

Timo Heimerdinger

Das Abwesende erforschen

Versuch über die Lücke und das Verschwinden¹

Timo Heimerdinger

Exploring the Absent. An Experiment on the Gap and the Disappearance

Abstract: Empirically working cultural studies naturally focus their attention on what is methodically accessible and thus on what is existing. But in the history of our discipline there is also a trace of interest in the suppressed, forgotten or abolished. The absent is also a cultural reality that deserves attention. The social crises of recent years have enforced extensive practices of omission and thus intensified anew the questioning of the growth paradigm. In the interplay of climate change, pandemic, energy scarcity and inflation, a thorough engagement with practices of reduction and relinquishment is needed. Using the thematic examples of energy saving, minimalist reduction of possessions and the question of climate-friendly mobility, practical everyday forms of reduction will be presented and discussed as objects of cultural studies research. Phenomena of disappearance turn out to be neither a passive blank space nor an accidental gap. Rather, they are significant objectifications of human action full of agency and creative power. They thus are particularly suitable for an analysis of the absent in the cultural studies of everyday life.

Keywords: relinquishment, sustainability, reduction, minimalism, energy saving, post-growth, mobility

Im März 2022 wurde – nach, wie in Freiburg häufig, gründlicher, kontroverser und leidenschaftlich geführter Debatte – eine Autospur des östlich der Freiburger Innenstadt gelegenen Schlossbergrings zu einer Fahrradspur umgestaltet. Dies war ein Akt der Neuverteilung von Straßen- und Stadtraum, wie sie derzeit vielerorts stattfindet. In der Badischen Zeitung wurde diese neue Situation wenige Tage später mit einem Foto veranschaulicht, im zugehörigen Artikel war zu lesen:

„REICHLICH PLATZ haben jetzt die Radler auf dem Schlossbergring in Richtung Norden: Dort ist eine überbreite Rad-Spur entstanden, die eine gefährliche Situation für sie entschärfte – auf Kosten einer der beiden bisherigen Autospuren. Das Ganze gilt zunächst für sechs Monate als Probelauf.“²

1 Der Text basiert auf meiner Antrittsvorlesung an der Universität Freiburg, gehalten am 27. Juli 2022.

2 <https://www.badische-zeitung.de/ueberbreiter-radweg-210209326.htm>. Zugriff 16.02.2023.



Abb. 1: Schlossbergring im März 2022 (© Michael Bamberger)

Eine kleine Maßnahme innerhalb der Freiburger Verkehrspolitik, gleichwohl umstritten, prophezeit wurden im Gemeinderat und in Leserbriefen im Vorfeld der „Zusammenbruch des Verkehrs“ und „Rückstaus bis in den B 31-Tunnel“.³ Interessant ist an der Inszenierung auf diesem Foto so manches: die Autos links, in stauartiger Drängung, die Radfahrer rechts, gemütlich nebeneinander mit viel Platz. Es steht 8:2. Auch die Wortwahl „überbreit“ im Titel ist bemerkenswert, ganz so, als ob hier des Guten womöglich zu viel getan worden sei.

Unser Fach interessiert sich für Autos und Fahrräder gleichermaßen, auch für ihre Wege und vor allen Dingen für die Menschen, die auf oder in ihnen sitzen, für Mobilität allgemein, die Verkehrsmittelwahl, das Radfahren in der Stadt, die Neuverteilung von Stadtraum. All das wären interessante Zugänge zu diesem Thema. Ich schlage heute jedoch eine alternative Perspektive vor und möchte die Aufmerksamkeit auf jene Autos lenken, die nicht bzw. nicht mehr fahren, insbesondere jene auf der rechten Spur. Man sieht sie auf dem Foto naturgemäß nicht, aber man kann sie sich vorstellen. Und auch diese Autos, die fehlenden, sind ein Faktum, ein kulturwissenschaftlich interessantes und relevantes. Sie verdienen kulturanalytische Aufmerksamkeit. Wo sind sie geblieben? Links? Zuhause in der Garage? Ganz woanders? Nun wäre es naiv zu glauben, die Einrichtung einer einzelnen Fahrradspur hätte Autos gänzlich zum Verschwinden gebracht, irgendwo werden sie schon sein, verdrängt und verschoben möglicherweise, aber zumindest sind sie nicht mehr hier, auf der rechten Spur des Freiburger Schlossbergringes.

Das Abwesende erforschen – geht das überhaupt? Zumindest scheint es mir einen Versuch wert zu sein. Ich beginne mit einem fachgeschichtlich-konzeptio-

3 <https://www.badische-zeitung.de/zusaetzlicher-fahradstreifen-am-freiburger-schlossbergring-sorgt-nicht-fuer-stau-211456874.html>. Zugriff 16.02.2023.

nellen Teil zum Abwesenden und betrachte dieses dann unter den Perspektiven des Lückenhaften – als Befund – und des Verschwindens – als Prozess und als Aktion. Im darauffolgenden Teil skizziere ich exemplarisch drei thematische Forschungsfelder und -perspektiven und resümiere dann mit einer kurzen programmatischen Zusammenfassung.

Das Anwesende und das Abwesende erforschen

In der Geschichte unseres Faches zeigt sich über weite Strecken – so wie in anderen Fächern auch, und wie sollte es auch anders sein – ein grundpositivistischer Zug. Gegenstand und Ausgangspunkt des Forschens war und ist das empirisch Vorfindliche, das methodisch unmittelbar Zugängliche. Alltagskultur in ihrer ganzen Breite: Dinge, Bilder – mentale und gegenständliche –, Texte, Erzählungen, Vorstellungen, Verhaltensformen, Praktiken, aber auch Abstrakta wie Normen, Werte und Glaubensinhalte. Das eben, was Menschen tun, nutzen, besitzen, herstellen, bekennen, äußern oder erzählen. Und das auch aus guten Gründen. Als empirische Kulturwissenschaft sind wir in erster Linie auf das konzentriert, was sich methodisch erschließen lässt, auf die „kulturellen Werte in Objektivationen und Subjektivationen“, wie es in der immer noch griffigen Falkensteiner Formel heißt (Brückner 1971: 303).

So stark das Fach in seiner Geschichte mit dem Vorhandenen befasst war und weiterhin ist – es gibt Spuren der Beschäftigung mit dem Verschwundenen, Unsichtbaren und dem Im-Verschwinden-Begriffenen. Dies zeigt schon ein kursorischer fachgeschichtlicher Rundumblick. In der Frühphase der Fachgeschichte etwa steht die Geste des Festhaltens und Bewahrens prominent, sie kommt aus der Angst vor dem Verschwinden. Unter dem Begriff des Sammlungs- und Rettungsgedankens (Becker 1992: 168; Leimgruber 2012: 130) wurden jene Impulse thematisiert, die in Zeiten rasanter Modernisierung und gesellschaftlicher Veränderung zur Sammlung von all dem motivierten, was zu verschwinden drohte: Lieder, Märchen, Möbel, Häuser, Kleider, Arbeitsgerät – das ganze Spektrum vormodern-bäuerlicher Kultur. Es wurde gesammelt und bewahrt, die Museen und Archive waren bald voll von dem, was ‚draußen‘ immer weniger wurde. Das Abgängige und zunehmend Fehlende war für das junge Fach noch kein Datum an sich, sondern eher ein Weckruf oder eine Mahnung zur Bewahrung desselben. Verlustgefühle und ihre Bekämpfung spielten insgesamt in unserer Fachgeschichte eine wichtige Rolle, nicht nur in der Frühphase im Zusammenhang mit den modernen Abschieden von vormodernen Selbstverständlichkeiten (Köstlin 1991: 49), sondern auch später immer wieder. Das Fach hat diese Prozesse nicht nur durchlebt, sondern auch durchdacht – etwa in den Debatten rund um die Stichworte ‚Folklorismus‘, samt den Fragen um Echtheit und Vermittlung (Bausinger 1984), oder ‚Kulturerbe‘ (Leimgruber 2019; Tauschek 2013) und seiner Kuratierung, die ja immer auch ein Akt des Beschützens ist. Insgesamt lag der Fokus

der wissenschaftlichen Beschäftigung damit aber doch auf dem Vorhandenen oder zumindest Noch-Vorhandenen.

Spätestens ab den späten 1980er Jahren jedoch beginnt ein gewisses Interesse für das Abwesende (oder besser: das scheinbar Abwesende) an sich aufzukommen, und zwar in Form der fünften Ausgabe „Erinnern und Vergessen“ des Grazer ‚Kuckuck‘ 1988 und des gleichnamigen Göttinger dgv-Kongresses 1989. „Erinnern und Vergessen“ – dieses Begriffspaar stand damals ganz im Zeichen der Erforschung von Erinnerungskultur, insbesondere des Nationalsozialismus, und von lebensgeschichtlich-biografischen Bezügen. „Vergessen“, das war laut Martin Scharfe damals noch ein „Nicht-Thema“ der Volkskunde (Scharfe 1988: 15). Während die Prozesse der Erinnerung und Tradierung zweifellos schon länger beforscht wurden, öffnete sich mit dem Begriff des Vergessens ein neuer epistemischer Zugang. So formulierte Utz Jeggle sein offenkundig von Freud-Lektüre und Psychoanalyse inspiriertes Interesse folgendermaßen: „Zu wenig Aufmerksamkeit wurde jedoch Fragen der Unbewußtheit gewidmet. Wie Dinge verschwinden und dennoch präsent bleiben, als Lücke, als verwischte Spur, als Tatwaffe, als Indiz, wie Dinge verloren gehen und sich dadurch anderswo erhalten; sie lösen sich ja nicht auf, wechseln nur ihre Erscheinung, ihren Aggregatzustand, kurzum, dass auch in unserem Fach nur 10% der Eisberge sichtbar sind, ihrer [sic] gewichtiger Rest unter der Oberfläche treibt, das sollte uns beim Thema Vergessen verstärkt beschäftigen. So könnte die Arbeit am Material auch eigene Lücken, verwischte Spuren des Faches, der Kultur- und Lebensgeschichte sichern helfen.“ (Jeggle 1988: 5). Es ging also um den Versuch, die Witterung für das Verdrängte, das nicht offenkundig Vorhandene, das Vermiedene und unsichtbar Gemachte aufzunehmen und so den Blick für Formen der Vergangenheitsbewältigung oder eben Nicht-Bewältigung zu schärfen. Ausgangspunkt war die Überlegung, dass das Verdrängte nicht einfach verschwunden ist, sondern unerkannt, gewissermaßen im Untergrund umso stärker weiterwirkt und sein Unwesen treibt. Dieser Ansatz war in der Erforschung von Erinnerungskultur, die auch immer Aspekte des Vergessens oder Verdrängens beinhaltet, sehr produktiv. In der vergegenständlichten Form kann die Beschäftigung mit dem Thema Müll – der aussagekräftige Hinterhof der Kultur – als eine sachkulturelle Entsprechung dieses Ansatzes gelten. Die Erforschung des Abjekten war im Fach dementsprechend ebenso ergiebig wie instruktiv (Bodner/Sohm 2004; Scharfe 1988; Windmüller 2004). In methodologischer Hinsicht gab es in den letzten Jahren verstärkte Anstrengungen, ethnopschoanalytische Ansätze im Rahmen von supervidierten Deutungswerkstätten für die ethnografische Arbeit produktiv zu machen. Implizite oder verdeckte Daten sollen dort in einem kollektiven Deutungsprozess im empirischen Material identifiziert und so für die weitere Bearbeitung zugänglich gemacht werden (Bonz et al. 2017). Auch dies lässt sich als ein methodisch aktiver Umgang mit dem zunächst abwesend Scheinenden verstehen.

Geht man jedoch noch einen Schritt weiter und sucht Forschungen zu real Verschwundenem oder gezielt Unterlassenem, dann wird es schon deutlich übersichtlicher. Die Frage nach der tatsächlichen Lücke ist selbst ein Forschungsdesiderat. Neben einigen Arbeiten zum Umgang mit Mangel und Knappheit (Grewe 2017; Tauschek/Grewe 2015) gibt es dazu jedoch insbesondere eine klassische Ausnahme, nämlich das Thema Ernährung und seine – auch partielle – Negation. Dazu finden sich neben einer Fülle an jüngeren Qualifikationsschriften rund um Veganismus und Vegetarismus⁴ auch viele ältere Arbeiten, teilweise in Nachbarfächern, so etwa zur Geschichte des Nicht-Essens (Aselmeyer/Settele 2018), zum Zusammenhang von Ernährung und Lebensstil (Grube 2006, 2009; Winter 2022) oder auch zur temporären Auszeit in Form des Fastens (Noack 2018). Hier bestehen starke Bezüge zum klassischen Feld der Brauch- und Fastnachtsforschung (Mezger 1991: 464–513; Mezger 1999: 8–17; Wagner 1984; Wiesinger 1980).

Gerade was die Praxis des Fastens angeht, gibt es – ähnlich wie beim Pilgern – eine interessante kulturelle Dynamik der Pluralisierung, die parallel oder alternativ zu klassisch-religiösen auch zunehmend säkulare, d. h. gesundheitsbezogene oder allgemein psychotechnische Deutungsrahmen anbietet. „7 Wochen ohne“ heißt die jährliche Fastenaktion, zu der die evangelische Kirche in Deutschland seit 1983 einlädt. Es geht dabei weniger um eine Bußpraxis im engeren Sinn als um einen gezielten Bruch mit Alltagsgewohnheiten und Alltagstrott, um eine Neubesinnung auf sich selbst und das subjektiv Wesentliche. In der frei variierbaren Praxis der temporären Auslassung von z. B. Nahrungsaufnahme oder des Mediengebrauchs (Fernsehfasten, Handyfasten), des Rausch- oder Genussmittelkonsums (Koffein, Nikotin, Alkohol, Zucker, Schokolade) oder des Mobilitätsverhaltens (Autofasten) finden jährlich Millionen Teilnehmende Impulse für ihr eigenes Leben (vgl. Noack 2020: 36–39; Rahlwes/Hammerschmidt 2003).⁵

In dieser Praxis zeigt sich deutlich, was mich hier interessiert: die tatkräftige, gezielte Unterlassung, das aktive Nicht-Tun. Nicht das Nichtstun, dazu liegen ebenfalls bereits Beiträge vor (Ehn/Löfgren 2012), sondern das spezifiziertere Nicht-Tun. Genau dieser Akt der bewussten, freiwilligen Unterlassung aus guten Gründen ohne äußeren Zwang, aber durchaus außerhalb der eigenen Komfortzone, ist interessant, denn er ist ein Ausdruck aktiven menschlichen Handelns voller Agency und Selbstbestimmung – ich nenne ihn Verzicht (zur begrifflichen Differenzierung vgl. ausführlicher Heimerdinger 2020, 2022a, 2022b).

Beim Fasten ist es offensichtlich: Die Fastenzeit ist die systematische Lücke im gewohnten Ablauf, der markierte Fall, die Ausnahme von der Regel. In der Dialektik

4 Vgl. die Einträge in der DGEKW-Datenbank unter <https://dgekw.de/studium/examensarbeiten/>. Zugriff 16.02.2023.

5 Vgl. auch https://de.wikipedia.org/wiki/7_Wochen_Ohne. Zugriff 16.02.2023.

von Essen und Nicht-Essen, von Fasten und Feiern gewinnt der Nahrungsverzicht, verstanden als bewusste und intentionale – in diesem Fall auch: traditionale – Handlung ihre spezifische Kontur.

Der Verzicht, worauf auch immer er sich im Detail bezieht, ist hier kein erlittener Mangel, keine stoische Bedürfnislosigkeit oder Gleichgültigkeit und auch keine auferlegte Verpflichtung, sondern ein freiwilliger, selbstbestimmter Akt des Nicht-Tuns. Temporär beschränkt zwar und freiwillig, aber doch zumindest anfangs mit Anstrengung und Mühe verbunden. Natürlich gilt dieses Freiwilligkeitsmerkmal nur bei der grundsätzlichen Verfügbarkeit des Gutes, auf das verzichtet werden soll. Es ist ein fundamentaler Unterschied, ob man fastet oder hungert, ob man also auf etwas verzichtet oder Not und Mangel leidet. In Abgrenzung zum Mangel, der in fehlender Verfügbarkeit besteht, oder zum Verbot, das extern verordnet wird, impliziert der Verzicht ein intentionales Moment – ähnlich etwa der Askese, die ja auch die Einübung in eine Praxis meint. In Abgrenzung zur Genügsamkeit beinhaltet der Verzicht ein Moment der schmerzvollen Zumutung.

Das Abwesende tritt beim Verzicht kurioserweise als Objektivation eines starken Subjekts in Erscheinung, als menschliche Möglichkeit der Welt- und Selbstgestaltung. Gleichzeitig steht der Verzicht immer in der Dialektik aus Nicht-Haben und Haben, Konsum und Konsumverweigerung, Anwesenheit und Abwesenheit. Ähnliches gilt auch für andere Praktiken der Unterlassung, die nicht aus Mangel, Armut oder Not geboren sind: die Reduktion von Besitz, Einkommen und Arbeitszeit, die Mäßigung des Konsums allgemein. Es finden sich dazu in (Ratgeber-)Literatur und Medien zeitgeistige Begriffe wie Downsizing, Downshifting, Entschleunigung etc. Vor dem Hintergrund der Reduktionserfordernisse im Kontext von Nachhaltigkeits-thematik und Postwachstumsdebatte steht dieses schon seit Jahrzehnten bekannte Thema (Meadows et al. 1972) jedenfalls heute wieder, immer noch oder endlich, so drängend auf der Tagesordnung wie nie zuvor.

Nun lässt sich natürlich berechtigterweise einwenden, dass die Dialektik aus Anwesendem und Abwesendem eine Banalität ist. Jedem Tun entspricht eine Unterlassung, jeder Entscheidung für etwas entspricht eine Entscheidung gegen etwas anderes: Wer nach links abbiegt, geht nicht nach rechts, wer Apfelsaft trinkt, wählt keinen Orangensaft – insofern impliziert jegliches Entscheidungshandeln auch ein Verzichtsmoment.

Wenn also jedem Anwesenden automatisch ein Abwesendes entspricht oder sogar unendlich viele Abwesende, dann führt diese Erkenntnis in methodologische Schwierigkeiten bzw. wenig weiter. Deshalb spezifiziere ich den Zugang: Mich interessiert die Unterlassung speziell dann, wenn sie mit einem intentionalen Bruch des Erwartbaren einhergeht und damit auch aus der Komfortzone des Gewohnten hinausführt: Wenn die Raucherin die Zigarette unangezündet wieder wegsteckt, wenn das Auto allen Gewohnheiten zum Trotz stehen bleibt, wenn der Steakfreund doch einmal

zur Falafel greift. Menschen haben diese Möglichkeit, Gewohnheiten zu verlassen, Erwartungen – auch die eigenen – zu brechen und Dinge sein zu lassen oder andere als gedacht zu tun.

Für gewöhnlich interessieren wir uns in der Empirischen Kulturwissenschaft für die Routinen und Gewohnheiten des Alltags, die unhinterfragten Wiederholungen und Regelmäßigkeiten, das Selbstverständliche. Dieser Interessensfokus ist mit Begriffen wie Sitte und Brauch, Alltag, Routine, auch mit Habitus, Inkorporation oder Körperwissen verbunden – das sind angestammte Felder unseres Faches. Doch wie steht es um den Bruch mit der Gewohnheit, so wie er im Moment der Unterlassung zum Tragen kommt?

Die statische Lücke und das dynamische Verschwinden

Die Vergegenständlichung der Unterbrechung einer als Serie gedachten Gewohnheit oder Regelmäßigkeit ist die Lücke. Im Deutschen Wörterbuch der Brüder Grimm findet sich als vierte Bedeutungsvariante: „gewöhnlich heisst lücke die unterbrechung des zusammenhanges bei etwas als reihe oder fortlaufend gedachtem.“⁶ Lücken gibt es viele, nicht alle sind sonderlich beliebt: die Zahnücke, die Gedächtnislücke, die Wissensücke sind eher unbeliebt, bei der Gesetzesücke, der Baulücke oder der Forschungslücke kann es so oder so sein, die Parkücke hingegen ist meist hochwillkommen. Die Lücke ist immer der markierte Fall, die Abweichung von der Regel. Ein sehr naher Verwandter der Lücke ist das Loch, Kurt Tucholsky hat hierzu 1931 in seiner „soziologischen Psychologie der Löcher“ Wesentliches gesagt: „Ein Loch ist da, wo etwas nicht ist. Das Loch ist ein ewiger Kompagnon des Nicht-Lochs: Loch allein kommt nicht vor, so leid es mir tut. [...] Das Merkwürdige an einem Loch ist der Rand. Er gehört noch zum Etwas, sieht aber beständig in das Nichts, eine Grenzwahe der Materie“ (Tucholsky 1975).⁷ Wichtig ist der Kontrast, auf den Tucholsky hinweist, es geht nicht nur um die Leerstelle an sich, sondern immer auch um den Rand und die Umgebung, den Kontext also. Diesem muss das kulturwissenschaftliche Interesse gelten, nicht umsonst wurde unser Fach mit seiner spezifischen Sensibilität für Situationsfragen von Jens Wietschorke auch einmal als Kontext- oder Beziehungswissenschaft charakterisiert (Wietschorke 2012: 358). Wer lässt die Lücke, wer schafft sie und wer bringt was warum zum Verschwinden? Es geht also auch um Praktiken des Übergangs zwischen Anwesenheit und Abwesenheit und die hieran beteiligten Personen. Dieses Zum-Verschwinden-Bringen kann in ganz unterschiedlichen Modi geschehen, etwa als Verdrängen, Verschieben, Unterdrücken, Verboten oder Stehlen – die Reihe ließe sich fortsetzen. Mir geht es um die Unterlassung, den Verzicht,

6 <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&lemma=Luecke#0>. Zugriff 16.02.2023.

7 <https://www.textlog.de/tucholsky/glossen-essays/zur-soziologischen-psychologie-der-loecher>. Zugriff 16.02.2023.

weil ich hierin eine sowohl aktive als auch mit einer schlechten Presse ausgestattete Variante menschlichen Handelns erkenne. Verzicht ist unpopulär und zugleich allgegenwärtig (Kulturaustausch 2023; Strittmatter 2019; Wespennest 2021). Im politischen Raum ist der Begriff denkbar unbeliebt, ‚Verzicht‘ ist dort eine ausgemachte Schlechte-Laune-Vokabel, „Verzichtspartei“ fungiert sogar als Schmähbegriff.⁸

Verzicht hat mit Überwindung und Anstrengung, zu tun, er tut weh, und sei es auch nur ein bisschen. Dies gilt zwar auch für andere so zentrale und populäre Konzepte wie Arbeit oder Sport, doch denen schadet die Anstrengungskomponente im öffentlichen Ansehen kaum, sie nobilitiert sie eher. Ganz anders beim Verzicht, er hat ein massives Imageproblem. Ich sehe hierfür vor allem zwei Gründe.

Erstens steht Verzicht der Idee und dem Versprechen end- und grenzenloser Konsummöglichkeiten diametral entgegen. In einem ökonomisch-politischen Klima, in dem ‚Wachstum‘ die immer gleiche Antwort auf alle Fragen war und ist, und zwar aus und in allen politischen Lagern, stört die Idee des Verzichts oder der Schrumpfung. In jüngster Zeit wurde dieser Wachstums-Tenor zwar durch die Varianten des so genannten ‚grünen‘ oder ‚nachhaltigen‘ Wachstums modifiziert, doch ernst gemeinte Einwände gegen dieses Festhalten am weiterhin grundlegenden Wachstumsparadigma (Folkers/Paech 2020; Herrmann 2022; Paech 2015: 71–101) werden im hegemonialen Diskurs als abwegig oder randständig, manchmal gar als wahnhaft klassifiziert.⁹ In diesem anhaltenden Klima der Wachstumseuphorie und des Sich-Verlassens auf Wachstum wirkt die Rede von Verzicht unpassend, aus der Zeit gefallen und bestenfalls unattraktiv.

Zweitens führt ‚Verzicht‘ semantisch eine juristische Komponente mit sich, nämlich die der Aufgabe eines bestehenden Anspruches (Kleinschmidt 2019), und sei es auch nur ein vermeintlicher oder gefühlter. ‚Verzichten‘ – das klingt in manchen Ohren nach ‚die zustehenden Rechte verlieren‘. Natürlich gibt es keinen tatsächlichen rechtlichen Anspruch auf Urlaubs-Flugreisen, mehrere Fleischmahlzeiten pro Woche, 25 Paar Schuhe oder billiges Benzin. Aber in einer stratifizierten, von Aufstiegs- und Distinktionsmechanismen getriebenen Wohlstandsgesellschaft sind derartige Vorstellungen als subjektive, gefühlte Ansprüche durchaus verbreitet.

Praktiken der Unterlassung: Energie, Besitz, Mobilität

So unbeliebt der Verzicht gegenwärtig auch sein mag, Menschen üben sich tatsächlich in dieser Praxis, die Kulturgeschichte ist voller Beispiele: Fastenpraktiken, Ordensregeln, Enthaltensamkeits-, Sparsamkeits- und Mäßigungsideale sind hier als Bei-

8 https://www.focus.de/politik/deutschland/die-gruenen-die-gruenen-sind-nach-wie-vor-ehereine-verbots-und-verzichtspartei_id_13196797.html. Zugriff 16. 02. 2023.

9 <https://www.welt.de/wirtschaft/article238086655/Wirtschaftspolitisches-Beratergremium-Olaf-Scholz-und-die-Unverantwortlichen.html>. Zugriff 16. 02. 2023.

spiele zu nennen und stellen eigene Forschungsfelder dar. Auch im öffentlichen Diskurs erlebt der Begriff in jüngster Zeit eine gewisse Konjunktur (Firus 2020; Messner/Messner 2022; Wegst 2021). In jedem Fall lohnt die Kontextualisierung gegenwärtiger Debatten mit einem kulturhistorisch informierten Blick, es entsteht ein breiteres Bild menschlicher Verhaltensmöglichkeiten. Ich wähle dazu drei Felder exemplarisch aus, sie orientieren sich an den Begriffen Energie, Besitz und Mobilität.

Energie

Im Zusammenspiel von Klimawandel, Krieg und Energiekrise ist das Thema omnipräsent, mitten in die Vorbereitung dieses Vortrags platzte die Meldung, dass der Wohnungskonzern LEG die Mieter auf ‚Wärmeverzicht‘ einstimme: „Deutschlands zweitgrößter privater Immobilienkonzern LEG stimmt die Mieter auf harte Zeiten ein. ‚Ich glaube, dass in der derzeitigen Kriegssituation der Bevölkerung in Deutschland klargemacht werden muss, dass jetzt Verzicht angesagt ist‘, sagte LEG-Chef Lars von Lackum dem Handelsblatt. ‚Und das wird ein Wärmeverzicht sein – das muss man klar politisch aussprechen.“¹⁰ Im heißen Sommer 2022 klang diese Nachricht vielen fast schon surreal, doch manche mögen sich vielleicht auch noch gut an dieses Motiv erinnern, das zu meinen Kindheitserinnerungen zählt:



Abb. 2: ‚Ich bin Energiesparer‘-Aufkleber
(© Bundeswirtschaftsministerium 1980)

Dieser Aufkleber prangte ab 1980 an vielen Autohecks, er war Teil einer vom unter Otto Graf Lambsdorff FDP-geführten Bundeswirtschaftsministerium lancierten Kampagne. Noch unter dem schockartigen Eindruck der Ölpreiskrisen von 1973 bzw. 1979 wurde versucht, neue, sparsamere Formen des Umgangs mit Primärenergie anzuregen. Zwar technologisch noch unter anderen Vorzeichen als heute, liest sich das Spektrum der vor rund 40 Jahren vorgeschlagenen Maßnahmen doch ausgesprochen aktuell: Bessere Wärmedämmung, die Nutzung anderer Verkehrsmittel, der Umstieg auf effizientere Heizsysteme, damals z. B. Fernwärme oder elektrische

10 <https://www.berliner-zeitung.de/news/leg-chef-sieht-harte-zeiten-auf-mieter-zukommen-li.250186>. Zugriff 16.02.2023.

Nachtspeicherheizungen, oder der Einbau von Thermostaten – die Themen haben sich nicht grundlegend verändert.¹¹ Schon damals wurde intensiv über energiepolitische Steuerungsmöglichkeiten, Bauvorschriften, steuerliche Anreize und das Energieversorgungssystem insgesamt debattiert, doch die Vorschläge reichten auch bis in die Verästelungen des Alltagsvollzugs: energieeffizientes Stoßlüften der Wohnung, eine benzinsparende Fahrweise mit dem Auto, die Bildung von Fahrgemeinschaften, Deckel auf den Topf beim Kochen, Licht aus, wenn man das Zimmer verlässt, kein unnötiges Laufenlassen des Wassers, insbesondere des warmen etc. Das erinnert frappierend stark an einen Brief des Freiburger Dekans der Philosophischen Fakultät, der alle Institute Mitte Juli 2022 erreichte, bzw. erinnert dieser an die Kampagne der 1980er Jahre. In diesem Brief heißt es sinngemäß: Rechner sind sowohl über Nacht als auch bei längerer Nicht-Anwesenheit am Arbeitsplatz (ab 1 Stunde) abzuschalten; Zweitmonitore sind abzuschalten, wenn sie nicht unbedingt benötigt werden; die Beleuchtung in Büros, Teeküchen, Fluren und Treppenhäusern ist nur einzuschalten, wenn es wirklich erforderlich ist. Aufzüge sind nur dann zu benutzen, wenn das Treppensteigen nicht zumutbar ist.¹²

Bei diesen Hinweisen – geboren aus der Erwartung einer möglichen Gasmangellage im Winter 2022/23 – handelt es sich um wenig erstaunliche Selbstverständlichkeiten und Einsichten des gesunden Menschenverstandes, an die gleichwohl immer wieder erinnert werden muss. Allerdings liegt das Thema schon seit 50 Jahren, seit dem epochemachenden Werk „Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit“ (Meadows et al. 1972) unübersehbar auf dem Tisch, niemand kann sagen, man hätte nichts davon gewusst. Erstaunlich ist also eher die Trägheit, mit der dieses Thema gesellschaftlich in der nötigen alltagspraktischen Konkretion ankommt. Allerdings war es zwischendurch, in den 1990er und 2000er Jahren, relativ stiller ums Thema Energiesparen, da ging es hauptsächlich um technische Lösungen, die einen gleichbleibenden Komfort ohne nennenswerte spürbare Verhaltensänderung durch mehr Effizienz versprachen. Aber jetzt ist die Einsparthematik unter dem Eindruck von massiven Preissteigerungen und realem Mangelmanagement¹³ – etwas, das sich gesamtgesellschaftlich vor der Impfstoffverteilungs-

11 Die Details der Kampagne sind nur mühsam zu rekonstruieren, vereinzelte Hinweise finden sich in Printanzeigen, Werbematerialien, alten Zeitungsberichten oder Objekten, die sich punktuell bei Online-Auktionen oder in Internetrecherchen zusammensammeln lassen. Darunter etwa eine kleine Streichholzschachtel, auf der neben dem Kampagnenmotiv ein Tropfen schematisch skizziert ist. Daneben steht: „Was ist das? Dies ist der Tropfen Öl, mit dem man eine Stadt von annähernd 50tausend Einwohnern einen Winter lang heizen kann, wenn jeder von uns täglich einen spart.“ (Privatarchiv TH).

12 Vgl. Brief vom 19.07.2022 an alle Institute und Seminare der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg „Gasmangellage/ Maßnahmen zur Energieeinsparung“.

13 Ich meine hiermit den tatsächlichen Mangel an einer Substanz bzw. einem Material, der sich nicht durch Geld allein kurzfristig beheben lässt.

aufgabe 2021 schon gar nicht mehr im Diskurs- und Verhaltensrepertoire befand – zurück. Jetzt geht es um konkrete Praktiken des Einsparens: kürzer duschen, weniger warm duschen, Waschlappen statt Vollbad, Pullover anziehen anstatt Heizung aufdrehen.¹⁴

Es geht um Prioritätensetzungen, Knappheitserfahrungen und Verteilungsprobleme, die bei aller Dramatik offenbar auch erfinderisch machen können. Damit soll die Sache keineswegs relativiert oder gar einer biedermeierlich-spitzwegischen Romantik des armen Poeten das Wort geredet werden. Aber der Blick in die jüngere Geschichte kann auch kulturelle Ressourcen und Kompetenzen offenbaren. Es gibt die Erinnerung an eine gar nicht so schwache Tradition und mit den 1980er Jahren gar nicht so weit zurückliegende Praxis des Energiesparens, die in der jetzigen Situation mobilisiert werden könnte: autofreie Sonntage, kühle ungenutzte Wohnräume, Waschlappen und kurze Duschen. Der konkrete Kontext, in dem dies alles so aktuell wird, ist der völkerrechtswidrige Angriffskrieg Russlands auf die Ukraine. Aber eigentlich ist die Forderung nach einer Neufassung unserer Alltagspraktiken unter Aspekten des Energiesparens berechtigtermaßen schon sehr viel älter und längst überfällig. Die Fähigkeit, aktiv einen Gang zurückzuschalten, die Verschwendung zum Verschwinden zu bringen und effektiv zu sparen, wird zu einer Praxis der Resilienz, die es ermöglicht, dem Mangel aktiv zu begegnen bzw. vielleicht sogar zuvorzukommen. Der kulturwissenschaftlich informierte Blick in die Geschichte des Umgangs mit Knappheiten ist dann kein Schritt zurück in ‚die Steinzeit‘, wie manchmal polemisiert wird. Die Fähigkeit zur Mäßigung und zur Unterlassung ist hier vielmehr eine ermächtigende Coping-Strategie, die Handlungs- und Lebensspielräume eröffnet. Das Abwesende, in diesem Fall zunächst die Energie und daraus folgend der Energieverbrauch, erscheint in diesem Zusammenhang auch als eine Fähigkeit, eine produktive menschliche Leistung. Der Ausgangspunkt ist dabei ganz offenkundig ein Mangel, die Fähigkeit zum Verzicht kann diesen zwar nicht beheben, aber doch handhabbar machen – zumindest in gewissen Grenzen. Es geht mir hier, das betone ich ausdrücklich, nicht um Praktiken an der Grenze zum Existenzminimum, sondern gerade um solche in mittelschichtigen Settings.

Besitz

Das zweite Themenfeld ist ebenso alltagsgängig wie das erste und schließt direkt daran an: der materielle Besitz. Unter dem Dachbegriff des ‚Minimalismus‘ formieren sich seit einigen Jahren verstärkt Einzelpersonen, Gruppen und digital vernetzte

14 Im Sommer 2022 äußerten sich Minister und Ministerpräsidenten auch zu Dusch- und Hygienepraktiken und entfachten damit lebhafte Reaktionen im medialen und politischen Raum: <https://www.rnd.de/politik/die-politik-sollte-sich-mit-energiespartipps-auf-das-noetigste-beschaenken-IOA6N6H6JZBGXGZFR7RXXTMGV4.html>. Zugriff 16.02.2023.

Communities, die versuchen, in der ein oder anderen Form ihren materiellen Besitz zu verringern, mit weniger Dingen, auf weniger Quadratmetern oder insgesamt mit reduzierten Konsumgewohnheiten zu leben. Das Feld des Minimalismus ist breit ausdifferenziert und umfasst unterschiedliche Spielarten mit verschiedenen Zielsetzungen und Schwerpunkten. So gibt es neben primär ökologisch motivierten Personen, die im Sinne eines Zero-Waste-Lebensstils versuchen, ihr persönliches Müllaufkommen zu verringern und etwa in Unverpacktläden einkaufen oder subsistenzwirtschaftlich leben, auch das „Tiny House Movement“ (Maile 2020), wo neue, kleinräumige Wohnformen praktiziert werden, oder die sogenannten ‚Frugalisten‘, die gegenwärtig extrem sparsam leben, um rasch ein Vermögen aufzubauen, ihre Erwerbsarbeit bald an den Nagel hängen und ausschließlich von den Ersparnissen leben zu können. Der Übergang zwischen diesen unterschiedlichen Praxisstilen ist fließend, einige Aspekte wurden in der empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschung bereits thematisiert (Derwanz 2020, 2022; Strebing 2019; Weyers 2019), die Reduktionsbestrebungen können sich auf sehr unterschiedliche Bereiche des Konsumhandelns beziehen (Mobilität, Kleidung, Nahrung, Energieverbrauch etc.). Wie in den allermeisten alltagskulturellen Praxisfeldern hat sich auch in diesem Bereich eine breite Podcast-, Blogger:innen- und Influencer:innen-Landschaft auf den diversen Social-Media-Kanälen entwickelt. Es gibt mittlerweile Personen von hoher medialer Sichtbarkeit und Autor:innen mit Prominenz. Einer der – wenn man so will – ‚Stars‘ der Szene ist Joachim Klöckner, Autor von ‚Der kleine Minimalist‘ (Klöckner 2018), er ist durch diverse Fernsehsendungen und Reportagen bekannt geworden. Tschernobyl 1986 war für ihn, ehemals Unternehmer und Sportwagensammler, ein Wendepunkt in seinem Leben, seitdem hat er sukzessive seinen Besitz reduziert. Klöckner wurde bekannt als ‚Der Mann, der mit 50 Dingen lebt‘, tatsächlich gehen ihm selbst solche Zuschreibungen mittlerweile aber regelrecht gegen den Strich, denn die Zahl 50 lässt sich zwar medial gut vermarkten, eine öffentlichkeitswirksame Verengung darauf verfehle jedoch sein eigentliches Anliegen. Minimalismus sei für ihn kein Leistungssport des ‚Weniger‘ samt zugehörigen Instagram-tauglichen Bildästhetiken der gediegenen Leere, sondern eigentlich ein Ausdruck der Suche nach dem subjektiv Wesentlichen und dem spielerischen Ausloten eigener Bedürfnisse und Möglichkeiten. Sogar den Begriff ‚Minimalismus‘ sieht er inzwischen mit einer gewissen Skepsis, sei dieser doch mittlerweile auf ein Lifestyle-Schlagwort verkürzt worden.¹⁵ Gleichwohl wirkt Klöckner auf viele Menschen inspirierend, u. a. für den sogenannten Berliner Minimalismus-Stammtisch, einem eher losen, informellen Verbund von Menschen, der sich monatlich zum Erfahrungsaustausch trifft und mit dem ich seit

15 So Klöckner im Interview am 01.04.2022, vgl. zu seinen aktuellen Aktivitäten auch <https://www.neugier.net/>. Zugriff 16.02.2023.

Herbst 2020 empirisch zusammenarbeite.¹⁶ Die Teilnehmenden – im Kern etwa acht Personen – fühlen sich alle durch die eher vage Idee eines minimalistischen Lebensstils inspiriert und setzen sie auf sehr unterschiedliche Weise um: Das Wohnen auf vergleichsweise wenig Raum, das Bestreben, den eigenen Besitz in Küche, Keller und Kleiderschrank überschaubar zu halten und regelmäßig durchzusortieren („ausmisten“), Teilen statt Besitzen gehören hier zu den verbreiteten Praktiken. Es gibt keine verpflichtenden Grundsätze und keine politische Programmatik, aber es gibt einen gemeinsamen inhaltlichen Fluchtpunkt: die Idee, dass weniger Konsum und weniger Besitz besser sein könnten – individuell wie gesamtgesellschaftlich. Die Mitglieder der Gruppe sind bereit, dafür aktiv etwas zu tun, sich in ihrem Konsum- und Lebensstil zu begrenzen, auch wenn sie dafür nicht den Begriff Verzicht verwenden möchten. Eine sowohl im persönlichen Gespräch wie in der medialen Debatte wiederholt auftauchende und an sie gerichtete Frage ist zudem, ob ein so verstandener Minimalismus nicht eigentlich eine Art Luxusphänomen sei: Muss man nicht zunächst einmal etwas besitzen, um überhaupt reduzieren zu können? Empirisch lässt sich dazu feststellen, dass meine Feldpartner:innen weder besonders arm noch besonders reich sind. Sie befinden sich in einer mittleren sozioökonomischen Lage, in der die minimalistische Selbstbegrenzung durchaus möglich, aber auch spürbar ist, weder führt sie zu Prekarität oder Armut, noch ist sie Ausdruck derselben. Es geht also um freiwillige Unterlassung, nicht um notgedrungene. Die Befragten beschreiben ausnahmslos alle ihren minimalistisch inspirierten Lebensstil – so unterschiedlich er im konkreten Detail auch ist – als einen langwierigen, mitunter auch mühsamen Prozess¹⁷ des Umdenkens und des Umlernens von Alltagsroutinen, der im Ergebnis dann aber als positive und bewusste Übernahme von Gestaltungskraft und Gestaltungswillen über das eigene Leben erfahren wird, auch in der kritischen Auseinandersetzung mit bisherigen Gewohnheiten. Diese Doppelfigur aus prozesshafter, durchaus auch anstrengender Reduktionsarbeit auf der einen, bei gleichzeitiger befreiender Selbstermächtigungserfahrung auf der anderen Seite, ist für mein Oberthema aussagekräftig: Das Abwesende, das Verschwinden (hier: der Besitz) wird auch in diesem Fall letztlich als eine Errungenschaft, eine Befreiung erlebt. Aber der Weg dahin ist nicht trivial: Als Paar um die 50 gemeinsam von einer 120 m²-Wohnung über mehrere Zwischenschritte in eine 30 m² große 1-Zimmer-Wohnung zu ziehen ist durchaus ein Projekt mit Risiken und Konfliktpotenzial, zumal die verkleinerte Wohnfläche auch mit einer deutlichen Reduktion des Besitzes einhergehen muss. Interessant ist, wie

16 Vgl. hierzu und zu den folgenden Ausführungen auch Heimerdinger 2023 und mediale Berichterstattungen z. B. in der taz <https://taz.de/Besser-leben-durch-Verzicht/!5883703/>. Zugriff 16.02.2023.

17 Dies steht in Einklang mit vorliegenden anderen empirischen Befunden, vgl. Helbig 2015: 65–66, 79–80.

in diesen Praktiken neue und andere Wohlstandsaspekte jenseits von Konsum und Besitz erprobt und konkret empirisch greifbar werden. Zum Beispiel ‚Zeitwohlstand‘: geringere Fixkosten erfordern ein geringeres Einkommen und somit wird Teilzeitarbeit möglich, die wiederum zeitliche Spielräume für Hobbys, Freundschaftspflege oder andere, z. B. ehrenamtliche Aktivitäten schafft. Oder ‚Übersichtlichkeit‘: Weniger Besitz erfordert auch weniger Aufmerksamkeit, Wartung und Pflege, es entsteht Raum für anderes. Wo keine Technik ist, kann auch keine Technik kaputt gehen. Oder ‚Vereinfachung durch kurze Wege‘: Wenn es eine fünfköpfige Familie schafft, auf 70 m² zurechtzukommen, dann kann sie sich eine Wohnung dieser Größe in praktikabler Innenstadtlage leisten und spart somit Wege und Aufwand, der Alltag wird handhabbarer.

Wenn man die unterschiedlichen minimalistischen Praktiken zusammenfassend betrachtet, dann zeigt sich die Unterlassung, die Kultur des Weniger und damit auch das Abwesende auch hier nicht als Leerstelle, sondern als aktive kulturelle Praxis und Effekt eines gezielten Verhaltens. Es erscheint in diesem Kontext allerdings – und das ist der Unterschied zum Thema Energie – nicht in erster Linie als kompetente Reaktion auf einen drohenden Mangel oder eine Notlage, sondern zeigt sich als das Ergebnis einer aktiven Neujustierung und Überprüfung von Bedürfnissen. So paradox es auch erscheinen mag: Die Lücke im Kleiderschrank oder die leere Garage – eher vielleicht sogar: die Abwesenheit einer Garage samt Inhalt – ist der Ausdruck eines selbstbestimmten, an den tatsächlichen Bedürfnissen orientierten Lebensstils.

Mobilität

Das Stichwort Garage führt uns zum dritten Thema und damit zurück nach Freiburg. Als ich in den 1990er Jahren hier studiert habe, war der Rotteckring noch eine zentrale Auto-Nord-Süd-Achse in Freiburg. Als vierspurige, stark befahrene Straße trennte er Hauptgebäude und Bibliothek der Uni voneinander, man überquerte ihn am sichersten über eine Brücke. Schon damals wurde leidenschaftlich über die Verkehrsberuhigung dieser Achse diskutiert, ob man wohl die Straßenbahn hier entlangführen könnte? Aber was passiert dann mit den Autos? Geht das überhaupt? Gut 20 Jahre später, nach einer langen Debatte, nach Wettbewerben, Bürgerbeteiligungen, Simulationen und öffentlichen Diskussionen, wurde der Rotteckring 2019 in neuer Form als Kombination aus Fahrradstraße, Fußgängerzone und Straßenbahntrasse wiedereröffnet.¹⁸ Wie viele Städte ist auch Freiburg seit etlichen Jahren mitten in der Verkehrswende, die Neuverteilung von Stadtraum ist in vollem Gange, allerdings als ein zäher, zeitraubender Prozess voller Konflikte, Interessengegensätze und Debatten. Bei allen negativen Emotionen und Frontstellungen packen manche

18 <https://www.freiburg.de/pb/231769.html>. Zugriff 16.02.2023.

das Thema jedoch auch anders an, versuchen es mit Lockung statt mit Drohung, suchen den positiv konnotierten Ansatz.

In Freiburg wurde 2019 ein Verein gegründet, der sich für Reisen ohne Flugzeug stark macht, dies allerdings sprachlich nicht mit semantisch negativ besetzten Begriffen, sondern mit einem positiv konnotierten Neologismus: terran.¹⁹ Analog etwa zu ‚vegan‘ drückt ‚terran‘ keine Verneinung aus, sondern die Erdgebundenheit – terra – und artikuliert somit ein Reiseverhalten ohne Flugzeug nicht im Kontext von Scham, Vermeidung oder Verzicht, sondern als eine aktive, bejahende Praxis. Natürlich steht im Hintergrund trotzdem die Erkenntnis, dass Flugreisen weiterhin das effizienteste Mittel sind, um den individuellen CO₂-Fußabdruck schnell und gründlich zu verhunzen, und natürlich ist auch klar, dass Reisen ohne Flugzeug länger und anstrengender sein können, zu machen Zielen sogar gar nicht möglich sind. Ein terraner Mobilitäts- und Reisestil bestimmt sich daher inhaltlich weiterhin auch über die Negation des Fliegens und ist – zumindest auf den ersten Blick – immer noch mit Aspekten der Einschränkung oder des Verzichts verbunden. Die Werbematerialien von terran e. V. spielen daher auch ganz offen mit dieser Erkenntnis und dem Negationsmoment:



Abb. 3: Kerosinen-Aufkleber (© terran e. V.)

19 <https://terran.eco/>. Zugriff 16.02.2023.

Die Flugreise bleibt in dieser wortspielerischen Variante die begehrte Rosine, wenn auch mit dem bitteren Geschmack des Kerosins vergällt. Aber: Neben der rein sprachlich positiven Benennung mit ‚terran‘ werden auf der Homepage Reise Geschichten mitgeteilt, die von interessanten, abenteuerlichen, lustigen, menschlich berührenden oder gemütlich-entschleunigten Erlebnissen berichten, die sich in dieser vergleichsweise langsamen, eben erdgebundenen Reisepraxis in Zügen oder Bussen, auf Wegen, Plätzen und in Unterkünften ereignet haben und die mit dem Flugzeug so nicht zu haben gewesen wären. Das Thema der Mobilität ist klima- wie gesellschaftspolitisch brisant und emotionalisiert, es umfasst ja nicht nur das Thema der Urlaubsreise (Degele 2022), sondern auch Erfordernisse der Alltagsmobilität im Zusammenhang mit Wohnen und Arbeiten, Einkaufen, Kinderbetreuung oder Kontaktpflege. Die Nerven liegen daher schnell blank, die aufgeregten Diskussionen um Themen wie Anwohnerparkausweise, Benzinpreis, Tempolimit, Bahnverspätungen, neun- bzw. 49-Euro-Tickets, Lastenfahräder etc. sind Ausdruck dieser emotionalen Ladung, von den Debatten um Menschen, die sich im Berufsverkehr auf Straßen festkleben, ganz zu schweigen. Veränderungen in Bezug auf Mobilitätsverhalten und Mobilitätsmöglichkeiten werden rasch als Zumutung aufgefasst. Umso interessanter ist es, wenn Veränderungen, die mit der Einschränkung von Verhaltensoptionen einhergehen können – hier: terran, ohne Flugreise –, tatsächlich als positive Erfahrung gedeutet werden. Das Abwesende bzw. das Verschwinden des Bisherigen kann Raum für Neues, vielleicht auch Besseres schaffen. Im Idealfall kann an die Stelle von öder Warterei im Sicherheitsbereich eines Flughafens erholsamer Schlaf im Nachtzug ohne schlechtes Klimagewissen treten.

Ich komme damit zum Anfang und auf den Schlossbergring zurück: Auch wenn das Auto zunächst unverzichtbar schien, es bestanden doch größere Spielräume als gedacht. So heftig die Neuverteilung von Stadtraum auch umkämpft war, dieser Kampf endete nicht in harten Frontstellungen. In einem Artikel in der Badischen Zeitung vom Juli 2022, noch vor Ablauf der sechsmonatigen ‚Probefrist‘, hieß es versöhnlich: „Konsens ist möglich. ADAC-Vorstandsmitglied Reinhold Malassa sieht als positives Projekt die Verengung des Schlossbergringes zwischen Martinstor und Stadtgarten auf eine Fahrspur zugunsten des Radverkehrs. Er sei anfangs skeptisch gewesen, das scheine aber insgesamt gut zu funktionieren.“²⁰

Wo sind also die Autos hin? Wir wissen es immer noch nicht, ihr Platzanspruch am Schlossbergring ist zumindest geschrumpft, und, siehe da, es klappt doch ganz gut. Das Abwesende erscheint hier als Bedingungen für das Auftauchen von Neuem, die Öffnung von Freiräumen.

20 <https://www.badische-zeitung.de/auto-verzicht-faellt-vielen-menschen-schwer-214757496.html>. Zugriff 16.02.2023.



Abb. 4: Schlossbergring im Juli 2022
(© Timo Heimerdinger)

Und tatsächlich: dieses Foto, aufgenommen am 27. Juli 2022 um 12:27 Uhr, zeigt es: ein Auto und fünf Radfahrer, wenn man genau hinschaut sogar sechs. Die Verhältnisse haben sich umgekehrt. Die Momentaufnahme hat freilich nur Veranschaulichungscharakter, als situativer Schnappschuss belegt sie gar nichts. Aber zumindest sind die Bedenken längst verstummt und die neue Fahrradspur ist stark frequentiert und fester Bestandteil des Freiburger Alltags geworden.

Resümee: Neugier aufs Abwesende

Die Lücke ist nicht nur das, wo etwas fehlt, sondern sie kann auch der Platz sein, wo etwas anderes neu entsteht. Im Freiburger Stadtteil Rieselfeld wurden gezielt bei der Erstbebauung Lücken gelassen, damit später etwas Neues, nicht zuvor Geplantes nach- und hinzukommen konnte. Kulturwissenschaftliche Aufmerksamkeit auf das Abwesende, die Leerstellen zu richten, bietet in diesem Sinne gleichzeitig auch die Chance, die Sensibilität für das Neue, das Auftauchende zu schärfen. Ich werbe dafür, das Fehlende, die Unterlassung, mithin die Praktiken des Verschwindenlassens thematisch ernst zu nehmen und nicht zwangsläufig nur als ein defen-

sives Einknicken vor der Wirklichkeit oder als einen ausschließlich bedauernswerten Vorgang des Rückzugs zu begreifen – auch wenn es diesen Fall natürlich auch geben kann. Verzicht, Einsparung oder Abschaffung können auch aktive, emanzipatorische Varianten menschlicher Verhaltensmöglichkeiten sein – voller Agency, Selbstbestimmung und kreativer Gestaltungskraft. Im Fall des Energiesparens zeigt sich in der Vermeidung eine kompetente Reaktion auf die Erfordernisse veränderter Verfügbarkeit, im Fall des sachkulturellen Minimalismus suchen Menschen in der Besitzreduktion nach Neuorientierungen, was ihre eigenen Bedürfnisse, Schwerpunktsetzungen und Sehnsüchte angeht, und hinsichtlich des Verkehrs öffnet der Rückbau konventioneller Flug- oder Autoinfrastrukturen den Raum für neue, verträglichere Mobilitätspraktiken. Natürlich ist das Abwesende nicht immer erhofft, einfach oder angenehm. Aber der Blick in die Kulturgeschichte und aufs Detail zeigt, dass Praktiken des Verzichts verbreitet, gängig und vielgestaltig sind, Menschen sind hierzu fähig und bereit. Ob religiös grundiert oder nicht, ob psychologisch, ökonomisch oder ethisch-humanistisch gedacht: Der Selbstrücknahme und der Impulskontrolle als menschlicher Praxis kommt in vielen Kontexten eine positive Rolle zu, dies betonen Arbeiten aus unterschiedlichen Feldern wie der Entwicklungspsychologie (Mischel 2015), der Verhaltensökonomie (Sutter 2014) oder der Politikwissenschaft (Lepenies 2022). Gerade wegen der Ambivalenz zwischen Befreiungsmoment auf der einen und Anstrengungs- oder Zumutungsaspekt auf der anderen Seite, die vielen Praktiken des Verzichts und den damit verbundenen Leerstellen innewohnt, bleibt das Abwesende stets in der Spannung zwischen Entbehrung und Entlastung. Von politikwissenschaftlicher Seite wurde jüngst darauf hingewiesen, dass Verzicht und Verbot zwar gegenwärtig oft ablehnend diskutiert werden, doch gerade in der Politik seit jeher und weiterhin produktive Gestaltungsinstrumente sind, deren Aussparung ungleich größere Verwerfungen nach sich zöge (Lepenies 2022: 265–266). Diese grundlegende Erkenntnis spiegelt sich, so habe ich an einigen Beispielen zu zeigen versucht, auch in vielen alltagskulturellen Vollzügen, auf die sich unsere fachliche Neugier richten kann: Das Abwesende ist vielfältig präsent. Für mich sind Praktiken des Verzichts und die Beschäftigung mit Phänomenen der Reduktion daher nicht notwendigerweise ein Schlechte-Laune-Thema, sondern ganz im Gegenteil kulturwissenschaftlich interessante Gegenstände und persönlich in einer schwierigen, krisenhaften Zeit zumindest ein Hoffnungsschimmer.

Literatur

- Aselmeyer, Norman und Veronika Settele, Hrsg. 2018. *Geschichte des Nicht-Essens: Verzicht, Vermeidung und Verweigerung in der Moderne*. Berlin und Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110574135>.
- Bausinger, Hermann. 1984. „Folklorismus.“ In *Enzyklopädie des Märchens*, 4: Sp. 1405–1410.

- Becker, Siegfried. 1992. „Die Modernisierung des Alltagslebens: Ansätze und Ergebnisse der volkskundlichen Sachkulturforschung.“ *Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde* 97: 157–175.
- Bodner, Reinhard und Kathrin Sohm, Hrsg. 2004. *bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie*, 2 (Müll / Abfall). Innsbruck: Institut für Europäische Ethnologie.
- Bonz, Jochen, Katharina Eisch-Angus, Marion Hamm und Almut Sülzle, Hrsg. 2017. *Ethnographie und Deutung: Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens*. Wiesbaden: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-15838-5>.
- Brückner, Wolfgang. 1971. *Falkensteiner Protokolle*. Frankfurt a. M.: aku-Fotodruck.
- Degele, Nina. 2022. „Privilegienblindes Reisen in Zeiten des Klimawandels.“ *Zeitschrift diskurs* 7 (Privilegien: Was leistet der umstrittene Begriff?): 1–18.
- Derwanz, Heike. 2020. „Der schnelle Tod der Fast Fashion: Empirische Zugänge zu einer Theorie des Aussortierens von Kleidung.“ In *Der Tod und das Ding: Textile Materialitäten im Kontext der Vergänglichkeit* (Kasseler Studien zur Sepulkralkultur), hrsg. von Melanie Haller, Traute Helmers und Stefanie Mallon, 205–239. Münster et al.: Waxmann.
- Derwanz, Heike, Hrsg. 2022. *Minimalismus: Ein Reader*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839460764>.
- Ehn, Billy und Orvar Löfgren. 2012. *Nichtstun: Eine Kulturanalyse des Ereignislosen und Flüchtigen*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Firus, Christian. 2020. *Was wir gewinnen, wenn wir verzichten*. Ostfildern: Patmos.
- Folkers, Manfred und Niko Paech. 2020. *All you need is less: Eine Kultur des Genug aus ökonomischer und buddhistischer Sicht*. München: oekom.
- Grewe, Maria. 2017. *Teilen, Reparieren, Mülltauchen: Kulturelle Strategien im Umgang mit Knappheit und Überfluss*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839438589>.
- Grube, Angela. 2006. *Vegane Lebensstile: Diskutiert im Rahmen einer qualitativen/quantitativen Studie*. Stuttgart: ibidem-Verlag.
- Grube, Angela. 2009. *Vegane Biografien: Narrative Interviews und biographische Berichte von Veganern*. Stuttgart: ibidem-Verlag.
- Heimerdinger, Timo. 2020. „Verzicht: Eine Reizvokabel im Diskursklima des Klimadiskurses.“ *Kuckuck. Notizen zur Alltagskultur* 2 (Klima): 74–77.
- Heimerdinger, Timo. 2022a. „Bescheidenheit, Genügsamkeit, Verzicht: Praktiken der Unterlassung in alltagskultureller Perspektive.“ *Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 57 (2): 76–81. <https://doi.org/10.14315/prth-2022-570205>.
- Heimerdinger, Timo. 2022b. „Minimalismus alltagskulturell: Konsumverzicht als komplexe Tauschpraxis.“ In *Minimalismus: Ein Reader*, hrsg. von Heike Derwanz, 35–56. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839460764-002>.
- Heimerdinger, Timo. 2023 (im Erscheinen). „Zeitwohlstand – wenn weniger mehr ist.“ In *Zeit: Zur Temporalität von Kultur*. 43. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Empirische Kulturwissenschaft (Regensburger Schriften zur Volkskunde/Vergleichenden Kulturwissenschaft, 43), hrsg. von Daniel Drascek, Gunther Hirschfelder, Manuel Trummer, Lena Möller, Markus Tauschek und Claus-Marco Dieterich. Münster et al.: Waxmann.

- Helbig, Julia Susann. 2015. „Minimalismus zwischen Downshifting und Konsumverzicht: Eine volkskundliche Studie auf Basis qualitativer Interviews.“ Thesis, Universität Hamburg.
- Herrmann, Ulrike. 2022. *Das Ende des Kapitalismus: Warum Wachstum und Klimaschutz nicht vereinbar sind – und wie wir in Zukunft leben werden*. 5. Aufl. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Jeggle, Utz. 1988. „Archäologie des Erinnerns.“ *Kuckuck. Notizen zur Alltagskultur* 1 (Erinnern und Vergessen): 4–5.
- Kleinschmidt, Jens. 2004. *Der Verzicht im Schuldrecht: Vertragsprinzip und einseitiges Rechtsgeschäft im deutschen und US-amerikanischen Recht* (Studien zum ausländischen und internationalen Privatrecht, 117), hrsg. vom Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Klöckner, Joachim. 2018. *Der kleine Minimalist: Praktische Erfahrungen für ein befreites, glückliches Leben*. Wals bei Salzburg: ecowin.
- Köstlin, Konrad. 1991. „Folklore, Folklorismus und Modernisierung.“ *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 87: 46–66.
- Kulturaustausch. Zeitschrift für internationale Perspektiven. 2023. *Geht ohne: Über das Leben mit weniger*, Januar.
- Leimgruber, Walter. 2012. „Volkskunde/Kulturanthropologie.“ *Traverse. Zeitschrift für Geschichte*, Nr. 1 (Kulturgeschichte. Eine historiographische Skizze): 119–147.
- Leimgruber, Walter. 2019. „Kulturerbe: Chancen und Risiken.“ In *Kulturerbe, ein gemeinsames Gut: Für wen und warum? Le patrimoine culturel, un bien commun: Pour qui et pourquoi?* (Schriftenreihe zur Kulturgütererhaltung, 6), hrsg. von der Nationalen Informationsstelle zum Kulturerbe NIKE, Bundesamt für Kultur, 26–29. Basel: Schwabe.
- Lepenies, Philipp. 2022. *Verbot und Verzicht: Politik aus dem Geiste des Unterlassens*. Berlin: Suhrkamp.
- Maile, Lisa. 2020. *Tiny House Movement: Eine kulturwissenschaftliche Betrachtung alternativer Wohn- und Lebensformen als Ausdruck der Postwachstumsstrategie* (Münchner Ethnographische Schriften, 32). München: Utz.
- Meadows, Dennis, Donella H. Meadows, Erich Zahn und Peter Milling. 1972. *Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, aus dem Amerikanischen von Hans-Dieter Beck. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Messner, Reinhold und Diane Messner. 2022. *Sinnbilder: Verzicht als Inspiration für ein gelingendes Leben*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Mezger, Werner. 1991. *Narrenidee und Fastnachtsbrauch: Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Mezger, Werner. 1999. *Das große Buch der schwäbisch-alemannischen Fasnet: Ursprünge, Entwicklungen und Erscheinungsformen organisierter Narretei in Südwestdeutschland*. Stuttgart: Theiss.
- Mischel, Walter. 2015. *Der Marshmallow Test: Willensstärke, Belohnungsaufschub und die Entwicklung der Persönlichkeit*. 2. Aufl. München: Siedler.
- Noack, Julia. 2020. „Andere Zeiten – Fasten im Internetforum.“ In *Glaube und Glauben: Beiträge zu Materialität, Performanz und Praxis von Religion und Spiritualität* (Hessische Blät-

- ter für Volks- und Kulturforschung, Neue Folge, 54), hrsg. von Marguerite Rumpf, Thomas Schindler und Carsten Sobik, 35–45. Ilmat-Weinstraße: Jonas Verlag.
- Paech, Niko. 2015. *Befreiung vom Überfluss: Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*. 8. Aufl. München: oekom.
- Rahlwes, Björn Uwe und Thomas Hammerschmidt, Hrsg. 2003. *Das Fastenlesebuch: Weniger kann mehr sein; vom Reichtum des Verzichts im Angesicht des Überflusses: Sieben Wochen ohne*. Frankfurt a. M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik.
- Scharfe, Martin. 1988. „Müllkippen: Vom Wegwerfen, Vergessen, Verstecken, Verdrängen und vom Denkmal.“ *Kuckuck. Notizen zur Alltagskultur 1* (Erinnern und Vergessen): 15–20.
- Strebinger, Verena. 2019. „Von Farbfächern und Standardkombinationen: Alltagspraktiken im Rahmen von Capsule Wardrobe.“ *Kuckuck. Notizen zur Alltagskultur 2* (Abwesenheit): 40–43.
- Strittmatter, Judka. 2019. „Die neue Lust, Dinge zu lassen.“ *Brigitte Be Green – Das Magazin für ein nachhaltiges Leben*, 1/2019: 48–51.
- Sutter, Matthias. 2014. *Die Entdeckung der Geduld: Ausdauer schlägt Talent*. Salzburg: Eco-win.
- Tauschek, Markus. 2013. *Kulturerbe: Eine Einführung*. Berlin: Reimer Verlag. <https://doi.org/10.5771/9783496030270>.
- Tauschek, Markus und Maria Grewe, Hrsg. 2015. *Knappheit, Mangel, Überfluss: Kulturwissenschaftliche Positionen zum Umgang mit begrenzten Ressourcen*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Tucholsky, Kurt. 1975 [1931]. „Zur soziologischen Psychologie der Löcher.“ In *Gesammelte Werke in zehn Bänden*, Bd. 9, Ders., 152–154. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Wagner, Siegfried. 1984. *Der Kampf des Fastens gegen die Fastnacht: Zur Geschichte der Mäßigung*. München: tuduv.
- Wegst, Ulrich. 2021. *Keine Angst vorm Verzicht – Ein Plädoyer für die wichtigste Kulturtechnik des 21. Jahrhunderts*. Marburg: Büchner.
- Wespennest. Zeitschrift für brauchbare Texte und Bilder. 2021. *Verzicht*, 181, November.
- Weyers, Ophelia. 2019. „Die Last der Dinge: Ein Leben mit möglichst wenig Besitz.“ In *Forme(l)n des guten Lebens: Ethnographische Erkundungen alltäglicher Aushandlungen von Glück und Moral*, hrsg. von Jan Hinrichsen und Monique Scheer, 75–94. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Wiesinger, Alfons. 1980. *Narrenschmaus und Fastenspeise im schwäbisch-alemannischen Brauch*. Konstanz: Verlag des Südkurier.
- Wietschorke, Jens. 2012. „Beziehungswissenschaft: Ein Versuch zur volkscundlich-kulturwissenschaftlichen Epistemologie.“ *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 115 (Heft 3+4): 325–359.
- Windmüller, Sonja. 2004. *Die Kehrseite der Dinge: Müll, Abfall, Wegwerfen als kulturwissenschaftliches Problem* (Forum Europäische Ethnologie, 2). Münster: LIT.
- Winter, Martin. 2022. *Ernährungskulturen und Geschlecht: Fleisch, Veganismus und die Konstruktion von Männlichkeiten: Eine Analyse von Geschlecht und Ernährung im Kontext eines sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnisses zum Lebensmittel Fleisch*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839462461>.

Helen Ahner

Gefühlte Natur und natürliche Gefühle

Wie die ersten Planetarien urbane Natur produzierten und fühlbar machten¹

Helen Ahner

Felt Nature and Natural Emotions. How the First Planetariums Produced Urban Nature and Made it Tangible

Abstract: When the world's first planetariums opened in the mid-1920s in the Weimar Republic, people flocked to the institution to view the starry sky, to have it explained to them and to feel close to it. This starry sky, projected onto a dome by a projector, was seen as nature by the mostly urban planetarium audience, and the experiences under the dome as experiences of nature. The reason for this was the feelings that arose in the planetarium and were deliberately evoked by the staging of the shows. The impression of nature in the planetarium was the result of emotional work. Based on an analysis of multi-perspective sources (press reports, lecture manuscripts, advertising materials, planning and administrative documents, photographs, correspondence, etc.), this article shows: Feelings are not only the indicator that something is nature; feelings make nature. Nature was revealed in the planetarium as a co-production of people and machines, technology and narrative, emotion and cognition. It revealed itself as a con(-)fusion in which people found (aesthetic) experiences that fulfilled a variety of purposes for them: These experiences brought them close to a nature imagined as pure and moral, enabled 'modern' ways of feeling, provided knowledge marked as scientific, and put them in a mood that seemed particularly valuable to them.

Keywords: feelings, NatureCultures, knowledge transfer, Anthropology of Outer Space, historical cultural analysis, sensory history

Planetariumsgefühle

Als im Mai 1927 das erste Planetarium Österreichs eröffnete – in Wien, wie könnte es anders sein –, betonte der Astronom Walter Bernheimer in einem Artikel in der Tageszeitung *Neue Freie Presse* eine besondere Funktion der noch jungen Institution:

„Bei unserem ersten Besuche wollen wir uns gerne dem tiefen Allgemeindruck hingeben, dessen sich der kühlfte Materialist nicht erwehren kann: wenn zum erstenmal

1 Für ihre hilfreichen und konstruktiven Kommentare möchte ich mich bei den Gutachter*innen dieses Aufsatzes und meinen Kolleg*innen am Forschungsbereich Geschichte der Gefühle des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung herzlich bedanken.

[sic] der Sternenhimmel aufleuchtet in einer Pracht, wie wir sie in der Großstadt kaum ahnen können, wenn das Firmament zu kreisen beginnt, wenn Sonne, Mond und Planeten vor unseren Augen vorbeieilen oder gar wenn die Sterne allmählich verblassen, die Helligkeit unmerklich wächst und schließlich in zartem blauen Schimmer der Tageshimmel deutlich wird! Da wollen wir nicht an Technik denken und uns still der Natur verbunden fühlen.“²

Natur, nicht Technik oder astronomisches Wissen standen für Bernheimer im Fokus der Planetariumsvorführungen, obwohl er als Doktor (später sogar Professor) der Astronomie und Assistent der Wiener Universitätssternwarte durchaus Interesse an Letzteren hegte. Zumindest den ersten Planetariumsbesuch empfahl er ganz der Naturbetrachtung zu widmen und das Lernen hintenanzustellen: „[d]as nächste Mal dann aber auf ins Planetarium zum Grübeln und Verstehen“³. Vor allem den Menschen aus der Großstadt böte das Planetarium einen „tiefen Allgemeineindruck“ und ein Verbundenheitsgefühl mit der Natur, die Bernheimer schätzte und als Schlüsselerlebnisse eines Besuchs identifizierte. Ihm und vielen seiner Zeitgenoss*innen⁴ erschien die projizierte nächtliche Landschaft als Natur, das Planetarium als Naturraum, als Sehnsuchtsort des urbanen Alltags. Bevor sich die Aufmerksamkeit der im Planetarium eigentlich im Vordergrund stehenden Technik und Wissenschaft zuwenden konnte, musste seiner Ansicht nach zunächst den Naturgefühlen Genüge getan werden, die es erweckte. Diesen Gefühlen schrieben Bernheimer und seine Zeitgenoss*innen nicht nur eine moralische, sondern auch eine epistemische Wirkung zu.

2 Walter Bernheimer: „Reise durch das Weltall in wenigen Minuten.“ In *Neue Freie Presse*, 08.05.1927. Österreichische Nationalbibliothek: ANNO.

3 Ebd.

4 Im Denken der Weimarer Republik und der Ersten Republik Österreich herrschte eine relativ strikte binäre und dichotome Geschlechterordnung vor. Selbst der als Ikone der „Homosexuellen“-Bewegung bekannte Arzt und Sexualforscher Magnus Hirschfeld organisierte seine Überlegungen zu geschlechtlichen „Zwischenstufen“ und zu einem „Dritten Geschlecht“ im Bezugsrahmen der Zweigeschlechtlichkeit (Buchen 2005). Die gelebte Praxis der Zwischenkriegsjahre spricht allerdings eine andere Sprache: Es zeigen sich hier deutlich verschiedene Identitäten und Lebensentwürfe jenseits des wilhelminischen Geschlechterdualismus (Buchen 2005; Kühn/Zadoff 2023). Deshalb verwende ich in diesem Aufsatz das Gendersternchen, um der gelebten Vielfalt von (queeren) Geschlechteridentitäten in den 1920er Jahren gerecht zu werden, auch wenn es sich dabei um eine gesellschaftliche Minderheit handelte. Ich nutze in einigen Fällen auch das generische Maskulinum, um die historische Realität abzubilden, dass manche gesellschaftlichen Bereiche und Funktionen für nicht-männliche Menschen verschlossen blieben. Die Verwendung des Maskulinums verweist auch darauf, dass aus den Quellen hervorgeht, dass es sich bei der angesprochenen Gruppe ausschließlich um Männer handelte. Das Geschlecht und die Identität einiger der hier zitierten historischen Akteur*innen, vor allem einiger Zeitungsautor*innen, bleibt unbekannt. Auch wenn dieses Berufsfeld in den 1920er Jahren männlich dominiert war, ist es gut möglich, dass auch Menschen anderen Geschlechts unter den Autor*innen waren – das soll durch die Verwendung des Gendersternchens sichtbar gemacht werden.

Die Quellen zum Planetarium zeigen: Emotionale Beziehungen und intensive Erfahrungen galten ihnen als Mittel des Erkenntnisgewinns und als den didaktischen Zielen des Planetariums zuträglich, zu denen auch die Vermittlung einer bestimmten Naturvorstellung zählte. Erst wer Natur fühlen und ihr körperlich-sinnlich nahekommen würde, sei auch in der Lage dazu, die dahinterstehenden Wissensbestände vollkommen zu durchsteigen. Das Planetarium versprach, Naturgefühle beizubringen, die ein tiefgehendes Verständnis des Sternenhimmels bergen sollten: „Es ist [. . .] ein Hilfsmittel, um dem modernen Stadtmenschen, der das Naturempfinden vielfach verlernt hat, das Verständnis und die Freude an der großen Natur, dem Sternenzelt, wieder näherzubringen.“⁵

In der zweiten Hälfte der 1920er Jahren eröffneten nicht nur in Wien, sondern auch in vielen anderen europäischen Großstädten Planetarien. Sie machten den Sternenhimmel zum Spektakel: Es handelte sich dabei um Kuppelbauten, in deren Innern eine Maschine eine Simulation des Nachthimmels projizierte, die sich verhielt und bewegte wie der Himmel über dem jeweiligen Aufstellungsort. Begleitet und gerahmt wurde die Projektion von einem Lehrvortrag, der erläuterte, was zu sehen war, und der überdies die Funktionsweise des Planetariumsprojektors erklärte. Das Publikum – insbesondere Schüler*innen, aber auch Erwachsene aller sozialen Gruppen und Klassen – sollte sich so Freuden und Wissensbestände der Astronomie zu eigen machen. Die zitierten Aussagen verdeutlichen, dass es dabei, neben und trotz den erklärten Zielen der Wissenspopularisierung, Technikakzeptanz und Volksbildung, auch darum ging, sich auf Natur einzustimmen, sie zu erfahren und zu fühlen. Das Publikum sollte nicht nur an seinem Wissensschatz, sondern auch an seiner ganz persönlichen, emotionalen Beziehung zur Natur arbeiten, die als dem Wissen über Natur zuträglich und Teil einer umfassenden Bildung erschien. Die Arbeit, die im Planetarium an dieser Beziehung stattfand und aus der die Natur des Planetariums hervorging, war Arbeit an und mit Gefühlen und steht im Mittelpunkt dieses Aufsatzes: Was hatte es mit der Natur des Planetariums auf sich und wie hing sie mit den Gefühlen zusammen, die dort aufkamen? Welche Verbindungen gingen Natur und Gefühle im Planetarium ein? Was qualifizierte den „künstlichen Sternenhimmel“, wie ihn die Zeitgenoss*innen nannten, zur Natur und welche Rolle spielte dabei die emotionale Ansprache des Planetariums? Welche Natur kam dabei heraus?

Nicht nur Bernheimer reflektierte, beschrieb und veröffentlichte die Eindrücke, die das Planetarium bei ihm ausgelöst hatte – wo immer ein Planetarium eröffnete, war die lokale Presse voll von ausführlichen Schilderungen, Berichten und Lobpreisungen. Vielerorts grassierte eine regelrechte Planetariumseuphorie, auch wenn diese meist nur von kurzer Dauer war (vor allem neue Kinotechnologien machten

5 Erich Doleza I: „Der künstliche Sternenhimmel.“ In *Reichspost*, 07.05.1927. Österreichische Nationalbibliothek: ANNO.

der Einrichtung Konkurrenz). Die Texte über die ersten öffentlichen Planetariumsvorführungen, die 1924 auf dem Dach der Firma Zeiss in Jena stattfanden, setzten den Ton für die nachfolgende Berichterstattung: Voller Bewunderung und Pathos beschrieben sie die von Zeiss konstruierte Maschine und das Panorama, das sie erzeugte. Dabei stand neben dem faszinierenden „Wunder der Technik“⁶, als das vielen der Projektor galt, vor allem die naturalistische Darstellung im Mittelpunkt, die er hervorbrachte. Sie erschien den Autor*innen als „naturgetreu“, „täuschend echt“ und als „vollkommene Illusion“, die einer vermeintlichen „Naturentfremdung“ der ‚modernen‘ Großstädter*innen entgegenwirken sollte und konnte. In den Berichten über das Planetarium wurde vieles verhandelt, das auch die Vorführungen unter der Kuppel prägte: das Verhältnis von Menschen, Wissenschaft, Technik und Natur. Die Texte schilderten die Erfahrungen, die Planetariumsbesucher*innen machten, schürten die Erwartungen der Lesenden und dienten ihnen als Schablone für ihren eigenen Besuch. Sie resultierten aus Erlebnissen und Erfahrungen der Autor*innen im Planetarium und boten regelrechte Wahrnehmungsanleitungen (Kaschuba 2004) für diejenigen, deren Besuch noch ausstand. Sie lieferten Beschreibungsweisen für das Erlebte, die sich so fortspannen und veränderten – gleichzeitig formten und tönnten sie das Tun und Erleben im Planetarium selbst. Insofern bieten die Texte in Zusammenschau mit anderen Quellen eine Grundlage, auf der die vergangenen Erfahrungen des Planetariums im Sinne einer historischen Kulturanalyse (Wietschorke 2010) oder historischen Ethnografie (Fenske 2006; Ingendahl/Keller-Drescher 2010) erkundet werden können. Dabei rücken neben den Diskursen und Narrativen, die ich mit Andreas Reckwitz (2003, 2008) als geronnene Praxis verstehe, Wahrnehmungen, (Körper-)Techniken, Sinneseindrücke und Gefühle in den Fokus – Spielarten historischer Praxis, die ihre Spuren in den Quellen hinterlassen haben (Frevert 2013; Scheer 2012, 2016). Das Schreiben und Lesen von Presseerzeugnissen entpuppt sich vor diesem Hintergrund als Subjektivierungspraxis, im Zuge derer historische Akteur*innen Selbstbilder und -verständnisse entwickelten und einübten. Diese Selbstentwürfe und die damit zusammenhängenden Subjektivierungsweisen und -praktiken werden durch sie zugänglich. Neben Presstexten enthält der über 900 Dokumente starke Quellenkorpus, den ich im Zuge meiner Dissertation über das Planetarium zusammengetragen habe und der auch diesem Aufsatz zugrunde liegt, unter anderem Werbemittel aller Art, Baupläne, Manuskripte von Planetariumsvorträgen, Korrespon-

6 Als solches hatte der dänische Astronom Elis Strömrgren den Planetariumsprojektor als einer der ersten besonders publikumswirksam in einer dänischen Tageszeitung bezeichnet. Seine Aussage wurde an vielen Stellen zitiert und als Werbung für das Planetarium verbreitet. Die Beschreibung des Planetariums als Wunder der Technik wurde zur Standard-Erzählung, auch weil der Wunder-Topos eine bekannte und beliebte Formel zur Schilderung neuer Technologien darstellte (Gall 2011; Rieger 2003).

denzen zum Planetarium, Fotografien, Planungs- und Verwaltungsdokumente sowie Programme und Berichte. Die Quellen, die ich gemäß den Richtlinien qualitativer, ergebnisoffener Forschung mithilfe einer Software für qualitative Datenanalyse ausgewertet habe, zeichnen ein umfassendes Panorama vom Planetarium in seiner Anfangszeit, den Praktiken und Kalkülen, aus denen es hervorging, den Diskursen, die darum kreisten, und den Erfahrungen, Gefühlen, Wahrnehmungen und Körpertechniken, die mit ihm in Verbindung standen. Sie stammen aus dem Staatsarchiv Hamburg, dem Verwaltungsarchiv des Deutschen Museums in München, dem Zeiss-Firmenarchiv in Jena, dem Stadtarchiv Wien sowie der Online-Zeitungs- und Zeitschriftendatenbank ANNO der Österreichischen Nationalbibliothek. Darin zu Wort kommen verschiedenste Akteur*innen: Neben Planetariumsberichtersteller*innen, die vom Literaten über die Lehrerin bis zum Ingenieur selbst eine höchst heterogene Gruppe darstellen, sind Astronomen, Sternfreund*innen, Museumskuratoren, Vertriebsmitarbeiter und Zeiss-Mitarbeiter*innen darunter vertreten. Zusammengekommen eröffnen die Quellen einen multiperspektivischen Blick auf das Phänomen Planetarium, erlauben es, sich ihm in seiner Komplexität kulturwissenschaftlich zu nähern und es auf Basis der Selbstdeutungen und Sinnzuschreibungen der historischen Akteur*innen dicht zu beschreiben.

Besonders präsent in den Texten über die Planetarien ist die Selbstbeschreibung und Deutung des Planetariums und seiner Gäste als modern. Ob es die Moderne als solche gab und ob wir je modern gewesen sind, ist zweifelhaft (Bonacker/Reckwitz 2007; Latour 2002). Dass die Deutungen und Zuschreibungen, die mit der Idee einer Moderne und von Modernität einhergingen und -gehen, wirkmächtig sind und waren, lässt sich hingegen kaum anzweifeln. Vor diesem Hintergrund verstehe ich Modern-Sein nicht als Gegebenheit, sondern als Praxis und Wahrnehmungsweise, die unter anderem im Planetarium eingeübt und ausgeformt wurde und sich auch auf die Natur und die Gefühle des Planetariums auswirkte. Latour ergänzend auf den Punkt gebracht, lässt sich festhalten: Wir sind vielleicht nie wirklich modern gewesen, aber wir haben uns modern gefühlt.⁷ Die Beschreibungskomplexe und Praktiken, auf die das Sich-modern-Fühlen zurückgeht, basieren häufig auf vermeintlichen Gegensätzen und Gegenüberstellungen (Latour 2002) ähnlich derjenigen, die Bernheimers Schilderung zugrunde liegen und die auch in vielen anderen Quellen aufscheinen: Wissen und Fühlen, Natur und Kultur (imaginiert bspw. als Technik) gelten in der Logik der Moderne häufig als voneinander zu trennende Sphären und konzeptionell als einander entgegengesetzt. Allerdings weisen die sich um 1800 entwickelnden sinnlich-anschaulichen Wissens- und Lernpraktiken der (bürgerlichen) Bildungseinrichtungen und -instrumente, die auf Erfahrung zielten und den Natur-

7 Diesen Gedanken verdanke ich Monique Scheers Vorlesung zur Kulturgeschichte des Alltags an der Universität Tübingen.

Kultur-Dualismus durchaus überschritten, auch auf eine enge Verbindung von Empfinden und Erkennen hin, die ebenfalls als ‚modern‘ kultiviert wurde (Chakkalaka 2014; te Heesen 2002). Im Planetarium wurde an ‚modernen‘ Grenzziehungen und Entgegensetzungen gearbeitet, und es war gleichzeitig ein Ort, an dem sie sich auflösten. Das gilt auch und vor allem für die Vorstellungen von Natur, die im Planetarium zunächst in Abgrenzung zu den vermeintlichen Gegenbildern Stadt, Technik und (rationales) Wissen entworfen wurden, obwohl das Planetarium selbst diese Gegenüberstellungen durch seine bloße Existenz überwand. Gerade die Gefühle – allen voran das Wundern⁸ –, die im Planetarium aufkamen, standen in enger Verbindung mit dieser Grenzüberschreitung, rührten von ihr her und machten sie erst möglich.

Urbane Natur als Durch(-)einander

Natur ist – wie Kultur – keine Antwort, sondern vielmehr eine Frage der Post-Volkscundefächer⁹: Was gilt und galt unter welchen Umständen als Natur? Wovon setzte es sich ab? Wie trat es in Erscheinung? Menschen wissen zwar in der Regel genau, was sie meinen, wenn sie von Natur sprechen, aber es kann sich dabei je nach Zeit, Raum, Person und Kontext um höchst Unterschiedliches handeln. Gerade der Konstruktionscharakter der Kategorie ‚Natur‘ hat in den vergangenen Jahren viel Aufmerksamkeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften erfahren und neue Forschungsperspektiven eröffnet. Forschungen über NaturenKulturen (Amelang et al. 2019), naturecultures (Haraway 1995) oder aus dem Feld einer relationalen Anthropologie (Beck 2008) fokussieren das Zustandekommen und gleichzeitige Überschreiten dieser Kategorien und nehmen die Kategorisierungsarbeit selbst in den Blick. An dieser Arbeit haben menschliche und nicht-menschliche Akteur*innen gleichermaßen Teil und erschaffen die Kategorien als materielle und intellektuelle Tat-Sachen (Beck 1999), die durchaus wirkmächtig werden, aber aus gegenseitiger Abhängigkeit und Vermischung hervorgehen und sich letztlich darin auflösen. Der Begriff NaturenKulturen soll diese Verwobenheit und Koproduktivität von Natur und Kultur verdeutlichen. Er zeigt, dass sie letztlich nur im doppelten Sinne als Durch(-)einander existent und verständlich sind: Sie bedingen einander (entstehen erst durch einander) und vermischen sich (ergeben ein Durcheinander).

Historische Betrachtungen, die weiter zurückreichen als in die hochtechnisierte Vergangenheit des ausgehenden 20. Jahrhunderts, sind unter den explizit

- 8 Das Wundern wird von vielen Wissenschaftler*innen als die Grenzemotion schlechthin beschrieben, wovon sie auch seinen transzendentalen Gehalt ableiten (Adamowsky 2010; Daston 2001; Daston/Park 2002; Geppert/Kössler 2011)
- 9 Damit sind die deutschsprachigen Nachfolgedisziplinen der Volkskunde angesprochen, die unter vielen verschiedenen Namen wie Empirische Kulturwissenschaft, Europäische Ethnologie und Kulturanthropologie firmieren.

als NaturenKulturen-Forschung deklarierten Arbeiten selten zu finden. Dennoch hat die Geschichte der Naturbeziehungen beispielsweise des europäischen Bürgertums schon viel (kultur-)wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen (Lekan 2004; Löfgren 1986; Schama 1995; Schmoll 2004). Hier stehen Vorstellungen und Entwürfe von Natur im Mittelpunkt, die auch den Naturerfahrungen im Planetarium zugrunde lagen. Schmoll (2004) und Löfgren (1986) zeigen, wie im 19. Jahrhundert – meistens unter bürgerlicher Federführung – ein Naturverständnis und ein Umgang mit Natur zustande kamen, die den Zeitgenoss*innen modern erschienen und die auch die Autoren als Ausdruck von Modernität deuten. Natur wurde einerseits als „Objekt der instrumentellen Vernunft“ aufgefasst und andererseits zum „Objekt des Bewahrens“ (Schmoll 2004: 12). Bürger*innen erkannten in der Natur eine bedrohte, vornehmlich ästhetische Ressource, die es zu schützen galt, da sie für die „Volksseele“ von Bedeutung sei und den Kern einer Nation ausmache (Patel 2003: 207). Unter diesen Prämissen formierte sich die Heimat- und Naturschutzbewegung, der an der Erhaltung und am Schutz von „Naturdenkmälern“, aber auch von als ursprünglich markierten Lebensweisen – all das umfasste das Heimatverständnis – gelegen war (Patel 2003: 208). Mit diesem ambivalenten Naturverständnis gingen produktive Praktiken und Wissensweisen einher: Naturwissenschaften vermaßen, kartographierten und typologisierten Naturen, Technologien sollten sie beherrschbar machen, Umwelt- und Heimatschutzbewegung wollten sie bewahren, eine „romantisch-sentimentale Naturmystik“ (Löfgren 1986: 143) machte sie schließlich fühlbar und zum Objekt ästhetischen Genusses. Im Planetarium fielen einige dieser verschiedenen (diskursiven) Praktiken der Naturproduktion zusammen, auch wenn sie auf den ersten Blick als widersprüchlich – Naturbeherrschung durch Wissen(schaft) und Technik auf der einen, Natursehnsucht und -huldigung auf der anderen Seite – erscheinen mögen: Dort bestanden naturwissenschaftliche Vermessungen, technische Reproduktionen und ästhetische Betrachtungen gleichzeitig. Im Planetarium zeigte sich Natur als Durch(-)einander, auch, weil das zeitgenössische Naturverständnis von Ambivalenzen durchdrungen war. Die durchaus innovations- und technikkritischen Gedankenwelten, die die Natur- und Heimatschutzbewegung prägten, durchmischten sich darin mit einer ungebremsen Technikbegeisterung und der Erwartung, in der Natur des Sternenhimmels auch einer moralisch erhabenen Größe zu begegnen. Die verschiedenen Nuancen von Natur und ihren imaginierten Gegenständen vereinten sich im Planetarium scheinbar reibungslos.

Deutlich wird das Durch(-)einander der Planetariumsnatur am Beispiel der Großstadt, die in den Quellen über das Planetarium als Kontext und Kontrast der Institution zugleich auftritt. Einerseits erschien das Planetarium als Gegenmodell

der Stadt, die als absolute „Unnatur“¹⁰ verstanden und empfunden wurde. Sie habe durch ihre Lichter und Geschäftigkeit den Nachthimmel „ausgelöscht“ und Natur aus ihren Mauern verbannt. Das Planetarium, so die gängige Deutung, könne die Mängel des naturfernen Stadtlebens kompensieren und die Menschen „von all' dem Kitsch, der sich der Großstadt ihnen anbietet“¹¹ ablenken. Hier schlug die lange kultivierte „Großstadtfeindschaft des deutschen Bildungsbürgertums“ (Schmoll 2004: 22) durch und vermengte sich mit den Erziehungsbemühungen des „Schundkampfes“ (Maase 2007), die sich gegen als unmoralisch deklarierte Formen populären Vergnügens richteten. In beiden wurde auch die Vorstellung von Natur als moralisch gut wirksam. Durch sie wurde diese Vorstellung reproduziert und weitergetragen. Die argumentative Schlagkraft dieser Deutungsmuster nutzte der Hamburger Schulrat und Erziehungswissenschaftler Karl Umlauf, um Werbung für die Anschaffung eines Planetariums in seiner Stadt zu machen. Umlauf war studierter Physiker und Mathematiker, wirkte als Erziehungswissenschaftler und arbeitete unter der sozialdemokratischen Hamburger Regierung als Schulrat fürs Volksschulwesen. In seiner Argumentation werden die Hoffnungen und Erwartungen, die auf der Naturerfahrung des Planetariums lasteten, besonders deutlich, und es zeichnet sich das zugrunde liegende Naturverständnis scharf ab, sodass es lohnt, ihn in aller Länge zu zitieren. Obwohl Umlauf berufsbedingt vor allem Schüler*innen als potenzielles Publikum des Planetariums im Sinn hatte, erkannte er darin dennoch ein „allgemeines Bildungsmittel“, das auch jenseits der Schulen vonnöten und von Interesse sei:

„Dem Bewohner der Großstadt ist die Natur fremd geworden, und zumal zur Beobachtung des Sternenhimmels hat er sehr selten Gelegenheit. Der beständige Dunst und Staub in der Luft, der Nebel und Wolkenbildung begünstigt, die künstliche Beleuchtung der Straßen, die Einengung des Horizonts durch die Häusermassen lassen den Sternenhimmel für den Großstädter ins Wesenlose verschwinden; er existiert für ihn so selten, dass sein Interesse an ihm kaum geweckt wird. Wenn er ihn unter günstigen Verhältnissen einmal zu Gesicht bekommt, etwa bei einem Landaufenthalt oder einer Seefahrt, steht er ihm dann verständnislos gegenüber. Und doch gilt das Wort Kants heute noch ebenso wie vor 150 Jahren! Durch das Planetarium wird dem Menschen eine Quelle edler geistiger Anregung, vornehmsten ästhetischen Genusses und reiner sittlicher Erhebung erschlossen, die geeignet ist, ihn über das Getriebe des Tages hinauszuhoben, ihm eine Weihestunde zu verschaffen und seiner Sehnsucht nach dem Großen und Ewigen Nahrung zu geben. Hier hat der Staat einmal wirklich die Möglichkeit, dem Kino, den Schaustellungen niederen Ranges und sonstigen derben Reizen der Großstadt eine Konkurrenz zu bieten, die Empfänglichen willkommen sein

10 Peregrin: „Der künstliche Sternenhimmel.“ In *Das Kleine Blatt*, 07.05.1927. Österreichische Nationalbibliothek: ANNO.

11 Jens Janssen: „Unsere Sternschau.“ In *o. A.*, April 1930. Staatsarchiv Hamburg: 135-1 I-IV.

wird und auch stumpfe Gemüter zu wecken imstande ist. Ich betrachte die Errichtung eines Planetariums geradezu als Kulturakt.“¹²

Als Kulturakt *qua* Naturerfahrung skizzierte Umlauf das Planetarium, dessen Erfahrungsangebote ihm als „sittlich“, anregend und Verständnis stiftend erschien. Der von den schädlichen Einflüssen der Stadt gereinigte Sternenhimmel wirke gleichermaßen läuternd auf seine Beschauer*innen – diese Deutung findet sich nicht nur in Umlaufs Überlegungen zum Planetarium, sondern in zahlreichen Texten darüber, die in Tageszeitungen, Broschüren und Illustrierten eine weite Verbreitung fanden. Insofern trug die narrative Rahmung des Planetariums als Gegenwelt der Großstadt und als Hort der Natur zur Produktion der Planetariumsnatur bei, weckte Erwartungen und Emotionen (Sehnsucht), leitete die Aufmerksamkeit und arbeitete an der Produktion der Natur des Planetariums mit. Die Narrative und die diskursiv wie praktisch kuratierten Wahrnehmungsangebote entwarfen den Himmel unter der Kuppel außerdem als Quelle von Gefühlen, wie Erhebung und Weihe, als Antwort auf ein Sehnen und sie stimmten die Planetariumsgäste darauf ein, solche Emotionen zu erleben.

Die moralische Güte, die Umlauf der Naturerfahrung des Planetariums zuschrieb und die es in seinen Augen von anderen urbanen Vergnügungsstätten unterschied, bildete sich im 19. Jahrhundert als Ideal und Argument der Wissenspopularisierung und Volksbildung heraus (Daum 1998: 29), an die das Planetarium nun anknüpfte. Diese moralische Qualität hing mit den Gefühlen zusammen, in die die Wissensvermittlung eingebettet war und die durch die Inszenierung gezielt heraufbeschworen wurden. Ausschlaggebend waren das Fühlen von Erhabenheit und Bewunderung und die damit einhergehende Läuterung im Angesicht von Artefakten oder Ansichten, die entweder als Natur oder als Technik (und damit letztlich als Ergebnis oder Gegenstand von Wissenschaft) gerahmt waren. Diese Gefühle prägten Sachbücher, Museen, Wissenschaftstheater und Weltausstellungen, waren erprobt und es gab ein großes Praxiswissen über ihre Produktion und Inszenierung. Sie waren fest verankert im bürgerlichen Wertekanon, und intellektuelle Helden des Bürgertums, wie Immanuel Kant, wurden als Gewährsleute ihrer Wirkmacht angeführt. Auch die Planetariumsmacher*innen machten sich das Praxiswissen über die Naturgefühle, ihre Wirkung und Erzeugung zu eigen: Der Einsatz von Licht und Dunkelheit, die extra angefertigten Stühle mit kippbarer Rückenlehne oder beweglicher Sitzfläche, die sinnliche Ansprache, die von der Projektion ausging, die narrative Struktur des Vortrags und die Inszenierung des Projektors im Zentrum des Vorführungsraumes waren daraufhin ausgerichtet, diese Gefühle körperlich vorzubereiten, zu ermöglichen und das Pla-

12 Brief an den Schulsenator Emil Krause der Stadt Hamburg von Landesschulrat Prof. Dr. Karl Umlauf, 02.02.1925. Staatsarchiv Hamburg: 361-2 V_725 Band 1a MA.

netarium als Raum jenseits des städtischen Alltags fühlbar zu machen. So verharren die Besucher*innen beispielsweise zunächst eine Weile in gänzlicher Dunkelheit, bevor der Nachthimmel effektiv ‚eingeschaltet‘ wurde und sie visuell überwältigte. Erzählungen, Sprachbilder und Klang der Vorträge bedienten sich am Repertoire des predigtähnlichen „Wissenschaftspathos“ (Daum 1998) und schafften eine sakrale Atmosphäre, ohne explizit religiös zu sein. Vortragende forderten das Publikum überdies auf, sich mit geschlossenen Augen an einen Ort im Freien zu versetzen, auf einen Berggipfel, aufs Land oder offene Meer, sodass viele sich dann, nachdem sie die Augen öffneten und inzwischen der Projektor eingeschaltet worden war, tatsächlich so fühlten wie „in einer klaren Sommernacht auf freiem Felde“¹³ und vergaßen, „im geschlossenen Raum zu sein“¹⁴. Derartige Inszenierungspraktiken trugen ebenfalls dazu bei, den Planetariumsraum als von der urbanen Außenwelt abgesondert und unterschiedlich zu erfahren. Sie regten die Imagination der Planetariumsbesucher*innen an und forderten sie auf, die Projektion in ein Szenario einzufügen, für das sie die Verantwortung trugen, das an ihre Vorerfahrungen anknüpfte und sie besonders ansprach. Die Planetariumsnatur wurde zum Kontrast der Stadt, weil das Planetarium seine Besucher*innen dazu einlud, sie sich so vorzustellen und in Abgrenzung zum städtischen Alltag zu fühlen und zu erfahren.

Andererseits war die Natur des Planetariums durch und durch urban. Sie passte sich in die städtischen Lebensgewohnheiten ein, wurde entsprechend aufbereitet, für ihre Bequemlichkeit geschätzt und ironisch kommentiert:

„Unaufhaltsam vollzieht sich der Fortschritt der Technik! Als unsere Eltern noch jung waren und einander im ziemlich langsamen Tempo der neunziger Jahre fanden, mussten sie noch spätabends Arm in Arm unter dem ewigen Sternenhimmel dahinschreiten, um in der Einsamkeit der dunklen Nacht einander süße Worte über Liebe, Mitgift und Möbelpreise in die Ohren zu flüstern. Dabei holten sie sich oft nasse Füße und bekamen einen Schnupfen. Unsere Generation hat es bequemer. Sie geht ins Planetarium [. . .]. Hier ist es nicht die Unendlichkeit des Raumes, sondern eine dreizehn Meter hohe Endlichkeit, die sich auftut, angenehm geheizt, und alles zwischen dem Maronibrater und der Trambahnhaltestelle. Bequemer kann man es nicht haben: rationalisierter Kosmos.“¹⁵

13 S. S.: „Ein Besuch im Planetarium.“ In *Wiener Morgen Zeitung*, 10.05.1927. Österreichische Nationalbibliothek: ANNO.

14 Oswald Thomas: „Was ist ein Planetarium?“ In *Arbeiter-Zeitung*, 08.04.1927. Österreichische Nationalbibliothek: ANNO.

15 W. S.: „Weltall auf dem Praterstern.“ In *Das Kleine Blatt*, 09.01.1930. Österreichische Nationalbibliothek: ANNO.

Die Planetariumsnatur war eine verbesserte und bequeme Natur, die sich, gereinigt von all den Einflüssen, die den Zugang zu ihr erschwerten, nahtlos in das städtische Vergnügungs- und Freizeitangebot einfügte. Sie reagierte auf Bedarfe und Zeitstrukturen, die sich erst in der und durch die Stadt formierten und an ihr orientierten. Die Natur des Planetariums war optimiert: Sie richtete sich nach den Bedürfnissen der Besucher*innen, die sich ihrer technischen Reproduktion durchaus bewusst waren – und doch war sie natürlich genug, um als Gegenwelt aufzuscheinen. Auch die Naturgefühle ließen sich so gezielt hervorrufen und beispielsweise für das Gelingen eines Rendezvous mit einplanen (die zitierte Quelle ist nicht die Einzige, die das Planetarium als Ort für ein romantisches Treffen entwarf). Die Planetariumsnatur konnte nur unter den Bedingungen des Stadtlebens bestehen, von denen sie sich gleichzeitig absetzen sollte – es ging durch(-)einander.

„Kosmische Heimatgefühle“

Das Planetarium brachte Natur in den Stadtraum, aber auch den Stadtraum ins Innere des Planetariums: Den Rand der Planetariumskuppel schmückte an fast allen Standorten eine Silhouette der jeweiligen Stadt. So wurde der projizierte Sternenhimmel als „Himmel der Heimat“ erkennbar gemacht und als Teil der Landschaft des jeweiligen Aufstellungsortes markiert. „Himmel der Heimat“ war der Titel vieler Planetariumsvorträge, die es sich zur Aufgabe machten, dem Publikum Orientierung und Wissen über einen Nachthimmel zu vermitteln, der als Natur benannt wurde und als Heimat gelten sollte. Die Skripte für die Planetariumsvorträge, die unter diesem Titel stattfanden, zirkulierten zwischen den verschiedenen Planetarien und wurden für den jeweiligen Ort abgewandelt und passgenau zugeschnitten. Sie stellten gewissermaßen die Urform des Planetariumsvortrags dar und boten den erzählerischen Rahmen, um viele der Funktionen des Projektionsapparates vorzuführen, obwohl die Planetariumsmacher*innen auch darauf bedacht waren, die Effekte der technischen Raffinessen sparsam auf verschiedene Vorträge aufzuteilen. Das Format „Himmel der Heimat“ beinhaltete ein astronomisches Einmaleins, bot eine erste Orientierung am Nachthimmel und sollte dabei helfen, sich am Firmament „zu Hause“ zu fühlen. Neu daran war die planetare Dimension, um die der Heimatbegriff im Planetarium erweitert wurde: Heimat erstreckte sich nun über den ganzen Globus hinaus ins Weltall – aber sie war zugleich lokal verortet, was die nächtlichen Stadtlandschaften, die den Rand der Planetariumskuppeln schmückten, verdeutlichten. Die Parallelisierung von Heimat und Natur und ihre emotionale Aufwertung, die diese Vorträge vornahmen, war in der Natur- und Heimatschutzbewegung hingegen bereits etabliert worden.

Heimat ist eine hoch emotionale Fantasie, eine problematische politische Erzählung und eine „Erfindung der Moderne“ (Binder 2008: 5), an deren Mythologisierung sich auch die Volkskunde tatkräftig beteiligt hat (allen voran Wilhelm Heinrich Riehl) – genauso wie ihre Nachfolgedisziplinen an einer kritischen Auseinandersetzung

zung mit dem Konzept (bspw. Bausinger 1980; Binder 2008). Unter dem Schlagwort Heimat wurden und werden vor allem starke Emotionen beschworen, und wer von Heimat spricht, bezieht sich dabei oft auf Gefühle der Zugehörigkeit (Binder 2008: 11), die an bestimmten Orten, durch bestimmte Dinge, von bestimmten Menschen oder durch bestimmte Tätigkeiten ausgelöst werden – und die häufig stark exkludierend wirken, weshalb im Fach nicht mehr von Heimat, sondern vielmehr von Prozessen der Beheimatung gesprochen wird. Vor diesem Hintergrund können Heimat als Objekt des Begehrens und die affektiven Strukturen, die damit zusammenhängen, mit Lauren Berlant (2011) als Spielarten eines „cruel optimism“ interpretiert werden – als Objekte und Affekte einer emotionalen Bindung, die die Gebundenen in ihrer Freiheit einschränken und so lähmen kann. Welche Gefühle konkret mit Heimat in Verbindung stehen, bleibt häufig im Dunkeln. Zu den Heimatgefühlen zählt auf jeden Fall das Heimweh, das sich im Laufe der Zeit zur Nostalgie umformte – der Sehnsucht nach einer vergangenen, besseren Zeit (Brauer 2021; Frevert 2020: 274 ff.). Die Historikerin Juliane Brauer (2021: 153) spricht von einer „jahrhundertelange[n] Verwobenheit von Nostalgie und Heimat“, von der auch der politische Gehalt der beiden Begriffe herrühre. Brauer zeigt außerdem: Dem Vorgänger der Nostalgie – dem Heimweh – wurde um 1900 eine dezidierte „pädagogische Funktion“ zugeschrieben (Brauer 2021: 156) – und ein moralischer Gehalt: vor allem (weibliche) Kinder und Jugendliche sollten mit und durch Heimweh und seine Überwindung reifen und erwachsen werden. Ein beliebtes und in der Literatur viel verwendetes Narrativ war dabei die Erzählung von der Großstadt, die mit dem Verlust der Natur auch den Verlust der Heimat einläute. Natur wurde als Heimat entworfen, Heimat trat in Form von Landschaft in Erscheinung und die Stadt erschien häufig als Vernichterin der dreien. Vor dem Hintergrund dieser Verlusterzählungen und -ängste sollten Parks, Zoos, Aquarien, Museen und Planetarien die Natur für Städter*innen zugänglich machen und urbane Heimatnatur stiften. Die Konjunktur der Heimat hielt in der Weimarer Republik (wie auch der Ersten Republik Österreich) an und stellt eine der vielen Kontinuitäten des langen 19. Jahrhunderts dar (Lekan 2004). Naturschutz-, Landschaftspflege- und Heimatbewegungen setzten ihr Wirken unter den nach dem Ersten Weltkrieg veränderten Bedingungen fort und knüpften an bereits etablierte Diskurse und Praktiken an, die sich eher aus dem Repertoire des (wilhelminischen) Bürgertums speisten, als dass sie ein im Ersten Weltkrieg geschürtes, stark patriotisch-völkisches Heimatgefühl als „geistige Waffe“ fortführten (Lekan 2004: 74). Dennoch boten die populären Erzählungen auch Ansatzpunkte für die Blut- und Boden-Ideologie der aufstrebenden Nationalsozialist*innen (Schama 1995).

Die große Beliebtheit des Planetariumsformats „Himmel der Heimat“ steht also auch im Zusammenhang einer allgemeinen Konjunktur der Heimat und ihrer Gefühle, mit der eine besondere Naturvorstellung zusammenhing: Natur als bedeutsame und identitätsstiftende Um- und Nahwelt der Menschen. Im Planetarium sollte der Ster-

nenhimmel als eine solche, im Bezug zur eigenen Lebenswelt stehende Natur, und Natur als Teil einer schützens- und pflegenswerten Heimat erfahrbar werden. Natur wurde durch die Gefühle, die sich mit ihr verbanden, als Heimat erkennbar. Diese Gefühle waren Ergebnis anhaltender Erziehung und Einübung, die unter anderem im Planetarium stattfanden. Sie zeigen sich in den hier diskutierten Quellen allerdings nicht als ausschließlich rückwärtsgewandt und auch ihr völkisch-nationaler Gehalt kam nicht so stark zum Tragen wie andernorts. Außerdem wurden die Grenzen der Natur und des Natürlichen – genauso wie die Dimensionierung einer vermeintlichen Heimat – im Planetarium neu verhandelt. Der Astronom Arthur Beer fasste die Heimatvorstellung des Planetariums in einem Vortragsskript zusammen, das er für das Hamburger Planetarium erstellte (das allerdings nie exakt in dieser Form zum Einsatz kam, was zahlreiche Korrekturen und Streichungen im Manuskript verdeutlichen):

„Aber kein Weg kann bequem genug sein für uns naturgelöste Großstadtmenschen, um uns das einst eingeborene und jetzt wieder verlorengegangene ‚kosmische Heimatgefühl‘ wiederzubringen – diese letzte Bescheidenheit aus der Selbsterkenntnis unseres Seins als winzigem Bazillus auf einem ganz kleinen Staubkörnchen mitten zwischen wenig größeren Staubkörnern und anderen Welten, daran gemessenen Riesenwelten, – alles wild durcheinanderwirbelnd im All – und dennoch geregelt in den unbeirraren Bahnen wunderbar großer Gesetze!“¹⁶

Das „kosmische Heimatgefühl“, das im Vortragsskript heraufbeschworen wurde, beinhaltete sowohl die Erkenntnis der eigenen, unbedeutenden Stellung in einer als geschlossene und geregelte – und damit potenziell (wissenschaftlich) erfassbare – Ganzheit auftretenden Natur als auch die Feststellung ihres geregelten Durcheinander-Seins. Die Naturerfahrung, die das Planetarium ermöglichte, wurde als Wiedererlangen eines verloren geglaubten Gefühls geschildert, durch das sich die Besucher*innen mit dem überwältigenden Naturganzen harmonisieren würden, von dem sie sich entzweit hätten. Dieses Gefühl selbst galt Beer als „eingeboren“ – als zur Natur des Menschen gehörend – und das Planetarium als Hilfsmittel, zu dieser Natur zurückzufinden. Dabei trat das Planetarium als natürlich und kultürlich zugleich auf, vermittelte Wissen, das durchaus als den Naturgefühlen abträglich bezichtigt wurde (in einer Entgegensetzung von Wissen und Fühlen), und beinhaltete doch und gerade dadurch ästhetische und erbauende Erfahrungen und Empfindungen. Die Gefühle, die im Planetarium aufkamen, wirkten einerseits moderierend und hegten das Durch(-)einander ein, als das sich die Natur zeigte, wurden durch die überwältigende Erkenntnis des Durch(-)einander-Seins aber auch erst ausgelöst und stifteten eine Beziehung zwischen Planetariumsbesucher*innen und dem im Planetarium Dargestellten. Sie taugten dazu, sich im Durch(-)einander des Sternenhimmels heimatlich

16 Artur Beer: „Die Sonne.“ Vortragsskript, Hamburg vermutlich 1930 oder 1931. Staatsarchiv Hamburg: 361-2 V 725c.

zu fühlen, das Wissen darüber als bedeutsam für den eigenen Alltag zu empfinden und gleichzeitig die Grenzen der eigenen Nahwelt (imaginativ) auszuweiten. Hier tritt auch die besondere, ambivalente Konstellation von Wissen und Fühlen zutage, die das Planetarium auszeichnete: Auch wenn eine als trocken, schriftlastig und schwer zugänglich imaginierte Wissenschaft als Gegenstück und Hindernis der Naturgefühle des Planetariums auftrat, zeigen sich Wissen und Erkenntnis gleichzeitig als Schlüssel zum Erlangen der „kosmischen Heimatgefühle“. Nur wer seine Heimat kenne, über sie Bescheid wisse und sie als geschlossenes Ganzes erfahre, sei auch in der Lage dazu, sich in ihr gefühlsmäßig zu verorten.

Die Heimat, die im Planetarium beschworen wurde, war vielgestaltig. Sie war lokal (bezog sich auf die jeweilige Stadt), sie war national (vor allem die als bahnbrechend inszenierte Erfindung des Projektors wurde einem dezidiert als deutsch markierten Tüftlergeist zugeschrieben) und sie war planetarisch (von Hermann 2016): Das „kosmische Heimatgefühl“, das Beer beschrieb, bezog sich auf den Planeten Erde und weniger auf ein national markiertes Territorium. Der Horizont der im Planetarium erzählten und empfundenen heimatlichen Zugehörigkeit erstreckte sich über den gesamten Planeten, manchmal sogar über die gesamte Milchstraße. So vermittelte das Planetarium Gefühle und Ideen des Planetarischen und fungierte als Erfahrungsraum des Anthropozäns *avant la lettre*. Allerdings unterlag die planetare Heimatnatur, die im Planetarium imaginiert und inszeniert wurde, europäischen Wissensordnungen, wurde durch Praktiken der Inszenierung, des Wissens und des Fühlens dominiert und kolonialisiert – hierin gleicht das astronomische Wissen, das den Planetariumsaufführungen zugrunde lag, den Wissensordnungen der Botanik oder Geologie, die in kolonialen Kontexten entstanden sind (Casumbal-Salazar 2014; Schiebinger 2004). Besonders deutlich wird das am Beispiel der Sternbilder des Südsternhimmels, die von europäischen Forschenden „entdeckt“ wurden und bis heute die Namen von wissenschaftlichen Instrumenten tragen – eine Machtgeste, die Deutungshoheit herstellt und klar Herrschaftsansprüche artikuliert (Schaffer 2007). Auch Imaginationen der Kolonialisierung von Mond oder Mars, die in den Quellen zum Planetarium immer wieder zu finden sind, spiegeln die Verwobenheit von kolonialen und wissenschaftlichen Herrschaftsfantasien wider.

Das geschilderte, durch das Planetarium erzeugte Heimatgefühl beinhaltete dennoch nicht den Versicherungscharakter, der sonst häufig mit ihm in Verbindung stand und bis heute steht: An die Stelle der Sicherheit des Altbekanntes rückte die Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit im Angesicht eines unfassbar großen Universums bei gleichzeitigem Vertrauen in dessen prinzipielle Ordnung. Auch zeitlich bezog sich die evozierte Gefühlslage nicht nur auf eine vermeintlich verlorene und zugleich idealisierte Vergangenheit. Vielmehr beinhaltete das „kosmische Heimatgefühl“ ein gedankliches Spiel mit der Zukunft. Im Zusammenhang mit Planetariumsbesuchen entspannen sich Fantasien über das Leben im Äther, die Besiedelung des Mars oder es

stellte sich die Frage „Wem gehört der Mond?“. Das Heimatgefühl des Planetariums, so schilderten es die Zeitgenoss*innen, resultierte aus einer Erfahrung von Natur als überwältigend, die die eigene Existenz in eine neue Perspektive rückte und Neuem den Weg bahnte. Die Natur war dabei der zentrale Ursprung, aber auch das Objekt des Gefühls. Walter Benjamin (1928) beschrieb das Planetarium und sein Erfahrungsrepertoire in seinem Essayband *Einbahnstrasse* als Neuordnung des „Verhältnisses von Natur und Menschheit“, als eine heilende Form der Kontaktaufnahme mit dem Kosmos qua Technik, und resümierte: „Der Schauer kosmischer Erfahrung ist nicht an jenes winzige Naturfragment gebunden, das wir ‚Natur‘ zu nennen gewohnt sind.“ Für Benjamin erweiterte das Planetarium nicht nur die Grenzen der Heimat, sondern vor allem die Grenzen der Natur, denn die Erfahrungen und Gefühle, die sie als Natur kennzeichneten, konnten nun auch technisch produziert werden. In seiner Deutung war die Planetariumsnatur Natur, weil ihre Erfahrungs- und Emotionsdimension derartiges indizierte.

Friedrich Dannenberger zeichnete für die Jenaer Version des „Himmel der Heimat“ verantwortlich. In seinem Vortrag bot er seinem Publikum eine weitere, ähnliche Deutung der Naturerfahrung, die das Planetarium erzeugte:

„Es ist ja überhaupt die Krankheit unsrer Gegenwart, dass die Natur heute so vielen Menschen fremd geworden ist; und wenn dagegen der Ruf ertönt: Zurück zur Natur!, so ist damit nicht gemeint: zurück zur Unkultur, zur Barbarei, sondern wir sollen Verstand und Gemüt wieder öffnen für die unendliche Schönheit der Natur. Und da ist es vor allem der Sternenhimmel mit seiner überwältigenden Pracht und Größe, der den Menschen aus seiner naturfernen Welt des Papiers und der Druckerschwärze, aus der abstrakten, unwirklichen Begriffswelt, in die er sich immer mehr hineinverbohrt hat, befreien und ihn wieder zum Bewusstsein seiner eigentlichen Stellung im Weltganzen und seiner Bestimmung bringen kann. Diese wichtige Vertrautheit mit dem Sternenhimmel den heutigen Menschen wieder leichter zu erschließen, dient unser Planetarium.“¹⁷

Auch Dannenberger betont, dass die Naturhaftigkeit des Planetariums mit Gefühlen und einer emotionalen Beziehung zum Sternenhimmel zusammenhing. Als Natur versteht er nicht das Ursprüngliche, vermeintlich der Kultur entgegengesetzte und auch nicht die „naturferne“ Wissenschaft, sondern er erkennt in ihr das Objekt und die Quelle eines kultivierten Gefühls, das mit der Perspektivierung des eigenen Daseins zusammenhängt – und mit dem Wissen über die Zusammenhänge, in denen es sich abspiele. Wissen werde durch Gefühle zur Vertrautheit und damit zur Basis einer „gesunden“ Beziehung zur Welt. Im Angesicht der Naturansichten zeige sich die Unzulänglichkeit von bloßer Wissenschaft (symbolisiert durch Druckerschwärze

17 Friedrich Dannenberger: Der Himmel der Heimat. Vortragsskript, Jena Herbst 1926. Staatsarchiv Hamburg: 361-2 V 725 c.

und Papier). Erst wenn Wissen fühlbar werde, könne es auch bedeutsam sein. Was Beer als „kosmisches Heimatgefühl“ benannte, war für Dannenberger ein läuterndes „Bewusstsein [der] eigentlichen Stellung im Weltganzen“ – für beide hing dieses mit emotionaler Naturbegegnung und -beschäftigung zusammen, die zu einer umfassenden Erkenntnis einer verworrenen und doch geordneten Welt führe.

Natürliche Gefühle

Das Planetarium wurde zur Natur, weil es „natürliche“ Gefühle auslöste und Natur sowie das Wissen darüber fühlbar machte – das haben die bislang zitierten Quellen verdeutlicht. Damit zeigt sich das Planetarium als Ort, an dem sich das von Löfgren beschriebene bürgerlich-sentimentale Naturverhältnis umkehrte. Löfgren (1986: 131) konstatiert: „Das Bürgertum betrachtet sein Gefühl für die Natur als *natürliche* Gefühle“ – das Planetarium zeigt: Als natürlich empfundene Gefühle waren das maßgebliche Merkmal, das Natur im Planetarium erst hervorbrachte. Weil die Planetariumsgefühle als natürlich galten, musste es der projizierte Sternenhimmel auch sein. Am Beispiel des Planetariums wird deutlich: Gefühle sind nicht nur der Indikator dafür, dass etwas Natur ist; Gefühle machen Natur.

Kulturwissenschaftliche Forschung über Gefühle begreift selbige unter anderem nicht als etwas, das wir haben, sondern als etwas, das wir tun – als Praktiken (Scheer 2012).¹⁸ Diese Praktiken sind gesellschaftlich geformt und finden im sozialen und materiellen Raum statt, sie gehen aus ihm hervor und formen ihn aus. Sie sind, so gesehen, weder besonders natürlich (im Sinne von durch die Biologie determiniert oder vor-gesellschaftlich) noch besonders künstlich (im Sinne von nicht-authentisch oder vorgetäuscht) – sie werden schlicht getan. Dieses Tun hat gesellschaftliche, körperliche und diskursive Seiten und wird debattiert: Gefühle werden besprochen, bewertet und hinterfragt, nicht nur von Wissenschaftler*innen, sondern auch im Alltag. Dabei steht oft auch ihre ‚Natürlichkeit‘ zur Diskussion – denn besonders dann, wenn Gefühle als ‚echt‘ wahrgenommen werden, gelten sie als gut, ja sogar als moralisch. Diese Verknüpfung von Authentizität und Moral zeigt sich beispielsweise in Rebecca Habermas’ (2000) Arbeit zu religiösen Gefühlen im Bürgertum des 19. Jahrhunderts oder in Monique Scheers (2020) Arbeit zur (religiösen) Begeisterung, der in ihrem Feld nur dann ohne Misstrauen begegnet wird, wenn man

18 Neben der Emotionspraxistheorie zirkulieren im Fach weitere Konzepte und Theorien zu Gefühlen, häufig aus dem Bereich der Affect Studies, die höchst produktiv diskutiert werden und zum Einsatz kommen – beispielsweise die Arbeiten von Sarah Ahmed (2004), Lauren Berlant (2011) und Sianne Ngai (2005), um nur drei prominente Vertreterinnen zu nennen. Eine ausführliche Diskussion dieser Arbeiten ist sehr bereichernd, würde den Rahmen dieses Aufsatzes allerdings sprengen, deshalb habe ich mich dazu entschieden, hier nur knapp auf die praxistheoretische Lesart zu verweisen, die meine Arbeit besonders anleitet.

sie als authentisch und angemessen (nicht aber als gekünstelt oder übertrieben) wahrnimmt. ‚Echte‘ Gefühle galten und gelten als moralische, gute Gefühle – und wo ließen sich ‚echtere‘ Gefühle finden als in einer Natur, die als ursprünglich und unberührt, rein und wahr imaginiert wird?

Im Gegensatz zu anderen Bereichen des Alltagslebens war es für Naturerlebnisse legitim, von intensiven Gefühlen begleitet zu werden – ja, es wurde sogar von ihnen erwartet und stellte eine essenzielle Funktion von Natur dar. Welcher Art die Emotionen waren, war dafür zunächst zweitrangig. Dass Natur es vermochte, die Menschen, die sich selbst mit den Attributen ‚modern‘ und ‚rational‘ bedachten und damit auch nüchtern, abgeklärt und nicht zuletzt ‚unemotional‘ meinten, überhaupt fühlen zu machen, war die Qualität, auf die es ankam und durch die sich auch das Planetarium als Natur auszeichnete. Das Planetarium verstanden als gewissermaßen ‚modernisierte‘ Natur erlaubte es, ein solches ‚modernes‘ Selbstbild beizubehalten und intensives Fühlen darin zu integrieren sowie zu legitimieren. Die Gefühle, die dabei wirksam wurden, waren vielschichtig, ambivalent und intensiv. Zu ihnen zählten das Wundern, aber auch Genuss, Erhebung, Freude, Respekt und Überwältigung. Das Fühlen der Natur ging einher mit dem Begreifen ihrer Funktionsweisen, dem Erlernen einer wissenschaftlichen Lesart für das Gesehene und deren unmittelbarer Rückbindung an das Gefühlte. Die Planetariumsnatur zeigte sich als Quelle und Objekt von Erkenntnis *und* Emotion – und als Durch(-)einander der beiden.

Der Zeiss-Ingenieur Walter Villiger sammelte fleißig Anekdoten über das Planetarium, in denen sich auch die dortige Gefühlslage abbildete – zu Werbezwecken versteht sich. Villiger schilderte unter anderem folgende Begebenheit:

„Eine illustre Kongress-Gesellschaft besucht das Zeiss-Planetarium. Der große Raum ist bis auf den letzten Platz besetzt mit erwartungsvollen, wissbegierigen Menschen. Feierliche Stille tritt ein, nachdem ein erlösendes ‚Aah‘, jener Ausdruck der Bewunderung, von Hunderten von andächtig gestimmten Menschen den Raum erfüllt, als der Sternenhimmel in voller Pracht plötzlich zu ihren Häuptern erstrahlte. Da. . . . , im Nordosten kündigt Morgendämmerung den kommenden Tag an. Sonnenaufgang! . . . Kikeriki! ruft's laut aus den Reihen der Schauenden. Alle waren erfreut über die so täuschend nachgeahmte Tierstimme. Sie begriffen aber auch diesen spontanen Morgenruf, der ausgelöst wurde durch die so täuschende Nachbildung des Naturgeschehens.“¹⁹

Villiger skizziert die Planetariumsgefühle verkaufstüchtig als „feierlich“, „andächtig“ und bringt sie auf die Formel des Wunderns – den meistgewählten Topos zur Beschreibung des Planetariums. Auch er verknüpft die Emotionen mit der empfundenen Natürlichkeit des Planetariums, die den Schauenden in Fleisch und Blut über-

19 Walter Villiger: Erlebnisberichte von den ersten Planetariumsvorführungen, vermutlich 1924. Zeiss-Archiv: BACZ 27930.

ging und dafür sorgte, dass diese den Eindruck der ‚echten‘ Morgendämmerung mit einem Hahnenschrei vervollkommneten. Das nachgeahmte Kikeriki legt Villiger als impulshafte Reaktion auf die Natürlichkeit des Planetariums aus: Die Natur des Planetariums war so ‚echt‘, sie ging den Zuschauenden unter die Haut und nahm ihre Sinne sowie ihre Stimme in Beschlag, sie wurden selbst zum Teil des Naturschauspiels und trugen mit ihrem Körper dazu bei, es als solches zu gestalten. Villigers Anekdote spitzt das zu – Hahnenschreie waren im Planetarium eher die Ausnahme –, dennoch verweist seine Erzählung darauf, dass die Natur des Planetariums nicht außerhalb der Besucher*innenkörper stattfand, sondern das Ergebnis von Praktiken war, die sich sowohl narrativ-diskursiv als auch performativ-körperlich vollzogen. Die vom Planetarium initiierten Eindrücke und Gefühlslagen griffen auf den Körper aus, der so gestimmt weitere Sinneseindrücke ergänzte:

„Die Täuschung ist vollkommen; man glaubt den nächt’gen Luftzug zu spüren und lauscht, ob nicht eine Singdrossel ihr Abendgebet anstimmen oder ein Rohrsänger seine kleine Neckerei loslassen wird.“²⁰

Die Natur des Planetariums machte seinem Publikum den Nachthimmel nicht nur sicht- und erklärbar, sondern darüber hinaus auch hör- und spürbar. Ihre Natürlichkeit war das Ergebnis der Zusammenarbeit von Erzählung, Inszenierung, ihrer Sinnlichkeit und Verkörperung, aus der eine Gefühlslage hervorging, die sie als Natur beglaubigte.

Das Planetarium lässt sich als Ort fassen, an dem Natur mithilfe technischer Mittel hergestellt und inszeniert wurde. An dieser Produktion und Inszenierung wirkten die Zuschauenden in ihrer körperlichen Anwesenheit mit: Erst durch ihre Gefühle wurde die Natürlichkeit des projizierten Sternenhimmels validiert und erst durch ihre Verkörperung konnte sich Natur entfalten. Die Idee einer unberührten, reinen, geordneten und moralisch einwandfreien Natur trieb die Gefühle und Erzählungen des Planetariums an, auch wenn sich die so produzierte Planetariumsnatur in der Praxis ausschließlich als Durch(-)einander zeigte. Natur gerierte sich im Planetarium als Koproduktion von Menschen und Maschinen, Technik und Erzählung, Emotion und Erkenntnis. Sie offenbarte sich als Durch(-)einander, in dem Menschen (ästhetische) Erfahrungen fanden, die für sie eine Vielfalt an Zwecken erfüllten: Diese Erfahrungen brachten sie einer als rein und moralisch imaginierten Natur nahe, ermöglichten ‚moderne‘ Arten und Weisen des Fühlens, verschafften als wissenschaftlich markierte Erkenntnisse und versetzten sie in eine Stimmung, die ihnen als besonders wertvoll erschien. Natur war im Planetarium vor allem eine Gefühlslage, eine sinnliche Erfahrung, die Menschen nicht nur genießen, sondern sich zum Genuss gestalten,

20 Jens Jansen: „Unsere Sternschau.“ In *Hamburger Nachrichten*, 12. 04. 1930. Staatsarchiv Hamburg: 361–2 V 725i.

sich aneignen konnten. Als natürliche empfundene Gefühle trugen dazu bei, Natur zu fühlen.

Literatur

- Adamowsky, Natascha. 2010. *Das Wunder in der Moderne: Eine andere Kulturgeschichte des Fliegens*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag. <https://doi.org/10.30965/9783846749630>.
- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge.
- Amelang, Katrin, Friederike Gesing, Michael Filtner und Michi Knecht. 2019. „NaturenKulturen-Forschung: Eine Einleitung.“ In *NaturenKulturen: Denkräume und Werkzeuge für neue politische Ökologien*, hrsg. von dens., 7–50. Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783839440070-001>.
- Bausinger, Hermann. 1980. „Heimat und Identität.“ In *Heimat und Identität: Probleme regionaler Kultur*, hrsg. von Konrad Köstlin und dems., 9–24. Kiel: Wachholtz Verlag.
- Beck, Stefan. 1999. *Zum Umgang mit Technik: Kulturelle Praxen und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte*. Berlin: Akademie Verlag.
- Beck, Stefan. 2008. „Natur | Kultur: Überlegungen zu einer relationalen Anthropologie.“ In *Zeitschrift für Volkskunde* 104 (2): 161–199.
- Benjamin, Walter. 1928. *Einbahnstrasse*. Berlin: Rowohlt Verlag.
- Berlant, Lauren. 2011. *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822394716>.
- Binder, Beate. 2008. „Heimat als Begriff der Gegenwartsanalyse? Gefühle der Zugehörigkeit und soziale Imaginationen in der Auseinandersetzung um Einwanderung.“ *Zeitschrift für Volkskunde* 104 (1): S. 1–18.
- Bonacker, Thorsten und Andreas Reckwitz. 2007. „Das Problem der Moderne: Modernisierungstheorien und Kulturtheorien.“ In *Kulturen der Moderne: Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, hrsg. von dens., 7–18. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- Brauer, Juliane. 2021. „Nostalgie und Heimweh: Zum politischen Gehalt von Heimatgefühlen.“ *Zeithistorische Forschungen* 18: 151–165.
- Buchen, Sylvia. 2005. „Neue Geschlechterkonstruktionen und (queere) subkulturelle Strömungen in der Weimarer Republik.“ In *Freiburger FrauenStudien: Zeitschrift für interdisziplinäre Frauenforschung* 11 (17): 203–224.
- Casumbal-Salazar, Iokepa. 2014. „Multicultural Settler Colonialism and Indigenous Struggle in Hawai'i: The Politics of Astronomy on Mauna A Wākea.“ Diss., University of Hawai'i.
- Chakkalal, Silvy. 2014. „Lebendige Anschaulichkeit: Anthropologisierung der Sinne und der Erfahrungsbegriff im 18. Jahrhundert.“ In *Zeitschrift für Volkskunde* 110 (1): 33–64.
- Daston, Lorraine. 2001. *Wunder, Beweise und Tatsachen: Zur Geschichte der Rationalität*. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag.
- Daston, Lorraine und Katharine Park. 2002. *Wunder und die Ordnung der Natur: 1150–1750*. Frankfurt a. M.: Eichborn Verlag.
- Daum, Andreas. 1998. *Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert: Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit, 1848–1914*. München: Oldenbourg Verlag.

- Fenske, Michaela. 2006. „Mikro, Makro, Agency: Historische Ethnografie als kulturanthropologische Praxis.“ In *Zeitschrift für Volkskunde* 102 (2): 151–177.
- Frevert, Ute. 2013. *Vergängliche Gefühle*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Frevert, Ute. 2020. *Mächtige Gefühle: Von A wie Angst bis Z wie Zuneigung*. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag.
- Gall, Alexander. 2011. „Wunder der Technik, Wunder der Natur: Zur Vermittlungsleistung eines medialen Topos.“ In *Wunder: Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*, hrsg. von Alexander C.T. Geppert und Till Kössler, 270–301. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Geppert, Alexander C.T. und Till Kössler. 2011. „Einleitung: Wunder der Zeitgeschichte.“ In *Wunder: Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*, hrsg. von dens., 9–68. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Rebekka. 2000. „Rituale des Gefühls: Die Frömmigkeit des protestantischen Bürgertums.“ In *Der bürgerliche Werthimmel: Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, hrsg. von Manfred Hettling und Stefan-Ludwig Hoffmann, 169–191. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.
- Haraway, Donna. 1995. „Ein Manifest für Cyborgs.“ In *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, hrsg. von Carmen Hammer und Immanuel Stiebs, 33–72. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- Ingendahl, Gesa und Lioba Keller-Drescher. 2010. „Historische Ethnografie: Das Archiv als Beispiel.“ In *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 106 (2): 241–263.
- Kaschuba, Wolfgang. 2004. *Die Überwindung der Distanz: Zeit und Raum in der europäischen Moderne*. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag.
- Kühn, Karolina und Mirjam Zadoff, Hrsg. 2023. *To be seen: Queer lives 1900–1950*. München: Hirmer Verlag.
- Latour, Bruno. 2002. *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Lekan, Thomas M. 2004. *Imagining the Nation in Nature: Landscape Preservation and German Identity, 1885–1945*. Cambridge: Harvard University Press.
- Löfgren, Orvar 1986. „Natur, Tiere und Moral: Zur Entwicklung der bürgerlichen Naturauffassung.“ In *Volkskultur in der Moderne: Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung*, hrsg. von Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe und Bernd-Jürgen Warneken, 122–144. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Maase, Kaspar. 2007. *Grenzenloses Vergnügen: Der Aufstieg der Massenkultur 1850–1970*. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag.
- Ngai, Sianne. 2005. *Ugly Feelings*. Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674041523>.
- Patel, Kiran Klaus. 2003. „Neuerfindung des Westens – Aufbruch nach Osten: Naturschutz und Landschaftsgestaltung in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Deutschland, 1900–1945.“ In *Archiv für Sozialgeschichte* 43: 191–224.
- Reckwitz, Andreas. 2003. „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive.“ In *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4): 282–301. <https://doi.org/10.1515/zfsocz-2003-0401>.

- Reckwitz, Andreas. 2008. „Praktiken und Diskurse: Eine sozialtheoretische und methodologische Relation.“ In *Theoretische Empirie: Zur Relevanz qualitativer Forschung*, hrsg. von Herbert Kalthoff, Stefan Hirschauer und Gesa Lindemann, 188–209. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Rieger, Bernhard. 2003. „‘Modern Wonders’: Technological Innovation and Public Ambivalence in Britain and Germany, 1890s to 1933.“ In *History Workshop Journal* 55: 153–176. <https://doi.org/10.1093/hwj/55.1.152>.
- Schaffer, Simon. 2007. „Himmliche Mächte.“ In *Bildwelten des Wissens: Kunsthistorisches Jahrbuch für Bildkritik, Bd. 5.2, Imaginationen des Himmels*, 40–49. Berlin: Akademie Verlag.
- Schama, Simon. 1995. *Landscape and Memory*. New York: Vintage Books.
- Scheer, Monique. 2012. „Are Emotions a Kind of Practice (And Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotions.“ In *History and Theory* 51: 193–220.
- Scheer, Monique. 2016. „Emotionspraktiken: Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt.“ In *Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten. Beiträge der 27. Österreichischen Volkskundetagung in Dornbirn von 29. Mai – 1. Juni 2013*, hrsg. von Matthias Beitzl und Ingo Schneider, 15–36. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.
- Scheer, Monique. 2020. *Enthusiasm: Emotional Practices of Conviction in Modern Germany*. Oxford: University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198863595.001.0001>.
- Schiebinger, Londa. 2004. *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schmoll, Friedemann. 2004. *Erinnerung an die Natur: Die Geschichte des Naturschutzes im deutschen Kaiserreich*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- te Heesen, Anke. 2002. „Die sinnliche Methode der Erziehungskunst und Naturgeschichte.“ In *Der historische Kontext zu Pestalozzis „Methode“: Konzepte und Erwartungen im 18. Jahrhundert*, hrsg. von Daniel Tröhler, Simone Zurbuchen und Jürgen Oelkers, 181–194. Bern, Stuttgart und Wien: Paul Haupt Verlag.
- von Hermann, Hans-Christian. 2016. „Der planetarische Maßstab der Technik: Zur Geschichte einer absoluten Metapher.“ In *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 4 (2): 53–66, hrsg. von Dieter Mersch und Michael Mayer. Berlin und Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/jbmp-2016-0105>.
- Wietschorke, Jens. 2010. „Historische Ethnografie: Möglichkeiten und Grenzen eines Konzepts.“ In *Zeitschrift für Volkskunde* 106 (2): 197–224.

Lara Gruhn

Alltagslogiken

Eine theoretisch-begriffliche Konzeption am Beispiel des „guten Konsums“

Lara Gruhn: Everyday Logics. A Theoretical Concept Using the Example of “Good Consumption”

Abstract: Consumers develop their own logics in order to solve or at least to be able to withstand tensions between knowledge and everyday activities. This article therefore explores the question of how empirical cultural studies can approach this production of coherence at the subject level. With “everyday logics”, a conceptual approach is designed that makes it possible to approximate intellectual conclusions in different fields which bring existing knowledge and realities of life into harmony. Using seven key assumptions, everyday logics are conceptualised and exemplified on the basis of narrative interviews. The article argues that everyday logics are of great relevance because they form that essential part of consumer practice that is geared towards integrating knowledge situationally into everyday contexts and developing individual calls to action from it.

Keywords: everyday logics, knowledge practice, consumption, self-conceptions, ethical action, conceptual approach

„Du kannst dir Gedanken machen, wie du es machen willst“, erklärte die 27-jährige Daniela¹ im Interview, als es darum ging, wie man „richtig“ konsumiert. Jede*r solle für sich überlegen, „ah ja, ich will das machen, weil es macht für mich auch Sinn“ (Interview mit Daniela 2016). Die Aussage von Daniela bringt zum Ausdruck, dass Konsument*innen, die ihrem Empfinden nach ethisch konsumieren, der individuellen Wissenspraxis einen hohen Stellenwert zuschreiben. Als richtig oder ethisch wird das angesehen, was selbst überlegt, gedacht und persönlich als sinnvoll und machbar beurteilt wird. Dieser Beitrag fokussiert auf das Überlegen, Abwägen und ‚Sich-Gedankenmachen‘ von Konsument*innen und fragt nach, wie diese alltäglichen Auseinandersetzungen Selbstverständnisse erzeugen. Basis des Beitrags bildet ein Befund meiner Forschung, dass Konsument*innen eigene Logiken entwickeln, um Spannungen zwischen Wissen und alltäglichem Tun zu lösen oder zumindest (aus-)halten zu können. Ich nenne diese Logiken *Alltagslogiken*, da die Akteur*innen durch sie die Angewandtheit des Wissens an die eigene Lebenswelt bewerkstelligen. Es geht um das

1 Alle Namen der Interviewpartner*innen wurden anonymisiert.

situative In-Beziehung-Setzen von Wissen und Handeln in ihren unterschiedlichen Alltagen.

Der Beitrag knüpft dabei an bestehende Ansätze der disziplinären Konsumforschung an. Konsum und Konsumgesellschaft gehören seit den 1990er Jahren zu bevorzugten Forschungsgegenständen der Kultur- und Geschichtswissenschaften und wurden als „interpretatorischer Zentralschlüssel für die historische Analyse moderner Gesellschaften entdeckt“ (Wirsching 2009: 186). Konsumformen und Konsumgüter interessieren im Fach, weil durch sie soziale und individuelle Distinktionen untersucht werden können, Konsum also eine wichtige Rolle bei der Ausdifferenzierung verschiedener Lebensstile spielt (König 2013: 25–26). Mit der Analyse materieller Kultur fand in den 2000er Jahren eine Perspektivierung auf die Sphäre der Käufer und deren Handlungen statt, die nach alltagsweltlichen Wirkungen fragte (Hahn 2016; König 2009). Ins Zentrum des Interesses rückten nicht zuletzt Konsumkritik und kritische Konsumbewegungen. Solche Bewegungen wurden nach Themensetzungen, Ideen und Praktiken (Selbstversorgung, Sparen, Teilen, Tauschen etc.) befragt. Überdies wurden die in die jeweiligen zeithistorischen Kontexte eingebetteten Vorstellungen vom *guten* Leben, vom *richtigen* Maß oder dem *richtigen* Umgang untersucht (Derwanz 2015; Grewe 2017).² So erörtern beispielsweise jüngere Arbeiten Aspekte von Ethik und Nachhaltigkeit in der Ernährung des 21. Jahrhunderts und zeigen, wie über das Essen gesellschaftliche Kämpfe um Deutungshoheiten rund um das *gute* und *richtige* Leben ausgetragen werden (Hirschfelder et al. 2015).

Die Anknüpfung an die disziplinäre Konsumforschung führt unweigerlich zu einer Reflexion der jüngeren Perspektivierungen im Fach und damit auch zu einer Reflexion des eigenen Forschungsdesigns und Samples: Der Beitrag stützt sich mittelbar auf empirisches Material bestehend aus 34 qualitativen Interviews, welche in den Jahren 2016, 2017 und 2021 erhoben wurden.³ Im vorliegenden Beitrag geht es also weniger um die Frage nach konkretem Tun von Konsument*innen, sondern um eine Analyse von sprachlichen Aushandlungen, in denen Handlungen plausibilisiert werden. Für die Interviews wurden Personen rekrutiert, die ihrer Auffassung nach moralisch korrekt konsumierten. Das führte dazu, dass sich vor allem jüngere Menschen im Alter zwischen 20 und 30 Jahren angesprochen fühlten: Die Mehrheit der Befragten stammte aus privilegierten Verhältnissen und lebte in einem studentisch bzw. akademisch geprägten urbanen Umfeld. Diese Milieuspezifika muss auf zwei Ebenen Reflexion erfahren: Zum einen ist es gerade das „urbane Kreativ-

2 Eine Zusammenschau solcher Forschungsinteressen bietet hier der Sammelband *Knappheit, Mangel, Überfluss*. Vgl. Grewe/Tauschek 2015.

3 Die Interviews aus den Jahren 2016 und 2017 wurden im Zuge der Forschungstätigkeit zur Dissertation geführt. Die Interviews aus dem Jahr 2021 wurden im Rahmen des Seminars *Erzählte Konsumethiken* an der Universität Zürich erhoben.

milieu“, das bei der Entdeckung von Forschungsgegenständen wie *Nachhaltigkeit*, *gutem Leben* oder *Konsumkritik* ins Zentrum des Forschungsinteresses unseres Faches rückt (Fenske 2017; Hinrichsen/Scheer 2019) – eine Fokussierung, der auch dieser Beitrag folgt. Die Alltagslogiken, welche im empirischen Teil des Beitrags dargelegt werden, sind jene einer privilegierten, jungen, urbanen Mittelschicht, welche sich für Fragen des guten Lebens interessiert und deren Auslegungen und Selbstverständnisse wiederum im Fach interessieren. Zum anderen spielen in der Empirischen Kulturwissenschaft und insbesondere auch in den Cultural Studies mit Blick auf den „guten Konsum“ immer auch Fragen nach den größeren Konstellationen und Konjunkturen – also Infrastrukturen, Kapitalsorten und ihren historischen und globalen Zusammenhängen etc. – eine gewichtige Rolle (Ege 2019). Diese Dimensionen werden in diesem Beitrag indes weitgehend ausgeblendet, weil er sich vor allem als theoretisch-begriffliches Plädoyer für Alltagslogiken versteht und dies an einem (unter vielen möglichen) empirischen Feld zu demonstrieren versucht. Beide hier skizzierten Punkte werden zum Ende des Textes nochmals aufgegriffen und problematisiert.

Von der Prämisse ausgehend, dass sich die Empirische Kulturwissenschaft nicht primär über ihre Forschungsgegenstände und -felder definiert, sondern vielmehr über ihre Herangehensweisen und ihre analytische Argumentation (Heimerdinger/Tauschek 2020), soll in diesem Beitrag mit Alltagslogiken ein konzeptioneller Zugang entworfen werden, der es ermöglicht, sich unterschiedlichen Feldern der oben benannten Spielart von Wissenspraktiken anzunähern. Der Beitrag fragt in einem ersten Teil nach Alltagslogiken als Gegenstand in den Sozial-, Sprach- und Kulturwissenschaften. Anschließend lege ich sieben Schlüsselemente dar, die Alltagslogiken als konzeptionellen Zugang für die Empirische Kulturwissenschaft fruchtbar machen. Im zweiten Teil des Beitrags wird dieser Zugang angewandt, und ich arbeite drei Alltagslogiken des „guten Konsums“ exemplarisch heraus. Zum Schluss werden Potenziale und Grenzen der Erforschung von Alltagslogiken und mögliche Anwendungsfelder jenseits der Konsumforschung diskutiert.

Alltagslogik(en) – ein unscharfer Begriff in der Empirischen Kulturwissenschaft/Volkskunde

In der sozialwissenschaftlichen Literatur war die Frage, wie Menschen im Alltag folgern, Ausgangspunkt für viele Abhandlungen und idealtypische Modellbildungen. Alfred Schütz, einer der Hauptvertreter der phänomenologischen Soziologie, thematisiert die Eigenart der Rationalität in Bezug auf Alltagserfahrung und entwarf im Briefwechsel mit Talcott Parsons in den 1940er Jahren erstmals eine „Logik des Alltags“: „Die Kategorien und Operationen, die das Denken des täglichen Lebens bestimmen, stellen lediglich *eine besondere Form* der formalen Logik dar. Diese spezielle Logik des Alltags oder, wie Husserl sie genannt hat: die Logik der ‚Gelegenheits-

urteile', ist bisher noch nicht entwickelt" (Schütz/Parsons 1977: 43–44. Hervorhebungen im Original). Schütz war der Auffassung, dass bei dieser „Logik des Alltags“ – der er sich in *Wissenschaftliche Interpretationen und Alltagsverständnis menschlichen Handelns* intensiv zuwendet – „das Hauptinteresse des Denkens im Alltagsleben gerade in der Beziehung der Sinnhorizonte, die an den Kernbedeutungen haften, zu der aktuellen Situation des Denkers“ liege (Schütz 1972: 36). Schütz hebt hervor, dass der Handelnde im Alltag nicht an der Suche nach unzweifelbarer Sicherheit interessiert sei, also nicht an der Veri- oder Falsifizierung der Logik, sondern „an den Chancen, seine alltäglichen Erwartungen zu realisieren“ (Schütz 1972: 45). Das Interesse von „Alltagshandelnden“ orientiere sich nach Schütz so nicht nach einer „traditionellen Logik“, sondern an den Erfordernissen der Situationsbewältigung (Eberle 1984: 199).

Alfred Schütz' Darlegung und Theoretisierung einer „Logik des Alltags“ war und ist immer wieder Gegenstand kritischer Auseinandersetzungen, und gerade auch sein Wissensbegriff und seine Abgrenzungen zwischen wissenschaftlichem und alltäglichem Wissen und die damit verbundenen Dichotomien scheinen aus kulturwissenschaftlicher Sicht problematisch. Trotz dieser Kritik gibt es für mich zwei Elemente, die es weiterzudenken lohnt: Erstens betont Schütz die Gelegenheit bzw. das Situative solcher Logiken. Es geht um die subjektive Bewältigung von alltäglichen Situationen. Zweitens grenzt Schütz die „Logik des Alltags“ von der traditionellen Logik ab. Das maßgebende Kriterium sei der praktische Erfolg und nicht eine wissenschaftlich bestimmte Rationalität der Handlung (Eberle 1984: 199). Diese beiden Elemente werden unten aufgegriffen, wenn ich Alltagslogiken als Konzeption für die empirische Kulturwissenschaft skizziere.

Hier ist es lohnend, einen Blick in sprachwissenschaftliche Literatur zu werfen, in der die Logik des Alltags mit dem Interesse an der argumentativen Rhetorik einhergeht. Der Sprachwissenschaftler Manfred Kienpointner befasste sich auf empirischer Basis eingehend mit der Struktur und Funktion von Argumentationsmustern im Alltag. Unter dem Titel „Alltagslogik“ entwirft er eine umfassende Typologie dieser Alltagsargumentation und erklärt ihre Gültigkeit mit Gebrauchsregeln einer Sprechgemeinschaft: „[...] die Plausibilität von alltagssprachlichen Argumentationen [beruht] darauf, daß die Prämissen (Argumente und Schlußregeln) Inhalte zum Ausdruck bringen, die in einer Sprechgemeinschaft allgemein oder doch von großen Gruppen akzeptiert sind“ (Kienpointner 1992: 420). Da die alltägliche Argumentation auf der Grundlage von allgemeinen Topoi basiere, sei ihre Kreativität begrenzt. Zwar gäbe es kontextspezifisch unendliche Mengen an Argumentationen, diese folgen aber alle den gleichen gängigen und akzeptierten Sprachmustern, wie Vergleich, Kausalität, Definition usw. (Kienpointner 1992: 421):

„Auf Grundlage akzeptabler Schlußregeln haltbare Argumente vorzubringen, kontextspezifisch plausible Argumentationen nach den geläufigen Mustern der Alltags-

argumentation zu entwickeln, heißt bei aller Variation im Detail nur, daß in einer Sprechgemeinschaft/einem Sprachspiel vorgegebene Möglichkeiten reproduziert werden.“ (Kienpointner 1992: 426–427)

Auch Kienpointner geht, ähnlich wie Schütz, davon aus, dass sich die alltägliche Logik nicht im traditionellen philosophischen Sinn „logisch“ oder „vernünftig“ verhält, vielmehr geht es ihm um eine gesellschaftliche Akzeptanz von Sprachmustern, die auch Paradoxien miteinschließt. Darüber hinaus gibt es zwei wesentliche Einsichten, die für die empirisch arbeitende Kulturwissenschaft interessant sind: erstens, wie wichtig Funktion und Absicht von Sprache sind und wie Sprache Begrenzungen bei Alltagslogiken erzeugt. Zweitens, eng damit verbunden, die von den Sprecher*innen geforderten Kompetenzen und Strategien, argumentativ Sinn bzw. Kohärenz herzustellen.

Wirft man einen Blick in die Forschungsliteratur der Empirischen Kulturwissenschaft, so wurden „Logiken“ bisher vor allem als gesellschaftlich anerkannte und kulturell normierte Schlussfolgerungen in Bezug auf Werthaltungen und Ideologien verstanden. Sie sind das Ergebnis bzw. die Schlussfolgerung von gesellschaftlichen, diskursiven Aushandlungsprozessen, die an die Subjekte herangetragen werden und auf diese „wirken“. Besonders geprägt hat den Begriff der „kulturellen Logik“ der Empirische Kulturwissenschaftler Markus Tauschek. In diversen Feldern untersuchte Tauschek „die kulturellen Logiken des Wettbewerbs“ – von *Miss Universe*-Wahlen über UNESCO-Welterbetiteln bis hin zu Hochschul-Rankings – und zeigt, dass kompetitive Logiken etwas sozial Genormtes, Gefestigtes und daher schwer Durchbrechbares sind (Tauschek 2013, 2015). Bei „kulturellen Logiken“ interessiert vor allem die Frage, welche Wirkung diese Logiken auf die Akteur*innen in den beforschten Feldern, ihre Praktiken und Selbstkonzeptionen haben (Tauschek 2013: 12). Entscheidend ist, dass von Logiken im Plural gesprochen wird. Dies als erstes Indiz, dass es bei der Untersuchung von Alltagslogiken nicht um die Suche nach ‚einer Logik‘ gehen sollte, sondern vielmehr um analytische Fragen, die sich des Situativen und Pluralen von Lebenswelten bewusst sind (Tschofen 2006: 99).

Erstaunlich ist vor allem die „Nicht-Karriere“ des Begriffs Alltagslogik(en) in der Empirischen Kulturwissenschaft/Volkskunde. Zwar findet die Begrifflichkeit seit den 1990er Jahren im Fach Verwendung, jedoch ohne begriffliche Ausarbeitung. Das unscharfe Changieren mit dem Begriff bewegt sich im breiten Spektrum zwischen Alltagslogik(en) als populäre Denkstile und Alltagslogik(en) als subjektive Aushandlungen, die im alltäglichen Denken und Handeln seitens der Wissenschaft ausgemacht werden. Ersterer Gebrauch findet sich vor allem in älteren Texten, die mit Alltagslogik(en) gesellschaftlich geteilte Vorstellungen und Denkstile ausdrücken. So zu finden beispielsweise bei Andreas Hartmann im Sammelband *Volkskunde als Programm* (Hartmann 1996: 43), als Titelei im Tagungsband zum 33. Kongress der

Deutschen Gesellschaft für Volkskunde (Göttsch/Köhle-Hezinger 2001: VIII) oder bei Thomas Hengartner, der in den *volkskundlichen Anmerkungen zu Raum und Zeit* von zeitgenössischen Alltagslogiken spricht, die bei der Gewöhnung an neue Zeitmuster der Industrialisierung durchbrochen werden mussten (Hengartner 2002). Auf der anderen Seite des Spektrums findet sich die Verwendung von Alltagslogik(en) als emische Kategorie in etwas jünger datierten Texten. So beispielsweise bei Timo Heimerdinger, der in Bezug auf Ratgeberliteratur kontrastiert, dass das Bild des „autonomen Selbst“ und die appellierte Eigenverantwortung des Individuums an „den Erfordernissen der Alltagslogik“ vorbeigehen (Heimerdinger et al. 2008). Bei Irene Götz verhält es sich ähnlich: Sie analysiert, wo sich das Nationale in einer „Alltagslogik des Handelns“ zeigt, was für sie bedeutet, dass Identitätsfragen nicht allein auf einer Makroebene verhandelt werden, sondern auf spezifische Weise „im Alltag, der Lebenswelt, der kulturellen Handlungspraxis“ (Götz 2011: 154). Auch Hengartner verwendet den Terminus (gegenläufig zur Verwendung in früheren Texten) in Bezug auf Konsum auf diese Weise, wenn er von Alltagslogiken spricht, die es bei Handlungshorizonten und -routinen des Konsumierens zu berücksichtigen gelte (Hengartner 2014: 18). Schließlich verwendete auch ich Alltagslogiken als vom Subjekt gemachte Aushandlungen, ohne aber begriffliche Ausarbeitungen zu leisten (Gruhn 2019: 219). Diese kleine Revue – ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit – zeigt, dass es sich bei Alltagslogik(en) um einen im Fach gern und häufig verwendeten Begriff handelt, dessen vielleicht etwas verführerische Unschärfe wohl auch zu seiner Popularität beigetragen hat.

Alltagslogiken als konzeptioneller Zugang für die Empirische Kulturwissenschaft

Im Anschluss an die jüngere Verwendung des Begriffs im Fach und in den Sozial- und Sprachwissenschaften möchte ich im Folgenden mittels sieben Annahmen ein Verständnis von Alltagslogiken als konzeptionellen Zugang für die Empirische Kulturwissenschaft darlegen:

1) Alltagslogiken sind in Abgrenzung zu einer Logik der Folgerichtigkeit in der philosophischen Tradition zu verstehen. Es geht bei Alltagslogiken nicht darum zu prüfen, ob eine Argumentation in sich „logisch“ ist und/oder ob in ihr Tautologien wirken. Die Frage nach Alltagslogiken sollte vielmehr jene nach Arten des Umgangs mit Wissen sein (ganz unabhängig davon, wie „rational“ oder „logisch“ diese sind).

2) Alltagslogiken sind als subjektive Bewältigungsstrategien zu verstehen. Hier weiche ich teils von der Verwendung des Logikbegriffs in der Empirischen Kulturwissenschaft ab, denn bei Alltagslogiken sollte es nicht um größere gesellschaftliche oder „kulturelle“ Logiken gehen, sondern um lebensweltliche Schlussfolgerungen. Das Subjekt ist Akteur*in bzw. Entwickler*in von Alltagslogiken. Der konzeptionelle Zugang fokussiert daher auf die Wissensarbeit/auf das „Machen“ auf Subjektebene.

Was zweifellos nicht ausschließt, dass sich milieuspezifische Verdichtungen solcher subjektiven Logiken ergeben. Somit kann die Frage nach ihren Gültigkeiten (also wo diese Logiken Gültigkeit haben und wo nicht) auch Ränder von sozialen Welten sichtbar machen.

3) Es ist weiter davon auszugehen, dass dieses Entwickeln situativ geschieht. Alltagslogiken sind somit immer gelegenheitsbezogen bzw. situationsbedingt zu verstehen. Der Kontext (Ort, Zeit, soziale Konstellation, Personen etc.), dem sie entspringen, muss berücksichtigt werden. Durch den Gegenwartsbezug geht die Analyse von Alltagslogiken über eine Analyse von gesellschaftlichen Denkstrategien und Handlungsorientierungen hinaus, denn sie fokussiert auf das vom Subjekt betriebene situative In-Beziehung-Setzen von Wissensbeständen, Werteorientierungen etc. mit der eigenen, unmittelbar erfahrbaren Lebenswelt.

4) Alltagslogiken sind in diesem Sinne zwar begrenzt, aber im Plural zu denken, da sie – wie in den Punkten zwei und drei ausgeführt – subjektiv und situativ entstehen. Konkret heißt das, dass die gleichen Wissensbestände zu mannigfachen Alltagslogiken führen können, da Wissensarbeit und die lebensweltlichen Realitäten unterschiedlich sind. Es ist davon auszugehen, dass es trotz der Vielschichtigkeit von Alltagslogiken und der Pluralität von Alltagslogiken, die in ihnen stattfinden, in den einzelnen Forschungsfeldern zu dominanten Verdichtungen kommt. Individuelle Kohärenzherstellung verweist also auf ein Kollektiv, in dem das Handeln geschieht und auf das Verständnisse und Deutungen rückbezogen werden. Dieser Zusammenhang wird in der siebten Annahme problematisiert.

5) Einen Zugang, um das situative In-Beziehung-Setzen zu erforschen, sehe ich im Erzählen als Situieren von Menschen in gesellschaftlichen Diskursen, also in der Frage: Wie sprechen Menschen über ihr Tun? In der Analyse alltäglichen Erzählens sehe ich eine Möglichkeit, Alltagslogiken zu erforschen. Als empirische Basis einer Untersuchung von Alltagslogiken beim Konsum eignen sich beispielsweise mündliche Redewiedergaben, wie Tisch- und Küchengespräche, populäre mediale Kochsendungsformate (wie *Das perfekte Dinner*, *Landfrauenküche*, *Mini Chuchi dini Chuchi* etc.) oder – so wie ich an späterer Stelle ausführen werde – qualitative Interviews. Ich gehe von der These aus, dass die Gegenwart Bezugspunkt jeglicher Erzählung ist, dass also bei Alltagslogiken durch den Gegenwartsbezug – konstruktivistisch und von narrativen Mustern abhängig – erst Sinn hergestellt wird (Meyer 2017: 97).

6) Programmatisch verlangt die theoretische Konzeption von Alltagslogiken nicht systemtheoretische oder modellhafte Typologien von Logiken, sondern sie verlangt die empirische Einzelfallanalyse. Nur durch die Hinwendung zum Einzelfall kann das Gegenwärtige und Situative berücksichtigt und in Erfahrung gebracht werden, wie die einzelnen Akteur*innen Wissen und Werte an ihre individuellen Situationen und Lebenswelten koppeln. Dieses methodische Close-up ermöglicht, Alltagslogiken in unterschiedlichen Forschungsfeldern als konzeptionellen Zugang zu

nutzen, da das Postulat der Offenheit von empirisch qualitativer Forschung gewährt wird.

7) Wie oben beschrieben, ist davon auszugehen, dass sich in unterschiedlichen Forschungsfeldern dominante, Subjekt übergreifende Muster herausbilden. Es muss daher bei einer Analyse von Alltagslogiken immer auch gefragt werden, in welchem Verhältnis Subjekt und Gesellschaft stehen und wie gesellschaftliche Erwünschtheit die subjektiven Kohärenzherstellungen prägt.

So wie früher: Vergangenheitsorientiertes Wissen und Handeln

Die drei Beispiele für Alltagslogiken, die im Folgenden knapp skizziert werden, weisen in den Erzählungen über Konsum eine gewisse Dichte auf. Ihnen ist gemein, dass sie Wissen und Handeln zusammenhalten bzw. von einem ins andere überleiten. Es sind drei alltägliche, jedoch sehr unterschiedliche Bewältigungsstrategien von Konsument*innen, um die Verbindung des Wissens an die eigene Lebenswelt zu bewerkstelligen.

Vergangenheitsvorstellungen, die sich an einem ahistorischen Gestern ausrichten, haben in der Konsumkritik Konjunktur. Wenig überraschend zeigte sich auch bei den von mir Befragten eine gewisse Sehnsucht nach einem vermeintlichen früheren Zustand, zu welchem die heutige Konsumgesellschaft wieder zurückfinden müsse. Martin, ein damals 28-jähriger Informatiker aus Zürich, formulierte es so:

„[...] Also man sollte wieder zurückkommen zu so einem Stand, wo einfach ein Tier ein anständiges Leben haben darf. [...] Ich glaube, wie Milch produziert wurde und so, das ist früher schon ganz anders gewesen. Also wo der Bauer noch vorbeigekommen ist und seine eigene Milch gebracht hat in den Milchkasten oder mit dem Wägeli.“
(Interview mit Martin 2016)

Orvar Löfgren nennt solche imaginierten Modelle der Vergangenheit, die der gegenwärtigen *Overconsumption* gegenübergestellt werden, *Traditional Consumption* (Löfgren 1994: 47–53). Es sind fiktive, pseudohistorische Wirtschaftswelten, die als idealisierte Vorbilder bei Konsumkritiken dienen: „The very use of concepts such as ‚mass consumption‘ and ‚modern consumption‘, moreover, often implicitly presupposes a polarity: a ‚traditional consumption‘, which is seldom defined“ (Löfgren 1994: 50). *Traditional Consumption* fungiert auch in meinem empirischen Material, wie sich am Beispiel des Interviews mit Martin zeigt, als Gegenkonzept zum kritisierten Ist-Zustand.

Nutzt man hier nun Alltagslogiken als konzeptionellen Zugang, so geht es nicht bloß um das Aufzeigen der Redundanzen der Formel ‚Früher war alles besser‘ bei Konsumkritik, sondern darum zu fragen, wie sich dieses *yearning for yesterday* in subjektiven Lebensentwürfen zu einer Handlungsaufforderung entwickelt. Durch welche individuellen Logiken werden diese Vergangenheitsvorstellungen von den

Konsument*innen auf ihre eigenen, situativen Lebensrealitäten bezogen? Claire, eine damals 27-jährige Studentin der Sozialen Arbeit aus Luzern, erzählte mir dazu Folgendes:

„Weil ich diesen Film gesehen habe: Plastic Planet von Werner Boote. Und seit da, das ist so einschneidend für mich gewesen, weil seit dann tue ich überall – also es fällt einem überall auf, alles, wo man aus Plastik hat. Und ich frage mich dauernd: Ja, wie hat das meine Großmutter gemacht? So Zahnbürsten oder Wäschekorb. Alles so Sachen, wo du denkst, es sind quasi. . . also nicht ersetzbar [. . .].“ (Interview mit Claire 2017)

Mit der Fragestellung: „Ja, wie hat das meine Großmutter gemacht?“, vermag es Claire, den gedanklichen Kausalzusammenhang zwischen der Sehnsucht nach einem vermeintlich besseren Früher und der eigenen Alltagswelt herzustellen. Die Figur der Großmutter verkörpert das Früher, zu welchem Claire (zurück-)finden möchte. Indem es die eigene Großmutter ist, die einen früheren (und daher erstrebenswerten) Konsumstil verkörpert, wird die Handlungsaufforderung personalisiert und emotionalisiert. Es geht nicht mehr um eine abstrakte Vorstellung eines Früher, sondern um eine persönliche, verwandtschaftliche Beziehung zu diesem. In Claires Alltagslogik wird die Vorstellung der Vergangenheit durch die Großmutter personalisiert, aber nicht in einen größeren zeithistorischen Bezugsrahmen gesetzt, da die zeitliche Verortung relativ diffus bleibt (die Lebensdaten der Großmutter bleiben ungenannt). So fragt Claire nach der Beschaffenheit einer damaligen Zahnbürste, ohne dabei zu reflektieren, wie die Zahnhygiene ‚anno dazumal‘ ausgesehen hat bzw. inwiefern und für wen es dieses ‚Früher‘ (zum Beispiel im Kindesalter ihrer Großmutter) überhaupt gegeben hat. Interessant scheint mir dabei, dass die Logik „wie hat das meine Großmutter gemacht?“ für Claire trotzdem funktioniert. Sie prüft ihre Konsumhandlungen mit dieser Logik und ist so auch immer wieder mit Schwierigkeiten konfrontiert. So erzählt sie im selben Interview, wie viel Mühe es ihr bereitet, ihren kaputten Metallzuber und Wäschekorb flicken zu lassen oder einen „gebrauchten“ zu finden. Indem Claire dann erzählt, sie habe „eigentlich“ keinen Neuen kaufen wollen, wird klar, dass ihr dieses Vorhaben nicht gelungen ist (Interview mit Claire 2017). In der Erzählung schwingt die Kritik am Ist-Zustand mit, an einer Konsum- und Wegwerfgesellschaft, in der nichts mehr auf Langlebigkeit ausgerichtet scheint. Das Früher und das Heute stehen in einer reziproken Beziehung, sie bedingen sich gegenseitig. Die Frage nach Konsumpraktiken zu ‚Großmutterns Zeiten‘ ist somit auch immer die individuelle Auseinandersetzung mit der Frage, wie etwas (wieder) besser gemacht werden könnte.

Das Aufspüren von Vergangenheitsvorstellungen, die für Akteur*innen handlungsleitend in der Gegenwart sind, knüpft an bisherige Befunde aus der Empirischen Kulturwissenschaft an. Michaela Fenske hat am Beispiel von neuen Imkern

eindrücklich gezeigt, wie das „urbane Kreativmilieu mit Vergangenheit Zukunft (selber) macht“ (Fenske 2017). Historisches Wissen wird mit neuem (ökonomischem) Wert besetzt, und durch das Erzählen von Vergangenen erfährt das Handeln der Akteur*innen in der Gegenwart eine machtvolle Deutungsgrundlage (Fenske 2017: 236 und 240). Die Frage nach Alltagslogiken, die aus Vergangenheitsvorstellungen resultieren, offenbart, dass viele der Befragten nicht nur historisches Wissen und Vorstellungen von diesem Vergangenen haben, sondern dieses durch Personifizierung auch in ihre eigenen Lebenswelten integrieren. Neben den Großeltern waren es beispielsweise die Eltern, der Milchmann oder der Bauer/ die Bäuerin, die als personifiziertes ‚Früher‘ fungieren: So schafften sich Konsument*innen sogenannte „Gemüse-Abos“ an, bei welchen (hier zeigen sich Parallelen zur „Milchmann“-Erzählung) Gemüse und Früchte von einem lokalen Betrieb an die Haustüre geliefert werden. Am häufigsten wurde in den Interviews der Einkauf direkt beim Bauern erwähnt. So erzählte Anna, sie kaufe „gutes Fleisch, also meistens vom Bauernhof, wo ich weiß, wo es herkommt“ (Interview mit Anna 2017). Hanna sagte: „Und ich glaube, die einzige Lösung, wenn man jetzt eben gerne Fleisch isst oder jetzt auch Milchprodukte oder so, also du musst wirklich einen richtig guten Bauernhof kennen“ (Interview mit Hanna 2021). Cassandra meinte: „Wenn ich dann mal Milch einkaufe, wenn ich dann mal Eier kaufe, dann gibt es wirklich Milch vom Bauern, die Eier vom Bauern, den ich kenne“ (Interview mit Cassandra 2021), und Amanda formuliert ihre Überlegung, die hinter dem Einkauf auf dem Bauernhof steht: „Es ist ja – ja, es ist halt einfach retour zum Normalen“ (Interview mit Amanda 2016). Die gedanklichen Kausalzusammenhänge bestehen dabei aus der (erneuten) Personifizierung der entmenschlichten Produktionen von Nahrungsmitteln und einer (neben der in der Erzählung vorangegangenen Idealisierung des Ländlichen) nostalgischen Sehnsucht nach einem menschlicheren Früher, das es wieder zu erreichen gilt.

Alltagslogiken der Konsument*innen durch Personifizierungen des „Früher“ liefern zwar noch lange keine Definition einer bestimmten historischen Wirtschafts- oder Konsumweise und evozieren ein größtenteils ahistorisches Bild der Vergangenheit. Dennoch zeigt sich durch sie, dass die Konsument*innen konkrete Vergangenheitsbilder haben, an denen sie ihr Handeln ausrichten. So verdeutlichen die Erzählungen, dass *Traditional Consumption* (Löfgren 1994) nicht bloß ideologische Verklärung ist, die sich aus einem verachtenswerten Ist-Zustand ergibt, sondern dass die Konsument*innen diese personifizieren. Durch diese Anbindung an die eigene Lebenswelt ergeben sich „logische“ Schlussfolgerungen für den eigenen Konsum.

Wenn man wirklich will: Der „gute Konsum“ als Willenssache

Das zweite Beispiel von Alltagslogiken formiert sich um eine Erzählstrategie der Konsument*innen: Sie erklären ethischen Konsum zur Willenssache. Als Beispiel dient das Interview mit der damals 21-jährigen Studentin Anna:

„[...] [D]u musst ein bisschen überlegen – und das macht vielleicht auch vielen Leuten Mühe, das zu überlegen. Also ich sehe es manchmal in meinem Kollegenkreis, die sich dann nicht überlegen, was ist jetzt gerade saisonal oder regional. Wenn es halt Erdbeeren hat, ja dann kommen die halt anscheinend von irgendwo und dann hat es halt diese Erdbeeren oder irgendwas. Und dann muss man halt ein bisschen nachdenken. Aber wenn man es mal gemacht hat – mal ein paar Wochen, Monate vielleicht, sich ein bisschen Gedanken gemacht hat, dann ist es auch gar nicht mehr so schwierig. Aber halt am Anfang, dass man sich überlegt: ‚Was wächst denn nur vielleicht jetzt?‘ Oder: ‚Woher kommt das Zeug?‘ Oder: ‚das Etikett ...‘ also, da steht ja das meiste Zeug vorher schon. Man muss es halt nur noch schnell umdrehen. [...] Am Anfang musst du dir das schon erarbeiten. Aber es gibt auch viele Hilfestellungen, wenn du es wirklich willst, gibt es ja viele Hilfestellungen. [...] Man findet im Internet mega viel und da gibt’s ja alles Mögliche, man kann ja auch Bücher darüber kaufen, das habe ich jetzt nie gemacht, aber es gäbe schon Möglichkeiten, wenn man das wirklich will.“ (Interview mit Anna 2017)

Der Interviewausschnitt bietet ein Exempel, wie auf Subjektebene die ständige Relation zwischen Wissen und Nichtwissen individuell verhandelt wird. Mittels eines Vergleichs mit jenen, die anscheinend unüberlegt Erdbeeren einkaufen, festigt und legitimiert Anna ihre Position als ethisch konsumierendes Individuum. Anna erzählt auch von ihrer bereits durchlaufenen Wissensaneignung, wenn sie erklärt, dass das „[N]achdenken“ nach „ein paar Wochen, Monate[n] vielleicht“ einfacher werde. Zudem macht sie mit dem Wort „erarbeiten“ klar, dass hinter dieser Aneignung von Wissen viel Anstrengung steckt. Sie beschreibt auch ihre alltäglichen Routinen des Hinterfragens und formuliert diese in konkreten Fragen („Woher kommt das Zeug?“) und Handlungen (umdrehen und Etikett lesen). Anhand dieses einen Interviewausschnitts lassen sich diverse Wissenspraktiken darlegen, auch könnte der Ausschnitt anschaulich für die Herstellung narrativer Identität mittels Vergleichsgeschichten herangezogen werden. Hier möchte ich aber von solch gängigen Interpretationsmöglichkeiten absehen und, ganz dem Zugang der Alltagslogiken verpflichtet, nach der argumentativen Logik fragen, mit der Anna ihre Ausführungen unterlegt: Diese findet sich am prägnantesten in der Coda des Interviewausschnitts. Anna schließt mit dem verallgemeinernden Resümee: Wissen über ethischen Konsum sei Willenssache. Bei den Formulierungen „wenn du es wirklich willst“ und „wenn man das wirklich will“ benutzt Anna generalisierende man- und du-Formen, mit denen sie die Ausführungen als kollektive Grundsätze formuliert.

Die Alltagslogik speist sich aus der populären Redensart „wo ein Wille ist, ist auch ein Weg“, die vom handlungsfähigen, selbstermächtigten Subjekt ausgeht, dessen geistige Entschlüsse mächtiger als alles andere sind. Bei der Alltagslogik *wenn man wirklich will*, werden gesellschaftliche und institutionelle Strukturen und mit ihnen Machtverhältnisse, aber auch die eigene Körperlichkeit ausgeblendet. Ethischer

Konsum wird zur bloßen geistigen Entscheidung erklärt. Trotz solcher Widersprüche (die sich als Charakteristika des „guten Konsums“ herausstellten und die es auch analytisch nicht aufzulösen gilt) funktioniert die Logik für die Konsument*innen. Die Postulierung des ethischen Konsums als Willenssache zieht sich als Kanon durch das Sample. Die Logik unterstellt allen, die sich nicht (selbst) aufklären, dass sie zwar könnten, aber eben nicht „wirklich“ wollten. Es fehle den anderen – so die Unterstellung – an der Absicht und dem geistigen Entschluss. Gleichzeitig positionieren sich die Interviewpartner*innen damit als unbeirrt, beharrlich und willensstark. Ob im Internet oder in Büchern, für Anna ist Wissen für jeden Einzelnen zugänglich, wenn er denn nur „wirklich“ wollen würde. Mit der Setzung des „wirklich“ bekräftigt sie zum einen den Grundsatz, zum anderen unterstellt sie den Nichtwissenden eine verminderte Willenskraft bzw. zu wenig Bereitschaft zur Anstrengung. Hier sei auf die dänische Anthropologin und Skandinavistin Kirsten Blinkenberg Hastrup verwiesen, die auf die Gefahren solcher Ausblendungen, von was Menschen überhaupt zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort wissen *können*, hinsichtlich der kulturanthropologischen Wissensdebatte hinweist (Hastrup 2004: 457). Mit dem Grundsatz *wenn man wirklich will* werden jegliche strukturelle Begebenheiten („social worlds“, Milieus, Möglichkeiten und Begrenzungen beim Zugang zu Wissen, ökonomische, soziale Ressourcen etc.) bei der Wissensaneignung von den Befragten negiert.

Dieses ‚Wirklich-Wollen‘ könnte man als populäres Narrativ, das häufig bei Argumentationen herangezogen wird, behandeln. Inwiefern es überhaupt Alternativen zu solchen gesellschaftlich verankerten Erzählmustern gibt, zeigt sich bei der Frage nach den Grenzen von Subjektivierungskonzepten (Gruhn 2022: 222–244). Hier soll aber behandelt werden, wie durch die Postulierung des ethischen Konsums als Willenssache eine *Alltagslogik* erzeugt wird. So unterliegt nicht nur die Wissensaneignung dem Willen des Einzelnen, sondern auch die Überführung dieses Wissens ins alltägliche Handeln. Das individuelle Wollen scheint für „guten Konsum“ eminent zu sein. Und spätestens hier bin ich bei philosophischen Abhandlungen rund um die zentrale Frage angelangt, ob Absicht oder Wirkung maßgeblich für ethisches Handeln sind. Ohne die jeweiligen philosophischen Stoßrichtungen zu vertiefen, kann argumentiert werden, dass für die Befragten die Absicht hinter einer Handlung bedeutsam ist. Diese Orientierung der Interviewpartner*innen findet sich anschaulich im eingangs dieses Beitrags zitierten Gespräch mit Daniela, einer damals 27-jährigen Therapeutin aus Zürich:

„[...] Du kannst dir Gedanken machen, wie du es machen willst. Also so. Ich finde einfach, wenn es eine Handlung ist, die nur passiert aufgrund von irgendeinem Befehl oder einem ... – so nicht selber überlegt, dann finde ich es – also es bringt vielleicht schon etwas, aber es ist dann nicht so nachhaltig, wie wenn es von innen kommt, der Wille ‚ah ja, ich will das machen, weil es macht für mich auch Sinn‘. Oder ‚ich will das

nicht so machen, weil es macht für mich keinen Sinn', das ist auch gut. [...] Und ich finde, die Verantwortung sollte eigentlich bei einem selber sein, voll und ganz. Dass man sich dann auch selber vielleicht dann auch über ein anderes Thema informiert, von sich aus oder so. Ja. – – –" (Interview mit Daniela 2016)

In Danielas Erzählung wird ethischer Konsum (einmal mehr) als individuelles Projekt dargestellt. Sie erzählt, ihr sei es wichtiger, dass ethische Konsumhandlungen „von innen“ kommen, als dass sie durch institutionalisierte Zwänge herbeigeführt würden. Handlungen, die aufgrund von Anordnungen ausgeführt werden, empfindet sie als weniger „nachhaltig“ als solche aus individuellen Überlegungen. Sie räumt ein, dass beide Handlungen wahrscheinlich die gleiche Wirkung erzielen, sieht aber die Absicht dahinter als Kern von ethischem Konsum. Der „Sinn“ muss „von sich aus“ kommen, eine Handlung benennt sie dann als ethisch, wenn sie aus eigenem Antrieb geschieht. Die Alltagslogik dahinter: Ohne das individuelle *Wollen* kann keine Erkenntnis über die eigene Handlung bzw. Nichthandlung gewonnen werden. Demnach gilt eine Konsumhandlung, der keine vom Individuum initiierte Wissenspraxis vorangeht – ganz abgesehen von ihrer Wirkung –, nicht als ethisch. Guter Konsum unterliege dem Wollen der Individuen. Sie selbst sind gefordert, zu überlegen und zu entscheiden, was für sie weshalb „Sinn“ macht, und ihr Handeln dementsprechend auszurichten. Indem in den Erzählungen die Findung einer Intention in die private Sphäre gelegt wird, gibt es nicht das eine Bestreben bzw. den einen Imperativ, nach dem sich ethischer Konsum richtet. Wenn Daniela sagt, „du kannst dir Gedanken machen, wie du es machen willst“, drückt sie aus, dass es eben nicht den einen (von oben diktierten) Weg gibt, richtig zu konsumieren, sondern dass hinter jeder ethischen Konsumhandlung ein individueller Wissensprozess und ein persönliches In-Beziehung-Setzen von Wissen in die eigene Lebenswelt steht. Als richtig oder ethisch wird das angesehen, was selbst überlegt und persönlich als machbar beurteilt wird.

Die Frage nach Alltagslogiken deckt damit auf, dass sich die interviewten Konsument*innen gewissermaßen an einer Prinzipienethik ausrichten, bei welcher die Absichten schwerer wiegen als die Konsequenzen bzw. die erzielten Effekte. Neben dieser Erkenntnis zeigte sich auch, dass die unterschiedlichen Intentionen und Absichten der Befragten heterogene Konsumhandlungen hervorbringen. Über die Postulierung von ethischem Konsum als Willenssache werden Spannungen, welche durch unterschiedliche individuelle Handlungen der Konsument*innen trotz kollektiv geteilten Wissens/ geteilter Werte entstehen, „logisch“ aufgelöst.

Gutes tun für mich und die Welt: Subjektive Gefühlswelten und das Wohl der Gemeinschaft

Die Alltagslogik *Gutes tun für mich und die Welt* funktioniert über die Gefühlswelt und über die Empfindung von Gemeinschaftlichkeit. Im Rahmen seiner Ausführungen zum *ökologischen Fußabdruck* antwortete Martin, ein damals 29-jähriger Informatiker, auf meine Frage, was er denn zu bewirken gedenke: „[...] halt mein Teil, mein kleiner Teil für die Welt (lacht), wo nicht so viel bewirkt, aber ja, ich habe wenigstens ein gutes Gewissen nachher“ (Interview mit Martin 2016). Martin bettet sein individuelles Handeln in einen gemeinschaftlichen Bezugsrahmen ein – ich nenne diesen mangels einer treffenden neutralen Bezeichnung Weltkollektiv. Martin fühlt sich verpflichtet, seinen „Teil“ für diese Gemeinschaft beizutragen. In einer Reformulierung wird „mein Teil“ zu „mein kleiner Teil“. Martin macht seine Gewissheit deutlich, dass sein individuelles Tun nur bedingt Einfluss auf die „Welt“ hat. Trotzdem handelt er so, und zwar aus dem Prinzip des Gemeinnsinns und für sein Gewissen. Die Einbettung des eigenen Konsumhandelns in ein Weltkollektiv führt zu Verpflichtungsgefühlen gegenüber einer imaginären Gemeinschaft. Martin handelt in erster Linie nach dem Prinzip der Verbindlichkeit diesem Kollektiv gegenüber und nicht primär aufgrund strategischer Erwägungen. Da er nur bedingt Einfluss auf die Wirkung seines Handelns nehmen kann – denn es braucht auch die anderen, die ihren Teil dazu beitragen – rückt in der Erzählung die Auswirkung seines Handelns auf ihn selbst in den Mittelpunkt. Martin erklärt, er „habe wenigstens ein gutes Gewissen nachher“. Sein eigenes Wohlbefinden hängt entsprechend stark von seinem Empfinden in Bezug auf ethischen Konsum als Pflicht gegenüber der „Welt“ ab. Nur wenn er dieser Pflicht nachkommt, ist er im Einklang mit sich. „[M]ein kleiner Teil für die Welt“ funktioniert so unabhängig davon, was dieser bewirkt. Die Absicht ist zwar, die ‚Welt besser zu machen‘, das Resultat liegt jedoch nicht in der Macht des Einzelnen und ist somit für die Alltagswelt der Befragten nicht weiter relevant. Dies vermag den Fokus der hier besprochenen Alltagslogiken auf die eigene Gefühlswelt zu erklären. Auch Anna, eine damals 20-jährige Studentin, rückt diesen Aspekt in den Vordergrund:

„Also ich möchte einfach, dass ich mich nachher nicht schlecht fühle, dass ich nicht Mitverursacherin bin. – Ja, ich weiß, ich kann es nicht überall machen. Einen Teil tue ich mitverursachen, tun wir alle mitverursachen. Aber bei dem Teil, wo ich es halt umgehen kann, probiere ich es dann halt bewusst zu umgehen und eigentlich nachher einfach für mich ein Zeichen setzen. Also für mich selber fühle ich mich dann nachher nicht schuldig in dem Bereich. Besser.“ (Interview mit Anna 2017)

Anna beantwortet die Frage nach dem Ziel ihres bewussten Konsums mit eigenen Empfindungen; es geht ihr um die Vermeidung von negativen Gefühlen. Diese Fokussierung meiner Interviewpartner*innen auf das unmittelbare Erleb- und Fühlbare ist

das Gegenteil strategischer Planungen. Hier zeigt sich, dass die Wirkung der Handlung für die Konsument*innen sehr wohl eine Rolle spielt, jedoch nicht auf der gesellschaftlichen/globalen, sondern auf der subjektiv erfahrbaren Ebene. Handlungen werden so nicht nur mit Blick auf die Absichten, sondern auch aufgrund von Gefühlen, die sie auslösen, im Kontext von Schuld- und Gewissensfragen bewertet und beurteilt. Das Ziel hinter Annas Konsumhandlungen ist es, sich „nicht schuldig“ bzw. „besser“ zu fühlen. Bei Anna geht es vor allem darum, welche Emotionen durch Handlungen ausgelöst bzw. vermieden werden. Es geht um unmittelbare Gefühlsstimulierung durch Konsum bzw. Konsumverzicht.

Wie bereits erörtert, bilden Alltagslogiken den Versuch der Akteur*innen, Vereinbarkeit von Wissen und Handeln in der eigenen Lebenswelt herzustellen. Dabei kommt es zu Widersprüchlichkeiten, die negative Gefühle auslösen. Hier spielt ‚das Gewissen‘ als narrative Figur in den Erzählungen eine wichtige Rolle. So wie Martin beriefen sich viele Befragte auf ihr Gewissen, um ihr alltägliches Tun mit dem Wissen, nicht wirklich viel bewirken zu können, in Einklang zu bringen. So beispielsweise Ladina: „Was ich tue ist wie besser fürs Gewissen“ (Interview mit Ladina 2021), oder Anna: „[...] damit ich irgendwie mit einem guten Gewissen durch mein Leben gehen kann, muss ich gewisse Sachen erfüllen“ (Interview mit Anna 2017). Es ist der Versuch, in den Gesprächen die fühlbare Unvereinbarkeit sprachlich auflösen zu wollen. Das Gewissen bildet so gewissermaßen eine sprachliche Legitimationsfigur, um narrative Kohärenz (zwischen Wissen, Empfindungen und Handlungen) herzustellen.

Ähnlich wie bei Martin schwingt in Annas Erzählung die Auffassung eines Weltkollektivs mit, jedoch eines, das Missstände verursacht. Indem Anna sagt, sie wolle nicht „Mitverursacherin“ sein, formuliert sie die Absicht ihres Tuns *ex negativo*. Dabei entsteht das Dilemma, dass sich Anna diesem Kollektiv nicht vollends entziehen kann, auch sie tue „einen Teil [...] mitverursachen“. Dort, wo sie könne, versuche sie für sich, „ein Zeichen“ zu setzen und sich von dieser Mittäterschaft zu lösen. Prägnant brachte Amanda dieses Dilemma auf den Punkt, als sie von ihrer ehrenamtlichen Arbeit erzählte: „Und das hat mir einerseits mega gut gefallen zum jemanden unterstützen zu können bei einer guten Arbeit, was mir auch wiederum, also meinem schlechten Gewissen ein bisschen geholfen hat. Oder eben, ich gehöre halt zu dieser Spezies Mensch und wir sind halt alle da ‚die Bösen‘“ (Interview mit Amanda 2016). Es ist allein das Menschsein, welches bereits mit Schuld behaftet ist. Dies ist das Sündenfall-Motiv, aus dem sich auch die ikonografische Macht des *ökologischen Fußabdrucks* speist (Brenner 2012: 256). Ethischer Konsum verspricht eine gewisse Erlösung von dieser Schuld, durch seine Existenz der Welt zu schaden. So empfindet es Anna, wenn sie ihre Erzählung mit „[a]lso für mich selber fühle ich mich dann nachher nicht schuldig in dem Bereich. Besser“ abschließt. Ethischer Konsum bietet ihr eine Möglichkeit, sich selbst (zumindest in gewissen Teilen) von der erdrückenden Schuld zu befreien. Und diese Befreiung, die sich positiv auf die

Gefühlswelt der Befragten auswirkt, ist ein weiteres zentrales Motiv der Alltagslogik *Gutes tun für mich und die Welt*. Dazu ein Ausschnitt aus dem Interview mit Amanda:

„[...] Ich habe jetzt auch einen Job, ähm, in einem Büro bekommen, wo eigentlich nur rein nachhaltige Bauweise plant. [...] Und das ist auch etwas, wo jetzt das Ganze fast noch wie so ein bisschen abrundet. Und ich freue mich jetzt mega darauf, dort jetzt nicht nur mein privater Konsum, sondern auch mit meiner Arbeit dann noch mehr Einfluss zu bieten. Ich meine, klar, würde irgendjemand anders diesen Job erledigen, wenn ich es nicht mache. Aber ich finde es halt einfach für mich auch schön, dass ich weiß, das, was ich mache, das macht halt doch die Welt ein kleines Stückchen besser. Also das ist so ein bisschen, also das rundet es so ein bisschen ab.“ (Interview mit Amanda 2016)

Amanda erzählt, dass sich durch ihre neue Arbeitsstelle ein weiterer Lebensbereich „nachhaltig“ gestalten lässt. Sie räumt ein, dass statt ihrer auch jemand anderes diesen Job machen würde und die Wirkung wahrscheinlich dieselbe bliebe. Dies zeigt zum einen wieder, dass die intrinsische Absicht von den Akteur*innen höher gewichtet wird als die Wirkung ihrer Handlung, zum andern, dass bei dieser Spielart von Alltagslogik keine Überhöhung des eigenen Handelns stattfindet. Es geht also gerade nicht um die rhetorische Formel „wenn nicht ich, wer dann?“, sondern darum, dass man die Arbeit selbst machen möchte, da dies das eigene Befinden positiv beeinflusst. Amanda erzählt dazu, warum sie selbst die Arbeit machen möchte und diese niemand anderem überlässt. In den Worten „einfach für mich auch“ drückt die Partikel „einfach“ aus, dass es sich erübrigt, noch mehr dazu zu sagen; das „auch“ kann als „außerdem“ oder „ebenfalls“ verstanden werden. So erhält die Coda der Erzählung einen beiläufigen Anstrich. Die Frage, weshalb Amanda die eigenen Empfindungen hinsichtlich ihres Handelns in der Erzählung marginalisiert, ließe sich eventuell mit den anderen dominanten Figuren des ethischen Konsums erklären, bei denen Gefühle wenig Platz haben. Interessant in Amandas Erzählung ist die unmittelbare Verknüpfung zwischen Wissen und Handlung. Sie sagt, sie wisse, dass das, was sie mache, „halt doch die Welt ein kleines Stückchen besser“ mache. Sie positioniert sich als Wissende: Ihr Wissen erlaubt ihr, das eigene Handeln hinsichtlich seiner globalen Wirkung zu deuten. Mit „halt doch“ deutet Amanda an, dass sie dem Effekt ihrer Handlungen auf die „Welt“, der bis dahin nur vermutet werden konnte, im Bereich der „nachhaltige[n] Bauweise“ Bedeutung beimisst und diesen für wahrscheinlich hält. Auch bei ihr gründet die Motivation an der Beteiligung der Weltverbesserung nicht zuletzt auf den damit zusammenhängenden persönlichen Emotionen.

Wissensfiguren machen etwas, sie lösen Emotionen aus – ob nun im Sinne einer gefühlten „Pflicht“ gegenüber der Welt, wie bei Martin, oder einer gefühlten Befreiung aus einer Mittäterschaft, wie sie Anna beschreibt. Die Gebundenheit von Wissen an die eigene Lebenswelt wird so durch Gefühle bewerkstelligt. Konsumhandlungen werden in diesem Feld der Alltagslogiken zu emotionalen Gewissensfragen, wobei

das eigene Gefühlsmanagement eine zentrale Rolle spielt. Nur schon die Absicht, „die Welt ein kleines Stückchen besser“ machen zu wollen bzw. seinen „kleine[n] Teil für die Welt“ zu tun, wirkt sich befreiend auf die Konsument*innen aus, auf denen (auch durch das angeeignete Wissen) Schuld lastet. Die Befragten haben – im Wissen um ihre eingeschränkte Wirkmacht – das positive Gefühl, Gutes zu tun. Allein durch diese Empfindung wird Kohärenz zwischen Wissen und Handeln hergestellt.

Potenzial und Grenzen von Alltagslogiken als konzeptioneller Zugang

Von der Forschungsfrage nach Funktionsdimensionen des ethischen Konsums auf Subjektebene geleitet, stellten sich Folgerungen von den Konsument*innen, die gemacht wurden, um Wissen und die eigene Lebenswelt miteinander in Einklang zu bringen, als zentral heraus. Diese Logiken bezeichne ich als Alltagslogiken, die ich mit diesem Beitrag als konzeptionellen Zugang für die Empirische Kulturwissenschaft vorschlage. In Anbindung an Konzepte der Sozial-, Sprach- und Kulturwissenschaft habe ich sieben Annahmen formuliert und mit drei Beispielen des „guten Konsums“ solche Logiken herausgearbeitet. Diese zeigen erstens, wie mit Vorstellungen von individualisierter Geschichte (oder zumindest Versatzstücken davon) eine Rückbezüglichkeit auf die eigene Situation hergestellt wird. Wie zweitens durch die Rahmung des ethischen Konsums als Willenssache Kohärenz in den Erzählungen erzeugt wird, und wie drittens durch Emotionalisierung Wissen an die eigene Lebenswelt rückgebunden wird. Zum einen ist davon auszugehen, dass es beim „guten Konsum“ weitere derartige Spielarten des In-Beziehung-Setzens gibt, die nach einer Erforschung verlangen. Zum anderen lassen sich die drei hier vorgestellten Alltagslogiken an anderem/neuem empirischen Material prüfen und/oder als weitgehend unbeanspruchte Zugänge nutzen. Es könnte etwa aufschlussreich sein, solche Close-ups weiterzuverfolgen und diesen (und weiteren) Alltagslogiken bei Konsumforschungen mehr Gewicht zu geben, gerade auch wenn es um die Frage geht, wie individuelle Logiken und gesellschaftliche Argumentationsmuster zusammenhängen. Alltagslogiken und ihre Analyse bieten einen Zugang zum Umgang mit Selbstverständnissen in unterschiedlichen Lebenswelten. Sie machen jenen wesentlichen Teil der Konsumpraxis aus, der darauf ausgerichtet ist, Wissen situativ in alltägliche Kontexte zu integrieren und daraus individuelle Handlungsaufforderungen zu entwickeln. Ich plädiere daher dafür, dass Alltagslogiken als konzeptioneller Zugang auch für andere Themen und Felder fruchtbar gemacht werden sollten. Denn relevant ist die Frage nach dem lebensweltlichen Angebundensein von Wissen überall dort, wo Subjekte als Individuen angesprochen werden und die Aufforderung zum Handeln erhalten. Sei dies nun die gesellschaftliche Aufforderung, wählen zu gehen, sich impfen zu lassen, Strom zu sparen, mehr Kinderbetreuung zu Hause zu leisten, sich besser zu „integrieren“ – oder sich eben gesund und moralisch korrekt zu ernähren. Immer kann gefragt werden: Wie bewerkstelligen die Subjekte die Angebundenheit des Wissens

an die eigene Lebenswelt? Welche Logiken entwickeln sie, um Spannungen zwischen Wissen und alltäglichem Tun zu lösen oder zumindest (aus-)halten zu können? Welche individuellen Handlungsaufforderungen entwickeln sie daraus? Anschließend an eine solche Analyse, die vom Einzelfall ausgeht, sehe ich die Chance, übergreifende Muster zu erkennen. Es gilt daher auch zu fragen, welche Alltagslogiken (in welchen Spielarten) in einem bestimmten Feld oder/und sozialen Milieu dominant auftreten und weshalb gerade sie in dieser Situation machtvoll geworden sind.

Genau hier sehe ich wiederum die Grenzen des in diesem Beitrag vorgestellten Zugangs: Denn wann sind/werden Alltagslogiken zu kulturellen Logiken? Inwieweit macht es überhaupt Sinn, diese voneinander abzugrenzen? Sind nicht alle subjektiven Logiken einer gesellschaftlichen Normierung ausgeliefert? Oder in den Worten Tauscheks formuliert: Sind kulturelle Logiken nicht so „veralltäglich“, dass sie die Selbsteutungen der Subjekte bestimmen (Tauschek 2015, 12)? Obschon ich die beiden letzten Fragen mit ja beantworte und sie dadurch die Ränder des in diesem Beitrag dargelegten Zugangs markieren, bin ich überzeugt, dass – dieser Normierung zum Trotz – Alltagslogiken bei aktuellen Gesellschaftsanalysen von Bedeutung sind. Denn sie bieten nicht zuletzt einen Zugang, um kulturelle Brüche in Diskursen zu untersuchen, die stark moralisch geprägt sind. Den in der Empirischen Kulturwissenschaft dominanten Perspektivierungen auf Konsum folgend, habe auch ich mich einem jungen, urbanen Milieu zugewandt. Die Auswahl der interviewten Personen und die damit verbundenen Effekte auf die Ergebnisse verlangen eine kritische Reflexion. Nicht zuletzt, weil dieser Text nun die Alltagslogiken und Selbstverständnisse einer – etwas zugespitzt formuliert – „privilegierten Position von Städtern“ repräsentiert. In dieser Problematisierung sehe ich aber auch das Potenzial des hier vorgestellten Zugangs: Die Empirische Kulturwissenschaft kann subjektbezogen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Milieus nach Alltagslogiken fragen: Wie sehen diese beispielsweise in einer ländlichen Gegend, bei Menschen höheren Alters, mit wenig kulturellem und/oder ökonomischem Kapital aus? Oder welche Alltagslogiken entwickeln sich beispielsweise in den städtischen Agglomerationsräumen in Familien mit arbeitsmigrantischen Biografien? Wie entwickeln, verschieben, verfestigen sich solche Logiken über Generationen?

Hier wird deutlich, welchen Mehrwert die Argumentation von Alltagslogiken bringt: Durch die Analyse subjektiver situativer Beziehungsarbeit können Erkenntnisse gewonnen werden, die auf einer Metaebene kaum ersichtlich sind. Es gilt, das von den Akteur*innen gemachte situative In-Beziehung-Setzen von Wissen und Handeln in ihren unterschiedlichen Alltags in dessen Kontexten zu analysieren. Von Einzelfällen ausgehend, können – so wie ich dies im empirisch-analytischen Teil anhand meines Samples demonstriert habe – Verdichtungen von Alltagslogiken in unterschiedlichen sozialen Welten herausgearbeitet werden. Dadurch lassen sich Erkenntnisse nicht zuletzt darüber gewinnen, wie die Moralisierung des Konsums (und

anderer Felder) gesellschaftliche Verwerfungen erzeugt und an den kulturellen Gaps der Gegenwart mitwirkt.

Literatur

- Brenner, Andreas. 2012. „Die unerträgliche Schwere des Seins: Der ökologische Fußabdruck als religiöse Kategorie.“ *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 21 (1): 251–259. <https://doi.org/10.1524/para.2012.0018>.
- Derwanz, Heike. 2015. „Die diskursive Konstruktion des ‚Weniger‘: Vom Voluntary Simplicity Movement zum Minimalismus.“ In *Knappheit, Mangel, Überfluss: Kulturwissenschaftliche Positionen zum Umgang mit begrenzten Ressourcen*, hrsg. von Markus Tauschek und Maria Grewe, 181–204. Frankfurt und New York: Campus.
- Eberle, Thomas S. 1984. *Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft: der Beitrag der Phänomenologie an die Methodologie der Sozialwissenschaften* (Veröffentlichungen der Hochschule St. Gallen für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften: Schriftenreihe Kulturwissenschaft, 5). Bern: Haupt.
- Ege, Moritz. 2019. „Zwischen Aneignungseuphorie und Austeritätsethnografie: Wohin bewegt sich die (empirisch-)kulturwissenschaftliche & europäisch-ethnologische Konsumforschung?“ In *Konsumkultur. Eine Standortbestimmung*, hrsg. von Dirk Hohensträter und Stefan Krankenhagen, 77–102. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Fenske, Michaela. 2017. „Wie das urbane Kreativmilieu mit Vergangenheit Zukunft (selbst-)macht.“ In *Diskurse und Praktiken des „Do it yourself“*, hrsg. von Nikola Langreiter und Klara Löffler, 221–243. Bielefeld: Transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839433508-011>.
- Göttsch, Silke und Christel Köhle-Hezinger, Hrsg. 2001. *Komplexe Welt: Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung*. 33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Jena 2001. Münster und New York: Waxmann.
- Götz, Irene. 2011. „Zur Konjunktur des Nationalen als polyvalenter Vergemeinschaftungsstrategie: Plädoyer für die Wiederentdeckung eines Forschungsfeldes in der Europäischen Ethnologie.“ *Zeitschrift für Volkskunde* 107 (2): 129–154.
- Grewe, Maria. 2017. *Teilen, Reparieren, Mülltauschen: Kulturelle Strategien im Umgang mit Knappheit und Überfluss*. Bielefeld: Transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839438589>.
- Gruhn, Lara. 2019. „Ethik-Konsum: Empirische Annäherung auf drei analytischen Spuren.“ In *Wirtschaften: Kulturwissenschaftliche Perspektiven*, hrsg. von Karl Braun, Claus-Marco Dieterich, Johannes Moser und Christian Schönholz, 213–222. Marburg: MakuFEE.
- Gruhn, Lara. 2022. *Guter Konsum: Alltägliche Ethiken zwischen Wissen und Handeln*. Zürich: Chronos. <https://doi.org/10.33057/chronos.1670>.
- Hahn, Hans Peter. 2016. „Aneignung und Domestikation. Handlungsräume der Konsumenten und die Macht des Alltäglichen.“ In *Konsum und Kreativität*, hrsg. von Dirk Hohnsträter, 43–60. Bielefeld: Transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839428658-003>.
- Hartmann, Andreas. 1996. „Der kulinarische Zirkel: Über den Sinn des Schmeckens.“ In *Volkskunde als Programm: Updates zur Jahrtausendwende*, hrsg. von Michael Simon und Hildegard Frieß-Reimann, 39–48. Münster und New York: Waxmann.

- Hastrup, Kirsten. 2004. „Getting it Right: Knowledge and Evidence in Anthropology.“ *Anthropological Theory* 4: 455–472. <https://doi.org/10.1177/1463499604047921>.
- Heimerdinger, Timo und Markus Tauschek. 2020. „Einführung: Kulturtheoretisch argumentieren.“ In *Kulturtheoretisch argumentieren*, hrsg. von dies., 7–31. Wien et al.: Böhlau. <https://doi.org/10.36198/978383854501>.
- Heimerdinger, Timo, Michael Simon und Natalie Voges. 2008. „Aporien des Alltags – Ratgeberliteratur und spätmoderne Ratlosigkeit.“ *Natur & Geist. Das Forschungsmagazin der Johannes Gutenberg-Universität Mainz* 24 (1): 13–16.
- Hengartner, Thomas. 2002. „Zur Ordnung von Raum und Zeit: Volkskundliche Anmerkungen.“ *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 98: 27–39.
- Hengartner, Thomas. 2014. „Konsum als kulturelle Praxis.“ *SuchtMagazin* 4: 17–19.
- Hinrichsen, Jan und Monique Scheer. 2019. *Forme[l]n des guten Lebens: Ethnografische Erkundungen alltäglicher Aushandlungen von Glück und Moral*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Hirschfelder, Gunther, Angelika Ploeger, Jana Rückert und John Gesa Schönberger, Hrsg. 2015. *Was der Mensch essen darf: Ökonomischer Zwang, ökologisches Gewissen und globale Konflikte*. Wiesbaden: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-01465-0>.
- Kant, Immanuel. 1999 [1784]. „Was ist Aufklärung?“ In *Ausgewählte kleine Schriften*, hrsg. von Horst D. Brandt, 20–27. Hamburg: Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2115-5>.
- Kienpointner, Manfred. 1992. *Alltagslogik: Struktur und Funktion von Argumentationsmustern*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- König, Gudrun M. 2009. *Konsumkultur: Inszenierte Warenwelt um 1900*. Wien et al.: Böhlau.
- König, Wolfgang. 2013. *Kleine Geschichte der Konsumgesellschaft: Konsum als Lebensform der Moderne*. Stuttgart: Franz Steiner. <https://doi.org/10.25162/9783515103701>.
- Löfgren, Orvar. 1994. „Consuming interests.“ In *Consumption and Identity*, hrsg. von Jonathan Friedman, 47–70. Chur: Harwood.
- Meyer, Silke. 2017. *Das verschuldete Selbst: Narrativer Umgang mit Privatinsolvenz*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Schütz, Alfred. 1972. *Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie*, hrsg. von Arvid Brodersen. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schütz, Alfred und Talcott Parsons. 1977. *Zur Theorie sozialen Handelns: Ein Briefwechsel*. Frankfurt a.M: Suhrkamp Taschenbuch.
- Tauschek, Markus. 2013. „Zur Kultur des Wettbewerbs: Eine Einführung. Kulturen des Wettbewerbs.“ In *Formationen kompetitiver Logiken*, hrsg. von ders., 7–36. Münster et al.: Waxmann Verlag.
- Tauschek, Markus. 2015. „Wissenschaft messen? Zur Ambivalenz von Hochschul-Rankings.“ *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1: 51–63. <https://doi.org/10.14361/zfk-2015-0109>.
- Tauschek, Markus und Maria Grewe, Hrsg. 2015. *Knappheit, Mangel, Überfluss. Kulturwissenschaftliche Positionen zum Umgang mit begrenzten Ressourcen*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Tschofen, Bernhard. 2006. „Vom Alltag: Schicksale des Selbstverständlichen in der Europäischen Ethnologie.“ In *Alltagskulturen: Forschungen und Dokumentationen zu österreichischen*

.....
schen Alltagen, hrsg. von Olaf Bockhorn, Margot Schindler und Christin Stadelmann, 91–102. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.

Wirsching, Andreas. 2009. „Konsum statt Arbeit: Zum Wandel von Individualität in der modernen Massengesellschaft.“ *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 57 (2): 171–199. <https://doi.org/10.1524/vfzg.2009.0040>.

Quellenverzeichnis

Interview vom 21. 06. 2016 mit Daniela Lindner, Zürich.

Interview vom 22. 07. 2016 mit Amanda Ramseyer, Zürich.

Interview vom 07. 09. 2016 mit Martin Kunz, Zürich.

Interview vom 05. 01. 2017 mit Anna Kistler, Zürich.

Interview vom 08. 02. 2017 mit Claire Jäggi, Luzern.

Interview vom 17. 10. 2021 mit Ladina Buchli, Chur.

Interview vom 20. 10. 2021 mit Cassandra Lorenz, Tuggen.

Interview vom 21. 10. 2021 mit Hanna Müller, Solothurn.

Juliane Tomann, Torsten Kathke, Mirko Uhlig

Reenactment in der DDR und der BRD

Eine akteurszentrierte Sondierung

Zusammenfassung: Während die Formierungsphase der anglo-amerikanischen Reenactment-Szene bereits gut erforscht ist, steht eine Historisierung von Reenactments als populärkulturelle Praxis der Vergegenwärtigung von Vergangenheit für den europäischen Raum zum Großteil noch aus. Insbesondere über die Entwicklungen in in der DDR und der BRD ist bislang wenig bekannt. Hier setzt dieser Beitrag an und leistet eine erste Rekonstruktion und Einordnung der Entwicklungen in den zwei deutschen Staaten, die vor allem in den 1970er und 1980er Jahren an Dynamik gewannen. Im Fokus steht dabei die subjektive Erfahrung zeitgenössischer Akteure, anhand der nachvollzogen wird, wie sich die Gruppen von Geschichtsinteressierten in den beiden deutschen Staaten formierten, konsolidierten und worin sie sich glichen beziehungsweise unterschieden. Ebenso wird beleuchtet, unter welchen politischen Maßgaben und alltäglichen Bedingungen die Menschen handelten. Auf Grundlage dieser ersten akteurszentrierten Sondierungen macht der Text auf Forschungsdesiderata aufmerksam und entwickelt weiterführende Forschungsfragen für zukünftige Untersuchungen dieses Feldes, etwa in Bezug auf die transnationalen Beziehungen und Netzwerke der Reenactment-Szenen und die Entwicklungen der Nachwendezeit.

Schlagwörter: Reenactment, Public History, deutsch-deutsche Zeitgeschichte, Geschichts- und Populärkultur, Amerikanischer Bürgerkrieg und Napoleonik

1. Erkenntnisinteresse und historischer Kontext

Geschichte zum Mitmachen und Anfassen, bunt und spektakulär – so lautet das Versprechen historischer Reenactments. Für Akteur*innen sowie Zuschauer*innen wird Geschichte in Reenactments zu einem sinnlich-emotionalen Erlebnis und ist insofern Ausdruck einer spätmodernen Aneignung von Vergangenem in spezifischen diskursiven und biografischen Kontexten (Bendix 2000; Groschwitz 2010; Uhlig 2020). Spätestens seit dem Großereignis der nachgestellten Völkerschlacht bei Leipzig zum 200. Jahrestag 2013 sind Reenactments prominente Bestandteile der Geschichts- und Populärkultur. Sie sind somit Gegenstand historisch argumentierender ethnografischer sowie geschichtswissenschaftlicher Forschungen.

Trotz des gegenwärtig zu beobachtenden Reenactment-Booms ist die Nachstellung von Vergangenheit keine ausschließlich spätmoderne Erscheinung. Diese Vergegenwärtigungspraktik hat ihre Wurzeln in so unterschiedlichen Phänomenen

wie religiösen Pilgerreisen, *tableaux vivants* (lebende Bilder), historischen Umzügen oder den Weltausstellungen (Sénecheau/Samida 2015; Tomann 2020). Auch die Gründung von Freilicht- und Living-History-Museen mit Elementen nachgespielter Geschichte wie etwa Skansen in Schweden (1891) und später Colonial Williamsburg (1926) oder Plimoth Plantation (1947) in den USA prägte die Entwicklung der rezenten Reenactment-Phänomene.¹ In den USA weist die populärkulturelle Form der Geschichtsaneignung und -darstellung zudem eine Traditionslinie auf, die eng mit Erinnerungspraktiken an den Amerikanischen Bürgerkrieg (1861–1865) verbunden ist.² Als sich die Schlachten zum 100. Mal jährten, wurde dies zum Anlass genommen, sie mit hohem Aufwand nachzustellen (Lowenthal 2015: 481). Die Formierungsphase der US-amerikanischen Szene ist inzwischen gut erforscht (Jureit 2020). Weit weniger wissen wir allerdings über die Entwicklungen des Phänomens in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg, insbesondere in den beiden deutschen Staaten. Wir leisten hier einen ersten Beitrag zur Rekonstruktion und Einordnung, schränken diesen jedoch bewusst auf die dynamischen Entwicklungen in der DDR und der BRD der 1970er und 1980er Jahre ein und legen den Fokus dabei auf die Perspektive der damals aktiven Akteure.³ Wir fragen, wie sich die Gruppen von Geschichtsinteressierten in diesen zwei Jahrzehnten in den beiden deutschen Staaten formierten und konsolidierten, worin sie sich glichen beziehungsweise unterschieden. Ebenso beleuchten wir, unter welchen politischen Maßgaben und alltäglichen Bedingungen die Akteure handelten. Auf Grundlage dieser ersten Sondierung verweisen wir am Ende des Textes auf Forschungsdesiderata und entwickeln weiterführende Forschungsfragen für zukünftige Untersuchungen.⁴

- 1 Allerdings handelt es sich bei den historischen Vorläufern um Phänomene mit unterschiedlichen Zielsetzungen und Publika, die trotz ihres gemeinsamen Kerns jeweils differenziert betrachtet werden müssen. Eine durchgängige Traditionslinie etwa von den *tableaux vivants* des 18. Jahrhunderts zu gegenwärtigen Schlachten-Reenactments zu ziehen, führt zwangsläufig zu problematischen Verkürzungen.
- 2 In den USA setzte laut Wolfgang Hochbruck (2016) die performative Auseinandersetzung mit den Schlachten des Civil War bereits kurz nach den letzten Kriegshandlungen 1865 ein. Im Gegensatz zu heutigen Reenactments können jene frühen Formen als eine Verarbeitung des selbst erlebten Krieges verstanden werden, denn die Akteure der ersten Reenactments im 19. Jahrhundert waren durchweg Veteranen.
- 3 Die in diesem Beitrag zu Wort kommenden Interviewpartner sind alle männlich. Wir sprechen nur dann von Akteur*innen, wenn es über diesen Personenkreis hinausgeht.
- 4 Wir schließen mit unserer Forschung an den vom Historiker Christoph Kleßmann entworfenen Interpretationsansatz der „asymmetrisch verflochtenen Parallelgeschichte“ an. Dieser versucht, „dem Eigengewicht und der Verklammerung west- und ostdeutscher Geschichte besser gerecht zu werden als eine reine Kontrastgeschichte oder eine neue Nationalgeschichte“ (Kleßmann 2005: 10). Um diesen Ansatz, dem es um Erfahrungsgeschichte(n) und Multiperspektivität geht, für das Feld der Reenactment-Forschung adäquat fruchtbar zu machen, konzentrieren wir uns bei der Untersuchung

Den Reenactment-Begriff (dt.: Nachstellung) als analytischen Terminus zu nutzen birgt einige Herausforderungen. So sind Reenactment und die eng verwandte Living History auch emische Begriffe (Tomann 2020, 2021). Eine Unterscheidung zwischen beiden Begriffen wird in der deutschsprachigen Forschung aber auch auf analytischer Ebene nicht immer einheitlich getroffen (Pleitner 2011). Unser Ansatz konzentriert sich ausschließlich auf Reenactments als ein geschichts- und popukulturelles Freizeitphänomen, in dessen Rahmen zeitlich wie räumlich konkret umrissene historische (und in Quellen verbürgte) Begebenheiten – meist Schlachten oder kleinere Gefechte – aktiv nachgestellt werden. Dieses Phänomen ist für die Kulturanalyse aufschlussreich, da sich in ihm zeitgenössische Selbstbilder sowie gesellschaftlich prägende Diskurse spiegeln.

Um die erste Hochphase der Entwicklung von Reenactments in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren einordnen zu können, muss zunächst ein eng verwandtes geschichtskulturelles Phänomen diskutiert werden. Seit den 1950er Jahren breitete sich sowohl in der BRD als auch der DDR der sogenannte Hobbyismus aus, unter dem in der ethnologischen Literatur die „liebhaberische Beschäftigung mit der Lebensweise nordamerikan[ischer] Indianer“ subsumiert wird (Feest 1999: 176).⁵ Für einige DDR- wie BRD-Bürger*innen gehörte es zur Freizeitgestaltung, sich temporär, spielerisch und kostümiert in das Leben amerikanischer Indigener zu versetzen (Kalshoven 2012; Penny 2014).⁶ Nachgespielt wurden unter anderem diplomatische Verhandlungssituationen, indigene Bräuche und Lebensweisen, bisweilen auch militärische Scharmützel. In der DDR besaß diese auch als Indianistik bezeichnete Praxis großteils eine dezidiert kapitalismus- und amerikakritische Ausrichtung. Die ideologische Rahmung beförderte eine (geistige) Solidarisierung mit den Unterdrückten des US-Imperialismus und half, ein systemkonformes Amerikabild zu festigen (von Borries/Fischer 2008). In den politisch und räumlich beengten Verhältnissen der DDR bot die Indianistik aber auch einen kulturellen Freiraum und bildete eine Nische, in der die Sehnsucht nach „Freiheit, Weite und Abenteuer“ (von

der Anfänge zunächst auf die Darstellung der in der Forschung bislang nur wenig beleuchteten Akteursperspektiven hinsichtlich der nationalen Entwicklungen.

5 Wir übernehmen hier explizit Hobbyismus als Terminus technicus in der zitierten Definition von Christian F. Feest. Für eine Diskussion des Umfangs und alternativ verwendeter Bedeutungen des Begriffs muss an dieser Stelle auf die einschlägige Literatur verwiesen werden (Kalshoven 2012: 8–46). Wichtig sind im Kontext der öffentlichen Auseinandersetzung mit Geschichte in der BRD zusätzlich die sogenannten Geschichtswerkstätten, deren Mitglieder sich mit lokalen beziehungsweise regionalen Leerstellen und weißen Flecken der Vergangenheitsbewältigung, vor allem in Bezug auf die NS-Zeit, beschäftigten. Diese Auseinandersetzung mit der Vergangenheit hatte auch einen konkreten Bezug zur Regional- und Lokalgeschichte, verfolgte jedoch andere Ziele als das Nachstellen von Vergangenheit im Reenactment (Lindenberger/Wildt 1989).

6 Birgit Turski (1994: 20–21) weist darauf hin, dass das Hobby sowohl in Westeuropa als auch in den Ostblock-Staaten (etwa der VR Polen, der ČSSR sowie der UdSSR) weit verbreitet war.

Borries/Fischer 2008: 189) ausgelebt wurde. In der BRD organisierten sich die Akteur*innen vorwiegend in sogenannten Western-Clubs, die zu einem Sammelbecken für all jene wurden, die sich für eine kostümierte Nachstellung der nordamerikanischen Geschichte begeistern konnten. Im Zentrum standen der soziale Austausch und das gemeinsame Interesse an einem spielerischen Eintauchen in Geschichte(n) (Drexl 2022). Ab den 1970er Jahren setzte in beiden Ländern eine Differenzierung dieser Szenen ein. So formierten sich in den 1980er Jahren beispielsweise Gruppen, die sich nicht länger mit der Interpretation von indigenen Bräuchen oder mit Cowboyromantik zufriedengaben und mit ihrer Art des Rollenspiels dagegen opponieren wollten. Als Vorbild fungierten hier die Südstaatler des Amerikanischen Bürgerkriegs. Und obgleich diese Darstellungen, wie es im Falle der Indianistik beschrieben wurde (Turski 1994: 65–66), kontrovers aufgefasst wurden,⁷ fanden die als Rebellen charakterisierten Konföderierten immer mehr Anhänger*innen. Zu aufwendigen Schlachtennachstellungen kam es in diesen Zusammenhängen nach bisherigem Kenntnisstand allerdings nicht (Turski 1994: 121).

Dem Impuls, Geschichte über das Buchwissen hinaus mit der eigenen sinnlichen und körperlichen Wahrnehmung „zum Leben“ zu erwecken, gingen sowohl die Akteur*innen in der DDR als auch in der BRD jenseits von Indianistik und Hobbyismus in ähnlicher Intensität nach. Bei einigen Akteur*innen wuchs dabei der Wunsch, die Nachstellung enger an die historischen Überlieferungen zu binden und ihre Freizeit in die Recherche der Details zu investieren. In der DDR entwickelte sich das Nachspielen historischer Ereignisse – außerhalb der Indianistik – in enger Auseinandersetzung mit regionaler und lokaler Geschichte. Zusammengenommen kulminierten diese Entwicklungsstränge in einer Praxis, die wir heute als Reenactment bezeichnen.

2. Akteurszentrierter Zugang und Quellen

Leipzig und Jena gehörten neben kleineren Standorten in Brandenburg zu den Ausgangspunkten und späteren Zentren der sich entwickelnden Reenactment-Szene in der DDR. Im Jahr 2018 wurden Interviews mit zwei Akteuren – wir nennen sie hier Herr X. und Herr Y. – geführt, die das Geschehen in Leipzig und Jena seit Ende der 1970er Jahre maßgeblich mitgestaltet haben. Der erste Kontakt zu Herrn X. kam während des Besuchs eines Reenactments im südlich von Leipzig gelegenen Großgörschen zustande. Herr Y. hingegen gehört zu den ältesten Mitgliedern der *Arbeitsgemeinschaft Jena 1806*, zu der wir Kontakt aufgenommen hatten. Ein weiterführendes Interview mit ihm erschien daher vielversprechend. Beide Interviews fanden bei den

7 Von Borries und Fischer (2008) verweisen darauf, dass die Südstaaten-Anhänger*innen 1985 in der DDR ein erstes eigenes Treffen in Riesa abhielten. Zu einer nachhaltigen Entwicklung scheint es jedoch nicht gekommen zu sein.

Akteuren zu Hause südlich von Leipzig und in der Nähe von Jena statt. Über Herrn Y. bekamen wir außerdem Zugang zur Vereinschronik der *Arbeitsgemeinschaft Jena 1806*, die ebenso gesichtet wurde wie Presseberichte aus dem Stadtarchiv Jena.⁸

Bei der Rekonstruktion der Formierungsphase in der BRD stützen wir uns in der Hauptsache auf empirisches Material, das im Frühjahr 2019 erhoben wurde und das bereits als Grundlage erster Deutungsversuche diente (Uhlig/Kathke 2021). Im Rahmen der Bemühung, die westdeutsche Genese nachzuzeichnen, konnten die Initiatoren des ersten Civil-War-Reenactments, das 1985 auf einem Truppenübungsplatz nahe der rheinland-pfälzischen Stadt Baumholder allein auf Initiative von Privatpersonen nahezu unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattfand, ausfindig gemacht und interviewt werden (wir nennen sie Herr A. und Herr B.).⁹ Auf das Baumholder Reenactment aufmerksam wurden wir über eine Retrospektive im Spartenmagazin *RWM Depesche (Recherchen zu Waffentechnik & Militärgeschichte)* (Heinz 2011). Die anschließende systematische Auswertung einschlägiger Periodika (*Rhein-Zeitung* sowie *Heimatkalender Landkreis Birkenfeld*) führte jedoch ebenso wenig zu Ergebnissen wie der telefonische Austausch mit einem lokalen ehrenamtlichen Heimatkundeprojekt (*Geschichtswerkstatt Baumholder*). Dass 1985 ein Civil-War-Reenactment veranstaltet worden war, wurde in keiner der eingesehenen Quellen erwähnt bzw. war in Baumholder nicht bekannt. Erst die Korrespondenz mit dem Verfasser des genannten Artikels half weiter, stellte er doch den Kontakt zu Herrn A. her, der im besagten Text zwar nicht erwähnt wird oder zu Wort kommt, allerdings als Mit-Initiator und aktiver Teilnehmer am Baumholder Reenactment Hintergrundinformationen beisteuerte. Da sich im weiteren Verlauf der qualitativen Erhebung zeigte, dass die Napoleonik,¹⁰ d. h. die Beschäftigung mit der Zeit der Napoleonischen Kriege (1800–1814) und der Befreiungskriege (1813–1815), als thematisches Bindeglied zwischen DDR- und BRD-Reenactments fungierte, wurde diesem Strang der BRD-Entwicklung zusätzlich nachgegangen. Mit dem aktuellen Schriftführer des *Freundeskreises Lebendige Geschichte e. V.* (Herr C.) sowie dem Mitbegründer der *Napoleonischen Gesellschaft* (Herr D.) waren, bedingt durch die Einschränkungen der Coronapandemie zur Zeit der Kontaktaufnahme, nur Korrespondenzen via E-Mail und Telefon möglich.

Die Akteursperspektive stellt die Forschung bekanntermaßen vor spezifische Herausforderungen. Was memoriert und in einer Interviewsituation wiedergege-

8 Die Chronik befindet sich im Privatbesitz eines der Interviewpartner und wurde Anfang der 1990er Jahre von einem Mitglied der Arbeitsgemeinschaft erstellt.

9 Damit die Aussagen der hier vorgestellten Akteure mit den bereits veröffentlichten Ergebnissen vergleichbar bleiben, haben wir uns dazu entschlossen, die Art der Pseudonymisierung aus einer früheren Publikation zu übernehmen (Uhlig/Kathke 2021). Das erklärt den zunächst womöglich irritierenden Umstand, dass die ersten beiden in diesem Text porträtierten Personen als Herr X. und Herr Y. bezeichnet werden.

10 Den Begriff der Napoleonik nutzen die Akteur*innen selbst zur Bezeichnung ihres Hobbys.

ben wird, sind „vor allem herausgehobene, zur Konstruktion einer erzählenswerten Geschichte geeignete Geschehnisse“ (Lehmann 2007: 277). Erinnern ist demnach nicht nur eine intentionale Reaktivierung von abgespeichertem Wissen, sondern ein höchst subjektiver wie selektiver Prozess und somit bereits eine eigenständige Interpretationsleistung (Schröder 2005). Dass Reenactor*innen für ihre Selbstbeschreibungen mitunter tendenziöse Erzähl-schablonen reproduzieren, die in der Szene erprobt sind, wurde jüngst kritisch angemerkt (Jureit 2020: 16). Daraus aber zu folgern, dass die Befragung der involvierten Akteur*innen prinzipiell kaum Aufschlussreiches für die Analyse böte, griffe zu kurz. Wie die Biografie- und Erzählforschung zeigt, handelt es sich bei dem Rückgriff auf Schablonenhaftes nicht um ein spezifisches Charakteristikum, das exklusiv dem hier untersuchten Phänomen inhärent ist. Es handelt sich vielmehr um einen generellen Zug autobiografischer Darstellungen, der bei jeder Forschung, die auf Interviewmaterial und/oder Egodokumente zurückgreift, berücksichtigt werden muss. Die Auseinandersetzungen mit der Vergangenheit – egal ob in einer wissenschaftlichen Interviewsituation, einem Alltagsgespräch oder im Kontext eines Reenactments – geschehen stets im Hier und Jetzt. Auch dem Phänomen der „multidirektionalen Erinnerung“ (Rothberg 2021) sollte bei der Interpretation der Selbstauskünfte Beachtung geschenkt werden. Gemeint ist damit, vereinfacht gesagt, dass der Akt des Erinnerns immer an die konkrete Lebensgeschichte des sich erinnernden Menschen gebunden ist – was zur Folge haben kann, dass eine spezifische Erinnerungssequenz eine andere bedingt, die auf den ersten Blick keine inhaltliche Kongruenz aufzuweisen scheint und von außen betrachtet zunächst arbiträr wirkt. Für das persönliche Erinnern sind solche Überlagerungen jedoch von großer Wichtigkeit, weil sie eine narrative Stimmigkeit und dadurch individuelle Sinnstiftung ermöglichen. Der Kulturanalyse können sie als instruktive Indikatoren dienen, um die Verschränkung unterschiedlicher gesellschaftlicher Diskurse erfassen, pointierter herausarbeiten und somit diskutieren zu können.

Für die kritische Einordnung des Materials zum bundesrepublikanischen Kontext ist wichtig zu wissen, dass sich beide Interviewpartner (Herr A. und B.) seit der Jahrtausendwende nicht mehr aktiv an Bürgerkriegs-Reenactments beteiligt haben und kaum noch Kontakte zu ehemaligen Weggefährt*innen oder aktiven Reenactor*innen unterhalten. In beiden Fällen erklärt sich der Abbruch des Hobbys auch durch emotionale Verletzungen, welche die Akteure in ihrer aktiven Zeit erfahren haben. Darunter fallen zum Beispiel mangelnde Wertschätzung für besonderes Engagement oder zwischenmenschliche Verwerfungen, die nichts mit der inhaltlichen Ausrichtung des Reenactment-Hobbys zu tun hatten. Dass sich also Ressentiments und nostalgische Verklärungen der Anfangszeit in die Erzählungen eingeschrieben haben können, haben wir mitbedacht. Im Gegensatz dazu sind die ostdeutschen Akteure nach wie vor aktiv und betonen diese Kontinuität mit Stolz. Aber auch hier galt es, etwaige Romantisierungen zu benennen.

3. Entwicklungsstrang DDR

Gegenwärtig zählen Leipzig und sein Umland mit einer Vielzahl von Reenactment-Veranstaltungen zu den wichtigsten Standorten der deutschen Reenactment-Szene. Die Ursprünge dieser Entwicklung lassen sich bis ans Ende der 1970er Jahre zurückverfolgen, als ein kleiner Kreis Geschichtsinteressierter begann, die lokalen Ereignisse der Napoleonischen Kriege nachzustellen. Leipzig bot dafür eine Vielzahl von Anknüpfungspunkten: Als Gedenkort an die Napoleonischen Kriege haben Stadt und Region eine bedeutende Tradition, spätestens seit der Einweihung des Völkerschlachtdenkmals im Jahr 1913. Auch die sogenannten Apel-Steine, die verstreut über das Stadtgebiet die Orte von Gefechten einzelner Schlachten markieren, sind lokale Erinnerungszeichen.

Herr X. und Herr Y. gehörten zum Kreis der Aktiven, die diese frühe Formierungsphase der Reenactment-Szene in der DDR maßgeblich mitgestaltet haben. Beide sind nach ihren jeweiligen Möglichkeiten noch immer im Hobby aktiv und haben die Entwicklung der Szene von Beginn an bis in die Gegenwart hinein begleitet, gestaltet und geprägt. Sie verstehen sich selbst als Autodidakten auf dem Feld des Historischen, haben keine akademische Ausbildung und gingen bis zur Rente handwerklichen Berufen als Maurer bzw. Drucker nach. Die intensive Beschäftigung und das daraus resultierende aktive Nachspielen von Lokalgeschichte bildete für beide eine erfüllende und sinnstiftende Freizeitbeschäftigung, der sie sich intensiv nach Feierabend und an den Wochenenden widmeten. Herr Y. beschreibt sein Verhältnis zur Vergangenheit sogar als eine Art „Sucht“, die ihn damals gepackt habe und auch in der Gegenwart nicht loslasse. Für Herrn X. als Drucker stand zunächst das Interesse an der historischen Entwicklung der Buchstadt Leipzig im Vordergrund. Zu Beginn der 1980er Jahre war er in der *Fachgruppe Buchgewerbe* im Kulturbund aktiv. Dort beschäftigte er sich mit der Leipziger Druckereigeschichte während der Napoleonischen Zeit. Er beobachtete jedoch schon damals ein steigendes Interesse an veränderten Formen der Auseinandersetzung mit der Lokal- und Regionalgeschichte, die zunehmend von „kleineren Gruppen aus Liebertwolkwitz, Schkeuditz und Jena“ an historischen Orten nachgespielt worden sei. Herr X. erinnert sich, dass diese ersten historischen Nachstellungen im Umfeld der Jahrestage der Völkerschlacht noch „eher im Kleinen“ stattgefunden haben. Seiner Wahrnehmung nach ereignete sich im Jahr 1988 die erste große Veranstaltung in Form eines „Biwak“ rund um das Völkerschlachtdenkmal, zu der auch seine *Fachgruppe Buchgewerbe* eingeladen war:

„Und da waren [wir] natürlich stolz. Jetzt hatten wir auch so eine Uniform. Und da habe ich gesagt: [...] Und wo sollen wir jetzt hin? Naja. Lasst euch mal was einfallen. Da gab es ein paar Stangen, eine Zeltplane und paar Seile. Und da haben wir uns dann irgendwas zusammengebastelt, wie das so war. Und da waren [wir] da mitten in diesem Biwak-Leben drin. Das kannten [wir] ja gar nicht. Die haben ja wirklich so wie 1813 [...], die haben auf dem Stroh geschlafen und [...] keiner hat da Zigarette

geraucht. Die haben also Pfeife geraucht. Und abends am Lagerfeuer [...], das war [...] wildromantisch.“

Erstaunt hat Herr X. an seinem ersten persönlichen Zusammentreffen mit den bereits bestehenden Reenactment-Gruppen nicht nur der Versuch, die historische Realität des Jahres 1813 möglichst detailliert nachzustellen. Berichtenswert erschien ihm insbesondere, dass alle Beteiligten mit selbst gefertigten Waffen ausgestattet waren. Das Kriegsgerät sei „mit allen Ressourcen der DDR“ zusammengebaut worden, mit Materialien „von der Deutschen Reichsbahn“ bis hin zu „Säbelklingen, die [...] aus einer Feder von einem Wartburg geschmiedet“ wurden. Weitaus mehr begeisterte den gelernten Drucker jedoch die Drucktechnik des frühen 19. Jahrhunderts. Neben seiner militärischen Ausrüstung baute er allmählich eine historisch anmutende Druckmaschine nach, die er als *Felddruckerei 1813* bezeichnete, bestehend aus einem „Planwagen mit Druckmaschine und Setzkästen“.

Dem stellte Herr X. jedoch einen zweiten, nicht minder wichtigen Aspekt zur Seite. Rückblickend sagt er, dass man sich in den Gruppen „engagieren [...] und nicht nur in einer Uniform rumrennen [musste]. Das war es eben noch nie, auch nicht zu DDR-Zeiten, sondern die wollten schon sehen: Kümmern die sich auch mal, wenn mal Arbeitseinsatz [ist].“ Im Laufe des Interviews kristallisierte sich deutlich heraus, dass zum Selbstverständnis der Reenactment-Gruppen auch die Instandsetzung und Pflege von materiellen Überresten gehörte, etwa kleinerer Denkmäler oder Gedenksteine, die an die Zeit der Napoleonischen Kriege erinnern. Der Erhalt materieller Hinterlassenschaften spielte laut Herrn X. schon seit Beginn der Aktivitäten eine ebenso zentrale Rolle wie das eigentliche Nachspielen militärisch relevanter Ereignisse.

Die genauen Umstände der Herausbildung der Leipziger Reenactment-Szene blieben im Gespräch mit Herrn X. weitgehend ungeklärt. Der Verweis auf kleinere Gruppen, die auch schon vor der ersten Großveranstaltung im Jahr 1988 aktiv napoleonische Geschichte nachgespielt haben, verdichtet sich jedoch anhand zeitgenössischer Berichterstattung. Die Vermutung liegt nahe, dass das öffentliche Nachspielen von Geschichte in der DDR auch zu Beginn der 1980er Jahre bereits schnell an Popularität gewonnen hatte und kein reines Nischenphänomen blieb. Ein Bericht der landesweit erscheinenden Tageszeitung *Neues Deutschland* über die Feierlichkeiten zum 170. Jahrestag der Völkerschlacht vom Oktober 1983 lässt darauf schließen, dass sich der Kreis der Akteur*innen rasch vergrößerte und sie sich zügig organisierten hatten:

„Mitglieder der Interessengemeinschaft ‚Völkerschlacht 1813‘ der Ortsgruppe des Kulturbundes von Liebertwolkwitz marschierten in der vergangenen Woche auf den Spuren der russisch-preußischen Truppen von Mutzschen nach Neunitz [...]. Die historischen Uniformen der Russen, Preußen, Sachsen, Österreicher, Schweden und der

napoleonischen Soldaten [...] boten ein ausdrucksvolles, farbenfrohes Bild. [...] 118 Teilnehmer zählte der Marsch, der in allen Orten von den Bürgermeister und Einwohnern begrüßt wurde.“ (Wenk 1983)

Neben Leipzig spielten auch das brandenburgische Finsterwalde sowie das thüringische Jena und seine Umgebung eine wichtige Rolle bei der Entwicklung von Reenactments in der DDR. Herr Y. (* 1951) lebte Anfang der 1980er Jahre in einem kleinen Dorf bei Jena, das in unmittelbarer Nähe des Schlachtfeldes von Jena-Auerstedt liegt. Obwohl das Schlachtfeld auf Herrn Y. schon seit seiner Kindheit eine hohe Faszination und Anziehungskraft ausgeübt hatte, begann sein Weg zur Nachstellung der Schlacht von Jena und Auerstedt nicht vor seiner Haustür, sondern in Leipzig. Zwischen 1981 und 1986 waren er und eine Reihe weiterer Jenaer Geschichtsinteressierte Mitglieder der *Interessengemeinschaft Völkerschlacht 1813*¹¹ und im Kulturbund organisiert. Mit großer Wahrscheinlichkeit gehörten sie zu denjenigen, die laut Herrn X. Gefechte der Völkerschlacht seit Anfang der 1980er Jahre „im Kleinen“ nachgestellt hatten. Erst als sich die Schlacht von Jena und Auerstedt 1986 zum 180. Mal jährte, wurde dies zum Anlass genommen, die *Arbeitsgemeinschaft Jena 1806* zu gründen.¹² Im Februar 1987 wurden die Jenaer als eigenständige Gruppe im Kulturbund in der Ortsgruppe Neuengönna/Jenaer Land registriert. Herr Y. erinnerte sich, dass für eine Registrierung im Kulturbund eine Mindestanzahl von sieben Mitgliedern notwendig war. Daraufhin meldeten die drei Männer kurzerhand ihre Frauen sowie eines der Kinder, das älter als 14 Jahre alt war, als Gruppenmitglieder an.

3.1 Lokalgeschichte zum Mitmachen im Kulturbund der DDR

Dass sich die Geschichtsaktivitäten sowohl in Leipzig als auch in Jena unter dem Dach des Kulturbundes abgespielt haben, ist insofern wenig verwunderlich, da es in der DDR keine Vereine außerhalb des staatlich organisierten und politisch vorgegebenen Rahmens von zugelassenen Massenorganisationen geben durfte. Der Kulturbund war in einem weit gefassten Spektrum aktiv und ähnelte somit anderen Massenorganisationen, unterschied sich jedoch hinsichtlich der Intensität der Verknüpfung mit den staatlichen Strukturen (Dietrich 2019: 1743–1750; Zimmer 2019). Obwohl er fester Bestandteil der bestehenden politischen Ordnung war, nahm er eine gewisse Sonderrolle ein, die ihren Mitgliedern Möglichkeiten zur Eigeninitiative gewährte. Es handelte sich um eine sehr heterogene Institution ohne straff organisierte

11 Die *Interessengemeinschaft Völkerschlacht 1813* war eine Untergruppe des größeren *Arbeitskreises 1813*, der neben Mitgliedern in Leipzig und Jena auch Anhänger*innen in Finsterwalde hatte (Zimmer 2019: 490). Zimmer spricht zwar von Fürstenwalde, aber dass es sich um Finsterwalde gehandelt hat, belegt unter anderem ein Artikel aus der Zeitung *Neues Deutschland* über die „Kulturbundmitglieder in originalgetreuen Uniformen“ (Herr 1986).

12 Dies geht aus der Chronik *Arbeitsgemeinschaft Jena 1806* hervor.

Leistungsstruktur und eindeutige „Unterstellungs- und Überordnungsverhältnisse“ (Meier 2000: 599). Wer sich dem Kulturbund anschloss, wollte meist einer Freizeitaktivität nachgehen oder Interessen pflegen, nicht jedoch vordergründig einer politischen Überzeugung Ausdruck verleihen (Dietrich 2019: 1745).

Der Kulturbund band die sich entwickelnde Reenactment-Szene und deren Beschäftigung mit der Regionalgeschichte einerseits offiziell in die staatlichen Strukturen der DDR mit ein. Andererseits ermöglichte er die lokalen Geschichtsaktivitäten, ohne sie einzuschränken.¹³ Obwohl von der Forschung überwiegend als ambivalent beschrieben (Maubach 2012; Meier 2000), wurde der Kulturbund von beiden Gesprächspartnern ausgesprochen positiv bewertet. Herr X. hielt es für einen glücklichen Umstand, dass der Kulturbund „so durchgeknallte Typen wie uns tolerierte“. Diese retrospektive Selbstbeschreibung lässt darauf schließen, dass Herr X. in den Schlachternachstellungen durchaus Konfliktpotenzial zur offiziellen geschichtspolitischen Linie der DDR sah. Eine Massenorganisation mit politischem Auftrag war der Kulturbund in seiner Wahrnehmung nicht, vielmehr setzte die Organisation etwa mit einer Unfallversicherung inklusive Lohnfortzahlungen den organisatorischen Rahmen für sein Hobby. Er nahm den Kulturbund als nur lose mit dem staatlichen System verbunden wahr. Auch Herr Y. hob im Interview beständig hervor, dass vom Kulturbund keine „Bevormundung“ ausgegangen sei.

Sowohl Herr X. als auch Herr Y. betonten, dass die Nachstellung der Völkerschlacht in Leipzig stets geschichtspolitischen Rückhalt im Konstrukt einer militärischen Verbundenheit zwischen DDR und Sowjetunion gefunden hatte. Das spiegelt sich auch im oben erwähnten Bericht der Zeitung *Neues Deutschland* wider, der einen Lichtbildvortrag in der Leipziger Moritzbastei anführt, bei dem das nachgestellte Kampfeschehen anschließend symbolisch in die „Traditionslinien der deutsch-russischen Waffenbrüderschaft“ eingeordnet wurde. Das ideologische Konstrukt einer solchen Waffenbrüderschaft bildete einen legitimierenden Rahmen, den sich auch die Reenactor*innen zu eigen machten. Begründet wurde das Bündnis mit der im Jahr 1812 in Tauroggen geschlossenen Neutralitätskonvention zwischen Preußen und Russland, die in einer preußisch-russischen Allianz gegen Napoleon mündete (Müller 2004: 71). Das gemeinsame Auflehnen gegen die französische Fremdherrschaft bildete das sinnstiftende Moment für dieses Element der DDR-Geschichtsideologie.

Im Gegensatz zu den Leipziger*innen konnte die Jenaer Gruppe dieses geschichtspolitische Konstrukt für ihre Aktivitäten nicht bemühen. In der Schlacht von 1806 kämpfte das französische Heer gegen Sachsen und Preußen, russische Trup-

13 Inwiefern die regionalgeschichtlichen Aktivitäten der Reenactor*innen mit der 1977 gegründeten *Gesellschaft für Denkmalpflege* oder der 1979 gegründeten *Gesellschaft für Heimatpflege* im Kulturbund verbunden waren, müssen zukünftige Forschungen klären.

pen waren daran nicht beteiligt. Die Jenaer*innen begeisterten sich zudem für die siegreichen Franzosen, derer – aus ihrer Perspektive gesehen – in der DDR nicht angemessen gedacht wurde. Dennoch verliefen die lokalhistorischen Aktivitäten der *Arbeitsgemeinschaft Jena 1806* im geschichtspolitisch abgesicherten Rahmen, denn mit dem Sieg der französischen Armee bei Jena und Auerstedt war der Beginn der Abschaffung feudaler Verhältnisse in Preußen verbunden. Politisch passend waren die Schlachtennachstellungen in den 1980er Jahren zudem im Hinblick auf den außenpolitischen Kontext der späten DDR: Der Ausbau der Handelsbeziehungen zu Frankreich, die Entwicklung der Kulturbeziehungen mit der Eröffnung von Kulturzentren in Ostberlin und Paris sowie der Besuch des SED-Generalsekretärs Erich Honecker im Januar 1988 in der französischen Hauptstadt, bei der er mit allen staatlichen Ehren empfangen wurde, stehen sinnbildlich für den Versuch, die Verbindungen zwischen der DDR und Frankreich zu vertiefen. Diese politische Großwetterlage begünstigte die Aktivitäten der Jenaer Akteur*innen, die die historische Dimension französisch-deutscher Beziehungen lebensnah für die Bürger*innen in Szene setzten.

3.2 „Restauratoren in Uniform“¹⁴

Neben dem Nachspielen der Schlacht war der Aspekt der Pflege materieller historischer Hinterlassenschaften für Herrn Y. von grundlegender Bedeutung. So berichtete er, dass die drei Initiatoren der *Arbeitsgemeinschaft Jena 1806* bereits vor der offiziellen Gründung der Arbeitsgemeinschaft angefangen hatten, Denkmäler auf dem Schlachtfeld zu restaurieren. Im Rahmen der Feierlichkeiten des 180. Jahrestages wurden Teile der Schlacht das erste Mal in großem Maßstab in historischen Uniformen nachgestellt.¹⁵ Das Reenactment lockte damals über 3.500 Schaulustige an, die auch aus dem Ausland anreisten – darunter „ein ganzer Bus französischer ‚Geschichtstouristen‘“ (Ein Ereignis, das Geschichte machte. 1986).

Die Betonung dieser Art von geschichtskultureller Eigeninitiative im Umgang mit dem Schlachtfeld und seiner Markierung zieht sich als Motiv durch das gesamte Gespräch mit Herrn Y., der in Bezug auf das Schlachtfeld fortwährend betonte: „Wir waren die Akteure“.¹⁶ Ihr Engagement scheint dabei seitens der politischen Stellen

14 Überschrift eines Beitrages der Wochenendbeilage der Zeitung *Das Volk*, 26. 10. 1984 von W. Kiesel.

15 Außerdem zeugen viele Zeitungsartikel davon, etwa in *Das Volk*, Bezirksausgabe vom 21. 10. 1986; Volkswacht vom 8. 11. 1986.

16 Diese Aussage bedarf einer Kontextualisierung, die hier nur im Ansatz geleistet werden kann. So muss etwa im Blick behalten werden, dass neben den Aktiven der *Arbeitsgemeinschaft Jena 1806* auch die Gedenkstätte Cospeda 1806 bereits seit 1956 bestand und mit einer Ausstellung an die Schlacht erinnerte. Die Gedenkstätte ging zurück auf die Privatsammlung des Gastwirts des *Grünen Baum zur Nachtigall*, Walter Lange (1887–1969). Sein bürgerlicher Name war zu seinen Lebzeiten jedoch kaum bekannt, da er sich selbst aufgrund von Ähnlichkeiten im Äußeren und dem Habitus stets als „Napoleon von Cospeda“ bezeichnete und diesen sowohl für seine Gäste als auch außerhalb

oder der Bezirksverwaltung nicht eingeeht worden zu sein. Die *Thüringer Landeszeitung* berichtete über die „[r]ührige Arbeit dreier Kulturbund-Mitglieder“, die den Napoleonstein nicht nur in Eigeninitiative errichteten, sondern auch „selbst finanziert[en]“. ¹⁷ 1981 legten die späteren Gründer der *Arbeitsgemeinschaft Jena 1806* das erste Mal einen Kranz am zentralen Denkmal in Vierzehneiligen nieder. Herr Y. erinnert sich daran:

„Da haben [...] die Leute teilweise hinterm Fenster so, hinter der Gardine geguckt. Haben gedacht, die Spinner hier mit der historischen [...] Uniform. [...] Aber spätestens, [als] wir dann angefangen haben, die alten Denkmäler [...], als wir die wieder wirklich hergestellt haben, haben die gedacht [...], die tun was [...] für die Historie.“

Das schätzte auch der Verfasser eines Artikels in den *Thüringer Neuesten Nachrichten* so ein: „Vor ein paar Jahren hieß es so mancherorts: ‚Die Spinner kommen‘ [...] wenn sie einen Denkstein in Uniform einweiheten. Heute werden sie inzwischen ‚unsere Napoleons‘ genannt“ (Friedrich 1988).

Die ersten Einblicke in die Entstehungsphase veranschaulichen, dass Reenactments in der DDR in der Wahrnehmung der beiden Akteure ein Refugium im sozialistischen Alltag bildeten, welches ihnen eine „sinnvolle Freizeitbeschäftigung“ (Herr Y.) ermöglichte und damit auch Freiräume im Denken eröffnete. ¹⁸ Politische Dissidenz oder die Erwägung einer Flucht aus der DDR waren für die interviewten Reenactors zu keinem Zeitpunkt Optionen – wengleich zahlreiche Auslandskontakte, etwa nach Frankreich, dies nahelegen könnten. Die Verbindung der Akteure zu ihren Heimorten und Regionen war viel zu ausgeprägt. Gerade im Jenaer Fall zeigt sich dies im Gestaltungswillen bezüglich der Erinnerungszeichen auf dem historischen Schlachtfeld sehr deutlich. Gerd Dietrich (2019: 1748) weist darauf hin, dass in den 1970er und 180er Jahren „im heimatgeschichtlichen Randbereich [...] eine relativ vorurteilsfreie Beschäftigung mit der regionalen und lokalen Geschichte möglich [war]“. Die Hinwendung der hier vorgestellten Akteure zur Lokal- und Regionalgeschichte bestätigt diese Beobachtung, bedarf in ihrer spezifisch körperlichen, aktiv-gestaltenden Form im Kontext der DDR zu jener Zeit dennoch weiterer Einordnungen. Zum Verständnis dieses Kontextes gehört etwa, dass die DDR-Geschichtsschreibung seit Ende der 1970er Jahre einen veränderten, integralen Ansatz mit einem offeneren Geschichtsbild verfolgte, das über die Konzentration auf die strikt revolutionäre Tra-

gerne verkörperte. Die Gedenkstätte wurde im Laufe ihres Bestehens mehrfach umgestaltet und gehört seit der Eingemeindung Cospedas 1994 zum Jenaer Stadtmuseum (Kaufmann 1996: 36–40).

17 Artikel „Weitere Steine kommen hinzu“ in der Chronik der *Arbeitsgemeinschaft Jena 1806*, aufgelegt, ohne Datumsangabe.

18 Zu den „tolerierten ‚Nischen‘“ und zur Frage, inwiefern es sich bei der späten DDR um eine „stillgestellte Gesellschaft“ gehandelt hat, siehe ausführlich Ralph Jessen (1995).

ditionslinie der DDR-Geschichte hinauswies.¹⁹ Die These einer sozialistischen Nation wurde damit nicht infrage gestellt, vielmehr wollte man „durch die Vermittlung eines flexibleren, erweiterten Geschichtsbildes vor allem DDR-Identität befördern und das Land konsolidieren“ (Dietrich 2019: 1723). Damit einher ging die Hinwendung zu einer eigenen Nationalgeschichte der DDR, die das sozialistische Staats- und Nationalbewusstsein der Bürger*innen über die Hinwendung zum Regionalen stärken sollte. Dadurch wird verständlich, warum die Reenactor*innen bei ihrer Beschäftigung mit der Regional- und Lokalgeschichte viel Spielraum hatten und scheinbar kaum politisch gelenkt wurden.²⁰

Der Gestaltungsfreiraum der Reenactors hatte jedoch Grenzen. Herr X. äußerte zwar mehrfach, dass „die Stasi keine Probleme machte“ bei der geschilderten Art der Geschichtsdarstellung. Gleichwohl war er der Auffassung, dass seine Aktivitäten von Inoffiziellen Mitarbeitern des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) beobachtet wurden. Die Annahme ist nicht abwegig. In den 1980er Jahren wuchs mit der steigenden Unzufriedenheit der Bevölkerung auch das Interesse des Ministeriums an den Aktivitäten des Kulturbundes und die Organisation wurde intensiver beobachtet – mit direkten Auswirkungen auf die *Interessengemeinschaft Völkerschlacht 1813*. Andreas Zimmer (2019: 517) wies darauf hin, dass zwischen Februar und November 1989 „Maik Gärtner“ als Inoffizieller Mitarbeiter Mitglied der *Interessengemeinschaft Völkerschlacht 1813* war und dem MfS über die Gruppe berichtete. Inwiefern das sich entwickelnde Reenactment-Hobby im Fokus der Staatssicherheit stand, wie die Aktivitäten der Kulturbund-Gruppen überwacht wurden und welchen Einfluss eine mögliche Überwachung auf die Ausgestaltung der Reenactment-Szene hatte, bleiben vorerst Forschungsdesiderata.²¹

19 In diesem Kontext steht auch die Diskussion um die Differenzierung zwischen Tradition und Erbe (Dietrich 2019: 1724). Grundlegend zu dieser Debatte in der DDR-Geschichtsschreibung vgl. Meier/Schmidt (1988).

20 Mit dem Fokus auf die Regional- und Lokalgeschichte rückt auch der Begriff Heimat in den Blick. Heimat ist im Kontext der DDR ein komplexer Begriff. Wie Cornelia Kühn (2020) herausgearbeitet hat, begegnete die SED-Führung tradierten Vorstellungen von Heimat mit Distanz. Das Heimatkonzept wurde in der frühen DDR politisch umgedeutet; regionale Zugehörigkeit und lokale Identifikation wurden in den Hintergrund gedrängt und traditionelle Inhalte neu interpretiert. Jan Palmowski (2016: 27) weist jedoch darauf hin, dass die politische Führung der DDR bereits in den späten 1960er Jahren erkannte, dass die sozialistische Ideologie „sich mit kulturellen und historischen Wurzeln unterfüttern ließ, wenn der Sozialismus und die DDR mit der Heimat eng verflochten wurden.“ Heimatbezogene Praktiken, die auf der lokalen Ebene sozialistische Identität produzieren sollten und somit die (auch kulturelle) Eigenständigkeit der DDR untermauerten, erfuhren fortan vermehrte Wertschätzung. In welchem Verhältnis die Aufwertung des sozialistischen Heimatbegriffes als Teil der geschichtstheoretischen Debatte um Erbe und Tradition in der DDR zu den hier untersuchten Reenactment-Praktiken stand, bleibt vorerst ein Desiderat.

21 Einen ersten Einblick der Überwachungstätigkeiten des MfS bietet die Webseite des Stasiunterlagenarchivs, wo unter der Überschrift „Napoleon‘ im Visier der Staatssicherheit. Wie das MfS auf

4. Entwicklungsstrang BRD

Im Gegensatz zur Entwicklung in der DDR scheint der Wunsch, sich vor Ort mit der ‚eigenen‘ Geschichte auseinanderzusetzen und sich dabei gleichzeitig für ihre Pflege zu engagieren, nicht die wesentliche Triebfeder für die Entwicklung des westdeutschen Reenactment-Hobbys gewesen zu sein. Auch unterschied sich der politische Rahmen, in dem agiert werden konnte. Wie sich die Formierungsphase in der BRD gestaltete, wird im Folgenden skizziert.

4.1 Amerikanischer Bürgerkrieg und Napoleonik – populärkulturelle Impulse und die Auseinandersetzung mit der ‚eigenen‘ Geschichte

Im Jahr 1985 veranstaltete eine Gruppe von Interessierten das unseren Nachforschungen zufolge erste Schlachten-Reenactment in der BRD – auf einem Truppenübungsplatz nahe der rheinland-pfälzischen Stadt Baumholder. Herr A. und Herr B., beide damals aktive Western-Club-Mitglieder und die Initiatoren des genannten Reenactments, machten im Gegensatz zu den DDR-Akteuren darauf aufmerksam, dass ihr Engagement stark durch die populärkulturell-mediale Repräsentation amerikanischer Geschichte befeuert wurde. Herr A. (* 1964, Rhein-Lahn-Kreis) berichtete im Interview, wie sehr ihn als Kind US-amerikanische Western-Produktionen wie *Bonanza*, *Rauchende Colts* oder *Die Leute von der Shiloh Ranch* fesselten. Herr B. (* 1955, Rhein-Sieg-Kreis) teilt eine ähnliche Medien- und Konsumbiografie. In seiner Erzählung spricht er aber auch einen Bewusstseinswandel an, begründet durch die Wendung des Western-Genres in den 1970er Jahren – von der Glorifizierung des Heldennarrativs hin zu dessen Dekonstruktion im *Revisionist Western* (Schneider 2016: 48–51). In diesem Zusammenhang verflüssigten sich für Herrn B. vorher feste Gut-Böse-Zuschreibungen, was bei ihm zu einer kritischeren Betrachtung der historischen Ereignisse führte. Ende der 1970er Jahre erlebte die mediale Aufbereitung der US-Geschichte im Nachklang der 200-Jahr-Feiern zur Gründung der amerikanischen Republik (1776) einen Aufschwung. Neue Romane, Filme und TV-Produktionen reicherten die Themenpalette um weitere Facetten an und boten den Fans des bis dato übermäßig vertretenen ‚Wilden Westen‘ alternative Perspektiven. Geprägt durch eine ‚Amerikanisierung‘ nach dem Zweiten Weltkrieg (Lüdtker et al. 1996; Maase 1992) und kombiniert mit älteren Topoi wie Amerika-Sehnsucht und ‚Indianthusiasm‘ (Kalshoven 2012; Lutz 2002), die von der Populärkultur der Nachkriegszeit bedient wurden, trafen sich Herr A. und Herr B. auf einer Zusammenkunft verschiedener Western-Clubs im Jahr 1984. Dort wurde konkret über die Idee nachgedacht, ein Reenactment nach amerikanischem Vorbild durchzuführen.

preußische Traditionspflege reagierte“ einige Dokumente einsehbar sind. <https://www.stasi-unterlagen-archiv.de/informationen-zur-stasi/themen/beitrag/napoleon-im-visier-der-staatssicherheit/>. Zugriff 28.09.2022.

Über den Umweg einer intensiven Beschäftigung mit der US-Geschichte wurden Bezüge zur ‚eigenen‘ deutschen Geschichte hergestellt. Herr B. sei in diesem Kontext „zum ersten Mal auf die ‚48er Revolution gestoßen“ und habe sich dann mit der historischen Demokratiebewegung auseinandergesetzt. In ihm reifte der Wunsch, deutschstämmige Truppen darzustellen, die im Amerikanischen Bürgerkrieg aufseiten der Nordstaaten gekämpft hatten.

Auch wenn das Baumholder-Reenactment 1985 als die erste Nachstellung einer militärischen Gefechtssituation auf westdeutschem Boden gelten kann und auch wenn der im Nachgang gegründete Verein *Union & Confederate Reenactors – Völkerkundlicher Verband für die Nachstellung nordamerikanischer Militärgeschichte* (UCR) die Kommunikation untereinander und den Zugang zum Hobby erleichterte, wäre es zu kurz gegriffen, die westdeutschen Reenactment-Aktivitäten auf das Sujet des Amerikanischen Bürgerkriegs zu beschränken. Wie in der DDR fanden sich auch in der BRD Menschen zusammen, die ihr Interesse am frühen 19. Jahrhundert gemeinsam ausleben wollten. Diejenigen, die sich unter dem Sammelbegriff der Napoleonik mit den Möglichkeiten des Reenactments beschäftigten, organisierten sich zur gleichen Zeit wie die Civil-War-Reenactor*innen in einem Verein. Der *Freundeskreis lebendige Geschichte* wurde im Februar 1985 gegründet und somit mehrere Monate vor dem Baumholder Reenactment.²² Wie einer der Initiatoren des *Freundeskreises* (Herr C.) darlegte, waren es Personen mit verschiedenen Partikularinteressen – „Sammeler von Zinnfiguren, Vorderlader/Schwarzpulverschützen, Amerikanistiker, Heimatkundler“ –, die sich Mitte der 1980er Jahre zusammenfanden, um „das spürbare Nacherleben, das Nachfühlen, das Authentische“ zu suchen, nachdem sie dies in den Hobbys, die sie zum Reenactment gebracht hatten, vermissten. Von Reenactments erfuhren Herr C. und andere Interessierte „aus der Zeitung“ oder durch „Filmproduktionen, in denen man sich bemühte, historisch korrekt zu sein. Die Neugier war geweckt“ und die Gruppe um Herrn C. besuchte „Veranstaltungen in Großbritannien und im fernen Amerika“.²³ Derartige Kontakte ins westliche Ausland waren für die interviewten DDR-Reenactors bis auf einige Ausnahmen (Frankreich und Belgien) schwierig; das Netzwerk war dennoch international aufgestellt mit Kontakten nach Polen und in die Tschechoslowakei.

Ein weiterer wichtiger Verein, der die Entwicklung der Napoleonik in der BRD vorantrieb, ist die 1988 gegründete *Napoleonische Gesellschaft – für europäische Kultur und Geschichte und lebendige Geschichtsdarstellung*. Herr D. war Gründungsmitglied, bis 1995 Vereinspräsident und ist auch heute noch treibende Kraft. In Osna-

22 Der *Freundeskreis* wurde am 10. Februar 1985 gegründet (Datum der Errichtung der Satzung) und am 30. Januar 1986 ins Vereinsregister des Amtsgerichts Frankfurt am Main eingetragen (Amtsgericht Frankfurt am Main, Vereinsregister, Auszug, VR8607).

23 E-Mail-Korrespondenz mit Herrn C., Mai 2021.

brück aufgewachsen, kam Herr D. bereits zu Schulzeiten Mitte der 1950er/1960er Jahre mit der „Franzosenzeit“ über lokale Gedenkstätten in Berührung. Im Gegensatz zu den Civil-War-Gewährspersonen resultierte Herrn D.s Interesse für Reenactments aus einer unmittelbaren Begegnung mit Geschichte vor Ort. Allerdings – und dies unterscheidet seinen Werdegang von den Biografien der vorgestellten Akteure aus der DDR – mündete diese Beschäftigung nicht direkt darin, Geschichte vor Ort auch nachzustellen. Diese Form performativer Geschichtskultur lernte Herr D. im Ausland kennen. So nahm er 1984 auf „Einladung aus Großbritannien“ an einer Veranstaltung zum Gedenken an den Texanischen Unabhängigkeitskrieg von 1835/36 teil. Auch war Herr D. in der Westernszene aktiv – und zwar im Osnabrücker *Bocanora County Club*, wo auch Herr A. und Herr B. Veranstaltungen besuchten. Allem Anschein nach geht die Idee, den UCR zu gründen, auf die gemeinsame Initiative von Herrn B. und Herrn D. zurück.²⁴ Herr D. nahm ebenfalls aktiv am Baumholder-Reenactment teil und fungierte als Vizepräsident des neu gegründeten UCR.²⁵

Während in der DDR öffentliche Reenactments bereits in den frühen 1980er Jahren größere Publika anzogen, dauerte es in der BRD bis zur Mitte des Jahrzehnts, bis das Hobby in einem wahrnehmbaren Maße einer Öffentlichkeit bekannt wurde. Dass es die Akteur*innen des Civil-War-Reenactments waren, die als erste eine Nachstellung in Westdeutschland organisierten, mag unter anderem damit zu erklären sein, dass Reenactments an den historischen Schauplätzen in den Vereinigten Staaten schwierig zu erreichen waren. Ein so gelagertes Interesse musste somit durch selbst organisierte Nachstellungen befriedigt werden. Dagegen lagen die historischen Schlachtfelder der mitteleuropäischen Konflikte und damit verbundene etablierte Reenactments der Napoleonik-Szene deutlich näher. Eine Nachstellung der Schlacht von Waterloo zu besuchen lag durchaus im Bereich des Machbaren, während für die deutschen Civil-War-Reenactor*innen eine Reise zu einem Reenactment an den historischen Stätten in den USA eine ungleich größere Investition von Zeit und Geld erfordert hätte.

4.2 *Geschichtsbilder und Bildungsauftrag – ein Hobby im Spannungsfeld von Selbst- und Fremdwahrnehmung*

Ein großes Identifikationspotenzial für die Reenactor*innen bildeten Geschichtsbilder, die auf den ersten Blick betrachtet politisch wenig brisant erscheinen. ‚Europa‘ wurde in der westdeutschen Napoleonik-Szene von Beginn an großgeschrieben; als Konzept, als Idee, mitunter auch als gelebte Realität der ‚Völkerverständigung‘. So bezieht sich etwa Herr D. in seiner Rückschau gleich mehrmals darauf. Dabei ist Eu-

24 Diese Informationen stammen aus einer autobiografischen Skizze vom 6.08.2021, die uns Herr D. via Mail am 12.08.2021 zukommen ließ.

25 Amtsgericht Wiesbaden, Vereinsregister, Auszug, VR2381.

ropa nicht nur die geografisch-historische Region, in der sich die Ereignisse aus den Befreiungskriegen zugetragen haben, sondern gleichzeitig eine mit rivalisierenden Sinndeutungen aufgeladene Chiffre.

Herr D. versteht das Reenactment-Hobby als „eine andere Art Friedensbewegung“, die mahnend die Schlachten früherer Jahrhunderte – vor europäischer Einigung und europäischen Institutionen – aufleben lasse. „Dabei“, so Herr D. weiter, entstünden „internationale Freundschaften [...], die der Völkerverständigung zwischen ehemaligen Feinden“ dienen. Dies deckt sich mit den Selbstbeschreibungen der interviewten westdeutschen Civil-War-Reenactors, die ihre Aktivitäten ebenfalls als Anti-Kriegs-Intervention verstehen.

Zumindest vordergründig unterscheiden sich damit die deutschen Akteur*innen in ihrer Selbstrechtfertigung von denen in vielen anderen Ländern, vorrangig den USA. US-Reenactor*innen, so Dora Apel (2013: 246), würden im Wissen um die nicht gerade positive Bewertung ihres Hobbys durch Historiker*innen und die weitere Gesellschaft das eigene Tun dadurch rechtfertigen, dass sie die Öffentlichkeit über Geschichte informieren bzw. die Opfer der Soldaten aus vergangenen Zeiten ehren wollten.

In der Napoleonik vermengte sich die Idee der ‚Völkerverständigung‘ mit einem teils sehr unverhohlenen Stolz auf die Errungenschaften Europas. Der Einigungsprozess nach dem Zweiten Weltkrieg und damit auf zweiter Ebene die friedliche Koexistenz von Ländern, die auch schon im frühen 19. Jahrhundert miteinander im Krieg gestanden hatten, lässt hierbei sowohl eine linke Lesart von Europa als multiethnischer und multinationaler offener Gesellschaft zu als auch ein Verständnis von Europa, das innerhalb neurechter Kreise schon in den 1980er Jahren reüssierte. Diese nutzten ‚Europa‘ als Chiffre für das weiße ‚Abendland‘ in Spengler’scher Tradition unter rassistisch begründetem Ausschluss von Fremden anderer Ethnien oder Nationalitäten (Conze 2005: 28). Da beide Stränge auch in der europäischen Realpolitik stets vorhanden waren, konnte sich hier potenziell ein breites politisches Spektrum an Mitstreitenden angesprochen fühlen.

Das Geschichtsverständnis unserer Interviewpartner scheint durch einen bildungsbürgerlichen Impetus aus dem 19. Jahrhundert begründet zu sein. Dass damit ebenfalls ein gewisser Bildungsauftrag verbunden ist, kommt in Herrn D.s Ausführungen zur Sprache:

„Die Mitglieder der NG [Napoleonischen Gesellschaft] und der Szene haben durch die Reisen zu und durch die Teilnahme an Veranstaltungen die Möglichkeit, sich an den meisten historischen Zielorten die Schauplätze der napoleonischen Zeit nahe zu bringen, dortige Museen zu besuchen [...]. Meine Auffassung, jede dieser Fahrten ist gleichzeitig eine Bildungsreise.“

Der pädagogische Anspruch wird hier aus einer vermeintlich defizitären Schulbildung abgeleitet. „Im Schulunterricht“, bemängelt Herr D., „findet diese Zeit [das frühe 19. Jahrhundert] fast gar nicht mehr statt. Was uns in unserer Ausfassung [sic] stärkt, die Menschen durch die lebendige Geschichtsdarstellung wieder an die Historie zu führen“. Es stünde noch genauer zu prüfen, inwiefern zeitgenössische Debatten zur Erinnerungs- und Geschichtskultur die Selbstwahrnehmung der Akteure geprägt haben.²⁶ Was direkt ins Auge springt, ist beispielsweise die Nähe zum Bestreben des ehemaligen Kulturdezernenten Hilmar Hoffmann (1979), die Demokratisierung der westdeutschen Kultureinrichtungen voranzutreiben und, verknappt gesagt, allen Bevölkerungsschichten ‚kulturelle Bildung‘ zu ermöglichen.

Dass dann das erste dokumentierte Reenactment in Westdeutschland auf einem von US-Truppen genutzten Truppenübungsplatz nahe Baumholder ausgetragen wurde, war letztlich rein pragmatischen Überlegungen geschuldet.²⁷ Das Treffen wurde auf ein verlängertes Wochenende gelegt, da die Teilnehmenden berufstätig waren und genügend Zeit zur Verfügung stehen sollte, sich und seine Rolle(n) besser kennenzulernen. Zudem musste ein Ort gefunden werden, der den Reiseaufwand für alle Beteiligten minimierte. Der Truppenübungsplatz in Rheinland-Pfalz, den Herr B. aufgrund persönlicher Kontakte reservieren konnte, garantierte überdies die gewünschte Abgeschiedenheit, wollten die Reenactor*innen doch bei ihrer ersten Zusammenkunft, einer Art „Probeschuss“ (Herr B.), keine öffentliche Aufmerksamkeit erregen. Denn: „Die Wahrnehmung des Hobbys von außen“, so Herr D., „war sehr unterschiedlich. Manche Personen fanden die Darstellungen sehr gut und informativ. Andere lehnten sie, aus welchen Gründen auch immer, ab.“ Ein zeitgenössischer Artikel aus der *Wetterauer Zeitung* (1988: 10) verdeutlicht exemplarisch ein öffentlich geäußertes Unverständnis gegenüber dem Reenactment-Hobby. Unter der Schlagzeile „400 Soldaten ‚spielten‘ Bürgerkrieg“ berichtete das Blatt kritisch über ein Reenactment, das Herr B. in Hessen veranstaltet hatte. Der örtliche Bürgermeister machte seinem Unmut Luft und drängte darauf, dass derartige Veranstaltungen in Zukunft unterbunden werden sollten. Die bisweilen tendenziöse Berichterstattung in der zeitgenössischen Presse der BRD bildet einen signifikanten Unterschied zur medialen Wahrnehmung der ersten Reenactments in der DDR. Sie muss im historischen Kontext gesehen werden, auf den sowohl Herr A. als auch Herr B. im Interview verweisen. Die terroristischen Taten von Mitgliedern der rechtsextremen *Wehrsportgruppe Hoffmann* waren aufgrund eines Prozesses gegen deren Anführer Karl-Heinz

26 Wie z. B. der „Grabe, wo du stehst“-Slogan nach Lindqvist (1979).

27 Keine Rolle spielten hierbei Kontakte zu in Baumholder stationierten US-Soldaten. Unsere erste Hypothese, dass es sich bei den Akteuren womöglich gar selbst um US-Amerikaner gehandelt haben könnte, die das Reenactment nutzten, um sich durch das Spiel ein Stück Heimat in die Fremde zu holen, erwies sich spätestens nach dem ersten telefonischen Kontakt zu Herrn A. als haltlos.

Hoffmann vom September 1984 bis in den Sommer 1986 genau zu der Zeit in den Nachrichten präsent, als sich die Bürgerkriegs-Reenactor*innen zum ersten Mal organisierten. Die *Wehrsportgruppe Hoffmann* war dafür bekannt, dass sie militärische Manöver mit Uniformen und Kriegsgerät durchführte. Die Parallele zu den Reenactment-Hobbyisten war also zumindest vordergründig plausibel und die öffentliche Diskreditierung von Reenactments als kriegsverherrlichend, zumindest aus Sicht von außen, nachvollziehbar. Für den US-amerikanischen Kontext hat James O. Farmer (2005) festgestellt, dass einige Reenactment-Gruppen Ideologien der ‚white supremacy‘ durchaus offen zur Schau stellen. Auch in Westdeutschland habe, wie uns Herr B. im Interview darlegte, das Reenactment-Hobby teils eine rechte Klientel angezogen, von der man sich durch den Ausschluss auffälliger Einzelpersonen oder ganzer Gruppen klar habe distanzieren wollen. Wie solche Abgrenzungsversuche dann tatsächlich praktiziert worden sind und inwiefern sie erfolgreich waren, extremistisches Gedankengut in der Szene negativ zu sanktionieren, entzieht sich bislang unserer Kenntnis. Hierfür wären weitere Interviews mit Beteiligten notwendig.

5. Zusammenfassung und Forschungsdesiderata

Es ist uns bewusst, dass wir auf der Grundlage unseres empirischen Materials keine weitreichenden Ableitungen vornehmen können. Wie unsere erste Annäherung über Einzelfälle aber zeigen konnte, bestanden signifikante Unterschiede hinsichtlich der strukturellen Entwicklung des Reenactment-Hobbys und der Selbstwahrnehmung der Akteure in der DDR und BRD. Waren die Berührungspunkte mit einer konkreten lokalen, regionalen oder nationalen Geschichte im westdeutschen Reenactment anfangs eher gering, so stand in der DDR die Beschäftigung mit der Lokalgeschichte von Beginn an im Zentrum der Nachstellung von historischen Kriegshandlungen. Während sich das erste Reenactment in der BRD 1985 nahe der Stadt Baumholder an eine Episode des Amerikanischen Bürgerkriegs anlehnte, wurden in Leipzig seit 1979 Gefechte der Völkerschlacht aus dem Jahr 1813 am historischen Ort nachgespielt. Das auf Regional- und Lokalgeschichte fokussierte Reenactment in der DDR erfreute sich zunehmender Beliebtheit und wurde – zumindest auf den ersten Blick – politisch kaum eingehegt. In der BRD sahen sich die interviewten Akteure hingegen einem Legitimierungszwang ausgesetzt, der durch die im öffentlichen Diskurs vermutete Nähe zu demokratiefeindlichem Gedankengut befördert wurde.

Viele weitere Aspekte der Gründungsgeschichten der Reenactment-Vereinigungen konnten zwar erkannt und angerissen, an dieser Stelle jedoch nicht tiefergehend ergründet werden. Das ergibt sich in erster Linie aus dem gewählten akteurszentrierten Zugang, der sich auf die Erinnerungen, Wahrnehmung und Reflexion der Ereignisse durch aktiv Beteiligte stützt. Diese Perspektiven sind zwangsläufig subjektiv und von der Gegenwart der Interviewsituation geprägt. Der Aussagewert hinsichtlich größerer Zusammenhänge ist daher begrenzt und verallgemeinernde Aussagen müs-

sen sehr behutsam und mit dem nötigen Augenmaß getroffen werden. Die Grenzen des gewählten Zugangs über subjektive Einblicke in das damalige Geschehen führen im Umkehrschluss die Forschungsdesiderata auf diesem Feld umso deutlicher vor Augen.

Zusammenfassend benennen wir daher die dringlichsten Desiderata, denen sich zukünftige Forschungen widmen sollten: Es ist bereits deutlich geworden, dass eine grundlegende historische Einordnung der Reenactment-Phänomene in größere kultur- und sozialpolitische Zusammenhänge der 1970er und 1980er Jahre in beiden deutschen Staaten noch aussteht. Die notwendige Sichtung und Auswertung von Archivalien müsste sich im Fall der DDR unter anderem auf die Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR im Bundesarchiv Berlin sowie Quellenbestände im Sächsischen Staatsarchiv in Leipzig und – anscheinend noch nicht katalogisierte – Quellen im Staatsarchiv in Rudolstadt konzentrieren. Zukünftige Forschungsvorhaben müssen sich für den Fall DDR außerdem vertieft mit den internen Strukturen der untersuchten Vereinigungen sowie der Überwachung der Aktivitäten durch das Ministerium für Staatssicherheit auseinandersetzen.

Eine Beschreibung und Analyse des Prozesses, wie die Akteur*innen aus Ost und West im Verlauf der Nachwendezeit und während der 1990er Jahre zusammenfanden, bezeichnet ein weiteres Forschungsdesiderat. Hinweise auf diese Zeit des Aufbruchs und Neubeginns finden sich bislang nur marginal in unserem Material. Es sei hier auf die Aussage von Herrn A. verwiesen, der erst im Zuge der politischen Umbrüche mit der Napoleonik aktiv in Berührung kam, sich jedoch sehr positiv an diese Zeit erinnerte. Etwaige Ost-West-Konflikte habe er nicht wahrgenommen. Die Reenactor*innen aus den neuen Bundesländern hätten aufgrund der längeren Erfahrung über mehr Wissen verfügt. An historisch akkurate Ausrüstung zu kommen und dadurch „richtige“ Reenactments zu veranstalten, sei Herrn A. zufolge für diese aber erst mit der Öffnung zum Westen hin und dem Zugang zur nötigen Infrastruktur möglich gewesen.

Unbestritten bedeutete der Fall der Mauer im November 1989 für die deutschen Reenactment-Gruppen einen Aufbruch. Es war nun einfacher möglich, die jeweils andere Seite des ehemaligen Eisernen Vorhangs zu besuchen, was etwa in der Napoleonik-Szene auch genutzt wurde. Zwar hatte es schon vorher sporadische Kontakte zwischen Reenactor*innen aus der DDR und der BRD gegeben, aber die Notwendigkeit, bürokratisch-politische Überzeugungsarbeit zu leisten, um Einreisegenehmigungen zu erhalten, hatte dem Austausch sehr rigide Grenzen gesetzt.²⁸ Nachdem die Reiserestriktionen aufgehoben wurden – und spätestens mit der Wiedervereinigung im

28 Herr D. berichtet von zwei Teilnahmen „an der Völkerschlacht von Leipzig, noch in der Zeit der DDR“ bzw. „in der Zeit vor der Wende“, für die er sich von oberster politischer Stelle eine Erlaubnis einholen musste.

Oktober 1990 –, trafen den Aussagen unserer Interviewpartner zufolge die west- und ostdeutschen Szenen erstmals nicht nur punktuell aufeinander. Die Akteure berichteten einhellig von einer Neugier, die sie dazu antrieb, die jeweils anderen Gruppen und Orte kennenzulernen. Allerdings wurde nicht nur ein harmonischer Austausch gepflegt. Das Zusammentreffen zwischen Ost und West in der Zeit unmittelbar nach dem Mauerfall führte den Reenactor*innen lebensweltliche Divergenzen vor Augen. Darüber hinaus wurden von unseren Gesprächspartnern Probleme in den 1990er Jahren bei der Findung gemeinsamer Organisationsstrukturen angedeutet, die die west- und ostdeutschen Reenactment-Szenen hätten integrieren sollen. Wie die Reenactor*innen letztlich die Wiedervereinigung beider deutscher Staaten erlebten und inwiefern die Lebenswelten der ost- und westdeutschen Reenactment-Szenen in jener Zeit zueinander fanden, bleibt ein Forschungsdesiderat.

Interessant für künftige Forschungen ist die Einschätzung eines Reenactors aus Thüringen, die während eines kurzen Feldgesprächs im Mai 2021 dokumentiert wurde. Er war der Meinung, dass „[d]ie Wiedervereinigung [...] im Hobby besonders gut funktioniert [hat]. Das Reenactment war im Westen nicht gut gelitten und ist erst nach 1989 richtig aufgeblüht. Die Westler hatten die besseren Auslandskontakte. Das Zusammenführen beider Welten hat zu einem echten Push geführt.“ Ob diese Einschätzung aus dem Frühjahr 2021 als Endpunkt eines Einigungsprozesses in der deutschen Reenactment-Szene zu lesen ist, bleibt offen. Zu fragen wäre hier, welche Diskussionen in den 1990er Jahren konkret dazu führten und welche Aspekte zwischen den Akteur*innen aus Ost und West verhandelt wurden. Dabei geht es nicht nur um die organisatorische Annäherung der verschiedenen Szenen. Vielmehr müssen Aushandlungsprozesse bezüglich der vermittelten Geschichtsbilder und Interpretationen der Vergangenheit zwischen Ost und West in Betracht gezogen werden.

Wie transnationale Netzwerke die Entwicklung des Reenactments in Deutschland weiter geprägt haben, ist sowohl für die 1970er und 1980er Jahre als auch für die Jahre danach noch weitestgehend unbekanntes Terrain. Netzwerke bestimmten und definierten die Möglichkeitsräume, in denen Reenactments vor allem auch in Bezug auf die Öffentlichkeitswirkung gedacht werden konnten. Eine aktive, weltweit vernetzte Reenactment-Szene entstand sowohl zu dieser Zeit als auch in den folgenden Jahrzehnten. Der Reenactment-Forschung stellen sich hier noch zahlreiche Fragen und Herausforderungen.

Literatur

Apel, Dora. 2013. „Violence and Historical Reenactment: From the American Civil War to the Moore’s Ford Lynching.“ In *Violence and Visibility in Modern History*, hrsg. von Jürgen Martschukat und Silvan Niedermeier, 241–261. New York: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137378699_13.

Bendix, Regina. 2000. „Der gespielte Krieg: Zur Leidenschaft des Historic Reenactment.“

- In *Volkskultur und Moderne. Europäische Ethnologie zur Jahrtausendwende. Festschrift für Konrad Köstlin zum 60. Geburtstag am 8. Mai 2000* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie, 21), hrsg. vom Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien, 253–268. Wien: Selbstverlag des Instituts für Europäische Ethnologie.
- Borries, Friedrich von und Jens-Uwe Fischer. 2008. *Sozialistische Cowboys: Der Wilde Westen Ostdeutschlands*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Conze, Vanessa. 2005. *Das Europa der Deutschen: Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970)* (Studien zur Zeitgeschichte, 69). München: R. Oldenbourg. <https://doi.org/10.1524/9783486596335>.
- Dietrich, Gerd. 2019. *Kulturgeschichte der DDR. Band III: Kultur in der Konsumgesellschaft 1977–1990*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666370878>.
- Drexel, Cindy. 2022. *Faszination Wilder Westen: Living History im Kosmos des Münchner Cowboy-Clubs* (Münchner Beiträge zur Volkskunde, 48). Münster und New York: Waxmann.
- „Ein Ereignis, das Geschichte machte, wurde auf dem Sperlingsberg lebendig.“ 1986. Das Volk, Lokalausgabe Apolda, 21. Oktober 1986.
- Farmer, James O. 2005. „Playing Rebels: Reenactment as Nostalgia and Defense of the Confederacy in the Battle of Aiken.“ *Southern Cultures* 11: 65–67.
- Feest, Christian F. 1999. „Hobbyismus.“ In *Wörterbuch der Völkerkunde: Grundlegend überarb. und erweiterte Neuaufg.*, 176. Berlin: Reimer.
- Friedrich, Frank. 1988. „Arbeitsgemeinschaft Jena 1806: ‚Wir ehren den einfachen Soldaten‘.“ Thüringer Neueste Nachrichten, 27. Oktober 1988.
- Groschwitz, Helmut. 2010. „Authentizität, Unterhaltung, Sicherheit: Zum Umgang mit Geschichte in Living History und Reenactment.“ *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*: 141–155.
- Heinz, Elmar. 2011. „Reenactment – die deutschen Brüder in Blau und Grau.“ *RWM Depesche* 1: 32–34.
- Herr, Wolfgang. 1986. „Sie sind die Garde von Finsterwalde: Aktive Arbeitsgemeinschaft Befreiungskriege 1813.“ Neues Deutschland, 22./23. Februar 1986.
- Hochbruck, Wolfgang. 2016. „Reenacting Across Six Generations: 1863–1963.“ In *Doing History: Performative Praktiken in der Geschichtskultur* (Edition Historische Kulturwissenschaften, 1), hrsg. von Sarah Willner, Georg Koch und Stefanie Samida, 97–116. Münster und New York: Waxmann.
- Hoffmann, Hilmar. 1979. *Kultur für alle: Perspektiven und Modelle*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Jessen, Ralph. 1995. „Die Gesellschaft im Staatssozialismus: Probleme einer Sozialgeschichte der DDR.“ *Geschichte und Gesellschaft* 21: 96–110.
- Jureit, Ulrike. 2020. *Magie des Authentischen: Das Nachleben von Krieg und Gewalt im Reenactment* (Wert der Vergangenheit, 1). Göttingen: Wallstein.
- Kalshoven, Petra Tjitske. 2012. *Crafting „the Indian“: Knowledge, Desire, and Play in Indianist Reenactment*. New York und Oxford: Berghahn.
- Kaufmann, Ernst. 1996. *Das alte Jena in seinen berühmten Originalen*. Jena: Quartus.
- Kiesel, W. 1984. „Restauratoren in Uniform.“ Das Volk, Wochenendbeilage, 26. Oktober 1986.

- Kleßmann, Christoph. 2005. „Konturen einer integrierten Nachkriegsgeschichte.“ *Aus Politik und Zeitgeschichte* 18/19: 3–11.
- Kühn, Cornelia. 2020. „Zwischen sozialistischer Propaganda und lokaler Idylle: Die politische Konzeption von Heimat in Ost- und West-Berlin in den 1950er Jahren.“ In *Heimat Revisited: Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf einen umstrittenen Begriff*, hrsg. von Dana Bönisch, Jil Runia und Hanna Zehschneitzler, 41–67. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110650624-003>.
- Lehmann, Albrecht. 2007. „Bewußtseinsanalyse.“ In *Methoden der Volkskunde: Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*. 2., überarb. Aufl., hrsg. von Silke Göttisch und Albrecht Lehmann, 271–288. Berlin: Reimer.
- Lindenberger, Thomas und Michael Wildt. 1989. „Radikale Pluralität: Geschichtswerkstätten als praktische Wissenschaftskritik.“ *Archiv für Sozialgeschichte* 29: 394–411.
- Lindqvist, Sven. 1979. „Dig Where You Stand.“ *Oral History* 7: 24–30.
- Lowenthal, David. 2015. *The Past is a Foreign Country – Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139024884>.
- Lüdtke, Alf, Inge Marszolek und Adelheid von Saldern, Hrsg. 1996. *Amerikanisierung: Traum und Albtraum im Deutschland des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Lutz, Hartmut. 2002. „German Indianthusiasm: A Socially Constructed German National(ist) Myth.“ In *Germans & Indians: Fantasies, Encounters, Projections*, hrsg. von Colin G. Callo-way, Gerd Gemünden und Susanne Zantop, 167–184. Lincoln und London: University of Nebraska Press.
- Maase, Kaspar. 1992. *BRAVO Amerika: Erkundungen zur Jugendkultur der Bundesrepublik in den fünfziger Jahren*. Hamburg: Junius.
- Maubach, Lisa. 2012. „Es war ja doch Arbeit“. *Freizeit im Spannungsfeld zwischen Staat und Individuum am Beispiel der organisierten Numismatiker im Kulturbund der DDR* (Studien zur Volkskunde in Thüringen, 4). Münster et al.: Waxmann.
- Meier, Helmut. 2000. „Der Kulturbund der DDR in den 70er Jahren: Bestandteil des politischen Systems und Ort kultureller Selbstbetätigung.“ In *Befremdlich anders: Leben in der DDR*, hrsg. von Evemarie Badstübner, 599–626. Berlin: Dietz.
- Meier, Helmut und Walter Schmidt. 1988. *Erbe und Tradition. Geschichtsdebatte in der DDR*. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Müller, Winfried. 2004. „Das historische Jubiläum: Zur Geschichtlichkeit einer Zeitkonstruktion.“ In *Das historische Jubiläum: Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus*, hrsg. von Winfried Müller, 1–75. Münster: Lit.
- Palmowski, Jan. 2016. *Die Erfindung der sozialistischen Nation: Heimat und Politik im DDR-Alltag*. Berlin: Ch. Links.
- Penny, Glenn. 2014. „Not Playing Indian: Surrogate Indigeneity and the German Hobbyist scene.“ In *Performing Indigeneity: Global Histories and Contemporary Experiences*, hrsg. von Laura R. Graham und Glenn Penny, 169–205. Lincoln und London: University of Nebraska Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1d9nmw6.11>.
- Pleitner, Berit. 2011. „Living History.“ *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 62: 220–233.

- Rothberg, Michael. 2021. *Multidirektionale Erinnerung: Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonialisierung*. Berlin: Metropol.
- Schneider, Thomas. 2016. „Cowboy und Indianer – Made in Germany: Eine Skizze zu Rezeption und Produktion von Western-Filmen in Deutschland.“ *Volkskunde in Rheinland-Pfalz* 31: 11–52.
- Schröder, Hans Joachim. 2005. „Topoi des autobiographischen Erzählens.“ In *Leben – Erzählen: Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung. Festschrift für Albrecht Lehmann* (Lebensformen, 17), hrsg. von Thomas Hengartner und Brigitta Schmidt-Lauber, 17–42. Berlin und Hamburg: Reimer.
- Sénécheau, Miriam und Stefanie Samida. 2015. *Living History als Gegenstand historischen Lernens: Begriffe – Problemfelder – Materialien*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Stasi-Unterlagen-Archiv. O.A. „Napoleon“ im Visier der Staatssicherheit. Zugegriffen 28.09.2022. <https://www.stasi-unterlagen-archiv.de/informationen-zur-stasi/themen/beitrag/napoleon-im-visier-der-staatssicherheit>.
- Tomann, Juliane. 2020. „Living History.“ *Docupedia-Zeitgeschichte*. Zugegriffen 25. 11. 2021. <http://dx.doi.org/10.14765/zsf.dok-1755>.
- Tomann, Juliane. 2021. „Einleitung.“ In *Historisches Reenactment: Disziplinäre Perspektiven auf ein dynamisches Forschungsfeld* (Medien der Geschichte, 4), hrsg. von Sabine Stach und Juliane Tomann, 1–26. Berlin und Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110734430-001>.
- Turski, Birgit. 1994. *Die Indianistikgruppen der DDR: Entwicklungen – Probleme – Aussichten*. Idstein: Baum.
- Uhlig, Mirko. 2020. Heimat und Reenactment: Ethnografische Fallbeispiele zur Anverwandlung von Welt.“ In *Heimat verhandeln? Kunst- und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, hrsg. von Amalia Barboza, Barbara Krug-Richter und Sigrid Ruby, 273–288. Wien et al.: Böhlau. <https://doi.org/10.7788/9783412515904.273>.
- Uhlig, Mirko und Torsten Kathke. 2021. „Baumholder 1985 – das ‚erste deutsche Reenactment‘: Zur Formierungsphase von Civil War-Nachstellungen in der Bundesrepublik Deutschland.“ In *Historisches Reenactment: Disziplinäre Perspektiven auf ein dynamisches Forschungsfeld* (Medien der Geschichte, 4), hrsg. von Sabine Stach und Juliane Tomann, 155–180. Berlin und Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110734430-007>.
- „Weitere Steine kommen hinzu. ohne Datum.“ Thüringer Landeszeitung [keine Angaben zur Veröffentlichung; enthalten in der Chronik der Arbeitsgemeinschaft Jena 1806].
- Wenk, Karin. 1983. „Marketenderinnen reichten Trunk: Traditionsmarsch der Interessengemeinschaft 1813 zum Jahrestag der Völkerschlacht.“ *Neues Deutschland*, 18. Oktober 1983.
- Wetterauer Zeitung. 1988. „400 Soldaten ‚spielten‘ Bürgerkrieg.“ *Wetterauer Zeitung*, 16. Mai 1988.
- Zimmer, Andreas. 2019. *Der Kulturbund in der SBZ und in der DDR: Eine ostdeutsche Kulturvereinigung im Wandel der Zeit zwischen 1945 und 1990*. Wiesbaden: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-23553-6>.