

SAVK ASTP

2023/2

Schweizerisches Archiv
für Volkskunde
Archives suisses des
traditions populaires

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

Herausgeberteam / Editeurs / Editors

Dr. Sabine Eggmann

Ass.-Prof. PD Dr. Konrad J. Kuhn

Beirat / Comité scientifique / Scientific Board

Prof. Dr. Regina Bendix (Göttingen)

Prof. Dr. Simona Boscani Leoni (Bern)

Prof. Dr. Moritz Ege (Zürich)

Prof. Dr. Ellen Hertz (Neuchâtel)

Prof. Dr. Timo Heimerdinger (Freiburg i. Br.)

Prof. Dr. Reinhard Johler (Tübingen)

Prof. Dr. Walter Leimgruber (Basel)

Prof. Dr. Andrea Leonardi (Trient)

Prof. Dr. Christine Lötscher (Zürich)

Prof. Dr. Johannes Moser (München)

Prof. Dr. Dorothy Noyes (Columbus, Ohio)

Prof. Dr. Jacques Picard (Basel)

Prof. Dr. Johanna Rolshoven (Graz)

Prof. Dr. Brigitta Schmidt-Lauber (Wien)

Prof. Dr. Friedemann Schmoll (Jena)

Prof. Dr. Bernhard Tschofen (Zürich)

Prof. Dr. Ingrid Tomkowiak (Zürich)

Prof. Dr. Harm-Peer Zimmermann (Zürich)

Redaktionskommission / Comité de rédaction / Editorial Board

Dr. Suzanne Chappaz-Wirthner (Sion)

Dr. Meret Fehlmann (Zürich)

Dr. Mischa Gallati (Zürich)

Dr. Sibylle Künzler (Basel)

Dr. Ulrike Langbein (Basel)

Dr. Nikola Langreiter (Kattau)

Grégoire Mayor, MA (Neuchâtel)

Dr. Nicole Peduzzi (Basel)

Dr. Isabelle Raboud-Schüle (Bulle)

Dr. Serge Reubi (Berlin)

Dr. Tobias Scheidegger (Zürich)

Sabine Eggmann, Konrad J. Kuhn (Hg.)

Schweizerisches Archiv für Volkskunde

Halbjahresschrift der Empirischen Kulturwissenschaft Schweiz (EKWS)

119. Jahrgang (2023), Heft 2

Archives suisses des traditions populaires

Semestriel d'Anthropologie Culturelle Suisse (ACS)

119^e année (2023), no 2

CHRONOS



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

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

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

© 2023 Empirische Kulturwissenschaft Schweiz (EKWS), Basel, www.volkskunde.ch



Chronos Verlag, Zürich, www.chronos-verlag.ch

Print: ISBN 978-3-0340-1745-9

E-Book (PDF): DOI 10.33057/chronos.1745

ISSN 0036-794X

Inhaltsverzeichnis

ALAIN MÜLLER	
Die multiplen Inszenierungen des Berges. Praktiken der Bergdarstellung und ihre ontologische Politik	7
MARION SCHULZE	
Geworden, verstrickt, verwoben. Geschlecht durch Verben denken	19
LARA GRUHN	
Medialität des (Ge)Wissens. Dokumentarische Filme und alltäglicher Konsum	27
DOMINIK LANDWEHR	
«Ich möchte an keinem anderen Ort leben». Erste Bestandesaufnahme aus dem Oral History Projekt «Stimmen aus dem Safiental»	45
UTE WALLENBÖCK	
Die tibetische Küche und <i>Momo</i> als Kulturgut in der Diaspora	73
MARTIN SCHARFE	
Die Verzweigung der Bergriesen. Zur Entstehung der Bergpostkarten Emil Noldes	93
Buchbesprechungen / Comptes rendus des livres	103
AutorInnen	123

Die multiplen Inszenierungen des Berges

Praktiken der Bergdarstellung und ihre ontologische Politik

ALAIN MÜLLER

Abstract

Alltäglicher Realismus, so wird in diesem Beitrag argumentiert, reproduziert die vorherrschende epistemologische Rhetorik der modernen Wissenschaften. Dieses Argument geht auf eine Fallstudie zu Comic-Liebhaber:innen zurück, die die Qualität von Zeichnungen und Stories nach dem Kriterium einer realistischen und mimetischen Darstellung der Realität beurteilen. Anhand einer aktuellen ethnographischen Studie zu den multiplen Ontologien des Berges und dessen Darstellungsweisen – wie Comics, *Suiseki* und wissenschaftliche Modellierungen wie Bergreliefs – wird in diesem Beitrag ein Schritt weitergegangen. Dafür wird zunächst aufgezeigt, inwiefern gelungene Bergreliefs – und ganz allgemein alle als gelungen bewerteten wissenschaftlichen Darstellungen von *Naturtatsachen* – immer das Ergebnis einer Kette von Transformationen und Vermittlungen sind, um die Kriterien von Genauigkeit und Realismus erfüllen zu können. In einem zweiten Schritt und als Kontrapunkt wird anhand von Bergdarstellungen in Comics aufgezeigt, dass diese ihren Zeichner:innen zufolge die Fähigkeit besitzen, Berge zu *evozieren*. Dies weicht von der Prämisse ihrer mimetischen, realistischen Darstellung ab und verweist daher auf andere mögliche ontologische *enactments* des Berges.

Keywords: *Realism, representations, reference, ontologies, mountains, Relief models*

Realismus, Repräsentationen, Referenz, Ontologie, Berge, Reliefmodelle

Wenn ich Ihnen an dieser Stelle einen Einblick in mein aktuelles Forschungsprojekt geben möchte, das sich mit Praktiken der Darstellung von Bergen befasst, muss ich zuerst einen kleinen Haken schlagen:¹ Als Liebhaber frankobelgischer Comics habe ich in einschlägigen Online-Diskussionsforen festgestellt, wie wichtig es für manche Comic-Liebhaber:innen ist, dass ein in der sogenannten «realistischen»

1 Bei diesem Beitrag handelt es sich um die schriftliche Fassung der Antrittsvorlesung meiner Assistenzprofessur für Kulturanthropologie am Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Universität Basel vom 25. Oktober 2022. Die Professur ist Teil der Brückenprofessur Kulturanthropologie und Geschlechterforschung. Ich möchte Annika Goldenbaum, die eine erste Version dieses Textes bearbeitet hat, meinen Dank für ihre rigorose und aufmerksame Arbeit aussprechen.

frankobelgischen Tradition stehender Comic sowohl ikonografisch als auch mit seiner Story in der «Realität» verankert ist.² Die Gelingensbedingungen³ für einen erfolgreichen realistischen Comic, und damit die Kriterien für seine Bewertung, haben mit seiner Fähigkeit zu tun, «reale» Schauplätze und Ereignisse *exakt* darzustellen, d. h. realistisch und mimetisch auf ein Vorbild der sogenannten realen Welt zu referieren. Dies wird sehr gut deutlich am Beispiel des ersten Panels des Albums der Reihe Lefranc, L. Frank im Deutschen, *La grande menace* [*Die grosse Bedrohung*], das von Jacques Martin gezeichnet wurde, einem der grossen Namen dieser realistischen Tradition. Dieses Panel zeigt sichtlich den Basler Marktplatz. Der folgende Blogeintrag (Abb. 1) veranschaulicht, wie Comic-Liebhaber:innen Verifikationsprüfungen und Beweisdispositive einrichten, die hauptsächlich auf visueller Ebene arbeiten und darin bestehen, die *Realität* und ihre *Re-präsentation*, das Vorbild und seine Kopie, zu überblenden. Ein Fan der Arbeit von Jaques Martin hat sich hier auf die Suche nach den Kulissen im Album *Die grosse Bedrohung* gemacht. Um Martins Genauigkeit zu beweisen, hat er dann Vorbild und Kopie – das Rathaus samt Marktplatz und die Zeichnung von Martin – in einer Montage gegenübergestellt.

Wie in Abbildung 1 zu sehen ist, wird die Beziehung zwischen *Realität* und *Darstellung* hier als perfekte Translation im geometrischen Sinne, als eigentliche Parallelverschiebung artikuliert: Es wird dabei erwartet, dass alle Punkte des Vorbilds, die sich in einer Ebene befinden, in diesem Fall der «realen Welt», in eine andere Ebene, die des Abbilds, verschoben werden, in einer Bewegung; eine Bewegung, in der nichts verloren geht, sondern alles erhalten bleibt. Das Nebeneinanderstellen erlaubt hier, die Qualität dieser *Translation* zu bewerten.

Diese Verbundenheit vieler Comic-Fans mit dem Realismus erregte meine Aufmerksamkeit, da sie zwei anthropologische Grundfragen berührt, die mich auch in meiner aktuellen Arbeit beschäftigen.

Zum einen ist in der Literatur zur Wissensanthropologie und zu den Science and Technology Studies (STS) – insbesondere vom kürzlich verstorbenen Philosophen und Wissenschaftsanthropologen Bruno Latour, dessen Werk mich seit langer Zeit begleitet – über die moderne Wissenschaft formuliert worden, sie artikuliere und denke die wissenschaftliche Erkenntnis immer so, als ob sie «von einer wirklichen Aussenwelt [spräche], der sie sich mimetisch anverwandelt[...]e.»⁴ Die reale Welt gehe gleichsam dem Erkenntnisprozess voraus und warte passiv darauf, «bezeichnet zu werden». Der Realismus der Comic-Liebhaber:innen zeigt nun, dass diese epistemologische Rhetorik der modernen Wissenschaften in den Alltag eingedrungen

2 Ich greife einige Aspekte auf, die ich hier bereits angesprochen habe: Müller, Alain: Der schmale Grat zwischen Realismus und Interpretation. Ein rekursiver Dialog zwischen «realistischem» franko-belgischem Comic und Ethnographie. In: Zeitschrift für Empirische Kulturwissenschaft 118 (2022), S. 51–77.

3 Latour, Bruno: Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen. Berlin 2014; Austin, John Langshaw: How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford 1962.

4 Latour, Bruno: Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. Frankfurt am Main 2022, S. 72.



Abb. 1: Screenshot des Blogeintrags «Sur les traces de «La grande menace»». Alixmax, le blog des enfants d'Alix: <http://alixmag.canalblog.com/archives/2022/06/22/39529036.html>, 29. 8. 2023.

gen ist. Die objektive und berichtigte Erkenntnis, wie sie Latour nennt,⁵ ist zu einem obligatorischen Passagepunkt geworden, um unser Wissen über die Welt und damit unsere Beziehungen zur Welt zu denken.

Zum anderen hat mich der im Beispiel sichtbar werdende Bezug auf den Realismus fasziniert, weil auch die Debatten über ethnografische Methoden in den Sozialwissenschaften seit ihrer Entstehung um den Realismus kreisen. Die Ethnografie ist in einer Bewegung der Nachahmung der sogenannten exakten Wissenschaften entstanden, aber auch unter dem Einfluss der realistischen Literatur des 19. Jahrhunderts – wie übrigens auch die franko-belgischen Comics. Als Wissensgegenstand fasste die Ethnografie *kulturelle und soziale Realitäten*. Sie bezog sich somit auch auf ein Objekt, das offenbar bereits vor ihr existierte.

Diese Frage des Realismus ist auch in meiner aktuellen Forschung über die Praktiken der Bergdarstellung zentral. Meine Aufmerksamkeit hat sich dabei schnell auf die sogenannten Reliefmodelle gerichtet; dreidimensionale, modellierte Darstellungen von *echten Bergen*. Das Modellieren von Bergreliefs ist eine Praxis «an der Grenze zwischen Wissenschaft und Kunst»,⁶ wie sie in der Fachliteratur bezeichnet wird, die sie hervorgebracht hat.⁷ Es ist ein Handwerk, dessen Beginn auf das Ende des 18. Jahrhunderts datiert wird, und das in der Schweiz, wo die Reliefs als eine Form des Kulturerbes bewahrt werden, als traditionell gilt. Davon zeugt die weltweit grösste Sammlung von Bergreliefs in den Depots des Alpinen Museums in Bern.

In der Fachliteratur über Reliefs sind dieselben Gelingensbedingungen und Evaluationskriterien zu finden, wie sie bei manchen Comicfans gelten. Ein gelungenes Relief sieht dem Original zum Verwechseln ähnlich. Es verweist auf exakte Weise auf seinen Gegenstand, auf den *echten* Berg. Das illustriert der Vergleich, der in Abbildung 2 zu sehen ist, den der Kartograf Stefan Räber vornimmt. Er zeigt das 2005 fotografierte Bietschhorn und ein Relief, das 1939 von Eduard Imhof hergestellt wurde. Hier ist die Übereinstimmung so gross, dass es nicht mehr darum geht, zu überprüfen, ob das Relief exakt und ob die Translation perfekt ist. So wie das Foto von 2005 als vermeintlich unvermittelte Darstellung des «echten» Bietschhorns steht, so steht das Modell hier als Substitut für das «echte» Bietschhorn in seiner

5 Latour: Existenzweisen (Anm. 3).

6 Mair, Toni; Grieder, Susanne: Das Landschaftsrelief. Symbiose von Wissenschaft und Kunsthandwerk. Baden 2006.

7 Die Fachliteratur spiegelt diesen Zwischenraum zwischen Wissenschaft und Kunst wider, da sie sich sowohl auf geologische und kartografische Wissenschaften als auch die Erfahrungen und Techniken des Handwerks bezieht. In einer Zeit, in der digitale Modellierungen oft den physischen Modellen vorgezogen werden, die kaum über Museen hinaus wirken, befasst sich diese Fachliteratur, deren erste Referenzen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts stammen, sowohl mit der Geschichte der Reliefs als auch mit ihrer technischen Umsetzung und ihrem engen Dialog mit der wissenschaftlichen Disziplin der Kartografie. Für einen Überblick über die Literatur verweise ich auf die Website «Terrain Models», die vom Institute of Cartography and Geoinformation and der ETH Zürich erstellt wurde (www.terrainmodels.com/literature.html, 5. 9. 2023). Was mich hier interessiert, ist die Aufstellung von Kriterien für die Qualifizierung eines gelungenen Reliefs innerhalb dieser Literatur, indem in Bezug auf wissenschaftliche und technische Kriterien eine eigene Geschichte und Tradition der Reliefs konstruiert wird.



Bietschhorn north face with Nest glacier in 2005.

Relief: Nest glacier expansion around 1938.

Abb. 2: Vergleich vom Kartografen Stefan Räber zwischen Fotografie des Bietschhorns und dem von Imhof erstellten Modell.

Räber, Stefan: Handmade Relief Models. In Proceedings of the 5th ICA Mountain Cartography Workshop. Bohinj 2006, 222–227, S. 4.

vergangenen «Wirklichkeit». Denn der visuelle Vergleich soll die Schmelze, die der Gletscher in 66 Jahren erlitten hat, illustrieren.

Das Gelingen des Reliefs wird hier gemäss der Epistemologie der modernen Wissenschaften bewertet: Dem als Vorbild dienenden Berg wird der Status eines Objekts der *realen Welt* zugewiesen; er wartet passiv darauf, dass man auf ihn Bezug nimmt.

In meiner Forschung nutze ich Reliefs, um die Inszenierung und die Auswirkungen der Epistemologie der modernen Wissenschaften nachzuzeichnen. Dabei erscheint es mir als fruchtbar, die Wissenschaftsanthropologie einzubeziehen, die uns auffordert, von der einfachen Idee auszugehen, dass zwischen dem Vorbild und seinem Abbild, etwas geschieht. Demnach sollten wir versuchen, die wissenschaftliche Erkenntnis nicht so zu erfassen, wie sie sich selbst gerne denkt und erzählt – sich nicht auf ihre Rhetorik und ihre eigenen Mythen zu beschränken –, sondern vielmehr so, wie sie produziert und praktiziert wird.

Ein Relief herstellen: Eine Transformationskette zwischen *Realität* und *Darstellung*

Ein Relief zu erstellen und im Allgemeinen wissenschaftliches Wissen zu schaffen, ist eine Praxis, von der die ethnografische Methode berichten kann, insbesondere dank ihrer besonderen Aufmerksamkeit für materielle und situierte Praktiken – ein Anliegen, das sich durch die Kulturanthropologie zieht. Um zu verstehen, was zwischen *Realität* und *Modell* geschieht, habe ich eine ethnografische Untersuchung bei einem der letzten Handwerker in der Schweiz durchgeführt, der Reliefs ohne digitale Hilfsmittel herstellt: Hugo Lienhard, der sich auf archäologische Modelle spezialisiert hat, die er hauptsächlich für Museen anfertigt.

In seinem Atelier hat mir Hugo Lienhard alle Dokumente gezeigt, die er für die Herstellung heranzieht, und auch die Einzelheiten, Phasen und Ressourcen seines Arbeitsprozesses erklärt (siehe Abb. 3 und 4). In der «Phase eins», wie er sie selbst nennt, überträgt er die Höhenlinien aus den topografischen Karten auf Pappelsperholz; eine 10-mm-Platte entspricht einem Höhenunterschied von 10 m, der dann abgeschliffen und geglättet werden muss. Auf dieser Grundlage erstellt er einen Silikonabdruck. In die so entstandene Negativform appliziert er eine Schicht Gelcoat aus Keramikpulver. Die letzte Abbildung zeigt das Ergebnis, ein 50x50 cm grosses Relief der Region der Colline du Château de la Soie in Savièse im Wallis (s. Abb. 5).

Dann, so erklärt er mir, kundschaftet er den Ort aus und macht Fotos aus allen möglichen Blickwinkeln, auch mithilfe von Drohnen, und fertigt Handskizzen von den Kammlinien und allen Felsrissen an. Er erklärt mir sein Vorgehen mit den folgenden Worten, wobei ich ihn in meiner Übersetzung zitiere: «Nach der Sichtung [...] muss ich manchmal ein wenig Material hinzufügen, und dann mache ich meine Felsen nach Fotos. Ich zeichne ab, ich messe, ich ritze und dann mache ich meine Felsen. Und dann, nach den Fotos, mache ich die Farben.»⁸

«[Das Keramikpulver] ist leicht zu verarbeiten», fährt er fort, und weiter: «Es ist sehr fest. Und wenn man dann die Farbe macht, fängt man mit einer Art grauem Hintergrund an, und dann nimmt es gut dieses [...] kalkige Aussehen an, wie es in Evionnaz war. Und dann kann man mit dunkleren Farben nachbessern, mit Sepia, mit solchen Dingen. Und dann, wenn ich [...] die Güsse mache, ich habe alles ausprobiert, aber das Einfachste ist, man nimmt einen Schwamm und dann lässt man es fliessen und dann macht es das. Es macht einfach.» «Ça fait juste.»⁹

Hugo Lienhard erschafft ein Relief mit grosser Sorgfalt für die Materialien und erzeugt so ein *enactment* von Bergen – um den Ausdruck der Philosophin und Wissenschaftsethnografin Annemarie Mol zu verwenden¹⁰ –, das seine eigene Existenzweise besitzt. Zugleich aber berichtet Lienhard über seine Arbeit und beschreibt deren Gelingensbedingungen, indem er auf die Rhetorik der möglichst genauen Darstellung zurückgreift. Und er bedient sich *nicht* nur dieser Rhetorik,

8 Interview-Auszug mit Hugo Lienhard, Mies/VD, 16. 8. 2022.

9 Interview-Auszug mit Hugo Lienhard, Mies/VD, 16. 8. 2022.

10 Mol, Annemarie: *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Durham 2002.



Abb. 3: Dokumentarische Ressourcen von Lienhard, Nr. 2
Werkstatt Lienhard, Mies/VD, Foto: Alain Müller, 16. 8. 2022.



Abb. 4: Dokumentarische Ressourcen von Lienhard, Nr. 3
Werkstatt Lienhard, Mies/VD, Foto: Alain Müller, 16. 8. 2022.

Abb. 5: 1. Phase des Relief-Giessens
Werkstatt Lienhard, Mies/VD, Foto: Alain Müller, 16. 8. 2022.



um seine Arbeit zu erklären, sondern diese Rhetorik der modernen Wissenschaft begleitet ihn in jedem Moment seiner Arbeit, in der sie zu einem gleichberechtigten Akteur neben topografischen Karten, Fotografien, Keramikpulver und Farbpigmenten wird.

Wissenschaftsanthropolog:innen wie Bruno Latour und Annemarie Mol haben betont, dass die Annahme, eine wissenschaftliche Erkenntnis sei das Spiegelbild ihres Objekts in Wirklichkeit, ein Trugbild ist. Denn sie klammert die Praktiken, die zwischen dem Vor-Bild und dem Abbild stattfinden, völlig aus. Wenn man aber genau diese Zwischenwelt in den Mittelpunkt rückt, stellt man fest, dass die wissenschaftliche Erkenntnis nicht als Translation entsteht, sondern auf einer Folge von Schritten – auf einer Kette von Übersetzungen und Vermittlungen beruht – in die eine Vielzahl von Akteur:innen eingreift.

Die aufeinanderfolgenden Etappen der Herstellung der Reliefs zeugen davon. Auf dem langen Weg zwischen dem Vorbild und seinem Abbild, die vollkommen identisch aussehen sollen, geht der als *echt* verstandene Berg vorübergehend visuell verloren. Er besteht dann in topografischen Karten, Fotografien *oder* Zeichenskizzen. Seine Rekonstruktion – oder Konstruktion – wird somit durch verschiedene «Inskriptionen» – im Sinne von Latour – vermittelt.

Darin liegt die ganze Herausforderung dessen, was Latour als den Prozess der wissenschaftlichen Referenz bezeichnet: «Es scheint, als wäre die Referenz nicht das, worauf man mit dem Finger zeigt, nicht ein externer, materieller Garant für die Wahrheit einer Aussage, sondern vielmehr das, was durch eine Serie von Transformationen hindurch *konstant* gehalten wird.»¹¹ Die Qualität der wissenschaftlichen Referenz, ihre Gelingensbedingungen, liegen also in der Qualität der Transformationskette, der Lebensfähigkeit ihrer Zirkulation und der Sicherheit ihrer Verbindungen. Hugo Lienhard, dessen Arbeit auf das Glücken der wissenschaftlichen Referenz ausgerichtet ist, präsentiert sich als Garant für die Qualität dieser Transformationskette. In jedem Schritt, in jeder Phase muss es «stimmen». So stellt er Phase für Phase – in der Übersetzung von einem Medium in ein anderes – sicher, dass die Referenz eingehalten wird, dass das «Objekt» Berg trotz seiner Mobilität durch verschiedene Inskriptionen *konstant* bleibt – sodass es am Ende dem Modell zum Verwechseln ähnlich sieht.

Weder die Herstellung eines realistischen Bergmodells noch die Herstellung wissenschaftlicher Fakten im Allgemeinen lassen sich auf die erkenntnistheoretische Frage reduzieren, wie man auf möglichst realistische Weise von einer vorgängigen Realität berichten kann. Ganz im Gegenteil: Das Reale gibt sich nicht von selbst zu erkennen. Das Reale real zu machen, ist eine praktische Aufgabe – «Realität ist ein aktives Verb»,¹² wie Donna Haraway sagt. Die Idee, die ich vorbringen möchte, ist, dass die Gesamtheit der Herausforderungen bei der Herstellung eines Reliefs, aber auch die Gesamtheit der Transformationen, die die Produktion jeder Form

11 Latour, Bruno: Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. Frankfurt am Main 2002, S. 72.

12 Haraway, Donna J.: Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen. Berlin 2016, S. 12.

von Wissen über «die Welt» durchziehen, eher ontologischen und politischen als epistemologischen Dimensionen unterliegt.

Noch einmal anders formuliert: Es gibt keinen realen Berg, der auf seine Darstellung in Form eines Reliefs wartet. Es gibt vielmehr eine Myriade von Praktiken, die sich in vielfältigen *enactments* des Berges entfalten und diesen immer wieder neu hervorbringen: Nicht eine, sondern multiple Ontologien des Berges, die sich im Laufe der Transformationsketten immer weiter verändern. Am Ende des Prozesses allerdings – und genau dies ist die Fähigkeit der Referenz – erfahren wir diese multiplen Realitäten als eine einzelne Realität und erkennen, dass diese beiden Fotografien tatsächlich denselben Berg, etwa das Bietschhorn, zeigen. Diese Feststellung wirft die folgende Frage auf: Wie werden plurale Realitäten als singuläres *Reales* produziert und welche Realitäten – welche Existenzweisen – werden potenziell in diesem Prozess ausgeschlossen?

Die Antwort auf diese Frage weist laut Annemarie Mol auf die Verflechtung ontologischer Fragen mit politischen Fragen hin.¹³ Wenn, so Mol, die Wirklichkeit ein fragiles und vorläufiges Ergebnis eines kontinuierlichen Prozesses ist, dann ist dieser Prozess immer von politischen Fragen durchdrungen.¹⁴ Dann ist er offen und unbestimmt und kann daher in jeder seiner Phasen Gegenstand von Einflussnahme und Kontroversen sein.

Mit den Worten der belgischen Philosophin Isabelle Stengers:¹⁵ Erkennen wir die Wirklichkeit als Prozess an, so stellt sich in jeder Phase ihrer Herstellung die Frage, ob andere Entscheidungen hätten getroffen werden können. Indem Lienhard auf jeder Stufe der Übersetzungskette ikonische Referenzen bevorzugt und seinen Reliefs eine Ontologie zuweist, die Latour dem Modus der Referenz subsumiert – eine für wissenschaftliche Objekte charakteristische Existenzweise – ignoriert er zahlreiche alternative Ontologien des Berges: vibrierende, energetische, olfaktorische, künstlerische, ästhetische. Doch weder der Berg noch das Relief beschränken sich auf visuelle Affordanzen, d. h. visuelle Anhaltspunkte. Das wissen sowohl Bergsteiger:innen als auch handwerklich Arbeitende, die Reliefs herstellen, die die Falten der Materie mit ihren Händen fühlen und formen – das Gestein, die Risse, Silikon, Holz und Keramik. Hugo Lienhard sagt mir später im Gespräch, er arbeite nicht nur auf der Grundlage von Fotografien, sondern müsse die Berge selbst erleben und mehrmals ablaufen, um seine Arbeit machen zu können. Nichts von diesen Erfahrungen spiegelt sich jedoch im Relief und seiner «Genauigkeit»

13 Mol, Annemarie: Ontological politics. A word and some questions. In: *The Sociological Review* 47 (1999), S. 74–89.

14 Mol definiert «ontological politics» als «a composite term». Sie schreibt: «It talks of ontology—which in standard philosophical parlance defines what belongs to the real, the conditions of possibility we live with. If the term «ontology» is combined with that of «politics» then this suggests that the conditions of possibility are not given. That reality does not precede the mundane practices in which we interact with it, but is rather shaped within these practices. So the term politics works to underline this active mode, this process of shaping, and the fact that its character is both open and contested» (Ebd., S. 75).

15 Vergleiche beispielsweise: Stengers Isabelle: *Die Erfindung der modernen Wissenschaften*. Frankfurt am Main 1997.

wider. Unsere Praktiken und die Myriaden von kleinen Alltagsgesten, die an der kollektiven Erfindung einer gemeinsamen Realität beteiligt sind, sind also durch und durch von ontologischen und politischen Fragen durchzogen.

Die evozierende Kraft des Strichs

An dieser Stelle möchte ich auf die Comics zurückkommen und einen zweiten Fall aus meiner Forschung heranziehen. Im Werk des Schweizer Zeichners Cosey sind die Berge in all ihren Formen gegenwärtig, aber auf eine andere Art. Während eines Gesprächs mit mir betont Cosey, dass die Zeichnung im Comic eher eine Andeutung als eine Beschreibung sei (er sagt wörtlich «une évocation plus qu'une description»). Als ich ihn frage, inwieweit er bei der Erstellung seiner Comics auf Vorlagen zurückgreift – wie Lienhard es macht –, antwortet er: «Manchmal zwingt mich der Mangel an Dokumenten [...] zu Tricks, ich muss ein bisschen schummeln, [...] weil ich das Dokument nicht habe. Und letztendlich führt das zu interessanteren Zeichnungen, als wenn ich 20 Fotos desselben Objekts habe.»¹⁶

Die Existenzweise, die er seinen Kreationen zuschreibt, unterscheidet sich somit vom realistischen Referenzmodus. Cosey schreibt seine Arbeit in eine andere Existenzweise ein und weist der Fiktion einen eigenständigen ontologischen Status zu. Hierbei entzieht er sich der für berechtigtes Wissen typischen Zweiteilung zwischen der Realität und ihrer (fiktionalen) Darstellung. Um sein Argument vorzutragen, lenkt er meine Aufmerksamkeit auf den schwarzen Strich, der die Konturen der Motive nachzeichnet und typisch für die berühmte «ligne claire» der franko-belgischen Comictadtition ist:¹⁷ «Der schwarze Strich, der alles umrandet, existiert in der Realität nicht», sagt er mir. Ich erwidere, «dass der Strich das Reale fast noch realer macht als eine extrem realistische Zeichnung.» «Ja. Weil er in uns etwas weckt. Es lässt den Leser [sic] oder den Betrachter [sic] teilhaben [...]. [...] Es ist das Gegenteil von *trompe l'oeil*.»¹⁸ Die Idee des Strichs, der Dinge in uns weckt und so dazu beiträgt, ein ganz spezifisches *enactment* des Berges – eine Evokation – aufzubauen, klingt auch bei der Philosophin Vincianne Despret an: «Ein Strich hat insofern eine ontologische Kraft, als es andere Wesen zum Existieren bringen kann, deren Existenzregime es schafft.»¹⁹ Vor dem Hintergrund dieser Idee wird eine neue ontologische Lesart möglich: Coseys Strich verleiht fiktiven Wesen Existenz und damit auch einer ontologischen Variation des Berges, die sich dem für das moderne Wissen typischen Modus der Referenz völlig entzieht.

16 Interview-Auszug mit Cosey, Les Diablerets/VD, 17. 8. 2022.

17 Für eine Diskussion des Begriffs verweise ich auf meinen Artikel: Müller, Alain: Der schmale Grat zwischen Realismus und Interpretation. Ein rekursiver Dialog zwischen «realistischem» franko-belgischem Comic und Ethnographie. In: Zeitschrift für Empirische Kulturwissenschaft 118 (2022), S. 51–77.

18 Interview-Auszug mit Cosey, Les Diablerets/VD, 17. 8. 2022.

19 Despret, Vincianne; Dolphijn, Frédérique: Vincianne Despret, fabriquer des mondes habitables : dialogue avec Frédéric Dolphijn. Noville-sur-Mehaigne 2021, S. 61, meine Übersetzung aus dem Französischen «Un trait a une puissance ontologique dans la mesure où il peut faire exister d'autres êtres, dont il crée des régimes d'existence.»

Zum Abschluss:

Rekursive Lektionen über die Gelingensbedingungen der Ethnografie

Abschliessend möchte ich fragen, welche Konsequenzen sich aus diesen Überlegungen für die Ethnografie als Methode und die Wissensproduktion im Allgemeinen ergeben, in die wir alle auf unterschiedliche Weise involviert sind.

Zu Beginn habe ich erwähnt, wie schwer es der Ethnografie bis heute fällt, sich vollständig von der Rhetorik der modernen Epistemologie zu lösen. Die ethnografische Arbeit unter ontopolitischen Gesichtspunkten zu hinterfragen – und ich glaube, das sollte für jede Art der Wissensproduktion gelten – bedeutet erstens, die Vermittlungs- und Transformationsketten, durch die wir unser Wissen aufbauen, vollkommen transparent und reflexiv zu machen. So können wir, wie Donna Haraway sagt, Ver-antwortung (response-ability)²⁰ für sie übernehmen. Wenn wir die Vielfalt von Existenzweisen akzeptieren, bedeutet das auch, uns der Tatsache bewusst zu sein und Ver-antwortung dafür zu übernehmen, dass wir Wesen erschaffen, die ihre eigenen ontologischen Regime haben. Auch das ethnografische Schreiben hat seine ontologische Kraft und erweckt eigene Wesen zum Leben, die die Welt bevölkern werden. Sind es wissenschaftliche Wesen? Oder ästhetische? Poetische? Vielleicht ein bisschen von allem.

Sich der ethischen und politischen Dimensionen unserer Wissensproduktion bewusst zu werden, bedeutet keineswegs, in einen Relativismus zu verfallen, der auf aufgeklärte Erkenntnis verzichtet. Im Gegenteil, um Donna Haraway erneut heranzuziehen, müssen wir an einem Bekenntnis zu wahrheitsgetreuen Berichten über eine «reale» Welt festhalten. Aber vielleicht geben wir dabei die moderne Ontologie des Realen und die realistischen Darstellungen einer passiven Welt auf und ziehen stattdessen Praktiken vor, die es uns ermöglichen, eine vielfältige, aber gemeinsame Welt zu kennen und mitzugestalten – eine Welt, die teilweise geteilt werden kann.

Ich bin davon überzeugt, dass die Kulturanthropologie mit ihrer Aufmerksamkeit für alltägliche Praktiken und deren ontologische Politik, im engen Dialog mit der Geschlechterforschung, dazu beitragen kann, solche Wege freizulegen. Indem, so ist mein Verständnis, die Kulturanthropologie sich eben nicht darauf beschränkt, die Welt so wiederzugeben, wie sie *ist*, sondern vielseitige und vielfältige Geschichten webt – vergangene, gegenwärtige und zukünftige –, kann sie dazu beitragen, mögliche Zukünfte und neue Arten von Beziehungen zur Welt zu fabulieren – eine zentrale Aufgabe im Zeitalter des Antropozäns.

20 Haraway, Das Manifest (Anm. 12); Haraway, Donna J.: Awash in urine: DES and Premarin® in multi-species response-ability. In: Women's Studies Quarterly 40/1–2 (2012), S. 301–316.

Geworden, verstrickt, verwoben

Geschlecht durch Verben denken

MARION SCHULZE

Abstract

Die Geschlechterforschung ist in europäischen und nordamerikanischen Gefilden seit mehr als einem halben Jahrhundert ein institutionalisierter Forschungsstrang; mancherorts ein eigenes Fachgebiet. Vor diesem Hintergrund plädiert dieser Beitrag für eine Bestandesaufnahme. Diese zielt auf Wissensökologien und damit auf eine Wissensgeschichte der Geschlechterforschung ab, indem sie ein Repertoire ihrer Konzepte zusammenstellt. Viele dieser Konzepte, oftmals Verben, entstammen materiellen Praktiken und vor allem dem (kreativen) Schaffen – etwa «weben» und «verstricken», die in diesem Beitrag beispielhaft aufgegriffen werden. Zentraler Bestandteil dieser Bestandesaufnahme ist ein Rückbinden von Konzepten an materielle Praktiken, um sie durch diese Bewegung auf den empirischen Prüfstand zu stellen und nach den sich daraus ergebenden Konsequenzen für Theorien und aktuelle Verständnisse von Geschlecht zu fragen.

Keywords: Feminist epistemology, ecologies of knowledge, history of knowledge of gender studies, verbs, metaphors

Feministische Erkenntnistheorie, Wissensökologien, Wissensgeschichte der Geschlechterforschung, Verben, Metaphern

«Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.»¹² Dies ist einer der wohl bekanntesten Sätze aus *Le deuxième sexe* (dt. *Das andere Geschlecht*), das weiterhin als Schlüsseltext der Geschlechterforschung gilt. Vordergründig gelesen hat hier Simone de Beauvoir 1949 das auf eine einfache und eingängige Formel gebracht, was ungefähr 20 Jahre später bei der Institutionalisierung der Geschlechterforschung grundlegend war: die Erkenntnis, dass Geschlecht, auch wenn biologisch determiniert, nicht Garant für gesellschaftliche Stellungen und Ungleichheiten sein muss. Wir *werden* zu Geschlecht und klarer noch: wir werden zu unserem Geschlecht *gemacht*. Wir werden nicht als Frau geboren – so Beauvoir –, sondern

- 1 Bei diesem Beitrag handelt es sich um die schriftliche Fassung der Antrittsvorlesung meiner Assistenzprofessur für Geschlechterforschung am Zentrum Gender Studies der Universität Basel vom 25. Oktober 2022. Die Professur ist Teil der Brückenprofessur Geschlechterforschung und Kulturanthropologie.
- 2 Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Hamburg 1951 (1949), S. 285.

in einem langen gesellschaftlichen Erziehungsprozess zu einer Frau gemacht. Was mich allerdings an diesem Satz seit einiger Zeit nicht loslässt, ist, wie weitgehend dieser die Geschlechterforschung konzeptuell geprägt hat. Genauer genommen ist es aber nicht nur die Aussage *als solche* – so meine Hypothese –, sondern das Verb «werden», «devenir» im Französischen, das erklärt, warum Donna Haraway³ schreiben konnte, dass die Geschlechterforschung an und für sich auf diesen einen Satz zurückzuführen sei. Spätestens seit 1986, als Judith Butler das passive Gemachtwerden konzeptuell in ein aktives und beständiges, ein immer werdendes Werden, ein «becoming» im Englischen – soll heißen: ein Werden ohne Endprodukt – gemacht hat, ist dieses Verständnis von Geschlecht leitend geworden.⁴ Beauvoir hatte, so könnte dies auch verstanden werden, ein zukunftsweisendes Verständnis für die Wichtigkeit von Wörtern.

Fäden, die sich durch die Geschlechterforschung durchziehen, sind – so mein Punkt hier – die enge Verbindung von Geschlecht mit Sprache, aber auch und vor allem die enge Verbindung von Wissenschaften zu und über Geschlecht mit Sprache. Auch Wissenschaftende, das ist klar, kreieren – wie das Ursula K. Le Guin einmal für belletristische Schriftstellende formuliert hat – Realität mit Wörtern. Le Guin sagte: wir finden Realität in Wörtern.⁵ Wörter bringen Realitäten und damit auch immer Geschlechter auf ganz spezifische Art und Weise in die Existenz. Insofern – so fasst das Haraway sehr schön zusammen – ist es wichtig, welche Wörter wir wählen, welche Materie wir benutzen, um andere Materien zu denken; welche Geschichten wir erzählen, um andere Geschichten zu erzählen, «welche Gedanken Gedanken denken» und «welche Verbindungen Verbindungen verbinden.»⁶ Wörter sind – so eine zentrale Einsicht der Geschlechterforschung – nicht neutral, wie das Luce Irigaray⁷ schreibt, besonders nicht in der Wissenschaft. Denn sie erlauben zu existieren – erst, wenn wir etwas benennen können, kann es hervorgebracht werden – und gleichzeitig verwehren sie Existenzen.

Das Ringen um Wörter und Grammatik durchzieht die Geschlechterforschung seit Anbeginn und geht weit darüber hinaus, das Wort «Gender» der englischen Linguistik zu entreissen und es in den Dienst der These der sozialen Konstruktion von Geschlecht zu stellen. Es wurde nach der Veränderung, der Verschiebung oder gar der Zerstörung von Sprache gerufen. Das Ausbrechen aus dem Sprachgefängnis wurde gefordert.⁸ Eine Forderung bleibt dabei konstant. Verben – und nicht Sub-

3 Haraway, Donna: Geschlecht, Gender, Genre. Sexualpolitik eines Wortes. In: *Das Argument* 29/166 (1987), S. 795–834.

4 Butler, Judith: Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*. In: *Yale French Studies* 72 (1986), S. 35–49.

5 Le Guin, Ursula K.: *The Wave in the Mind. Talks and Essays on the Writer, the Reader, and the Imagination*. Boston 2004, S. 122.

6 Die folgenden beiden Textstellen wurden von mir zusammengezogen und dafür teilweise übersetzt: Haraway, Donna: SF. Science Fiction, Speculative Fabulation, String Figures, So Far. In: *Ada. A Journal of Gender, New Media & Technology* 3 (2013), <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/26308/ada03-sfsci-har-2013.pdf?sequence=1>, S. 30. 08. 2023; Haraway, Donna: *Ruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt, New York 2018, S. 53.

7 Irigaray, Luce: *To Speak is Never Neutral*. New York 2002.

8 Vgl. unter vielen Wittig, Monique: *The Mark of Gender*. In: *Feminist Issues* 5/3–12 (1985), S. 81; Haraway,

stantive – seien zentral zu machen. Nicht die Subjekte und Objekte sollen in den Vordergrund gestellt werden, sondern das Verb als deren Verbindung – als das, was aktiv Objekt und Subjekt hervorbringt, positioniert und stabilisiert, aber damit auch die Praktiken. Nicht umsonst heißen Verben im Deutschen auch Tätigkeitswörter. Folglich ziehen sich Verben durch die Geschlechterforschung als etwas, was ich Konzept-Verben nenne: Was Geschlecht ist und sein könnte, wird mittels Verben theoretisch gefasst.

Mir scheint, die Geschlechterforschung ist an einem Moment angekommen, in dem eine Bestandesaufnahme sinnvoll ist. Eine Bestandesaufnahme, mit welchen Wörtern welche Geschlechter wie theoretisiert werden. Es geht darum, die eigenen Schreibtechniken und -technologien unter die Lupe zu nehmen.⁹ Es geht mir hier aber um eine ganz spezifische Art und Weise, das zu tun, und zwar als Repertoire.¹⁰ Ein Repertoire kann einerseits erweitert und umgestellt werden. Andererseits erlaubt ein Repertoire das Erinnern und das Fabulieren – also die Öffnung für alte (oder verschwindende) und auch neue Verben; denn neue Verben erlauben das Multiplizieren des Existierenden und des Existierens und einige andere (oft ältere) Verben verblassen in der Tat – wie ich das gleich am Verb *weben* aufzeigen möchte. Doch dieses Repertoire, an dem ich gerade arbeite, geht über das Sammeln und Zusammenstellen von Verben hinaus. Es geht mir darum, wenn möglich auch zurück zu den Praktiken und Materialitäten zu gehen, die den Konzept-Verben ihre Form geben. Denn die meisten der Konzept-Verben der Geschlechterforschung sind entlehnt aus dem (kreativen) Schaffen – aus der Handarbeit, dem Theaterspielen oder dem Musizieren und der Architektur. Was passiert, wenn wir die existierenden Konzept-Verben wieder an die Praktiken und Materialitäten zurückbinden, die sie geformt und mit Sinn gefüllt haben? Welche Konsequenzen hat das für die Theorien, für unsere Verständnisse von Geschlecht? Diese Frage werde ich im zweiten Teil am Beispiel des Verbs *verstricken* aufnehmen.

Weben

In den Sozial- und Geisteswissenschaften wird in den letzten Jahren viel schriftlich gewebt. Zahlreich sind die Texte, in denen Ideen, Diskurse oder Theorien zusammengewebt werden – vor allem im Englischen. Dass das Verb *weben* allerdings eines der Hauptverben des Feminismus der 1970er- und 1980er-Jahre war, scheint in Vergessenheit zu geraten – in der Geschlechterforschung und vor allem darüber hinaus.

Donna: A Manifest For Cyborgs. Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s. In: *Socialist Review* 80 (1985), S. 70; Smith, Dorothy: *The Everyday World As Problematic. A Feminist Sociology*. Boston 1987; Frye, Marilyn: *The Possibility of Feminist Theory*. In: Garry, Ann; Pearsall, Marilyn (Hg.): *Women, Knowledge, and Reality. Explorations in Feminist Philosophy*. New York, London 1996, S. 34–47.

⁹ Siehe für Schreibtechnologien King, Katie: *Feminism and Writing Technologies: Teaching Queerish Travels through Maps, Territories, and Pattern*. In: *Configurations* 2/1 (1994).

¹⁰ Hier beziehe ich mich auf Desprets Repertoire als bescheidenes («modeste» im französischen Original) Projekt des Auflistens. Siehe Despret, Vinciane: *Habiter en oiseau*. Arles 2019, S. 41 f.

Noch 1999 konnte Catriona Sandilands «weben» ganz selbstverständlich als das «treue ökofeministische Verb» bezeichnen.¹¹ In der Tat hielt das Verb «weben» vor allem mit der ökofeministischen Bewegung – besonders in Kalifornien – Einzug in die Geschlechterforschung als Konzept-Verb. Was ich hier auf eine knappe, klare Genealogie zusammengekürzt habe, ist selbstverständlich nicht so simpel und die eigentlichen «Ursprünge» sind vielfältiger, wenn auch verwoben; hier werde ich nur einige davon undetailliert aufleben lassen können. Zentral scheint mir im Nachspüren dieses Verbs die feministische Theologie, die Anti-Atomkraft-Bewegung und die gleichzeitig oft verwobenen Entwicklungen einer sich etablierenden feministischen Kunst. Künstlerinnen setzen das der Handwerkskunst zugeordnete Weben – heute unter dem Begriff *fiber art* geläufig – demonstrativ der anerkannten abstrakten Leinwandkunst der Männer entgegen, wie etwa im viel zitierten feministischen Kunstraum Womenhouse in Los Angeles. In der feministischen Anti-Atomkraft-Bewegung wurde das Weben 1979 als Demonstrationsform eingeführt. Zugänge zum Vermont-Yankee-Atomkraftwerk, zum Pentagon und zum Bohemian Club in San Francisco wurden 1980 mit verwobenen Fäden versperrt oder es wurden Fäden in Drahtzäune eingeflochten wie im Greenham Common Women's Peace Camp auf dem damaligen Royal-Airforce-Stützpunkt im englischen Greenham im Jahre 1981.¹² Dieses «web-weaving» transportierte die Überzeugung, Menschen müssten ihre Verbindung zur Natur wiederherstellen, die der «modernen westlichen Zivilisation» – wie es Gloria Feman Orenstein nennt¹³ – abhandengekommen sei. Menschen- und Männer-zentriertes Denken hätten zur Ausbeutung und gemeinhin zur Unterdrückung Anderer – Frauen, Natur und «kolonialisierte Körper»¹⁴ – geführt und eben auch zur Atombombe. Doch die Welt sei ein lebhaftes, dynamisches Netz von voneinander abhängigen Entitäten oder mit Starhawk formuliert ein «weaving dance»;¹⁵ ein webender Tanz. Insofern müsse dringend alles wieder zusammengewebt werden, was auseinandergerissen und oft in sich ausschliessenden und hierarchisierenden Gegensätzen gegenübergestellt worden ist, wie Natur und Kultur, Körper und Geist, Realität und Trugbild oder eben Frauen und Männer. Erklärtes Ziel ist das Auflösen dieser Dualismen und das Spannen eines Netzes, das holistisch alle lebenden und nichtlebenden Entitäten – von lebloser Materie bis zu Geistern – einwebt. Nicht nur das Verb «weben» ruft seither in der feministischen Theorie genau dies auf. Dem Weben werden Spinnerinnen (engl. *spinster*) nebenan gestellt sowie Muttergöttinnen und Spinnen als Figuren, um eine andere Weltsicht, eine andere Ontologie zu weben. Die Spider Woman oder Thought Woman aus den Mythen der Navajo webt als kosmische Weberin wie alle Muttergöttinnen die Schöpfung in die Existenz; ein als Kreuz wiederkehrendes Motiv auf Teppichen. Auch das Netz einer

- 11 Sandilands, Catriona: *The Good-Natured Feminist. Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Minneapolis, London 1999, S. xix, meine Übersetzung.
- 12 Siehe zum Beispiel das Archivprojekt «Greenham Women Every Where», www.greenhamwomeneverywhere.co.uk.
- 13 Orenstein, Gloria Feman: *The Reflowering of the Goddess*, New York 1990, S. 28, meine Übersetzung.
- 14 Vergleiche Haraway, Donna: *Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. In: *Feminist Studies* 14/3 (1988), S. 575–599.
- 15 Starhawk: *Dreaming the Dark. Magic, Sex and Politics*. Boston 1982, S. 9.

Spinne sei nicht als Welt, die sie erlebt, oder als Welt, die sie umgibt, zu verstehen, sondern als eine spezifische ihr *assoziierte* Welt, aus der sie sich nicht herauslösen kann. Das Netz ist somit der erweiterte Körper der Spinne, wenn auch ein klar verortbares Netz, welches ebenfalls immer wieder neu ge- und verknüpft werden kann; so die kombinierten Überlegungen von Mary Daly, Vinciane Despret und Haraway.¹⁶ Das Weben, ob von Aktivistinnen, Muttergöttinnen oder Spinnen, steht demnach in der Geschlechterforschung sowie in den feministischen Bewegungen als Metapher für Veränderung, für etwas sich immer in Bewegung Befindendes – wie der Faden beim Weben, der erst durch ein beständiges, regelmässiges Hin- und Herziehen einen Stoff hervorbringen kann.

Das *«reweaving»* wurde auch zu einer deutlichen wissenschaftspolitischen Forderung:¹⁷ Es gilt neues Wissen zu weben, neue Geschichten über die Welt zu erzählen, und zwar aus der Perspektive des Alltags von allen unterdrückten Lebewesen und Entitäten, allen voraus von Frauen. Doch neue Realitäten können nur gewebt werden, so die Grundüberlegung, wenn sich aus alten Erzähllogiken – vor allem aus denen des Patriarchats – heraus erzählt, herausgeschrieben werden kann. Es galt somit, das Geflochtene aufzulösen und minutiös blosszulegen; es galt Wissenschaftsforschung zu machen, um zu verstehen, wie die Wörter, die wir benutzen, und die Geschichten, die wir erzählen, betrügen und ausschliessen können und für viele einen hohen Preis haben. Feministinnen untersuchten zu diesem Zeitpunkt vermehrt, wie Wissen an Universitäten hergestellt wird, vor allem in den Naturwissenschaften. Dabei stellten sie – wie etwa Susan Harding,¹⁸ deren Argumentation ich hier folge – nicht nur fest, dass Frauen an diesem Wissen nicht oder kaum teilhaben, sondern dass auch Hierarchien zwischen Wissensformen herrschten. Das von Frauen zumeist ausserhalb von Universitäten angesammelte Wissen in Gesundheit, Medizin und Umwelt – wie in der Frauengesundheitsbewegung – würde üblicherweise als illegitim abgetan. Doch ist dieses Wissen wirklich so anders in seiner Art und Weise? Eine weitere erkenntnistheoretische Frage knüpft an eine holistische Sicht von Wissenschaft an. Die *«moderne Wissenschaft»* sei – so würde womöglich heute formuliert – in Silos aufgeteilt: Ökonomie, Politik, Kultur, Religion und so fort. Moderne Wissenschaft habe Natur von Kultur, Politiken und Praktiken von Göttinnen sowie Institutionen von materiellen Artefakten getrennt und so eine Reinigungsarbeit vorgenommen. Wir stünden aber vor zerbrochenen Netzwerken. Kurz: Wissenschaft habe sich aus den unsauberen, verhedderten, delikaten Netzwerken, die unsere alltägliche Realität darstellen, herausgeschnitten. Doch müssten nicht all diese Analysen zusammengedacht und -gewoben werden? Müssten die, die in dieser Wissenschaft ohne Stimme sind – wie etwa Frauen und ihre Kenntnisse – nicht gerade in der Theoriebildung und angewandten Forschung,

16 Daly, Mary: *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*. Boston 1981 (1978); Despret, Vinciane: *Habiter en oiseau*. Arles 2019, S. 124; Haraway, Donna: *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, London 2016, S. 190 f.

17 Diamond, Irene; Orenstein, Gloria Feman (Hg.): *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco 1990. Vgl. auch Mies, Maria; Shiva, Vandana: *Ecofeminism*. London 1993, S. 6.

18 Harding, Susan: *Science From Below. Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*. Durham, London 2008, S. 200.

die auf unsere Alltagswelt zugeschnitten sind, einbezogen werden? Ist es sinnvoll, einzelne Wissensobjekte artifiziell aus ihren Netzen herauszuschneiden, um die Welt zu verstehen? Ist eine Spinne ohne Netz noch eine Spinne? Sollte Wissen-schaffen nicht eher ein Wissen-Weben, ein «knowledge-weaving» – wie es Susan Leigh Star nennt¹⁹ – sein und dabei Netzwerke ernstnehmen und ihnen folgen? Und sollte Wissenschaffen nicht gemeinsam und kollaborativ in Netzwerken stattfinden?

Dafür bräuchte es auch neue Schreibtechniken. Schreibtechniken, die nicht am Verbizid – wie das Mary Daly formuliert²⁰ – teilhaben und alles zu feststehenden, ahistorischen Substantiven und Substanzen machen. Sondern Verben müssen beim «Worte-Weben» im Vordergrund stehen und gar Realität soll als Verb gedacht werden.²¹ Bevorzugt sind dabei Verben wie eben «weben», die selber schon in Bewegung sind, die *Verbindungen* und Veränderung denken lassen und die gleichzeitig eine Tätigkeit bezeichnen, die mit und für Frauen steht.

Verstricken

Was mich zum Verb «verstricken» bringt. Mir scheint es gerade deswegen in der Kontrastierung mit «weben» als Verb interessant, da es in der Geschlechterforschung eigentlich gar nicht als zentrales Verb für die Konzeptualisierung von Geschlecht verstanden wird. Dementsprechend hat es keine konzeptuelle Verdichtung oder Ausdehnung über die Jahre erfahren. Dennoch wurde und wird das Verb im Deutschen – wie sein französisches Pendant «enchevêtrer» und das englische «enmesh» – mit zwei spezifischen Aufgaben in der Konzeptualisierung von Geschlecht betraut. «Verstricken» wird so immer ausbuchstabiert, um entweder die Unausweichlichkeit von Geschlechtertun²² oder um die Verwobenheit von Geschlecht mit anderen Differenzkategorien zu verdeutlichen.

Doch bevor ich darauf zu sprechen komme, möchte ich noch kurz auf das Verb an und für sich eingehen. Diese Klammer hilft mir, nochmals klarer zu verdeutlichen, wie «verstricken» in der Geschlechterforschung eingesetzt wird. Denn zum einen benötigt «verstricken» kein klares Subjekt. Es wird nicht etwas verstrickt; etwas *ist* üblicherweise schon verstrickt – in der Geschlechterforschung ist es das Geschlecht, das verstrickt ist. Wer oder was hier strickt und mit was und wie genau, bleibt zumeist offen. «Verstricken» hat als Verb zudem mehrere Bedeutungen. Es geht beim Verb «verstricken» und nach dessen Wortherkunft²³ zumeist und

19 Bauchspies, Wenda K.; Puig de la Bellacasa, Maria: Feminist Science and Technology Studies. A Patchwork of Moving Subjectivities. An Interview with Geoffrey Bowker, Sandra Harding, Annemarie Mol, Susan Leigh Star and Banu Subramaniam. In: Subjectivity 28 (2009), S. 334–344, hier S. 336.

20 Daly, Mary: *Websters' First New Intergalactic Wickedary of the English Language*. Boston 1987, S. 233.

21 Hier spiele ich auf Donna Haraways «Realität ist ein aktives Verb» an: Haraway, Donna J.: *Das Manifest für Gefährten*. Wenn Spezies sich begegnen. Berlin 2016, S. 12.

22 West, Candace; Zimmerman, Don H. (1987). Doing Gender. In: *Gender & Society* 1/2 (1987), S. 125–151.

23 www.dwds.de/wb/dwb/verstricken, 4. 9. 2023.

zunächst einmal ums Um-, Ein-, Fest- und Zuschnüren qua Strick, also um das Grenzziehen, das Einsperren und das Ausschiessen. Auch steht es veraltet für das Eingehen von Verpflichtungen. Die wohl noch geläufigste Konnotation von «verstricken» wird in seinen Synonymen «ineinanderflechten» und «verschränken» deutlich. Es sind Fäden, Fasern, Zweige oder Drahtmaschen, die durcheinandergezogen oder -geflochten werden; diese sind damit im Endresultat verstrickt. Allerdings wird es heutzutage zumeist im übertragenen Sinn – als Metapher eben – eingesetzt, um ein «verwickeln in etwas» auszudrücken. Gleichzeitig und ebenso häufig wird es in Bezug auf das Stricken benutzt.

In der Geschlechterforschung findet dieses Verb vor allem im Deutschen ab den 1980er-Jahren Verwendung – meistens als substantiviertes Verb – als Verstrickung. Es ist zum einen immer dann anzutreffen, wenn diskutiert wird, inwiefern und wie stark Geschlecht unseren Alltag bestimmt. Gibt es geschlechtsneutrale Momente? Müssen wir uns im Alltag immer am Geschlechterverhältnis beteiligen, fragt sich Carol Hagemann-White zum Beispiel und schreibt: «Es scheint doch, als wären wir andernfalls für immer darin verstrickt, das fortzutreiben worunter wir leiden.»²⁴ Es geht hier also um die alltägliche Unausweichlichkeit von Geschlecht, in die wir verschlungen sind. Gesa Lindemann²⁵ und Steffen Kitty Herrmann²⁶ stellen ähnliche Überlegungen an und stellen fest, wie wir mit unserem Leib schon immer und gar unbewusst situativ verstrickt sind. Hiernach sind wir verstrickt in die «Stabilität gesellschaftlicher Strukturen»,²⁷ in Machtbeziehungen, die auch die Textur – also die Beschaffenheit – der sozialen Wirklichkeit ausmachen, und aus denen sich nicht herauszuwinden sei.

Dies lässt mich zur zweiten Anwendung von «verstricken» in der deutschsprachigen Geschlechterforschung überleiten. Es wird ebenfalls benutzt, um darauf zu verweisen, dass Geschlecht nicht allein gedacht und konzeptualisiert werden kann. Geschlecht muss immer in seiner Verflechtung – seiner Verstrickung eben – mit anderen Differenzkategorien wie etwa Ethnizität, Klasse und Alter verstanden und analysiert werden. Nach Bettina Dausien sind es beispielsweise unterschiedliche bunte Fäden, die miteinander verstrickt sind, aus denen unsere soziale Wirklichkeit besteht.²⁸ Geschlecht ist einer dieser Fäden, ein roter. Klasse, Ethnizität und Generation sind andere, die Dausien nicht einfärbt. Nehmen wir nun die Verbindung zwischen Stricken und dem Verb verstricken ernst, die gegenwärtig im Deutschen vorherrscht, stellt sich die Frage, ob und wie sich die konzeptuelle Handhabung verschiebt, wenn wir dieses Konzept-Verb von der Tätigkeit des Strickens aus den-

24 Hagemann-White, Carol: Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht. In: *Feministische Studien* 11/2 (1993), S. 68-78, hier S. 71.

25 Lindemann, Gesa: Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion. In: *Feministische Studien* 2 (1993), S. 44-54.

26 Herrmann, Steffen Kitty: Ein Körper werden. Praktiken des Geschlechts. In: AG Gender-Killer (Hg.): *Das gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag*. Münster 2015, S. 13-32, hier S. 15.

27 Lindemann (Anm. 45), S. 45.

28 Dausien, Bettina: Erzähltes Leben – erzähltes Geschlecht? Aspekte der narrativen Konstruktion von Geschlecht im Kontext der Biographieforschung. In: *Feministische Studien* 2 (2001), S. 57-73, hier S. 71.

ken. Um diesem kurz nachzugehen, beziehe ich mich auf die ethnografische Arbeit von Lydia Maria Arantes, die das «stricken» als Praktik erforschte.²⁹

In der Tat kann stricken als das Ineinandergreifen, das Ineinanderschlingen von Fäden verstanden werden. Es ist dazu eine eher geräuschlose Arbeit und läuft bei Geübten ganz beiläufig ab; beides kann als Metapher für unsere oft unbemerkte Verstrickung in ein Geschlechtertun stehen. Allerdings ist Stricken eine durch und durch aktive Tätigkeit. Wenn kein Faden gesponnen, kein Garn, keine Nadel in die Hände genommen wird, wenn nicht abgezählt wird, wenn das zur Seite Gelegte nicht wieder aufgenommen wird, dann kann nicht von stricken gesprochen werden. Strickwerk entsteht nicht aus dem Nichts und obliegt zudem klaren materiellen Möglichkeiten sowie mathematischen Entscheidungen (die Maschen müssen immer wieder abgezählt werden). Es kann nur eine bestimmte Anzahl Maschen von einer bestimmten Anzahl Nadeln verstrickt werden und nicht alle Fäden verstricken sich einfach mit anderen. In der Geschlechterforschung ist das Strickwerk allerdings konzeptuell schon fertig gestrickt. Wie es zur Verstrickung gekommen ist, wird hier analytisch hinter die Tatsache des Verstricktseins an und für sich gestellt. Das geschlechtertheoretische Strickwerk ist erstarrt, gar leblos – zumindest wenn ich dem Verb in den Texten eng folge. Fäden reißen aber bisweilen und es ist ein besonderes Merkmal des Strickens, dass sich eine Masche sehr einfach und oft unbeachtet löst. Wie stabil sind also ge- oder verstrickte Strukturen, wenn sie sich so schnell aufrüppeln, wie es ein Strickwerk oftmals eigenwillig tut? Wie dicht oder locker ist verstrickt worden? Gibt es in der Struktur Ordnungen oder Muster? Wenn wir von der Multidimensionalität und Vielfältigkeit von Geschlecht ausgehen; ist dann ein unifarbigen Garn die richtige Wahl? Das sind nur ein paar Fragen, denen ich im Verlaufe der Arbeit am Repertoire der Konzept-Verben der Geschlechterforschung nachgehen werde.

Hier möchte ich nun mit einer Einladung schliessen. Eine Einladung, behutsam zu wählen, welche Wörter, welche Verben wir in unserer täglichen Arbeit des Wissenschaftens nicht vergessen möchten, welche Verben wir wieder aufleben lassen oder neu in unsere Arbeit einspannen möchten. Denn mit jedem Verb gehen Geschichten und erlebte Erfahrungen, Materialitäten und Praktiken, Existenzweisen und die Netzwerke einher, in die sie eingewoben sind. Und es sind genau diese, die wir archivieren oder aktivieren können.

29 Arantes, Lydia Maria: Unraveling Knitting. Form Creation, Relationality, and the Temporality of Material. In: Journal of American Folklore 133/528 (2020), S. 193–204.

Medialität des (Ge)Wissens

Dokumentarische Filme und alltäglicher Konsum

LARA GRUHN

Abstract

Der Beitrag nimmt die alltägliche Beobachtung, dass Konsum- oder Verzichtspraktiken oft mit Wissen aus dokumentarischen Filmen begründet werden, zum Ausgangspunkt für Erkundungen zu individuellen Wissensaneignungen, genrespezifischen Qualitäten und Verteilungspolitiken. Anhand von qualitativen Interviews wird aufgezeigt, wie das Schauen dokumentarischer Filme als biografischer Erweckungs- und Umbruchsmoment erzählt wird. Ausserdem wird danach gefragt, weshalb dokumentarische Filme im Feld des ethischen Konsums so machtvoll sind. Der Beitrag argumentiert, dass dokumentarische Filme durch ihre Erzählperspektive eine Zusammenführung von Wissenspotenzialen und subjektiv erfahrbarer Lebenswelt ermöglichen und es dadurch zu neuen Schuld- und Gewissensfragen beim individuellen Konsum kommt.

Keywords: Documentary films, conscience, knowledge, mediality, consumption, moments of revival, biographical upheavals, questions of guilt and conscience, Films for the Earth
Dokumentarische Filme, Gewissen, Wissen, Medialität, Konsum, Erweckungsmomente, biographische Umbrüche, Schuld- und Gewissensfragen, Filme für die Erde

An einem lauen Sommerabend im August sitzen einige Freunde und ich beim Apéro auf meinem schattigen Balkon. Neben Salzstangen, Oliven und Chips steht eine Schale frisch zubereitete Guacamole. Eine Freundin zeigt darauf und meint: «Habt ihr gewusst, dass der Anbau von Avocados unglaublich umweltschädlich ist?», stummes Nicken und ein fragendes «Mhm?». Sie fährt fort: «Ich habe eine Doku gesehen, da haben sie gezeigt, dass in Chile Wälder illegal abgeholzt werden und ganze Landstriche durch die Avocadofelder austrocknen: für zwei Avocados werden rund 1000 Liter Wasser benötigt. Dazu kommen Kartell-Kämpfe, Pestizide und der lange Transportweg bis nach Europa – und alles nur, weil wir hier die Avocado zum «Superfood» erkoren haben. Glaubt mir, wenn ihr diesen Film gesehen habt, könnt ihr gut Gewissens keine einzige Avocado mehr essen.»¹ Nachdem ich nachfragte,

1 Freie Gesprächswiedergabe vom 5. 8. 2022.

um welchen Film² es sich handelt und die Freund:innen zu diskutieren anfangen, welche «einheimischen» gesunden Alternativen es denn zur Avocado gäbe, glitt das Gespräch über Rapsöl zur Süsskartoffel und dann zum viel zu warmen Wetter in diesem Sommer. Als ich spät abends den Abwasch machte, zeigte sich, dass von der Guacamole mehr als die Hälfte in der Schale geblieben ist.

Mit dieser kleinen Anekdote eines Sommerabends möchte ich eine Beobachtung illustrieren: Es ist jene, dass Alltagshandeln beim Konsum oftmals aufgrund von dokumentarischen Filmen passiert und mit Wissen aus diesen Filmen begründet wird. Diese Beobachtung aus meiner Lebenswelt deckt sich mit einer Eigenheit, welche mir während der Forschungstätigkeit zu alltäglichen Konsumethiken begegnete: Viele Interviewpartner:innen erzählten vom Schauen dokumentarischer Filme, die bei ihnen Denkprozesse und Handlungsumstellungen losgetreten haben.³ Aufgrund dieser Häufung von Erzählungen über dokumentarische Filme, habe ich in meiner Dissertationsschrift exemplarisch erörtert, wie in populären Filmen Wissen über Produktion und Konsum verhandelt und überliefert wird.⁴ In diesem Beitrag möchte ich, an meine bisherige Forschung anknüpfend, einen etwas grösseren Rahmen spannen und folgenden Fragen nachgehen: Was haben dokumentarische Filme und ihre Medialität mit Konsum, Wissen und Gewissen zu tun? Warum wird beim Kaufen, Kochen, Trinken und Essen auf diese Filme referiert? Und welche Rolle spielen diese Filme bei alltäglichen Wissens- und Gewissensfragen?

Theoretische Ausgangspunkte für drei Erkundungen

Den angeführten Beobachtungen und den daraus resultierenden Fragen steht das bisher eher geringe Forschungsinteresse gegenüber, das Korrelationen zwischen populären dokumentarischen Filmen, gesellschaftlichen Diskussionen, Wissen und Praktiken bisher entgegengebracht wurde.⁵ Anhand des Forschungsstandes wird im Folgenden der Ausgangspunkt dieser Auseinandersetzung kurz dargelegt: «Es gibt keinen Dokumentarfilm – unabhängig davon, ob der Begriff eine Materialkategorie bezeichnet, ein Genre, eine Methode oder eine Reihe von Techniken. Diese Behauptung, die so alt und grundlegend ist wie der Antagonismus zwischen den Bezeichnungen und der Realität, muß man immer wieder neu formulieren, ob-

2 Es war eine Reportage auf ZDF, welche das Interesse weckte, mehr über den Avocadoanbau zu erfahren. Was wiederum dazu führte, dass die Freundin die Folge *The Avocado War* der zweiten Staffel von *Rotten* auf Netflix streamte.

3 Gruhn, Lara: *Guter Konsum. Alltägliche Ethiken zwischen Wissen und Handeln*. Zürich 2022.

4 Ebd., S. 91–99.

5 Hier möchte ich darauf hinweisen, dass diese Forschungslücke vom Zürcher Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft – Populäre Kulturen formuliert wird, das sich unter andrem intensiv mit populären audiovisuellen Medien beschäftigt und sie hinsichtlich ihrer historischen und gegenwärtigen Bedeutungen untersucht. Zum Institut und seinem Profil: <https://www.isek.uzh.ch/de/popularekulturen/profil.html>

wohl es zweifellos eine dokumentarische Tradition gibt.»⁶ Was die Filmemacherin und Differenzialtheoretikerin Trinh T. Minh-ha in diesem Zitat ausdrückt, gilt spätestens seit der Authentizitätsdiskussion als Grundlage wissenschaftlicher Auseinandersetzungen mit dokumentarischen Filmen: Das Dokumentarische sollte keinesfalls mit «Objektivität» oder «Wirklichkeit» gleichgesetzt werden, obschon dokumentarische Filme oftmals einen Anspruch auf Darstellung von «Realität» proklamieren.⁷ In klassischen und aktuellen Theorien dokumentarischer Filme werden diese nicht als «referentielle Vermittler einer vorfilmischen Realität» gesehen, sondern selbst als gestaltete und gestaltende Realität, deren *poetics* und *politics* es zu untersuchen gilt.⁸

Seine Politiken zu dekonstruieren und zu analysieren – das Interesse richtet sich auf Prozesse der Herstellung, der filmischen Machart und Inszenierung, Wirklichkeitsebenen, Filmnarration und -schnitt – ist dann auch Hauptbestandteil der wissenschaftlichen Arbeiten und Studien, die sich in den letzten Jahren mit dokumentarischen Filmen beschäftigten.⁹ Eine inter- und transdisziplinäre Auseinandersetzung mit dokumentarischen Filmpraktiken, die Produkt und Produktionsbedingungen in soziokulturelle und mediale Kontexte einbindet, liefert der von dem Sozialwissenschaftler Carsten Heinze und dem Filmwissenschaftler Thomas Weber herausgegebene Sammelband *Medienkulturen des Dokumentarischen*.¹⁰ In diesem findet sich mit dem Beitrag von Thomas Kleine auch eine der wenigen Arbeiten, die sich explizit dokumentarischen Filmen zu Nachhaltigkeits- und Umweltthemen zuwenden und sie nach ihren Darstellungsstrategien befragen.¹¹ Die Kommunikations- und Medienwissenschaften wendeten sich vermehrt der Wissenskommunikation, Rezeption und Rezeptionshaltung zu.¹² In Abgrenzung zur klassischen Wir-

6 Minh-ha, T. Trinh: Die verabsolutierende Suche nach Bedeutung. In: Eva Hohenberger (Hg.): Bilder des Wirklichen. Texte zur Theorie des Dokumentarfilms. 3. Aufl. Berlin 2006 (1998), S. 276–296, hier S. 276.

7 Remter, Miriam: Die Erfahrung des Unsichtbaren. Evokation im Dokumentarfilm. München: 2016, S. 13.

8 Ebd.

9 Vgl. die Beiträge im Sammelband: Lammer, Christina (Hg.): DoKu: Wirklichkeiten inszenieren im Dokumentarfilm. Wien: Wien 2002. Zu filmtheoretischen Texten über den dokumentarischen Film: Hohenberger: Bilder des Wirklichen (Anm. 15); Filmtheoretische Texte zu Politiken bietet der Sammelband: Büttner, Elisabeth, Vräth Öhner und Lena Stölzl: Sichtbar machen. Politiken des Dokumentarfilms. Berlin 2018.

10 Carsten Heinze; Thomas Weber (Hg.): Medienkulturen des Dokumentarischen. Wiesbaden 2017.

11 Kleine, Thomas: Strategien der Darstellung nachhaltiger Entwicklung im neueren Dokumentarfilm. In: Carsten Heinze; Thomas Weber (Hg.): Medienkulturen des Dokumentarischen. Wiesbaden 2017, S. 183–202.

12 Zum Forschungsprogramm mit Fokus auf die Rezipienten vgl.: Decker, Christof: Die soziale Praxis des Dokumentarfilms. Zur Bedeutung der Rezeptionsforschung für die Dokumentarfilmtheorie. In: *montage AV: Lust am Dokument*, 7/2 (1998), S. 45–61; Einzen, Dirk: Wann ist ein Dokumentarfilm. Der Dokumentarfilm als Rezeptionsmodus. In: *montage AV: Lust am Dokument*, 7/2 (1998), S. 13–44; Studien, die sich mit der Auswirkung von dokumentarischen Filmen zum Thema Klimawandel beschäftigen vgl.: Nolan, Jessica. M.: «An Inconvenient Truth» Increases Knowledge, Concern, and Willingness to Reduce Greenhouse Gases. In: *Environment and Behavior* 42 (2010), S. 643–658; Lörcher, Ines: Al Gore, Eltern oder Nachrichten? Die langfristige Aneignung des Themas Klimawandel über kommunikative und direkte Erfahrungen. In: Irene Neverla, Monika Taddicken und dies. et al (Hg.): Klimawandel im Kopf. Studien zur Wirkung, Aneignung und Online-Kommunikation. Wiesbaden 2019, S. 77–126.

kungsforschung in den Medienwissenschaften wurden in den letzten Jahren in der Rezeptionsforschung neuere medienökologische Ansätze entwickelt: «Die neuen Ansätze betrachten in der Tradition der ›Cultural Studies‹ Medienbotschaften als *encodierte bedeutungstragende Texte*, kritisieren aber die textorientierte Ideologiekritik, die aufgrund eines zu simplizistischen Manipulationsmodells die Rezeptionsmodalitäten als *Decodierungsprozesse* durch die konkreten Zuschauer nicht berücksichtige: Text und Publikum sind verschränkt und müssen mittels qualitativer Methoden (narratives Interview oder Gruppengespräch) untersucht werden.»¹³ Dass eine solche Verknüpfung von unterschiedlichen Perspektivierungen auf den dokumentarischen Film von der empirischen Kulturwissenschaft nicht beforscht wird, mag insbesondere daher verwundern, weil das Fach durchaus an der Wechselseitigkeit von populären Medien und alltäglicher Lebensweise sowie sozialen und politischen Bewegungen interessiert ist. Ich sehe hier die Chance, mehr auf solche Schnittstellen von Medialität und Alltag zu fokussieren und auch Fragen danach zu stellen, wie und weshalb der dokumentarische Film in bestimmten Zeiten von bestimmten politischen und sozialen Bewegungen genutzt wurde und welche Wechsel- und Auswirkungen dies auf gesellschaftliche Debatten, aber eben auch auf individuelle Alltagswelten hat. Der Historiker Felix Rauh, der den häufigen Gebrauch und die Bedeutung von dokumentarischen Filmen in den Schweizer Entwicklungshilfedebatten in den 1960–1980er-Jahren untersuchte, legt mit seinen Arbeiten dar, wie ertragreich eine solche Perspektive sein kann. Seine Studien zeigen, welche entscheidende Rolle dokumentarischen Filmen bei der Verbreitung des «Entwicklungsnarrativs» zukam und wie diese Erzählweisen auch gegenwärtig in «globalisierungskritischen Produktionen» wiederzufinden sind.¹⁴ Bisher fehlen Untersuchungen, die dort anknüpfen und danach fragen, welche Bedeutungen und Einflüsse gegenwärtig dem dokumentarischen Film bei gesellschaftlichen Diskussionen rund um Wissen über Konsum (und den dahinterstehenden Produktionsprozessen), sowie bei Wissensfragen und Alltagshandeln zukommt. Um Antworten darauf zu finden, unternimmt dieser Beitrag drei Erkundungen: Zuerst wird am empirischem Material – bestehend aus 34 qualitativen Interviews mit Konsument:innen aus den Jahren 2016, 2017 und 2021,¹⁵ sowie einer nicht repräsentativen, qualitativen online Umfrage,¹⁶ an welcher 67 Personen teilnahmen – erörtert, welche Rolle dokumentarischen Filmen bei Wissensaneignung im Feld des guten Konsums zukommt. In diesem ersten Teil wird insbesondere auf die durch diese Filme ausgelösten individuellen Aha-Erlebnisse, Umbruchsmomente

13 Bonfadelli, Heinz: Medienwirkungsforschung I, 3. Aufl., Konstanz 2004, S. 195. (Hervorhebungen im Original).

14 Vgl. Rauh, Felix: *Bewegte Bilder für eine entwickelte Welt. Die Dokumentarfilme von René Gardi, Ulrich Schweizer und Peter von Gunten in der Schweizer Entwicklungsdebatte, 1959–1986*. Zürich 2018, S. 234–237.

15 Die Interviews aus den Jahren 2016 und 2017 wurden im Zuge der Forschungstätigkeit zur Dissertation *Alltägliche Konsumethiken. Empirische Untersuchungen zwischen Wissen und Handeln* geführt. Die Interviews aus dem Jahr 2021 wurden im Rahmen des Seminars *Erzählte Konsumethiken* an der Universität Zürich erhoben.

16 Online Umfrage *Wirkung von Dokumentarfilmen*, vom 7. 4. 2022–10. 5. 2022 auf *Findmind*.

und Begründungen im Alltag der Rezipient:innen fokussiert. In einem zweiten Teil rücke ich die Medialität des dokumentarischen Filmes und seine genrespezifischen Qualitäten in den Mittelpunkt. Zum einen interessiert mich, mit welchen Erzählperspektiven dokumentarische Filme im Feld (Ge)Wissen zu erzeugen vermögen, zum andern ihre gegenwärtige Konjunktur als Vermittlungsmedium. Letzteres führt im dritten Teil zu Erkundungen über Verteilungspolitiken. Dabei wird auf den gegenwärtig grössten Verein für dokumentarische Filme zu Umwelt- und Nachhaltigkeitsthemen in der Schweiz, *Filme für die Erde*, fokussiert. Mithilfe von zwei das bestehende Material ergänzenden qualitativen Expertinneninterviews mit den Co-Geschäftsführerinnen und weiteren Quellen des Vereins wird danach gefragt, wie dokumentarische Filme als Vermittlungsmedium eingesetzt und Sehtgemeinschaften erzeugt werden.¹⁷ Zum Schluss werden basierend auf den Erkenntnissen aus den drei Erkundungen Antworten auf die Forschungsfragen formuliert.

Neues (Ge)Wissen – dokumentarische Filme als Katalysatoren

Bei meiner Forschung zu alltäglichen Konsumethiken kamen dokumentarische Filme insbesondere bei der Wissensaneignung und -vermittlung zur Sprache.¹⁸ Bei der Interviewanalyse zeigte sich, dass die Mehrheit meiner Interviewpartner:innen von Filmen erzählen, die etwas in ihrem Konsumverhalten ausgelöst haben. Meist wurde das Schauen von dokumentarischen Filmen als katalytische Erfahrung beschrieben; als Umbruchsmoment und biografischer Wendepunkt. Von einem solchen Wendepunkt erzählte mir die damals 31-jährige Amanda Ramseyer in einem Interview: «[...] ich habe lange nie über Honig nachgedacht gehabt. Ähm, und zuerst haben dann schon alle gesagt: «Ja, aber Honig, das ist ja auch ein tierisches Produkt.» «Ja aber, die Bienen, die machen das ja so oder so.» Und habe das halt, das zuerst so ein bisschen abgetan als Extremismus. Und dann habe ich die Dokumentation *More than Honey*¹⁹ geschaut. Ähm, und dort sind mir dann wie die Schuppen von den Augen gefallen. Wo ich sagen musste: «O Gott! Das ist eigentlich auch voll wie Sklaventreiberei!» Oder? Vor allem wird da, also diese Schwärme werden zum Teil ja einfach alle gekillt. Ähm weil jetzt da die Königin sich einfach mit dem Falschen gepaart hat. Und, und das ist gar nicht so romantisch, wie man sich das vorstellt beim Bienenhonig. Also es ist eine mega Industrie, wo, wo, ja, wo ich eben einfach diese Industrie nicht unterstützen möchte. Ja, also beim Honig ist es schon fast am eindrucklichsten gewesen.»²⁰ Was Amanda hier erzählt, stellte sich als zentrales Moment von Konsumpraktiken heraus: So wie bei Amanda ein Film dazu beitrug, dass sie keinen Honig mehr isst, erzählten viele Interviewpartner:innen vom Schauen dokumentarischer Filme, die bei ihnen Denkprozesse und

17 Interview vom 10. 5. 2022 mit Sandra Boschert; Interview vom 10. 5. 2022 mit Barbara Roth.

18 Gruhn: Guter Konsum (Anm. 3).

19 *More than Honey*. Schweiz 2012, Markus Imhoof (SRF, SRG).

20 Interview vom 22. 7. 2016 mit Amanda Ramseyer, Zürich (Name anonymisiert).

Handlungsumstellungen losgetreten haben.²¹ Als Eigenheit stellte sich dabei die sprachliche Separation von Wissen und Nichtwissen durch ein Umbruchsmoment heraus. Amanda beschreibt diesen Moment mit «wie die Schuppen von den Augen gefallen». Ihre frühere «Blindheit» bringt sie mit der Vorgeschichte zum Ausdruck, dass sie die Erzählungen rund um das Leid von Bienen als «Extremismus» abgetan hat und dass sie gegen alle Einwände resistent war. Erst durch das Schauen des Filmes kommt es zur Wendung: Amanda erkennt plötzlich die Zusammenhänge. Der im szenischen Präsens wiedergegebene Ausruf des Erstaunens «O Gott!» kennzeichnet ihre *Erweckung*. Sie wird von der Nichtwissenden zur Wissenden und gibt dieses neu entdeckte Wissen an mich als Zuhörer:in weiter. Hier zeigen sich Parallelen zu dem eingangs aufgeführten Beispiel mit der Guacamole, bei dem auch auf Wissen aus einem dokumentarischen Film referiert und dieses Wissen sogleich mündlich weitergegeben wird. Durch das erlangte Wissen aus einem dokumentarischen Film über Produktionsweisen von Lebensmitteln kommt es bei einer bestimmten Konsumpraktik zum Wendepunkt: Amanda kann ohne schlechtes Gewissen keinen Honig und meine Freundin keine Avocado mehr essen.

Umstellungen von Konsumweisen ausgelöst durch und begründet mit dem Schauen von dokumentarischen Filmen sind keine Einzelfälle. Bei vielen Interviews spielten dokumentarische Filme eine prägende Rolle für individuelle Denk- und Handlungsweisen. So beispielsweise für Cassandra, die seit ihrer Kindheit vegetarisch lebt: «Als Jugendliche war es für mich klar, dass ich das [Fleisch] nie essen möchte, wegen den Tieren. Ich habe nämlich früh angefangen, so Dokumentationen zu schauen. [...] Und dort habe ich gesehen, wie Schweine gemetzget wurden und ich habe das so schrecklich gefunden.»²² Bei einer qualitativen Umfrage, die ich im Jahr 2022 anlässlich der Arbeit an diesem Beitrag aufschaltete, gaben gar über 75% der Teilnehmenden an, dass sie dokumentarische Filme für ihr Leben als prägend empfunden haben. Viele sagten, dass sie durch das Schauen von Filmen Umstellungen in ihrem Konsumverhalten vorgenommen haben. So schrieb eine Teilnehmer:in: «Ich habe *Seaspiracy* geschaut. Nach diesem Film habe ich aufgehört, Fisch zu essen.»²³ Eine andere meinte: «Der Film *Tomorrow* zeigt Projekte und Wege für eine nachhaltigere Zukunft auf. Er inspirierte mich, selbst Veränderungen in meinem Verhalten einzuleiten.» Eine weitere Stimme sagte: «Ich habe *Cowspiracy*, *What the Health*, *Earthlings*, *Seaspiracy* [...] und viele mehr gesehen. Diese und viele weitere Filme haben mir in gewissen Themen die Augen geöffnet, mich auf Dinge aufmerksam gemacht, die mir nicht bewusst waren und dadurch meine Weltanschauung und mein Handeln und Denken geprägt.»²⁴

21 Gruhn: Guter Konsum (Anm. 3).

22 Interview mit Cassandra Lorenz vom 20. 10. 2021, Tuggen (Name anonymisiert).

23 Alle Kommentare stammen von Teilnehmer:innen der Umfrage: Wirkung von Dokumentarfilmen (Anm. 16).

24 Es handelt sich hier um eine Aufzählung von populären dokumentarischen Filmen, die zwischen 2005 und 2021 in Spielfilmlänge herausgegeben wurden. Sie haben gemeinsam, dass sie sich mit ökologischen, sozialen und/oder gesundheitlichen Auswirkungen unseres Konsums auseinandersetzen. Eine zentrale Rolle spielt dabei der Konsum von Fleisch, die Nutzhaltung von Tieren und die Industrialisierung. *Cowspiracy* (2014), *What the Health* (2017) und *Seaspiracy* (2021) wurden alle vom

Die Beispiele aus dem empirischen Material veranschaulichen, dass dokumentarischen Filmen aus subjektivem Empfinden eine grosse Wirkung zugesprochen wird. Dem Schauen dieser Filme wird ein Einfluss auf das individuelle Konsumverhalten attestiert. Studien aus der Kommunikationswissenschaft sagen jedoch, dass man die Einflussnahme solcher Filme auf das individuelle Verhalten nicht isoliert betrachten sollte. Dokumentarische Filme stünden immer auch in einem Zusammenspiel mit anderen (medialen) Ereignissen und Erzeugnissen. Gerade der sogenannte *Al-Gore-Effekt* wurde von mehreren Forscher:innen untersucht, die dabei feststellten, dass der Film *An Inconvenient Truth*²⁵ zwar durchaus von den Rezipient:innen als Schlüsselerlebnis mit grosser Wirkung auf ihre Leben empfunden wurde, jedoch durch ihn mediale und gesellschaftliche Debatten rund um den Klimawandel auch ganz grundsätzlich Aufwind bekamen, was als «Grundrauschen» individueller Wahrnehmungs-, Einstellungs- und Verhaltensmuster zum Klimawandel mitgedacht werden muss.²⁶ Nichtsdestotrotz zeigte sich in meinem empirischen Material, dass das Schauen von dokumentarischen Filmen als katalytische Erfahrung beschrieben wird: Die Konsument:innen ernähren sich danach anders oder verzichten auf diverse Produkte, deren Produktionsverhältnisse in dokumentarischen Filmen als problematisch thematisiert werden. Das Schauen dieser Filme kann daher – ganz abgesehen davon, welches Grundrauschen sie auslösen – als Umbruchsmoment für Biografien von Konsument:innen gelesen werden.

Diesbezüglich zeigte sich bei meinen Forschungen ein Spezifikum: Das Schauen von dokumentarischen Filmen führt bei den Befragten dazu, dass der alltägliche Konsum eines Produkts neu im Kontext von Schuld- und Gewissensfragen bewertet und beurteilt wird. Wissen aus dokumentarischen Filmen wird angeeignet und eröffnet eine neue Rahmung, in welcher individuelle Schuld an globalen Missständen erfahrbar wird. Diese neue Rahmung führt bei den Konsument:innen zu neuen Gefühlen hinsichtlich gewisser Produkte oder Konsumweisen. Dokumentarische Filme im Feld des ethischen Konsums führen daher bei vielen der Befragten nicht nur zu einem Zuwachs an Wissen, sondern vor allem zur individuellen Übernahme von Schuld. Der Honig oder die Avocado werden nicht länger gegessen, weil so Schuldgefühle respektive schlechte Emotionen vermieden werden können. Es geht um unmittelbare Gefühlsstimulierung durch Konsum beziehungsweise durch Verzicht. Die richtige Konsumweise bietet Amanda und meiner Freundin eine Möglichkeit, sich selbst (zumindest in gewissen Teilen) von

US-Amerikaner Kip Andersen produziert, der wiederum angibt, sein Interesse an Umweltfilmen und sein Lebensstilwandel haben mit dem Schauen von *An Inconvenient Truth* ihren Anfang genommen.

- 25 Der dokumentarische Film *An Inconvenient Truth* von Davis Guggenheim widmet sich den Ursachen und möglichen Folgen des Klimawandels. Al Gore (ehemaliger US-Vizepräsident und Präsidentschaftskandidat) fungiert dabei als zentrale Figur im Kampf gegen die globale Erwärmung. Der Film kam 2006 in Spielfilmlänge in die Kinos und gewann im selben Jahr den Oscar in der Kategorie «bester Dokumentarfilm». *An Inconvenient Truth*, USA 2006, Davis Guggenheim (Participant Media u.a.).
- 26 Dazu: Lörcher: Al Gore, Eltern oder Nachrichten (Anm. 12); Löfgren, Åsa und Katarina Nordblom: Attitudes towards CO2 taxation – is there an Al Gore effect? *Applied Economic Letters* 17 (2010), S. 845–848.

der Schuld zu befreien, Mitverursacher:innen der in den dokumentarischen Filmen gezeigten Missstände zu sein.

In den Interviews und Situationsgesprächen zeigt sich noch ein weiteres Charakteristikum; der Verzicht auf gewisse Lebensmittel und Produkte wird mehrheitlich mit dem «Gewissen» begründet. So sagte meine Freundin, man könne, habe man den besagten dokumentarischen Film gesehen, «guten Gewissens keine einzige Avocado mehr essen.»²⁷ Auch Anna, eine 20-jährige Studentin, drückte es so aus: «Also ich möchte einfach, dass ich mich nachher nicht schlecht fühle, dass ich nicht Mitverursacherin bin.» Sie habe sich nun neu ein Smartphone angeschafft, bei dem sie «mit gutem Gewissen dahinterstehen kann».²⁸ Das «Gewissen» dient gewissermassen als sprachliche Legitimationsfigur, um die Verbindung zwischen Wissen aus dokumentarischen Filmen und den dadurch ausgelösten Gefühlen bei alltäglichen Konsumhandlungen im Alltag herzustellen. Daher auch meine Schreibung des Begriffs in Klammern: (Ge)Wissen soll genau diesen Zusammenhang zwischen Wissen und Emotionalisierung im Kontext von Schuldfragen sichtbar machen.

Erzählperspektive und Medialität

Hier stellt sich die Frage, wie genau dokumentarische Filme dieses (Ge)Wissen schaffen können. Weshalb ist es gerade diese Medialität, die im Feld des ethischen Konsums dominant zu Tage tritt und Gefühle hinsichtlich Produkten auslösen und in Biografien von Konsument:innen einzuleiten vermag? Um diesen Fragen auf den Grund zu gehen, werden im Folgenden die Ergebnisse einer fragmentarischen Analyse des dokumentarischen Filmes *The True Cost* vorgestellt,²⁹ ein Film, der während der Zeit meiner Forschung zur Dissertation Konjunktur hatte.³⁰ Danach wird mittels eines Experteninterviews die Popularität der Medialität im Feld anhand von genrespezifischen Faktoren ergründet.

Der dokumentarische Film *The True Cost* kam 2015 in die Kinos. Es handelt sich um einen dokumentarischen Film in Spielfilmlänge (92 Minuten) zu den Missständen in der Kleiderproduktion, bei welchem Andrew Morgan sowohl Regie führte wie auch das Skript schrieb. Da ich hier der Frage nachgehen möchte, wie solche Filme als Katalysatoren für Änderungen von Konsumweisen wirken, interessiert hier weniger der Prozess der Entstehung des Filmes, sondern vielmehr die Dar-

27 Gesprächswiedergabe (Anm. 1).

28 Anna Kistler, Interview vom 05. 01. 2017, Zürich (Name anonymisiert).

29 Die Fallanalyse wurde im Zuge meiner Dissertationsforschung durchgeführt. In voller Länge findet sie sich in: Gruhn 2022, S. 91-99.

30 Zur Konjunktur im Feld: Zwei Gesprächspartner verwiesen auf diesen Film. Zum Schauen von *The True Cost* wurde mir zudem bei mehreren teilnehmenden Beobachtungen geraten. Der Film wurde an der *Nachhaltigkeitswoche Zürich* 2016 in Zusammenarbeit mit *Filme für die Erde* vorgeführt. Der Verein verschenkte zudem 1000 DVD-Exemplare an Schulen und empfahl den Film als «Filmtipp» auf ihrer Website und per Mitglieder mailing, wobei er einige Zeit auch gratis zum Streaming zur Verfügung gestellt wurde.

stellung des Erzählten: die Art und Weise, wie im Film (Ge)Wissen verhandelt und überliefert wird.³¹ *The True Cost* ist eine Montage von unglaublich vielen einzelnen Sequenzen, gedreht an diversen Orten und mit verschiedensten Menschen «all around the world»,³² die porträtiert oder/und interviewt werden. Neben eigenem gedrehtem Filmmaterial, wie Interviews, Lebens- und Arbeitsszenen sowie Landschaftsaufnahmen etc. wird auch Footage aus Nachrichten, Fotos und Handyfilmen in die Montage integriert. Der Film hält eine unglaubliche Dichte an audiovisuellem Material bereit. Die Erzählstimme spinnt dabei das Netz, das diese vielen Teile zusammenhält. Andrew Morgan, dem die Stimme des Off-Erzählers gehört, ist jene Figur des Filmes, welche «für die narrative Perspektive maßgebend ist».³³ Ein solcher Erzähler wird auch als «Reflektorfigur»³⁴ bezeichnet. Es handelt sich, wie Wilma Kiener in ihren Ausführungen zu Erzähltechniken im dokumentarischen Film ausführt, um «[d]iejenige Figur, von deren physischem wie auch psychologischem Wahrnehmungsstandpunkt aus Situationen und andere Figuren geschildert werden».³⁵ Interessant ist, dass Andrew Morgan seinen eigenen Umbruchsmoment in Bezug auf Kleiderkonsum im Film erzählt und sein neu gewonnenes (Ge)Wissen durch den Film weitergibt. Demnach preist sich der Film selbst als Medium der *Erweckung* und wird als «eye-opening journey»³⁶ beworben, wobei solche Redewendungen Analogien zu den sprachlichen Darstellungen von *Erweckungsmomenten* (beispielsweise bei Amanda «wie die Schuppen von den Augen gefallen») in den Interviews aufweisen.³⁷ Das *Emplotment* liegt nicht nur auf dem Wissen um die globalen Verknüpfungen in der Kleiderindustrie, sondern auf den von diesen Wissenspotenzialen ausgehenden individuellen Handlungsoptionen. So schliesst *The True Cost* mit folgenden Worten aus dem Off: «Will we continue to search for happiness in consumption of things? [...] Will we continue to turn a blind eye to the lives behind our cloth? Or, will this be a turning point, a new chapter of our story? And together we will make a real change, [...] maybe we can start here: with clothing. (Einblendung: Learn more & take action: truecostmovie.com)».³⁸ Interessant ist, dass der Film sich selbst in diesen Schlussworten erneut die Macht zuschreibt, ein Moment des Umbruchs zu sein. Er fragt danach, ob dies nun ein «turning point» sei, der zu einem neuen Kapitel führe. Dabei wechselt auch die Erzählperspektive: Andrew Morgan ist nun nicht mehr alleine mit seinem Wissen und Gewissen, sondern alle Rezipient:innen wurden durch das Schauen des Filmes

31 Eine Filmproduktion ist ein komplexer Prozess, und das Endprodukt ist von unterschiedlichen Faktoren abhängig. Vertiefungsmöglichkeiten in einem anderen Kontext bietet hier: Rauh, Felix: Hilfsbedürftiges Afrika? Zum Gebrauch von Dokumentarfilmen in der Entwicklungszusammenarbeit. In: Manuel Menrath (Hg.): *Afrika im Blick. Afrikabilder im deutschsprachigen Europa 1870–1970*. Zürich 2012, S. 283–308.

32 *The True Cost*. USA 2015, Andrew Morgan (Untold Creative und Life Is My Movie Entertainment).

33 Kiener, Wilma: *Die Kunst des Erzählens. Narrativität in dokumentarischen und ethnographischen Filmen*. München 1999, S. 207.

34 Kiener: *Die Kunst* (Anm. 31) S. 208.

35 Kiener: *Die Kunst* (Anm. 31) S. 208.

36 URL: <https://truecostmovie.com/watch/the-true-cost?> (abgerufen: 20. 1. 2023).

37 Ramseyer: Interview (Anm. 20).

38 Morgan: *The True Cost* (Anm. 30).

erweckt. Sie wurden von Unwissenden zu Wissenden mit einem neuen Gewissen. Sie werden nun auch von der Erzählstimme als Kollektiv angesprochen: «together we will make a real change». Das Kraftvolle dieses dokumentarischen Filmes liegt nicht im Bereitstellen von Wissenspotenzialen, sondern in der Kontextualisierung dieser in Lebenswelten; in diesem Fall in derjenigen von Andrew Morgan und von dieser ausgehend in jener der Rezipient:innen. Dokumentarische Filme sind somit immer auch Akteure der Wissensproduktion, wobei ihre Macht in der «Kunst des Erzählens»³⁹ liegt. Die Rhetorik von *The True Cost* lässt sich auch bei weiteren im Feld populären Filmen beobachten: Sie gehen jeweils vom Subjekt aus und erzählen eine Geschichte von individueller Wissens- und Gewissensfindung.⁴⁰ Gerade weil viele der dokumentarischen Filme über eine Erzähler:in als «Reflektorfigur» verfügen, die selbst Subjekt eines biografischen Umbruchsmoments ist, erzählen sie Geschichten von individueller Wissensaneignung. Eine Antwort auf die Frage, weshalb dokumentarische Filme im Feld des ethischen Konsum so machtvoll sind, kann somit in dieser Erzählperspektive gesehen werden, die eine Zusammenführung von Wissenspotenzialen und subjektiv erfahrbarer Lebenswelt ermöglicht. Ein Film wie *The True Cost* liefert Ordnungsschemata, mit welchen Konsument:innen die sie umgebende Wirklichkeit (neu) erfahren und im Rahmen von individuellen Schuld- und Gewissensfragen neu deuten können.

Neben der Erzählperspektive gibt es weitere genrespezifische Faktoren, die dazu beitragen, dass dokumentarische Filme beim ethischen Konsum eine gewisse Dominanz aufweisen. Um diese herauszuarbeiten, stütze ich mich hier auf ein Interview mit Barbara Roth, der Co-Geschäftsführerin von *Filme für die Erde* (der Verein selber wird bei den Erkundungen zu Verteilpraktiken noch näher vorgestellt werden). «Gruhn: «Du sagtest, du fändest es [den dokumentarischen Film] ein ideales Medium, um Wissen zu transportieren. Warum ist denn diese Medialität so wirkungsvoll?» Roth: «Also sie spricht alle Sinne an. Es ist anders, als wenn man ein Buch liest. Du siehst, du hörst und es kann dich berühren, jeder kann etwas rausnehmen. Wenn man sich mit dem Klimawandel beschäftigen will, dann gibt es beispielsweise viel mehr Hürden, ein Buch zu lesen. Man muss wirklich eintauchen und wahrscheinlich versteht man dann erst auf Seite 200, was da so läuft. Bei einem Film kann man direkt einsteigen. Es ist unglaublich zugänglich. Ein Film kann einen auch berühren und ist so viel wirkungsvoller, weil es Realitäten sind, die gezeigt werden. Natürlich sind es Ausschnitte von Realitäten, man kann Aspekte in einem Film zeigen, oder eben auch nicht zeigen. Die guten Dokus sind Meisterwerke, jemand hat sich ganz genau überlegt, was er wann wie betonen muss. Diese Filme sprechen einfach alle Sinne an und sind so einfach zugänglich. Also, ich kenne keinen Menschen, der nicht gern Filme schaut. Man ist sofort drin.

39 Titelsetzung bei Kiener: Die Kunst (Anm. 31).

40 Daneben lassen sich weitere populäre Erzählstrategien ausmachen; jene der Erzählung durch starke abscheuliche Bilder z.B. *The Cove* (Psihoyos 2009) oder jene der Erfolgsgeschichte meist durch Porträts von erfolgreichen Nachhaltigkeitsprojekten z. B. *Tomorrow* (Dion und Laurent 2015).

[...] Im Gegensatz zu Büchern ist es bei Filmen eine kurze Zeitspanne, man kann innerhalb von einer Stunde in eine ganz neue Welt eintauchen.»⁴¹

Im Folgenden werde ich drei Dinge besprechen, die Roth in diesem Interviewausschnitt zur Medialität des dokumentarischen Films thematisiert: Die Darstellung von Realitäten, die Zugänglichkeit sowie die Sinnlichkeit und Emotionalisierung. Roth macht darauf aufmerksam, dass dokumentarische Filme «Ausschnitte von Realitäten» zeigen, die in Produktionsprozessen bedacht ausgewählt und zusammengesetzt werden. Diese Montageleistung von dokumentarischen Filmen sei einer der Gründe dafür, dass diese bei Nachhaltigkeitsthemen so populär wurden. Dokumentarische Filme liefern Ausschnitte von Realitäten und betreiben damit Storytelling. Der Filmwissenschaftler Catalin Brylla und die Medienwissenschaftlerin Mette Kramer sehen das Wirkungsvermögen von dokumentarischen Filmen in ihrer Rhetorik: «Documentaries are sometimes considered ways of conveying information. They inform us about the world. And yet, they are never simply that. Tables, charts, spreadsheets convey information, but documentaries speak in the voice of a filmmaker and convey a perspective on the world. [...] It is more a matter of finding the ways and means of predisposing viewers to believe, internalize, and even act upon a particular view of how things (really) are in the world. It is a matter of credible, convincing, and compelling representations of the sort fruitfully explored by classic rhetoric.»⁴² Die Kraft von dokumentarischen Filmen in Feldern der Nachhaltigkeit liegt somit nicht im Bereitstellen von Wissenspotenzialen (wie beispielsweise durch wissenschaftliche Studien), sondern in der Kontextualisierung dieser. Wie oben exemplarisch am Film *The True Cost* aufgezeigt, sind dokumentarische Filme immer auch als Akteure der Wissensproduktion in Feldern der Nachhaltigkeit zu verstehen, deren Macht in der «Kunst des Erzählens» liegt.⁴³

Roth erklärt im Interview weiter, dass dokumentarische Filme sehr «einfach zugänglich» seien, und sie sich gerade deshalb eignen, um Wissen rund um Umwelt- und Nachhaltigkeitsthemen zu vermitteln.⁴⁴ Interessant ist, dass sie mit der Gegenüberstellung zweier Medialitäten argumentiert: Buch und Film. Wobei die Medialität des Buches als herausfordernd, zeitintensiv, langwierig und langweilig und jene des Filmes als niederschwellig, massentauglich und unterhaltend charakterisiert wird. Diese Gegenüberstellung mag auf den ersten Blick verwundern, weil dokumentarische Filme in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen lange als intellektuelle Bildungs- und nicht als kommerzialisierte Massenmedien besprochen wurden. «Im wissenschaftlichen Diskurs der Rolle der Massenmedien für das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung fanden diese Filme bisher so gut wie keine Berücksichtigung», konstatiert Kleine.⁴⁵ Umso mehr sollte der Niederschwelligkeit und dem Vergnüglichen des Mediums mehr Beachtung geschenkt werden. Zum

41 Roth: Interview (Anm. 17).

42 Brylla, Catalin und Mette Kramer (Hg.): *Cognitive Theory and Documentary Film*. Cham 2018, S. ix.

43 Kiener: *Die Kunst* (Anm. 31); Zu den Darstellungskonventionen dieser Filme: Klein: *Strategien der Darstellung* (Anm. 3).

44 Roth: Interview (Anm. 17).

45 Kleine: *Strategien der Darstellung* (Anm. 11).

einen sind damit der Trend von dokumentarischen Filmen zu Nachhaltigkeitsthemen in Spielfilmlänge und die sich wandelnden Kanäle der Rezeption verbunden, zum anderen – so lässt sich vermuten – eine durch diese Entwicklung veränderte rezeptorische Haltung und Erwartung. Einige dieser Aspekte werden in den Erkundungen zu Verteilpolitiken weiter unten aufgegriffen.

Die Zugänglichkeit des Mediums sieht die Co-Geschäftsführerin von *Filme für die Erde* auch in der Sinneserfahrung und Emotionalisierung gegeben. Dokumentarische Filme, so Roth, sprechen «alle Sinne an», als Zuschauer:in sei man «sofort drin».⁴⁶ Diese Sinnfokussierung ist spannend, da das Dokumentarische selbst meist den Anspruch darauf erhebt, nichts Weiteres zu tun, als zu dokumentieren. Der Soziologe York Kautt zeigt auf, dass dieser vermeintliche Widerspruch keiner ist, denn der Anspruch des Dokumentierens sei im Kontext der reflexiven Moderne unter einen «gesteigerten Authentifizierungsdruck» geraten.⁴⁷ Emotionen komme diesbezüglich eine wichtige Stellung zu: «Körperausdrücke, Atmosphären, Settings oder *feeling rules* steigern die Wahrscheinlichkeit der emphatischen Teilnahme des Zuschauers und fungieren zugleich als Authentifizierungsmechanismen des Gezeigten. Dabei entfalten die Narration und die Darstellungsweisen des Dokumentarfilms selbst eine *feeling rule*, nämlich insofern, als die Emotionsthematisierungen den Zuschauer dazu auffordern, Darstellungen als authentisch zu empfinden und (auch deshalb) reflexiv als solche zu akzeptieren».⁴⁸ Die Beschäftigung mit der Sinnlichkeit von dokumentarischen Filmen zeigt daher, dass die Medialität – gerade weil sie als authentisch wahrgenommen werden will – einen normativen Bereich des Fühlens aufspannt. Gerade das Authentische kann so zu emotionalen Reaktionen seitens der Rezipient:innen führen, da das Dargestellte hinterfragt und durch die reflexive Hinterfragung als «wahr» empfunden wird. Dieser Befund knüpft eng an das oben besprochene Spezifikum an, demzufolge das Schauen von dokumentarischen Filmen bei den Befragten dazu führt, dass der alltägliche Konsum eines Produkts neu im Kontext von emotionalen Schuld- und Gewissensfragen bewertet und beurteilt wird.

Verteilpolitiken und mediale Milieus

Wenn man sich mit dokumentarischen Filmen im Feld des ethischen Konsums auseinandersetzt, stösst man unweigerlich auf den gegenwärtig grössten Verein für dokumentarische Filme zu Umwelt- und Nachhaltigkeitsthemen in der Schweiz: *Filme für die Erde*. Während meiner Forschungstätigkeit 2016 und 2017 im Rahmen der Dissertation zeigten sich diverse Verknüpfungen zwischen meinem Feld und diesem Verein: So gab es beispielsweise Verbindungen zwischen jenen dokumentarischen Filmen, die in Interviews erwähnt wurden und jenen, welche der Verein

46 Roth: Interview (Anm. 10).

47 Kautt, York: Gefilmte Gefühle – gefühlte Filme. In: Carsten Heinze und Thomas Weber (Hg.): Mediennkulturen des Dokumentarischen. Wiesbaden 2017, S. 101–130.

48 Kautt: Gefilmte Gefühle – gefühlte Filme (Anm. 44), S. 125–126.

zu dieser Zeit an Festivals zeigte. Zudem, und damit in Zusammenhang stehend, besuchten einige der Befragten auch die Festivals des Vereins. Darüber hinaus waren einige Interviewpartner:innen im Verein aktiv in Jurys tätig oder mir wurden sogenannte «Weitergabe DVDs» in die Hände gedrückt – auf welche ich gleich noch zu Sprechen kommen werde.

Filme für die Erde wurde 2007 in der Schweiz gegründet. Als Initialzündung der Gründung wird die Idee genannt, dass Al Gore's Film *An Inconvenient Truth* ein möglichst grosses Publikum erreichen sollte.⁴⁹ Aus einer Verteilaktion von DVDs wurden ein gemeinnütziger Umweltbildungsverein und ein Kompetenzzentrum für dokumentarische Filme zum Thema Nachhaltigkeit mit Standort in Winterthur.⁵⁰ Vor drei Jahren kamen ein Verein in Deutschland und eine internationale Stiftung hinzu, deren Ziel es ist, Filmrechte zu kaufen. Die Grundidee, dokumentarische Filme als Wissensmedium für Nachhaltigkeit und Umweltschutz einzusetzen, ist bis heute Programm: Neben einem jährlichen Festival mit rund 17'000 Besucher:innen, bietet der Verein schweizweites Pop-up-Kino, Schulaktionen, Filmberatungen sowie eine online Film-Mediathek.⁵¹ Hier interessiert nun, wie dokumentarische Filme gegenwärtig als Vermittlungsmedium eingesetzt und welche Politiken damit verfolgt werden.

Vor sieben Jahren, als ich Feldforschungen für meine Dissertation durchführte, wurden mir bei Interviews Weitergabe-DVDs vom Verein *Filme für die Erde* in die Hände gedrückt. Diese DVDs, die – wie im Inneren der Hülle nachzulesen ist – nach dem Schauen an Freunde und Bekannte weiterzugeben sind, sind bei meinen Sondierungen im Feld im Frühjahr 2022 verschwunden. Durch die Digitalisierung wurde die Grundidee für die Gründung des Vereins, durch mediale Träger Wissen weiterzugeben und (auch im physischen Sinne) ein Netzwerk zu schaffen, obsolet. Die Kanäle, über welche dokumentarische Filme gestreut und geschaut werden, haben sich in den letzten Jahren gewandelt. So gaben bei der Umfrage 37% der Befragten an, dokumentarische Filme über online Plattformen zu streamen.⁵² Diese Entwicklung stellt Vereine, die mit dokumentarischen Filmen Bildungsarbeit betreiben, vor ein Dilemma: Einerseits ist es in ihrem Interesse, dass dokumentarische Filme von möglichst vielen Menschen geschaut werden. Andererseits birgt das grosse Angebot von Nachhaltigkeitsfilmen auf diversen Plattformen eine Gefahr für die eigene Existenz, weil den gemeinnützigen Organisationen/Vereinen meist die Ressourcen fehlen, um Filmrechte zu erwerben.

Dennoch bringt die Digitalisierung das mit sich, was sich viele Organisationen, die sich der Vermittlung von Nachhaltigkeitsthemen widmen, jahrelang gewünscht haben: «auch ausserhalb der «Nachhaltigkeitsbubble» Menschen zu erreichen».⁵³

49 *An Inconvenient Truth*. USA 2006, Davis Guggenheim und Al Gore (Lawrence Bender Productions and Participant Productions).

50 URL: <https://festival.filmfuerdieerde.org/ueber-uns/>, (abgerufen: 4. 7. 2022).

51 URL: <https://filmsfortheearth.org/filme/>, (abgerufen: 1. 7. 2022).

52 Davon fallen 15,7% auf kostenpflichtige Streamingdienste (*Netflix*, *Apple TV* etc.) und 22,3% auf kostenlose Streamingdienste (*Youtube*, *Filme für die Erde* etc.) Umfrage: Wirkung von Dokumentarfilmen (Anm. 16).

53 Umfrage: Wirkung von Dokumentarfilmen (Anm. 16).

2017 beklagten Befragte, die sich aktiv bei Vereinen oder Organisationen beteiligen, darüber, dass immer die gleichen Leute an Events kämen und so ein sozialer «Nachhaltigkeitskuchen» entstehe.⁵⁴ Mit Blick auf die Verbreitung von dokumentarischen Filmen lässt sich im Zuge der Digitalisierung (deren Effekte sich durch die Covid-Massnahmen noch verstärkt haben) von einer Ausweitung dieses «Kuchens» im Sinne des Wachstums eines *medialen Milieus*⁵⁵ sprechen. Dies, weil nun Rezipient:innen aus allen sozialen Schichten und unterschiedlichen Orten Zugang zu dokumentarischen Filmen haben, da sich durch die Digitalisierung die Produktionsprozesse sowie die Kanäle und Zugänge verändert haben.

Auch der Verein *Filme für die Erde* beobachtete im Zuge der Digitalisierung seines Angebots einen Zuwachs von Zuschauer:innen: Während des ersten Lockdowns gab es ein «Stay-at-home-Cinema», bei dem Filme mehr als 8000 Mal angeschaut wurden. «Normalerweise haben wir ungefähr 500 Betrachtungen pro Film. Wir merken, dass wir so auch Leute ausserhalb unseres Radius erreichen können», ordnet Roth diese Entwicklung ein.⁵⁶ Diese Veränderung bringt weitere mit sich: Während das *mediale Milieu* des dokumentarischen Nachhaltigkeitsfilms erweitert wird, anonymisiert es sich gleichzeitig zunehmend. Es mussten Formen und Möglichkeiten gesucht werden, soziale Netzwerke und Verbindlichkeiten (wieder-) herzustellen. So entwickelten sich parallel zu digitalen Formaten zur Verbreitung der Filme (wie der Filmdatenbank oder dem *Stay-Home-Cinema*) auch analoge, bei denen vor allem das Soziale und Gemeinschaftliche im Vordergrund steht. Neben den bewährten Formaten, wie dem alljährlichen Filmfestival, bei dem ein grosses Rahmenprogramm geboten wird, und den Schulkinos, für die Unterrichtsmaterialien mitgeliefert werden, ist dies das *Pop-Up-Kino*: «Beim Pop-Up-Kino, geben wir jeder und jedem die Möglichkeit den Film zu zeigen; Organisationen, aber auch Privaten. Wir haben 60 Standorte und die sind sogar in Sent (GR) mit 900 Einwohner*innen – also wirklich überall in der Deutschschweiz! Diese Kinos betreiben Leute, die wir meistens nicht kennen. Und diese Leute zeigen diesen Film wiederum ihren Leuten. Das ist etwas Tolles! Die Pop-Up-Kinos können einfach ein Hof, Gemeinschaftsgarten oder eine Scheune sein. Das ist unser Weg, die urbane Bubble zu durchbrechen.»⁵⁷

Inwiefern das gemeinsame Schauen von dokumentarischen Filmen Einfluss auf deren Rezeption und das Community-Building nimmt, wird weiter unten noch Thema sein. Hier möchte ich zu den bereits skizzierten Dynamiken der Verteilung von dokumentarischen Filmen noch auf die Politiken Bezug nehmen: Roth macht deutlich, dass es eine Zielsetzung ist, das Netzwerk auf ländliche Gebiete in der Schweiz auszuweiten. Denn aktive Mitglieder seien bisher vor allem in den Deutschschweizer Städten Zürich, Winterthur, Luzern und Bern zu finden. Eine

54 Moser: Interview (Anm. 28).

55 Zum Begriff des *medialen Milieus*: vgl. Weber, Thomas: Der dokumentarische Film und seine medialen Milieus. In: Carsten Heinze und ders. (Hg.): Medienkulturen des Dokumentarischen. Wiesbaden 2017, S. 3–26.

56 Roth: Interview (Anm. 10).

57 Roth: Interview (Anm. 10).

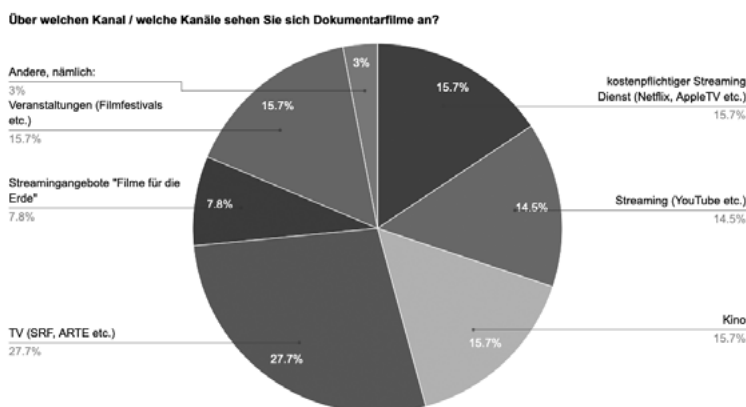


Abb. 1: Umfrage: Wirkung von Dokumentarfilmen
 Quelle: Umfrageergebnisse generiert mit Findmind (Vgl. Anm. 16).

weitere Politik der Verteilung ist jene, dem dokumentarischen Film wieder «mehr Wert» zu geben, denn die Digitalisierung habe auch dazu geführt, dass die Menschen weniger bereit seien, für das Schauen eines Filmes zu bezahlen.⁵⁸ Dieser Umstand führe dazu, dass auch die Anmeldungen bei Festivals unverbindlicher geworden seien und viele der Angemeldeten nicht erscheinen würden.

Dass bei der Untersuchung von Verteilungspolitiken digitale und analoge Modi nicht als etwas Gegensätzliches aufgefasst werden sollten, zeigt sich in Formaten wie der *Film-Postkarte*, welche die *Weitergebe-DVD* seit letztem Jahr ersetzt. Die Postkarte, welche Teilnehmer:innen am Filmfestival erhalten, ist vorfrankiert und enthält einen Link, über den die Empfänger:innen einen Film streamen können. «Wir haben so auch einen Weg gefunden, um den Leuten zu vermitteln: Hey, das ist immer noch wertvoll.»⁵⁹ Neben der Vermittlung von Wertigkeit führt die Postkarte auch zu einer grösseren Bekanntheit des Vereins und als Werbeinstrument zum Zuwachs von Rezepient:innen. Es zeigt sich, dass die Art und Weise – also auf welchen Kanälen und zu welchen Kosten –, in der die Streuung von dokumentarischen Filmen geschieht, Einfluss auf die Milieuspezifität der Rezepient:innen hat. Dabei spielen sowohl neue Produktions- und Distributionsprozesse von Streamingdiensten, wie auch Politiken und Praktiken von gemeinnützigen Akteur:innen eine zentrale Rolle.

58 Ebd.

59 Ebd.

Führt man sich die Antworten aus der Umfrage zur Frage vor Augen, wo dokumentarische Filme geschaut werden, so ergibt sich folgendes Bild (Mehrfachantworten waren möglich):

Trotz des grossen digitalen Angebots gaben über 31% der Befragten an, dokumentarische Filme in einem gesellschaftlichen Setting zu schauen (davon 15,7% im Kino und 15,7% an Filmfestivals). Dies kann einerseits damit zusammenhängen, dass das gemeinsame Schauen eines Filmes eine spezifische kulturelle Technik ist, die stark durch die Mediengeschichte des Films und des Fernsehens geprägt ist. Andererseits erzählten mir Konsument:innen, dass sie das gemeinschaftliche Schauen solcher Filme und den Austausch über das Gesehene als heilsam empfinden.⁶⁰ Yanik Moser beschreibt dies so: «Am Anfang, als ich diese Dokus gesehen habe, hatte ich das Gefühl: «Oh, die Welt ist schlimm und man muss unbedingt etwas machen.» [...] Und nachher habe ich plötzlich gemerkt: Hey, es gibt noch so viele andere Menschen, die sich auch engagieren und auch ganz viel machen. Und das ist wirklich mega cool gewesen.»⁶¹ Forschungen zu Sehgemeinschaften zeigen, dass diese sogenannte «emotional communities» hervorbringen: Das Filmschauen wird vom gemeinsamen Erleben geprägt und verbindet auf emotionaler Ebene, es entstehen Zusammengehörigkeitsgefühle.⁶² Im Austausch mit anderen erfahren und erleben die Rezipient:innen ein Kollektiv von Menschen, das sich mit den gleichen Themen beschäftigen wie sie. Carole Roy, die sich mit Erwachsenenbildung auseinandersetzt, stellte in ihrer Studie über *Documentary Film Festivals* Ähnliches fest: «[...] the most important aspect of the film festival is the social dimension: the realization that many people are concerned about the same issues and one is not alone.»⁶³ Die Autorin führt aus, dass solche Festivals «shared experience»⁶⁴, also geteilte Erlebnisse, ermöglichen, die Gemeinschaftsgefühle fördern. Wie bei Roy zeigt sich auch in meinem ethnografischen Material, dass dem sozialen Erleben von Gemeinschaft beim Schauen von dokumentarischen Filmen Gewicht zukommt. Sandra Boschert, die zweite Co-Geschäftsführerin von *Filme für die Erde*, bestätigt die Bedeutung der gesellschaftlichen Rezeptionserfahrungen: «Es ist wichtig, dass die Leute spüren: «ich bin nicht alleine»». ⁶⁵ Gerade bei Filmen mit komplexen und teils belastenden Inhalten, sei das Empfinden eines Kollektivs während und nach ihrer Rezeption von Bedeutung.

60 Vgl. Gruhn: Guter Konsum (Anm. 4).

61 Interview mit Yanik Moser vom 8. 12. 2016, Zürich (Name anonymisiert).

62 Hämmerling, Christine: Sonntags 20:15 Uhr – «Tatort». Zur sozialen Positionierung eines Fernsehpublikums. Göttingen 2016, hier S. 122–132.

63 Roy, Carole: *Documentary Film Festivals. Transformative Learning, Community Building & Solidarity*. Boston 2016, hier S. 81.

64 Ebd., S. 66 und S. 81.

65 Boschert: Interview (Anm. 10).

Schlussbetrachtungen – oder zurück zur Avocado und zum Honig

Was haben nun dokumentarische Filme und ihre Medialität mit Konsum zu tun? Welche Rolle spielen diese Filme bei alltäglichen Gewissensfragen? Und was hat dies mit Umbruchsmomenten, Erzählperspektiven, Verteilpolitiken und medialen Milieus zu tun? Der Text nahm eine alltägliche Beobachtung und zugleich Verdichtung im Feld des ethischen Konsums – jene, dass Konsum- oder Verzichtspraktiken mit Wissen aus dokumentarischen Filmen begründet werden – für drei Erkundungen zum Ausgangspunkt.

Kehren wir daher nochmals zu diesem Anfang zurück und wenden uns der Avocado und dem Honig zu: Auf beide Lebensmittel wird verzichtet, weil ihre Produktionsverhältnisse in dokumentarischen Filmen als problematisch thematisiert werden. In beiden Gesprächen referieren die Konsumentinnen auf Inhalte der Filme, empfehlen anderen, diese zu schauen und erklären mit dem Wissen aus diesen Filmen ihre Verzichtspraktiken. Dabei zeigte sich im empirischen Material eine Eigenheit: die sprachliche Separation von Wissen und Nichtwissen. Durch das Schauen des Films fallen die «Schuppen von den Augen»⁶⁶ und Zusammenhänge zwischen Wissen um Produktionsweisen sowie eigenem Alltagshandeln werden sichtbar. Es kann demnach festgehalten werden, dass dokumentarische Filme im Feld des ethischen Konsums eine Trennlinie zwischen Wissen und Nichtwissen markieren und diese Positionierung – so zeigte die exemplarische Analyse der Erzählstrategie eines populären Films im Feld – durchaus auch für sich beanspruchen. Von einem «turning point»⁶⁷ und einer «eye-opening journey»⁶⁸ ist da beispielsweise die Rede. In ähnlichen Worten beschreiben auch die Konsument:innen Filme als Umbruchsmomente in ihren Biografien. Ihre Rezeption wird als katalytische Erfahrung erzählt, die grossen Einfluss auf künftige Konsumhandlungen nimmt.

Es ist denn auch nicht nur das Wissen, auf welches beim Verzicht auf Lebensmittel referiert wird, sondern ebenso sehr das Gewissen. Dokumentarische Filme markieren so nicht nur die Trennlinie zwischen Nichtwissen und Wissen, sondern sie liefern auch neue Kontextualisierungen und Ordnungsschemata mit welchen das alltägliche Konsumhandeln bewertet werden kann. Oder etwas banal formuliert: Nur durch Wissen kommt es zum Gewissen. Konsumweisen werden nach dem Schauen der Filme neu anhand von Gewissensfragen beurteilt: Der Honig oder die Avocado werden nicht mehr gekauft und gegessen, weil so Schuldgefühle vermieden werden können. Die *richtige* Konsumweise bietet eine Möglichkeit, sich selbst (zumindest in gewissen Teilen) von der Schuld zu befreien, Mitverursacher:innen der in den dokumentarischen Filmen gezeigten Missstände zu sein.

Wenn man zur Frage zurückkehrt, warum es gerade die Medialität von dokumentarischen Filmen schafft, individuellen Konsum zu emotionalisieren, so zeigte sich, dass diese Medialität, gerade weil sie als authentisch wahrgenommen werden will, einen normativen Bereich des Fühlens aufspannt. Die Filme geben eine klare Rah-

66 Ramseyer: Interview (Anm. 20).

67 Morgan: The True Cost (Anm. 30).

68 URL: Film-Website (Anm. 34).

mung vor, welche Gefühle gegenüber den gezeigten Missständen zugelassen sind. Wie man als Rezipient:in das Gezeigte fühlen und wie man sich emotional dazu verhalten soll, verläuft in festen Bahnen: Es geht um die Zuweisung und Anerkennung von Schuld. Es mag daher nicht verwundern, dass infolge einer emotionalen Rezeptionserfahrung das individuelle Konsumhandeln so ausgerichtet wird, dass man sich weniger oder gar nicht mehr schuldig fühlt. Es geht um die Vermeidung von negativen Gefühlen durch den *richtigen* Konsum.

Hier könnte diskutiert werden, inwiefern auch das Nichtschauen eines empfohlenen Filmes mit Schuld belastet ist. Dies insbesondere, weil die Erkundungen zu Verteilpolitiken zeigten, dass es immer die gleichen Leute sind, die beispielsweise an dokumentarischen Filmfestivals interessiert seien. Obschon ein Medienwandel stattfand und durch die Digitalisierung nun mutmasslich mehr Menschen aus unterschiedlichen sozialen Schichten Zugang zu dokumentarischen Filmen zu Konsumthematiken haben, kämpfen Vereine wie *Filme für die Erde* mit der Milieuspezifität ihres Publikums. So seien beispielsweise immer wieder dieselben Leute im Verein aktiv. Die Medialität des dokumentarischen Filmes bringt so auch *emotional communities* hervor. Gerade weil diese Medialität kollektive und individuelle Schuldfragen adressiert, kann das Schauen von dokumentarischen Filmen belastend sein. Es ist der Austausch mit anderen, das Reden über das Gesehene, welchen die Rezipient:innen als heilsam empfinden.

Hier schliesst sich der Kreis: Das Reden über dokumentarische Filme bildet Ausgangs- wie auch Schlusspunkt dieses Beitrags. Im Interview erzählte mir Boschert, dass sie am Wochenende an einem Gartenkurs teilgenommen habe, bei welchem eine Teilnehmer:in fragte: «Habt ihr *More than Honey* gesehen?»⁶⁹ und damit einen Austausch über Tierhaltung angeregt habe. Ob nun *Avocado War*, *The true Cost* oder *More than Honey*, ob Guacamole, Kleider oder Honig, ob kaufen, tragen, essen oder verzichten: Dokumentarische Filme spielen im Feld des ethischen Konsums eine wichtige Rolle. Sie eröffnen den Rezipient:innen neues Wissen und geben gleichzeitig die Rahmung vor, in welcher dieses Wissen emotionalisiert und alltäglich im Kontext von Schuldfragen verhandelt wird. Dokumentarische Filme spielen so eine zentrale Rolle beim Erschaffen eines subjektiven (Ge)Wissens, ihr Schauen wird zur katalytischen Erfahrung und zum Umbruchmoment in Biografien.

69 Boschert: Interview (Anm. 10).

«Ich möchte an keinem anderen Ort leben»

Erste Bestandesaufnahme aus dem Oral History Projekt «Stimmen aus dem Safiental»

DOMINIK LANDWEHR

Abstract

Die Studie «Stimmen aus dem Safiental» fasst die Resultate eines offen angelegten Oral History Projekts zusammen. Dabei wurden 35 Talbewohnerinnen und Talbewohner in unstrukturierten Interviews befragt. Die Studie zeigte, dass die Identität der Talbewohner stark durch die Geschichte geprägt ist: Dazu gehört die einstige Abgeschiedenheit des Tals, das bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nur über die Pässe im oberen Teil erreichbar war. Vor allem für die älteren Bewohnerinnen und Bewohner spielen die Walser, die das Tal seit dem Mittelalter besiedelten, eine identitätsstiftende Rolle. Seit etwa 30 Jahren ist das Safiental Ziel einer neuen Zuwanderung von aussen, teilweise auch aus dem Ausland geworden. Vor allem jüngere Bewohnerinnen und Bewohner haben eine positive Einstellung zur Zukunft des Tals und engagieren sich für innovative Projekte, zu denen etwa der Naturpark Beverin gehört. Welche Rolle die Neue Regionalpolitik (NRP) des Bundes spielen wird, ist noch offen. Unklar bleibt, ob die Probleme einer weiteren Ausdünnung damit gelöst werden können, oder ob nicht vielmehr die Schrumpfung der Bevölkerungszahl ein zentraler Parameter für Zukunftsszenarien sein wird.

Keywords: Safien Valley, oral history regional policy, emigration, Walser people, mountain region, traditions, agriculture, mechanisation, motorisation, gender issues, alpine farming Safiental, Oral History, Regionalpolitik, Abwanderung, Walser, Berggebiet, Traditionen, Landwirtschaft, Mechanisierung, Motorisierung, Geschlechterfragen, Alpwirtschaft

1. Vorbemerkung

Das Safiental hat immer wieder Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Das mag mit seiner Lage zu tun haben, aber auch mit seiner Besiedelung durch die Walser: Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war es nur durch steile Alpenpässe im Süden zu erreichen. Schon im Spätmittelalter wurde es aber von deutschsprachigen Walsern

besiedelt. Auch heute spricht man hier deutsch, anders als in der sonst weitgehend romanischsprachigen Region. Heute ist das Tal zwar gut erschlossen, im Gegensatz zu benachbarten Regionen in der Surselva wurde es jedoch nicht vom Tourismus überrannt, sondern rühmt sich mit seiner Ruhe und dem Ausbleiben des Massentourismus. Seine Bewohnerinnen und Bewohner sind stolz auf ihre naturbelassene Umgebung: «Ich möchte an keinem anderen Ort leben», hört man hier immer wieder. Seit 2016 wird in der warmen Jahreszeit jeweils die Kunstbiennale Art Safiental durchgeführt. In diesem Rahmen entstand zwischen 2019 und 2023 das Projekt «Stimmen aus dem Safiental» als Dokumentation und wurde zusammen mit der ILEA durchgeführt: ILEA steht für Institute for Land and Environmental Art und ist ein sich im Aufbau befindendes Kompetenz- und Forschungszentrum für Kunst, Ökologie und Kreativwirtschaft im peripheren Alpenraum; die ILEA ist Trägerin der Art Safiental.¹

Das Ziel der Dokumentation war das Gewinnen von Aussagen von Talbewohnerinnen und Talbewohnern; die Aussagen sollten in Hörstationen, im Internet und in Publikationen verwendet werden können. Die Idee, daraus einen volkskundlichen Beitrag zu machen, ergab sich erst im Lauf der Arbeit auch als Reaktion auf die interessanten und vielfältigen Gespräche, die einen neuen Blick auf das Leben in dieser einst peripheren Bergregion ermöglichten.

Vom Sommer 2019 bis zum Herbst 2022 fanden insgesamt 35 Gespräche mit Talbewohnerinnen und Talbewohnern statt, die im Anschluss transkribiert wurden. Weitere 25 Gespräche wurden mit Künstlerinnen und Künstlern der verschiedenen ILEA-Aktivitäten geführt, sie werden in diesem Projekt aber nicht ausgewertet. Bereits heute sind sämtliche Gespräche im Internet zugänglich. Zusätzlich sind bei einer Auswahl von Schlüsselpersonen auch kurze Gesprächsausschnitte dokumentiert. 2024 sollen diese in einer Publikation des ILEA veröffentlicht werden.²

Die Leitfragen für die Gespräche wurden aus der Perspektive der Besucherinnen und Besucher der Art Safiental formuliert, diese kommen in der Regel aus urbanen Gebieten, einige auch aus dem Ausland und viele sind mit den Lebensumständen und der Geschichte dieser Region nicht oder wenig vertraut: Wie sieht die Lebenswirklichkeit der Talbewohnerinnen und Talbewohner heute aus? Welche Faktoren schauen die Gesprächspartnerinnen und -partner als bestimmend für ihre in der Region verankerte Identität an? Welche Einflüsse haben die Lebensgeschichten der Befragten geprägt? Was macht das Tal so attraktiv, dass sie heute hier leben? Welche historischen Entwicklungen haben das Leben der Befragten geprägt?

Der Frageraster wurde für jedes Interview individuell angepasst. Bei einem älteren Ehepaar zum Beispiel waren die Fragen nach der Lebensweise von früher wichtiger, als bei einer jüngeren Familie. Im Hinblick auf eine bessere Verständlichkeit

1 Das Institut startete 2019 mit den drei Schwerpunkten Kunst, Bildung und Forschung. Neben transdisziplinären Forschungsprojekten veranstaltet ILEA seit 2016 im Zweijahresrhythmus auch die ART SAFIENTAL Biennale und die ALPS ART ACADEMY Sommerschule. Weitere Informationen auf <http://www.ilea.art> und <http://www.artsafiental.ch>.

2 Die Interviews sind online auf der Soundcloud Site der ILEA dokumentiert und in verschiedene Gruppen zusammengefasst: https://soundcloud.com/ilea_tenna/sets. Die Gespräche mit den Talbewohnerinnen und -bewohnern sind hier zu finden: https://soundcloud.com/ilea_tenna/sets/valley-dweller.

ausserhalb der Schweiz wurde in gewissen Fällen Hochdeutsch gewählt; dort wo die Mundart wichtig war oder die Interviewpartnerinnen und -partner darauf bestanden, wurden die Gespräche in Schweizer Mundart geführt. Bei diesen Fällen dringt an vielen Stellen das typische Walser Idiom durch.³ Mit diesem Vorgehen werden gewisse Widersprüche zwischen den Anforderungen einer Publikumsdokumentation und einer wissenschaftlichen Arbeit in Kauf genommen. Bei einer Fortsetzung der Arbeit müsste die Frage der Interviewsprache und der Fokussierung (Dokumentation oder wissenschaftliche Untersuchung) wohl neu gestellt werden.

Die Auswahl der interviewten Personen wurde nach dem Schneeball-Prinzip gemacht. Es gab zwar zu Beginn eine Liste, die vom ILEA-Gründer Johannes M. Hedinger vorgeschlagen wurde, aber im Lauf der Gespräche kamen immer wieder Vorschläge von Dritten, die teilweise aufgenommen wurden. Im ersten Jahr wurden fast ausschliesslich Personen im Umfeld des Dorfes Tenna interviewt, später kamen auch Personen aus anderen Dörfern des Tales dazu. Eine gewisse Repräsentativität wurde angestrebt in Bezug auf geografische Herkunft, Geschlecht und Alter. Am schwierigsten erwies sich der Zugang zu Jugendlichen, weil sie entweder die meiste Zeit nicht im Tal sind oder eine weniger starke Motivation zum Mitmachen hatten. Sie sollen in der Fortsetzung ab 2024 stärker berücksichtigt werden.⁴

Zur Erarbeitung des Themas gehört auch ein Blick in die Literatur. Die Literatur zum Safiental ist vielfältig und einige Themen sind sehr ausführlich dokumentiert, teilweise sind sie auch vom jeweiligen Zeitgeist geprägt: Die einstmals abgelegene Lage des Tales und das Engagement für die Walser Kultur sind ebenso ein Beispiel wie das medizinhistorische Interesse zu Beginn des 20. Jahrhunderts, das sich um das gehäufte Auftreten der Bluterkrankheit drehte.⁵ Auf beides wird aber in diesem Kontext nicht eingegangen. Eine Vielzahl von engagierten Laien hat seit Mitte des 20. Jahrhunderts über das Safiental geschrieben, zumeist in Form von persönlichen Erinnerungen. Publizistisch sehr aktiv ist auch die Walservereinigung des Kantons Graubünden.⁶ Erwähnenswert sind beispielsweise die Arbeiten von Mattli Hunger: Er ist selbst im Safiental aufgewachsen und hat in den Jahren 1995 bis 2015 die Flurnamen des Safientals dokumentiert.⁷ Daraus ergab sich ein Folgeprojekt: Eine Fotodatenbank mit historischen Fotos aus dem Tal, die 2017 angefangen wurde. Dieses Projekt, welches das Leben in früheren Jahrzehnten dokumentiert, ist noch

3 Methodologisch orientiert sich das Oral History Projekt an den Grundsätzen, wie sie im Archiv für Zeitgeschichte der ETH Zürich beschrieben werden. <https://afz.ethz.ch/lehre-forschung/brennpunkt-zeitgeschichte/oral-history.html>.

4 Die Interviews sollen möglichst unterschiedliche Stimmen dokumentieren und sich nicht primär auf ältere Bewohnerinnen und Bewohner konzentrieren, wie im Oral History Projekt Beverininterviews www.beverininterviews.ch/.

5 Wettstein, Otto: Anthropogeographie des Safientals. In: Jahresberichte der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft in Zürich. Band 10, 1909–1910.

6 Die Walservereinigung Graubünden ist Herausgeberin von zahlreichen Publikationen: <https://www.walserverein-gr.ch>.

7 Hunger, Mattli: Orts- und Flurnamen von Safien und Tenna. Chur 2013 und 2022 (Nachdruck). Online als Open Access Publikation in der Kantonsbibliothek Graubünden unter: https://www.opac.gr.ch/permalink/41BGR_INST/13957g2/alma990005068980206696

nicht abgeschlossen.⁸ Eine reiche historische Quelle ist auch die Regionalzeitung Töndala, die in den Jahren 1977 bis 1990 von jüngeren Leuten im Tal herausgegeben wurde und monatlich erschien; sie wurde an alle Haushaltungen im Tal gratis abgegeben.⁹ Diese Arbeiten – Flurnamenverzeichnis, Fotodatenbank und Lokalzeitung – sind besonders interessant, weil sie aus der Perspektive der Bewohnerinnen und Bewohner des Tals geschrieben wurden und nicht aus der Perspektive eines aussenstehenden Beobachters. Es handelt sich um eine Art von Citizen Science, noch bevor der Begriff geläufig wurde. Vor allem die Fotosammlung und die Regionalzeitung Töndala konnten für diese Arbeit genutzt werden.

Die Transkription der Interviews steht im Mittelpunkt dieses Aufsatzes. Die Gespräche sollen einen Einblick in Leben, Alltag und Denkweise der Bevölkerung dieses Tales geben. Der Aufsatz könnte deshalb auch als «erweiterte Quellenedition» verstanden werden.

2. Geschichte und Gegenwart des Safientals

Das Safiental ist in der Literatur seit Anfang des 20. Jahrhunderts immer wieder beschrieben worden, wir beschränken uns in dieser Einleitung auf jene Aspekte, die in den Gesprächen eine Rolle spielen. Es wäre wohl schwierig gewesen, die Gespräche ohne ein gewisses Mass an Hintergrundwissen durchzuführen, viele der Texte sind im Tal allgemein bekannt und wurden in den Gesprächen auch erwähnt.

Definition

Das Safiental umfasst die Gemeinden Versam, Tenna, Safien und Valendas. Sie wurden 2012 zur neuen Gemeinde Safien zusammengefasst.

Der Bergsturz von Flims

Die Idee, dass die geografische Lage bestimmend ist für das Schicksal eines Landes, «Geografie ist Schicksal»,¹⁰ gilt nicht nur für Länder, sondern auch für Kleinregionen. Im Fall des Safientals müsste man ergänzen: Geologie als Schicksal. Der Bergsturz von Flims rund 10 000 Jahre v. Chr. gilt in der Erdgeschichte als einer der grössten Bergstürze weltweit.

8 Das Bildarchiv Safiental ist integraler Bestandteil der Datenbank der Fotostiftung Graubünden, siehe: <https://www.fotogr.ch/bildarchiv-safiental>. Die Fotos sollen 2023 in Buchform publiziert werden. www.mediathek-graubuenden.ch/bildarchiv-safiental/.

9 Die rund 120 Ausgaben von Töndala aus den Jahren 1977–1990 sind in verschiedenen Bibliotheken zu finden: In der Bibliothek Safiental, der Regionalbibliothek Surselva sowie in der Kantonsbibliothek Chur und in der Nationalbibliothek in Bern. Die letzten beiden Bibliotheken haben zusätzlich eine grosse Zahl von historischen Aufsätzen aus dieser Publikation bibliografisch erfasst.

10 Der Begriff entstammt einem Buch, das sich mit den geopolitischen Dimensionen der Geografie befasst. Morris, Ian: *Geographie ist Schicksal. Machtkampf zwischen Grossbritannien, Europa und der Welt – eine 10 000-jährige Geschichte*. Frankfurt 2022.

Historische Bilder aus dem Safiental

Josua Zinsli, der letzte Säumer über den Glaspass – ca. 1880. Bild Rhätisches Museum/Wiki-media Commons.



Eine Soldatenstube für polnische Internierte in Winterthur ca. 1942. Das Wandbild zeigt Arbeiten im Safiental. Bild Leszek Bialy/ Sammlung Winterthur.



Neukirch ca. 1926. Postkutsche mit Gästen des Hotel Post. Der Bub in der Bildmitte ist der Vater des Försters Dani Buchli. Bild Fotostiftung GR.



Dominik Landwehr: «Ich möchte an keinem anderen Ort leben»

SAVK | ASTP 119:2 (2023)



Kartoffelernte in Tenna in den 1950er-Jahren.
Fotoarchiv Anni Messmer, Tenna.



Nähschule Tenna 1955. Anni Joos (heute Messmer) ist zweite von links.
Fotoarchiv Anni Messmer, Tenna.



Noch 1976 war die Heuernte im Safiental fast reine Handarbeit. Foto Walter Schmid/Comet/ETH Bildarchiv.

Das Safiental hatte ursprünglich keinen Zugang von der Talmündung beim Rhein. Der Bergsturz von Flims rund 10 000 Jahre v. Chr. hatte diesen Zugang verschüttet. Stattdessen erfolgte der Zugang über die Alpenpässe am Talabschluss.¹¹ Die Lage dieses Raumes ist nicht nur für die Entwicklung des Tales entscheidend, sondern auch für das Bewusstsein seiner Bewohnerinnen und Bewohner und wird im nächsten Absatz näher erläutert. Diese spezielle Lage wird jedem Besucher heute deutlich, egal ob er mit dem Auto oder dem Zug anreist: Kein Weg ins Safiental führt an der Rheinschlucht vorbei und sowohl Auto als auch Eisenbahnroute gehören zu den aufregendsten Panoramastrecken der Schweiz. Der rätoromanische Name für die Schlucht heisst «Ruinaulta». Er setzt sich zusammen aus den Wörtern Ruina (Geröllhalde) und Aulta (hoch).

Verkehrsgeschichte

Bis ins 19. Jahrhundert war das Safiental nur über verschiedene Passübergänge zugänglich: Über den Glaspas von Safien bis nach Thusis, daneben über die Safierberge nach Splügen oder über den Tomülpass nach Vals oder die Güner Lücke ins Lugnez. Wirtschaftlich am bedeutendsten waren die Übergänge nach Splügen und nach Thusis. Sie waren so gut ausgebaut, dass sie für den Viehhandel genutzt werden konnten. Ein weiterer Zugang (insbesondere für Tenna) bildete der Weg über das Tenner Kreuz, zur Brüner Alp nach Valendas (und Ilanz).¹²

Der Zugang über eine Strasse via Ilanz und Bonaduz wurde erst im 19. Jahrhundert geschaffen. Die Bahnstrecke Chur-Reichenau wurde erst 1903 eröffnet. Damit waren wichtige Weichen für die Zukunft gestellt.

Im Jahrbuch des Schweizer Alpen-Clubs SAC vom Jahr 1919 finden wir zwei interessante Fotos: Sie zeigen den letzten Postboten des Tales, den 1919 verstorbenen Andreas Hunger, der auch Wirt im Gasthof Rathaus in Safien war. Er soll von 1874 bis 1885 den anstrengenden Weg von Safien über den Glaspas bis hinunter nach Thusis und wieder zurück jeweils in einem Tag gemacht haben. Josua Zinsli hiess der letzte Säumer, der 1919 noch lebte und von seiner Arbeit erzählen konnte.¹³ Ab 1885 fuhr eine Pferdepost von Versam-Station der Rhätischen Bahn RhB nach Safien Platz, ab 1928 ein erstes Postauto bis nach Thalkirch. Ein Foto aus dem Jahr 1926 zeigt eine einspännige Droschke, in der maximal fünf Personen Platz haben.¹⁴

1897 wurde der erste Tunnel durch das Aclatobel gebaut. Ein Meilenstein in der Geschichte der Safierstrasse war die Eröffnung des 1.7 km langen Tunnels durch das Aclatobel im Jahre 1994. Ein weiterer Ausbau der Talstrasse soll 2024 abgeschlossen werden.¹⁵

11 Zum Flimser Bergsturz existiert eine Vielfalt von Literatur, eine eigene Vereinigung engagiert sich für die weitere Erforschung. www.flimserbergsturz.ch/.

12 Erika Flückiger Strebel. Verkehrsgeschichte des Safientals. Chur 2011. Online unter: <https://docplayer.org/12840232-Erika-flueckiger-strebel-viastoria-verkehrsgeschichte-des-safientals.html>.

13 Walram Derichsweiler: Das Safiental. In: SAC-Jahrbuch 1919. S. 95–97.

14 Flückiger. Verkehrsgeschichte. S. 36.

15 Mattli Hunger: Vom Safierberg in die Rheinschlucht. Wege und Strassen in Safien einst und jetzt. In: Mitteilungsblatt der Walservereinigung Graubünden 2006.

Im Zweiten Weltkrieg bauten polnische Internierte Wege, vor allem im hinteren Safiental, wie beispielsweise den Weg über den Tomülpass. Die Verkehrswege des Safientals wurden in weit höherem Mass als verbesserungswürdig taxiert als anderswo im Kanton Graubünden. In der Schweiz lebten im Zweiten Weltkrieg Zehntausende von internierten Soldaten aus anderen Ländern, sie mussten gemäss geltendem Völkerrecht bis zum Ende des Krieges in der Schweiz verbleiben. Die grösste Gruppe waren die Polen, zu Beginn des Krieges war auch eine Gruppe von französischen Soldaten aktiv, sie verbesserten den Weg über den Glaspas. Die französischen Internierten konnten bereits im Sommer 1941 wieder zurück in ihre Heimat; die polnischen Internierten blieben bis zum Schluss des Zweiten Weltkriegs. Unter den Polen, die im Safiental Wege bauten, befand sich auch eine Gruppe aus dem Hochschullager Winterthur. Davon zeugt eine Inschrift auf einem Gedenkstein auf dem Weg zur Grossalp. Die Szenerie der Arbeiten auf der Grossalp hatte diese Studenten so stark beeindruckt, dass sie ein Wandbild von der Arbeit mit einem Panorama des hinteren Safientals in einem Aufenthaltsraum in Winterthur gestalteten, das als Fotografie überliefert ist.¹⁶

Walser

Das Safiental gehört zu den Siedlungsgebieten der Walser, die ab 1300 ins Tal einwanderten. Sie taten dies in mehreren Wellen und aus zwei Richtungen. Im ganzen romanischsprachigen Alpenraum der Schweiz gelten 150 Siedlungen als Walser Siedlungen. Die Walser siedelten vorzugsweise in höheren, dünn oder gar nicht besiedelten Regionen, so auch im Safiental. Namensforscher wie der weiter oben erwähnte Mattli Hunger gehen davon aus, dass es schon vor der Ankunft der Walser romanischsprachige Familien im Safiental gab.¹⁷

Ältere Bewohner im Tal sprechen noch den Walser Dialekt und pflegen dies auch. Viele von ihnen nehmen an den jährlichen Walsertreffen im Alpenraum teil. Das Bewusstsein dieser gemeinsamen Herkunft ist für die Identität des Tals wichtig, auch wenn die moderne Forschung nebst der Sprache keine eigenständige Walser Kultur sieht.¹⁸

16 Doswald, Cornel: Der Tomülpass erwacht zu neuem Leben. Zur Restaurierung des «Polenwegs» von 1941. In: Wege und Geschichte. Via Storia 2022/2. S. 33–38. Ein umfassender Bericht zu den Polenwegen im Safiental findet sich in der Zeitschrift Töndala. Alfred Bühler: Polenwege im Safiental. In: Töndala 110/111 von 1988. Ohne Paginierung. Ausserdem: Dominik Landwehr: Polenwege im Safiental. In: Ruinaulta. 3. 2. 2023. Ausserdem auch: Landwehr, Dominik: Polnische Internierte im Tösstal und in Winterthur. Schriften des Ortsmuseum Wila, herausgegeben von Wolfgang Wahl. Wila 2021. www.sternenjaeger.ch/internierte/.

17 Flückiger. Verkehrswege. S. 4.

18 Waibel, Max: Walser. In: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 20. 8. 2013. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/007950/2013-08-20>. Zinsli, Paul: Walser in der Schweiz, in Vorarlberg, Liechtenstein und Italien. Frauenfeld 1968. Neuauflage Chur 2002.

Bevölkerungsentwicklung

Die Abwanderung aus dem Safiental ist bis heute ein wichtiges Thema und beschäftigt die Bevölkerung. So hängt etwa die Weiterexistenz der Schule von der Anzahl der Schulkinder ab. Wie viele andere Bergregionen ist auch das Safiental auf die Zuwanderung angewiesen, das wird den Zugewanderten teilweise auch direkt so mitgeteilt. Die erste Volkszählung im Safiental von 1850 registriert rund 1800 Personen. Im Jahr 2000 lebten etwas weniger als 1000 Personen im Tal. Besonders stark war die Abwanderung im hinteren Teil des Tales.¹⁹ Vor 50 Jahren gab es in den meisten Dörfern eigene Schulhäuser. In der Winterschule wurden jeweils 20 und mehr Kinder unterrichtet. Im Dorfteil Safien Platz gibt es inzwischen kein einziges Kind mehr, die Kinder kommen aus den anderen Dorfteilen wie Camana, Thalkirch, Neukirch oder Turrahaus. Heute bangen die Bewohnerinnen und Bewohner darum, die Mindestzahl von schulpflichtigen Kindern zu erreichen, damit die Gemeinde weiterhin für die Schule aufkommt. Zurzeit werden neue Lösungen geprüft, damit an beiden Standorten eine Schule weiterbestehen kann: Das würde bedeuten, dass die Kinder an gewissen Tagen in Tenna zur Schule gehen und an anderen Tagen in Safien. Die Hauptgründe für die Abwanderung sind die topografische Abgeschiedenheit, die schlecht ausgebauten Verkehrswege und fehlende Arbeitsplätze im sekundären und tertiären Sektor.²⁰ Immerhin scheint sich die Bevölkerungszahl in den letzten zehn Jahren stabilisiert zu haben.²¹

Migration als Leitthema

Man könnte die Geschichte des Safientals auch als Geschichte der Migration schreiben: Schon die Walser im Spätmittelalter waren schliesslich zugewandert. Im 17. Jahrhundert zogen viele junge Männer aus dem Tal in den Solddienst in französische, holländische oder neapolitanische Regimenter. Seit dem ersten Viertel des 19. Jahrhunderts gab es als Alternative dazu die Auswanderung. Der Historiker Peter Michael-Cafilisch hat das in verschiedenen umfangreichen Studien dokumentiert: «Im 18. und 19. Jahrhundert übten immer mehr Safier und Valendaser fern der Heimat den Beruf des Zuckerbäckers und Cafetiers aus, wobei die Städte der österreichisch-ungarischen Donaumonarchie ein beliebtes Ziel waren. Ab etwa 1830 setzte die Auswanderung nach Übersee ein.»²²

Seit ca. 1960 gibt es allerdings wieder eine Migration in die andere Richtung. So wird das Safiental zum Ziel von Leuten aus dem Unterland, teilweise auch aus dem

19 Die Zahlen für die Teilgemeinden seit 1850 sind in der historischen Statistik Schweiz (HSO) dokumentiert. <https://hso.ch/de> – Kartografie und Geoinformation von 2017.

20 Laasch, Helena et al.: Kulturlandschaftswandel Safiental. Entwicklung eines Bergtales zwischen 1850 und 2015. Institut für Kartografie und Geoinformation ETH Zürich. Zürich 2017. Online: www.ika.ethz.ch/studium/projektarbeit/2017_safiental_poster.pdf.

21 Gemeinde Safiental. Kommunales räumliches Leitbild. Safiental 2019.

22 Ausserdem: Peter Michael-Cafilisch: Wenn ihr daheim Birnbrot schnabuliert, sind die Neuseeländer am Heuen. Vom Safiental nach Taranaki. In Bündner Monatshefte 2009 Heft 1. S. 25–47. Ders.: Zur Geschichte der Safier Zuckerbäcker in Österreich-Ungarn. In: Bündner Monatshefte 1986 Heft 5 und 6. S. 113–162.

benachbarten Ausland. Die Gesprächsprotokolle im zweiten Teil zeigen, wie das Safiental zu unterschiedlichen Zeiten für ganz unterschiedliche Personen attraktiv war. Das Ehepaar Elisabeth und Jakob B. beispielsweise kam bereits 1963 nach Tenna, beide wollten an einem neuen Ort ihr gemeinsames Leben aufbauen. Toni B. arbeitete zunächst 30 Sommer lang auf einer Alp, bis er sich entschloss, das alte Schulhaus von Camana zu kaufen und als B&B zu betreiben; Der Unternehmer Jochen H. schliesslich suchte nach einem Ferienhaus für sich und seine Familie, heute verbringt er einen Teil seiner Arbeitszeit in Tenna. 2021 kam eine Gruppe von jüngeren Personen, teilweise noch Studierende, um sich für längere Zeit in einer leerstehenden Liegenschaft in Versam niederzulassen. Auch die ILEA trägt zu diesem Austausch bei: Immer wieder verbringen Künstlerinnen und Künstler Wochen und Monate im Tal. 2022 war es der indische Künstler Dharmendra Prasad, der in einem Stall am Dorfausgang von Tenna eine Heu-Installation mit dem Namen Gras-Museum aufbaute. Er war täglich dort anzutreffen und hat sich mit verschiedenen Bewohnerinnen und Bewohnern im Tal angefreundet. Für die Ausbildung mussten auch die Kinder von Angelika B. in die grossen Städte. Sie suchen nun nach Möglichkeiten, um ins Tal zurückzukehren.

Tourismus

Aufgrund der abgeschiedenen Lage wurde das Safiental erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts für den Tourismus erschlossen. Drei Projekte sorgten für einen ersten touristischen Aufschwung: Das heute noch bestehende Berghotel Alpenblick in Tenna²³ sowie die Pension Waldhaus, ebenfalls in Tenna, die bis vor Kurzem als Gruppenunterkunft genutzt wurde, und das heute nicht mehr existierende Hotel Post bei Neukirch. Der Alpenblick existiert heute noch und hat ehrgeizige Pläne für einen Ausbau; das Hotel Post in Neukirch erlitt bereits Mitte des 20. Jahrhunderts Konkurs. Heute stellt sich die bescheidene Infrastruktur für den Tourismus als Glücksfall dar; kaum jemand im Tal wünscht sich einen grösseren Ausbau, man bevorzugt einen «sanften Tourismus». Ein gutes Beispiel ist auch der Solarskilift in Tenna, er ist zwar nur 1.4 km lang; gerade dadurch ist er aber attraktiv für Familien mit kleinen Kindern. Dem verhältnismässig geringen Angebot an Hotels und Pensionen steht aber ein reichhaltiges Angebot an Ferienwohnungen gegenüber: Dabei handelt es sich durchweg um Wohnraum, den die kleiner gewordenen Familien nicht mehr brauchen. Die Einnahmen aus den Ferienwohnungen sind nach Aussagen verschiedener Besitzer ein wichtiger Bestandteil des Familieneinkommens.

23 Zur Geschichte des Hotels Alpenblick in Tenna: www.alpenblick.ch/berghotel-alpenblick/.

Landwirtschaft

An den steilen Hängen des Tales finden sich kleine Holzbauten in grosser Zahl: Es sind Ställe und Heuspeicher. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts wurde das Heu im Sommer in diese Ställe gebracht. Im Lauf des Winters wurden die Kühe dann von einem Stall zum nächsten gebracht. Weil die Ställe in der Regel nur wenige hundert Meter auseinander lagen, liess sich das gut einrichten. Heute zeugen Hunderte von nicht mehr benutzten Ställen von dieser Zeit und ein Verein setzt sich für die Erhaltung dieser Bauten ein. Einer der Gründe für die Zerstückelung der Grundstücke war die Realteilung, also die Aufteilung des elterlichen Betriebs auf die Söhne. Das konnte in Extremfällen dazu führen, dass noch im Jahr 1970 ein Betrieb 29 verschiedene Parzellen bewirtschaften musste. Bis spät ins 20. Jahrhundert gab es keine gemeinsamen Alpsennereien. Gekäst wurde entweder allein oder zusammen mit einem oder zwei Nachbarn.

Viel Raum nimmt in den Gesprächen zur Geschichte des Tales die Mechanisierung der Landwirtschaft ein, genau genommen müsste man allerdings von einer Motorisierung der Landwirtschaft reden, die etwa ab den 1950er-Jahren einsetzte; gut möglich, dass in Zukunft autonome Mähroboter die Hänge bewirtschaften. Ohne diese Motorisierung wäre es heute kaum mehr möglich, die steilen Hänge zu bewirtschaften. Heute wird im Tal primär Viehzucht betrieben, dabei dominiert die Mutterkuhhaltung. Die Bauern betreiben in Safien eine genossenschaftlich geführte Schlachtereie. Das Bio-Fleisch wird direkt ab Hof verkauft. In einem Fall fährt der Produzent einmal pro Monat nach Zürich, Winterthur, Bern und Basel, um das Fleisch persönlich zu seinen Kundinnen und Kunden zu bringen.

Ein grosses Thema in unseren Gesprächen war der Wolf: Das Safiental gehört zum Einzugsgebiet des sogenannten Beverin-Rudels, eine grössere Gruppe von Wölfen. Immer wieder kommt es vor, dass Wölfe dieses Rudels Tiere reissen, dabei handelt es sich in der Regel um Schafe. Die Bemühungen, den Wolf wieder ansässig zu machen, stossen bei vielen Bauern auf heftige Gegenwehr. So wurde etwa ein festlicher Anlass zum Jubiläum des Naturparks Beverin im Rahmen eines Dorffestes im Sommer 2022 von einer Gruppe von aufgebrachten Bauern unterbrochen. Sie protestierten mit Transparenten «Stopp der Schlächtereie» gegen die behördlich verordnete Wolf-Politik.

Wasserkraft

Auch die intensive Nutzung der Wasserkraft fällt einer Besucherin oder einem Besucher sofort auf: Es gibt im Tal mehrere Auffangbecken und Stauseen. Zuhinterst im Tal ist das Ausgleichsbecken Wanna, bei Safien-Platz ein weiteres Ausgleichsbecken und einige Kilometer talabwärts schliesslich der Egschisee, ein kleiner Stausee. Das Safiental ist Teil der Kraftwerke Zevreila, welche das Wasser aus dem Valsertal via Safiental ins Domleschg zur Zentrale Rothenbrunnen transportieren und dabei mehrfach turbinieren. Die Nutzung der Wasserkraft ist eine Lebensader des Tals: Die komplexe Anlage, die sich über drei Täler erstreckt, wurde in den Jahren 1953 bis 1958 gebaut und kostete 258 Millionen Franken. Für den Bau wa-

ren jahrelang bis zu 600 italienische Fremdarbeiter im Tal.²⁴ Seit 1958 erhält das Tal kontinuierlich Wasserzinsen. Im Jahr 2037 läuft die Konzession für die Kraftwerksbetreiber ab. Dann wird die ganze Anlage an die Gemeinde übergehen; man spricht vom so genannten Heimfall. Für die betroffene Gemeinde eine schwierige Entscheidung, die aber auch neue Chancen eröffnen würde, wie etwa im Gespräch mit dem damaligen Gemeindepräsidenten Thomas Buchli klar wurde. Die Übernahme der Verantwortung durch die Gemeinde ist offenbar eine von mehreren Optionen, die zurzeit geprüft werden.

Brauchtum, Essen und Trinken

Kaum überraschend unterscheiden sich die Ernährungsgewohnheiten beträchtlich von früher. Zwar gab es schon Mitte des 20. Jahrhunderts an verschiedenen Orten (Versam, Tenna, Safien) Lebensmittelläden. Sie wurden aber in der Vergangenheit primär genutzt, um Produkte, welche auf dem Hof nicht selbst produziert werden konnten, einzukaufen. Fleisch aus eigener Viehhaltung spielt im Speiseplan der meisten Bewohner eine wichtige Rolle. In früheren Zeiten wurde auch zuhause geschlachtet, dies wie anderswo auch im Spätherbst.

Regionalförderung seit den 1980er-Jahren.

Das Safiental ist seit den 1970er-Jahren im Fokus von regionalpolitischen Fördermassnahmen von Bund und Kanton Graubünden und hat von Krediten und Folgeinvestitionen in die Infrastruktur profitieren können. Ab 1997 fand ein Umdenken von reiner Infrastrukturförderung in Richtung Unterstützung von marktfähigen Ideen statt.

In der aktuellen Förderperiode 2016–2023 profitiert auch das Safiental.²⁵

Die Art Safiental

Die Land Art Biennale ist 2016 gestartet und fand 2022 zum vierten Mal statt. Die nächste ist für 2024 in Planung, organisiert wird sie von der ILEA, unterstützt vom Naturpark Beverin.²⁶

Innovation

Spätestens seit dem Scheitern der Regionalförderung in den 1980er-Jahren ist klar, dass es neue Ideen und Projekte braucht, um die Entvölkerung peripherer Regionen zu stoppen. Solche Aussagen sind nicht unproblematisch. Sie finden

24 Eine kurze Darstellung der Geschichte des Krafwerks Zevreila: www.kwz.ch/ueber-uns/geschichte.

25 Forster, Stefan: Berggebietsentwicklung in der Schweiz und im Kanton Graubünden Abschied von der Wachstums-idee. In: Elisa Innerhofer; Harald Pechlander: Schrumpfung und Rückbau. Perspektiven der Regional- und Destinationsentwicklung. München 2017. S. 169–184.

26 Website der ILEA: <https://artsafiental.ch/as2022/institute/>.

sich in den Papieren zur Regionalentwicklung. Implizit teilen deren Autorinnen und Autoren die Ansicht, dass die Abwanderung gestoppt werden muss. Diese Annahme müsste hinterfragt werden. Innovation ist deshalb das Schlagwort der Stunde, und es fliesst viel Geld in neue Ideen. Beispiele sind etwa der Park Beverin, der seit 2013 das Label Naturpark tragen darf.²⁷ Ebenfalls das Berghotel Alpenblick in Tenna: Es soll einer Gesamtrenovation unterzogen und zu einem Kompetenzzentrum für innovative Berglandwirtschaft, nachhaltigen Tourismus und inspirierender Kultur werden.²⁸ Als innovativ darf auch die Fleischvermarktung gelten; dazu gehört der genossenschaftlich betriebene Schlachthof aber auch die Fleischvermarktung ab Hof: Die wichtigsten Kunden sind dabei die Feriengäste. Eher ungewöhnlich ist eine private Initiative für die Entwicklung eines autonomen Mähroboters für das Berggebiet: Eine privat organisierte Firma um den ehemaligen Gemeindepräsidenten Thomas Buchli verfolgt seit 2017 das Projekt eines autonomen Mähroboters, der speziell für das Berggebiet konzipiert wurde.²⁹ Das Beispiel mag in diesem Kontext etwas exotisch erscheinen, doch es wurde hier aufgeführt, um dem gängigen Narrativ vom traditionell arbeitenden Bergbauern eine moderne Vision entgegenzuhalten.

Es gab bei unseren Gesprächen immer wieder kritische Stimmen, auch wenn die Kritiker ihre Bemerkungen lieber nicht gedruckt sehen wollen: Sie fürchten, dass Ideen und Projekte nur entstehen, weil in der Ferne Subventionen und Förderungen winken. Dabei, so merken die Kritiker an, müsste es umgekehrt sein. Fairerweise muss gesagt werden, dass sich dieser Knoten schlecht entwirren lässt.

Für eine Zwischenbilanz ist es zu früh, dafür liegen auch zu wenig Daten vor. Ausnahme ist eine Evaluation des Naturparks Beverin: Demnach hat der Park Anstösse zur Entwicklung der regionalen Wirtschaft, zum Aufbau eines nachhaltigen Tourismus und zur Erhaltung der Biodiversität geleistet.³⁰ Die Neue Regionalpolitik (NRP) will verstärkt innovative Ideen fördern, das Geld dafür stammt von Bund und Kanton.³¹ Ähnliche Ansätze werden in einem OECD-Papier zum Thema Innovation in ländlichen Gebieten der Schweiz diskutiert. Die Rede ist von vertieften Partnerschaften mit Forschung und privaten Firmen. Wie dies im Safiental aussehen könnte, muss hier offenbleiben.³²

27 Die Ziele sind im Strategiepapier des Parks Beverin ausführlich beschrieben: www.naturpark-beverin.ch/sites/naturpark_beverin/files/2022-01/04_Charta_2023-2032_Managementplan_NPB%5B1%5D.pdf.

28 Die Vision ist auf der Website beschrieben: www.alpenweitblick.ch/.

29 Website der Firma Altatek mit dem Mähroboter Amea: www.altatek.ch/.

30 Evaluationsbericht Naturpark Beverin 2013–2022, S. 8–10. Online: www.naturpark-beverin.ch/sites/naturpark_beverin/files/2021-06/210201_Evaluationsbericht_Naturpark_Beverin_Schlussversion.pdf.

31 Verschiedene Papiere und Organigramme: <https://regiosuisse.ch/>.

32 OECD Rural Studies Enhancing Innovation in Rural Regions of Switzerland. September 2022. www.oecd.org/publications/enhancing-innovation-in-rural-regions-of-switzerland-307886ff-en.htm.

3. Stimmen aus dem Tal

Total wurden in den Jahren 2019 bis 2022 35 Gespräche mit Bewohnerinnen und Bewohnern des Tals geführt. Fast alle der angefragten Personen waren zu einem Gespräch bereit, in einigen Fällen konnte eine anfängliche ablehnende Haltung revidiert werden. Die Gespräche wurden transkribiert – nachfolgend finden sich Auszüge aus diesen Gesprächen.

Anfangs wurde versucht, die Gespräche in hochdeutscher Sprache zu führen, um sie damit einem Publikum zugänglich zu machen, das den Schweizer Dialekt nicht versteht. Im Laufe der Untersuchung wurde diese Idee aber aufgegeben. Zu Beginn der Recherche stand der Wunsch nach einer Dokumentation im Vordergrund, die Idee einer eigenständigen Forschungsarbeit entstand erst später.

Die Transkriptionen sind verdichtet: die Aussagen wurden ab Aufnahme sinngemäss zusammengefasst, spezielle Ausdrücke wurden beibehalten und erklärt. Die Interviews sind online, eine Publikation soll folgen.³³

Der Umgang mit den Bewohnerinnen und Bewohnern war sehr informell, man spricht sich auch sehr schnell per Du an.

Bei der Auswahl der Passagen wurden journalistische Kriterien angewandt. Berücksichtigt wurden Aussagen, die den persönlichen Werdegang der Interviewten erklärten aber auch Aussagen, die etwas über Geschichte und Gegenwart des Tales erzählten. Das Material musste in den meisten Fällen sprachlich gestrafft und verdichtet werden. Dem Autor ist bewusst, dass bei diesem Prozess auch unbewusste, persönliche Wertungen einfließen können; das gilt im Übrigen auch für die Gesprächsführung und das Setting der Interviews. Wer sich vertieft für die Gespräche interessiert, kann diese auf der Soundcloud Seite des Projektes nachhören.

Setting: Die Gespräche fanden fast ausnahmslos in den Häusern der Befragten statt. Die Interviewgäste wurden wann immer möglich zusammen mit ihren Lebenspartnerinnen und -partnern befragt. Damit ergab sich automatisch ein persönlicher und direkter Zugang. Der Interviewer wurde nicht selten mit Selbstgebackenem bewirtet, dazu gehörte etwa ein Nussgebäck, das als «Totenbeinli» bekannt ist. Bei einem Teil der Gespräche war Johannes Hedinger dabei, der Leiter der ILEA, der in vielen Fällen den Kontakt hergestellt hatte. Die Auswirkungen des Settings müssten wohl in einem Folgeprojekt noch eingehender diskutiert werden: Einerseits ist Vertrauen Voraussetzung für ein Gespräch, auf der anderen Seite könnte eine zu grosse Nähe auch verhindern, dass kontroverse oder konfliktive Themen (Wolf, Covid-Massnahmen) ausgeklammert werden.

Abfolge der Gespräche im Text: Die Anordnung der Gespräche erfolgte nicht nach chronologischen, sondern nach dramaturgischen und thematischen Aspekten: Die ersten drei Gespräche erzählen anhand von drei Biografien die jüngere Geschichte des Tals. So können wir nachvollziehen, wie sich die Lebensumstände der Befragten innerhalb von nur zwei Generationen grundlegend veränderten. Anni Messmer

33 Eine knappe Auswahl mit Kurzfassungen ist hier zu finden: <https://talks.ilea.art/>. Zuunterst auf der Seite gibt es den Link zur Soundcloud Site der ILEA, wo die vollständigen Interviews dokumentiert und in verschiedenen Gruppen zusammengefasst sind.

und das Ehepaar Joos-Buchli beschreiben diese Entwicklung aus einer ortsansässigen Perspektive, Otmar Arnold erzählt die gleiche Geschichte aus der Sicht eines wiederkehrenden Gastes, der schliesslich im Safiental geblieben ist. Danach folgen drei Zeugnisse von Personen, die zu verschiedenen Zeiten ins Tal eingewandert sind: Elisabeth und Jakob Bardill in den 1960er-Jahren, Jochen Hauser erst kürzlich. Auch Toni Bobe kam in jüngerer Zeit, allerdings hatte er zuvor bereits dreissig Jahre während des Sommers als Hirt auf der Alp gearbeitet. Angelika Balmer und ihre Familie sind ein Beispiel für jene Personen, die im Safiental ihre eigene Utopie realisiert haben. Im Gespräch mit Kathrin und Edi Schaufelberger geht es unter anderem um die Bedeutung des Tourismus als Geschäftsmodell für das Tal. Die Serie von Gesprächen wird abgeschlossen mit Mitgliedern einer Wohngemeinschaft, die seit einigen Jahren in Versam lebt und dort ihren persönlichen Lebensentwurf entwickelt.

Anni M., Tenna

Interview 10. Oktober 2019 (Schweizer Mundart)

Anni M. wurde 1939 geboren und hat ihr ganzes Leben im Safiental verbracht. Sie hat einige Geschichten im Walser Dialekt aufgeschrieben und auch ins Hochdeutsche übersetzt.

Was war früher als Sie Kind waren anders?

Man hat alles von Hand gemacht. Aber die Güter waren auch kleiner als heute. Man hatte zwei bis drei Kühe, ein paar Mäse und Fordel. Eine Mäse ist ein weibliches Kalb. Zeitkühe sind Kühe, die das erste Mal gekalbert haben. Fordel sind ein Jahr alt. Die Alpwirtschaft war wichtig. Man hatte dort die kleine Alphütte, und jeder hat seine Tiere selber betreut. Gewöhnlich war das der Neni. Das ist der Grossvater. Manchmal durfte ein Bub mit, aber Mädchen durften nicht. Ich wäre gern ein Bub gewesen.

Sie durften da nicht mit?

Nur mit der Mutter, wenn sie käsen ging. Es kamen noch zwei Nachbarn. Die haben dann einfach aufgeschrieben, wie viel Milch sie gebracht haben. Man hat sich abgewechselt mit den anderen und hat so im Turnus Käse gemacht. Zwei bis drei Tage konnte man schon warten. Wenn meine Mutter dran war, dann gingen wir mit. Wir halfen mit, Wasser zu tragen, denn das gab es nicht in der Hütte. Dazu hat man Feuer gemacht. Zuerst hat man den Käse eingesalzen und im Keller gelagert, später hat man ihn dann heimgenommen. Verkauft hat man kaum, der Käse wurde für den Eigengebrauch gemacht. Wir waren komplett Selbstversorger. Wenn man zu viel Butter hatte, dann kochte man die Butter ein und brauchte sie als Bratbutter. So war sie haltbar.

Sie reden einen speziellen Dialekt?

Das ist Walser Dialekt und Tenner Deutsch. Bei den Walsern gibt es viele Dialekte – in Obersaxen spricht man nicht gleich wie bei uns. In Tschappina spricht

man ähnlich wie bei uns. Es gibt Wörter, die sind ganz eigen. Die Gebesen... Chuetschi – ein kleines weibliches Kälbchen, wenn es ein Männchen ist, dann ist es ein Stier. Schmalz für Butter. Hung ist nicht Bienenhonig – Hung ist Konfitüre oder Gelee von Früchten und Beeren. Honig ist Bini-Hung. Mäna oder Mäntsche. Man hatte gemeinsam eine Fräse, um das Holz zu fräsen und Burri oder Totzen zu machen. Das sind Holz-Stücke, die man dann im Ofen oder im Herd benutzen kann.

Machen Sie auch etwas, um die Sprache zu erhalten?

Ich versuche einfach, das noch zu reden. Bei den Jungen verflacht das. Meine Schwiegertochter kommt aus Grüşch im Prättigau. Da redet man einen anderen Walser Dialekt. Und die Kinder übernehmen gewisse Ausdrücke, aber es verflacht.

Ursulina und Lieni J., Tenna (GR)

Interview 14. 10. 2021 (Schweizer Mundart)

Ursulina und Lieni J. sind beide 1942 geboren und kennen sich seit Kindsbeinen. Seit über 70 Jahren sind sie ein Paar und leben in Tenna. Zusammen mit anderen in ihrem Alter verkörpern sie die lebendige Erinnerung der Bergtals.

Welche Erinnerungen haben sie an ihre Jugend: Es war wohl schwieriger als heute, nach Tenna zu kommen....

Lieni: Als wir in der landwirtschaftlichen Schule in Landquart waren, mussten wir zu Fuss bis zur Postautohaltestelle «Abzweigung». Das war bis 1963 so. Das ist drei Kilometer den Berg rauf, und dafür habe ich heute eine Stunde. Als Bub haben wir viel Brennholz geführt mit dem Rindvieh. Dafür nahmen wir ein Rind. Pferde hatte fast niemand. Ein Nachbar hatte eines und der Pöstler auch. Jene die geholt haben, die hatten die ersten Autos. Als ich Bub war, da war mein Vater der Dorfschreiner. Er lernte Möbelschreiner und übernahm den Betrieb hier in Tenna. Er ist in diesem Haus hier aufgewachsen. Danach übernahm ein Onkel den Landwirtschaftsbetrieb, der zum Haus gehörte. Wir konnten ihm dann später das Haus abkaufen.

Kartoffeln spielten im Speiseplan eine grosse Rolle - Sie waren Selbstversorger?

Beide: Wir hatten jeweils 60 bis 70 Säcke mit Kartoffeln. Jeder Sack wog etwa 25 Kilo. Zum Schweinemästen nahm man die kleinen, unförmigen und faulen Kartoffeln. Wir hatten eine Feuergrube mit einem Topf. Da hat man Kartoffeln eingesotten und hat das behalten und den Schweinen jeden Tag davon verfüttert. Später hat man auch Flocken aus den Kartoffeln gemacht.

Diese Feuergrube benutzte man auch zum Waschen. Man konnte die Wäsche nicht so oft waschen wie heute. Zum Bleichen hat man Aschenlauge gemacht. In die Bauchzuber gibt man die Wäsche. Dann kommen eine Abdeckung und Ofenasche darüber. Und darüber gibt man das heisse Wasser, das wiederholt man ein paar Male. Wenn das Wasser ein paar Male durchgelaufen ist, dann wurde es braun. Das war dann die eigentliche Waschlauge. Sie hat die Wäsche schön weiss gemacht. Am Schluss hat man die Wäsche gespült. Oft haben die Nachbarn geholfen.

Die Feuergrube hat man auch benutzt, um die Placken zu kochen. Placken ist eine Art Unkraut. Man hat die ganze Pflanze gehackt und gekocht und dann im Keller gelagert und den Schweinen verfüttert. Man musste die mehrmals ernten, die sind immer wieder nachgewachsen.

Othmar A., Tenna (GR)

Interview 18. 10. 2019 (hochdeutsch)

Othmar A. ist in Luzern aufgewachsen und kam 1983 als junger Mann auf eine Alp im Safiental. Später ist er nach Kanada ausgewandert und hat dort im Gesundheitswesen gearbeitet. Als er wieder in die Schweiz zurückkam, zog es ihn ins Safiental, wo er die Idee des Tenner Hospizes entwickelte: Eine Alters- und Pflegeresidenz, die als Wohngemeinschaft geführt wird und auch die Angehörigen in die Betreuung einbezieht.³⁴ So können betagte Bewohnerinnen und Bewohner auch im hohen Alter im Tal bleiben. Ein Trägerverein konnte das notwendige Geld sammeln. 2021 wurde das Tenner Hospiz eröffnet. Das Modell findet international Beachtung.

Du warst schon in den 80er-Jahren da und kannst damit Veränderungen auch gut wahrnehmen. Was hat sich geändert?

Mein Eindruck war damals: Das Tal ist sehr abgelegen. Die Strasse war nicht immer offen, es gab nur einen Fernsehkanal. Ich hatte das Glück, dass ich das Safiental schon damals kennenlernen konnte. In dieser Zeit begann ein markanter kultureller Umbruch. Bis zum Zweiten Weltkrieg war man hier Selbstversorger. Danach setzten die Erneuerungen der Landwirtschaft ein. Ab 1970 gab es Maschinen in der Landwirtschaft. Dann kam ein Generationenwechsel. Die Jungen waren am Plantahof in Landquart [Landwirtschaftliche Schule des Kantons Graubünden] und haben Traktoren und Kunstdünger kennengelernt. Ich habe das Spannungsfeld erlebt zwischen jenen, die traditionell arbeiteten und den Jungen, die neue Methoden hatten.

Wie war das Leben damals?

Man war immer noch weitgehend Selbstversorger, aber man pflanzte kein Getreide mehr. Man hatte Kartoffeln und etwas Gemüse und natürlich Milchprodukte und Fleisch. Dazu gabs schon damals einen kleinen Laden. Es war noch keine Konsumgesellschaft, wie wir sie heute kennen. Natürlich wusste man, was man alles kaufen konnte.

Wie war der Standard von Wohnungen und Häusern?

Man lebte sehr bescheiden. Grossfamilien mit Mehrgenerationen-Haushalten waren damals üblich. Es gab auch ledige Tanten und Onkel, die im gleichen Haushalt wohnten. Die Häuser waren recht einfach. Es gab Rauchküchen und Häuser ohne fliessendes Wasser. Eine Rauchküche ist eine holzbefeuerte Küche, die hatte zwar einen Abzug, aber es war halt immer etwas Rauch in der Küche. Die Familien investierten vor allem in die Landwirtschaft, man baute die grossen Ställe, wo man

34 Auf der Website des Projekts wird das Modell vorgestellt: <https://tennahospiz.ch/>.

das Vieh unter einem Dach haben konnte. Das war das Ende der Wanderwirtschaft. Früher zog man mit dem Vieh von einem Stall in den anderen. Die Wohnkultur war ganz einfach.

Wie war das 30 Jahre später?

Die Häuser waren herausgeputzt. Es hatte Blumen vor den Fenstern. Die Ställe waren immer noch da, aber man investierte in die Häuser. Sie waren wohnlicher und hatten Küchen mit LED-Lampen, moderne Herde. Man hatte Geld für Investitionen in die Häuser. Jene Höfe, die weiter bestanden, hatten junge Familien. Es kamen Frauen von auswärts. Demografisch ist es so, dass fast alle Frauen von auswärts kommen, aus der ganzen Welt. Diese Frauen haben andere Ansprüche und das hat dazu geführt, dass man nicht mehr nur in die Landmaschinen investiert hat.

Da gibt es einen markanten Unterschied zwischen den 80er-Jahren, wo die Familien homogener waren. Man heiratete eine Frau aus dem Tal, oder heiratete gar nicht und führte den Hof mit einer Verwandten. Das hat auch zu einem Bruch mit den Traditionen geführt. Nun hatten die Walser die neuen Ideen plötzlich im eigenen Haus. Ein Beispiel dafür ist der Solarskilift.

Jakob und Elisabeth B., Tenna (GR)

Aufnahme 11. 11. 2019 (Schweizer Mundart)

Jakob und Elisabeth B. (geb. 1939 und 1941) kamen als junges Paar 1963 nach Tenna. Sie blieben für zehn Jahre und bauten sich in dieser Zeit ein Haus. Danach lebten sie für 30 Jahre im Prättigau und kamen nach der Pensionierung 2004 wieder nach Tenna. Elisabeth Bardill hat zahlreiche Bücher über die Menschen im Kanton Graubünden geschrieben, Jakob Bardill betreibt ein kleines Schreineratelier.

Wie kam das überhaupt, dass ihr hierhergekommen seid?

Jakob: Ich habe das Lehrerseminar gemacht und musste drei Jahre im Kanton bleiben und unterrichten, davor kriegten wir gar kein Diplom. Zuvor hatte ich Elisabeth im Kanton Baselland kennengelernt. Sie hat gesagt, sie kommt mit mir ins Bündnerland, unter einer Bedingung: Keiner der beiden durfte eine Beziehung zum Ort haben. Da sahen wir die Anzeige [als Lehrer] für Tenna und wir kannten das beide nicht. Ich habe mich dort gemeldet und bin dann 1960 dorthin und wurde 1963 gewählt. Man sagte uns, dass die Frau Lehrerin gleichzeitig Hausabwartin sei und der Lehrer Heizer.

Wie war das für dich, Elisabeth, aus dem Kanton Baselland nach Tenna zu kommen?

Beide: Der Job war nur für die Winterschule. Sechs Monate Schule und sechs Monate keine Schule. Keine Ferien, Lohn gabs nur im Winter. Ich interessierte mich für die Berge. Und mit den Eltern gingen wir oft in die Berge. Im Herbst wurden wir gefragt, ob wir wieder kommen wollten. Wir sagten ja, wenn es für euch gestimmt hat. Wir kriegten damals einen Minimallohn von 1200 Franken pro Monat und

da kamen noch dreimal 600 Franken vom Kanton dazu. Das machte total 8400 Franken für ein halbes Jahr.

Konnte man davon leben?

Elisabeth: Ja, damals ging das. Von daheim her waren wir gewohnt, sparsam zu leben. In den 50er-Jahren hatten auch meine Eltern in Küsnacht einen kleinen Lohn.

Aber die Leute in Tenna hatten noch weniger Geld?

Beide: Der Lehrer gehörte zu den wenigen, die überhaupt Geld kriegten. Die Bauern lebten von dem, was sie selber produzierten. Der Lehrer, der Pfarrer und der Postbote kriegte Geld jeden Monat. Wir waren eigentlich Aussteiger.

Was hat man damals gegessen in den 60er Jahren?

Elisabeth: Es gab vieles – es gab den Laden. Der hatte zwar keinen Kühlschrank. Landjäger gab es immer, einmal in der Woche Cervelat. Im Winter auch mal Mandarinen. Gemüse hatte man zuhause. Ich habe einfach nicht dasselbe gekocht wie die Leute im Dorf. Ich wollte so kochen, wie ich es wollte. Und natürlich haben wir gespart. Wir wollten ein Haus bauen und haben gewusst wo.

Toni B., Camana (Safien)

Interview 2. 12. 2021

Toni B. führt zusammen mit seiner Frau Michèle Hürlimann das Hotel Camana – eine einfache Unterkunft mit einer speziellen Küche: Auf den Tisch kommen fast ausschliesslich lokale Produkte, vieles aus dem eigenen Garten. Toni Bobe besorgt schon 30 Jahre eine Alp im Tal.

Toni Bobe: Du bist nicht aus der Schweiz, sondern aus Bayern.

Ich bin in Bad Tölz aufgewachsen, habe da bis vor zehn Jahren als Schreiner gearbeitet. Vor zehn Jahren bin ich ausgewandert. Ich ging da aber schon lange zur Alp. Im März 1988 kam ich zum Vorstellungsgespräch zum damaligen Alpmeister nach Tenna. Das war vor 32 Jahren. Ich hatte damals nicht mit dem Gedanken der Auswanderung gespielt. Ich war sehr zufrieden zuhause. Ich kam einfach jeden Sommer mit dem Wissen, dass ich im Herbst zurückgehen würde.

Das ist doch ein grosser Schritt von der saisonalen Arbeit. Wovon lebt ihr?

Es gibt nicht viele Möglichkeiten, hier sein Auskommen zu finden. Wir hatten das Glück, das alte Schulhaus übernehmen zu können. Wir haben es zuerst gepachtet und haben dann einen Gasthof eingerichtet. Die Idee mit dem Hotel kam uns erst, als wir das Haus gesehen haben. Hier ist Platz, es gibt grosse Fenster. Für Skitouren hier ist es perfekt, man kann bis zur Haustüre rutschen.

Ein altes Schulhaus, das bis in die 1970er Jahre so genutzt wurde. An der Wand hängt noch eine Wandtafel. Das war also ein Klassenzimmer einer Gesamtschule. Es hat fünf Zimmer für 14 Personen...

Genau. Die Wochenenden sind gefragt, unter der Woche ist es sehr ruhig. Die Leute kommen wegen der Ruhe, weil es hier fast nichts gibt. Und auch wir sind deswegen da. Solche Plätze sind ja weltweit rar geworden.

Jochen H., Tenna (GR)

Interview 14. 10. 2021 (hochdeutsch)

Jochen H. ist Unternehmer aus Nürnberg. Er hat lange nach einem Ort in den Bergen gesucht und ist hier in Tenna fündig geworden. Einen Teil seiner Zeit lebt er mit seiner Familie hier. Er ist weit mehr als ein Dauergast und engagiert sich wo möglich auch in der Gemeinde.

Warum ausgerechnet Tenna?

Ich bin in der Nähe der Schweizer Grenze aufgewachsen und wir sind regelmässig in die Schweiz gefahren. Unser Tennisclub hatte eine Partnerschaft mit Pontresina und man hat sich gegenseitig besucht. Als ich dann meine Frau kennenlernte, da wollte ich ihr auch einmal die Schweiz zeigen. Ab da sind wir dann jedes Jahr zusammen ins Bündnerland gefahren mit vier Stationen, wo wir vier Tage blieben. Es gab immer eine Bedingung: Die Strasse sollte aufhören, das Tal also eine Sackgasse sein.

Wir wollten unbedingt ins Safiental. Wir waren auch im Münstertal in Lü. Da hat es auch ungefähr 100 Einwohner. Ist aber ganz anders als hier, wir waren im Bergell, im Sumvitg und irgendwann waren wir in Tenna. Ich stand auf dem Balkon und blickte Richtung Beverin, habe auf der Karte geschaut und habe mich sofort wohlfühlt. Wir hatten eine super Woche. Dann sagten wir uns, lass uns im Winter kommen. Das war 2018/19 und da hat es uns wieder so gut gefallen. Da habe ich mal zum Spass bei Google nach Häusern in Tenna gesucht. Wir hatten uns immer schon mal überlegt, einen Zweitwohnsitz aufzubauen.

Die Entscheidung für Tenna fiel vor Corona. Aber die Pandemie hat die Sache verändert. Wir konnten uns vorher nicht vorstellen, hier so viel Zeit zu verbringen. Unsere Tochter besucht in Nürnberg die Schule. Da ist man sehr limitiert auf die Wochenenden und die Schulferien. Aber dank Corona war alles anders, und so waren wir während der Pandemie rund die Hälfte der Zeit hier. Unsere Tochter hat den Unterricht von hier aus verfolgt.

Wie unterscheiden sich die Leute in Nürnberg von den Leuten hier?

Wir wohnen in einem Mehrfamilienhaus. Ich kenne nicht mal alle Namen da. Es ist was total anderes.

Was denkst du, was haben die Leute im Tal richtig gemacht, vielleicht auch besser als anderswo in den Bergen?

Aus meiner Perspektive braucht es eine gewisse Ursprünglichkeit. Ich bin ja hier, weil es nichts gibt. Weil es keinen Tourismus gibt... man hat sich zum Beispiel im Oberengadin einfach ganz anders entschieden. Ich denke, dass nicht viele das suchen, was es hier gibt. Das ist ein fast unsichtbarer Tourismus.

Angelika B., Safien

Interview 15. 10. 2021 (Schweizer Mundart)

Angelika Bandli ist in der Schweiz bekannt geworden als «die Frau mit den Kamelelen». Tatsächlich hat sie zwei Kamele, aber auch eine Herde von Yaks und Lamas. Daneben hat sie einen grossen Garten, der die Familie das ganze Jahr mit Gemüse versorgt.

Wie würdest du Dein Leben im Safiental in einem Wort beschreiben?

Es ist Freiheit. Diese Freiheit habe ich draussen nicht. Wir sind wenige Leute im Tal, und auch wir mit neuen und verrückten Ideen wurden immer akzeptiert. Sie lassen einen leben, so wie man ist. Ich kann auch heute mit Bauern diskutieren, die ganz anders arbeiten und auf Höchstleistung aus sind. Ich finde es auch schön, wie man hier einen ganzen Tag lang keiner Menschenseele mehr begegnet. Man ist schnell an der Baumgrenze über dem Wald. Und doch sind wir nahe genug an der Zivilisation für die Kinder. Wir sind an der Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation.

Eure Kinder sind auch hier aufgewachsen?

Wir haben drei Kinder. Unser Sohn Beat kam und sagte, er wolle auch Bauer werden. Dann haben wir ihm gesagt, er müsse zuerst eine Lehre machen. Dann hat er Schreiner gelernt. Aber vor drei Jahren ist er wieder gekommen und hat gesagt: Ich will Landwirt werden – nun hat er noch eine Ausbildung als Landwirt gemacht. Damit hat er immer eine Möglichkeit, wenn das nicht mehr geht mit der Landwirtschaft. Wenn mein Mann Erwin pensioniert ist, will er den Betrieb weiterführen. Unser Sohn Andri besuchte in Schiers im Prättigau das Gymnasium. Er ist der typische Bündner, der am Wochenende heimkommt. Sein Ziel ist es, mit seiner Ausbildung einen Job im Tal zu finden. Unsere Tochter Mia ist 2002 hier geboren und macht jetzt die Maturaarbeit. Andri machte auch eine Maturaarbeit, und zwar über Yaks im Berggebiet und was das für einen Einfluss auf die Weiden hat und wie sie sich gegenüber Grossraubtieren verhalten.

Es gibt das Innen und das Aussen. Wir und die anderen draussen. Das sind zum Beispiel auch die Touristen. Die kommen und nach ein paar Tagen gehen sie wieder weg. Wo gehört ihr hin? Zum Tal oder zum Draussen?

Meine Schwiegermutter sagte oft: Wir und meinte nicht uns. Wir, die hier geboren sind, und ihr, die von draussen gekommen seid. Die alte Generation stirbt aber

langsam weg. Es gibt viele zugezogene Frauen. Und wir sind nun die alte Generation. Und wir geben den Kindern ein anderes Bild.

Ab wann gehört man dazu?

Die Alteingesessenen denken: Wer nicht hier geboren ist, gehört nicht dazu. Aber das ändert. Auch meine Sprache hat sich langsam angepasst.

Es gibt ja immer mehr von aussen, die hierherziehen.

Es gibt Leute, die kommen und die Dinge hier annehmen. Dann gibt es andere, die möchten alles ändern. Da gehe ich auf Distanz. Die Leute in der Stadt, die ticken anders als Leute, die in einem abgelegenen Tal leben. Aber auch jemand aus der Stadt kann sich anpassen. Nehmen wir die Lawinensituation. Die Strasse ist manchmal für ein paar Tage zu. Da regt sich keiner auf. Wenn das Brot ausgeht, da gehst du zum Nachbarn und fragst, hast du noch Hefe.

Esther und Edi S., Tenna

Interview 11. 9. 2019 (hochdeutsch)

Kathrin kommt aus dem Safiental, ihr Mann Edi aus Trogen im Kanton Appenzell AR. Die beiden konnten in den 70er-Jahren einen Hof im Safiental übernehmen. Heute engagieren sie sich unter anderem für den Skilift.

Wie haben Sie Ihre Jugend in Erinnerung?

Im Winter hatte es immer viel Schnee. Vom Oktober bis April gingen wir zur Schule. Im Rest der Zeit hatten wir zwar frei, aber mussten zuhause helfen. Zum Beispiel beim Heuen oder auf dem Feld. Man hatte noch Äcker mit Kartoffeln. Bei den steilen Hängen musste man unten eine Furche machen, um die Erde, die heruntergerutscht war, aufzufangen. Die brachte man dann wieder nach oben. Gepflügt wurde mit dem Ochsen. Das Setzen der Kartoffeln war Kinderarbeit.

Keine Traktoren?

Es waren nicht wirklich Ochsen, sondern ein- bis zweijährige Rinder. Wir hatten keine Traktoren. Danach gab es Seilwinden. Mit diesen Seilwinden konnte man den Redig (Korb) nehmen und die Erde von unten nach oben transportieren.

Was für Kontakte hatten Sie ausserhalb?

Wir hatten schon früh Feriengäste. Ich erinnere mich an eine Familie aus Zürich, die kam immer für drei Wochen. Sie sagten, dass ich ihnen leidtäte, an einem solch abgelegenen Ort zu leben. Dann habe ich sie besucht und dann habe ich sie bedauert. Es hat mir nicht gefallen in der Stadt: überall Strassen, kein Grün. Diese Familie kam über viele Jahre zu uns. Wir haben Verstecken gespielt. Es war schön mit diesen Leuten. Da habe ich zum ersten Mal gemerkt, dass nicht alle die gleiche Sprache, den gleichen Dialekt reden.

Was hat man damals gegessen? Ist das anders heute?

Ja, das war sehr verschieden. Im Dezember hat man ein Schwein geschlachtet. Dann gab es Frischfleisch. Gefriertruhen gab es nicht. Die Koteletts hat man im Winter im Schnee vergraben. So konnte man bis Ostern hin und wieder ein Kotelett essen. Sonst halt viel Würste und Rauchfleisch. Dazu Kartoffeln und Milchprodukte. Brot hatten wir auch, selbst gebackenes. Am Sonntag gab es Weissbrot. Das war für uns das Beste. Aber man ass weniger Brot als heute. Hauptnahrung waren Kartoffeln. Auch beim Trinken gab es wenig Auswahl. Ich war 10 Jahre alt, als ich zum ersten Mal ein Mineralwasser mit Bergamotten-Geschmack getrunken habe.

Was hat sich beim Tourismus geändert? Gibt es heute mehr Gäste?

Kathrin: Wir haben viel mehr Feriengäste und auch viel mehr Ferienwohnungen. Wir haben auch Gäste aus dem Ausland. Früher war im Winter gar nichts, da gab es auch kein Postauto. Dafür ein Postpferd, das die Post gebracht hat. Man musste bis zur Abzweigung immer gehen – das ist etwa eine Stunde zu Fuss.

Edi: Es ist noch schwierig, das richtige Mass zu finden. Gemessen an den rund 120 Bewohnern ist es heute ganz ausgeglichen. Es gibt gegenüber früher auch Veränderungen: Die Leute bleiben nicht mehr so lange. Früher blieben die Leute zwei oder drei Wochen. Heute weniger. Wir haben ein paar Ferienhäuser. Aber die werden gut vermietet und stehen nicht leer bei geschlossenen Fensterläden.

Kathrin: Früher waren drei Wochen die Norm. Heute gibt es das nur noch ganz selten.

Paul G., Wildhüter Thalkirch

Interview 2. 12. 2021 (Schweizer Mundart)

Paul G. lebt in Thalkirch, zuhinterst im Safiental. Er ist Bauer und nebenamtlich Wildhüter. Auf seinen Streifzügen durch die Berge sieht er öfters Wölfe.

Hast du den Wolf schon mal gesehen?

Ja, schon oft. Als sich das Wolfsrudel Beverin bildete und der erste Wurf mit neun Jungen da war, da gab der Kanton drei Wölfe zum Abschuss frei. Das ganze Rudel war im Safiental. Es gab total elf Wölfe hier. Meine ersten Begegnungen hatte ich auf dem Zalöner Grat. Wir hatten damals eine starke Gämsblindheit, das ist eine Viruserkrankung, welche bei den Gämsen zur Erblindung führt. Ich musste viele Gämse herausnehmen. Es war an einem jener Tage, da ich mit den Gämsen beschäftigt war, da nahm ich plötzlich einen Schatten wahr, das war ein Rudel Wölfe, die kamen bis auf 30 Meter heran, aber als sie mich bemerkten, da waren sie sofort weg.

Sind diese Wölfe eine Bedrohung für den Menschen?

Nein absolut nicht. Bei allen meinen Begegnungen ist der Wolf sofort wieder verschwunden.

Was ist Dir da durch den Kopf gegangen?

Im ersten Moment hatte ich eine Hühnerhaut. Ich hatte diese Wildart vorher noch nie gesehen. Es ist schon etwas Besonderes. Wie beim Luchs auch, ich habe gezittert und konnte kaum ein Foto machen. Heute ist es fast normal.

Musst Du heute die Wölfe abschiessen?

Das ist nicht so einfach. Ohne Bewilligung vom Bund und Kanton darf ich gar nichts machen. Die Bauern fragen immer wieder: Warum kannst du sie nicht abschiessen? Ich sage dann: ich will doch meinen Job behalten. Wir müssen mit diesem Tier leben. Wir müssen einen Weg finden. Die Bauern hören auf meine Ratschläge, und so kann man die Anzahl der Angriffe verringern. Am wichtigsten ist der Zaun, vor allem bei den Schafen. Wir hatten im letzten Sommer den ersten Angriff auf Grossvieh. Da kann man nicht viel machen. Man kann nicht Hunderte von Tieren auf der Alp einzäunen. Aber bei den Schafen geht das mit den Netz-Zäunen und mit wiederholten Kontrollen. Die Wölfe springen nicht über den Zaun. Sie suchen ein Schlupfloch. Ein Wolf könnte auch springen so wie der Hund, aber bis jetzt haben sie das nicht gemacht.

Wir sind ja zu viert, die diese 400 Schafe beaufsichtigen. Ich bin Alpmeister. Einer ist Simon Buchli, er hat die Herdenschutzhunde. Das ist sehr wichtig und das funktioniert zusammen mit den Zäunen gut.

Was ist für Dich das Spezielle am Safiental?

Als ich mit der Schule fertig war, musste ich mich entscheiden. Meine Kollegen blieben alle im Tal unten. Ich dachte: Andere Generationen haben auch überlebt. Ich bleibe hier. Fasziniert hat mich etwas, was mich heute sehr nachdenklich macht. Die Leute haben gelebt. Heute leben sie nicht mehr. Es gibt nur noch Einzelbetriebe. Früher gab es viel mehr kleine Betriebe, man war aufeinander angewiesen. Man lebte miteinander. Wenn man nicht mehr weiterwusste, dann half der Nachbar. Mit Geld hat man nicht hantiert. Die Verbundenheit mit den Leuten war sehr wichtig. Heute hat sich vieles verändert. Ich habe auch den Plantahof (Landwirtschaftsschule in Landquart) gemacht. Aber das gefiel mir nicht. Es war klar, dass die Kleinen verschwinden werden. Wir hatten hier hinten fünf Gesamtschulen. Heute keine mehr. Es gab Familien und Kinder und es lebte. Die ganze Entwicklung ist falsch gelaufen. Heute regiert das Geld. Subventionen, Subventionen. Mein Vater hatte keine Subventionen. Es geht einfach nur noch darum, möglichst gross zu sein. 40 Ha. Der Bauer ist nicht mehr Bauer sondern Unternehmer.

Wie gross war eure Familie früher?

Als ich angefangen habe, da waren wir 3 Generationen, 8 Leute. Heute bin ich allein am Tisch.

Daniel B. Förster, Safien*Interview 12. 7. 2021 (hochdeutsch)*

Daniel Buchli ist Revierförster im Safiental. Seine Arbeit besteht zu einem grossen Teil aus langjähriger, geduldiger Beobachtung. Er ist ein Augenzeuge des Klimawandels im Safiental und überlegt, ob in Zukunft neue Baumsorten angepflanzt werden sollen.

Sie sind seit 33 Jahren Förster im Safiental. Was hat sich in dieser Zeit verändert?

Der Bau der Talstrasse und der sichere Tunnel, der 1994 erstellt wurde. Das ist die wichtigste Lebensader nach aussen. Es geht nicht nur um Geschwindigkeit, sondern um Sicherheit. Meine Frau und meine Kinder sind auch jeden Tag auf dieser Strasse unterwegs, und das gibt mir ein sicheres Gefühl. Die alte Strasse war am Abrutschen, und es war an gewissen Stellen ziemlich abenteuerlich. Die Leute im Postauto kriegten richtig Angst. Seit 1994 haben wir einen neuen Tunnel, der diese schwierige Stelle umfährt. Man muss nicht mehr durch das gefährliche Acla-Tobel. Der Berg ist allerdings immer noch instabil, und man sieht das auch im neuen Tunnel.

Als Förster haben Sie da eine besondere Perspektive. Haben die Walser in der Vergangenheit auch wieder aufgeforstet und nachhaltig gearbeitet?

Ich denke schon. Im Innern Safiental gibt es den Thaler Bannwald. Die Gegend ist relativ flach. Der Bann wurde auf den Wald gelegt, damit er nicht abgeholzt wurde, weil die Walser das Holz für das Brennen von Kalk benötigten. Es durfte also nicht jeder Baum gefällt werden. Im innern Teil des Tales fiel der ganze Wald diesen Kalkofen zum Opfer. Um zu verhindern, dass das weiter passiert, wurde der innere Teil mit dem Bann belegt. Dieser Bann besteht heute noch. Hier gibt es Bäume, die über 400 Jahre alt sind.

Wie wird der Wald heute genutzt?

Es geht heute vor allem um die Pflege des Waldes. Der Wald muss vor allem verjüngt werden, damit die Schutzwirkung erhalten bleibt. Holz ist immer noch ein einmaliger Rohstoff, der nachwächst und deshalb auch genutzt werden soll, natürlich unter nachhaltigen Gesichtspunkten.

Eine WG mit jungen Künstlerinnen und Künstlern in Versam*Interview 1. 12. 2021*

Sie wohnen fast gratis in einem riesigen alten Haus in Versam: Insgesamt sind es 7 Frauen und Männer, die meisten in künstlerischen Berufen. Entstehen soll auch eine Galerie, ein Eventort und eine Künstler-Residenz. Vier von ihnen waren bei unserem Gespräch dabei: Piera, Luc, Clémence, Etienne.

Wie kommt ihr hierher?

Etienne: Ich bin etwas abgehauen aus der Stadt und möchte hier in Ruhe arbeiten, ich möchte nicht abgelenkt werden. Ich schreibe die Musik selber, nehme sie auch auf. Das kostet viel Energie und Ruhe.

Piera: Für mich war es auch Zufall, dass ich hier gelandet bin. Eine ehemalige Nachbarin kam auf mich zu, sie ist auch Keramikerin und hat auch hier gearbeitet. Sie hat mich und Luc mal eingeladen, dann haben wir das Haus gesehen, und seitdem ging es los im Kopf mit Ideen, was man alles machen könnte. An eigenen Projekten arbeiten... die Idee, weit weg von der Stadt etwas zu machen, kam schon vorher.

Luc: Wir haben hier ein grosses Haus und viel Platz und deshalb sind wir hier. Es ging uns weniger um den Ort, als um die Ruhe und den Platz. Zufälligerweise hat sich das hier ergeben.

Piera: Es ist wichtig, dass wir eine Gruppe von Leuten sind. Jeder hat seinen eigenen Freundeskreis und so lernen wir alle auch andere Leute kennen. Wir möchten auch eine Residency anbieten und haben auch eine Galerie.

Es hat hier nicht nur Menschen, es gibt viel Natur, an viele Orte kann man gar nicht hingehen. Wie nehmt ihr das wahr?

Piera: Das war für mich auch ein Grund hierherzukommen. Ich bin gerne draussen, ich mag den Winter hier – im Unterschied zu Biel, wo es einfach grau ist. Das Safiental ist toll für Skitouren, ich kenne das von früher. Aber auch sonst sind wir gerne draussen am Klettern. Aber es ist auch gut hier zurückgezogen sich auf das eigene Schaffen zu konzentrieren, im Garten zu arbeiten.

Ist das ein Unterschied, ob man Tourist ist oder hier lebt?

Luc: Es gibt hier schon viel zu entdecken. Das ist toll. Wir sind hier auf 900 Metern, manchmal ist man auch hier im Nebel, manchmal nicht. Aber manchmal tut es auch gut, nichts zu sehen. Dann merkt man, wie einnehmend die ganze Landschaft ist. Wir waren vorher in der Stadt mit ganz viel Ablenkung. Und hier ist das anders, man lässt sich von der Natur ablenken. Wir sind im August eingezogen und haben schon im Garten gearbeitet, das war natürlich zu spät. Jetzt ist alles unter einer Schneedecke. Jetzt ist es kalt und wir haben gar nicht so viel Holz. Wir müssen überlegen, wie kriegen wir eine warme Stube.

4. Schlussbetrachtung

Das Tal und seine Bewohnerinnen und Bewohner präsentiert sich als Teil einer modernen Schweiz im 21. Jahrhundert. Das Tal ist seit Mitte der 1990er-Jahre mit einer durchgehenden Strasse bis zuhinterst erschlossen: Das Postauto fährt regelmässig über die pittoreske Bergstrecke. Die letzten Engpässe werden in diesen Jahren behoben. Mobilität ist für die Bewohnerinnen und Bewohner des Tals zentral, auch wenn die älteren es vorziehen, das Tal nicht zu häufig zu verlassen.

Ab Tenna ist man in 35 Minuten in Chur: Es ist durchaus möglich, in Tenna zu arbeiten und in Chur zu leben oder umgekehrt. Das Internet hat dem Tal seit Ende der 1990er-Jahre einen neuen Schub gegeben. Netflix, Zalando und Galaxus sind genauso verfügbar wie in den Städten. Äusserlich haben sich die Lebensumstände der Bewohnerinnen und Bewohner im Tal und jenen in den Städten angeglichen. Inwiefern das auch auf die Einstellungen der Bewohnerinnen und Bewohner zutrifft, ist offen. Es darf vermutet werden, dass es hier nach wie vor erhebliche Unterschiede gibt.

Das Tal wurde in der Zeit der Corona-Lockdowns zum Ziel zahlreicher Städterinnen und Städter, die ihren Lebensschwerpunkt ins Tal verlegt hatten. Zusammen mit der Steigerung des Tages-Tourismus hat das im Tal seine Spuren hinterlassen, auch das könnte weiter untersucht werden.

Auch wenn der Begriff «abgelegenes Bergtal» heute für das Safiental nicht mehr zutrifft, so spielt die historische Abgeschiedenheit in der Wahrnehmung seiner Bewohnerinnen und Bewohner eine wichtige Rolle. Kaum jemand möchte mit einer Städterin oder einem Städter tauschen. Ruhe und Abgeschiedenheit sind Begriffe, die in den Gesprächen immer wieder vorkommen. Dabei wird aber auch ein ambivalentes Verhältnis zur Nachbarschaft deutlich: Die einen betonen, dass gerade das Prinzip der Streusiedlung, bei dem die Höfe weit voneinander entfernt sind, dem Bedürfnis nach Ruhe entgegenkomme; die anderen sagen, sie vermissten die nachbarschaftliche Hilfe und die Nähe von anderen Familien.

Zur Geschichte gehört neben der isolierten Lage auch die Tradition der Walser. Die Migration der Walser ins Safiental ist auch heute noch identitätsstiftend, wobei der Kontakt zur romanischsprachigen Aussenwelt meistens harmonisch erlebt wird. In der Vergangenheit waren die konfessionellen Unterschiede wichtiger als die unterschiedlichen Sprachen. Man heiratete eher einen romanisch sprechenden Protestanten als einen Katholiken aus einem anderen Walsertal.

Die Abwanderung ist immer wieder Thema. Allerdings hat es in den letzten Jahrzehnten auch eine Zuwanderung gegeben: Das Ehepaar Elisabeth und Jakob Bardill kam bereits in den 1970er-Jahren ins Tal und hat sich hier eine Existenz aufgebaut. Zahlreiche Bauernsöhne haben Frauen aus dem Flachland, aus Deutschland und Österreich geheiratet. Der heutige Gemeindepräsident Lukas Züst hat zwar lange in Flims gearbeitet, ist aber in der Region Winterthur aufgewachsen.

Viele Interviewpartnerinnen und Interviewpartner führten die Offenheit und Aufgeschlossenheit der Bewohnerinnen und Bewohner auf die Walser-Tradition zurück. Die Ideenförderung der Neuen Regionalpolitik des Bundes wird mit Interesse verfolgt, auch wenn Kritikerinnen und Kritiker sagen, neue Ideen würden vor allem deshalb entstehen, weil es Geld dafür gäbe. Ob sich damit die Realität ändern lässt, ist offen.

Was ist, wenn dies nicht gelingt? Diese Befürchtung ist gewissermassen «Der Elefant im Raum»; ein Thema, das kaum angesprochen wird. Der Wissenschaftler Stefan Forster hat das Tabu in einer neueren Publikation angesprochen: «...um der zweiten Perspektive der Schrumpfung aktiv zu begegnen, fehlt vor Ort und in der realen Regionalpolitik in den Kantonen noch der Mut – oder vielleicht besser

gesagt die Ehrlichkeit, die Enttabuisierung anzugehen.»³⁵ Die wirtschaftlichen Perspektiven des Safientals waren nicht der Fokus der Studie – doch sie sind zentral, weil sie die Zukunft bestimmen.

Die Studie selbst ist nicht abgeschlossen. In den nächsten zwei bis drei Jahren könnten folgende Fragestellungen vertieft geklärt werden: Welche Perspektiven sehen die Bewohnerinnen und Bewohner selber? – In welchem Mass teilen sie die Einschätzungen der Politiker? – Folgen sie einem eigenen Diskurs oder übernehmen sie das Narrativ der Politik? – Wie genau verläuft die Kommunikation zwischen Zugewanderten und Ansässigen? – Wie definiert sich der Begriff «ansässig»? – In der Zeit der Covid-Pandemie äusserten verschiedene der Befragten Ermüdungserscheinungen im Umgang mit den Gästen, die temporär hierherzogen. Wie entwickelt sich diese Situation?³⁶ – Es gibt auch im Safiental Kontroversen und Konflikte: Dazu zählen zum Beispiel der Umgang mit dem Wolf, die Covid-Massnahmen während der Pandemie oder die Fördermassnahmen im Rahmen der Neuen Regionalpolitik. Zu fragen wäre: Was verraten diese Kontroversen über den aktuellen Inhalt hinaus? – Welche persönlichen Interaktionen gibt es zwischen den Künstlerinnen und Künstlern, die seit 2016 im Zweijahresrhythmus das Tal bevölkern? – Welche längerfristigen Wirkungen gehen davon aus?

35 Forster. Schrumpfung. S. 184.

36 Hier könnten auch der soziologische Ansatz von Norbert Elias und John L. Scotson ins Spiel gebracht werden. Die beiden untersuchten Ende der 1950er-Jahre die Interaktionen zwischen Zugezogenen und Einheimischen in einer kleinen Vorortssiedlung in England. Elias, Norbert; John L. Scotson: Etablierte und Aussenseiter. Frankfurt 1993.

Die tibetische Küche und *Momo* als Kulturgut in der Diaspora

UTE WALLENBÖCK

Abstract:

Dieser Artikel leistet einen kulturanthropologischen Beitrag zur Bedeutung des Essens als Kulturgut Tibets in der Schweiz mit Fokus auf das sogenannte «tibetische Nationalgericht» der *Momo*, gefüllten Teigtaschen. Anhand kulturwissenschaftlicher und -historischer Konzepte wird die Bedeutung der *Momo* in Tibet sowie in der Diaspora basierend auf historischen Reiseberichten, modernen Kochbüchern und Erzählungen der vorwiegend älteren in der Schweiz lebenden Generation von TibeterInnen beschrieben. Weiter wird auf die Präsenz von *Momo* in der Schweizer Gastronomielandschaft sowie auf die Gründe für deren Erfolgsgeschichte in der Schweiz eingegangen.

Keywords: Diaspora, Tibet, Switzerland, Momo, Nutrition, Food Cultures
Diaspora, Tibet, Schweiz, Momo, Essen, Ernährungskultur //

Einleitung

Essen dient nicht nur der Nahrungsaufnahme, sondern stützt auch unsere Identität,¹ denn anhand von Essen kann zwischen Wir und «den Anderen» differenziert werden. Vor allem in einem «fremdkulturellen» Umfeld eines Zuwanderungslandes kann Ernährung zu einem identitätsstiftenden Element in einer Gruppe werden, wobei gemeinsame Küche und gleicher Geschmack verbinden. Was, wo und wie gegessen wird, hängt also nicht nur von Klima, Produktionstechniken und Handel ab, sondern ebenso von den Normen und kulturellen Werten der jeweiligen Gesellschaft. Zudem sind Speisen und Gewürze – obschon je nach Verfügbarkeit angepasst und oft aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst – bei Migrationsgesellschaften² für die Verbundenheit mit dem Herkunftsland sowie für die Konstruktion einer ethnischen Identität mitbestimmend.³ Da Essen und Kultur

1 Vgl. Färber, Alexa: Identität. In: Brigitta Schmidt-Lauber; Manuel Liebig, Begriffe der Gegenwart. Ein kulturwissenschaftliches Glossar. Wien 2022, S. 143–152.

2 Vgl. Hess, Sabine: Migration. In: Brigitta Schmidt-Lauber; Manuel Liebig, Begriffe der Gegenwart. Ein kulturwissenschaftliches Glossar. Wien 2022, S. 187–194.

3 Vgl. Holzmann, Jon D.: Food and Memory. In: Annual Review of Anthropology 35, 2006, S. 361–378. Nicolau, Mary; Doak, Colleen M.; van Dam, Rob M.; Brug, Johannes; Stronks, Karien; Seidell Jaap C.: Cul-

untrennbar zusammengehören, zählt Essen zu einem Marker der kulturellen Identität einer jeden Gemeinschaft. Heute, in globalisierten Kontexten, werden bestimmte Gerichte immer bedeutender, um mit ihnen kulturelle Einzigartigkeit oder auch Ähnlichkeit unterschiedlicher Gesellschaften zu unterstreichen. Vom Anbau diverser Zutaten, von der Zubereitung und der Einnahme von Gerichten, bis hin zur Weitergabe von Familienrezepten – die Wahl der Lebensmittel und des Essens sind nicht nur mit den natürlichen Gegebenheiten, sondern eng mit den sozialen und kulturellen Strukturen der jeweiligen Gesellschaften verbunden. Durch die Übernahme neuer Lebensmittel und Gewürze wurden einige traditionelle Lebensmittel im Laufe der Jahrhunderte angepasst oder sogar in neue Gerichte umgewandelt. Dieser in vielen Zusammenhängen beobachtbare Prozess soll in diesem Beitrag anhand der bis vor einigen Jahren in Europa kaum bekannten tibetischen Küche am Beispiel der *Momo*,⁴ gedämpfter Teigtaschen aus dünnem Weizenteig gefüllt mit gehacktem Fleisch oder mit Gemüse, dargestellt werden. Der Ursprung des Namens *Momo* (Tib. *mog mog*) findet sich im chinesischen Wort *momo* 馍馍 für «gedämpftes Brot». Die Bedeutung des chinesischen Begriffes hat sich jedoch im Laufe der Zeit hin zu «gefüllten Teigtaschen»⁵ entwickelt.

Auf einer empirischen Basis sollen neue Einblicke in die tibetische (Alltags-) Küche möglich werden, und deren Integration in die Schweizer Gastronomielandschaft am Beispiel des tibetischen «Nationalgerichts» der *Momo* nachgezeichnet werden. In meiner Forschung untersuche ich, wie Traditionen für wirtschaftliche Zwecke «erfunden»⁶ und *Momo* dabei als sogenannt «traditionelles» Kulturgut⁷ zu einem wirtschaftlich erfolgreichen Produkt in der Schweiz wurden. *Momo* zählen heutzutage zur bekanntesten Speise Tibets.⁸ Mit der Betonung auf die dabei mitverhandelten ideellen Werte und den damit in Verbindung stehenden identitätsstiftenden Ansprüchen, soll dargelegt werden, welche Praktiken zur heutigen Wertschätzung dieses kulinarischen Kulturguts führen: Die Region Tibet ist in der Schweizer Bevölkerung unter anderem durch *Momo* präsent. Dies formulieren jene drei jungen

tural and Social Influences on Food Consumption in Dutch Residents of Turkish and Moroccan Origin: A Qualitative Study. In: Journal of Nutrition Education and Behavior 41 (2009), 4, S. 232-241; Amenda, Lars; Langthaler, Ernst: Kulinarische «Heimat» und «Fremde»: Migration und Ernährung im 19. und 20. Jahrhundert. Jahrbuch für Geschichte des Ländlichen Raumes 10, 2013. Innsbruck Wien 2014.

4 Da es sich bei «Momo» um einen tibetischen Begriff handelt, behalte ich im tibetisch-sprachigen Kontext auch im Plural «Momo» ohne «s» bei. Ausnahmen werden nur gemacht bei Verweisen auf Publikationen und bei der expliziten Erwähnung von «Momos» in Interviews.

5 Gefüllte Teigtaschen sind im gesamten asiatischen Raum bekannt, so wie Buuz in der Mongolei, Manti in Afghanistan, Gyoza in Japan und Jiaozi in China etc. (siehe: Otsuka, Hideaki: Research on Gyoza Culture in Japan and China: How the Chinese dish fused into Japanese cuisine, and its historical background, 2017. www.kikkoman.co.jp/c/kiifc/foodculture/pdf_27/e_012_013.pdf), die sich vor allem in ihrer Faltung und den verschiedenen Zutaten für die Füllungen unterscheiden.

6 Hobsbawm, Eric: Introduction: The Invention of Tradition. In: Eric Hobsbawm; Terence Ragner: The Invention of Tradition. Cambridge 1983, S. 1–14.

7 An dieser Stelle soll auf Regina Bendix verwiesen werden, die sich in ihrer Forschung mit der Profilierung von Kulturerbe als gesellschaftliche und wirtschaftliche Ressource auseinandersetzt. Bendix, Regina: Eigentum, Kultur(erbe) und Wert. In: Stefan Groth, Regina Bendix; Achim Spiller (Hg.): Kultur als Eigentum: Instrumente, Querschnitte und Fallstudie. Göttingen 2015, S. 177–196.

8 Urs Bühler: Momo? Mo-moll! In: Neue Zürcher Zeitung, 27. 4. 2017. www.nzz.ch/zuerich/restaurantenkritiken/restaurant-tenz-zuerich-ld.1288862.

Tibeter, die durch Produktion und Vermarktung von *Momo* erfolgreich wurden, in einem Zeitungsinterview: «Mit den *Momos* versuchen wir, den Menschen Tibet und die tibetische Kultur näherzubringen und somit ein Bewusstsein für Tibet zu schaffen.»⁹ Offenbar funktioniert nicht nur die Geschäftsidee, sondern tibetische Teigtaschen werden auch als kulturelle Ressource gesehen, die am (internationalen) Markt genutzt werden können. In der Schweiz wird Tibet mittlerweile mit *Momo* assoziiert und folglich zählen die Teigtaschen zu jenen sichtbaren Manifestationen der tibetischen Präsenz in der Schweiz, auch wenn, wie eine Tibeterin in einem Gespräch bedauert, die «Tibeter vergessen haben, *Momo* patentieren zu lassen».¹⁰ Aufgrund fehlender (oder der Autorin unbekannter) historischer Quellen aus Tibet zur tibetischen Küche beruht dieser Forschungsbeitrag auf historischen Reiseberichten, modernen Kochbüchern und auf den Resultaten dreier Phasen ethnographischer Feldforschungen in der Schweiz im Sommer 2021, im September 2022 und im Laufe des Frühjahrs 2023. Ziel war es herauszufinden, inwiefern *Momo* eine «erfundene» Tradition sind, deren Kontinuität damit weitgehend konstruiert ist. Meiner Ansicht nach handelt es sich bei der Zubereitung von *Momo* nämlich um eine Praxis ritueller oder symbolischer Natur, deren Ursprung unklar ist. Ich führte folglich ethnographische¹¹ und qualitative Interviews durch mit dem Versuch, «das sympathisierende Verständnis für die spezielle Situation des Befragten zum Ausdruck zu bringen».¹² In Gesprächen mit TibeterInnen in der Schweiz begegneten mir Aussagen, die inhaltlich divergent waren. Ich war konkret an Speisen und Mahlzeiten interessiert, daher mass ich manchen Bemerkungen anfangs wenig Bedeutung bei, da sie nicht in mein Bild passten.¹³ Die Auswahl meiner InformantInnen erfolgte nach dem Schneeballprinzip. Ich wurde also über Empfehlungen meines seit Jahren bestehenden Netzwerkes weitergeleitet.¹⁴ Die Bestimmung des Ortes für die Durchführung der Interviews überliess ich jeweils den InformantInnen; so traf ich mich in Cafés, in Restaurants, in Privathaushalten oder bei Spaziergängen. Ich versprach allen InformantInnen, die Interviews zu anonymisieren, wobei in den Interviewprotokollen Datum und Ort des Interviews vermerkt wurden. Ich führte Interviews mit TibeterInnen unterschiedlichster biografischer Prägung, aus den diversen Regionen des tibetischen Kulturraums und zudem aus unterschiedlichen sozialen Gruppen durch, um so einen Einblick in die Heterogenität der tibetischen Gemeinschaft in der Schweiz zu bekommen. Eingangs stellte ich jeweils die Frage nach der Erinnerung daran, was sie in Tibet

9 Lacourrège, Deborah: Momomania: Wenn Teigtaschen süchtig machen. In: Coop Zeitung. 30. 10. 2017. www.coopzeitung.ch/themen/essen-trinken/2017/momomania-wenn-teigtaschen-suechtig-machen-32348/.

10 Gesprächsprotokoll vom 09. 9. 2022, Wil.

11 Vgl. Schlehe, Judith: Qualitative ethnographische Interviews. In: Bettina Beer et al. (Hg.): Methoden ethnologischer Feldforschung. Berlin 2020, S. 91–111.

12 Lamnek, Siegfried: Qualitative Sozialforschung. Weinheim 2010, S. 313.

13 Vgl. Reimers, Inga: Essen mit und als Methode. Ethnographie außeralltäglicher Mahlzeiten. Bielefeld 2022, hier S. 160–161.

14 Für Informationen zu meinen Aufenthalten und der Etablierung meiner Kontakte in Tibet verweise ich auf Wallenböck, Ute: Die Bevölkerung am Sino-Tibetischen Grenzgebiet. Identitätskonstruktion der Tibet-Mongolen. (Globalgeschichte und Global Studies, Vol. 1). Münster 2019, S. 35–37.

bzw. in ihrer Kindheit gegessen haben und zwischendurch unterbrach ich mit Verständnisfragen. Mit dieser Frage zielte ich darauf, herauszufinden, inwieweit *Momo* eine traditionelle Speise innerhalb des gesamten tibetischen Kulturraums darstellt oder sich diese Tradition einzelner Gruppen zur allumfassenden Tradition Tibets etabliert hat.

Um ein Verständnis für das Thema Ernährungskultur und Tibet zu schaffen, folgt zunächst eine kurze Darstellung über Essen und Tibet anhand historischer Reiseberichte. Im Anschluss daran wird auf die heterogene tibetische Gemeinschaft in der Schweiz eingegangen, gefolgt von der Erklärung der Tradition der Weitergabe von Rezepten und der Anpassung von *Momo* an den Schweizer Geschmack sowie deren Vermarktung in der Schweizer Gastroszene.

Essen und Tibet

In den letzten Jahren wurde das Forschungsthema «Essen» im wissenschaftlichen Kontext vor allem in Bezug auf Ost- und Südostasien populär, zur tibetischen Küche existiert jedoch so gut wie keine wissenschaftliche Forschung, außer zur Ernährung im Kontext der tibetischen Medizin.¹⁵ Aussagen zur Ernährung im vorkommunistischen Tibet bzw. Tibet vor 1959 (oft auch «altes Tibet» genannt) sind nur auf der Basis sporadischer Erwähnungen in Berichten von christlichen Missionaren ab dem 17. Jahrhundert möglich. So berichtet der Kapuziner Francisco Horatio della Penna (1680–1745), dass TibeterInnen «Thier-Fleisch»¹⁶ essen bzw. «Fleisch-Speisen von einem geschlachteten Vich»,¹⁷ sowie ihre Grundnahrung aus «Thee, Mell und Getraid»¹⁸ besteht. Die detaillierteste Beschreibung über das Essen in Tibet stammt vom italienischen Jesuiten Ippolito Desideri (1684–1733), der im 18. Jahrhundert als Missionar in Tibet tätig war.¹⁹ Er schreibt beispielsweise, dass TibeterInnen alles essen dürfen und ihre Ernährung von keiner abergläubischen Überzeugung bestimmt ist. Zudem unterscheidet er zwischen dem Essen der Armen und der Reichen. Die Adeligen verfügten seiner Berichterstattung nach über einen

15 Medizin und Ernährung sind im tibetischen Kontext eng miteinander verbunden, so findet sich im *rGyud bzhi*, die Vier Tantra des Sowa Rigpa (Tib. *gso ba rig pa*), der Wissenschaft der Heilung, ein Kapitel zur Ernährung. Siehe Ploberger, Florian: Wurzeltantra und Tantra der Erklärungen aus der tibetischen Medizin: Die vier Tantra der Tibetischen Medizin. Schiedlberg 2012, S. 231–255. Ein auf Englisch erschienenes Buch zur Diätetik zeigt basierend auf der Sowa Rigpa heilende Wirkung der Nahrungsaufnahme auf. Gyal, Yangbum: Tibetan Medical Dietary Book: Vol 1, Potency and Preparation of Vegetables. Clinical Research Department. Dharamsala 2014.

16 Missio Apostolica, Thibetano-Seraphica. Das ist: Neue durch päpstlichen Gewalt in dem grossen Thibetanischen Reich von denen P. P. Capucineren aufgerichtete Mission und uber solche Von P. Francisco Horatio della Penna. 1740, S. 31.

17 Ebd., S. 90.

18 Ebd., S. 73.

19 Luciano Petech: I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. La Libreria dello Stato, 1952, Vol. VI, Libro II Notizie della natura, costume e governo civile del Tibet; Cap. XIV Delle vesti e de' cibi che s'usano nel Thibet, p. 83–91, hier S. 86; Desideri, Ippolito: Mission to Tibet: The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri S. J., Leonard Zwilling (Hg.) und Michael J. Sweet (Übersetzer). Boston 2010.

vielfältigeren Speiseplan als der Rest der Bevölkerung. Die Berichte von MissionarInnen,²⁰ AbenteurerInnen²¹ und Diplomaten²² des 19. und 20. Jahrhunderts geben schliesslich vereinzelt einen Überblick über die Vielfalt der Lebensmittel und der Ernährung in Tibet, abhängig von der Region sowie dem sozialen Hintergrund und Lebensstil.²³ Der österreichische Bergsteiger Heinrich Harrer (1912–2006), der von 1944 bis 1951 in Tibet lebte, schreibt beispielsweise: «Die Kochkünste der Nomaden sind denkbar einfach. Im Winter gibt es fast nur Fleischgerichte, die recht fett zubereitet werden.»²⁴ Meist erwähnen die Berichte jedoch hauptsächlich das geröstete Gerstenmehl *tsampa*²⁵, Fleisch und Buttertee als Hauptnahrungsmittel. Verwiesen wird in manchen Berichten auch darauf, dass die Küche der «oberen» und «unteren» Klassen²⁶ sich im alten Tibet sehr stark unterschied, denn vor allem für die Hauptstadt Lhasa ist ein Vordringen fremder Einflüsse²⁷ in der Küche der Adligen im Laufe der Jahrhunderte belegbar. So berichtet der britische Diplomat und Tibetologe Charles Alfred Bell (1870–1945) über die Essgewohnheiten der Adligen und den chinesischen Einfluss, denn das Mittagessen bei den Wohlhabenden bestand aus «vier oder fünf Gängen nach chinesischer Art».²⁸ Ähnliche Beschreibungen von Hauptnahrungsmitteln in Tibet finden sich in den aktuellen wissenschaftlichen Beiträgen der Tibetologinnen Veronika Ronge²⁹ und

20 Vgl. Carson Rijnhart, Susanna: *With the Tibetans in Tent and Temple*. Chicago, New York & Toronto 1901; Ekvall, Robert: *Fields on the Hoof*. New York/Chicago 1968; Hermanns, Matthias: *Die Nomaden von Tibet*. München 1949; Kawaguchi, Ekai: *Three years in Tibet*. Benares/London 1909.

21 Vgl. Hedin, Sven: *Transhimalaya. Neue Abenteuer in Tibet*. Leipzig 1919; Rayfield, Donald: *The Dream of Lhasa: the Life of Nikolay Przhevalsky (1839–1888)*. London 1976; David-Neél, Alexandra: *Land der Is*. In *Chinas Wildem Westen*. Frankfurt/Berlin 1952. Harrer, Heinrich: *Sieben Jahre in Tibet. Mein Leben am Hofe des Dalai Lama*. Berlin 1957.

22 Vgl. Bell, Charles: *The People of Tibet*. London 1928; Rockhill, William W.: *Diary of a Journey through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892*. Washington 1894; Sir Younghusband, Francis Edward: 1905. *The Opening of Tibet; An Account of Lhasa and the Country and People of Central Tibet and of the Progress of the Mission Sent There by the English Government in the Year 1903–4*. New York/Doubleday 1905.

23 In meiner Forschung zu berücksichtigende Aspekte sind ausserdem, dass was, wo und wie gegessen wird, nicht nur von Klima, Produktionstechniken und Handel abhängt, sondern ebenso von den Normen (kulturellen Werten) der jeweiligen Gesellschaft. Die Esskultur sowie auch die Speisen innerhalb Tibets divergieren regional aufgrund des Klimas, der Topografie sowie auch der Bodenfruchtbarkeit. Darüber hinaus müssen neben den regionalen auch die sozialen Unterschiede berücksichtigt werden, da diese sich in der Ernährung widerspiegeln.

24 Harrer, *Sieben Jahre in Tibet* (Anm. 21), S. 57.

25 Bezugnehmend auf *Tsampa* als traditionelles Grundnahrungsmittel und auch als Symbol für eine vereinte tibetische Identität, soll verwiesen werden auf: Wallenböck, Ute; Exl-Preysch, Bianca-Maria: *Tsampa: Symbol der tibetischen Identität und Nahrungsmittel*. In: *Tibet Fokus* 157 (2022), September, S. 8–9.

26 In Bezug auf die unterschiedlichen gesellschaftlichen Klassen in Tibet verweise ich auf: Fjeld, Heidi: *Commoners and nobles: hereditary divisions in Tibet*, Nordic Institute of Asian Studies, Kopenhagen 2005; Kapstein, Matthew: *Tibetan Society*. In: Matthew Kapstein: *The Tibetans*. Hoboken 2006, S. 175–204.

27 Vgl. Wallenböck, Ute: *Connecting Foodways: Cultural Entanglement in Inner Asia*. In: *Proceedings of the 4th International Scientific Conference «Current Issues in the Study of History, Foreign Relations and Culture of Asian Countries»*, Novosibirsk 2021, S. 102–109.

28 Bell, Charles Alfred: *The People of Tibet*. London 1968. hier: S. 96. Übersetzung der Autorin.

29 Ronge, Veronika: *Was essen und trinken die Tibeter?* In: *Die Welt des tibetischen Buddhismus. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg*, Band 36, 2005, S. 549–567.

Petra Maurer.³⁰ Diana Altner³¹ hingegen beschäftigt sich mit der Fischerei auf dem tibetischen Plateau. Einen komplett anderen Zugang zum Essen in Tibet wählt schliesslich Geoffrey Barstow.³² In seiner Forschung setzt er sich mit der Geschichte des Vegetarismus in Tibet in Bezug auf den tibetischen Buddhismus auseinander. Ansonsten ist das Thema Essen in Tibet sowie auch in der tibetischen Diaspora in der anthropologischen Forschung bisher kaum thematisiert worden. Anna Elisabeth Ott-Marti jedoch, die in ihrer Dissertation über die Lebensgewohnheiten und kulturellen Umstellungen der ersten TibeterInnen in der Schweiz in den frühen 1960er-Jahren geforscht hat, berichtet zumindest in Ansätzen über deren Essgewohnheiten, auch im temporären indischen Exil: «Die Essgewohnheiten der Tibeter mussten in Indien fast ganz aufgegeben werden. Es galt dort, dem Hunger zu entkommen und zu überleben. Fleisch, eines der tibetischen Hauptnahrungsmittel, war kaum erhältlich. Man musste sich weitgehend auf vegetarische Kost umstellen. [...] Erst in der Schweiz, als die Not weniger akut war, erwachte in jedem das Bedürfnis, wenigstens ab und zu wieder so zu essen wie in der Heimat.»³³ Bezugnehmend auf aktuellere Forschungen von Tina Laurer spielen für die Mitglieder der tibetischen Gemeinschaft in der Schweiz Essgewohnheiten für ihre soziale Verortung des Selbst in der Diaspora eine wichtige Rolle.³⁴

Die tibetische(n) Gemeinschaft(en) in der Schweiz

Nach der 1951 erfolgten offiziellen Eingliederung Zentraltibets in das chinesische Staatsgebiet,³⁵ der heutigen autonomen Region Tibet (TAR) und nach den damit in Verbindung stehenden, von der chinesischen Volksbefreiungsarmee niedergeschlagenen Aufständen im März 1959 kam es zu einer Abwanderung der tibetischen Bevölkerung, wobei vor allem die tibetische Elite in Richtung Nepal und Indien flüchtete. Die Schweiz reagierte umgehend und war das erste Land Europas, das seit 1960 tibetische Flüchtlinge aufnahm. So zählte bis in die letzten Jahre

30 Maurer, Petra: Die traditionelle Ernährung der Tibeter. In: Akademie Aktuell. Zeitschrift der bayrischen Akademie der Wissenschaften. Heft 36, Schwerpunkt Ernährung. Grundlagen des Lebens, Ursache von Krankheit, Ausdruck von Kultur und Religion, 2011, S. 35–39.

31 Altner, Diana: From Water Radish to Fish Restaurant: Recent Development of Fisheries in Central Tibet. AAS Working Papers in Social Anthropology, 2010. Vol. 18, S. 1–13.

32 Geoffrey, Barstow. Food of Sinful Demons: Meat, Vegetarianism, and the Limits of Buddhism in Tibet. Berkeley 2017.

33 Ott-Marti, Anna Elisabeth. Tibeter in der Schweiz: Kulturelle Verhaltensweisen im Wandel. Zürich 1971, S. 137. In Bezug auf «Heimat», so bezieht es sich im Kontext Tibet aufgrund des vorwiegend patrilinearen exogamen Verwandtschaftsverhältnis auf das «Vaterland» (Tib. *pha yul*) bzw. auf das «Land der Vorfahren».

34 Lauer, Tina: Wir Sind Keine Kleinen Dalai Lamas: Lebenswelten Von Tibeterinnen und Tibetern der Zweiten Generation in Indien und der Schweiz. Bern 2013. S. 294 f.

35 Gemäss dem Narrativ der Kommunistischen Partei Chinas marschierte im Jahr 1951 die Volksbefreiungsarmee in Lhasa ein und «befreite» Tibet bzw. kam es durch die chinesischen Truppen zur sogenannten «friedlichen Befreiung». Im Narrativ der Exil-TibeterInnen hingegen wurde Tibet von China «erobert» bzw. «annektiert» Die tibetische Kulturregion von Amdo, Grossteil der heutigen chinesischen Provinz Qinghai, wurde bereits 1723 in das Qing-Reich eingegliedert.

die Schweiz (und dabei vor allem die Ostschweiz) zu dem Land mit der grössten tibetischen Gemeinschaft in Europa.³⁶

Der Grossteil der frühen Forschung zur tibetischen Diaspora in der Schweiz versuchte den Fragen der sozialen Verortung der Flüchtlinge nachzugehen.³⁷ Die Pionierarbeiten zur Problematik der Integration von TibeterInnen in der Schweiz leistete Anna Elisabeth Ott-Marti.³⁸ Peter Lindegger,³⁹ der als Betreuer einer Tibet-Gruppe in den Anfängen tätig war, sowie Ursula Rathgeb⁴⁰ geben eine Übersicht über die frühe Zeit der TibeterInnen in der Schweiz sowie deren diverse Aktivitäten. Den Schwerpunkt auf Themen der Identität und den Veränderungen durch die Migration sowie auf den Erhalt der tibetischen Kultur legten Martin Brauen und Detlef Kantowsky,⁴¹ die sich in den frühen 1980er-Jahren im Rahmen ihrer Studie zu den sozialen Milieus mit der kulturellen Integration tibetischer Pflegekinder und Jugendlichen in der Schweiz auseinandersetzen. Bei diesen Milieus handelt es sich um Schweizer Pflegefamilien der Aeschimann-Aktion,⁴² dem Pestalozzi-Kinderdorf⁴³ und den «Heimstätten»,⁴⁴ teilweise unter dem Dach des Roten Kreuzes, wobei bei Letzteren Erwachsene die Zielgruppe waren. Bei den Erwachsenen handelte es sich zumeist um Menschen mit wenig Schulbildung, welche in der Schweiz schlecht bezahlte Arbeiten annahmen.⁴⁵ Da es den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde,

36 Seit dem Jahr 2005 stieg die Zahl der tibetischen Asylsuchenden in Frankreich sprunghaft an. Zurzeit sollen in Frankreich über 8000 TibeterInnen leben. Siehe: Robin, Françoise: Les restaurants tibétains de Paris, témoins ethno-politiques des deux vagues de l'exil tibétain en France. In: INALCO. December 2020. www.inalco.fr/itineraires/9/restaurants-tibetains-paris-temoins-ethno-politiques-deux-vagues-exil-tibetain-france.

37 In Bezug auf den Begriff «Diaspora» übernehme ich die Definition von Martin Sökefeld, der diese als imaginierte transnationale Gemeinschaften sieht, welche Teile von Menschen vereinen, die an territorial getrennten Orten leben. Zudem handelt es sich hierbei um eine transnational verstreute Kollektivität, welche sich durch ein klares Selbstverständnis als Gemeinschaft sieht. Sökefeld, Martin: Mobilizing in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora. In: *Global Networks* (Oxford) 6 (2006), 9, S. 265–284, hier S. 267.

38 Ott-Marti, Anna Elisabeth: Tibeter in der Schweiz: Kulturelle Verhaltensweisen im Wandel. Zürich 1971. Ott-Marti, Anna Elisabeth: Probleme der Integration von Tibetern in der Schweiz. Rikon 1980.

39 Lindegger, Peter: 40 Jahre Tibeter in der Schweiz: eine erste Bestandsaufnahme für die Jahre zwischen 1960 und 2000. Rikon/Zürich 2000.

40 Rathgeb, Ursula: Vom Dach der Welt. Tibeter in der Schweiz. Zürich 1993.

41 Brauen, Martin; Kantowsky, Detlef: Junge Tibeter in der Schweiz: Studien zum Prozess kultureller Identifikation: Gemeinschaftsprojekt der Universität Konstanz und des Völkerkundemuseums der Universität Zürich. Diessenhofen 1982.

42 Im Rahmen der Aeschimann-Aktion kamen 160 tibetische Kinder in die Schweiz, wo sie in Schweizer Familien untergebracht wurden, mit dem Ziel den Kindern eine Chance für eine Ausbildung zu geben. Diese bekamen im Gegensatz zu den Pestalozzi-Kindern eine rein westlich orientierte Ausbildung und verlernten ihre Muttersprache. Siehe: Bitter, Sabine; Nad-Abonji, Nathalie: Tibetische Kinder für Schweizer Familien. Die Aktion Aeschimann. Zürich 2018.

43 Dort hatten die tibetischen Flüchtlingskinder durch ihre Hauseltern die Möglichkeit, die tibetische Kultur und Gemeinschaft zu leben und diese so zu erhalten. Siehe: Gyaltag, Gyaltsen: Exiled Tibetans in Europe and North America. In: Dagmar Bernsdorff; Hubertus von Welck (Hg.): *Exile as Challenge: The Tibetan Diaspora*. New Delhi 2003. Reprint 2004, S. 243–265, hier: S. 248.

44 In diesen Heimstätten wurde das Ziel verfolgt, neben der Sicherung der Existenz durch Arbeit auch die Bewahrung der eigenen Kultur, Sprache und Religion. Diese sprechen bis heute relativ wenig Deutsch, was diese Gruppe wiederum von der Schweizer Gesellschaft isoliert. Siehe: Gyaltag, Gyaltsen: *Exiled Tibetans*, hier S. 247.

45 Ott-Marti, Anna Elisabeth: Probleme der Integration von Tibetern in der Schweiz. Rikon 1980, S. 70 und 80

soll nicht weiter auf diese unterschiedlichen Milieus eingegangen werden, jedoch soll hervorgehoben werden, dass es sich bei den Mitgliedern der tibetischen Gemeinschaft in der Schweiz keineswegs um eine homogene Gruppe handelt.⁴⁶ Nicht nur die jeweiligen Lebensgeschichten, sondern auch die Alltagskulturen, das selbständige Handeln, Erleben und Denken prägen ihre jeweilige Lebenswirklichkeit. Trotz der unterschiedlichen Hintergrundgeschichten der einzelnen Mitglieder der tibetischen Gemeinschaften in der Schweiz kann auf der Basis der eben genannten Forschungen doch festgehalten werden, dass Gemeinsamkeiten und Gruppengefühle auch unter den in der Schweiz geborenen und aufgewachsenen TibeterInnen bestehen. So stellt beispielsweise Tina Laurer in ihrer Forschung die Frage, in welcher Verbindung die zweite Generation, welche die Heimat der Eltern nicht selbst gesehen hat, mit Tibet steht.⁴⁷ Geschichten der Flucht sowie von ihrer Ankunft in der Schweiz und der Unterbringung in einem dieser drei Milieus werden in dem von Christian Schmidt⁴⁸ herausgegebenen Buch von zwölf TibeterInnen erzählt. Schlieter, Kind und Laurer konzentrieren sich vor allem auf religiöse Aspekte und auf die Verhandlung der «Identität» von TibeterInnen in der Schweiz,⁴⁹ beispielsweise benennen Mitglieder der tibetischen Gemeinschaft neben Familie, Religion und Sprache auch das Essen als ihr Bindeglied zu Tibet.

Welchen Stellenwert das Essen, präziser *Momo*, in der tibetischen Gesellschaft in der Schweiz hatte und hat, unterscheidet sich gemäss den jeweiligen Sozialisierungen der TibeterInnen in der Schweiz: Für einen in Lhasa aufgewachsenen Tibeter,⁵⁰ der mittlerweile seit über fünfundzwanzig Jahren in der Schweiz lebt, galten *Momo* als Alltagsgericht, denn diese wurden bei Festen nur als Beilage serviert. Seiner Aussage nach, sind «*Momo* erst im Ausland (gross) geworden». Eine im Pestalozzidorf aufgewachsene Tibeterin⁵¹ hingegen schildert, dass sie die Herstellung von *Momo* von den Hauseltern lernte, denn mindestens einmal im Jahr wurden gemeinsam *Momo* gemacht und diese wurden dann unter den anderen «Häusern» verteilt. *Momo* zu servieren zeigt nämlich, wie wichtig der Gast oder der Beschenkte für die Familie ist, da für Herstellung der Mahlzeit ein hoher Zeitaufwand erforderlich ist. Doch nicht für alle TibeterInnen, die in den 1960er-Jahren in die Schweiz kamen, zählten *Momo* zu den ihnen bekannten Speisen. Ein in den 1960er-Jahren als Pflegekind im Rahmen der Aeschimann-Aktion in die Schweiz immigrierter Tibeter erzählte,⁵² dass er bei einem Besuch bei seiner Mutter in Indien im Alter von über

f.

46 An dieser Stelle soll erwähnt werden, dass Ott-Marti beruhend auf ihrer Forschung in den 1970er-Jahren berichtete, dass unter den TibeterInnen kaum Unterschiede nach der geografischen Herkunft gemacht wurde, jedoch aufgrund des Gebrauchs des Lhasa-Tibetischen eine Überlegenheit zu sehen war. Unterschiede nach sozialer Herkunft wurden jedoch sehr wohl gemacht. Siehe Ott-Marti: Probleme der Integration von Tibetern, S. 147 f., 157.

47 Laurer: Wir sind keine kleinen Dalai Lamas (Anm. 34).

48 Schmidt, Christian: Exil Schweiz. Tibeter auf der Flucht. 12 Lebensgeschichten. Zürich 2009.

49 Schlieter, Jens; Kind, Marietta; Lauer, Tina (Hg.): Die Zweite Generation der Tibeter in der Schweiz. Identitätsaushandlungen und Formen buddhistischer Religiosität. Zürich 2014.

50 TCM-Mediziner, Gesprächsprotokoll vom 3. 9. 2022, in Zürich.

51 Schneiderin, Gesprächsprotokoll vom 3. 8. 2021, in St. Gallen.

52 Koch, Gesprächsprotokoll vom 21. 6. 2022, in Zürich.

20 Jahren erstmals *Momo* gegessen hatte. Zuvor war ihm diese Speise nicht bekannt, da er in einer Schweizer Pflegefamilie aufwuchs. Ein anderes ehemaliges Pflegekind offenbarte mir ebenfalls,⁵³ dass er sich gar nicht an seine ersten *Momo* erinnern kann. Jetzt da er selbst Enkelkinder hat, ist es ihm jedoch wichtig, dass diese *Momo* machen können. Daher bereitet er gemeinsam mit seiner Tochter und deren Kinder zumindest einmal im Jahr *Momo* zu. Dies lässt seiner Aussage nach ein Gemeinschaftsgefühl innerhalb der Familie entstehen und die Enkelkinder können so eine Verbindung zu ihren tibetischen Wurzeln erfahren. Kochen kann folglich als Versuch gesehen werden, Herkunft synästhetisch zu rekonstruieren, sich zu erinnern und zur «Heimat», also ins Land der Vorfahren, zurückzukehren, die sowohl lokal als auch national subjektiv erlebt wird.

Ein weiterer erwähnenswerter Aspekt ist die Verbindung zu Tibet durch den Verzehr von *Momo*. Wie Sarah Röthlisberger in ihrer Bachelorarbeit feststellt,⁵⁴ kommen bei einigen in der Schweiz lebenden TibeterInnen in Gesprächen über *Momo* persönliche Erinnerungen an Tibet hoch, auch wenn manche selbst noch nie in Tibet waren. Durch den Verzehr dieser Teigtaschen werden TibeterInnen in der Schweiz emotional nach Tibet zurückversetzt, somit entsteht ein Zugehörigkeitsgefühl⁵⁵ nicht nur innerhalb der tibetischen Diaspora, sondern zum gesamten tibetischen Kulturraum. Im Gespräch mit einer im nordindischen Kalimpong geborenen Tibeterin, die ebenfalls Anfang der 1960er-Jahre als Pflegekind in die Schweiz kam, berichtet,⁵⁶ dass beim jährlichen dreitägigen «Pflegekinder-Treffen» jeweils am zweiten Tag gemeinsam *Momo* gemacht werden, da dies ein verbindendes Element unter den TibeterInnen sei. *Momo*, beziehungsweise die gemeinsame Zubereitung dieser, tragen zur Gemeinschaftsbildung bei und werden als Identitätsmarker der Zugehörigkeit reklamiert. So wurde mir in diversen Gesprächen berichtet: «Kein Festessen wäre ohne *Momo* komplett», denn *Momo* bringen nicht nur Freunde und Familie zusammen, sondern bringen auch Frieden und Harmonie.

Tradierung von Rezepten

Beruhend auf den diversen Interviews kann festgehalten werden, dass die Tradierung des Wissens um die diversen Nahrungsmittel und deren Zubereitung im Kontext von Tibet ausschliesslich mündlich an die nächste Generation erfolgte. So erklärte etwa Rinjing Dorje in seinem Kochbuch: «Die meisten Tibeter lernen das Kochen von einer älteren Person, die bereits ein guter Koch ist, und sie haben keine

53 Sozialpädagoge, Gesprächsprotokoll vom 14. 07. 2022, in Basel.

54 Röthlisberger, Sarah: Unfolding Momo. A Discussion about the Meaning of Tibetan Dumplings for People Belonging to the Tibetan Diaspora in Zurich. Bachelor Thesis, Universität Zürich 2020.

55 Der Begriff der Zugehörigkeit «nimmt wichtige Dimensionen des Identitätsbegriffs auf, ist aber besser geeignet, den gegenwärtigen Komplexitäten, Dynamiken und Feinheiten der menschlichen Beziehungen, ihrem situativen und prozesshaften Charakter, ihren Ambivalenzen und Paradoxien auf die Spur zu kommen.» Pfaff-Czarnecka, Joanna: Zugehörigkeit in der mobilen Welt: Politik der Verortung. Göttingen 2012, S. 10 f.

56 Angestellte, Gesprächsprotokoll vom 4. 9. 2022, in Zürich.

genauen schriftlichen Rezepte, an die sie sich halten können. Kochen ist mehr eine Sache der Erfahrung und des gesunden Menschenverstandes, und ein Gefühl dafür zu bekommen, wie die Dinge zusammenpassen und wie sie schmecken und aussehen sollten!»⁵⁷ Somit handelt es sich bei den diversen Speisen Tibets um familiär tradierte Speisen, deren Trägerinnen vor allem Mütter und Großmütter waren.⁵⁸ Im tibetischen Adel, welcher seine eigenen Köche hatte, wurde das Wissen von einem Koch zum nächsten weitergegeben, so berichtet mir ein Tibeter aus Lhasa.⁵⁹ Doch mit der Migration und der globalen Verteilung der tibetischen Bevölkerung ausserhalb des tibetischen Kulturraums seit 1959 wurde die Weitergabe dieses Alltagswissens reduziert. Auch aus diesem Grund entstanden die ersten tibetischen Kochbücher erst in der Diaspora, abgesehen von dem von der französischen Orientalistin und Reiseschriftstellerin Alexandra David-Néel (1868–1969) verfassten und posthum erschienenen Buch *Leben in Tibet* (Original: *Vivre aux Tibet*, 1975), in dem erstmals Rezepte aus dem tibetischen Hochland publiziert wurden. Das Ziel der Autorin war nicht, «die Hausfrauen mit exotischen Küchenrezepten zu versorgen», sondern es sollte «vielmehr einen umfassenden Einblick in die tibetische Ernährungsweise vermitteln.»⁶⁰

Die Vision für ihr erstes in Indien publiziertes Kochbuch war für Indra Majupuria und Diki Lobsang eine andere: Sie strebten an, die diversen lokalen Kochtraditionen (auch in der Diaspora) zu bewahren, damit diese weitergelebt werden können. So publizierten sie schliesslich im Jahr 1985 in Delhi «ein Pionierbuch über die Ernährung und Kochkunst» von Tibet.⁶¹ Ziemlich zeitgleich erschien von Rinjing Dorje ein weiteres auf Englisch verfasstes tibetisches Kochbuch, das nicht nur Rezepte aufführt, sondern auch einen Einblick in die Kultur Tibets gewährt.⁶² In der autonomen Region Tibet (TAR) publizierte Tséring Chöpel schliesslich im Jahr 1993 das erste Kochbuch in tibetischer Sprache, in welchem in der Einleitung die Alltagszutaten, im Anschluss daran die Rezepte aufgelistet werden.⁶³ In den darauffolgenden Jahren verfassten Personen unterschiedlicher Herkunft nicht nur kommerzielle Kochbücher, sondern auch Bücher im Eigenverlag.⁶⁴ Eine beson-

57 Dorje, Rinjing: *Food in Tibetan Life*. London 1985, S. 50. Übersetzung von der Autorin.

58 Des Öfteren wurde mir in Interviews von Tibeterinnen wie folgt mitgeteilt: «Nur wenn eine Frau kochen kann, findet sie einen Mann».

59 TCM-Mediziner, Gesprächsprotokoll vom 3. 9. 2022, in Zürich.

60 David-Néel, Alexandra: *Leben in Tibet*. Kulinarische und andere Traditionen aus dem Lande des Ewigen Schnees. Basel 1976/1989, S. 9.

61 Majupuria, Indra; Lobsang, Diki: *Tibetan Cooking*. [A pioneer book on the food and cookery of the well known mysterious and one time forbidden land]. Revised Edition. Bangkok 1989. Übersetzung von der Autorin.

62 Dorje, Rinjing: *Food in Tibetan Life*.

63 Bei den Alltagszutaten handelt es sich um «Tsampa, Weizenmehl, Butter, Yak-oder Rindfleisch, Lammfleisch, tibetisches Schwein, Tee, Bier, Milch, Joghurt und Chura (Käse)». Tshe ring Chos 'phel: *Bod zas bdud rtsi'i bum pa* (Tibetan Cookbook). Lhasa 1993, S. 7.

64 Wangmo, Tsering; Houshmand, Zara: *The Lhasa Moon Tibetan Cookbook*. New York 1999; Bruckner, Sohns: *Die tibetische Küche*; Tsering Mendrong: *Tibetisch Kochen*; E. Kelly, Elizabeth: *Tibetan Cooking: Recipes for Daily Living, Celebrations and Ceremony*. Ithaca, New York 2007; Wandu, Lobsang; O'Bannon, Yolanda: *Tibetan Home Cooking: Learn How to Bring Joy to the People You Love by Making Your Own Delicious, Authentic Tibetan Meals*. Eigenverlag 2011; Rai, Jay: *Jay Rai's Kitchen*.

dere Motivation für das Verfassen ihres Kochbuchs hatte die im Pestalozzi-Dorf aufgewachsene Nechung Engeler-Zingshuk.⁶⁵ In einem Gespräch berichtete sie mir,⁶⁶ dass es sich bei ihrem Werk um eine Sammlung von tibetischen Rezepten aus den diversen Regionen Tibets handelt. Oft kamen Neuankömmlinge⁶⁷ zu ihr und fragten sie nach Rezepten aus ihrer Heimat, daraus entstand die Idee, ein Kochbuch zu entwickeln. Ihr Anliegen sei es, nicht nur den in der Schweiz lebenden TibeterInnen die traditionelle tibetische Kost weiterzugeben, sondern auch zu verhindern, dass die traditionelle Küche Tibets nicht in Vergessenheit gerät. Zudem erklärt sie, dass es zwar in Tibet unterschiedliche regionale Küchen gebe, es jedoch gerade in der Diaspora wichtig sei, Tibet als ein Ganzes zu sehen und nicht regional zu differenzieren, denn es ginge um den Erhalt des tibetischen Kulturguts.

Das Kochbuch dient somit als «Erinnerungshilfe»,⁶⁸ denn auch Kochrezepte können als Spiegel der Kulturgeschichte gesehen werden, da sie Einblicke in das Leben in Tibet geben. Heute werden Rezepte im Internet ausgetauscht, sei es auf eigenen Websites, Food-Blogs oder YouTube Kanälen. Hierbei steht nicht nur der Austausch von Informationen im Vordergrund, sondern das Teilen von Rezepten aus der (alten) Heimat.

Zubereitung von *Momo*

So heterogen die tibetische Gesellschaft ist, so divers ist auch die Zubereitung von *Momo*, die Falttechniken und auch die genauen Rezepte. Es existieren familien-intern Theorien, wie genau der aus Weizenmehl zubereitete *Momo*-Teig auf die gewünschte Dünne ausgerollt und gefaltet und wie die Füllungen saftiger werden. Die Zubereitung der *Momo* ist relativ zeitaufwendig, daher wird für die Herstellung traditionell die ganze Familie eingeteilt, wobei kleine Kinder ein Stück Teig bekommen und damit üben, *Momo* zu formen. Das *Momo*-Machen als Kulturpraxis wird auf diese Art von einer Generation auf die nächste Generation weitergegeben. Der Teig wird in der Regel aus Weizenmehl⁶⁹ und Wasser hergestellt, manchmal werden auch Hefe, Soda und/oder Backpulver hinzugefügt. Informanten, die vor

Tibetan Cuisine. Emedia 2013; Zeitun, Nariman: Tibetische Küche. Kochrezepte aus dem Hochland Zentralasiens. Hamburg 2018; Kleeman, Julie; Jampa, Yeshi: Taste Tibet: Family Recipes from the Himalayas. London 2022.

65 Engeler, Nechung: Nechung's kulinarische Reise durch Tibet. St. Gallen 2009.

66 Gesprächsprotokoll vom 3. 8. 2021 in St. Gallen.

67 Ab den 1990er-Jahren kam es zu einem vermehrten Zustrom von tibetischen Flüchtlingen in die Schweiz. Diese Flüchtlinge nannte meine Gesprächspartnerin «Neuankömmlinge».

68 Habjan, Ulrike: Graz, Österreichs gastrosophische Hauptstadt. Der Siegeszug der Kochbücher im Lauf der Jahrhunderte. In: Veröffentlichungen der Steiermärkischen Landesbibliothek, Band 40. «Man nehme...» Kochbücher und ihre Rezeption im Laufe der Jahrhunderte. Beiträge zum Symposium «Man nehme...». Graz 2015, S. 213–270, hier S. 222.

69 Im einzigen Tibet Restaurant Österreichs werden *Momo* aus 2/3 Vollkornmehl und 1/3 Weizenweissmehl hergestellt. Im Zuge meiner Feldforschung in der Schweiz stiess ich nur bei einem einzigen tibetischen Restaurant in St. Gallen auf das Angebot von Vollkorn-*Momo*.

ihrer Flucht in die Schweiz im Gebiet von Bathang sozialisiert wurden,⁷⁰ berichten, dass in ihrer Kindheit in Wasser aufgelöste Asche (Tib. *thal khu*, Asche-Suppe) als Backtriebmittel verwendet wurde. Ein Nomade aus Markham,⁷¹ der seit 1998 in der Schweiz lebt, berichtete mir wiederum, dass seine Mutter eine Art Sauerteig für den Momoteig ansetzte. Erstmals in Nepal, dann in der Schweiz, hat er erfahren, dass der Teig auch ohne Triebmittel zubereitet werden kann. Im Gespräch fügte er nebenbei hinzu, dass *Momo* «ohne Hefe saftiger, mit Hefe etwas trockener» würden.

Nachdem der Teig einige Zeit geruht hat, wird dieser anschliessend portionsweise mit einem Nudelholz ca. 3 mm dünn und rund ausgerollt. Eine Informantin⁷² erinnerte sich daran, dass wenn der Teig nicht rund ausgerollt war, sie von ihrem Vater mit dem Nudelholz leicht geschlagen wurde, denn bei der Zubereitung von *Momo* musste alles perfekt sein.

Die Grösse der *Momo* sind regional unterschiedlich, so erzählte ein Food Truck-Inhaber,⁷³ dass die *Momo* in Kham größer seien als in anderen Teilen Tibets. Wenn man davon drei Stück esse, sei man satt. Doch für Street Food in der Schweiz werden kleinere *Momo* produziert, so wiegt hier ein *Momo* durchschnittlich 30 bis 40 Gramm.

Nach dem Auswallen werden die Teigronellen gefüllt und gefaltet. Fast alle von mir befragten Personen erlernten das *Momo*-Handwerk von ihren Grossmüttern und Müttern. Eine in Osttibet aufgewachsene Informantin erzählte mir im Laufe eines Gesprächs, dass ihre Mutter ihr stets sagte: «*Momos* sollen so schön sein wie du bzw. wie dein Gesicht.»⁷⁴

Nicht nur beim Teig, sondern auch bei den Faltechniken kann (regional) unterschieden werden: Generell wird zwischen runden, halbmondförmigen (siehe Abb. 1) und mausförmigen *Momo*, den sogenannten «*tsi tsi*»-*Momo*, oft auch mit der Form eines Haarknotens verglichen, unterschieden (siehe Abb. 2). In einem Interview⁷⁵ auf einem Street Food-Festival am Zürcher Hauptbahnhof erörterte ein tibetischer Food Truck-Inhaber in Bezug auf die Faltechniken, dass in Kham und Amdo *Momo* eher die runde Form der chinesischen *Baozi* hätten, in Lhasa seien jedoch «aufgrund des Kontakts mit China» die halbmondförmigen Teigtaschen weit verbreitet, welche den chinesischen *Jiaozi* ähnlich sind. Bezug nehmend auf *Baozi* berichtet der deutsche Missionar und Tibetologe Matthias Hermanns (1899–1972), der in Amdo tätig war, von «Gemüßeklößen» (*tsä bau dse*),⁷⁶ also von gedämpften, gefüllten Hefeteigtaschen.

Neben den Zutaten für den Teig und den Faltechniken sind auch die Garmethoden regional divergent: *Momo* werden in Wasser gekocht, gedämpft, gebraten oder frit-

70 Take-away Inhaber, Gesprächsprotokoll vom 17. 3. 2023, in Zürich; angelernter Koch, Gesprächsprotokoll vom 27. 5. 2023, in Zürich.

71 Koch, Gesprächsprotokoll vom 14. 5. 2023, in Zürich.

72 Angestellte, Gesprächsprotokoll vom 4. 9. 2022, in Zürich.

73 Food-Truck Inhaber, Gesprächsprotokoll vom 18. 4. 2023, in Zürich.

74 Pflegekraft, Gesprächsprotokoll vom 14. 8. 2022, in Wetzikon.

75 Food-Truck Inhaber, Gesprächsprotokoll vom 18. 4. 2023, in Zürich.

76 Matthias Hermanns: Die Familie der Amdo-Tibeter. München 1959, S. 134.



Abb. 1: Zubereitung und Faltung von *Momo* sowie die ersten Dampfgartöpfe in der Schweiz, © Archiv, Tibet-Institut Rikon.

tiert. Ein Informant aus der Region von Ngari erzählte mir,⁷⁷ dass in seiner Kindheit ausschließlich in Wasser gekochte *Momo* gegessen worden seien. Eine Informantin⁷⁸ aus Konpo wiederum berichtete, dass *Momo* in Bambuskörben gedämpft wurden, heute aber auch Alukörbe dazu verwendet werden. Ein Informant aus Markham erzählte mir beiläufig, dass sie «damals» aufgrund von fehlendem Kochgeschirr *Momo* in einem Topf auf Blättern dämpften.⁷⁹ Die vorab erwähnten Informanten aus diversen Regionen von Bathang wiederum schilderten, dass die (Hefe)Teigtaschen zuerst in einer weiten Bratpfanne mit Öl angebraten werden, und sobald der Boden gelblich wird, werde Wasser hinzugefügt und die *Momo* würden so gegart. Bei den frittierten *Momo* werden die Teigtaschen zuerst gedämpft und dann frittiert. Die am meisten verbreitete Garmethode ist jedoch das Dämpfen.

An dieser Stelle ist die Metallwarenfabrik in Rikon im Kanton Zürich zu erwähnen, welche von den Brüdern Henri und Jacques Kuhn geführt wurde. Sie bauten nicht nur das tibetische Kloster in Rikon,⁸⁰ sondern boten auch einer Gruppe von tibetischen Geflüchteten Arbeit und Unterkunft. Aufgrund der tibetischen ArbeiterInnen und ihres Wunsches nach *Momo*, begann die Firma Kuhn Anfang der 1970er Jahre mit der Produktion der ersten *Momo*-Dämpfer in Europa.⁸¹ Für den ersten Besuch des Dalai Lama in Rikon im Jahr 1973 wurden damit schliesslich *Momo* zubereitet.

⁷⁷ Pensionist, Gesprächsprotokoll vom 6. 4. 2023, in Bern.

⁷⁸ Pensionistin, Gesprächsprotokoll vom 7. 7. 2021, in Bern.

⁷⁹ Koch, Gesprächsprotokoll vom 10. 7. 2023, in Zürich.

⁸⁰ Die Brüder Henri und Jacques Kuhn errichteten in den 1960er-Jahren die Stiftung «Tibet-Institut Rikon». Das Klösterliche Institut wurde am 9. 11. 1968 eingeweiht. Tibet-Institut Rikon. URL: www.tibet-institut.ch

⁸¹ An dieser Stelle möchte ich mich bei Renate Koller, Bibliothekarin des Tibet-Instituts, für ihre Unterstützung bei meiner Recherche herzlich bedanken.

Nicht nur Garungsformen unterscheiden sich regional, sondern auch die Füllungen, wobei Füllung aus Yak- und Rind- bzw. Lammfleisch in ganz Tibet verbreitet ist. Einzig ein Tibeter aus Garze erwähnte mir gegenüber *Momo* mit Schweinefleischfüllung.⁸²

Über die Gemüsefüllung der *Momo* bestehen Uneinigkeiten unter den TibeterInnen in der Schweiz. So behauptet eine seit gut 30 Jahren in der Schweiz lebende Tibetlerin,⁸³ dass *Momo* mit Gemüsefüllung, also «*tshal*»-*Momo*, «sehr spät nach Lhasa kamen, dann nach Europa». Ihrer Meinung nach zählen diese *Momo* zur «modernen tibetischen Küche». *Momo* mit Gemüsefüllung soll es jedoch in mancher fruchtbaren Region Tibets gegeben haben, denn eine in Kongpo geborene Tibetlerin erinnert sich,⁸⁴ dass in ihrer Kindheit, die mit «Kartoffeln, grünen Erbsen, Rettich, Zwiebel und Fett für den Geschmack plus Salz» gefüllten *Momo* auf Bambusstreifen über Wasser gedämpft wurden. Ackerbauenden TibeterInnen in Amdo assoziieren mit *Momo* wiederum mit «*Jiucai*» (Knoblauch-Schnittlauch)⁸⁵ oder Kartoffeln⁸⁶ gefüllten Teigtaschen. Von TibeterInnen aus der Region um Lhasa erfuhr ich schließlich von «Chura» – den sogenannten *phyur ba* (Käse)-*Momo*, mit Käse-Zucker Mischung gefüllte Teigtaschen – welche jedoch in anderen Teilen Tibets unbekannt sind. Mein Informant aus Markham erzählte zudem,⁸⁷ dass es in seiner Kindheit «Tsampa-*Momo*» gab, wenn kein Fleisch vorhanden war: Chura wurde in Wasser eingeweicht, dann ausgedrückt und mit Honig, Butter und Tsampa vermischt. Anhand dieser beiden Beispiele zeigt sich die Diversität der tibetischen Zubereitungsart der *Momo*, welche wiederum die Heterogenität der tibetischen Gesellschaft widerspiegelt. Doch jenseits dieser Heterogenität vereinen diese gefüllten Teigtaschen die Gemeinschaft der TibeterInnen.

In der Diaspora sowie auch in den tibetischen Kulturregionen hat sich darüber hinaus die Füllung in den letzten Jahren weiterentwickelt, so finden sich mittlerweile neben den Füllungen aus Rind- und Schweinefleisch auch Hühnerfleisch und Shrimps. Zudem soll erwähnt werden, dass in der Schweiz zwar *Momo* mit Rindfleisch-Füllung angeboten werden, doch oft wird die Fleischmasse durch die Zugabe von beispielsweise Chinakohl, Sellerie, Karotten und Kabis «verfeinert». Durch den Einfluss von aussen werden die ursprünglich rein mit Fleisch gefüllten Teigtaschen mit «traditionellen»⁸⁸ jedoch veränderten Zutaten, wie z. B. Pilzen, verfeinert und mit einem neuen geschmacklichen Verständnis bereichert. Als Beispiel soll auf die in tibetischen Restaurants angebotene «modifizierten» Gemüsefüllungen hingewiesen werden: Es gibt eine Füllung mit Spinat, Erbsen, Tofu, Paneer-Käse, Champignon und Kartoffel, bzw. auch eine Füllung aus Glasnudeln, Kabis

82 Restaurant-Inhaber, Gesprächsprotokoll vom 17. 8. 2021, in Bern.

83 Pensionistin, Gesprächsprotokoll vom 9. 9. 2022, in Wil.

84 Pensionistin, Gesprächsprotokoll vom 7. 7. 2021, in Bern.

85 Angestellte, Gesprächsprotokoll vom 4. 9. 2022, in Zürich.

86 Gespräch mit einem Amdo Tibeter, Anthropologe, 20. 2. 2023, in Wien.

87 Koch, Gesprächsprotokoll vom 14. 5. 2023, in Zürich.

88 Hierbei handelt es sich neben Rind- und Yakfleisch unter anderem um folgende, lokal und wild wachsenden Gemüsesorten und Gewürze: Pilze (Tib. *ser sha*, *dkar sha* und *shing skye mog ro*), Knoblauch (Tib. *sgog skya*), Kümmel (Tib. *go snyod*), Frühlingszwiebel (Tib. *'dzim bu*) und Koriander (Tib. *u su*).

und Spinat, oder sogar eine aus Chinakohl, Kabis, Sellerie, frischem Spinat, Karotten, Schnittlauch, Petersilie und Zucchini bestehende Füllung. Weitere vegane Füllungen bestehen aus Shiitake Pilz, Champignon und Kichererbsen oder auch aus Spinat und Tofu. Die für meinen Geschmack am weitaus interessanteste der »typischen Schweizer« Füllungen beinhalten den bekannten Schweizer Gruyère-Käse. Bei der Verwendung von Käse verweist mich jedoch eine Kongpo-Tibeterin auf eine Weiterentwicklung der traditionellen (süssen) Chura-*Momo*.⁸⁹

Anhand dieser hier vorgestellten *Momo*-Variationen ist offensichtlich, dass Rezepte dem lokalen Geschmack und den aktuellen Gegebenheiten angepasst werden. Küchen (*cuisines*) bzw. Speisen sind kein statisches, sondern vielmehr ein sich durch kulturelle Kontakte und Kulturtransfer ständig weiterentwickelndes Phänomen. Eine in Shigatse geborene und als Pflegekind in den 1960er-Jahren in die Schweiz geflüchtete Tibeterin hob in einem Gespräch hervor: »Die tibetischen Speisen, deren Zutaten sowie deren Verarbeitung haben sich in den Restaurants angepasst, nämlich, wie man es vermarkten kann.«⁹⁰ Ihr Sohn fügte ergänzend zu: »Bei *Momo* handelt es sich heutzutage um ein Geschäftsmodell und hat nichts mehr mit der Tradition zu tun.« Die Beobachtung, dass *Momo* in den letzten Jahren die Schweizer Gastroszene erobert haben, bestätigt diese Aussagen.

***Momo* – eine tibetische Speise?**

So gesellschaftlich divergent auch die Alltags- und Festtagsküche in Tibet war, wodurch eine Vielfalt an Speisen zu verzeichnen ist, wunderte ich mich jedoch beim Lesen diverser Reiseberichte über das Fehlen von Berichten über die gefüllten Teigtaschen, welche doch in unterschiedlichen Landesküchen »Tradition« haben.⁹¹ Laut Alexandra David-Neél handelt es sich bei *Momo* um »eine Art kleine gedämpfte Pasteten«⁹² bzw. um »Fleischpasteten«.⁹³ Abgesehen von ihr findet sich nur mehr beim Leiter des britischen Tibetfeldzugs (1903–1904), Sir Francis Edward Younghusband (1863–1942), eine Beschreibung von diesen Teigtaschen: »Das sind Knödel aus dickem Teig (engl. *pudding*), die um seltsames Fleisch gewickelt sind.«⁹⁴ Heinrich Harrer beispielsweise erwähnt in keiner seiner Publikationen *Momo* auch nur mit einem Satz. In der Verfilmung von »Sieben Jahre in Tibet«

89 Pensionierte Restaurantinhaberin, Gesprächsprotokoll vom 7. 9. 2022, in Zürich.

90 Pensionistin, Gesprächsprotokoll vom 9. 9. 2022, in Wil.

91 An dieser Stelle soll auf die kulinarische Entdeckungsreise zu den Wurzeln der Teigtaschen verwiesen werden: Aga, Heimo; Schmidt, Nicole: Teigtaschen. Eine Reise zu den besten Rezepten der Welt. Weil der Stadt 2017.

92 David-Neél, Alexandra: Im Schatten des Himalaja: Zauber und Wunder in Nepal. München 1953, S. 61. Im Originaltext auf Französisch lautet die Bezeichnung: »une sorte de petit pâté cuit à la vapeur«, siehe: David-Neél, Alexandra: Au Coeur des Himalays. Le Népal. Paris 1978/2004, hier S. 125.

93 David-Neél: Leben in Tibet, S. 56; Alexandra David-Neél: Im Schatten des Himalaja: Zauber und Wunder in Nepal. München 1953, S. 61.

94 Sir Younghusband, Francis Edward: 1905. Tibet (Anm. 60), S. 196. Übersetzung der Autorin.

aus dem Jahr 1997 werden in einer Szene den Protagonisten Heinrich Harrer und Peter Aufschnaiter *Momo* serviert.

Momo sollen ihren Ursprung entweder in China oder in Nepal von den Newari⁹⁵ haben. Gemäss einer Informantin kamen die Teigtaschen aus der Mongolei nach Tibet.⁹⁶ Julie Kleeman und Yeshi Jampa hingegen postulieren in ihrem 2022 erschienenen Kochbuch, dass Momo von TibeterInnen nach Nepal gebracht worden seien.⁹⁷ Rejaul Hoque Bepary und Pe Patki wiederum bezeichnen *Momo* als «ethnisches Essen der Gemeinschaften des Himalayas» und als «traditionelles Essen Tibet und Nepals»,⁹⁸ obschon der Ursprung der *Momo* nicht eindeutig ist. In der Werbung, für die seit 2018 im Tiefkühlsortiment einer Schweizer Supermarktkette verkauften *Momo* (mit Rind und «Vegi»-Variante), werden diese jedoch als «tibetisch-nepalesische Spezialität» angepriesen.⁹⁹ *Momo* einer anderen Firma werden im Kühlregal einer anderen Supermarktkette seit 2021 sowie einer Firma, welche Tiefkühl-*Momo* ausschliesslich für den Grosshandel anbietet, ohne jeglichen Verweis auf Tibet verkauft. In Kochbüchern und in Schweizer Medien werden *Momo* durchwegs als «inoffizielles Nationalgericht Tibets»¹⁰⁰ bzw. als eine «Art Nationalgericht»¹⁰¹ und auch als «obligatorischen Bestandteil des Mittagessen in tibetischen Familien»¹⁰² vermarktet. Ich behaupte, dass *Momo* von TibeterInnen in der Schweiz nicht nur aus wirtschaftlichen Interessen als tibetisches Kulturgut angesehen werden, sondern auch als ein Beitrag zur historischen und sozialen Ausdrucksform der Gemeinschaft zu interpretieren ist.¹⁰³ TibeterInnen verstehen sich nämlich als die KulturträgerInnen, für die *Momo* identitätsstiftend sind: «*Momo* sind unser Leben», wie dies der Food Truck-Inhaber knapp formuliert hat.¹⁰⁴

Heutzutage werden *Momo* in der Schweiz nicht nur in tibetischen Familien gegessen, sondern auch in tibetischen Restaurants, Take-away Food Boxen und in Food Trucks angeboten.¹⁰⁵ In der Schweiz wurde im Jahr 1987 das erste Tibet-Restaurant

95 In Anbetracht dessen, dass Sir Francis Edward Younghusband 1904 von Nepal aus nach Tibet kam und auch Alexandra David-Neél 1912/13 nach Nepal reiste, und keiner der in Osttibet gereisten Personen von gefüllten Teigtaschen berichtet haben, kann vermutet werden, dass *Momo* aus Nepal nach Tibet kamen. Doch diese Annahme muss noch weiter anhand von tibetischen Quellen untersucht werden.

96 Zu den tibetisch-mongolischen Beziehungen soll unter anderem verwiesen werden auf: Atwood, Christopher: *The First Mongol Contacts with the Tibetans*. In: Roberto Vitali (Hg.): *Trails of the Tibetan Tradition: Papers for Elliot Sperling*. Paris, 2015, S. 21–45.

97 Julie Kleeman, Yeshi Jampa: *Taste Tibet: Family Recipes from the Himalayas*. London 2022, S. 146.

98 Hoque Bepary, Rejaul; Patki, Pe. *Momo-A Traditional Food of Himalayan Belt*. *Indian Food Industry Magasin* 34 (2015) 3, S. 48–52, hier S. 48.

99 Bühler: *Momo? Mo-moll!*

100 Grob, Pascal: *Tenz: Tibetische Teigtaschen*. In: *Züri Isst*. 2. 8. 2017. www.gaultmillau.ch/zuri-isst/tenz-tibetische-teigtaschen; Harrys Ding: *Sesshaft gewordene Momos*. In: Harrys Ding. 12. 4. 2017. <https://harrysding.ch/2017/04/12/tenz-momos/>

101 Mendrong, Tsering: *Tibetisch Kochen. Gerichte und ihre Geschichte*. Göttingen 2006, S. 118.

102 Bruckner, Karin; Sohns, Christian: *Die tibetische Küche*. 108 Köstlichkeiten vom Dach der Welt. München 2003, S. 31.

103 An dieser Stelle kann gleichzeitig die Frage nach dem Anspruch auf das kulturelle Eigentum gestellt werden, jedoch unter Berücksichtigung, dass Kultur als ein vom Menschen – den jeweiligen AkteurInnen – hervorgebrachtes und wandelbares Gewebe von Bedeutungen verstanden werden soll.

104 Food-Truck Inhaber, Gesprächsprotokoll vom 18. 4. 2023, in Zürich.

105 Mittlerweile existieren sogar *Momo* Take-away-Angebote von Schweizer Gastronomen ohne jeglichem

in Wolfshausen im Kanton Zürich eröffnet (und 1997 wieder geschlossen), welches nach Aussage der Ehefrau des damaligen Besitzers, auch das erste *Momo* Catering Service angeboten hat. In den folgenden Jahren folgten einige weitere Tibet-Restaurants sowie auch bereits die ersten Take-away-Angebote. Ein *Momo* Take-away Besitzer in Zürich erklärte mir das Verhältnis zwischen *Momo*, Zugehörigkeit und Gastronomie: «*Momo* gemeinsam mit Familie und Freunden zu produzieren und zu essen vermittelt ein Gefühl der Zusammengehörigkeit.»¹⁰⁶ Die Kundschaft zähle zur «Familie». Bei dem sich in den letzten Jahren in der Schweiz etablierten Street Food stehen frische Zubereitung, regionale Produkte, Nachhaltigkeit und Genuss im Fokus, folglich eignen sich *Momo* bestens dafür. Ein weiterer Aspekt, warum sich die gefüllten Teigtaschen als Street Food eignen, ist, dass diese traditionell mit Fingern gegessen werden. Die Benutzung von Stäbchen oder Besteck ist eine neuere Entwicklung.

Zudem benötigen seit ein paar Jahren die Betreiber von Food Trucks und Take-away Restaurants kein Wirtepatent mehr, was die Eröffnung eines solchen Betriebs deutlich vereinfacht hat. So hob ein aus Lhasa stammender Tibeter im Gespräch hervor: «*Momo* kann jeder machen, dafür ist kein Koch notwendig.»¹⁰⁷ Seinem Wissen nach sind in Lhasa *Momo* nie in Restaurants angeboten worden, denn die gefüllten Teigtaschen galten traditionell – wie erwähnt – als Familienmahlzeit, welche zusammen zubereitet und in der Familienküche gemeinsam gegessen wurde. An dieser Stelle soll kurz auf Restaurants im Tibet zwischen dem späten 19. und der Mitte des 20. Jahrhunderts Bezug genommen werden:¹⁰⁸ Beim indischen Gelehrten Sarat Chandra Das (1849–1917) findet sich eine erste kurze Erwähnung von *zakhang* (Restaurant) in Shigatse im Jahr 1879, wohin seine Begleiter gingen, um ihren Hunger zu stillen.¹⁰⁹ Der schottische Abenteurer Laurence A. Waddell¹¹⁰ (1854–1983) berichtet in einem Satz von «*plentiful*» (massenhaft) Restaurants in Lhasa im Jahr 1904, jedoch gibt es auch bei ihm keine Berichte darüber, welche Speisen serviert worden sind. Der in den USA lebende, tibetische Schriftsteller Jamyang Norbu schildert die Gründung des berühmten Restaurants namens «Chindai Zakhang» in Lhasa im Jahr 1912.¹¹¹ Seiner Darstellung nach sollen in diesen Restaurants unter anderem auch *Momo* serviert worden sein. Nach Aussage einiger TibeterInnen in der Schweiz war der Besuch von Restaurants in Lhasa bis in die 1940/1950er-Jahren jedoch verpönt, denn «draussen» von «Unbekannten» produzierten Speisen stand man skeptisch gegenüber. Ausserhalb der grösseren Städte soll es gar keine

Tibet-Bezug und zudem werden *Momo* auch in einem China Take-away in Zürich neben chinesischen Jiaozi angeboten.

106 Take-away Inhaber, Gesprächsprotokoll vom 7. 9. 2022, Zürich.

107 TCM-Mediziner, Gesprächsprotokoll vom 3. 9. 2022, in Zürich.

108 Da lokale Archive in den letzten Jahren nicht mehr zugänglich sind, kann nur auf Quellen von ausländischen Reisenden Bezug genommen werden.

109 Chandra Das, Sarat: *Journey to Lhasa and Central Tibet*, London 1902, S. 60.

110 L. Austine Waddell: *Lhasa and Its Mysteries*. Delhi 1905, S. 427.

111 Norbu, Jamyang: *Tibetan Restaurant Culture: Origins and Evolutions*. February 14, 2018. www.jamyangnorbu.com/blog/2018/02/14/tibetan-restaurant-culture-origins-and-evolution/?hilit-e=%27restaurant%27.

Restaurants gegeben haben; die Familien, bei denen Reisende übernachteten, gepflegten diese auch. Erst in den 1980er-Jahren kam es zu einem «Restaurant-Boom» in Tibet.

Fazit

Meine Recherchen zeigen, wie die Küche der TibeterInnen in der Diaspora unterschiedliche Aspekte und Phänomene aufzeigt: von der wirtschaftlichen Integration, der Vermarktung bis zur Aneignung der neu definierten tibetischen Küche in der Schweiz. Den historischen Reiseberichten nach gab es zwar reichlich Nahrung (vor allem Fleisch und Milchprodukte) im vorkommunistischen Tibet, doch war die Vielfalt der Gerichte, insbesondere in der Zubereitungsart, sehr begrenzt. Zudem muss hervorgehoben werden, dass Speisen, Küche und Essgewohnheiten selbst innerhalb der tibetischen Kultur alles andere als homogen sind.

Aufgrund der nicht vorhandenen Tradition des Verfassens von Kochbüchern und weil der Autorin bis dato keine lokalen historischen Texte zu und über Essen im tibetischen Kulturraum bekannt sind, basiert das Bild von der tibetischen Küche im historischen Tibet ausschliesslich auf westlichen Reiseberichten vom 17. bis ins frühe 20. Jahrhundert. Daher ist es ein schwieriges Unterfangen, die «traditionelle» tibetische Küche zu erfassen. Die mündlich tradierten Kochrezepte wurden erst mit Mitte der 1980er-Jahre in der tibetischen Diaspora verschriftlicht, denn in der Diaspora werden Erinnerungen schriftlich aufbewahrt, um unter anderem das Essen als traditionelles Kulturgut Tibets zu erhalten. Dieses Kulturgut umfasst nämlich alles, was von Menschen entwickelt und hergestellt sowie mit Essen in Verbindung gebracht wird. Folglich handelt es sich sowohl um materielle Dinge wie Lebensmittel als auch um immaterielle Dinge, wie selbst entwickelte Rezepte für bestimmte Speisen. Somit kann festgehalten werden, dass die Esskultur ein soziales, auf verschiedenen Wertorientierungen und Zielsetzungen basierendes Konstrukt ist, die sich aufgrund von Kulturkontakten stetig weiterentwickelt. Essen leistet ausserdem einen wichtigen Beitrag zur Konstruktion von Identität und Zugehörigkeit, denn die tägliche Nahrung hält Familie und Gemeinschaften zusammen. Darüber hinaus dienen die jeweiligen Essensvorlieben auch dazu, Individuen und Gruppen voneinander abzugrenzen oder zu verbinden: Auf diese Weise wird Tibet in der Schweiz immer wieder neu hergestellt.

Die Vielfalt der gefüllten Teigtaschen wie deren Rezepte, Zubereitungsarten, Gar- und Faltechniken spiegeln die Heterogenität Tibets wider. Die Zubereitung und der Verzehr von *Momo* war und ist aufgrund der regionalen topografischen, klimatischen Begebenheiten sowie auch der diversen Lebensstile, nämlich der nomadisierenden und Ackerbau betreibende Bevölkerung, unterschiedlich. Doch die Tradition einzelner Gruppen hat sich in der Diaspora, welche als soziale Bewegung gesehen werden kann und will,¹¹² zur allumfassenden Tradition Tibets

112 Sökefeld: Mobilizing in Transnational Space.

etabliert. Auch wenn *Momo* in historischen Berichten nicht erwähnt werden, so vermitteln sie den TibeterInnen «Heimatgefühl» und werden als Bestandteil der tibetischen Identität gesehen. Folglich kann behauptet werden, dass es sich bei *Momo* um eine «erfundene Tradition», gemäss Eric Hobsbawm und Terence Ranger, handelt. Regionale und soziale Unterschiede prägten nämlich die Speisen (und deren Zubereitung) innerhalb des tibetischen Kulturraums. Die scheinbar festverankerte kulinarischen Tradition der *Momo* hat sich demnach erst in der Diaspora entwickelt und diese hat schliesslich gesellschaftliche Identitätsstrukturen legitimiert. In Bezug auf Diaspora-Gesellschaften ist zu sehen, dass Essen eine zentrale Rolle bei der Neukonfiguration der migrantischen Identität durch den Einsatz von nationalen Markern spielt, insbesondere durch die Verbreitung diverser Küchen durch gastronomische Aktivitäten. Somit kann am Beispiel der TibeterInnen in der Schweiz gezeigt werden, dass das Essen ein vermittelnder Faktor bei der Imagination der tibetischen Identität ist sowie auch ein Gefühl von Zugehörigkeit fördert. *Momo* etablieren eine kollektive nationale Identität, beruhend nicht nur auf gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen, sondern vor allem auch auf nostalgischen Erinnerungen, welche letztlich als Marketingstrategie eingesetzt werden. Die tibetische Diaspora hat sich bei der Entwicklung ihrer Küche an der Schweizer Aufnahmegesellschaft orientiert sowie dem Trend des Street Food angepasst, wodurch vor allem die *Momo* Anerkennung gefunden hat, da gemeinsam geteilte Vorlieben zu Nahrungsmitteln und deren Zubereitungsarten verbinden. *Momo* haben erfolgreich die Schweizer Gastroszene erreicht.

Die Verzweigung der Bergriesen

Zur Entstehung der Bergpostkarten Emil Noldes

MARTIN SCHARFE

Abstract:

Der Autor versucht, die Entstehung der einst aufsehenerregenden humoristischen Bergpostkarten Emil Noldes mit realen alpinistischen und existenziell bedrohlichen Erfahrungen des Malers zu verknüpfen und als schöpferisches Resultat einer seelisch-kulturellen Umstülpung zu begreifen.

Keywords: Emil Nolde, Alpinism, ironisation, inversion, mountain names, picture puzzle

Emil Nolde, Alpinismus, Ironisierung, Umstülpung, Bergnamen, Vexierbild

Zum noch unsicheren Lebensweg des jungen Emil Hansen, der sich später Nolde nannte,¹ gehörten einige Jahre in St. Gallen, wo er von 1892 bis 1897 als Lehrer im Industrie- und Gewerbemuseum tätig war² – hier lernte er die Alpenwelt kennen und schätzen, sammelte reichlich Erfahrungen im Gelände und brachte es rasch zum versierten Alpinisten, der wie damals üblich seine Unternehmungen mit Postkartengrüßen dokumentierte. Diese fielen freilich besonders ins Auge, weil er sie zeichnerisch mit comic-artigen Kleingeschichten und karikierten Bergphysiognomien versehen hatte – eine der ersten, möglicherweise die erste überhaupt («Nordabhänge im Lötschental»), versandte er im Sommer 1894.³ (Abb. 1) Die weitere Geschichte dieser bildlichen Verzweigung der Bergriesen ist kunsthistorisch

1 Der Nachruhm des Malers Emil Nolde (1867–1956) ist derzeit erheblich eingetrübt durch die in den letzten Jahren eindeutiger gewordenen Hinweise auf eine politische Halsstarrigkeit, die ihn hinderte, in den Jahren nach 1945 seine ehemals engen Verbindungen zum nationalsozialistischen Gedankengut als Fehler, ja als ideologisches Vergehen zu sehen. In seinen späten Jahren liess der Maler die souveräne Ironie vermissen, die ihm einst den Eingang in die Welt der Kunst und erste Erfolge ermöglicht hatte. Über die Keulen «Rassismus» und «Antisemitismus», die derzeit über Nolde geschwungen werden, mag jeder selbst urteilen, der die 1. Auflage der Autobiographie «Das eigene Leben. Die Zeit der Jugend» (Berlin 1931) wirklich gelesen und mit den späteren Auflagen verglichen hat; man darf sich wundern über die historische und psychologische Unsensibilität der nachgeborenen heutigen Richter. Vgl. dazu etwa den Wikipedia-Eintrag «Emil Nolde» (letzte Bearbeitung am 4. 8. 2023), eingesehen am 27. 10. 2023.

2 Vgl. Reuther, Manfred: Das Frühwerk Emil Noldes. Vom Kunstgewerbler zum Künstler. Köln 1985, S. 143–287.

3 Vgl. ebd. S. 222, Abb. 135. – Fast unverändert wurde diese Karte später, 1897, mit dem Titel «Walliser Bergriesen. Breithorn und Genossen» als Chromolithographie gedruckt. Vgl. Moeller, Magdalena M. (Hg.): Emil Nolde. Die Bergpostkarten. Mit einem Beitrag von Janina Dahlmans. München 2006, S. 64, Abb. 9.

gut aufgearbeitet: durch glückliche Zufälle wurden Noldes Postkarten in weiten Kreisen des Bürgertums bekannt, stießen auf begeisterten Zuspruch und veranlassten ihn, die Bild-Erfindungen drucken zu lassen. Die Idee brachte zweifachen Erfolg – einmal finanziell, weil sie den jungen Mann aller materiellen Sorgen entledigte;⁴ zum andern aber im Hinblick auf sein Selbstverständnis als Künstler: «Ich wußte es, daß ich Künstler werde – und kein schlechter, denn wenn ich dieses könne, werde ich auch noch mehr können: alles, was mir noch Sehnsucht und Problem war.»⁵ In seinem jungen Künstlerbewusstsein hat sich Nolde gewiss nicht getäuscht – in der Annahme der Exklusivität der Bild-Idee und gar der Idee, die Berge zu personifizieren, freilich schon.

Denn die Vermenschlichung der Berge ist eine alte Übung; schon die Namen der Berge, für die sich Nolde insbesondere im Hinblick auf «Romantik und das Volkstümliche» interessierte,⁶ zeigen auf diese Spur, wenn sie von menschlichen Körperteilen abgeleitet sind: Kopf, Grind, Schulter, Nase etwa – Konsequenzen wohl der Fähigkeit des menschlichen Hirns, Gestalten seiner Erfahrung in Naturformen wie Wolken, Mond, Sand, Berge etc. hineinzusehen: «Pareidolie» ist das Stich- und Fachwort. In der alpinen Poesie wimmelt es von Berg-Mensch-Vergleichen;⁷ Festumzüge luden zur Bewunderung von zugleich vermenschlichenden wie mythisierenden Theatergestalten (etwa des Gotthards);⁸ populäre Bilderbogen machten mit Berg-Gesichtern vertraut.⁹ (Abb. 2) Insbesondere der Berner Berg Jungfrau – und da zeigte sich besonders deutlich, wie ein Name die Allegorisierung verstärken kann (und umgekehrt: wie die Allegorie den Namen stabilisiert) – fand in den Reiseberichten des späten 18. Jahrhunderts erregte Beachtung: etwa bei Wilhelm Heinse, der die «Eisbrust» der Jungfrau, ihre «glatte schneeweiße Marmorbrust»,¹⁰ oder bei Christoph Meiners, der in seinem erotisch grundierten Text den «Cörper» der Jungfrau pries, «ihr jungfräuliches Antlitz» und «den blendendweisen nie entweihten Busen».¹¹ Auch die Größenverhältnisse der Berge boten Anlass zu Allegorisierungen ins Menschliche – das berühmteste Beispiel ist wohl Hans Rudolph Rebmanns langes Gedicht über das Gespräch zweier Berge miteinander – nämlich

4 Vgl. Dahlmanns, Janina: «Eine groteske Laune künstlicher Phantasie von nahezu elementarer Komik.» Emil Noldes Bergpostkarten. In: M. M. Moeller (Hg.): Emil Nolde. Die Bergpostkarten (wie Anm. 3), S. 9–53, hier: S. 19 f.; Luckhardt, Ulrich: «Maler werden war meine Bestimmung» – Noldes früher Erfolg mit den Bergpostkarten. In: Ulrich Luckhardt; Christian Ring (Hg.): Emil Nolde. Die Grotesken. Berlin 2017, S. 22–24.

5 Nolde, Emil: Das eigene Leben. Die Zeit der Jugend 1867–1902. 7. Aufl. Köln 1994, S. 140. – Ich benütze in meinem Text diese mehrfach erweiterte und veränderte Auflage, habe aber auch die 1. Aufl. von 1931 (Berlin: Julius Bardt, 204 S.) vergleichend herangezogen.

6 Ebd. S. 151.

7 Vgl. z. B. Dreyer, Aloys: Geschichte der alpinen Literatur. Ein Abriß. München 1938, etwa S. 75–79.

8 Vgl. Gantner, Theo: Der Festumzug. Ein volkstkundlicher Beitrag zum Festwesen des 19. Jahrhunderts in der Schweiz. Basel 1970, S. 77 f.

9 Vgl. etwa: Schultze und Müller in der Schweiz. Humoristische Reisebilder. Leipzig 1870, Abb. S. 30 («Die Berge Mönch und Jungfrau»).

10 Heinse, Wilhelm: Tagebücher von 1780 bis 1800. In: ders.: Sämtliche Werke. Hg. von Carl Schüddee kopf. Bd. 7. Leipzig 1909, S. 47.

11 Meiners, Christoph: Briefe über die Schweiz. Zweyter Theil. Frankfurt, Leipzig 1785, S. 19.



Abb. 1: Emil Nolde: Der Künstler eilt aus dem Lötschentale zurück nach St. Gallen, 1894. Postkarte, Mischtechnik. Aus: M. Reuther: Das Frühwerk Emil Noldes (wie Anm. 2), S. 222 (Abb. 135).



Abb. 2: Die Berggesichter von Mönch und Jungfrau. Aus: Schultze und Müller in der Schweiz. Humoristische Reisebilder. Leipzig o.J. (1870), S. 30. Holzstich. Privatsammlung.

des «Königs» Niesen mit dem Stockhorn –, das erstmals 1606 gedruckt erschien.¹² Das Bild des Königs mit seinen Vasallen hielt sich durch Jahrhunderte.¹³ Hält man sich die stattliche Ahnenreihe der anthropomorphisierten Berge vor Augen, hat Noldes Bergpostkartenserie wirklich nichts Exklusives an sich, zumal unser Blick durch die Masse der bis heute erhältlichen Nachahmungen etwas müde geworden ist. Wechselt man freilich die Perspektive und nimmt statt des Prinzips der Vermenschlichung die intellektuelle Tönung der Bildchen ins Auge, also sozusagen ihre *kulturelle Tendenz*: dann ändert sich die Bedeutung der Noldeschen Inventionen radikal; denn an die Stelle der bislang fast stets mythisierenden, auch mystifizierenden Vermenschlichung der Berge war nun als entschiedene Gegen-Tendenz die *Ironisierung* getreten. Und genau darin liegt der Gewinn, den wir dem Künstler verdanken: was zunächst als Verharmlosung erscheint, ist raffiniertes Vexierspiel.

Dreißig der Bergpostkarten hat Nolde (noch unter seinem ursprünglichen Namen Emil Hansen) bis 1897 drucken lassen – so viele sind bislang bekannt geworden.¹⁴ Viele der verfremdet dargestellten Berge hatte Nolde selbst erstiegen; einen davon (und die zugehörige Karte) herauszugreifen lohnt sich auf besondere Weise, weil sich hier die ironische Tendenz des Künstlers mit den realen Erfahrungen des Bergsteigers verknüpfen lässt.

Am 19. August 1896 bestieg Nolde mit einem Führer und zwei anderen Zweierseilschaften das Matterhorn;¹⁵ er hat die Unternehmung später als seine alpinistische «Höchstleistung» bezeichnet.¹⁶ Wegen der andauernden Schneefälle war über vier Wochen lang keine einzige Tour möglich gewesen; doch auch jetzt noch war sie, wie Nolde sich erinnert, «ganz besonders gefahr- und schwierig»; er spricht von «konzentrierter Gefahr». ¹⁷ In seinem Vortrag vor der St. Galler Sektion des Schweizer Alpen-Clubs (SAC)¹⁸ stellte er die Probleme anschaulich vor – ein ausführlicher Zeitungsbericht über diesen Vortrag nennt vor allem den an manchen Stellen außerordentlich tiefen Neuschnee, die vereisten Felsen, «mächtige Gwächten» und «riesige Eiszapfen», die mit dem Eisbeil abgeschlagen werden mussten, bevor die Männer «auf den schmalen Felsbändern» vorrücken konnten.¹⁹ Noch am Abend des Ereignisses schrieb Nolde auf eine Postkarte: «Auch dieser böse Berg ist erstiegen.»²⁰ (Abb. 3)

12 Vgl. dazu ausführlich Mathieu, Jon: Der Berg als König. Aspekte der Naturwahrnehmung um 1600. Bern 2017.

13 Besonders opulent die Montblanc-Allegorisierung des Geographen Ritter, Carl: Montblanc. Geographisch-historisch-topographische Beschreibung zu K. W. Kummer's Stereorama oder Relief des Montblanc-Gebirges und dessen nächster Umgebung. [Berlin 1824.] Hg. von Mahler, Andreas. Stühlingen an der Wutach 2008, S. 55 f.

14 Vgl. die Abbildungen bei Moeller, M. M. (Hg.): Emil Nolde. Die Bergpostkarten (wie Anm. 3), S. 56–85, 89–92.

15 Der ausführliche Bericht ist jetzt leicht zugänglich in Reuther, Manfred; Schick, Karin (Hg.): Emil Nolde und die Schweiz. Ein Lesebuch. Köln 2010, S. 105–115.

16 Nolde, Emil: Reisen. Ächtung. Befreiung. 1919 – 1946. 5. Aufl. Köln 1994, S. 49.

17 Nolde: Das eigene Leben (Anm. 5), S. 138 und 139.

18 Reuther: Das Frühwerk (Anm. 2), S. 363, Anm. 305.

19 Neue Zürcher Zeitung vom 23. 8. 1896, zit. Reuther: Das Frühwerk (Anm. 2), S. 160 und 177.

20 Reuther: Das Frühwerk (Anm. 2), S. 353, Abb. 242.

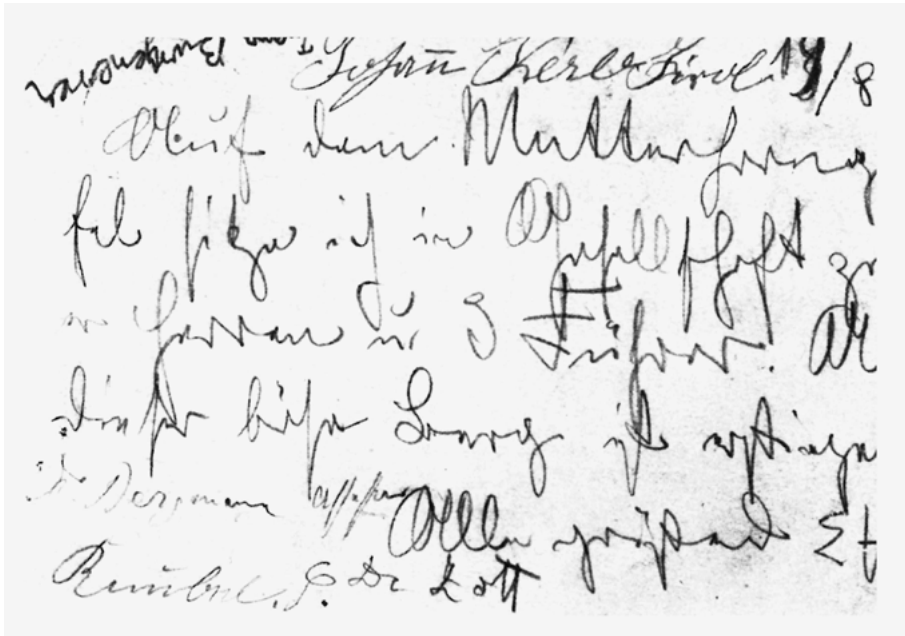


Abb. 3: „Auch dieser böse Berg ist erstiegen.“ Aus einer Postkarte Noldes von der Ersteigung des Matterhorns, 19. August 1896 (4. und 5. Zeile!). Aus: M. Reuther: Das Frühwerk Emil Noldes (wie Anm. 2), S. 353 (Abb. 242).

Der «böse Berg»: Das ist Noldes realistisches Fazit aus der Erfahrung eines Tages am Abgrund. Genauso realistisch aber ist sein künstlerisches Fazit – die böse verfremdete Gouache der bekannten, ungefähr dreieckigen Hauptansicht,²¹ die dann ein Jahr später, 1897, auch im Druck erschien. Die markante Felsgestalt ist in eine Fratze transponiert, über deren Nasenrücken und Stirn der fatale Gratweg emporführt. Firnsträhnen rechts und links bilden den Sog in tödliche Abgründe, alles scheint abzugleiten. Mit zusammengekniffenen Augen und aufklaffendem Mund grinst der «böse Berg» hinterhältig und höhnisch – doch Nolde schrieb als Titel hin: «Das Matterhorn *lächelt*.»²² (Abb. 4) Das ist, sozusagen in einem Akt künstlerischer Notwehr, eine überraschend abrupte Wendung aus dem Bedrohlichen in munteres Märchen und heitere Souveränität – eine seelische *Umstülpung* mit kulturellen Folgen.²³ Anders herum: Die dem «bösen Berg» zugeschriebene

21 Abb. der Gouache (1896) in Luckhardt, U.; Ring, Chr. (Hg.): Emil Nolde. Die Grotesken (wie Anm. 4), S. 30.

22 Hervorhebung von mir, MSch.

23 Den Ausdruck *Umstülpung* (in diesem Zusammenhang) verdanke ich Barbara Duden, die ihn aus der «Schneidersprache» entlehnt hat: ein Hosenbein, ein Ärmel wird umgestülpt, das Innere wird nach außen gekehrt; das Ding sieht nun befremdlich aus – und ist doch geblieben, was es immer war. Vgl. Duden, Barbara: Genus und das Objekt der Volkskunde im Licht der neueren Körpergeschichte. In: Köhle-Hezinger, Christel u. a. (Hg.): Männlich. Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur. 31. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Marburg 1997. Münster usw. 1999,

Gebärde des Lächelns scheint die existentielle Erfahrung der tödlichen Bedrohung – und damit auch die Gebärde des höhnisch grinsenden Berges – vorauszusetzen.

Wir wissen von einer anderen Erfahrung des «bösen Berges», die Nolde in Worten sehr viel ausführlicher dokumentiert hat als jene am Matterhorn: eine so leichtsinnige wie todgefährliche Alleintour im Juli des Jahres 1894 im Walliser Lötschental. An einem Nachmittag stieg er westlich von der rund 1780 Meter hoch gelegenen Falleralp auf – ohne Proviant und ohne weitere Ausrüstung, nicht einmal die Wasserflasche hatte er dabei. (Abb. 5) Als Ziel schwebten ihm die knapp über dreitausend Meter hohen Tellispitzen vor, die er am Ende wohl auch erreichte.²⁴ Die «zügellose Kletterei» brachte ihn freilich mehrfach in Lebensgefahr. Eine glatte «stark senkrechte Platte» wusste er nur hangelnd zu überwinden: «der Körper», erinnert er sich, «hing frei, und beim Versetzen der Hände wurde langsam nachgerutscht. Ich prüfte vorsichtig jeden Griff, es war notwendig, denn wenn die eine Hand versetzt wurde, hing die Last des Körpergewichts vollständig an der anderen. Mehrere hundert Meter tief unten, in fast senkrechter Linie, war der Gletscher;²⁵ es durfte jetzt kein ungeprüfter Griff geschehen, denn wenn sich eine Platte löste, dann ... dann adieu, du schöne Welt.» Auch nach der Überschreitung, beim Abstieg nach Süden, geriet er noch einmal in eine äußerst prekäre Situation, als er einen Sprung wagen musste, bei dem nicht abzusehen war, wohin er gehe und ob er gelinge. Vor allem aber: Er geriet im wilden Bergwald in die Nacht. Als er mit blutverkrusteten Händen und völlig erschöpft im «Dorf» ankam,²⁶ versammelten sich gerade die Männer, den Vermissten zu suchen. Es bedeutet viel, wenn wir im Bericht lesen: «Ich sagte nicht viel. Auch später nicht.» Die unruhige Nacht war bedrückend: «Im Traume der folgenden Nacht bin ich einige Male mit rasender Schnelligkeit durch die Luft gesaust, tief unten auf dem Gletscher anprallend, tot! – Ich erwachte und lag ja im Bett.» Selbst noch die Erinnerung an das Ereignis versetzte ihn in Panik: nachdem er seine Erinnerungen – in großer Erregung wohl – niedergeschrieben hatte, notierte er: «Ich muß jetzt ins Freie hinaus, die Sonne heute noch einmal sehen.»²⁷

Man versteht Nolde nicht, wenn man die Bedeutung dieser existentiellen Erfahrung mit dem «bösen Berg» nicht ernstnimmt. Er hat das Lötschental-Ereignis auf den Juli 1894 datiert – und die Kunsthistoriker nennen als Entstehungsdatum für die erste ironische Bergpostkarte («Nordabhänge im Lötschental», vgl. Abb. 1) ebenfalls den Sommer 1894.²⁸ Erst dann, wenn man diesen zeitlichen und lebensgeschicht-

S. 66–74; hier: S. 74. Kindheitserinnerungen an die Werkstatt meines Grossvaters haben mir den erkenntnismässigen Gewinn des Dudenschen Bild- und Begriffsvorschlags deutlich ins Bewusstsein gerufen. Da sassen die Gesellen und Lehrlinge im «Schneidersitz» auf den Tischen (und ich versuchte, sie nachzuahmen), im Schoss die unansehnlichen Innenseiten der Hosenbeine und Jackenärmel bearbeitend, aus denen dann mit einem einzigen Griff die perfekte Aussenseite des Kleidungsstücks herausgezogen wurde.

24 Auf heutigen Karten liest man «Tellispitza». – Ich danke Marco Volken, Zürich, für die Hilfe bei der Rekonstruktion der Noldeschen Tour.

25 Der sog. Talgletscher, der 1894 noch wesentlich tiefer ins Tal reichte.

26 Blatten im Lötschental.

27 Der Bericht in Nolde: *Das eigene Leben* (Anm. 5), S. 123 f. und S. 133.

28 Vgl. Dahlmanns: «Eine groteske Laune» (Anm. 4), S. 18 (mit Abb. 3).

Abb. 4: Emil Nolde: „Das Matterhorn lächelt.“ Gouache 1896. Aus: U. Luckhardt, Chr. Ring (Hg.): Emil Nolde. Die Grotesken (wie Anm. 4), S. 30.



Abb. 5: Emil Nolde: Noldes Bergstiefel, Wasserflasche und SAC-Abzeichen. Schwarz-weiß-Aquarell 1894. Aus: M. Reuther: Das Frühwerk Emil Noldes (wie Anm. 2), S. 158 (Abb. 108).



lich-existenziellen Zusammenhang sieht, diese unentwirrbare Vernestelung von Tod und Spott, kann man auch die Emphase der rückblickenden Einschätzung verstehen, die, im Horizont des Hauptwerks gesehen, den späten Betrachter zunächst befremden mag: es wurde mir bewusst, schreibt Nolde in den Erinnerungen, «daß ich auf unbetretenen Wegen mich befinde. Ich war überrascht in hohem Glück. Es war mir wie unfassbar, dies zu können. Solches in dieser freien eigenen Laune hatte vor mir noch keiner gemalt oder gezeichnet.»²⁹

Am Ende verweisen uns gar noch die ästhetischen Unzulänglichkeiten, die stilistischen Misslichkeiten der Bergpostkarten auf ihren lebensgeschichtlichen Antrieb, auf Sehnsucht und Probleme in der Konfrontation mit den Bergen:³⁰ ich meine die Strichmännchen, die sich in eigenartigem Stilbruch in die plastisch gemalten alpinen Szenen verirrt zu haben scheinen – denkwürdige Gesten des Triumphs,³¹ in verfremdender und verfremdeter Zeichensprache demonstrierte Herrschaft über die Natur. (Abb. 6) «Also auch du, alter knorriger Geselle, bist mein!», hatte Nolde nach der geglückten Matterhorn-Ersteigung notiert.³² Wenn bisher der vermeintlich harmlose und «köstliche Humor» seiner «drollig personifizierten» Berge bloß auf eine «groteske Laune künstlerischer Phantasie von nahezu elementarer Komik» zurückgeführt worden war (eine schöne und verführerische Formel aus der Feder der Schriftstellerin Clara Viebig, die bis heute durch die einschlägige Literatur geistert),³³ dann muss daran erinnert werden, dass uns das sorgfältige und bedacht-same Studium der Erinnerungsspuren Noldes ganz andere Antriebe hat sichtbar werden lassen: einen aus intimen Begegnungen mit dem Tod in Latenz gewachsenen künstlerischen Furor, der sich dem üblichen Berg-Pathos verweigern musste. Es ist wohl kein Zufall, dass uns Nolde keine Bergbilder überliefert hat in der Art des nur knapp zwei Jahrzehnte älteren Zeitgenossen Edward Theodore Compton³⁴ (Abb. 7) – obwohl er ja, wie die Bergpostkarten deutlich zeigen, sehr wohl in der Lage war, die Gesteins-, Fels- und Bergformationen künstlerisch zu erfassen und zu gestalten. Die Differenz liegt in der unterschiedlich zustande gekommenen Energie, die den einen in die pathetisch nachahmende Gestaltung zwingt – und den anderen in das kulturelle Surplus der ironischen Umstülpung.

29 Ebd., S. 140.

30 Vgl. Anm. 5 dieses Aufsatzes.

31 Besonders deutlich bei dem pickelschwingenden und tanzenden Männlein auf der Fels Spitze des Mittelgrunds, das von Altmann und Söntis argwöhnisch betrachtet wird: «Altmann und Papa Sentis», 1894/96; Abb. in U. Luckhardt; Chr. Ring (Hg.): Nolde: Die Grotesken (Anm. 4), S. 21.

32 So in seinem Bericht (wie Anm. 15), S. 111.

33 Vgl. etwa den Titel des Essays von Janina Dahlmanns (Anm. 4); das Zitat ausführlicher bei Reuther: Das Frühwerk Emil Noldes (Anm. 2), S. 286.

34 Die Lebensdaten der beiden zum Vergleich: Compton 1849–1921, Nolde 1867–1956. – Zu den Alpenlandschaften Noldes vgl. die eher harmlosen Versuche, die der Biograf Reuther aufzählt. Reuther: Das Frühwerk Emil Noldes (Anm. 2), S. 245–272. – Die prinzipiell andere malerische Tendenz Noldes kündigt sich schon in jenem von ihm selbst geschätzten, aber distanziert beschriebenen Aquarell (1895) eines Sonnenaufgangs über den Bergen an. Vgl. Reuther; Schick (Hg.): Emil Nolde und die Schweiz (Anm. 15), S. 54, Abb. S. 55.

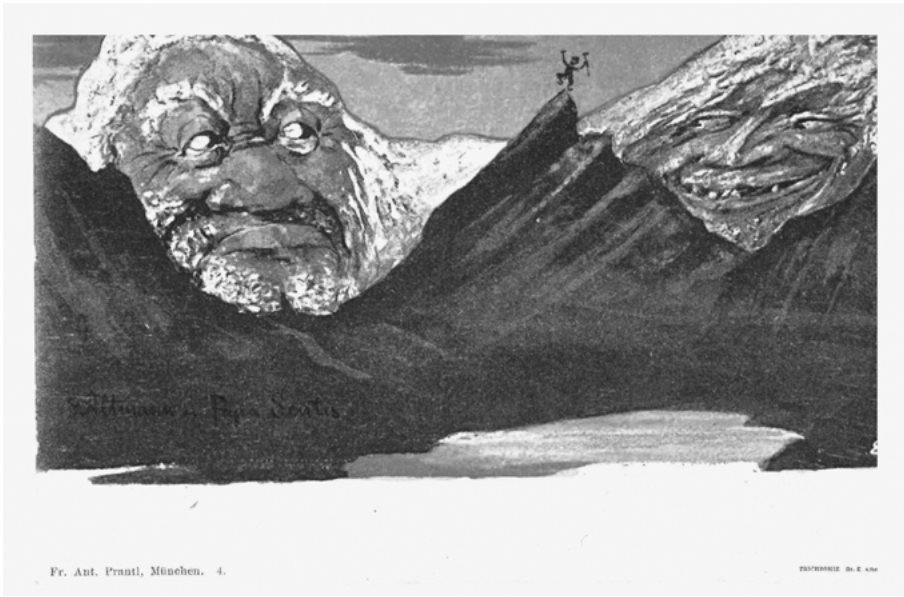


Abb. 6: Emil Nolde: Der triumphierende Alpinist, von den Bergriesen argwöhnisch beäugt. Postkarte, Farblithographie 1897. Aus: M. M. Moeller (Hg.): Emil Nolde. Die Bergpostkarten (wie Anm. 3), S. 59.



Abb. 7: Edward Theodore Compton: Das Matterhorn. Postkarte, Farblithographie nach einem Aquarell, um 1900. Deutscher Alpenverein: Archiv des DAV, München, Inv.-Nr. DAV FOP 3 PK456.

Buchbesprechungen / Comptes rendus des livres

Delgado Rosa, Frederico and Han F. Vermeulen (Hg.): *Ethnographers before Malinowski. Pioneers of Anthropological Fieldwork, 1870–1922*. New York: Berghahn, 2022, 522 S., Ill.

Malinowski war nicht der erste feldforschende Ethnograph; viele Einführungsvorlesungen beginnen vermutlich mit Herodot und lassen ev. auch Tacitus mit einfließen. Im Zusammenbringen von Studien zu mehr oder weniger bekannten Ethnograph*innen aus der Zeit nach 1870 bis in die 1920er-Jahre ging es Han Vermeulen und Frederico Delgado Rosa entsprechend auch nicht darum, jegliche frühe und früheste Beschreibung von Land und Leuten aufzugreifen, sondern die Phase einer zunehmenden Professionalisierung feldforschenden und publizierenden Tuns in ethnographischer Absicht herauszuarbeiten. Malinowski selbst und nachfolgende Generationen hätten, so die zwei Herausgeber, die wissenschaftliche Form der teilnehmenden Beobachtung zementiert und dadurch den Blick auf die Vielfalt ethnographischen Forschens und Schreibens verstellt. Zudem hätte das Hohelied auf die Feldforschung vergleichende ebenso wie ethnohistorische Ansätze verdeckt (S. 31). Mit seinen zwölf Fallstudien ermuntert *Ethnographers before Malinowski* dazu, die vielen Werke, die davor und daneben verfasst wurden, nicht vorschnell als «miscellaneous, dry compilations of odds and ends» abzutun (S. 464); es sei Zeit, zu die-

sen Werken zurückzukehren und sie mit offenem Geist zu lesen. Hierfür werden in einem Appendix auch gleich 365 weitere Werke gelistet, die neu zu betrachten sich lohnen könne.

Die zwölf in dem Band betrachteten Ethnograph*innen werden unter vier Gesichtspunkten eingeordnet, meist anhand eines Werkes. In Teil I, *In Search of the Native's Point of View* wird nach Vorläufern für dieses von Malinowski geprägten Konzeptes gesucht. H. S. Lewis thematisiert Franz Boas (der für viele genauso relevant ist für eine Geschichte der Feldforschung wie Malinowski); B. C. Dawson stellt mit der Australierin Katie Langloh Parker eine der drei Frauen in dieser Kompilation vor; und D. Shankland arbeitet zu Edward Westermarck, einer der Lehrer von Malinowski. Besonders enge Kooperationen mit indigenen Gewährspersonen werden in Teil II unter dem Titel *The Indigenous Ethnographer's Magic* vorgestellt. D. Chideser arbeitet Henry Callaways komplizierte Arbeit mit Mpengula Mbandes Konzeptualisierung von Zulu Religion in Südafrika heraus; und J. C. Scherer stellt die – fachhistorisch bereits gut bekannte – Zusammenarbeit von Alice C. Fletcher mit dem Omaha Francis La Flesche vor. Mit *Colonial Ethnography from Invasion to Empathy* werden in Teil III Fallstudien zusammengeführt, die noch deutlicher als die anderen hier versammelten Beispiele aus der kolonialen

Machtdynamik heraus entstanden – denn dass koloniale Expansion und Herrschaft insgesamt eine Rahmenbedingung stellten, daran lassen die Herausgeber keinen Zweifel. R. L. Grimes bietet einen kritischen Einblick in John Gregory Bourkes Arbeit mit Hopi Ritualen, die nachfolgenden Forscher*innen den Zugang verstellte. A. Mary analysiert Henri Trilles Arbeit zu den Fang im französischen Kongo unter dem Gesichtspunkt von missionarischer Involvierung, problematischen Übersetzungsfehlern und literarischer Aspiration. M. McFate befasst sich mit Robert Sutherland Rattray, der 23 Jahre als Vorstand des neu geschaffenen *Gold Coast Anthropological Departments* unter den Ashanti im (heutigen) Ghana verbrachte, und dessen Arbeiten auch überraschend kritische Aussagen zur britischen Kolonialherrschaft enthalten. Teil IV versammelt schliesslich Beispiele von Expeditions- und Langzeit-ethnograph*innen. F. D. Rosa befasst sich mit dem portugiesischen Offizier Henrique de Carvalho, dessen handschriftliche Tagebücher, ethnographischen Notizbücher und seine Monografie über Lunda (im heutigen Angola und der Demokratischen Republik Kongo) hier minutiös examiniert werden, um seine Überwindung des Bildes der «Wilden» in Richtung von Freunden nachzuvollziehen. G. Kubica hebt die frühe ethnographische Reflexivität der jung verstorbenen Maria Czaplicka hervor, die 1914–5 eine Expedition nach Sibirien leitete. M. Kraus stellt gleich mehrere deutsche Ethnographen vor, die in Südamerika zwischen 1884 und 1928 im Expeditionsmodus forschten und sich schreibend Wege bahnten zwischen öffentlicher Vermittlung und Theoriebildung.

In den sehr ausführlichen Einleitungs- und Schlusskapiteln charakterisieren die Herausgeber bisherige Leistungen der Geschichtsschreibung der Sozial- und Kulturanthropologie und platzieren ihre Zielsetzungen. Hierzu gehört die Überwin-

dung der Dichotomie zwischen geschulten oder akademischen Ethnograph*innen und Laien und damit eine Offenheit gegenüber Forscher*innen und Autor*innen, die aus der Warte einer seit Malinowski privilegierten Feldforschung in theoretischer Absicht von vielen professionalisierten Ethnolog*innen abschätzig betrachtet wurden (S. 10ff.). Vorsichtiger oder vager formuliert ist sodann auch die Kritik der Kritik (S. 18f.): In der Annäherung an die Vielheit vergangenen ethnographischen Forschens und Schreibens soll der Vehemenz postkolonialer Dekonstruktion, die dicht verwoben mit der Krise der Repräsentation bisweilen alles ethnographische Arbeiten und damit ein Fundament der Sozial- und Kulturanthropologie anficht, eine differenzierte Lesart und Einordnung früherer Forschung gegenübergestellt werden. Besonders einleuchtend sind die Hinweise darauf, dass zahlreiche Frühethnographien indigene Stimmen bereithalten, die sowohl für *First Nations* in *Settler*-Gesellschaften wie für dekolonisierte Gesellschaften zu wertvollen Quellen werden können. Die indigene Gewährsperson, die etwa in «salvage ethnography» aufscheint, wird aus dieser Perspektive weniger als die kolonial ausgebeutete Datenquelle und mehr als Individuum mit Handlungsmacht gesehen, welches in Zeiten der kulturellen Gefährdung auch den Wert von verschriftlichtem Wissen erkannte und mit Ethnograph*innen kooperierte (S. 20f.).

Wiewohl der Blick über die britische Fachgeschichte und Kanonisierung hinaus geweitet werden soll, ist nicht nur der Titel des Buches an genau dieser Perspektive fixiert. Die starke Orientierung an Wendepunkten in der britischen Fachgeschichte, wie sie nicht zuletzt auch von der britischen Fachgeschichtsschreibung verhandelt worden ist, lässt die Leserin bisweilen stutzen. Weshalb wird die Polyphonie von Ansätzen, die in den hier versammelten Portraits in den Blick genommen werden, an den

«Founders of Anthropology» gemessen? Delgado Rosa und Vermeulen wollen zwar verdeutlichen, wie ein Ratcliffe-Brown und insbesondere ein Malinowski ihre eigenen Methoden als wissenschaftlich und disziplinergestaltend hervorhoben, nicht zuletzt, indem sie andere Arbeitsweisen herabwürdigten oder belächelten. Doch bleiben die Unterschiede, in welchen sich die «Disziplinierung» ethnographischen Arbeitens je nach nationalem bzw. imperialem Kontext entwickelten, in diesen rahmenden Darstellungen eher verborgen. Liest man jedoch die Kapitel und schaut sich die im Appendix zusammengeführten Titel an, so werden da, um nur einige zu nennen, auch Giuseppe Pitrès sizilianische Erzählsammlungen, Costantino Nigras *Canti popolari del Piemonte*, Rachel Henriette Busks *The Folk-Lore of Rome* oder Lorimer Fisons *Tales from Old Fiji* aufgenommen. Hier will dann der Satz «Most pre-Malinowskian ethnographers, women or men of European or Indigenous descent, are excluded ancestors, absent from disciplinary memory» (S. 464) nicht ganz passen. In der europäischen volkskundlichen Erzählforschung ebenso wie in der anglo-amerikanischen Folkloristik, wurden z. B. Pitrès Arbeiten breit rezipiert und bleiben nicht zuletzt für seine Kontextualisierung von Erzähler*innen und Performanzen wichtig. In der imperialen und nicht national begründeten britischen Sozialanthropologie dagegen blieb akademisch kein Raum für Folk-Lore (nachzulesen bei Richard M. Dorson: *The British Folklorists. A History*. Chicago: University of Chicago Press, 1968).

Den einzelnen Beiträgen liegt eine enorme Materialsichtung zu Grunde; bereits dies macht den Band für Fachhistoriker*innen wertvoll. Besonders anregend wird die Lektüre, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt von Wissensproduktion in *Settler*- und Kolonialgesellschaften betrachtet und die Motivationen und Handlungsweisen der wahrlich sehr unterschiedlichen

Figuren zu erkennen versucht, die oft sehr rege rezipiert oder auch mentoriert wurden von damaligen Fachgrößen wie Edward Tylor, James George Frazer oder Andrew Lang. Neben der Frage nach der Breite von feldforschender Disposition und individuellen bis institutionellen Möglichkeiten, diese zu entfalten, geben die Fallstudien, gerade weil sie auch auf die zeitgenössische Rezeption der Werke eingehen, auch Einblick in das Ringen um theoretische Positionen von sich verfestigenden anthropologischen Disziplinen. Neben den Effekten, die die Emergenz von Disziplinarität zeitigte, sind auch die Einflüsse eines Buchmarktes streckenweise erahnbar. So scheint es, dass gerade die Sammlungen von Erzählungen aus «fernen Ländern» gerne verlegt wurden, was von manchen Forscher*innen auch bedient wurde. Diese publizistische Aufteilung von Forschungsdaten in disziplinrelevante Monografien und gut verkaufbare Folklore-Sammlungen könnte zu einer weiteren interessanten Perspektive auf die Genese ethnographisch fundierter Arbeit führen.

REGINA F. BENDIX

Fuchs, Karin, Paul Eugen Grimm und Martin Stuber: Nutzen und schützen. Johann Coaz (1822-1918), der Wald und die Anfänge der schweizerischen Umweltpolitik. Hg. vom Institut für Kulturforschung Graubünden. Zürich: Hier + Jetzt, 2021, 275 S., Ill.

Anfang 2023 war in der Basler Buchhandlung Bider und Tanner ein grosser viereckiger Verkaufstisch aufgestellt mit zwei Dutzend Exemplaren von *Nutzen und schützen*. Der Winter mit Lawinen, Murgängen und Hochwasser war der geeignete Hintergrund für die Verkaufsaktion, ausserdem kann sich die schöne Ausgabe von Hier + Jetzt sehen lassen. Ihr Ziel war aber in erster Linie, Johann Coaz und seine bahnbrechende Tätigkeit während eines langen, erfolgreichen Lebens in Erinnerung zu rufen.

Geboren wurde Johann Coaz am 31. Mai 1822 in Antwerpen als Sohn eines Berufsmilitärs aus Graubünden. Die Familie kehrte bald darauf in die Heimat zurück. Johann wuchs in Chur auf und besuchte dort das Gymnasium. Seine Leidenschaft galt dem Hochgebirge. Er machte 41 Erstbesteigungen, die berühmteste war jene des Piz Bernina 1850. Schon früh entschied er sich, Forstingenieur zu werden. Da es hierzulande keine entsprechende Hochschule gab – das Eidgenössische Polytechnikum, die spätere ETH, wurde erst 1855 gegründet – besuchte Johann Coaz 1841–1843 die führende Schule in Tharandt bei Dresden. Nach drei Jahren schloss er 1845 mit einem glänzenden Examen ab. Vielleicht noch wichtiger als die Ausbildung selbst waren die Kontakte, die er mit Lehrern und Mitschülern knüpfen konnte. Sie bildeten die Basis eines Netzwerkes, das Coaz sein Leben lang begleitete und das seine einzigartige Karriere erst ermöglichte. Er gehörte zur Bündner Elite und hatte Einfluss sowohl auf wissenschaftliche Gremien als auch auf politische Komitees.

Coaz begann seine berufliche Tätigkeit als Topograph im Hochgebirge, dabei kam seine sportliche Seite zum Einsatz. Er zeichnete Karten für die sogenannte *Dufour-Karte* (1845 bis 1865), ohne sich als einfachen Vermesser zu sehen, vielmehr verstand er sich stets als Forstingenieur. 1847 wurde er General Dufour von seinem Vorgesetzten im Forstdienst Adolphe Bécamp empfohlen, bewarb sich aber gleichzeitig mit einem Musterbeispiel der Kartierung. General Dufour zögerte nicht, ihn während des Sonderbundkrieges als seinen Privatsekretär in Genf einzustellen. Dort entstand zum ersten Mal ein Gesamtbild der Schweiz, das mehr als hundert Jahre gelten sollte.

1851 bis 1872 war Coaz Oberforstmeister des Bezirks Chur, 1873 bis 1875 von St. Gallen. Er gründete eine Familie, seine Briefe an sie sind eine wichtige Quelle

zum Leben von Coaz. Er hatte die Vision einer Landreform, und sein Amt bot ihm die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, diese Reform durchzusetzen. Als erstes galt es, die Waldstücke klar abzugrenzen, das Personal zu erhöhen, eine bessere Besoldung zu gewährleisten und für die Förster Schulungskurse mit Abschlussexamina einzurichten. Auf seine Leute konnte er zählen, und diese setzte er auf neu geschaffenen Stellen ein. Eine grosse Schwierigkeit war juristischer Natur. Denn seine Tätigkeit als Oberforstmeister bzw. Forstinspektor erlaubte ihm, grenzübergreifende Neuerungen einzuführen, die die Gemeinden oft zu Widerstand provozierten, wenn sie ihre Oberhoheit angegriffen sahen. Dies galt später auch für die Kantone. Je ärmer der Kanton, desto schwieriger waren die Reformen durchzusetzen. Der Kanton Tessin lag ihm sehr am Herzen, aber gerade dort mussten seine Leute die meisten Kompromisse eingehen. Für die damalige arme Bevölkerung waren die Waldweiden sowie die Waldstreu überlebenswichtig. Aber das Verbot genau dieser beiden Eingriffe in die Integrität des Waldes war für den Wald überlebenswichtig. Coaz strebte einen gesunden Wald mit regelmässiger Verjüngung an. Er war nicht gegen Holzschlag, aber er sollte die Bäume schonen und ausserdem Profit abwerfen.

1875 wurde er vom Bundesrat zum Inhaber eines eigens geschaffenen Amtes gewählt. Sein Titel lautete: Eidgenössischer Oberinspektor für Wald und Verbauten. Anstatt einzelne Gutachten auszustellen, sollte er in ständiger Ausübung der Oberaufsicht die Verantwortung für den Wald und den Lawinenschutz in der Schweiz tragen. 1868 erschütterte eine Hochwasserkatastrophe die Schweiz. Coaz und andere Forscher konnten nachweisen, dass ein Zusammenhang bestand zwischen Naturkatastrophen und fehlendem Wald. Es brauchte einen Schutzwald, heute Bannwald genannt, der die Erde in den tiefen Bergtälern

zusammenhielt. Das Bild der Schweiz wäre ein anderes ohne die grundlegenden Massnahmen, die im 19. Jahrhundert von weitsichtigen Personen wie Coaz gefasst und durchgesetzt wurden. Und Coaz sorgte dafür, dass die Schutzwälder im Gesetz verankert wurden. Der heutige Umgang mit der alpinen Welt bedarf dringend weiser und vorsichtiger Handhabung.

Der Kulturreisende Paul Sarasin, der auch den Basler *Zolli*, wie die Basler *Bebbi* ihren Zoologischen Garten liebevoll nennen, initiierte, trug Coaz das Projekt eines Nationalparks vor. Es sollte eine zusammenhängende geschützte Naturlandschaft sein, ein Urwald frei von menschlicher Einwirkung, ein Rückzugsgebiet für Fauna und Flora. Es kamen zwei Gebiete in Frage, doch die Wahl fiel erstaunlich schnell auf das Gebiet um S-charl im Unterengadin. Da das Projekt einer Subvention vom Bund bedurfte, nämlich für die Pachtverträge mit den betroffenen Gemeinden (etwa ein Drittel der Gesamtkosten), musste ein kompliziertes juristisches Prozedere abgewickelt werden. Coaz hielt sich heraus, um umso freier zwischen den Naturfreunden und den Politikern vermitteln zu können. Eine Ehrentafel von 1914 am Eingang zum Park bei Zernez erinnert an Johann Coaz als Gründervater des Parks – ein Visionär, der bis ins hohe Alter nicht nur wusste, was er wollte, sondern auch wusste, wie er es verwirklichen konnte. Er starb 96-jährig am 18. August 1918 in Chur.

Zu diesem Buch «Nutzen und schützen»:

Eine Autorin und zwei Autoren haben sich der Aufgabe gestellt und sich der Persönlichkeit von Johann Coaz von drei Seiten genähert: Biographie, Umweltpolitik, Netzwerke. Alle drei Teile sind eindrücklich, aber die Hauptarbeit hat wohl Paul Eugen Grimm geleistet, da er seinem Teil I einen kommentierten Katalog folgen liess. Ausserdem war er es, der das Quellenkorpus sichtete und ordnete, so dass dieses

Buch überhaupt konzipiert und geschrieben werden konnte. Wie so oft, spielte auch hier der Zufall eine entscheidende Rolle: Ein Koffer voller Papiere befand sich auf einem Dachboden in Arosa, niemand wollte ihn haben, niemand erkannte Sinn und Zweck des Materials, das da vergessen verstaubte. Schliesslich gab eine Verwandte ihn 1980 an das Bündner Staatsarchiv in Chur, wo der Historiker Grimm ihn 2016 wiederentdeckte. Denn Coaz war nicht nur ein uner müdlicher (durchaus wörtlich zu verstehen) Arbeiter, er war auch ein Vielschreiber. Seit seinem zehnten Lebensjahr bis zu seinem Tod 1918 führte er Tagebuch, zuerst ein persönliches, später ergänzt durch ein berufliches. Das heisst, er protokollierte sein ganzes Leben, sachlich, genau, reflektiert. Es war eine selbstauferlegte Disziplin, die seinem Leben Sinn gab und ihm stets den Überblick über seine vielfältigen, rastlosen Tätigkeiten gab. Die Tagebücher und die Briefe sind dem Buch zugrunde gelegt.

Teil II von Martin Stuber zeigt die Aktualität von Johann Coaz, der Umweltschutz mit Rendite verknüpfte und damit die Bevölkerung seiner Zeit erreichte. Es musste in den Wald und seine Pflege investiert werden, aber es sollte sich lohnen.

In Teil III kommt zum Ausdruck, wie enorm wichtig Netzwerke sind und wie Coaz sie für seine Anliegen zu nutzen verstand. Seine Jugendfreunde wurden Professoren, Bundesräte, Forscher und immer wieder Forstmänner, auf die er sich verlassen konnte. Krönender Abschluss ist die Schaffung des *Schweizerischen Nationalparks*. Coaz war als Eidgenössischer Forstinspektor Beamter, Mitgestalter des noch ganz jungen Bundesstaates und mitverantwortlich für die Verfassungsrevision von 1874. Er ist für uns heute aber vor allem ein Zeitzeuge des 19. Jahrhunderts und ein Vorbild für das 21. Jahrhundert.

PAULA KÜNG-HEFTI

Grossrieder, Beat: Schweizermacher für Anfänger. Ein Handbuch zur Einbürgerung.

Zürich: Atlantis, 2022, 255 S.

«Niemand war schon immer da!» (S. 15) Diese Erkenntnis stellte das Landesmuseum Zürich seiner Ausstellung zur Migration voran. Sie führt mitten in die Thematik von «Schweizermacher für Anfänger» hinein, einem Handbuch zur Schweizer Einbürgerung aus der Hand des Kulturwissenschaftlers und Journalisten Beat Grossrieder, das auch «Fortgeschrittenen» ans Herz gelegt sei. Denn das vorliegende, schön gestaltete, kleine handliche rote Buch bietet mit seinen über 300 Einbürgerungsfragen nicht nur Aufschlussreiches für Einbürgerungswillige – rund 40'000 Personen pro Jahr erhalten das Schweizer Bürgerrecht (S. 7) –, sondern wirft auch einen kritisch-kontextualisierenden Blick auf Tatsachen, die manchen nicht präsent sein dürften.

Etwa, dass Migration für die Schweiz seit jeher konstitutiv war, dass die Schweiz im 19. und 20. Jahr selbst ein Auswanderungsland war, mit mehr als 300'000 Armuts migrant:innen, die sich in Nord- und Südamerika niederliessen. Im heutigen Migrationsdiskurs würden sie als «Wirtschaftsflüchtlinge» diskreditiert und abgewiesen. Dass diese Migrant:innen Schweizer Kolonien wie «New Glarus» (in Wisconsin/USA) oder «Nova Friburgo» (in Rio de Janeiro) gründeten (S. 10), Deutsch sprachen und gerne Schweizer Speisen assen, wäre für Oberst Marc Virot, Vorsteher der kantonalen Fremdenpolizei Bern, ein klarer Grund für die Ablehnung eines Einbürgerungsgesuchs gewesen. In seinem Werk *Vom Anderssein zur Assimilation* schreibt er 1968 nämlich, es fehle an Assimilationswillen, wenn der Betroffene «in seiner Familie die heimatliche Sprache verwendet» oder «sich nur nach heimatlicher Art ernährt» (S. 182).

An anderer Stelle präzisiert Virot aber hellsichtiger: «[Es] darf unseres Erachtens

bei der Bewertung der Assimilation nicht darauf abgestellt werden, welche Küche der Ausländer bevorzugt. Er kann assimiliert sein und trotzdem Olivenöl verwenden.» (S. 146). Oder: «Wenn eine italienische Malerequipe eine Hausfassade lachend und singend schneller und gleich gut angestrichen hat als eine vergräme Parallelequipe von Schweizern, so darf nicht behauptet werden, die Assimilation sei fortgeschritten, sobald Italiener nicht mehr singen.» (S. 27f.) Beat Grossrieder kommentiert: «[E]in Beispiel, das man Rolf Lyssy ins Drehbuch für eine Neuauflage von *Die Schweizermacher* schreiben könnte» (S. 27).

Virot ist nur eine der zahlreichen Quellen, die Beat Grossrieder in seinem Buch zitiert, welche die Lektüre des Bandes so anregend machen. So werden etwa die 322 Testfragen zur Einbürgerung (S. 81–179) durch eingeschobene Statements strukturiert, darunter nicht nur menschenfreundliche von Gottfried Keller (S. 82) und Max Ruth (S. 122), sondern auch menschenverachtende, die einem die Haare zu Berge stehen lassen, z. B. vom späteren Bundesrat Jean-Mary Musy: «Schaffen Sie das fremde Ungeziefer aus!» (S. 93).

Das Buch ist ein Lesegenuss, mit profunder Sachkenntnis und Sensorium für Skurriles und Überraschendes – unterhaltsam geschrieben und abwechslungsreich strukturiert, inklusive Literaturverzeichnis (S. 244–251) und Antworten zu den Testfragen (S. 252–254).

Dem informativen Einleitungskapitel «Schweizermacher für Anfänger» (S. 7–36) folgt «Der rote Pass» (S. 37–43), der übrigens erst seit 1959 sein charakteristisches rotweisses Design hat – zuvor war er grün (seit 1915) und bräunlich-beige (seit 1932) – und heute unter den Top Ten figuriert, wenn es um visafreies Reisen geht. 186 Länder können mit dem «roten Pass» visafrei besucht werden (S. 42), der damit Platz 7 im Länderranking einnimmt (Japan steht mit 193 visafrei besuchbaren Ländern

auf Platz 1). Wobei diese vielgelobte Reisefreiheit bzw. die Meinungsfreiheit generell bis 1990 einen Haken hatte, wie der Autor erläutert: 900 000 Einwohner:innen wurden nämlich heimlich von einem grossen Polizeiapparat bespitzelt und fichiert (S. 39). Micha Lewinsky hat uns 2020 diesen «Fichenskandal» mit seiner Filmkomödie *Moskau einfach!* in Erinnerung gerufen.

«Was Bertolt Brecht von Tina Turner unterscheidet», wird im dritten Kapitel diskutiert (S. 44–79), das prominente Frauen und Männer vorstellt, die zu unterschiedlichen Zeiten und aus unterschiedlichen Gründen in die Schweiz kamen. Sie sahen sich mit ungleichen Einbürgerungsvoraussetzungen konfrontiert: Während des Zweiten Weltkriegs bestand für die meisten geflüchteten Kulturschaffenden ein Arbeitsverbot, um das «heimische Schaffen» im Sinne der «Geistigen Landesverteidigung» nicht zu konkurrenzieren (S. 53); auch bekamen sie kaum mehr als kurzfristige Aufenthaltsbewilligungen, was eine Einbürgerung praktisch unmöglich machte. Denn bis 1952 wurde ein sechsjähriger ununterbrochener Wohnsitz in der Schweiz verlangt, danach waren es zwölf Jahre, heute sind es zehn Jahre (S. 44). Auch die Kosten variierten und konnten bis zu 100'000 Franken betragen, erst seit einer Gesetzesrevision von 2006 sind es nun zwischen 2000 und 3000 Franken (S. 45f.).

Manche liessen sich einbürgern (Tina Turner, Albert Einstein), manche verzichteten darauf (Charlie Chaplin, Audrey Hepburn), manchen wurde die Einbürgerung verwehrt (Bertolt Brecht, Hans Arp). Dass sich die Schweiz mit ihrem Einbürgerungsprozedere «um eine gute Portion internationaler Ausstrahlung brachte» (S. 54), verdeutlichen die abschliessenden Listen von «Schweizern» ohne Schweizerpass. In diese Rubrik gehören auch ausgebürgerte Schweizerinnen, die durch die Heirat mit einem Nicht-Schweizer bis 1952 ihre Staatsbürgerschaft verloren. Als stossendes Bei-

spiel dafür wird etwa die Künstlerin Sophie Taeuber erwähnt, die wegen der Heirat mit Hans Arp ihren Schweizerpass verlor und sich nicht mehr permanent in der Schweiz aufhalten durfte, obwohl sie in Davos aufgewachsen war. Ab 1953 bis 1992 galt bei der Heirat die «Deklarationspflicht», wollten Frauen ihre Schweizer Staatsbürgerschaft behalten.

«Metaphysisches Gruseln» (S. 185) packt einen mitunter auch bei den vier Folgekapiteln, die den Kern des Handbuchs bilden: die 322 «Testfragen zur Einbürgerung» (S. 81–179), der «Assimilations-Check-Up» nach Marc Virost (S. 180–184), sechzehn Testfragen für Fortgeschrittene (S. 185–194) sowie eine Erörterung der «skurrilsten Ablehnungen» (S. 195–205).

Die Testfragen zur Einbürgerung umfassen Fragen zu Politik und Gesetz (178 Fragen), Geschichte und Geografie (53 Fragen) sowie Gesellschaft und Kultur (91 Fragen). Sie lassen sich mit Beat Grossrieder treffend als ein «Destillat aus Schulbildung, Bauernschläue, Kantonlugeist, Tourismusförderung, Gründungsmythos, Staatslehre und Kreuzworträtselwissen» (S. 33) charakterisieren. Pointiert verweist der Autor auch auf die vergleichbaren Prozedere zum Erwerb von Fahr- und Einbürgerungstauglichkeit: «Chauffeurmacher» wie «Schweizermacher arbeiten mit dem Multiple-Choice-System in ähnlicher Dosierung» (S. 34). Während bei der Fahrprüfung 50 Fragen in 45 Minuten beantwortet werden müssen, sind es bei der Einbürgerung rund 45 Fragen in 40 Minuten. Beat Grossrieder bilanziert im «Lexikon der Schweizerischen Einbürgerungskultur von A bis Z» (S. 206–243), dem letzten Kapitel des Buchs: «Müssten auch die Einheimischen Staatskudetests ablegen, um sich ihr Bleiberecht zu sichern, die Schweiz wäre entvölkert wie eine Fussgängerzone, in der ein Strassenmusikant gerade einen Gölä-Song anstimmt» (S. 210).

«Niemand war schon immer da.» Das möchte man abschliessend nicht nur «Abschottungs-Experten» wie Christoph Blocher in Erinnerung rufen, dessen Urgrossvater übrigens als Arbeitsmigrant aus dem Badischen in die Schweiz einreiste und sich 1861 einbürgern liess (S. 14), sondern auch den 2148 Gemeinden, die seit 1952 explizit das Recht haben, die Einbürgerungsprüfungen durchzuführen (S. 11). Denn ob jemand das Bürgerrecht erhält oder nicht, entscheidet sich in der Interaktion mit der Gemeinde (S. 33). Das Prozedere unterscheidet sich – wen erstaunt es – von Gemeinde zu Gemeinde. So gibt es Behörden, welche die Porträts der Kandidat:innen mit ihren Lebensläufen im Gemeindeblatt abdrucken, Nachbarn befragen, die Bevölkerung in der Gemeindeversammlung abstimmen oder mittels Urnenabstimmung entscheiden lassen, was 2003 allerdings vom Bundesgericht verboten wurde (S. 21). Oder es gibt Gemeinden, die das Einbürgerungsbegehren mit dem Argument mangelnder Integration abweisen, weil die Kandidatin den Namen des Metzgers und des Bäckers im Dorf nicht kennt, trotz 100 % (!) korrekt beantworteten Fragen zu Politik und Gesetz, Geschichte, Geografie, Gesellschaft und Kultur, und obwohl sie in der Schweiz geboren wurde, hier sämtliche Schulen besuchte und nach ihrer Ausbildung zur Tiefbauzeichnerin vom Betrieb fest angestellt wurde. Die Kandidatin erhob dagegen erfolgreich Einspruch (S. 203f.).

Je kleiner eine Gemeinde und je weniger Einbürgerungsgesuche vorliegen, desto rigider scheint das Verfahren angewendet zu werden, während Städte mit sehr viel mehr Einbürgerungswilligen das Verfahren weit wohlwollender gestalten, wie der Autor ausführt. Das Kapitel «Adidas, Aldi und Allah» listet weitere der skurrilsten Ablehnungen auf (S. 195–205).

«Niemand war schon immer da.» Dieses Zitat ist auch die Widmung, die Beat Grossrieder seinen interessierten Leser:in-

nen anlässlich der Vernissage im Zürcher *Sphères* am 9. Mai 2023 ins kleine Buch schrieb. Die Vernissage war ebenso anregend, informativ und unterhaltsam wie das vorliegende Buch: Wilhelm Tell händigte den eintreffenden Gästen eine Bestätigung mit amtlich geprüftem Anwesenheitsstatus aus, mit dem sie an der Bar Drinks beziehen konnten. Die Inputs und die Podiumsdiskussion zum Einbürgerungsverfahren wurden von musikalischen Intermezzi umrahmt und für richtige Antworten zum «Schweizermacher-Quiz» warf der Autor Sackmesser aus Schokolade ins Publikum. Dieser Mix von humorvollen und ernsthaften Programnteilen entliess die Gäste genauso bereichert, wie es den hoffentlich zahlreichen Leser:innen des vorliegenden Handbuchs ergehen wird.

BRIGITTE FRIZZONI

Maase, Kaspar: Schönes alltäglich erleben. Über die Ästhetisierung der Kultur (Edition Kulturwissenschaft, 265). Bielefeld: transcript, 2022, 192 S.

«Klar ist: Um ästhetisch wahrzunehmen, braucht es keine Kunst als Gegenüber.» (S. 130) – Mit Relationen von Schönheit und Populärkultur bzw. Fragen einer Ästhetik des Alltäglich-Populären hat sich Kaspar Maase bereits in einer ganzen Reihe von Veröffentlichungen beschäftigt. Wie notwendig diese Auseinandersetzung immer noch ist, zeigt seine etwas ernüchtert klingende Einschätzung zu Beginn des vorliegenden Bandes: «Die öffentliche wie die akademische Debatte ist nicht viel weiter als vor 40 Jahren» (S. 9). Noch immer würden Texte und Praktiken der kommerziellen Populärkultur mehrheitlich nicht ernsthaft als ästhetische Phänomene betrachtet. Dies trifft sicher zu, auch wenn, dies sei hier kurz angemerkt, etwa Hans-Otto Hügel wiederholt auf die «ästhetische

Verfasstheit unterhaltender Artefakte» hingewiesen hat und die Beziehung «zwischen Rezipienten und Rezipiat» als «durch ästhetische Wahrnehmung gestiftet[en] und bestimmt[en]»¹ kommunikativen Prozess definiert.

In Anknüpfung an den programmatischen Aufsatz *Es gibt keinen Kitsch – es gibt nur Design*² von Gert Selle aus dem Jahr 1983 und vor dem Hintergrund der von verschiedenen Seiten immer wieder konstatierten Ästhetisierung der Lebenswelt westlicher Gesellschaften, die den Rahmen für seine Ausführungen bildet, richtet Maase die Aufmerksamkeit auf die Nutzer:innen. Aus der «Grundüberzeugung, dass das *ästhetische* Potenzial kommerzieller Massenkultur die Grundlage für deren herausragende Rolle in westlichen Gesellschaften bildet» (S. 12, Hervorhebung im Original), geht es ihm um die Entwicklung von Ansätzen zur Untersuchung ästhetischen Erlebens, um «Instrumente zum besseren Verständnis der ästhetischen Interaktionen im gegenwärtig beobachtbaren Alltag ganz gewöhnlicher Menschen» (S. 11). Den Schlüssel zum Verständnis gängiger kultureller Praktiken, so die als «These dieses Buches» (S. 82) bezeichnete Überlegung Maases, bildeten «die Strukturen der Alltäglichkeit und die «Grammatik» jener Modi des Handelns, Fühlens, Denkens, die das gewöhnliche Leben der gewöhnlichen Menge ausmachen» (S. 11).

Die in der Einleitung vorgelegte Skizze seines Vorhabens mündet in die das Folgende und weitere Forschungen perspektivierende Frage, ob ästhetisches Erleben letztlich als wesentlich individuell-biografisch konstituierte Folge von Episoden zu betrachten sei, «gespeist aus einem ständig

alle Herkunftsgrenzen überschreitenden Fundus affektiv geladener Szenen» (S. 15). Indem er auf Ansätze aus der theoretischen und empirischen Ästhetik, der Kulturanthropologie, Ethnographie und Praxistheorie sowie der Kunstsoziologie und Medienforschung zurückgreift, verfolgt Maase drei Bereiche der Forschung, wobei er sich bewusst auf positives ästhetisches Erleben konzentriert (ohne das Faktum historisch wie gegenwärtig präsenter ästhetischer Gewalt bzw. negativer ästhetischer Erfahrungen auszublenden).

Zuerst stehen Ästhetisierungsprozesse und ihre Entstehung im Zentrum: Kap. 1 erörtert ausgewählte kulturanthropologische und evolutionäre Zugänge und skizziert anschliessend die historische Entwicklung der Ästhetisierung in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert. Zweitens geht es um die Eigenart alltäglicher ästhetischer Praktiken: So versucht Kap. 2 die Begrifflichkeit ästhetischer Interaktionen aus einer Perspektive der Nutzer:innen zu bestimmen und begründet diese Fokussierung, während Kap. 3 Dimensionen ästhetischen Handelns im Modus der Alltäglichkeit bespricht – Alltagspraktiken, Routinen und Wiederholungen, verteilte Aufmerksamkeit (auch «ästhetische Zweideutigkeit»³ im Sinne Hans-Otto Hügels oder «Oszillieren» im Sinne Hans Ulrich Gumbrechts⁴) und lockeres Erleben sowie pragmatische Ausrichtung (etwa Stimmungsregulierung). Der dritte Forschungsbereich im Fokus ist das ästhetische Interaktionen kennzeichnende Kontinuum von Wahrnehmen, Erleben und Reflektieren, dem sich Kap. 4 widmet;

3 Vgl. Hans-Otto Hügels zuerst 1993 erschienener Aufsatz *Ästhetische Zweideutigkeit der Unterhaltung. Eine Skizze ihrer Theorie*. In: Ders.: *Lob des Mainstreams. Zu Begriff und Geschichte von Unterhaltung und populärer Kultur*. Köln: Halem 2007, 13–32.

4 Vgl. Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.

1 Hügel, Hans-Otto: Unterhaltung. In: Ders. (Hg.): *Handbuch Populäre Kultur*. Stuttgart: Metzler 2003, S. 73–82, hier 79 f.

2 Selle, Gerd: *Es gibt keinen Kitsch – es gibt nur Design*. In: *Kunstforum International*, Bd. 66, S. 103–111

Kap. 5 argumentiert darauf aufbauend für eine differenzierte Beschreibung alltagsästhetischen Erlebens, unter Berücksichtigung der Aspekte Synästhesie und Ganzheitlichkeit, Wissen, Bewusstheit und Reflexion, Kommunikation sowie Stimmungen und Existenzialen. Im abschliessenden Kapitel werden die Überlegungen zu einer «Ästhetik des ‹lockeren Blätterns› [im Sinne von Harun Maye: *Blättern/Zapping. Studien zur Kulturtechnik der Stellenlektüre seit dem 18. Jahrhundert*. Zürich 2019] und der verteilten Aufmerksamkeit» (S. 153) zusammengeführt. Durch empirische Befunde besser zu verstehen, welches Potenzial in vielen Formen alltagsästhetischen Erlebens stecke und wie «gewöhnliche Akteur:innen» diese Möglichkeiten schätzten und nutzten, so Maase in diesem «Ausblick» betitelten Kapitel, böte die Möglichkeit, gezielter an ästhetischer Bildung zu arbeiten, böte die Aussicht auf ein integratives Modell, «quer durch alle Arten und Partner ästhetischer Interaktion» (S. 153). Dabei ist er sich der Grenzen seines Ansatzes und der Gefahr einer überzogen individualisierenden Sicht auf ästhetisches Erleben bewusst. Eine romantische Utopie einer All-Ästhetik liegt ihm angesichts einer Welt der ständigen Präsenz ästhetischer Gewalt und ungleich verteilter Zugänge zu ästhetischen Ressourcen fern.

Dieses Buch ist ein engagiertes Plädoyer für eine alltagsästhetische Forschung, die nicht primär auf das Werk ausgerichtet ist. Es basiert auf sorgfältiger Auseinandersetzung mit bestehenden Ansätzen zur Ästhetik, Schönheit, Kunst (und Nicht-Kunst), Alltäglichkeit, Rezeption, zum Erleben und Erfahren, die jeweils im Hinblick auf die genannte Zielsetzung vorgestellt, erörtert und miteinander in Dialog gebracht werden. Damit liefert es eine überzeugend argumentierende theoretische Grundlage für Forschung zu alltäglichen ästhetischen «Ko-laborationen» [sic!] von

«Lai:innen» bzw. nichtprofessionellen «Expert:innen» in Bezug auf die Massenkünste. Konsequenter verzichtet der Autor auf Defizitargumente und Dichotomisierungen, wie sie den Diskurs zu den Massenkünsten und ihren Nutzer:innen über viel zu lange Zeit geprägt haben und teilweise noch immer prägen.

Während die literaturwissenschaftliche Rezeptionsästhetik und auch Hans-Otto Hügel stets «den impliziten Leser» im Blick hatten bzw. haben, zielen Maases Überlegungen darauf ab, empirische Forschung zu realen Nutzer:innen zu initiieren – unter Einbezug ihrer jeweiligen biografischen und situativen Kontexte, ihres erworbenen Wissens und ihrer Sensibilitäten, der emotionalen und sinnlich-körperlichen Dimensionen ästhetischer Praktiken. Wer in diesem Buch methodische Anleitungen zu solcher Forschung erwartet, versteht es falsch. Wer bereits breit aufgefächert empirische Befunde erwartet, versteht es ebenfalls falsch. Vielmehr formuliert der Autor theoretisch gut fundierte Thesen bzw. Annahmen, die es nun mittels etablierter sozial- und kulturwissenschaftlicher empirischer Methoden zu bestätigen gilt.

Die Lektüre dieses Bandes ist ein Gewinn für alle: für diejenigen, die meinen, bereits genug über die Nutzung und Rezipient:innen von Massenkünsten zu wissen, ebenso wie für diejenigen, die bereit sind für einen neuen, frischen und theoretisch informierten Blick auf die Akteur:innen in diesem wichtigen kulturellen Feld. Mit einer hilfreichen Kapitel-Moderation, einer Zwischenbilanz am Ende des dritten Kapitels, Personen- und Sachregister ist das Buch zudem sehr leser:innenfreundlich gestaltet.

INGRID TOMKOWIAK

Michel, Pascal: Zehn Jahre versklavt. Die vergessene Lebensgeschichte des Johannes Rohner. Schwellbrunn: Appenzeller Verlag, 2023, 127 S., Ill.

Mit seinem Buch *Zehn Jahre versklavt. Die vergessene Lebensgeschichte des Johannes Rohner* (2023) hat der Historiker und Journalist Pascal Michel einen wertvollen Beitrag für gleich mehrere Disziplinen geleistet, darunter zumindest die Volkskunde, die Geschichte und die Literaturwissenschaft. Denn die Monografie liefert nicht nur die erste moderne Edition eines sogenannten Barbaresken Sklavenberichts eines Schweizer (engl. *Barbary captivity narrative*), sondern auch eine umfassende Einbettung desselben in die Geschichte der frühneuzeitlichen Piraterie und Sklaverei im Mittelmeerraum sowie einen Überblick über weitere Schicksale von Schweizern in nordafrikanischer Gefangenschaft.

Etwas vergleichbares hat es bisher nicht gegeben, wenn man von der (von Michel wiederholt erwähnten, aber bisher nicht veröffentlichten) Masterarbeit von Michael Gabathuler absieht.⁵ Nun hat sich mit Michel endlich jemand die Mühe gemacht, die Lücke, die die Schweiz bisher in der Forschung zum Barbaresken Gefangenenbericht als europäisches Phänomen darstellte, aufzufüllen. Ausgehend von einem der wenigen überlieferten Sklavenberichte von Schweizern hat Michel dies mit einer sehr klar strukturierten, reich bebilderten, gründlich recherchierten und zugänglich aufbereiteten Publikation getan, die das Potential hat, sowohl bei einem Fachpublikum als auch bei einer breiteren Leserschaft auf reges Interesse zu stossen.

Von Mitte des sechzehnten Jahrhunderts bis Anfang des neunzehnten Jahrhun-

derts gab es im gesamten Mittelmeerraum folgenreiche kulturelle Kontakte und Konflikte, die besonders durch die Opposition von islamischem Nordafrika und Levante im Süden und Osten sowie christlichem Europa im Norden und Westen bestimmt wurden. Neben Handel, Diplomatie und Krieg waren die von beiden Seiten betriebene Piraterie und die Versklavung der bei solchen Kaperfahrten gefangenen Besatzungsmitglieder zu nennen. Dabei war jedoch, im Gegensatz zum zahlenmässig wesentlich relevanteren transatlantischen Sklavenhandel, der Einsatz dieser Gefangenen als Arbeitssklav:innen nur ein Teil der Motivation der Korsaren – entscheidend, besonders für die nordafrikanischen Stadtstaaten wie Tunis, Tripolis und Algier, war vielmehr die erstrebte Auslösung dieser Gefangenen gegen horrend Lösegeldzahlungen, die in den jeweiligen Herkunftsländern aufgetrieben werden mussten. Johannes Rohner, von dem der vorliegende Band handelt, war einer der wenigen bekannten Schweizer, die dieser Praxis der Kaperei, Entführung und anschliessenden Sklaverei zum Opfer fielen. Er gehörte zwar zu den glücklichen, die, dank diplomatischer Verhandlungen und Lösegeldsammlungen, wieder Freiheit erlangten, er musste jedoch zehn Jahre darauf warten.

Obwohl, wie Michel selbst bemerkt, die Piraterie und Sklaverei im Mittelmeerraum der frühen Neuzeit kaum mehr im kulturellen Gedächtnis verankert ist, hat die Forschung dazu in den letzten Jahren zu einem ungewöhnlich produktiven Austausch zwischen Literaturwissenschaftler:innen, Historiker:innen, Europäischen Ethnolog:innen, Religionswissenschaftler:innen und Kulturwissenschaftler:innen geführt.⁶

5 Gabathuler, Michael: Schweizerinnen und Schweizer in «muslimischer» Gefangenschaft während der Frühen Neuzeit. Masterarbeit an der Universität Luzern. Luzern 2015.

6 Siehe zum Beispiel die Konferenzen: «Piracy and Captivity in the Mediterranean: 1530–1810: Barbary Coast Captivity Narratives». Universität Innsbruck. Claudiana, Innsbruck. 16.–18. Juni 2016; «Buccaneers, Corsairs, Pirates and Privateers: Connecting the Early

Darüber hinaus hat es in den letzten Jahren – nicht zuletzt aufgrund des andauernden Interesses am Mittelmeerraum als kultureller Kontaktzone – auch vermehrt Bemühungen gegeben, dieses historische und literarische Phänomen einem breiteren Publikum wieder ins Bewusstsein zu rufen, wie etwa durch Ausstellungen, populärwissenschaftliche Publikationen oder Fernsehdokumentationen.⁷

Ein ähnlich breites und interdisziplinäres Zielpublikum spricht auch Michel mit seinem Buch an. Durch die aufwändige Recherche ist es einerseits für Historiker:innen von Nutzen, durch die Textedition von Rohners Gefangenenbericht ist es andererseits für Literaturwissenschaftler:innen interessant und nicht zuletzt aufgrund der zugänglichen Gestaltung ist es wohl auch für ein Laienpublikum spannend zu lesen. Dabei demonstriert Michel in allen drei Gebieten ein gutes Feingefühl: Er liefert nach gründlicher Recherche alle nötigen historischen Fakten in kompakter Form, er bettet die Erzählung gekonnt in den literaturwissenschaftlichen und -historischen Kontext ein und er schafft es, diese Thematik in klarer Sprache zu erklären und so logisch zu strukturieren, dass sich bei der Lektüre niemals grosse Fragezeichen auftun. Nach einer klaren Heranführung an die Thematik aus historischer Sicht, geht Michel zunächst auf die Rolle der Schweiz und der Schweizer in diesem Kontext ein und liefert dann einen prägnanten Überblick über die

Gattung des Barbaresken Sklavenberichts. Die darauffolgenden Kapitel arbeiten nicht nur Rohners Lebensgeschichte, seine Gefangenschaft, seinen Freikauf und seine Schriften im Detail ab, sondern verwenden diese auch exemplarisch, um die Mittelmeerpiraterie und -sklaverei als gesamteuropäisches Phänomen zu illustrieren. Diese logische Abfolge wird durch die Textedition von Rohners eigenem Bericht im Anhang vervollständigt. Das Buch ist somit in etwa mit Martin Rheinheimers Monografie *Der fremde Sohn: Hark Olufs' Wiederkehr aus der Sklaverei*⁸ aus dem Jahre 2001 zu vergleichen (leider von Michel nicht erwähnt), das den bemerkenswerten Fall des dänisch-deutschen Sklaven Hark Olufs inklusiver gründlicher Textedition ähnlich aufbereitete, wenngleich in etwas detaillierterer, annotierter und zweisprachiger Form.

Gut ist auch der Ausblick, den der Autor bietet: «Spannend wäre, die verschiedenen bekannten Schweizer Sklavenberichte zu vergleichen und in den Kontext des literaturwissenschaftlichen Genres zu stellen. Dies könnte sich lohnen, da diese Berichte beginnend mit dem Text von Peter Villinger die Zeitspanne von Mitte des 16. Jahrhunderts bis zu Johannes Rohner Anfang des 19. Jahrhunderts das gesamte zeitliche Spektrum des Phänomens der nordafrikanischen Sklaverei abdecken» (S. 87). Und: «Dass allein 1806 mit Rohner und Frischknecht vierzehn Landsleute auf der Loskaufliste des französischen Konsuls in Tunis standen, deutet daraufhin, dass in den Archiven noch viele Sklavenbiografien verborgen sind» (S. 88).

Beidem kann man nur beipflichten, insbesondere da in den Bestrebungen der letzten Jahre, die Mittelmeerpiraterie und den Barbaresken Gefangenenbericht als gesamteuropäisches Phänomen zu

Modern Seas». Universität Bielefeld. 13. April 2018; und «Kulturbrücken und -brüche: Der Mittelmeerraum als Schauplatz transkultureller Identitätsentwicklung». Universität Innsbruck. Haus der Begegnung, Innsbruck. 19. Juni 2019.

7 Siehe zum Beispiel die Sonderausstellung «Piraten und Sklaven im Mittelmeer» auf Schloss Ambras Innsbruck, vom 20. Juni bis 6. Oktober 2019; oder das Buch *White Gold: The Extraordinary Story of Thomas Pellow and North Africa's One Million European Slaves* von Giles Milton (London 2005).

8 Rheinheimer, Martin: *Der fremde Sohn. Hark Olufs' Wiederkehr aus der Sklaverei*. Neumünster 2001.

betrachten, die Schweizer Situation kaum Erwähnung fand – wohl, weil man sich der Gefangenenerichte von Schweizern nicht bewusst war und ohnehin davon ausging, dass die Schweiz als Binnenstaat in der Mittelmeerpiraterie keine wesentliche Rolle spielte.

Dass es jedoch Barbareskensklav:innen aller möglicher Herkunft, einschliesslich so küstenferner Orte wie Augsburg und Tirol, gab, ist seit einiger Zeit bekannt.⁹ Natürlich sind die bei Michel erwähnten 52 Schweizer (S. 86) unter den auf mindestens hunderttausend geschätzten europäischen Barbareskensklav:innen und die insgesamt vier Schweizer Sklavenberichte (S. 22) unter fast 200 bisher bekannten Texten jeweils nur ein relativ kleiner Anteil, aber dennoch kein zu vernachlässigender.

Eine andere Frage, die sich auftut und die an einem anderen Ort zu beleuchten wäre, ist: Wie konnten Erzählungen, einem starren Gattungsschema treu bis ins Detail, immer wieder in kleinen, relativ provinziellen Gegenden entspringen? Auch andere ehemalige Gefangene aus einfachen Verhältnissen verfassten und veröffentlichten Berichte, die exakt dem Schema der Gattung entsprachen, welche zwar gesamteuropäisch gesehen sehr populär war, aber im schweizerischen Raum dennoch nur sehr wenige Texte hervorbrachte. Wie kam es, dass diese Gefangenen mit so unterschiedlichen Hintergründen und aus so unterschiedlichen Regionen Berichte verfassten, die sich alle stark ähneln?

Interessant wäre darüber hinaus auch eine englische Übersetzung von Rohners Erzählung, die diese einer internationalen

Forschungsgemeinschaft zugänglich machen würde.

Aber auch ohne Übersetzung erfüllt Pascal Michels Buch ein Desiderat der Forschung und es bleibt zu hoffen, dass es als Anstoss gesehen wird, die Rolle der Schweiz in der Geschichte und literarischen Verarbeitung der Mittelmeerpiraterie noch weiter zu erforschen.

ROBERT SPINDLER

Samida, Stefanie (Hg.): Der Gürtel. Mehr als ein modisches Accessoire. Berlin:

Vergangenheitsverlag, 2022, 83 S., Ill.

Stefanie Samida ist seit 2020 Dozentin (PD Dr.) für *Living History* an der Universität Heidelberg. Doch schon viel früher hat sie sich einen Namen gemacht als Herausgeberin des Handbuchs *Materielle Kultur* (2014), das sich mit der «Welt der Dinge» befasst. Ihr neuestes Buch ist aus einem Seminar entstanden, in welchem die Studierenden sich dem Objekt Gürtel widmeten und es aus ganz unterschiedlichen Perspektiven betrachteten. «Warum Gürtel?» fragt die Herausgeberin in der *Einleitung*. Nun, die Wahl ist willkürlich, es hätte auch ein anderes Objekt sein können. Der Gürtel bietet aber eine Vielzahl von überraschenden Bedeutungen. Die einzelnen Kapitel sind Seminararbeiten der Seminarteilnehmenden. Diese Vorgehensweise ist unüblich und das Resultat in Buchform durchaus ein gelungenes, vielfältiges Experiment.

Christoph Söller widmet sich im Kapitel *Kleider machen Geschichte* der Kleidermode zwischen 1871 und 1918. Ausgehend von der Modemetropole Paris eroberte ein militärisch angehauchter Kleiderstil die Oberschicht in ganz Deutschland. Die Zeitspanne geht von der Reichsgründung durch Bismarck in Versailles 1871 bis zum Ende des Ersten Weltkriegs 1918. Das Uniformmässige drückte sich auch in der

9 Ruhe, Ernestpeter: Zwei Augsburger Künstler in «algierischer Leibeigenschaft». Die «Wunderbaren Schicksale» der Brüder Wolfgang. In: *Oriente Moderno* 91/2 (2011), 1–17; Klaar, Karl: Georg Kleubenschedl von Stams, Sklave in Tunis und seine Befreiung 1612–1636. In: *Tiroler Heimat* 1 (1928), 182–185.

Verwendung eines Gürtels als Zeichen der (männlichen) Macht aus. Heute vergessen ist, dass auch die beliebten Matrosenanzüge für Kinder und Jugendliche in Deutschland Ausdruck des Imperialismus waren, der die deutsche Flotte in den Städten gegenwärtig machte.

Der Gürtel: (Sprich)Wörtlich genommen von Hanna Blume untersucht das besagte Objekt sprachlich. Eigentlich hat die Autorin mehrere Sprachen, darunter auch Chinesisch, im Visier, genauer geht sie aber nur auf deutsche Sprichwörter und ihre englischen Entsprechungen ein, mit der Begründung, nur hier seien die Sprichwörter inhaltlich deckungsgleich; sie fügt dann aber noch zwei weitere englische Ausdrücke an: den Gürtel enger schnallen – to tighten one's belt (bildliches Idiom), (ein Schlag) unter die Gürtellinie – (a blow) below the belt (Sprichwort/Redewendung); to have something under one's belt – ca. etwas auf sicher haben oder wissen (nur englisches Sprichwort), belt and braces – ca. doppelt genäht hält besser (Zwilingsausdruck ohne deutsche wörtliche Entsprechung). Der Essay zeigt, so interessant er ist, die Schwierigkeiten, sprachlich Eingeschliffenes, das wir situationsgerecht verstehen und verwenden, bis ins Einzelne zu analysieren und begrifflich zu fassen: bildhaftes Idiom oder idiomatische Bilder?

Vivien Schiefer verfasste ein Kapitel über *Unter der Gürtellinie: Zum Dresscode von Prostituierten im Mittelalter*. Als Erstes hält sie fest, dass es den berühmt-berüchtigten Keuschheitsgürtel im Mittelalter nicht gab, entsprechende Ausstellungsobjekte in Museen stammen aus dem 16. Jahrhundert und wurden nie getragen. Sie sollten aber vor der Prostitution warnen. Schiefers Arbeit ist eine gründliche historische Aufarbeitung der Rolle, die der Gürtel in der Mode spielte. Sie untersucht Kleiderverordnungen bis zurück ins 11. Jahrhundert. Der Sinn der Kleiderverordnungen bis in die Neuzeit

war die Unterscheidung in «ehrbare» und in «unehrenhafte» Frauen. Die «ehrslosen» Frauen sollten auf Anhieb erkannt werden. Sie stellten eine Randgruppe dar. Interessanterweise gab es nicht nur Verbote, sondern auch explizit bestimmte Vorrechte, die den «ehrbaren» Frauen nicht zustanden. Während der Gürtel meist ein Machtsymbol war und zur Männertracht gehörte, durften nur sehr begüterte (Ehe)Frauen einen Ziergürtel, der mit Silber oder Gold beschlagen waren, tragen. Das Edelmetall durfte ein bestimmtes Gewicht nicht überschreiten und war Ausdruck des Reichtums der Trägerin. Prostituierte durften einen einfachen Ledergürtel tragen, der dazu diente, ihr Kleid zu kürzen, indem es hochgegürtet wurde. Sie durften Juwelen, farbige Edelsteine, Ringe, Arm- und Fussreifen tragen. Vor allem im Spätmittelalter war es Mode, dass Prostituierte Glöckchen um die Fesseln trugen, deren Klang ihr Kommen und Gehen begleitete. Diese Mode wurde so beliebt, dass sie als Unterscheidungsmerkmal nicht mehr taugte. Die Glöckchen (Schellen) verlagerten sich schliesslich auf eine andere (Rand)Gruppe und wurden zum Kennzeichen der Narrenzunft. Aber noch ein anderes Vorrecht besaßen die Prostituierten. Während die gesellschaftlich angesehene Frau stets dunkle Farben trug, Schwarz, Blau, Braun, trugen sie ein helles Gelb, Rot oder Grün. Seit Ende des 19. Jahrhunderts hat dank der chemischen Industrie eine Farbenpracht die Mode erfasst, die jede Kleiderverordnung vergessen lässt (vgl. hierzu auch: Nicolas Jagla: *Steckbriefe und Diebeslisten als Quellen der historischen Kleidungsforschung*. Bamberg 2021).

Martha Schmitts *Viel Streit um einen Gürtel: Von den Studenten, die sich nicht gürten wollen* ist ebenfalls historisch ausgerichtet und lässt die Zeit um 1500 an den alten Universitäten Europas wieder aufleben. Die Universitäten hatten ihre eigenen Rechtsordnungen und waren zuständig in Rechtsfällen, die ihre Studenten betrafen.

Dafür war es notwendig, dass ein Student zum Beispiel bei einem Handgemenge sofort als Angehöriger einer Universität erkannt werden konnte. Eine Universität gliederte sich in eine Grundausbildung, den Septem Artes Liberales oder Artistenfakultät, sowie in die weiterführenden oberen Fakultäten Theologie, Rechtswissenschaft und Medizin. Die Artistenfakultät wurde von Schülern im Alter der heutigen Gymnasialen besucht. Nicht alle hatten die Absicht, ihre Studien an einer weiterführenden Fakultät fortzusetzen, ihre Motivation, brav und fleissig ihre Studien zu betreiben, war gering. Sie wehrten sich gegen die Gürtelpflicht in Ingolstadt, Leipzig und Wien. In Wien gelang es den Studenten, die lästigen Gürtel 1515 loszuwerden. Fünf Jahre später versuchte der Rektor der Artistenfakultät die Tragpflicht wieder einzuführen. Es kam zu einem Gerichtsurteil, und 1521 wurde die Gürtelpflicht definitiv aufgehoben. Damit erlosch auch die Gleichsetzung mit den Klerikern. Es war ein Erfolg für Wien, dessen Beispiel aber die anderen Universitäten nicht folgten. Gürtel halten sich vielerorts bis heute, da sie auch Rangabzeichen sein können, selbst die Streifen an Offiziershüten erinnern an Gürtel.

Es folgt ein *Interview* mit der Betreiberin einer Gürtelmanufaktur in Berlin. Berlin gilt als Modehauptstadt in Deutschland und darüber hinaus. Die Manufaktur fertigt seit 1986 Gürtel. Sie ist spezialisiert auf Ledergürtel. Seit 2010 heisst sie «Hoffnung Berlin». Es ist die Erfolgsgeschichte einer Modeboutique, die aus alten Werkhallen in Westberlin zum schicken Gürteltempel in Berlin wurde. Das Buch ist mit Bildern von Gürteln aus dieser Manufaktur geschmückt. Der Beruf des Gürtelmachers geht vermutlich auf prähistorische Zeiten zurück. Die Abbildung einer mittelalterlichen Werkstatt mit Manuskript öffnet den Blick auf die Ursprünge.

Tristan Pressler untersucht *Zwei Filme, zwei Gürtel, zwei Geschichten*, die

gegensätzlicher nicht sein könnten: *Outlaw King* (2018) und *Alien* (1979). *Outlaw King* ist 39 Jahre nach *Alien* gedreht worden. Ein Vergleich bringt einige fundamentale Unterschiede zutage. Obwohl fast vier Jahrzehnte jünger, wirkt *Outlaw King* viel älter. Der Ansatz bei diesem Historienfilm, dessen Handlung im 14. Jahrhundert liegt, war eine möglichst grosse Annäherung an die geschichtlich verbürgte Wahrheit sowie die Immersion des Publikums mithilfe einer authentisch wirkenden Kostümierung, die in keinem Detail Unstimmigkeiten zulies. Der Erfolg von David MacKenzies Film beweist, dass dieses ehrgeizige Ziel erreicht wurde. Ein Beispiel: Robert the Bruce trägt einen Gürtel, der seine Kleidung in Form hält. Dazu trägt er einen zweiten Gürtel, der als Schwerthalter kenntlich ist. Der Krieger musste sein Schwert jederzeit blitzschnell ziehen können. Diese beiden Gürtel sind klar funktional und historischen Vorbildern nachgebildet. Sogar ein gewisser Abnutzungseffekt ist mitberücksichtigt worden. *Alien* von Ridley Scott (Regie) kennt heute bereits fünf weitere Folgen und ist damit eine sechsteilige Filmreihe. Sein Erfolg als Science-Fiction-Horrorfilm führte zur Schaffung weiterer Filme mit ähnlicher Thematik. Die Zukunftsorientiertheit von *Alien* ist das Gegenteil der Historisierung, der wir in *Outlaw King* begegnet sind, und doch spielt die Treue zum glaubwürdigen Detail auch hier eine wichtige Rolle: In den 1970er-Jahren entstanden, darf der Film gerade diese Epochenmerkmale nicht verwenden, sondern muss konsequent neue, fremd anmutende Elemente zeigen. So sind Gürtelschnallen ein Blickfang und wirken wie Schilde, die den Träger bzw. die Trägerin schützen und ihnen zusätzliche Macht verleihen. Totale Immersion ist auch hier das Ziel, wird aber weniger kunstvoll erreicht als im erstgenannten Film.

Arved Oestringer untersucht *Assassin's Creed Syndicate*, das neunte Videospiel der Reihe aus dem Jahr 2015. Die Handlung

spielt im 19. Jahrhundert im viktorianischen London. Kopf des Syndikats ist Jacob. Die Details sind viktorianisch, wobei die Kleidung jeweils den Rang eines Mitspielers definiert. Verdienste werden mit Gürteln belohnt. Jacobs Aufstieg zeigt sich in seiner Kleidung, die vornehm-dunkel wird. Ausserdem besitzt er mehrere Gürtel. Seine Schwester Evie ist die weibliche Hauptperson. Sie ist die Einzige, die keine viktorianischen Frauenkleider trägt, sondern ein modern anmutendes Kombinat aus Hose und Kleid zusammen mit einem Hoodie. Sie hat einige Gürtel, aber bewusst weniger als Jacob. In diesem Action-Adventure-Spiel ist die traditionelle Rollenverteilung virulent, deshalb auch der Titel: *Unbeachtet: Der Gürtel in Assassin's Creed Syndicate*. Gemeint ist Evies Gürtel, den sie als unsichtbares Zeichen ihrer Macht unter ihrem Kleid um den Oberschenkel geschlungen trägt.

Die vorgestellten Kapitel zeigen die Bandbreite der Untersuchungen. Hinzu kommen eingeschobene kurze Abhandlungen oder Informationen zu Gürteln: Gürteltier, Gürtelrose, Grüngürtel und der Gürtel des Orion. Diese Einschübe sind farblich abgesetzt und harmonisieren mit dem Einband der Hardcover-Monografie. Die abgebildeten Gürtel und Schnallen legen sich um den Einband und sind in einem warmen Orangeton gehalten. Schön.

PAULA KÜNG-HEFTI

Simek, Rudolf: Dämonen, Teufel, Hexenglaube. Böse Geister im europäischen Mittelalter. Wien: Böhlau Verlag 2023, 329 S., Ill.

Dämonen scheinen heute bloss noch in Horrorfilmen zu existieren. Doch in der Gedankenwelt des europäischen Mittelalters war der Teufel mit seinen Dämonen omnipräsent. Dieses Denken will das vorliegende Buch uns aufgeklärten Zeitgenossen näherzubringen.

Der Autor Rudolf Simek (*1954), emeritierter Professor für mittelalterliche deutsche und nordische Literatur, hat auch Philosophie und katholische Theologie studiert, eine ideale Kombination für die Thematik. In seinen Forschungen hat er sich schon mehrfach mit dem Glauben an unheimliche Wesen befasst und kennt die entsprechenden Quellen sehr gut. So hat er bereits über Trolle (2018) als auch über Monster (2019) publiziert.

In der Einleitung bietet Simek eine kurze Einführung in die Thematik. Dabei betont er den Glauben an Dämonen als wichtigen Faktor im Denken des Mittelalters, ganz im Unterschied zur heutigen, der Metaphysik abholden Welt. Als Mediävist geht er in seiner Darstellung weder auf die Esoterik noch auf die Tiefenpsychologie ein. Ziel seiner Darstellung soll vielmehr sein, der Leserschaft die Geistes- und Mentalitätsgeschichte des Mittelalters näherzubringen.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert: Als Einstieg wird die antike Welt mit den Kirchenvätern und der Bibel als Hauptquelle für die Thematik vorgestellt. Darauf folgt eine kurze Beschreibung des Teufels mit seinem (un)heimlichen Hauptquartier, der Hölle. Der Hauptteil, der rund zwei Drittel des Buches umfasst, widmet sich ausführlich den Dämonen. Den Abschluss bildet die Übergangszeit zur Frühen Neuzeit mit dem Hexenglauben.

Das umfangreiche dritte Kapitel des Buches handelt von den Dämonen, ihrem Wesen und Wirken und von den Mitteln, mit denen man ihnen entgegentreten oder in Kontakt treten kann. Der Begriff «Dämonen» steht denn auch im Buchtitel an erster Stelle. Der Teufel war für die direkte Begegnung mit den Menschen zu mächtig, in der Bibel begegnete nur Jesus dem Teufel persönlich, der ihn – natürlich erfolglos – verführen wollte. Das personifizierte Böse hatte aber eine Heerschar von untergebenen Mitstreitern auf seiner Seite:

die unzählbare Schar der Dämonen. Alleamt waren sie von der Engelschar unter der Führung des Erzengels Michael aus der himmlischen Sphäre vertrieben worden: der in der Offenbarung (Apokalypse) des Johannes beschriebene Engelsturz. Seither besiedelten die bösen Mächte zum einen die Unterwelt, zum andern aber auch die irdische Welt der Menschen. Im christlichen Volksglauben des Mittelalters lauerten sie überall: «Ubique Diabolus».

Die Teufel (in der Mehrzahl) müssen von dem Teufel – ihrem Anführer – unterschieden werden. In den Quellen ist dies nicht immer klar. Um dies zu verdeutlichen, werden erstere im Buch konsequent als Dämonen bezeichnet. Ein weiterer wichtiger Unterschied, den Simek betont, ist jener zwischen Dämonen und Monstern, die oftmals miteinander verwechselt werden. Kurz gesagt handelt es sich bei Dämonen um vielgestaltige Geistwesen von böser Natur, während Monster körperlich manifeste menschenartige Kreaturen auf Erden sind, die als fremdartig empfunden wurden wie Angehörige fremder Ethnien oder missgestaltete Personen.

Der grosse Topf der Dämonen umfasste dabei so unterschiedliche negative Wesen und Dinge wie Unwetter, Insekten Schwärme, Krankheiten, Alpträume, erotische Träume, die alten Götter, Andersgläubige usw. Gegenmittel war die Macht der (heiligen) Worte in Form von Beschwörungsformeln, Gebeten und Bibelstellen auf Amuletten aus Pergament oder Blei und Kirchenglocken. Die Kleriker als professionelle Dämonenbekämpfer waren dabei nicht immer gegen deren Macht gefeit: So schloss der Kleriker Theophilus angeblich einen Pakt mit dem Teufel, war also ein Vorläufer des Doktor Faust, und sogar ein Papst, Silvester II. (999-1003), wurde als Teufelsbündler diffamiert.

Der Schluss der Abhandlung behandelt den Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit. Simek stellt den Hexenglau-

ben anhand einiger Kernelemente vor, die ihren Ursprung im Mittelalter haben oder noch älter sind: Tierverwandlung, Teufelspakt, Teufelsliebschaft, Hexensalbe, Hexenflug und Hexensabbat. Die Verbindung von Teufelspakt und sexuellem Verkehr mit Dämonen, im Mittelalter noch getrennte Vorstellungen, wurden als Rituale beim Hexensabbat zum Kern des Hexenwesens. Der Fokus verschob sich von den Männern (Zauberern und Magiern) auf die Frauen als Übeltäterinnen, die sich als Hexen angeblich mit Dämonen oder dem Teufel selbst einliessen. Die Kombination der Elemente des Hexenglaubens zu einem systematischen Komplex erfolgte im berühmten Werk *Hexenhammer* (1486/87) des Inquisitors Heinrich Kramer. Die damit einsetzende Hexenverfolgung erreichte ihren traurigen Höhepunkt zwischen 1550 und 1650, also weit nach dem Ende des Mittelalters.

Dem Autor gelingt es, äusserst spannend über das theologisch komplexe Thema zu schreiben und zugleich wissenschaftlichen Standards gerecht zu werden. Das Buch zeichnet sich durch eine klare, einfach verständliche Sprache aus. Immer wieder verweist Simek auf bereits Gesagtes oder auf noch kommende Passagen und es gibt auch kurze Rückblenden, Einleitungen und Zusammenfassungen. Hin und wieder kommt es allerdings zu Redundanzen, wie etwa bei der Geschichte über Bernhard von Clairvaux, der einer als besessen bezeichneten Frau in Nantes den lüsternen, rachsüchtigen Dämonen austreibt, welche zweimal erzählt wird. Neben dem vorhandenen Personenregister wäre zusätzlich ein Sachregister hilfreich für das Auffinden von bestimmten Stellen. Aufgelockert wird das Werk durch hundert Bilder, die einem Protestanten wie dem Rezensenten den kulturellen Verlust vor Augen führen, den die Bilderstürme und die nachfolgende Bilderarmut in reformierten Gebieten hervorgerufen haben.

Der Teufel ist in unserem heutigen Alltag kaum mehr präsent. Ein Bereich, in dem er sich gehalten hat, sind Texte, in welchen der Schreibfehler- und Druckfehlerteufel sein Unwesen treibt. Dieser Dämon hat seine Wurzeln ebenfalls im Mittelalter und trug sogar einen Eigennamen: «Tuttivillus» (oder ähnliche Varianten davon). Von diesem Dämon blieb auch Simeks Buch nicht ganz verschont, so wird etwa Augustinus' Schrift *De civitate dei* zu *De civitate die* abgeschwächt oder die antiken Götterstatuen zerfallen pikanterweise zu «Stoaub». Es ist zu vermuten, dass sich dieses moderne Teufelchen im Autokorrektur-Programm versteckt.

Das spannende Buch mit seinen vielen Text- und Bildquellen kann sowohl SpezialistInnen als auch interessierten Laien wärmstens empfohlen werden. Und hoffentlich steckt der Teufel heutzutage wirklich nur noch im Detail.

CHRISTOPH LANTHEMANN

Eingesandte Bücher

- Ahner, Helen: Planetarien. Wunder der Technik – Techniken des Wunders. Göttingen: Wallstein, 2033, 366 S.
- Ahokas, Nina: Museen in der Migrationsgesellschaft. Das Projekt «Die Küsten Oesterreichs» und das Kuratieren von *über.morgen*. (Studien zur materiellen Kultur, 55). Oldenburg: Carl von Ossietzky Universität, 2023, 108 S., Ill.
- Berger, Karl C., Alexandra Bröckl, Valeska Flor, Jenny Illing, Gilles Reckinger, Martina Röthl (Hg.): «Es wäre ja schade, wenn alles geklärt wäre.» Empirische Kulturwissenschaft als kritische Gesellschaftsanalyse. (Innsbrucker Schriften zur Europäischen Ethnologie und Kulturanalyse, 6) Münster: Waxmann, 2023, 342 S.
- Drascek, Daniel/Helmut Groschwitz/Gabriele Wolf (Hg.): Kulturerbe als kulturelle Praxis – Kulturerbe in der Beratungspraxis. (Bayerische Schriften zur Volkskunde, 12). München: Institut für Volkskunde, 2022, 288 S., Ill.
- Frank, Elisa: Vom Umgang mit einem multiplen Tier. Eine Ethnografie wölfischer Präsenz in der Schweiz. Diss. Zürich 2021. (Zürcher Beiträge zur Alltagskultur, 29). Zürich: Chronos, 2023, 512 S., Ill.
- Krause, Katharina: Gefährliche Bilder. Milchfrauen, Lumpensammler und anderes Strassenvolk in der grossen Stadt. (Politik der Sicherheit, 11). Baden-Baden: Nomos, 2023, 411 S., Ill.
- Ricciardi, Toni: Eine kurze Geschichte der italienischen Migration in der Schweiz. Zürich: Seismo, 2023, 240 S.
- Schaffner, Martin: Talgeschichte. Ursern im 19. und 20. Jahrhundert. Zürich: hier+jetzt, 2023, 184 S., Ill.
- Spiritova, Marketa und Manuel Trummer (Hg.): Pop the Nation. Die Nation als Ressource und Argument in Kulturen populärer Unterhaltung und Vergnügung. (Kulturen populärer Unterhaltung und Vergnügung, 6). Münster: Waxmann, 2023, 326 S.
- Trummer, Manuel, Daniel Drascek, Gunther Hirschfelder, Lena Möller, Markus Tauschek, Claus-Marco Dieterich (Hg.): Zeit. Zur Temporalität von Kultur. (Regensburger Schriften zur Volkskunde/Vergleichenden Kulturwissenschaft, 43). Münster: Waxmann, 2023, 422 S.

Stand 18. September 2023

AutorInnen

Müller, Alain, Prof. Dr., Universität Basel, Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie, Rheinsprung 9/11, CH-4051 Basel
alain.mueller@unibas.ch, ORCID: 0000-0001-5471-2060

Schulze, Marion, Prof. Dr., Universität Basel, Zentrum Gender Studies, Rheinsprung 21, CH-4051 Basel
marion.schulze@unibas.ch, ORCID: 0009-0001-1010-6138

Gruhn, Lara, Dr., Universität Zürich, Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft – Populäre Kulturen, Affolternstrasse 56, CH-8050 Zürich
gruhn@isek.uzh.ch, ORCID: 0000-0001-9100-4629

Landwehr, Dominik, Dr., Weierstrasse 76, CH-8405 Winterthur
dominik.landwehr@bluewin.ch, ORCID: 0000-0002-0746-5973

Wallenböck, Ute, Dr., Masarykova univerzita, Seminář čínských studií, Arna Nováka 1/1, CZ-602 00 Brno
wallenbock@phil.muni.cz, ORCID: 0000-0003-3513-4984

Scharfe, Martin, Prof. Dr., Eulenkopfstrasse 23, D-35043 Marburg
martin@scharfe-online.de

Richtlinien für die AutorInnen

Die wissenschaftliche Zeitschrift Schweizerisches Archiv für Volkskunde (SAVk) veröffentlicht Originalarbeiten (Abhandlungen, Debatten, Forschungsberichte und Miszellen) zu volkskundlich-alltagskulturellen, kulturanthropologischen, regionalethnografischen und kulturwissenschaftlichen Themen und diesbezügliche Besprechungen über Neuerscheinungen. Die Abhandlungen erscheinen auf Deutsch, Französisch, Italienisch und Englisch und umfassen maximal 45 000 Zeichen (inklusive Leerzeichen und Abstract).

Originalarbeiten sind in digitalisierter Form an das Herausgeberteam Dr. Sabine Eggmann (sabine.eggmann@unibas.ch) und Ass.-Prof. PD Dr. Konrad J. Kuhn (konrad.kuhn@uibk.ac.at) einzureichen. Buchbesprechungen sind direkt an die Verantwortliche für die Rezensionen, Dr. Meret Fehlmann (fehlmann@isek.uzh.ch), einzureichen.

Richtlinien zur formalen Gestaltung der Beiträge finden sich unter www.volkskunde.ch/sgv/publikationen/zeitschriften/schweizerisches-archiv-fuer-volkskunde.

Die Auswahl der Beiträge erfolgt durch das Herausgeberteam nach einem anonymisierten Begutachtungsverfahren (double-blind peer-review). Die Redaktionskommission sowie der wissenschaftliche Beirat des SAVk wirken an diesem Auswahl- und Begutachtungsverfahren mit.

Instructions aux auteur-e-s

La revue scientifique Archives suisses des traditions populaires (ASTP) publie des travaux originaux (thèses scientifiques, débats, comptes rendus de recherche ou billets) sur des sujets du folklore et de la culture du quotidien, d'anthropologie culturelle, d'ethnographie régionale et des sciences de la culture ainsi que des critiques de parutions dans ces domaines. Les textes sont publiés en allemand, français, italien ou anglais et n'excèdent pas les 45 000 signes (espaces et abstracts inclus).

Les textes originaux sont à envoyer par mail à l'équipe éditoriale: Dr. Sabine Eggmann (sabine.eggmann@unibas.ch) et Ass.-Prof. PD Dr. Konrad J. Kuhn (konrad.kuhn@uibk.ac.at). Les comptes rendus de lecture sont à envoyer directement à la personne en charge des critiques, Dr. Meret Fehlmann (fehlmann@isek.uzh.ch).

Vous trouverez les instructions pour la mise en pages sous www.volkskunde.ch/sgv/publikationen/zeitschriften/schweizerisches-archiv-fuer-volkskunde.

La sélection se fera par l'équipe éditoriale selon une évaluation anonyme (double évaluation anonyme par les pairs). Le comité de rédaction ainsi que le comité scientifique des ASTP participent à ce processus de sélection et d'évaluation.

