

## Sie sind nicht von hier

# Das Dorf als Mikrokosmos des kulturellen Wandels und als Chance, ihn wissenschaftlich zu erforschen

Wie war das vorgestern? Kam ein Fremder in den Ort um zu bleiben, dann wurde er beobachtet, geprüft. Paßt der zu uns? Die Neuen mußten sich den Alten anpassen, die Minorität hatte sich den Regeln der Majorität zu fügen, die Einheimischen integrierten die Fremden oder grenzten sie aus. Oder ein schräger Vogel wurde akzeptiert, weil er etwas Besonderes konnte. Früher war das so in der ländlichen Welt. Willkommen zu sein, Heimat zu bekommen, setzte voraus, daß der Neue am Ort als integer galt – er achtete die lokal üblichen Regeln von Leben und Zusammenleben und reihte sich ein. Mit der Zeit. Als Fremder gut gelitten zu sein, dafür galten andere Verrechnungseinheiten als in großen Städten. „Die sind ja nicht von hier“ – das hat einen ewigen Unterton von Desintegration.

### Deutschland 1946

Heimatvertriebene aus den Ostgebieten werden Gemeinden kontingentweise zugeteilt; dann etwa ist nahezu jeder fünfte Einwohner in Hessen „nicht von hier“<sup>1</sup>. Sie anzusiedeln ist nicht mehr lokale Entscheidung sondern Verwaltungsakt von ganz oben. Sie sprechen deutsch – aber irgendwie „komisch“; sie haben deutsche Pässe und meist eine deutsche Schulbildung. Die staatliche Ordnung ist ihnen formal vertraut. Nicht aber lokale Ordnungen und regionale Mentalitäten. Sozial deklassiert<sup>2</sup> integrieren sie sich. Wo hinein? In die Leistungsgesellschaft von Wiederaufbau und Wirtschaftswunder. Kulturell stellen sie lange Zeit segrierte lokale Gruppen dar, die in nostalgischer Reaktion die alte Heimat auf anderem Raum fortsetzen wollen. Oft bilden Vertriebene kulturelle Parallelgemeinden, pflegen eigenes Brauchtum, bewahren ihre Erinnerungen und vererben sie.

---

<sup>1</sup> <http://de.wikipedia.org/wiki/Heimatvertriebene> Aufgerufen am 20.1.2011. Dort ausführliche Datenbelege

<sup>2</sup> Bemerkenswert die Analyse der sozialen Deklassierung in der zeitnahen soziologischen Untersuchung von Eugen Lemberg und Lothar Kreckler: Die Entstehung eines neuen Volkes aus Binnendeutschen und Ostvertriebenen. Marburg 1950

Die Jungen entwickeln indes ein neues Gedächtnis der Existenz am neuen Ort.

Willkommen sind die Migranten, diese vielen Fremden auf einmal, an den neuen Orten nicht; die alte Praxis des Akzeptierens oder Ablehnens greift nicht mehr. So schlägt ihnen oft krasses Mißtrauen entgegen, später auch Neid angesichts der staatlichen Entschädigungen namens „Lastenausgleich“. Partizipation bieten mancherorts Kirche und Schule. Akte politisch geplanter Integration schaffen hie und da Gräben – wenn etwa der Gemeinderat beschließt, neue Straßen nach Aussig, Breslau oder Chemnitz zu benennen. Die Alteingesessenen lernen ein neues ABC. Und: sie integrieren sich ihrerseits, wenn sie aus bisher antagonistischen Bevölkerungsteilen – Bauern und Arbeitern – ein gemeinsames Lager bilden zur Verteidigung der Heimat gegen die Heimatsuchenden. Diese Spaltung der Orte seit der Industrialisierung hatte ein Prinzip dörflichen Denkens nicht angetastet: wortlose Hilfe plus gnadenlose Kontrolle. Primat örtlicher Eigenlogik war der Fortbestand der Gemeinschaft, sprich: die Sicherung der Gruppe. Die Migranten aus dem Osten sah man als Angriff auf diese tradierten Prinzipien.

Wie war das denn hier am Ort? Gibt es Dokumente, Briefe, Fotos vielleicht, Gerichtsakten? Was bewahrt das Gemeindearchiv? Wer lebt noch – hiesige Zeitzeugen, geboren um 1930. Hat einer das vielleicht schon mal aufgearbeitet? Das könnte der Lokalhistoriker fragen.

Geschichtsforschung ist – ich sage das als Nicht-Historiker – auch die Frage nach Kontinuitäten und Veränderungen. Vielleicht lassen gerade Krisen, Brüche, Wechsel und Veränderungen das Wesen einer Sache erkennen – das Wesen des Dorfs. Braucht das Dorf die Wissenschaft oder sind es gerade das wissenschaftliche Engagement und ein distanzierter Blick, welche die Diskontinuitäten des Dorf erkennen lassen? Und was es ausmacht, das Dorf, und es zusammenhält. Das dörfliche Wir – wie verändert es sich? Und wer rüttelt an der Vorstellung davon, was und wer man ist?

Die Menschen machen den Ort, sie sind Indikatoren von Beharrung und Wandel. Das Ankommen neuer, anderer Menschen auf dem eigenen Territorium stellt – laut oder leise – stets eigenes Selbstverständnis in Frage. Sich zu vergleichen könnte ein Moment der *produktiven* Differenz sein. Das jedoch kann Angst auslösen.

## Deutschland 1965

Seit diesem Jahr wurde ganz Deutschland überzogen von Planquadraten und einer gesetzlich geschützten Philosophie, die aus Ländern Regionen, aus Flächen Flächennutzungspläne und aus Heimaten funktionsdifferenzierte Räume machen sollte. Ganz Deutschland? Zunächst der Westen.

Aus der Gesellschaft sollte – konzeptionell – eine urbanisierte mobile Gesellschaft werden. Zur räumlichen Stadt–Land–Wanderung kam in der Praxis oft die soziale Mobilität, dem beruflichen Aufstieg des Vaters folgte der Umzug aufs Land. Es entstanden in Kleinstädten und zu Großgemeinden gefügten Dörfern neue Siedlungen am Ortsrand, Eigenheimplantagen in bunter bauästhetischer Vielfalt. Zuzügler – egal woher – hießen dann hier in unserer Gegend „die Frankfurter“. Die Einheimischen–hielten sie für eine geschlossene Gruppe, so, wie man sich selbst ja als geschlossene Welt fühlte. Die Neubürger wohnten zwar nebeneinander, lebten jedoch nicht miteinander. Dazwischen, auf den Hypothekenhügeln, aufgestiegene Einheimische.

Formale Integration geschah über formalisierte Strukturen, etwa in Kommunalparlamenten; gelegentlich hörte man „Die Frankfurter haben die Macht übernommen“<sup>3</sup>, man hatte Angst vor einer Überschichtung durch die Neubürger in ihren nun Erfurter, Weimarer und Jenaer Straßen mit ihren höheren Schulabschlüssen, Berufspositionen und der augenfälligen Prosperität. Die im Grundgesetz verankerte Kommune als ein sich selbst regulierender Organismus kam ins Stolpern. Das Entwicklungsideal der Rathäuser – mit Blick auf Nachbargemeinden und Förderprogramme – hieß jetzt: Mithalten bei der technisch–materiellen Modernisierung, Zuzüge mit Augenmaß. Der Name dafür war „kleinstädtische Urbanität“<sup>4</sup>.

Um zu wissen, wo sie eigentlich gelandet waren im regionalen Siedlungsteppich, begannen Neubürger mit ihrem anderen Horizont, die neuen Wohnorte für sich identifizierbar zu machen. Sie fragten: Was war hier früher? Was als aktive Verheimatung gedacht war erregte jedoch Unmut mit flotten Mottos wie „Kultur aufs Land bringen“; das Traditionsmilieu verstand das Angebot zum Kulturkontakt als Ansage zum Kulturkonflikt. „Wir haben

---

3 Bernd und Gabriele Wnuck: Soziologische Hauptdaten der Bevölkerungssituation. In: Heinz Schilling (Hg.): Kulturbedürfnisse und Kulturzufriedenheit in einem Dorf im Ballungsraum Rhein–Main.. Frankfurt 1983, S. 29–58. Der Untersuchungsort ist Schöneck–Büdesheim (Main–Kinzig–Kreis)

4 Heinz Schilling: Urbane Zeiten. Die Bedeutung des Städtischen bei Bürgermeister und Architekten in einer Stadtregion. In: Heinz Schilling (Hg.): Urbane Zeiten. Lebensstilentwürfe und Kulturwandel in einer Stadtregion. Frankfurt/M 1990, S. 305–340

bereits Kultur hier“, sagte der Vorsitzende des Gesangvereins, dem immer mehr Stimmen fehlten. Währenddessen gründeten Neubürger A-capella-Gruppen, denen sich auch junge Einheimische – sangesfreudig doch vereinsabstinent – zugesellten. Und die argwöhnisch beäugten „Idioten aus der Stadt“ retteten altes bäuerliches Fachwerk vor dem Abriß.<sup>5</sup>

Wenn in zu kurzer Zeit zu viele zuziehen wird unklar: Wer integriert sich in wen? Das dörfliche Integrationskonzept wollte Fremde als ehemalige Fremde dulden. Deren mitgebrachten Horizonte sollten aufgegeben, die Neubürger dörflich-kleinstädtisch enkulturiert werden. Doch die Anpassungsneigung an das Gemeinschaftsideal des neuen Wohnorts waren nicht kongruent. „Wir sind hierher gezogen, weil: die Grundstücke waren günstig, die Umwelt in Ordnung. Natur für unsere Kinder, das Leben mit weniger Streß. Aber“, sagt mir die junge Frau ins Mikrofon, „wir sind am Dorf vorbei aufs Land gezogen. Wir sind Fremdkörper. Beide Seiten ziehen Grenzen, man achtet auf Distanz.“ Mit „Dorf“ meint sie das traditionelle Sozialsystem Dorf, in das man nicht eintritt, wie ins Mutter-und-Kind-Turnen des Sportvereins; den Neuen wuchs die überkommene Lokalgeschichte des Typs „So möchten wir gerne gewesen sein“ nicht ins Gefühl.

Dies war – nach der Spaltung des Dorfs seit dem 19. Jahrhundert als sozialkulturelle Folge der Industrialisierung – eine weitere Segregation. Sie führte dazu, daß die Vorstellung von Gemeinde nicht mehr identisch war mit einer gemeinsamen Idee von Heimat.

Also: Wie war das denn hier mit den vielen Zuzüglern der 1960er, 70er Jahre? Die Frage des Lokalhistorikers könnte lauten: Wie war das hier bei uns?

Zu überlegen bleibt: Haben sich Einheimische und jeweils Fremde nicht schließlich doch in einer Gemeinsamkeit getroffen, die noch nicht Gemeinschaft ist? Nach Anthony P. Cohen, einem britischen Sozialanthropologen, beruht Community auf drei Kriterien: togetherness, belonging und sameness. Das meint zum einen physisches Zusammensein von Menschen in einer Gruppe, sodann das Gefühl von Zugehörigkeit zu dieser Gruppe und –schließlich – mindestens Ähnlichkeit von Mentalität und Lebensstil.<sup>6</sup>

---

5 Heinz Schilling (Hg.): Kulturinitiativen – Initiativkultur. Reportagen aus dem Land um Frankfurt. Frankfurt 1983. 13 Recherchen und 2 theoretische Texte

6 Anthony.P. Cohen: The symbolic construction of community. London 2004

Nun haben Theoretiker seit hundert Jahren ein Bild der Stadt als Kampfplatz entworfen, bewohnt von einem blasierten Menschentyp, emotionslos, cool.<sup>7</sup> Für einige Wissenschaftler war die Stadt dann der institutionalisierte Ort, wo Fremde auf Fremde trafen und – sich fremd blieben. Kennzeichen von Städtlichkeit waren Heterogenität, Öffentlichkeit und Freiheit; Distanz galt als zivilisatorische Qualität.<sup>8</sup>

Die von oben verfügte Raumplanung bei uns folgte der These vom Rural-urbanen Kontinuum, wonach alles Ländliche, was noch nicht Stadt ist, doch auf dem Weg dahin sei. Urbanisierung, so beobachte ich, muß jedoch nicht zu Urbanität – mit kulturell gedachten Idealen wie Heterogenität, Öffentlichkeit und Freiheit – führen, sondern neigt in der Praxis zu einer weltweiten Vervorstädterung. Das, was wir ländliche Regionen nennen, spiegelt Vervorstädterung gut wider – ohne akzeptierte Substanz eines urbanen Dramas. Und längst wird geklagt, das urbane Ideal sei – gerade in den Metropolen – verkommen zu einer kleinbürgerlichen Fassung mit Sicherheit statt Freiheit, mit Erlebniskonsum statt produktiver Heterogenität und mit Rückzug in die Privatheit. Die Bürger hätten ihre Städte zu Zitadellen der Gemütlichkeit gemacht, ja es herrsche eine Tyrannei der Intimität.

Wenn in diesem Zusammenhang von einer Verkleinbürgerlichung des Urbanen die Rede ist, scheint mir dies nun doch ein Punkt, an dem sich Alteingesessene und zugezogene Städter in der dörflichen Lebenswelt längst treffen – nicht als reale Gemeinschaft, eher in einer Art Gemeinsamkeit von Mentalität und Lebensstil und vielleicht im Bemühen, auf ähnliche Weise ihre lokale Welt als idyllische Heimat zu lesen.<sup>9</sup>

### **Stationen kulturwissenschaftlicher Dorfforschung**

Als die gerade frisch promovierte Mathilde Hain 1934 nach Mardorf kommt, um an Ort und Stelle über oberhessische Mundart zu forschen, ahnt niemand, daß daraus eine wegweisende Dorfuntersuchung erwächst, die weit über das anvisierte Thema Sprache hinausgehen wird. Zwei Jahre später erscheint „Das Lebensbild eines oberhessischen Trachtendorfes“ als Buch.<sup>10</sup> Ein Klassiker. Darin dokumentiert die Volkskundlerin die damalige Gegenwart

---

7 Georg Simmel: Die Großstädte und das Geistesleben. [Dresden 1903], Frankfurt 2006

8 Richard Sennett: The fall of public man. New York 1976, dt.: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Frankfurt 1983, 1990 u.ö.

9 Heinz Schilling: Kleinbürger. Mentalität und Lebensstil. Frankfurt und New York 2003

10 Mathilde Hain: Das Lebensbild eines oberhessischen Trachtendorfes. Von bäuerlicher Tracht und Gemeinschaft. Jena 1936

einer Dorfkultur. Ihre Sachbestandsaufnahme konzentriert sich auf Kleidung, Sprache und Brauchtum.

Zwei Jahrzehnte nach Hain publiziert der amerikanische Kulturanthropologe Laurence Wylie unter dem Titel „Dorf in der Vaucluse“ die bis heute wohl berühmteste wissenschaftliche Gemeindestudie weltweit. Wylie hatte ein Jahr lang in dem Ort Roussillon in Südfrankreich gelebt, hatte mit dem Dorf mitgelebt, hatte Alltag miterlebt. Er beschrieb Arbeitswelt, Familienrituale und Zusammenleben der Dorfbewohner, auch Dorfklatsch und Dorftratsch als Kommunikation. Von Fachkollegen nach seiner These befragt sagte Wylie, er habe keine; er machte einfach das, was man im amerikanischen Forscherjargon „nosing around“ nannte. Schrieb auf, verglich, analysierte, interpretierte. Roussillon nannte er in seinem Buch Peyrane, das kam aber schnell heraus, Anthropologen aus aller Welt wanderten dann mit dem Buch unterm Arm durch das Dorf.<sup>11</sup>

Und wiederum 20 Jahre später leiten die Untersuchungen von Utz Jeggle und Albert Ilien eine weitere Phase von Dorfgeschichte als wissenschaftliche Disziplin ein. Zunächst, als der Ertrag einer siebenjährigen Feldforschung in Schwaben, erschien: „Kiebingen – eine Heimatgeschichte“ und kurz darauf kam mit kühnem Anspruch auf Allgemeingültigkeit: „Leben auf dem Dorf. Zur Sozialgeschichte des Dorfes und zur Sozialpsychologie seiner Bewohner“.<sup>12</sup>

Die epochemachenden Namen – Hain, Wylie, Ilien und Jeggle – sind Beispiele für den sich in den letzten achtzig Jahren verändernden Blick von Wissenschaftlern auf das sich seinerseits massiv wandelnde Dorf als Forschungsobjekt.

Mathilde Hain meinte tatsächlich noch Mardorf, sah es als geschlossenes sozialkulturelles System. Sie fand dort, was das von Industrialisierung und Arbeiterbewegung im Rhein–Main–Gebiet bedrängte katholisch–bäuerliche Herkunftsmilieu der gebürtigen Großauheimerin bereits nicht mehr repräsentierte. Seinen Reliktcharakter verdankte Mardorf der Tatsache, daß es – als eines von sieben ehemals mainzischen Dörfern bei Amöneburg – vom Protestantismus regelrecht umzingelt – ein hermetisches Kollektivbewußtsein entwickelt hatte und eigensinnig Tracht, Sprache,

---

11 Laurence Wylie: Dorf in der Vaucluse. Der Alltag einer französischen Gemeinde. Frankfurt 1969; erw. Aufl. 1978 [Village in the Vaucluse, 1957 u.ö.]

12 Utz Jeggle: Kiebingen – eine Heimatgeschichte. Zum Prozeß der Zivilisation in einem schwäbischen Dorf. Tübingen 1977; Utz Jeggle und Albert Ilien: Leben auf dem Dorf. Zur Sozialgeschichte des Dorfes und zur Sozialpsychologie seiner Bewohner. Opladen 1978

Brauchtum bewahrte. Die Forscherin von außen verstärkte gewissermaßen diese Inselidentität. Vermutlich bis heute.

Laurence Wylie, der Mann aus Philadelphia, geht in ein marginales französisches Dorf. Er stützt sich auf das, was er sieht und hört, gräbt Archivakten um, läßt sich von den Menschen Lebensgeschichten erzählen, Regeln und Bedeutungen ihres traditionsgeleiteten Handelns erklären. Das Dorf scheint noch eins, doch sein Sinn ist nicht mehr ganz einstimmig, Weltanschauungen – politische wie religiöse – und individuelle Attitüden fraktionieren die Gemeinschaftsidee. Daß der Fremde sich in die dörfliche Intimität „einschmugge“, dem begegnet er mit einem Geschenk an die Beforschten: er bringt den Dorfkindern Englisch bei. Leser seines Buchs sollten, sagt er später, Amerikaner sein, denen er erklärt, was das für seltsame Leute sind, die Wein trinken und die Kommunistische Partei wählen.<sup>13</sup> Die erfahrungswissenschaftliche Recherche nah am Menschen ist das große methodische Plus Wylies.

Eine Gruppe Tübinger Studenten verschrieb sich nach 1968 dem aufklärerischen Ziel der „Entromantisierung“ des Dorfbildes. Sie stellten das „H-G-T-Syndrom“ auf den Prüfstand, also den dörflichen Wertekern aus Heimat, Gemeinschaft und Tradition. Historisch zeichneten sie ein Gegenbild zum Dorf als „Not- und Terrorzusammenhang“. Eine schonungslose Formulierung von Ilien und Jeggle, hergeleitet mithilfe eines psychoanalytischen Erklärungsverfahrens für das Leben in einem Dorf. Ihr Argumentationsstrang geht etwa so: Der Einzelne wird durch die Not und die Gemeinschaft geformt, die ihrerseits von der Not und der Gemeinschaft geformt war und wird. Dabei spielen Angst und Zwang eine so wesentliche Rolle, daß sie kennzeichnend werden, für das – mit Sigmund Freud gesprochen – unbewußt Verinnerlichte, für das Wesen der Menschen im Dorf. Die Autoren unterscheiden zwischen der Angst vor dem Fremden, der Angst voreinander, der Angst, in Armut zu versinken und schließlich der Angst vor sich selbst.

Das Dorf auf der Couch zeitigt einen desaströsen Befund: Dorf – eine Kultur von Angst und Mißtrauen. Es gehört zum Schonungslosesten, was Wissenschaftler zum Thema Dorfgeschichte geschrieben haben. Ilien und Jeggle blieben mit ihrer Sicht nicht alleine. Unabhängig von der Tübinger Schule der Dorfforschung widmeten sich dann etwa die Soziologen Rainer Brüggemann und Beate Riehle der Logik des dörflichen Denkens,

---

<sup>13</sup> The Harvard University Gazette (Archive: Faculty of Art and Sciences -- Memorial Minute) vom 11. Mai 2000

beispielsweise der Einhaltung von Regeln ohne die Frage nach ihrem Sinn.<sup>14</sup> Gegen die Landromantik der Neubürger – die in unseren Tagen jetzt gerade wieder aufblüht – formulierten sie vor einem Vierteljahrhundert bereits augenzwinkernd: „Das Dorf ist auch nicht mehr das, was es noch nie war“.

## Deutschland 2011

Was heute geschieht ist morgen geschehen ist übermorgen Geschichte. Eventuell. Da gibt es Stufen vom Geschehen zum Erinnern und vom Erinnern zum Gedächtnis. Tresore für kollektives Gedächtnis sind Museum, Chronik, Festschrift, Webseitentext, Bücher, Fotos usw. Und meist ist der lokale Historiker mit im Spiel. Seine Materie ist in der Regel das Gewesene. In der Volkskunde war der Rettungsgedanke einst ein seriöses Motiv; Märchen und Volksliedsammlungen sind ein Beispiel dafür, letztere nicht selten in der Erwartung des Aussterbens, des Verschwindens oder Verklingens<sup>15</sup>.

Drehen wir nun die Perspektive einmal so: Wie sinnvoll kann es sein, Dorfgeschichte zu schreiben, *noch während etwas geschieht* und wenn der historische Rang noch ungeklärt ist. Kann man Dorfgeschichte „nach vorne“ betreiben? Eingeladen hat mich dieser Tage gerade ein örtlicher Heimat- und Geschichtsverein, ein Seminar über die Zukunft der Vereine zu machen. Das wäre Heimatforschung nach vorn.

Womit würde sich – zugewandt dem Hier und Heute – ein Lokalhistoriker unserer Tage beschäftigen können oder müssen, denkt er an die historischen Veränderungszumutungen an das Dorf, hervorgerufen von Fremden, von neuen Menschen am Ort?

Wie ist das heute im Dorf? Die Schlachten sind geschlagen, man hat sich arrangiert, die Orte scheinen trainiert für weitere Herausforderungen. Integration ist das gesellschaftliche, politisch hitzig diskutierte Thema. Die aktuelle Debatte ist aber bislang noch kaum zu der Frage vorgestoßen, wie sich Migranten als Individuen überhaupt in eine deutsche Gesellschaft integrieren sollen, die ihrerseits sich als hochgradig individualisiert,

---

<sup>14</sup> Rainer Brüggemann und Beate Riehle: Das Dorf. Über die Modernisierung einer Idylle. Frankfurt 1986; Entwicklungszwang oder die Macht der Vergangenheit. Das Dorf ist auch nicht mehr das, was es noch nie war. In: Informationen zur Raumentwicklung 1987, 141–145

<sup>15</sup> Louis Pinck: Verklingende Weisen. Lothringer Volkslieder. Metz Bd. 1 (1926) – 4 (1940); Bd. 5. herausgegeben [mit Bd.1–4] von Angelika Merkelbach-Pinck: Kassel 1963; Johannes Künzig: Ehe sie verklingen. Alte deutsche Volksweisen vom Böhmerwald bis zur Wolga. Freiburg 1958



segregiert, inhomogen – mit einem Wort: in sich selbst nicht integriert – zeigt.

Ist Integration nur in Berlin, Duisburg oder Frankfurt ein Thema, oder auch in Oberndorf oder Kilianstädten? Wie gehen die Dörfer mit ihren Migranten um, wie gehen diese mit den Dörfern um? Und was ist heute eigentlich mit „Dorf“ gemeint. „Dorfkultur“ – das ist ja kein Container, mit einem Inhalt namens Kultur aus einem Guß, sondern ein nie endender dynamischer Prozeß.

Die Menschen aus Schlesien oder Pommern hätten nach dem Krieg „frisches Blut ins Dorf hier reingebracht“ wird gesagt. Die Zuzügler aus „Frankfurt“ (oder woher auch immer) und die eigenen, nach einiger Zeit draußen in der Welt wieder ins Dorf zurückgekommenen jungen Leute, haben mit ihrem anderen oder veränderten Horizont dem dörflichen Traditionsmilieu arg zugesetzt, vor allem die soziale Kontrolle entschärft und letztlich die lokale Identität verändert.

Und die Fremden, die seit der „Gastarbeiter“-Zeit ja auch im Dorf ansässig sind, was geben, was verändern die? Ein Teil von ihnen stellt die herkömmliche Integrationspraxis wohl fundamentaler auf die Probe, da diese Migranten kulturell anders geprägt sind, als die Zuzügler vorher.

Nicht die Unterschiedlichkeit von Kulturen ist aus meiner Sicht wissenschaftlich interessant, sondern die je kulturell geprägten individuellen Verarbeitungsformen von Fremdsein und Anpassung. Da sind *alle* mit einbezogen, auch diejenigen, die still sind oder sich verweigern. Es gibt keine Nicht-Kommunikation.

Und hier wird der Unterschied zwischen Integration und Partizipation deutlich. Integration erscheint als staatlicher Imperativ: Du hast dich zu integrieren in die Gesellschaft! Doch statt des Gebots hätten viele Migranten gern mehr Angebote zur Partizipation, zur Teilhabe – jenseits des oft so stillen Ausländerbeirats. Wie viele mit nichtdeutschem Paß sind in unseren Geschichtsvereinen?

Zuruf an Lokalhistoriker:

**Erforschen Sie die Geschichte der Zuwanderer als Teil der Dorfgeschichte – jetzt!**

Ich bringe den lokalen Historiker ins Spiel, der bei einer kulturellen Integration von Ausländern mitwirken und – vorausschauend – etwas erforschen könnte, was – vielleicht nicht gleich – Antwort verspricht auf die

Frage: Ja, was haben sie denn gegeben, die Menschen aus Sizilien und Anatolien?

Vielleicht dies: Sie haben *sich* gegeben, sie haben – zum Beispiel – ihre Lebensgeschichte erzählt, ihr Lebensgefühl geschildert im deutschen Dorf, sie haben vielleicht etwas in eine Kamera gesagt und dabei gelacht, wie die Tochter der Änderungsschneiderin: „Ich nutze diesen Ort hier, aber ich liebe ihn nicht. Ich liebe Ayhan, der wohnt in Ronneburg, wenn Sie das kennen.“

Die Frage „Wie lange vergangen muß etwas sein, um Geschichte zu werden“ wird heute oft durchaus im Sinne einer zeitnahen Historiografie beantwortet. Ist nicht jede Lebensgeschichte es wert, Teil der Dorfgeschichte zu sein und auch unspektakuläre Zeitzeugen dazu zu bringen, ihre Teilhabe am Dorf zu dokumentieren?

Sie müßten wohl eine Einladung bekommen zu dieser Art von kultureller Teilhabe, ihr Fremdsein produktiv zu machen. Ihnen Beachtung zu widmen wäre ein Angebot zum Austarieren von Fremdheit. Und es wäre ein Beitrag zu einem wissenschaftlichen Fundus, zu einer Schatztruhe.

Zu meinem aufklärerischen Impetus gehören nicht nur empirisches Forschen „nah am Menschen“ und theoretisches Diskutieren, sondern auch, ab und zu, Vorschläge für die Praxis zu entwickeln.

Als Qualitäten des Dorfs werden ja immer noch Überschaubarkeit, Nähe, Identifikationsfähigkeit genannt. Fangen wir an, den Fremden Heimat anzubieten, sie zu integrieren in einen Raum, in dem ihnen statt anonymem Wissenschaftsinteresse, *ad personam* Identität, als Erkenntnis- und Anerkanntwerden und Sich-Erkennen zuteil wird.

Das Dorf als wissenschaftliche Chance? Für mich als feldforschenden Kulturanthropologen meint das die Chance und die Notwendigkeit, Kultur in einem definierten Raum als nie fertigen Prozeß ernst zu nehmen. Und Menschen wahr zu nehmen bei der Verwirklichung ihrer Bedürfnisse. Und ihre alltägliche Weltaneignung als kulturelles Handeln zu interpretieren, d.h. auch, Kultur als Bedeutungssystem zu lesen. Mein Erkenntnisinteresse richtet sich im Grunde auf das, was wir kulturellen Wandel nennen und was ein demokratischer Prozeß sein sollte.

Gibt sich der definierte Raum „Dorf“ der anflutenden Modernisierung nur so hin, öffnet das Dorf Wandel und Wechsel Tür und Tor? Ich denke eher, dieser soziale Raum setzt auch Grenzen. Das Dorf liegt an einer durchaus noch wahrnehmbaren Verwerfungslinie von Veränderung und Beharrung, im Dorf

werden – die alte Integrationsprüfung – technische, politische, soziale, ökologische und ökonomische Veränderungen vielleicht doch noch verhaltener adoptiert als anderswo.

Die kulturellen Folgen dieser Innovationen kann man von Bedürfnissen des menschlichen Lebens und der Praxis menschlichen Zusammenlebens aus untersuchen. Mit Blick auf dörfliche Gemeinschaften und vor dem Hintergrund massiver Veränderungszumutungen von oben und außen und ganz von außen – Stichwort Globalisierung – nenne ich drei Notwendigkeiten:

1. die Notwendigkeit, sich historisch zu vergewissern und Geschichte als Materie und Medium von Identitätsprozessen zu sehen;
2. die Notwendigkeit, unter sich zu sein. Die Frage ist zu stellen, ob lokale Gemeinschaften wie Vereine dem Überleben der Idee „Dorf“ förderlich sind oder ob der Rückzug ins Vereinsheim zwar menschlich plausibel ist, aber als Privatisierungsstrategie dem Dorf als Ganzes schadet;
3. die Notwendigkeit von Kommunikation, notfalls von Konflikt, um das Aushandeln dessen, was das dörfliche Wir ist oder nicht mehr ist oder sein soll.

Natürlich kommt ein Teil des Modernisierungs–Mainstreams durch ins Dorf. Ein Teil offensichtlich, anderes nicht; wieder anderes wird geprüft, ausprobiert, modifiziert, verworfen. Selbst die als ausgesprochen hermetisch geltende Kultur der Amish–People verändert sich Stück für Stück.<sup>16</sup>

### **Forschung in einem hessischen Dorf: Ein Fest als Test**

Aus meinem Feldtagebuch vom Juni 1991: Ich bin in die „Feuerwehrhochburg im Hanauer Land“ (so die Heimatzeitung) gekommen. Ein strahlender Sommertag, gut zum Festefeiern. Gut für Feldforschung bei der feiertüchtigen Feuerwehr.

Das Feuerwehrfest mit großem Programm. Vor einer Woche gab es bereits die Zelt–Disco mit dem Discjockey von Radio FFH. Jungendliches Publikum aus der nahen Region.

Gestern war der alpenländische Heimatabend mit den „Orig. Südtiroler Spitzbuam“, „fünf junge Burschen“ mit „internationaler Bühnenerfahrung“ wurden – laut Festbroschüre – aus dem Vinschgau engagiert; „Fleiß und Einsatz“ versprechend.

Auf den Tickets für heute Abend steht „Colorado Mitternachts–Showtime“.

---

<sup>16</sup> Jutta Knauf: Jacob's Ladder. Einfluß der Religion auf das Alltagsleben einer Old Order Amisch–Gemeinde in Ohio/USA. Frankfurt 1993

Gratis heute ist das Zuschauen bei der „Feuerwehrolympiade“ mit Teams – jeweils neun Mann – aus 10 Ländern auf dem Sportplatz. „Olympiade“ meint eine simulierte Löschübung nach festgelegten Regeln plus eine 8 x 50 Meter-Staffel mit Hindernissen. Seit 30 Jahren ist die hiesige Feuerwehr in dem internationalen Kameradschafts-Netzwerk und hat schon manche Goldmedaille heimgebracht.

Heute ist man selbst Gastgeber. Die angereisten Mannschaften stammen aus kleinen Dörfern. Ich spüre die Scheu der vielen Einzelnen, die zum erstenmal in einem solchen Rahmen auftreten, in dem die eng sie umgebenden Brüdern, Vettern und Altersgenossen die Sicherheit in dieser Fremde geben: Es sind junge Männer aus Kadlub oder Vuhred, aus Natz oder Nordoostpolder. Und dann treten sie für eine halbe Stunde, geübt im paramilitärischen Ritual, an zum Flaggenhissen. Sie sehen schmuck aus in ihren Uniformen, wie Luftwaffenkadetten. Die Unsicherheit ist weg, auf den Gesichtern nun der Stolz als Repräsentanten ihrer Heimatländer, als ihre Nationalhymne erklingt.

Und dann der Festzug am Sonntagnachmittag. Er führt durch den Ortskern, sparsamer als früher dekoriert. Fahnen an vielen Häusern, hie und da Papiergirlanden quer über die Gasse. Andernorts wird oft noch mit frischen Birkenbäumchen geschmückt, hier nicht mehr. Weil die Feuerwehr zugleich 150jähriges Jubiläum feiert und die regionalen Feuerwehren sich im Sommer reihum zu ihren Festen besuchen marschieren viele Feuerwehrleute beim Festzug mit. Eine stattliche Prozession mit Pauken und Trompeten windet sich durchs Dorf.

Im Neubaugebiet sehe ich nur Papierfähnchen, keineswegs an allen Häusern, eher nur an den Bungalows direkt am Festplatz am Ortsrand. Dem Festzug schenken die Anwohner hier kaum Aufmerksamkeit, man ist beim Autowaschen – vielleicht auch schmückender Beitrag zum Fest. Ein junger Mann holt sein Mädchen mit dem Motorrad ab; sie gehören nicht zum Fest. Über einen Wiesenweg vrrrooomen sie zur B 521 davon.

Das riesige Zelt. Abgetrennt die Sektbar, separat auch ein „Computerzentrum“ zum Ausrechnen der „Olympiade“-Medaillen. Die Feuerwehr als Speerspitze der ländlichen Modernisierung. An diesem Fest müssen viele Helfer beteiligt sein. Der Verein zeigt, wozu er fähig ist. Und das Dorf zeigt, was in ihm steckt.

Nach dem Umzug ist hier die Seele des Fests. Die Polen und Südtiroler, Franzosen und Jugoslawen, die Tschechen und Schweizer wirken fröhlich belebend im sommerlichen Bierdunst. Sie spenden wachen Beifall, als die Musikkapellen und Spielmannszüge noch einmal auftreten, großer Einmarsch vorab, wie bei der Volksmusik-Hitparade im Fernsehen. Die tschechische Gruppe feiert indes irgendwo unverdrossen mit sich selbst.

Das verzeichne ich in meinem Feldtagebuch. Mit welcher These bin ich dort hingegangen? Eigentlich – ich mache es wie Laurence Wylie im Dorf in der Vaucluse – eigentlich mit keiner These. Sondern mit Neugier, wachen Sinnen, Notizblock, Mikrofon und der Dauerfrage: Was hält das Dorf zusammen? Ist ein Fest Anlaß und Gelegenheit, abseits vom Alltag das lokale Wir zu erfahren? Das beinhaltet die Frage, ob es das lokale Wir noch gibt oder aufgespalten ist in mehrere und sich weiter teilt in viele Wir.

Ein weiterer Zuruf an Lokalhistoriker:

### **Erforschen Sie Feste an Ihrem Ort – jetzt!**

Das Dorf ist ein Beispiel: Nach dieser und mancher Recherche anderswo, nach zahlreichen Gesprächen mit Fest-Organisatoren im Rhein-Main-Gebiet, und nach dem Studium theoretischer Literatur über Feste und Feiern komme ich zu folgenden fünf abstrahierenden Frage-Aspekten:

#### *Fest als Ritual:*

Ist das Fest ein Ritual – positiv verstanden als die Aktualisierung gemeinsam geteilter Werte im gemeinsamen Handeln – und wie wirkt es als Botschaft lokalen Selbstbewußtseins auf die Zuschauer vom Ort und von auswärts?

#### *Fest als Handlung:*

Was sagt ein Fest als komplexes gemeinschaftliches Handeln aus über aktiv Beteiligte, passive Event-Konsumenten und letztlich die Kultur in unserer individualisierten Gesellschaft?

#### *Fest im Wandel und Kontinuität menschlicher Bedürfnisse:*

„Unsere dörflichen Feste haben trotz aller Übernahmen neuer Requiiten noch immer ihre integrative Funktion, bei der Elemente des aktiven Beteiligtseins, der Mitgestaltung aller, ebenso eingehen, wie Elemente der Verschwendung, und sei es auch nur im materiellen Bereich.“<sup>17</sup> In welchem Umfang trifft dieser Befund von Ina-Maria Greverus aus dem Jahr 1977 heute noch zu?

---

<sup>17</sup> Ina-Maria Greverus: Brauchen wir Feste? In: Feste in Hessen. Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung NF 4 (1977), 1–9, hier S. 7

Sind Feste integrativ im Kontext der aktuellen Migrations- und Integrationsdebatte?<sup>18</sup>

*Fest als Inszenierung territorialer Identitäten:*

(Wie) kann ein Fest in einer Zeit des Niedergangs der großen Ortsfeste lokale Identität beeinflussen, zur weiteren Diffusion führen oder eine lokale Eigenlogik realistisch neu definieren? Wie werden Feste zur Reformulierung regionaler Identitäten arrangiert? Für wen sind sie alltagsrelevant?<sup>19</sup>

*Fest und Partizipation:*

Ist ein Dorffest ein Fest *im* Dorf und auch ein Fest *des* Dorfs? Inklusionswirkung: Wer feiert mit, wer partizipiert? Exklusionseffekte: Wer bleibt Zaungast, wer wird ausgeschlossen oder schließt sich selbst aus?

Das alte Gemeinschaftsideal des Dorfs hat sich – angesichts der historischen Segregationsprozesse – längst zu einer Art von Gemeinschaft*lichkeits*ideal gewandelt, das vielleicht sichtbarer kaum aufscheint als bei einem Fest. Um die Frage zu wiederholen: Sind Feste „integrativ“ im Kontext der aktuellen Migrations- und Integrationsdebatte? Ein Landkreis wie der Main-Kinzig-Kreis mit seiner heterogenen Landschafts- und Siedlungscharakteristik und seiner im Westteil, dem frankfurtnahen einstigen Landkreis Hanau, stark vervorstädterten Bevölkerungsstruktur – böte er sich nicht für eine Erforschung der Frage an? Zu organisieren als Gemeinschaftsprojekt (gerade auch) von Heimat- und Geschichtsvereinen.

Vortrag, gehalten auf der Tagung  
der Heimat- und Geschichtsvereine im Main-Kinzig-Kreis. 2011  
Überarbeitete Fassung

---

<sup>18</sup> „Sind Stadtteilfeste integrativ“ war die Fragestellung einer von Greverus geleiteten Forschergruppe, die 1977 die „Bornheimer Kerb“ untersuchte. Die Recherche in dem bis heute als „das lustige Dorf“ bekannten Frankfurter Stadtteil, drehte sich vor Ort jedoch von der Wahrnehmung der Kerb als traditionell geprägte „Kulturpraxis“ und der Aufgabe, Festablauf und Festverhalten der Beteiligten zu analysieren hin zur Beschäftigung mit den Nichtbeteiligten, der „anderen“. Ein skeptischer Befund war dann, daß die Bornheimer Kerb deshalb kein tatsächlicher Integrationsfaktor sei, weil – realisiert von einem Traditionsverein nach den Vorstellungen „führender Familien“ – die unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen an der Festgestaltung nicht beteiligt seien, sondern konsumierendes Publikum bildeten. Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie (Hg.), Joachim Gesinn, Ina-Maria Greverus u.a. (Redaktion): Frankfurter Feste. Von wem? Für wen? Frankfurt 1979

<sup>19</sup> Eine aktuelle Darstellung der neueren volkskundlichen Festforschung – mit Blick bis zum „politischen Folklorismus“ am Beispiel Hessesttag – gibt es in Andreas C. Bimmers Artikel „Brauchforschung“ in: Rolf W. Brednich (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin <sup>3</sup>2001, 445–468; s.a. Andreas C. Bimmer: Identité régionale et fêtes contemporaines. In: Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et des sciences humaines 1993, 243–247