

Memoria Ladina: Heritage, Community und Partizipation in den Dolomiten

Emanuel Valentin

bu,press

bozen
bolzano
university
press



Freie Universität Bozen

Libera Università di Bolzano

Università Lìedia de Bulsan

Memoria Ladina: Heritage, Community und Partizipation in den Dolomiten

Emanuel Valentin

bu,press

bozen
bolzano
university
press

bu,press

Bozen-Bolzano University Press
Freie Universität Bozen
www.unibz.it/universitypress

Cover Design: DOC.bz / bu,press
Druck: Digiprint, Bozen
Gedruckt 2019

ISSN 2612-3002
ISBN 978-88-6046-151-3
E-ISBN 978-88-6046-152-0



This work—excluding the cover and the quotations—is licensed under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Inhalt

Preface	vii
Dank	xi
1. Einleitung	1
1.1 Heritage, Communities, Partizipation	2
1.2 Absicht und Forschungsfeld der Studie	5
2. Heritage, Communities und Partizipation	6
2.1 Heritage: Kurze Entwicklungsgeschichte eines Konzepts	6
2.2 Heritage in der wissenschaftlichen Betrachtung	19
2.3 Archive und Partizipation	54
2.4 Zusammenfassende Bemerkungen	60
3. Forschungsfragen und Hypothesen	64
4. Das Forschungsfeld	67
4.1 Die Dolomiten: UNESCO-Weltnaturerbe	67
4.2 Weltnaturerbe: Doch wo bleiben die Menschen?	71
4.3 Die ladinische Sprachminderheit in den Dolomiten	74
4.4 Kurze Kolonisierungsgeschichte der Ladinier	76
4.5 Die Situation der ladinischen Minderheit nach dem Ersten Weltkrieg	83
4.6 Gibt es eine ladinische Kultur?	86
4.7 Akteure der Kultur und des Kulturerbes in den Dolomiten	94
4.8 Zusammenfassende Überlegungen zum Forschungsfeld Dolomiten	140
5. Methode	142
5.1 Memovoice: Entwurf einer Methode zur partizipativen Identifizierung von Kulturerbe	145
5.2 Der anthropologische Ansatz	149
5.3 Zwischen traditioneller und indigener Anthropologie: Reflexionen zu meiner eigenen Position als Forscher im Feld	151
5.4 Einige Bemerkungen zur Forschungsethik	156

6.	Memoria Ladina im Gadertal: Ein Pilotprojekt	158
6.1	Die Eingrenzung des Forschungsfeldes	158
6.2	Die institutionelle Einbindung	161
6.3	InfoEvents: Kommunikation des Projektes und Rekrutierung von Projektteilnehmern.....	164
6.4	CollectionEvents: Durchführung von Sammlungsaktionen	166
6.5	Restitution	169
7.	Ergebnisse	173
7.1	Ist partizipative Identifikation und Dokumentation von Kulturerbe möglich?	174
7.2	Kann eine Auseinandersetzung mit Kulturerbe ohne Experten erfolgen?	178
7.3	Lässt sich Kulturerbe durch Partizipation nachhaltig managen?.....	182
8.	Schlusswort	184
	Literaturverzeichnis	187
	Der Autor	215

Preface

It is with great pleasure that I write these prefatory words for the publication of Emanuel Valentin's original thesis on participatory cultural heritage among South Tyrol's Ladin minority. The research Valentin expounds here offers an innovative application of his background in anthropology to issues of sustainable and democratic community development, as promoted through the social-pedagogical track in the PhD programme at the Faculty of Education at the Free University of Bozen-Bolzano. As a number of scholars have noted, in today's increasingly globally interconnected world, the definition and celebration of local identities takes shape in and through a people's self-conscious relationship to their cultural heritage. Heritage thus becomes identified, recognized, rediscovered, reinvented, revitalized and celebrated – but not without conflict on the part of the different actors involved: one group's "heritage" might be another group's "backwardness", one group's claim to a uniqueness justified by reference to their cultural heritage might well be contested by another group who says they share that very feature. As anthropologists such as Michael Herzfeld, Bernardino Palumbo and Daniel Fabre have pointed out, the process of heritage-making deserves our critical attention, and it has to be seen as being encapsulated and channeled through multiple institutional actors situated on different levels of the field who establish the rules of the heritage game, so to speak. On the global level, most notably, this means UNESCO: the United Nations agency that has the paramount authority to designate what can and should be recognized as heritage. Items of tangible and intangible cultural heritage therefore take on a second life, as representations not only of the insider groups that claim to brandish them as identity markers, but also those outsiders who either acknowledge them or reject them as unworthy, especially those outsiders who are in a relation of power to the insider groups.

It is against this backdrop in the academic studies that Valentin situates his conception of a participatory approach to identifying a group's

cultural heritage. In the first part of his work, he develops a theoretical apparatus that details the changing conceptions of cultural heritage within the scientific community and its pragmatic articulations by key institutional actors like UNESCO. Here, Valentin reviews the very rich and extensive literature inspired by cultural anthropology in the French, Italian, English, and German-speaking traditions. Offering a critical, deconstructive perspective, he indicates the epistemological and ethical deficiencies of the dominant – albeit often well-intentioned – conceptions of cultural heritage. In particular, Valentin points to the top-down and reifying character of heritage discourse, to the problem of collective identities, and to the often questionable relations of power that involve local populations as heritage bearers vis-à-vis the experts and institutional agents who have commonly assumed the authority to define and valorize cultural heritage. In this sense, in its 2003 Convention, UNESCO itself has promoted a perspective that empowers community participation in numerous aspects of cultural heritage definition and management. Even so, as Valentin notes, the very concepts of community and participation cannot be taken for granted and are not easily operationalized into practice; he therefore subjects them to critical reflection as well.

Having established this critical perspective, Valentin devotes specific attention to the question of inventories and archives of cultural heritage items. He traces the historical development of archives and the transformation of their relation to group memory; he presents a number of international comparisons in order to grasp the degree of variation in how the notion of community participation is interpreted in different contexts of cultural heritage inventories. The theoretical basis laid down in the first part of this volume informs his research questions, which regard the potential for community-participatory and sustainable approaches in cultural heritage, with a final aim of promoting a democratization of heritage-making processes. One of the strengths of this work is precisely its attempt to respond to the deep theoretical critique of cultural heritage that has been elaborated in the scientific community – certainly a necessary critique, but one that nonetheless risks leaving practitioners in a state of paralysis.

The empirical portion of the study presents Valentin's proposal for an alternative method for identifying and gathering cultural heritage items. The author justifies his approach through a further discussion of the notion of participation in the research process itself, not just in heritage collecting, and he explains how his original method – Memovoice – reelaborates a number of concrete techniques that have been employed to date in the area of participatory cultural heritage. Valentin's research praxis involves not only the implementation of this method, but also an anthropological perspective that enriches it with classic techniques of participant observation and interviews, as well as his reflexive self-awareness about his own position as a member of the group he is studying.

From here, the empirical part of this study moves to a more specific application with the case study of the Ladin populations of Val Gardena and Val Badia. Valentin situates the Ladin case with a thorough analysis of the constitution and development of Ladin cultural heritage, retracing how the Ladins became identified as a linguistic minority in the wake of their historical domination by larger, more powerful groups that came to occupy their territories. He documents the complex evolution of the current hegemonic configurations of Ladin culture, effectively posing several epistemological issues. Through Valentin's survey of the Bourdieuan field of Ladin culture, we see that it has taken shape and continues to be reproduced through the perspectives and practices of numerous actors, both official and unofficial: designated offices in the provincial administrative apparatus, various Ladin museums, the media, Ladin cultural associations and institutes, political actors, the UNESCO Dolomite Foundation, and the Free University of Bozen-Bolzano. On the one hand, Valentin efficaciously details the field of Ladin cultural heritage, which subsequently serves as the basis for his alternative notion of community participation; on the other hand, he keeps in mind that this Ladin cultural heritage field is itself situated within wider fields of power that enable UNESCO to define the Dolomite territories in which the Ladin populations are located as world heritage, while at the same time wholly neglecting to consider the role of Ladin cultural heritage within this.

The subsequent portion of the study recounts Valentin's implementation of his experimental method, *Memovoice*, for soliciting community involvement in Val Badia in defining and gathering elements of Ladin cultural heritage. He outlines the various steps carried out: interviews with key actors in the field, the organization of events to garner community participation, and some actions of restitution within the creation of the digital archive. The results of his experimentation demonstrate how a community-participatory method might yield a construction of Ladin cultural heritage that in some ways confirms, but also differs, from the hegemonic one. Indeed, through the application of his innovative approach, Valentin was able to access what anthropologists would deem an emic perspective on Ladin cultural heritage. He concludes the empirical section with some reflections on the prospects for sustainable management of this heritage.

Supervising Valentin's doctoral work allowed me to see how he managed to create constructive, collaborative ties with various institutional figures in this field, and at the same time, he successfully engaged the local Ladin population in a positive way in carrying out his experimental work. Indeed, before he even completed his study, the empirical part of his project concerning the collection of Ladin cultural heritage already drew enthusiastic attention locally, earning him a Tyrol-South Tyrol-Trentino Euregio Award.

I hope that this monograph will stimulate further reflection among Ladins themselves and in the international arena, where the Ladin case can be of theoretical and practical interest for comparable processes of heritage-making elsewhere.

Dorothy Louise Zinn

Dank

Zahlreiche Personen haben maßgeblich zum Gelingen dieser Forschungsarbeit beigetragen. Ein herzlicher Dank geht an die gesamte Gadertaler Bevölkerung und an alle Personen, denen ich im Rahmen dieser Forschung begegnet bin und die mir stets mit Freundlichkeit, bewundernswerter Hilfsbereitschaft, Offenheit und konstruktiver Kritik zur Verfügung standen. Wenn ich in der folgenden Aufzählung jemanden vergessen haben sollte, dann möge man mir dies verzeihen.

Ein besonderer Dank gilt den Teilnehmerinnen und Teilnehmern an den öffentlichen Sammlungsaktionen, die ihre kostbare Zeit und ihr wertvolles Wissen mit mir geteilt haben. Neben den Personen, deren ausdrücklicher Wunsch es war anonym zu bleiben, waren dies: Paola Castlunger, Emma Clara, Giovanni Costa, Monica Costa, Alma Pescolderungg, Francesco Schanung, Genovefa Schanung, Teresa Palfrader, Teresa Rigo, Franz Taibon, Emma Willeit, Iustina Willeit, Lorenz Willeit, Walter Willeit, Barbara Kostner, Olga Moling-Miribung, Paola Rubatscher, Gottfrid Tavella, Roberto Tavella, Paola Canins, Giovanni Gasser, Maria Pescoller, Maria Sottas, Ida Tavella, Vijo Tavella, Rudi Valentin, Martina Canins, Rosina Costamoling, Monica Craffonara, Maria Cristina Frena, Hilde Insam-Mussner, Raimondo Irsara, Loise Pitscheider.

Den Dorfgemeinschaften von Lungiarü, La Plì, La Val, Badia und Corvara danke ich dafür, dass sie mir Räume zur Verfügung gestellt haben um die Sammlungsaktionen durchzuführen. Für die finanzielle Unterstützung des Projektes danke ich dem Amt für ladinische Kultur der Autonomen Provinz Bozen und dem Amt für Sprachminderheiten der Autonomen Region Trentino-Südtirol.

Ein besonderer Dank gilt meinen Tutorinnen, Dorothy L. Zinn und Susanne U. Elsen, die mir stets mit viel Geduld und gutem Rat zur Seite gestanden haben. Für die konstruktive Kritik bei der Überarbeitung dieses Manuskripts in Vorbereitung seiner Veröffentlichung bin ich Walter Lorenz zu

großem Dank verpflichtet, sowie dem gesamten Team von bu,press, das sehr hilfsbereit alle Phasen der Publikation begleitet hat. Äußerst dankbar bin ich auch der Freien Universität Bozen, die mich im gesamten Zeitraum des Doktorates mit einem Studienstipendium unterstützt und diese Forschung möglich gemacht hat.

Des Weiteren möchte ich mich bei folgenden Personen für die Beratung und Unterstützung bedanken (in alphabetischer Reihenfolge): Marc Brightman, Franz Comploi, Vincenzo Del Fatto, Anton Gasser, Giovanni Mischì, Leander Moroder, Florian Mussner, Cherubina Nagler, George Nicholas, Pablo Palfrader, Paul Pedevilla, Werner Pescosta, Alexander Piccolruaz, Stefan Planker, Iaco Ploner, Franz Rigo, Iaco Rigo, Sabra Thorner, Daria Valentin, Hugo Valentin, Pierpaolo Viazzo, Paul Videsott. Es wäre an dieser Stelle unmöglich, die vielen Personen aufzuzählen, die ich im Rahmen zahlreicher internationaler Konferenzen kennengelernt habe und die mich in vielerlei Hinsicht bei dieser Forschungsarbeit inspiriert haben. Die vorliegenden Ergebnisse sind auch ihnen zu verdanken.

Meinem Bruder Giancarlo danke ich für den kreativen Austausch bei der Entwicklung des digitalen Archivs und dafür, dass er mit künstlerischem Blick die graphische Umsetzung betreut. Nicht zuletzt möchte ich mich bei meiner gesamten Familie bedanken, die mir ein unersetzlicher Beistand war und geduldig ertragen hat, dass ich sie im Namen der Forschung etwas vernachlässigt habe. Insbesondere danke ich meiner geliebten Frau Nilza, die mir in jeder Situation eine wunderbare Begleiterin ist, und meiner Mutter Clara, die mir meine Muttersprache in die Wiege gelegt hat. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

1. Einleitung

Der Begriff Kulturerbe zählt heute sicherlich zu jenen Begriffen, die eine besondere Popularität genießen. „Unser Kulturerbe“ – damit verbindet sich Identität und Gemeinschaft, unsere Geschichte. Weitaus weniger sind wir uns aber bewusst, dass Kulturerbe oft mehr über unsere Gegenwart als über die Vergangenheit sagt. Denn die „Verkulturerbung“ der Welt ist eine inhärent politische und umstrittene Praxis, die von verschiedenen Interessengruppen und Individuen zu verschiedenen Zwecken instrumentalisiert wird und im Rückbezug auf Vergangenheit die kulturelle Gegenwart prägt.

Da Kulturerbe die Macht hat, Gemeinschaft zu stiften, impliziert es ständig auch Prozesse der Exklusion, was neue partizipative Ansätze notwendig macht. Genau dieses äußerst komplexe und problematische Beziehungsgeflecht zwischen den Konzepten *Heritage*, *Community* und *Partizipation* steht im Zentrum der vorliegenden Forschungsarbeit. Als Forschungsfeld dienen die Dolomiten, die aufgrund ihrer Einschreibung als UNESCO-Weltnaturerbe 2009 einen interessanten Kontext darstellen. Doch betrifft diese UNESCO-Auszeichnung nur die natürliche Gebirgslandschaft und nicht das in ihr existierende kulturelle Erbe der in dieser Landschaft lebenden sprachlichen und kulturellen Minderheit, den Ladinern. Das hier beschriebene Forschungsprojekt möchte emische Konzeptionen dieses ladinischen Kulturerbes aufgreifen, indem – auf partizipative Weise und unter direkter Einbindung der Bevölkerung – in einem ersten Schritt Kulturerbe identifiziert und in einem zweiten Schritt ein nachhaltiges Management dieses Kulturerbes entwickelt wird, das sowohl von der Zivilgesellschaft als auch den öffentlichen Institutionen getragen wird.

Die digitale Epoche hat neue Möglichkeiten für Projekte eröffnet, die sich einerseits auf die Digitalisierung analoger Medien konzentrieren und sich andererseits auf die Partizipation der Bevölkerung stützen. So sind Galerien, Bibliotheken, Archive, Museen und andere Institutionen weltweit im Begriff ihre Bestände zu digitalisieren, erleichtern damit deren Zugänglichkeit und garantieren ihren digitalen Fortbestand auf relativ einfach ersetzbaren Datenträgern. Solche Prozesse haben mittlerweile auch Europa erreicht, ins-

besondere seit der von der UNESCO geprägte Begriff des Kulturerbes auch auf der EU-Agenda seinen festen Platz gefunden hat. Gleichzeitig erkunden kulturelle Institutionen zunehmend das Potential des *Crowdsourcings*, d.h. die Auslagerung gewisser Aktivitäten (z.B. systematische Datenanreicherung, Schaffung und Bearbeitung von Inhalten, Problemlösung) durch einen öffentlichen Aufruf, der sich an die gesamte Bevölkerung oder an eine bestimmte Community richtet. Damit scheint der Weg geebnet zu sein für eine Demokratisierung von Kulturerbe, zu der auch die vorliegende Arbeit beitragen möchte.

1.1 Heritage, Communities, Partizipation

Der Begriff *World Heritage*, dessen Entwicklungsgeschichte im zweiten Kapitel skizziert wird, ist maßgeblich von der United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) durch die Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage von 1972 geprägt worden. Diese Konvention war ein bedeutender Meilenstein für die internationale Unterschutzstellung des sogenannten Kultur- und Naturerbes der Menschheit. Die Ratifizierung der Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage (UNESCO, 2003a) war mit ausschlaggebend für die internationale Popularität des UNESCO-Heritage-Diskurses. Mit dieser Konvention folgte die UNESCO einem neuen, *immateriellen* Konzept, weg von der statischen Idee der Monumentalität (Denkmäler, Gebäude, Naturstätten) hin zu einem dynamischeren Verständnis von Welterbe, das nun auch mündliche Ausdrucksformen, performative Künste, soziale Praktiken, Rituale, traditionelles Handwerk und Wissen in all seinen Ausdrucksformen einschloss. Der Schutz von Welterbe lag nun nicht mehr in der Konservierung, sondern in einer nachhaltigen Entwicklung. Eine der Schlüsseldimensionen, welche die Konvention von 2003 von früheren UNESCO-Instrumenten unterscheidet, ist die Partizipation der Communities, deren aktive Beteiligung bei Identifikation, Dokumentation, Schutz und Management sie maßgeblich unterstreicht. Die Partizipation wird im digitalen Zeitalter und mit immer schneller voranschreitender Entwicklung der Technologien vor neue Herausforderungen und Möglichkeiten gestellt. Eine vor diesem Hintergrund entstandene neue Kategorie von Kulturerbe, das *digital heritage*, unterstreicht in dieser Hinsicht

vor allem die neuen Möglichkeiten einer Demokratisierung des Zugangs, aber auch neue Probleme, z.B. wenn es darum geht, nicht nur Personendaten, sondern auch das Copyright mündlicher Narrationen und Ansprüche auf *cultural property* zu schützen. Wie ich noch zeigen werde, weist der theoretische Ansatz jedoch Probleme auf, wenn es um die praktische Umsetzung von Partizipation geht.

Die verschiedenen Heritage-Konzepte haben eine rege akademische Diskussion angestoßen, mit der eine heute unüberschaubare Menge an wissenschaftlichen Publikationen einherging. Während einige Beteiligte sich als Vertreter¹ des UNESCO-Welterbe-Ansatzes verstehen, haben andere die Verkulturerbung der Welt teilweise sehr kritisch betrachtet und umfassend dekonstruiert. In Abschnitt 2.2 werde ich vor allem diesen kritischen Zweig der Diskussionen zusammenzufassen. Falsifizierung der Vergangenheit, Objektivierung, Simplifizierung und Dekontextualisierung von Kultur, Ethnozentrismus, Versteinierung lebendiger kultureller Praktiken – dies sind nur einige der kritischen Punkte, die aus meiner Besprechung verschiedener wissenschaftlicher Standpunkte zu Heritage hervorgehen.

Von besonderem Interesse für die vorliegende Arbeit ist der von Smith (2006) geprägte Begriff *authorized heritage discourse*, hinter dem Experten und Institutionen stehen, die für sich die Macht einfordern, als Einzige und im Namen von anderen Kulturerbe definieren zu können. Hinter der Verkulturerbung stehen demnach nicht selten unausgeglichene Machtbeziehungen und unilaterale Kontrollmechanismen. Diverse empirische Studien scheinen diesen Sachverhalt weltweit zu belegen und verweisen auf die Tatsache, dass die universelle Kulturerbepolitik der UNESCO als „metakulturelle Produktion“ (Kirshenblatt-Gimblett, 2004) mit lokal verorteten Praktiken häufig im Konflikt steht. Partizipation im Zusammenhang mit Kulturerbe weist vor diesem Hintergrund beachtliche Probleme und Schwierigkeiten auf, denn die Aneignung und Inklusion von Kulturerbe durch bestimmte Gruppen impliziert häufig auch eine gleichzeitige Verfremdung und Exklusion anderer Gruppen.

1 Zur besseren Lesbarkeit des Textes verwende ich in diesem Buch das generische Maskulinum. Somit beziehen sich alle Bezeichnungen stets auf ihre weiblichen und männlichen Vertreter.

Eines der Hauptprobleme, die dem Beziehungsgeflecht zwischen Kulturerbe und Partizipation zugrunde liegen, ist die Tatsache, dass die UNESCO-Konventionen rezentere wissenschaftliche, vor allem ethnologische und andere sozialwissenschaftliche Diskussionen seit Ende der 1960er-Jahre um Begriffe wie Community, aber auch Kultur, Ethnizität und Identität ignoriert zu haben scheinen. Nach diesen Diskussionen war es, angesichts einer zunehmend mobilen, globalisierten und hybriden Welt, alles andere als einfach von Communities als homogene, harmonische und räumlich lokalisierbare Einheiten zu sprechen. Diesem Thema ist Abschnitt 2.2.3 „Heritage und Community: Eine problematische Beziehung“ (S. 35) gewidmet.

Dass die Schwierigkeiten mit dem Verständnis der UNESCO von Community, ja eigentlich die Definition von Community im Allgemeinen, sich direkt auch auf die Umsetzung von Partizipation auswirken, werde ich in Abschnitt 2.2.4 „Heritage und Partizipation“ (S. 42) zeigen. Genauso wie Community ist auch Partizipation ein Begriff, der einen großen Interpretationsspielraum zulässt. Im Zusammenhang mit Kulturerbe kann festgestellt werden, dass es keine klaren Vorgaben dazu gibt, wie Partizipation gestaltet werden muss, und dass – trotz der vorausgesetzten Bedeutung der Zivilgesellschaft – Staaten und Experten immer noch eine zentrale Rolle in Prozessen der Verkulturierung innehaben. Partizipation sollte auf theoretischer Ebene die Vorherrschaft der Experten in der Konstruktion von Heritage schmälern und emischen Konzeptionen den Weg ebnen. Doch scheint sich dies auf praktischer Ebene noch immer als schwierig zu erweisen. Diese Vormachtstellung der Experten basiert unter anderem auf einem bürokratischen System, in dem durch das Instrument des Inventars Kulturerbe identifiziert wird und dessen Einschreibung nicht ohne komplexe Antragsprozeduren und zahlreiche Evaluationen von Fachkomitees einhergeht. Das Inventar in den Händen der Experten hat in diesem System legitimierende und autorisierende Funktion. Wie ich in Abschnitt 2.2.5 (S. 47) und 2.2.6 (S. 48) zeigen werde, wird in solchen Inventaren weltweit der Aspekt der Partizipation sehr unterschiedlich gehandhabt.

Ich gehe deshalb detaillierter auf die Thematik der Kulturerbe-Inventare ein, da ich in dieser Forschungsarbeit die Absicht verfolge, mit dem partizipativen Potential des Archivs, insbesondere des digitalen Archivs, zu experimentieren. Daher gehe ich auch kurz auf die Theorien der archivarischen

Praxis ein (siehe Abschnitt 2.3 „Archive und Partizipation“). Archive sind Behälter kollektiver Erinnerung. In den letzten 150 Jahren haben sich jedoch die Auffassung von Archiv und von der Rolle seiner Archivare grundlegend geändert. Das postmoderne Zeitalter hat mit seinen neuen Technologien und Web 2.0 ein neues archivistisches Paradigma eingeleitet, das in Form des partizipativen Archivs bzw. des sogenannten Community-Archivs der Teilnahme der Bevölkerung einen zuvor ungeahnten Stellenwert in der polyphonen Konstruktion kollektiver Erinnerung und damit von Kulturerbe verleiht.

1.2 Absicht und Forschungsfeld der Studie

In diesem äußerst komplexen Beziehungsgeflecht zwischen Heritage, Community und Partizipation hat die vorliegende Forschungsarbeit ihren Ausgangspunkt in der Frage, wie Kulturerbe auf partizipative Weise identifiziert und dokumentiert werden kann, sodass emische Konzeptionen von Kulturerbe zutage treten können ohne durch Expertenmeinungen gefiltert zu werden. In der vorliegenden Arbeit ist es mir ein Anliegen aufzuzeigen, dass die Demokratisierung im Sinne der Aufhebung und Überwindung der Dichotomie zwischen Experten und sogenannten Laien eines der grundlegenden Potentiale des *intangible heritage* und des *digital heritage* ist. Interessiert hat mich dabei auch die Frage ob das neue Paradigma des partizipativen Archivs – mit dem ich im Rahmen einer eigens von mir entwickelten Methode operiert habe – tatsächlich ein Schritt in die Richtung einer Demokratisierung des Welterbes sein und das Paradigma des *authorized heritage discourse* untergraben könnte.

Wie in Kapitel 4 ausführlich beschrieben, habe ich als Forschungsfeld die Dolomiten gewählt, da sich diese aus mehreren Gründen für eine Erforschung dieser Fragen besonders anbieten. Zum einen wurden die Dolomiten 2009 als UNESCO-Naturerbe in die World Heritage List eingetragen. Zum anderen findet sich hier einer jener raren Fälle, in denen ein UNESCO-Naturerbe passgenau mit dem Siedlungsgebiet einer historischen Minderheit, der ladinischen Sprachminderheit, übereinstimmt. Eine meiner Ausgangshypothesen war, dass die UNESCO bei der Einschreibung der Dolomiten als Welterbe den Aspekt des in diesem Naturerbe existierenden Kulturerbes zum Großteil ignoriert hat. In diesem Kapitel werde ich erläutern, warum

dies tatsächlich der Fall zu sein scheint. Könnte die „UNESCOifizierung“ der Dolomiten als eine Art Fortsetzung der historischen Kolonisierung der Dolomiten betrachtet werden – jetzt im Heritage-Format?

Eine andere Hypothese, die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegt, ist die Annahme, dass das ladinische Kulturerbe in den Dolomiten bislang grundlegend auf institutioneller Ebene, d.h. top-down, konstruiert worden ist. Dies erforderte eine genaue Betrachtung der Akteure des ladinischen Kulturerbes und deren Rolle in einem weitläufigeren Netzwerk von Institutionen. Anhand eines konkreten Fallbeispiels werde ich zeigen, dass auch ein deklariert partizipativ angelegtes Forschungsvorhaben im Bereich des ladinischen Kulturerbes letztendlich – und trotz „guter“ Absichten – doch wieder „patrimoniale Taxonomien“ (Palumbo, 2011) replizieren und Kulturerbe unter Ausschluss der Bevölkerung definieren kann.

Die Kapitel 6 und 7 sind der detaillierten Beschreibung bzw. den Ergebnissen des Pilotprojektes gewidmet, das ich im Rahmen meiner PhD-Forschung im Zeitraum 2013–2015 im Gadertal durchgeführt habe, und bei dem ich die in Kapitel 5 beschriebene Methode – eine Synthese aus partizipativen visuellen Methoden und dem Crowdsourcing-Ansatz – getestet habe. Bei den hier präsentierten Ergebnissen handelt es sich nicht um Ergebnisse einer abgeschlossenen Forschung. Vielmehr umfasst diese Arbeit Zwischenergebnisse eines angestoßenen Prozesses und eines längerfristig angelegten Projektes. Mit dieser Arbeit möchte ich aufzeigen, dass die hier präsentierte Methode durchaus eine brauchbare Lösung für eine partizipative Auseinandersetzung mit Kulturerbe, vor allem im Kontext ethnischer Minderheiten, darstellen könnte. Der weitere Projektverlauf in den kommenden Jahren wird hoffentlich noch notwendige Einsichten für validere Feststellungen liefern.

2. Heritage, Communities und Partizipation

2.1 Heritage: Kurze Entwicklungsgeschichte eines Konzepts

Der Begriff *Heritage* wurde von der United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) geprägt. Was im Englischen als *cultural heritage* oder *natural heritage*, im Französischen als *patrimoine culturel*

oder *patrimoine naturel*, im Deutschen als *Kulturerbe* oder *Naturerbe* und im Italienischen als *patrimonio culturale* oder *patrimonio naturale* bezeichnet wird, hat innerhalb und außerhalb der Wissenschaften zu einer mehr oder weniger gravierenden Verwirrung der Begrifflichkeiten geführt. „All at once heritage is everywhere“, hat Lowenthal bereits 1996 (S. xiii) postuliert. Während die Einen als Verfechter und die Anderen als ausgesprochen kritische Gegner des Heritage-Ansatzes auftreten, gibt es inzwischen bereits Versuche eine neutrale Position zwischen den Fraktionen einzunehmen und einen „heritage agnosticism“ zu postulieren (vgl. Brumann, 2014). Doch bevor ich in Abschnitt 2.2 auf die Hauptkritikpunkte in der wissenschaftlichen Literatur eingehe, werde ich in diesem Abschnitt zunächst die Entwicklungsgeschichte des Begriffs Heritage skizzieren.

2.1.1 Die Welterbekonvention

Heritage is our legacy from the past, what we live with today, and what we pass on to future generations. Our cultural and natural heritage are both irreplaceable sources of life and inspiration. They are our touchstones, our points of reference, our identity. What makes the concept of World Heritage exceptional is its universal application. World Heritage sites belong to all the peoples of the world, irrespective of the territory on which they are located. (UNESCO World Heritage Centre, 2008, S. 5)

Am 16. November 1972 verabschiedet die Generalkonferenz der UNESCO bei ihrer siebten Versammlung das Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt, im Englischen bekannt als Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage (UNESCO, 1972) und im Folgenden als Welterbekonvention bezeichnet.² Die Grundsteinlegung der Welterbekonvention kann etwas mehr als 10 Jahre früher angesetzt werden als die Nachricht um die Welt ging, dass der Bau des Assuan Staudammes in Ägypten genehmigt worden war – ein Projekt, das den Abu Simbel Tempel im Niltal zu überfluten drohte (vgl. Aikawa, 2004; Keough, 2011, S. 594). In

² Da Deutsch nicht zu den Amtssprachen der UN gehört, beziehe ich mich hier stets auf die englische Fassung des Dokuments und nicht auf die deutsche Übersetzung aus dem Bundesgesetzblatt, Jahrgang 1977, Teil II, Nr. 10. Sämtliche Zitate stammen aus der englischen Fassung der Konvention.

Folge eines Aufrufes von Seiten der ägyptischen und sudanesischen Regierung hat die UNESCO 1959 eine internationale Schutzkampagne gestartet, die dazu geführt hat, dass die archäologische Forschung in den zu überflutenden Gebieten beschleunigt und dass die Tempel von Abu Simbel und Philae abgebaut und an sicherer Stelle wieder aufgebaut werden konnten. Bei dieser Aktion wurden 80 Millionen US-Dollar gesammelt, die zur Hälfte von etwa 50 Ländern gespendet worden waren. Sie hat aufgezeigt wie wirkungsvoll internationale Solidarität beim Schutz von herausragenden Kulturstätten sein kann. Andere Schutzkampagnen für Venedig (Italien), Moenjodaro (Pakistan) und Borobodur (Indonesien) folgten. Mit Hilfe des ICOMOS (International Council on Monuments and Sites) hat die UNESCO im Anschluss daran damit begonnen, die eigentliche Konvention zum Schutz von Kultur- und Naturerbe von 1972 vorzubereiten (UNESCO World Heritage Centre, 2008, S. 7).

Die Welterbekonvention, der seit ihrer Ratifizierung mehr als 190 Staaten beigetreten sind, stellt einen bedeutenden Meilenstein für die internationale Unterschutzstellung und Erhaltung des sogenannten kulturellen und natürlichen Erbes der Menschheit dar. Wichtige Neuerungen der Welterbekonvention waren die Internationalisierung des Schutzes von Kultur- und Naturerbe, der bis dahin als reine Domäne der einzelnen Nationalstaaten galt (vgl. Francioni & Lenzerini, 2008, S. 3–4) sowie die Einführung des Begriffs World Heritage, ein Konzept, das impliziert, dass es sich um eine Angelegenheit der ganzen Menschheit handelt und nicht nur einer einzelnen Gruppe (vgl. Francioni & Lenzerini, 2008, S. 5).

Der Begriff cultural heritage ist ein Überbegriff, der laut Welterbekonvention drei Typen umfasst: Denkmäler, Gebäude-Ensembles und Stätten.

For the purpose of this Convention, the following shall be considered as “cultural heritage”:

monuments: architectural works, works of monumental sculpture and painting, elements or structures of an archaeological nature, inscriptions, cave dwellings and combinations of features, which are of outstanding universal value from the point of view of history, art or science;

groups of buildings: groups of separate or connected buildings which, because of their architecture, their homogeneity or their place in the landscape, are of outstanding universal value from the point of view of history, art or science;

sites: works of man or the combined works of nature and man, and areas including archaeological sites which are of outstanding universal value from the historical, aesthetic, ethnological or anthropological point of view. (UNESCO, 1972, Art. 1)

Damit ersetzt der Begriff cultural heritage jenen des cultural property, der noch in der Haager Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict von 1954 zu finden ist. Der Fokus verlagert sich also vom Besitz (*property*) hin zum Erbe (*heritage*). Damit hängt die Idee zusammen, dass der Schutz sich nicht nur auf ein gewisses Objekt eines bestimmten Besitzers beschränkt, sondern dass der Schutz im Interesse gegenwärtiger und zukünftiger Generationen geschieht (vgl. Lixinski, 2008; Prott & O’Keefe, 1992). Im Falle von Heritage handelt es sich also um eine intergenerationale Angelegenheit, um etwas, das von Generation zu Generation weitergegeben wird. Wie oben erwähnt, impliziert der Begriff World Heritage, dass es sich um einen Besitz der ganzen Menschheit handelt und nicht eines Einzelnen, wie der Begriff property suggeriert.

Dem Begriff cultural heritage steht das Konzept des natural heritage gegenüber, bestehend aus Naturgebilden, geologischen und physiographischen Erscheinungsformen, Naturstätten oder genau abgegrenzten Naturgebieten, die – genauso wie cultural heritage – von „außergewöhnlichem universellen Wert“ (UNESCO, 1972, Art. 2) sind.

For the purposes of this Convention, the following shall be considered as “natural heritage”:

natural features consisting of physical and biological formations or groups of such formations, which are of outstanding universal value from the aesthetic or scientific point of view;

geological and physiographical formations and precisely delineated areas which constitute the habitat of threatened species of animals and plants of outstanding universal value from the point of view of science or conservation;

natural sites or precisely delineated natural areas of outstanding universal value from the point of view of science, conservation or natural beauty.

(UNESCO, 1972, Art. 2)

Sowohl in der Definition von cultural heritage als auch von natural heritage findet sich der Ausdruck *outstanding universal value*. Während in der Welterbekonvention von 1972 noch nicht definiert wird, was darunter zu verstehen ist, findet sich in den *Guidelines* von 2005 eine, wenn auch nur vage, Definition:

Outstanding universal value means cultural and/or natural significance which is so exceptional as to transcend national boundaries and to be of common importance for present and future generations of all humanity. As such, the permanent protection of this heritage is of the highest importance to the international community as whole. (UNESCO World Heritage Centre, 2005, S. 14)

2.1.2 Die Verbindung von Natur und Kultur in der Welterbekonvention

Eines der bedeutendsten Merkmale der Welterbekonvention – das UNESCO World Heritage Information Kit spricht sogar von „the most significant feature“ (UNESCO World Heritage Centre, 2008, S. 9)³ – ist, dass sie die Konzepte des Naturschutzes und des Erhalts kultureller Stätten, also den Schutz von Natur und Kultur, in einem einzigen Dokument miteinander verbindet. Es stellt sich jedoch die Frage, ob und inwieweit die UNESCO die Dichotomie zwischen Natur und Kultur tatsächlich überwunden hat. Sind diese zwei Bereiche für die UNESCO tatsächlich so eng verbunden, nur weil die Welterbekonvention als normatives Instrument sowohl cultural heritage als auch natural heritage adressiert? Diese Frage ist alles andere als leicht zu beantworten. Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass mit späteren Reformen der operativen Leitlinien auch der Begriff *cultural landscapes*, den die ursprüngliche Fassung der Welterbekonvention noch nicht abdeckte, als schützenswerte Kategorie definiert worden ist (vgl. Whitby-Last, 2008). Mit dem Hinzukommen dieser Kategorie scheint eine Annäherung und Überschneidung von Natur und Kultur zumindest angedeutet zu sein (vgl. Francioni & Lenzerini, 2008), denn cultural landscapes repräsentieren die „combi-

3 “The most significant feature of the 1972 World Heritage Convention is that it links together in a single document the concepts of nature conservation and the preservation of cultural properties. The Convention recognizes the way in which people interact with nature, and the fundamental need to preserve the balance between the two” (UNESCO World Heritage Centre, 2008, S. 9).

ned works of nature and of man,“ von denen die Welterbekonvention spricht (UNESCO, 1972, Art. 1). Doch von den 37 Elementen, die in der Welterbeliste als cultural landscape eingetragen sind, sind nur drei sowohl aufgrund ihrer natürlichen als auch aufgrund ihrer kulturellen Eigenart als Heritage deklariert worden (vgl. Whitby-Last, 2008, S. 62). Diese sind der Uluru-Kata Tjuta Nationalpark in Australien, der Pyrénées-Mont Perdu in Frankreich bzw. Spanien und der Tongariro Nationalpark in Neuseeland (vgl. Whitby-Last, 2008, S. 62, Fußnote 81).

2.1.3 Die immaterielle Wende

Am 17. Oktober 2003 hat die Generalkonferenz der UNESCO nach fast drei Jahrzehnten Verhandlungen darüber, wie Volkskultur und Traditionen am Besten geschützt werden können und den damit zusammenhängenden normativen Instrumenten und Programmen⁴ (vgl. Aikawa, 2004), eine neue Konvention verabschiedet, die Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage (UNESCO, 2003a). In Kraft getreten ist diese Konvention schließlich am 20. April 2006 nachdem sie – wie von Artikel 34 vorgeschrieben – von 30 Mitgliedstaaten ratifiziert worden ist. Am 21. Mai 2013, der Stichtag an dem Finnland als letztes nordisches Land die Konvention unterzeichnet hat, sind insgesamt 154 Staaten der Konvention beigetreten. Nie zuvor war eine UNESCO-Konvention auf internationaler Ebene so erfolgreich (vgl. Alivizatou, 2012a, S. 32; Blake, 2006, S. 1).

Mit dieser Konvention hat die UNESCO ein neues Konzept auf der internationalen Bühne eingeführt, nämlich das Konzept *intangible cultural heritage*, auf Deutsch *immaterielles Kulturerbe*, und hat damit sein Hauptaugenmerk von historischen Monumenten, archäologischen Stätten und Naturparks auf *lebende Traditionen* gelenkt, die unter solch unterschiedlichen Formen wie mündlichen Ausdrucksformen, performativen Künsten, sozialen

4 Zu diesen normativen Instrumenten, die zu den Vorläufern der 2003er-Konvention gezählt werden können gehören: die Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore (UNESCO, 1989), die Living Human Treasures Initiative (UNESCO, 1993) und die Einführung der Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity 1997. Ein anderer wichtiger Faktor, der zur Anerkennung der Bedeutung von intangible heritage führte, war die Convention on Biological Diversity (UN, 1992), speziell Artikel 8(j), der die Bedeutung des Respekts und des Erhalts von traditionellem Wissen und Praktiken indigener und lokaler Communities unterstreicht (vgl. Aikawa, 2004, S. 139).

Praktiken, Ritualen und Festen, Wissen und Praktiken in Bezug auf die Natur und das Universum, und traditionellem Handwerk zum Ausdruck kommen (vgl. UNESCO, 2003a, Art. 2, Abs. 2). Die Konvention von 2003 definiert immaterielles Kulturerbe als:

the practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity. (UNESCO, 2003a, Art. 2, Abs. 1)

Ziele dieser Konvention sind laut Art. 1:

- a) to safeguard the intangible cultural heritage;
- b) to ensure respect for the intangible cultural heritage of the communities, groups and individuals concerned;
- c) to raise awareness at the local, national and international levels of the importance of the intangible cultural heritage, and of ensuring mutual appreciation thereof;
- d) to provide for international cooperation and assistance. (UNESCO, 2003a, Art. 1)

Es gibt fundamentale Unterschiede zwischen der Definition von intangible cultural heritage der Konvention von 2003 und früheren UNESCO-Programmen wie die Recommendation on the Safeguarding of Traditional Oral and Intangible Heritage of Humanity von 1989 und der Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity ab 1997. Die Definition, die von der 2003er-Konvention vorgeschlagen wird, musste holistisch und ausreichend inklusiv sein, um sowohl eine evolutionäre und dynamische Dimension zuzulassen als auch den lokalen Communities eine aktivere Rolle zuzusprechen (vgl. Blake, 2006, S. 31). Ein Hauptmerkmal von intangi-

ble heritage ist laut der 2003er-Konvention dessen Lebendigkeit, d.h. dieses Erbe besteht im Grunde aus kulturellen Praktiken, die noch lebendig sind und von den Communities praktiziert werden. Dies steht in starkem Gegensatz zur statischen Natur von Monumenten und archäologischen Stätten, auf die sich noch die Welterbekonvention von 1972 konzentrierte. Es geht also um *gelebte Praktiken*, denen die Konvention durchaus die Möglichkeit zum Wandel einräumt (vgl. Alivizatou, 2012a, S. 35ff.). Ein anderer Aspekt ist die inhärente Befürchtung, dass intangible heritage Gefahr läuft angesichts von Globalisierung, Modernisierung und fortschreitendem technologischen Fortschritt zu verschwinden. So liest man in der Präambel der 2003er-Konvention:

The processes of globalization and social transformation, alongside the conditions they create for renewed dialogue among communities, also give rise, as does the phenomenon of intolerance, to grave threats of deterioration, disappearance and destruction of the intangible cultural heritage, in particular owing to a lack of resources for safeguarding such heritage. (UNESCO, 2003a)

Der Begriff *safeguarding* hat in diesem Kontext eine neue Bedeutung angenommen. Es geht in der 2003er-Konvention nicht mehr so stark um *Konservierung* und *Schutz* wie dies in früheren Konventionen der Fall war. *Safeguarding* impliziert hier nicht ein „Einfrieren“ des zu schützenden Elementes, sondern eher eine nachhaltige Entwicklung desselben (vgl. Blake, 2006). Betrachtet man die vorgeschlagenen Maßnahmen (Identifizierung, Dokumentation, Forschung, Konservierung, Schutz usw.), dann scheint die 2003er-Konvention aber dennoch denselben „Schutzethos“ (Alivizatou, 2012a, S. 37) früherer Konventionen zu bewahren:

“Safeguarding” means measures aimed at ensuring the viability of the intangible cultural heritage, including the identification, documentation, research, preservation, protection, promotion, enhancement, transmission, particularly through formal and nonformal education, as well as the revitalization of the various aspects of such heritage. (UNESCO, 2003a, Art. 2, Abs. 3)

Das System des *safeguarding* der 2003er-Konvention basiert auf der Schaffung von nationalen und internationalen Inventaren des intangible heritage.

Um die Identifizierung der zu schützenden Elemente zu erleichtern soll jeder Mitgliedsstaat ein oder mehrere Inventare des intangible heritage einrichten und regelmäßig aktualisieren (vgl. UNESCO, 2003a, Art. 12). Artikel 16 und 17 schreiben die Schaffung von zwei internationalen Listen vor. Eine davon ist die Representative List of the Intangible Heritage of Humanity und die andere ist die List of Intangible Heritage in Need of Urgent Safeguarding. Während die erste Liste dazu dient „eine bessere Sichtbarkeit des immateriellen Kulturerbes sicherzustellen, das Bewusstsein für seine Bedeutung zu stärken und den Dialog bei gleichzeitiger Achtung der kulturellen Vielfalt zu fördern“ (Art. 16), soll die zweite Liste dazu erstellt werden, um in Fällen höchster Dringlichkeit „geeignete Maßnahmen zur Erhaltung ergreifen zu können“ (Art. 17). Abgesehen von den Listen gibt es noch weitere finanzielle, rechtliche und administrative Maßnahmen, wie z.B. den Fonds für das immaterielle Kulturerbe (Art. 25).

2.1.4 Die partizipative Wende

Eine der Schlüsseldimensionen, welche die 2003er-Konvention von früheren UNESCO-Instrumenten unterscheidet, ist die Partizipation der Communities. Schon 1989 hat die UNESCO mit der Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore ein juristisches Instrument geschaffen, um die Erhaltung der Folklore und der populären Kultur zu fördern. Diese hatte aber keine großen Auswirkungen auf die Kulturpolitiken der Mitgliedstaaten der UNESCO. 1999 organisierte die UNESCO in Zusammenarbeit mit der Smithsonian Institution eine Konferenz, um die Grenzen und die konkreten Möglichkeiten dieses Instruments zu evaluieren. Die Ergebnisse dieser Konferenz haben als größte Einschränkung die Nichtexistenz der Partizipation der Gemeinschaften an den Schutz- und Valorisierungsmaßnahmen identifiziert. Kritisiert wurden der zu starke Fokus auf Dokumentation, Archivierung und Produkte sowie das Versäumnis, die Träger traditioneller Kultur einzubinden (vgl. Aikawa, 2004, S. 140; Seitel 2001 in Bortolotto, 2011e, S. 67).

Während die Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore von 1989 im Schutz traditioneller Kultur noch einen rein archivistischen Ansatz verfolgte, unterstreicht die Konvention von 2003 – wie auch die spätere Konvention von Faro (Council of Europe, 2005) – die

Bedeutung der Partizipation der praktizierenden Communities und deren aktive Beteiligung bei der Identifikation, der Beschreibung, dem Erhalt und dem Management des immateriellen Kulturerbes. Bereits in der Präambel der Konvention wird die Wichtigkeit der Communities für die Produktion und den Schutz von intangible heritage anerkannt.

Recognizing that communities, in particular indigenous communities, groups and, in some cases, individuals, play an important role in the production, safeguarding, maintenance and recreation of the intangible cultural heritage, thus helping to enrich cultural diversity and human creativity. (UNESCO, 2003a)

Auch die Definition von intangible heritage selbst impliziert die Notwendigkeit der Partizipation von Seiten der Communities, die sich im intangible heritage wiedererkennen müssen:

The “intangible cultural heritage” means the practices, representations, expressions, knowledge, skills ... *that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage.* (UNESCO, 2003a, Art. 2, Abs. 1, Hervorhebung d. Verf.)

Andere Abschnitte der Konvention nennen die Partizipation hingegen explizit:

Each State Party shall ... identify and define the various elements of the intangible cultural heritage present in its territory, *with the participation of communities, groups and relevant nongovernmental organizations.* (UNESCO, 2003a, Art. 11, Hervorhebung d. Verf.)

Artikel 15 mit dem Titel Participation of Communities, Groups and Individuals ist sogar zur Gänze der Partizipation gewidmet:

Within the framework of its safeguarding activities of the intangible cultural heritage, each State Party shall endeavour to ensure the widest possible participation of communities, groups and, where appropriate, individuals that create, maintain and transmit such heritage, and to involve them actively in its management. (UNESCO, 2003a, Art. 15)

Implizit behandeln auch andere Artikel der Konvention das Thema der Partizipation, so z.B. Artikel 14, in dem es um Bildung, *awareness-raising* und *capacity-building* geht (UNESCO, 2003a, Art. 14). Des Weiteren wird die Einbindung der Communities auch als grundlegende Verpflichtung betrachtet um Inventare des intangible heritage anzulegen.

Die Communities und die Trägergruppen der Traditionen sollten nicht mehr einfach die Begünstigten der Schutzmaßnahmen sein, sondern auch Hauptansprechpartner jener Staaten sein, die entscheiden die 2003er-Konvention anzuwenden.⁵ (Bortolotto, 2011d, S. 31, Übers. d. Verf.)

Laut Bortolotto gibt es einen unterschiedlichen Ansatz zwischen dem Text und dem „Geist“ der 2003er-Konvention: während erster besagt, dass die Staaten die Inventare mit der Partizipation der Kulturträger anlegen sollten, besagt zweiter, dass es die Träger selbst sein sollten, welche die Inventare mit Unterstützung des Staates oder seiner Institutionen (Schulen, Museen, kulturelle Einrichtungen) anlegen sollten (vgl. Bortolotto, 2011d, S. 31). Öffentliche Institutionen behalten zwar auch weiterhin eine wichtige, wenn auch nicht exklusive Rolle im Prozess der Verkulturerbung, teilen sich die Verantwortung aber mit der Zivilgesellschaft.

2.1.5 Digital Heritage

Im digitalen Zeitalter ist eine neue Kategorie von Kulturerbe entstanden, das *digital heritage*. Mit diesem Begriff gehen auch neue Herausforderungen einher, die mit der Schaffung, Erhaltung und Verbreitung von digitalen Surrogaten materieller und immaterieller Objekte zusammenhängen (vgl. Hennessy, 2012). Die Charter on the Preservation of Digital Heritage der UNESCO definiert digital heritage wie folgt:

Unique resources of human knowledge and expression. It embraces cultural, educational, scientific and administrative resources, as well as technical, legal, medical and other kinds of information created digitally, or converted

5 „[L]e comunità e i gruppi portatori di tradizioni non dovrebbero più essere solo i beneficiari di operazioni di salvaguardia, ma diventare anche i principali interlocutori degli Stati che decidono di applicare la Convenzione del 2003“ (Bortolotto, 2011d, S. 31).

into digital form from existing analogue resources. Where resources are “born digital”, there is no other format but the digital object. (UNESCO, 2003b, Art. 1)

Diese Definition zeigt, dass sich der Begriff *digital heritage* auf eine große Bandbreite von Ressourcen anwenden lässt, die von kulturellen, wissenschaftlichen und administrativen Dingen bis hin zu technischen oder medizinischen Informationen reichen. Der gemeinsame Nenner ist deren digitale Erschaffung bzw. deren Umwandlung von einem analogen Medium in ein binäres Zahlensystem (vgl. Daniel Miller & Horst, 2013).

Mit Blick auf die Charter on the Preservation of Digital Heritage (UNESCO, 2003b) fällt schnell auf, dass dem Zugang zum digital heritage eine wichtige Rolle zugeschrieben wird. So trägt bereits Artikel 2 den Titel Access to the Digital Heritage und scheint im öffentlichen Zugang sogar den Hauptzweck des Erhalts von digital heritage zu sehen:

The purpose of preserving the digital heritage is to ensure that it remains accessible to the public. Accordingly, access to digital heritage materials, especially those in the public domain, should be free of unreasonable restrictions. At the same time, sensitive and personal information should be protected from any form of intrusion. (UNESCO, 2003b, Art. 2)

Vereinfachter Zugang und schnelle Verbreitung sind gleichzeitig Potential und Risiko des digital heritage. Darauf spielt der letzte Satz von Artikel 2 an, in dem es um sensible und persönliche Daten geht. Die Digitalisierung erlaubt enorme Möglichkeiten im öffentlichen Umgang, da digitales Kulturerbe grenzenlos ist:

The digital heritage is inherently unlimited by time, geography, culture or format. It is culture-specific, but potentially accessible to every person in the world. Minorities may speak to majorities, the individual to a global audience. (UNESCO, 2003b, Art. 9)

Während das Grenzenlose des digitalen Kulturerbes seine Vorteile hat, stellt es z.B. Archive und Museen vor gewaltige Herausforderungen, wenn es darum geht, nicht nur Personendaten, sondern auch das Copyright mündlicher Narrationen und Ansprüche auf cultural property zu schützen.

Paradox mag erscheinen, dass digitales Kulturerbe – im Gegensatz zu seinem materiellen oder immateriellen Original – zwar sehr einfach reproduzierbar ist, dass Artikel 3 der Charter on the Preservation of Digital Heritage aber trotzdem gänzlich dem „threat of loss“ – wie der Titel suggeriert – gewidmet ist. Rapide Entwicklungen von Hard- und Software hätten dazu geführt, dass die geistige Einstellung dem technologischen Wandel hinterherhinkte:

Attitudinal change has fallen behind technological change. Digital evolution has been too rapid and costly for governments and institutions to develop timely and informed preservation strategies. The threat to the economic, social, intellectual and cultural potential of the heritage – the building blocks of the future – has not been fully grasped. (UNESCO, 2003b, Art. 3)

Die Partizipation und Einbindung der Communities ist in diesem Dokument der UNESCO nicht mehr so explizit wie noch in der Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (UNESCO, 2003a). Außerdem ist auch ein Wandel der Begrifflichkeiten zu konstatieren. So spricht Artikel 6 von der Zusammenarbeit mit „holders of copyright and related rights.“ Es geht hier also nicht mehr explizit um Träger des Kulturerbes, sondern um Inhaber des Urheberrechts. Die Terminologie des Rechts scheint hier den Begriffsapparat der internationalen Kulturpolitik abgelöst zu haben. Der Text geht hier nicht näher darauf ein, dass Inhaber des Urheberrechts ganz andere als die Träger des eigentlichen materiellen oder immateriellen Kulturerbes sein können.

Artikel 10 mit dem Titel Roles and Responsibilities erwähnt die Mitgliedstaaten als primäre Akteure in der Ernennung von Agenturen mit koordinierenden Funktionen für den Erhalt des digital heritage. Maßnahmen sollen ergriffen werden um „hardware and software developers, creators, publishers, producers and distributors of digital materials“ (UNESCO, 2003b, Art. 10) zu einer Kooperation mit nationalen Bibliotheken, Archiven, Museen

und anderen öffentlichen Kulturerbe-Organisationen zu bewegen. Äußerst interessant erscheint mir der abschließende Satz in Artikel 11: "The stimulation of education and training programmes, resource-sharing arrangements, and dissemination of research results and best practices will *democratize* access to digital preservation techniques" (Art. 11, Hervorhebung d. Verf.).

Demokratisierung – Ein neuer Begriff wird hier eingeführt, der z.B. in der Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (UNESCO, 2003a) noch nicht existent war. Die Charta für digitales Kulturerbe (vgl. UNESCO, 2003b) benutzt diesen Begriff jedoch nur in Bezug auf den Zugang zu digitalen Erhaltungstechniken. Wie ich in dieser Arbeit noch argumentieren werde, ist die Demokratisierung im Sinne der Aufhebung und Überwindung der Dichotomie Experte-Laie⁶ eines der grundlegenden Potentiale des digital heritage.

2.2 Heritage in der wissenschaftlichen Betrachtung

Aufmerksame Beobachter haben in den westlichen Gesellschaften bereits seit den 1960er-Jahren einen *Heritage Boom* festgestellt. Während auf der einen Seite die Präsenz von Heritage plötzlich überall konstatiert wurde (vgl. Lowenthal, 1996, S. xiii), wurde andererseits alles Mögliche unter diesem Begriff behandelt.

Cultural heritage overlaps with a number of other phenomena and terms, to the point of interchangeable usage, such as cultural property (which is often more clearly delimited and not always old), tradition (which more clearly points to collective practices and to informal modes of transmission, excluding, for example the works of individual artists that might nonetheless be seen as heritage), social memory and sites of memory/"lieux de mémoire" (where the focus is on contemporary commemorative practices), and culture (which in its broad anthropological sense is not restricted to old and publicly recognized things). Tradition in the sense of public traditions is particularly close in

6 Mir persönlich gefällt die religiös konnotierte Bezeichnung „Laie“ nicht. Meistens wird der Laien-Status gerade von Experten zugeschrieben, die den sogenannten Laien die nötigen Fachkenntnisse absprechen und häufig ignorieren, dass sie durchaus Kenntnisse über einen gewissen Sachbereich besitzen, auch wenn diese nicht dem technischen Jargon der sogenannten „Experten“ entsprechen.

meaning, and it appears that much that was discussed under this term in the 1980s is now coming back under a new label. (Brumann, 2015b, S. 414)

Heritage ist seit Jahrzehnten Trend. Dies zeigt sich z.B. auch in der Gründung zahlreicher Bildungszentren und Universitätslehrgängen im Bereich *World Heritage Studies* sowie in unzähligen dem Thema gewidmeten Buchreihen und Fachzeitschriften wie dem *International Journal of Heritage Studies*.

Über die UNESCO und dessen internationale Kulturpolitik, die Welt-erbelisten, die Konzepte cultural heritage, natural heritage und intangible heritage sind weltweit zahlreiche wissenschaftliche Abhandlungen erschienen. Befasst man sich heute mit Heritage, dann steht man als Wissenschaftler einer ständig wachsenden Zahl von Publikationen aus unterschiedlichsten Disziplinen wie der Geschichtswissenschaft, Architektur, Archäologie, Geographie, Soziologie und Ethnologie in verschiedensten Sprachen gegenüber. Die folgende Übersicht über die Hauptkritikpunkte, die von Seiten der Wissenschaft gegenüber der Verkulturierung der Welt formuliert worden sind, erhebt in keiner Weise den Anspruch auf Vollständigkeit und konzentriert sich vor allem auf Thesen, die für die weitere Argumentation in dieser Arbeit relevant sind.

2.2.1 Cultural Heritage: Eine kritische Auseinandersetzung

Die Lücken zwischen dem offiziellen Diskurs und den tatsächlichen historischen Entwicklungen oder den wahren Motiven, wie z.B. die Kommerzialisierung, die hinter einem Prozess der Verkulturierung stehen, hat vor allem jener Zweig der Forschung in den Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit gestellt, der allgemein als *critical approach* bekannt geworden ist. Der Anfang dieser *critical heritage studies* ist in den Werken des Geographen David Lowenthal (1985, 1996) oder des Kulturhistorikers Robert Hewison (1987) zu finden. Schon der Wortlaut der Titel ihrer Bücher ist Programm: Während Hewison noch moderat von „heritage industry“ (vgl. Hewison, 1987) spricht, postuliert Lowenthal schon offensiver den „Kreuzzug des Kulturerbes“ (vgl. Lowenthal, 1996).

Bei Lowenthal (1996) findet sich eine radikale politische, ideologische und wissenschaftliche Kritik des Konzepts Heritage. Er unterscheidet

zwischen *Heritage* und *History*. Während *History* anhand klar festgelegter Methoden der Falsifizierung/Verifizierung eine kritisch-wissenschaftliche Suche nach historischer Wahrheit darstellt, basiert *Heritage* auf der Suche nach Authentizität, ignoriert die historische Realität und zielt auf eine ideologisierende Rekonstruktion der Vergangenheit in der Gegenwart ab. *Heritage* baut auf eine Erfindung von imaginären Identitäten auf, *History* versteht sich hingegen als demystifizierendes Instrument um den Identitäts- und Kulturerbe-Schwindel aufzudecken.

Der französische Historiker Pierre Nora hat in seiner Analyse der „Stätten der Erinnerung“ (Nora, 1989) aufgezeigt, was das Konzept *Heritage* mit Archiven, Museen und Gedenkzeremonien gemeinsam hat: der Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart, der im 19. Jahrhundert mit der Zunahme von Industrialisierung, Urbanisierung, wissenschaftlichem Fortschritt und historischem Bewusstsein eingesetzt hat. Dies führte zu einem akuten Gefühl des Verlustes und einer modernen Notwendigkeit zur Erhaltung (vgl. Lowenthal, 1985). Deshalb wurden Mechanismen, Werkzeuge und Techniken erfunden, um die Vergangenheit vor der Zerstörung durch Entwicklung und Industrialisierung zu bewahren. Das Konzept *Heritage* gehört zu diesen Mechanismen und Tools (siehe auch Alivizatou, 2012b).

Ansätze dieser kritischen Analyse des Kulturerbe-Diskurses finden sich – allerdings in Bezug auf Traditionen – schon in der *invention of tradition*-Debatte, die von den beiden Historikern Eric Hobsbawm und Terence Ranger (1983) angestoßen worden war, aber auch in kritischen ethnologischen Studien zur Politik des cultural heritage, die in den 1980er-Jahren begannen und zunächst auf englischsprachige Länder begrenzt waren (vgl. Boyarin, 1994; Briggs, 1996; Connerton, 1989; Dietler, 1994; Faubion, 1995; Handler, 1985, 1988; Herzfeld, 1991; Jackson, 1989; Macdonald, 1997). Vor dem Beginn des 21. Jahrhunderts waren die französischen Anthropologen (vgl. Audrerie, Souchier & Vilar, 1998; Chastel, 1986; Jeudy, 1990, 1995; Poulot, 1997; Rautenberg, 1998) nicht so kritisch wie ihre US-amerikanischen oder britischen Kollegen. Kritische Haltungen, ähnlich jenen in den USA, gab es in Frankreich erst später (vgl. Berliner, 2010; einige Artikel in Fabre, 2000; Fabre & Iuso, 2010; Jeudy, 2008; Tornatore, 2004a, 2004b, 2007, 2010). In Frankreich findet sich der Begriff *patrimonialisation*, verstanden als Prozess der Konstruktion von *patrimoine*, ab 1992 in soziologischen Werken (vgl. Bourdin, 1992; War-

nier, 1994; Warnier & Rosselin, 1996) und ab 1998 auch in anthropologischen Studien (vgl. Bérard & Marchenay, 1998; Faure, 1998; Rautenberg, 1998). Auch im deutschsprachigen Raum haben sich einige Vertreter mit wichtigen Kulturerbe-Studien hervorgetan (vgl. Albert & Ringbeck, 2014; Bendix, Eggert & Peselmann, 2012; Bendix et al., 2012; Brumann, 2011, 2012; Hemme, Tauschek & Bendix, 2007; Schnepel, Girke & Knoll, 2014).

Der Ethnologe Christoph Brumann hat vier Grundannahmen herausgearbeitet, die diese kritischen Analysen dominieren. Diese sind *falsification*, *petrification*, *desubstantiation* und *enclosure* (vgl. Brumann, 2009). In seinem Artikel „Cultural Heritage“ in der zweiten Ausgabe der *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* hat er diese Grundannahmen sehr synthetisch zusammengefasst:

In an often taken-for-granted way, labeling places, things, or practices as cultural heritage is assumed to falsify “real” history; petrify what may not longer evolve as freely as more ordinary, unmarked culture; strip it of its original values and meanings, leaving only the heritage label; and claim it as the possession of a particular community, ethnic or religious group, class, or nation, thereby excluding other such groups. (Brumann, 2015b, S. 414–415)

Diese vier Grundannahmen finden sich laut Brumann z.B. auch im Begriff *authorized heritage discourse* der Archäologin Laurajane Smith (2006) wieder. Dieser Diskurs des autorisierten Kulturerbes basiert auf der These, dass Heritage als solches gar nicht existiert, sondern erst durch soziale Praxis entsteht. “There is, really, no such thing as heritage” (L. Smith, 2006, S. 11) – mit diesem provokativen Statement eröffnet Smith das erste Kapitel ihres viel zitierten Buches. Smiths Hauptargument ist:

There is a hegemonic “authorized heritage discourse”, which is reliant on the power/knowledge claims of technical and aesthetic experts, and institutionalized in state cultural agencies and amenity societies. This discourse takes its cue from the grand narratives of nation and class on the one hand, and technical expertise and aesthetic judgement on the other. The “authorized heritage discourse” privileges monumentality and grand scale, innate artefact/site significance tied to time depth, scientific/aesthetic expert judgement, social

consensus and nation building. It is a self-referential discourse, which has a particular set of consequences. (L. Smith, 2006, S. 11)

Heritage ist das Ergebnis der Evaluation von Experten, ist also letztlich eine Demonstration von politisch-kultureller Macht dominanter Gruppen, die auf Kosten untergeordneter Gruppen geht. Es sind diese Machtbeziehungen, die definieren, wer und in wessen Namen über Kulturerbe sprechen darf und wer nicht, und die Mehrstimmigkeit von Werten und Bedeutungen, die mit Kulturerbe einhergehen, unterdrücken. Damit stärkt der *authorized heritage discourse* letztendlich professionelle Experten und dahinterstehende Institutionen in der Kontrolle über das Kulturerbe. Dem können zumeist auch die besten Absichten der Experten keine Abhilfe schaffen.

Der materiellen Konstruktion von Kultur liegt, so Smith (2006), eine gehörige Portion Eurozentrismus zugrunde. So stellt die Welterbekonvention eine Institutionalisierung der europäischen Auffassung historischer Monumente dar, der eine universelle Gültigkeit zugeschrieben wird. Dies wiederum postuliert die Universalität westlicher Werte und Denksysteme (vgl. L. Smith, 2006, S. 27). „It is thus no accident that the World Heritage List is heavily represented by European ‘universally significant places’“ (L. Smith, 2006, S. 100). Der Begriff *authorized* in Smiths *authorized heritage discourse* impliziert also sowohl „das europäisch-bildungsbürgerliche und monumentale [sic!] Verständnis von Erbe als auch ... die Rolle von europäischen Experten, die begutachten, was Welterbe sein soll und was nicht“ (Albert & Ringbeck, 2014, S. 114). Tendenziell werden den eigentlichen Trägern des Kulturerbes Expertise und Rechte in Bezug auf ihr eigenes Kulturerbe abgesprochen, was vor allem bei subalternen Gruppen wie der Arbeiterschicht oder indigenen Communities der Fall sei. Es kann sein, dass subalterne Gruppen den Prozess der Verkulturerbung als Aneignung und regelrechte Kolonisierung ihres Kulturerbes betrachten.

Smith zeigt aber auch, dass vor allem diese subalternen Gruppen und indigenen Communities die Autorität externer Experten in der Definition von Kulturerbe und der Aneignung ihres Kulturerbes durch Dritte zunehmend in Frage stellen (vgl. L. Smith, 2006). Dies kontrastiert Lowenthals Reflexionen in Bezug auf diesen Autoritätsdiskurs, dem zufolge der „Kulturerbe-Kult“ zu einer passiven, irrationalen Autoritätshörigkeit einlade und Kreativität unterbinde:

Worship of a bloated heritage invites passive reliance on received authority, imperils rational inquiry, replaces past realities with feel-good history, and saps creative innovation. (Lowenthal, 1996, S. 12)

Hafstein (2012) hat einen interessanten Vergleich des Konzepts Heritage mit dem Konzept *environment* angestellt, der durch die Umweltbewegung seine weltweite Verbreitung gefunden hat.

A relatively recent invention, the concept of the environment has had a profound (if insufficient) impact on how we conceive of the material world and how we act upon it. There have long been rivers and oceans and atmosphere, of course, but the environment creates a connection between water pollution in a Mexican village and rising sea levels in Amsterdam; it ties together the depletion of cod stock around Newfoundland and smog in Beijing. Most importantly, the environment creates a common cause for the people affected. There is no question as to whether or not the environment actually exists; it is a category of things, an instrument for classifying the world and therefore also for changing it. Categories of this kind have a performative power. They make themselves real. By acting on the world, molding it in their image, they bring themselves into being. (Hafstein, 2012, S. 502)

So wie der Begriff Umwelt ist auch Heritage ein Sammelbegriff für ganz unterschiedliche Dinge wie Gebäude, Denkmäler, Tänze, Gesänge, Literatur, Traditionen usw. Cultural heritage ist – wie environment – ein Interventionswerkzeug, ein normatives und nicht deskriptives Konzept, das Wert zuschreibt, moralische Verpflichtungen impliziert, Personen und Ressourcen mobilisiert und die Beziehung der Menschen zu ihren eigenen Praktiken verändert.

Like the environment, heritage does not seek to describe the world; it changes the world. ... Don't be fooled by the talk of preservation: all heritage is change. (Hafstein, 2012, S. 502)

Empirische Studien, von denen es zwischenzeitlich eine beachtliche Anzahl gibt, haben vor allem in der Ethnologie nicht nur die offizielle Diskursebene analysiert, sondern auch die emische Sicht von Laien, Trägern von Heritage

und den sogenannten *heritage communities* in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen gestellt.

So hat Herzfeld (1991) auf Kreta gezeigt, dass die „monumentale Zeit“ – das System von offiziellen Ideologien, Erhaltungsmaßnahmen eines historischen Stadtkerns sowie Vorschriften, die von Seiten der Behörden auferlegt werden – mit der „sozialen Zeit“ – d.h. einer breiten Palette an Taktiken der sozialen Reproduktion und des Widerstandes von Seiten der lokalen Bevölkerung – kontrastieren können. Es entsteht ein komplexes Kraftfeld ungleicher Machtbeziehungen zwischen Strategien der Regierung, bürokratischen Praktiken und lokalem Widerstand.

Von solchen Ressentiments von Seiten der Bevölkerung berichtet auch Charlotte Joy aus Djenné in Mali, allerdings mit ausdrücklichem Bezug auf die Einschreibung in die World Heritage List und die einhergehende Museifizierung der Stadt (vgl. Joy, 2012). Sie zeigt, wie die UNESCO als machtvoller Agent im weltweiten Kulturerbe-Schutz im Kontrast mit lokaler Entwicklung stehen kann, z.B. wenn die Erhaltung der Lehmgebäude Vorrang hat über den Bau einer nötigen Kanalisierung, und wie interne Machtstrukturen die Demokratisierung von Kulturerbe erschweren. Eine ungerechte Verteilung von Ressourcen ist auch von Breglia (2006) in Chichén Itzá, Mexiko, beobachtet worden, wo die Einkünfte aus dem Tourismus zu einem großen Teil nicht die breite Bevölkerung erreichen, da die berühmten Pyramiden auf Privatbesitz stehen. Verschiedene Untersuchungen haben gezeigt, dass die kulturellen Werte und das Verständnis der Konservierung und der Weitergabe der Kultur, die diesen internationalen Interventionen zugrunde liegen, häufig weit entfernt sind von jenen der lokalen Akteure, sodass nicht immer eine regionale Entwicklung erreicht wird und es auch zu Konflikten zwischen den sozialen Akteuren kommen kann (vgl. Berliner, 2010; Owens, 2002; Palumbo, 2003; Scholze, 2008; Shepherd, 2006). Gleichzeitig haben Kritiker betont, dass die Erhaltungsmaßnahmen der UNESCO in einer paradoxen Weise globale Maßnahmen sind, die gerade der Globalisierung entgegenwirken (vgl. Nas, 2002) und die kulturelle Diversität in einer homogenen Struktur organisieren wollen (vgl. Wilk, 1995). Alivizatou fragt sich folglich zurecht:

How is it possible then for local, site-specific and community-related expressions to be asked to meet the same global and vague criteria in the name of cultural diversity and anti-standardisation? (Alivizatou, 2012b, S. 10)

Dass der Tourismus ein einschneidender Faktor sowohl in der politischen Ökonomie von Kulturerbe als auch im Wandel kultureller Praktiken ist, haben diverse Autoren hervorgehoben. Auf einer Ranch in Nairobi, Kenia, haben Bruner und Kirshenblatt-Gimblett (1994) die regelmäßigen Aufführungen von „Maasai ‚tribal‘ dancing“ (Bruner & Kirshenblatt-Gimblett, 1994, S. 435) für Touristen analysiert. Schon zu Beginn ihres Artikels schreiben sie:

We will argue that the site enacts a colonial drama of the savage/pastoral Maasai and the genteel British, playing upon the explicit contrast between the wild and the civilized so prevalent in colonial discourse and sustained in East African tourism. (Bruner & Kirshenblatt-Gimblett, 1994, S. 435)

Damit werden diese Performanzen zu Trägern einer Narration, die in der Kolonialzeit um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ihre Ursprünge hat und Tribalismus bzw. Kolonialismus heutzutage wieder zum Leben erweckt. Der Schlüssel zum Erfolg ist dabei das, was die Autoren als „tourism realism“ bezeichnen: eine im Detail und zwischen den Organisatoren und den Maasai kollaborativ konstruierte ethnographische Gegenwart, die – eingebettet in ein „Szenario für touristische Produktion“ – den Touristen eine möglichst „authentische“, wenn auch konstruierte, Erfahrung vermitteln will.

John und Jean Comaroff (2009) fragen sich am Fallbeispiel der USA und Südafrikas, ob die Zukunft von Ethnizität, Identität und Kultur nicht gerade von einer – auch touristischen – Vermarktung und Objektivierung abhängt, eine Zukunft, die von solchen Schlüsselwörtern wie *identity economy*, *culture for sale* oder *intellectual property* geprägt sein wird. Kultur und Kommodifizierung müssen sich folglich gar nicht gegenseitig ausschließen, im Gegenteil. Die Kommerzialisierung von Kultur, oft in neu erfundener Form, kann vital sein für ihr nachhaltiges Überleben.

Hinter dem Konstruktionsprozess von Kulturerbe steckt häufig ein weiteres wichtiges Thema, die Nostalgie, d.h. das Verlangen, Vergangenes wieder aufleben zu lassen und verloren Geklautes wieder zurückzuholen.

Berliner (2012) hat in seiner Studie in Luang Prabang (Laos) multiple Ebenen und transformative Aspekte der Nostalgie in der Produktion von Kulturerbe untersucht. Einerseits binden diese diversen Formen von Nostalgie diverse Akteure zu einer Community zusammen, die über das Verschwinden der „Luang Prabang Atmosphäre“ klagen. Andererseits geben unterschiedliche nostalgische Manifestationen Anlass zu Missverständnissen und Spannungen. Außerdem argumentiert Berliner, dass Erhaltungsmaßnahmen von Seiten der UNESCO-Experten diese verschiedenen Nostalgien transformieren. Die Bewohner von Luang Prabang werden, genauso wie es Herzfeld (1991) für das griechische Rethemnos beschrieben hat, von den Experten als nutzlos für die Erhaltung des eigenen Kulturerbes betrachtet:

In Luang Prabang, experts' mobilization is nostalgia-based, active, and very much embodied, to the extent that many people from Luang Prabang pejoratively refer to them as "more Lao than the Lao themselves. They want to teach us how to be a Lao". (Berliner, 2012, S. 775)

Umgekehrt ist es interessant, dass lokale Bewohner zwar die positiven Aspekte der internationalen UNESCO-Anerkennung sehen und damit auch einen gewissen Stolz verbinden, aber auch den mit der „UNESCOifizierung“ (UNESCOization) einsetzenden massiven Tourismus mit einem drohenden Verlust der eigenen Kultur assoziieren.

Die italienische Anthropologie, abgesehen von einigen wichtigen Traditionen ethnographischer und demologischer Museographie (vgl. Buttitta, 2002; Cirese, 1977), ersten kritischen Perspektiven in der italienischen Museographie (vgl. Clemente, 1996; Clemente & Rossi, 1999; Lattanzi, 1993, 1999; Padiglione, 1994, 1996)⁷ und damit zusammenhängenden Theorien, hatte in den Studien des *patrimonio culturale* eine eher marginale Position inne. Ähnlich wie die französischen Anthropologen, aber weniger systematisch, haben italienische Anthropologen, die an Fragen zum *patrimonio culturale* gearbeitet haben, ihre Analysen vor allem auf die sogenannten *beni culturali demo-etno-antropologici* begrenzt (vgl. Palumbo, 2011, S. 8). Die Analyse von

⁷ In diesem Zusammenhang sei auch auf den der musealen Anthropologie gewidmeten Band der Zeitschrift *La ricerca folklorica* von 1999 und die Zeitschrift *AM Antropologia Museale* verwiesen.

Prozessen der *patrimonializzazione* (Verkulturerbung) überließ man Kunsthistorikern, Archäologen und teilweise Soziologen, wodurch sich die italienischen Anthropologen selbst vom „soziopolitischen Herzen des Problems“ (Palumbo, 2011, S. 8) ausschlossen.

Vor allem stellte man sich nicht dem Problem des kulturell und sozial konstruierten Charakters der Welterbe-Taxonomien und man schaffte es zuletzt nicht einmal, die Relevanz der Erkenntnis einer kritischen Ethnographie (und/oder einer politischen Anthropologie) des Welterbes zu erkennen.⁸ (Palumbo, 2011, S. 8, Übers.d. Verf.)

In Italien war Palumbo (1998) der erste, der von Prozessen der Verkulturerbung (*patrimonializzazione*) und von der Wichtigkeit der ethnographischen und anthropologischen Analyse solcher Prozesse gesprochen hat. Insbesondere sein 2003 erschienenes Werk (vgl. Palumbo, 2003) hat in Italien eine Reihe ethnographischer Forschungen zu Prozessen der Verkulturerbung angestoßen (vgl. Bindi, 2005, 2009; Bodo & Mascheroni, 2013; Bortolotto, 2008; Bravo & Tucci, 2006; Broccolini, 2008; Copertino, 2010; F. Dei, 2002, 2007; einige Artikel in Maffi, 2006; Mascheroni, 2009; Meloni, 2014; Pizza, 2004; Scarpelli, 2007; Siniscalchi, 2007; Trupiano, 2009).

Palumbos Forschung zur Beziehung zwischen Politik und Ritual im südöstlichen Sizilien hat dokumentiert, wie nach dem Zusammensturz der Kuppel der Kathedrale von Noto ein Prozess begonnen hat, der im Laufe von neun Jahren zur Einschreibung von zehn sizilianischen Orten in die World Heritage List der UNESCO geführt hat (1998, 2003). Untersucht hat Palumbo insbesondere die Beziehung zwischen lokalen soziopolitischen Dynamiken und transnationalen Prozessen der Verkulturerbung (*patrimonializzazione*) durch die UNESCO, deren Eigenschaften Palumbo folgendermaßen zusammengefasst hat:

Die hierarchische Strukturierung der taxonomischen Prozeduren der UNESCO, die auf jeden Fall auf dem Wirken des Nationalstaates beruhen; die

8 “[S]oprattutto non ci si poneva il problema del carattere culturalmente e socialmente costruito delle stesse tassonomie patrimoniali e si finiva per non riuscire nemmeno a cogliere il rilievo conoscitivo di un’etnografia critica (e/o di un’antropologia politica) del patrimonio” (Palumbo, 2011, S. 8).

Produktion von lokalisierten, stereotypischen und essentiellen Identität-Waren für den Verkauf auf dem Weltmarkt; die Verknappung der symbolischen Systeme, die solchen verkulturerbten Zugehörigkeiten Form verleihen und folglich einen ikonischen Charakter annehmen; die Verheimlichung sozio-politischer Spannungen (sowohl jener, die sich in lokalen Kontexten in Folge von Prozessen der kulturellen Objektivierung aktivieren oder reaktivieren, als auch jener, die sich vom Funktionieren der Institutionen ableiten, die solche Prozesse in Gang setzen); die Fähigkeit der Verkulturerbungs-Taxonomien ohnehin neue Sinnhorizonte und neue institutionelle Vorstellungsräume zu produzieren.⁹ (Palumbo, 2011, S. 9, Übers. d. Verf.)

Palumbo hat beobachtet, wie die bürokratische und politische Aktion der UNESCO nicht in der Lage gewesen ist, lokale Spannungen – wie die Konflikte zwischen Verehrern unterschiedlicher Heiliger (dem sogenannten Krieg der Heiligen, *guerra dei santi*) – und Kirchturmpolitiken auszulöschen, sondern diese sogar neu angefacht hat, selbst nachdem diese bereits seit Jahrzehnten eingeschlafen schienen. Lokale – und teilweise mit den Meinungen der Experten kontrastierende – Praktiken im Umgang mit *patrimonio* erscheinen in diesem Kontext als Strategien des Widerstandes gegen „offizielle Diskursordnungen über die Vergangenheit, Gegenwart, Objekte, Erinnerung, Identität“ (Palumbo, 2003, S. 28, Übers. d. Verf.).¹⁰ *Patrimonio universale* (d.h. das universelle Welterbe der UNESCO) und *patrimoni locali* (d.h. lokales Erbe im Sinne von lokal verorteten historiographischen Praktiken) weisen also durchaus eine konfliktgeladene Beziehung auf.

Palumbos Untersuchung der politischen Praktiken und der „Poetik der Zeit, der Erinnerung und der Zugehörigkeit“ (Palumbo, 2003, S. 323), die

9 “La strutturazione gerarchica delle procedure tassonomiche UNESCO e il loro fondarsi, comunque, sull’operare dello Stato nazionale; la produzione di identità-merci localizzate, stereotipiche ed essenziali da vendere su un mercato globale; la rarefazione dei sistemi simbolici che danno forma a tali appartenenze patrimonializzate che, dunque, assumono un carattere iconico; l’occultamento delle tensioni socio-politiche (sia di quelle che si attivano, o riattivano, nei contesti locali in seguito a processi di oggettivazione culturale, sia di quelle derivate dal funzionamento delle istituzioni che operano tali processi); la capacità delle tassonomie patrimoniali di produrre comunque nuovi orizzonti di senso e nuovi spazi di immaginazione istituzionale” (Palumbo, 2011, S. 9).

10 “Dovremmo valutare la possibilità che, al di sotto di alcune delle pratiche evocate, sia possibile cogliere quantomeno delle tattiche di resistenza agli ordini discorsivi ufficiali su passato, presente, oggetti, memoria, identità” (Palumbo, 2003, S. 28).

von Prozessen der Einschreibung auf die UNESCO World Heritage List angestoßen werden, zeigt einen engen Bezug zwischen der Konstruktion von kulturellen Objekten und der Konstruktion von Subjekten, kollektiven Identitäten und Communities, und analysiert die verschiedenen Diskursebenen (phänomenologisch, affektiv, symbolisch, politisch, wirtschaftlich) auf denen sie sich manifestieren. Da es Intellektuelle und Experten sind, die patrimonio konstruieren und definieren, werden diese selbst zu Konstrukteuren von Kulturen, Gesellschaften und Traditionen:

Als Akteure eines Prozesses der Verkulturierung müssen diese Experten selbst, zusammen mit Architekten, Historikern, Kunsthistorikern, Archäologen, Philologen, Linguisten und natürlich Anthropologen, zu Objekten einer kritischen Ethnographie der *Kulturgüter* und des *[Kultur-]Erbes* werden.¹¹ (Palumbo, 2003, S. 38, Übers. d. Verf.)

Der Vollständigkeit halber sei hier auch jenes Kulturerbe erwähnt, das als *dissonant heritage*, *difficult heritage* oder *negative heritage* bezeichnet wird und das dazu dient, die Erinnerung an historische Ereignisse zu bewahren, auf dass sich diese nie wieder ereignen mögen (vgl. u.a. Bruner, 1996; Logan & Reeves, 2009; Macdonald, 2008; Meskell, 2002). Dazu gehören verschiedene Einträge der UNESCO-Welterbeliste, wie z.B. das Konzentrationslager Auschwitz oder das Hiroshima Peace Memorial.

2.2.2 Intangible Cultural Heritage: Probleme des Immateriellen

Auch die UNESCO-Konvention von 2003 hat eine rege akademische Diskussion angestoßen (vgl. L. Smith & Akagawa, 2009), es ist aber noch abzuwarten, welche Ergebnisse die zahlreichen laufenden Studien und Projekte in diesem relativ jungen Feld liefern werden. Untersucht worden ist sowohl die Entstehungsgeschichte der 2003er-Konvention im Kontext der Institution UNESCO (siehe u.a. Aikawa, 2004; Alivizatou, 2012b; Arizpe & Amescua, 2013; Blake, 2006, 2007; Bortolotto, 2007; Hafstein, 2004a), als auch ihre Auswirkung auf

11 "In quanto agenti di un processo di patrimonializzazione questi studiosi, insieme ad architetti, storici, storici dell'arte, archeologi, filologi, linguisti e, ovviamente, antropologi, non possono quindi non divenire loro stessi oggetti di un'etnografia critica dei *beni culturali* e del *patrimonio*" (Palumbo, 2003, S. 38).

konkrete kulturelle Praktiken und deren Träger (vgl. Brown, 2005; Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Nas, 2002). Dabei wurden auch die internationalen und nationalen Interventionen in Bereichen wie der kulturellen Diversität, traditionellem Wissen, populären Lebensweisen und oraler Kultur kritisch betrachtet.

Ein Hauptaugenmerk der kritischen Auseinandersetzung mit der intangible heritage-Initiative der UNESCO galt der Institutionalisierung von Kultur und menschlichen Lebensweisen (vgl. Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Nas, 2002). Mit der eintretenden Bürokratisierung von Kultur als immaterielles Kulturerbe befürchteten aber auch so manche, dass die Träger ihre in Kulturerbe transformierte Kultur als verfremdete Lebensweise empfinden würden, als „bereinigte und wohlbehütete Reflexion dessen, was sie einmal waren“ (Alivizatou, 2012a, S. 42, Übers. d. Verf.) – im Sinne der invention of tradition-Debatte würde ich noch ergänzen: was vorgegeben wird, einmal gewesen zu sein.

Kirshenblatt-Gimblett (2004) hat intangible heritage als „metakulturelle Produktion“ interpretiert. Als wichtiges Instrument der Regionalentwicklung, vor allem auch für den Tourismus, mobilisiert die Einschreibung in die Listen des Weltkulturerbes ökonomische Ressourcen und politische Interessen. Kirshenblatt-Gimblett argumentiert, dass die Valorisierung und Aufwertung alter Lebensweisen als Heritage sie zu nutzbaren Ressourcen macht, auch wenn sie an und für sich keinen ökonomischen Nutzen mehr haben, weil nicht mehr konsistent mit dem wirtschaftlichen Fortschritt:

While persistence in old life ways may not be economically viable and may well be inconsistent with economic development and with national ideologies, the valorization of those life ways as heritage (and integration of heritage into economies of cultural tourism) is economically viable, consistent with economic development theory, and can be brought into line with national ideologies of cultural uniqueness and modernity. (Kirshenblatt-Gimblett, 2004, S. 61)

Die Idee des Verlustes, aus der das Konzept Heritage hervorgeht (vgl. Lowenthal, 1985), und die Absicht, diese verschwindenden Elemente durch Einschreibung auf Listen des immateriellen – aber auch des materiellen – Kulturerbes zu schützen, erinnert in gewisser Weise an die sogenannte Ret-

tungsethnologie des 19. Jahrhunderts, deren Mission es war, traditionelle Lebensweisen zu dokumentieren, bevor sie für immer verschwanden. Kritisch erscheint hier, damals wie heute, die Tendenz zur Objektivierung und eventuellen Simplifizierung von Kultur, zur kulturellen Dekontextualisierung, Verfremdung (vgl. Nas, 2002, S. 139) und zur „Fossilisierung“ (Brown, 2005, S. 54). Solche Überlegungen lassen sich sowohl auf materielles als auch auf immaterielles Kulturerbe anwenden.

Hafstein hat aufgezeigt, dass Selektion und Exklusion zu den Hauptmerkmalen von intangible heritage gehören:

The system of heritage, in other words, is structured on exclusion. It gives value to certain things rather than others with reference to an assortment of criteria that can only ever be indeterminate and subject to debate – whether the objects designated for safeguarding are selected based on their excellence, outstanding value, authenticity, or, indeed, representativity. (Hafstein, 2004a, S. xi)

Dass der Definition von Heritage eine gewisse Exklusivität innewohnt, haben bereits andere vor ihm in Bezug auf die Welterbekonvention von 1972 festgestellt. So hat z.B. Byrne (1991) die westlich geprägten und top-down Formen kritisiert, in denen Kulturerbe valorisiert und international verwaltet wird, wobei häufig der lokale Kontext und traditionelle Praktiken ignoriert werden. Der Gegensatz zwischen wissenschaftlicher Erhaltung und lokalen Umgangsformen mit Kulturerbe ist besonders problematisch im Falle von ethnischen Minderheiten. Ein besonders gutes Beispiel ist die Debatte der 1980er-Jahre, in der es darum ging, ob es australischen Aborigines gestattet sein sollte, Felsenmalereien zu übermalen oder ob diese traditionelle Praxis die ursprünglichen Malereien beschädigen würde (vgl. Alivizatou, 2012a, S. 43). Was auf der einen Seite dem Erhalt historischer Malereien dienen würde, würde auf der anderen Seite bedeuten, traditionelle Praktiken und damit zusammenhängende Glaubensvorstellungen der Aborigines zu unterbinden. Was passiert in jenen Fällen, wo kulturelle Praktiken der Communities im Umgang mit ihrem Kulturerbe im Gegensatz zur Konservierungsmission internationaler Konventionen wie jenen der UNESCO stehen? Wer hat das Sagen: die wissenschaftliche oder die praktizierende Community?

Diese Exklusivität der 1972er-Konvention ist auf die Doktrin der *Authentizität* zurückzuführen, ein Schlüsselbegriff dieser Konvention (vgl. Bortolotto, 2013; Munjeri, 2004). Folglich mussten Monumente und Stätten einem Authentizitätstest standhalten, der sich vor allem auf die Materialien, die Kunstfertigkeit, das Design und das Setting konzentrierte, und von internationalen Experten durchgeführt wurde. Es mag folglich nicht verwundern, dass 2001 mehr als die Hälfte aller Einschreibungen auf der World Heritage List in Europa zu finden war (vgl. Alivizatou, 2012a, S. 30) und einer spezifisch westlichen Definition von cultural heritage folgten (vgl. Munjeri, 2004). Der Vorwurf des Eurozentrismus als Teil eines breiteren westlich geprägten kolonialen Projektes war damit naheliegend und tatsächlich ist die eurozentristische Orientierung der Kriterien, anhand derer der Wert der unter Schutz zu stellenden Orte bestimmt werden sollte, heftigst kritisiert worden. Ein weiterer kritischer exklusiver Aspekt der 1972er-Konvention ist laut Munjeri die „ecological apartheid“ (zitiert nach Hafstein, 2004a, S. 49), d.h. die grundlegende Unterscheidung und künstliche Trennung zwischen Natur- und Kulturerbe (siehe dazu auch Lowenthal, 2005). Im Laufe der 1990er-Jahre wurden die Kriterien in einer relativistischen Perspektive überholt, sodass auch nicht-westliche Kategorien integriert werden konnten. Diese Überlegungen haben den *intangible turn* der Weltkulturerbe-Diskussion vorbereitet, der in der UNESCO-Konvention zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes seinen Höhepunkt gefunden hat (vgl. Munjeri, 2004; Vecco, 2010).

Ein anderer Aspekt der Exklusion wird von Alivizatou (2012a, S. 41) angeführt. Was passiert mit populären, globalen und hybriden Kulturen? Diese finden auf den Welterbelisten keinen Platz, denn – wie Handler bereits sagte – „the list favors folkloric or marginalised expressions“ (zitiert nach Nas, 2002, S. 144). Exklusion spannt sich noch weiter, wenn man an die Beziehung zwischen Nationalstaaten und den in ihnen lebenden Minderheiten denkt:

In addition to leaving out popular, global, and hybrid culture, the intangible heritage discourse creates a problematic relationship between a dominant national and a more marginalised minority heritage. The traditions of religious, ethnic, or cultural minorities are often left out of the official national narrative. (Alivizatou, 2012a, S. 41)

Gehört intangible heritage wirklich der gesamten Menschheit oder doch der Gemeinschaft, aus der dieses Kulturerbe stammt? Michael Brown (2005) hat diese Frage in Bezug auf cultural property problematisiert und das Paradox unterstrichen, das einer internationalen Unterschutzstellung lokaler kultureller Ausdrucksformen zugrunde liegt.

What made perfect sense when debate focused primarily on the fate of paintings, churches, and archaeological sites becomes questionable when applied to other kinds of cultural productions. (Brown, 2005, S. 41)

In seinem Artikel identifiziert er den Ursprung dessen was er als „heritage trouble“ bezeichnet, „that is, diffuse global anxiety about the movement of information among different cultures“ (Brown, 2005, S. 42), d.h. kulturelle Aneignung. Eine Frage bleibt nach Brown ungelöst: Wie kann Heritage als Ressource von der gesamten Menschheit genutzt werden, während gleichzeitig garantiert werden soll, dass es im Besitz und unter der Kontrolle seiner Ursprungs-Community verbleibt? Genauso problematisch ist seiner Meinung nach die Frage wer das Kulturerbe einer Community kontrolliert und vertritt.

Nationale Interventionen von Seiten der Regierung als auch internationale Interventionen können eine radikale Auswirkung darauf ausüben, wie Menschen ihre Kultur wahrnehmen und mit Traditionen umgehen. Die Valorisierung einer fast ausgestorbenen Tradition als Heritage kann zu einer erneuten Revitalisierung führen, die möglicherweise mehr Merkmale einer „erfundenen Tradition“ (Hobsbawm & Ranger, 1983) aufweist als nostalgische Diskurse über ihre mögliche ursprüngliche Form vermuten würden. Der Wandel kultureller Praktiken durch Schutzmaßnahmen, die Auswirkungen dieser Maßnahmen auf lokale Communities sowie die Entwicklung von intangible heritage als globales politisches Instrument ist von Richard Handler hinterfragt worden (vgl. Nas, 2002). Obwohl Dokumentationen, Inventare und Listen für lokale Communities geplant und entwickelt worden sind bzw. werden, sind sie doch häufig eher von politischen Motivationen und Bürokraten gelenkt als von den Praktizierenden selbst.

2.2.3 Heritage und Community: Eine problematische Beziehung

Das Aufkommen des Kulturerbe-Diskurses im 19. Jahrhundert und die Konstruktion von Kulturerbe hat eine fundamentale Rolle im Prozess der Nationenbildung gespielt (vgl. Handler, 1988; Macdonald, 2013). Kulturelle Ausdrucksformen, die von der Sprache bis hin zu Traditionen reichten, wurden herangezogen um eine gemeinsame kulturelle Abstammung und damit eine politische Kohärenz eines Volkes zu legitimieren (vgl. Hafstein, 2004b). Nationen stellen laut Anderson (1991) „imaginierte Communities“ dar. Sie sind erfunden und erdacht, bestehen aus einer Menschenmenge, die sich nicht persönlich kennt, sich aber rund um Symbole, wie z.B. Monumente, als Gemeinschaft feiert und stetig re-imaginiert. „Communities are to be distinguished not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined“ (B. Anderson, 1991, S. 6). Die Konstruktion von Heritage geht also Hand in Hand mit der Konstruktion von Communities.

Communities waren lange Zeit vom „UNESCO heritage apparatus“ (Adell, Bendix, Bortolotto & Tauschek, 2015b, S. 8) ausgeschlossen. Adell et al. (2015a) haben die Geschichte nachgezeichnet, wie Communities allmählich in die UNESCO-Konventionen eingebunden worden sind. Mit der Recommendation von 1989 waren es noch wissenschaftliche Experten (Ethnologen, Volkskundler, Museumsmitarbeiter), die mit der Dokumentation und Katalogisierung kultureller Elemente beauftragt wurden.

While this strategy inserts different levels of reflexivity and/or alienation among practitioners of tradition, it safeguards, at best, representations of culture, but not the practices themselves. (Adell u. a., 2015b, S. 8)

Adell et al. (2015a) argumentieren, dass diese Recommendation (UNESCO, 1989) einen starken Zusammenhang zwischen kultureller Identität und der Erhaltung von Traditionen sah, obwohl soziologische und ethnologische Studien lange erkannt hatten, dass Identität – sowohl ethnische als auch nationale – ein Konstrukt ist und auf Imagination beruht (vgl. B. Anderson, 1991; Barth, 1969), aber auch, dass sie nichtsdestotrotz ein machtvoll Instrument der Gruppenbildung darstellt. Dass es oft problematische Beziehungen zwischen Kultur und Identität gibt, dass Communities gespalten sein können und dass Individuen in einer zunehmend mobilen, globalisierten und un-

sicheren Welt sich multipler Identitäten bedienen, wurde auch von der späteren UNESCO-Konvention von 2003 ausgeklammert, welche die konstruierte Verbindung zwischen Tradition, Community und Identität noch weiter ausgebaut hat (vgl. Adell et al. 2015b, S. 8ff.), „as if this were a natural, harmonious and good union between three things that, in themselves, are natural and good“ (Brumann, 2015a, S. 273). Laut Brumann beschränkt sich diese Hochachtung für Communities jedoch auf eine rein abstrakte Ebene: „one hears surprisingly little in the [UNESCO] Committee sessions about the communities living at or near World Heritage sites“ (Brumann, 2015a, S. 273). Dies führt Brumann sowohl auf Zeit- und Kostendruck zurück als auch auf die Tatsache, dass es nicht die Communities selbst sind, sondern Gebäude, Natur usw., die unter den Schutz der UNESCO-Konventionen fallen, und dass es sich im Falle von Kulturerbe um Konventionen zwischen Staaten und deren Regierungen handelt (vgl. Brumann, 2015a, S. 276ff.).

Da die UNESCO-Konventionen in ihrem Verständnis des Community-Konzeptes sozialwissenschaftliche Diskussionen, die seit Ende der 1960er-Jahre geführt wurden, zum Großteil ignoriert zu haben scheinen, ergibt sich aus der Verbindung von Heritage und Community eine Redundanz, die Crooke treffend auf den Punkt gebracht hat: „The community group is defined and justified because of its heritage and that heritage is fostered and sustained by the creation of community“ (Crooke, 2011, S. 25). Um diesen Aspekt näher zu beleuchten, werde ich im Folgenden kurz auf die sozialwissenschaftlichen Diskussionen rund um den Begriff Community eingehen.

In den Sozialwissenschaften gibt es wahrscheinlich keinen häufiger verwendeten Begriff als jenen der Community. Wohl auch deshalb ist er so kontrovers und mehrdeutig definiert. Bereits 1955 hat Hillery 49 sozialwissenschaftliche Definitionsversuche zusammengetragen, deren einziger gemeinsamer Nenner war, dass sie alle mit Menschen zu tun hatten – „all dealt with people“ (Hillery, 1955, S. 117). Nicht erst das digitale Zeitalter hat gezeigt, dass der Begriff Community nur schwer fassbar ist, dass sogenannte Communities sowohl von Homogenität als auch von Heterogenität, sowohl von geographischen Lokalitäten als auch von Diaspora oder virtuellen Räumen gezeichnet sein können (vgl. Cerulo, 1997). Klassische soziologische Definitionsversuche von Community, wie Tönnies (1922) binäre Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft und die damit verbundene evolutionis-

tische Idee, dass die moderne Gesellschaft die traditionelle Gemeinschaft zunehmend ablösen würde, sind schon lange empirisch widerlegt worden.¹² Trotz der zahlreichen Kritiken und Dekonstruktionen scheint das Konzept Community noch lange nicht begraben zu sein.

Yet as fast as the attempt is made to thrust the concept of community into limbo, it as obstinately emerges again; of late in such notable titles as "community relations" and "community development". (Clark, 1973, S. 397)

Diese Zeilen von Clark stammen aus dem Jahr 1973, doch auch Publikationen jüngerer Datums scheinen zu belegen, dass das Konzept immer noch nicht an Aktualität verloren hat (vgl. Bauman, 2000).

In der Sozial- und Kulturanthropologie dominierten lange Zeit drei Ansätze, die Community jeweils unterschiedlich definierten (vgl. Rapport, 2002, S. 173). Der erste Ansatz sah Community als ein System gemeinsamer Interessen (ökonomisch, religiös usw.), die zwischen Mitgliedern einer Community vielschichtige Beziehungen und einen gewissen Grad der sozialen Kohärenz entstehen lassen. Der zweite Ansatz charakterisierte Community anhand einer gemeinsamen Ökologie und einem geographischen Territorium, in denen geteilte Probleme zur Entwicklung gemeinsamer Lösungsstrategien und damit zu einem Gruppenbewusstsein führen. Der dritte Ansatz betrachtete Community als ein soziales Ganzes, eine Gruppe von Menschen mit einer gemeinsamen Sozialstruktur, die wie ein eigener Organismus von anderen solchen Organismen unterscheidbar ist. Das Bewusstsein über diese Andersartigkeit ist das, was das Zugehörigkeitsgefühl von Mitgliedern einer Community ausmacht. Diesen drei Ansätzen ist gemeinsam, dass sie Communities als empirische Tatsachen betrachten und sie als geschlossene, kulturell homogene, ahistorische und auf ein Territorium eingrenzbare Einheiten behandeln.

12 Nach Tönnies (1922) ist Gemeinschaft von einer gewissen Homogenität der Lebensweisen und der Glaubenssysteme, engen familiären und emotionalen Beziehungen, häufigen sozialen Interaktionen, kleiner Personenanzahl, großer Entfernung von Machtzentren geprägt. Gesellschaft ist nach Tönnies das Gegensatzpaar von Gemeinschaft: heterogen, mit oberflächlichen sporadischen Beziehungen, großen Menschenmassen usw.

The belief in such "communities" is one of the most powerful myths in industrial society, shaping not only policy and government, with the movement towards "community centres", "community welfare", "community care", but also affecting thought and research. Expecting to find "communities", the prophecy fulfilled itself and communities were found. (Macfarlane, 1977, S. 632)

Ein solches Verständnis von Community lag den *community studies* bis in die 1960er-Jahre zugrunde. Erst dann wurden funktionalistische und strukturalistische Theorien zunehmend von symbolischen und prozessualen Ansätzen abgelöst. Community wurde von da an als ein symbolisches Konstrukt verstanden, anhand dessen sich soziale Gruppen voneinander abgrenzen (vgl. Barth, 1969; Cohen, 1985). Communities existieren also nicht als soziale und strukturelle Systeme *sui generis*, sondern entstehen durch die aktive Bedeutungszuschreibung von Seiten ihrer Mitglieder und ein eigenes Repertoire an Symbolen.

Obwohl Funktionalismus und Strukturfunktionalismus dem Wandel und dem Konflikt eine untergeordnete Rolle beimaßen, haben *community studies* wiederholt gezeigt, dass Communities häufig alles andere als brüderlich ablaufen und dass sie gar nicht ohne Rückgriff auf eine Analyse von Machtstrukturen fassbar sind, sondern in einer dialektischen Beziehung zwischen der Perspektive dominanter Gruppen und Widerstand untergeordneter Gruppen gesehen werden müssen (vgl. Brint, 2001, S. 6).

An oft-repeated message of the community studies literature is that communities are not very community-like. They are as rife with interest, power, and division as any market, corporation, or city government. And people in even the most enclavelike communities do not necessarily associate with one another more than they do with people outside the community. (Brint, 2001, S. 6)

Neue Ideen haben die *community studies* abgelöst. Eine davon ist die *social network theory*, die in jedem Individuum einen Akteur sieht und den Interaktionen zwar nicht eine potentiell emotionale Bindung abspricht, dahinter aber durchaus auch praktische und materielle Absichten vermutet. Das Netzwerk-Konzept mag dienlicher sein als das Community-Konzept, wenn es darum geht, die Fluidität sozialer Phänomene zu analysieren. Ein anderes

Konzept ist jenes des sozialen Kapitals, das wie die Netzwerktheorie auf soziale Beziehungen und ihre Instrumentalisierung schaut, aber auch nach den Motiven hinter den sozialen Beziehungen fragt (vgl. Brint, 2001, S. 7).

Die ethnologische Auseinandersetzung mit dem Community-Konzept reflektiert im Grunde parallele Entwicklungen in der Sichtweise auf andere Begriffe wie *Kultur*, *Ethnizität* oder *Identität*. So widmeten sich frühe ethnologische Studien der Untersuchung einer bestimmten Kultur („die Kultur der so und so“), „speaking not only of culture but also of ‘a culture’ – a separate, individuated cultural entity, typically associated with ‘a people’, ‘a tribe’, ‘a nation’, and so forth“ (Gupta & Ferguson, 1997a, S. 1). Diese Kultur verstand man als räumlich lokalisierte Einheit von Menschen und untersuchte sie, indem man ethnographische Forschung „bei den so und so“ betrieb. Das Lokale stand dabei für das Originale, Authentische, während das Globale als etwas Neues, Externes und Künstliches aufgefasst wurde.

Heute – nach der sogenannten Repräsentationskrise in der Anthropologie (vgl. Clifford & Marcus, 1986; Marcus & Fischer, 1986) – gilt dieses „‘peoples and cultures’ ideal“ (Gupta & Ferguson, 1997a, S. 2) als überwunden, und es wurde erkannt, dass das ethnographische Schreiben selbst Kulturen erschafft. Folglich plädierte man für eine ethnographische Polyphonie, die sich der Einstimmigkeit des Ethnographen entgegenstellen sollte.

The “polyphony” of ethnographic fieldwork – the many different “voices” present in the actual discussions and dialogues through which ethnographic understanding are constructed – is contrasted with the monophonic authorial voice of the conventional ethnographic monograph. (Gupta & Ferguson, 1997a, S. 2–3)

Die Beiträge in Gupta und Ferguson (1997b) sind eine gute Referenz für eine anthropologische Kritik und Dekonstruktion der Assoziation zwischen *place*, *people* und *culture*. Offensichtliche Beispiele, welche die Problematiken einer solchen Assoziation aufzeigen, sind Personen, die in Grenzgebieten oder über Grenzen hinweg leben, so z.B. Grenzpendler, Migranten, Nomaden, Flüchtlinge usw. (vgl. Gupta & Ferguson, 1992). “People have undoubtedly always been more mobile and identities less fixed than the static and typol-

ogizing approaches of classical anthropology would suggest" (Gupta & Ferguson, 1992, S. 9). Im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Identität und Community führt dies nach Gupta und Ferguson (1997a) zu folgenden Implikationen:

By stressing that place making always involves a construction, rather than merely a discovery, of difference, the authors of the essays here emphasize that identity neither "grows out" of rooted communities nor is a thing that can be possessed or owned by individual or collective social actors. It is, instead, a mobile, often unstable relation of difference.

Identity and alterity are therefore produced simultaneously in the formation of "locality" and "community". "Community" is never simply the recognition of cultural similarity or social contiguity but a categorical identity that is premised on various forms of exclusion and constructions of otherness. ... Rather than following straightforwardly from sharing the "same" culture, community, or place, identity emerges as a continually contested domain. (Gupta & Ferguson, 1997a, S. 13)

Wenn man sich vor diesem theoretischen Hintergrund die Definition des Begriffes Community in den UNESCO-Konventionen anschaut, dann wird das Problem evident. Ein Glossar, das von internationalen Experten in Vorbereitung der UNESCO-Konvention von 2003 erarbeitet wurde, definiert *community* bzw. *cultural community* folgendermaßen:

Community: People who share a self-ascribed sense of connectedness. This may be manifested, for example, in a feeling of identity or common behaviour, as well as in activities and territory. Individuals can belong to more than one community.

Cultural community: A community that distinguishes itself from other communities by its own culture or cultural design, or by a variant of the generic culture. Among other possible extensions, a nation can be a cultural community. (Zanten, 2002, S. 4)

Für ein besseres Verständnis von cultural community muss man sich auch die Definition von Kultur anschauen, die das Glossar vorschlägt. Demnach ist *culture*:

The set of distinctive spiritual, material, intellectual and emotional features of a society or a social group, encompassing, in addition to art and literature, lifestyles, ways of living together, value systems, traditions and beliefs.¹³ (Zanten, 2002, S. 4)

Auch im Falle anderer internationaler Konventionen wurde nachgewiesen, dass das Verständnis des Konzepts Community sowohl vage ist als auch den sozialwissenschaftlichen Diskussionen hinterherhinkt. Blake (2009, S. 52) hat z.B. in einem Survey internationaler Gesetzestexte für Menschenrechte festgestellt, dass die Begriffe *people*, *group*, *minority* und *community* als Synonyme gehandhabt werden, für die es keine allgemein anerkannte Definition gibt und deren Verständnis vom Kontext abhängt, in dem sie verwendet werden. Einerseits basiert das allgemeine Verständnis z.B. des Konzeptes der Minderheit auf objektiven Kriterien (wie Ethnizität, Sprache usw.), andererseits auf subjektiven Kriterien wie Selbst-Identifizierung oder Solidarität.

These terms and the related rights create theoretical dilemmas for human rights law that should be noted here since they may also be of relevance in implementing those provisions of the ICHC [Intangible Cultural Heritage Convention; Anm. d. Verf.] that directly affect communities and groups. (Blake, 2009, S. 53)

Folglich muss auch der mit der Faro-Konvention von 2005 eingeführte Begriff *heritage communities* (vgl. Auwera, Vandesande & Balen, 2015) mit etwas Vorsicht gehandhabt werden:

A heritage community consists of people who value specific aspects of cultural heritage which they wish, within the framework of public action, to sustain and transmit to future generations. (Council of Europe, 2005, Art. 2)

Groth (2015) hat aufgezeigt, welche analytischen Probleme im europäischen Kontext auftreten, wenn Communities in Heritage-Prozessen als Stakeholder

13 Aus dieser Definition geht in keinsten Weise hervor, was van Zanten an anderer Stelle schreibt, nämlich, dass die Definition von *intangible cultural heritage* in Betracht ziehen musste, dass das Konzept Kultur hinterfragt worden ist: "Culture is now looked at as a site of contestation and no longer of homogeneous agreement between all people in a community" (Zanten, 2004, S. 37).

betrachtet werden, da dieser Fokus auf kollektive Identitäten zu Konflikten in der Anerkennung von Kulturerbe führen kann. "I argue that these conflicts obfuscate heritage processes, and that is necessary to rethink the relation between individual rights and collective identities by retaining a focus on subjective rights" (S. 59). Diese Konflikte erkennt Groth auf drei Ebenen:

1. Vergegenständlichung kollektiver Identitäten: Verkulturerbung kodifiziert Kultur und soziale Beziehungen in einem Ausmaß, dass Kreativität und Autonomie von Gruppen limitiert werden;
2. Machtbeziehungen: Diskurse über kollektive Identität sind zu dominant, deshalb sollte der Beziehung zwischen individuellen Motiven und intersubjektiven Diskursen mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden;
3. Normative Lücken: auf normativer Ebene sollte zwischen ethisch aufgeladenen Lebenswelten und individuellen Rechten unterschieden werden.

Ein nötiger Paradigmenwechsel ist für Groth (2015, S. 61) neben anderen jener, der dem Individuum als konstitutives Element einer Gesellschaft mehr Aufmerksamkeit schenkt und Communities bzw. kollektive Identitäten als übergeordnete analytische Kategorien hinter sich lässt.

2.2.4 Heritage und Partizipation

Ohne partizipative Ansätze und ohne die Einbindung von Communities und der Zivilgesellschaft, d.h. ohne die sogenannten heritage communities, scheint der Erhalt und das Management von Kulturerbe nicht mehr möglich zu sein. Doch haben Fallstudien gezeigt, dass aufgrund der gerade beschriebenen Problematik im Zusammenhang mit dem Begriff Community, der Schwierigkeit seiner Definition bzw. der multiplen und heterogenen Interessen innerhalb von Communities letztendlich dazu geführt haben, dass auch der Begriff *community participation* eine problematische Ambiguität aufweist und damit fast unbrauchbar geworden ist (vgl. Adell u. a., 2015a; Albro, 2007; Balen & Vandesande, 2015; Chirikure, Manyanga, Ndoro & Pwiti, 2010; Chirikure & Pwiti, 2008; Deacon & Smeets, 2013; Waterton & Watson, 2011). Das

dreifache Beziehungsgeflecht zwischen Heritage, Communities und Partizipation scheint also alles andere als einfach lösbar zu sein.

Partizipation kennt im Zusammenhang mit Kulturerbe mehrere Facetten „ranging from information sharing to shared research, from shared heritage valuing to shared heritage management“ (Auwera u. a., 2015, S. 7). Während bis in die 1980er-Jahre ein objektzentrierter Ansatz vorherrschte, erfolgte mit den 1990er-Jahren ein Paradigmenwechsel und die Ablösung durch einen eher wert- und dann personenzentrierten Ansatz, der laut Auwera et al. (2015, S. 7) mit einer interessanten Entwicklung einherging, einer Evolution von einer „expert approved view on heritage“ zu einer „community approved view on heritage“. Dem fügen die Autoren jedoch hinzu: „Although this shift in discourse is increasingly accepted, its practical implementation is often ambitious and not easy to apply“ (Auwera u. a., 2015, S. 7).

Wie oben beschrieben,¹⁴ hat die UNESCO-Konvention von 2003 ein neues Kulturerbe-Paradigma eingeführt, das auf der Inklusion neuer Akteure in der Identifizierung und Definition von Kulturerbe basiert. Wurden zuvor für die Identifizierung des Kulturerbes ausschließlich Spezialisten und Experten delegiert, schlägt die UNESCO nun vor, die Zivilgesellschaft an diesem Prozess zu beteiligen. Zu den technisch-wissenschaftlichen Kriterien der externen Experten, die vorgeben von einer Aura der Objektivität umgeben zu sein, sollten sich somit nun auch emische Kategorien gesellen, die – offenkundiger als die Kriterien der Experten – der Subjektivität der sozialen Akteure unterworfen sind (vgl. Bortolotto, 2011b, S. 96) und damit zu einem „autoreferenziellen Ausdruck von Zugehörigkeit“ (Bortolotto, 2011e, S. 68) werden.

Die partizipative Wende der 2003er-Konvention scheint tatsächlich einen massiven Paradigmenwechsel in den internationalen Kulturpolitiken der UNESCO darzustellen. Theoretisch begrenzt sich die Partizipation der sozialen Akteure nicht nur auf Erhaltungsmaßnahmen von Elementen, die von externen Experten ausgewählt wurden. Sie sollte vielmehr auch dort zur Anwendung kommen, wo es um die Zuschreibung und die Identifizierung von Heritage selbst geht. Folglich sind es nicht mehr nur ausschließlich wissenschaftliche Kriterien, die Elementen den Heritage-Status zuschreiben,

14 Siehe Abschnitt 2.1.4 „Die partizipative Wende“, S. 14.

sondern theoretisch durchaus auch indigene Kriterien, die von den sozialen Akteuren selbst bestimmt werden (vgl. Bortolotto, 2011e, S. 67f.).

Wie oben erwähnt, ist die Partizipation der Communities am explizitesten in Artikel 15 der Konvention von 2003 zu finden, in welchem Partizipation in den „safeguarding activities“ gefordert wird. Die „safeguarding activities“ werden von der Konvention folgendermaßen definiert:

“Safeguarding” means measures aimed at ensuring the viability of the intangible cultural heritage, including the identification, documentation, research, preservation, protection, promotion, enhancement, transmission, particularly through formal and nonformal education, as well as the revitalization of the various aspects of such heritage. (UNESCO, 2003a, Art. 2, Abs. 3)

Damit sollten die Mitgliedstaaten die Partizipation der Communities auf ganz unterschiedlichen Ebenen – Identifizierung, Dokumentation, Forschung, Erhalt, Schutz, Promotion, Verbesserung, Weitergabe und Revitalisierung – garantieren. Darauf dass die Kulturträger und deren Communities eine zentrale Rolle in der Definition von Kulturerbe haben, scheint laut van Zanten (2004, S. 38) auch die Tatsache zu verweisen, dass das *Glossary Intangible Cultural Heritage* (Zanten, 2002) die Einträge *agency*, *bearer*, *creator*, *custodian*, *practitioner* beinhaltet. Interessanterweise führt van Zanten in dieser Auflistung auch *researcher*, *administrator* and *manager* an (Zanten, 2004, S. 38). *Agency* wird z.B. definiert als „the capacity to make decisions that have an impact on social practices and representations in which individuals and communities are involved“ (Zanten, 2002, S. 4). Als *bearer* gilt hingegen: „a member of a community who recognizes, reproduces, transmits, transforms, creates and forms a certain culture in and for a community. A bearer can, in addition, play one or more of the following roles: practitioner, creator and custodian“ (Zanten, 2002, S. 4). Wenn die 2003er-Konvention der Partizipation eine so wichtige Rolle zuschreibt, dann mag es an dieser Stelle aber interessant erscheinen, dass sich der Begriff *participation* nicht im Glossar befindet.

Ein konkreter Schritt um die Partizipation der Communities in der Welterbe-Praxis umzusetzen war die Vereinfachung der Formulare zur Einreichung von Kandidaturen für die repräsentative Liste, die von der Generalversammlung der Mitgliedstaaten allerdings erst im Juni 2010 vorgeschlagen

wurde. Diese Vereinfachung sollte es Nicht-Spezialisten ermöglichen, Kandidaturen für intangible heritage einzureichen (vgl. Bortolotto, 2011e, S. 68f.). Aufgrund der allgemeinen Komplexität, die mit der Vorbereitung einer Bewerbung für eine Welterbe-Eintragung einhergeht, ist es jedoch fraglich, ob dies ausreicht um Nicht-Experten den Zugang zur *heritage arena* zu eröffnen. Zudem bleiben laut Bortolotto (2011e) auch andere Schwierigkeiten mit dem partizipativen Ansatz der 2003er-Konvention ungelöst. Eine davon ist die Tatsache, dass die Staaten sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene weiterhin eine dominante Rolle in den Maßnahmen zur Erhaltung von intangible heritage innehaben:

Wenn es wahr ist, dass der Kulturerbe-Wert einer Praxis oder einer Veranstaltung von ihren eigenen Trägern zugeschrieben werden sollte, die im Vokabular der UNESCO als „Community“ bezeichnet werden, dann wird der Kulturerbe-Status stets von den Regierungsinstitutionen zugewiesen, die das Vorrecht für sich behalten, die Schutzmaßnahmen auf internationaler Ebene zu leiten, indem sie die Einschreibung auf eine der zwei Listen vorschlagen, die von der Konvention vorgesehen werden.¹⁵ (Bortolotto, 2011e, S. 69, Übers. d. Verf.)

Trotz der vorausgesetzten Bedeutung der Zivilgesellschaft haben die Staaten also immer noch eine zentrale Rolle in Prozessen der Verkulturierung inne. Sie sind es, die den Heritage-Status zuschreiben, den Prozess der Zuschreibung institutionalisieren, die Schutzpolitiken durch entsprechende juridische Instrumente definieren und beschließen, welche Elemente auf nationaler Ebene für eine Einschreibung auf die UNESCO-Listen vorgeschlagen werden (vgl. Auwera u. a., 2015, S. 10). Wie Artikel 12 der 2003er-Konvention vorschreibt, sollten die Mitgliedstaaten Inventare des intangible heritage einrichten, die sowohl der Identifikation als auch dem Erhalt desselben dienen sollten. Dahinter verbirgt sich ein Problem grundlegend politischer Natur, denn es geht dabei darum, welches Kulturerbe und wessen Kulturerbe in diesem Prozess valorisiert wird und vor allem auch von wem (vgl. Blake, 2009, S. 50).

15 „Se è vero che il valore patrimoniale di una pratica o di una manifestazione dovrebbe esserle attribuito dai suoi stessi esecutori, designati dal vocabolario dell'UNESCO con il termine di 'comunità', lo statuto patrimoniale è sempre assegnato dalle istituzioni governative che mantengono la prerogativa di gestire gli interventi di salvaguardia a livello internazionale, proponendo l'iscrizione sulle due liste previste dalla Convenzione“ (Bortolotto, 2011e, S. 69).

Ein anderes Problem ergibt sich aus der Tatsache, dass die 2003er-Konvention keine Richtlinien liefert wie die Einbindung und Partizipation lokaler Communities und Akteure vonstattengehen soll. Es fehlt jegliche Definition des Begriffes *Partizipation*, sodass es den Staaten selbst überlassen bleibt, wie sie diese interpretieren (vgl. Bortolotto, 2011e, S. 69). Partizipation der Communities kann von der niedrigsten Stufe der Information, über deren Einbindung in die Projektplanung bis hin zur höchsten Stufe der Förderung von Community-Initiativen reichen (vgl. Albro, 2007). Dass es Communities selbst sein sollen, die ihr Heritage identifizieren, impliziert, dass sich diese zunächst als Communities verstehen müssen. Hafstein (2004a) hat deshalb argumentiert, dass die 2003er-Konvention letztendlich ein Instrument sei, das Communities selbst schütze. Doch Prozesse der Verkulturerbung können auch neue soziale Gruppen erschaffen, die sich – trotz eventueller Unterschiede – als heritage communities verstehen (vgl. Bortolotto, 2011e, S. 70). Damit ist die Definition von Kulturerbe und auch von Communities ein politischer Akt mit sozialen und ökonomischen Auswirkungen. Wie Blake (2009, S. 61) schreibt: "What must always be born in mind is that the choice as to how we define community membership can have serious social, political and economic impacts on individuals and groups within the state."

Die Zuschreibung des Heritage-Status hängt mit der 2003er-Konvention und dem herbeiersehnten Prozess der Demokratisierung nicht mehr von universell anwendbaren Kriterien ab, wie im Falle der World Heritage Lists, sondern von der Wertzuschreibung einer potentiell unbegrenzten Zahl von Gruppen und Individuen und von ihrem eigenen Identitätsverständnis (vgl. Bortolotto, 2011e, S. 69). Da Communities keine homogenen Gebilde sind, sondern einen heterogenen Charakter haben, ist es somit nicht garantiert, dass das, was die einen als Kulturerbe identifizieren auch von anderen als solches anerkannt wird. Folglich ist es schwierig Repräsentanten zu finden, die für die ganze Community bzw. alle involvierten Communities sprechen können (vgl. Blake, 2009, S. 54, 62). Die Verkulturerbung wird damit zu einem eventuell konfliktgeladenen Kraftspiel innerhalb von Gruppen, manipulierbar und instrumentalisierbar von einzelnen Akteuren, die gewisse Schlüsselpositionen innerhalb ihrer Communities innehaben. Auf diese Problematiken bezog sich auch Smiths Begriff des *authorized heritage discourse* (vgl. L. Smith, 2006). Smith hat aufgezeigt, wie die Nutzung von Heritage mit Machtbezie-

hungen, vor allem mit der Macht der Legitimierung und Delegitimierung von Kulturen zusammenhängt da es stets in der Hand von hegemonialen Gruppen liegt, zu definieren was als nationales Kulturerbe qualifiziert werden kann und was nicht.

2.2.5 Kritiken an den Inventaren

Auch die Listen und Inventare, welche die 2003er-Konvention als Maßnahme zum Erhalt von immateriellem Kulturerbe vorschlägt, haben zahlreiche Kritiken geerntet. So wie im Falle der World Heritage-Listen, die auf der Welt-erbekonvention von 1972 basieren, müssen auch die Elemente, die für die Listen der 2003er-Konvention vorgeschlagen werden, zunächst in nationale Inventare eingeschrieben sein. Dies führte zu einem regelrechten Wettrennen zwischen den Mitgliedsstaaten bei der Schaffung dieser nationalen Inventare, auch weil dem Konzept des Inventars administrative, technische und wissenschaftliche Modelle zugrunde liegen, mit denen nationale Regierungen vertrauter sind als mit abstrakten Konzepten wie jenem des safeguarding (vgl. Bortolotto, 2011d).

Die Konzentration von Ressourcen von Seiten der Regierungen auf Inventare stellen für manche Beobachter rein symbolische Interventionen und Strategien dar, um reale Schutzmaßnahmen zu vermeiden (vgl. Kirshenblatt-Gimblett, 2004). Die Priorität, die auf die Schaffung von Listen gelegt wurde, ist als objektivierend, segmentierend und simplifizierend eingeschätzt worden (vgl. Alivizatou, 2012a, S. 42), da dabei kulturelle Komplexitäten in Listen übersetzt werden, die aus standardisierten Beschreibungen bestehen. Die Listen stellen damit eine naturalistische Prozedur der Klassifikation dar, die als „positivistische Illusion“ etikettiert worden ist (Bortolotto, 2011d, S. 17). Der übertriebene Fokus auf Inventare ist als technokratisch kritisiert worden, da es primär um das Management von Informationen geht, und als anachronistisch, da es an der Rettungsethnologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts inspiriert zu sein scheint, welche die Mission verfolgte, sogenannte „primitive Kulturen“ möglichst vollständig zu dokumentieren bevor sie definitiv verschwinden (vgl. Brown, 2005). Kulturelle Dekontextualisierung, Verfremdung, Fossilisierung, Bürokratisierung von Kultur sind einige der Begriffe, die mit diesen Kritiken einhergehen (vgl. Brown, 2005; Nas, 2002).

Inwiefern kulturelle Praktiken von Nutzern der Inventare instrumentalisiert, angeeignet und kommerzialisiert werden, sobald diese einmal identifiziert und gelistet worden sind, ist schwer vorauszusagen (vgl. Schuster, 2002). Dies wirft problematische Fragen in Bezug auf *intellectual property rights* auf, da es keinen internationalen Konsens darüber gibt, wie Rechte auf traditionelles Wissen geschützt werden können (vgl. J. Anderson, 2010; Brown, 2005). Mit dem Prozess der Inventarisierung von Kulturerbe stellt sich unweigerlich auch das Problem der Authentizität: Schon die Tatsache, dass gewisse Dinge inventarisiert worden sind – und andere nicht – scheint eine gewisse „Originalität“ und „Reinheit“ dieser inventarisierten Elemente zu suggerieren. Das Inventar hat damit eine gewisse legitimierende und autorisierende Funktion (vgl. Bortolotto, 2011d, S. 10). Des Weiteren können Inventare von Seiten der Mitgliedsstaaten als Elemente betrachtet werden, die ihnen Sichtbarkeit und Prestige verleihen, während sie für jene, die mit den eigentlichen Communities arbeiten, als reine metakulturelle Repräsentationen erscheinen mögen, die nichts mit der eigentlichen Kultur und ihren Trägern zu tun haben (vgl. Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Kurin, 2007; Nas, 2002). Während der Prozess der Auflistung, der jedem Prozess der Verkulturerbung zugrunde liegt, kritisiert worden ist, weil er elitäres und hierarchisches Denken nährt, wurde er auf der anderen Seite doch auch als wertvolles Instrument erkannt, um kulturelle Praktiken als Heritage in einem ersten Schritt zu identifizieren und in einem zweiten Schritt Erhaltungsmaßnahmen zu definieren (vgl. Bortolotto, 2011d, S. 18).

2.2.6 Partizipation in Kulturerbe-Inventaren weltweit

Im Rahmen des Projektes E.C.H.I. Etnografie Italo-Svizzere per la Valorizzazione del Patrimonio Immateriale¹⁶ (Italienisch-Schweizerische Ethnographien für die Valorisierung des immateriellen Kulturerbes) sind unter der Federführung von Chiara Bortolotto mehrere begleitende Studien erschienen. Eine davon beinhaltet eine interessante vergleichende Untersuchung existierender Inventare des immateriellen Kulturerbes weltweit mit zehn Fallstudien von Inventaren in Portugal, Frankreich, Schweiz, Belgien, Schottland, Brasilien, Venezuela,

16 Auf dieses Projekt, an dem ich persönlich beteiligt war, werde ich als Fallbeispiel in Abschnitt 4.7.10, S. 135, näher eingehen.

Kanada, China und Vietnam (vgl. ASPACI Associazione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, 2011). Diese zeigen, dass sich öffentliche Institutionen dieser Länder in der Entwicklung dieser Inventare zwar konkret mit der Frage der Partizipation der Communities auseinandergesetzt haben, dass der Grad der Partizipation (von der einfachen Information bis hin zur regelrechten Einbindung der sozialen Akteure in die Identifizierung von Kulturerbe) jedoch sehr unterschiedlich ausgefallen ist. Aufgrund dieses Grades der Partizipation lassen sich auch die untersuchten Inventare nach Hugues de Varine (zitiert nach Bortolotto, 2011a, S. 176) folgendermaßen klassifizieren:

1. Technokratisch: entwickelt von Experten zum Zwecke der wirtschaftlichen und touristischen Entwicklung;
2. Wissenschaftlich: gemacht von Akademikern und Kulturgüter-Experten zum Zwecke der Wissensproduktion und der Forschung;
3. Teilnehmend: lokale Akteure dienen als Informanten der Experten, welche die Ergebnisse den ersten zur Verfügung stellen (Restitution);
4. Partizipativ: die Bevölkerung ist direkt für die Identifizierung der Kulturerbe-Elemente verantwortlich.

Aufgrund des Grades der Professionalisierung schlägt Bortolotto eine zusätzliche Unterscheidung zwischen „zivilisierten“ und „wilden“ Inventaren vor. Auch wenn die Verwendung der zwei Begriffe zivilisiert und wild auf einem ersten Blick auf eine gewisse wertende Haltung Bortolottos (zivilisiert: wild=gut: schlecht) hinzuweisen scheint, dann wird bei genauerem Durchlesen jedoch klar, dass Bortolotto sowohl in den zivilisierten als auch in den wilden Inventaren durchaus brauchbare Konzepte sieht. So erklärt Bortolotto:

Diese Unterscheidung geht nicht von einer evolutionistischen Perspektive aus, nach der die Ersten mehr entwickelt seien als die Zweiten, sondern basiert auf der Diversität der Rollen der eingebundenen Akteure und folglich auf der Diversität des Prinzips der Kulturerbe-Autorisierung, welche die Basis der zwei Modelle darstellt.¹⁷ (Bortolotto, 2011a, S. 176, Übers. d. Verf.)

¹⁷ “Questa distinzione non presuppone una visione evolutzionistica secondo la quale i primi sarebbero più perfezionati dei secondi ma si basa sulla diversità dei ruoli degli attori coinvolti e quindi sulla diversità del principio di autorizzazione patrimoniale che sta alla base dei due modelli” (Bortolotto, 2011a, S. 176).

Die Unterschiede zwischen Bortolottos Inventartypen können folgendermaßen zusammengefasst werden:

- *Zivilisierte Inventare (inventari civilizzati)*: hohe Ebene der Strukturierung; wichtige Rolle der Anthropologie und der akademisch-institutionellen Kompetenzen; Partizipation verstanden als Kollaboration, wie sie auch während einer Feldforschung zwischen einem Ethnologen und den sozialen Akteuren hergestellt wird; wissenschaftlicher Ansatz mit Einsatz bestimmter Methoden (teilnehmende Beobachtung, Aktionsforschung); Restitution durch Sicherstellung der totalen Zugänglichkeit.
- *Wilde Inventare (inventari selvaggi)*: geringe Ebene technisch-wissenschaftlicher Spezialisierung im Bereich des immateriellen Kulturerbes; keine systematische Vorgehensweise bei der Identifizierung und Sammlung von Daten; keine Validierung durch Experten; oft als Projekte erst nach der 2003er-Konvention entstanden; verfolgen keine wissenschaftlichen Absichten; keine Restitution.

Bortolotto (2011c, S. 195) schreibt, dass der Großteil der untersuchten Inventare nicht eindeutig der einen oder der anderen Kategorie zugeordnet werden können und dass diese vielmehr sowohl Elemente der zivilisierten als auch der wilden Inventare aufweisen. Während Bortolotto z.B. dem venezolanischen Inventar viele Aspekte eines wilden Inventars zuschreibt, wird dieses – wie Bortolotto selbst schreibt – von der UNESCO oft zitiert als Projekt, das den „Geist der Konvention“ aufgreift, da es den Communities selbst die Anerkennung des Kulturerbe-Wertes überlässt und einen partizipativen Ansatz verfolgt. Tabelle 1 zeigt eine stichwortartige Übersicht, wie in diesen nationalen Kulturerbe-Inventaren der partizipative Aspekt verstanden wird.

Inventar	Link und Beschreibung der Eigenschaften
Portugal	http://www.matrizpci.dgpc.pt/matrizpci.web/home.aspx Das Instituto dos Museus e da Conservação (ICM) arbeitet mit den Gemeinden, die als Vertreter der Communities, Gruppen und Individuen verstanden werden zusammen. Partizipative Inventarisierung des immateriellen Kulturerbes mittels eines Formulars, das von Seiten anerkannter Antragsteller (z.B. Beamte einer Gemeinde mit gewissen wissenschaftlichen Qualifikationen) eingereicht werden kann. Über die Einschreibung entscheidet das ICM nach erfolgter öffentlicher Konsultation der Zivilgesellschaft, die über die Homepage des ICM erfolgt.
Frankreich	http://www.patrimoinevivantdelafrance.fr/ Zweites Inventar der lebenden Praktiken in Zusammenarbeit zwischen Kulturministerium und verschiedenen Partnern (Forschungszentren, Vereine) identifiziert Elemente als Kandidaten für eine UNESCO-Einschreibung. Inventarisierung erfolgt durch Feldforscher (Geographen, Ethnologen usw.).
Schweiz	http://www.lebendige-traditionen.ch/ Für Einschreibungskriterien des ICH und nationale Listen ist ein Expertenkomitee im Auftrag des Bundesamtes für Kultur (BAK) verantwortlich. Die Kantone sind auf kantonaler, kommunaler und lokaler Ebene für die Identifizierung von ICH zuständig. Hierfür empfiehlt das BAK die Beratung durch Experten. Informationskampagne 2010 um die Bevölkerung einzubinden und Vorschläge für Einschreibungen auf die nationale Liste zu sammeln. Top-down-Ansatz kombiniert mit Bottom-up-Ansatz: Großteil der Kantone identifiziert ICH auch durch öffentliche Ausschreibungen in Medien.
Belgien	http://www.patrimoinevivantwalloniebruxelles.be/ Amt für Kunst und Kulturgüter (Kunsten en Erfgoed): Identifizierung von ICH erfolgt durch öffentliche Ausschreibung. Antragstellung über Formular, das in Zusammenarbeit zwischen Institutionen und spezialisierten Einrichtungen ausgefüllt wird. Expertenkommission evaluiert die Einschreibungen ins Inventar. Ministerium bestätigt die Entscheidungen der Expertenkommission.

Schottland	http://www.ichscotland.org/ Museums Galleries Scotland und Scottish Art Council: Identifizierung des ICH durch experimentelle kollaborative Online-Plattform (Wiki). Kein wissenschaftlicher Anspruch oder wissenschaftliche Validierung. Gemeinden identifizieren lokale Träger oder Vereine mit der Absicht auch ethnische Minderheiten und Migranten einzuschließen. Zentral koordinierte Datensammlung erfolgt nach Identifizierungsphase durch Fokusgruppen in Zusammenarbeit mit Lokalverwaltungen (Vereine, Museen) und unter der Moderation ausgebildeter Mitarbeiter.
Brasilien	http://portal.iphan.gov.br/bcrE/pages/indexE.jsf Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN): Identifizierung und Dokumentation des ICH auf Grundlage von Vorschlägen von Seiten der Zivilgesellschaft (Vereine usw.) und mit Unterstützung akademischer Experten. Nur eingeschriebene Elemente gelten als Kulturgut und erhalten Finanzierungen für Schutzmaßnahmen, die von den Communities (Vereine usw.) verwaltet werden.
Venezuela	http://www.ipc.gob.ve/ Instituto del Patrimonio Cultural: Partizipativer Ansatz: für Identifizierung des Kulturerbes sind Communities selbst zuständig. Professionelle Identifizierung durch externe Experten wird abgelehnt. Institutionen haben unterstützende Funktion. Prozess der Verkulturerbung soll keine Trennung zwischen Kulturerbe und Communities implizieren. Lokales Freiwilligen-Netzwerk (Nicht-Profis) sammelt Daten zusammen mit Communities, die von regionalen Koordinatoren und Experten einer technischen Kontrolle unterzogen werden.
Québec	http://www.ipir.ulaval.ca/ http://irepi.ulaval.ca/ University Laval koordiniert zwei Inventare: Projekt ausgearbeitet von wissenschaftlichem Komitee. Dokumentationen durchgeführt von Ethnologiestudenten der Universität. Inventare identifizieren nicht ICH, sondern dessen Träger. Feldforschung wird mit Communities geplant: partizipative Erstellung einer Liste von ICH und dessen Träger, dann Dokumentation mit Interviews und Aktionsforschung (Ausstellungen, Videoprojektionen). Inventarisierung erfolgt durch Ethnologen, die dann von Communities validiert wird. Kommunikation (Online-Zugang, Aktionsforschung) verstanden als Instrument des Erhalts des Kulturerbes. Teilnehmende Beobachtung durch die Forscher und Prozesse der Verhandlung zwischen Forschern und Communities verstanden als partizipativer Ansatz.

China	[Inventar nicht online zugänglich] Identifizierung des ICH durch Ministerialdekret an die Regionalverwaltungen (Beamte des Kulturbereichs) delegiert, die anhand eines Fragebogens die Datensammlung in den Communities durchführen. Für jede Kategorie gibt es eigene Einschreibungsformulare. Datenbank ist Regionen und Nationalverwaltung zugänglich, aber nicht öffentlich. Kompletter Top-Down-Ansatz.
Vietnam	[Inventar nicht online zugänglich] Ministerium für Kultur koordiniert das ICH-Inventar und erlässt Richtlinien, die von Provinzen in der Identifizierung des ICH angewandt werden. Neue Tendenz: Von Dokumentationen durch Experten hin zu einem sozialen und partizipativen Ansatz: Selbstdokumentation (Photovoice) und partizipative Identifizierung.

Tab. 1 – Stichwortartige Übersicht über partizipative Eigenschaften nationaler Kulturerbe-Inventare weltweit (auf der Grundlage von ASPACI 2011)

Wie aus dieser Übersicht hervorgeht, wird in diesen nationalen Kulturerbe-Inventaren Partizipation ganz unterschiedlich verstanden. Kommissionen bestehend aus professionellen Heritage-Experten, Wissenschaftlern und nationalen Institutionen spielen bei fast allen diesen Inventaren, die meistens auch ihre Kreationen sind, eine wichtige zensierende Rolle: Sie führen die Dokumentationen und Inventarisierungen durch, redigieren selbst oder kontrollieren und berichtigen eingereichte Antragsformulare.

Die Rolle der Zivilgesellschaft fällt in den verschiedenen Inventaren ganz unterschiedlich aus. Bei einigen ist sie bereits im Prozess der Identifikation involviert, bei anderen wird sie nur in der letzten Entscheidungsphase konsultiert, in der beschlossen wird, ob ein Element wirklich auf die nationale Liste eingeschrieben werden soll. Nur im Falle des schottischen und venezolanischen Inventars findet man eine intensive partizipative und kollaborative Vorgehensweise ohne wissenschaftliche Validierung. Andere hingegen versuchen sich in einer Mischform aus Identifikation und Dokumentation von Seiten der Zivilgesellschaft mit unterstützender Beratung durch Experten (z.B. Brasilien) bzw. ethnographischen Methoden, die als partizipativer Ansatz verstanden werden. Beispiele für extreme Top-Down-Ansätze finden sich in den Inventaren Chinas und Vietnams.

2.3 Archive und Partizipation

Weiter oben haben wir bereits gesehen, dass die Katalogisierung von Kulturerbe in Inventaren (d.h. Archiven) von der UNESCO als eine der wichtigsten Maßnahmen zur Identifikation und der anschließenden Unterschutzstellung von Kulturerbe betrachtet wird. Wie ich noch im Methoden-Teil beschreiben werde, wollte ich im Rahmen dieses Projekts mit dem Instrument des partizipativen digitalen Archivs experimentieren. Eine kurze Vertiefung in Theorien der archivarischen Praxis erscheint mir in diesem theoretischen Teil der Arbeit also noch angebracht.

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Archiv wurde einerseits seine Bedeutung als „Behälter“ kollektiver Erinnerung¹⁸ und als Akteur im Prozess der Erinnerungsformierung erkannt, andererseits aber auch auf die problematische Natur damit zusammenhängender Konzepte wie Identität und vor allem die Dichotomie zwischen Evidenz und Erinnerung verwiesen. *“Beyond evidence, archives also preserve memory. And they create memory”* (Cook, 2013, S. 101). Archive erhalten und konstruieren die „kollektive Erinnerung“ von Nationen, Gruppen, Institutionen und Individuen (vgl. Aasman, 2013; Blouin & Rosenberg, 2007; Brothman, 2001; Ernst, 2013; Foote, 1990; Haskins, 2007; Hebert, 2008; Nora, 1992). Indem Archive – oder besser gesagt, die Archivare – abschätzen und selektieren, welche Dokumente von Bedeutung, Wert und Wichtigkeit sind, entscheiden sie darüber, wer oder was es wert ist, erhalten und damit erinnert zu werden.

From this perspective, then, archives are constructed memories about the past, about history, heritage, and culture, about personal roots and familial connections, and about who we are as human beings ... Yet memory is notoriously selective – in individuals, in societies, and, yes, in archives. With memory comes forgetting. With memory comes the inevitable privileging of certain records and records creators, certain functions, activities, and groups in society, and the marginalizing or silencing of others. Memory, and forgetting, can serve a whole range of practical, cultural, political, symbolic, emotional and ethical imperatives and is central to power, identity, and privilege. (Cook, 2013, S. 101)

18 So bezeichnet sie z.B. Ketelaar als „spaces of memory-practice“ (zitiert nach Cook, 2013, S. 99).

Vor allem was den Aspekt der Partizipation betrifft, mag es folglich interessant sein, kurz die Entwicklungen der archivarischen Paradigmen nachzuzeichnen. Cook (2013) hat in den archivarischen Praktiken der letzten 150 Jahre verschiedene Phasen herausgearbeitet. Mit jeder Phase änderten sich nicht nur die Rollen der Archive selbst in Prozessen der Erinnerungs- und Identitätskonstruktion, sondern auch die spezifische Funktion der Figur des Archivars. Cook unterscheidet vier Phasen und damit vier archivarische Paradigmen: Evidenz, Erinnerung, Identität und Community.

2.3.1 Evidenz: Das prämoderne Archiv

Nach der Französischen Revolution entwickelten sich Archive als öffentliche Institutionen von Nationalstaaten. Sie waren juristisch-rechtlicher Natur und verstanden sich als Bewahrer von Evidenz in Form von Dokumenten. Als solche dienten Archive der Legitimierung von Macht aber auch der Marginalisierung, Beseitigung oder Kolonisierung von Gegnern. Zugänglich waren sie vor allem elitären Schichten der Bevölkerung. Der Archivar galt als ihr neutraler, objektiver, parteiloser und passiver Wächter.. Archiveinträge wurden in einer Weise geordnet, beschrieben und bewahrt, die den Kontext ihrer Schaffung widerspiegelte, und nicht nach Kategorien, Themen oder Orten. "Archives thus became defined as a descriptive science whose purpose was to illuminate that contextual origin of records, so that their properties as evidence would not be tainted" (Cook, 2013, S. 106). Private Dokumente oder persönliche Archive enthusiastischer Sammler gehörten nicht zu dieser Tradition und wurden von den Staatsarchivaren als zu subjektiv und folglich unprofessionell betrachtet. Die Bewahrung von Evidenz war also ein Schlüsselkonzept dieses ersten Paradigmas, das bis in die 1930er-Jahre den professionellen archivistischen Diskurs dominierte, aber auch noch heute zu einem Hauptanliegen von Archiven gehört (vgl. Cook, 2013, S. 106).

2.3.2 Erinnerung: Das moderne Archiv

Nach dem Zweiten Weltkrieg und einer exponentiellen Zunahme staatlicher Dokumente wurde eine Selektion zunehmend notwendig und eine detaillierte Beschreibung aller Elemente unmöglich. Die Archive verwandelten sich somit von natürlichen Behältern zu bewussten Kreationen der Archivare, die

– ausgebildet in Geschichtswissenschaften – den aktuellen oder zukünftigen Wert von Dokumenten abschätzen mussten. Diese Abschätzung reflektierte unweigerlich die historiographischen Entwicklungen, sodass Dokumente von z.B. Fabrikarbeitern und Bauern viel später Einzug ins Archiv fanden, als jene von berühmten und einflussreichen Personen. Der Archivar wurde also zu einem selektiven Akteur, der, durch den Filter der Geschichtswissenschaft, bewusst öffentliche Erinnerung erschuf. “Far from neutral and objective, and guarding what was inherited or received, the archivist determined what would be received by archives, with inevitable subjectivity entering that decision-making process” (Cook, 2013, S. 106). Private und persönliche Archive fanden in diesem zweiten Paradigma zunehmende Aufmerksamkeit von Seiten der Archivare, sodass die Archive bald neben Textdokumenten auch Fotos, Audioaufnahmen, Filme usw. enthielten. Aufkommende computerbasierte Automation erleichterte die Suche und Verwaltung der Archive, machte aber auch die Entwicklung bestimmter Standards notwendig. Dieses zweite Paradigma war zwischen den 1930er- und den 1970er-Jahren vorherrschend (vgl. Cook, 2013, S. 107–109).

2.3.3 Identität: Das postmoderne Archiv

Ab den 1970er-Jahren entstand die Figur des Archivars als professioneller Experte, der über die Geschichtswissenschaft hinausgehend einen zunehmend interdisziplinären Ansatz verfolgte. Der Pluralismus und die Diversität der Gesellschaft fand ihren Einzug ins Archiv: “There was no ‘Truth’ to be found or protected in archives, but many truths, many voices, many perspectives, many stories” (Cook, 2013, S. 110). Administrative Reformen des Staatsapparates haben auch das archivistische Denken grundlegend verändert. Beschreibungsmodelle wurden flexibler und ermöglichten multiple Interpretationen. Im Zusammenhang mit der Forderung nach mehr Transparenz der Regierungen wurden Archive zunehmend zu Unterstützern der Justiz und der Menschenrechte und sorgten sich mehr und mehr um die Verhinderung potentiellen Missbrauchs. Der öffentliche Zugang wurde durch verschiedene Maßnahmen erleichtert, darunter die Freischaltung der Archive im Internet. Nach diesem dritten Paradigma gilt das Archiv als Ressource der Gesellschaft, das von Archivaren mit einer gewissen Sensibilität für die postmoder-

ne und digitale Epoche zusammengestellt worden ist. Archive dienten nicht mehr alleine der akademischen Elite, sondern verstanden sich zunehmend als Dienst für die gesamte Gesellschaft. Dieses dritte Paradigma basierte auf Identität: Der Archivar als bewusster Mediator sah sich als Unterstützer der Gesellschaft bei der Bildung ihrer multiplen Identitäten, indem er auf die archivistische Erinnerung zurückgreift und gleichzeitig die Evidenz angesichts von rapiden sozialen und technologischen Transformationen zu schützen versucht (vgl. Cook, 2013, S. 109–113).

2.3.4 Community: Das partizipative Archiv

Nach Cook befindet sich jetzt ein neues archivistisches Paradigma in seiner Entwicklungsphase, das neue soziale und technologische Realitäten einbindet, Communities einen neuen Stellenwert verleiht und in dessen Zentrum das Konzept des *partizipativen Archivs* steht. Aufgrund der Relevanz dieses neuen Paradigmas für die vorliegende Arbeit werde ich im Folgenden detaillierter darauf eingehen und Cooks Erläuterungen mit weiterer Literatur zum Thema ergänzen. Partizipative Archive finden sich sowohl in Form sogenannter *community archives*, d.h. Archive, die von Individuen oder einem Kollektiv gegründet werden, als auch in Form von institutionellen Archiven, die eine wie auch immer geartete Partizipation von Seiten der Bevölkerung zulassen.

Digitale Technologien und das Internet haben, vor allem seit der Implementierung des Web 2.0 (vgl. Jimerson, 2011), ein Potential entwickelt, das es – bestehender Zugang vorausgesetzt – prinzipiell jedem ermöglicht eigene Online-Archive zu erschaffen und eigene Interpretationen Seite an Seite mit jenen von Experten des Heritage-Sektors öffentlich zu teilen (vgl. Heimo & Hänninen, 2015; King & Rivett, 2015).

Archivists thus have the exciting prospect of being able to document human and societal experience with a richness and relevance never before attainable, and with it the opportunity to blend our past foci on evidence, memory, and identity into a more holistic and vibrant “total archive”.

Some prominent archival voices are accordingly calling on archivists to give up their recently hard-won mantras of expert, of control, of power, and, instead, to share archiving with communities. (Cook, 2013, S. 113)

In der Einbindung der Communities steckt also durchaus auch eine Strategie um angesichts der unüberschaubaren Menge von Evidenzen, Erinnerungen und Identitäten nicht kapitulieren zu müssen, wie dies für frühere Paradigma der Archivpraxis wohl der Fall sein würde.

Das Aufkommen von Community-Archiven hat folglich nicht lange auf sich warten lassen. Heute findet man eine große Bandbreite solcher Archive: große und kleine, semi-professionelle oder völlig ehrenamtliche, schon lang etablierte und rezenter, in Zusammenarbeit mit Kulturerbe-Experten oder völlig unabhängig. Wie die Community Archives and Research Group schreibt: "[Community archives] seek to document the history of all manner of local, occupational, ethnic, faith and other diverse communities" (zitiert nach Heimo & Hänninen, 2015, S. 6).

Alte Archiv-Paradigma sind angesichts solcher unabhängiger Community-Archive nicht mehr haltbar, die sich häufig dagegen sträuben, ihr Archiv dem Staat oder staatlich finanzierten Institutionen zu übergeben, da sie sich von diesen vielleicht ausgeschlossen oder sogar diskriminiert fühlen. Community-Archive stellen, da sie aus den Communities heraus erwachsen sind, starke identitätsbildende Faktoren dar und besitzen somit eine starke „vernacular authority“ (Howard, 2012).¹⁹

Cook zufolge müssen Archivare im Kontext der Community-Archive eine neue Rolle annehmen: "from elite experts behind institutional walls to becoming mentors, facilitators, coaches, who work in the community to encourage archiving as a participatory process shared with many in society" (Cook, 2013, S. 114). In Bezug z.B. auf indigene Communities argumentiert Cook, dass eine mangelnde Sensibilisierung für solche andersartigen Formen der Archivierung die Gefahr der Neo-Kolonialisierung in sich berge.

Dieses vierte Paradigma impliziert nicht nur die besondere Förderung der Communities bei der Entwicklung und Erhaltung ihrer eigenen Archive. Vielmehr können Archivare nun auch interessierte Mitglieder einer Community in die eigene Arbeit in institutionellen Archiven einbinden, und Akquisition, Beschreibung und Erhaltung kollaborativ und kooperativ gestalten. *Online Tagging*, Transkription, Übersetzung, Kommentierung oder das Beitra-

19 "Vernacular authority emerges when an individual makes appeals that rely on trust specifically because they are *not* institutional. ... 'vernacular' can best be defined dialectically as that which is opposed to its alternate term 'institutional'" (Howard, 2012, S. 81).

gen eigener Fotos, Videos oder Dokumente von Seiten der Archivnutzer sind hier nur einige der möglichen Formen, mit denen bislang experimentiert worden ist (vgl. Huvila, 2008; Theimer, 2011). Darin steckt ein zweifaches Potential: zum einen erfahren Archivbestände eine polyphone Datenanreicherung, die mit bestehenden Ressourcen von den Archivaren selbst niemals durchgeführt werden könnten; zum anderen fördert diese Einbindung die Identifikation der Communities mit dem Archiv selbst. Die Implikationen sind aber noch viel weitreichender, wie Cook argumentiert:

Community-based archiving involves ... a shift in core principles, from exclusive custodianship and ownership of archives to shared stewardship and collaboration; from dominant-culture language, terminology, and definitions to sensitivity to the "other" and as keen an awareness of the emotional, religious, symbolic, and cultural values that records have to their communities ... Community archiving, as concept and reality, evidently makes us think differently about ownership of records, replevin, oral and written traditions, the localism-globalism and margins-centre nexus, multiple viewpoints and multiple realities about recordkeeping, ... including evidence, memory, and obviously identity, and, depending on our responses, around deeper ethical issues of control, status, power, and neo-colonialism. (Cook, 2013, S. 115–116)

Cook plädiert folglich für demokratischere, inklusivere und holistischere Archive, die mehr auf die Bürger hören und offen sein müssen gegenüber „indigenen Formen des Wissens, der Evidenz und der Erinnerung“ (Cook, 2013, S. 116). Somit sollten die Grenzen zwischen „offizielltem“ und „inoffizielltem Kulturerbe“ – wie Heimo und Hänninen (2015) nahelegen – einer näheren Untersuchung unterzogen werden.

Who has the right to decide what is cultural heritage and what is not. Does it have to be an archive, museum or other expert who makes the decision and has control over it? (Heimo & Hänninen, 2015, S. 9–10)

So können partizipative Archive durchaus wichtige Bildungsinstrumente darstellen, um hegemoniale Beziehungen auszuhebeln und um gegen Diskriminierung und Ungerechtigkeit zu kämpfen. Wenn Individuen und Gruppen

damit beginnen, ihre eigene Geschichte zu dokumentieren, dann impliziert dies einen politischen und subversiven Akt, insbesondere wenn es sich um eine unterdrückte oder marginalisierte Geschichte handelt (vgl. Flinn, 2011; Flinn, Stevens & Shepherd, 2009). Flinn und Stevens schreiben:

These “recast” histories and their making challenge and seek to undermine both the distortions and omissions of orthodox historical narratives, as well as the archive and heritage collections that sustain them. (Zitiert nach Cook, 2013, S. 113)

Manche Community-Archive lassen sich also nicht auf reine Freizeitaktivitäten oder antiquarische Liebhabereien reduzieren, sondern können als regelrechter „social movement archival activism“ (Flinn, 2011) verstanden werden. Community-Archive bergen damit das Potential als Gegenteil zu Smiths authorized heritage discourse zu wirken, was aber nicht bedeutet, dass es nicht auch solche gibt, die diesen autorisierten Diskurs sogar unterstützen oder völlig außerhalb davon operieren (vgl. Heimo & Hänninen, 2015, S. 9).

2.4 Zusammenfassende Bemerkungen

Seit der Einführung des Begriffes Heritage durch die UNESCO im Jahre 1972 hat der Begriff nicht an Attraktivität verloren, wie seine Popularität im öffentlichen Diskurs noch heutzutage zeigt. Es muss auch deutlich gemacht werden, dass hinter dem Heritage-Diskurs von Seiten der UNESCO nicht nur konservierende Maßnahmen stecken, sondern grundlegend auch ein Bildungsauftrag, der sich sowohl an die Communities als Träger von Heritage richtet als auch an die internationale Staatengemeinschaft, die für einen Schutz bestimmter Natur- und Kulturelemente weltweit sensibilisiert werden, da es sich um Dinge von *außergewöhnlichem universellen Wert* handelt. In diesem theoretischen Kapitel habe ich die Entwicklungsgeschichte des Konzepts Heritage erläutert, die wissenschaftliche Kritik an diesem Konzept zusammengefasst und bin dann näher auf neue archivistische Paradigma eingegangen, die neue Möglichkeiten der Partizipation im Zusammenhang mit Kulturerbe aufzeigen. Ich möchte an dieser Stelle die wichtigsten Argumente, die für die vorliegende Arbeit grundlegend sind, zusammenfassen.

Die UNESCO-Konvention von 1972 scheint offiziell die Dichotomie zwischen Natur und Kultur überwunden zu haben, indem diese Konvention sowohl das Konzept Naturerbe als auch das Konzept Kulturerbe adressiert. Wie wir aber im Kapitel, das der Beschreibung des Forschungsfeldes gewidmet ist sehen werden, ist im Falle der Einschreibung der Dolomiten als UNESCOWeltnaturerbe der Aspekt des in diesem Naturerbe existierenden Kulturerbes zum Großteil ausgeblendet worden. Dieses Beispiel macht also die Annahme wahrscheinlicher, dass die UNESCO fast 40 Jahre nach der Ratifizierung der 1972er-Konvention das Gegensatzpaar Natur-Kultur noch nicht überwunden hat.

Die immaterielle und partizipative Wende, die mit der 2003er-Konvention eingeleitet worden ist, stellt gleichzeitig eine positive Entwicklung des Verständnisses von Kulturerbe und eine enorme Herausforderung für die praktische Umsetzung dieses Verständnisses dar. Die Schwerpunktverlagerung von einer monumentalen Auffassung von Kulturerbe hin zur Valorisierung seiner immateriellen Erscheinungsformen impliziert ein nun holistisches Verständnis, das nicht mehr so stark die Konservierung in den Vordergrund des Maßnahmenkatalogs stellt, sondern das Konzept safeguarding, das eine evolutionäre und dynamische Dimension erlaubt. Es geht also im Falle von immateriellem Kulturerbe nicht mehr darum, dieses vor dem Wandel zu schützen, sondern darum dieses nachhaltig zu entwickeln. Der Wandel selbst kann durchaus ein Element dieser Nachhaltigkeit sein, es stellt sich jedoch die Frage, warum sowohl in der UNESCO-Konvention zum Schutz von immateriellem Kulturerbe als auch in der Konvention für digital heritage das Schutzetos der früheren 1972er-Konvention noch präsent zu sein scheint.

Außerdem wird den sogenannten Communities eine aktivere Rolle im Bereich des immateriellen Erbes zugesprochen, was die 1972er-Konvention nicht vorsah. Partizipation ist zu einer Schlüsseldimension der 2003er-Konvention geworden. Identifikation, Beschreibung, Erhalt und Management des immateriellen Kulturerbes ohne Communities scheint nach dieser Konvention nicht mehr möglich zu sein. Doch der theoretische Ansatz weist seine Probleme auf, wenn es um die praktische Umsetzung geht. Die Frage nach den Machtbeziehungen zwischen der staatlich-institutionellen Ebene und den sogenannten heritage communities ist alles andere als gelöst. Es sind noch weitere Studien notwendig um festzustellen, ob durch die zwei neuen

Heritage-Konzepte – gemeint sind das immaterielle und das digitale Erbe – tatsächlich eine *Demokratisierung* des Welterbes einhergeht. In der vorliegenden Arbeit ist es mir ein Anliegen aufzuzeigen, dass die Demokratisierung im Sinne der Aufhebung und Überwindung der Dichotomie Experte-Bevölkerung eines der grundlegenden Potentiale des intangible und des digital heritage ist. Allerdings bedarf dies ein Überdenken des Verständnisses der Rolle der Experten, auf welches die UNESCO noch heute aufbaut.

Die Popularität von Heritage zeigt sich auch in der umfassenden wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Die Übersicht über den wissenschaftlichen Diskurs zum Thema Heritage und die von akademischer Seite geäußerte Kritik ist, wie klar ersichtlich, nur ein Ausschnitt aus einer ständig wachsenden internationalen Literatur zum Thema. Zwischen Vertretern des Heritage auf der einen Seite und ausgesprochenen Kritikern auf der anderen Seite, gibt es inzwischen bereits neutrale Positionen, die einen *heritage agnosticism* postulieren. Während z.B. in der italienischen Museumsanthropologie die Stimmen der Verfechter der immateriellen UNESCO-Philosophie lauter werden,²⁰ scheint in der internationalen Debatte doch eher der kritische Ansatz der *critical heritage studies* zu dominieren. Dieser unterstreicht – basierend auf empirischen Untersuchungen – wie die *Verkulturerbung* der Welt in zahlreichen Fällen an den eigentlichen Absichten vorbeigeht und dass die offiziellen Diskurse wesentlich von emischen Perspektiven abweichen. Historische Verfälschung, (touristische) Kommerzialisierung, Essentialisierung, Objektivierung, kulturelle Simplifizierung und Dekontextualisierung, Verfremdung, Eurozentrismus, Fremdaneignung, Erfindung von Tradition und von Communities, Konstruktion von Authentizität usw. sind nur einige der Begriffe, anhand welcher kritische Studien die Verkulturerbung der Welt interpretiert haben. Man muss sich vor Augen halten, dass Heritage ein Sammelbegriff für eine äußerst vielseitige Bandbreite von Phänomenen ist, der – wie Hafstein (2012) erklärt – nicht eine analytische Kategorie darstellt, um die Welt zu beschreiben, sondern ein Instrument ist, das die Welt verändert. Die Verkulturerbung führt zu einer Institutionalisierung von Kultur und kann

20 Als Beispiel hierfür dienen die Diskussionen der Gruppe SIMBDEA-ICH, einer Gruppe von Museumsethnologen, die sich als Teil der Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici (SIMBDEA) formiert hat und sich der 2003er-UNESCO-Konvention widmet.

daher als „metakulturelle Produktion“ betrachtet werden (Kirshenblatt-Gimblett, 2004).

In Bezug auf das Konzept *intangible cultural heritage* der UNESCO und die damit einhergehende partizipative und immaterielle Wende haben sich die Kritiken vor allem auf die problematische Natur des Begriffes *Community* konzentriert, der in einer zunehmend globalisierten, technologisierten und hybriden Welt nicht mehr haltbar zu sein scheint. Daran schließen sich auch die Probleme an, die in Bezug auf Partizipation von *Communities* festgestellt wurden. Eine besondere Macht des Kulturerbe-Diskurses liegt in seiner gruppenbildenden Funktion, wie sein Aufkommen im Kontext der Nationenbildung belegt. Daraus folgt eine kritische Redundanz: Eine *Community* wird über ihr Kulturerbe definiert, das wiederum nur durch die Erschaffung einer *Community* aufrechterhalten werden kann. Wenn *Communities* nicht empirisch verifiziert werden können, alles andere als die angenommene Homogenität aufweisen oder selbst erst durch die Konstruktion von Kulturerbe entstehen, wie kann dann deren Partizipation im Zusammenhang mit Kulturerbe gewährleistet werden? Problematisch ist auch der Begriff *Partizipation* selbst, der in den UNESCO-Konventionen nicht definiert wird und eine große Bandbreite in der praktischen Umsetzung aufweisen kann. Auch wenn mit der Partizipation auf theoretischer Ebene die Vorherrschaft der Experten in der Konstruktion von Heritage geschmälert und emische Konzeptionen zugelassen werden sollten, erweist sich dies auf praktischer Ebene noch immer als schwierig.

Interessant für die vorliegende Arbeit ist vor allem Smiths Begriff *authorized heritage discourse* (vgl. L. Smith, 2006), der die Hegemonie von Experten und Institutionen kritisiert, die Ansprüche auf Macht und Wissen erheben und damit für sich die Befugnis ableiten, im Namen der *Communities* zu entscheiden, was als Kulturerbe bezeichnet wird und was nicht, und wie in der Folge damit umgegangen werden muss. Die Konstruktion von Heritage ist also das Ergebnis einer Demonstration politisch-kultureller Macht durch dominante Gruppen, die auf Kosten untergeordneter Gruppen geht, und über Mechanismen der Exklusion operiert. Wie wir noch sehen werden, wird am Beispiel des „Naturerbes Dolomiten“ der *authorized heritage discourse* noch verstärkt. Wir haben es im Falle der Dolomiten mit einem jener Beispiele zu tun, bei dem ein World Heritage fast deckungsgleich mit

dem Siedlungsgebiet einer ethnischen Minderheit ist. Hier erfolgte die Verkulturerbung einerseits von Experten und Institutionen über die Köpfe der Communities hinweg. Andererseits wurden die kulturellen Aspekte der in diesem Naturerbe lebenden Bevölkerung, d.h. die ladinische Minderheit, fast völlig ausgeblendet.

Trotz – oder gerade wegen – umfangreicher wissenschaftlicher Kritik an den Inventaren, welche die UNESCO als wichtigstes Instrument zur Identifikation von Heritage vorsieht, und des Vorwurfs, dass die Inventarisierung eine reine Alibi-Aktion von Seiten der Regierungen darstelle um reale Schutzmaßnahmen zu vermeiden, scheint das Thema Partizipation nun auch die jüngsten Entwicklungen der archivistischen Paradigmen zu beeinflussen. Partizipative Ansätze und das sogenannte Community-Archiv verändern nicht nur den Stellenwert institutioneller Archive, sondern auch die Figur des Archivars und die Rolle der Bevölkerung, die auf unterschiedlichste Weise in Archivpraktiken involviert werden können. Es stellt sich also die Frage, ob Archive per se schlecht sind, oder ob diese bislang einfach noch nicht so weit entwickelt sind, um bestehender Kritik hinsichtlich Objektivierung und Simplifizierung gewachsen zu sein. Es wird in diesem Zusammenhang noch interessant sein, die weiteren Entwicklungen in den nächsten Jahrzehnten zu verfolgen. Es bleibt zu hoffen, dass zahlreiche Studien in diesem Bereich die Frage untersuchen werden, ob dieses neue Paradigma des partizipativen Archivs tatsächlich in der Lage sein wird, den *authorized heritage discourse* zu untergraben und eine Demokratisierung des Welterbes voranzutreiben.

3. Forschungsfragen und Hypothesen

Ausgehend vom hier beschriebenen Stand der theoretischen Diskussion des komplexen Beziehungsgeflechts zwischen Heritage, Community und Partizipation ergaben sich folgende Forschungsfragen, die vor allem auf die Überwindung der Dichotomie zwischen Experten und sogenannten Laien, d.h. eine Deinstitutionalisierung des Heritage-Diskurses und eine Verlagerung seines Schwerpunktes hin zur Zivilgesellschaft abzielten, was andere auch als „civic epistemologies“ (Borje, o. J.) bezeichnet haben:

- a) Wie kann materielles/immaterielles Kulturerbe unter Anwendung partizipativer Ansätze identifiziert und dokumentiert werden?
- b) Wie kann eine Auseinandersetzung mit dem Thema Kulturerbe in der Bevölkerung angeregt werden, die möglichst offen ist und nicht von Expertenmeinungen vorgeformt ist?
- c) Wie kann ein nachhaltiges Management von Kulturerbe entwickelt werden, das sowohl von der Zivilgesellschaft als auch von Institutionen getragen wird?

Als Forschungsfeld dienen, wie im nächsten Kapitel ausführlich beschrieben, die Dolomiten, welche sich aus mehreren Gründen für eine Erforschung dieser Fragen besonders anbieten. Zum einen wurden die Dolomiten 2009 als UNESCO-Naturerbe in die World Heritage List eingetragen. Zum anderen findet sich hier einer jener raren Fälle, in denen ein UNESCO-Naturerbe exakt mit dem primären Siedlungsgebiet einer ethnischen Minderheit, den Ladinern, übereinstimmt.

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, war eine meiner Ausgangshypothesen, dass die UNESCO bei der Einschreibung der Dolomiten auf die Weltnaturerbe-Liste den Aspekt des in diesem Naturerbe existierenden Kulturerbes der Ladinern zum Großteil ignoriert hat. In Abschnitt 4.1 „*Die Dolomiten: UNESCO-Weltnaturerbe*“ werde ich auch erläutern, warum dies der Fall zu sein scheint und warum die UNESCOifizierung der Dolomiten fast als eine Art Fortsetzung der historischen Kolonisierung der Dolomiten betrachtet werden könnte, die sich jetzt aber in Form einer internationalen und von außen herangetragenen Heritage-Rhetorik präsentiert. Ich werde darauf eingehen, da dies einen wichtigen Kontext dieser Forschungsarbeit darstellt. Da mein Projekt sich jedoch nicht primär auf dieses äußerst komplexe Thema konzentriert, sind meine Schlussfolgerungen dazu nur partiell. Meines Erachtens ist eine eigene ethnologische Erforschung der *heritage arena Dolomiten* schon längst fällig. Diese sollte sich speziell den Hintergründen der Einschreibung der Dolomiten auf die UNESCO-Welterbeliste, den Auswirkungen (sozial, politisch, wirtschaftlich, kulturell), den in den UNESCO-Diskursen konstruierten Bildern der Dolomiten und der dort lebenden ladinschen Bevölkerung sowie den Beziehungen zwischen Natur- und Kulturerbe

in dieser heritage arena widmen. Auf diese Aspekte kann ich in dieser Arbeit leider nur oberflächlich eingehen.

Eine andere Hypothese, die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegt, ist die Annahme, dass das ladinische Kulturerbe in den Dolomiten bislang grundlegend auf institutioneller Ebene, d.h. top-down, konstruiert worden ist. Dafür habe ich im Abschnitt 4.7 die Akteure der Kultur und des Kulturerbes in den Dolomiten beschrieben und versucht vor allem die Rolle bzw. die Position von Institutionen in einem weitläufigen institutionellen Beziehungsgeflecht herauszuarbeiten. Dank meiner Forschungserfahrung im Rahmen eines Projektes im Auftrag des Museum Ladin Ćiastel de Tor, das dem immateriellen Kulturerbe in Gröden gewidmet war und das mich zu dieser Forschungsarbeit inspirierte, werde ich anhand dieses konkreten Fallbeispiels aufzeigen, dass auch ein explizit partizipativ angelegtes Forschungsvorhaben im Bereich des Kulturerbes letztendlich – und trotz guter, d.h. partizipativer Absichten – doch wieder „patrimoniale Taxonomien“ (Palumbo, 2011) replizieren und Kulturerbe unter Ausschluss der Bevölkerung definieren kann. Damit folge ich in dieser Arbeit dem Vorschlag von Gonzalez (2013), demzufolge die Analyse von Kulturerbe auf zwei Ebenen durchgeführt werden sollte, um eine simplifizierende Reduktion dieses Konzeptes zu vermeiden und eine prozessuale Definition zu fördern. Dabei bezieht sich die erste Ebene auf Kirshenblatt-Gimblett's Analyse des Kulturerbes als „metakulturelle Produktion“ (Kirshenblatt-Gimblett, 2004), die sich vor allem auf institutionelle und akademische Konstruktionen und Praktiken bezieht, und die ich anhand Smith's Begriff des authorized heritage discourse erweitern möchte. Im Fokus der zweiten Ebene der Analyse steht hingegen ein emischer Ansatz, der, einer Definition von Novelo folgend, Kulturerbe folgendermaßen versteht:

Something that somebody or some people consider to be worthy of being valued, preserved, catalogued, exhibited, restored, admired (etc.); and others share that election – freely or by various mechanisms of imposition – so that an identification takes place and that “something” is considered ours. (Zitiert nach Gonzalez, 2013, S. 3)

Übertragen auf die vorliegende Forschungsarbeit entspricht die erste Ebene der metakulturellen Produktion und des authorized heritage discourse mit dem rezenten Fall der UNESCO-Einschreibung der Dolomiten, was den Aspekt des natural heritage betrifft, aber auch mit der weiter zurückliegenden Entwicklung lokaler, regionaler und überregionaler Institutionen, die maßgeblich das heutige Verständnis ladinischen Kulturerbes geprägt haben. Diese Ebene habe ich vor allem anhand einer Text- und Diskursanalyse abgedeckt (vgl. Bernard, 2006b, S. 463ff.).²¹

Die zweite Analyseebene, die sich eher den emischen als den etischen Aspekten widmet, stellt den eigentlichen Kern und Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit dar. Die in dieser Studie beschriebenen Methoden beziehen sich daher insbesondere auf die Datenproduktion und -analyse dieses zweiten Teils der Forschung.

4. Das Forschungsfeld

4.1 Die Dolomiten: UNESCO-Weltnaturerbe

The Dolomite region proper, lies in the south-eastern portion of Tyrol, a little to the north-west of the Gulf of Venice. It may be described as bounded on the north by the Pusterthal; on the west by the valleys of the Eisach and Adige; on the south by a line drawn from Trent to Belluno; on the east by the valley of the Piave, and a line extended northwards to the Pusterthal. ... The kernel of dolomite scenery may be, in other words, described as within the "quadrilateral" formed by the cities of Brixen, Trent, Belluno, and Lienz. (Gilbert & Churchill, 1864, S. 26)

21 "There is growing interest these days in the analysis of texts. Little wonder. Most of the recoverable information about human thought and behavior in complex societies is naturally occurring text: books, magazines, and newspapers, of course, but also diaries, property transactions, recipes, correspondence, song lyrics, and billboards. And there's more – lots and lots more. Artifacts (clay pots, houses, toys, clothing, computers, furniture) and images (family photo albums and videos, slasher films, sitcoms) are texts. Behaviors (making beer, laying out a garden, dressing the dead for funerals) and events (church ceremonies, homecoming games, blind dates) are texts" (Bernard, 2006b, S. 463).

Die Dolomiten sind nach dem französischen Geologen Déodat de Dolomieu benannt, der im Jahr 1796 die spezielle Eigenart des dolomitischen Felsens entdeckte, woran noch heute ein Monument in Cortina d'Ampezzo erinnert. Bis zum Zeitpunkt dieser Entdeckung waren die Dolomiten – die sogenannten „bleichen Berge“ – für lange Zeit eine Naturlandschaft, die ihren wenigen Bewohnern und gelegentlichen Abenteurern, die sich im 19. und 20. Jahrhundert auf geologische und geographische Expeditionen in diese Täler und Berge aufmachten, vorbehalten blieb. Die Dolomiten, in der nordöstlichen Region der italienischen Alpen gelegen, umfassen ein Gebiet von ca. 140.000 Hektar mit einer Meereshöhe zwischen 900 und 3.400 Metern und weisen 18 Gipfel über 3000 Höhenmeter auf (vgl. Zilioli, Bini, Wahsha & Ciotoli, 2011, S. 233). Das geographische Zentrum der Dolomiten wird ziemlich genau vom Felsmassiv Sella gebildet, von dem ausgehend sich fünf Täler – Badia, Gherdëina, Fascia, Fodom und Anpezo²² – wie die Speichen eines Rades ausbreiten.

Aufgrund der außerordentlichen Schönheit der Landschaft, der wissenschaftlichen Relevanz und dem outstanding universal value sind insgesamt 9 Gebiete in den Dolomiten am 26. Juni 2009 in die Liste des UNESCO-Welterbes aufgenommen worden. Dies geschah also bereits vier Jahre nachdem im Jahr 2005 Italien bei der 29. Session des Welterbe-Komitees in Durban (Südafrika) die Dolomiten als möglichen Kandidaten für zukünftige Nominierungen vorgeschlagen hat (vgl. Provincia di Belluno, Provincia Autonoma di Bolzano-Bozen, Provincia di Pordenone, Provincia Autonoma di Trento & Provincia di Udine, 2008, S. 3). Ein Jahr nach der Einschreibung der Dolomiten auf die UNESCO-Weltnaturerbe-Liste wurde 2010 die Stiftung Dolomiti Dolomiten Dolomites Dolomitis UNESCO von den fünf Provinzen Belluno, Bozen, Pordenone, Trient und Udine und den zwei Regionen Friaul-Julisch Venetien und Veneto gegründet, um das Dolomiten-Welterbe zu verwalten.

The particular drama and magnificence of their scenic values have made the Dolomites a crucial reference for the aesthetic of the sublime in western culture, so much so that they are considered to be a universal standard of natural beauty. (Provincia di Belluno et al., 2008, S. 17)

22 Der deutsche bzw. italienische Name von Badia ist Gadertal bzw. Val Badia, von Gherdëina Gröden bzw. Val Gardena, von Fascia Fassatal bzw. Val di Fassa, von Fodom Buchenstein bzw. Livinallongo und von Anpezo Petsch bzw. Ampezzo.

The Dolomites are considered a global point of reference for the aesthetics of the sublime. ... verticality, grandeur, monumentality, the torment of forms, essential purity, the intensity of colours, astonishment, mystical asceticism and transcendence. ... Their evocative power is such that their name has also been extended to other mountains elsewhere. There are indeed "Dolomites" in France (Dolomites Françaises), Austria (Lienzer Dolomiten, Salzburger Dolomiten), Switzerland (Unterengadiner Dolomiten), elsewhere in Italy (Lucanian Dolomites, Sicilian Dolomites), Norway (the Porsangerdolomitt) and Slovenia (Polhograjski Dolomiti). (Micheletti, 2016, S. 14–15)

Auch das *Nomination Document* spricht von einer mystischen Ästhetik der Erhabenheit, die all jenen bekannt sein dürfte, die das dolomitische Naturschauspiel bereits selbst erlebt haben.

No one has remained immune to their extraordinary fascination, to the extent so that they are universally considered "the most beautiful mountains on Earth". ... the Dolomites represent a universal archetype in terms of the mountain landscape: the "Dolomite landscape." (Micheletti, 2016, S. 14)

Dieses „Justification Statement of Outstanding Universal Value“ findet sich im offiziellen *Nomination Document* für die Einschreibung der Dolomiten auf die UNESCO-Welterbeliste in wissenschaftlicherem Fachjargon:

The Dolomites are the archetype of a particular type of mountain landscape in the world, defined as "dolomitic landscape", and the most outstanding anywhere. The extremely articulated topography and the exceptional variety of colours are distinctive characteristics of the dolomitic landscape, but even more so the extraordinary contrast between the gentle curves of the meadows and the sudden vertical thrust of mighty, completely bare, pale-coloured peaks with extraordinarily varied sculptural shapes. The result of these key traits determines the "dolomitic landscape", that is that typology of mountain scenery whose original model and maximum expression is found in the Dolomites. (Provincia di Belluno et al., 2008, S. 16)

Die Nominierung wurde in den folgenden zwei Kriterien beantragt und genehmigt: „Criterion vii (contain superlative natural phenomena or areas of

exceptional natural beauty and aesthetic importance)“ (Provincia di Belluno u. a., 2008, S. 16) und „Criterion viii (to be outstanding examples representing major stages of earth’s history, including the record of life, significant on-going geological processes in the development of landforms, or significant geomorphic or physiographic feature)“ (Provincia di Belluno u. a., 2008, S. 17). Während Kriterium 7 sich auf die topographische Schönheit der Landschaft bezieht, legt Kriterium 8 den Schwerpunkt auf die geologische und geomorphologische Einzigartigkeit der Dolomiten. Um den Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht mit geologischen Details zu sprengen, möchte ich nur kurz folgenden Paragraphen zitieren:

The Dolomites are the world’s only area with easy access where large scale Triassic carbonate platforms and their adjoining basinal areas can be observed in natural transects. They show a practically continuous sequence of Upper Palaeozoic and Mesozoic rocks and therefore documents 200 Ma of earth history in a small and easily accessible area. In particular, the continental successions of the Permian and above all the marine successions of the Triassic make the Dolomites a reference area at a worldwide level for researchers and specialists of these periods. Significant parts of the Triassic have been historically defined in these areas: for example, the Ladinian (term deriving from Ladinia), the Fassanian (from the Val di Fassa) and the Cordevolian (from the Cordevole Valley). (Provincia di Belluno u. a., 2008, S. 17)

Die Dolomiten präsentieren sich folglich wie ein offenes Buch für Trias-Forscher und Experten, jener erdgeschichtlichen Epoche, die geochronologisch in einem Zeitraum vor etwa 252–208 Millionen Jahren angesiedelt wird. Ich möchte an dieser Stelle die interessante Tatsache ansprechen, dass das Ladinium, die obere Stufe des Mittleren Trias (242–235 Millionen Jahren), die 1892 vom österreichischen Geologen Alexander Bittner vorgeschlagen wurde, nach den Ladinern benannt ist, die noch heute den Großteil der Bevölkerung in den Dolomiten darstellen.

4.2 Weltnaturerbe: Doch wo bleiben die Menschen?

Es mag selbstverständlich erscheinen, dass ein Nominierungsdokument im Falle eines Naturerbes wie den Dolomiten vor allem die Einzigartigkeit der natürlichen Gegebenheiten, der Topographie und der Geologie der Landschaft hervorhebt. Doch wenn davon ausgegangen werden könnte, dass die UNESCO mit der 1972er-Konvention und der Verbindung von Natur- und Kulturerbe die Dichotomie zwischen Natur und Kultur überwunden hat, sollte auch geschlussfolgert werden können, dass der kulturelle Kontext in einem Dokument solcher Tragweite ausführlich erläutert sein müsste. Dem ist jedoch nicht so.

Eine Suche nach dem Wort *ladin* im 363-seitigen *Nomination Document* (Provincia di Belluno u. a., 2008) ergibt insgesamt 51 Treffer (plus 7 zusätzliche Treffer in der Literaturliste). Davon betreffen 47 Nennungen allerdings die erdgeschichtliche Ladinium-Epoche. Nur die restlichen 4 Treffer beziehen sich entweder auf die ladinische Sprache oder die ladinische Bevölkerung. Eine erste Nennung findet sich in einem einführenden Text zur Geologie, der von der Komplexität der stratigraphischen Terminologie spricht und diese auf die Mehrsprachigkeit nicht nur der bestehenden Literatur, sondern auch der dolomitischen Toponyme zurückzuführen ist:

The multilingual nature of both the geological publications and the toponyms of the Dolomites region, where German, Italian and Ladin languages overlap, makes the stratigraphic terminology complex. (Provincia di Belluno u. a., 2008, S. 36)

Die anderen drei Nennungen – eine davon in der Beschriftung eines Bildes „Ladin settlement“, auf dem ein Höfe-Ensemble vor dem Hintergrund eines dolomitischen Felsmassivs zu sehen ist – finden sich in einem kurzen historischen Abschnitt mit dem Titel „History and development“ (Provincia di Belluno u. a., 2008, S. 91–97), der die „signifikantesten Ereignisse in der Geschichte der Dolomiten“ bis zur Gegenwart beschreibt. Die strukturelle und linguistische Diversität der Region – so der Wortlaut des Dokumentes – sei auf zwei „historische Perspektiven“ zurückzuführen, die politische und die materielle Geschichte. Die „politische Geschichte“ sei charakterisiert von

Grenzen und Trennungen, da das Gebiet aufgrund seiner geographischen Position immer ein Grenzgebiet zwischen verschiedenen Einflussgebieten darstellte. Die „materielle Geschichte“ unterstreiche hingegen die kulturelle Kohäsion der Region, „inhabited by populations with similar languages and established traditions, typical of alpine culture“ (Provincia di Belluno u. a., 2008, S. 90). Die Verbindung dieser zwei Geschichten sei in der Mehrsprachigkeit kulminiert, welche die Region heute charakterisiert: „two languages derive from political history (Italian and German), while the other two are from material history (the Alpine-Romance languages Ladin and Furlan)“ (Provincia di Belluno u. a., 2008, S. 90).

Ähnlich verhält es sich mit der quantitativen Präsenz des Wortes *Romance*, d.h. *Romanisch* wie in *Rätoromanisch*, das sich im Nominierungsdokument (Provincia di Belluno u. a., 2008) insgesamt fünf Mal findet, vier Mal davon im oben erwähnten Abschnitt „History and development“. Die andere Nennung erscheint im Kontext der Beschreibung der enormen Formvielfalt der felsigen Dolomitenlandschaft und spricht – offensichtlich in Bezug auf die ladinische Sprache – von einem „lokalen Dialekt, einer antiken romanischen Sprache archaischen Ursprungs“:

Every mountain group has its own characteristic shape which makes it unique and instantly recognisable. The toponymy is interesting in this respect. The name of each mountain group indicates its most representative formal aspect, conveyed in the musicality of the local dialect, an ancient Romance language of archaic origin: Les Odles = the Needles, l Ciadinàc = the big Basin, La Marmolada = the Shining Mountain, l Burèl = the Gorge, l Pelm = the Massif, l Vajolet = the Cliff, etc. (Provincia di Belluno u. a., 2008, S. 77)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass von den 363 Seiten des Nominierungsdokuments (Provincia di Belluno u. a., 2008) insgesamt knapp mehr als 8 Seiten – nämlich der Abschnitt „History and development“ – den historischen, gesellschaftlichen und linguistischen Aspekten der in den Dolomiten siedelnden Bevölkerung gewidmet sind. Die kulturelle Kontextualisierung des Naturerbes Dolomiten ist in diesem bedeutenden Dokument damit relativ marginal und scheint keinen besonderen Stellenwert zu haben. Die UNESCO-Eintragung der Dolomiten bezieht sich nur auf das Naturerbe, wäh-

rend das in diesem Territorium existierende Kulturerbe – letztendlich doch auch ein von der UNESCO geprägter Begriff – nur als eine Art archaische Kuriosität am Rande erwähnt wird. Die Tatsache, dass sich das Territorium einer linguistischen und/oder ethnischen Minderheit mit dem Territorium eines UNESCO-Naturerbes so sehr überschneidet bzw. im Falle der Dolomiten(ladiner) sogar deckungsgleich ist, ist aus sozialwissenschaftlicher Sicht überaus interessant. Auch wenn dies nicht Ziel dieser Arbeit ist, sei hier nur bemerkt, dass es sich hier um ein Forschungsfeld handelt, das sich wunderbar anbieten würde, um die im wissenschaftlichen Diskurs bereits geäußerte Kritik an der von der UNESCO praktizierten Trennung zwischen Natur- und Kulturerbe empirisch zu verifizieren.

Die UNESCO-Einschreibung hat die internationale Aufmerksamkeit für die Dolomiten als geomorphologische Attraktion – nicht nur was die Forschung, sondern auch den Tourismus anbelangt (vgl. Gufler, 2012) – wesentlich verstärkt. Die Zeiten der „Abgeschiedenheit von der Welt der Touristen“, von der noch Gilbert und Churchill (1864, S. xvii) berichteten, sind definitiv vorbei:

During eight weeks, and over a space of more than two hundred miles, we did not meet a solitary member of that restless fraternity – English or foreign – and in many places were the first English people that had been seen. (Gilbert & Churchill, 1864, S. xvii)

Der letzte Satz ihrer Einleitung kann heutzutage nur mehr ein leichtes Schmunzeln hervorrufen:

We deprecate the intrusion of the noisy, idle stream of tourists, who, indeed, are little likely to turn aside from the substantial comforts of the high road. (Gilbert & Churchill, 1864, S. xx)

Mittlerweile gehören die Dolomiten und ihre Täler zu den touristischen Topzielen in Südtirol, und das bereits lange vor der UNESCO-Einschreibung, jedoch danach umso mehr.

4.3 Die ladinische Sprachminderheit in den Dolomiten

Die Dolomiten und insbesondere ihre diversen Täler sind heute noch zum Großteil von einer Bevölkerung bewohnt, die sich aufgrund einer Reihe historischer Ereignisse und linguistischer Entwicklungen als sogenannte *Ladins* (auf Deutsch Ladiner) verstehen, als eine ethno-linguistische Gruppierung, die sich von ihren deutsch- und italienischsprachigen Nachbarn unterscheidet.

Wie dies für viele europäische Nationalitäten der Fall war, waren die Ideen, die von den Bewegungen des 19. Jahrhunderts ausgingen, der Funke, der in ihnen [den Ladinern; Anm. d. Verf.] das Bewusstsein ausgelöst hat, dass sie eine autonome ethno-linguistische Gruppierung sind, die sich von der deutschen vor allem durch die Sprache und von der italienischen durch Traditionen und historisch-politische Zugehörigkeit unterscheidet. Die Ladinität kristallisiert sich folglich ausgehend von den Unterschieden und den Besonderheiten, die sie gegenüber den sie umgebenden Kulturen aufweist. Die Identität der Ladiner basiert nicht auf einer Nation und ihr Ursprung ist nicht auf einen spezifischen historischen Zeitraum oder auf ein besonderes episches Ereignis zurückzuführen, existiert aber angesichts der Präsenz anderer Identitäten, von denen sie sich unterscheidet.²³ (Pescosta, 2010, S. 5, Übers. d. Verf.)

Die Ladiner sind eine Minderheit, deren Sprache – *le ladin*, das Ladinische – zur rätoromanischen Sprachfamilie gehört. Es gibt heutzutage etwa 30.000 Ladiner,²⁴ die in fünf Tälern – Badia und Gherdëina (Provinz Südtirol), Fa-

23 „Come per tante nazionalità europee, le idee scaturite dai movimenti ottocenteschi sono state la scintilla che ha fatto maturare in loro la consapevolezza di formare un gruppo etnico-linguistico autonomo che si distingue da quello tedesco soprattutto per lingua e da quello italiano per tradizioni e appartenenza storico-politica. La ladinità si cristallizza dunque partendo dalle differenze e dalle peculiarità che essa presenta rispetto alle culture circostanti. L'identità dei ladini non trova alcun appoggio in una nazione e la sua origine non è riconducibile ad un preciso periodo storico o ad un particolare evento epico, ma esiste di fronte alla presenza di altre identità dalle quali si distingue“ (Pescosta, 2010, S. 5).

24 Eine genaue Zahlenangabe ist schwierig, da es nur für Südtirol eine statistische Erhebung der Sprachgruppenzugehörigkeit gibt, während solche Statistiken für Trient und Belluno fehlen. Pescosta (2010, S. 12) schreibt, dass heutzutage etwa 35.000 Menschen in den ladinischen Dolomitentälern leben, wovon ein Großteil ladinischer Muttersprache ist. Steinicke (2014) gibt eine Zahl von 33.000 Personen an, „von denen die Hälfte in Südtirol lebt, die andere Hälfte im Trentino und im Bellunese“ (Steinicke, 2014, S. 8). Anhand der letzten Volkszählung von 2011 lässt sich zumindest mit Sicherheit sagen, dass es im Jahre 2011 allein in Südtirol 4,53% (d.h. 23.179) von 511.688 Einwohnern Südtirols waren, die sich der ladinischen

scia (Provinz Trentino), Fodom und Anpezo (Provinz Belluno) – leben. Diese politisch-administrative Aufteilung auf zwei Regionen und drei Provinzen geht auf die Annexion Südtirols durch Italien nach dem Ersten Weltkrieg 1918 zurück, wurde von der faschistischen Regierung bekräftigt und auch nach dem Zweiten Weltkrieg entgegen dem Willen der Ladinern von der Regierung Alcide De Gasperi per Dekret erlassen (Pescosta, 2010, S. 9). Eine Folge dieser Aufteilung auf mehrere Verwaltungseinheiten (zwei Regionen und drei Provinzen) ist, dass Probleme im Zusammenhang mit dem Minderheitenstatus (z.B. der in Südtirol angewandte ethnische Proporz) im Falle der Ladinern noch verstärkt worden sind.

Diese Trennung hat, vor allem in den letzten 50 Jahren, zu einer starken Ungleichheit im Umgang mit und der Anerkennung der ladinischen Minderheit in den drei Provinzen geführt. Während die Fassaner, aufgrund der Zugehörigkeit zur selben Region, die Rechte gefordert und tatsächlich erhalten haben, die zuvor den Ladinern des Gadertals und Grödens zuerkannt worden sind, wurden die Bewohner der Täler von Buchenstein und Ampezzo durch eine unangemessene politische Anerkennung benachteiligt und ihnen wurden nicht jene Grundrechte garantiert, die in den anderen Tälern nichtsdestotrotz eine relativ gute Konservierung der ladinischen Sprache und Kultur erlaubt haben.²⁵ (Pescosta, 2010, S. 9, 11, Übers. d. Verf.)

Erst am 15. Dezember 1999 ist das Gesetz Nr. 482 Norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche storiche in Kraft getreten, welches neben den anderen „historischen Sprachminderheiten“ Italiens auch den Ladinern der Provinz Belluno Zugang zu besonderen Finanzierungen für kulturelle Initiativen zum Schutz von Minderheiten erlaubt. Endlich sollten die Ladinern der bellunesischen Gemeinden Fodom, Col und Anpezo in den Genuss

Bevölkerungsgruppe zugehörig erklärt hatten (vgl. Landesinstitut für Statistik der Autonomen Provinz Bozen-Südtirol, o. J.).

25 „Tale divisione ha portato, soprattutto negli ultimi 50 anni, a una forte disparità di trattamento e di riconoscimento della minoranza ladina nelle tre province. Infatti, mentre i Fassani hanno preteso e ottenuto, in virtù dell'appartenenza alla stessa regione, i diritti precedentemente concessi ai Ladini delle valli Badia e Gardena, i residenti delle valli di Livinallongo e Ampezzo sono stati penalizzati da un inadeguato riconoscimento politico, e non sono stati garantiti loro quei diritti essenziali che, nelle altre valli, hanno permesso, nonostante tutto, una conservazione relativamente buona della lingua e della cultura ladina“ (Pescosta, 2010, S. 9, 11).

eines Minderheitenschutzes kommen. Allerdings haben nach Inkrafttreten dieses Gesetzes so viele weitere bellunesische Gemeinden (insgesamt 38) den ladinischen Minderheitenstatus für sich eingefordert, dass die ursprünglich umfangreichen Finanzierungen zur Förderung der ladinischen Minderheit aufgrund der neu hinzugekommenen förderfähigen Gemeinden relativ unbedeutend geworden sind (vgl. Pescosta, 2010, S. 11; Steinicke, 2014, S. 9). „Das Problem der politisch-administrativen Trennung, und alles was damit zusammenhängt, bleibt eine der am schwersten zu lösenden Fragen“ (Pescosta, 2010, S. 11, Übers. d. Verf.).

Dass diese historische Erfahrung der ladinischen Aufteilung noch heute mit einer starken Emotionalität beladen ist, zeigt ein Referendum, das 2007 stattgefunden hat und in dem darüber abgestimmt wurde, ob die drei Gemeinden Anpezo, Fodom und Col sich von der Region Veneto ablösen und an die Autonome Region Trentino-Südtirol angegliedert werden sollten oder nicht. Von 4.878 abgegebenen Stimmen haben 3.847, d.h. mehr als 78% der gültigen Stimmen, für eine Angliederung an die Autonome Region Trentino-Südtirol gestimmt. Doch selbst wenn diese Angliederung jemals geschehen sollte, würde sich zahlenmäßig an der Situation der Ladinier in Südtirol als „Minderheit in der Minderheit“ (vgl. Hilpold & Perathoner, 2005) nur wenig ändern. In Südtirol gehörten im Jahre 2011 69,41% der Bevölkerung der deutschsprachigen, 26,06% der italienischsprachigen und nur 4,53% der ladinischen Sprachgruppe an (vgl. Landesinstitut für Statistik der Autonomen Provinz Bozen-Südtirol, o. J.). Zusammen mit der Provinz Trient hat es heute den Status einer Autonomen Region innerhalb Italiens mit einem besonderen Statut, welches den Schutz der kulturellen und linguistischen Minderheiten auf dem Territorium garantieren soll. Heute wird die ladinische Sprache von der italienischen Regierung als Minderheitensprache anerkannt.

4.4 Kurze Kolonisierungsgeschichte der Ladinier

Entgegen einer lange aufrechterhaltenen Expertenmeinung, die davon ausging, dass die ladinischen Täler von den älteren Siedlungsräumen Eisack- und Pustertal und erst ab dem 11. Jahrhundert besiedelt worden sind (vgl. Battisti, 1941), haben archäologische Ausgrabungen im 20. Jahrhundert bewiesen, dass die Siedlungsgeschichte der Dolomiten bereits viel früher ihre

Ursprünge hat.²⁶ In der Nähe vorgeschichtlicher Höhenwege, welche – entgegen häufiger Assoziationen von Bergwelten mit Isolation – sowohl beliebte Verbindungsrouen zwischen den dolomitischen Gebieten darstellten als auch wichtige Transportrouten für Mineralien in der späteren Bronze- und Eisenzeit, zeugen heutige Fundstellen in den Hanglagen auf geringerer Höhe davon, dass es bereits seit der Steinzeit frühe und dauerhafte Ansiedlungen gab. Die Hypothese, dass die Dolomitentäler erst später als die tiefergelegenen Täler Puster- und Eisacktal besiedelt worden wären, galt anhand dieser Zeugnisse also als widerlegt.

Die Theorie, dass die heutigen Rätoromanen – sowohl in Graubünden als auch in den Dolomiten – direkte Nachfahren der Räter sind, ist nicht wissenschaftlich belegbar. Die Räter, die als Träger der Fritzens-Sanzeno-Kultur in den eisenzeitlichen Alpen (500–15 v. Chr.) gelten, bestanden aus einer Reihe heterogener Stämme, die aber möglicherweise einen gemeinsamen Kult teilten. Die archäologischen Fundstücke, die im Gadertal, in Gröden und im Fassatal erhoben wurden, weisen auf eine zwischen 500 und 100 v. Chr. existierende, einheitliche kulturelle Gruppe hin, die – von bäuerlicher Landwirtschaft geprägt – einen hohen Grad des Austausches und des Einflusses mit den umliegenden Tälern pflegten, der bis in die Poebene und die Gebiete der heutigen Ostschweiz reichte.

In einem Schmelztiegel der Kulturen entwickelten sich die rätischen Stämme bis die Römer im Jahre 15 v. Chr. weite Teile ihrer alpinen Gebiete eroberten. An die Räter wird noch später der Name der römischen Provinz Raetia erinnern, deren Grenzen aber nicht mit dem tatsächlichen Siedlungsgebiet der Räter übereinstimmten. Vielmehr wurde ihr Gebiet zwischen verschiedenen administrativen Einheiten, d.h. römischen Provinzen, aufgeteilt:

Das ladinische Gebiet war folglich auf mehrere römische Provinzen aufgeteilt, jedoch nur aus administrativer Sicht, wenn man bedenkt, dass sich z.B. die Bewohner des Vinschgaus auf rätischem Gebiet sich nicht von denjenigen des Buchensteintales auf norischem Gebiet unterschieden, weder in ethnischer noch in sprachlicher Hinsicht.²⁷ (Pescosta, 2010, S. 52, Übers. d. Verf.)

26 Der folgende historische Abriss basiert – wo nicht anders angegeben – auf den Werken von Richebuono (1991, 1998) und Pescosta (2013).

27 “L’area ladina era dunque divisa tra più province romane, però solo dal punto di vista

Durch die Römer gelangten neue Techniken in die Alpen, welche die landwirtschaftliche Produktion verbesserten, und sich mit lokalen Bauweisen und Siedlungsformen vermischten. Ein gutes Beispiel sind die sogenannten *viles* im Gadertal, in der Landschaft verstreute Anhäufungen von Höfen, die sich in ihrer architektonischen Grundstruktur an der rätischen *tambra*, einer ursprünglichen Form der Berghütte, orientierten, als Höfe-Ensemble inmitten weitläufigen Landes aber höchstwahrscheinlich das Ergebnis römischer Planer waren.

Ab 15 v. Chr. begann die Romanisierung der rätischen Region und eine zunehmende Verbreitung des Lateinischen in den darauffolgenden Jahrhunderten, welches im alpinen Raum spezielle regionale Formen annahm. In dieser Epoche sind auch die Wurzeln der heutigen ladinischen Sprache in den Dolomiten zu finden, die sich parallel zu einschneidenden historischen Ereignissen entwickelt hat. Während der römischen Kolonisierung der alpinen Gebiete erfolgte eine Symbiose zwischen dem von Soldaten und Händlern gesprochenen Vulgärlatein und den indigenen Sprachen der Alpenbewohner, die vermutlich prä-indoeuropäisch waren und teilweise keltische Einflüsse hatten. Im 3. Jahrhundert hat die Latinisierung des Gebietes zwischen dem Bodensee, der Donau und Istrien dazu geführt, dass das Latein, vor allem auch weil es eine Schriftsprache war, die indigenen Sprachen zunehmend überlagert hat. Seine größte geographische Ausbreitung erlebte dieses rätoromanische Sprachgebiet um 500 n. Chr. Nach dem Zusammenbruch des römischen Reiches, der heute nur schwer rekonstruierbaren Eroberung durch Goten, Vandalen, Bajuwaren, Alemannen und Slawen vom Norden und Osten her und der zunehmenden Vermischung mit diesen eindringenden Völkern, schrumpfte der rätoromanische Sprachraum zunehmend. Am Ende des 10. Jahrhunderts waren das Pustertal und das Eisacktal schon völlig eingedeutscht. Auf dem Gebiet des heutigen Südtirol war die Neolatinität am Ende des Mittelalters nur mehr in einigen peripheren Zonen gegeben, so im Vinschgau, in den östlichen Seitentälern des Eisacks und im Dolomitengebiet.

Aufgrund seiner kulturellen Orientierung nach Chur, Verwaltungszentrum der im 4. Jahrhundert gegründeten römischen Provinz Raetia Se-

amministrativo, considerando il fatto che le popolazioni della Val Venosta in territorio retico, ad esempio, non si differenziavano da quella della valle di Livinallongo in area norica, né dal punto di vista etnico né linguistico" (Pescosta, 2010, S. 52).

cunda, war das Vinschgau eines der letzten heute deutschsprachigen Gebiete Südtirols, das seine Ladinität verloren hat. Am Ende des 16. Jahrhunderts waren die Rätoromanen in Glurns und oberhalb von Schluderns noch die große Mehrheit. Grund für die Verdeutschung des Vinschgaus war schließlich die politisch und religiös motivierte Angst der Tiroler Fürsten, dass der auf Ladinisch gepredigte Calvinismus von Zürich her auch ihre Landesteile erobern würde. In der Folge wurde den Bewohnern des Vinschgaus die Verwendung des Ladinischen verboten:

Der Gebrauch des Ladinischen in den Kirchen, in den Rathäusern, in den Gerichtsämtern und in den Schulen wurde verboten. Knechte und Mägde, die man als Häretiker betrachtete, weil sie dieselbe Sprache der protestantischen und kalvinistischen Schweiz benutzten, entfernte man, oder Ehen mit Frauen und Männern aus dem Engadin wurden verboten.²⁸ (Pescosta, 2010, S. 164, Übers. d. Verf.)

Im Süden waren im 17. Jahrhundert noch das Nons-, das Fiemme-, das Cadorer-, das Biois-, das Zoldo- und das Agordino-Tal ladinisch. Aufgrund der linguistischen Nähe zu den Trientner und Venezianischen Dialekten ist eine exakte Datierung der Italianisierung dieser Täler jedoch schwierig. Das Dolomitengebiet hingegen blieb durch seine natürlichen Grenzen, die durch die Gebirgslandschaft gegeben waren, relativ gut vor den linguistischen Einflüssen der benachbarten Gebiete geschützt. So scheint sich die Sprachgrenze zwischen den ladinischen Dolomitentälern und den italienisch- bzw. deutschsprachigen Gebieten seit dem 16. Jahrhundert kaum geändert zu haben. Um die Kolonisierungsgeschichte, zumindest auf linguistischer Ebene, abschließend zusammenzufassen, kann gesagt werden, dass die rätoromanische Sprache mit entsprechenden regionalen Variationen heute noch in einigen wenigen Sprachinseln existiert und zwar in Graubünden, in den Dolomiten (Ladinia dolomitica), in Comelico und im Friaul.

Auf politischer Ebene ging die Kolonisierungsgeschichte noch lange weiter. So waren die ladinischen Täler mit dem Aufkommen von Natio-

28 "Venne vietato l'uso del ladino nelle chiese, nei comuni, negli uffici giudiziari e nelle scuole. Furono allontanati servi e serve considerate eretiche perché parlavano la stessa lingua usata nella Svizzera protestante e calvinista, o vennero vietati anche i matrimoni con donne o uomini engadinesi" (Pescosta, 2010, S. 164).

nalisierungsbestrebungen ab dem 17. Jahrhundert dem Gutdünken österreichischer Kaiser, Tiroler Herrscher und kirchlicher Autoritäten machtlos ausgesetzt, die sich die Tributzahlungen der Bevölkerung in diesen Tälern gegenseitig streitig machten. Der Zentralismus und Absolutismus fand seinen Höhepunkt zur Zeit des Reiches von Maria Theresia von Österreich, deren Reformen den ladinischen Tälern eine homogenisierend wirkende Ausrichtung nach Tirol gaben. Eine davon war die Vereinheitlichung des österreichischen Währungssystems im Jahre 1753 und die Einführung des Silbertalers, der heute noch als Dekoration der weiblichen Trachten in den ladinischen Tälern Verwendung findet. Weitere grundlegende Reformen betrafen die Strafgesetzgebung sowie die Einführung eines obligatorischen Schulsystems, welche die Schulbildung der bis dahin kirchlichen Monopolstellung entriss. In den ladinischen Tälern konzentrierten sich die Bemühungen Maria Theresias vor allem auf die Grenzfrage zwischen dem österreichischen Reich und der Republik Venedig, sodass im Zuge einer Übereinkunft zwischen Maria Theresia und dem Dogen Francesco Loredan im Jahre 1752 solide Grenzsteine aufgestellt wurden, mit denen noch heute die Grenzen zwischen dem Fassatal-Moena und Belluno, zwischen Cortina, Livinalongo und Colle Santa Lucia, und zwischen Cortina und Cadore übereinstimmen. Die ladinischen Eigennamen wurden mit deutschen Namen ersetzt. Pescosta (2010, S. 174) spricht von einer „ersten systematischen und von oben angeordneten Verdeutschung“. Zusätzliche Reformen stießen auf die Ungunst der lokalen Herrscher und der vornehmlich katholischen Bevölkerung in den ladinischen Tälern, wie die 1772 erfolgte Abschaffung verschiedener religiöser und populärer Feste, die länger als einen Tag andauerten. Dieses Verbot sollte auch die noch heute praktizierte Prozession der Gadertaler Männer nach Säben betreffen. Unter Maria Theresias Thronfolger Joseph II. kam es auch in den ladinischen Tälern zur Schließung zahlreicher Kirchen und Kapellen. Die Verwaltung des Gerichts von Enneberg-Gadertal ging an Tirol über und wurde somit endgültig dem Habsburgerreich einverleibt.

Zwischenzeitlich waren die Auswirkungen der Französischen Revolution bereits in Tirol spürbar. Es dauerte nicht lange und schon kämpften ladinische Schützenkompanien an der Seite der Tiroler gegen Napoleons Truppen, die 1796 vor den Tiroler Grenzen standen. Caterina Lanz, Tochter einer Bauernfamilie aus St. Vigil in Enneberg, wird 1797 als mutige Ladinerin

hervorgehen, die den französischen Eindringlingen mit einer Mistgabel bewaffnet bei Mühlbach die Stirn geboten haben soll, wofür sie heute noch tirolweit als Heldin gefeiert wird. Mit dem Entzug der territorialen Verwaltung aus der Hand der kirchlichen Fürstentümer der Bischöfe von Brixen und Trient im Jahre 1803 (Reichsdeputationshauptschluss) und der anschließenden Verstaatlichung der Gerichte von Tor, Fassa und Livinallongo wurden alle Ladinier als Bürger Tirols und Österreichs zu Subjekten eines einheitlichen österreichischen Gesetzes-Codex. Die autochthonen Verbände und korporativen Gruppen, die seit mehr als 1000 Jahren die Weiden, Almen und Wälder als Gemeingüter verwalteten (vgl. Poppi, 2006), wurden abgeschafft. Als neuer Herrscher sah sich Österreich berechtigt, die Verwaltungsstrukturen zu reformieren und schrieb die ladinischen Täler ungeachtet ihrer sprachlichen Eigenart unterschiedlichen Bezirken zu.

1806 kommen die ladinischen Täler unter napoleonischer Herrschaft zusammen mit Tirol zum Königreich Bayern. Nach der Beteiligung der Ladinier aller ladinischen Täler an den Tiroler Freiheitskämpfen teilt Napoleon nach seinem Sieg über Tirol 1810 das Land nach dem Leitgedanken *divide et impera* in drei Teile. 1811 werden Cortina d'Ampezzo, Buchenstein und das Fassatal dem italienischen Königreich einverleibt, um kurz darauf, 1813, zusammen mit den anderen ladinischen Tälern wieder unter die Herrschaft Österreichs zurückzukehren, was bis zum Ersten Weltkrieg so bleibt.

Wenige Jahrzehnte danach beginnt ein deutlicher Aufschwung des ethnischen Selbstbewusstseins und des Eigenständigkeitsempfindens der Ladinier, was als Gegenargument zur These gelten kann, die besagt, dass die Ladinier erst spät, d.h. im 20. Jahrhundert, eine eigene ethnische Identität entwickelt hätten (vgl. H. Valentin, 2009, S. 33). Vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird das Erwachen des ladinischen Bewusstseins von verschiedenen Priestern und Intellektuellen angeführt. 1833 verfasst der Gadertaler Priester Micurà de Rü eine erste ladinische Grammatik und versucht dadurch eine gemeinsame Schriftsprache für alle ladinischen Täler zu kodifizieren. Im Jahr 1864 veröffentlicht der Pfarrer von St. Ulrich, der gebürtige Fassaner Josef Anton Vian, die erste Grammatik für das Grödnertal-Ladinische. 1870 gründen ladinische Theologiestudenten am Brixner Priesterseminar den Verein *Naziun Ladina*, der sich vor allem der Pflege der Sprache widmen sollte. 1873, in dem Jahr wo durch Graziadio Isaia Ascoli die erste Anerkennung

des Ladinischen als eigene Sprache erfolgt, kommt es zum Enneberger Schulstreit, bei dem die Bevölkerung und der Klerus erfolgreich gegen eine Germanisierung der Schule, der Kirchen und des öffentlichen Lebens eintreten. 1878 erscheint das erste, vollständig in Ladinisch verfasste Buch „Storia d’S. Genofefa“ von Jan Matí Declara. 1905 wird in Innsbruck auf informelle Weise der Verein Union Ladina gegründet, eine erste pan-ladinische Vereinigung, die sich der Vereinigung der Ladiner Tirols verschrieb (vgl. Kattenbusch, 1992). Bald darauf maßt sich der ebenfalls 1905 gegründete Tiroler Volksbund die Vertretung der Ladiner an und schreibt im *Tiroler Tagblatt*: „Durch die Bildung des Tiroler Volksbundes ist die Gründung eines eigenen Ladinerbundes hinfällig geworden“ (zitiert nach Kattenbusch, 1992, S. 92).

Im selben Jahr der Gründung der Union Ladina in Innsbruck gibt einer der Gründer, Wilhelm Moroder-Lusenberg, die erste Ausgabe der ladinischen Zeitschrift *L’amik di Ladins* (Freund der Ladiner) heraus, die aber schon nach drei Ausgaben wieder eingestellt wird. Ähnlich ergeht es der Zeitung *Der Ladiner*, die 1908 erstmals gedruckt wird und es nur bis zu einer zweiten Ausgabe schafft. 1911 erscheint der erste *Kalënder de Gherdëna* (Kalender Grödens), der 1913 in *Kalënder Ladin* umgetauft wird.

Wohl auch im Hinblick auf die politische Einverleibung der Ladiner durch die deutschsprachigen Tiroler wird 1912 die Union dei Ladins, der Ladinerverein in Innsbruck offiziell gegründet, der die Belange der in der Heimat lebenden Ladiner nach außen hin vertrat. In einem Werbebrief schreibt der Ausschuss des Ladinervereins in Innsbruck:

Die bezaubernde Schönheit unserer heimatlichen Täler in den Dolomiten ist weit und breit bekannt. Aber nicht nur diese, sondern auch die Eigentümlichkeit unserer uralten Sprache, unserer Sitten und Gebräuche erregen besonders in neuester Zeit berechnete Bewunderung und allgemeines Interesse. Bekanntlich sind wir Ladiner die direkten Nachkommen der Urbevölkerung Tirols. Es ist unsere Pflicht, das Erbe unserer Väter, die Ideale und heiligsten Güter unseres Volkes treu zu schützen und zu bewachen. Es wäre eine Schmach für uns, wenn wir ohne Einsprache zu erheben, unsere alte schöne Sprache preisgeben würden. Wir sind und fühlen uns als Ladiner, als heimat- und landestreue Tiroler. Wir wollen als Ladiner anerkannt werden, wir wollen unsere Sitten und Gebräuche und unsere alte ehrwürdige Sprache, das beste

Kennzeichen unseres Volkes, treu bewahren, denn mit der Sprache steht und fällt ein Volk. Unsere Stammbrüder in Graubünden haben schon seit Jahrhunderten das, was wir erst jetzt anstreben. (Zitiert nach Kattenbusch, 1992, S. 95)

Fabio Chiocchetti fasst den spätrömantischen Nationalgedanken, den Solèr (2009) auch im Hinblick auf Sprachvereine in Graubünden beschreibt, auf der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert sehr gut zusammen, wenn er schreibt:

Es ist der Moment in dem sich in Innsbruck, Wahlheimat vieler Intellektueller und Auswanderer aus den Dolomitentälern, die ladinische Intelligenzija um emblematische Figuren schart, wie derjenigen des Wilhelm Moroder Lusenberg, welcher der Koordinator der Untersuchung zum populären Gesang in Gröden sein wird; es konstituiert sich die Union ladina („Ladinerverein“), es gründen sich die ersten Presseorgane, man arbeitet eine einheitliche Schreibweise aus, es konstituieren sich sozusagen die Fundamente einer panladinischen Bewegung. ... Es war eine konfliktbeladene Zeit unter dem politisch-ideologischen Profil, dort wo die kontrastierenden italienischen und deutschen Nationalismen sich gegenseitig das Tiroler Gebiet und selbst die Hegemonie über die ladinische Bevölkerung streitig machten.²⁹ (Chiocchetti, 2009, S. 137, Übers. d. Verf.)

4.5 Die Situation der ladinischen Minderheit nach dem Ersten Weltkrieg

Die Arbeit des Innsbrucker Ladinervereins musste während des Ersten Weltkrieges, welcher mehrere Mitglieder das Leben gekostet hatte, eingestellt werden und konnte erst nach Kriegsende wieder aufgenommen werden. Wie die Ladiner in der nationalistischen Diskussion dieser Zeit gesehen wurden,

29 „È il momento in cui a Innsbruck, luogo di elezione di molti intellettuali ed emigranti provenienti dalle valli dolomitiche, l'intelligenza ladina si raccoglie intorno a figure emblematiche, come quella di Wilhelm Moroder Lusenberg, che sarà coordinatore dell'inchiesta sul canto popolare in Gardena; si costituisce l'Union ladina („Ladinerverein“), si fondano i primi organi di stampa, si elabora una grafia unitaria, si costituiscono insomma le fondamenta di un movimento panladino. ... Era un periodo di grande conflittualità sotto il profilo politico-ideologico, laddove gli opposti nazionalismi italiano e tedesco si contendevano il territorio tirolese e la stessa egemonia sulla popolazione ladina“ (Chiocchetti, 2009, S. 137).

mag aus der folgenden Bemerkung des französischen Geographen und Historikers Bertrand Auerbach verständlich werden:

In Bezug auf die Frage der Nationalitäten spielen die Ladinier keine Rolle; sie sind nur interessant als historische Denkmäler. Die Statistik verwechselt sie ohne Scham mit den Italienern.³⁰ (Auerbach, 1917, S. 129–130, Übers. d. Verf.)

Mit den Verträgen von Saint Germain sollten die ladinischen Dolomitentäler 1919 von Altirol bzw. Österreich an Italien übergehen. Forderungen nach ladinischer Selbstbestimmung werden in den ersten Jahren nach dem Weltkrieg lauter und gipfeln 1920 in einer Zusammenkunft von Vertretern aus allen ladinischen Tälern auf dem Grödnertal. 1923 erfolgt die Trennung der Provinzen Bozen und Trient. 1927 wurden die Gemeinden Cortina d'Ampezzo, Buchenstein und Colle S. Lucia der Provinz Belluno zugesprochen. Damit kam es zur „heute noch gültigen administrative[n] Dreiteilung des dolomitentälerladinischen Sprachraumes“ (Kölbersberger, Pfattner & Scheer, 2014, S. 16). Erst nach dem Zweiten Weltkrieg, nachdem Faschismus und Nationalsozialismus verheerende Spuren in Europa hinterlassen hatten, kam es wieder zu kulturellen und politischen Tätigkeiten der Ladinier. 1946 formierte sich die für kurze Zeit bestehende politische Gruppierung Zent Ladina Dolomites, die am 15. Juli 1946 etwa 3.000 Ladinier auf dem Sellajoch zu einer Kundgebung mobilisierte. Im März desselben Jahres hatten ein paar Fassaner und Grödnertal in Meran die Union Culturela di Ladins a Maran gegründet, aus der die Union Generela di Ladins³¹ hervorgehen sollte, die im Juni desselben Jahres in Gröden gegründet wurde (vgl. Kattenbusch, 1992, S. 96).

Solche einschneidenden historischen Ereignisse haben in den verschiedenen ladinischen Gebieten zu ganz unterschiedlichen Situationen geführt. Während die auf dem Südtiroler Gebiet ansässigen Ladinier heute Minderheitenrechte genießen, die ihnen mit dem Autonomiestatut (Pariser Vertrag von 1946) und vor allem mit dem Südtirol-Paket von 1971/72 zugesprochen wurden, und auch den Ladinern im Fassatal (Provinz Trient) gewis-

30 „Dans la question des nationalités, les Ladins ne jouent aucun rôle; ils ne sont intéressants qu'à titre de monuments historiques. La statistique les confond sans vergogne avec les Italiens“ (Auerbach, 1917, S. 129–130).

31 Auf die Union Generela di Ladins werde ich noch in Abschnitt 4.7 „Akteure der Kultur und des Kulturerbes in den Dolomiten“ näher eingehen.

se Rechte als Sprachgruppe anerkannt wurden, gab es bis zum Inkrafttreten des Staatsgesetzes Nr. 482 von 1999 keinerlei Schutzmaßnahmen für die Ladin in Ampezzo und Buchenstein (vgl. Steinicke, 2014, S. 8–9). Die mit diesem neuen Gesetz einhergehende Aussicht auf neue Finanzierungsmöglichkeiten führte zur Verstärkung einer in der gesamten Region Venetiens bereits seit den 1980er-Jahren existierenden „neo-ladinischen Bewegung“ (vgl. Goebel, 1997; Steinicke, 2014, S. 9).

Als Folge verlieren die Dolomitenladiner von Ampezzo, Colle Santa Lucia und Livinallongo allmählich ihre Sonderstellung innerhalb Venetiens: Finanzielle Unterstützung für den Minderheitenschutz verlangen nun nicht mehr bloß diese drei Gemeinden alleine, sondern eine unübersehbare Fülle an venezianischen Kommunen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass sich im Oktober 2007 vier Fünftel der Bewohner der Buchensteiner Talschaft und Ampezzos für den Übergang an die Provinz Bozen-Südtirol ausgesprochen haben. (Steinicke, 2014, S. 9)

Auch ökonomischer Fortschritt und demographischer Wandel weisen in den ladinischen Gebieten unterschiedliche Tendenzen auf. Während in den ladinischen Tälern im wirtschaftlich florierenden Südtirol seit Jahrzehnten ein Bevölkerungszuwachs zu verzeichnen ist, sind die Bevölkerungszahlen Buchensteins und Ampezzos rückläufig und werden mittlerweile zu den „klassischen Entvölkerungsgebieten der italienischen Alpen“ (Steinicke, 2014, S. 9) gezählt. Trotzdem verzeichnen die Dolomitentäler einen hohen Prozentteil an Ladinisch-Erklärten (Gadertal, Gröden, Fassa) bzw. Ladinisch-Sprechern (Buchenstein, Ampezzo). So waren es 2007 im Gadertal mehr als 94%, gefolgt von Buchenstein mit ca. 90%, Gröden mit ca. 85%, Fassatal mit ca. 83%. Nur in Ampezzo beträgt der ladinische Anteil der Bevölkerung 90%.³²

Heute gelten die Ladiner geradezu als *das* Musterbeispiel für eine Minderheit in der Minderheit, die sich durch folgende Faktoren definiert:

- a) die Wahrnehmbarkeit der Gruppe und ihrer Angehörigen;
- b) ihr geringes politisches Gewicht im Mehrheitswahlsystem;

32 Zahlen zur Bevölkerungsentwicklung in den ladinischen Gemeinden der drei Provinzen Südtirol, Trentino und Belluno im Zeitraum 1971-2007 finden sich in Videsott (2010) Tabelle 1. In Tabelle 2 finden sich die Zahlen von Ladinisch-Erklärten (Gadertal, Gröden, Fassa) bzw. Ladinisch-Sprechern (Buchenstein, Ampezzo) für 2007 (vgl. Videsott, 2010).

- c) die Bedrohung von Seiten der Mehrheitsbevölkerung aber auch von Seiten der größeren Minderheit (vgl. Hilpold, 2005, S. 11ff.).

Ist die ladinische Minderheit also eine Art Anhängsel der Autonomiebestrebungen der deutschsprachigen Bevölkerung Südtirols? Bis Anfang der 1970er-Jahre scheint es tatsächlich eine weitverbreitete Auffassung gegeben zu haben, dass sich die Ladiner voll und ganz durch die deutsche Volksgruppe vertreten sahen und deshalb erst gar nicht den Status einer Minderheit in der Minderheit wollten (vgl. Hilpold, 2005, S. 25). Pan spricht sogar von einem Adoptionsverhältnis zwischen Ladinern und der deutschen Volksgruppe, das von einer geteilten Tiroler Herkunft und einer gemeinschaftlichen Abwehrstellung gegen den Nationalstaat Italien herrührt (vgl. C. Pan, 1971, S. 132f.). In den letzten Jahren machen die Ladiner jedoch verstärkt – sowohl innerhalb als auch außerhalb der Sammelpartei SVP – auf ihre spezifische Situation als Minderheit in der Minderheit aufmerksam. Doch:

Allein schon aufgrund der geringen Gruppengröße konnte den Ladinern ... keine vollständige Gleichstellung zugeordnet werden. Trotz zahlreicher Schutzvorkehrungen im Autonomiestatut ist diese Gruppe sicherlich in vielerlei Hinsicht davon abhängig, dass die deutschsprachige (und auch die italienischsprachige) Volksgruppe Rücksichtnahme und Verständnis für die spezifischen Bedürfnisse der Ladiner zeigt. (Hilpold, 2005, S. 27)

4.6 Gibt es eine ladinische Kultur?

Wie ist es nun um *die* ladinische Kultur bestellt? Kann man überhaupt von der Existenz *einer* ladinischen Kultur sprechen? Wie ist die Beziehung zu den Nachbarkulturen? Erwin Valentini hat sich in seinem Artikel mit dem Titel „Ladinische Kultur oder Kultur der Ladiner?“ (Valentini, 1977) auf diese Fragen konzentriert und dabei vor allem die Dolomitenladiner näher betrachtet. Im Folgenden möchte ich diesen Artikel detaillierter besprechen, da er im Zuge meiner Feldforschung von mehreren Gesprächspartnern als *die* Quelle genannt worden ist, wenn es um das Konzept ladinische Kultur ging. Bei diesem Artikel handelt es sich um den Eröffnungsbeitrag der ersten Ausga-

be der Zeitschrift *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*. Auch deshalb hat dieser Artikel einen gewissen symbolischen Wert für die emische Auseinandersetzung mit der ladinischen Kultur.³³ Wie ich jedoch in meiner Behandlung des Konzeptes Community erläutert habe,³⁴ müssen der Artikel von Valentini und einige der von ihm aufgestellten Behauptungen kritisch hinterfragt werden.

Laut Valentini ist davon auszugehen, dass aufgrund unterschiedlicher historischer, politischer und kultureller Entwicklungen im Dolomitenraum, im Friaul und in Graubünden nicht von einer „gesamträtöromanischen Kultur“ (Valentini, 1977, S. 8) gesprochen werden kann:

Man kann heute sicher nicht behaupten, daß es auf breiter Ebene ein einheitliches gesamtladinisches Sprach- und Kulturbewußtsein gibt, das allen drei oben erwähnten Zonen [Dolomitenraum, Friaul und Graubünden; Anm. d. Verf.] eigen ist. (Valentini, 1977, S. 9)

Selbst die sprachwissenschaftlich begründete Theorie einer gesamtladinischen Einheit ist stark kritisiert und hinterfragt worden. Trotz auch sehr kleinkammriger dialektaler Unterschiede könne zwar schon von einem „ladinischen Sprachbewusstsein“ gesprochen werden, das in den ladinischen Gebieten existiere und ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zu benachbarten Sprachgruppen darstelle – ein Gefühl, das nicht so neu sei „wie von mehreren Seiten behauptet wird“ (Valentini, 1977, S. 9).³⁵ Die Fremdzuschreibungen von deutschsprachiger Seite sahen die Ladiner eher als eine Abart der Italiener, was heute noch die im deutschsprachigen Tirol existierende umgangssprachliche Bezeichnung *Krautwalsche* bezeugen mag. Von italienischer Seite hingegen, von Bellunesern und Trentinern, wurden die Ladiner eher zu den Deutschen gezählt.

Valentini (1977, S. 11) sieht die ladinischen Täler auch im Hinblick auf die Wirtschaft als einheitliches Gebiet, die von geomorphologischen und klimatischen Bedingungen bestimmt ist: „eine Landwirtschaft, die sich haupt-

33 Mehr dazu in der Beschreibung des Istitut Ladin Micurà de Rü in Abschnitt 4.7 „Akteure der Kultur und des Kulturerbes in den Dolomiten“.

34 Siehe Abschnitt 2.2.3 „Heritage und Community: Eine problematische Beziehung“, S. 35.

35 Literaturangaben finden sich in Fußnote 12 (Valentini, 1977, S. 9).

sächlich auf Viehzucht, Alm- und Weidewirtschaft stützt, sowie ein mit dem bäuerlichen Leben in Verbindung stehendes Handwerk“ mit einem stark autarken Charakter, was Valentini mit der relativ großen Isolation der ladinischen Gebiete von den Hauptverkehrsadern begründet. Des Weiteren „hat die Bevölkerung Sitten und Bräuche, materielle und geistige Güter und eine Lebensweise geschaffen, die sich von Tal zu Tal nicht wesentlich voneinander unterscheiden“. Laut Valentini wurde „die sozio-ökonomische Homogenität des ladinischen Gebietes ... nicht einmal durch den Fremdenverkehr gestört, der sich in jüngster Zeit als beherrschende oder ergänzende wirtschaftliche Tätigkeit über die Landwirtschaft stellte“. Eine erste Schlussfolgerung Valentinis ist,

daß das Abteital, Gröden, Fassa, Buchenstein und Cortina zweifelsohne ein homogenes Kulturgebiet darstellen. Dieses muß man jedoch hauptsächlich als statisch-passives Gebilde ansehen, da seine Entstehung mehr auf einen passiven Prozeß der Anpassung an Umweltbedingungen sowie der Nachahmung und Assimilation „fremder“ Modelle zurückzuführen ist. Diese Tatsache kann weitgehend die Folge einer geschichtlichen Entwicklung sein, durch die die Ladinier, statt Schmiede ihres Schicksals zu sein, mehr fremden Einflüssen unterworfen waren, denen sie fast immer passiv gegenüberstanden. (Valentini, 1977, S. 11)

An dieser Stelle muss klar geworden sein, dass Valentinis Verständnis von Kultur im Licht der heutigen postmodernen Ethnologie problematisch erscheint. Kritisch ist nämlich Valentinis Verwendung eines Kulturbegriffs, der sich zwar auf Kluckhohns Definition von Kultur bezieht,³⁶ gleichzeitig aber auch eine rein funktionalistische Auffassung von „Kultur [als] ein einheitliches Gefüge“ (Valentini, 1977, S. 7) übernimmt.

Doch schauen wir uns Valentinis Argumentationslinie noch weiter an. In Abschnitt 5 geht er auf die Beziehungen der Ladinier zu den „angrenzenden Kulturen“ ein und darauf, dass in der Wissenschaft wiederholt festgestellt worden sei, dass die Dolomitenladiner infolge ihrer jahrhundertelan-

36 Laut Kluckhohn ist Kultur „an [sic!] historically derived system of explicit and implicit designs for living that tends to be shared by all or specially designated members of a group“ (Kluckhohn zitiert nach Valentini, 1977, S. 7).

gen politischen und administrativen Abhängigkeit von deutschtirolerischen Machtzentren ihre Kultur an diese angepasst hätten. Valentini argumentiert gegen diese Behauptung, dass sie nicht auf einer erschöpfenden Analyse der ladinischen Kultur basiere, auch wenn er eingesteht, dass sie wenigstens teilweise richtig sei. Der ladinische Raum und Deutschtirol teilten zwar bis 1918 dieselbe politische Zugehörigkeit (das Fürstentum Brixen und später die Grafschaft Tirol und die österreich-ungarische Monarchie), doch bestehe ein grundsätzlicher Unterschied darin, wie Ladinern und Deutschtiroler diese Geschichte empfunden hätten. Während die Deutschtiroler immer eine Selbstverwaltung hatten und eine gewisse Selbstständigkeit genossen, war dies bei den Ladinern anders:

Sie unterstand immer Herren außerhalb ihrer Sprachgrenzen und wurde von mehr oder weniger anderssprachigen Verwaltern betreut. Schlösser, Ansitze und Gerichte waren in Händen deutscher oder deutsch eingestellter Feudalherren; nur die niedrige Verwaltung – und das nicht immer – oblag Einheimischen. Eine Ausnahme bildeten lediglich Fassa und Cortina d'Ampezzo, die eine gewisse Zeit hindurch eine Selbstverwaltung hatten. Folglich fehlten in Ladinien die Grundlagen für die Entstehung einer sozialen Elite, die eine autonome Entwicklung der Bevölkerung gewährleisten hätte können. Der Fortbestand einer „klassenlosen“ Gesellschaft in Ladinien wirkte sich zum Nachteil für seine Kultur aus und schuf gleichzeitig die Voraussetzungen für ein zunehmendes kulturelles Satellitendasein. (Valentini, 1977, S. 16)

Folglich – so Valentini weiter – „war die ladinische Bevölkerung zum Import oder wenigstens zur Nachahmung fast aller jener Güter gezwungen, die zur materiellen und geistigen Verbesserung des Lebens notwendig waren“ (Valentini, 1977, S. 17). Diese Import-Elemente finden sich nicht nur in der Sprache wieder, sondern spiegeln sich laut Valentini auch in den Siedlungsformen wider, so z.B. in den im ladinischen Raum häufig anzutreffenden Hof- und Streusiedlungen, die auch für den deutschsprachigen Alpenraum typisch sind. Andere Import-Elemente identifiziert Valentini in sozialen und wirtschaftlichen Strukturen, im Handwerk, wo viele technische Begriffe aus dem Deutschen oder Italienischen entlehnt wurden, sowie in der Kunst und der Literatur (Valentini, 1977, S. 17–21).

Ladinien in seiner Gesamtheit einen stark tirolischen Charakter Diese Verbindung der Ladiner mit Tirol zeigt sich auch – obwohl es sich schwer präzisieren lässt – in einer gewissen Mentalität, in einer gewissen Art, die Probleme der Gegenwart zu sehen und zu lösen, in gewissen Haltungen von Gefühl und Sympathie, die bei manchen politischen Entscheidungen zu Tage treten. (Valentini, 1977, S. 24)

Als Beispiel führt Valentini den Aufruf der Gemeinden von Gröden, Enneberg, Buchenstein und Fassa vom 13. Oktober 1918 an Wilson an, in dem die Ladiner erklären, keine Italiener zu sein, sondern als Tiroler das Schicksal der Deutschtiroler zu teilen (Valentini, 1977, S. 24, Fußnote 34).

Doch gibt es nach Valentini durchaus auch Elemente, die daran zweifeln lassen, dass die ladinische Kultur „ganz einfach als die Übersetzung einer fremdsprachigen Kultur in die ladinische Sprache“ (Valentini, 1977, S. 26) betrachtet werden kann. Es scheint doch etwas zu geben, das *typisch ladinisch* ist oder wo es zumindest nicht uni-, sondern bilaterale Austauschbeziehungen zwischen den benachbarten Kulturen gegeben hat. Sehen wir uns noch einmal das Beispiel der Siedlungsform an: Ladiner haben zwar die alt-deutsche geschlossene Siedlungsform angenommen, sie haben aber auch romanische Elemente beibehalten wie die Trennung von Wohn- und Wirtschaftsgebäude und die Vorliebe für Haufendörfer, wie die Gadertaler viles heute noch bezeugen (vgl. Valentini, 1977, S. 28). Ein anderes Beispiel für eine solche Vermischung sind die Dolomiten sagen. Doch wundert sich Valentini abschließend, dass alte einheimische Volkslieder fehlen (vgl. Valentini, 1977, S. 31).

Valentinis Analyse der kulturellen Elemente – er selbst nennt es, nur fünf Jahre nach der UNESCO-Konvention von 1972, interessanterweise „Analyse des kulturellen Erbes“ – und der Definition des „ladinische[n] Kulturwesen[s]“ können folgendermaßen zusammengefasst werden (Valentini, 1977, S. 34):

1. Die dolomitenladinischen Täler bilden ein „geographisch, ethno-linguistisch, ökonomisch-sozial, ethnographisch und geschichtlich einheitliches Gebiet“. Lokale Unterschiede sind „Varianten derselben Struktur“ und spiegeln eine „gemeinsame Lebensweise bzw. ideologische Grundlage“ der ganzen Bevölkerung wider.

Auch wenn hier der Begriff „einheitliches Gebiet“ die Situation in den Dolomitentälern simplifizierend beschreibt, können die mannigfachen Beziehungen in geographischer, linguistischer, sozialer, wirtschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht zwischen den Dolomitentälern nicht geleugnet werden. Lokale Unterschiede sprechen jedoch für eine gewisse Heterogenität des Territoriums und der Bevölkerung, die sogar sehr kleinräumig zwischen benachbarten Dörfern festzustellen ist, weshalb Formulierungen wie „gemeinsame Lebensweise“ oder „ideologische Grundlage“ mit kritischer Vorsicht zu betrachten sind.

2. Ladinien ist ein Gebiet „typischer Auswahl- und Mischkultur“. Dies „infolge seines tausendjährigen Zusammenlebens mit den Deutschen und den Italienern“ und aufgrund seiner „jahrhundertelangen Abgeschlossenheit und Passivität“, wodurch es „Elemente aus untergegangenen oder in den Nachbargebieten weniger bekannten Kulturschichten“ zu bewahren scheint.

Meines Erachtens ist die hier formulierte Mischung aus einer evolutionistischen und einer strukturfunktionalistischen Auffassung von Kultur als isoliert existierende und passive Einheit mit archäologischen Charakterzügen heute definitiv überholt. Viel eher ist davon auszugehen, dass es im gesamten Alpenraum, ja sogar weltweit, keine Kultur gibt, die nicht Ergebnis zahlreicher Wechselbeziehungen mit anderen Kulturen ist. Was den speziellen Fall der Berggebiete anbelangt, scheint es sogar ein Charakteristikum eines „upland cultural ecotype“ (Viazzo, 1989, S. 287) zu sein, im Prozess der Anpassung an die Gebirgslandschaft kulturelle Elemente der Tieflandbewohner zu übernehmen und diese in ähnlicher Weise zu modifizieren (vgl. Viazzo, 1989). Den ladinischen Gebieten Passivität und die Bewahrung von Elementen „untergegangener Kulturschichten der Nachbarn“ zuzuschreiben, weckt Assoziationen mit einer primitivisierenden Rhetorik aus der Kolonialzeit des 19. Jahrhunderts, die hier gleichzeitig den Ladinern historisch determiniert jegliche Agency abspricht.

3. Die „traditionelle ladinische Welt“ weist – je nach Zone in unterschiedlichen Graden – große Ähnlichkeiten mit Deutschtirol auf. Valentini (1977, S. 34) spricht von einem „stark ‚tirolischen‘ Charak-

ter“, wobei er aber durchaus auch das „frühere romanische kulturelle Substrat“ Tirols anerkennt.

Hier gibt Valentini implizit zu, dass nicht nur die ladinische Kultur, sondern auch andere – in diesem Fall die deutschtirolische – den Einflüssen anderer Kulturen unterlagen. Diese Behauptung könnte vermutlich auch für andere alpine Kulturen verifiziert werden. Nicht klar ist hier aber, was Valentini unter „traditioneller ladinischer Welt“ versteht.

4. Die ladinische Kultur sei eine „typische Satellitenkultur, die um zwei entgegengesetzte Zentren kreist“, womit Valentini die deutschtirolischen bzw. die italienischsprachigen Machtzentren meint. Valentini orientiert sich hier an T. S. Eliots Definition von Satellitenkultur, die zwar eine eigene Sprache aufweise, aber dennoch so stark mit einer anderen Kultur assoziiert oder von dieser abhängig sei, dass ein Großteil ihrer Bevölkerung zweisprachig sein müsse (vgl. Fußnote 54).

Eliots Definition von Satellitenkultur scheint die Situation der Ladinier tatsächlich gut zu treffen. Es stellt sich aber die Frage, ob diese Definition einer Satellitenkultur nicht auch auf alle nationalen Minderheiten bzw. Migranten zutrifft. Insbesondere im Falle von Minderheiten in Grenzgebieten ist eine Orientierung an mehreren Zentren (also nicht nur an der nationalen Mehrheitskultur, der sie angehören) gegeben, sodass dies nicht als eine spezifische Eigenart der ladinischen Kultur betrachtet werden kann.

5. Die „Volkskultur der Ladinier [bildet] ein einheitliches Ganzes, und zwar in dem Sinn, daß die Ladinier selbst sie als ein unteilbares Erbgut wahrnehmen und nicht einfach als Aggregat einheimischer und fremder Komponenten.“ (Valentini, 1977, S. 34)

Die Vorstellung des „einheitlichen Ganzen“ habe ich bereits oben kritisiert. Der Vollständigkeit halber sei noch angeführt, dass Valentini aufgrund dieser Feststellungen zur Schlussfolgerung gelangt, dass das ladinische Kulturgut seiner eingangs erläuterten Kulturdefinition entspricht, insbesondere was Kultur als „einheitliches Gebilde“ und „soziales Erbe“ betrifft, das mit Hilfe der Sprache überliefert wird. Ladinische Kultur existiert und sie existiert, weil es ihre Träger, die Ladinier, selbst sind, die sie als eigenständige Kultur

wahrnehmen. Es kann also laut Valentini durchaus von einer „ladinischen Gemeinschaft“ gesprochen werden, die sich sowohl in ethno-linguistischer Hinsicht als auch durch ein in der Bevölkerung existierendes Gefühl, eine eigenständige Kulturgemeinschaft zu sein ausdrückt (vgl. Valentini, 1977, S. 34).

Diese letzte Schlussfolgerung Valentinis möchte ich noch gerne aufgreifen. Man kann sicherlich von der Existenz einer ladinischen Kultur sprechen, doch genauso sicher ist es aufgrund der Kleinkammrigkeit der dolomitischen Landschaft und der feststellbaren lokalen Variationen unmöglich, von einem einheitlichen Ganzen zu sprechen. So schreibt auch Cesare Poppi:

Im Inneren waren die Formen der Herrschaft und folglich der Beziehung zwischen den indigenen Communities und den aufeinanderfolgenden und oft sich im Wettstreit befindlichen Herrschern von einer Vielfalt geprägt, sodass das Aufkommen einer einzigen und hegemonialen Form der sozialen und politischen Organisation gehemmt wurde. Es wäre folglich fraglich, „die“ soziale Organisationsform der Ladiner, jene charakteristische und exklusive Form einer spezifischen ethnischen Gruppe, suchen zu wollen.³⁷ (Poppi, 2006, S. 98, Übers. d. Verf.)

Aufgrund der besonderen historischen Entwicklungen, die auch in anderen alpinen Gebieten in ähnlicher Weise vorgefunden werden können, gibt es nach Poppi aber durchaus eine gewisse „kognitive Kohärenz“:

Wenn ein „ladinisches Modell“ der Verarbeitung des „Identität-Fühlens“ existiert, dann basiert dieses auf der Notwendigkeit, die Wahrnehmung der Kontinuität auf einer *kognitiv kohärenten* Basis zu integrieren, ausgehend von einem Bewusstsein der realen Unterschiede.³⁸ (Poppi, 2006, S. 120, Übers. d. Verf.)

37 „Al suo interno le forme del dominio e dunque del rapporto fra le comunità indigene e le espressioni della signoria di volta in volta succedutesi e spesso in competizione le une con le altre, sono state di una varietà tale da inibire l'emergere di una forma unica ed egemone di organizzazione sociale e politica. Sarebbe aleatorio pertanto cercare 'la' forma di organizzazione sociale ladina in quanto forma caratterizzante ed esclusiva di quello specifico gruppo etnico“ (Poppi, 2006, S. 98).

38 „Se esiste un 'modello ladino' nell'elaborazione del 'sentire l'identità', esso si basa sulla necessità di integrare su una base *cognitivamente coerente* la percezione della continuità a partire dalla consapevolezza delle differenze reali“ (Poppi, 2006, S. 120).

4.7 Akteure der Kultur und des Kulturerbes in den Dolomiten

Nicht nur historische Entwicklungen haben die Bevölkerung und das Verständnis von Kultur in den Dolomiten maßgeblich beeinflusst. Wie ich in diesem Abschnitt zeigen werde, sind sowohl das kulturelle Selbstverständnis in diesem Gebiet als auch die ethnischen Fremdzuschreibungen von diversen internen und externen Institutionen determiniert worden, deren Entstehungsgeschichte gar nicht so weit zurückliegt, da sie in etwa Mitte des 20. Jahrhunderts entstanden sind.

Auf institutioneller Ebene sind die kulturellen Akteure in den Dolomiten recht überschaubar, wenngleich ihre Verflechtung mit überlokalen Strukturen und nicht-institutionellen Akteuren es gleichzeitig schwierig macht eine einfache Übersicht zu liefern. Auf lokaler Ebene sind es vor allem ein paar wenige Kulturinstitute und Museen, die als Hauptakteure für die Erforschung und den Erhalt ladinischen Kulturerbes zuständig sind. In diesem Abschnitt werde ich vor allem auf die Institutionen im Gadertal detaillierter eingehen, aber auch kurz auf andere bestehende Institutionen in den Dolomiten und darüber hinaus, die einen wesentlichen Einfluss auf die Konstruktion ladinischer Kultur hatten und sicherlich immer noch haben.

4.7.1 Kulturinstitute

Istitut Ladin Micurà de Rü

Im Jahre 1977 hat das Istitut Ladin Micurà de Rü – benannt nach dem „erste[n] Dolomitenladiner, der eine umfassende ladinische Grammatik verfasst hat“ (H. Valentin, 2009, S. 32) – seine Arbeit aufgenommen. Dies geschah nachdem seine Gründung mittels Landesgesetz Nr. 27 vom 31.07.1976 – das erste auch auf Ladinisch verfasste Landesgesetz – beschlossen wurde (vgl. L. Moroder, 2009, S. 38). Heute hat das Institut seinen Hauptsitz in San Martin de Tor (Gadertal) und einen zweiten Sitz in Sëlva (Gröden). Seit 2002 steht das Institut unter der Leitung von Leander Moroder, der den ersten Direktor des Instituts, Lois Craffonara, abgelöst hat. Zusammen mit dem Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn im Fassatal (siehe unten) gehört es seit über 40 Jahren zu den wichtigsten Institutionen im ladinischen Raum, die der Erforschung, Erhaltung und Förderung der ladinischen Sprache und der ladinischen Kul-

tur im Allgemeinen gewidmet sind. Die Gründung dieser beiden Kulturinstitute wurde anfänglich von manchen mit Skepsis betrachtet und als „Vereinbarung der ladinischen Kultur seitens der Landespolitik empfunden“ (L. Moroder, 2011, S. 229).

Als mit der Zeit offensichtlich wurde, dass die genannten Institutionen [Istitut Ladin Micurà de Rü und Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn] ihrer Aufgabe, wissenschaftliche Arbeit zu Gunsten des Ladinischen zu leisten, nicht nur in kompetenter, sondern auch in von der Politik autonomer Weise nachkamen, flaute das anfängliche Misstrauen nach und nach ab. (L. Moroder, 2011, S. 229)

Die Aufgaben des Istitut Ladin Micurà de Rü werden auf dessen Internetseite (Istitut Ladin Micurà de Rü, o. J.) folgendermaßen definiert:

Wissenschaftliche Erforschung der Sprache, Geschichte und Kultur der Dolomitenladiner in Zusammenarbeit mit in- und ausländischen Universitäten und wissenschaftlichen Institutionen, sowie mit Kulturvereinen mit gleicher Zielsetzung. Die Förderung des Gebrauches des Ladinischen in Wort und Schrift soll nach Möglichkeit in Zusammenarbeit mit den Schulen in den ladinischen Ortschaften und mit dem Ladinischen Bildungs- und Kulturressort erfolgen; Pflege der Kultur, der Sitten und Bräuche, der Kunst und des Liedgutes der Ladiner und Förderung von Maßnahmen zur Erhaltung des Ladinischen in Wort und Schrift durch Massenmedien, Veröffentlichungen, kulturelle Veranstaltungen und durch gezielte Weiterbildung, die zur Hebung des allgemeinen Bildungsstandes beiträgt.

Des Weiteren zählen zu den Aufgaben des Istitut Ladin die Errichtung eines Archivs (vgl. Mischì, 2009) sowie einer Fachbibliothek für ladinische Studien und der Beziehungsaufbau zwischen den Dolomitenladinern und „jenen der Schweiz und des Friauls“ (Istitut Ladin Micurà de Rü, o. J.).

Auch wenn die Arbeitsbereiche des Instituts sehr breit gelagert sind, liegt doch ein großer Schwerpunkt auf der linguistischen Erforschung des Ladinischen. Dies beweist auch die Tatsache, dass bis März 2008 etwa ein Viertel aller Publikationen des Istitut Ladin Micurà de Rü linguistischen The-

men gewidmet war (vgl. L. Moroder, 2009, S. 54).³⁹ Seit seiner Gründung ist eine der Hauptaufgaben des Istitut Ladin Micurà de Rü die Arbeit an der Normierung der Orthographie und die Ausarbeitung einer Ladinisch-Grammatik sowohl für das Gadertal als auch für Gröden. So wurde beschlossen, für die Schreibweise des Gadertalischen das Ladinisch des mittleren Tals als Grundlage zu verwenden, aber trotzdem auch einzelne Elemente des Obergadertalischen und des Ennebergischen zu integrieren. Bis vor relativ kurzer Zeit waren diese Regeln unveröffentlicht und konnten nur in institutsinternen Schriften konsultiert werden. Erst im Jahre 2000 veröffentlicht der Gader-taler Tone Gasser eine Gadertalische Grammatik (vgl. Gasser, 2000). Diese ist vom Ladinischen Pädagogischen Institut herausgegeben worden, genau wie die Grammatik des Grödnertal Ladinisch, die bereits 1991 erschienen ist (vgl. Anderlan-Obletter, 1991). Des Weiteren sind große lexikographische Projekte zu nennen, aus denen diverse Wörterbücher sowohl für das Gadertalische (vgl. Mischì, 2000) als auch für das Grödnertal Ladinisch (vgl. Forni, 2002, 2013) hervorgegangen sind. In ihnen steckt nicht nur eine Dokumentationsarbeit, sondern auch ein Modernisierungsversuch der ladinischen Sprache, denn „sie stellen den Versuch dar, den ladinischen Wortschatz auf viele Bereiche des modernen Lebens auszuweiten“ (L. Moroder, 2009, S. 40). Wohl auch deshalb stehen die Wörterbücher auf CD-ROM und mittlerweile sogar als Smartphone-Apps zur Verfügung und können – zusammen mit einem ladinischen Korrektursystem für alle ladinischen Idiome – auch online abgerufen werden. Kritisiert worden ist allerdings, dass die Veröffentlichung dieser Wörterbücher erst so spät erfolgt ist und dass sie außerdem lange Zeit nur als unidirektionale Wörterbücher vom Deutschen ins Ladinische konzipiert waren.⁴⁰

Von Anfang an war das Istitut Ladin Micurà de Rü auch an der Entwicklung einer dolomitenladinischen Standardsprache beteiligt (siehe Abschnitt „Union Generela di Ladins dla Dolomites“). So spielte der damalige Direktor des Istitut Ladin Micurà de Rü, Lois Craffonara, eine wichtige Rolle

39 Auch die Tatsache, dass fast 40% der Beiträge in der vom Istitut Ladin Micurà de Rü herausgegebenen Zeitschrift *Ladinia* dem Sachbereich Linguistik zuzuordnen sind (Bauer, 2009, S. 85), bestätigt diesen Sachverhalt.

40 „Auf das sehr wertvolle Deutsch–Ladinisch–Wörterbuch von Giovanni Mischì (2000, 2001) haben wir mit Ungeduld einige Jahrzehnte gewartet und heute wünschen wir uns die gegenläufige Version, denn es geht nicht an, dass ein Ladinier den deutschen Ausdruck kennen muss, wenn er nur nachschlagen will, wie man ein ladinisches Wort schreibt“ (Pizzinini, 2009, S. 174).

in der 1987 von der Union Generela di Ladins dla Dolomites ins Leben gerufenen interladinischen Kommission (vgl. L. Moroder, 2009, S. 42). Außerdem nahm das Istitut Ladin Micurà de Rü zusammen mit dem ladinischen pädagogischen Institut seit 1994 am Projekt SPELL teil, das 1993 von der Union Generela di Ladins dla Dolomites zusammen mit dem Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn initiiert wurde. Das Ergebnis dieses Projektes sind eine Grammatik und ein Wörterbuch für das Standardladinische oder Ladin Dolomitan (vgl. SPELL Servisc de Planificazion y Elaborazion dl Lingaz Ladin, 2001, 2002).

Das Istitut Ladin Micurà de Rü spielt auch eine maßgebliche Rolle bei der ladinischen Geschichtsschreibung. So wurden vom Institut mehrere archäologische Grabungen unternommen, die unter anderem die These untermauerten, dass die ladinischen Täler schon im 8. Jahrtausend v. Chr. besiedelt wurden (vgl. L. Moroder, 2009, S. 47ff.). Dieser historische Schwerpunkt widerspiegelt sich auch zahlenmäßig in den Publikationen des Instituts (vgl. L. Moroder, 2011, S. 230). Anfang der 1990er-Jahre erschien das Buch „Kurzgefasste Geschichte der Dolomitenladiner“ des Ampezzaners Giuseppe Richebuono, das in zwei ladinischen Talvarianten sowie in Deutsch und Italienisch erschienen ist (vgl. Richebuono, 1991, 1992a, 1992b, 1998). Zwei Jahrzehnte später ist das monumentale Werk „Geschichte der Dolomitenladiner“ des Gadertalers Werner Pescosta, Mitarbeiter des Istitut Ladin Micurà de Rü, veröffentlicht worden (vgl. Pescosta, 2010, 2013), das einen weiteren Meilenstein in der ladinischen Geschichtsschreibung darstellt.

Darüber hinaus kann das Istitut Ladin Micurà de Rü auf zahlreiche weitere Tätigkeiten zurückblicken, so z.B. die Organisation von wissenschaftlichen Tagungen, die systematische Erhebung von Flurnamen im Gadertal und in Gröden oder eine Wanderausstellung zum Thema Dolomitenladiner, das Angebot von Sprachberatung, Sprachkursen und einer Reihe von Online-Dienstleistungen (vgl. L. Moroder, 2009). Zu nennen sind auch musikethnologische Forschungsprojekte im ladinischen Raum (vgl. Chiocchetti, 2007, 2009, S. 134ff.; Kostner, 1999, 2000, 2004; Kostner & Vinati, 2005). Laut Moroder (2011, S. 230) ist gerade die Flurnamen-Erhebung „sehr wichtig gerade für die Bewusstseinsbildung in den ladinischen Tälern“, vermutlich kann diese Aussage aber auch auf andere Tätigkeitsbereiche des Instituts ausgeweitet werden.

Häufig ist das Istitut Ladin Micurà de Rü bei der Umsetzung einer breiten Palette von Veranstaltungen und Projekten in Zusammenarbeit mit Kulturvereinen aktiv, welche insbesondere Schriftsteller, Schauspieler, Künstler und Musiker fördern.⁴¹ Zwischenzeitlich hat es bei der Durchführung der Aktivitäten ein weites Forschungsnetzwerk zu regionalen, nationalen und internationalen Universitäten und Forschungseinrichtungen gespannt (vgl. Siller-Runggaldier, 2009). So ist z.B. in einer umfangreichen Projektzusammenarbeit mit der Universität Salzburg der *ALD Sprachatlas des Dolomitenladinischen und angrenzender Dialekte* entstanden (vgl. Goebel, 2009). Auch der Aufbau des 9-köpfigen Verwaltungsrates⁴² impliziert einen gewissen Grad der Zusammenarbeit mit anderen Institutionen. So besteht dieser aus vier Vertretern von Kulturvereinen, zwei Vertretern der Gemeinden Grödens und des Gadertals, einem Vertreter des ladinischen Bildungs- und Kulturressorts, einem Vertreter des Pädagogischen Instituts, sowie einem Vertreter der Südtiroler Landesregierung (vgl. H. Valentin, 2009, S. 34).

Die rege Dokumentations- und Forschungsarbeit des Istitut Ladin Micurà de Rü ist heute in einer beachtlichen Anzahl von Publikationen zusammengefasst. Darunter befinden sich auch einige periodische Veröffentlichungen, so z.B. die Zeitschrift *Ladinia: Sföi Cultural dai Ladins dles Dolomites*, die seit 1977 erscheint (vgl. Bauer, 2009).⁴³ Besonders was die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Ladinität betrifft, markiert diese Zeitschrift einen wichtigen Wendepunkt in der Entwicklung einer gewissen Selbstsicherheit dieser ladinischen Kultureinrichtungen. Mit der Gründung der bewusst mehrsprachig gehaltenen Zeitschrift *Ladinia* wurden mehrere Ziele ins Auge gefasst, die der damalige Direktor des Istitut Ladin Micurà de Rü, Lois Crafonara, im Vorwort der ersten Ausgabe folgendermaßen beschrieb:

41 Zu nennen sind z.B. die interladinischen Veranstaltungen *Di dla ciantia ladina* (Tag des ladinischen Liedes) und *Dis de letatura, teater, ert, mujiga y film* (Literatur-, Theater-, Kunst-, Musik- und Filmtage). Desweiteren hat das Istitut Ladin Micurà de Rü seit seiner Gründung eine Reihe von Kunstausstellungen organisiert.

42 Aufgrund eines staatlichen Dekrets, das vorschreibt, dass Verwaltungsräte öffentlicher Körperschaften nur mehr drei bis maximal fünf Mitglieder haben dürfen, wurde der Verwaltungsrat des Istitut Ladin im Jahr 2017 auf drei Mitglieder reduziert.

43 Das Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn veröffentlicht ebenfalls seit 1977 die Zeitschrift *Mondo Ladino*.

*Eine wissenschaftliche Zeitschrift erhöht unser kulturelles Niveau, ein erstes Fundament um weiterhin als Ladinier aufrecht zu bleiben; man soll vielen ladinischen Personen mit Talent, gutem Willen und Vorbereitung einen Anschub geben um die Früchte ihres Geistes reifen zu lassen; unsere Zeitschrift könnte uns mehr an die anderen Ladinier anbinden, von denen wir im Verlauf der Geschichte getrennt wurden; wenn wir uns auch für andere Sprachen offenhalten, könnte unsere Zeitschrift dazu beitragen, den Kontakt mit der akademischen Welt der Universitäten aufrechtzuhalten, die uns sicherlich eine helfende Hand reichen würden, wie sie es öfteren schon gemacht haben; eine Zeitschrift auf wissenschaftlichem Niveau könnte auch so manche Feder ein bisschen kontrollieren und bremsen, die bunte Dinge über die Ladinier schreiben, verhüllt in einem Mantel scheinbarer Wissenschaftlichkeit, sich aber nicht darum kümmern, ob es auch wirklich der Wahrheit entspricht.*⁴⁴ (Craffonara, 1977, Übers. mit Hervorhebung d. Verf.)

Hier mischen sich unter die Bemerkungen zur Förderung ladinischer Intellektueller sowie der Vernetzung mit wissenschaftlichen Institutionen auch explizit politischen Absichten, wie die geistige Grundsteinlegung für einen ladinischen Fortbestand, die symbolische Wiedervereinigung der voneinander getrennten Ladinier und die Kontrolle über pseudo-wissenschaftliche Diskurse, welche die Bilder der Ladinier vor allem von außen geprägt haben.

Was der ladinische Landesrat Florian Mussner bei der Eröffnung des neuen Sitzes des Istitut Ladin Micurà de Rü gesagt hat, hat sicherlich seine Richtigkeit: „Durch das Ladinische Institut ist die sogenannte ‚ladinische Frage‘ institutionalisiert worden“ (Mussner, 2009, S. 196, Übers. d. Verf.).⁴⁵ Dasselbe kann ohne Weiteres auch von den anderen ladinischen Kulturinstituten behauptet werden. Dem fügt Mussner aber noch hinzu: „Ich würde

44 „Na revista sciontificia alzass nosc nivel culturâl, la pröma fondamonta por sciafié da sté ennânt empè desco Ladins; an i dess a trepes porsones ladines de talënt, de bona orenté y preparaziun na sbürta da mëter a ordié y madori i früc de so spirit; nosc sfei podess se lié empü plü adöm ai ätri Ladins, da chi che la stôria s'â desparti; sc'î daurisson incé l'üsc a de plü lingac, podess nosc sfei de daidé mantegnî contat con le monn acadènich dles universitàs co nes sporjess sogü na man aiütôra des'ch'al à soönz belo fat; en sfei al nivel sciontific podess incé controlé y arforé empü val' pëna co nen scrî de düc i corûsc sön i Ladins, enjopenn döt ia t'en mantel co dà parüda de scionza, mo zonz se crüzîé bën dio sc'al corespogn incé a lerité“ (Craffonara, 1977).

45 „Attraverso l'Istituto Ladino la cosiddetta 'questione ladina' è stata istituzionalizzata“ (Mussner, 2009, S. 196).

mir wünschen, dass sich die ladinische Bevölkerung noch mehr mit ihrem Institut identifiziert“ (Mussner, 2009, S. 199, Übers. d. Verf.).⁴⁶

Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn

Das Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn im Fassatal ist 1975, d.h. schon vor dem Istitut Ladin Micurà de Rü, gegründet worden und hat seinen Sitz in San Giovanni (Vich/Vigo di Fassa). Hinsichtlich seiner Ziele, Tätigkeiten und seiner internen Struktur unterscheidet sich das Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn nicht sonderlich vom Istitut Ladin Micurà de Rü, richtet seine Aktivitäten aber vornehmlich auf die Ladiner des Fassatals. Zu seinen Zielen gehören:

Das Sammeln, das Sortieren und das Studium von Material mit Bezug auf die Geschichte, das Wirtschaftsleben, die Sprache, die Folklore, die Mythen und die Sitten und Bräuche der Ladiner.

Daneben fördert das Institut die Verbreitung der ladinischen Sprache und Kultur über die Medien, durch die Zusammenarbeit mit den Schulen zur Förderung und Entwicklung des Sprachunterrichts sowie durch die Unterstützung bei der Organisation von Weiterbildungskursen für Erwachsene. (Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn, o. J.)

Um Wiederholungen zu vermeiden, sei hier auf einen Artikel von Fabio Chiocchetti, Direktor des Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn, verwiesen, in dem einige der wichtigsten Aktivitäten der letzten Jahrzehnte zusammengefasst sind (vgl. Chiocchetti, 2009). Augenfällig ist aber, dass das Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn mit der Führung eines Museums noch einen weiteren operativen Bereich aufweist, der es von den anderen ladinischen Kulturinstituten unterscheidet. Im Gadertal und in Gröden stellen die Museen nämlich Organisationen dar, die nicht mit den Kulturinstituten zusammenhängen. Der Direktor des Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn, Fabio Chiocchetti, sieht darin nicht nur enorme Herausforderungen sondern auch ein Potential, denn „es erlaubt zwei komplementäre Aspekte unserer Identi-

46 „Auspicherei che la popolazione ladina s’identificasse ancora di più con il suo Istituto“ (Mussner, 2009, S. 199).

tät beieinander zu halten: der Aspekt der materiellen Kultur auf der einen Seite, der linguistische Aspekt auf der anderen“ (Chiocchetti, 2009, S. 133, Übers. d. Verf.).⁴⁷

Es ist folglich kein Zufall, dass das Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn das Projekt SCRIN/SCREEN Sistema Creativo di Ricerca Integrata ins Leben gerufen hat. Es handelt sich um ein „System der Valorisierung des Kulturerbes“ (Chiocchetti, 2009, S. 138), in welchem die Sammlungen des Fassanischen Museums mit der laufenden Forschung des Instituts zusammengeführt worden sind. Dieses digitale Archiv der Museumsbestände, das nicht nur im Museum, sondern auch online abgerufen werden kann (vgl. Chiocchetti, 2009, S. 138), zeigt, dass es von Seiten ladinischer Institutionen durchaus bereits Versuche gegeben hat, den öffentlichen Zugang zu ihren Beständen zu erleichtern.

Istitut Cultural Ladin Cesa de Jan

Für Buchenstein, Colle Santa Lucia und Cortina gab es lange Zeit keine mit den oben beschriebenen Kulturinstituten vergleichbare Einrichtung. Erst 2004 wurde das Istitut Cultural Ladin Cesa de Jan auf Initiative der drei Gemeinden Colle S. Lucia, Cortina d'Ampezzo und Buchenstein auf der Grundlage von Gesetz Nr. 482 vom 15.12.1999 Norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche storiche (Normen in Bezug auf den Schutz der historischen Sprachminderheiten) gegründet. Heute hat das Istitut seinen Sitz in Colle Santa Lucia (Belluno) und versteht sich als Kulturverein, der auf den Erhalt, die Förderung und die Valorisierung der kulturellen Identität der ladinischen Bevölkerung der drei Gründergemeinden abzielt.

Es arbeitet mit den anderen Kulturinstitutionen des ladinischen Gebietes in der Valorisierung, der Förderung und dem Schutz der ladinischen Identität zusammen: Geschichte, Sprache, Kultur, Toponomastik und Traditionen.⁴⁸

Das Istitut Cultural Ladin Cesa de Jan beschäftigt sich mit dem Schutz der

⁴⁷ “Consente di tener uniti due aspetti complementari della nostra identità: l'aspetto della cultura materiale da un lato, l'aspetto linguistico dall'altro” (Chiocchetti, 2009, S. 133).

⁴⁸ “Collabora con le altre Istituzioni culturali dell'area ladina alla valorizzazione, promozione e tutela della identità ladina: storia, lingua, cultura, toponomastica e tradizioni” (Istitut Cultural Ladin Cesa de Jan, o. J.).

ladinischen Varianten, die im östlichen Teil der Dolomiten in Cortina d'Ampezzo, Colle S. Lucia und Livinallongo des Col di Lana gesprochen werden.⁴⁹ (Istitut Cultural Ladin Cesa de Jan, o. J., Übers. d. Verf.)

Der Aspekt der Finanzierung hat sich insbesondere deshalb als problematisch erwiesen, weil sich mit obengenanntem Gesetz zahlreiche bellunesische Gemeinden als Ladinisch erklärt haben und somit in den Genuss öffentlicher Gelder gekommen sind, die ursprünglich allein für die ladinische Minderheit bestimmt waren. Von grundlegender Wichtigkeit hat sich von Anfang an die Zusammenarbeit mit den anderen zwei Kulturinstituten, Istitut Ladin Micurà de Rü und Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn, erwiesen, deren Direktoren gleichzeitig auch Mitglieder seines Kulturrates sind. Die Tätigkeiten des Istitut Cultural Ladin Cesa de Jan decken sich im Großen und Ganzen mit jenen der anderen Kulturinstitute: ladinische Sprachkurse, Produktion didaktischen Materials für den Ladinischunterricht, Informatisierung von Wörterbüchern, Veröffentlichungen, Organisation von Tagungen, Aktivitäten im Bereich der Toponomastik, Bibliothek und Ausstellungen (vgl. Pellegri, 2009).

4.7.2 Museen

Museum Ladin Ćiastel de Tor

In den Gemäuern des einstigen Gerichts Thurn an der Gader (13. Jhdt.), dem heutigen Schloss Thurn, ein geschichtlich symbolträchtiger Ort auf einer Anhöhe über dem zentral im Gadertal gelegenen St. Martin in Thurn, befindet sich heute eines der „großen Heimatmuseen“ (Pan, 2008, S. 128),⁵⁰ das Museum Ladin Ćiastel de Tor, das 2001 seine Tore für das Publikum öffnete. Das Schloss war bis dahin von den Nachkommen einer Bauernfamilie bewohnt, die es 1803 erwarben, nachdem die Bischöfe die Herrschaft über das Gericht

49 „L'Istitut Cultural Ladin Cesa de Jan si occupa pertanto della salvaguardia delle varianti ladine parlate nella parte orientale delle Dolomiti a Cortina d'Ampezzo, Colle S. Lucia e Livinallongo del Col di Lana“ (Istitut Cultural Ladin Cesa de Jan, o. J.).

50 Alexandra Pan bezeichnet die beiden ladinischen Museen, d.h. das Museum Gherdëina in Gröden sowie das Museum Ladin im Gadertal als „große Heimatmuseen“ (A. Pan, 2008, S. 128).

Thurn an der Gader verloren hatten (Museum Ladin Ćiastel de Tor, 2018a). Das Museum wird auf der Homepage wie folgt beschrieben:

Der Gang durch das Museum Ladin greift aus Geschichte und Gegenwart der Dolomitenladiner signifikante Situationen heraus, beleuchtet einschneidende Einflüsse des überregionalen Geschehens auf deren Leben und lenkt den Blick auf die Wechselbeziehung zwischen Landschaftsformen und Lebensweisen. (Museum Ladin Ćiastel de Tor, 2018a)

Das Museum ist der ladinischen Kultur gewidmet und zeigt in der älteren Struktur des Schlosses eine permanente Ausstellung, die laut einer Broschüre zu den Südtiroler Landesmuseen „einen unterhaltsamen Einstieg in Geologie, Archäologie, Geschichte, Sprache, Tourismus und Kunsthandwerk der fünf ladinischen Täler“ (Abteilung Museen, 2014, S. 67) bietet. Im modernen Anbau hingegen gibt es neben dem Museumsshop und einem Café noch einen Bereich für Sonderausstellungen. Hier ist auch die Verwaltung und das dazugebaute, Ende 2012 fertiggestellte Museumsdepot untergebracht, das auf der Homepage des Museums als „materielle[s] Gedächtnis Ladinien“ bezeichnet wird (Museum Ladin Ćiastel de Tor, 2018c).

Stefan Planker, derzeitiger Direktor des Museum Ladin, beschreibt das Verständnis des Museums in der Publikation *Museen in Tirol und Südtirol*, herausgegeben von den Tiroler und Südtiroler Kulturabteilungen, folgendermaßen:

Das Museum Ladin Ćiastel de Tor in St. Martin in Thurn versteht sich als Tor zu den Dolomiten und ihren Bewohnern, den Ladinern. Die ausgewählten Themen, Objekte und Dokumentationen dienen als Impulsgeber für eine tiefgründigere Sicht des Natur-, Kultur- und Lebensraumes der Dolomitenladiner. Das ganze Konzept des Museums ist so aufgebaut, dass die Besucher nach ihrem Rundgang das Museum mit dem Wunsch verlassen, alle fünf ladinischen Täler mit ihren Dörfern, Museen, Kunst- und Naturdenkmälern zu besuchen und sich mit Sprache und Kultur der Bewohner näher auseinanderzusetzen. Der Gang durch das Museum wird somit zum Streifzug durch Geschichte und Gegenwart der Dolomitenladiner, er öffnet die Ohren für die einzigartige ladinische Sprache, und die Augen für die erdgeschichtliche Entstehung dieser

besonderen Landschaft, für ihre wirtschaftliche Nutzung von den steinzeitlichen Jägern bis zur Tourismusindustrie, für die Viles als besondere Siedlungs- und Wirtschaftsform der Ladinier und die Bedeutung des Kunsthandwerks für die Menschen in den fünf ladinischen Talgemeinschaften. Die ladinische Sprache, das besondere Kulturgut der Ladinier, führt als roter Faden durch alle Themenbereiche. (Planker, 2008, S. 82)

Das Museum Ladin gehört zum Betrieb Südtiroler Landesmuseen in Bozen, dem die Führung von zehn Museen in ganz Südtirol obliegt. Folglich hat das Leitbild der Südtiroler Landesmuseen auch hier seine Gültigkeit und findet sich deshalb auch auf der Homepage des Museum Ladin. Im Folgenden führe ich daraus die interessantesten Abschnitte an:

Wir gehören zur Südtiroler Museenlandschaft, sind unverwechselbare und einmalige Botschafter der Kultur und wirken durch unseren Auftrag identitätsstiftend. Wir bilden Kompetenzzentren für Wissenschaft und Forschung und ermöglichen den kulturellen Austausch der drei Sprachgruppen. Als Landesmuseen arbeiten wir besucherorientiert und mit Zukunftsblick, beobachten und dokumentieren für die heutigen und nachfolgenden Generationen, sammeln nach qualitativen Kriterien und modernen Erkenntnissen Objekte von landeskundlicher Bedeutung und öffnen uns für neue Entwicklungen. (Museum Ladin Ćiastel de Tor, 2018b)

Hier positioniert sich das Museum Ladin zusammen mit den anderen Südtiroler Museen als „Botschafter der Kultur“, in den Worten des Direktors Stefan Planker als „Tor zu den Dolomiten“ (siehe oben), d.h. als Kulturvermittler, nicht nur zwischen Wissenschaft, Forschung und – vermutlich – der Bevölkerung, sondern auch zwischen den drei Sprachgruppen in Südtirol.⁵¹ Zusätzlich wird hier richtigerweise seine wichtige Rolle in der Konstruktion von Identität(en) erkannt. So sieht es auch der Historiker und Grünen-Abgeordnete im Landtag Hans Heiss:

51 Der Auftrag als Kulturvermittler geht aus einem anderen Paragraphen noch deutlicher hervor: „Wir bieten qualitätsvolle Vermittlungsarbeit, stehen im Dialog mit anderen kulturellen Einrichtungen und sehen uns als Freizeitgestalter mit wissenschaftlichem Anspruch. Wir kommunizieren in angemessener Weise in deutscher, italienischer, ladinischer und englischer Sprache“ (Museum Ladin Ćiastel de Tor, 2018b).

Ein Hauptimpuls für den Erfolg der Museen Südtirols liegt jedoch – und dies vielleicht stärker als in anderen Regionen – in der Identitätsproduktion. Museen fällt in der Provinz Bozen auch die Aufgabe zu, die Kultur der sprachlichen Minderheit zu dokumentieren und sie in ihrer Vitalität zur Schau zu stellen. (Heiss, 2008, S. 13)

Es stellt sich die Frage, ob die „Objekte von landeskundlicher Bedeutung“, von denen der Leitfaden der Südtiroler Landesmuseen spricht, und die „Kultur der sprachlichen Minderheit“, die Hans Heiss nennt, deckungsgleich sind.

Wir sind Bildungseinrichtungen, die Kultur erlebbar und zum ästhetischen Vergnügen machen. Die uns anvertrauten Objekte sehen wir als kulturelles Erbe, das wir den Menschen nachhaltig erschließen. Mit einem breit gefächerten Angebot wecken wir Interesse, stärken vielseitige Beziehungen und ermöglichen Engagement von außen. ... Die Südtiroler Landesmuseen verfolgen das Ziel, das Spektrum kultureller Vielseitigkeit, naturbezogener Verflechtungen und gesellschaftsrelevanter Beziehungen im Lande ihren Besucherinnen und Besuchern anhand zeitgemäßer und ansprechender Vermittlungskriterien näher zu bringen, um so die Kenntnis über Südtirol als Lebensraum für eine halbe Million Menschen bzw. als Urlaubsregion für viele Millionen von Gästen zu vergrößern und zu vertiefen. (Museum Ladin Ćiastel de Tor, 2018b)

Kulturvermittlung geht mit Bildung einher, deshalb ist es unbestreitbar, dass Museen auch wichtige Bildungseinrichtungen darstellen, die nicht nur das Zusammenspiel zwischen Kultur und Natur in Südtirol beleuchten, sondern „Kultur erlebbar“ machen indem sie einem Prozess der „Ästhetisierung“ unterzogen wird. Ihre Sammlungen werden „als kulturelles Erbe“ verstanden, das irgendwo verborgen zu sein scheint, denn es muss „den Menschen nachhaltig [erschlossen]“ werden. In diesem Abschnitt wird aber nicht spezifiziert, wie das Museumsangebot beabsichtigt auch ein „Engagement von außen“ zu ermöglichen.

Wir widmen uns den klassischen Museumsaufgaben Sammeln, Bewahren, Dokumentieren und Vermitteln, erstellen Museums- und Ausstellungskonzepte, arbeiten nach internationalem Standard gemäß den Richtlinien von ICOM und

nach Gender. Wir sind eine „bewegte“ Einrichtung und fördern Mehrfachbesuche durch Sonderausstellungen und andere Veranstaltungen. Wir nehmen die Aufgabe der Beratung und der Forschung wahr und geben unser Wissen auch durch Publikationen weiter. Unsere Grundfinanzierung stammt aus öffentlichen Haushaltsmitteln. Wir bemühen uns außerdem, durch zeitgemäßes unternehmerisches Denken und Handeln und durch zusätzliche Finanzmittel die Ausstattung und das Angebot in unseren Häusern zu verbessern. Erscheinungsbild, Werbung und Öffentlichkeitsarbeit gestalten wir nach hauseigenen Bedürfnissen. (Museum Ladin Ćiastel de Tor, 2018b)

Die Südtiroler Landesmuseen zeugen von einem dynamischen Selbstverständnis, das über die klassischen Museumsaufgaben (Sammeln, Bewahren, Dokumentieren, Vermitteln) hinausgeht. Das Südtiroler Museum als „bewegte Einrichtung“, die sich auch anderen Dingen (Forschung, Veranstaltungen, Beratung, Publikationen) widmet, ist alles andere als eine kleine regionale Realität, sondern steht unter dem Homogenisierungsdruck internationaler Standards (ICOM, Gender) und dem Finanzierungsdruck von Seiten der Südtiroler Landesregierung. Es mag also nicht verwundern, dass sich die Südtiroler Museen aufgrund der notwendigen Drittmittel-Akquise als Unternehmer und Dienstleister verstehen.⁵²

Wir öffnen uns über Vernetzung und Kooperation und verwirklichen Projekte, Veranstaltungen und Sonderausstellungen auch außerhalb der Museen. Wir arbeiten mit der Abteilung Kultur, dem Südtiroler Museumsverband, anderen Museen und Institutionen zusammen. Wir stehen in enger Verbindung mit Landesverwaltung, Gemeinden und anderen Behörden, suchen den Kontakt mit Kultur-, Bildungs- und Jugendeinrichtungen und bemühen uns um ein gutes Verhältnis mit Verbänden und Vereinen. Als kulturelle Einrichtung wollen wir die Landesmuseen stärker in der Gesellschaft verankern. Partner aus der Wirtschaft, Fördervereine und Freundeskreise sind für neue Ideen und Anregungen von großer Bedeutung. (Museum Ladin Ćiastel de Tor, 2018b)

52 „Wir pflegen vertrauensvollen Umgang und Hilfsbereitschaft gegenüber unseren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und begegnen als Dienstleister allen mit Entgegenkommen und Sachkompetenz“ (Museum Ladin Ćiastel de Tor, 2018b).

Hier wird klar, dass jedes einzelne Museum in ein größeres Netzwerk von Institutionen eingebunden ist, das aus öffentlichen Einrichtungen, Verbänden und Vereinen (Abteilung Kultur, Südtiroler Museumsverband, andere Museen, Landesverwaltung, Gemeinden usw.) besteht aber auch aus privatwirtschaftlichen Förderern. Damit geht auch der Wunsch einher, die Landesmuseen stärker in der Gesellschaft zu verankern.

Wie diese Vernetzungsarbeit bzw. Verankerung in der Gesellschaft tatsächlich aussieht, ist von Museum zu Museum unterschiedlich. Im Falle des Museum Ladins beschränkt sich dieses Netzwerk nicht auf Südtirol, sondern umfasst die weitere nationale und auch internationale Ebene. Nennenswert ist in diesem Zusammenhang eine wichtige periodische Veranstaltung, die das Museum Ladin im künstlerischen Bereich seit 2004 organisiert, die Trienala Ladina. Die Trienala Ladina ist ein Kunstwettbewerb, der alle drei Jahre ausgeschrieben wird und

allen Kunschtchaffenden zugänglich ist, die in den fünf ladinischen Tälern (Gadertal, Gröden, Fassatal, Buchenstein und Ampezzo), in Graubünden und Friaul wohnhaft sind. Teilnehmen können auch alle Künstlerinnen und Künstler, die sich als Ladiner fühlen und einen Bezug zur ladinischen Geschichte, Kultur und Tradition haben.

Gegenstand der Trienala Ladina sind folglich Themen, die eng mit der ladinischen Kultur oder ganz allgemein mit dem Anderssein verknüpft sind. Dabei soll die ladinische Kultur im heutigen Kontext ohne geographische oder geschichtliche Grenzen Ausdruck finden. (Museum Ladin Ćiastel de Tor, 2013)

Im Jahr 2013 wurde die Trienala von Alfredo Cramerotti kuratiert, Leiter des Zentrums für zeitgenössische Kunst MOSTYN in Wales und Co-Kurator der Europäischen Biennale zeitgenössischer Kunst Manifesta 8 (2010) und der Pavillons von Wales und der Malediven bei der 55. Biennale von Venedig. Eine sechsköpfige, internationale Jury ermittelt die Gewinner, deren Werke im Zeitraum der Trienala im Museum ausgestellt werden. Bei der Trienala wird auch der Richard-Agreiter-Preis für Bildhauerei vergeben. Zum Wettbewerb sind nicht nur Bildhauer aus den ladinischen Tälern zugelassen, sondern auch aus Nord-, Ost- und Südtirol und dem Trentino. Der mit 10.000 € dotierte Preis wird von dem aus dem Gadertal stammenden österreichischen

Bildhauer Richard Agreiter gefördert und „soll den Austausch zwischen den ladinischen Kunstschaaffenden in den betreffenden Gebieten anregen und deren Tätigkeit unterstützen“ (Museum Ladin Ćiastel de Tor, 2013). Ein weiteres Beispiel für den internationalen Wirkungsgrad des Museum Ladin ist die Tatsache, dass es zwischen 2010 und 2013 als Projektpartner im Interreg-Projekt E.C.H.I. Etnografie Italo-Svizzere per la Valorizzazione del Patrimonio Immateriale (Italienisch-Schweizerische Ethnographien für die Valorisierung des immateriellen Kulturerbes) mitgewirkt hat. Auf dieses Projekt werde ich in Abschnitt 4.7.10 (S. 135) noch näher eingehen.

Des Weiteren arbeitet das Museum mit lokalen Künstlern, Vereinen und Institutionen bei der Organisation verschiedenster Veranstaltungen zusammen. So findet sich z.B. im Programmheft für 2015 eine Performance der Grödner Tänzerin Anastasia Kostner, ein Vortrag des Fotoreporters Livio Senigallesi, eine Exkursion auf den Col di Lana in Zusammenarbeit mit dem Coro Fodom und der Lia da Munt Ladinia Val Badia, ein Watt-Turnier in Zusammenarbeit mit der Feuerwehr von St. Martin in Thurn, ein Runder Tisch zum Thema „Die Situation hinter der Front in den ladinischen Tälern von 1915 bis 1917“, mehrere Buchpräsentationen usw.

Da das Museum Ladin ein Südtiroler Landesmuseum ist, wird seine Sammlung über das Internet in einer zentralen Kulturgüter-Datenbank katalogisiert, die vom Betrieb Südtiroler Landesmuseen betreut wird. Die im Aufbau befindliche Datenbank umfasst bereits mehr als 1000 Objekte und ist nach Inventarnummer, Objektbezeichnung, Titel, Beschreibung, Ort, Hersteller, Schlagwort, Material, Technik und Datum durchsuchbar (vgl. Museum Ladin Ćiastel de Tor, 2018d).

Das Museum bietet viele Sonderinitiativen an, die über seinen normalen Ausstellungsbetrieb, der die permanente Ausstellung sowie zahlreiche Sonderausstellungen umfasst hinausgehen. In den Sommermonaten gibt es geführte Wanderungen in die Dolomiten (so z.B. auf den Geologensteig von Pufels in Gröden oder in den Naturpark Puez-Geisler) oder Besichtigungen alter Mühlen im nahegelegenen Mühltal von Campill. Daneben werden Familiennachmittage mit Spielen für Kinder und in Zusammenarbeit mit dem Istitut Ladin Micurà de Rù sogar Ladinischkurse angeboten.

Das Museum hat seit seinem relativ kurzen Bestehen zahlreiche Veröffentlichungen herausgegeben. Diese umfassen: Museumsführer, Publika-

tionen zu Sonderausstellungen, Forschungsarbeiten, Spiele und didaktisches Material zur ladinischen Kultur.

Museum Ladin Ursus Ladinicus

Das Museum Ladin Ursus Ladinicus wurde im Juli 2011 in St. Kassian (Gadertal) eröffnet und stellt eine Filiale des Museum Ladin Ćiastel de Tor dar. Das Museum ist dem prähistorischen Höhlenbären und der Geologie der Dolomiten gewidmet und zeigt originale Fundstücke ca. 40.000 Jahre alter Höhlenbärenknochen, die – neben Resten von Höhlenlöwen – in der Conturines-Höhle auf 2.800 m Meereshöhe in den Gadertaler Dolomiten gefunden worden sind. Diese Funde zeugen von einer bislang unbekannten Art von Höhlenbär, „die zu Ehren der Ladiner *Ursus ladinicus* benannt wurde“ (Museum Ladin Ćiastel de Tor, 2018e).

Der *Ursus ladinicus* steht im Mittelpunkt dieses Museums und wird den Besuchern durch Videoinstallationen, einem vollständig erhaltenen Skelett eines Höhlenbären und einer Nachbildung eines schlafenden *Ursus ladinicus* nähergebracht. Informationen zur geologischen Geschichte der Dolomiten und die Ausstellung von Fossilien runden das Angebot ab. Auch hier werden Sondertätigkeiten angeboten wie Wanderungen, Kindernachmittage und Referate.

Museum Gherdëina

Es gibt weitere Museen, die sich der Natur, Kultur, Sprache und Geschichte des ladinischen Raums annehmen. Das erste Museum im ladinischen Raum und gleichzeitig „eines der traditionsreichsten in Südtirol“ (P. Moroder, 2008, S. 130) ist das Museum Gherdëina, das am 7. August 1960 in St. Ulrich in Gröden eröffnet wurde und sich damit an verschiedene Heimatmuseen reiht, die im gesamten Tiroler Raum in den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden sind (vgl. Griebmair, 2008, S. 18), in Rückbesinnung auf das Althergebrachte. So schreibt der damalige Präsident des Museums, Robert Moroder, in den Dankesworten der Publikation zum 25-jährigen Bestehen des Museums:

Wenn in unserer modernen Zeit wieder das Interesse an der Kultur unserer Ahnen erwacht ist, dann kann man wohl sagen, dass die heutigen Personen die starke Notwendigkeit verspüren, das Band zwischen der alten und der neuen Kultur am Leben zu halten.⁵³ (Museum de Gherdëina, 1985, Übers. d. Verf.)

Eingerichtet wurde das Museum in der Cësa di Ladins (Haus der Ladiner), „dem ersten Kulturhaus im zentralladinischen Raum“ (E. Moroder, 1985, S. 8), das von der gleich nach dem Zweiten Weltkrieg gegründete Union di Ladins 1954 erbaut wurde. Seit seiner Gründung hat das Museum hart daran gearbeitet „umfangreiches Kulturgut sicherzustellen und für die zukünftigen Generationen zu bewahren“ (P. Moroder, 2008, S. 130), so die Direktorin des Museums Paulina Moroder:

Ein wertvoller Kulturschatz ermöglicht dadurch heute die Entwicklung des Grödner Raumes über einen breiten Zeitraum und auf vielerlei Gebieten darzustellen. Der Bogen spannt sich von der Entstehung der westlichen Dolomiten und der Evolution des Lebens von Pflanzen und Meerestieren in einem Zeitabschnitt von über 200 Millionen Jahre über die Ur- und Frühgeschichte mit den ältesten menschlichen Spuren auf Südtiroler Boden bis hin zur Entfaltung der lokalen Holzschnitztradition und Heimindustrie und erreicht mit dem Nachlass von Luis Trenker unsere Gegenwart. (P. Moroder, 2008, S. 130)

Wie im Gadertaler Museum Ladin steht auch hier schon lange die Verbindung von Natur und Kultur im Mittelpunkt der Sammlungs- und Ausstellungstätigkeit, worauf auch die Inschrift auf der Schmutztitelseite in der Publikation zum 25-jährigen Bestehen des Museums (Museum de Gherdëina, 1985) hindeutet: „Natur und Kultur: die eine ist uns gegeben worden, die andere haben wir gemacht, beide müssen wir weitergeben!“ (Museum de Gherdëina, 1985, Übers. d. Verf.)⁵⁴

Die identitätsstiftende Funktion ist auch im Falle dieses Museums zu konstatieren. In den Worten seiner Direktorin: „Ein ausgeprägter, identitäts-

53 „Sce te nosc tēmp modern se à descedà inò l enterés ala cultura de nosc antenac, po poss-n ben di che la persona da šēn sēnt l bujēn de teni su vif l liam danter la vedla y la nueva cultura“ (Museum de Gherdëina, 1985).

54 „Natura y Cultura: l’una nes ie data, l’autra on-s fata, tramedoves on-s da tramandé!“ (Museum de Gherdëina 1985).

stiftender Forschungsgeist begleitet seit jeher die Tätigkeit des Museum Gherdëina“ (P. Moroder, 2008, S. 130). Internationale Vernetzung ist durch zahlreiche kultur- und naturkundliche Projekte und Forschungen gegeben, die das Museum während seines nunmehr über 50-jährigen Bestehens durchgeführt hat (vgl. P. Moroder, 2008, S. 130).

Museo Ladin de Fascia

Wie oben bereits angesprochen, ist eine Besonderheit des Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn im Fassatal die Führung eines musealen Betriebes, das Museo Ladin de Fascia (vgl. Giovanazzi, 2005). Sein neuer Sitz, in dem heute die ethnographischen Sammlungen des Istitut Cultural Ladin untergebracht sind und die Ethnogenese der Ladinier nachgezeichnet wird, wurde 2001 eingeweiht.

Das Ladinische Museum, das in seinen Grundzügen bereits 1978-79 geplant worden war, spiegelt das Bild einer lebendigen und selbstbewussten Gemeinschaft wider, die durch eine eigene Sprache, ein besonderes Siedlungsgebiet und eine besondere Geschichte geprägt ist: Thema der Ausstellungen ist eben dieser Prozess der Entstehung eines Volkes – der Ethnogenese – der anhand von Zeugnissen der materiellen und der geistigen Kultur von den Anfängen bis zur heutigen Zeit dargestellt wird. (Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn, o. J.)

Das Museum versteht sich als „Ort der Moderne“, als „Abbild einer vitalen Kultur“ und versucht diesen Aspekt auch in seinen Ausstellungen widerzuspiegeln:

Dieses Bild einer vitalen Kultur kommt auch in der Ausstellungsstruktur selbst zum Ausdruck: Sie wurde unter der Leitung von Ettore Sottsass als Ort der Moderne konzipiert, an dem sich die ladinische Minderheitskultur in ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit definiert. (Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn, o. J.)

Betrieb Südtiroler Landesmuseen und Abteilung Museen

Am 1. Januar 2010 wurde die Verwaltung der Südtiroler Museenlandschaft reformiert. Der Betrieb Südtiroler Landesmuseen wurde ins Leben gerufen und trat an die Stelle der Körperschaft Südtiroler Landesmuseen. War es bislang das Landesamt für deutsche Kultur, das für Sammlungen und Museen zuständig war, wurde 2010 die eigenständige Abteilung 42 Museen eingerichtet.

Dem Betrieb Landesmuseen obliegt die Führung von derzeit zehn Südtiroler Landesmuseen mit 16 Standorten im ganzen Land. Acht davon entstanden im Zeitraum von 1976 bis 2003 und umfassen die Bereiche Archäologie, Naturkunde, Bergbau, Volkskunde, Jagd und Fischerei, Weinbau, Geschichte und Kultur der Ladinier sowie die Entwicklung des Tourismus. Seit 2014 gehört auch das Südtiroler Landesmuseum für Kultur- und Landesgeschichte Schloss Tirol und seit Anfang 2017 auch die Festung Franzensfeste zum Betrieb. Der Betrieb, dessen Direktorin die gesetzliche Vertreterin ist, führt die Landesmuseen und gibt die museologischen Ziele vor. In der Betriebsdirektion in Bozen befinden sich Hauptbuchhaltung, Marketing, Öffentlichkeitsarbeit, Personalverwaltung und Rechtsbüro. (Betrieb Landesmuseen, 2019)

Die Führung der verschiedenen Landesmuseen von Seiten des Betriebs Landesmuseen scheint also auf Verwaltung, Koordination, Personal, Marketing, Public Relations und Buchhaltung beschränkt zu sein. Doch geht *Führung* meines Erachtens weit darüber hinaus. Allein die Tatsache, dass das Museum Ladin Ćiastel de Tor das Leitbild des Betriebs Südtiroler Landesmuseen auf seiner Homepage wortwörtlich übernimmt, ohne aufgrund seines besonderen Stellenwerts für die ladinische Minderheit ein zusätzliches Leitbild zu entwickeln, zeugt meines Erachtens von einem tiefer gehenden Einfluss von Seiten des Betriebs Südtiroler Landesmuseen. Vielmehr scheint der Betrieb durch den Kanal des Museum Ladin Ćiastel de Tor sich direkt auch auf das museale Verständnis, Interpretation und damit Wertung, als auch Vermittlung ladinischer Kultur auszuwirken.

Ein interessantes Projekt betreibt der Betrieb Landesmuseen zur Digitalisierung und Katalogisierung von Kulturgütern in Südtirol. Begonnen hat das Projekt die Abteilung Deutsche Kultur und Denkmalpflege im Jahre 2003. Das KIS (Kulturgüter in Südtirol) umfasst im Januar 2016 etwas mehr

als 185.000 Datensätze von 16 Kulturinstitutionen in Südtirol. Derzeit finden sich nicht Datensätze aller Landesmuseen. Dafür finden sich viele sammelnde Institutionen, die nicht vom Betrieb Landesmuseen verwaltet werden, so z.B. das Amt für Film und Medien, das mit fast 65.000 die meisten Datensätze aufweist, aber z.B. auch der Geschichtsverein Ahrntal (der mit 1201 Datensätzen sogar mehr Einträge verzeichnet als das Museum Ladin mit seinen 1186 Datensätzen) oder der Meraner Stadttheater- und Kurhausverein (mit 336 Datensätzen). Nach abgeschlossener Katalogisierung und geplanter Einbindung weiterer Einrichtungen werden über eine Million Datensätze erwartet (vgl. Pircher, 2008). Der digitale Katalog ist seit 2009 online zugänglich und bietet neben einer Suche in den verschiedenen Sammlungen auch virtuelle Ausstellungen.

Was sich die Autoren des Projektes KIS zu Projektbeginn vorgenommen haben, nämlich „eine einheitliche Erfassung und Katalogisierung der Südtiroler Kulturgüter in beiden Landessprachen“ (Pircher, 2008, S. 74), scheint gelungen zu sein. Anders verhält es sich meines Erachtens mit der Absicht „der gesamten Kulturlandschaft in ihrer Vielfältigkeit gerecht zu werden“, von der Pircher (2008, S. 74) unter der Überschrift „Einheitlichkeit in der Vielfalt“ schreibt. So präsentiert sich der digitale Online-Katalog KIS zweisprachig auf Deutsch und Italienisch, jedoch fehlt das Ladinisch bislang völlig. Auf Ladinisch können nicht einmal die Datensätze der ladinischen Museen in Gröden und Gadertal angezeigt werden. Die Arbeit an einer ladinischsprachigen Katalogisierung wäre demnach für das KIS völlig nutzlos. Damit geht ein meines Erachtens großes Problem einher, denn eine deutsch- bzw. italienischsprachige Katalogisierung von Objekten, die der materiellen Kultur der Ladiner angehören, birgt die Gefahr, dass entsprechende ladinische Begriffe und Bezeichnungen verloren gehen können. Die Absicht „Einheitlichkeit in der Vielfalt“ herzustellen, scheint hier also mit einer dualen Monokulturalisierung, d.h. einer Einverleibung der ladinischen Kultur in die deutsche bzw. italienische Kultur, einherzugehen.

Verwaltungstechnisch gehört der Betrieb zur Abteilung 42 Museen der Autonomen Provinz Bozen-Südtirol, die Beitragsgewährung, fachliche Beratung, Weiterbildung von Museumspersonal und die Koordination von gemeinsamen Initiativen aller Museen Südtirols innehat. Die Abteilung 42 wiederum gehört zum Ressort Denkmalpflege, Museen, Vermögen und

Mobilität. In den Jahren nach der Gründung der Abteilung ist die Zuständigkeit für dieses Ressort in der Amtszeit 2014–2018 dem ladinischen Landesrat Grödner Abstammung Florian Mussner übertragen worden. Florian Mussner war bereits seit 2001 Landesrat für ladinische Schule und Kultur sowie für öffentliche Arbeiten, erhielt 2008 zusätzlich die Kompetenzen der Vermögensabteilung und 2012 auch der Landesumweltagentur und Energie. Zwischen 2004 und 2006 war er Regionalassessor für Minderheiten, ab 2006 Vize-Präsident der Region, von 2008 bis 2013 ladinischer Vizepräsident des Regionalrates. Florian Mussner war auch Vorstandsmitglied des Istitut Ladin Micurà de Rü (Autonome Provinz Bozen-Südtirol, 2014b).

Museumsverband Südtirol

Es sei hier der Vollständigkeit halber noch der Museumsverband Südtirol genannt, der am 24. Januar 2004 als Verein gegründet wurde, der sich für die Interessen der Museen, „für die Integration der Museen in das Kultur- und Tourismusangebot des Landes“ (Prader, 2008, S. 63) sowie einen Abbau des Gefälles zwischen Landes- und Gemeindemuseen bzw. privaten Museen einsetzt. Damit haben auch die privaten Museen und Gemeindemuseen, die „immerhin mehr als 80% der Südtiroler Museumslandschaft“ (Prader, 2008, S. 64) ausmachen, eine zentrale Anlaufstelle erhalten. Des Weiteren hat der Museumsverband maßgeblich an der von der Provinz Bozen begonnenen Diskussion zum Leitbild der Südtiroler Museen mitgewirkt.

4.7.3 Ämter der Autonomen Provinz Bozen-Südtirol und der Autonomen Region Trentino-Südtirol

Das ladinische Bildungs- und Kulturressort

Die Ämter der Südtiroler Landesverwaltung, die maßgeblich der ladinischen Kultur gewidmet sind, finden sich im Ladinischen Bildungs- und Kulturressort⁵⁵ in Bozen, das aus zwei Sektionen besteht: die Sektion, welche die Schulen in den ladinischen Tälern verwaltet, und jene, die für die ladinische Kultur zuständig ist, d.h. für die Förderung der Vereine, Verbände und Künstler.

⁵⁵ Im Jahr 2019 wurde das Ressort im Zuge der Reorganisation aller Bildungsressorts der Autonomen Provinz Bozen in Ladinische Bildungs- und Kulturdirektion umbenannt.

Gegründet wurde das Ladinische Schulamt 1975, was durch die Verabschiedung des Zweiten Autonomiestatutes der Provinz Bozen ermöglicht wurde und – wie der Bereich für Ladinische Kultur auch – von „grundlegender Bedeutung für die Erhaltung der ladinischen Sprache und Kultur“ (L. Moroder, 2011, S. 231) war.

Die ladinische Schule konnte somit ihr paritätisches Schulsystem (die Fächer werden zur Hälfte in italienischer und zur Hälfte in deutscher Sprache unterrichtet; das Ladinische ist ein eigenes Fach und wird auch als Behelfssprache verwendet) autonom weiterentwickeln. ... Der ladinischen Schule gelingt es immer mehr, auch junge Leute von der Sinnhaftigkeit einer gelebten Mehrsprachigkeit zu überzeugen, und sie trägt somit entscheidend zum Erhalt und Überleben der ladinischen Sprache bei. (L. Moroder, 2011, S. 231)

Dass es in Südtirol ein eigenes Ladinisches Bildungs- und Kulturressort gibt, ist auf die in Südtirol gegebene und nach Sprachgruppen erfolgte Dreiteilung der Bildungs- und Kulturressorts zurückzuführen. So gibt es in Südtirol eigene Bildungs- und Kulturressorts für die deutsche, italienische und ladinische Sprachgruppe. Diese Tatsache „ist an sich positiv, hat aber auch zur Folge, dass wichtige Synergien verloren gehen, dass ‚Dreigleisigkeit‘ entsteht, dass dabei das Gewicht der einzelnen Kräfte jedoch nicht gleichwertig ist, da die drei Sprachgruppen ja nicht gleich stark sind“ (Crazzolara, 2009, S. 204–205). Die ladinische Sprachgruppe ist dabei die einzige, welche die zwei Bereiche (Schule und Kultur) in einem einzigen Ressort vereint. Die beiden anderen Sprachgruppen haben sowohl für Bildung als auch für Kultur jeweils ein eigenes Ressort.

Das Ladinische Bildungs- und Kulturressort organisiert jährlich den De dla Cultura Ladina (Tag der ladinischen Kultur). Das Pendant zum Tag der ladinischen Kultur ist der De dla Scora Ladina (Tag der ladinischen Schule), der ebenfalls jährlich vom Ladinischen Bildungs- und Kulturressort organisiert wird.

Amt für Sprachminderheiten

Das Amt für Sprachminderheiten gehört zur Abteilung III Sprachminderheiten und europäische Integration der Autonomen Region Trentino-Südtirol und hat zwei Sitze, einen in Bozen und einen in Trient. Das Amt kümmert sich um „die Förderung und Aufwertung der Sprachminderheiten“:

Unterstützt werden Initiativen, Projekte und Tätigkeiten, die sich spezifisch mit den historischen Volksgruppen und Sprachminderheiten, insbesondere der deutschen, ladinischen, fersentalerischen und zimbrischen Minderheit, befassen. Der Vorrang gilt dabei folgenden Tätigkeiten:

- Initiativen, die das Ziel verfolgen, die Sprachminderheiten zu schützen und deren Kultur, Sprache und Traditionen zu erhalten und aufzuwerten;
- kulturelle Veranstaltungen und Initiativen, die zur Förderung und Aufwertung der regionalen Sprachminderheiten beitragen;
- Zusammenarbeit und Kooperation, auch auf interregionaler oder europäischer Ebene, mit Vereinigungen und Körperschaften, die Sprachminderheiten vertreten (Förderung interregionaler Beziehungen unter den Sprachminderheiten, Initiativen zum kulturellen Austausch, Partnerschaften und Kooperationsprojekte). (Autonome Region Trentino-Südtirol, o. J.)

Des Weiteren betreut das Amt eine Fachbibliothek mit Veröffentlichungen zu europäischen und örtlichen Autonomien und zu Sprachminderheiten in Italien und im Ausland.

4.7.4 Vereine

Union Generela di Ladins dla Dolomites (UGLD)

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die ladinische Kultur in den Dolomitentälern vor allem durch mehrere Unions di Ladins (Ladinerverbände) maßgeblich gestaltet. Den Anfang machte die Union di Ladins de Gherdëina (Ladinerverband Gröden) im Jahr 1946. 1948 folgte die Uniuin di Ladins dla Val Badia (Gadertal), die ihr offizielles Statut aber erst 1967 erhielt. Mit Max Tosi ist auch in Bozen ein Verband entstanden, der zusammen mit jenen des Gadertals und Grödens 1951 in Bozen einen Dachverband gründete,

die sogenannte Union di Ladins dla Dolomites (Verband der Dolomitenladiner). 1955 folgte die Union di Ladins de Fascia (Fassatal). 1957 richtete der Dachverband seinen Sitz in der Cësa di Ladins (Haus der Ladiner) in St. Ulrich ein und änderte seine offizielle Bezeichnung in Union Generela di Ladins dla Dolomites (Allgemeiner Verband der Dolomitenladiner), kurz UGLD. 1968 erfolgte die Gründung der Union di Ladins da Fodom (Buchenstein) und 1975 der Union der Ampezzaner. „Alle ladinischen Täler erleben demnach in der Union Generela di Ladins dla Dolomites ihre kulturelle Wiedervereinigung“ (Union Generela di Ladins dla Dolomites, o. J.a). Die Union Generela hat laut Satzung folgende Ziele:

- a) das ladinische Kultur- und Sprachgut zu schützen und zu fördern und dabei die Tradition, die Ortsnamenkunde und die ladinische Eigenart im allgemeinen aufzuwerten;
- b) das ladinische Bewusstsein in allen Bereichen zu bewahren und zu stärken, auch mittels gesellschaftlicher Kommunikationsmittel und der Presse;
- c) gewinnbringende und brüderliche Zusammenarbeit und Einverständnis unter der gesamten dolomitenladinischen Bevölkerung zu fördern;
- d) die Interessen und Zielsetzungen der ladinischen Bevölkerungsgruppe in den Bereichen Kultur, Gesellschaft und Umwelt zu verteidigen und sich für die Einhaltung ihrer Grundrechte einzusetzen;
- e) die Kontakte und die Zusammenarbeit mit den ladinischen Organisationen im Kanton Graubünden und im Friaul zu fördern. (Union Generela di Ladins dla Dolomites, o. J.a)

Die Union Generela spiegelt auch heute noch den panladinischen Geist wider, dessen Ursprünge am Ende des 19. Jahrhunderts anzusiedeln sind.⁵⁶ Tatsächlich gilt als Vorgängerin der Union Generela die 1905 von Wilhelm Moroder-Lusenbergl und anderen Studenten in Innsbruck gegründete Union Ladina, die erste interladinische Vereinigung Tirols.

Alle ladinischen Vereine, die nach dem Zweiten Weltkrieg gegründet und heutzutage zur Union Generela di Ladins dles Dolomites vereint worden sind,

⁵⁶ „[L]a storia del movimento panladino che oggi ha nell’Union Generela il suo testimone vivente“ (Chiocchetti, 2009, S. 137).

sind wie die Innsbrucker Union Ladina vom Jahre 1905 von der Absicht be-seelt, die sprachliche und kulturelle Einheit Ladiniens zu erhalten und zu för- dern und das Brauchtum, die Ortsnamenkunde und die Besonderheiten des Ladinischen zu erhalten. (Union Generela di Ladins dla Dolomites, o. J.b)

Die „Einheit Ladiniens“ steht also im Mittelpunkt der Bemühungen der Union Generela, doch die „verwaltungspoltische Dreiteilung stellt zur Zeit das größte Hindernis beim Einigungsversuch der Dolomitenladiner dar“ (Union Gene- rela di Ladins dla Dolomites, o. J.a). Satzungsgemäß hat die Union Generela den Auftrag zur öffentlichen Vertretung der Ladiner und die Forderung ihrer Grundrechte als Minderheit. Seit 1972 gibt die UGLD die ladinische Zeitschrift *La Usc di Ladins* (Die Stimme der Ladiner) heraus, die zunächst monatlich, zwi- schen 1985 und 1990 zweiwöchentlich und dann wöchentlich erscheint. Auch was Radio- und TV-Sendungen in ladinischer Sprache sowie die Einführung des Ladinischen als Verwaltungssprache anbelangt, ist die heutige Situation Ergebnis zahlreicher und langjähriger Bemühungen der Union.

Die Union Generela hat mehrere symbolträchtige Veranstaltungen organisiert. Zu diesen gehören – um nur einige zu nennen – jene im *Ann di Ladins* (Jahr der Ladiner) 1985 im Gedenken an die Eroberung der Alpen durch die Römer im Jahr 15 v. Chr. und die anschließende Romanisierung der ladinischen Täler; die Organisation einer Ausstellung Ladins dles Dolo- mites in Mailand (1988); die Feier von 1996 im Gedenken an die große Pro- testkundgebung Ladins dles Dolomites Inant Adum (Ladiner der Dolomiten zusammen weiter), die 50 Jahre zuvor auf dem Sellajoch stattgefunden hat, bei der die Grundrechte der Ladiner eingefordert worden waren und die poli- tisch-administrative Dreiteilung als Ungerechtigkeit deklariert worden war; und 2005 die 100-Jahr-Feier im Gedenken an die Gründung der Union Ladina in Innsbruck (vgl. Taibon, 2005).

Ein großes Projekt der linguistischen Vereinigung wurde von der UGLD lanciert, als sie im Jahre 1987 eine interladinische Kommission ins Le- ben rief, um eine nach den Vorgaben des verstorbenen Zürcher Romanisten Heinrich Schmid entwickelte einheitliche dolomitenladinische Schriftspra- che umzusetzen (vgl. Schmid, 1998). In einem Manifest wurden elf Thesen für eine innerladinische Sprachpolitik ausgearbeitet und – unterzeichnet von wichtigen ladinischen Persönlichkeiten – für eine Sensibilisierung der Be-

völkerung eingesetzt. Im Folgenden gebe ich den Wortlaut der elf Thesen in ihrer vollen Länge wieder, wie sie auf der Homepage der Union Generela angeführt sind:

1. Das Überleben der Dolomitenladiner als ein Volk, das sich durch eine gemeinsame Kultur und Identität kennzeichnet, ist nur durch das Überleben ihrer Sprache gesichert. Um den für unsere Zeit typischen Vereinheitlichungstendenzen entgegenzuwirken, bedarf es heute mehr denn je einer einheitlichen und wirksamen Sprachpolitik für das gesamte historische Gebiet, wo die Ladiner beheimatet sind, d.h. die Täler Gröden und Gaderstal mit Enneberg, Fassa mit Moena, Cortina d'Ampezzo und Buchenstein mit Colle S. Lucia.
2. Alle Sprachvarianten, die sich im Laufe der Zeit in diesem Gebiet gebildet haben, sind lebender und ursprünglicher Ausdruck der ladinischen Sprache. Sie stellen ein wesentliches Vermögen für das gesamte ladinische Volk dar. Allen Idiomen soll dieselbe Würde zukommen, und sie sollen auf allen Ebenen von den Institutionen anerkannt werden.
3. Jede ladinische Sprachvariante hat Anrecht auf Förderungs- und Schutzmaßnahmen, um sich in Zukunft entwickeln und behaupten zu können. Dies gilt umso mehr für jene Talschaften, wo es die ladinische Sprache wegen ungünstiger sozialer und gesetzlicher Bedingungen schwierig hat.
4. Das Weiterbestehen und die harmonische Weiterentwicklung der einzelnen ladinischen Idiome kann langfristig viel besser durch die Entwicklung einer einheitlichen Schriftsprache gewährleistet werden. Dies ist heutzutage eines der primären und grundlegendsten Ziele jeder Politik zur Wahrung der ladinischen Gemeinschaft in den Dolomiten.
5. Die einheitliche Schriftsprache, auch „Ladin Standard“ bzw. „Ladin Dolomitan“ genannt, ist ein grundlegendes Symbol der Identität des ladinischen Volkes und seiner Einheit. Sie stellt gleichzeitig einen ‚Schutzschirm‘ dar, der den Erhalt und die Weiterentwicklung der Talschaftsidiome ermöglicht und Schutz vor sprachlichen Interferenzen aus den angrenzenden Sprachen bietet.
6. Die historisch gewachsenen ladinischen Idiome sind die lebende Grundlage des Ladin Standard. Sie sind dessen Nahrung und Substanz.

7. Das Ladin Standard soll die einzelnen Mundarten weder ersetzen noch verdrängen, sondern gesellt sich zu ihnen, um höheren Ansprüchen und Aufgaben gerecht zu werden, die gewöhnlich Fremdsprachen übernehmen. Es ist gleichzeitig als Referenzmodell gedacht, auf das bei der Verfeinerung der lokalen Idiome, bei der Schaffung von Neologismen und bei der Modernisierung des Wortschatzes Bezug genommen werden soll.
8. Der gesetzliche Status der ladinischen Sprache soll verbessert und vereinheitlicht werden, und zwar in allen Verwaltungsbereichen des historisch gewachsenen Siedlungsgebiets. Die öffentlichen Institutionen sollen die Schutzbestimmungen anwenden und verstärken und dabei die Bedürfnisse der gesamten ladinischen Gemeinschaft und all ihre territorialen Gegebenheiten berücksichtigen.
9. Die kulturellen und wissenschaftlichen Einrichtungen im ladinischen Einzugsgebiet, wie z.B. die Universität, sollen an der Erarbeitung des sprachlichen Corpus des Ladinischen mitarbeiten, wobei sie die vor zehn Jahren entstandene Notwendigkeit der lokalen Idiome als auch des Standardisierungsprozesses berücksichtigen sollen.
10. Es sollen Maßnahmen zur sprachlichen Implementierung und Normalisierung verwirklicht werden, um den Gebrauch des Ladinischen auf allen Ebenen des Gesellschaftslebens und in jedem Amt stärker zu fördern. Dabei soll auf den Wunsch der Dolomitenladiner nach Einheit Rücksicht genommen werden, der die Geschichte dieser Minderheit kennzeichnet.
11. Das ladinische Volk fühlt sich als eine Einheit. Deshalb benötigt es heute mehr denn je eine repräsentative und starke Vertretung. Diese Aufgabe sollen die „Union Generela di Ladins dles Dolomites“ und ihre örtlichen Sektionen übernehmen. Sie sind schon seit knapp 100 Jahren darum bemüht, die ladinische Identität über die politischen Grenzen hinweg zu verteidigen. Die Institutionen, die Lokalverwaltungen, die Parteien und alle gesellschaftlichen Kräfte sollen als Zeichen der guten Zusammenarbeit die zwischenladinischen Aktivitäten und die Mittel der Sprachverständigung und -förderung unterstützen und weiterentwickeln, um die ladinische Identität der Dolomitentäler weiterhin zu wahren. (Union Generela di Ladins dla Dolomites, o. J.c)

1993 hat die Union zusammen mit dem Istitut Cultural Ladin Majon di Fatschn das Projekt SPELL ins Leben gerufen, an dem auch das Istitut Ladin Micurà de Rü zusammen mit dem ladinischen pädagogischen Institut seit 1994 teilgenommen hat. Ergebnis dieses Projektes sind eine Grammatik und ein Wörterbuch für das Standardladinische oder Ladin Dolomitan (vgl. SPELL Servisc de Planificazion y Elaborazion dl Lingaz Ladin, 2001, 2002). „Dieses ‚gemeinsame Modell‘, nach dem die Idiome einheitlich ausgerichtet werden sollten, kann vorerst auch nur ‚virtuell‘ bestehen, d.h.: als ein einheitliches Regelwerk im Bereich der Orthographie und der Neologismenbildung“ (Videsott, 2010, S. 186).⁵⁷

Auch wenn eine ladinische Einheitssprache „keine künstliche Sprache, sondern ein gemeinsamer Nenner aller ladinischen Idiome“ (Bernardi, 1998, S. 79) ist, verwundert es dennoch nicht, dass ein solches linguistisches Vereinigungsprojekt mit großen Schwierigkeiten verbunden ist:

Zu deutlich hat sich gerade an diesem Projekt gezeigt, wie schwer es eine am Schreibtisch geplante Sprache hat, bei der Bevölkerung die nötige Akzeptanz zu finden, und sei sie linguistisch noch so umsichtig ausgearbeitet.

(Siller-Runggaldier, 2009, S. 184)

Die Entscheidung der Provinz Bozen im Jahr 2003, in den ladinischen Tälern Südtirols nur die Gadertaler und die Grödnertaler Idiome zuzulassen, hat dazu geführt, dass das Projekt vorerst beendet wurde. Der ladinische Landesrat Florian Mussner selbst hat noch 2012 bei einer von der SVP St. Ulrich organisierten Podiumsdiskussion erklärt, dass das Ladin Dolomitan eine künstliche Sprache sei und nicht die Sprache des Herzens. Deshalb sehe er keinen Sinn in einer ladinischen Einheitssprache. „Eine wirtschaftliche Krise kann man in den Griff kriegen, eine kulturelle Krise aber nicht, denn sie entwickelt Eigendynamik“, so der Landesrat (Schmidt, 2012).

Rut Bernardi, die neben Paul Videsott, Nadia Chiocchetti, und Daria Valentin eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung des Ladin Dolomitan gespielt hat, kommentiert bereits Jahre davor den politischen Unmut gegenüber einer ladinischen Einheitssprache folgendermaßen:

⁵⁷ Siehe dazu auch: Valentini (2002), Belardi (1993).

Wieso löst eine Stärkung des Ladinischen, sei es im Bereich des „Korpus“ wie des „Status“ bzw. „Prestiges“ auf der Ebene der Politik so große Befürchtungen aus? Wieso wollen Ladinierinnen und Ladinier nicht, dass junge ladinische Akademikerinnen in ihrer Muttersprache für ihre Muttersprache forschen, die Idiome dokumentieren, ausbauen und weiterentwickeln, und zusätzlich noch einen Vorschlag für eine mögliche talübergreifende Einheitschriftsprache vorlegen? Wovon haben sie Angst und wozu jagen sie der Bevölkerung Angst ein? Wie kann man mit Sprache Macht ausüben? Wozu kann Sprache dienen? Wieso polemisiert man gegen eine ladinische Einheitschriftsprache mit der Begründung, sie könnte die Idiome verdrängen, und tut gleichzeitig nichts für die einzelnen Idiome? Tagtäglich, nun seit Jahren schon, versuche ich, auf diese Fragen eine Antwort zu finden.

Versuchen wir ein mögliches Szenario: Sprache ist Politik und Politik ist Macht. Wer die Sprache der „Untertanen“ nicht versteht, hat Angst davor. So viel ist uns klar. Wenn die „Untertanen“ nicht verstanden werden, muss auch vermieden werden, dass sie sich in ihrer Sprache und mit ihrer Sprache entwickeln und weiterbilden können. Sie könnten allzu rasch auf eigene Gedanken kommen und eigene Wege gehen, und das könnte gefährlich, weil unkontrollierbar werden. Wenn nun diese Sprache plötzlich normiert, ausgebaut, salonfähig, ja sogar literarisch brauchbar werden sollte, könnte sie an Wichtigkeit zunehmen und mehr Platz einfordern. Wenn sie nun von einem größeren Teil der Bevölkerung verstanden, gesprochen und sogar geschrieben würde, könnte sie weiter an Status und Prestige gewinnen. Sie könnte für die Muttersprachlerinnen die erste Sprache werden und, oh Schreck, diese könnten – so wie es gerechtfertigterweise die DeutschsüdtirolerInnen tun – auf demokratische Grundrechte für ihre Muttersprache pochen. Wie es dann in diesem Szenario weitergehen könnte oder sogar müsste, sei der Phantasie der Leserinnen überlassen. ... Solange die Wirklichkeit nicht der Wahrheit entspricht, werden wir Mythen brauchen, und solange die ladinische Sprachwirklichkeit der ladinischen sozialen Wahrheit hinterherhinkt, werden wir Sprachplanungsprojekte brauchen. (Bernardi, 1998, S. 83)

Andere ladinische Vereine

Neben der großen und symbolträchtigen Union di Ladins gibt es noch zahlreiche weitere Vereine, die sich unterschiedlichsten Aspekten des Lebens und der Kultur widmen. Zu den wichtigsten panladinischen Vereinen gehört sicherlich der EPL (Ert por i Ladins), welcher Anlaufstelle für Kunst und Kunstschaffende im ladinischen Raum ist. Darüber hinaus weist jede Gemeinde in den Dolomitentälern ein mehr oder weniger florierendes Vereinsleben auf. Auch außerhalb der ladinischen Täler gibt es ladinische Vereine, so z.B. in Bozen die Comunanza Ladina a Bulsan. Außerhalb von Südtirol sind vor allem die Lia Rumantscha in Chur (vgl. Solèr, 2009) und die Societât Filologjiche Furlane (vgl. Vicario, 2009) zu nennen. Alle Vereine hier zu beschreiben, würde den Rahmen dieser Arbeit deutlich sprengen. Es sei aber darauf verwiesen, dass diese wenn auch noch so kleinen Vereine einen deutlichen Beitrag zur Formung der heutigen kulturellen Landschaft in den ladinischen Tälern geleistet haben und immer noch leisten.

4.7.5 Politische Akteure

Die SVP als Vertreterin der Ladiner

Die SVP (Südtiroler Volkspartei) war die erste Partei, die im Südtirol der Nachkriegszeit 1945 gegründet wurde. Bis 1964 wird sie die einzige deutschsprachige Partei im Südtiroler Landtag sein, wo sie bis heute die Mehrheit behalten hat. Als sie sich Ende der 1950er-Jahre zu einer „modernen Massen- und Apparatspartei“ transformierte, wurden erstmals auch die Ladiner in den Statuten verankert (Pallaver, 2007, S. 595). Die SVP verstand sich von Anfang an als Interessensvertreterin vor allem der deutschsprachigen, aber auch der ladinischsprachigen Bevölkerung Südtirols. Unter der SVP war Hugo Valentin der erste Gadertaler Ladiner, der in den Südtiroler Landtag gewählt wurde, und von 1978 bis 1993 sein Amt als Landesrat bekleidete. Florian Mussner, Ladiner aus Gröden, wird ihm ab 2001 im Südtiroler Landtag folgen. Ein junger aufstrebender Gadertaler, Daniel Alfreider, Jahrgang 1981, wird 2012 zum stellvertretenden Parteiboss der SVP gewählt und erhält im darauffolgenden Jahr ein Mandat in der Abgeordnetenversammlung in Rom.

Damit wurde Alfrieder zum ersten ladinischen Vertreter Südtirols im italienischen Parlament (vgl. „Die Wahl-Sensation“, 2013).

Die Bewegung Ladins

Anfang der 1990er-Jahre mehrten sich die Kritiken von Seiten ladinischer Vertreter an der SVP, welche die ladinische Frage weiterhin ungelöst und die Ladiner in einer benachteiligten Situation der Ausgeschlossenheit von gewissen Rechten gelassen habe (vgl. Pallaver, 2007, S. 616ff.). So wurde 1993 die Bewegung Ladins ins Leben gerufen mit der Absicht eine Sammelpartei für die ladinische Minderheit aufzubauen. Im selben Jahr hat es die Bewegung geschafft mit Carlo Willeit als Landesrat einen Sitz im Südtiroler Landtag zu erhalten und war alsbald auch in den Gemeindevausschüssen vertreten. Mit einer Wahlrechtsreform, verabschiedet vom Regionalrat am Ende der Gesetzgebungsperiode 1993-1998, ist eine Drei-Prozent-Klausel für Südtirol und eine Fünf-Prozent-Klausel für das Trentino eingerichtet worden.

Die Ladins beargwöhnten, dass ein Grund für die Reform auch im Versuch der SVP lag, den Ladins den Einzug in den Landtag zu versperren, um dadurch wieder die ladinische Alleinvertretung innezuhaben. (Pallaver, 2007, S. 617)

Kurz vor den Wahlen wurde das Wahlgesetz vom Verfassungsgerichtshof, der von den Ladins angerufen worden war, als minderheitenfeindlich und verfassungswidrig erklärt. Da die Wahlen wieder nach dem früheren System ablaufen mussten, wurde Carlo Willeit der Ladins im Bündnis mit der bürgerlich-liberalen Demokratischen Partei Südtirol (DPS) und 3,6% der Stimmen wieder in den Landtag gewählt. Bei den Landtagswahlen 2003 scheiterte die inzwischen in Moviment Politich Ladins umbenannte Bewegung allerdings mit einem Stimmenanteil von 1,4% und verlor das Landtagsmandat. 2004 wurde die Bewegung in eine Partei umgewandelt und erhielt 2008 den Namen Ladins Dolomites (vgl. Ladins Dolomites, o. J.). Bei den Wahlen 2008 erzielte Willeit – diesmal auf einer gemeinsamen Liste mit der Demokratischen Partei Südtirols – erneut ein Mandat (vgl. Pallaver, 2007, S. 617). Dieses endete aber wieder mit der Legislaturperiode, als die Ladins mit den Parteien BürgerUnion und Wir Südtiroler 2013 ein Bündnis bildeten, und Andreas Pöder von der BürgerUnion ein Landtagsmandat erhielt.

Union Autonomista Ladina

In der Provinz Trient finden die Ladins Dolomites ihr Gegenstück in der Partei Union Autonomista Ladina (vgl. Ladins Dolomites, o. J.), die sich als Vertreterin der Ladiner im Trentino versteht. Seit ihrer Gründung im Jahr 1983 hat sie ihre Exponenten in den Trientner Landtag, den Senat, die Abgeordnetenversammlung und den Regionalrat Trentino-Südtirol gebracht. In der Periode 2013-2018 hat sie im Bündnis mit der Unione per il Trentino insgesamt sechs Mandate im Regionalrat für Trentino-Südtirol.

Gemeinderäte: Consulta Ladina

Der Ladinische Beirat (Consulta Ladina) der Stadt Bozen fördert verschiedene Veranstaltungen „zum Schutz von ethnischen Minderheiten und ihrer Kultur, insbesondere der Ladiner“ (Stadt Bozen, o. J., „Ladinischer Beirat“). Nennenswert ist vor allem das Projekt Balsan incunata la Ladinia (Bozen trifft Ladinien), das der Ladinische Beirat in Zusammenarbeit mit dem Museum Ladin Ćiastel de Tor ins Leben gerufen hat. Dabei geht es darum Schülern der deutsch- und italienischsprachigen Schulen der Provinz Bozen anhand von Lehrfahrten nach Gröden, ins Gader- und ins Fassatal die ladinische Kultur näherzubringen. In Zusammenarbeit mit der Comunanza Ladina a Bulsan (siehe unten) organisierte der Ladinische Beirat eine Ausstellung über die Ladiner, zu der es eine Internetseite Vejin: Unbekannter Nachbar, vicino sconosciuto gibt (vgl. Consulta Ladina dl Comun de Balsan & Comunanza ladina a Bulsan, o. J.). Des Weiteren organisiert der Ladinische Beirat das Aperitif Ladin, eine monatliche Veranstaltungsreihe, bei der ladinische Persönlichkeiten Vorträge halten. Es gibt auch andere Ladinische Beiräte, so die Consulta Ladina del Sella für die Gemeinden Buchenstein, Colle Santa Lucia und Ampezzo.

4.7.6 Medien

Es gibt mittlerweile ein breites Medienangebot im ladinischen Raum bzw. für Ladiner, das von Zeitungen, über Radio bis hin zum Fernsehen reicht. Die ladinischen Medien sehen sich jedoch mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass Nachrichten auf Ladinisch vor Ort produziert werden müssen, da es keine ladinischen Agenturmeldungen bzw. Agenturen für den ladinischen Raum gibt.

La Usc di Ladins

Die *Usc di Ladins* (Stimme der Ladiner) ist eine ladinischsprachige Zeitschrift, die heute wöchentlich erscheint. Sie wird von der Union Generela di Ladins dla Dolomites herausgegeben. Als Blatt der Union Generela di Ladins dla Dolomites wurde sie 1972 ins Leben gerufen und bietet heute Nachrichten im Allgemeinen und für alle ladinischen Täler. Vorgänger der *Usc di Ladins* war die Zeitung *Nos Ladins* (Wir Ladiner), die zwischen 1949 und 1972 im Eigenverlag von Silvester Erlacher herausgegeben wurde und die erste Zeitung war, die ausschließlich auf Ladinisch publizierte. „Die Zeitung leistete einen entscheidenden Beitrag dazu, die Ladiner davon zu überzeugen, dass sich ihre Sprache auch als Schriftsprache eignet“ (L. Moroder, 2011, S. 232).

Ladinische Seiten in anderen Zeitungen

Auch in anderen Südtiroler Zeitungen erscheinen einzelne Seiten auf Ladinisch. So erscheint in der italienischsprachigen Zeitung *Alto Adige* jeden Dienstag eine Seite auf Ladinisch, in der deutschsprachigen Zeitung *Dolomiten* jeden Dienstag, Donnerstag und Samstag.

RAI Ladinia

1946 wurden die ersten ladinischen Radiosendungen einmal wöchentlich auf dem regionalen Sender der RAI ausgestrahlt. Die UGLD erreichte 1953 die Ausstrahlung von zwei Radiosendungen und ab 1955 Sendungen an allen sechs Werktagen. Auf die Ausstrahlung der ersten ladinischen Sendung im Fernsehen musste viel länger gewartet werden. So wurde die erste Sendung der ladinischen Nachrichten TRAIL erst am 12. Juli 1988 ausgestrahlt. Dies war das Geburtsjahr des Radio TV Ladina, das aufgrund einer Konvention zwischen der Regierung und der RAI zustande kam.

Ende März 2011 sendet die Partei Ladins Dolomites eine Pressemitteilung aus zur Notwendigkeit eines Ausbaus der ladinischen RAI-Sektion, in der sie die mangelnde Transparenz der Verhandlungen über eine Übernahme der RAI in Südtirol von Seiten der Provinz kritisiert.

Eine wirklich autonome Redaktion mit einem angemessenen Raum ist nötig um die ladinische Identität zu stärken, eine einheitliche, starke, emanzipierte

Identität, und nicht eine subalterne und verschreckte wie sie jetzt ist. (Ladins Dolomites, o. J., Übers. d. Verf.)

Die Pressemitteilung schließt mit einem Verweis auf das Dolomiten UNESCO-Welterbe und erklärt:

Wenn man das alpine Umlwelterbe der Dolomiten schützt, dann geht es auch die autochthone Sprache zu schützen, welche die Seele der Dolomiten wider-spiegelt. (Ladins Dolomites, o. J., Übers. d. Verf.)

2012 hat die Provinz Bozen die Finanzierung übernommen und einen Ausbau der ladinischen Sendungen zugesagt. Mit Stichtag 27. Januar 2014 nennt sich die ladinische Sektion nun RAI Ladinia. Heute werden die 5-minütigen ladinischen Nachrichten TRAIL täglich ausgestrahlt und werden in einer längeren Version (10 Minuten) im späteren Abendprogramm wiederholt. Zusätzlich gibt es donnerstags die Sendung Paladina, die entweder aus einem Dokumentarfilm oder mehreren Magazinen besteht. Es gibt Zusammenarbeiten mit anderen Sendern, so mit der Radiotelevision Svizra Rumantscha, dem Sitz Udine der RAI, der Sendungen in Furlan anbietet, aber auch mit dem italienischsprachigen TGR (Regionale Fernsehnachrichten) und der deutschsprachigen Tagesschau des Senders RAI Südtirol. Das Radioprogramm des RAI Ladinia besteht aus zwei täglichen Nachrichtensendungen und der täglichen Ausstrahlung zweier weiterer Sendungen.

Private Rundfunkanstalten

Es gibt auch private ladinische Rundfunkanstalten wie das Radio Gherdëina, das einen Großteil seiner Sendezeit auf Ladinisch und den Rest auf Deutsch ausstrahlt. Sein Pendant im Fassatal ist Radio Studio Record, ebenso privat, welches auf Ladinisch und Italienisch sendet. Im Friaul gibt es Radio Onde Furlan und in Graubünden Radio Piz Corvatsch und Radio Grischa.

4.7.7 Die ladinische Abteilung an der Freien Universität Bozen

An der Fakultät für Bildungswissenschaften der Freien Universität Bozen wurde 1998 eine ladinische Abteilung eingerichtet, an denen Lehrer und

Kindergärtner drei- oder sogar viersprachig (Ladinisch, Deutsch, Italienisch, Englisch) ausgebildet werden und wissenschaftliche Projekte vor allem im Bereich der ladinischen Sprache und der Didaktik durchgeführt werden. Ein eigener Ladinistik-Lehrstuhl wurde in einem Dokument mit dem Titel „Memorandum und Petition“ (vgl. Uniun Maestri Ladins, Uniun Ladins Val Badia & Uniun Ladins de Gherdëina, 2005) eingefordert, das der damaligen Rektorin Rita Franceschini am 6. April 2005 vorgelegt wurde. Unterzeichnet war die Petition von Vertretern der Uniun di Ladins dla Val Badia, der Union di Ladins de Gherdëina und der Uniun Maestri Ladins und wollte darauf aufmerksam machen, dass die Regierung für die Legislaturperiode 1998–2003 die Schaffung eines Institutes für ladinische Sprache zwar vorgesehen habe, die konkrete Umsetzung aber bis dahin versäumt worden war. Im Oktober 2006 wurde der Ladinistik-Lehrstuhl an der Universität eingerichtet und wird heute von Prof. Dr. Paul Videsott besetzt.

4.7.8 Die Stiftung Dolomiti-Dolomiten-Dolomites-Dolomitis UNESCO

Ein Jahr nach der Einschreibung der Dolomiten auf die UNESCO-Weltnaturerbe-Liste wurde 2010 die Stiftung Dolomiten UNESCO von den fünf Provinzen Belluno, Bozen, Pordenone, Trient und Udine und den zwei Regionen Friaul-Julisch Venetien und Veneto gegründet, „um eine effiziente und koordinierte Verwaltung des Dolomiten-Welterbes zu gewährleisten“ (UNESCO Dolomites Foundation, o. J.). Der Verwaltungssitz befindet sich in Cortina d’Ampezzo, der Rechtssitz in Belluno.

Die Stiftung sieht sich auch einer kulturellen Herausforderung gegenübergestellt: die Komplexität des Dolomiten-Welterbes – verschiedene Sprachen, kulturelle Unterschiede, unterschiedliche Verwaltungskonzepte – sucht ihresgleichen unter allen anderen UNESCO-Welterbestätten; die Stiftung stellt somit eine Neuheit dar und wurde eigens geschaffen, um die nachhaltige Entwicklung eines Territoriums zu fördern, das auch von einem historischen Standpunkt aus wenige Gemeinsamkeiten aufweist. (UNESCO Dolomites Foundation, o. J.)

Diese komplexe Situation der Heterogenität des Dolomiten-Welterbes widerspiegelt sich vor allem in linguistischer Hinsicht auch im offiziellen Namen der Stiftung mit vier verschiedenen Schreibweisen für Dolomiten.

Da alle sechs Jahre im Auftrag der UNESCO eine Überprüfung von Seiten der International Union for Conservation geplant ist, um Erhaltung und Management des Welterbes Dolomiten zu erheben, muss die Stiftung bis 2016 „eine Gesamtstrategie für das Management des Dolomiten-Welterbes ausgearbeitet haben, deren zentrales Anliegen die Erhaltung der universellen Werte des UNESCO-Welterbes ist: Erhaltung, Kommunikation und Wertschöpfung des Gutes“ (UNESCO Dolomites Foundation, o. J.). Zur Entwicklung dieser Gesamtstrategie hat die Stiftung Dolomiten UNESCO 2015 zur Teilnahme an einem öffentlichen Konsultationsprozess unter dem Titel „#Dolomiti2040: Ideen und Vorschläge für die Zukunft?“ eingeladen.

Das wichtigste Anliegen der Veranstaltungsreihe ist eine stärkere Einbeziehung der Interessenvertreter in die Diskussion von Zielen und Maßnahmen für die Führung des Dolomiten UNESCO Welterbegebietes. Die in den Treffen diskutierten Vorschläge und ausgearbeiteten Ideen werden gesammelt und sind ein wichtiger Beitrag für die Ausarbeitung der gemeinsamen Führungsstrategie. (UNESCO Dolomites Foundation, 2015b, S. 1)

Den partizipativen Treffen sind zwei Auftragsstudien vorausgegangen: eine Studie der EURAC zum nachhaltigen Tourismus in den Dolomiten (vgl. Elmi & Wagner, 2013) und eine Studie eines freiberuflichen Forschers zur Touris- muskapazität und Tragfähigkeit der Dolomiten. Diese zwei Studien sollten zusammen mit den Ergebnissen der öffentlichen Konsultationen in die Redaktion zweier Dokumente einfließen, in eine Strategie für nachhaltigen Tourismus in den Dolomiten und in eine Gesamtstrategie für die Verwaltung der dolomitischen Welterbe-Gebiete.

So wurden in den Monaten Mai und Juni 2015 insgesamt 11 Treffen auf dem gesamten Territorium der Dolomiten durchgeführt, bei denen im Format eines World Cafés die Teilnehmer in Gruppen abwechselnd zu verschiedenen Themen diskutierten. Die Diskussionsthemen, die a priori festgelegt wurden, waren die folgenden: Tourismus, sozioökonomische Entwicklung, aktive Er-

haltung, Beziehungen aufbauen. In der Einladung fanden sich zu jedem Thema folgende Leitfragen:

[Tourismus] In welche Richtung soll sich der Tourismus im Dolomitengebiet entwickeln, um den Schutz jener natürlichen Ressourcen zu gewährleisten, auf denen die Attraktivität des Gebietes fußt? Welche Maßnahmen sind notwendig, um eine nachhaltige Mobilität zu fördern und um öffentliche Verkehrsmittel sowohl für den Feriengast als auch für den Einheimischen zu einer sinnvollen Alternative zum Privatverkehr zu machen?

[Sozioökonomische Entwicklung] Welche sozialen und wirtschaftlichen Entscheidungen können die Lebensqualität im Welterbe verbessern? Welcher Faktor oder welche Faktoren werden in der Zukunft wirtschaftlich anziehend sein?

[Aktive Erhaltung] Welche Rolle könnten die Schutzgebiete für die Erhöhung der Lebensqualität im Welterbe spielen? Wie können Schutzmaßnahmen zum Wachstum des lokalen Wohlstandes beitragen und trotzdem die ökologischen Gleichgewichte respektieren?

[Beziehungen aufbauen] Beziehungen aufbauen bedeutet dem Wandel Rechnung tragen. Was soll miteinander in Beziehung gebracht werden? Warum? Mit welchen Methoden? Sollte man dem Wandel von vornherein bestimmte Grenzen setzen oder ist es besser, in die Organisationskapazität zu investieren? Die gemeinsame Führungsstrategie muss einen Mittelweg zwischen globaler Verantwortung und dem Bedürfnis nach lokaler Entwicklung finden: Welcher Gesichtspunkt ist wichtiger – jener der Außenstehenden (die Erwartungen der Touristen, der Außenwelt, der UNESCO) oder jener der Ansässigen (Erwartungen der lokalen Bevölkerung und der Wirtschaftstreibenden)? (UNESCO Dolomites Foundation, 2015b, S. 2–3)

Am 8. Juni 2015 habe ich am Treffen im Haus Runcher in Badia teilgenommen. Ich habe von diesem Treffen nur zufällig erfahren als mich am selben Tag, an dem das Treffen in Badia stattfinden sollte, meine Frau auf einen Artikel in der Tageszeitung *Dolomiten* aufmerksam machte. Wahrscheinlich wurde die Einladung zu dieser Veranstaltung direkt an Institutionen verschickt und zielte mehr auf Experten und Vertreter von Institutionen ab als auf die breite Bevölkerung. Nichtsdestotrotz sind der Einladung zur Konsul-

tation vonseiten der Stiftung Dolomiten UNESCO etwa 40 Personen gefolgt. Die Teilnehmer waren – soweit ich das überblicken konnte – unterschiedlicher geographischer und institutioneller Herkunft. So bestand die Gruppe, der ich zugeteilt wurde, zum Großteil aus Vertretern der Tourismusbranche (Tourismusvereine, HGV) und einige Gadertaler Gemeindeverwaltungsvertreter. Daneben gab es in der Gruppe einen Vertreter der Forstverwaltung Bruneck und Bozen, einen Vertreter der Abteilung Natur, Landschaft und Raumentwicklung in Bozen, einen Reiseveranstalter aus dem Gadertal und einen Vertreter der Lia per natura y usanzas (Verein für Natur und Bräuche, Gröden). Eine Zusammenfassung der Ergebnisse aller öffentlichen Konsultationen wurde in einem Endbericht publiziert (vgl. UNESCO Dolomites Foundation, 2015a).

Es ist an dieser Stelle nicht meine Absicht zu untersuchen, wie die Stiftung UNESCO Dolomites Partizipation versteht. Dennoch möchte ich hier meine Beobachtungen kurz interpretieren, da sie für zukünftige Forschungen zum Thema World Heritage und Partizipation im Kontext der Dolomiten interessante Aspekte aufzeigen könnten. Die verschiedenen Konsultationen waren durchaus öffentlich und partizipativ ausgelegt, doch scheint die Tatsache, dass die Bevölkerung äußerst spärlich über diese Treffen informiert worden ist und dass vornehmlich institutionelle Vertreter eingeladen worden sind, darauf hinzuweisen, dass Partizipation im Sinne der UNESCO auf einer bestimmten institutionellen Ebene stehen bleibt. Es mag durchaus verständlich sein, dass es aus Zeit- und Kostengründen effizienter ist, sich auf die sogenannten Stakeholder zu beschränken. Die Communities werden dann jedoch nur über ihre institutionellen Vertreter eingebunden und bleiben selbst ausgeschlossen.

4.7.9 Initiativen im Zusammenhang mit der UNESCO

Die Einschreibung der Dolomiten auf die UNESCO-Weltnaturerbe-Liste hat zu mehreren Initiativen geführt, die sich einerseits auf kritische Weise mit diesem Naturerbe auseinandersetzen, andererseits auf den UNESCO-Zug aufzuspringen versuchen, um die Vernatur- bzw. Verkulturierung noch weiter zu führen.

Die Sensibilisierungsaktion Së(g)ns

2014 hat der HGV (Hoteliers- und Gastwirteverband) von Gadertal und Gröden eine Sensibilisierungskampagne mit dem Namen Së(g)ns (sëgns=Zeichen; sëns=Sinn, Gefühl) gestartet.

Mit „së(g)ns“ sollen Einheimische und Urlaubsgäste für die Natur und die Förderung der Dolomiten als UNESCO-Welterbe sensibilisiert werden. Mit dem Begriff „së(g)ns“ sollen mehrere Botschaften kommuniziert werden. Sëns heißt auf ladinisch „Sinn“. Die Dolomiten können vom Menschen in all seinen Sinnen erfahren werden: Sehsinn, Tastsinn, Gehörsinn, Orientierungssinn und Sinn für die Verantwortung für die Bewahrung des Natur- und Wohnraums der Dolomiten. Das Wort „sëgns“ heißt auf ladinisch Zeichen (setzen), Merkmale, Kennzeichen. Die Dolomiten stehen aber auch für Qualitätszeichen, Aushängeschild und als charakteristisches Zeichen unserer Umwelt. Das (g) steht für die Größe der Schöpfung, für die junge Generation, der die Umgebung bestmöglich übergeben werden soll. (Hoteliers- und Gastwirteverband HGV, 2014)

In den Schulen der beiden Täler wurde ein Malwettbewerb zum Thema „Respektvoller Umgang mit dem UNESCO-Welterbe“ organisiert. „Unsere heutigen Schüler stellen die nächste Generation dar, die das wirtschaftliche, politische und soziale Leben in Zukunft in unseren Tälern gestalten werden. Deshalb ist es wichtig, die Gestalter unserer Zukunft bereits heute für zentrale Themen zu sensibilisieren und sie dadurch wertzuschätzen“, so die beiden Initiatorinnen Marina Crazzolara und Judith Kelder Schenk, Obfrauen der zwei HGV-Sektionen der beiden ladinischen Täler (vgl. Hoteliers- und Gastwirteverband HGV, 2014). Durch die Schulen wurde also die „junge Generation“ involviert, das (g) im obigen Zitat.

Besonderes Augenmerk sollte bei diesem Wettbewerb auf die Problematik des Verkehrs, vor allem auf den Durchzugsverkehr und den Verkehr auf den Pässestraßen gelegt werden. Die 17 besten von insgesamt 130 eingereichten Zeichnungen wurden von einer fünfköpfigen Jury ausgewählt und mit Preisgeldern prämiert. Sie wurden als Verkehrsschilder auf Gadertaler und Grödnertal Straßen aufgestellt. Die talübergreifende Initiative sollte auch den Anfang einer verstärkten Zusammenarbeit zwischen den beiden

HGV-Sektionen darstellen um „gemeinsam für einen sensiblen Umgang mit den ‚einzigartigen Dolomiten und ihrer Umgebung‘“ (Hoteliere- und Gastwirteverband HGV, 2014) zu werben. Damit war diese Initiative nicht nur eine Sensibilisierungskampagne, die durch den Wettbewerb eine ganze Reihe ladinischer Schulen und durch die Verkehrsschilder sowohl Einheimische als auch Touristen anspricht, sondern auch gleichzeitig eine Aktion der Vernetzung wichtiger touristischer Verbände und der gemeinsamen Strategiefindung in Richtung einer ökologisch-nachhaltigen Tourismusvermarktung des Territoriums.

Versuche der Verkulturierung der ladinischen Sprache

Am 5. Mai 2014 wurde in Cortina das Komitee Lingaz Ladin UNESCO vorgestellt, das aus 13 Mitgliedern aus den fünf ladinischen Tälern bestand und dessen Absicht es war der UNESCO die Eintragung der ladinischen Sprache als immaterielles Kulturerbe vorzuschlagen. Initiatorin des Komitees war Marina Crazzolara, Obfrau des HGV Gadertal, die auch maßgeblich bei der Sensibilisierungskampagne Së(g)ns des HGV (siehe vorhergehenden Abschnitt) beteiligt war. Sie selbst erzählt in einem Interview, wie sie fast zufällig darauf gekommen ist, diese Initiative zu starten:

Die Initiative ... ist beim Lesen eines Zeitungsartikels über eine religiöse Prozession in Südtalien entstanden, die den Titel „immaterielles Gut“ [immaterielles Kulturerbe; Anm. d. Verf.] der UNESCO erhalten hat. Ich habe mich informiert und habe gesehen, dass auch im Aussterben begriffene Sprachen als „immaterielle Güter“ der UNESCO bezeichnet werden können.⁵⁸ (Zitiert nach Segafreddo, 2014, Übers. d. Verf.)

Crazzolara ist es gelungen, ein Komitee mit namhafter Besetzung zusammenzustellen: Daniel Alfreider (ladinischer Parlamentarier), Fabio Chiocchetti (Istituto Cultural Ladin Majon di Fascegn), Giuseppe Detomas (Trienter Landesrat), Mirella Floria (Vorsitzende der ladinischen Schule in Fassa), Moreno

⁵⁸ „L’iniziativa ... è nata leggendo un articolo di giornale che raccontava di una processione religiosa nel Sud Italia avesse conquistato il titolo di ‘bene immateriale’ Unesco. Mi sono informata e ho visto che ‘beni immateriali’ UNESCO possono essere considerate anche le lingue in via di estinzione“ (Crazzolara zitiert nach Segafreddo, 2014).

Kehrer (Istituto Cultural Ladin Cesa de Jan), Cecilia Miribung (persönliche Referentin des Landeshauptmanns der Provinz Bozen), Leander Moroder (Istituto Ladin Micurà de Rü), Florian Mussner (Landesrat der Provinz Bozen), Albert Palfrader (Lia di Comuns Ladins), Marco Pizzinini (Vize-Präsident der Union Generela Ladins dla Dolomites), Roland Verra (Schulamtsleiter für die ladinischen Schulen Südtirols) und Paul Videsott (Professor für Ladinistik an der Freien Universität Bozen). Landesrat Mussner sieht in einer Einschreibung der ladinischen Sprache in die Liste der UNESCO eine potentielle Aufwertung, mit der Vorteile für die Sprachentwicklung einhergehen: „Eine solche Anerkennung würde die ladinische Sprache als kulturelles, sprachliches, soziales und persönliches Gut aufwerten“, so wird Landesrat Mussner in einer Pressemitteilung der Autonomen Provinz Bozen zitiert (Autonome Provinz Bozen-Südtirol, 2014a). Was die Anerkennung der Dolomiten als Weltkulturerbe bewirkt habe, d.h. ein stärkeres Bewusstsein für deren unschätzbaren Wert, würde auch im Falle der Sprache eintreten, nämlich – so Mussner weiter – „dass unser Sprachbewusstsein gestärkt und das Leben und Erleben unserer Sprache im täglichen Gebrauch gefördert würde“.

Auch die Präsidentin der Union Generela di Ladins, Elsa Zardini, sieht darin die Hoffnung, dem Erhalt der ladinischen Sprache einen stärkenden Impuls zu verschaffen:

Es ist ein sehr wichtiges Projekt, das den Zweck verfolgt unserer Sprache einen neuen Impuls zu geben. Im Unterschied zum Gadertal, wo die Sprache noch gesprochen wird, geht sie in Ampezzo, Buchenstein und Gröden verloren, auch weil wir nicht im Stande sind, sie in den Schulen zu lehren. Die UNESCO-Anerkennung zu erhalten wäre eine Form um unsere Sprache nicht zu verlieren und um alle Maßnahmen umzusetzen, die notwendig sind um sie an die zukünftigen Generationen weiterzugeben.⁵⁹ (Zitiert nach Segafreddo, 2014, Übers. d. Verf.)

59 “È un progetto importantissimo che ha lo scopo di dare nuovo impulso alla nostra lingua. A differenza della Badia, dove la lingua viene parlata ancora, in Ampezzo, a Fodom e in Gardena essa si sta perdendo, anche perché all’interno delle scuole non riusciamo ad insegnarla. Ottenere il riconoscimento Unesco sarebbe un modo per non perdere la nostra lingua e per mettere in campo tutte le iniziative necessarie a tramandarla alle future generazioni” (Zardini zitiert nach Segafreddo, 2014).

Die Vertreter Ampezzos sahen in der Initiative eine vereinigende Handlung:

Die Initiative stellt einen Akt der Vereinigung zwischen unseren Communities und eine gemeinsame Aktion der Verteidigung unseres Kulturerbes dar. Die Sprache der Ladinier muss geschützt werden um zu verhindern, dass sie verschwinde. Wir hoffen, dass die UNESCO ein Instrument sei um durch die Beziehung mit den Schulen und dem Territorium das Wissen und den Einsatz dieses äußerst wichtigen Erbes aufleben zu lassen.⁶⁰ (Zitiert nach Segafreddo, 2014, Übers. d. Verf.)

In einem ersten Schritt sollte sich das Komitee um die Ausarbeitung des Kandidaturprojektes kümmern, um dieses dann in einem zweiten Schritt der italienischen UNESCO-Kommission in Rom zu präsentieren. So weit ist es aber letztendlich nicht gekommen. Die Arbeit des Komitees wurde vorübergehend eingestellt, nachdem UNESCO-Experten zurate gezogen worden waren und diese enorme Hürden und die große Unwahrscheinlichkeit einer Einschreibung des Ladinischen vorhersagten.

4.7.10 Fallbeispiel: Das Projekt E.CH.I.

Als gutes Beispiel für die Weitläufigkeit des institutionellen Einflusses auf die Konstruktion von ladinischem Kulturerbe werde ich an dieser Stelle kurz das Projekt E.CH.I. *Etnografie Italo-Svizzere per la Valorizzazione del Patrimonio Immateriale* (Italienisch-Schweizerische Ethnographien für die Valorisierung des immateriellen Kulturerbes) beschreiben, in dem ich selbst als Forscher involviert war und über das ich bereits an anderer Stelle geschrieben habe (vgl. E. Valentin, 2013a, 2013b). Zwischen 2009 und 2012 hat das Museum Ladin *Čiastel de Tor* als Partner an diesem Interreg-Projekt mitgewirkt. Im Rahmen dieses Projektes erfolgten mehr als 250 Dokumentationen von *intangible heritage* im Grenzraum zwischen Italien und der Schweiz durch sieben Institutionen aus Italien und der Schweiz. Federführend im Projekt war das Archivio di Etnografie e Storia Sociale (AESS) der Region Lombardei.

60 „L’iniziativa rappresenta un atto di unione tra le nostre comunità e un’azione comune per la difesa del nostro patrimonio culturale. La lingua dei ladini deve essere tutelata per impedire che scompaia. Speriamo che l’Unesco sia uno strumento per vivificare, attraverso il rapporto con le scuole e il territorio, la conoscenza e l’impiego di questa importantissima eredità“ (Vertreter Ampezzos zitiert nach Segafreddo, 2014).

Weitere Projektpartner waren das Ufficio Regionale Etnologia e Linguistica/ Bureau Régional pour l’Ethnologie et la Linguistique (BREL) der Autonomen Region Aosta, der Settore Musei e Patrimonio Culturale der Region Piemont, die Médiathèque Valais Martigny (Kanton Wallis), das Centro di Dialettologia ed Etnografia (Kanton Tessin) und Polo Poschiavo (Kanton Graubünden). Das Museum Ladin Ćiastel de Tor hat als einzige Südtiroler Institution die Abteilung Landesmuseen der Autonomen Provinz Bozen vertreten und war auch die einzige museale Institution in diesem Projekt.

Die Autoren des Projektes haben große Kreativität in der Entwicklung des Projekt-Akronyms E.C.H.I. bewiesen. E.C.H.I. ist einerseits die Abkürzung für *etnografie italo-svizzera*, was sowohl auf die angewandte ethnographische Methode als auch auf die Zusammenarbeit zwischen der Schweiz und Italien anspielt. Andererseits bezieht sich das Akronym auf die mythologische Figur der griechischen Antike, die Bergnymph Echo. So liest man in der Einleitung der Projektbeschreibung:

Es berichtet Ovid, dass die Nympe Echo besonders geschickt war in der Erzählkunst. Sie war so gut, dass sie Zeus beauftragte seine Frau Hera während seinen häufigen außerehelichen Abenteuern abzulenken. Sobald Hera den Schwindel aufgedeckt hat, schätzte sie diese grobe Verwendung der Erzählkunst keineswegs, entledigte die Nympe ihrer Fähigkeit und verdamnte sie dazu, für immer die letzten Worte der Sätze, die sie hörte, zu wiederholen.

Echo ist also das Fragment einer Erzählung schlechthin und Echos sind folglich „Stimmen“, die wiederhallen, abprallen und sich verfolgen – vor allem zwischen felsigen Wänden und in Tal-Szenarien – und die stückweise von einer Erzählung berichten, die in der Klang-Landschaft Variationen aufweisen, in der Wirkung, den Formen, den Interpretationen und auch in den Inhalten.⁶¹

(Regione Lombardia et al., o.J., S. 1, Übers. d. Verf.)

Die Echos (auf Italienisch *echi*), auf die sich das Projekt bezieht, sind also die Geschichten, die im alpinen Raum wiederhallen und verschiedene Variatio-

61 “Riferisce Ovidio che Eco fosse una ninfa particolarmente abile nell’arte del raccontare. Talmente brava che Zeus la ingaggiava per distrarre la moglie Era, durante le sue frequenti avventure extraconiugali. Era, scoperto l’inganno, non dimostrò però di apprezzare quest’uso un po’ ruffiano dell’arte narrativa e privò la ninfa della sua abilità condannandola a ripetere soltanto le ultime parole delle frasi che udiva Eco, dunque, è per antonomasia il frammento

nen, Formen, Inhalte und Interpretationen annehmen können. Das Projekt E.C.H.I., das an die 2003er-Konvention der UNESCO anknüpft, war diesen immateriellen Fragmenten gewidmet und hat sich – „um die kulturellen Praktiken und die traditionellen Kenntnisse zu schützen und weiterzugeben“ (Regione Lombardia et al., o.J., S. 6, Übers. d. Verf.) – auf Identifizierung, Dokumentation, Konservierung, Weitergabe und Förderung des immateriellen Kulturerbes konzentriert.

In diesen Bereichen verfolgte das Projekt eine gemeinsame Strategie, welche „die Communities dabei unterstützt auf den homogenisierenden Druck zu reagieren, den die Globalisierung vor allem in den Grenzgebieten auf die Besonderheiten, die kulturellen und sprachlichen Pluralitäten und den Fortbestand einiger traditioneller Aktivitäten ausübt“ (Regione Lombardia et al., o.J., S. 8, Übers. d. Verf.).⁶²

Um den methodischen Ansatz auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen wurden eine Reihe von Workshops für Projektmitarbeiter organisiert, in deren Mittelpunkt Audio- und Videotechniken aber auch Dokumentations-techniken für bestimmte Kategorien des immateriellen Erbes, z.B. Feste oder traditionelle Handwerkstechniken standen. Außerdem ist ein weiteres Standardisierungsinstrument entwickelt worden, das Online-Archiv Intangible Search, in dem alle produzierten Dokumentationen öffentlich zugänglich sind (vgl. Regione Lombardia, o.J.).

Das Museum Ladin hat seinen Projektteil auf Gröden, eines der beiden ladinischen Täler in Südtirol konzentriert. Wie bereits erwähnt war ein Tätigkeitsbereich des Projektes E.C.H.I. die Identifizierung des immateriellen Kulturerbes durch Partizipation der Communities. Als ich als Forscher für das Projekt beauftragt wurde, verfolgte das Projektdesign des Museum Ladin bereits die Absicht, diesen partizipativen Aspekt mit dem Ankauf der Nutzungsrechte für eine große Audiosammlung abzudecken. Es handelte sich um eine Sammlung der zwei Grödner Radiomacher Oswald Rifesser und

di un racconto. Ed Echi sono, perciò, ‘voci’ che riverberano, rimbalzano e si rincorrono – tra pareti rocciose e scenari vallivi, di preferenza – riportando brani di un racconto che, nel paesaggio sonoro, subisce variazioni di effetti, di forme, di interpretazioni e di contenuti, anche” (Regione Lombardia et al., o.J., S. 1).

⁶² “Una strategia condivisa che dia supporto alle comunità per rispondere alla pressione omologante che la globalizzazione va esercitando sulle specificità, sulle pluralità culturali e linguistiche e sul permanere di alcune attività tradizionali, in particolare nelle aree di confine” (Regione Lombardia et al., o.J., S. 8).

Georg Dellago, die für eine Radiosendung ab den 1980er-Jahren an die 80, vornehmlich ältere Bewohner Grödens über ihr Leben befragt haben. Teile dieser Interviews wurden in der Sendung *Jënt conta dla vita da zacan* (Leute erzählen vom Leben damals) auf dem Sender Radio Gherdëina ausgestrahlt. Die Audiosammlung bestand aus etwa 200 Stunden Audiomaterial mit zahlreichen Gesprächen und Erzählungen über das „damalige“ Leben, Bräuche, landwirtschaftliches Wissen, Kriegserfahrungen usw. Der erste Schritt bestand in einer Digitalisierung dieser Sammlung, die zu einem großen Teil aus Audiokassetten und zu einem kleineren Teil aus Mini-Discs bestand. In einem zweiten Schritt wurde der Inhalt des Audiomaterials analysiert und im Katalog Südtiroler Kulturgüter katalogisiert.

Das Museum sah in dieser Audiosammlung einen ersten partizipativen Schritt, denn die Inhalte des Audiomaterials sollten zusammen mit einer ausführlichen Literaturrecherche meinerseits Aufschluss darüber geben, auf welches immaterielle Kulturerbe sich die Dokumentationen besonders konzentrieren sollten. Diese Vorgehensweise kann als partizipativer Ansatz verstanden werden, denn die Sammlung der beiden Grödnertal Rifesser und Dellago ist tatsächlich eine wertvolle Quelle mündlicher Überlieferungen vor allem älterer Bewohner Grödens. Die Tatsache, dass sie keine spezifischen Forschungsabsichten verfolgten, sondern vor allem Inhalte für ihre Radiosendungen produzieren wollten, macht das Material nicht weniger wertvoll. Wenn die Vorgehensweise auf theoretischer Ebene vielleicht partizipative Aspekte aufwies, war dies auf praktischer Ebene – wie ich im Folgenden erklären werde – jedoch eher nicht der Fall.

Kurz nach Beendigung des Projektes habe ich beschrieben, wie anhand einer Kombination aus der Analyse der Audiosammlung und den Informationen aus der Literaturrecherche beschlossen wurde, welche die quasi herausragendsten Elemente des Grödnertal Kulturerbes sind und deshalb filmisch dokumentiert werden sollten:

Thanks to their [Dellago und Rifesser, die Autoren der Audiosammlung; Anm. d. Verf.] preliminary work and to an in-depth bibliographical research, an extensive list of living and not-living cultural practices of Gherdëina has been compiled.

This laid the basis for the ethnographic documentation with participant observation of living practices in Gherdëina. (E. Valentin, 2013a, S. 98)

Rückblickend muss ich zugeben, dass die Entscheidung, welches Kulturerbe in Gröden für die Videodokumentationen in Frage kam, zwar auch auf der oben beschriebenen Vorarbeit basiert, letztendlich aber vom Direktor des Museum Ladin, der selbst Grödner ist, und mir, dem Forscher, getroffen wurde. So haben wir beschlossen die Videodokumentationen nur auf Feste und Rituale zu limitieren, die noch praktiziert werden und die nicht bereits so umfangreich dokumentiert worden sind wie die ladinische Sprache, die Tracht oder die Holzschnitzkunst. Außerdem sollten es laut Projektdesign insgesamt 10 Dokumentationen sein, die zusätzlich noch bestimmten Vorgaben entsprechen sollten: Einerseits war von der Gesamtprojektleitung vorgegeben worden, dass Kommentarstimmen in den Videodokumentationen vermieden werden sollten und dass es vielmehr Personen der Communities sein sollten, welche die dokumentierte Praxis erklären; andererseits sollten die Videos möglichst kurz sein, da das Museum Ladin plante, die Videos in Form einer Multimediastation in seine Ausstellung zu integrieren. Folglich sind die produzierten Videos alle zwischen 4 und 8 Minuten lang und dokumentieren zehn rituelle Anlässe in Gröden. Erstellt wurden diese Videos unter meiner Regie in Zusammenarbeit mit dem Grödner Hanspeter Karbon, der als freischaffender Filmemacher vor allem die ladinische Sektion der RAI in Bozen mit Videomaterial beliefert.

Ich möchte anhand dieses Beispiels argumentieren, wie schnell ein ursprünglich partizipativ angelegtes Projekt dann doch wieder gewisse Entscheidungsbefugnisse für sich vereinnahmt und diese den partizipierenden Communities vorenthält. So wurde zwar eine partizipative Vorarbeit geleistet, auch wenn sich diese nur auf die Audiosammlung beschränkte. Doch letztendlich wurde auf institutioneller Ebene, d.h. top-down beschlossen, welche Elemente als immaterielles Kulturerbe durch eine Dokumentation gewürdigt werden sollten. Es gab keine Aktionen, bei denen die Community selbst befragt worden wäre, welche Elemente des Kulturerbes ihrer Meinung nach durch E.C.H.I. dokumentiert werden sollten. Außerdem hat sich die ethnographische Methode bei der Produktion dieser Videos vor allem aufgrund der zeitlichen Verfügbarkeit des Filmemachers auf relativ kurze

Aufenthalte im Feld selbst beschränkt. So basieren die Videos auf Aufnahmen, die wir am Tag der Ereignisse vor Ort gedreht haben, und auf gestellten Interviewsituationen im Format gängiger Fernsehdokumentationen, die ich mit Trägern des Kulturerbes geführt habe und die von mir identifiziert wurden. Die Aufnahmetage wurden von mir im Vorfeld organisiert, indem ich auf bestehendes Wissen und lokale Kontakte zurückgriff, und dadurch eine Art Drehbuch für die Aufnahmen erstellte. Wenn es also eine Partizipation der Community in der Produktion der Dokumentationen gegeben hat, dann war diese darauf beschränkt, dass einzelne Vertreter als Träger der dokumentierten Praxis gefilmt bzw. als Informanten interviewt wurden und den eigentlichen Dokumentationsprozess wenn überhaupt nur beiläufig beeinflussten. Rückblickend erkenne ich, dass wir alle – der Leadpartner, der Museumsdirektor und ich selbst – übliche ethnographische Methoden wie Teilnehmende Beobachtung, Gespräche mit Personen und Dokumentationen verschiedenster Art mit partizipativen Methoden gleichgestellt haben. Wir hätten jedoch durchaus noch mehr auf die Leute hören können, was sie selbst als Kulturerbe betrachten und wie sie sich vorstellen, dass dieses am besten unter Schutz gestellt werden könnte. Dadurch dass ein Hauptergebnis des Projektes ein Inventar war, welches – wie soeben beschrieben – nur begrenzt partizipativ war, haben wir in gewisser Weise dieselben „patrimonialen Taxonomien“ (Palumbo, 2011) repliziert, die auch der UNESCO-Einschreibung der Dolomiten zugrunde liegen, auch wenn das Projekt E.CH.I. explizit nicht darauf abzielte UNESCO-Kandidaturen vorzubereiten.

4.8 Zusammenfassende Überlegungen zum Forschungsfeld Dolomiten

Die Einschreibung auf die UNESCO-Welterbeliste im Jahr 2009 hat die internationale Aufmerksamkeit für die Dolomiten als geomorphologische Attraktion – nicht nur was die Forschung, sondern auch was den Tourismus anbelangt – wesentlich verstärkt. Außerdem findet sich in den Dolomiten einer jener besonderen Fälle weltweit, wo ein UNESCO-Naturerbe – oder zumindest die geographische Verteilung der einzelnen eingeschriebenen Dolomiten-Gebiete – deckungsgleich ist mit dem Siedlungsgebiet einer historischen Minderheit, den Ladinern. Doch der ladinischen Minderheit kommt im

Nominierungsdokument (Provincia di Belluno u. a., 2008) als Kuriosität am Rande nur eine marginale Rolle zu. Dieses Forschungsfeld würde sich wunderbar anbieten, um die im wissenschaftlichen Diskurs bereits geäußerte Kritik an der von der UNESCO praktizierten Trennung zwischen Natur- und Kulturerbe zu exemplifizieren.

Es stellt sich die Frage, ob das Dolomiten-Naturerbe-Projekt in gewisser Weise als eine Fortsetzung der historischen Kolonialisierung der Dolomiten interpretiert werden könnte. So hat sich gezeigt, dass die in den Dolomiten lebende Bevölkerung im Laufe ihrer Geschichte sehr stark von außen beeinflusst worden ist und im Verlauf von komplexen politisch-administrativen Ereignissen Situationen der Fremdherrschaft, der Abhängigkeit und der Trennung ausgesetzt war (und teilweise heute noch ist), in denen gewisse Analogien zur Geschichte anderer kolonialisierter indigener Gruppen weltweit erkannt werden könnten. Das ethnische Selbstbewusstsein und Eigenständigkeitsempfinden der Ladinier hat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen deutlichen Aufschwung erfahren und hat letztendlich – zumindest was Südtirol betrifft – zur heutigen Situation der Ladinier als „Minderheit in der Minderheit“ (Hilpold & Perathoner, 2005) geführt. Die „ladinische Sprachminderheit“, wie sie im öffentlichen Diskurs häufiger genannt wird, kann ohne Zweifel als ethnische Gruppe bezeichnet werden, wobei diese nicht als homogene Einheit verstanden werden sollte, sondern aufgrund komplexer historischer Beziehungen, die weit über die Grenzen der Dolomiten hinausgehen, eine große interne Diversität in Analogie zu einem „upland cultural ecotype“ (Viazzo, 1989) aufweist.

Wie meine Analyse von vor allem institutionellen und kulturellen Akteuren in den Dolomiten zeigt, haben nicht nur die historischen Entwicklungen die Bevölkerung und das Verständnis ihrer Kultur(en) in diesem Gebiet maßgeblich beeinflusst, sondern auch diverse Institutionen der rezenteren Geschichte. Zu diesen gehören eine Reihe von Kulturinstituten, Museen, Vereinen, politischen und ökonomischen Akteuren, Verwaltungsinstitutionen, auch Medien und universitäre Einrichtungen, die eng verflochten sind mit überlokalen Strukturen, die nicht nur im Falle der Stiftung UNESCO Dolomiten bis auf die Weltbühne reichen. Diese Institutionen haben auf äußerst vielseitige Weise die Entwicklung einer ladinischen Identität gefördert und sich für die Dokumentation, den Schutz und die Förderung ladinischer Kultur in

ihren mannigfaltigen Manifestationen eingesetzt. Diese institutionellen Kulturakteure im dolomitischen Raum sind zum Großteil nicht autonome Gebilde, sondern vielmehr von supralokalen Strukturen abhängig. So gehören, was Südtirol betrifft, z.B. ladinische Museen zur Dachorganisation Südtiroler Landesmuseen und damit zu einer administrativen Einheit, die von außerhalb kontrolliert wird. In anderen Bereichen, wie der Freiwilligen Feuerwehr oder dem Weißen Kreuz, ist es genauso, sodass dies – salopp ausgedrückt – dazu führt, dass z.B. das Gadertal mehr mit seinen Pustertaler Nachbarn zu tun hat, als mit den ladinischen Nachbarn in Gröden. Die Analyse der Kulturakteure zeigt auch, dass es sehr schöne Beispiele für Digitalisierung von ladinischem Kulturerbe im dolomitischen Raum gibt, es hier aber noch viel Nachholbedarf gibt, wenn es darum geht, die Partizipation und Demokratisierung dieses digital heritage auszubauen und emische Perspektiven zuzulassen.

Meine kurze Analyse der kulturellen Akteure lässt sicher noch nicht den Schluss zu, dass die Institutionen ladinische Kultur stets top-down und nicht partizipativ definiert haben. Hierzu wäre eine genauere Untersuchung notwendig, die nicht nur auf dem mir zur Verfügung stehenden Material, sondern auf weiteren Datenerhebungen beruhen müsste. Deshalb habe ich anhand eines Fallbeispiels, das ich aus persönlicher Forschungserfahrung gut kenne versucht zu zeigen, wie eng der Grad zwischen top-down- und bottom-up-Ansätzen sein kann, wenn es darum geht durch Institutionen einen partizipativen Prozess im Bereich der Konstruktion von Kulturerbe anzustoßen.

5. Methode

Wie weiter oben beschrieben, weist die UNESCO-Konvention von 2003 der Partizipation eine große Bedeutung zu, ohne jedoch genaue Richtlinien zu liefern, wie dieser partizipative Prozess zu gestalten ist. Darin sehe ich zugleich eine Gefahr und ein Potential: eine Gefahr, weil Projekte den Begriff Partizipation auf ganz unterschiedliche Art und Weise auslegen können und ein niedriger Grad der Partizipation theoretisch genauso zulässig ist wie ein hoher Grad der Einbindung; ein Potential, weil die Möglichkeiten zu einem

innovativen Umgang mit Partizipation offengelassen werden und es damit zu interessanten Dynamiken in der Kulturerbe-Arena kommen kann.

Community-based participatory research methods,⁶³ *participatory action research* und *collaborative research* sind zu wichtigen methodischen Ansätzen für Studien des Kulturerbes geworden. Wie aus diesen Begriffen bereits klar wird, handelt es sich dabei um kollaborative Forschungsansätze, die aus der partizipativen Aktionsforschung stammen, einer inzwischen etablierten emanzipatorischen Methodologie, die reziproke Forschungspraktiken fördert sowie die Partizipation der Erforschten in den Phasen des Designs, der Umsetzung, der Evaluierung und der Nutzung eines Forschungsvorhabens vorsieht (vgl. Borda, 2001; Reason & Bradbury, 2001b). *Participatory action research* kombiniert partizipative Forschung mit Aktionsforschung und zielt auf *Empowerment* der Teilnehmer und einen sozialen Wandel (vgl. Elsen, Reifer, Oberleiter & Wild, 2015; Freire, 1972; Reason & Bradbury, 2001a; Whyte, 1991).

Collaborative research has the potential to reveal important insights into the different value systems relating to “heritage”, which can contribute to successful heritage management, especially when coupled with an ethnographic approach. (Nicholas & IPinCH Collective, 2012, S. 32)

Kooperation in der Forschung lässt emische Werte hinter dem Kulturerbe zutage treten, erlaubt also eine Interpretation, die von der üblichen Deutung durch Experten, Akademiker und institutionelle Vertreter abweicht oder abweichen kann. Emische Perspektiven lassen sich jedoch nicht erheben, wenn die Beziehung zwischen Forschern und Erforschten von Misstrauen und ungleichen Machtverhältnissen geprägt ist. Kooperative Forschung setzt genau in diesem Problembereich an:

Such an approach prioritizes community needs, while also fostering relationships that address at least some of the long-standing issues surrounding academic research relating to mistrust, unequal power, and loss of control over

63 Aufgrund der problematischen Natur des Begriffs *Community* (siehe Abschnitt 2.2.3 „Heritage und Community: Eine problematische Beziehung“, S. 35) mag die Verwendung des Begriffes *community-based* genauso kritisch erscheinen. Eine gute Diskussion, die aufzeigt, dass *Community* in Verbindung mit Partizipation immer auch Exklusion und nicht nur Inklusion impliziert, findet sich bei Cornwall (2008).

the process and products of research. (Nicholas & IPinCH Collective, 2012, S. 30)

Hollowell und Nicholas (2009) sehen – wobei sich ihr Bezug auf die Archäologie sicherlich auch auf andere Wissenschaftszweige übertragen lässt – zwei primäre Herausforderungen, denen sich die Wissenschaft stellen muss, um den wissenschaftlichen Kolonialismus zu untergraben. Es sind dies:

Respect for alternative ways of interpreting and knowing the past, and greater equity in the relations of power and privilege that mark differential access to decision-making, and the ability to have one's decisions count. ... As we see it, community-based heritage management is founded on these principles, and the taking back of control over what others have defined as a community's relationship to the past in the present – i.e., its "heritage" – and the representation, interpretation, and caretaking of this heritage – i.e., its "management" – is the work of decolonization. (S. 143)

Die hier präsentierten Methoden gehören zu einer aktionsorientierten Forschungskultur ganz im Sinne auch einer „practicing/applied/public/engaged anthropology“ (Tauber & Zinn, 2015a, S. 14, 2015b), die versuchen emische Konzeptionen von Kulturerbe zu artikulieren und nachhaltig zu managen. Dies ist aber ein alles andere als einfaches Unterfangen, denn – wie Gonzalez (2013) beschrieben hat, lauert ein ständiges epistemologisches Problem, das überwunden werden muss:

In attempting to produce ever more radical and alternative heritage knowledge, many scholars reproduce these epistemic schemas whereby studies about the subaltern are carried out rather than studies with and from the subaltern. (Gonzalez, 2013, S. 9)

Wie ist also eine solche Forschung *mit* und *von* und nicht *über* Communities zu gestalten? Wie kann eine solche Forschung auf partizipative Weise durchgeführt werden ohne selbst wieder den epistemologischen Schemata und Taxonomien der UNESCO zu verfallen? Reichen ethnographische Methoden aus, um die Artikulation von community-basierten Konzeptionen des

Kulturerbes zu dokumentieren, wie der Titel von Hollowells und Nicholas Artikel suggeriert (vgl. Hollowell & Nicholas, 2009)?

Auch wenn ethnographische Methoden sicherlich geeignet sind, um emische Konzeptionen von Kulturerbe zu dokumentieren, zweifle ich dennoch, ob diese tatsächlich als wahre partizipative Methoden betrachtet werden können. Zahlreiche andere wissenschaftliche Disziplinen außerhalb der Ethnologie haben zwar schon länger den Wert ethnographischer Methoden (Teilnehmende Beobachtung, qualitative Interviews) für ihre Forschungsarbeit erkannt, scheinen diese in den letzten Jahrzehnten aber zunehmend mit partizipativen Methoden gleichzusetzen. Ethnographische Methoden besitzen zwar durchaus partizipative Facetten, aber sie schöpfen das Potential der Partizipation keineswegs voll aus. Das Gleichsetzen ethnographischer und partizipativer Methoden stellt meines Erachtens eine versäumte Möglichkeit dar, ein spezialisiertes Instrumentarium zu entwickeln, um Partizipation so umfassend wie nur möglich zu gewährleisten. Der im Folgenden beschriebene methodische Apparat versucht deshalb ethnographische Methoden mit partizipativen Methoden zu kombinieren.

5.1 Memovoice: Entwurf einer Methode zur partizipativen Identifizierung von Kulturerbe

Bei der Entwicklung eines geeigneten methodischen Instrumentes habe ich mich stark an partizipativen visuellen und digitalen Methoden orientiert, die ich im Folgenden kurz vorstellen möchte, bevor ich auf der Grundlage einer Synthese dieser Methoden einen Entwurf für eine methodische Herangehensweise beschreibe, der einer partizipativen Identifizierung von Kulturerbe dienlich sein soll.

5.1.1 Photovoice

Photovoice ist eine partizipative visuelle Methode, die ihre Wurzeln in der visuellen Anthropologie, Soziologie und Bildungsforschung hat. Bei dieser Methode verwendet eine Gruppe von Community-Mitgliedern Fotokameras um Bilder zu einem gewissen Thema zu machen (*community-generated photography*). Die Absicht ist dabei die Generierung multipler Perspektiven, die aus

der Lebenswelt eines Individuums hervorgehen, Anliegen innerhalb einer Community aufzeigen und lokales Wissen produzieren. Die Fotografen suchen selbst Fotos aus, die dann in einer Gruppe verwendet werden um Kommentare und eine Diskussion anzuregen (*elicited narratives* und *participant voice*) und Hintergrundgeschichten sichtbar zu machen. Diese Methode dient nicht nur der Datensammlung. Sie erhöht das Bewusstsein innerhalb einer Community zu einem gewissen Thema und dient auch der Kommunikation mit Entscheidungsträgern und Institutionen, die nicht immer für Mitglieder der Community zugänglich sind, vor allem wenn es sich um benachteiligte Gruppen handelt (vgl. Gubrium & Harper, 2013, S. 69–89).

5.1.2 Crowdsourcing

In der Literatur bezeichnet der Begriff Crowdsourcing ein Konzept, das weltweit bekannte Plattformen wie Youtube oder Wikipedia zunehmend mit Problemlösungsstrategien von Unternehmen und mit der systematischen Datenanreicherung einiger wissenschaftlicher Projekte gemeinsam haben (vgl. Oomen & Aroyo, 2011; Showers, 2010).

Various organizations are currently exploring ways of engaging the wisdom of the crowd for creating and editing of content, solving problems or the organization of knowledge structures. (Oomen & Aroyo, 2011, S. 139)

Das Crowdsourcing hat mit Anbruch der digitalen Epoche und mit dem Web 2.0 eine ganz neue Dimension erreicht. Galerien, Bibliotheken und Museen weltweit haben damit begonnen das Potential des Crowdsourcing zu erkunden.

GLAMs [Galleries, Libraries, Archives and Museums; Anm. d. Verf.] and their users are now beginning to inhabit the same, shared information space. New services are being launched that explore this fundamentally new paradigm of participation in the GLAM domain. Participation can have a thorough impact on the workflows of heritage institutions, for instance, by inviting users to assist in the selection, cataloguing, contextualisation, and curation of collections. These activities can be carried out by endusers remotely and can reduce operational costs. These new forms of usage of collections (beyond access)

can also lead to a deeper level of involvement with the collections. (Oomen & Aroyo, 2011, S. 139)

Sind kulturelle Artefakte einmal digitalisiert und in einem offenen Netzwerk eingebunden, können sie auf viele unterschiedliche Weisen geteilt, empfohlen, durchgemischt neu angeordnet und zitiert werden. Auf diese Weise können selbst Objekte eine neue Aufmerksamkeit bekommen, die zuvor noch eher verborgen waren.

5.1.3 Partizipative digitale Archive

In der digitalen Epoche hat eine ständig zunehmende Anzahl von Sammlungen und Archiven damit begonnen, ihre Bestände zu digitalisieren und diese digitalen Archive im Internet der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Diese technologische Entwicklung hat ganz neue Möglichkeiten nicht nur für den digitalen Fortbestand der Sammlungen oder die Zugänglichkeit der Bestände eröffnet, sondern auch für die öffentliche Partizipation.

The mass digitisation of analogue holdings is key to heritage organizations becoming an integral part of the Web. In the case of fragile carriers (magnetic tapes and chemical film for instance) digitisation is a means to ensure long-term preservation of the information. Digitisation is also a precondition for creating new access routes to collections. (Oomen & Aroyo, 2011, S. 139)

Ecomuseum, indigene Kuratoren, partizipative Archive, virtuelle Museen, partizipative Museologie, Demokratisierung von Archiven, Dekolonisierung von Museen usw. sind Begriffe, die zunehmend die Idee, das Verständnis und die traditionelle Rolle von Museen, Sammlungen und Archiven in Frage stellen (vgl. Alivizatou, 2012a; Gubrium & Harper, 2013, S. 169ff.). Digitale Archive und insbesondere partizipative digitale Archive sind ein Schritt in diese Richtung.

Partizipative digitale Archive (PDA) sind Behälter historischer Dokumente, Bilder, Mediendateien wie Audio-, Video- oder auch Textdateien, die online zugänglich sind und Mitglieder einer Community (oder mehrerer Communities) in das Kuratieren der Sammlung einbinden. PDAs enthalten nicht nur digitale Reproduktionen von Objekten (Artefakte), sondern auch

deren Interpretationen (Meta-Daten). Aber im Gegensatz zum traditionellen Archiv ist es nicht der Archivar, der Objekte interpretiert und kategorisiert. PDAs sind vielmehr partizipative digitale Methoden, die Mitglieder einer Community zum Sammeln und Interpretieren anregen.

The turn toward participatory digital archives and virtual museums means that nonprofessional users are encouraged to contribute both artifacts (in the form of digital files) and interpretive meanings of the materials presented. (Gubrium & Harper, 2013, S. 170)

Meta-Daten können aus Gruppendiskussionen resultieren, in denen beschlossen wird, wie Objekte präsentiert und interpretiert werden – ein Prozess, der auch zu einer größeren Reflexion führen kann, wie Wissen produziert wird (vgl. Gubrium & Harper, 2013, S. 169).

5.1.4 Memovoice: Eine methodische Synthese aus Photovoice, Crowdsourcing und partizipativem digitalen Archiv

Inspiziert durch Photovoice, dem partizipativen digitalen Archiv und dem Crowdsourcing habe ich eine Methode entwickelt, die ich in Anlehnung an Photovoice als *Memovoice* bezeichne. Im Vergleich zur Photovoice-Methode ist die Memovoice-Methode nicht allein auf Fotos beschränkt, sondern sie lässt es dem Teilnehmer völlig offen, welche Arten von Objekten zu einem Thema gewählt werden, um Erinnerungen zu evozieren und offen zu diskutieren.

Kurz zusammengefasst funktioniert Memovoice so, dass Personen dazu aufgerufen werden, Objekte zu identifizieren, die sie mit einem gewissen Thema assoziieren. Es werden Sammlungsaktionen organisiert, bei denen diese Objekte digitalisiert werden und das damit zusammenhängende Wissen dokumentiert wird. Die digitalen Reproduktionen der Objekte werden in ein partizipatives digitales Archiv eingespeist, das öffentlich zugänglich ist und in welchem auch andere Benutzer bestehende Meta-Daten kommentieren und ergänzen, auf unterschiedliche Weise mit den Inhalten des Archivs interagieren und eigene Inhalte hochladen können. Das Prinzip des Crowdsourcing wird also auf zwei Ebenen realisiert: zum einen durch die Sammlungsinputs einzelner Individuen und zum anderen durch interaktive

Funktionen im digitalen Archiv selbst. Da sich diese Arbeit vor allem auf die Beschreibung und Analyse eines Forschungsprozesses konzentriert, der nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann, werde ich in Kapitel 6 das methodische Vorgehen im Rahmen dieses Pilotprojektes noch detaillierter beschreiben.

5.2 Der anthropologische Ansatz

5.2.1 Teilnehmende Beobachtung

Teilnehmende Beobachtung wird oft als Synonym für Feldforschung verstanden und gilt als Fundament der Ethnologie, doch während Teilnehmende Beobachtung immer eine Feldforschung ist, beinhaltet Feldforschung nicht immer auch eine Teilnehmende Beobachtung (vgl. Bernard, 2006a). Es handelt sich um eine Forschungsmethode, die im traditionellen Sinne ein Eintauchen, d.h. einen längeren Aufenthalt des Forschers im Feld, das er untersuchen will, impliziert, dass er die Sprache spricht und mehr oder weniger intensiv an den Aktivitäten im Feld teilnimmt (vgl. Spittler, 2001, S. 2).

Im Falle dieser Forschung habe ich keine ethnologische Langzeit-Feldforschung im klassischen Sinne durchgeführt. Vielmehr bestand meine Forschung aus mehreren kurzzeitigen Feldaufenthalten. Ich war sozusagen eine Art „Forschungspendler“, der in manchen Zeiträumen mehr und in anderen weniger zwischen seinem Wohnort und dem Feld hin und her gependelt ist. Aufgrund meiner persönlichen Lebensgeschichte und meiner familiären Bindungen handelt es sich um ein Forschungsfeld, mit dem ich relativ gut vertraut bin.⁶⁴ Trotzdem erkenne ich mich aber in dem romantischen Bild des Ethnologen wieder, der „körperlich arbeiten und tanzen, aber auch leiden“ (Spittler, 2001, S. 20) soll.

Die Methode der Teilnehmenden Beobachtung habe ich im Falle dieser Forschung laufend angewandt. Sie kam sowohl bei den Sammlungsaktionen im Rahmen der Memovoice-Methode zum Einsatz, als auch bei verschiedenen Ereignissen (Ausstellungseröffnungen, Konferenzen, Festen, Vorträgen usw.), an denen ich in und außerhalb des Gadertales teilgenommen habe,

64 Auf meine besondere Rolle als Forscher in diesem Feld gehe ich gesondert in Abschnitt 5.3 „Zwischen traditioneller und indigener Anthropologie: Reflexionen zu meiner eigenen Position als Forscher im Feld“ ein.

beim Entdecken von relevanten Daten in den Fernsehnachrichten oder Zeitungen und während informeller Gespräche mit Freunden und Bekannten. Meines Erachtens ist die Teilnehmende Beobachtung eine der vielseitigsten Methoden, denn es geht darum, dass der Forscher selbst zu seinem wichtigsten Sammlungsinstrument wird.

Nach Bernard (2006a, S. 347) kann der Forscher bei einer Feldforschung drei unterschiedliche Rollen einnehmen: 1) „*complete participant*“; 2) „*participant observer*“ und 3) „*complete observer*“. Die erste Rolle basiert laut Bernard auf Betrug, denn der Forscher gibt vor, Mitglied der untersuchten Gruppe zu sein; die dritte Rolle bedeutet, dass bei der Sammlung der Daten Interaktion möglichst vermieden wird („*fly on the wall*“). Ethnographische Forschung basiert vor allem auf der zweiten Rolle, die des teilnehmenden Beobachters:

Participant observers can be insiders who observe and record some aspects of life around them (in which case, they're *observing participants*); or they can be outsiders who participate in some aspects of life around them and record what they can (in which case, they're *participating observers*). (Bernard, 2006a, S. 347)

Wie ich in Abschnitt 5.3 erläutern werde, habe ich als Sohn ladinischer Eltern, der außerhalb des ladinischen Raumes aufgewachsen ist, in diesem Forschungsprojekt beide Rollen in meiner Person verbunden: jene des beobachtenden Teilnehmers und jene des teilnehmenden Beobachters.

Die teilnehmende Beobachtung, wie ich sie verstehe, zielt darauf ab, Daten für eine „dichte Beschreibung“ (Geertz, 1973, 2002) zu produzieren, egal ob diese qualitativer oder quantitativer Natur sind. „It puts you where the action is and lets you collect data ... any data you want, narratives or numbers“ (Bernard, 2006a, S. 344). Beobachtung darf nicht als rein visuelle Prozedur verstanden werden, denn sie ist nicht limitiert auf das, was sichtbar ist wie Bilder, Objekte oder Rituale. Folglich ist auch das Zuhören bei Gesprächen eine Beobachtung (vgl. Fischer, 2002, S. 18). Hier kommt die Methode des Interviews ins Spiel, die ich im nächsten Abschnitt beschreiben werde. Das Interview trägt zu einem wesentlichen Teil dazu bei, das ethnographisch möglichst dicht beschriebene Bild zu vervollständigen.

Die dichte Beschreibung verstehe ich in dieser Arbeit jedoch etwas anders, als man sie in klassischen aber auch modernen Ethnographien finden kann. Das Problem der Repräsentation (vgl. Clifford & Marcus, 1986; Marcus & Fischer, 1986), mit dem sich die ethnographische Beschreibung konfrontieren muss, wird im Falle eines Forschungsprozesses mit partizipativem Anspruch noch komplexer. Ich liefere in dieser Arbeit also nicht eine dichte Beschreibung eines kulturellen Systems, sondern vielmehr des Forschungsprozesses selbst, der sich noch in vollem Gange befindet und alles andere als abgeschlossen ist.

5.2.2 Semi-strukturierte qualitative Interviews

Interviews sind genauso wichtig wie Teilnehmende Beobachtung und helfen, geschriebene Dinge in Dokumenten oder beobachtete Praktiken im Feld zu kontrastieren. Aufgrund meiner früheren Forschungserfahrungen bevorzuge ich das semi-strukturierte Interview, welches offen ist, aber leitfadenorientiert eine Liste gewisser Themen abdeckt (vgl. Bernard, 2006b, S. 210ff.). Semi-strukturierte Interviews habe ich sowohl als Methode der Dokumentation bei den Memovoice-Sammlungsaktionen eingesetzt, als auch bei Gesprächen mit institutionellen Vertretern und anderen Schlüsselpersonen im Feld.

Alle Interviews wurden mit dem Einverständnis der Gesprächspartner mit einem Audioaufnahmegerät und einem Videorecorder aufgenommen. Nur wenige Gesprächspartner wollten nicht, dass ich das Gespräch aufzeichne. Darüberhinaus habe ich während der Gespräche handschriftliche Notizen gemacht, die sich aber vor allem auf Dinge limitierten, die ich zu einem späteren Zeitpunkt fragen wollte, um den Gesprächspartner nicht zu unterbrechen, oder auf Informationen (Personen, Publikationen usw.), die ich nach dem Gespräch recherchieren wollte. Gleich nach den Gesprächen habe ich möglichst zeitnah *Audiologs* erstellt, d.h. Tonaufzeichnungen gesprochener Feldnotizen. Diese habe ich oft noch während der Autofahrt nach Hause auf mein Telefon gesprochen.

5.3 Zwischen traditioneller und indigener Anthropologie: Reflexionen zu meiner eigenen Position als Forscher im Feld

The word itself, "research", is probably one of the dirtiest words in the indigenous world's vocabulary. When mentioned in many indigenous contexts, it stirs up silence, it conjures up bad memories, it raises a smile that is knowing and distrustful. ... The ways in which scientific research is implicated in the worst excesses of colonialism remains a powerful remembered history for many of the world's colonized peoples. It is a history that still offends the deepest sense of our humanity. Just knowing that someone measured our "faculties" by filling the skulls of our ancestors with millet seeds and compared the amount of milled seed to the capacity for mental thought offends our sense of who and what we are. (L. T. Smith, 2012, S. 1)

Der erste Satz dieses Zitats ist wohl der meistzitierte Satz des Buches *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* von Linda Tuhiwai Smith (2012) und rüttelt an der Legitimation so mancher Sozialwissenschaftler, denn wir leben gerade für und von der Erforschung des *Anderen*.

Persönlich erinnere ich mich an einen meiner Professoren der Ethnologie während meines Magisterstudiums, der mir stets vehement abgeraten hat, meine Forschung für meine Magisterarbeit in meiner eigenen Heimat-Community zu betreiben. Mangelnde Distanz, mangelnde Neutralität, eigenes Eingebundensein in einem Geflecht von Status und Rolle – dies waren die Hauptargumente gegen meine damalige Idee, den Kult um den am 5. Oktober 2003 heiliggesprochenen Gadertaler Missionar Ujöp Freinademetz (1852-1908) näher zu untersuchen. Meine Magisterarbeit habe ich folglich dem sozialen und rituellen Wandel bei sizilianischen Migranten in Deutschland gewidmet (E. Valentin, 2011). Doch die Frage nach den epistemologischen Herausforderungen einer Forschung innerhalb einer Community, der sich der Forscher selbst zugehörig empfindet, hat mich seitdem nicht mehr losgelassen. Warum hätte es einer Persönlichkeit wie Ahuia Ova, einem eingeborenen Koita-Informanten (Papua-Neuguinea) des Ethnologen Charles Gabriel Seligman, der von diesem persönlich in Ethnologie unterrichtet worden war, verwehrt sein sollen mit einer gewissen wissenschaftlichen Valenz ethno-

logische Studien in seiner eigenen Community durchzuführen, was er später auch tatsächlich machte (vgl. Belshaw, 1951; Malinowski, 1986, S. 19, Fußnote 12; Williams, 1939)?⁶⁵ Letzten Endes wird jeder Forscher von seiner Forschung beeinflusst: "One cannot remain neutral and uninvolved; even as an outsider, the researcher is part of the community" (Sterk in Bernard, 2006a, S. 372). Wie Bernard schreibt, bedeutet Objektivität nicht Wertneutralität. "the power of the documentation is in its objectivity, in its chilling irrefutability, not in its neutrality". Doch Objektivität wird besonders im Falle einer indigenen Forschung auf die Probe gestellt:

Objectivity gets its biggest test in indigenous research – that is, when you study your own culture. ... There is no final answer on whether it's good or bad to study your own culture. Plenty of people have done it, and plenty of people have written about what it's like to do it. On the plus side, you'll know the language and you'll be less likely to suffer from culture shock. On the minus side, it's harder to recognize cultural patterns that you live every day and you're likely to take a lot of things for granted that an outsider would pick up right away. (Bernard, 2006a, S. 373)

Es ist also kein Zufall, dass ich mich im Rahmen meiner Doktorarbeit einem solchen Feld zugewandt habe und ich hoffe, dass meine theoretischen und methodologischen Überlegungen auch einen konstruktiven Beitrag zum Feld der emischen Epistemologie liefern werden. Im Sinne einer „participant objectivation“, wie sie Bourdieu (2003) genannt hat, ist es also fundamental, nicht nur meine eigene Position als Forscher im Feld reflexiv zu betrachten, sondern auch mein Denken selbst als Resultat eines gewissen sozialen Umfeldes und des Zeitgeistes zu sehen, der mein Werk beeinflusst.

Dieses Forschungsprojekt stellt für mich einen Versuch dar, nicht nur mit einer partizipativen Herangehensweise, sondern auch mit einer Mischung aus traditionellen ethnologischen Methoden und einer sogenannten *indigenen* oder *nativen* Ethnologie zu experimentieren. Die eher traditionelle ethnologische Herangehensweise impliziert, dass der Ethnologe von außen in ein Forschungsfeld kommt und nicht Mitglied der untersuchten Community ist. Im Falle der indigenen oder nativen Ethnologie ist der Ethnologe

65 Für weitere Beispiele von *native ethnographies* siehe Bernard (2006b, S. 465ff.).

hingegen selbst Mitglied der Community, die er untersucht. Diese Art der Forschung reiht sich an eine wachsende Zahl von indigenen Forschern, die versuchen eine lange Tradition kolonisierender Methodologien hinter sich zu lassen (vgl. Denzin, Lincoln & Smith, 2008; L. T. Smith, 2012).

Um verständlich zu machen, warum ich in mir sowohl die Figur eines traditionellen als auch eines nativen Ethnologen verbinde, muss ich einen kurzen Exkurs zu meiner eigenen Lebensgeschichte machen. Obwohl meine Eltern Gadertaler sind, bin ich außerhalb des ladinischen Sprachgebietes aufgewachsen, in einem kleinen Dorf im Pustertal, ein Gebiet Südtirols also, in dem vornehmlich Deutsch gesprochen wird. Meine ersten gesprochenen Worte waren auf Ladinisch, die meine ausschließliche Sprache war bis ich – ohne ein Wort Deutsch zu können – in den deutschsprachigen Kindergarten kam. Um das Erlernen der deutschen Sprache zu beschleunigen, haben meine Eltern damals angefangen mit mir Deutsch zu reden, was dazu geführt hat, dass ich zwar alsbald die deutsche Sprache erlernt habe, bald aber genauso schnell mit meiner Familie nur mehr auf Deutsch kommunizierte, auch wenn meine Eltern untereinander Ladinisch sprachen. Die deutsche Sprache hat relativ schnell meine Muttersprache Ladinisch als primäre Sprache ersetzt. Genau gesagt, kann ich mich gar nicht mehr daran erinnern, dass ich vor meiner Kindergartenzeit jemals Ladinisch gesprochen habe. Dies führte dazu, dass ich zwar stets sehr gute passive Kenntnisse des Ladinischen hatte, aber schon als Grundschüler nicht mehr in der Lage war es aktiv zu sprechen. Erste Erfahrungen der Diskrimination als Kind ladinischer Eltern an der deutschen Grundschule, wo ich von einigen Klassenkameraden als „Krautwalscher“ gehänselt wurde, haben vielleicht dazu beigetragen, dass ich meine ladinische Identität allmählich verdrängt habe.⁶⁶ Rückblickend kann ich aber nicht behaupten, dass ich meine ladinischen Wurzeln zunehmend vergessen oder verleugnet hätte, vielmehr fühlte ich mich beides: Sohn ladinischer Eltern und deutschsprachig, wie meine Klassenkameraden auch.

66 Von solchen Versuchen der Entwurzelung spricht z.B. auch Ilda Pizzinini, jahrzehntelange Präsidentin der Union Generela di Ladins dles Dolomites: „In all den Jahren des Studiums in Meran hörte ich nie über die ladinische Volksgruppe sprechen und somit versuchte ich sogar, in meinem Inneren meine Wurzeln zu ersticken. Dies ging soweit, dass ich versuchte, meine Familie zu überreden, Deutsch zu sprechen, da ich zur Überzeugung gekommen war, eine gesellschaftlich minderwertige Sprache zu sprechen“ (Pizzinini, 2009, S. 171). Zum Vergessen der ladinischen Abstammung bei Müttern, die in die deutschsprachigen Gebiete Südtirols geheiratet haben, siehe Crazzolara (2009, S. 202).

Als ich zehn oder elf Jahre alt war, musste ich im Jahre 2001 zum ersten Mal meine Sprachgruppenzugehörigkeitserklärung im Zuge des landesweiten Bevölkerungszensus abgeben.⁶⁷ Bei dieser ersten Erklärung folgte ich ohne Zögern dem Rat meines Vaters und erklärte mich der deutschen Sprachgruppe zugehörig, da ich einerseits verlernt hatte Ladinisch zu sprechen und andererseits trotz meines jungen Alters begriffen zu haben schien, dass es irgendwie vorteilhafter sein würde, mich der zahlenmäßig größten Sprachgruppe in Südtirol anzuschließen. Das System des ethnischen Proporz in Südtirol, welches hinter dieser Sprachgruppenzugehörigkeitserklärung steht und die Vergabe öffentlicher Stellen nach ethnischer Zugehörigkeit anbelangt, habe ich wohl erst einige Jahre später so richtig begriffen. Sobald ich zehn Jahre später im Zuge des darauffolgenden Zensus erneut die Sprachgruppenzugehörigkeitserklärung abgeben sollte, war die Entscheidung für mich nicht mehr so einfach wie beim ersten Mal. Als 20-Jähriger hatte ich gelernt, mir meine eigene Meinung zu bilden. Außerdem hatte sich in den Jahren zuvor ein Wandel meiner Identitätslandschaft vollzogen. Als ich 15 Jahre alt war, sind meine Eltern wegen einer neuen Arbeitsstelle meines Vaters wieder ins Gadertal zurückgezogen. Obwohl ich in dieser Zeit bereits an der deutschsprachigen Oberschule in Bozen war und meine Eltern nur am Wochenende nach Hause besuchte, habe ich von da an eine persönliche Wiederentdeckung meiner ladinischen Identität erlebt. Ich habe angefangen das Ladinische wieder aktiv zu sprechen und habe es so lange verbessert, bis niemand mehr auch nur denken konnte, dass es nicht meine Muttersprache war. Bei der 14. Volkszählung im Jahre 2001 habe ich mich als Ladiner erklärt und damit meine Zugehörigkeit zu einer „Minderheit in der Minderheit“ (Hilpold & Perathoner, 2005) offiziell deklariert.

Was es auf bürokratischer Ebene bedeutete, Mitglied einer „Minderheit in der Minderheit“ zu sein, habe ich nach meinem Universitätsabschluss gelernt, als mir als Ladiner 2010 die Teilnahme an einem öffentlichen Wettbewerb in Südtirol verwehrt wurde. Es handelte sich um einen Wettbewerb für

⁶⁷ Aufgrund des ethnischen Proporzsystems in Südtirol muss die in Südtirol wohnhafte Bevölkerung ihre Zugehörigkeit zu einer der drei Sprachgruppen – deutsch, italienisch oder ladinisch – offiziell erklären. Die sogenannte Sprachgruppenzugehörigkeitserklärung wurde im Zuge der nationalen Bevölkerungszählungen, die alle zehn Jahre stattfinden, jedes Mal erneuert. Mit dem Zensus von 2011 wurde die Wiederholung der Sprachgruppenzugehörigkeitserklärung abgeschafft.

die Stelle eines Verwaltungsinspektors im Landesmuseum für Volkskunde in Dietenheim, die – so der Text der Ausschreibung – der deutschen Sprachgruppe vorbehalten war. Als Ladiner war mir eine Teilnahme am Wettbewerb prinzipiell gestattet, da auch ein Ladiner in Ermangelung eines geeigneten Bewerbers der deutschen Sprachgruppe diese Stelle hätte antreten können. Allerdings wurde mir eine Teilnahme am Wettbewerb a priori verwehrt, da ich im Moment der Antragstellung nicht im Besitz der Dreisprachigkeitsprüfung (deutsch, italienisch, ladinisch) war. Während für die Wettbewerbsteilnehmer der deutschen und italienischen Sprachgruppe nur die Zweisprachigkeitsprüfung (deutsch und italienisch) gesetzlich vorgeschrieben ist, muss ein Ladiner – selbst für eine den anderen Sprachgruppen vorgesehene öffentliche Stelle – das Zeugnis der bestandenen Dreisprachigkeitsprüfung vorlegen, und zwar nicht um die Stelle anzutreten, sondern um überhaupt am Wettbewerb teilnehmen zu können. Dass ich genauso wie deutsch- bzw. italienischsprachige Bewerber die Zweisprachigkeitsprüfung bereits erfolgreich abgelegt hatte, war in diesem Moment nicht relevant. Mir blieb also nichts anderes übrig, als in den darauffolgenden Monaten die für mich bis dahin ausschließlich gesprochene Muttersprache auch schreiben zu lernen und die Dreisprachigkeitsprüfung abzulegen, um für zukünftige öffentliche Wettbewerbe in Südtirol die Zugangsvoraussetzungen zu besitzen. Mit der Tatsache, dass Mitglieder der anderen Sprachgruppen die Zugangsvoraussetzungen allein durch das Vorweisen des Zweisprachigkeitsdiploms erfüllen, musste ich mich abfinden.

In diesem Forschungsprojekt, dessen Feld also genau die Talgemeinschaft meiner Eltern – das Gadertal – ist, nehme ich also eine Doppelrolle ein, jene des klassischen Ethnologen, der von außen kommt, und jene des indigenen Ethnologen, oder wie Bernard (2006a, S. 347) schreibt, jene des „participant observers“ und jene des „observing participant“. Mehr als ein Problem oder Hindernis sehe ich darin eine Möglichkeit zum Experiment mit dieser meiner Doppelrolle und damit einen Versuch, nicht nur zu den kritischen Kulturerbe-Studien im Allgemeinen, sondern auch zu den Diskursen über die Dekolonisierung von Forschungsmethoden (vgl. L. T. Smith, 2012) und kritische und indigene Methodologien (vgl. Denzin u. a., 2008) meinen Beitrag zu leisten.

5.4 Einige Bemerkungen zur Forschungsethik

Das Design dieser Forschung geht von ethischen Prinzipien aus, die vor allem in zwei mir bekannten Dokumenten dargelegt sind und für meine Forschungsabsichten mehr als erschöpfend sind. Eines ist das *Statement on Ethics: Principles of Professional Responsibilities* der American Anthropological Association (2012); das andere sind die *Ethical Guidelines for Good Research Practices* der Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth (2011). Die ethischen Prinzipien wie sie die American Anthropological Association (2012) festlegt können folgendermaßen zusammengefasst werden: Die Forschung darf keinen Schaden anrichten; Forscher müssen in Bezug auf ihre Forschung offen und ehrlich sein; Forscher müssen das Einverständnis und die Erlaubnis von den Forschungsteilnehmern einholen; kontrastierende ethische Verpflichtungen müssen abgewogen werden; Forschungsergebnisse müssen zugänglich sein;⁶⁸ Aufzeichnungen müssen geschützt und bewahrt werden; und Forscher müssen respektvolle Umgangsformen und ethisch professionelle Beziehungen aufrechterhalten. Im Großen und Ganzen stimmen sie mit den Guidelines der Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth überein, auch wenn letztere detaillierter sind.

Es war mir ein großes Anliegen, diese ethischen Prinzipien zu befolgen und die Teilnehmer an meiner Forschung genau über die Absichten, die Ergebnisse, die Methoden und die finanziellen Unterstützer des Projektes zu informieren. Im Sinne der Transparenz haben alle Teilnehmer eine schriftliche Einverständniserklärung unterzeichnet und wurden darüber informiert, dass sie die erteilte Erlaubnis jederzeit ändern bzw. wieder rückgängig machen können. Mit der Einverständniserklärung wurden die Teilnehmer auch gefragt, ob die gelieferten Informationen in jeglicher Form von Publikation auf ihre Person zurückgeführt werden können oder anonymisiert werden sollten. Vertraulichkeit und Datenschutz waren insbesondere hinsichtlich der geplanten Online-Veröffentlichung der Interviews im Zuge der Entwicklung des digitalen Archivs besonders wichtig, da durch die Digitalisierung und die digitalen Medien das große Problem besteht, das Daten einfach dupliziert und verbreitet werden können.

68 "Researchers generating object collections have a responsibility to ensure the preservation and accessibility of the resulting materials and/or results of analyzed samples, including associated documentation" (American Anthropological Association, 2012, S. 12).

6. Memoria Ladina im Gadertal: Ein Pilotprojekt

In diesem Abschnitt werde ich auf das Pilotprojekt eingehen, das ich im Rahmen meines Forschungsdoktorats durchgeführt habe. In einem ersten Schritt werde ich das genaue Vorgehen bei der Umsetzung des Projektes beschreiben. In einem zweiten Schritt (Kapitel 7) präsentiere ich zusammenfassend die Ergebnisse dieses Forschungsprozesses. Es muss unterstrichen werden, dass es sich hier in keiner Weise um Endergebnisse handelt, sondern vielmehr um Zwischenergebnisse. Dies zum einen, weil dieses Pilotprojekt nur eine erste Phase eines langfristig ausgelegten Projektes darstellt, und zum anderen weil einige Phasen des Pilotprojektes, so z.B. der Aufbau des partizipativen digitalen Archivs zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit noch nicht abgeschlossen sind. Der Analyse dieser noch laufenden Phase werde ich mich also in zukünftigen Publikationen widmen. Die bislang vorliegenden Ergebnisse dieses Pilotprojektes sind jedoch bereits mit ersten interessanten Einsichten verbunden, die sich positiv auf den weiteren Verlauf des Projektes auswirken werden.

6.1 Die Eingrenzung des Forschungsfeldes

Es hätte in dieser ersten Projektphase wenig Sinn gemacht, den gesamten Dolomitenraum als Forschungsfeld ins Auge zu fassen. Deshalb beschloss ich das Projekt im Gadertal zu beginnen. Einerseits wurde diese Entscheidung von der Tatsache beeinflusst, dass ich bereits im Rahmen des Projektes E.C.H.I. im Auftrag des Museum Ladin zu immateriellem Kulturerbe in Gröden gearbeitet hatte. Andererseits stellt das Gadertal das zweite vornehmlich von Ladinern bewohnte Tal in Südtirol dar, das sich – auch aufgrund meiner persönlichen Verbindung zu diesem Tal und meinen Sprachkenntnissen – als interessantes Feld anbot.

Das Gadertal, auf Ladinisch Val Badia genannt, das seinen deutschen Namen vom Fluss Gader ableitet, erstreckt sich in Nord-Süd-Richtung und verbindet das Pustertal mit dem Sella-Massiv. Vom Norden kommend trifft man zuerst auf ein zum Gadertal gehörendes Seitental, das Enneberg-Tal (Mareo), in dem sich die Dörfer Al Plan und La Pli befinden. Im restlichen Gadertal finden sich die Gemeinden San Martin de Tor, La Val, La Ila, San Ciascian und Corvara. Bei San Martin zweigt ein weiteres Seitental des Gadertals ab,

das Lungiarü-Tal. Tabelle 2 zeigt eine dreisprachige Übersicht der Gemeinden des Gadertals und ihrer Fraktionen. Tabelle 3 zeigt die letzten verfügbaren Zahlen der Gadertaler Wohnbevölkerung nach Gemeinden und Geschlecht. Tabelle 4 liefert eine Übersicht über die Entwicklung des prozentualen Anteils der ladinischen Sprachgruppe an der Wohnbevölkerung des Gadertals zwischen 1971 und 2011 wieder. Tabelle 5 zeigt die Entwicklung des deutsch- und italienischsprachigen Anteils im selben Zeitraum.

Ladinisch		Deutsch		Italienisch	
Comun	Fraziun	Gemeinde	Fraktion	Comune	Frazione
Mareo	Al Plan	Enneberg	St. Vigil	Marebbe	San Vigilio
	La Plí		Enneberg		Pieve
	Rina		Welschellen		Rina
San Martin de Tor	San Martin	St. Martin in Thurn	St. Martin	San Martino in Badia	San Martino
	Piculin		Pikolein		Piccolino
	Lungiarü		Campill		Longiarù
	Antermëia		Untermoj		Antermoia
La Val	La Val	Wengen	Wengen	La Valle	La Valle
Badia	Badia	Abtei	Abtei	Badia	Badia
	San Cia- scian		St. Kassian		San Cas- siano
	La Ila		Stern		La Villa
Corvara	Corvara	Kurfar	Kurfar	Corvara	Corvara
	Calfosch		Kolfuschg		Colfosco
	Pescosta		Pescosta		Pescosta

Tab. 2 – Gemeinden und Fraktionen des Gadertals in den jeweiligen ladinischen, deutschen und italienischen Bezeichnungen

Gemeinde	Männer	Frauen	Gesamt
Abtei	1.705	1.753	3.458
Corvara	684	681	1.365
Enneberg	1.494	1.469	2.963
St. Martin in Thurn	866	845	1.711
Wengen	696	642	1.338
Gesamt	5.445	5.390	10.835

Tab. 3 – Wohnbevölkerung der Gadertaler Gemeinden nach Geschlecht, Jahr 2014 (vgl. Landesinstitut für Statistik der Autonomen Provinz Bozen-Südtirol, o. J.)

Gemeinde	1971	1981	1991	2001	2011
Abtei	97,14	96,25	95,55	93,43	94,07
Corvara	92,84	94,01	92,80	91,00	89,70
Enneberg	96,68	95,50	94,88	93,30	92,09
St. Martin in Thurn	97,67	98,52	98,01	97,27	96,71
Wengen	99,35	98,76	98,35	97,67	97,66
Gesamt	96,73	96,61	95,92	94,53	94,05

Tab. 4 – Prozentualer Anteil der ladinischen Sprachgruppe an der Bevölkerung der Gadertaler Gemeinden, Volkszählungen 1971-2011 (vgl. Landesinstitut für Statistik der Autonomen Provinz Bozen-Südtirol, o. J.)

Gemeinde	1971		1981		1991		2001		2011	
	DE	IT	DE	IT	DE	IT	DE	IT	DE	IT
Corvara	1,68	5,47	3,25	2,74	4,36	2,85	4,58	4,42	3,46	6,84
Enneberg	2,27	1,05	3,04	1,46	3,41	1,71	3,95	2,75	2,89	5,02
St. Martin	1,16	1,16	0,92	0,57	1,24	0,76	1,68	1,06	1,82	1,47
Wengen	0,65	0,00	0,71	0,53	0,87	0,78	1,75	0,58	1,53	0,81
Gesamt	1,45	1,82	1,95	1,44	2,45	1,63	2,93	2,54	2,29	3,66

Tab. 5 – Prozentualer Anteil der deutschen und italienischen Sprachgruppe an der Bevölkerung der Gadertaler Gemeinden, Volkszählungen 1971-2011 (vgl. Landesinstitut für Statistik der Autonomen Provinz Bozen-Südtirol, o. J.)

Wie die Zahlen zur Bevölkerungsentwicklung zeigen, ist der Anteil der ladinischen Sprachgruppe an der Gadertaler Bevölkerung sehr hoch und hat sich im Vergleich zwischen 1971 (96,73%) und 2011 (94,05%) nur wenig geändert, auch wenn eine leichte Abnahme zu verzeichnen ist. Dieser Sachverhalt mag angesichts der Tatsache verwundern, dass sich im Gadertal einige der Top-Destinationen Südtirols befinden was den Tourismus anbelangt. Doch offenbar hat das lukrative Geschäft mit den Millionen von Touristen, mit dem auch das Phänomen der Zweithäuser im Besitz von Auswärtigen oder der Saisonarbeit einhergeht, nicht viel am zahlenmäßigen Verhältnis der Sprachgruppen verändert. Dass der Tourismus zum wichtigsten Wirtschaftszweig des Gadertals geworden ist zeigt schon die Tatsache, dass Abtei, Corvara und Enneberg heute zu den zehn Südtiroler Gemeinden mit den meisten Beherbergungsbetrieben gehören. Abtei (Platz 2) und Corvara (Platz 5) befinden sich, was die Anzahl der Beherbergungsbetriebe 2014 betrifft, neben Kastel-

ruth, Wolkenstein und St. Ulrich in Gröden sogar unter den ersten fünf Südtiroler Gemeinden. Eine ähnliche Situation ergibt sich, wenn man die Zahlen der Übernachtungen betrachtet. Abtei verzeichnete 2014 fast 1 Million (977.337) Übernachtungen, Corvara etwas weniger (868.619). Insgesamt gab es in den Gadertaler Gemeinden im Jahr 2014 fast 2,6 Millionen Übernachtungen.⁶⁹ Allgemein gehören die Dolomitenregionen in Südtirol und im Trentino zu jenen Alpenregionen mit sehr hoher Tourismusintensität (vgl. Ständiges Sekretariat der Alpenkonvention, 2013).

6.2 Die institutionelle Einbindung

Auch oder gerade für ein Projekt, das partizipativ ausgelegt ist ist es von fundamentaler Bedeutung einen institutionellen Rückhalt zu haben und die für das Forschungsfeld zentralen Einrichtungen einzubinden. Deshalb habe ich bereits in einem frühen Stadium des Forschungsprozesses sowohl den Kontakt zu den wichtigsten kulturellen Institutionen des Gadertals als auch zu Ämtern der Provinz Bozen aufgebaut und Gespräche mit jeweiligen Vertretern geführt. Im Januar und Februar 2014 kam es zu ersten formellen Treffen mit Alexander Piccolruaz, Verwaltungsinspektor im Amt für Ladinische Kultur und Schule in Bozen,⁷⁰ mit Stefan Planker, Direktor des Museum Ladin Ćiastel de Tor, und mit Leander Moroder, Direktor des Istitut Ladin Micurà de Rü.⁷¹ Nach diesen Einzelgesprächen fand auch ein gemeinsames Treffen mit besagten Personen statt, in dessen Rahmen ich mich mit ihnen in der Gruppe zum geplanten Projekt austauschen konnte.

Die von Anfang an erfolgte Einbindung der wichtigsten Kulturinstitutionen hat sich rückblickend als äußerst positiv erwiesen. Einerseits handelte es sich um Interviews mit ladinischen Schlüsselpersonen, die mir wertvolle Informationen zum institutionellen Verständnis meines Forschungsfeldes und somit wertvolle ethnographische Daten zum besseren Verständnis des Komplexes ladinische Kultur aus der Perspektive bedeutender ladinischer

⁶⁹ Alle Zahlen zum Tourismus stammen aus der ASTAT Online-Datenbank (Landesinstitut für Statistik ASTAT o. J. „Datenbanken und Gemeindedatenblatt“).

⁷⁰ Zum Zeitpunkt des Gesprächs war dies noch nicht der Fall, doch sei hier erwähnt, dass Alexander Piccolruaz mittlerweile geschäftsführender Direktor desselben Amtes ist.

⁷¹ Im Folgenden werde ich nur mehr die Kurzformen *Museum Ladin* und *Istitut Ladin* benutzen.

Institutionen lieferten. Andererseits ergaben sich durch die Gespräche Momente der offenen und kritischen Diskussion meiner Forschungsfragen, konstruktive Inputs zum methodischen Vorgehen sowie kritische Fragen zum Forschungsdesign. Des Weiteren dienten sie mir bei der Sondierung von möglichen Synergien. Alle Gespräche waren offen und leitfadenorientiert und wurden anhand von Tonaufzeichnungen dokumentiert.⁷²

Aus den Gesprächen geht ganz klar hervor, dass die Abwesenheit einer ladinischen Geschichtsschreibung im Stile der großen nationalen Geschichtsschreibungen und die von den institutionellen Vertretern geäußerte Auffassung der ladinischen Geschichte als Patchwork von Familiengeschichten den geplanten methodischen Ansatz von Memovoice legitimieren.

Für die ladinische Kultur – das kann man natürlich diskutieren was das ist, was das nicht ist, die ladinische Kultur usw. – wir haben keine Nationalgeschichte, keine Referenz in diesem Sinne. Familiengeschichten bekommen dadurch einen stärkeren Wert, was die Identität betrifft. Deshalb ist meiner Meinung auch bei uns Identität so persönlich. Es ist nicht wie bei Nationalstaaten, wo die Definition der Identität klar ist. Bei uns ist sie sehr individuell. Jeder hat seine Interpretation wie... deshalb wird auch immer darüber diskutiert. ... So kann es sein, dass im gleichen Dorf, Familien in derselben Situation, die aber eine andere Geschichte haben, ihre Identität unterschiedlich sehen. (Alexander Piccolruaz, Gespräch vom 15.01.2014, Übers. d. Verf.)

Dies bestätigt meine Meinung, dass die Memovoice-Methode dazu geeignet ist, möglichst viele unterschiedliche Geschichten zu dokumentieren, die dann wie ein Mosaik zusammengefügt ein mehr oder weniger vollständiges Gesamtbild der ladinischen Identität ergeben können.

Dennoch scheint es unter den institutionellen Vertretern gewisse Bedenken in Bezug auf die Autorität individueller Perspektiven zu geben, so dass gewisse Kontrollmechanismen sowohl auf kollektiver Ebene (z.B. ein Forum im digitalen Archiv) als auch auf institutioneller Ebene (z.B. wissen-

⁷² Die folgende Zusammenfassung gibt nur die meines Erachtens interessantesten Ergebnisse dieser Gespräche und Treffen wieder. Ausführlichere Details zu diesen Gesprächen (sowie zu den Abschnitten „InfoEvents“ und „CollectionEvents“) finden sich in meiner Dissertation (E. Valentin, 2016).

schaftliche Kontextualisierung der Projektergebnisse durch Experten) vorgeschlagen wurden.

Die Einbindung der genannten Institutionen hat erlaubt, das Projekt sowohl auf lokaler Ebene des Gadertals (Museum Ladin und Istitut Ladin) als auch auf höherer Verwaltungsebene (Amt für ladinische Kultur und Schule) zu verorten. Dementsprechend unterschiedlich fallen die Erwartungen der institutionellen Akteure an das Projekt aus. Während das Amt für ladinische Kultur und Schule vor allem das Potential in einer *Roadmap* für eine zukünftige Prioritätensetzung der Kulturpolitik auf Landesebene sieht, steht für die lokalen Institutionen (Museum Ladin und Istitut Ladin) vor allem Dokumentation, Mappierung, langfristige Erhaltung und Zugang des bislang verborgenen Kulturerbes im Vordergrund. Mit verborgenem Kulturerbe sind jene Objekte und dazugehöriges Wissen gemeint, denen von institutioneller Seite der Kulturerbe-Status zugeschrieben wird, die aber noch nicht dokumentiert oder auf irgendeine Weise von Institutionen erfasst worden sind, weil sie sich in Privatbesitz befinden und zu denen daher kein Zugang gegeben ist.

Dieser letzte Punkt des verborgenen Kulturerbes ist für die vorliegende Studie besonders interessant, da er das Thema des kollektiven Zugangs zu Kulturerbe und in diesem Zusammenhang das Potential der Digitalisierung von Kulturerbe aufgreift. Diesbezüglich möchte ich Leander Moroder zitieren, der im Laufe des Gesprächs im Rahmen des gemeinsamen Treffens darauf hingewiesen hat, dass es neben den Institutionen, deren Sammlungen und Archive voll seien mit Kulturerbe, es noch viel weiteres Material in Privatbesitz gäbe, welches aufgrund fehlender Dokumentation fast wertlos sei. Er nennt das Beispiel eines Sammlers, der Dokumente und Briefe von historischer Bedeutung für die Ladinern besitze, die er selbst nicht einmal lesen könne. Moroder bezeichnet sie deshalb als „tote Dokumente“, die nicht in Privatbesitz bleiben, sondern der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden sollten (Leander Moroder, Besprechung am 10.02.2014, Übers. d. Verf.).

Dass er sie hat, ist nicht von Bedeutung. Aber ... es sind vielleicht 200 [Personen], die wissen, was er genau hat. Die anderen wissen es nicht. ... Ich kann schon einen Van Gogh bei mir in der Schublade haben, doch ein Foto davon [im Sinne des Zugangs zu einer Reproduktion] sollten alle haben. (Leander Moroder, Besprechung am 10.02.2014, Übers. d. Verf.)

6.3 InfoEvents: Kommunikation des Projektes und Rekrutierung von Projektteilnehmern

Ende 2014 haben erste Aktionen begonnen, um die Bevölkerung des Gader-tals über das Projekt zu informieren. Dies geschah einerseits auf medialer Ebene in Form von Zeitungsartikeln bzw. Radio- und Fernsehauftritten. Andererseits fanden in jeder Gemeinde Informationsveranstaltungen (die ich im Folgenden *InfoEvents* nenne) statt, die nicht nur der Kommunikation des Projektes auf Augenhöhe mit der Bevölkerung dienten, sondern auch dazu, Interesse zu wecken, Fragen zu beantworten und auf mögliche Zweifel zu reagieren und somit eine erste Vertrauensbasis zwischen der Bevölkerung und mir, dem Forscher, zu schaffen und schließlich um Teilnehmer für das Projekt und für später stattfindende Sammlungsaktionen (im folgenden *CollectionEvents* genannt) zu gewinnen. Im Zeitraum von November 2014 bis Mai 2015 fanden insgesamt fünf InfoEvents, je eines pro Gadertaler Gemeinde, statt. In Vorbereitung darauf habe ich einen Flyer mit den wichtigsten Informationen zum Projekt auf Ladinisch erstellt. Alle InfoEvents fanden in ladinischer Sprache statt. Im Rahmen dieser Treffen wurde eine Kontaktliste herumgereicht, in die sich diejenigen Personen eintragen konnten, die an einer Teilnahme am Projekt interessiert waren und die daraufhin telefonisch kontaktiert wurden, um einen Termin während den CollectionEvents zu vereinbaren. Als Ergebnis der InfoEvents wurden anhand der Kontaktlisten insgesamt 35 Kontakte potentieller Teilnehmer gesammelt. Diese verteilten sich wie folgt auf die verschiedenen Dörfer: Lungiarü 7, La Plì 9, La Val 9, Badia 3 und Corvara 7 Kontakte.

Immer wieder bestätigte sich mir die Bedeutung von Personen, die aufgrund ihrer lokalen Kenntnisse spontan die Rolle eines Brokers, Vermittlers zwischen mir und der Dorfbevölkerung einnahmen. So kam es des Öfteren vor, dass ich beim Verteilen der Flugzettel jemanden ansprach, der/die sich dann dafür einsetzte, mir Leute zum InfoEvent zu bringen. Die Gründe hierfür waren ganz unterschiedlich: Diese Broker waren vielleicht schon zuvor von mir im Rahmen der Planung der InfoEvents kontaktiert worden, kannte mich vielleicht auch nur entfernt, fühlten sich sonst irgendwie vom Projekt angesprochen oder wollten einfach nicht alleine zu den InfoEvents kommen.

Die InfoEvents entwickelten – manchmal mehr, manchmal weniger – eine diskursive Eigendynamik zwischen den Teilnehmern. Angeregt von meinen Inputs und/oder den Kommentaren der anderen Teilnehmer gaben Personen ihre Meinung kund, kritisierten oder stellten Fragen. Tatsächlich habe ich meine Einführung ins Projekt stets bewusst kurz gehalten, damit genügend Freiraum für Diskussion gegeben war, sodass die Grenze zwischen einer Informationsveranstaltung und einer Fokusgruppe manchmal nicht mehr deutlich gezogen werden konnte. So war z.B. beim InfoEvent in La Plä interessant zu beobachten, wie einige Frauen anfangen lebhaft zu diskutieren, welche Objekte ihrer Meinung nach zur Sammlung mitgebracht werden könnten.

Die InfoEvents boten sich auch als Bühne für offene Kritik an. So gab auf meine Projektvorstellung hin eine Frau aus dem Publikum einen Kommentar ab, der sinngemäß folgendermaßen lautete:

Es kommt mir vor, wie wenn du einen Tisch aufstellen würdest, dessen Beine bereits verfault sind. Und diejenigen, die diese neuen Beine machen sollten, die verstecken sich. (Übers. d. Verf.)

Auf meine Verwunderung hin hat sie ihren Unmut hinsichtlich des Schutzes der ladinischen Sprache ausgedrückt. Das Projekt Memoria Ladina bezeichnete sie als *bläites* (Spielereien) und *zirachi* (Verzierungen), denn eigentlich sollten sich Institutionen und Politiker für die ladinische Sprache einsetzen, stattdessen würden sich diese aber verstecken.

Es ist naheliegend, dass in diesem Kommentar eine Kritik an der von Seiten einiger Institutionen betriebenen Kulturpolitik steckt, die als Reaktion auf meine Nennung der involvierten Partnerinstitutionen zu verstehen ist und damit meine Verortung als eine Art Repräsentant genau dieser Institutionen implizierte. Zum starken Fokus dieser Kritik auf die Sprache muss gesagt werden, dass es sich bei der Sprecherin um eine Person handelte, die sich ein Leben lang berufsmäßig intensiv mit der ladinischen Sprache befasst hat. Ich vermute als Hintergrund dieser Kritik die Diskussion um die ladinische Standardschriftsprache, die von einigen ladinischen Intellektuellen stark gefordert, von politischer Seite aber ausgebremst worden ist. Interessant finde ich in diesem Zusammenhang die Metapher des Tisches, dessen Beine verfault sind. Wenn ich ihr Argument richtig verstanden habe, dann

stellt der Tisch in gewissem Sinne die Kultur dar, während seine verfaulten Beine sinnbildlich für die Situation der ladinischen Sprache stehen. Obwohl die Person das InfoEvent als öffentliche Bühne für ihre Kritik genutzt hat, hat sie sich – wohl auch weil ich mich sehr aufgeschlossen und interessiert für diese Kritik gezeigt habe – dennoch zur Teilnahme am Projekt bereit erklärt.

Auch die Medien haben sich als äußerst nützlich erwiesen, um die Bevölkerung über das Projekt zu informieren: Ich habe Kontakt zur ladinischen Zeitung *La Usc di Ladins* aufgenommen und Artikel zum Projekt publiziert, einen Blog und eine Facebook-Seite eingerichtet. Einen medialen Schub hat das Projekt besonders dann erhalten, als eine meiner Projektideen, die aus einem möglichen Folgeprojekt meiner PhD-Forschung bestand, den Euregio-Kooperationspreis 2014 gewonnen hat, der von der Europaregion Tirol-Südtirol-Trentino verliehen wurde (Unibzone, 2014). In diesem Zusammenhang zustande gekommene Radio- und TV-Auftritte (vgl. Pescolderungg, 2014a, 2014b; „Pest dla Euregio per Emanuel Valentin“, 2014; Ruggera, 2014) konnte ich demnach auch dafür nutzen, um auf das laufende Projekt aufmerksam zu machen.

Neben der informativen Funktion dieser Kommunikationskanäle dienten diese auch der Rekrutierung von Projektteilnehmern, wenn auch in zahlenmäßig nicht wirklich signifikantem Ausmaß. So konnten durch die Medien vor allem in jenen Dörfern, in denen relativ wenige Personen durch die InfoEvents für eine Teilnahme rekrutiert werden konnten, noch zusätzliche Teilnehmer gefunden werden.

6.4 CollectionEvents: Durchführung von Sammlungsaktionen

Bald nach den InfoEvents fanden die eigentlichen Sammlungsaktionen (CollectionEvents) statt. Mit Ausnahme des ersten CollectionEvents fanden alle Sammlungsaktionen circa 10 Tage nach dem jeweiligen InfoEvent statt.

Mit den Personen, die ihre Kontaktdaten beim InfoEvent auf die Liste gesetzt hatten, vereinbarte ich telefonisch Einzeltermine. Nur wenige sind im Moment der Terminfindung abgesprungen und wollten nicht mehr mitmachen: Einige waren aus beruflichen Gründen verhindert, andere wollten einfach nicht alleine kommen und waren eher für Gruppenaktivitäten auf-

geschlossen.⁷³ Einige weitere Kontakte haben sich vor oder nach den eigentlichen InfoEvents ergeben: Personen, die mir gegenüber bei anderen Gelegenheiten ihr Interesse an einer Projektteilnahme bekundet hatten⁷⁴ und solche, die in der Zeitung oder über andere Wege vom Projekt erfahren hatten und mich direkt kontaktiert haben. Im Rahmen der Telefonate zur Terminfindung konnte ich bereits auf individuelle Zweifel reagieren und vorgehend erfahren, welche Objekte die Person gedachte zum CollectionEvent zu bringen.

CollectionEvents wurden in allen Gemeinden Gadertals organisiert und zwar in denselben Dörfern, wo auch die InfoEvents stattgefunden hatten. Es gab insgesamt fünf CollectionEvents, bei denen insgesamt 40 Personen interviewt wurden. Mit Ausnahme der Sammlungsaktion in La Val, die drei Tage dauerte, dauerten die CollectionEvents immer zwei Tage lang. Hierfür habe ich in jeder Gemeinde entweder einen Raum im Vereinssaal oder im Pfarrhaus zur Verfügung gestellt bekommen, wo ich ein temporäres Sammlungsbüro einrichten konnte. Neben den Geräten zur Digitalisierung (Fotofisch mit Lampen, Scanner) habe ich auch sämtliche Geräte für die Interviews (Audio-Aufnahmegerät, Videokamera) und andere Dinge selbst mitgebracht, um – bis auf Strom und Wasser – möglichst unabhängig zu sein von den Ressourcen der gastgebenden Gemeinden.

Die Sammlungsaktion lief bei allen Teilnehmern im Großen und Ganzen gleich ab. Zu Beginn wurden die Daten der Person auf einem Personendatenblatt eingetragen und eine Einverständniserklärung unterschrieben. Danach begann das eigentliche Interview zu jedem mitgebrachten Objekt. Hierfür habe ich einen offenen Leitfaden verwendet. Jedes Interview wurde – sofern die Person einverstanden war – mit einem Audio- und Videorecorder aufgenommen. Zeitgleich mit dem Interview oder im Anschluss daran habe ich jedes Objekt nummeriert und in einer Objektliste eingetragen. Im Anschluss an das Interview wurden sämtliche Objekte digitalisiert. Gegenstände habe ich mit einer digitalen Spiegelreflexkamera fotografiert; Fotos und Dokumente mit einem Scanner gescannt. In einem Fall hatte die Person im

73 Wie in einem zweiten Moment solche Gruppenaktivitäten ins Leben gerufen werden könnten, beschreibe ich in Abschnitt 6.5.2 „Weitere geplante Maßnahmen“, S. 172.

74 Meine rege Teilnahme an verschiedenen soziokulturellen Ereignissen im Gadertal hat sich hierfür als positiv erwiesen. Dort kam ich des Öfteren mit Personen ins Gespräch über mein Projekt und diese erklärten sich in der Folge spontan bereit mitzumachen.

Moment der Digitalisierung keine Zeit für das Interview. So habe ich dieses Interview an einem anderen Tag im Rahmen eines Hausbesuches nachgeholt. Auch wenn diese Vorgehensweise wesentlich zeitaufwändiger ist, wies sie auch ihre Vorteile auf, da die Digitalisierungsarbeit vom eigentlichen Interview zeitlich getrennt stattfand. Die Digitalisierung erfordert Zeit und setzt etwas Geduld von Seiten des Teilnehmers voraus. Die zeitliche und eventuell auch örtliche Trennung der anschließenden Interviewsituation kann also sowohl für den Forscher als auch für den Teilnehmer durchaus positiv sein.

Tabelle 6 liefert eine Übersicht über die stattgefundenen InfoEvents und CollectionEvents, die Anzahl der interviewten Personen, die Verteilung nach Geschlecht sowie die Anzahl der digitalisierten Objekte.

Ort	InfoEvent	Collection Event	Teilnehmer (TN)	Weibl. TN	Männl. TN	Anzahl Objekte
Lungiarü (S. Martin)	30.11.14	12.–13.01.15	8	6	2	63
La Plí (Mareo)	18.01.15	02.–03.02.15	9	5	4	76
La Val (La Val)	19.04.15	27.–29.04.15	8	4	4	43
San Linert (Badia)	26.04.15	04.–05.05.15	8	4	4	44
Corvara (Corvara)	17.05.15	27.–28.05.15	7	6	1	49
Gesamt			40	25	15	275

Tab. 6 – Termine der durchgeführten Info- und CollectionEvents, Anzahl der Teilnehmer nach Geschlecht und Anzahl digitalisierter Objekte

Die in dieser Tabelle gezeigte Anzahl der Teilnehmer, von Frauen und Männern sowie der digitalisierten Objekte sind rein zufällig zustande gekommen. Es ging hier nicht darum einen statistisch repräsentativen Datensatz zu generieren. Eine quantitative Herangehensweise hätte in einem solchen Projekt nur beschränkt Sinn gemacht, denn Diskurse zu Identität und Kultur, die Zuschreibung von Bedeutung, die ich durch die Memovoice-Methode evoziert habe, lassen sich – wenn überhaupt – nur schwer quantifizieren. Jedes Interview, jedes Objekt, jede erzählte Geschichte steht für sich allein und stellt

eine völlig subjektive Perspektive eines Individuums dar auf ein Themenfeld, das von der Fragestellung des Projektes eröffnet wurde und das von jeder teilnehmenden Person auf genauso subjektive Weise interpretiert wurde, wie die Objekte selbst, die sie zur Sammlungsaktion mitgebracht hatten. Es war also nicht mein Ziel, die verschiedenen Geschichten und Objekte miteinander zu vergleichen oder gar einen Durchschnitt zu errechnen.

Altersgruppe	30–39	40–49	50–59	60–69	70–79	80–89
Anzahl Teilnehmer	1	2	4	14	11	8

Tab. 7 – Altersgruppenverteilung der Projektteilnehmer (N = 40)

In Tabelle 7 findet sich eine Übersicht über die Anzahl der Teilnehmer nach Altersgruppen. Es wird deutlich, dass ein Großteil der Personen, die am Projekt teilgenommen haben, über 60 Jahre alt waren. Das Durchschnittsalter der Teilnehmer beträgt 68,18 Jahre und zeigt, dass ich durch die oben beschriebene Methode der Rekrutierung besonders Personen der älteren Bevölkerungsschicht erreicht habe. Der jüngste Teilnehmer war 33 Jahre, der älteste 85 Jahre alt.

6.5 Restitution

6.5.1 Die Entwicklung des partizipativen digitalen Archivs

Es ist für ein partizipativ angelegtes Projekt äußerst wichtig, dass die Ergebnisse des Projektes der Gemeinschaft zugänglich gemacht und in einer gewissen Form wieder zurückgegeben werden. Die vorliegende Studie stellt zwar auch eine Form der Restitution dar, doch eine meines Erachtens nicht ausreichende, da sie wohl eher für ein akademisches Publikum von Interesse ist. Deshalb war es von Anfang an geplant als wichtiges Element der Restitution ein partizipatives digitales Archiv einzurichten. Eigentlich könnte diese Projektphase aufgrund seiner Komplexität als ein zweites, eigenständiges Projekt betrachtet werden. Es handelt sich dabei nicht nur um eine Restitution in Form von öffentlicher Zugänglichmachung aller gesammelten Objekte und der dazugehörigen Erzählungen. Das digitale Archiv soll vor allem auch die Partizipation von Personen erleichtern, die nicht durch die InfoEvents und Samm-

lungsaktionen erreicht worden sind. Restitution erfolgt aber auch in gewisser Weise auf institutioneller Ebene: Museen und kulturelle Institutionen erhalten einen Überblick über Kulturerbe auf dem Territorium, das auf emische Weise identifiziert worden ist, um es für weitere Forschung, Ausstellungen, Publikationen, Prioritätensetzung in der Kulturpolitik usw. zu nutzen.

Mit 275 digitalisierten Objekten in nur 5 Sammlungsaktionen konnte vorerst genügend Inhalt geschaffen werden, um das zu entwickelnde digitale Archiv mit Objekten und Geschichten zu füllen, die die Teilnehmer an den CollectionEvents mit ladinischer Kultur und folglich mit ladinischem Kulturerbe assoziierten. Auf diese Weise wird das digitale Archiv zu einer Plattform, durch die Community-Mitglieder ihre Erinnerungen, ihr Wissen und ihre Meinungen zu ladinischer Kultur mit anderen Community-Mitgliedern teilen. Das digitale Archiv dient dabei als Behälter des lebendigen Wissens in der Community, indem es Informationen aus der Vergangenheit und der Gegenwart kombiniert und viele subjektive Perspektiven auf ladinische Kultur im Gadertal aufzeigt. Wie ein Mosaik können diese einzelnen Teilaspekte zu einem größeren Gesamtbild zusammengefügt werden, das mehr ist als die Summe seiner Einzelteile.



Abb. 1 – Partieller Screenshot der Startseite des partizipativen digitalen Archivs Memoria Ladina

Zugang und Partizipation sind zusammengefasst die Ziele des digitalen Archivs. Zum einen soll das Archiv den öffentlichen Zugang zu seinen Inhalten ermöglichen, die aus den digitalisierten Objekten und dem dokumentierten Wissen bestehen, die im Zuge der Memovoice-Sammlungen im Gadertal zusammengetragen wurden. Zum anderen soll das Archiv der Partizipation und Einbindung der Bevölkerung dienlich sein.

Die Partizipation erfolgt dabei auf mehreren Ebenen. Sicherlich beginnt sie in gewisser Weise bereits mit dem Interesse, welches eine Person dazu bewegt, das digitale Archiv überhaupt online aufzurufen. Die Vermittlung von Information durch die Seite, sowohl über das Projekt als auch die gezeigten Inhalte selbst, ist sicherlich ein weiterer Aspekt der Partizipation, wenn auch nur auf der niedrigsten Stufe der Einbindung. Bereits auf der Startseite des digitalen Archivs (Abb. 1) wird der partizipative Aspekt unterstrichen: vor dem Hintergrund großformatiger Fotos steht der Slogan „Cuntede Osta storia y partide Osc savëi“ (Erzählen Sie Ihre Geschichte und teilen Sie Ihr Wissen). Die Partizipation wird durch verschiedene Interaktionsmöglichkeiten verstärkt, die im digitalen Archiv angeboten werden sollen und die es erlauben, auf unterschiedliche Weise eigene Inhalte zu generieren.⁷⁵ So kann jeder registrierte Nutzer selbst Objekte ins digitale Archiv hochladen oder anhand bestehender Objekte im Archiv eigene Sammlungen oder Touren⁷⁶ anlegen. Registrierte Nutzer können außerdem Inhalte anderer Nutzer (Objekte, Sammlungen, Touren) aber auch andere Profile per Klick favorisieren⁷⁷ und kommentieren.

Die einzelnen Objekte und Informationen im Archiv können als viele verschiedene Einzelteile verstanden werden, die zusammengesetzt ein umfassenderes Bild vom Wissen und von Objekten immaterieller und materiel-

⁷⁵ Eine ausführliche Beschreibung der einzelnen Menüpunkte und Funktionen des digitalen Archivs findet sich in meiner Dissertation (E. Valentin, 2016).

⁷⁶ Eine Sammlung ist eine thematische Bündelung von Objekten und Inhalten des Archivs. Solche Themen können z.B. Erster Weltkrieg, Fasching, Religion usw. sein, um nur einige zufällig zu nennen. Eine Tour ist hingegen eine Sammlung mit einem bestimmten chronologischen Ablauf, der vom Nutzer bestimmt wird, sozusagen eine virtuelle Ausstellung zu einem bestimmten Thema. Touren führen den Betrachter Schritt für Schritt durch eine Reihe von Inhalten, erzählen eine Geschichte, erkunden einen Ort oder bewegen sich durch die Zeit.

⁷⁷ Aufgrund des Bekanntheitsgrades des sozialen Netzwerks Facebook kommt man fast nicht mehr darum herum von „like“ bzw. der eingedeutschten Verbform „ liken“ zu sprechen. Diese Form des Favorisierens ist inzwischen in vielen anderen sozialen Netzwerken auf unterschiedlichste Weise übernommen worden.

ler Kultur im ladinischen Raum ergeben. Mir gefällt die Analogie mit einem Puzzle oder noch besser mit einem Mosaik. Im Falle des Archivs handelt es sich jedoch um ein unfertiges Mosaik, ein Werk im Entstehen, welches eigentlich nie fertiggestellt werden kann und nicht nur an seinen Rändern, sondern auch in seinem Inneren noch zahlreiche fehlende Teile aufweist. Das Logo, das sich links oben auf der Seite des Archivs befindet, soll in gewisser Weise diese Idee des Mosaiks und der Unvollständigkeit aufgreifen. So besteht das Logo aus der Schrift *Memoria Ladina*, die aus zahlreichen kleinen Quadraten besteht. Einige Quadrate fehlen, sodass die Schrift unvollständig erscheint.

6.5.2 Weitere geplante Maßnahmen

Es handelt sich hier nicht um ein abgeschlossenes Projekt, sondern vielmehr um eine erste Pilotphase eines möglichst langfristigen Projektes. Ich möchte an dieser Stelle noch einige Maßnahmen beschreiben, die bislang nicht umgesetzt werden konnten und deshalb für die nächste Zukunft geplant sind.

Wanderausstellungen und Publikationen

Die Restitution sollte sich nicht allein auf ein digitales Archiv beschränken, das nur Personen mit einer gewissen *IT Literacy* erreicht, d.h. Personen mit Zugang zum Internet und entsprechenden technischen Fähigkeiten im Umgang mit neuen Technologien (Computer, Tablets usw.). Relativ einfach umsetzbar wären Wanderausstellungen, die in den Dörfern, in denen Sammlungsaktionen stattgefunden haben, aber auch darüber hinaus, gezeigt werden könnten. Die Wanderausstellungen könnten kollektiv kuratiert werden, d.h. Inhalte und Präsentationsform der Ausstellungen könnte in Zusammenarbeit mit den Sammlungsteilnehmern selbst erarbeitet werden. Damit könnte das einfachste Format, nämlich die Ausstellung der digitalisierten Objekte in Form von Plakaten, konstruktiv erweitert werden mit partizipativen Aktionen (Vorträge, Workshops, Fokusgruppen), welche die Bevölkerung nicht in der Rolle passiver Ausstellungsbesucher belassen, sondern diese aktiv einbinden würden. Solche partizipativen Ausstellungen würden eine wertvolle Sensibilisierungsarbeit leisten. Dieselben Überlegungen ließen sich auch auf die Publikation von Büchern anwenden, deren Redaktion – genauso wie bei den Ausstellun-

gen – zusammen mit den Projektteilnehmern erfolgen könnte und damit eine Brücke zwischen der Wissenschaft und der Bevölkerung schlagen würde.

Weitere Sammlungsaktionen

Auch die Sammlungsaktionen sollten eine Fortsetzung finden. Dies nicht nur im Gadertal, sondern auch in den anderen Dolomitentälern. Wie wir gesehen haben, ist das digitale Archiv als Instrument ausgelegt, um online Objekte der Erinnerung zu sammeln, die von Benutzern des Archivs eigenständig auf die Plattform hochgeladen werden können. Trotzdem muss dieser Prozess des autonomen Erstellens von Inhalten auf dem Archiv aber erst einmal angestoßen werden. So wird es auch in Zukunft wichtig sein, weitere Memovoice-Aktionen (InfoEvents und CollectionEvents) zu organisieren. Ein Ziel des Projektes wäre es, eigenständige Aktionsgruppen ins Leben zu rufen und ihnen das nötige Knowhow zu liefern, um analoge Projekte durchzuführen. Ich denke dabei an Vereine, Schulen, Museen, Kulturinstitute, Lokalhistoriker und andere individuelle Akteure, die aufgrund eines speziellen Interesses oder Projektes, das bestehende digitale Archiv nutzen könnten, um solche Sammlungsaktionen durchzuführen.

7. Ergebnisse

Das Projekt Memoria Ladina hat bislang interessante Ergebnisse geliefert, die ich im Folgenden zusammenfassen werde. Diese müssen jedoch als vorläufige Zwischenergebnisse betrachtet werden, was damit zu begründen ist, dass das Projekt nicht mit meinem Forschungsdoktorat zu Ende gehen sollte, sondern als langfristiges Unterfangen angelegt ist, dessen Potential sich nur im Laufe der nächsten Jahre, vielleicht sogar Jahrzehnte, entfalten kann. So wird sich z.B. erst nach Umsetzung und Freischaltung des digitalen Archivs herausstellen, ob die Plattform bei der Bevölkerung und den Institutionen Anklang finden wird und ob es sich als Instrument zur Förderung von Partizipation und Demokratisierung im Bereich Kulturerbe anbietet. Deshalb werde ich mich in dieser Darlegung der Ergebnisse vor allem auf den Prozess beziehen, der durch die Memovoice-Aktionen im Gadertal in Gang gesetzt

worden ist. Eine semantische Analyse der gesammelten Objekte würde den Rahmen dieser Arbeit bei weitem sprengen, sodass ich hierzu nur auf Publikationen verweisen kann, die ich in Zukunft in Angriff zu nehmen gedenke. Ich möchte aber noch einmal betonen, dass es in diesem Forschungsprojekt weniger um die gesammelten Objekte ging, als um die Methode und den dadurch ins Leben gerufenen partizipativen Prozess. In diesem Ergebnisteil gilt es folglich Antworten auf die Fragen zu finden, die ich in Kapitel 3 aufgeworfen habe und die ich hier noch einmal in Erinnerung rufen möchte:

Wie kann durch partizipative Ansätze materielles und immaterielles Kulturerbe identifiziert und dokumentiert werden? Wie kann eine Auseinandersetzung mit dem Thema Kulturerbe in der Bevölkerung angeregt werden, die möglichst offen ist und nicht von Expertenmeinungen vorgeformt ist? Wie kann ein nachhaltiges Management von Kulturerbe entwickelt werden, das sowohl von der Zivilgesellschaft als auch von Institutionen getragen wird? In den folgenden Abschnitten werde ich – ohne den Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu können – erste zusammenfassende Antworten auf diese Fragen geben.

7.1 Ist partizipative Identifikation und Dokumentation von Kulturerbe möglich?

Durch die beschriebene Memovoice-Methode wurde auf der Basis qualitativer und aktivierender Forschungsmethoden und mit direkter Einbindung der Gadertaler Bevölkerung ermittelt, was von dieser als ladinisches Kulturerbe im Gadertal betrachtet wird. Was die erste Frage betrifft, hat sich die Memovoice-Methode also durchaus bewährt, um auf partizipative Weise Objekte und dazugehörendes Wissen zu dokumentieren, die Personen mit einer wie auch immer gearteten Auffassung von ladinischer Kultur assoziierten. Wie wir gesehen haben, haben vor allem Personen der älteren Bevölkerungsschicht teilgenommen, was sicherlich auch auf die methodische Entscheidung bezüglich der Planung der InfoEvents zurückzuführen ist (z.B. am Sonntag nach der Messe). Das hohe Durchschnittsalter ist einerseits positiv, da vor allem ältere Personen Träger eines Wissens sind, das nicht mehr zur Lebenswelt der jüngeren Generation gehört und allmählich verschwindet. Andererseits hat das Projekt bislang genau diese jüngeren Generationen

noch nicht erreicht. Es wird in Zukunft sicherlich interessant sein, gezielte InfoEvents, Sensibilisierungs- und Rekrutierungsaktionen zu starten, um auch dieses jüngere Verständnis von ladinischer Kultur oder Kultur in den Dolomiten einzubinden. Diese sogenannten *digital natives* hoffe ich vor allem über das Online-Archiv zu erreichen. Durch gezielte Projekte in Schulen oder mit Jugendlichen könnte die junge Bevölkerung in den Dolomiten zu Co-Forschern für das digitale Archiv gemacht werden. So könnten Jugendliche z.B. mit ihren Smartphones Interviews mit bestimmten Personen oder kleine Dokumentationen zu bestimmten Themen machen und diese ins Archiv einspeisen.

Sicherlich habe ich in diesem Pilotprojekt durch das Projektdesign selbst mittels Exklusion methodisch operiert, indem ich z.B. den Projektflyer bewusst nur auf Ladinisch verfasst habe, denn es ging mir zunächst vor allem darum zu erheben, was Ladiner selbst mit ladinischer Kultur verbinden. Um in Zukunft also auch eine gewisse Öffnung für kulturelle Diversität in den Dolomiten zuzulassen, sollten zukünftige Maßnahmen durchaus auch an Nicht-Ladiner adressiert sein, die dem Multikulturalismus in den Dolomiten Raum geben und z.B. auch interessante Ergebnisse zu ladinischen Fremdschreibungen liefern könnten. Außerdem habe ich durch die Ankündigung der InfoEvents in den Pfarrblättern, wie sich gezeigt hat, durchaus viele ältere Personen erreicht, gleichzeitig jedoch auch jene Bevölkerungsschichten etwas vernachlässigt, die nicht zu den praktizierenden Kirchgängern gehören.

Ich will an dieser Stelle noch keine genaue Analyse der gesammelten Gegenstände und Geschichten liefern. Erste, wenn auch noch auf einer eher oberflächlichen Evaluation basierende Erkenntnisse möchte ich hier aber schon vorwegnehmen. Mit Blick auf die gesammelten Dinge wird klar, dass jeder Teilnehmer ladinische Kultur auf sehr unterschiedliche Art und Weise interpretiert hat. Die mitgebrachten Objekte sind sehr oft mit der eigenen Lebensgeschichte verknüpft, sei es der eigene Beruf, die Familie, religiöse Überzeugungen oder Privatbesitz im weiteren Sinne. Auffällig ist, dass die gesammelten Dinge meistens antike Gegenstände sind, „alte Dinge“, die emblematisch für ein Leben in der Vergangenheit (Ahnen, ausgestorbene Praktiken) stehen und Erinnerungen an eine „vergangene Kultur“ evozieren, die dem modernen Leben fast gegensätzlich gegenübergestellt wurden. Der soziale, kulturelle und ökonomische Wandel war ein ständig wiederkehren-

des Thema in den Erzählungen meiner Forschungsteilnehmer. Darin habe ich auch einen Anknüpfungspunkt an meine früheren Forschungen gefunden (vgl. E. Valentin, 2011). Dieser Rückbezug auf die Vergangenheit, das „past presencing“ (Macdonald, 2013), wird sicherlich eine Analyse dieser Objekte und der damit einhergehenden Kulturerbe-Konstruktion im Lichte der Erkenntnisse der sogenannten *memory studies* (vgl. Antze & Lambek, 1996; Boyarin, 1994; Confino, 1997; Connerton, 1989; Crane, 1997; Gable & Handler, 2011; Kansteiner, 2002; Lawson, 2011; Lowenthal, 1985; Macdonald, 2013; Vösu, Köresaar & Kuutma, 2008; Williamson Huber & Shanafelt, 2011) erforderlich machen.

Doch nicht immer ist ladinische Kultur von den Forschungsteilnehmern mit einer vergangenen Kultur assoziiert worden: Eine Musikwissenschaftlerin hat mir z.B. einen modernen MiniDisc-Recorder mitgebracht, mit dem sie im Rahmen ihrer Forschungsaktivitäten zahlreiche Dokumentationen von Gesängen und Musik im ladinischen Raum gemacht hat. Der MiniDisc-Recorder stand für sie in emblematischer Weise für Kultur, in diesem Fall Liedgut, in den Dolomiten. Allein schon an diesem Beispiel zeigt sich, dass mit der Memovoice-Methode durchaus emische Konzeptionen von Kulturerbe dokumentiert worden sind, die in Diskursen von Experten wohl nie zulässig wären. Auch wenn es sich bei dieser Person um eine Musikwissenschaftlerin handelt, die also auch in die Kategorie Experte fallen würde, hat sie hier die traditionelle Expertenmeinung sehr wohl konterkariert. Oder welcher Experte würde auf die Idee kommen einen MiniDisc-Recorder eines japanischen Herstellers als ladinisches Kulturerbe zu bezeichnen? Eine tiefere semantische Analyse der gesammelten Objekte wird sicherlich noch interessante Einsichten liefern.

Es kann in Zukunft oder bereits jetzt durchaus sein, dass Experten einige der gesammelten Objekte als Kulturerbe identifizieren würden, während andere Objekte diesen Sprung laut Experten-Meinung vermutlich nicht schaffen würden. Ob diese Objekte von Experten irgendwann als Kulturerbe klassifiziert werden oder nicht, mag zur Zeit aber nichts an der Tatsache ändern, dass diese und das mit ihnen verbundene Wissen für dessen Träger eine gewisse Bedeutung und einen gewissen Wert haben. Für diese Personen sind diese Objekte mit ladinischer Kultur verbunden, was auch immer sie

darunter verstehen mögen. Rufen wir uns die Definition von immateriellem Kulturerbe laut UNESCO noch einmal in Erinnerung:

The practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity. (UNESCO, 2003a, Art. 2, Abs. 1)

Im Zuge von Memovoice wurden tatsächlich Erzählungen über Praktiken, Repräsentationen, Ausdrucksweisen, Wissen, Fertigkeiten gesammelt, die mit konkreten Instrumenten, Objekten, Artefakten und kulturellen Räumen zusammenhängen und von diesen evoziert wurden. So wie das Projekt bislang angelegt war, waren es vor allem Individuen, die diese Objekte mit latinischer Kultur assoziieren, sodass die Aussage, dass sie diese als Teil ihres Kulturerbes betrachten, durchaus zutreffend ist. Die Memovoice-Methode kann also eine mögliche Antwort auf die Frage darstellen, wie mit partizipativen Ansätzen materielles und immaterielles Kulturerbe identifiziert und dokumentiert werden kann.

Sicherlich muss die Partizipation durch zukünftige Aktionen noch weiter ausgebaut werden. Die Aufbereitung der Zwischenergebnisse in Form von Wanderausstellungen, Publikationen, Vorträgen, Workshops, Fokusgruppen usw. wird noch vielseitige Möglichkeiten bieten, um kreative partizipative Prozesse zu generieren. Aber auch die Erhebung weiterer Daten durch zusätzliche Sammlungsaktionen könnte im Sinne eines *coresearch* noch partizipativer gestaltet werden. Sobald das digitale Archiv einmal online geschaltet ist, könnten interessierte Individuen und Gruppen selbst und eigenständig solche oder ähnliche Memovoice-Projekte durchführen und in das Archiv einspeisen.

Was durch das Projekt bislang noch zu wenig betrachtet worden ist, ist die kollektive Anerkennung dieses Kulturerbes, die bis jetzt allein durch individuelle Wertzuschreibung zu den Objekten erfolgt ist. Angesichts der

beschriebenen Problematiken mit dem Begriff Community kann dieser methodische Zugang über Individuen durchaus eine Möglichkeit sein, um a-priori-Definitionen von Community zu vermeiden. Trotzdem muss im weiteren Vorgehen die äußerst interessante Frage gestellt werden, welche Dinge, die ein Individuum als zur ladinischen Kultur gehörig betrachtet, von anderen genauso interpretiert werden. Und vor allem auch: *wer* ist es, der diese Meinung teilt – oder eben nicht? Dieser kollektive Aspekt könnte in zukünftigen Maßnahmen adressiert werden, wenn z.B. in Fokusgruppen Objekte und persönliche Meinungen mit anderen Personen diskutiert werden, oder wenn im digitalen Archiv Benutzerkommentare zu gewissen Objekten eingehen und somit individuelle Meinungen zu den Objekten mit neuen Sichtweisen bereichert werden. Ohne im Detail auf eine Analyse der gesammelten Objekte einzugehen, möchte ich die Tatsache erwähnen, dass mehrere Personen ähnliche Objekte zur Sammlung gebracht haben. Die quantitative Häufigkeit gewisser Objekte könnte vielleicht Rückschlüsse auf kollektives Kulturerbe erlauben. Anders ausgedrückt: Wenn mehrere Personen z.B. religiöse Amulette desselben Typus mitgebracht haben, dann könnte daraus geschlossen werden, dass diese religiösen Amulette von einem ganzen Kollektiv und nicht nur von einer einzelnen Person als kulturelles Erbe betrachtet werden. Doch sollte man sich im Kontext dieses Projektes nicht von quantitativen Daten täuschen lassen. Nichts spricht dagegen, dass ein Objekt, das bei der Sammlung nur einmal vorkommt, von einem weit größeren Kollektiv als Kulturerbe betrachtet wird, als andere Objekte, die weit häufiger eingereicht worden sind.

7.2 Kann eine Auseinandersetzung mit Kulturerbe ohne Experten erfolgen?

Die Memovoice-Aktionen haben sicherlich einen gewissen Grad der Reflexion in der Bevölkerung ausgelöst, was das Verständnis von ladinischer Kultur oder ladinischem Kulturerbe betrifft. Den höchsten Grad der Auseinandersetzung haben dabei wohl jene Personen erreicht, die aktiv an den Sammlungsaktionen teilgenommen haben. Andere Personen, die vielleicht nur bei den InfoEvents anwesend waren, den Projektflyer gesehen, aus den Medien oder durch Hörensagen vom Projekt erfahren haben, wurden sicherlich – wenn überhaupt – in geringerem Maße für das Thema sensibilisiert. Es

verbleibt jedenfalls noch eine große Mehrheit der Bevölkerung, die in keiner Weise vom Projekt berührt worden ist. Es bleibt aber zu hoffen, dass durch die Fortsetzung des Projektes in den kommenden Jahren noch größere Teile der Bevölkerung eingebunden werden und – um die Metapher des Mosaiks noch einmal aufzugreifen – möglichst viele fehlende Steinchen des Gesamtbildes ergänzt werden können.

Es stellt sich nun die Frage, ob diese Auseinandersetzung mit Kulturerbe – unabhängig vom Grad der Intensität – offen, d.h. nicht von Expertenmeinungen vorgeformt war. Diese Frage ist äußerst komplex und erfordert nicht nur eine aufmerksame Selbstreflexion der vom Projekt selbst und von mir als Forscher ausgehenden Einflüsse, sondern auch eine tiefergehende Analyse, inwiefern das heute in der Bevölkerung existierende Verständnis von ladinischer Kultur bereits von institutionellen, akademischen bzw. öffentlichen Diskursen geprägt worden ist, die weit über die territorialen Grenzen des Gadertals oder der Dolomiten und über den Rahmen dieses Projektes hinausgehen. Die Tatsache, dass ein Großteil der gesammelten Objekte alte Dinge, d.h. teilweise antiquarische Gegenstände sind, kann sicherlich auch damit erklärt werden, dass die meisten Projektteilnehmer aus der älteren Bevölkerungsschicht stammen und diese folglich auch andere Erfahrungen und Konzeptionen von ladinischer Kultur mitbringen.

Diese „alten Dinge“ repräsentieren aber auf eine romantisierende Art und Weise das vergangene bäuerliche Leben im Gadertal, das heute nicht mehr existiert. Damit scheinen diese Objekte darauf hinzuweisen, dass die in der Bevölkerung existierenden Bilder von ladinischer Kultur in grundlegender Weise von musealen Repräsentationen geprägt sind. Damit meine ich nicht nur die Repräsentationen ladinischer Kultur in Ausstellungen ladinischer oder anderer Museen, sondern auch die Repräsentationen ladinischer Kultur in Publikationen von Seiten der Museen, der Kulturinstitute und anderer Institutionen. Ein Großteil der Publikationen über ladinische Kultur sind historisch angelegt und rekonstruieren ladinische Kultur wie sie einmal war. Dabei evozieren diese Publikationen häufig die Assoziation, dass diese vergangenen, ausgestorbenen und vergessenen Aspekte der ladinischen Kultur mit einer Aura der Authentizität behaftet sind, während die heutige Situation, die nicht mehr vom bäuerlichen Jahreszyklus sondern vom saisonalen Tourismus geprägt ist, als moderner und nicht-authentischer Verfall,

als etwas Künstliches und nicht mehr Originales, ein von außen auferlegter, homogenisierender Vorgang und nicht als eine interne Anpassungsstrategie im Sinne eines wirtschaftlichen Überlebens verstanden wird. Meiner Meinung nach könnte eine solche Untersuchung mit einer historischen Perspektive sehr interessante Einsichten liefern, wie die Ladinier und die ladinische Kultur auf diskursiver Ebene konstruiert worden sind. Dieses Thema wurde in der vorliegenden Forschungsarbeit nur marginal berührt, sodass ich hier nicht in der Lage bin, Ergebnisse einer ausführlichen Analyse dieses Aspekts zu präsentieren. Ich vermute aber, dass solche kulturellen Konstruktionsprozesse, die in der Vergangenheit und auch gegenwärtig von institutioneller Ebene und von Experten vorangetrieben wurden, als Erklärung dienen könnten, warum ein Großteil der eingereichten Objekte antiquarischen Charakter haben und warum diese in so starkem Maße Assoziationen mit ladinischer Kultur hervorrufen – einer Kultur, die in der Vergangenheit angesiedelt wird und heute nur mehr in der Erinnerung seiner ältesten Vertreter zu existieren scheint.

Es sollte an dieser Stelle aber möglich sein zu analysieren, inwiefern ich persönlich als Forscher den Forschungsprozess sowie die Entscheidung der Forschungsteilnehmer beeinflusst habe, welche Objekte sie zur Sammlung bringen würden. Ich muss vorausschicken, dass ich mich immer in einer paradoxen Situation wiedergefunden habe, wenn es darum ging, den Personen meine Projektabsichten zu erklären. So habe ich immer versucht den Begriff Kulturerbe zu vermeiden da es sich nicht um eine emische Kategorie handelt, sondern um einen Begriff, der unmittelbar mit internationaler Kulturpolitik verknüpft ist. Vielmehr habe ich immer versucht zu erklären, dass im Rahmen des Projektes Objekte gesammelt werden, die für die jeweiligen Besitzer bzw. Personen selbst (nicht für irgendwelche Experten) mit ladinischer Kultur zusammenhängen. Sowohl in meinen Erklärungen als auch an anderer Stelle (Projektflyer, Blog usw.) habe ich stets versucht zu unterstreichen, dass es absolut offen ist und es in der Entscheidung jeder einzelnen Person steht, was für Objekte bei der Sammlung eingereicht werden, und dass es sich sowohl um alte als auch um moderne Gegenstände handeln kann. Ich habe also tatsächlich versucht die Bandbreite der zugelassenen Objekte möglichst offen zu lassen, wobei ich auch rein orale Zeugnisse als mögliche Objekte betrachtet habe. Die einzige Vorgabe war, dass die eingereichten Objekte nach Meinung

der Forschungsteilnehmer in gewisser Weise mit ladinischer Kultur verbunden sein sollten. Dies habe ich auch versucht bei den InfoEvents anhand der Objektbeispiele zu reflektieren, die ich persönlich ausgesucht hätte, wenn ich nicht als Forscher, sondern als Teilnehmer an einer Memovoice-Aktion partizipiert hätte. Diese waren eine alte Tabakdose meines Großvaters, die mir meine Mutter vermacht hat, ein Foto, das meinen Vater als kleinen Jungen bei einem Almatrieb mit Kuhglocke und Schmuckkranz in der Hand zeigt, und – als Beispiel eines modernen Objekts im Zusammenhang mit meiner ladinischen Identität – meine letzte und für die ethnische Landschaft Südtirols so ausschlaggebende Sprachgruppenzugehörigkeitserklärung. Es kann also durchaus sein, dass ich – mehr als mir bewusst war – dadurch das gesamte Forschungsprozedere und die Auswahl der Objekte beeinflusst habe. Ich muss aber auch sagen, dass der Rückgriff auf konkrete Objektbeispiele notwendig war, um der Bevölkerung die Projektabsichten zu veranschaulichen. Tatsächlich hatte ich auch das Gefühl, dass die Personen voll und ganz den exemplarischen Charakter meiner Beispielobjekte begriffen hatten, was sich auch in der Originalität ihrer ausgesuchten Objekte widerspiegelt.

Besondere Aufmerksamkeit musste also den Gründen zukommen, welche die Sammlungsteilnehmer dazu veranlasst haben, gewisse Elemente ihres Lebens auszusuchen. Deshalb war es stets äußerst interessant nachzufragen, warum sie ein Objekt ausgesucht haben und wie es für sie mit ladinischer Kultur zusammenhängt. Es ist klar, dass die Personen allen mitgebrachten Objekten eine gewisse Bedeutung und einen gewissen Wert zuschreiben. Doch wie kam es zur Entscheidung jeder einzelnen Person, gerade diese und nicht andere Objekte einzureichen? Die Gründe hierfür sind wahrscheinlich genauso vielzählig wie die Gründe, die jemanden dazu bewegt haben mögen, ein gewisses Objekt trotz seiner Projektaffinität nicht preiszugeben. Doch scheint es naheliegend, dass ein Objekt deshalb eingereicht wurde, weil die Person erachtet hat, dass es mit den Absichten des Projektes übereinstimmt. Es muß davon ausgegangen werden, dass die Bedeutung und der Wert, den eine Person einem mitgebrachten Objekt zuschreibt in ihrer Konzeption dieselben sein müssen wie das System von Bedeutung und Wert, welches nach Meinung dieser Person von der Projektseite kommuniziert wurde. Ich muss also nachträglich eingestehen, dass ich allein schon durch die Tatsache, dass ich ein solches Projekt begonnen habe, maßgeblich Einfluss auf das Verständ-

nis von ladinischem Kulturerbe ausgeübt haben muss. Vielleicht war gerade der Akt der symbolischen Valorisierung, der durch die Teilnahme am Projekt und durch die Digitalisierung bzw. Dokumentation des Objektes zustande kam, der ausschlaggebende Punkt, an dem völlig alltägliche Objekte erst zu Kulturerbe transformiert wurden. Um es an einem konkreten Beispiel überspitzt auszudrücken: Ein antiquarisches, vom Besitzer unter Umständen wenig valorisiertes Bügeleisen, das zuvor auf dem Balkon als Blumentopf diente und dem Einfluss der Witterung ausgesetzt war, wird zur Sammlungsaktion gebracht und dadurch valorisiert, d.h. möglicherweise in Kulturerbe verwandelt. Die Person konnte auf meine Frage hin nicht wirklich erklären, wie sie dieses Bügeleisen mit ladinischer Kultur verbinde. Vielmehr war sie der Meinung, dass ich auf der Suche nach „alten Dingen“ sei. Ich hoffe durch dieses Beispiel klar gemacht zu haben, dass rückblickend das Projekt selbst – vielleicht mehr als die teilnehmenden Personen – Kulturerbe konstruiert haben könnte, auch wenn dies eigentlich nicht die erklärte Absicht des Projektes gewesen ist. Vielmehr sollte Kulturerbe gerade durch partizipative Identifikation und Dokumentation erhoben werden.

7.3 Lässt sich Kulturerbe durch Partizipation nachhaltig managen?

Zu diesem Zeitpunkt wäre es noch zu früh, um diese letzte Frage in erschöpfender Weise zu beantworten. Bislang existiert nur der Entwurf eines Konzeptes, dessen Valenz erst noch empirisch geprüft werden muss. Es handelt sich dabei um das Konzept des partizipativen digitalen Archivs, das ein funktionsfähiges Modell darstellen könnte, wenn es darum geht auf partizipative Weise Kulturerbe, d.h. Objekte und dazugehörendes Wissen, zu identifizieren, zu dokumentieren und zugänglich zu machen. Dadurch könnte es durchaus mögliche und umsetzbare partizipative Lösungen bieten was gewisse Aspekte des Managements von Kulturerbe betrifft. Ob es tatsächlich funktionieren wird und welche Probleme und Potentiale damit einhergehen werden, wird sich erst in den nächsten Jahren herausstellen, sobald das Archiv freigeschaltet wird und für längere Zeit in seiner Funktionalität ausführlich getestet wird.

Vor allem das digitale Archiv und die Crowdsourcing-Methode birgt meines Erachtens ein großes Potential für die institutionelle Arbeit mit Kulturerbe. Die zu entwickelnde Plattform und die hier beschriebene Memovoice-Methode dienen als Sammlungsinstrumente; auf der einen Seite, um das bislang verborgene Kulturerbe sichtbar zu machen, d.h. jene Objekte, Fotografien, Videos und Dokumente mit historischem Wert und kollektivem Interesse, die sich in privatem Besitz befinden und deshalb nicht von der institutionellen Dokumentationsarbeit erfasst worden sind, auf der anderen Seite, um das in der Bevölkerung existierende Wissen zu dokumentieren. Mit Memovoice-Erfassung geht eine Mappierung bestehenden Kulturerbes auf dem Territorium einher, dessen Existenz Institutionen vorher nicht kannten und auf das eventuell für Forschung, Publikationen, Ausstellungen usw. zurückgegriffen werden könnte.

Doch das Management von Kulturerbe ist nicht auf Identifikation und Dokumentation beschränkt, sondern impliziert viele weitere Facetten. So sind z.B. Maßnahmen für eine nachhaltige Entwicklung (ich spreche hier bewusst nicht von Erhalt oder Konservierung) oder Aktionen für eine generationenübergreifende Überlieferung von grundlegender Bedeutung. Aber auch kulturpolitische Maßnahmen von institutioneller Seite werden nötig sein, die auf partizipative Weise identifizierte Kulturelemente valorisieren und die Träger dieses Kulturerbes dabei unterstützen sollten, dieses am Leben zu erhalten. Diese Aspekte kann ein partizipatives digitales Archiv sicherlich nicht übernehmen. Es kann vielmehr nur ein Sensibilisierungsinstrument darstellen, das in der Bevölkerung das Bewusstsein für das Thema Kulturerbe fördert. Es ist folglich das zivilgesellschaftliche und das institutionelle Bewusstsein, welches sich gegenseitig beeinflusst und die Grundlage für das Entstehen nachhaltiger Entwicklungs-, Überlieferungs- und Valorisierungsmaßnahmen darstellen sollte.

Es wird aber auch notwendig sein, das „offizielle Mandat staatlich sanktionierten Kulturerbe-Managements“ (Hollowell & Nicholas, 2009, S. 142, Übers. d. Verf.), was die öffentliche Verwaltung von Kulturerbe, dessen Identifikation, Evaluation und Schutz betrifft, auf Unstimmigkeiten mit emischen Konzeptionen von Heritage-Management hin zu untersuchen. Denn offizielle und professionelle Kreise vor allem in Nordamerika und Westeuropa plädieren für das *stewardship model*, d.h. ein System der Verwaltung des

Kulturerbes durch öffentliche Hand (vgl. Hollowell & Nicholas, 2009, S. 142). Wie Hollowell und Nicholas schreiben:

This has for the most part been a unilateral situation of “we know what’s best” that privileges (intentionally or not) Western value systems at the expense of community-based or indigenous ways of relating to so-called “sites”, “artefacts”, and other manifestations of, or ways of knowing, the past. (Hollowell & Nicholas, 2009, S. 142)

Ein wichtiges Ziel der noch anstehenden Restitution der Forschungsergebnisse und der zu organisierenden Fokusgruppen wird sein, die emischen Konzeptionen von Kulturerbe mit emischen Vorstellungen, wie dieses Kulturerbe geschützt werden kann zu bereichern und diese mit institutionellen Konzeptionen zusammenzuführen. Nur so wird es möglich sein, eine, wie Alexander Piccolruaz vom Amt für ladinische Kultur und Schule sie bezeichnete, „Roadmap für die ladinische Kulturpolitik“ zu entwickeln, die sinnvoll und nachhaltig ist, da sie die Kulturträger selbst und ihre Auffassungen mit einbindet.

8. Schlusswort

Das enorme Potential der digitalen Epoche für Dokumentation und Erhalt von Kulturerbe und der Partizipation der Bevölkerung als Wissensträger hat die Wissenschaft bereits erkannt. Ja nicht nur die Wissenschaft hat es erkannt, sondern – spätestens seit ihrer digitalen und partizipativen Agenda – auch die EU. Dieses Potential kann jedoch noch nicht in vollem Umfang abgeschätzt werden, da die immer rasanter werdenden Entwicklungen neuer Technologien alle in Zukunft zur Verfügung stehenden Möglichkeiten noch gar nicht erahnen lassen. Das hier beschriebene Projekt könnte – wie sich in den nächsten Jahren herausstellen wird – einen Beitrag leisten, um im Kontext einer historischen Minderheit evaluieren zu können, welche konkreten Möglichkeiten sich in der Beziehung zwischen Kulturerbe, Digitalisierung und Partizipation eröffnen.

Ich habe in dieser Arbeit versucht deutlich zu machen, wie komplex das Beziehungsgeflecht zwischen den Begriffen Heritage, Community und Partizipation ist und dass diese Komplexitäten große Herausforderungen an ein Unterfangen stellen, das Kulturerbe auf partizipative Weise identifizieren und dokumentieren will. Doch ist ein solcher, partizipativer Ansatz gerade im Kontext von Minderheiten wichtig, die von (inter)nationalen Prozessen der Verkulturierung und dem immer noch vorherrschenden *authorized heritage discourse* häufig eher überrannt zu werden scheinen, als dass sie tatsächlich zu Akteuren ihres eigenen Kulturerbes werden. Wenn also Kulturerbe ein Instrument ist, welches die Welt nicht beschreibt, sondern verändert, dann muss ein Projekt, in dessen Zentrum Partizipation und Kulturerbe im Kontext von Minderheiten stehen, folglich per se transformativ sowie an Aktionsforschung orientiert sein und sich gewissermaßen automatisch im Grenzbe-
reich zum Politischen und Subversiven bewegen.

Diesen Sachverhalt habe ich anhand des spezifischen Falles der Dolomiten und der ladinischen Bevölkerung nachzuzeichnen versucht. Hier findet sich eines jener eher seltenen Beispiele weltweit, bei dem ein UNESCO-Naturerbe fast deckungsgleich ist mit dem Siedlungsgebiet einer historischen Minderheit. Obwohl die ladinische Sprache und Kultur im geschichtlichen Verlauf auf grundlegende Weise von der als Naturerbe deklarierten Gebirgslandschaft geprägt wurde, spielte sie im Nominierungsprozess dieser Welt-
erbestätte eine, wenn überhaupt, nur marginale Rolle. Folglich drängt sich dieses Beispiel als Fallstudie regelrecht auf, um die von der UNESCO deklarierte Überwindung der Dichotomie zwischen Natur- und Kulturerbe empirisch zu verifizieren.

Wie ich gezeigt habe, ist der Begriff Community, wie er im Welterbediskurs vorherrschend ist, äußerst problematisch, da sogenannte Communities nicht so einfach abgegrenzt und identifiziert werden können und es meist mehrere miteinander konkurrierende Communities sind, die sich in der *heritage arena* gegenüberstehen – die einen kämpfen wie Gladiatoren um internationale Anerkennung, die Anderen schauen von den Zuschauerrängen zu und andere wiederum kommen gar nicht erst in diese Arena. Das Problem der Exklusion, welches allein schon der Begriff Community zu implizieren scheint, glaube ich bislang anhand eines individuumzentrierten Ansatzes umgehen zu haben; dies jedoch nur, weil sich das Projekt als *open-ended* ver-

steht. Nur durch eine gewisse Nachhaltigkeit und Fortsetzung des Projektes kann ein möglichst hoher Grad der Einbindung von Akteuren und Communities garantiert werden, der für die große Diversität an Perspektiven und Konzeptionen rund um Kulturerbe annähernd repräsentativ sein kann. Des Weiteren wird sich wohl erst im Lauf der Jahre zeigen, inwiefern dieses Projekt zu einer Demokratisierung von Kulturerbe im Sinne der Aufhebung und Überwindung der Dichotomie zwischen institutionell legitimierten Experten und der Bevölkerung beitragen kann.

Die Ergebnisse dieser Arbeit haben gezeigt, dass dies bereits jetzt schon verspricht, kein einfaches Unterfangen zu sein. Emische Konzeptionen von Kultur und folglich von Kulturerbe sind – wie das Beispiel der Dolomitenladiner gezeigt hat – in höchstem Maße beeinflusst von institutionellen Diskursen, zu denen sich durch die UNESCO nun seit Neuestem auch internationale Heritage-Diskurse gesellen. Eine Demokratisierung von Kulturerbe sollte folglich ihren Schwerpunkt von den Experten/Institutionen hin zur Bevölkerung verlegen, damit das duale Gegensatzpaar nicht nur unilateral (Experte => Bevölkerung), sondern auch bilateral (Experte <=> Bevölkerung) determiniert sein kann.

Selbst wenn dieses Projekt nicht in der Lage sein sollte, die angestrebten Ziele der Förderung von Partizipation im Bereich Kulturerbe bzw. der demokratisierenden Aufhebung des authorized heritage discourse zu erreichen, hoffe ich doch, sowohl auf der Seite der Institutionen als auch auf der Seite der Zivilgesellschaft, zumindest die nötige Sensibilisierungsarbeit geleistet zu haben, die einer zukünftigen Realisierung dieser Ziele den Weg ebnet.

Literaturverzeichnis

- Aasman, S. (2013). How to keep our memories safe: 'Changing platforms of ritualized memory practices. The cultural dynamics of home movies' project, 2012–2015. *New Cinemas: Journal of Contemporary Film*, 11(2), 183–186. https://doi.org/10.1386/ncin.11.2-3.183_7
- Abteilung Museen (Hrsg.). (2014). Museen in Südtirol = Musei dell'Alto Adige = Museums of South Tyrol. Zugriff über: http://www.museen-suedtirol.it/download/museen-musei_brochure_2014.pdf
- Adell, N., Bendix, R. F., Bortolotto, C., & Tauschek, M. (Hrsg.). (2015a). *Between imagined communities and communities of practice: Participation, territory and the making of heritage* (Bd. 8). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. Verfügbar unter: https://www.academia.edu/14361211/Between_Imagined_Communities_and_Communities_of_Practice_Participation_Territory_and_the_Making_of_Heritage
- Adell, N., Bendix, R. F., Bortolotto, C., & Tauschek, M. (2015b). Introduction. In N. Adell, R. F. Bendix, C. Bortolotto, & M. Tauschek (Hrsg.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage* (Bd. 8, S. 7–21). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. Verfügbar unter: https://www.academia.edu/14361211/Between_Imagined_Communities_and_Communities_of_Practice_Participation_Territory_and_the_Making_of_Heritage
- Aikawa, N. (2004). An historical overview of the preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. *Museum International*, 56(1–2), 137–149. <https://doi.org/10.1111/j.1350-0775.2004.00468.x>
- Albert, M.-T., & Ringbeck, B. (2014). 40 Jahre Welterbekonvention: Zur Popularisierung eines Schutzkonzeptes von Kultur- und Naturgütern. Berlin, München, Boston: De Gruyter.
- Albro, R. (2007). The terms of participation in recent UNESCO cultural policy making. In J. Blake (Hrsg.), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Challenges and Approaches*. Builth Wells Wales: Institute of Art and Law.
- Alivizatou, M. (2012a). *Intangible heritage and the museum: New perspectives on cultural preservation*. Walnut Creek: Left Coast Press.

- Alivizatou, M. (2012b). The paradoxes of intangible heritage. In M. L. Stefano, P. Davis, & G. Corsane (Hrsg.), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Touching the Intangible* (S. 9–21). Woodbridge: Boydell & Brewer Ltd.
- American Anthropological Association (Hrsg.). (2012). *Statement on ethics: Principles of professional responsibilities*. Verfügbar unter: <http://www.aaanet.org/profdev/ethics/upload/Statement-on-Ethics-Principles-of-Professional-Responsibility.pdf>
- Anderlan-Obletter, A. (1991). *La rujeneda dla oma: gramatica dl ladin de gherdëina*. Bulsan: Istitut Pedagogich Ladin.
- Anderson, B. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London; New York: Verso.
- Anderson, J. (2010). *Indigenous/traditional knowledge & intellectual property*. Durham, North Carolina, U.S.A.: Duke University School of Law. Verfügbar unter: http://web.law.duke.edu/cspd/pdf/ip_indigenous-traditional-knowledge.pdf
- Antze, P., & Lambek, M. (Hrsg.). (1996). *Tense past: Cultural essays in trauma and memory*. New York: Routledge.
- Arizpe, L., & Amescua, C. (Hrsg.). (2013). *Anthropological perspectives on intangible cultural heritage* (Bd. 6). Heidelberg: Springer International Publishing. Verfügbar unter: <http://link.springer.com/10.1007/978-3-319-00855-4>
- ASPACI Associazione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale (Hrsg.). (2011). *Identificazione partecipativa del patrimonio immateriale*. Milano: Centro Stampa BCS. Verfügbar unter: http://www.echi-interreg.eu/assets/uploads/Identificazione_partecipativa_Patrimonio_Immateriale_dossier.pdf
- Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth (Hrsg.). (2011). *Ethical guidelines for good research practice*. Verfügbar unter: <http://www.theasa.org/downloads/ASA%20ethics%20guidelines%202011.pdf>
- Audrerie, D., Souchier, R., & Vilar, L. (1998). *Le patrimoine mondial*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Auerbach, B. (1917). *Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie*. Paris, Alcan. Verfügbar unter: <http://archive.org/details/lesracesetlesnat00aueruoft>
- Autonome Provinz Bozen-Südtirol. (2014a, Mai 5). *Ladinisch als Weltkulturerbe: Unterstützung von LR Mussner* [Pressemitteilung]. Letzter

- Zugriff am 19. Februar 2016 über: http://www.provinz.bz.it/news/de/news.asp?news_action=4&news_article_id=457764
- Autonome Provinz Bozen-Südtirol. (2014b). *Florian Mussner*. Zugriff am 13. August 2018 über: [//www.provinz.bz.it/land/landesregierung/mussner.asp](http://www.provinz.bz.it/land/landesregierung/mussner.asp)
- Autonome Region Trentino-Südtirol. (o. J.). *Amt für Sprachminderheiten und Bibliothek*. Letzer Zugriff am 14. August 2018 über: http://www.regione.taa.it/minoranze/default_d.aspx
- Auwers, S. V. der, Vandesande, A., & Balen, K. V. (2015). A recent history of heritage community involvement. In K. V. Balen & A. Vandesande (Hrsg.), *Community involvement in heritage* (S. 7–13). Antwerp, Apeldoorn, London, Portland: Garant.
- Balen, K. V., & Vandesande, A. (Hrsg.). (2015). *Community involvement in heritage*. Antwerp, Apeldoorn, London, Portland: Garant.
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown.
- Battisti, C. (1941). *Storia linguistica e nazionale delle valli dolomitiche atesine*. Firenze: Rinascimento del libro.
- Bauer, R. (2009). "Ladinia": Sföi cultural dai Ladins dles Dolomites. Geschichte, Gegenwart und Zukunftsperspektiven einer Zeitschrift. *Ladinia*, 33, 79–93.
- Bauman, Z. (2000). *Community: Seeking safety in an insecure world*. Cambridge; Malden, MA: Blackwell.
- Belardi, W. (1993). *La questione del "Ladin Dolomitan"*. Bolzano: Pluristamp.
- Belshaw, C. S. (1951). The Last Years of Ahuia Ova. *Man*, 51, 131–132.
- Bendix, R. F., Eggert, A., & Peselmann, A. (Hrsg.). (2012). *Heritage regimes and the state*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. Verfügbar unter: <http://www.oapen.org/search?identifier=442008>
- Bérard, L., & Marchenay, P. (1998). Les procédures de patrimonialisation du vivant et leurs conséquences. In D. Poulot (Hrsg.), *Patrimoine et Modernité*. Paris; Montréal: Editions L'Harmattan.
- Berliner, D. (2010). Perdre l'esprit du lieu: Les politiques de l'Unesco à Luang Prabang (rdp Lao). *Terrain*, (55), 90–105. <https://doi.org/10.4000/terrain.14077>

- Berliner, D. (2012). Multiple nostalgias: The fabric of heritage in Luang Prabang (Lao PDR). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(4), 769–786. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01791.x>
- Bernard, H. R. (2006a). Participant observation. In *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches* (4. Aufl., S. 342–386). Lanham, MD: Alta Mira Press.
- Bernard, H. R. (2006b). *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches* (4. Aufl.). Lanham, MD: Alta Mira Press.
- Bernardi, R. (1998). Das Ladin Dolomitan, das Sprachplanungsprojekt SPELL und die Angst der Mächtigen. *Annalas da la Societad Retorumantscha*, 111, 79–83.
- Betrieb Landesmuseen. (2019). Über uns. Zugriff am 30. Jänner 2019 über: <https://betrieb-landesmuseen.provinz.bz.it/ueber-uns.asp>
- Bindi, L. (2005). *Bandiere, antenne, campanili: comunità immaginate nello specchio dei media*. Roma: Meltemi Editore srl.
- Bindi, L. (2009). *Volatili misteri: festa e città a Campobasso e altre divagazioni immateriali*. Roma: Armando Editore.
- Blake, J. (2006). *Commentary on the 2003 UNESCO Convention on the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Leicester: Institute of Art and Law.
- Blake, J. (Hrsg.). (2007). *Safeguarding intangible cultural heritage: Challenges and approaches*. Builth Wells Wales: Institute of Art and Law.
- Blake, J. (2009). Unesco's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage. The implications of community involvement in "safeguarding". In L. Smith & N. Akagawa (Hrsg.), *Intangible heritage* (S. 45–73). London; New York: Routledge.
- Blouin, F. X., & Rosenberg, W. G. (2007). *Archives, documentation, and institutions of social memory: Essays from the Sawyer Seminar*. University of Michigan Press.
- Bodo, S., & Mascheroni, S. (2013). Progetti partecipati tra patrimonio, educazione e intercultura: dallo straniamento alla risonanza. In G. Mangiapane, A. M. Pecci, & V. Porcellana (Hrsg.), *Arte dei margini. Collezioni di Art Brut, creatività relazionale, educazione alla differenza* (S. 177–190). Milano: Franco Angeli.
- Borda, O. F. (2001). Participatory (action) research in social theory: Origins and challenges. In P. Reason & H. Bradbury (Hrsg.), *Handbook of Action*

Research: Participative Inquiry and Practice (S. 27–37). London; Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Borje, J. (o. J.). *Civic epistemologies: Development of a roadmap for citizen researchers in the age of digital culture (internal report)* (second draft version of D3.2 roadmap). Verfügbar unter: http://www.civic-epistemologies.eu/wp-content/uploads/2014/12/civic-epistemologies_Roadmap-for-Citizen-Science_draft-version2.pdf

Bortolotto, C. (2007). From the 'monumental' to the 'living' heritage: A shift in perspective. In J. Carman & R. White (Hrsg.), *World Heritage: global challenges, local solutions. Proceedings of the conference at Ironbridge, 4th-7th May 2006* (S. 39–45). Oxford: Archaeopress. Verfügbar unter: http://www.academia.edu/4954452/From_the_monumental_to_the_living_heritage_a_shift_in_perspective

Bortolotto, C. (2008). *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: Analisi e prospettive*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.

Bortolotto, C. (2011a). Conclusioni. In ASPACI Associazione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale (Hrsg.), *Identificazione partecipativa del patrimonio immateriale* (S. 176–182). Milano: Centro Stampa BCS. Verfügbar unter: http://www.echi-interreg.eu/assets/uploads/Identificazione_partecipativa_Patrimonio_Immateriale_dossier.pdf

Bortolotto, C. (2011b). Gli inventari del patrimonio immateriale in Francia. In ASPACI Associazione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale (Hrsg.), *Identificazione partecipativa del patrimonio immateriale* (S. 83–98). Milano: Centro Stampa BCS. Verfügbar unter: http://www.echi-interreg.eu/assets/uploads/Identificazione_partecipativa_Patrimonio_Immateriale_dossier.pdf

Bortolotto, C. (2011c). Gli inventari in sintesi. In ASPACI Associazione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale (Hrsg.), *Identificazione partecipativa del patrimonio immateriale* (S. 189–198). Milano: Centro Stampa BCS. Verfügbar unter: http://www.echi-interreg.eu/assets/uploads/Identificazione_partecipativa_Patrimonio_Immateriale_dossier.pdf

Bortolotto, C. (2011d). L'identificazione del patrimonio culturale immateriale in applicazione della Convenzione Unesco del 2003. In ASPACI Associazione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale (Hrsg.), *Identificazione partecipativa del patrimonio immateriale* (S. 12–34). Milano: Centro

- Stampa BCS. Verfügbar unter: http://www.echi-interreg.eu/assets/uploads/Identificazione_partecipativa_Patrimonio_Immateriale_dossier.pdf
- Bortolotto, C. (2011e). Partecipazione e patrimonio culturale immateriale. In ASPACI Associazione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale (Hrsg.), *Identificazione partecipativa del patrimonio immateriale* (S. 66–72). Milano: Centro Stampa BCS. Verfügbar unter: http://www.echi-interreg.eu/assets/uploads/Identificazione_partecipativa_Patrimonio_Immateriale_dossier.pdf
- Bortolotto, C. (2013). Authenticity: A non-criterion for inscription on the Lists of UNESCO's Intangible Cultural Heritage Convention. In International Research Centre for Intangible Cultural & Heritage in the Asia-Pacific Region (IRCI) (Hrsg.), *Evaluating the Inscription Criteria for the Two Lists of UNESCO's Intangible Cultural Heritage Convention* (S. 73–79). Osaka: Bigaku-Shuppan. Verfügbar unter: https://www.academia.edu/4954394/Authenticity_A_non-criterion_for_inscription_on_the_Lists_of_UNESCOs_Intangible_Cultural_Heritage_Convention
- Bourdieu, P. (2003). Participant objectivation. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9(2), 281–294. <https://doi.org/10.2307/3134650>
- Bourdin, A. (1992). Patrimoine et demande sociale. In R. Neyret (Hrsg.), *Le patrimoine, atout du développement* (S. 21–25). Lyon: Presses universitaires de Lyon. Verfügbar unter: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00264863>
- Boyarín, J. (1994). *Remapping memory: The politics of timespace*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Bravo, G. L., & Tucci, R. (2006). *I beni culturali demoetno-antropologici*. Roma: Carocci. Verfügbar unter: <http://www.hoepli.it/libro/i-beni-culturali-demoetno-antropologici-/9788843038640.html>
- Breglia, L. C. (2006). *Monumental ambivalence: The politics of heritage*. Austin: University of Texas Press.
- Briggs, C. L. (1996). The politics of discursive authority in research on the “invention of tradition”. *Cultural Anthropology*, 11(4), 435–469. <https://doi.org/10.1525/can.1996.11.4.02a00020>
- Brint, S. (2001). Gemeinschaft revisited: A critique and reconstruction of the community concept. *Sociological Theory*, 19(1), 1–23. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00125>

- Broccolini, A. (2008). *Scena e retroscena di un patrimonio: artigianato, turismo e cultura popolare a Napoli*. Verona: QuiEdit.
- Brothman, B. (2001). The past that archives keep: Memory, history, and the preservation of archival records. *Archivaria*, 1(51), 48–80.
- Brown, M. F. (2005). Heritage trouble: Recent work on the protection of intangible cultural property. *International Journal of Cultural Property*, 12(01), 40–61. <https://doi.org/10.1017/S0940739105050010>
- Brumann, C. (2009). Outside the glass case: The social life of urban heritage in Kyoto. *American Ethnologist*, 36(2), 276–299. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2009.01135.x>
- Brumann, C. (2011). Unser aller Kulturgut: Eine ethnologische Annäherung an das UNESCO-Welterbe. *Sociologus*, 61(1), 19–43. <https://doi.org/10.3790/soc.61.1.19>
- Brumann, C. (2012). *Multilateral ethnography: Entering the world heritage arena*. Verfügbar unter: http://www.eth.mpg.de/cms/de/publications/working_papers/wp0136.html
- Brumann, C. (2014). Heritage agnosticism: A third path for the study of cultural heritage. *Social Anthropology*, 22(2), 173–188.
- Brumann, C. (2015a). Community as myth and reality in the UNESCO World Heritage Convention. In C. Bortolotto, N. Adell, M. Tauschek, & R. F. Bendix (Hrsg.), *Between imagined communities and communities of practice: Participation, territory and the making of Heritage* (S. 273–289). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. Verfügbar unter: https://www.academia.edu/14361211/Between_Imagined_Communities_and_Communities_of_Practice_Participation_Territory_and_the_Making_of_Heritage
- Brumann, C. (2015b). Cultural heritage. In J. D. Wright (Hrsg.), *International encyclopedia of the social and behavioral sciences* (2nd ed.) (S. 414–419). Oxford: Elsevier. Verfügbar unter: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B9780080970868121853>
- Bruner, E. M. (1996). Tourism in Ghana: The representation of slavery and the return of the black diaspora. *American Anthropologist*, 98(2), 290–304.
- Bruner, E. M., & Kirshenblatt-Gimblett, B. (1994). Maasai on the lawn: Tourist realism in East Africa. *Cultural Anthropology*, 9(4), 435–470.
- Buttitta, A. (2002). Preliminari alla museografia etnoantropologica. In J. Cuisenier & J. Vibaek (Hrsg.), *Museo e cultura* (S. 35–42). Palermo: Sellerio.

- Byrne, D. (1991). Western hegemony in archaeological heritage management. *History and Anthropology*, 5(2), 269–276. <https://doi.org/10.1080/02757206.1991.9960815>
- Cerulo, K. A. (1997). Reframing sociological concepts for a brave new (virtual?) world. *Sociological Inquiry*, 67(1), 48–58. <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1997.tb00428.x>
- Chastel, A. (1986). Le patrimoine ethnologique: l'exemple de la France. In P. Nora (Hrsg.), *Les lieux de mémoire* (Bd. 2,2, S. 405–450). Paris: Gallimard.
- Chiocchetti, F. (2007). *Il Canto popolare ladino nell'inchiesta. Das Volkslied in Österreich (1904-1915)*. Vigo di Fassa: Istitut Ladin Micurà de Rü.
- Chiocchetti, F. (2009). “Ester ladins incö”: Ricerca sul passato e sguardo al futuro nell'attività dell'Istitut Cultural Ladin “majon di fascegn”. *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 33, 133–148.
- Chirikure, S., Manyanga, M., Ndoro, W., & Pwiti, G. (2010). Unfulfilled promises? Heritage management and community participation at some of Africa's cultural heritage sites. *International Journal of Heritage Studies*, 16(1–2), 30–44. <https://doi.org/10.1080/13527250903441739>
- Chirikure, S., & Pwiti, G. (2008). Community involvement in archaeology and cultural heritage management: An assessment from case studies in Southern Africa and elsewhere. *Current Anthropology*, 49(3), 467–485. <https://doi.org/10.1086/588496>
- Cirese, A. M. (1977). *Oggetti, segni, musei: sulle tradizioni contadine*. Torino: Einaudi.
- Clark, D. B. (1973). The concept of community: A re-examination. *The Sociological Review*, 21(3), 397–416. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1973.tb00230.x>
- Clemente, P. (1996). *Graffiti di museografia antropologica italiana*. Siena: Protagon Editori Toscani.
- Clemente, P., & Rossi, E. (1999). *Il terzo principio della museografia: antropologia, contadini, musei*. Roma: Carocci editore.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (Hrsg.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Calif.; London: University of California Press.
- Cohen, A. P. (1985). *Symbolic construction of community*. London; New York: Routledge.
- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.

- Confino, A. (1997). Collective memory and cultural history: Problems of method. *The American Historical Review*, 102(5), 1386–1403. <https://doi.org/10.2307/2171069>
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.
- Consulta Ladina dl Comun de Balsan, & Comunanza ladina a Bulsan. (o. J.). Vejin: Unbekannter Nachbar, vicino sconosciuto. Abgerufen 14. August 2018, von <http://www.vejin.com/>
- Cook, T. (2013). Evidence, memory, identity, and community: four shifting archival paradigms. *Archival Science*, 13(2–3), 95–120. <https://doi.org/10.1007/s10502-012-9180-7>
- Copertino, D. (2010). *Cantieri dell'immaginazione: Vita sociale e forme dello spazio in Medio Oriente*. Verfügbar unter: http://www.cisu.it/index.php?page=shop.product_details&flypage=flypage_images.tpl&product_id=371&category_id=1&option=com_virtuemart&Itemid=1
- Cornwall, A. (2008). Unpacking 'participation': models, meanings and practices. *Community Development Journal*, 43(3), 269–283. <https://doi.org/10.1093/cdj/bsn010>
- Council of Europe (2005). Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society [Faro-Konvention]. Verfügbar unter: <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=0900001680083744>
- Craffonara, L. (1977). Bun dé, bun ann! *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 1, 3.
- Crane, S. A. (1997). Writing the individual back into collective memory. *The American Historical Review*, 102(5), 1372–1385. <https://doi.org/10.2307/2171068>
- Crazzolara, R. (2009). Unsere Erbschaft im Zeitalter der Globalisierung: 360° Ladinität? *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 33, 201–206.
- Crooke, E. (2011). The politics of community heritage: motivations, authority and control. In E. Waterton & S. Watson (Hrsg.), *Heritage and community engagement: Collaboration or contestation?* (S. 24–37). New York: Routledge.
- Deacon, H. J., & Smeets, R. (2013). Authenticity, value and community involvement in heritage management under the World Heritage and Intangible Heritage Conventions. *Heritage and Society*, 6(2), 1–15.

- Dei, F. (2002). Antropologia critica e politiche del patrimonio. *Antropologia Museale: Rivista quadrimestrale della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici*, 1(2), 34–37.
- Dei, Fabio. (2007). *Beethoven e le mondine: ripensare la cultura popolare*. Roma: Meltemi Editore.
- Denzin, N. K., Lincoln, Y. S., & Smith, L. T. (Hrsg.). (2008). *Handbook of critical and indigenous methodologies*. Los Angeles: Sage.
- Die Wahl-Sensation. (2013, 26. Februar). *Die Neue Südtiroler Tageszeitung*. Verfügbar unter: <http://www.tageszeitung.it/2013/02/26/die-wahl-sensation/>
- Dietler, M. (1994). „Our Ancestors the Gauls“: Archaeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe. *American Anthropologist*, 96(3), 584–605. <https://doi.org/10.2307/682302>
- Elmi, M., & Wagner, M. (2013). *Turismo sostenibile nelle Dolomiti: una strategia per il bene patrimonio mondiale UNESCO*. Bozen: EURAC Europäische Akademie. Verfügbar unter: <http://www.dolomitiunesco.info/?pubblicazioni=linee-guida-del-turismo>
- Elsen, S., Reifer, G., Oberleiter, E., & Wild, A. (Hrsg.). (2015). *Die Kunst des Wandels: Ansätze für die ökosoziale Transformation*. München: Oekom Verlag.
- Ernst, W. (2013). *Digital memory and the archive*. Minneapolis, New York: University of Minnesota Press. Verfügbar unter: <http://www.upress.umn.edu/book-division/books/digital-memory-and-the-archive>
- Fabre, D. (Hrsg.). (2000). *Domestiquer l'histoire: ethnologie des monuments historiques*. Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Fabre, D., & Iuso, A. (2010). *Les monuments sont habités*. Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Faubion, J. D. (1995). *Modern Greek lessons: A primer in historical constructivism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Faure, M. (1998). Patrimonialisation des productions fromagères dans les Alpes du Nord: savoirs et pratiques techniques. *Revue de Géographie Alpine*, 4, 51–60.
- Fischer, H. (2002). *Feldforschungen: Erfahrungsberichte zur Einführung*. Berlin: Reimer.
- Flinn, A. (2011). Archival activism: Independent and community-led archives, radical public history and the heritage professions. *InterActions: UCLA Journal of Education and Information Studies*, 7(2), 1–21.

- Flinn, A., Stevens, M., & Shepherd, E. (2009). Whose memories, whose archives? Independent community archives, autonomy and the mainstream. *Archival Science*, 9(1–2), 71–86. <https://doi.org/10.1007/s10502-009-9105-2>
- Foot, K. (1990). To remember and forget: Archives, memory, and culture. *American Archivist*, 53(3), 378–392.
- Forni, M. (2002). *Wörterbuch Deutsch–Grödnertal–Ladinisch*. San Martin de Tor: Istitut Ladin Micurà de Rü.
- Forni, M. (2013). *Dizionario italiano–ladino gardenese = Dizioner ladin de gherdëina–talian*. San Martino in Badia: Istitut Ladin Micurà de Rü.
- Francioni, F., & Lenzerini, F. (2008). *The 1972 World Heritage Convention: a commentary*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Freire, P. (1972). *Cultural action for freedom*. Harmondsworth: Penguin.
- Gable, E., & Handler, R. (2011). Forget culture, remember memory? In R. S. Margaret Williamson Huber (Hrsg.), *Museums and memory* (S. 23–44). Knoxville, TN: Newfound Press, University of Tennessee Libraries. Verfügbar unter: <http://newfoundpress.utk.edu//pubs/museums/chp1.pdf>
- Gasser, T. (2000). *Gramatica ladina por les scores*. Bozen-Bolzano: Istitut Pedagogich Ladin.
- Geertz, C. (1973). Thick description: Toward an interpretative theory of culture. In *The interpretation of cultures: Selected essays* (S. 3–30). London: Fontana Press.
- Geertz, C. (2002). *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (8. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gilbert, J., & Churchill, G. C. (1864). *The Dolomite mountains: Excursions through Tyrol, Carinthia, Carniola, & Friuli in 1861, 1862, & 1863*. London: Longman, Green, Longman, Roberts, & Green. Verfügbar unter: <http://www.dolomitiunesco.info/?pubblicazioni=titolo-della-pubblicazione-2>
- Giovanazzi, F. (Hrsg.). (2005). *Museo ladin de Fascia: cultura materiale, religiosità e tradizioni in Val di Fassa*. Scarmagno Torino: Priuli & Verlucca.
- Goebl, H. (1997). Der Neoladinitätsdiskurs in der Provinz Belluno. *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 21, 5–57.
- Goebl, H. (2009). Bericht über die bisherigen Arbeiten am ALD-II (1999–2009). *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 33, 63–78.
- Gonzalez, P. A. (2013). From a given to a construct: Heritage as a commons. *Cultural Studies*, 1–32. <https://doi.org/10.1080/09502386.2013.789067>

- Grießmair, H. (2008). Die Tiroler Museumslandschaft im Wandel. In Tiroler und Südtiroler Kulturabteilungen (Hrsg.), *Museen in Tirol und Südtirol* (S. 16–21). Bozen: Athesiadruck.
- Groth, S. (2015). Between society and culture: Recognition in cultural heritage contexts. In N. Adell, R. F. Bendix, C. Bortolotto, & M. Tauschek (Hrsg.), *Between imagined communities and communities of practice: Participation, territory and the making of heritage* (Bd. 8, S. 59–81). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. Verfügbar unter: https://www.academia.edu/14361211/Between_Imagined_Communities_and_Communities_of_Practice_Participation_Territory_and_the_Making_of_Heritage
- Gubrium, A., & Harper, K. (2013). *Participatory visual and digital methods*. Walnut Creek, Calif.: Left Coast Press.
- Gufler, K. (2012). *The role of the UNESCO and its impact on the sustainability of tourist destinations. An example of the natural World Heritage site, the Dolomites*. Free University of Bozen-Bolzano, Bruneck.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1992). Beyond „culture“: Space, identity, and the politics of difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6–23.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1997a). Culture, power, place: Ethnography at the end of an era. In A. Gupta & J. Ferguson (Hrsg.), *Culture, power, place: Explorations in critical anthropology* (S. 1–29). Duke University Press.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (Hrsg.). (1997b). *Culture, power, place: Explorations in critical anthropology*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Hafstein, V. T. (2004a). *The making of intangible cultural heritage: Tradition and authenticity, community and humanity* (Dissertation). University of California, Berkley.
- Hafstein, V. T. (2004b). The politics of origins: Collective creation revisited. *The Journal of American Folklore*, 117(465), 300–315.
- Hafstein, V. T. (2012). Cultural heritage. In R. F. Bendix & G. Hasan-Rokem (Hrsg.), *A companion to folklore* (S. 500–519). Malden, MA: Wiley-Blackwell. Verfügbar unter: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118379936.ch26/summary>
- Handler, R. (1985). On having a culture: Nationalism and the preservation of Quebec's patrimoine. In G. W. Stocking (Hrsg.), *Objects and others: Essays on museums and material culture* (S. 192–217). Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

- Handler, R. (1988). *Nationalism and the politics of culture in Quebec*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
- Haskins, E. (2007). Between archive and participation: Public memory in a digital age. *Rhetoric Society Quarterly*, 37(4), 401–422. <https://doi.org/10.1080/02773940601086794>
- Hebert, S. (2008). *Digital memorialization: Collective memory, tragedy, and participatory spaces* (Dissertation). Verfügbar unter: http://tastyshebert.com/thesis_final.pdf
- Heimo, A., & Hänninen, K. (2015). Participatory, community and spontaneous archives and digitally born cultural heritage. *Folklore Fellows Network*, 47, 4–11.
- Heiss, H. (2008). Wer braucht Museen? Fallbeispiel Südtirol. In Tiroler und Südtiroler Kulturabteilungen (Hrsg.), *Museen in Tirol und Südtirol* (S. 12–15). Bozen: Athesiadruck.
- Hemme, D., Tauschek, M., & Bendix, R. (2007). *Prädikat „Heritage“: Wertschöpfung aus kulturellen Ressourcen*. Münster: LIT Verlag.
- Hennessy, K. (2012). From intangible expression to digital cultural heritage. In M. L. Stefano, P. Davis & G. Corsane (Hrsg.), *Safeguarding intangible cultural heritage: Touching the intangible* (S. 33–45). Woodbridge: Boydell & Brewer.
- Herzfeld, M. (1991). *A place in history: Social and monumental time in a Cretan town*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hewison, R. (1987). *The heritage industry: Britain in a climate of decline*. London: Methuen.
- Hillery, G. A. (1955). Definitions of community: Areas of agreement. *Rural Sociology*, 20(2), 111–123.
- Hilpold, P. (2005). Der Schutz der Minderheit in der Minderheit im Völkerrecht. In P. Hilpold & C. Perathoner (Hrsg.), *Die Ladinern: Eine Minderheit in der Minderheit* (S. 9–30). Bozen: Athesia.
- Hilpold, P., & Perathoner, C. (Hrsg.). (2005). *Die Ladinern: Eine Minderheit in der Minderheit*. Bozen: Athesia.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. O. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Hollowell, J., & Nicholas, G. (2009). Using ethnographic methods to articulate community-based conceptions of cultural heritage management. *Public Archaeology*, 8(2), 141–160. <https://doi.org/10.1179/175355309X457196>

- Hoteliere- und Gastwirteverband HGV. (2014, 8. Mai). „Së(g)ns“: Aktion zur Sensibilisierung im UNESCO-Welterbe-Gebiet vorgestellt. Zugriff über: <http://www.hgv.it/news/aktuelle-meldung/nachricht/segns-aktion-zur-sensibilisierung-im-unesco-welterbe-gebiet-vorgestellt.html>
- Howard, R. G. (2012). Vernacular authority: Critically engaging „tradition“. In T. J. Blank (Hrsg.), *Folk culture in the digital age: The emergent dynamics of human interaction* (S. 72–99). Logan, Utah: Utah State University Press.
- Huvila, I. (2008). Participatory archive: towards decentralised curation, radical user orientation, and broader contextualisation of records management. *Archival Science*, 8(1), 15–36. <https://doi.org/10.1007/s10502-008-9071-0>
- Istitut Cultural Ladin Cesa de Jan. (o. J.). *Chi siamo*. Zugriff am 13. August 2018 über: <http://www.istitutoladino.org/chi-siamo/>
- Istitut Cultural Ladin Majon di Fascegn. (o. J.). *Chi siamo*. Zugriff am 13. August 2018 über: <http://www.istladin.net/it/istitut-cultural-ladin>
- Istitut Ladin Micurá de Rü. (o. J.). *Ziele*. Zugriff am 13. August 2018 über <https://www.micura.it/de/istitut-ladin/ziele>
- Jackson, J. (1989). Is there a way to talk about making culture without making enemies? *Dialectical Anthropology*, 14(2), 127–143.
- Jeudy, H.-P. (1990). *Patrimoines en folie*. (Mission à l’ethnologie, Hrsg.). Paris: Maison des Sciences de l’Homme.
- Jeudy, H.-P. (1995). Entre mémoire et patrimoine. *Ethnologie française*, 25(1), 5–6. <https://doi.org/10.2307/40989698>
- Jeudy, H.-P. (2008). *La machinerie patrimoniale*. Belval: Circé.
- Jimerson, R. C. (2011). Archives 101 in a 2.0 world: The continuing need for parallel systems. In K. Theimer (Hrsg.), *A different kind of web: New connections between archives and our users* (S. 304–333). Chicago: Society of American Archivists.
- Joy, C. L. (2012). *The politics of heritage management in Mali: From UNESCO to Djenne*. Walnut Creek, Calif.: Left Coast Press.
- Kansteiner, W. (2002). Finding meaning in memory: A methodological critique of collective memory studies. *History and Theory*, 41(2), 179–197.
- Kattenbusch, D. (1992). Der Ladinerverein in Innsbruck (1905/1912 bis 1915). *Ladinia: Sfői cultural dai Ladins dles Dolomites*, 16, 91–96.
- Keough, E. B. (2011). Heritage in peril: A critique of UNESCO’s World Heritage Program. *Washington University Global Studies Law Review*, 10(3), 593–616.

- King, L., & Rivett, G. (2015). Engaging people in making history: Impact, public engagement and the world beyond the campus. *History Workshop Journal*, 80(1), 218–233. <https://doi.org/10.1093/hwj/dbv015>
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). Intangible heritage as metacultural production. *Museum International*, 56(1–2), 52–65. <https://doi.org/10.1111/j.1350-0775.2004.00458.x>
- Kölbersberger, H., Pfattner, M., & Scheer, N. (2014). Die Dolomitenladiner: Zwischen Wahrnehmung und Sprachgebrauch. In L. Insam, C. Drackert, H. Kölbersberger & E. Steinicke (Hrsg.), *Das neue Portrait Ladinien : Ethnizität, Tourismus, Kulturlandschaft in den Dolomiten* (S. 11–62). Innsbruck: Geographie Innsbruck.
- Kostner, B. (1999). Il canto religioso in Val Badia tra la fine del 1800 e l'inizio del 1900. *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 23, 95–114.
- Kostner, B. (2000). Canti religiosi in lingua italiana in Val Badia. *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 24–25, 321–355.
- Kostner, B. (2004). *Olach' al rondenësc : musighes y ciantes tradizionali tla Val Badia*. San Martin de Tor: Istitut Ladin Micurà de Rü.
- Kostner, B., & Vinati, P. (2005). Cantare a più voci in Val Badia. Ruoli, regole e significati della polivocalità di tradizione orale in una valle ladina dolomitica. *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 29, 37–71.
- Kurin, R. (2007). Safeguarding intangible cultural heritage: Key factors in implementing the 2003 Convention. *International Journal of Intangible Heritage*, 2, 10–20.
- Ladins Dolomites. (o. J.). *Ladins Dolomites*. Letzter Zugriff am 19. Februar 2016 über: <http://www.ladins.biz/>
- Landesinstitut für Statistik der Autonomen Provinz Bozen-Südtirol. (o. J.). Datenbanken und Gemeindedatenblatt. Abgerufen 13. August 2018, von <http://astat.provinz.bz.it/de/datenbanken-gemeindedatenblatt.asp>
- Lattanzi, V. (1993). Ethnographic museums and forms of ethnographic communication. *Yearbook of Visual Anthropology*, 1, 117–127.
- Lattanzi, V. (1999). Per un'antropologia del museo contemporaneo. *La Ricerca Folklorica*, 39, 29–40. <https://doi.org/10.2307/1479887>
- Lawson, S. (2011). Is the future a foreign country? *Australian Journal of Politics & History*, 57(3), 420–433. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8497.2011.01606.x>

- Lixinski, L. (2008). World heritage and the heritage of the World [Review of the book *The 1972 World Heritage Convention: A commentary*, by F. Francioni & F. Lenzerini]. *European Journal of Legal Studies*, 2(1), 371–386.
- Logan, W., & Reeves, K. (Hrsg.). (2009). *Places of pain and shame: Dealing with „difficult heritage“*. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York: Routledge.
- Lowenthal, D. (1985). *The past is a foreign country*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Lowenthal, D. (1996). *Possessed by the past: The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.
- Lowenthal, D. (2005). Natural and cultural heritage. *International Journal of Heritage Studies*, 11(1), 81–92. <https://doi.org/10.1080/13527250500037088>
- Macdonald, S. (1997). *Reimagining culture: histories, identities, and the Gaelic renaissance*. Oxford; New York: Berg.
- Macdonald, S. (2008). *Difficult heritage: Negotiating the Nazi past in Nuremberg and beyond*. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York: Routledge.
- Macdonald, S. (2013). *Memorylands: Heritage and identity in Europe today*. London; New York: Routledge Chapman & Hall.
- Macfarlane, A. (1977). History, anthropology and the study of communities. *Social History*, 2(5), 631–652.
- Maffi, I. (Hrsg.). (2006). *Il patrimonio culturale*. Roma: Meltemi.
- Malinowski, B. (1986). *Ein Tagebuch im strikten Sinn des Wortes. Neuguinea 1914–1918* (N. Th. Lindquist Übers.). Frankfurt am Main: Syndikat.
- Marcus, G. E., & Fischer, M. M. J. (1986). *Anthropology as cultural critique : An experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mascheroni, S. (2009). I mediatori del patrimonio culturale. In A. M. Pecci (Hrsg.), *Patrimoni in migrazione : accessibilità, partecipazione, mediazione nei musei*. Milano: Angeli.
- Meloni, P. (2014). *Il tempo rievocato. Antropologia del patrimonio e cultura di massa in Toscana*. Milano: Mimesis.
- Meskel, L. (2002). Negative heritage and past mastering in archaeology. *Anthropological Quarterly*, 75(3), 557–574. <https://doi.org/10.1353/anq.2002.0050>
- Micheletti, C. (Hrsg.). (2016). *The Dolomites: UNESCO World Heritage* (3. Aufl.). Verfügbar unter: http://www.dolomitiunesco.info/wp-content/uploads/2016/07/Brochure2016_ENG.pdf

- Miller, Daniel, & Horst, H. A. (2013). The digital and the human: A prospectus for digital anthropology. In H. A. Horst & D. Miller (Hrsg.), *Digital anthropology* (S. 3–35). London; New York: Bloomsbury Academic.
- Mischì, G. (2000). *Wörterbuch Deutsch-Gadertalisch*. San Martin de Tor: Istitut Ladin Micurà de Rü.
- Mischì, G. (2009). Sammeln, bewahren, erschließen, erforschen: Das historische Archiv des Ladinischen Kulturinstituts "Micurà de Rü" nimmt Gestalt an und verbessert seinen Service. *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 33, 119–132.
- Moroder, E. (1985). Einleitung. In Museum de Gherdëina (Hrsg.), *L Museum de Gherdëina, das Grödner Heimatmuseum: Überblick über Grödens Kunst-, Natur- und Vorgeschichte* (S. 8–17). Urtijëi: Museum de Gherdëina.
- Moroder, L. (2009). 30 Jahre Tätigkeit des „Istitut Ladin Micurà de Rü“. *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 33, 37–62.
- Moroder, L. (2011). Ladinien und einige seiner Kulturträger. In L. Andergassen, W. Meighörner, & Tiroler Volkskunstmuseum (Hrsg.), *Ladinia* (S. 228–232). Lana: Tappeiner.
- Moroder, P. (2008). Das Museum Gherdëina: Ein Haus der Natur, Kultur, Sprache und Geschichte des Grödner Raums. In Tiroler und Südtiroler Kulturabteilungen (Hrsg.), *Museen in Tirol und Südtirol* (S. 130–131). Bozen: Athesiadruck.
- Munjeri, D. (2004). Tangible and intangible heritage: From difference to convergence. *Museum International*, 56(1–2), 12–20. <https://doi.org/10.1111/j.1350-0775.2004.00453.x>
- Museum de Gherdëina (Hrsg.). (1985). *L Museum de Gherdëina, das Grödner Heimatmuseum: Überblick über Grödens Kunst-, Natur- und Vorgeschichte*. Urtijëi: Museum de Gherdëina.
- Museum Ladin Ćiastel de Tor. (2018a). *Das Museum*. Zugriff am 13. August 2018 über <http://www.museumladin.it/de/das-museum.asp>
- Museum Ladin Ćiastel de Tor. (2018b). *Leitbild der Südtiroler Landesmuseen*. Zugriff am 13. August 2018 über <http://www.museumladin.it/de/leitbild.asp>
- Museum Ladin Ćiastel de Tor. (2018c). *Depot*. Zugriff am 13. August 2018 über <http://www.museumladin.it/de/depot.asp>

- Museum Ladin Ćiastel de Tor. (2018d). *Sammlung des Museum Ladin*. Zugriff am 13. August 2018 über http://www.museumladin.it/de/kis-kulturguet-er-in-suedtirol.asp?kks_action=0&kks_page=2
- Museum Ladin Ćiastel de Tor. (2018e). *Das Museum*. Zugriff am 13. August 2018 über www.museumladin.it/de/das-museum-ursus.asp
- Museum Ladin Ćiastel de Tor. (2013, 17. Juli). *Trienala Ladina 2013 und Kunstpreis für Bildhauerei Richard Agreiter* [Pressemitteilung]. Verfügbar unter: www.museumladin.it/downloads/1307-xx_-_PK_Trienala_Ladina.doc
- Mussner, F. (2009). Discorso dell'Assessore provinciale alla scuola e cultura ladina in occasione dell'inaugurazione dell'Istituto Ladino "Micurà de Rü". *Ladinia: Sföi cultural dai Ladins dles Dolomites*, 33, 195–200.
- Nas, P. J. M. (2002). Masterpieces of oral and intangible culture: Reflections on the UNESCO World Heritage List with CA☆ comment. *Current Anthropology*, 43(1), 139–148. <https://doi.org/10.1086/338287>
- Nicholas, G., & IPinCH Collective. (2012). Collaborative, community-based heritage research, and the IPINCH project. *The SAA Archaeological Record*, 12(4), 30–32.
- Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire. *Representations*, 26, 7–24. <https://doi.org/10.2307/2928520>
- Nora, P. (1992). *Les Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard.
- Oomen, J., & Aroyo, L. (2011). Crowdsourcing in the cultural heritage domain: opportunities and challenges. In *Proceedings of the 5th international conference on communities and technologies* (S. 138–149). New York: ACM Press. Verfügbar unter: <http://dl.acm.org/citation.cfm?doid=2103354.2103373>
- Owens, B. M. (2002). Monumentality, identity, and the state: Local practice, world heritage, and heterotopia at Swayambhu, Nepal. *Anthropological Quarterly*, 75(2), 269–316. <https://doi.org/10.1353/anq.2002.0037>
- Padiglione, V. (1994). Musei: esercizi a decostruire già operanti e per volenterosi. In *Antropologia museale: Atti del 1° Seminario Nazionale di Antropologia Museale* (Bd. 7, S. 149–174). Roma, San Michele all'Adige.
- Padiglione, V. (1996). Presentazione. In Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche Sezione di Antropologia Museale (Hrsg.), *L' invenzione dell'identità e la didattica delle differenze: atti della Sessione „Antropologia Museale“ al II Congresso nazionale AISEA, Identità, Differenze, Conflitti, Roma, 28–30 settembre 1995* (S. 13–26). Edizioni Et.

- Pallaver, G. (2007). Südtirols politische Parteien 1945–2005. In G. Ferrandi & G. Pallaver (Hrsg.), *Die Region Trentino-Südtirol im 20. Jahrhundert* (S. 589–628). Trento: Museo storico in Trento.
- Palumbo, B. (1998). L'UNESCO e il campanile: riflessioni antropologiche sulle politiche di patrimonializzazione osservate da un luogo della Sicilia orientale. *Èupolis*, 21/22, 118–125.
- Palumbo, B. (2003). *UNESCO e il campanile: antropologia, politica e beni culturale in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi.
- Palumbo, B. (2011). Le alterne fortune di un immaginario patrimoniale. *Antropologia Museale*, 10(28–29), 8–23.
- Pan, A. (2008). Heimat-, Tal- und Dorfmuseen: Kleine Perlen der Lokalgeschichte. In Tiroler und Südtiroler Kulturabteilungen (Hrsg.), *Museen in Tirol und Südtirol* (S. 125–128). Bozen: Athesiadruck.
- Pan, C. (1971). *Südtirol als volkliches Problem: Grundriß einer Südtiroler Ethno-Soziologie*. Stuttgart: Braumüller.
- Pellegrini, G. (2009). L'Istitut Cultural Ladin "Cesa de Jan". *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 33, 149–154.
- Pescolderungg, S. (2014a, 9. Dezember). Pest de cooperaziun dla Euregio por Emanuel Valentin. *TRAIL 10 Televijiun Rai Ladina*. Bozen. Verfügbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=6ovXjGRBUM8&feature=youtu.be>
- Pescolderungg, S. (2014b, Dezember 10). Pest de cooperaziun Euregio por Emanuel Valentin. *Notiziar Ladin (Radio RAI Ladina)*. Bozen.
- Pescosta, W. (2010). *Storia dei Ladini delle Dolomiti*. San Martin de Tor: Istitut Ladin Micurà de Rü.
- Pescosta, W. (2013). *Geschichte der Dolomitenladiner*. San Martin de Tor: Istitut Ladin Micurà de Rü.
- Pest dla Euregio per Emanuel Valentin. (2014, 5. Dezember). *La Usc di Ladins*. verfügbar unter: http://www.minoranzelinguistiche.provincia.tn.it/binari/pat_minoranze_2011/rassegnastampa/12_2014_5dic_LA_USC_Pest_dla_Euregio_per_Emanuel_Valentin.1417771997.pdf
- Pircher, K. (2008). Katalogisierung der Kulturgüter in Südtirol. In Tiroler und Südtiroler Kulturabteilungen (Hrsg.), *Museen in Tirol und Südtirol* (S. 74). Bozen: Athesiadruck.

- Pizza, G. (2004). Tarantism and the politics of tradition in contemporary Salento. In F. Pine, D. Kaneff, & H. Haukanes (Hrsg.), *Memory, politics, and religion: The past meets the present in Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Pizzinini, I. (2009). Das Ladinische Kulturinstitut "Micurà de Rü" und seine Zukunft: Kurzgefasste Überlegungen. *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 33, 171–176.
- Planker, S. (2008). Das Museum Ladin Ćiastel de Tor, ein Museum für die ladinische Kultur. In Tiroler und Südtiroler Kulturabteilungen (Hrsg.), *Museen in Tirol und Südtirol* (S. 82). Bozen: Athesiadruck.
- Poppi, C. (2006). Formazione Sociale. In *Nuovo Atlante Ladino: Geografia, lingua, storia, cultura, arte, società, economia dei Ladini dolomitici* (S. 97–120). Trento: IASA. Verfügbar unter: https://www.academia.edu/2002627/La_Formazione_Sociale_Ladina
- Poulot, D. (1997). *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815*. Paris: Gallimard.
- Prader, S. (2008). Gemeinsam an einem Strang ziehen: der Museumsverband Südtirol. In Tiroler und Südtiroler Kulturabteilungen (Hrsg.), *Museen in Tirol und Südtirol* (S. 63–65). Bozen: Athesiadruck.
- Prott, L. V., & O'Keefe, P. J. (1992). 'Cultural Heritage' or 'Cultural Property'? *International Journal of Cultural Property*, 1(02), 307–320. <https://doi.org/10.1017/S094073919200033X>
- Provincia di Belluno, Provincia Autonoma di Bolzano-Bozen, Provincia di Pordenone, Provincia Autonoma di Trento, & Provincia di Udine (Hrsg.). (2008). *Nomination of the Dolomites for inscription on the World Natural Heritage List UNESCO* (updated). Verfügbar unter: <http://www.dolomiti-unesco.org/sites/default/files/nomdoc.pdf>
- Rapport, N. (2002). Community. In A. Barnard & J. Spencer (Hrsg.), *Encyclopedia of social and cultural anthropology* (S. 173–177). London, New York: Routledge.
- Rautenberg, M. (1998). Evaluation et mise en oeuvre des patrimoines de l'agriculture dans les projets de développement: quels patrimoines pour quel développement? In P. Toureau (Hrsg.), *À propos du patrimoine agricole rhônalpin: actes des rencontres régionales des 13 et 14 novembre 1997 à l'espace Olivier de Serres, Le Pradel, Mirabel-07* (S. 21–23). Mizérieux: CRIPT-RA.
- Reason, P., & Bradbury, H. (Hrsg.). (2001a). *Handbook of action research: Participative inquiry and practice*. London; Thousand Oaks, Calif.: SAGE.

- Reason, P., & Bradbury, H. (2001b). Introduction: Inquiry and participation in search of a world worthy of human aspiration. In P. Reason & H. Bradbury (Hrsg.), *Handbook of action research: Participative inquiry and practice* (S. 1–14). London; Thousand Oaks, Calif.: SAGE.
- Regione Lombardia. (o. J.). Intangible search. Abgerufen 14. August 2018, von <http://www.intangiblesearch.eu/>
- Regione Lombardia, Regione Piemonte, Regione Autonoma Valle d'Aosta, Provincia Autonoma di Bolzano, Cantone Vallese, Cantone Ticino e Cantone Grigioni. (o.J.). *[Il progetto E.CH.I.]*. Unveröffentlichte Projektbeschreibung.
- Richebuono, G. (1991). *Picia storia di Ladins dles Dolomites*. San Martin de Tor: Istitut Ladin Micurà de Rü.
- Richebuono, G. (1992a). *Breve storia dei ladini dolomitici*. San Martin de Tor: Istitut Ladin Micurà de Rü.
- Richebuono, G. (1992b). *Pitla storia di Ladins dla Dolomites*. San Martin de Tor: Istitut Ladin Micurà de Rü.
- Richebuono, G. (1998). *Kurzgefasste Geschichte der Dolomitenladiner*. San Martin de Tor: Istitut Ladin Micurà de Rü.
- Ruggera, M. (2014, November 28). Erster Euregio-Kooperationspreis/ Ideenschmiede. *ORF Südtirol*. Verfügbar unter: <http://tvthek.orf.at/program/Suedtirol-heute/1277675>
- Scarpelli, F. (2007). *La memoria del territorio: patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*. Ospedaletto (Pisa): Pacini Editore.
- Schmid, H. (1998). *Wegleitung für den Aufbau einer gemeinsamen Schriftsprache der Dolomitenladiner*. San Martin de Tor: Istitut Ladin Micurà de Rü.
- Schmidt, H. (2012, 22. Mai). Muttersprache oder Ladin Standard? *Dolomiten*, S. 24.
- Schnepel, B., Girke, F., & Knoll, E.-M. (Hrsg.). (2014). *Kultur all inclusive: Identität, Tradition und Kulturerbe im Zeitalter des Massentourismus*. Bielefeld: Transcript Verlag. Verfügbar unter: <http://www.degruyter.com/view/product/397850>
- Scholze, M. (2008). Arrested Heritage - The Politics of Inscription into the UNESCO World Heritage List: The Case of Agadez in Niger. *Journal of Material Culture*, 13(2), 215–231. <https://doi.org/10.1177/1359183508090895>
- Schuster, M. J. (2002). *Making a list and checking it twice: The list as a tool of historic preservation*. Vortrag auf der Biannual conference of the Association for

- Cultural Economics International Rotterdam, the Netherlands. Verfügbar unter: <http://culturalpolicy.uchicago.edu/papers/workingpapers/Schuster14.pdf>
- Segafreddo, A. (2014, 6. Mai). Il ladino sia patrimonio Unesco. Zugriff über: <http://trentinocorrierealpi.gelocal.it/trento/cronaca/2014/05/06/news/il-ladino-sia-patrimonio-unesco-1.9175896>
- Shepherd, R. (2006). UNESCO and the politics of cultural heritage in Tibet. *Journal of Contemporary Asia*, 36(2), 243–257. <https://doi.org/10.1080/00472330680000141>
- Showers, B. (2010). Capturing the power of the crowd and the challenge of community collections. JISC. Verfügbar unter: <http://www.jisc.ac.uk/publications/programmerelated/2010/communitycollections.aspx>
- Siller-Runggaldier, H. (2009). Der Beitrag des Ladinischen Kulturinstitutes “Micurà de Rü” für die Arbeit an den Universitäten. *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 33, 177–190.
- Siniscalchi, V. (2007). Sapere antropologico, potere e patrimonializzazione dei saperi in Francia. In A. Caoci & F. Lai (Hrsg.), *Gli „oggetti culturali“: l’artigianato tra estetica, antropologia e sviluppo locale* (S. 148–161). Milano: FrancoAngeli.
- Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. New York: Routledge.
- Smith, L., & Akagawa, N. (Hrsg.). (2009). *Intangible heritage*. London; New York: Routledge.
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. London; New York: Zed Books.
- Solèr, C. (2009). Bündnerromanische Sprachpolitik und Spracherhaltung Überlegungen anlässlich der Tagung “Ladinersein heute”. *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 33, 155–160.
- SPELL Servisc de Planificazion y Elaborazion dl Lingaz Ladin (Hrsg.). (2001). *Gramatica dl ladin standard*. Urtijëi: SPELL.
- SPELL Servisc de Planificazion y Elaborazion dl Lingaz Ladin (Hrsg.). (2002). *Dizionar dl ladin standard*. Urtijëi: Union Generela di Ladins dles Dolomites.
- Spittler, G. (2001). Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. *Zeitschrift für Ethnologie*, 126, 1–25.
- Stadt Bozen. (o. J.). *Ladinischer Beirat*. Zugriff am 14. August 2018 über: https://www.gemeinde.bozen.it/context.jsp?area=19&ID_LINK=776

- Ständiges Sekretariat der Alpenkonvention (Hrsg.). (2013). *Nachhaltiger Tourismus in den Alpen: Alpenzustandsbericht*. Castelfranco Veneto: Linea Grafica. Verfügbar unter: <http://www.alpconv.org/de/AlpineKnowledge/RSA/tourism/Documents/RSA4%20de%20WEB.pdf>
- Steinicke, E. (2014). Einführung: Annäherung an ein neues Portrait Ladinens. In L. Insam, C. Drackert, H. Kölbersberger, & E. Steinicke (Hrsg.), *Das neue Portrait Ladinens: Ethnizität, Tourismus, Kulturlandschaft in den Dolomiten* (S. 7–10). Innsbruck: Geographie Innsbruck.
- Taibon, M. (2005, Dezember 21). La Union Generela di Ladins dles Dolomites. Zugriff am 14. August 2018 über: <http://www.gfbv.it/3dossier/ladin/un-ion-it.html>
- Tauber, E., & Zinn, D. (2015a). A lively and musing discipline: The public contribution of anthropology through education and engagement. In E. Tauber & D. Zinn (Hrsg.), *The public value of anthropology: Engaging critical social issues through ethnography* (S. 1–29). Bozen-Bolzano: Bozen-Bolzano University Press.
- Tauber, E., & Zinn, D. (Hrsg.). (2015b). *The public value of anthropology: Engaging critical social issues through ethnography*. Bozen-Bolzano: Bozen-Bolzano University Press.
- Theimer, K. (Hrsg.). (2011). *A different kind of web: New connections between archives and our users*. Chicago: Society of American Archivists.
- Tönnies, F. (1922). *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Verfügbar unter: <http://archive.org/details/gemeinschaftundg00tn>
- Tornatore, J.-L. (2004a). Beau comme un haut fourneau. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 170, 79–116.
- Tornatore, J.-L. (2004b). La difficile politisation du patrimoine ethnologique. *Terrain*, 42, 149–160. <https://doi.org/10.4000/terrain.1791>
- Tornatore, J.-L. (2007). Les formes d'engagement dans l'activité patrimoniale: De quelques manières des'accommoder au passé. In V. Meyer & J. Walter (Hrsg.), *Formes de l'engagement et espace public*. Verfügbar unter: http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/12/29/98/PDF/Les_formes_d_engagement_ds_le_pat_-_Version_Hal_SHS.pdf
- Tornatore, J.-L. (2010). L'esprit de patrimoine. *Terrain*, 55, 106–127. <https://doi.org/10.4000/terrain.14084>
- Trupiano, V. (2009). *Geni, popolazioni e culture*. Roma: CISU.

- Unibzone. (2014, 19. Dezember). Kultur spürbar machen. *Salto.bz*. Zugriff am 22. Dezember 2014 über: <http://www.salto.bz/article/19122014/kultur-spuerbar-machen>
- Union Generela di Ladins dla Dolomites. (o. J.a). *Geschichte*. Zugriff am 14. August 2018 über: <http://www.uniongenerela.it/de/geschichte>
- Union Generela di Ladins dla Dolomites. (o. J.b). *Die Union di Ladins*. Zugriff am 14. August 2018 über: <http://www.uniongenerela.it/de/index>
- Union Generela di Ladins dla Dolomites. (o. J.c). *Sprachgeschichte*. Zugriff am 14. August 2018 über: <http://www.uniongenerela.it/de/sprachgeschichte>
- United Nations UN (Hrsg.). (1992). Convention on Biological Diversity. Verfügbar unter: <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-en.pdf>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization UNESCO (Hrsg.). (1954). Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict with Regulations for the Execution of the Convention. Verfügbar unter: http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13637&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- UNESCO (Hrsg.). (1972). Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. Verfügbar unter: <http://whc.unesco.org/en/conventiontext/>
- UNESCO (Hrsg.). (1989). Recommendation on the Safeguarding of Traditional Cultural and Folklore. Verfügbar unter: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000084696.page=242>
- UNESCO (Hrsg.). (1993). Guidelines for the Establishment of National "Living Human Treasures" Systems. Verfügbar unter: <https://ich.unesco.org/doc/src/00031-EN.pdf>
- UNESCO (Hrsg.). (2003a). Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Verfügbar unter: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540e.pdf>
- UNESCO (Hrsg.). (2003b, 15. Oktober). Charter on the Preservation of Digital Heritage. Verfügbar unter: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001331/133171e.pdf#page=80>
- UNESCO Dolomites Foundation (Hrsg.). (2015a). *#Dolomiti 2040: Report finale*. Verfügbar unter: http://www.dolomitiunesco.info/wp-content/uploads/2015/11/FD4U-D2040_PP_report-finale1.pdf

- UNESCO Dolomites Foundation (Hrsg.). (2015b). #Dolomiti2040: Ideen und Vorschläge für die Zukunft? Verfügbar unter: http://www.dolomitiunesco.info/wp-content/uploads/2015/05/UnescoA4_TED_ST4.pdf
- UNESCO Dolomites Foundation. (o. J.). Die Stiftung Dolomiten UNESCO. Zugriff am 14. August 2018 über: <http://www.dolomitiunesco.info/?lang=de>
- UNESCO World Heritage Centre (Hrsg.). (2005). *Operational guidelines for the implementation of the World Heritage Convention*. Verfügbar unter: <http://whc.unesco.org/archive/opguide05-en.pdf>
- UNESCO World Heritage Centre (Hrsg.). (2008). *World heritage information kit*. Paris. Verfügbar unter: <http://whc.unesco.org/document/102072>
- Uniun Maestri Ladins, Uniun Ladins Val Badia & Uniun Ladins de Gherdëina. (2005, 6. Mai). *Università: memorandum dles Unions Culturales (todesch) metù dant ai 6 de auril a la Retoura Rita Franceschini*. Verfügbar unter: <http://www.noeles.info/noelesnet/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=13>
- Valentin, E. (2011). *Il santo emigrato: Ritual und sozialer Wandel bei sizilianischen Migranten in Deutschland* (Bd. 8). Münster: LIT Verlag.
- Valentin, E. (2013a). Intangible cultural heritage and museums: Experiences from the Project E.C.H.I. In L. Bonato & P. P. Viazzo (Hrsg.), *Antropologia e beni culturali nelle Alpi* (Bd. 3, S. 93–103). Alessandria: Edizioni dell'Orso. Verfügbar unter: <http://www.ediorso.it/antropologia-e-beni-culturali-nelle-alpi-studiare-valorizzare-restituire.html>
- Valentin, E. (2013b). Intangible search, searching the intangible: The project E.C.H.I. and the inventarisation of intangible cultural heritage. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 2(8), 113–120.
- Valentin, E. (2016). *Memoria Ladina: Ansätze für eine partizipative Identifizierung von (ladinischem) Kulturerbe in den Dolomiten* (Unveröffentlichte Dissertation). Freie Universität Bozen, Bozen.
- Valentin, H. (2009). Zum Werdegang des Istitut Ladin Micurà de Rü: Betrachtungen anlässlich des 30-jährigen Bestehens und der Einweihung des neuen Sitzes. *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 33, 31–36.
- Valentini, E. (1977). Ladinische Kultur oder Kultur der Ladiner? Versuch einer Definition des Kulturwesens in Dolomitenladinien. *Ladinia: Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 1, 5–38.
- Valentini, E. (2002). *Ladin standard: n lingaz scrit unitar per i ladins dles Dolomites*. San Martin de Tor: Istitut Ladin Micurà de Rü.

- Vecco, M. (2010). A definition of cultural heritage: From the tangible to the intangible. *Journal of Cultural Heritage*, 11(3), 321–324. <https://doi.org/10.1016/j.culher.2010.01.006>
- Viazzo, P. P. (1989). *Upland communities: Environment, population and social structure in the Alps since the sixteenth century*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Vicario, F. (2009). La Società Filologica Friulana “G. I. Ascoli” e la promozione della lingua e della cultura friulana. *Ladinia: Sfői culturâl dai Ladins dles Dolomites*, 33, 161–170.
- Videsott, P. (2010). „Ladinische Einheit“ zwischen Anspruch und Wirklichkeit. *Europäisches Journal für Minderheitenfragen*, 2(4), 177–190. <https://doi.org/10.1007/s12241-010-0059-7>
- Vösu, E., Kõresaar, E., & Kuutma, K. (2008). Mediation of memory: towards transdisciplinary perspectives in current memory studies. *Trames: Journal of the Humanities and Social Sciences*, 12(3), 243–263. <https://doi.org/10.3176/tr.2008.3.01>
- Warnier, J.-P. (1994). *Le paradoxe de la marchandise authentique imaginaire et consommation de masse*. Paris: Editions l’Harmattan.
- Warnier, J.-P., & Rosselin, C. (1996). *Authentifier la marchandise: anthropologie critique de la quête d’authenticité*. Paris; Montréal: L’Harmattan.
- Waterton, E., & Watson, S. (Hrsg.). (2011). *Heritage and community engagement: Collaboration or contestation?* New York: Routledge.
- Whitby-Last, K. (2008). Article 1 Cultural Landscapes. In F. Francioni & F. Lenzerini (Hrsg.), *The 1972 World Heritage Convention: a commentary* (S. 51–62). Oxford; New York: Oxford University Press.
- Whyte, W. F. (1991). *Participatory action research*. Newbury Park, Calif.: Sage Publications.
- Wilk, R. (1995). Learning to be local in Belize: Global systems of common difference. In D. Miller (Hrsg.), *Worlds apart: Modernity through the prism of the local* (S. 110–133). London, New York: Routledge. Verfügbar unter: http://www.academia.edu/2531088/Learning_to_Be_Local_in_Belize_Global_Systems_of_Common_Difference
- Williams, F. E. (1939). The reminiscences of Ahuia Ova. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 69(1), 11. <https://doi.org/10.2307/2844229>

- Williamson Huber, M., & Shanafelt, R. (2011). *Museums and memory*. Knoxville, TN: Newfound Press, University of Tennessee Libraries.
- Zanten, W. van (Hrsg.). (2002). *Glossary Intangible cultural heritage (prepared by an international meeting of experts at UNESCO, 10.–12. June 2002)*. The Hague: Netherlands National Commission for UNESCO. Verfügbar unter: <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00265.pdf>
- Zanten, W. van. (2004). Constructing new terminology for intangible cultural heritage. *Museum International*, 56(1–2), 36–44. <https://doi.org/10.1111/j.1350-0775.2004.00456.x>
- Zilioli, D. M., Bini, C., Wahsha, M., & Ciotoli, G. (2011). The pedological heritage of the Dolomites (Northern Italy): Features, distribution and evolution of the soils, with some implications for land management. *Geomorphology*, 135(3–4), 232–247. <https://doi.org/10.1016/j.geomorph.2011.02.004>

Der Autor

Emanuel Valentin ist Ethnologe, Dozent an der Freien Universität Bozen und forscht seit 2010 intensiv zum Thema Natur- und Kulturerbe, insbesondere in den Dolomiten. Zwischen 2010 und 2013 ist er als Forscher im Interreg-Projekt „E.CH.I. Italienisch-Schweizerische Ethnographien für eine Valorisierung des immateriellen Kulturerbes“ im Auftrag des Museum Ladin Ćiastel de Tor tätig. Zwischen 2013 und 2016 vertieft er das Thema Kulturerbe und Partizipation in einem Forschungsdoktorat an der Fakultät für Bildungswissenschaften der Freien Universität Bozen. Das vorliegende Buch ist das Ergebnis dieser Forschung. 2014 gewinnt er den Euregio Kooperationspreis mit einer Projektidee zum Kulturerbe Tirols, Südtirols und des Trentino. 2016 arbeitet er im Auftrag der kanadischen Royal Roads University an einem Forschungsprojekt mit, das sich mit der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Natur, Wildnis und Naturerbe auseinandersetzt. Er ist Mitglied internationaler Forschungsverbünde zum Kulturerbe, wie der Association of Critical Heritage Studies (ACHS) und der Forschungsinitiative „IPinCH: Intellectual Property Issues in Cultural Heritage: Theory, Practice, Policy, Ethics“ an der Simon Fraser University in British Columbia, Canada.

