die in der Regel zwei Mal pro Jahr stattfinden, und weniger durch eine kontinuierliche räumlich-zeitliche Koexistenz, eine soziopolitische Kohäsion oder eine geteilte «Kultur». Akteure und Teilnehmer dieser Sprechgemeinschaft verhandeln in verschiedenen offiziellen Sprachen (Englisch, Spanisch, Französisch, Russisch, Chinesisch und Arabisch), was Dolmetscher und Übersetzer während der und zwischen den Sitzungen erforderlich macht. Zudem werden auch unterschiedliche sprachliche Varietäten und Soziolekte eingesetzt.

In seinen kommunikativen Aktivitäten inkorporiert das IGC gleichzeitig verschiedene linguistische Gemeinschaften und Sprechgemeinschaften. Es gibt eine Überlappung multipler und segmentierter Untergemeinschaften innerhalb des IGCs, in der WIPO, in der diplomatischen Gemeinschaft in Genf oder in den unterschiedlichen Gruppen, die an den IGC-Verhandlungen beteiligt sind. Ein Beispiel hierfür ist der sogenannte *indigenous caucus*. Dabei handelt es sich um den Zusammenschluss fast aller indigenen Gruppen, die an den IGC-Verhandlungen als Beobachter teilnehmen. Seine Mitglieder kommen aus unterschiedlichen Ländern und haben verschiedene professionelle Hintergründe: Rechtsanwälte aus afrikanischen Gemeinschaften treffen auf politische Aktivisten Lateinamerikas, Umweltperten auf Universitätsangestellte und Personen mit jahrelanger Erfahrung im System der Vereinten Nationen auf Neulinge bei multilateralen Verhandlungen. Die Erfahrungshorizonte dieser Akteure unterscheiden sich ebenso wie ihre Kompetenzen und sprachlichen Fähigkeiten. Sie treffen sich nicht nur im Kontext der WIPO, sondern in unterschiedlicher Zusammensetzung auch in anderen Gremien, die ihre Interessen thematisieren. An dieser Gruppe, die sich für die Belange indigener Gemeinschaften in den IGC-Verhandlungen stark macht und gemeinsame Statements verfasst, wird die Komplexität und Vielschichtigkeit der Sprechgemeinschaft des

²⁹ Duranti: Linguistic Anthropology (wie Anm. 4), S. 82.

IGC deutlich. Der Grad, zu dem Regeln und Normen der kommunikativen Interpretation und Interaktion geteilt werden, ist gering – die größte Gemeinsamkeit ist die geteilte Aktivität im Rahmen des Komitees und darüber hinaus. Die Treffen selbst konstituieren damit einen Referenzrahmen für kommunikative Aktivitäten, auf den sich die Akteure beziehen können, der sich aber über die Interaktion auch verändern und von außen beeinflusst werden kann. NGOs und indigene Gemeinschaften, die am IGC teilnehmen, sind auch in anderen Gremien der WIPO oder der Vereinten Nationen involviert. Dies gilt aber auch für Diplomaten und Staatenvertreter, die entweder in Genf leben oder für die IGC-Sitzungen anreisen. Ihre Aktivitäten sind umfangreicher als das IGC und Debatten über traditionelles Wissen.

All diese Akteure treffen in den IGC-Sitzungen aufeinander und bringen spezifisches Wissen sowie «rules for the conduct and interpretation of speech and rules for the interpretation of at least one linguistic variety»³⁰ in das Gremium. Das führt dazu, dass das Komitee als Sprechgemeinschaft komplex und vielschichtig ist. Ein analytischer Fokus auf Prozesse der Interaktion, die ein geteiltes Verständnis und geteilte Regeln der Interaktion und Interpretation hervorbringen, ermöglicht die Untersuchung von Unterschieden und kommunikativen Dynamiken. Das IGC konstituiert dabei einen Referenzrahmen, der alle Akteure in einer geteilten Aktivität zusammenbringt, obwohl die Akteure selbst extrem unterschiedliche Motivationen, Interessen und Wahrnehmungen haben. Jede der beteiligten Gruppen orientiert sich an den Verhandlungen als ein Bündel an geteilten Aktivitäten, die es notwendig machen, sich auf sprachliche Äußerungen von anderen zu beziehen und sich an ihnen zu einem gewissen Grad zu orientieren. Damit ist es sinnvoll, das IGC als eine übergeordnete Sprechgemeinschaft zu betrachten, die unterschiedliche Untergemeinschaften beinhaltet, die sich in ihren kommunikativen Aktivitäten aufeinander beziehen. Aus dieser Perspektive ist das IGC als Sprechgemeinschaft eine dynamisch konstituierte Gruppe sozialer Akteure mit unterschiedlichen Hintergründen. Alle Teilnehmer tragen Sets an Erwartungen, Vorannahmen und Regeln für sprachliches Verhalten und Interpretationen bei. In Summe konstituieren sie eine Sprechgemeinschaft, die sich zur gleichen Zeit auf bereits etablierte Regeln sprachlichen Handels bezieht und diese dynamisch verhandelt, herausfordert und ändert. Eine Besonderheit des Komitees liegt damit darin, dass das Sprechen über den Verhandlungsgegenstand sich zwar auf ein relativ gefestigtes sprachliches Register des Völkerrechts und der Diplomatie beziehen kann, darüber hinaus jedoch auch mit instabilen und fremden kommunikativen Praxen konfrontiert ist. Es besteht ein stabiles Repertoire an solchen Praxen, die sich u. a. aus der Spezifik der Vereinten Nationen

³⁰ Hymes: Foundations (wie Anm. 16), S. 54.

ergibt. Dazu gehören etwa Fachtermini und geläufige Ausdrücke aus dem Völkerrecht, die häufig genutzt werden, aber auch Formulierungen und Sprachstile, die sich für unterschiedliche Organisationen und Gremien als typisch herausgebildet haben. So ist zum Beispiel beteiligten Akteuren klar, was Begriffe wie ‹Vertrag›, ‹Konvention› oder ‹Sanktionen› bedeuten und implizieren. Als «typical expressions»³¹ kann bei ihnen angenommen werden, dass Diplomaten, aber auch NGO-Vertreter mit ihnen vertraut sind. Ähnliches gilt für allgemeine Regeln des sprachlichen Verhaltens, die beispielsweise direkte Anschuldigungen im Rahmen von Verhandlungen sanktionieren oder auf die gleiche Zuteilung von Rechten gerichtet sind. Darüber hinaus gibt es aber auch einen großen Graubereich umkämpfter Denotationen, die in den Verhandlungen umstritten sind: Was etwa bedeutet der Begriff «traditional knowledge» genau? Wie ist der Kulturbegriff rechtlich definiert? Zudem ist Sprache in diplomatischen Kontexten oftmals vage und mehrdeutig³² und Teile des Sprachgebrauchs sind nur unvollständig oder gar nicht formalisiert. Dadurch besteht Raum für die Emergenz neuer Regeln für sprachliches Verhalten, die sich durch tatsächliche Interaktionen herausbilden und für die Teilnehmer an den Verhandlungen prägend sein können. Wie die Sprechgemeinschaft selbst sind damit auch die unterschiedlichen kommunikativen Ereignisse des Komitees in Bezug auf Register, Interpretationsnormen und Art der Kommunikation dynamisch. Das IGC kann so als eine emergente oder sich neu bildende Sprechgemeinschaft bezeichnet werden, also als ein Zustand, in dem die un- oder unterbestimmten kommunikativen Normen im Vergleich zu generischen und strukturellen Interaktionskonventionen überwiegen.

Das gilt allerdings nicht nur für kommunikative oder interktionale Muster und Regeln, sondern auch für die kommunikative Kompetenz von Teilnehmern. Dynamische kommunikative Anteile des IGC und anderer multilateraler Verhandlungen gibt es auch deshalb, weil ständig neue Teilnehmer hinzukommen, die mit den kommunikativen Konventionen nicht vertraut sind. Dies können junge Diplomaten sein, Vertreter von NGOs, die neu akkreditiert werden oder Staatenvertreter, die vorher mit anderen Aufgaben vertraut waren. Sie bringen neue sprachliche Gewohnheiten mit, müssen aber auch den kommunikativen Normen des Komitees gegenüber kritisch sein und Änderungen anstreben. Zudem besteht durch die Offenheit der Verhandlungen – die Berichte werden veröffentlicht, inzwischen sind auch Livestreams und Aufzeichnungen der Sitzungen online verfügbar – ein Bewusstsein bei den Akteuren, dass sie ihre Äußerungen genau bedenken müssen, um keine Affronts zu begehen. Große Teile der kommunikativen Konventionen der IGC-Verhandlungen sind stabil und Akteure

³¹ Mikhail Bakhtin: The Problem of Speech Genres. In: Emerson, Caryl; Holquist, Michael: *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin 2007, hier S. 87.

³² Vijay K. Bhatia u. a. (Hg.): *Vagueness in Normative Texts*. Bern 2005.

können sich auf deren Gültigkeit verlassen. Aber der Einbezug neuer Akteure, die Spezifität des Verhandlungsgegenstandes sowie auch interner und externer politischer Druck kann die Art und Weise, wie verhandelt wird, verändern. Obwohl (oder gerade, weil) die Sprechgemeinschaft und die unterschiedlichen Sprechereignisse also in einem emergenten und ständig wechselnden Zustand sind, kann ein unaufmerksamer Sprachgebrauch nachteilig sein. Donald Brenneis schreibt, dass

it is critical to suggest that, while [...] social organization is seen as emerging in the course of talk, at another level it draws upon already shared notions of the structure of interactional practice.³³

Akteure im IGC sind damit mit einer Situation konfrontiert, in der es prozessorientierte und instabile Komponenten von kommunikativen Ereignissen gibt, die sie in eine unsichere Position hinsichtlich der wechselnden sprachlichen Konventionen von Sprechereignissen bringen. Zugleich müssen sie aber bereits etablierte Sprachmuster und -ordnungen berücksichtigen, die in diplomatischen Kontexten Gültigkeit haben.

Vor diesem Hintergrund können das IGC aber auch ähnliche multilaterale Komitees als dynamische Sprechgemeinschaften mit emergenten und bereits etablierten kommunikativen Konventionen und einer komplexen wie vielschichtigen sprachlichen und fachlichen Vielfalt verstanden werden. Mit einer solchen Perspektive wird vermieden, den Akteuren des IGC ein geteiltes Verständnis von Begriffen und Tatsachen zuzuschreiben, so z. B. bei der Frage, um was es sich bei ‹traditionellem Wissen› handelt oder wie der Verhandlungsraum kommunikativ auszugestalten ist. Die Analyse bleibt damit offen für strategische, inhaltliche oder formale Attribuierungen oder Schattierungen eines Oberbegriffes, unter dem sein Gegenstand unterschiedlich (um-)gedeutet oder konnotiert wird. Es gibt im Rahmen der WIPO und der Vereinten Nationen zwar bestimmte Verfahrensregeln und ‹Traditionen›, die einen Einfluss auf die Vorstellung haben, wie man in einem solchen Setting ‹richtig› kommuniziert – ebenso wichtig sind aber Mehrdeutigkeiten, Unsicherheiten sowie Änderungen in der Kommunikationsweise.

SPEAKING als Heuristik

Um sich kommunikativen Situationen und Sprechgemeinschaften wie dem IGC ethnografisch anzunähern, ist von Hymes eine Heuristik entwickelt worden, mit deren Hilfe sich das methodische Vorgehen ordnen und in seine maßgeblichen Facetten aufgliedern lassen kann. Dieser Zugang fasst

³³ Donald F. Brenneis: Language and Disputing. In: Annual Review of Anthropology 17 (1988), S. 221–237, hier S. 228.

insgesamt acht Aspekte zusammen, die den Anfangsbuchstaben nach auch als SPEAKING-Mnemonik³⁴ bezeichnet werden: *Setting and Scene, Participants, Ends, Act Sequence, Key, Instrumentalities, Norms of Interpretation and Interaction* und *Genre*. Die einzelnen Aspekte sind relativ breit angelegt und verstehen sich weniger als Werkzeug für eine holistische Beschreibung von kommunikativen Situationen, sondern eher als Hilfe, um komplexe Konstellationen erfassen zu können. Ein solch ordnendes methodisches Vorgehen kann entsprechend dabei helfen, Sprechgemeinschaften dicht zu ethnografieren und Zusammenhänge zwischen den einzelnen Faktoren sowie auch zwischen unterschiedlichen Situationen zu beschreiben. Wie kann ein kommunikationsethnografisches Vorgehen nun genau aussehen? Am Beispiel des SPEAKING-Modells als methodisches Werkzeug soll dies nun am Beispiel des WIPO-Komitees illustriert werden:

Setting and Scene: Als erster Punkt ist die Situation oder das Setting zu nennen, also der situative Rahmen, in dem sich kommunikative Interaktionen vollzogen haben, vollziehen und künftig vollzogen werden. Hier wird bereits deutlich, dass je nach untersuchtem Feld ganz unterschiedliche Situationen beschrieben werden können, die von statischen Orten – Klassenzimmer, Dorfplätze, Gerichtssäle – über ephemere Begegnungen – in Fahrrädern³⁵ oder auf der Straße – bis hin zu spezifischen routinierten Alltagspraktiken – das gemeinsame Familienessen³⁶ oder unterschiedliche Formen des Geschichtenerzählens – reichen können. Für das WIPO-Komitee lässt sich eine Vielzahl solcher Arenen und Situationen feststellen, in denen kommuniziert und verhandelt wird: vom Hauptverhandlungsraum über die Gänge und Sitzbereiche davor, die Cafeteria oder das Büro des WIPO-Generaldirektors, einzelnen Botschaften in Genf oder Treffen und Abstimmungen außerhalb der regulären Verhandlungen, die auch per E-Mail stattfinden können. Wichtige und wesentliche Entscheidungen werden dabei vornehmlich hinter verschlossenen Türen oder in kleineren strategischen Koalitionen vorbereitet oder getroffen.³⁷ Die Hauptverhandlungen sind zwar wichtiger und repräsentativer Ort für die Organisation, jedoch nur ein Teilbereich, der im erweiterten Sinne einer *multi-sited ethnography*³⁸ nachverfolgend auch innerhalb der Organisation selbst ergänzt werden muss. Die Multiplizität von *setting and scene* wirft kommunikationsethnografisch bereits einige Fragen auf: Gibt es Unterschiede in der Art und Weise, wie Akteure in Cafeteria, in den Verhandlungen oder hinter verschlossenen Türen miteinander kommunizieren? Gelten unterschied-

³⁴ Hymes: Foundations (wie Anm. 16).

³⁵ Vgl. die Einleitung von Groth in diesem Band.

³⁶ Bendix: Reden und Essen (wie Anm. 17).

³⁷ Groth: Negotiating Tradition (wie Anm. 18).

³⁸ Gisela Welz: Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. In: Zeitschrift für Volkskunde 94/2 (1998), S. 177–194.

liche Modalitäten des Sprechens für diese spezifischen Settings? Inwiefern wirkt sich die Materialität und Atmosphäre von Räumen, also etwa die halbkreisrunde Anordnung von Sitzplätzen im Verhandlungsraum oder die Informalität von Cafeterien oder Privatsphäre geschlossener Räume auf die kommunikativen Interaktionen aus? Mit *setting* und *scene* führt Hymes zudem eine Unterscheidung ein zwischen den materiellen Charakteristika von Sprechereignissen und einem «psychological setting» als soziokulturelle Definition einer bestimmten Art von Szenerie.³⁹ Aspekte wie die Lokalität, Architektur, der Grundriss und die Einrichtung von Räumen oder auch die Verfügbarkeit von Mikrofonen und Lautsprechern zählen zum ersten Teil. Den anderen Teil macht das Verständnis der Stimmung eines Settings im Vergleich zu anderen Settings aus, das sich etwa «from formal to informal, serious to festive, or the like»⁴⁰ erstrecken kann.

Participants: Der zweite Aspekt sind die Teilnehmer an Sprechereignissen, die sich aufgliedern in «speaker or sender», «addressor», «hearer, or receiver, or audience» und «addressee».⁴¹ Die Unterscheidung zwischen «speaker» und «addressor» stammt daher, dass der Sprecher einer Äußerung nicht zwingend auch der Absender sein muss, da er zum Beispiel auch im Auftrag eines Dritten sprechen kann. Am Beispiel Europas ist die Rolle von «civil servants» oder «Eurokraten»⁴² in solchen Verhandlungen, also Staatsdienern, die im Rahmen der EU delegiert sind, Politik zu gestalten, schon erforscht worden, u. a. mit dem Ergebnis, dass viele dieser Staatsdiener kaum spezifische Anweisungen von ihren verantwortlichen Vorgesetzten haben, sondern einen Großteil der Verhandlungspositionen einfach aus anderen Entschlüssen deduzieren. Ebenso ist der Hörer oder Rezipient («hearer, or receiver, or audience») nicht immer auch der Adressierte («addressee»), da es Situationen gibt, in denen multiple Publika anwesend sind und angesprochen werden. Das Setting hat bestimmende Wirkung auf die Teilnehmer, die variieren können und von einer Vielzahl soziokultureller Hintergründe kommen, mit individuellen und vermittelten Interessen. Zu fragen ist aus einer kommunikationsethnografischen Perspektive daher, wer alles bei Sprechereignissen direkt oder indirekt, unmittelbar oder vermittelt anwesend ist. So können sich Statements auch an Akteure richten, die gar nicht vor Ort sind, sondern erst über die Dokumentation der Sitzungen oder zu einem späteren Zeitpunkt über die Inhalte informiert werden. Teilnehmer von Sprechereignissen sind damit nicht nur zwingend anwesende Personen, sondern etwa auch die Zivilgesellschaft, die über die Medien über die Inhalte erfährt. Bei der Analyse von Verhandlungen und

³⁹ Hymes: Foundations (wie Anm. 16), S. 55.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., S. 56.

⁴² Renita Thedvall: Eurocrats at Work. Negotiating Transparency in Postnational Employment Policy. Stockholm 2006.

auch bei der Auswertung von Berichten⁴³ ist es daher wichtig, die Möglichkeit ganz unterschiedlicher Publika zu bedenken.

Ends: Ein dritter Aspekt sind die Resultate («outcomes») und Ziele («goals»)⁴⁴ von Sprechereignissen. Hymes stellt fest, dass «the conventionally expected or ascribed must be distinguished from the purely situational or personal, and from the latent and unintended.»⁴⁵ Hier werden die Intentionen und Motivationen von Teilnehmern wie auch die beabsichtigten oder unbeabsichtigten Konsequenzen von Sprechereignissen angesprochen. Teilnehmer haben etwa Interessen, die nicht nur als strategische Interessen und Koalitionen zwischen Staaten verstanden werden müssen, sondern auch auf individueller Ebene vorhanden sind. So ist das IGC als relativ unwichtiges Komitee der WIPO und der Vereinten Nationen ein Sprungbrett für junge Diplomaten. Zudem überschneiden sich die unterschiedlichen Motivationen von Staaten und Organisationen im IGC mit anderen Gremien und Prozessen. So wurde etwa ein Delegierter eines lateinamerikanischen Landes in seiner Anfangszeit als Diplomat in Genf von seinem Vorgesetzten davon abgehalten, trotz gleicher Interessen in einer ähnlichen Causa Partei für Ecuador zu ergreifen, da dies ein zu jener Zeit verhandeltes Freihandelsabkommen negativ beeinflusst hätte.⁴⁶ Ziele können hier also nicht eindimensional als Intentionen eines Staates in der Sache betrachtet werden, sondern sind als multidimensionale Konstrukte verschiedener Akteure in komplexen Kontexten zu begreifen. Hierzu kommt auch die oben erwähnte Instabilität kommunikativer Normen des Komitees: Aussagen können unbeabsichtigte Konsequenzen haben, wenn es etwa in der Sprechgemeinschaft keinen Konsens über die Implikationen eines Begriffes oder einer Formulierung gibt. Auch für Ziele und Interessen ist es daher wichtig zu bedenken, dass diese nicht direkt aus Aussagen von Akteuren abgelesen werden können.⁴⁷

Act Sequence: Der vierte Faktor besteht aus dem Inhalt und der Form einer Botschaft.⁴⁸ Dazu gehört der Ablauf von Kommunikationen, also die Reihenfolge von Sprechern oder die Abfolge von Tagesordnungspunkten. Ein Beispiel hierfür sind die kommunikativen Aspekte des *Turn-Taking*,

⁴³ Vgl. zur Dokumentenanalyse aus solchen Kontexten Stefan Groth: Entstehungskontext, Materialität und Sprachspezifik. Elemente einer empirisch-kulturwissenschaftlichen Quellenkritik von Dokumenten in politischen Prozessen. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 114/1 (2018), S. 57–75.

⁴⁴ Hymes: Foundations (wie Anm. 16), hier S. 56–57.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Feldnotizen zur 13. Sitzung des Komitees, Genf, Oktober 2008.

⁴⁷ Groth: Entstehungskontext (wie Anm. 43), hier S. 59–63.

⁴⁸ Hymes: Foundations (wie Anm. 16), hier S. 54–55.

also der Frage, wann wer das Wort ergreifen darf.⁴⁹ Im IGC bestimmt der Sitzungsvorsitz diese Reihenfolge und ruft Staatenvertreter dazu auf, sich zu äußern, sanktioniert Zwischenrufe oder begrenzt die Redezeit, wenn Zeitdruck herrscht. Vorstellungen des richtigen *Turn-Taking* greifen dabei zurück auf formalisierte *Rules of Procedure* der WIPO⁵⁰, können aber auch spontan gelockert oder modifiziert werden. So ist eine Besonderheit der IGC, dass auch indigene Beobachter Statements machen dürfen – jedoch, im Sinne einer *act sequence* – erst nachdem Staatenvertreter gesprochen haben. Diese Abfolge gibt damit Hinweis auf Hierarchien innerhalb der Sprechgemeinschaft sowie auch auf darüber hinausweisende Machtverhältnisse innerhalb der Gesamtgesellschaft oder – wie im Fall der Vereinten Nationen – globaler Prozesse.

Keys: Der fünfte Punkt der Heuristik von Hymes ist *keys*, also der «tone, manner, or spirit in which an act is done»⁵¹, der verbal oder non-verbal zum Ausdruck kommen kann. Dazu können z. B. das verärgerte Ablesen von Statements gehören, wütende Reden von Delegierten kurz vor Ende einer Sitzungswoche, wenn das mögliche Scheitern eines Beschlusses zur künftigen Arbeit des IGCs deutlich wird, aber auch viel entspanntere und mit Witzen und Redewendungen gespickte Sitzungen der *Group B*, also der Gruppe der Industrierationen, die sich – ihrer ähnlichen Ziele und Strategien bewusst – weniger auf den genauen Wortlaut ihrer Statements konzentrieren mussten als in der öffentlichen Sitzung. Solche Fälle stellen im IGC eher Besonderheiten dar: Sowohl ein lockerer oder jovialer Ton wie auch eine harschere oder aggressive Stimmungen sind im Vergleich zu ruhig und formal vorgetragenen Statements die Ausnahme. Unterschiede im Ton in verschiedenen Settings können damit indikativ sein für kommunikative Regeln und Gewohnheiten und über inhaltliche Elemente Aufschluss geben.

Instrumentalities: Hymes benennt mit dem sechsten Faktor die Kanäle (Sprechen, Schreiben oder Singen) und Formen (Dialekte, Sprachvarianten, sprachliche Register und Codes) der Kommunikation. Ein Beispiel für die Art und Weise der Vermittlung von Kommunikation im IGC ist das «micro-editing» von Texten,⁵² die die künftige Arbeit des Komitees betreffen. In diesem «micro-editing»-Prozess, werden Beschlusstexte penibelst genau untersucht und bei Bedarf modifiziert. So werden mitunter Partikel geändert oder aus «the committee will develop» wird «will consider to develop», um die rechtlichen und praktischen Konsequenzen von Texten

⁴⁹ Vgl. einführend zum *Turn-Taking* Harvey Sacks; Emanuel A. Schegloff; Gail Jefferson: A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation. In: *Language* 50/4 (1974), S. 696–735.

⁵⁰ https://www.wipo.int/policy/en/rules_of_procedure.html [15.12.2018].

⁵¹ Hymes: Foundations (wie Anm. 16), hier S. 57–58.

⁵² Groth: Negotiating Tradition (wie Anm. 18), hier S. 135–143.

gering zu halten. Ein «will develop» indiziert, dass etwas entwickelt wird; «will consider to develop» ist deutlich schwächer und lässt offen, ob etwas entwickelt wird. Dieser Kanal ist für viele multilaterale Verhandlungen typisch und erlangt dadurch Bedeutung, dass Akteure sehr sensibel sind für die möglichen Konsequenzen oder Verbindlichkeiten von Sprache. Seine Existenz weist auf die Besonderheiten des IGC als Sprechgemeinschaft hin und gibt Auskunft über die Rolle von Sprache und von Texten insgesamt.

Norms of Interpretation and Interaction: Ein weiterer Punkt sind die jeweils angewandten Interpretations- und Interaktionsmuster. Wichtig für multilaterale Verhandlungen ist etwa die Frage, wie sprachliche Äußerungen interpretiert werden. So deutet die Wendung «we hope to continue the discussion and learn more»⁵³ im Alltagsgebrauch auf ein vertieftes Interesse an einem Gegenstand hin; im IGC hingegen wird dadurch eine abwägende Position impliziert, die nicht bereit ist, Entscheidungen zu treffen oder Zugeständnisse zu machen. Für die meisten Teilnehmer der Verhandlungen ist diese Implikation evident, muss aber von Neulingen (und auch von Forschern) erst erlernt werden. Bezogen auf das IGC ist hier des Weiteren der Wechsel zwischen informellen und formellen Settings als sprachliche Kompetenz zu nennen. So kann die Einhaltung formeller Regeln in informellen Situationen dazu führen, dass die Kommunikation missglückt. In einem konkreten Beispiel wies ein Delegierter einer NGO eine hohe Kompetenz im Umgang mit formellen Regeln auf, deren Einhaltung ihm jedoch in einem informellen Setting zum Nachteil gereichte: Sein Gesprächspartner konnte und wollte ihm auf dieser formalen Ebene keine Antwort geben und erst durch die Vermittlung eines Dritten, der erneut auf die informelle Natur der betreffenden Situation hinwies, kam eine Antwort zustande. Zudem zählen auch die richtige Anrede oder das Gebot, andere Delegierte nicht direkt sprachlich zu konfrontieren, zu den Interaktionsnormen der Organisation. Normen der Interpretation und Interaktion sind damit auch für Außenstehende wichtig, um den Ablauf und die Regeln von Sprechereignissen analysieren zu können.

Genres: Als achter und letzter Aspekt ist das Genre eines Sprechereignisses zu nennen, also «categories such as poem, myth, tale, proverb, riddle, curse, prayer, oration, lecture, commercial, form letter, editorial, etc.»⁵⁴ Hymes schließt damit die formalen Charakteristika von Sprechen ein, über die es möglich ist, konventionelle Formen in Sprechgemeinschaften zu identifizieren und zu interpretieren. Für das IGC sind die sehr langgezogenen Begrüßungen zu Beginn der einwöchigen Sitzungen, die im WIPO-Jargon *Opening Statements* heißen, ein Beispiel für ein übliches Genre.⁵⁵ Obwohl der Großteil dieser Statements die gleiche Struktur aufweist – ein

⁵³ Feldnotizen zur 14. Sitzung des Komitees, Genf, Juni 2009.

⁵⁴ Hymes: Foundations (wie Anm. 16), hier S. 61–62.

⁵⁵ Groth: Negotiating Tradition (wie Anm. 18), hier S. 59–67.

Dank an den Vorsitzenden für die Erteilung des Wortes, ein Glückwunsch für den Vorsitzenden und seine Vertreter für deren Wahl und eine meist positive Einschätzung der bereits geleisteten und bevorstehenden Arbeit des Komitees – bieten sie zwischen den Zeilen einen Einblick in die spezifischen Erwartungen der Vortragenden: so ist ein «thank you for preparing the documents for this session» oder ein «we hope to continue the discussion and learn more» meistens Ausdruck des Wunsches, ein Fortschreiten der Verhandlungen zu behindern, während ein «we need to» bereits eine sehr drängende Forderung nach Bewegung in den Verhandlungen signalisiert. Innerhalb dieses auf den ersten Blick sehr langwierig und nutzlos erscheinenden Begrüßungsrituals gibt es also die Versuche, die vor einem liegende Verhandlungswöche zu ‹rahmen›. Kommunikationsethnografisch ist es hilfreich, solche und andere übliche Genres für eine Sprechgemeinschaft zu identifizieren und danach zu fragen, welche Funktionen sie für Interaktionen haben.

Fazit

Abschließend kann festgehalten werden, dass sich – ähnlich wie auch die Sprechgemeinschaft selbst – die verschiedenen Sprechereignisse im Rahmen des WIPO-Komitees in einem Entwicklungsstadium befinden, vor allem, was Interpretationsnormen und Kompetenz betrifft. Für Teilnehmer bedeutet dies eine gewisse Unsicherheit bezüglich der Regeln, die anwendbar sind und vor denen sie sich verantworten müssen: Obwohl die Sprechgemeinschaft und die damit zusammenhängenden Sprechereignisse in ihrer Entstehung begriffen sind, kann ein unachtsamer Gebrauch von Sprache zum eigenen Nachteil führen. Während es eine prozessorientierte Komponente von sprachlicher Ausgestaltung gibt, die bezüglich der geltenden Interpretationsnormen und Regeln Unsicherheit bedeutet, so müssen die Teilnehmer in ihrem sprachlichen Handeln doch auch auf bereits bestehende sprachliche Ordnungen achten.

Das IGC ist ein lokal situiertes Beispiel für globale Policy-Prozesse, die zu einem bedeutenden Teil durch die Kommunikationen zwischen Akteuren bestimmt wird, die weder Herkunft, Sprache, Profession, Weltsichten oder Interessen teilen müssen. Diese Kommunikation nutzt Face-to-Face-Kommunikation ebenso wie virtuelle Medien und textuelle Dokumentation und findet in zahlreichen unterschiedlichen Arenen statt. Mit der SPEAKING-Mnemonik der Kommunikationsethnografie liegt ein methodischer Zugang vor, mit dem solche komplexen Sprechgemeinschaften und Sprechereignisse in den Blick genommen werden können. Es handelt sich dabei weniger um eine umfassende Anleitung für ein methodisches Vorgehen, sondern eher um eine Heuristik, die wesentliche Aspekte kommunikativer Ereignisse abdecken und ordnen hilft.

Fragen: (An-)Ordnungstechniken des Sprechens?

Christine Oldörp

Alltägliches Sprechen vollzieht sich nicht irregulär und ungeordnet, es verwendet Methoden, mithilfe derer wir Wirklichkeiten nach bestimmten «Rationalitätsmustern» lokal herstellen.¹ «Gesellschaftliche Wirklichkeit» werde vom Begründer der Ethnomethodologie, Harold Garfinkel, so Jörg Bergmann,

verstanden als eine Vollzugswirklichkeit, d. h. als eine Wirklichkeit, die lokal (also: vor Ort, im Ablauf des Handelns), endogen (also: in und aus der Handlungssituation), audiovisuell (also: durch Hören und Sprechen, durch Wahrnehmen und Agieren) in der Interaktion der Beteiligten erzeugt wird. Ziel ethnomethodologischer Untersuchungen ist es, das ‹Wie›, d. h. die Methoden, die Verfahren, die Mechanismen dieser Produktion von sozialer Wirklichkeit im Detail zu erfassen.²

Das Interview und damit auch das wissenschaftlich-qualitative Interview kann man als eine Systematisierung von «Alltagstechniken»³ bzw. Alltagsmethoden, etwa des Fragens und Antwortens, begreifen und dementsprechend als eigenständige Kommunikationsform bewerten, für die eigene Regeln gelten, die es gerade von einem informellen Alltagsgespräch abgrenzen.⁴ Wobei Interviews selbst mittlerweile auch als veralltäglichte Gesprächsformen begriffen werden können.⁵ Es macht so Sinn, das Interview

¹ Jörg R. Bergmann: Ethnomethodologische Konversationsanalyse. In: Peter Schröder und Hugo Steger (Hg.): Dialogforschung. Jahrbuch des Instituts für deutsche Sprache. Düsseldorf 1980, S. 9–51, hier S. 11.

² Ebd., S. 12.

³ Brigitte Schmidt-Lauber: Das qualitative Interview oder: Die Kunst des Reden-Lassens. In: Silke Göttsch und Albrecht Lehmann (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2001, S. 165–186, hier S. 165.

⁴ Vgl. ebd., S. 173.

⁵ Gubrium und Holstein sprechen mit David Silverman von einer «Interviewgesellschaft»: Jaber F. Gubrium und James A. Holstein: From the Individual Interview to the Interview Society. In: Dies. (Hg.): Handbook of Interview Research: Context and Method. Thousand Oaks 2001, S. 3–32, hier S. 10. Zur Veralltäglichung von Technik vgl. Hermann Bausinger: Technik im Alltag. Etappen der Aneignung. In: Zeitschrift für Volkskunde 77 (1981), S. 227–242, hier S. 239 und Thomas Hengartner: Zur ‹Kultürlichkeit› von Technik. Ansätze kulturwissenschaftlicher

in seinen verschiedenen Spielarten und Verwendungskontexten und d. h. eben auch das wissenschaftliche Interview als eine eigenständige Form alltäglicher Gespräche zu verstehen und zu analysieren. Und damit zu fragen, wie solche Interviews lokal fabriziert werden und welche Ordnungs- bzw. Rationalitätsstruktur die Teilnehmer in und mit ihrem Tun erzeugen. Hier soll jedoch nicht der gesamte Forschungsprozess im und um das qualitative Interview in den Blick genommen werden,⁶ sondern das Augenmerk insbesondere auf die Wirkmächtigkeit des Fragens der Interviewer gelegt werden, denn das Fragen liegt gemeinhin im besonderen Aufmerksamkeitsfokus epistemisch-methodischer Überlegungen zum Interview, das sich interviewerseitig als Frageverfahren darstellt, bzw. in einer Art Minimaldefinition als Frage-Antwort-Gespräch verstanden wird: «Ein Interview ist ein planmäßiges wissenschaftliches Vorgehen», so Brigitta Schmidt-Lauber, «bei dem Gesprächspartner durch Erzählstimuli oder gezielte Fragen zu verbalen Äußerungen veranlaßt werden.»⁷ Bei der Durchführung qualitativer Interviews käme es allerdings für den Interviewer insbesondere auch darauf an, das «starre Frage-Antwort-Schemata» zu durchbrechen und «eine entspannte Erzählsituation zu schaffen, die es dem Gesprächspartner ermöglicht, seine Erfahrungen und Vorstellungen in einer ihm angemessenen und vergleichsweise gewohnten Form zur Sprache zu bringen»,⁸ so dass der epistemische Eingriff in «das kommunikative Regelsystem des Forschungssubjekts» minimiert wird.⁹

Aber stellt das Fragen an sich nicht einen, den Anderen in seiner kommunikativen Potenzialität umhegenden Eingriff dar? Denn dem Fragen selbst kommt eine gewisse Ambivalenz zu: Einerseits ist es eine gute sprachliche Äußerungsform, ein spezifisches Interesse bzw. Wissen-Wollen gezielt umzusetzen, weisen Fragen doch einen «Richtungssinn» auf, der

⁶ Technikforschung. In: Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (Hg.): Technikforschung: Zwischen Reflexion und Dokumentation. Bern 2004, S. 39–57, hier S. 41.

⁷ Vgl. dazu meine Dissertation: Christine Oldörp: Verschriftlichungen? Zur Technizität und Medialität des Sprechens im qualitativen Interview. Zürich 2018. In einer Sekundäranalyse wurde nicht von mir erhobenes Material, das aus dem Forschungsprojekt «Kultur, Alltag und Wandel der Technik im Spiegel biographischer Erfahrungen der Gegenwart» stammt, das von Thomas Hengartner und Hans Joachim Schröder geleitet wurde und am Institut für Volkskunde der Universität Hamburg angesiedelt war (Laufzeit 1999–2001), erschlossen. Hier werden gebündelt auf das Fragen hin Material und Ergebnisse aus meiner Dissertation wiedergegeben.

⁸ Schmidt-Lauber: Das qualitative Interview (wie Anm. 3), S. 173.

⁹ Ebd., S. 173f.

⁹ Christa Hoffmann-Riem: Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie. Der Datengewinn. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 32 (1980), S. 339–372, hier S. 344.

einen Sinnhorizont für eine mögliche Antwort allererst aufbrechen lässt.¹⁰ Andererseits handelt es sich eben auch um eine stark lenkende sprachliche Form, insofern durch eine Frageäußerung dem Befragten der kommende Redezug zugewiesen wird und er zu einer die Frage einlösenden Antwort aufgefordert ist.¹¹ Einer Frage ist so eine Handlungs- und Suchaufforderung inhärent, auf sie auch zu antworten. Wie sieht es so mit der epistemischen Macht des Fragens im qualitativen Interview aus? Sind Fragen (An-)Ordnungstechniken?

Zur Ordnungskraft des Fragens

Interviewer halbstrukturierter Interviews stehen unter einem latenten methodischen Dilemma: Einerseits soll ein meist vorab in einem Leitfaden festgelegtes thematisches Spektrum in Form von Frageäußerungen in das Gespräch eingebracht, andererseits soll dem Anderen möglichst viel Spielraum für ein selbstgestaltetes Sprechen eingeräumt werden. Wie bringen die Interviewenden also den Leitfaden in das Gespräch ein und mit welchen Konsequenzen?

Das Fragen des Interviewers kann sowohl in Form von themeneröffnenden Frageäußerungen, die ein neues Gesprächsthema zu etablieren suchen, als auch in Form von themenvertiefenden Nachfragen umgesetzt werden, die sich auf etwas unmittelbar zuvor vom Interviewten Geäußertes beziehen. Themenvertiefende Nachfragen bilden dabei den allergrößten Anteil der Fragehandlungen.¹²

Schaut man sich die themeneröffnenden Frageäußerungen an, so zeigt sich, dass der Interviewer Jörg Reuter,¹³ wenn er mit seiner Frageäußerung

¹⁰ Hans-Georg Gadamer: Der hermeneutische Vorrang der Frage. In: Ders.: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1990, S. 368–384, hier S. 368. Gadamer bewertet die Frage deshalb positiv und zentral für die «Logik der Geisteswissenschaften» (ebd., S. 375).

¹¹ Frage-Antwort-Sequenzen gehören zu den «adjacency pair[s]» (Emanuel A. Scheffloff und Harvey Sacks: Opening Up Closings. In: Semiotica 8/4 (1973), S. 289–327, S. 295f.). Solche Paarkonstruktionen umfassen zwei unmittelbar aufeinanderfolgende Äußerungen zweier Sprecher. Die erste Sprechhandlung fordert dabei eine ihr entsprechende Anschlusshandlung ein. Die zweite Äußerung steht also in reaktiver Abhängigkeit zur ersten.

¹² Rapley unterscheidet zwischen «topic initiating [question[s]]» und «follow-up question[s]». Timothy J. Rapley: The Art(fulness) of Open-Ended Interviewing: Some Considerations on Analysing Interviews. In: Qualitative Research 1/3 (2001), S. 303–323, hier S. 311.

¹³ Interviewenden und Interviewten wurden Pseudonyme gegeben.

den thematischen Anschluss an ein vorheriges Thema verbal herstellt («Sagen Sie, wir war n • eben beim Fernsehen»¹⁴), oder ein neues Thema mit Verweis auf einen noch fehlenden Themenbereich im bisherigen Gespräch etabliert («• • • Also ((hustet)) ((3s)) äh es gibt so zwei ganz entscheidende Sachen, die überhaupt noch nicht angesprochen worden sind.»¹⁵), oder bloß ankündigt, jetzt einen thematischen Sprung zu vollziehen («((4s)) So, jetzt mach ich mal wieder nen Riesensprung.»¹⁶), mithilfe dieser metasprachlichen Floskeln¹⁷ den Diskurs organisiert und einen Orientierungsrahmen für das kommende sprachliche Handeln herstellt («framing»¹⁸). Zudem können dekontextualisiert erscheinende Fragen etwa in Form von Adressierungen auch auf den Interviewten zugeschnitten werden («recipient design»¹⁹). Mithilfe solcher Verfahren integriert der Interviewer themenabstimmende Leitfadenfragen lokal in das Hier und Jetzt der Gesprächswirklichkeit.

Zieht man auch die leitfadenorientierten themenvertiefenden Nachfragen mit hinzu, lässt sich zudem beobachten, dass der Interviewer nicht nur in der sprachlichen Gestaltung der Frageäußerung einen Spielraum hat, sondern auch die Reihenfolge, in der er Fragen aus dem Leitfaden stellt, frei bestimmen kann. Auch ist der Interviewer frei darin, Fragen zu ergänzen oder Fragen aus dem Leitfaden nicht zu stellen.

Aber über das Korpus hinweg schlägt sich der Leitfaden dennoch in wiederholten Fragehandlungen nieder. Beobachtbar ist dabei eine mediale Verfestigung flüchtigen mündlichen Sprechens. D. h. die Frageäußerungen werden nicht wortgetreu, sondern in ihrer sprachlichen Form variabel, aber semantisch wiedererkennbar wiederholt:

«Ja, ich mein, erinnern Sie zum Beispiel, dass Siie/ dass Sie nun, ((holt Luft))
äh dass/ dass es mit der Mutter mal irgendwiie sooo • ((holt Luft)) Debatten ge-
geben hat, weil/ weil Sie zu viel gucken wollten, oder solche Geschichten?»²⁰

¹⁴ Gespräch 08, Band 1_A, 37:31-37:33, alle hier zitierten Gesprächsausschnitte sind als Äußerungsliste wiedergegeben und nach HIAT transkribiert (vgl.: Jochen Rehbein u. a.: Handbuch für das computergestützte Transkribieren nach HIAT. Hamburg 2004).

¹⁵ Gespräch 14, Band 2_A, 02:15-02:23.

¹⁶ Gespräch 08, Band 1_B, 26:21-26:25.

¹⁷ Metasprachliche Formulierungen fungieren als diskursorganisierende Einheiten. Vgl. Deborah Schiffrin: Meta-Talk: Organizational and Evaluative Brackets in Discourse. In: Sociological Inquiry 50/3-4 (1980), S. 199–236, hier S. 216.

¹⁸ Erving Goffman: Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen. Frankfurt 1980.

¹⁹ Harvey Sacks; Emanuel A. Schegloff; Gail Jefferson: A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation. In: Language 50/4 (1974), S. 696–735, S. 727.

²⁰ Gespräch 05, Band 1_A, 10:20–10:33.

«((7s)) ((holt Luft)) Na ja, also das wär zum Beispiel ne Frage, wie ist es denn, •• erinnern Sie das noch so ein bisschen ((holt Luft)) aus der früheren Schulzeit, äh ((holt Luft)) wenn Sie ferngeguckt haben, hat's da manchmal so Auseinandersetzungen mit den Eltern gegeben, dass Sie zu viel geguckt haben oder zu wenig • mit Schularbeiten.»²¹

Der erfragte Gegenstand des Wissen-Wollens ist über die sinngemäße Wiederholung der Fragen durch beide sprachlichen Varianten hindurch derselbe. Es handelt sich so um ein «strategisches»²² Fragehandeln, das sich als Ausdruck einer dem Gespräch externen «Schriftmacht»²³ verstehen lässt, insofern im Ausgang von einem Forschungsinteresse vorab konzipierte und vorformulierte Fragen korpusübergreifend in das Hier und Jetzt der jeweiligen Einzelgespräche eingebracht werden. Das Gespräch wird damit vor allem in seiner Themenorganisation ver-datet.

Denn auch, wenn es dem Interviewer mit zunehmender Frageroutine vermehrt gelingen kann, Fragen im passenden Moment vorzubringen, so dass der Bruch des extern motivierten Fragens mit dem Hier und Jetzt des Gesprächs abgemildert oder zum Verschwinden gebracht wird und er damit zunehmend auch «taktisch»²⁴ operieren kann, bewirkt das leitfadenorientierte Fragen dennoch dreierlei: Es sorgt dafür, dass die Phänomene, die von Forschungsinteresse sind, sich in auf den Fragegegenstand zugeschnittene Antworten realisieren können, es strukturiert und ordnet den Gesprächsverlauf eines Einzelinterviews in Form von thematisch gegliederten Frage-Antwort-Sequenzen und es ermöglicht im Anschluss an die Erhebung korpusübergreifend den analytischen Vergleich verschiedener Antworten auf dieselbe Fragehandlung. Damit entspricht das leitfadenorientierte Fragen einem «Objektivierungsmechanismus»²⁵.

Dennoch kann interviewseitig nicht von einer disziplinierten Unterwerfung unter diesen Objektivierungsmechanismus die Rede sein. Denn dem Leitfaden kommt als Schrift-Macht zwar eine gewisse Ordnungskraft zu, aber ihm ist keine grammatische Erzeugungskraft inhärent. D. h. es besteht keine Leitfadenbindung, sondern eine Leitfadenorientierung. Es handelt sich um eine sich im Zuge der Erhebung herausbildende medial hybride Frageroutine: Eine vorformulierte Frageroutine, die im performativen

²¹ Gespräch 06, Band 1_B, 17:49–18:10.

²² Michel de Certeau bestimmt ein strategisches Handeln, als ein Handeln, das von einem mit Willen und Macht ausgestatteten Subjekt ausgeht und gegen die Veränderung der Zeit in seiner Identitätsstruktur konstant gehalten wird. Vgl. Michel de Certeau: Kunst des Handelns. Berlin 1988, S. 85–92.

²³ Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Frankfurt 1994, S. 244.

²⁴ Als taktisch bestimmt de Certeau eine Handlungsweise, die auf die Zeit setzt, eine im Moment sich auftuende günstige Gelegenheiten im eigenen Sinne nutzt. Certeau: Kunst des Handelns (wie Anm. 22), S. 85–92.

²⁵ Foucault: Überwachen und Strafen (wie Anm. 23), S. 241.

Vollzug des Interviewgesprächs als textuelle Instanz im strategisch motivierten Fragen reproduziert und lokal hergestellt wird. Aber eben auch eine angeeignete, gedächtnisbasierte Frageroutine, die ad hoc produziert wird und dabei an das mündliche Sprechen adaptiert und in das Hier und Jetzt des Gesprächs integriert, d. h. wieder ver-mündlicht werden kann.

Zur Anordnungskraft des Fragens

Nimmt man qualitative Interviews in den Blick, so zeigt sich, dass Interviewte die Erwartung haben, dass der Interviewer im Interview Fragen stellen wird und dass eine Frage von den Interviewten in der Regel auch als Handlungsaufforderung wahrgenommen wird, jetzt auf sie zu antworten. Dies auch, wenn Interviewte nicht in jedem Fall unmittelbar auf eine Frage antworten. Sei es, dass dem etwa momentane Redehemmisse im Weg stehen, oder sie mit der Frage in ihrer jetzigen sprachlichen Form nichts anfangen können. Auch könnten sie sich dazu entschließen, eine Frage entgegen ihrer performativen Wirksamkeit nicht beantworten zu wollen und das Rederecht wieder an den Interviewer zu geben, oder dazu, ausweichend zu antworten, oder eine Frage als eine Gelegenheit wahrzunehmen, um etwas Anderes im eigenen Sinne zu sagen, so dass es im Extremfall nicht mehr zu einer Beantwortung der Frage käme. Dennoch folgt auf eine Frage meist auch eine Antwort.

Kommt damit dem Fragen eine disziplinierende Wirksamkeit zu? Oder verstehen die Interviewten eine Frage des Interviewers nicht nur als eine zu beantwortende Forschungsfrage, sondern zugleich auch als einen Gesprächsimpuls, mithin als eine Gelegenheit, sich umfassender und möglicherweise auch im eigenen Interesse zu äußern? Im Folgenden ein Gesprächsausschnitt aus einem Interview zwischen Jörg Reuter und Bernd Erdlandt, an dem sich dies gut diskutieren lässt, weil es sich nicht um einen eindeutigen Fall handelt:

JR: «Wie ist das denn, • • erinnern Sie das noch so n bisschen ((holt Luft)) aus der früheren Schulzeit, äh ((2s)) wenn Sie ferngeguckt haben. Hat's da manchmal so Auseinandersetzungen mit den Eltern gegeben, dass Sie zu viel geguckt haben oder zu wenig. • Mit Schularbeiten, also...» BE: «Nee, nee, eher in der letzten Zeit. Also in den letzten drei, vier Jahren, als ich schon älter war. Früher hab ich eigentlich recht wenig ferngesehen. ((2s)) Da hatten wir nur ne Hausantenne, hatten (noch) nicht/ jetzt ham wir Kabelanschluss. Da hatten wir noch nicht so viele Programme früher (und) das ging eigentlich, denn dann hat man so abends, ich denke mal so ((2,5s)) zwischen zwei und vier Stunden ferngesehen, ne.» JR: «Hm hm' » BE: «Also, wenn's hoch kam von achtzehn bis/ zwanzig äh bis zweiundzwanzig Uhr. Wenn's wenig war irgendwie nen (Vorabend) programm oder...» JR: «Hm' » BE: «((1,5s)) Nur gerade in den letzten Jahren, wo man denn auch so in diese Null-Bock-Phasen reinkam,

wirklich so wo/ wo einen die Schule nicht mehr interessiert hat, wo man keine Interessen hatte ... größtenteils, ... da hab ich schon mal nen ganzen Tag vorm Fern/ (vorm) äh also am Wochenende vorm Fernseher gesessen oder gelegen, ne. ... Da hat's denn auch schon Auseinandersetzungen mit meiner Mutter gegeben, (aber)...» JR: «... Was äh hat sie versucht, Ihnen das zu verbieten dann, oder • was hat sie gesagt?»²⁶

Welche Wirksamkeit man einer Fragehandlung zuspricht, hängt auch davon ab, welche gesprächsanalytischen Kriterien man zur Vollständigkeit einer gegebenen Antwort heranzieht. Legte man grammatische Kriterien an, wäre die Ja-Nein-Frage Reuters schon mit der Verneinung Erdlands beantwortet. Alles, was daraufhin folgte, ginge auf eine Eigeninitiative Erdlands zurück. Legte man hingegen aktanalytische Kriterien an, wäre die Frage erst beantwortet, wenn der handlungswirksamen Suchanforderung eines Frageaktes Folge geleistet wurde. Bei der Antwort Erdlands wäre dies mit dem gegebenen Eingeständnis, dass es eher in den letzten Jahren zu Konflikten mit seiner Mutter wegen seines Fernsehkonsums gekommen sei, er in seiner Kindheit eher wenig ferngesehen habe, der Fall. In der nachfolgenden Pause ergreift Reuter nicht das Wort. Erdlandt entscheidet sich daraufhin, weiterzusprechen und sucht in einem nicht in der Frage angelegten, also selbstvorgelegten Suchlauf nach den Gründen für seine veränderte Fernsehpraxis und macht bei dem nunmehr breiteren Programmangebot aufgrund eines Kabelanschlusses einen möglichen Grund aus. Auch im Folgenden ergreift Reuter zunächst nicht das Wort und beschränkt sich auf Höreräußerungen. Erdlandt ergänzt daraufhin eine biographische Erklärung für den vermehrten Fernsehkonsum. Die ursprüngliche Frage Reuters wird von ihm also als Gelegenheit genutzt, eine Antwort auf eine eigene Frage zu finden. Dabei wird die Ausgangsfrage nach möglichen Konflikten mit der Mutter aufgrund eines hohen Fernsehkonsums in der Kindheit in eine neue übersetzt, nämlich in eine Frage nach den Gründen für den vermehrten Fernsehkonsum in der Jugend. Erst als Erdlandt seinen Redebeitrag schließt, indem er finalisierend auf die Ausgangsfrage Reuters Bezug nimmt, nimmt Reuter schließlich die Gelegenheit zum Sprecherwechsel wahr, und fragt nach und vertieft damit das für ihn noch nicht vollständig abgehandelte Thema Fernseherziehung durch eine Anschlussfrage. Legt man interaktionsanalytische Kriterien an, wäre hier mit dem Sprecherwechsel die dialogisch mit der Frage Reuters eröffnete Gesprächssequenz abgeschlossen. Die Antwort auf eine Frage wäre also interaktionsanalytisch dann vollständig, wenn der antwortende Sprecher das Rederecht wieder dem Fragenden anbietet und dieser es auch ergreift. Legt man funktionalpragmatische Kriterien an, wäre das kooperative Erhebungshandeln zum Thema Fernseherziehung damit allerdings noch nicht abgeschlossen. Hier würde man sich die gesamte Aktgeschichte ansehen,

²⁶ Gespräch 06, Band 1_B, 17:58-19:02.

ausgehend von der themeneröffnenden Frage über den Vollzug des Themas durch Nachfragen und Antworten bis zu Lancierung eines neuen Themenfeldes durch den Interviewer, mit dem eine neue Aktgeschichte beginnen würde.

Ob einer Frageäußerung eine Anordnungskraft zukommt, zieht aber nicht nur die analytische Frage nach dem, was noch als reaktive Beantwortung ihrer gelten kann und was nicht mehr, nach sich. Sich auf eine Frage hin selbst zu befragen – wie Erdlandt dies tut – wirft die analytische Frage nach der Wirkmächtigkeit des Fragens innerhalb einer disziplinären Anordnung auf.

Legt man Michel Foucaults Beschreibung einer panoptischen Anordnungstechnologie für das Verständnis der Rede Erdlands zugrunde, würde derjenige, der sich einer einseitigen Befragung ausgesetzt weiß, ohne selbst den Fragenden gleichermaßen fragen zu können, die Maßstäbe und Normen der Befragung übernehmen. Er internalisierte das Verhältnis von Fragendem und Befragten, indem er «gleichzeitig beide Rollen» zu spielen sucht und damit «zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung» unter die Befragungstechnik wird.²⁷ Er machtet sich mithin – wie Erdlandt – zum Befragter seiner selbst. Allerdings kann man mit gleichem Recht annehmen, dass Erdlandt auf eine Interviewerfrage zur Fernseherziehung spontan eine sich bietende, günstige Gelegenheit nutzt, um die ihn selbst interessierenden Gründe für das vermehrte Fernsehschauen als Jugendlicher zu eruieren. Seine Selbstbefragung würde in dieser Lesart mit Michel de Certeau als ein taktisches Manöver verstehbar, das nicht durch die Fragehandlung des Interviewers bestimmt ist, sondern eigenen Zielsetzungen folgt.²⁸ In beiden Fällen hat man es mit einer auf Eigeninitiative beruhenden Befragung des Selbst zu tun, mit dem Zweck, sich selbst vertieft zu verstehen. Es lässt sich so nicht eindeutig entscheiden, ob Erdlandt sich in der Unterwerfung unter eine diskursive Ordnung selbstermächtigt oder ob er eine diskursive Ordnung im eigenen Sinne taktisch nutzt. Dies zieht indessen vor allem Zweifel an der genuinen Erklärungskraft des Modells der Disziplinierung nach sich. Denn das Modell der Disziplinierung erscheint als Erklärung für das Handeln Erdlands nicht zwingend, wenn Erdlands Sprechhandeln gleichermaßen auch im Sinne eines taktischen Vorgehens verstehbar ist. Für eine Interpretation seiner Handlungen mithilfe des Modells des Taktischen, wäre die scheinbare Unterwerfung Erdlands unter eine vorgegebene Ordnung hingegen kein Problem, da im Modell des Taktischen, seine Unsichtbarkeit für die es zwar ermöglichen, aber das Handeln damit nicht zugleich bestimmenden strategischen ‹Ordnungskräfte› mitgedacht ist. So steht es durchaus im Einklang mit dem Modell des taktischen Handelns, anzuneh-

²⁷ Foucault: Überwachen und Strafen (wie Anm. 23), S. 260.

²⁸ Vgl. Certeau: Kunst des Handelns (wie Anm. 22), S. 77–92.

men, dass Erdlandt zwar nicht im subversiven Sinne eine bestehende Ordnung taktisch unterwandert, aber doch im eigenen Interesse handelt. Dies, auch wenn sein Interesse nicht weit vom Interesse des Interviewers als Initiator der strategisch hergestellten diskursiven Frageordnung, die der Interviewte für eigene Fragen an sich selbst nutzt, abweicht. Zudem, ginge von der Ordnung des Frageregimes *«Interview»* eine stark disziplinierende Anordnungskraft aus, müsste dies bei den Interviewten vergleichbare Effekte hervorrufen. Dies ist aber nicht unbedingt der Fall. So nutzt etwa eine Interviewte das Interview zentral dazu, sich selbst dazustellen.²⁹

Auch können einige Interviewte sich so weit von dem Interview als Frageverfahren befreien, dass sie jenseits einer Frage-Antwort-Ordnung zu verselbstständigten Redestrategien finden. So argumentiert etwa eine Interviewte mit mehreren aneinander gereihten Beispielerzählungen dafür, dass Technik eine Zumutung darstellt.³⁰ Ein anderer Interviewter erzählt in einer großen Erzähllinie von seinem Leben als *«Schwerbehinderter»*,³¹ ohne sich durch Zwischenfragen aus dem Konzept bringen zu lassen.

Dennoch, durch eine Frageäußerung wird der Angesprochene prinzipiell auf eine sekundäre Redereposition des Antwortens gesetzt. Das von ihm potenziell Sagbare wird zudem durch eine der Frage inhärenten lenkenden Suchanweisung in einer gerichteten Form aufgeschlossen. Die gegebene Antwort wird deshalb im Kontext der ihr vorhergehenden Frage verstanden. Die Potenzialität des Sprechens der Interviewten wird damit also verantwortet.

Zur Produktivkraft des Fragens

Aber kommt dem Fragen nicht auch eine gewisse Ermächtigungskraft zu, insofern sich im interessierten Fragen eine Anerkennung des Anderen als Forschungssubjekt ausdrückt, der Andere gerade das Wissen hat, das dem Fragenden fehlt? Und motiviert eine Frage nicht auch dazu, zu sprechen? Kommt ihr mithin nicht auch eine redeimpulsgebende Kraft zu?

Grundsätzlich scheint es so zu sein, dass eine Frage, weil sie zu einer Antwort auffordert, redeimpulsgebend ist und dass sie, weil sie auf einem Nicht-Wissen beruht, auf eine Behebung dieses Wissensdefizits des Fragenden durch den Angesprochenen abzielt. Aber nicht jede Frageäußerung zeigt ein Wissensdefizit an und nicht jede Frageäußerung ist im Hervorlocken einer dieses Wissensdefizit behebenden Antwort erfolgreich.

²⁹ Hierbei handelt es sich um das Gespräch 32.

³⁰ Hierbei handelt es sich um das Gespräch 76.

³¹ Gespräch 43, Band 1_A, 00:37-00:40.

Hierzu ein Beispiel. Es handelt sich um einen Auszug aus dem Interview zwischen Jörg Reuter und Corinna Thorbeck. In seiner Schwergängigkeit hebt sich dieses Interview von allen anderen Interviews deutlich ab:

RJ: «((2s)) Na ja. ((holt Luft)) • • • Also, wir können das ja ruhig mal ein bisschen durchgehen. (De)/ das sind ja alles so Geräte, diie/ ((holt Luft)) diie äh eigentlich/ mit denen man irgendwelche Erfahrungen doch gemacht hat, denk ich mal, nech?» ((holt Luft)) CT: «Hm' » JR: «Also wie is es denn zum Beispiel bei Ihnen so mit Fernsehen? Fangen wir damit mal an.» CT: «• • • Fernsehen. • • • Joa. • (Hm') » JR: «• • • War von Anfang an im Haus, ne?» CT: «Ja, das stimmt. Das war von Anfang an im Haus. • • • Also • • • joa, als kleine Kinder ham wir auch schon Fernsehen gesehn • • und eigentlich durchgehend bis heute. Also ich weiß nicht...» JR: «Ja, ich mein, erinnern Sie zum Beispiel, dass Sie/ dass Sie nun ((holt Luft)) äh dass/ dass es mit der Mutter mal irgendwiie soo ((holt Luft)) Debatten gegeben hat, weil/ weil Sie zu viel gucken wollten, oder solche Geschichten?» CT: «• • Kann ich mich eigentlich soo nicht dran erinnern. • Also (unverständlich)» JR: «((1,5s)) War n Sie immer ne gemäßigte Fernsehguckerin, oder wie?» CT: «• • Ja, ich glaub schon. Also so/ so viel, also dass ich nun irgendwie stundenlang vor der Glotze gehangen hätte • früher also...» JR: «War gar nicht so.» CT: «Nee, eigentlich nicht.» JR: «Was ham Sie denn so am liebsten gespielt?» CT: «• • Ich hab am liebsten draußen gespielt.» JR: «• Ahá ' » CT: «Mit/ mit/ mit Freunden (irgendwo) auf der Straße, oder...» JR: «Ja.» CT: «Da wir nun im Dorf wohnen, geht das ja noch. • Oder Verstecken und solche Sachen.» JR: «Hm' » CT: «Ham wir viel gespielt. (Unverständlich)» JR: «Also Verstecken, • • — was für Spiele spielt man denn sonst so draußen noch?» CT: «((1,5s)) Was war denn das • • (für) Spiele? Ballspiele (in) allen möglichen Variationen.» JR: «Und Rollschuh zum Beispiel?» CT: «Auch, ja.» JR: «• • Sind Sie eifrig Rollschuh gelaufen?» CT: «Ja, und Skateboard gefahren und all solche (Sachen).» JR: «Ja?» CT: «Ja.» JR: «Ah já' • ((holt Luft)) Also die Skateboardfahrer, in welchem Alter war denn das ungefähr?» CT: «((1s)) So zwölf, dreizehn.» JR: «Ahá ' Und ham Sie das intensiv gemacht?» CT: «((1s)) Joa, ziemlich • viel so, das • war so in. Früher zu (unverständlich) ' » JR: «• • (und) musste man dann auch ne bestimmte Kleidung dazu haben, oder s/ spielte das keine Rolle?» CT: «Nee, das spielte damals noch keine Rolle.» JR: «Das gibt's ja heute, nech, das das ne Rolle spielt.» CT: «Ja. Dass das richtig so • Cliquen sind, die sich da dann bilden.» JR: «Die ham doch diese/ diese unglaublich weiten Hosen, nech, das... Is das immer noch in?» CT: «Ich glaub schon. (Also) soweit ich weiß.» JR: «Ja, wo der Schritt hier unten in der Kniekehle sitzt, ne.» CT: «Genau, ja.» JR: «• • Ja, jàa. ((1,5s))»³²

Bei der Interviewten besteht ein kommunikatives Problem. Denn auf die Einstiegsfrage des Interviewers zum Thema Fernsehen legt sie sich den fragend aufgeworfenen Redegegenstand nur noch einmal vor – «• • • Fernsehen. • • • Joa. • (Hm) » –, ohne auf die Frage Reuters zu antworten. Man kann so vermuten, dass die Einstiegsfrage zum Thema Fernsehen zu weit gestellt ist und / oder sie generell nicht weiß, wie auf sie zu antworten wäre,

³² Gespräch 05, Band 1_A, 09:46-11:59.

was also im Kontext eines Interviews über alltägliche Erfahrungen im Umgang mit Technik erzählenswert oder eine relevante biographische Selbstauskunft zum Thema Fernsehen wäre. Reuter bearbeitet dieses kommunikative Problem der Interviewten im Folgenden nicht global, sondern strebt eine lokale Lösung des Verbalisierungsproblems der Interviewten an, indem er eine engere Frage zum Fernsehen stellt, die weniger Anforderungen an eine Antwort stellt, weil sie durch ein ‹ja› oder ‹nein› beantwortet wäre: «• • • War von Anfang an im Haus, ne?» Die Interviewte wiederholt im Folgenden den erfragten Sachverhalt bestätigend – «Ja, das stimmt. Das war von Anfang an im Haus» – und ergänzt, weil Reuter nicht das Wort ergreift in neuen Worten, aber die Sachverhaltsschilderung inhaltlich bloß wiederholend: «• • Also • • joa, als kleine Kinder ham wir auch schon Fernsehen gesehn • • • und eigentlich durchgehend bis heute». Sie geht damit also nicht wesentlich über die in der Frage gegebene Antwortvorgabe hinaus. Als redehervorlockender Frageimpuls wie als wissensanrufende Suchanfrage sind damit sowohl die weite Frageäußerung wie auch die enge Frageäußerung Reuters nicht sonderlich erfolgreich. Im Folgenden signalisiert die Interviewte denn auch lachend, dass ein Problem besteht: «Also ich weiß nicht...» Reuter sucht daraufhin das Problem weiter lokal zu lösen und mit seiner Frageäußerung konkrete Erfahrungen anzusprechen, indem er nach möglichen Konflikten mit der Mutter wegen eines erhöhten Fernsehkonsums fragt. Nun kann sich Thorbeck nicht an solche Konflikte erinnern und auch die leicht provokant geäußerte Nachfrage Reuters, ob sie immer eine gemäßigte Fernsehguckerin gewesen sei, verunsichert sie eher. Im dritten Anlauf, das Thema Fernsehen zu thematisieren, treffen Reuters Fragen so auf ein unergiebiges Erfahrungsfeld, zu dem die Interviewte nicht viel zu sagen hat. Er entscheidet sich wohl deshalb, mit dem Spielen ein gänzlich neues Themenfeld anzuschneiden. Mit dem Themenwechsel nimmt er der Interviewten aber gerade auch die Möglichkeit, über die lokal vollzogene Praxis des detaillierenden Nachfragens zu einem Thema im Zuge ihrer «Hörerplanbildung»³³ zu verstehen, was im globalen Gesprächszusammenhang im Einzelnen alles themenrelevant sein könnte. So bleibt ihr auch im Folgenden nur übrig, lokale Fragen mit einer lokalen Lösungsstrategie kurz und knapp zu beantworten. Sie sucht im Folgenden also eher die Frageäußerungen des Interviewers zu bedienen, weil sie auf seine Frageäußerungen hin gerade keine selbständig findige Antwort auf das Gesuchte geben kann, die das globalere Wissensdefizit des Interviewers behebt. Der Interviewer muss sich so mehr und mehr auf das Fragenstellen verlegen und im Fragen vermehrt von seinem eignen Wissen ausgehen, um das Gespräch fortzuführen zu können.

³³ Jochen Rehbein: Komplexes Handeln. Elemente zur Handlungstheorie der Sprache. Stuttgart 1977, S. 191, vgl. auch S. 190–194.

Eine Frage zu äußern, ist also nicht in jedem Fall ein sicheres Mittel, um den Angesprochenen zu einer eigenständigen Antwort zu bringen, die ein Wissensdefizit des Fragenden behebt. Auch, wenn eine Frage ein Wissensdefizit artikuliert, so ist nicht garantiert, dass dieses Wissensdefizit des Fragenden durch den Angesprochenen auch adäquat behoben werden kann. Denn wie geantwortet wird ist abhängig davon, wie eine Frageäußerung verstanden wird. Ob eine Frage im Zuge der Antwort weit oder eng ausgelegt wird, ob knapp oder ausschweifend, genau oder ausweichend geantwortet wird, ist durch das Stellen einer Frage allein nicht steuerbar. Wie eine Frage beantwortet wird, hängt zentral davon ab, was die Hörerin oder der Hörer im Zuge ihrer oder seiner taktischen Hörerproduktion mit ihr macht und in welche Verstehenskontexte er oder sie sie einordnet.

Dennoch ist eine Frageäußerung ein gutes Mittel ein Wissen-Wollen umzusetzen und zu versuchen, den Anderen zu Äußerungen anzuregen. Es ist aber nicht das einzige sprachliche Mittel.³⁴ Zudem sind es nicht nur Sprecheraktivitäten, die den Anderen zu Äußerungen motivieren können, sondern insbesondere auch Höreraktivitäten. Zentral und grundlegend für die Sprechproduktion des Anderen ist ein aktives, kontinuierlich mitvollziehendes Zuhören. Aber anders als ein Fragen lässt sich dieses Zuhören – vollzieht es sich meist unwillkürlich und ad hoc – nicht methodisieren. Beim Zuhören, handelt es sich eher um eine «Kunst des Reden-Lassens».³⁵

Subjektivierungstechniken wie Fragen, Handlungsaufforderungen, Zuhören, etc. können so im Einzelfall aus vielfältigen Gründen glücken oder missglücken. Sie funktionieren mitnichten als vollends technisierbare Produktivkräfte von Äußerungen. So stellt sich auch aus der Perspektive des Interviewers Reuter das eigene Handeln als mal mehr, mal weniger «gelungen[]» oder «[ge]glückt[]» dar,³⁶ was heißt, dass das Handeln anfällig für das Ungeplante, Unintendierte ist. Aber wenn das Handeln des Anderen aus Sicht des Interviewers für «Überraschungsmomente» sorgen kann, hieße dies nicht letztendlich, dass angenommen werden muss, dass er in seinem Handeln autonom wäre?³⁷

Ein Interview zu *machen* («Doing»³⁸), ist ein zutiefst interaktionales Tun. Es ist nicht allein eine Sache der methodischen Durch-Führung des

³⁴ Ein alternatives Mittel zu Frageäußerungen können etwa auch Handlungsaufforderungen sein, etwa die Bitte, etwas genauer zu erzählen, zu beschreiben, zu berichten oder zu erklären. Auch hier kommt es zur Bearbeitung von Hörerwissen. Vgl. Jochen Rehbein: Beschreiben, Berichten und Erzählen. In: Konrad Ehlich (Hg.): Erzählen in der Schule. Tübingen 1984, S. 67–124, hier S. 72.

³⁵ Schmidt-Lauber: Das qualitative Interview (wie Anm. 3).

³⁶ Gesprächsprotokolle 35 und 11.

³⁷ Bruno Latour: Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. Frankfurt 2002, S. 327; vgl. auch S. 344–348.

³⁸ Elmar Weingarten und Fritz Sack zufolge stellen sich Garfinkel und Sacks insbesondere die analytische Frage: «Wie wird eine Handlung zustande gebracht?» Sie

Interviewers, die bestimmt, wie ein Interview verläuft, entscheidend ist immer, wie der Andere mitspielt. Was die Interviewten sagen werden, ist nur zum Teil durch das Machen des Interviewers lenkbar, sprich durch Objektivierungs- und Subjektivierungstechniken hervorlockbar. Eine Antwort zu bekommen, ist somit immer auch eine Sache des *Findens*.

Zur Beugungskraft des Fragens

Aber was passiert, wenn man unbedingt eine Antwort sucht, wenn das Wissen-Wollen drängender wird? Hierzu ein Fallbeispiel³⁹, in dem die Interviewerin Susanna Ruchholz unbedingt wissen will, auf welche biographischen und geschlechtlichen Gründe der nicht komplikationslose Umgang einer befreundeten Interviewten im Umgang mit Technik zurückzuführen ist. Nachdem die Interviewte Astrid Ottenberg selbstinitiiert von Beginn des Interviews an die sozialen Ursachen für ihren von ihr selbst auch als schwierig bewerteten Umgang mit Technik analysiert, erzählt sie der Interviewerin schlüsselergebnisartig von ihrem missglückten Erlernen einer Fahrradreparatur in ihrer Kindheit. Sie moniert, dass einem auch in der Schule nicht richtig beigebracht wurde, wie man am besten erlernt, mit Technik umzugehen. Sie habe jedenfalls festgestellt, dass sie dies – wie das missglückte Erlernen der Fahrradreparatur zeige – nicht durch einfaches Zugucken erlernen könne.

SR: «Also ich mein, es is ja so, dass gerade beim Fahrrad und auch im Technikunterricht ((holt Luft)), dass die Jungs dann ja einfach machen.» AO: «• • Ja, genau.» SR: «Und dann is ja die Frage, warum hast duu nicht einfach gemacht? Warum bist du nicht einfach runter in den Keller gegangen • • mit deinem Fahrrad und/ und hast irgendwie gemacht?» AO: «Hm» SR: «Hast dir das angeguckt und gemacht. Also warum...» AO: «((1s)) ((schnalzt)) Ja, stimmt, das is natürlich auch noch mal ne Frage. ((schnalzt)) Warum macht man das einfach nicht? ((holt Luft)) Ob es/ ob es auch einfach so n Lustfaktor is, dass man...» SR: «(((1s)) Ja, aber du hattest ja Lust. Du wolltest ja das machen.»

«sprechen [...] von der ‚Durchführung‘ (doing) solcher Alltagshandlungen wie Reden, Fragen, Argumentieren, um zu betonen, daß es sich dabei um ein [...] stets neu in Gang zu bringendes Tun handelt [...]» (Elmar Weingarten und Fritz Sack: Ethnomethodologie. Die methodische Konstruktion der Realität. In: Elmar Weingarten; Fritz Sack; Jim Schenkein (Hg.): Ethnomethodologie. Beiträge zur einer Soziologie des Alltagshandelns. Frankfurt 1979, S. 7–26, hier S. 13).

³⁹ Es handelt sich um das allererste Interview das die Interviewerin überhaupt führt. Bei dem besprochenen Fall eindringlichen Fragens handelt es sich um einen echten Ausnahmefall. Ich habe kein weiteres Beispiel hierfür im Korpus gefunden. Trotz dieses eindringlichen Wissen-Wollens der Interviewerin handelt es sich bei diesem wie bei allen anderen von ihr geführten Interviews um sehr aussagekräftige Interviews, in denen die Interviewerin sich insgesamt als gute Zuhörerin und Fragerin zeigt.

AO: «Jàa. Ja, aber es war/ es is natürlich so n bisschen ((2s)), wie ich vorhin schon sagte, so n bisschen durch• Außendruck, glaub ich, auch passiert. Also nicht so sehr, ((holt Luft)) weil es mein eigenes Interesse ist, weil es mich • wahnsinnig interessiert hat, da mal nen Fahrrad auseinanderzubauen [...].» [...] SR: «Wer hat denn dann dein Fahrrad repariert?» [...] AO: «Ich weiß, mein Opa hat irgendwann mein Fahrrad noch mal aufgemöbelt. ((2,5s)) Das fand ich dann auch sehr nett. • • Äh • • aber wer das sonst so repariert hat, weiß ich gar nicht. Ich weiß, dass ich's damals • zwischendurch aber auch schon mal zu 'Fahrrad-Erich' gebracht hab. Also der • • durfte dann da auch schon mal ran. ((3s)) Aber sonst/ also ich hab es ((2,5s)) ich alleine selbständig hab es nie gemacht.» SR: «Ich hatte auch das Gefühl, als wir zusammen gewohnt haben, da hattest du ja mal den Platten» AO: «Hm, da bin ich/» SR: «Da warst du to...» AO: «bin ich auch zu äh ((1,5s)) — das weiß ich nicht mehr wie der hieß.» SR: «Zu so m Fahrradhöker.» AO: «Genau.» SR: «Total genervt. ((lacht))» AO: «Hm. Ja, hatte ich dann auch echt keinen Bock drauf.» SR: «Hattest du das selber probiert da noch mal?» AO: «Nee, hat ich nicht probiert.» SR: «Von Anfang an gleich...» AO: «Von Anfang an gleich, weil... ((holt Luft)) Ja gut, da war dann auch irgendwie die Zeit knapp. Also dann hätt ich mich wirklich ((holt Luft)) sofort ransetzen müssen, irgendwie übers Wochenende.» [...] AO: «Ähm sofort ransetzen müssen, weil ich es ja auch brauchte tagtäglich. ((schluckt)) ((holt Luft)) ((1s)) Und ich glaube, ich wollte dann auch meine • Freizeit nich damit opfern, mich äh vor dieses Fahrrad zu setzen und ((holt Luft)) dann womöglich, ich glaube, es war auch schon nen bisschen kälter o- oder zumindest(ens) Herbst oder so was [...].»⁴⁰

Wodurch entsteht der nachsetzende Charakter des Fragens? Mit der Feststellung, dass die Jungen einfach machen würden, stellt die Interviewerin diese als Norm konstatierte Tatsache über den männlichen Umgang mit Technik der Bestätigung der Interviewten anheim. Nachdem Ottenberg dies bestätigt hat, leitet Ruchholz aus dem nun gesetzten Faktum ihre folgende Frage in einer rational schlussfolgernden Weise ab: «Und dann is ja die Frage, warum hast duu nicht einfach gemacht? Warum bist du nicht einfach runter in den Keller gegangen • • mit deinem Fahrrad und/ und hast irgendwie gemacht?» Sie unterstellt damit, dass es – legt man allgemeine Rationalitätskriterien zugrunde – *fraglich* ist, warum Ottenberg in Differenz zu den Jungen nicht einfach «gemacht» hat, womit sie ihr Nicht-Probieren im Kontrast zu einer männlich definierten Normalität setzt und als defizitär einstuft. Denn eine Warum-Frage changiert zwischen der Suche nach Gründen für ein Handeln und einem Vorwurf aufgrund dieses Handelns. Letzteres, weil der Sprecher mit einer Warum-Frage gerade den «Konsens über die ›Vernünftigkeit‹ [...] der [...] Handlung in Frage

⁴⁰ Gespräch 27, Band 1_A, 11:03-16:04.

stell[t]».⁴¹ Durch die Betonung des Verbs «gemacht» rückt zudem «die unterlassene Handlung in den Vordergrund».⁴² Hinzu tritt die gedeckte und damit explizite Adressierung der Frageäußerung («duu»), was einer Besonderung der Interviewten Vorschub leistet, und sie in ihrer Antwort auf die Suche nach Gründen für ihr Nicht-einfach-Machen, die bei ihr selbst als Individuum liegen, verpflichtet. Ottenberg antwortet im Folgenden jedoch zunächst nicht auf die Frage, sondern evaluiert sie und legt sie sich dann in veränderter, eben verallgemeinerter, selbstdistanzierter Form vor: «Warum macht man das einfach nicht?» Eine Perspektive, die sie auch in ihrer Antwort beibehält. Ruchholz unterbricht sie aber und bindet sie an sich selbst und ihre vormals schon einmal getroffenen Aussagen über sich selbst zurück («Ja, aber du hattest ja Lust. Du wolltest ja das machen»). Ihr verstehensorientiertes Fragehandeln nimmt spätestens mit diesem Nachsetzen einen inquisitorischen Charakter an.⁴³

Ein wenig später kommt Ruchholz wieder auf das Thema Fahrradreparatur zu sprechen. Sie hakt anlässlich einer konkreten Situation, bei der Ottenbergs Fahrrad defekt war, nach, ob diese denn damals probiert habe, es zu reparieren. Weil sie dies tut, obschon Ottenberg zuvor klargestellt hat, dass sie noch nie ein Fahrrad repariert habe, erscheint die Situation als eine von ihr verpasste Gelegenheit, eben dies ausprobierend zu lernen. Unterstrichen wird dieses Scheitern durch ihre nachfolgende Äußerung: «Von Anfang an gleich...». Ottenberg meint sich so auch rechtfertigen zu müssen. Die von ihr im Folgenden angeführten Gründe entsprechen in ihrer Common-Sense-Logik aber eher allgemein anerkannten Ausflüchten, die von ihr als Rechtfertigungsversatzstücke eingesetzt werden, um dem Fragen zu entkommen, denn Äußerungen, in denen sie ein biographisches Selbstverständnis vollzieht. Sie sind so ein Produkt inquisitorischen Fragens. In ihm macht sich die Interviewerin zu einer Geständnismacht.⁴⁴ Das

⁴¹ Susanne Günther: Von Konstruktionen zu kommunikativen Gattungen: Die Relevanz sedimentierter Muster für die Ausführung kommunikativer Aufgaben. In: Deutsche Sprache. Zeitschrift für Theorie, Praxis, Dokumentation, 34 (2006), S. 173–190, hier S. 183.

⁴² Ebd., S. 182.

⁴³ Die Form einer Warum-Frage ist dabei nicht notwendig schon inquisitorisch, sie spielt eher die Rolle eines Verstärkers für das inquisitorische Verstehen. Dies zeigt sich, wenn man versuchsweise umformuliert: «Also ich mein, es ist ja so, dass die Jungs einfach machen, und da frage ich mich selbst, warum man nicht einfach macht. Warum geht man nicht einfach runter in den Keller und macht?».

⁴⁴ Foucault hebt als Kennzeichen für das «Diskursritual» des Geständnisses hervor, dass es sich «innerhalb eines Machtverhältnisses entfaltet, denn niemand leistet sein Geständnis ohne die wenigstens virtuelle Gegenwart eines Partners, der nicht einfach Gesprächspartner, sondern Instanz ist, die das Geständnis fordert, erzwingt, abschätzt und die einschreitet, um zu richten, zu strafen, zu vergeben, zu trösten oder zu versöhnen» (Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1. Frankfurt 1999, S. 79–80).

unbedingte Wissen-Wollen der Interviewerin im Wunsch, ein ‹tiefgründiges›, noch nicht versprachlichtes Ich hervorzulocken, bringt die Interviewte schließlich dazu, sich selbst zu entsagen.

Zur Logik des Fragens im Interview

Wie sieht es so insgesamt mit der (An-)Ordnungskraft des Fragens aus? Es scheint, je methodisierter vorgegangen wird, desto stärker sind auch die (An-)Ordnungseffekte des Fragens. Je stärker der Interviewer sich im Hier und Jetzt eines Interviewgesprächs an einem vorab in einem Leitfaden formulierten Wissen-Wollen orientiert, desto stärker wird auch die Themenorganisation des mündlichen Gesprächs in eine ihr externe Ordnungsstruktur eingepasst. Je besser sich aber das Fragen und Nachfragen in den spontanen Gesprächsverlauf integriert und damit am von den Interviewten Gesagten orientiert ist, desto weniger wird die Themenorganisation des Gesprächs auch durch eine externe Frageordnung vorstrukturiert. Je weniger die Interviewenden sich im Gespräch als Frageinstanz installieren, desto geringer dürfte auch die Anordnungskraft des Fragens auf die Befragten sein. Es käme so darauf an, den Leitfaden weniger als Ausdruck eines systematisch umgesetzten und möglichst vollständig abzufragenden Wissen-Wollens zu verstehen, denn ihn als mögliche Themen-Ressource zu begreifen, die bei Bedarf Gesprächsimpulse bereitstellen könnte.

In einem Gespräch, das nicht zentral als abzuarbeitende Befragung in einem Frage-Antwort-Muster vollzogen wird, sondern auch andere sprachliche Handlungsweisen zulässig erscheinen lässt, könnten Interviewte leichter ermutigt sein, nach eigenen Relevanzsetzungen ihre Redebeiträge zu gestalten. Ist der Andere damit nicht mehr zentral nur als Antwortender gefragt, hat das eigenständige Erzählen, Berichten, Beschreiben, Erklären, Imaginieren, Reflektieren, Deuten oder Argumentieren, etc. der Interviewten Platz im Gespräch, werden sogenannte ‹Abschweifungen› zugelassen und erweist sich der Interviewer als guter Zuhörer, der Neugier auf das Gesagte vermittelt, aber auch Wertschätzungen zum Gesagten bekundet und zudem auch sein eigenes Vorverständnis durch das Verständnis des Interviewten zu befragen bereit ist, so nähert man sich an ein informelles Gespräch an, das seine Gesprächsimpulse nicht nur aus den Frageäußerungen des Interviewers beziehen muss.

Aber nicht alle Interviewten können oder wollen selbstinitiiert sprechen und Fragen sind ein gutes Mittel, ein Wissensdefizit auszudrücken, dass zugleich redeimpulsgebend ist und den Anderen als Wissenssubjekt anerkennt – dies, ohne dass man als Fragender sicher sein kann, mit einer Frageäußerung immer auf einen Gegenstand zu treffen, der auch für die

Interviewten eine eigene kommunikative Relevanz hat. Bestehen nicht generelle, globale Redehemmisse, bzw. kommunikative Probleme, die das Interview-Machen selbst betreffen, ist die Kargheit einer Antwort oder der Rede eines Interviewten so auch ein aussagekräftiges Datum. Und wenn eine Frage auf «ergiebiges Gebiet» fällt,⁴⁵ heißt dies nicht auch, dass der Interviewte sich angeregt durch das Fragen des Interviewers neue Verstehenshorizonte eröffnen kann, dass er sich in der Versprachlichung seines Selbst zugleich auch in einer auch für ihn überraschenden Weise anders als bisher verstehen kann? Dem Fragen käme dann tatsächlich im besten Fall eine zentral verstehensanregende und verstehensaufschließende Bedeutung zu. Zu fragen, sollte man so auch als Interviewer nicht aufgeben. Im verstärkten, nachsetzenden Fall allerdings kann ein unbedingt verstehen-wollendes Nachhaken auf der Suche nach einem tieferen Selbst des Anderen zur Folge haben, dass der Andere sich seinem Selbst entsagt. Je stärker die Interviewten aber im Interview als Sprecher ihrer selbst und ihres Selbst agieren können, desto wahrscheinlicher ist es, dass sich auch für den Interviewer Überraschungsmomente einstellen können. Durch etwas vom Anderen Gesagten überrascht zu werden, dies weist gerade den Weg zu neuen Erkenntnissen.

Zudem, steht der Vergleich der verschiedenen Antworten auf dieselbe Frage nicht mehr im Vordergrund der Analyse, d. h. ist im analytischen Zugriff nicht mehr nur das von den Interviewten Gesagte Gegenstand der Analyse, sondern wird das Interview analytisch als ein intersubjektiv hergestelltes Sprechgebilde aufgefasst, an dem mindestens zwei Akteure – Interviewer und Interviewer – beteiligt sind, so wird der Andere nicht als «Objekt einer Information» gebraucht, sondern als «Subjekt in einer Kommunikation» anerkannt,⁴⁶ und der Interviewer könnte im Gegenzug jenseits von Objektivitäts- und Neutralitätspostulaten als Sprecher in einem Gespräch verstanden werden. Denn die methodische Anforderung, ‹neutral› zu fragen, erschwert dem Interviewer eine Subjektivierung zum Sprecher seiner selbst, und der Objektivitätsanspruch drängt dazu, analytisch die Partikularität des Interviewers als Sprecher seines Selbst unkenntlich zu machen bzw. sie als eine Unzulänglichkeit misszuverstehen.

⁴⁵ Gesprächsprotokoll 48.

⁴⁶ Foucault: Überwachen und Strafen (wie Anm. 23), S. 257.

AutorInnenverzeichnis

Jonas Aebi, geb. 1985, ist Stadtforscher mit soziologischer und politikwissenschaftlicher Ausbildung. Momentan promoviert er am Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Universität Basel, wo er als Mitarbeiter im SNF-Forschungsprojekt «Zwischen Problemviertel und kosmopolitischem Alltag – Die Produktion städtischen Raumes in post-migrantischen Nachbarschaften in Basel und Brüssel» angestellt ist. Daneben ist er Redaktor der Zeitschrift *Widerspruch*. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Theorien des Raumes und des Urbanen, städtische Bewegungen und Proteste, Wohnpolitik und Stadtentwicklung, Verdrängung und Gentrifizierung, Migrations- und Bürgerschaftsforschung.

Angela Bhend, geb. 1972, arbeitet an einer Dissertation zum Thema «Das Warenhaus in der Schweiz 1890–1945. Eine jüdische Kultur- und Wirtschaftsgeschichte». Ihre Forschungsschwerpunkte sind: Jüdische Lebenswelten, Migrationsgeschichte, Wirtschaftsgeschichte und Familienbiografien. Sie ist wissenschaftliche Assistentin am Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Universität Basel.

Valeska Flor, geb. 1981, ist Kulturanthropologin und arbeitet an einem Projekt zum anthropogenen Klimawandel. Ihre Forschungsschwerpunkte sind: Climate Ethnography, Anthropology of Energy, politische Anthropologie, soziokultureller Wandel ländlicher Regionen, Erzähl- und Biographieforschung. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Abteilung Kulturanthropologie der Universität Bonn.

Aurelia Ehrenspurger, geb. 1985, ist Kulturanthropologin und promovierte zum Thema «Atmen», welches sie mit einem sinnesethnografischen Zugang untersuchte. Sie arbeitet mit sprachanalytischen Zugängen über Körperlichkeit wie Gesundheit und Schönheit sowie zu Alltagspraktiken des Masshaltens und der Masslosigkeit. Sie arbeitet am Lehrstuhl von Prof. Dr. Thomas Hengartner als wissenschaftliche Mitarbeiterin und Dozentin am Institut für Sozialanthropologie und empirische Kulturwissenschaften der Universität Zürich.

Elisa Frank, geb. 1989, ist Kulturanthropologin und promoviert im Rahmen des SNF-Forschungsprojektes «Wölfe: Wissen und Praxis. Ethnographien zur Wiederkehr der Wölfe in der Schweiz» am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft (ISEK) der Universität Zürich. Ihre Forschungsinteressen sind: Mensch-Umwelt-Beziehungen, kulturwissenschaftliche Alpenforschung, Raum, Erinnerungskulturen und Historische Anthropologie.

Stefan Groth, geb. 1982, ist Kulturanthropologe und arbeitet an einem Projekt zu Mitte und Mittelmaß. Seine Forschungsschwerpunkte sind: normative Dimensionen von Alltagskultur, sprachanalytische Ansätze, politische Anthropologie, Kulturerbe und kulturwissenschaftliche Sportforschung. Er ist Oberassistent am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft (ISEK) der Universität Zürich und leitet das Labor Populäre Kulturen.

Nikolaus Heinzer, geb. 1987, ist Kulturanthropologe und promoviert im Rahmen des SNF-Forschungsprojektes «Wölfe: Wissen und Praxis. Ethnographien zur Wiederkehr der Wölfe in der Schweiz» am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft (ISEK) der Universität Zürich. Seine Forschungsinteressen sind: Mensch-Umwelt-Beziehungen, Ländlichkeit, Alterität, Relationale Anthropologie und multispecies ethnography.

Theres Inauen hat Kulturanthropologie und Kunstgeschichte an der Universität Basel studiert, seit 2014 ist sie wissenschaftliche Assistentin am Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Universität Basel. Ausgehend von einer Ethnografie einer Schweizer Kulturstiftung im Aufbau forscht sie zu gegenwärtigen Akteur*innen und Praktiken in der Kulturförderung. Ihre zentralen Forschungsinteressen sind: Kulturpolitik, Stiftungswesen und Philanthropie, Praktiken des (Ver-)Erbens, Anthropologie des Politischen, kulturwissenschaftliche Raumforschung.

Maximilian Jablonowski, geb. 1986, ist Kulturanthropologe mit einem Schwerpunkt in visueller Anthropologie und Medien- und Technikanthropologie. Er arbeitet als Assistent am Lehrstuhl Populäre Literaturen und Medien des Instituts für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft der Universität Zürich. Er forscht zu sozio-technischen Imaginations- und Medienpraktiken ziviler Drohnen; populären, künstlerischen und wissenschaftlichen Luftbildern; Kulturtechniken und Infrastrukturen des Fernsteuerns und Fernspürens; digitalen Medien und digitaler Kunst.

Patricia Jäggi ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Hochschule Luzern – Musik. Sie arbeitet im Feld der Sound Studies / Klangforschung. Nach einem Studium in Kulturanalyse, Literatur- und Kunstgeschichte promovierte sie in Basel in Kulturanthropologie mit einer Arbeit zu Kulturpolitik und Technik des Radiohörens im Kalten Krieg. In ihrer Forschung setzt sie sich mit dem Hören als spezifische Erlebens- und Wissensform in Alltag und Gesellschaft auseinander.

Konrad J. Kuhn, geb. 1978, ist Europäischer Ethnologe / Kulturanthropologe und arbeitet unter anderem an Projekten zu alpiner Urbanität und zur Anthropologie des Risikos. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftsgeschichte der Disziplin Volkskunde / Kulturwissenschaft, Praktiken des Selbermachens / Do-it-yourself, Konzepte des «Gemeinsamen», Geschichts- und Erinnerungskultur, Anthropologie des Politischen. Er ist Universitätsassistent am Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

Yonca Krahn ist wissenschaftliche Assistentin und Doktorandin am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft, Populäre Kulturen an der Universität Zürich. In ihrer Doktorarbeit beschäftigt sie sich mit Raumverhandlungen im Triathlon. Dabei wird insbesondere die Verknüpfung von Mobilitäten, Körpern und Praktiken betrachtet. Sie hat unter anderem zu Fahrradkulturen gearbeitet. Weitere Forschungsschwerpunkte sind Sensuelle Ethnografie und Mobile Methoden.

Sibylle Lustenberger, geb. 1980, ist Sozialanthropologin und arbeitet zur Bedeutung von Verwandtschaft in (post)modernen Staaten. Ihre Forschungsschwerpunkte sind: Verwandtschaftsanthropologie, neue Reproduktionstechnologien, Anthropologie des Staates, Judentum, sowie Queer und Gender Studies.

Linda Mülli, geb. 1987, ist Kulturanthropologin und arbeitet an ihrem vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Doc.CH-Dissertationsprojekt zur Arbeits- und Lebenswelt an den UN-Standorten Genf und Wien. Sie untersucht Ein- und Ausschlußmechanismen sowie Passfähigkeiten für Berufskarrieren im Bereich der internationalen Zusammenarbeit und fokussiert dabei auf die Perspektive hochqualifizierter Mitarbeitende, die noch am Beginn ihrer potentiellen UN-Karriere stehen. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Arbeits- und Organisationsanthropologie, Migrations- und Biographieforschung. Sie realisiert ihre Forschung am Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Uni-

versität Basel und dem Institut für Empirische Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der LMU München.

Christine Oldörp ist empirische Kulturwissenschaftlerin. Sie forscht zur Technizität und Medialität des Sprechens wie zur Methode und Methodologie des qualitativen Interviews. Sie ist Oberassistentin am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft (ISEK) der Universität Zürich.

Darja Alexandra Pisetzki, geb. 1986, ist Doktorandin an der Universität Basel im Bereich der Kulturanthropologie. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Jüdische Lebenswelten, Kunst- und Kulturvermittlung, europäische Erinnerungskulturen nach 1945, Jewish Spaces. Sie ist Stipendiatin des *Ernst Ludwig Ehrlich* Studienwerks.

