

Oberägeri: Sozialform Dorf im Umbruch?

Über das Deuten und Verhandeln von (trans)lokalen Räumen¹

Christina Besmer

Abstract

Dieser Artikel untersucht ausgehend vom Zentralschweizer Dorf Oberägeri, das infolge tiefer Steuern und attraktiver Lage einen erheblichen Bevölkerungszuwachs erfährt, wie ein Dorf als lokaler Raum von seinen Bewohnerinnen und Bewohnern gedeutet, narrativ konstruiert und verhandelt wird. Hierbei zeigt sich, dass lokale Räume infolge translokaler Einflüsse wie Zuwanderung nicht bedeutungslos werden. Vielmehr wird in Oberägeri auf lokales Kapital und normative Vorstellungen einer ländlich geprägten Sozialform Dorf zurückgegriffen, wenn im Kontext von Wachstum und Umstrukturierung der Bevölkerungszusammensetzung die Deutungsmacht über sich verändernde physische und soziale Räume (neu) ausgehandelt wird.

Am 14. Mai 2012 besteige ich einen doppelstöckigen Car und nehme im oberen Geschoss am Fenster Platz. Ein Mann, der als «Reiseleiter» agiert, begrüsst die Anwesenden mit einem leicht ironischen Unterton auf Französisch, Italienisch, Englisch und Deutsch. Der Car setzt sich in Bewegung. Die Carfahrt führt durch die Zentralschweizer Voralpen, wobei Ausblicke auf landschaftliche Schönheiten untermalt werden mit Anekdoten aus der Lokalgeschichte. Diese Ausfahrt ist Teil der «Neuzuzüger-Begrüssungsparty 2012» der Gemeinde Oberägeri im Kanton Zug. Zu diesem Willkommensanlass gehören neben der Carfahrt auch ein Apéro mit einheimischen Spezialitäten, eine Begrüssungs- und Vorstellungsrunde der Oberägerer Gemeinde- und Kantonsräte sowie ein Abendessen, das – darauf wird explizit hingewiesen – ebenfalls aus lokalen Zutaten besteht.² Beim Essen sitzen die eingeladenen Gäste – Personen, die im Verlauf des letzten Jahres nach Oberägeri gezogen sind – an langen Tischreihen in der kommunalen Mehrzweckhalle. Im Hintergrund läuft eine Powerpoint-Präsentation mit Wissenswerten zur Gemeinde, am Rande des Saals hängen Plakate mit weiteren Informationen, diverse Broschüren liegen auf. Die Einwohnergemeinde Oberägeri scheut scheinbar keine Mühen, um die Zuziehenden in der «Perle des Kantons Zug»³, wie es der Gemeindepräsident in seiner Rede formuliert, gebührend willkommen zu heissen.

Bereits seit einigen Jahren führt die Gemeinde solche Begrüssungsveranstaltungen für Neuzuzügerinnen und Neuzuzüger durch, im Jahr 2012 erstmals mit Carfahrt. Allein die Tatsache, dass zu diesem Anlass rund 280 Haushalte eingeladen waren, lässt erahnen, dass der Zuzug in Oberägeri beträchtlich ist. Durch dieses Wachstum und die damit verbundene Umstrukturierung der Bevölkerungszusammensetzung befindet sich die Gemeinde in einem Prozess des Wandels, in dem Oberägeri als physischer und sozialer Raum⁴ von den verschiedenen Bewohnerinnen und Bewohnern (neu) ausgehandelt wird. Diese Deutungen und Verhandlungen des dörflichen Raumes bilden das Thema dieses Artikels.

«Auf der Sonnenseite zuhause sein»

Die Gemeinde Oberägeri befindet sich im Osten des Kantons Zug und ist zusammen mit der Nachbargemeinde Unterägeri in das Ägerital, ein Voralpental, eingebettet. Das Zentrum des Tales bildet der Ägerisee, der von Hügelzügen eingefasst ist. Das Ägerital liegt durch seine erhöhte Lage etwas abgelegen, ist aber verkehrstechnisch gut erschlossen, sodass städtische Zentren relativ schnell zu erreichen sind. Der Kanton Zug – und damit auch die Gemeinde Oberägeri – zeichnet sich im internationalen wie auch interkantonalen Vergleich durch tiefe Steuern aus, die sowohl für Unternehmen als auch für Privatpersonen attraktiv sind.⁵

Oberägeris attraktive Lage und die Tiefsteuerepolitik des Kantons Zug haben dazu geführt, dass die Gemeinde in den letzten Jahren einen erheblichen Zuzug erfahren hat. Seit 1970 verdoppelte sich die Bevölkerungszahl, und wohnten im Jahr 2003 gut 4900 Leute in Oberägeri, so sind es zehn Jahre später bereits 6040 Personen. Davon haben 1594 Personen – rund ein Viertel – eine ausländische Staatszugehörigkeit. Die meisten dieser Zuwanderinnen und Zuwanderer⁶ stammen aus Deutschland, gefolgt von England und den Niederlanden.⁷ Ein Blick auf die dominierenden Herkunftsländer lässt vermuten, dass vor allem hochqualifizierte Migrierende und weniger Flüchtlinge oder «klassische» Arbeitsmigrantinnen und -migranten nach Oberägeri kommen. Die Bevölkerung ist somit nicht nur gewachsen, sie ist auch anders strukturiert: In Oberägeri waren lange die Mitglieder der Korporationsgemeinde⁸ sowohl quantitativ als auch machtpolitisch dominierend; bis weit in das 20. Jahrhundert hinein war die Gemeinde von Landwirtschaft und Kleingewerbe geprägt. Heute sind die Korporationsmitglieder in der Unterzahl, die Bevölkerung ist internationaler geworden und Oberägeri hat sich in den letzten Jahren zu einem beliebten Wohnumfeld für Arbeitspendlerinnen und -pendler entwickelt.⁹ Die Gemeinde selbst präsentiert sich mit dem Slogan «Auf der Sonnenseite zu Hause sein»¹⁰ als attraktiven Wohnort und positioniert sich mit Begriffen wie «Weltoffene Bodenständigkeit»¹¹ als Dorf der Gegensätze, in dem Alt und Neu aufeinandertreffen und sich gegenseitig bereichern. Gemäss seiner Eigenwerbung verbindet Oberägeri landschaftliche Attraktivität, gute Verkehrsanbindungen und einen ländlich-dörflich-traditionellen Lebensstil mit einer attraktiven Steuerpolitik.¹²

Kulturanthropologische Dorfforschung im «Steuerparadies»

Das (Schweizer) Dorf bildete während einiger Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts einen beliebten Untersuchungsraum der Volkskunde und verwandter Disziplinen, in den letzten Jahren erfuhr es jedoch wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit. Im Kontext von Globalisierungsdiskursen entstanden neue Raumtheorien, welche die Fragilität und Fragmentiertheit von Orten hervorhoben.¹³ Zeitweise war gar

von einem «Verschwinden des Ortes»¹⁴ die Rede, da das Lokale aufgrund weltweiter medialer Vernetzungen an Bedeutung verloren habe. Unter Schlagwörtern wie Globalisierung, Multilokalität, Virtualität, Hybridität, Mobilität und anderen mehr wurde der Blick bevorzugt auf Räume gerichtet, die für die Erforschung dieser aktuellen fachlichen Leitthemen ergiebiger schienen: urbane Metropolen, Transiträume, Cyberspaces. Das Dorf als Lebensraum im 21. Jahrhundert ist hingegen überraschend wenig erforscht, obwohl Dorfgemeinden als politische Einheiten gerade in der Schweiz eine grosse Relevanz haben und zudem als konkrete Alltagsräume zahlreicher Dorfbewohnerinnen und -bewohner nach wie vor bedeutungsvoll sind.¹⁵ Hier setzt mein Forschungsinteresse an.

Mein Untersuchungsthema ist zum einen in einen aktuellen gesellschaftlichen und politischen Diskurs über so genannte «Steuerparadiese», zum anderen in den Kontext kulturwissenschaftlicher Raumforschungen im Allgemeinen und Gemeindestudien im Speziellen eingebettet: Über die Steuersenkungspolitik und die damit verbundene Entstehung von (vermeintlichen) Steuer- und Wohnparadiesen wird in verschiedenen Kontexten debattiert. Bisher weiss man jedoch wenig darüber, wie die Bewohnerinnen und Bewohner dieser so genannten Steuerparadiese ihren Wohnort und dort stattfindende Veränderungen wahrnehmen, deuten und gestalten. Mein Anliegen ist es daher, im Rahmen eines subjektzentrierten Zugangs zu untersuchen, was Oberägeri als lokaler Raum für seine Bewohnerinnen und Bewohner bedeutet, wie sie diesen Raum interpretieren und verhandeln.¹⁶

Da mein Interesse den subjektiven Wirklichkeitskonstruktionen der Bewohnerinnen und Bewohnern gilt, bilden teilnarrative Leitfadeninterviews die wichtigste Untersuchungsmethode. Die Interviews wurden mit elf Einwohnerinnen und Einwohnern der Gemeinde Oberägeri geführt und beinhalteten auch ein «Mental Mapping», bei dem die Informantinnen und Informanten eine Kartenskizze von Oberägeri zeichneten. Um die Erkenntnisse aus den Interviews zu verdichten und zu kontextualisieren, nahm ich als Forscherin ausserdem an verschiedenen Anlässen im Dorf teil, erkundete und fotografierte den Siedlungsraum und sammelte diverse Dokumente über Oberägeri sowie über die Zuger Steuerpolitik und Raumdebatten im Allgemeinen.

Narrative Raumkonstruktionen

Wie nehmen die Einwohnerinnen und Einwohner Oberägeri wahr? Wie beschreiben sie diesen Raum? Wie verleihen sie ihm Sinn? Um Antworten auf diese Fragen zu finden, rücken im Folgenden die Raumerzählungen der Interviewpersonen in das Zentrum der Analyse und werden als narrative Raumkonstruktionen interpretiert. Ich gehe dabei davon aus, dass Oberägeri nicht einfach ein Raum per se ist, sondern dass der Raum narrativ hergestellt wird. Wenn die Beforschten über Oberägeri erzählen, wählen sie aus, was sie hinsichtlich dieses Raumes für wichtig halten. Sie ordnen diese Aspekte in einen temporalen und/

oder kausalen Zusammenhang ein. Sie geben dem Raum eine Identität und füllen ihn mit Sinn. Was die Informantinnen und Informanten über Oberägeri erzählen (und was nicht) und wie sie darüber erzählen, sagt viel darüber aus, wie der Ort aus ihrer Sicht ist bzw. zu sein hat und wie sie und andere Menschen darin leben bzw. zu leben haben.

Bei der Analyse der Interviews tauchten drei Leitnarrative in allen Raumerzählungen auf: Oberägeris attraktive Lage, Oberägeris dörflicher und ländlicher Charakter und Oberägeri im Wandlungsprozess. Auf die letzten beiden Aspekte soll in den nächsten Abschnitten eingegangen werden.

Ländlich und dörflich. Sozialform Dorf als wirkmächtige Vorstellung

Oberägeri wird von den Interviewpersonen als ländlich geprägtes Dorf beschrieben. So wird in den Erzählungen zum Beispiel die Verbundenheit von Oberägeri mit der Natur und Landwirtschaft hervorgehoben. Die Beforschten betonen auch die Engmaschigkeit des sozialen Netzes in Oberägeri und grenzen so das dörfliche von einem als anonym wahrgenommenen städtischen Leben ab. So zum Beispiel Mirko Hartmann¹⁷:

«[S]ehr wesentlich ist, dass man die Leute kennt, gegenseitig kennt. Also das beginnt beim Pöstler, geht über die Frau an der Kasse im Laden bis zu den Behörden. Da oben kennt ja, glaube ich, jeder jeden Gemeinderat und man ist noch fast per Du mit dem Gemeindepräsident und so. Ich finde das eigentlich wahnsinnig wertvoll. Also dieser, ich weiss auch nicht, vielleicht ist es so das Gefühl, dass, wenn du mal stirbst übermorgen, dass jemand traurig ist. Ich glaube, das ist das Dorfleben. Wo hingegen in Zürich wahrscheinlich und geschweige denn in New York, wenn du die Todesanzeige nicht per Zufall siehst in der Zeitung, dann hast du es halt verpasst. Also merken tut das wahrscheinlich niemand. Und das, glaube ich, ist hier nicht so. Und dieses Zusammengehörigkeitsgefühl, das ja dann eben die Spitze hat eigentlich an der Beerdigung. Aber ich glaube, das macht so das Dorfleben aus, das lebenswert ist. Aber das hat natürlich immer auch eine Schattenseite. Also wenn du halt mit jemandem Konflikte hast, musst du die auch zuerst abtragen, bevor es dann wieder ganz wohl ist. [...] Und das ist wahrscheinlich etwas, das du jetzt im grossräumigen Stadtleben oder so nicht hättest, denke ich, oder sehr selten.»¹⁸

Die fehlende Anonymität taucht in den Interviews in Bezug auf Oberägeri immer wieder als zentrales Merkmal auf und wird als charakteristisch für das Leben in einem Dorf gesehen. Mit dem Vorhandensein eines engen sozialen Netzwerkes in Oberägeri werden von den Beforschten viele grundlegende kulturelle Handlungspraxen verbunden: Leute kennen, erkannt werden, sich unterstützen, sich gegenseitig kontrollieren, Konflikte austragen, sich grüssen, miteinander sprechen, übereinander sprechen, sich treffen; aber auch – konkreter – sich gemeinsam in Vereinen engagieren, am Stammtisch ein Bier trinken, untereinander heiraten. Konstituierendes Element dieses sozialen Netzwerkes im Dorf ist die Reziprozität der Beziehungen.

Das hier beschriebene Dorf-Kollektiv wird – gerade in der älteren volkskundlichen Literatur – häufig mit dem ideologisch aufgeladenen Begriff der «Dorfgemeinschaft» betitelt. Das idealisierende Konzept einer organisch gewachsenen

Gemeinschaft geht auf den Soziologen Ferdinand Tönnies zurück, der von einem Gegensatz zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft ausgeht. Gesellschaftsbildung, die zu keiner wirklichen Verbundenheit zwischen den Individuen führe, wird als städtisches Phänomen betrachtet,¹⁹ während gemeinschaftliche Sozialformen dem ländlichen Raum zugeschrieben werden:

«Dagegen hat aller Preis des Landlebens immer darauf gewiesen, dass dort die Gemeinschaft unter den Menschen stärker, lebendiger sei: Gemeinschaft ist das dauernde und echte Zusammenleben, Gesellschaft nur ein vorübergehendes und scheinbares.»²⁰

Der Gemeinschaftsbegriff wurde, wie Ueli Gyr beanstandet, in der volkskundlichen Forschung lange unkritisch und undifferenziert verwendet: Dorf wurde mit Gemeinschaft gleichgesetzt und unhinterfragt als emotional aufgeladene Heimat betrachtet.²¹ Mich dieser Kritik anschliessend, plädiere ich dafür zu untersuchen, ob und wie Menschen im Dorf *zusammenleben*, anstatt einfach vom Vorhandensein einer Gemeinschaft auszugehen. Als besonders interessant erachte ich dabei die Frage, wie – ungeachtet der «tatsächlichen» Kollektivbildung – *Vorstellungen* von Gemeinschaft das Leben im Dorf beeinflussen. Ausgehend von den Raumnarrativen der Informantinnen und Informanten erörtere ich deshalb im Folgenden, wie die bereits erwähnten Vorstellungen einer ländlich-dörflichen Sozialform mit der Verfestigung wirkmächtiger lokaler Normen zusammenhängen.

Zunächst stellt sich die Frage, was unter «Dorfgemeinschaft» gemeinhin verstanden wird: Nicole Lorbeer führt das Entstehen einer Dorfgemeinschaft auf historisch gewachsene, (sozial)räumliche Strukturen zurück:

«Aus der geografischen und verkehrstechnischen Abgeschiedenheit des Dorfes resultierten lediglich begrenzte ausserdörfische Kontakt- und Beziehungsmöglichkeiten. In Verbindung mit den geringen Mobilitätschancen der Dorfbewohner_innen entstand so ein enges Beziehungsgeflecht, welches die Nutzung der innerdörfischen Infrastruktur, wie gegenseitige Arbeitshilfe, aber auch die dörfische Festkultur, mit einschloss. Diese auf Personalität beruhenden Bindungen und Verhältnisse werden auch heute noch bei den Treffen am Stammtisch und in den Vereinen, bei gegenseitigen Hilfeleistungen beim Hausbau oder der Autoreparatur oder eben bei traditionellen Dorffesten aktiviert.»²²

Gemäss Lorbeer wird im dörflichen Zusammenleben ein «Wir» konstruiert. Zur Aufrechterhaltung dieser kollektiven Identität²³ dienen gemeinschaftliche Praxen wie zum Beispiel Dorffeste und Brauchtumsveranstaltungen, geteilte Werte und Normen. Diese kollektiven Praxen, Werte und Normen schaffen Ordnung im dörflichen Sozialgefüge, dienen zum Einschluss nach Innen und zum Ausschluss nach Aussen. Sie führen auch zu dem, was von einem meiner Informanten als sozialer «Kontrollmechanismus»²⁴ bezeichnet wird: Persönliche Freiheiten werden eingeschränkt zugunsten einer internen Ordnung und Kohäsion.²⁵

Lena Nussbaumer, die in Oberägeri ein Geschäft betreibt und aus einer einheimischen Familie stammt, verweist auf solche dörflichen Normen. Sie kennt die lokalen «Spielregeln», kann es sich durch ihre etablierte Position im Dorf aber

auch erlauben, sich gewissen Normen zu entziehen. Sie erzählt, wie es ihr bei der Geschäftsübernahme geholfen hat, die «Spielregeln im Dorf»²⁶ zu kennen:

L.N.: «Denn ich habe natürlich die Spielregeln gekannt, oder, die Spielregeln im Dorf.»

C.B.: «Mh. Also was meinst du jetzt, was für Spielregeln denn?»

L.N.: «Spielregeln, dass du halt zu den Leuten einkaufen gehst, die zu dir ins Geschäft kommen. Dass du die Leute ansprichst mit dem Namen. Dass du, eben, halt bis du, dass du dich probierst, unter die Einheimischen zu mischen, wenn du am Anfang da bestehen willst. Ich habe mir dann diesen Bonus herausnehmen können, dass ich das nicht mehr so gemacht habe und [mich, C.B.] jetzt natürlich noch mehr zurückgezogen habe. Ja, weil ich, ich habe einfach nicht mehr so den gleichen Horizont. Aber ich glaube, du hättest es schwieriger gehabt, eben, weil ich halt auch gewusst habe, vielleicht wer mit wem verkehrt, wo was vielleicht nicht so klappt. Das weisst du ja irgendwie, wenn du von da bist.»²⁷

Lena Nussbaumer positioniert sich selbst auch an anderen Stellen im Interview als eine Person, die zwar eng mit dem Dorf verknüpft ist, aber auch eine gewisse Aussenseiterrolle einnimmt, da sie sich in einigen Belangen bewusst distanziert und über Normen hinwegsetzt:

«[I]ch habe das Gefühl, ich bin schon ein wenig ein Exot da für die Ägerer. Ich richte mich nicht. Am Anfang bin ich auch in Vereine gegangen, als ich das Gefühl gehabt habe, ich müsse das wegen den Kunden. Und als ich dann gemerkt habe, mein Geschäft läuft so gut, habe ich plötzlich gefunden, du, das möchte ich, das stimmt für mich gar nicht. Ich will gar nicht mehr dort und da hin, wo es für mich gar nicht passt, nur weil ich dann einfach den kennenlernen würde. Und bin halt schon, eigentlich lebe ich schon SEHR zurückgezogen. Obwohl ich ja natürlich integriert bin mit einem Geschäft, viele Leute auch sehe in meinem Geschäft. Aber ich nehme eigentlich nicht wirklich/ Eben ich bin jetzt in den Ferien, also wenn der grösste Kulturanlass [= Fasnacht, C.B.] im Jahr ist, bin ich fort gewesen.»²⁸

Indem Lena Nussbaumer sagt, was sie als «Exotin» nicht tut, beschreibt sie indirekt eine wichtige dörfliche Norm: die Teilnahme am Dorfleben, sei es durch Mitgliedschaft in einem Verein oder zumindest die Anwesenheit an der Dorffasnacht. Diese Normen und die damit verbundenen Ausgrenzungsmechanismen richten sich nicht zuletzt an all diejenigen, die neu nach Oberägeri ziehen. So beschreibt Mirko Hartmann im Interview, wie von Zugezogenen in Oberägeri erwartet wird, dass sie sich an die lokalen Normen haften. Er fordert, dass Leute, die nach Oberägeri kommen, sich an den ländlichen Lebensstil anpassen: Sie sollen nicht reklamieren, wenn ein Nachbar Mist anlegt, und sich nicht über das Geräusch von Kuhglocken beklagen.²⁹ Hier zeigt sich die Bedeutung räumlicher Narrative und deren Rückwirkung auf soziale Praxen: Indem das Bild eines ländlichen, dörflichen Raumes konstruiert wird, werden zugleich Normen entwickelt und vermittelt, wie sich die Bewohnerinnen und Bewohner dem Raum angemessen zu verhalten haben.

Die andauernde Wirkmächtigkeit dörflicher Normen mag erstaunen, hat sich doch das Dorfleben, wie auch Lorbeer ausführt, in den letzten Jahrzehnten stark verändert:

«Der allumfassende Einfluss von sozialer Kontrolle, die Ausschliesslichkeit sozialer Beziehungen im dörflichen Bezugsrahmen, die Macht der Verwandtschaft sind heute sicherlich in keinem Dorf mehr anzutreffen.»³⁰

Trotzdem geht Lorbeer davon aus, dass dörfliche Strukturen, Werte und Normen nach wie vor bedeutsam sind. Sie führt dies auf eine Resistenz der bäuerlich geprägten «Sozialform Dorf» zurück und verweist auf die Ausführungen von Beate Brüggemann und Rainer Riehle:

«Der Schlüssel zum Verständnis von dörflichem Eigen-Sinn liegt in der historisch geprägten Bäuerlichkeit von Dörfern. Sie bestimmen Wahrnehmung, Denken und Handeln, Kommunikations- und Interaktionsstile ihrer Bewohner. Die bäuerliche Geschichte von Dörfern liess eine spezifische Sozialform «Dorf» entstehen, die von ihrer Konstruktion her eine solche Hartnäckigkeit zeigt, dass sie noch heute in Grundzügen vorherrscht. Diese Resistenz lässt uns auch heute noch von der Bäuerlichkeit des Dorfes sprechen, obwohl Bauern längst marginal geworden sind, und obwohl das Dorf gesamtgesellschaftlichen Anpassungsforderungen zweifellos folgte. Die soziale Organisation des Dorfes drückt Bauern und Nichtbauern im Dorf ihren Stempel auf, sie nötigt auch Nichtbauern die Einhaltung ihrer Regeln ab.»³¹

Diese Bäuerlichkeit findet sich auch in der Selbstwahrnehmung der Beforschten wieder und gehört zur Wahrnehmung Oberägeris als ländlicher Raum. Auch wenn heute in Oberägeri nur noch 220 Leute in der Landwirtschaft beschäftigt sind,³² konnte sich ein bäuerlich geprägter Lebensstil, der verbunden ist mit Vorstellungen von Konservativismus, Gemeinschaftssinn und Pflege von Traditionen, als Leitkultur halten. Das lokale Ethos der Bäuerlichkeit ist konstitutiv für die Herausbildung einer kollektiven Identität, zu der auch die Vorstellung einer Dorfgemeinschaft – eines engen sozialen Netzwerks mit gegenseitigen Kontakten, gemeinsamen Aktivitäten und Kontrollmechanismen – gehört. Ich interpretiere die bäuerlich geprägte Sozialform Dorf als «Ideotop»³³: Unabhängig davon, wie genau die Leute in Oberägeri zusammenleben, gehen die Dorfbewohnerinnen und -bewohner vom Vorhandensein einer Dorfgemeinschaft und von bestimmten für das Leben in Oberägeri «typischen» Praxen aus. Es handelt sich hierbei um wirkmächtige Vorstellungen, aus denen in Oberägeri dörfliche Identität hergestellt und aufrechterhalten wird und die Bezugspunkte für das eigene Handeln, aber auch für normative Erwartungen an das Handeln anderer bilden.

Wahrnehmungen von Wandel. Mehr Häuser, mehr Leute, weniger Raum, weniger Leben

Ein anderes Leitnarrativ sind die aktuell in Oberägeri stattfindenden Veränderungsprozesse: Oberägeri wird von den Interviewpersonen als ein Dorf im Wandel wahrgenommen. Bevor ich näher darauf eingehe, wie die Beforschten Wandel im Dorf wahrnehmen und deuten, scheint es mir angebracht, den Begriff des Wandels kritisch zu reflektieren:

Wandel wird oft benutzt, um verschiedene Formen umwälzender Veränderungen zu bezeichnen. Je nach Kontext, in dem der Begriff verwendet wird, benennt er etwas anderes, ohne dass genauer ausgeführt wird, was mit Wandel gemeint ist. Neben seiner Konturlosigkeit liegt eine weitere Schwierigkeit des Begriffs darin,

dass die Vorstellung und Benennung eines stattfindenden Wandels implizit eine dynamische Veränderungsphase von einem statischen Davor und Danach abgrenzt. Es ist jedoch davon auszugehen, dass vielmehr verschiedene dynamische Prozesse ineinander übergehen. Räume, Gruppierungen und kulturelle Praxen befinden sich stets in Bewegung, sodass, wie es der Sozialanthropologe Ulf Hannerz formuliert, «der Wandel des einen Jahres die Kontinuität des nächsten Jahres wird»³⁴.

Auch wenn Wandel und Kontinuität zusammenzudenken sind, gibt es dennoch Phasen, die aus den Augen der Betrachtenden stärker von Dynamik und andere, die mehr von Statik geprägt sind.³⁵ In den Interviews hat sich gezeigt, dass Wandel aus Sicht der Informantinnen und Informanten ein entscheidendes Merkmal von Oberägeri ist. Dieser Ausdruck der «gesellschaftlichen Selbstbeobachtung»³⁶ zeigt, wie die Beforschten den Raum Oberägeri deuten und ihm somit Sinn verleihen. Wahrnehmung und Narration von Wandel sind «kognitive Strategien der Wirklichkeitsdeutung»³⁷. Dies macht den Begriff des Wandels wiederum interessant für die kulturwissenschaftliche Forschung, da er sich vom empirischen Material ausgehend analytisch mit Inhalten füllen lässt: Was ist Wandel aus Sicht der Beforschten? Wie deuten sie ihn und wie gehen sie damit um? Im Folgenden soll deshalb ausgeführt werden, wie die Dorfbewohnerinnen und -bewohner unterschiedliche Aspekte von Wandel wahrnehmen.

Aus den Interviews lässt sich herausarbeiten, dass Wandel für die Beforschten eng zusammenhängt mit Wachstum und Bautätigkeit im Dorf und auf die grosse Zuwanderung Hochqualifizierter in Oberägeri zurückgeführt wird. Alle Beforschten, sowohl die Einheimischen als auch die Zugezogenen³⁸, erzählen von Veränderungen, die mit dem Zuzug im Dorf zusammenhängen. Die Zuziehenden werden, in der Fremd- aber auch in der Selbstwahrnehmung, als vornehmlich ausländischer Herkunft und wohlhabend beschrieben. Von den Einheimischen wird z.T. beklagt, dass die Neuzuzügerinnen und Neuzuzüger nicht am Dorfleben teilnehmen und beispielsweise auf deren Abwesenheit an Brauchtumsveranstaltungen hingewiesen. Sie werden als anonym und quasi unsichtbar wahrgenommen. So meint zum Beispiel Benjamin Rogenmoser, es gebe in Oberägeri Leute, «die viel Geld haben und die man nie sieht und nicht kennt und einfach mit dem teuren Auto hindurch fahren»³⁹. Die Zuziehenden werden als «Fremde» beschrieben, die nicht sichtbar sind, nicht am Dorfleben teilnehmen und somit nicht der Sozialform Dorf entsprechen. So findet sich in den Interviews auch die Wahrnehmung, dass die Bevölkerung zwar stark zugenommen, das Dorfleben aber zurückgegangen sei. Im Dorfleben aktiv seien vor allem die Einheimischen, während die Zugezogenen sich wenig einbringen würden:

«Es gibt ein Dorfleben von diesen Leuten, die da aufgewachsen sind, die meistens ein wenig in den Vereinen aktiv sind. Das sind sehr oft die Leute, die da schon auf die Welt gekommen sind. Deren Eltern sind vielleicht in den 70er-Jahren dahin gekommen und sie selbst sind in die Schule. Sie sind meistens integriert. Die haben auch irgendeinen Verein, sei es der Skiclub oder der Turnverein oder Guggenmusik halt oder so. Die machen mit, das ist, wirklich, das ist relativ ein grosser Kern da. Deshalb lebt das Dorf auch noch. Aber es gibt sicher auch viele Leute, die wirklich nur zum Wohnen da sind. Ich möchte jetzt nicht zum Schlafen sagen, aber zum Wohnen. Sie sind da,

die geniessen eigentlich die bevorzugte Wohnlage, aber die Nähe dann halt auch zu Zürich. Der Flughafen ist eigentlich auch nicht wahnsinnig weit weg und die nehmen natürlich, also ich habe zumindest das Gefühl, auch nicht so Anteil am Dorfleben. Aber die wollen das auch nicht.»⁴⁰

Die Nicht-Teilnahme der Zuzügerinnen und Zuzüger am Dorfleben wird zwar von einigen Einheimischen durchaus beklagt, viel stärker als Problem wahrgenommen und verhandelt wird jedoch der Einfluss des Zuzugs auf die Wohnkosten. Das Interesse Zuziehender am lokalen Immobilienmarkt und ihre hohe Zahlungsfähigkeit lässt die Boden-, Immobilien- und Mietpreise in Oberägeri stark ansteigen. Anders als Flüchtlinge oder unqualifizierte Arbeitsmigrantinnen und -migranten verfügen diejenigen Migrierenden, die nach Oberägeri ziehen, zu einem grossen Teil über mehr Kapital als die einheimische Bevölkerung. Die Immigration führt nicht zu einer Unterschichtung sondern zu einer Überschichtung. Damit verbunden sind konkrete Verdrängungsängste: Es wird befürchtet, dass Einheimische sich das Wohnen in Oberägeri nicht mehr leisten können und gezwungen sind, das Dorf zu verlassen. Einher mit diesen Verdrängungsängsten geht auch ein Gefühl von Raumverlust⁴¹. Man sorgt sich, dass durch die Bautätigkeit Grünflächen und somit auch Oberägeris Attraktivität und ländlicher Charakter verloren gehen. Florian Iten beschreibt dies so:

«Ich sehe es eher negativ mit dem <Zubau>. Es geht mir nicht um die Leute, die kommen. Es geht mir eigentlich darum, dass wir Fläche verlieren. Dass wir unsere Schönheit/ Ich sage, das Ägerital lebt davon, dass es noch GRÜN ist, dass du in die Hänge hoch schauen kannst und du siehst noch Grün, du siehst noch Landwirtschaftsland, du siehst noch Kühe. Wenn das je länger, je mehr weg geht, dann verlieren wir auch an unserem Reiz.»⁴²

So äussern denn auch mehrere Interviewpersonen die Hoffnung, dass die Bautätigkeit im Ort abschwächt und die «grüne» Landschaft erhalten bleibt.

Alle Informantinnen und Informanten beschreiben, wie sich Oberägeri aus ihrer Sicht verändert: In Oberägeri wird gebaut, die Bevölkerung wächst, es wohnen immer mehr reiche Leute im Dorf, Grünflächen verschwinden, das Dorf lebt weniger. Interessanterweise postulieren zugleich mehrere Interviewpersonen, dass in Oberägeri *eigentlich* alles gleich geblieben sei und auch in Zukunft so bleiben werde. So antwortet zum Beispiel Lena Nussbaumer auf meine Frage, was in dieser Zeit, in der sie in Oberägeri gelebt hat, anders geworden ist:

«Ja, dass es einfach grösser geworden ist, gewachsen extrem, und mehr Leute hat. Verkehr. Hört man extrem da [= in der Wohnung, wo das Interview stattfindet, C.B.]. Ja. Ich weiss nicht, ob man, ob ich sagen kann, es hat sich verändert. Es hat sich sicher stilistisch verändert. Das Dorf sieht natürlich nicht mehr gleich aus, wie als wir klein gewesen sind. Aber ich denke, im Aussehen hat sich Oberägeri sicher verändert wie jedes Dorf. Im Kern, von den Menschen, glaube ich nicht. Es hat mehr, grössere Vermischung gegeben und so, aber nein, das glaube ich nicht, dass es sich verändert hat.»⁴³

Die vorherrschende Wahrnehmung ist, dass sich zwar die Optik, aber nicht das Wesen Oberägeris ändert; als trüge der Ort nur ein anderes Gewand.⁴⁴ So denn auch Samantha Hamiltons Zukunftsprognose:

«I think it will look different. I think there'll be these new flats and new buildings. But I think the people, the Swiss people, will still be doing very similar. I think that they fight for that lifestyle.»⁴⁵

Diese narrativ geschilderte Kombination von Stabilität und Instabilität ist widersprüchlich. Offenbar gehen die Befragten davon aus, dass in Oberägeri zwar ein äusserer, nicht aber ein innerer Wandel stattfindet.⁴⁶ Mit einem Rückgriff auf das lokale Ethos der konservativen Bäuierlichkeit wird den Einheimischen sowohl in der Eigen- als in der Fremdwahrnehmung eine Resistenz gegenüber Veränderungen zugeschrieben. Diese Projektion einer stabilen Sozialform Dorf wirkt absichernd.

Es zeigt sich, dass das Narrativ von Oberägeri als ländlichem Raum eng verflochten ist mit den Wahrnehmungen dörflichen Wandels: Durch das wirkmächtige Narrativ der Ländlichkeit wird ein attraktiver Wohnraum konstruiert, in den vermehrt wohlhabende und ausländische Personen ziehen. Zugleich schwächen die ländlichen Strukturen der Sozialform Dorf – als Narrativ und als gelebte Praxis – den landschaftlichen und sozialen Wandel ab und stabilisieren den lokalen Raum.

Raumverhandlungen

Wie in den vorherigen Abschnitten aufgezeigt, wird die Kategorie «Raum» in Oberägeri auf verschiedenen Ebenen narrativ hergestellt und verhandelt. Oberägeri wird von den Beforschten als landschaftlich attraktiver, ländlich-dörflich geprägter Raum, der sich in einem Prozess des Wandels befindet, geschildert. Die Konstruktionen von physischem und sozialem Raum greifen ineinander. Durch die als intensiv wahrgenommene Zuwanderung in Oberägeri muss die Deutungsmacht über den lokalen physischen und sozialen Raum neu ausgehandelt werden: Was ist Oberägeri für ein Raum und wie soll er gestaltet werden? Wer ist legitimiert dort zu leben und wie soll gelebt werden? Wer bestimmt über den Raum? Diese räumlichen Aushandlungsprozesse rücken im Folgenden in das Zentrum der Analyse.

An den Hebeln der Macht: Wer bestimmt über den Raum?

Wer sind eigentlich die Akteurinnen und Akteure in den räumlichen Aushandlungsprozessen und wer entscheidet letztlich über den Raum? Gemäss Markus Benziger, der seit 1997 in Oberägeri wohnt, nehmen vor allem die Einheimischen Einfluss auf die räumliche Entwicklung in der Gemeinde:

«[J]etzt wird ja eigentlich noch immer noch relativ viel an Neuerungen wird geprägt oder entschieden von Leuten, die nachher sich politisch beteiligen im Dorf. Und das, glaube ich, sind mehrheitlich immer noch die traditionell einheimischen Leute, die das bestimmen. Die anderen

halten sich dort hinaus. Und weil eben die, weil jetzt diese immer noch die Mehrheit haben und sich dort stark einsetzen und auch in den politischen Gremien vertreten sind. Solange das noch der Fall ist, denke ich, wird es langsame Veränderungen geben. Wenn sich das einmal öffnen wird, wenn andere, Zugezogene oder Leute, in die Politik einsteigen werden, sich aktiver beteiligen, dann denke ich, dann könnte es relativ schnell Umwälzungen geben. [...] Und eben die, die zuziehen, die zeigen vielfach wenig Interesse, sich dort zu be/ Also das sehe ich bei mir. Das sehe ich aber auch bei anderen Leuten. Die sagen: <Ich will mich gar nicht da einbringen. Ich lasse das diesen. Das stimmt eigentlich für mich so. Es ist OK.> [...] [I]ch denke, es gibt eine langsame Anpassung, eine langsame Entwicklung. Aber es kann auch sein, wenn einmal andere Leute aktiv werden, dass es plötzlich sehr schnell gehen könnte. Und dann könnte sich Oberägeri auch sehr schnell verändern, glaube ich.»⁴⁷

Auf meine Frage, wie Oberägeri wohl in 15 Jahren aussehen wird, verweist Markus Benziger auf die Machtpositionen im Dorf. Aus seiner Sicht bestimmen zurzeit in erster Linie Einheimische über Oberägeris Entwicklung. Sie agieren als bewahrende Kräfte, die Veränderungen bremsen. Die Zugezogenen hingegen nehmen sich aus der Lokalpolitik zurück und zeigen wenig Interesse.⁴⁸ Markus Benziger spricht aber auch das Mitbestimmungspotenzial der Zugezogenen an: Wenn diese beginnen, lokale Machtpositionen einzunehmen, könnte es durchaus zu grossen Umwälzungen kommen. Markus Benziger erklärt hiermit, weshalb Oberägeri trotz der beträchtlichen Zuwanderung seine (scheinbare) Stabilität behalten kann: Die Deutungsmacht über den Raum liegt mehrheitlich bei den Einheimischen.

In ihrer Studie über eine englische Arbeitergemeinde, «Winston Parva» genannt, haben die beiden Soziologen Norbert Elias und John L. Scotson die Beziehungen zwischen den alteingesessenen und den später zugezogenen Bewohnerinnen und Bewohnern untersucht und dabei eine ähnliche Machtverteilung wie in Oberägeri festgestellt. Zwischen den beiden Gruppen in Winston Parva gibt es keine offensichtlichen Differenzen: Sie unterscheiden sich weder in Nationalität, Ethnizität noch Schichtzugehörigkeit. Dennoch profilieren sich die Alteingesessenen als die «Etablierten» und werden die Zugezogenen zu «Aussenseitern» degradiert. Elias und Scotson folgern, dass die «Machtdifferenziale»⁴⁹ einzig auf die unterschiedliche Wohndauer am Ort zurückzuführen sind. Dadurch, dass sie schon länger zusammen am selben Ort wohnen, können die Einheimischen einen inneren Zusammenhalt, eine kollektive Identität und gemeinsame Normen entwickeln. Allein auf dieser stärkeren «inneren Kohäsion und Kontrolle»⁵⁰ beruht ihre Überlegenheit. Dies zeigt, dass die Besetzung von Machtpositionen nicht nur vom Besitz materieller und finanzieller Güter abhängt, sondern auch vom «Organisationsgrad der beteiligten Menschen»⁵¹:

«In dieser kleinen Vorortsgemeinde beruhte die Machtüberlegenheit der etablierten Gruppe ganz auf solchen Figurationsaspekten. Sie beruhte auf dem starken Zusammenhalt zwischen Familien, die einander seit zwei oder drei Generationen kannten – im Gegensatz zu den Zuwanderern, die nicht nur für die Alteingesessenen, sondern auch füreinander Fremde waren. Dank ihres grösseren Kohäsionspotentials und dessen Aktivierung durch soziale Kontrolle brachten die Alteinwohner es fertig, die Ämter in lokalen Einrichtungen wie Stadtbezirksrat, Kirchen oder Clubs für ihresgleichen zu reservieren und Menschen aus dem jüngeren Ortsteil, die eine locker gefügte Gruppe bildeten, strikt von ihnen fernzuhalten. Ausschluss und Stigmatisierung der Aus-

senseiter waren *per se* mächtige Waffen, mit deren Hilfe die Etabliertengruppe ihre Identität behauptete, ihren Vorrang sicherte und die anderen an ihren Platz bannte.»⁵²

Hier lässt sich eine deutliche Verbindungslinie zur Strukturierung des sozialen Raumes in Oberägeri ziehen: In Oberägeri wie in Winston Parva gelten diejenigen als Einheimische – und haben somit einen Machtvorsprung – die stark ausgeprägte Raumbezüge haben: Sie stammen aus dem Dorf und/oder wohnen schon lange dort und sie sind in Form von Netzwerken eingebunden in die Sozialform Dorf. Durch ihre Abgrenzung von den Zugezogenen wollen die Einheimischen ihren Lebensraum und insbesondere ihren Lebensstil vor Veränderungen beschützen:

«Die «alten Familien», deren Mitglieder einander seit mehreren Generationen kannten, hatten unter sich eine gemeinsame Lebensweise und einen Normenkanon ausgebildet. Sie befolgten bestimmte Standards und waren stolz darauf. Unter diesen Umständen erlebten sie den Zustrom neuer Nachbarn, obwohl es sich um Landesleute handelte, als eine Bedrohung ihrer eingebürgerten Lebensweise. Für die Kerngruppe des älteren Teiles von Winston Parva war das Gefühl ihres sozialen Status und ihrer Zugehörigkeit fest mit ihrem Gemeindeleben und seiner Tradition verknüpft. Um zu erhalten, was sie als einen hohen Wert empfanden, schlossen sie ihre Reihen gegen die Zuwanderer, womit sie ihre Gruppenidentität schützten und ihren Vorrang sicherten.»⁵³

Die Einheimischen in Winston Parva bzw. Oberägeri verteidigen – noch viel mehr als den physischen Raum – ihren sozialen Raum, ihre Lebensweise und nicht zuletzt auch ihre eigene Identität. Bei Macht geht es hier weniger um den Zugang zu ökonomischen Mitteln als um Deutungsmacht: Die Einheimischen verteidigen ihr Vorrecht, darüber bestimmen zu können, wie «ihr» Raum ausgestaltet und wie dort gelebt werden soll.

Analysiert werden können die lokalen Machtpositionen in Oberägeri auch in Bezug auf Pierre Bourdieus Konzept des sozialen Raumes. Bourdieu geht davon aus, dass die Lokalisierung und Ausbreitung der Akteurinnen und Akteure im sozialen Raum mit derjenigen im angeeigneten physischen Raum korreliert: Wer im sozialen Raum viel Platz und privilegierte Positionen einnimmt, tut dies auch im physischen Raum – und umgekehrt. Dabei wird eine Position stets in Relation zu den Positionen anderer Akteurinnen und Akteure bestimmt.⁵⁴ Bourdieu hat damit herausgearbeitet, wie die Schichtzugehörigkeit der Akteurinnen und Akteure ihre Einflussmöglichkeiten auf Räume bestimmt und setzt «die Konstitution von Räumen systematisch mit Machtverhältnissen in Beziehung»⁵⁵. In Oberägeri – so zumindest die verbreitete Wahrnehmung – sind es mehrheitlich die Zugezogenen, die an attraktiven Lagen mit Seesicht wohnen und deren grosse Häuser viel Raum einnehmen. Der Umkehrschluss, dass die Zugezogenen folglich auch im sozialen Raum Oberägeri dominierende Positionen einnehmen, bewahrt sich aber gemäss Markus Benzigers Aussage nicht. Hier lohnt sich ein Einbezug des bourdieuschen Feld-Begriffes⁵⁶: Der Fokus auf unterschiedliche Felder, die ihre eigenen Logiken haben,⁵⁷ ermöglicht es, von der Vorstellung einer einzigen, totalitären Gesellschaftsstruktur wegzukommen. Jedes Feld kann als eine Art Kartenspiel mit je eigenen Spielregeln, an die sich die Handelnden unbewusst

halten, betrachtet werden.⁵⁸ Je nach Spiel stechen andere Trumpffarben, d.h. je nach Feld sind andere Kapitalsorten ausschlaggebend:

«So wie der relative Wert der Karten je nach Spiel ein anderer ist, so variiert auch die Hierarchie der verschiedenen Kapitalsorten (ökonomisch, kulturell, sozial, symbolisch) in den verschiedenen Feldern. Es gibt, mit anderen Worten, Karten, die in allen Feldern stechen und einen Effekt haben – das sind die Kapital-Grundsorten –, doch ist ihr relativer Wert als Trumpf je nach Feld und sogar je nach den verschiedenen Zuständen ein und desselben Feldes ein anderer.»⁵⁹

Der soziale Raum Oberägeri lässt sich als ein solches soziales Feld analysieren: Die Bewohnerinnen und Bewohner sind die Spielenden. Das Kapital, über das sie verfügen, sind ihre Trümpfe, die sie beim Spiel in der Hand halten. Kapitalbesitz ist sowohl Ziel als auch Mittel von Positionierungskämpfen.⁶⁰ Die Kapitalverteilung bestimmt die Struktur des Feldes, die «soziale Position»⁶¹ einzelner Akteurinnen und Akteure sowie deren Einfluss auf die «Gestaltung des Feldes»⁶². Wird Oberägeri als lokales soziales Feld mit eigenen Spielregeln betrachtet, lässt sich erklären, weshalb die Zugezogenen zwar – so ist zumindest anzunehmen – über viel Kapital verfügen und im angeeigneten physischen und im sozialen Raum – verstanden nicht als lokaler, sondern als übergreifender, translokaler sozialer Raum in Sinne von «Gesellschaft» – privilegierte Positionen und viel Fläche einnehmen, vor Ort in Oberägeri aber dennoch nicht an den Hebeln der Macht sitzen: Die Zugezogenen verfügen nicht über die lokal relevanten Kapitalsorten bzw. nicht über die lokal relevante Ausgestaltung von Kapitalien. Um Einfluss zu nehmen auf das soziale Feld Oberägeri, ist in erster Linie eine Kapitalsorte wichtig, die ich als «lokales Kapital» bezeichne, also das Verfügen über lokale soziale Netzwerke, Kenntnisse der Lokalgeschichte, der lokalen Normen und kulturellen Praxen, des lokalen Dialektes etc. Lokales Kapital kann im Sinne einer kulturellen Sozialisierung auf Nachkommen übertragen werden, weshalb Einheimische, die aus Oberägeri abstammen, generell über einen Grundstock an lokalem Kapital verfügen, doch der Erwerb lokalen Kapitals kostet auch Zeit:

«Unter all jenen Eigenschaften, die bei der legitimen Besetzung eines Ortes vorausgesetzt werden, gibt es einige nicht unbedeutende, die sich nur durch die langfristige Besetzung dieses Ortes selbst und den kontinuierlichen Kontakt zu seinen legitimen Bewohnern erwerben lassen. Dies gilt natürlich primär für das Sozialkapital an Beziehungen und Verbindungen [...], aber auch für die subtilsten Aspekte des kulturellen und sprachlichen Kapitals wie z.B. die körperlichen Ausdrucksformen oder die Aussprache (der Akzent) etc. All dies sind Züge, die dem Geburtsort (und in geringerem Masse auch dem Wohnort) sein besonderes Gewicht verleihen.»⁶³

Die Intensität des Bezuges zum lokalen Raum korreliert mit der Menge an lokalem Kapital. Es sind die Einheimischen, die schon länger in Oberägeri wohnen und sich im Dorfleben engagieren, die im Verhältnis zu den Zugezogenen über ein Mehr an lokalem Kapital verfügen. Dadurch können sie auf lokaler Ebene machtvolle Positionen einnehmen und bestimmen, welche Kapitalien in Oberägeri relevant sind; wobei es sich hier in den seltensten Fällen um eine explizite Benennung von lokalen Regeln, sondern vielmehr um stillschweigendes Übereinkom-

men handelt.⁶⁴ Wie auch von Elias/Scotson beschrieben, hat folglich die alteingesessene Bevölkerung durch ihre längere Wohndauer einen lokalen Machtvorsprung.⁶⁵ Bourdieus Konzept einer Widerspiegelung des sozialen Raumes im physischen Raum muss also differenziert werden, indem anstelle eines übergreifenden sozialen Raumes der Blick auf lokale soziale Räume als soziale Felder gelenkt wird. So kann untersucht werden, wie auf lokaler Ebene Macht – insbesondere Macht über das Lokale – ausgehandelt wird. Damit sei nicht gesagt, dass die Position der Akteurinnen und Akteure im übergreifenden sozialen Raum keinen Einfluss auf ihr Machtpotenzial im lokalen sozialen Feld hätte. Wichtig ist aber, dass die Machtpositionen im übergreifenden sozialen Raum nicht eins zu eins auf den lokalen Raum zu übertragen sind. Vielmehr werden in lokalen sozialen Feldern Positionen im sozialen Raum ortsspezifisch – also in Bezug auf lokale, feldinterne Logiken – ausgehandelt. Ausschlaggebend ist in diesen lokalen Aushandlungsprozessen zusätzlich zu den anderen Kapitalsorten auch lokales Kapital: Macht *der* Lokalität (in Form von intensiven, langjährigen Raumbezügen der Bewohnerinnen und Bewohner) ist eine wichtige Trumpfkarte, wenn Macht *über* Lokalität verhandelt wird.

Streit um das «Hagenglöggli». Oder: Wem es nicht passt, der soll gehen

Die bereits mehrfach erwähnten Aushandlungsprozesse zwischen einheimischer und zugezogener Bevölkerung über die räumliche Deutungsmacht sollen im Folgenden anhand eines konkreten Beispiels, der Diskussion um das so genannte «Hagenglöggli», aufgezeigt werden.

Im November 2011 kam es in Oberägeri zu einem kleinen Streitfall im Gebiet Hagen, das an einem Hang oberhalb des Dorfes liegt. In dem Konflikt ging es um ein altes Glockenspiel am Wohnhaus der Familie W.. Ein Nachbar der Familie, der aus dem angelsächsischen Raum zugezogen war, störte sich an dem viertelstündigen Glockengeläut und beschwerte sich bei der Einwohnergemeinde. Die Familie W. setzte sich für ihr Glockenspiel zur Wehr und erhielt dabei Unterstützung von der Dorfbevölkerung. Der Gemeinderat machte sich ebenfalls für den Erhalt des Glockengeläuts stark und suchte das Gespräch mit den Konfliktparteien. Der Zuzüger gab schliesslich klein bei. Die Glocken durften weiterhin in der Hagen erklingen. Dieser lokale Zwist sorgte für Gesprächsstoff. Die Neue Zuger Zeitung berichtete darüber, es wurden Leserbriefe geschrieben und der Vorfall war an den Fasnachtsumzügen und dem Bühnenspiel⁶⁶ in Morgarten, Alosen und Oberägeri ein beliebtes Sujet.⁶⁷

Streitereien in der Nachbarschaft sind keine Besonderheit und gerade Lärmemissionen führen immer wieder zu Klagen.⁶⁸ Hinsichtlich meines Untersuchungsthemas ist der Konflikt um das Glockengeläut in der Hagen und insbesondere dessen Deutung durch verschiedene involvierte Akteurinnen und Akteure jedoch in mehrerer Hinsicht aufschlussreich:

Aus der Medienberichterstattung, einem Gespräch mit Frau W. und der Thematisierung des Konfliktes an der Fasnacht lässt sich deutlich erkennen, dass der Lärmbeschwerde des Zuzügers von den meisten mit Unverständnis und Ablehnung begegnet wird. Die vermittelte Grundhaltung ist, dass der betreffende Zuzüger sich nicht zu beklagen und an die lokalen Begebenheiten anzupassen habe. In den Zeitungsartikeln und Leserbriefen sowie an der Fasnacht wird die Fremd- und Andersartigkeit des Zuzügers bezüglich mehrerer Aspekte hervorgehoben: Er wird als vermöglicher Ausländer beschrieben, der erst seit Kurzem in Oberägeri wohnt und den man nicht kennt. Zum Abweichler wird dieser auch, da ihm unterstellt wird, er sei der einzige, der sich an dem «Hagenglöggli» störe. Durch diese Attributisierung der Alterität und Fremdheit wird dem Zuzüger lokales Mitspracherecht abgesprochen: Ein «Fremder» hat sich nicht einzumischen in die Geschichte des Dorfes. Ausserdem wird dem Zugezogenen vorgeworfen, dass er die lokalen Normen der Konfliktbewältigung verletzt habe, da er sich beim Gemeinderat beschwerte, anstatt das direkte Gespräch mit den Glockenbesitzern zu suchen. Dies ist aus lokaler Sicht ein Fauxpas, worauf auch am Bühnenspiel an der Alöser Fasnacht deutlich hingewiesen wurde:

«Di iheimischä meinid natürli das das Glöggli au wiiterhiin det anä ghöri,
und nöd äwägchäm wäg somä Galöri.
Aber will de Ängländer natürli nöd bi dä iheimischä reklamiert sondern bim Gmeindrat,
setid jetzt die entscheidä was gahd.»⁶⁹

Der Zugezogene verstösst somit zweifach gegen die lokale Normen: Indem er sich als «Fremder» beschwert und indem er dies auf eine «falsche» Art und Weise tut.

Auf die Klage des Zuzügers wird auch mit Unverständnis reagiert, da sie sich gegen ein Objekt richtet, das als einheimisches – und somit per se zu verteidigendes – «Kulturgut»⁷⁰ betrachtet wird. Die private Glocke wird als Bestandteil des erhaltenswerten lokalen Brauchtums beschrieben. Die Reklamationen des Zuzügers werden nicht als Lärmklage abgehandelt, sondern als ein In-Frage-Stellen einheimischer Traditionen. Der Gemeindepräsident meint in einem Zeitungsinterview, es sei «ein legitimes Recht»⁷¹, «[d]ass die Bevölkerung eines Dorfes oder einer Region seine Kultur und das Brauchtum erhalten will»⁷². Gerade mit dem Verweis auf die «lokale Kultur» wird angedeutet, dass aus Sicht einiger Involvierten mit dem Glockenstreit eine Grundsatzfrage aufgeworfen wird, bei der es letztendlich um die Verteidigung des Lokalen, von Lebensstilen und Identitäten geht. Mehrfache Hinweise auf das Alter der Glocke⁷³ machen klar, dass diese nur schon infolge des Anciennitätsprinzips eine grössere Daseinsberechtigung in Oberägeri hat als der Neuzuzüger. So schliesst auch das Bühnenspiel in Alosen lapidar:

«Ja gschetztzi Gmeindröt,
mier gänd ü jetzt nu ä guetä Tipp wäns ü nöd stört.
Mit somä Löli,
chönder wieder abfahrä fröhli.

Nur wil de ä huuffä Gäld tued bsitzä,
 tued är nöd meh nützä.
 Und du Nüüzuezüger usem Angelsächsischen Raum,
 üsä Fründ wirsch wohl kaum.»⁷⁴

In anderen Worten: Wer sich nicht anpasst oder gar Ansprüche erhebt, soll aus Oberägeri weggehen.⁷⁵ Eine ähnliche Haltung, wenn auch etwas diplomatischer ausgedrückt, vertritt der Gemeindepräsident: «Wir sind gegenüber Neuzuzügeren offen, sie sollen aber nicht alles über den Haufen werfen.»⁷⁶ Der Wunsch, ein Glockenspiel abzustellen, wird also indirekt gleichgesetzt mit grundsätzlichen Änderungsansprüchen. So verteidigen bewahrende Kräfte im Dorf nicht nur das «Hagenglöggli», sondern auch ihr Vorrecht, über den lokalen Raum zu bestimmen, um ihn so erhalten zu können, wie er aus ihrer Sicht schon immer war und auch bleiben soll.

Die Diskussion um das Glockenspiel in der Hagen ist die sichtbare Spitze eines unterschweligen Konfliktpotenzials zwischen einheimischer und zugezogener Bevölkerung: Zuziehende sind in Oberägeri toleriert, aus finanzieller Sicht sogar erwünscht, aber Veränderungen sollen sie nicht herbeiführen. Die Zuziehenden dürfen im physischen Raum Platz einnehmen, solange sie sich aus dem sozialen Raum heraushalten oder sich anpassen. Die Einheimischen proklamieren für sich die Deutungsmacht über den Raum und sprechen sie den Zuziehenden ab. Ihr Machtvorsprung gründet auf ihren intensiveren Bezügen zum lokalen Raum und – damit zusammenhängend – ihrem Mehr an lokalem Kapital. Dass die Zugezogenen aber allein schon durch ihre physische Anwesenheit Macht über den Raum ausüben, hat auch Zinn-Thomas in Bezug auf den Häuserbau russlanddeutscher Zuwandernder im Hunsrück herausgearbeitet:

«Diese Neubauten werden nur von wenigen Einheimischen neutral betrachtet, zeugen sie doch von einer Dominanz der Fremden im Raum, von der die meisten ausgingen, dass sie ihnen als Alteingesessene zustehen würde. Häuser symbolisieren für viele einen Stein gewordenen Anspruch auf Heimat. In Häusern materialisiert sich Bleiberecht. Wer Grund und Boden erwirbt und ein Haus darauf baut, bringt damit seinen Raumanpruch zum Ausdruck.»⁷⁷

Hier zeigt sich, dass Machtbeziehungen zwischen Einheimischen und Zugezogenen komplexer sind, als es zunächst scheint. Die Inbesitznahme von physischem Raum ist verbunden mit einem latenten Anspruch auf einen entsprechenden Platz im sozialen Raum. Wer in einem Raum Platz einnimmt, verändert diesen Raum automatisch und gestaltet ihn mit. Vor diesem Hintergrund ist zu erklären, weshalb Einheimische den Zugezogenen im lokalen sozialen Raum einen Platz am Rande zuweisen: Indem sie von Zuziehenden erwarten, dass diese sich entweder aus dem sozialen Leben heraushalten oder sich unter den von den Einheimischen aufgestellten Bedingungen daran beteiligen, sollen Veränderungen im sozialen Raum verhindert und der Machtvorsprung der Einheimischen aufrechterhalten werden.

Dörfer als (trans)lokale Räume

Ihre periphere Position im Sozialraum Dorf kommt vielen Zugezogenen wohl gar nicht ungelegen: Sie gehen – wie die Einheimischen auch – vielen Aktivitäten ausserhalb Oberägeris nach und pflegen zahlreiche Netzwerke, die über das Dorf hinausreichen. Oberägeri als Wohnort ist für sie zwar (vielleicht) ihr physischer, aber nicht per se auch ihr sozialer und symbolischer Lebensmittelpunkt. Sie sind somit nicht davon abhängig, ihren sozialen Status und ihre Identität über ihre Rolle und Position im Sozialraum Dorf zu erwerben. Es ist zu vermuten, dass viele Zugezogene deshalb gar kein Interesse an einer intensiven Teilnahme am Dorfleben, lokalen Netzwerken und Machtpositionen haben. So hat auch Markus Benzi-ger im oben zitierten Interviewausschnitt berichtet, dass er selbst und andere zugezogene Personen kein Bedürfnis hätten, sich in Oberägeri einzubringen.⁷⁸

Bei den Zugezogenen tritt besonders hervor, dass ihr sozialer Raum (weit) über die Dorfgrenzen hinweg reicht. Doch auch der Aktivitäts- und Einflussradius der Einheimischen ist nicht auf die unmittelbare dörfliche Umgebung begrenzt. Selbst wenn hinsichtlich der (sozial)räumlichen Orientierung der Dorfbewohnerinnen und -bewohner also von einer Entgrenzung gesprochen werden kann, ihre Alltagsgestaltung und Identitätsbildung nicht an einen Ort gebunden ist und viele mobil sind, wird das Dorf als konkreter Lebensraum jedoch nicht aufgelöst. Vielmehr wird der Dorf-Raum im Kontext translokaler Einflüsse und Lebensführungen anders ausgehandelt. Das an eine Lokalität gebundene Konzept «Dorf» muss folglich heute, wo Netzwerke über (grosse) Distanzen hinweg gepflegt werden können, sowohl von Bewohnerinnen und Bewohnern als auch von den Forschenden neu gedacht und verhandelt werden.⁷⁹ Arjun Appadurais Frage, was «Örtlichkeit als gelebte Erfahrung innerhalb einer globalisierten, enträumlichten Welt»⁸⁰ bedeutet, ist auf das Untersuchungsfeld Dorf anzuwenden.

Dörfer als lokale Räume sind nicht autonom, sie werden von translokalen Einflüssen geschaffen und dennoch sind sie für ihre Bewohnerinnen und Bewohner als konkrete Räume unmittelbare Alltagswirklichkeit.⁸¹ Gerade die sozialen Beziehungen, die durch das nahe, oft langwährende Zusammenleben am selben Ort entstehen, sind dabei von grosser Bedeutung.

«Der Ort ist die Arena, in der Ressourcen genutzt werden (Wohnung, Bildung und andere öffentliche Leistungen), und folglich sind die politischen Kämpfe um den Zugriff auf diese Ressourcen [...] Ausdruck der Vitalität lokaler sozialer Beziehungen.»⁸²

Die von Andrew Kirby beschriebenen Kämpfe um lokale Ressourcen lassen sich am Beispiel Oberägeri deutlich aufzeigen: Gerade angesichts der Zuwanderung in das Dorf und einer damit verbundenen verstärkten Translokalisierung werden physische und soziale Räume neu verhandelt. Diese Aushandlungsprozesse kreisen um die Deutungsmacht über den lokalen Raum. So zeigt sich, dass Lokales und Translokales nicht als sich gegenseitig ausschliessende Pole zu betrachten sind, sondern als ineinandergreifende Konzepte. Der Raum Oberägeri

ist sowohl lokal als auch translokal strukturiert: Idealvorstellungen einer lokal verankerten Sozialform Dorf treffen auf translokale Arbeits- und Freizeitwelten. Die Dorfbewohnerinnen und -bewohner unterscheiden sich in ihren (trans)lokalen Raumbezügen und in der Intensität ihrer (trans)lokalen Netzwerke. Durch die (sozial)räumliche Nähe im Dorf sind sie dazu veranlasst, die Deutung, Ausgestaltung und Aneignung des lokalen Raumes unter sich auszuhandeln.

Die Bezüge zum lokalen Raum werden in diesen Aushandlungsprozessen zu einem wichtigen Distinktionsmerkmal zwischen den beiden Bevölkerungsgruppen: Die Einheimischen leiten aus ihren intensiven Raumbezügen in Form von Abstammung, Sesshaftigkeit und/oder Engagement im Sozialraum Oberägeri ihr lokales Kapital ab. Aus diesem lokalen Kapital beziehen die Einheimischen ihren Machtvorsprung über den Raum Oberägeri. Dazu kommt, dass ausländische Zugezogene nicht über politisches Mitspracherecht verfügen und viele von ihnen auch keinen Anspruch auf lokale Machtpositionen erheben. Den Einheimischen gelingt es so, ihre Deutungsvormacht über den lokalen Raum zu behalten und Veränderungen abzubremesen, was paradoxerweise auch von den veränderungsbringenden Zuziehenden geschätzt wird, welche ebenfalls ein Interesse an der Aufrechterhaltung einer ländlichen, ihren Wohnvorstellungen entsprechenden «Dorfidylle» haben. Die dörfliche Stabilität wird zumindest narrativ aufrechterhalten, indem zwar von Bautätigkeit und Zuwanderung gesprochen, ein innerer Wandel, der die Grundstrukturen des dörflichen Lebens betrifft, jedoch verneint wird.

Anmerkungen

- ¹ Der hier vorliegende Artikel basiert auf meiner unveröffentlichten Masterarbeit, die unter dem Titel *Oberägeri: «Auf der Sonnenseite zuhause sein»? Eine kulturwissenschaftliche Untersuchung über räumliche Deutungs- und Aushandlungsprozesse* im Jahr 2012 am Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Universität Basel eingereicht wurde.
- ² Es handelte sich bei diesen «lokalen» Spezialitäten um Häppchen wie Gemüsedip, Käse, Trockenfleisch und Brot, die keineswegs einzigartig für Oberägeri sind, jedoch von einheimischen Produzentinnen und Produzenten stammten. Dasselbe galt für die Gerichte, die unter dem Titel «Aegerital-Menü» als Abendessen angekündigt wurden. Kulinarische «Spezialitäten» dienen hier dazu, Lokalität zu produzieren und zu vermitteln. Zur Konstruktion regionaler Kulinarik vgl. Gyr 2011 und Tschofen 2008.
- ³ Begrüßungsrede des Gemeindepräsidenten Pius Meier. [Manuskript].
- ⁴ Der von mir verwendete Raumbegriff bezieht sich sowohl auf den physischen, materiellen Raum als auch auf den sozialen Raum und fokussiert auf deren Interaktion und Interdependenz. Auch wenn physischer und sozialer Raum zusammengedacht werden müssen, werden als analytische Kategorien dennoch die Begriffe «physischer Raum» und «sozialer Raum» angewandt. Dies, da erst die analytische Trennung ermöglicht, das Zusammenwirken dieser Räume zu untersuchen. Der physische Raum ist dabei stets als von Menschen angeeigneter Raum gedacht und der soziale Raum als auf den physischen Raum bezogen.
- ⁵ Vgl. Neff 2012, S. 4–12 und <http://www.zg.ch/behoerden/volkswirtschaftsdirektion/kontaktstelle-wirtschaft/zug-zahlt-sich-aus/steuervergleiche> (Stand: 27. Januar 2014).
- ⁶ Unter Zuwanderinnen und Zuwanderern werden z.T. nur Personen bezeichnet, die aus dem Ausland zuziehen. Ich verwende die Begriffe Zuwanderung und Zuzug in diesem Artikel jedoch weitgehend synonym.

- ⁷ Zu den Bevölkerungszahlen vgl. Morosoli/Sablonier/Furrer 2003 (Bd. 1), S. 298, Gemeinde Oberägeri. Bevölkerungszahlen seit 1980, Gemeinde Oberägeri. Einwohnerstatistik nach Altersgruppen. Stichtag: 31. Dezember 2013 und Gemeinde Oberägeri. Einwohnerstatistik nach Nationen. Stichtag: 31. Dezember 2013.
- ⁸ Die Korporation Oberägeri ist eine Genossenschaft, die ihren gemeinsamen Besitz, vor allem Wald- und Landwirtschaftsflächen, verwaltet. Der Korporation gehören Bürgerinnen und Bürger der Gemeinde Oberägeri an, die eines der 15 Korporationsgeschlechter als Familiennamen haben. Vgl. Statuten der Korporation Oberägeri.
- ⁹ Vgl. Morosoli/Sablonier/Furrer 2003 (Bd. 1), S. 305 und Morosoli/Sablonier/Furrer 2003 (Bd. 2), S. 403.
- ¹⁰ Einwohnergemeinde Oberägeri [2008?], o. S.
- ¹¹ Einwohnergemeinde Oberägeri [2008?], o. S.
- ¹² Vgl. Einwohnergemeinde Oberägeri [2008?].
- ¹³ Vgl. zum Beispiel Appadurai 2008, S. 178–199.
- ¹⁴ Schmidt-Lauber 2005, S. 213.
- ¹⁵ Zur Relevanz von Gemeindestudien siehe Moser 2002.
- ¹⁶ Ich bin mir dabei bewusst, dass in den Ort Oberägeri mehrere unterschiedliche Räume eingelagert sein können bzw. der Raum sich aus Sicht der Akteurinnen und Akteure über die Ortschaftsgrenzen hinaus aufspannen kann. Der Raum Oberägeri wird nicht als gegeben betrachtet, sondern ich analysiere, wie dieser sozial hergestellt und verhandelt wird und welche Bezüge die Einwohnerinnen und Einwohner zu diesem lokalen Raum haben.
- ¹⁷ Die Namen der Informantinnen und Informanten wurden geändert.
- ¹⁸ Mirko Hartmann, Interviewtranskript 8. Februar 2012.
- ¹⁹ Vgl. Tönnies 1935, S. 4f und S. 40.
- ²⁰ Tönnies 1935, S. 5.
- ²¹ Vgl. Gyr 1992, S. 691.
- ²² Lorbeer 2007, S. 61.
- ²³ Im Rahmen einer von Stuart Hall proklamierten «Krise der Identität» ist durchaus anzuzweifeln, ob es so etwas wie eine kollektive Identität überhaupt gibt. Hall geht davon aus, «dass moderne Identitäten «dezentriert», «zerstreut» und fragmentiert sind». Trotzdem können in Diskursen kollektive Identitäten konstruiert werden. Auch das dörfliche Wir kann als eine derartige «vorgestellte Gemeinschaft», die ihren Mitgliedern die Möglichkeit der Identifikation bietet, betrachtet werden. Vgl. Hall 1994. Hier: S. 180 und 201.
- ²⁴ Mirko Hartmann, Interviewtranskript 8. Februar 2012.
- ²⁵ Vgl. Lorbeer 2007, S. 62–64.
- ²⁶ Lena Nussbaumer, Interviewtranskript 29. Februar 2012.
- ²⁷ Lena Nussbaumer, Interviewtranskript 29. Februar 2012.
- ²⁸ Lena Nussbaumer, Interviewtranskript 29. Februar 2012.
- ²⁹ Vgl. Mirko Hartmann, Interviewtranskript 8. Februar 2012.
- ³⁰ Lorbeer 2007, S. 64.
- ³¹ Brüggemann/Riehle 1986, S. 17.
- ³² Vgl. <http://www.oberaegeri.ch/de/portrait/oberaegeriinzahlen/> (Stand: 20. Februar 2014).
- ³³ Jeggle 1979, S. 108 und Zinn-Thomas 2010, S. 60.
- ³⁴ Hannerz 2007, S. 110.
- ³⁵ Vgl. Kaschuba 2003, S. 165.
- ³⁶ Kaschuba 2003, S. 165.
- ³⁷ Kaschuba 2003, S. 165.
- ³⁸ Die Zuordnung der Interviewpersonen in die Gruppe der Einheimischen bzw. der Zugezogenen basiert auf deren Selbstpositionierung in den Interviews.
- ³⁹ Benjamin Rogenmoser, Interviewtranskript 17. Mai 2012.
- ⁴⁰ Florian Iten, Interviewtranskript 19. April 2012.
- ⁴¹ Was ich hier mit dem Begriff des Raumverlustes umschreibe, entspricht in den seltensten Fällen einem objektiven Raumverlust, da der entschwindende Raum nicht im eigentlichen Sinne den Beforschten «gehört». Und dennoch haben sie den Raum in Besitz genommen. Aus Sicht der Informantinnen und Informanten ist es «ihr» Raum, der bedroht ist: Verloren gehen Anblicke, Aussichten, Erfahrungsräume – emotional besetzte Räume also. Der Raum ist nicht mehr so, wie er aus Sicht der Akteurinnen und Akteure war und zu sein hat.
- ⁴² Florian Iten, Interviewtranskript 19. April 2012.

- ⁴³ Lena Nussbaumer, Interviewtranskript 29. Februar 2012.
- ⁴⁴ Eine ähnliche Resistenz gegenüber äusseren Einflüssen wird auch in einer heimatkundlichen Abhandlung über die Region Hunsrück festgestellt. Dort wird ein Befragter zitiert, der eine Veränderung des Hunsrücker Wesens verneint: «Wenn ich eine richtige Antwort geben soll, so kommt es mir vor, als trüge der Hunsrück nur ein anderes Kleid; das ist ihm angehängt, aber was drin steckt, das ist der alte Hunsrück.» Diener/Born 1984, S. 92. Vgl. auch Zinn-Thomas 2010, S. 100.
- ⁴⁵ Samantha Hamilton, Interviewtranskript 22. Februar 2012.
- ⁴⁶ Ich lehne dieses Begriffspaar an einen Aufsatz des Kulturwissenschaftlers Gottfried Korff an, der in Bezug auf die Stadt Berlin von einer inneren Urbanisierung sprach. Die innere Urbanisierung bezieht sich auf einen Mentalitätswandel der Stadtbewohnerinnen und -bewohner. Vgl. Korff 1985.
- ⁴⁷ Markus Benziger, Interviewtranskript 2. März 2012.
- ⁴⁸ Nicht vergessen werden darf hierbei, dass ein Teil der Zugezogenen, nämlich alle Ausländerinnen und Ausländer, über kein politisches Mitspracherecht verfügen, da sie nicht stimm- und wahlberechtigt sind.
- ⁴⁹ Elias/Scotson 2002, S. 11.
- ⁵⁰ Elias/Scotson 2002, S. 11.
- ⁵¹ Elias/Scotson 2002, S. 11.
- ⁵² Hervorhebung im Original. Elias/Scotson 2002, S. 11f.
- ⁵³ Elias/Scotson 2002, S. 16.
- ⁵⁴ Vgl. Bourdieu 1991, S. 26 und Bourdieu 1997, S. 160f.
- ⁵⁵ Löw 2004, S. 50.
- ⁵⁶ Bourdieu verwendet den Begriff des Feldes eher als eine «Konzeptmetapher» denn als einen eindeutig definierten Begriff. Fröhlich/Rehbein 2009, S. 100. Auch das Verhältnis von «Raum» und «Feld» ist nicht eindeutig geklärt, teilweise werden die Begriffe gar synonym verwendet. Vgl. Fuchs-Heinritz/König 2005, S. 139.
- ⁵⁷ Zur relativen Autonomie eines Feldes vgl. Bourdieu 1998b, S. 18f.
- ⁵⁸ «[D]ie sozialen Spiele sind Spiele, bei denen man vergisst, dass sie Spiele sind.[.]» Bourdieu 1998a, S. 141.
- ⁵⁹ Bourdieu 2006, S. 128.
- ⁶⁰ Vgl. Bourdieu 2006, S. 128.
- ⁶¹ Fröhlich/Rehbein 2009, S. 136. Vgl. Bourdieus «Raum der sozialen Positionen». Bourdieu 2003, S. 212f.
- ⁶² Fröhlich/Rehbein 2009, S. 136.
- ⁶³ Bourdieu 1997, S. 165.
- ⁶⁴ Vgl. Bourdieus Verständnis von «Doxa» als «das unmittelbare Verwachsensein mit der als «natürlich» erlebten und als *selbstverständlich* vorgegebenen Welt der Überlieferung». Hervorhebung im Original. Bourdieu 1979, S. 325.
- ⁶⁵ Vgl. Elias/Scotson 2002, S. 11. Siehe Ausführungen im vorherigen Abschnitt.
- ⁶⁶ Das Dorf Oberägeri und die beiden Weiler Morgarten und Alosen haben je ihre eigenständige Fasnacht. Am Bühnenspiel, das jeweils im Anschluss an den Umzug stattfindet, wird in Reimform und auf humorvolle Art über Ereignisse des vergangenen Jahres und Missgeschicke der Dorfbewohner_innen berichtet.
- ⁶⁷ Vgl. Angst 2011, Hächler/Geiser/Krasser 2011, Holz/Meier 2011 und Morosoli 2011.
- ⁶⁸ Zu ähnlichen Diskussionen kam es zum Beispiel im Winter 2010 im Nachbardorf Unterägeri. Dort beklagte sich ein Zuzüger über den Lärm des «Geislächlöpfens» im Zusammenhang mit dem «Samichlaus»-Brauchtum am 5. Dezember bzw. den Vorbereitungen darauf. Auch hier entbrannte eine lokale Debatte, die sich in Zeitungsartikeln und z.T. derben Leserbriefen niederschlug. Vgl. Bibiane et al. 2010, Holz 2010, Iten 2010, Iten 2011, Meier 2010 und Wyss et al. 2010.
- ⁶⁹ Bühnenspieltext Alösler Fasnacht, 20. Februar 2012. [Manuskript].
- ⁷⁰ Bühnenspieltext Legorä-Fasnacht Oberägeri, 21. Februar 2012.
- ⁷¹ Holz/Meier 2011, S. 25.
- ⁷² Holz/Meier 2011, S. 25.
- ⁷³ Laut Aussage von Herrn W. wurde die Glocke 1938 am Haus montiert. Vgl. Morosoli 2011, o. S. Am Bühnenspiel in Alosen wird das Glockengeläut zum Schon-immer-Dagewesenen hochstilisiert: «Sid Mänschägedänk schlahd i dä Hagä obä äs Glöggli all Viertlstund / das jedä bi dä Ziit drus chund.» Bühnenspieltext Alösler Fasnacht, 20. Februar 2012. [Manuskript].

- ⁷⁴ Bühnenspieltext Alösler Fasnacht, 20. Februar 2012. [Manuskript].
- ⁷⁵ In Alosen steht auf dem Fasnachtswagen zum Thema: «Wän dä Nüzuezüger wäg dem Glöggli nömmä cha pfusä, dän selär doch anäs andärs Ort go husä.»
- ⁷⁶ Holz/Meier 2011, S. 25.
- ⁷⁷ Zinn-Thomas 2010, S. 133f.
- ⁷⁸ Vgl. dazu auch eine Aussage des Walchwiler Gemeindepräsidenten Tobias Hürliman: «Die ausländischen Einwohner in Walchwil schätzten dort die schöne Wohnlage und stellten der Gemeinde ansonsten keine nennenswerten Anforderungen». Andermatt 2012, S. 3.
- ⁷⁹ Vgl. Moser 2002a, S. 304.
- ⁸⁰ Appadurai 1998, S. 19.
- ⁸¹ Vgl. Hannerz 1998, S. 27. Hannerz verweist auch auf die körperlich-sinnliche Erfahrung des Lokalen. Ausserdem seien Lokalitäten Räume der Alltagsgestaltung, der Face-to-face-Kontakte und der langwährenden und emotionalen Beziehungen, wodurch das Lokale auch im Zeitalter der Globalisierung von grosser Wichtigkeit sei. Vgl. Hannerz 1998, S. 26f.
- ⁸² Kirby 1998, S. 171f.

Literaturverzeichnis

- Appadurai, Arjun: Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie. In: Ulrich Beck (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main 1998, S. 11–40.
- Appadurai, Arjun: Modernity at large. Cultural dimensions of globalization. Minneapolis 2008. (Public worlds, Bd. 1).
- Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main 2003. 15. Aufl.
- Bourdieu, Pierre: Die Logik der Felder. In: Pierre Bourdieu, Loïc J. D. Wacquant: Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main 2006, S. 124–146.
- Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyli-schen Gesellschaft. Frankfurt am Main 1979.
- Bourdieu, Pierre: Ortseffekte. In: Pierre Bourdieu et al.: Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz 1997. (Edition discours, Bd. 9), S. 159–167.
- Bourdieu, Pierre: Physischer, sozialer und angeeigneter Raum. In: Martin Wenz (Hrsg.): Stadt – Räume. Frankfurt am Main 1991. (Die Zukunft des Städtischen, Bd. 2), S. 25–34.
- Bourdieu, Pierre: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main 1998a.
- Bourdieu, Pierre: Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes. Konstanz 1998b. (Edition discours, Bd. 12).
- Brüggemann, Beate, Rainer Riehle: Das Dorf. Über die Modernisierung einer Idylle. Frankfurt am Main 1986.
- Diener, G. Walter, Willy Born: Hunsrücker Volkskunde. Würzburg 1984. 3. Aufl. (Volkskunde rheinischer Landschaften, Bd. 2).
- Elias, Norbert, John L. Scotson: Etablierte und Aussenseiter. Frankfurt am Main 2002. (Norbert Elias. Gesammelte Schriften, Bd. 4).
- Fröhlich, Gerhard, Boike Rehbein (Hrsg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2009.
- Fuchs-Heinritz, Werner, Alexandra König: Pierre Bourdieu. Eine Einführung. Konstanz 2005.
- Gyr, Ueli: Kulinarik und Region. Konstrukte aus der Schweiz. In: Gisela Welz et al. (Hrsg.): Epistemische Orte. Gemeinde und Region als Forschungsformate. Frankfurt am Main 2011. (Kultur-anthropologie-Notizen, Bd. 80), S. 143–153.
- Gyr, Ueli: Land- und Stadtgemeinden als Lebensräume. Zum Problemstand schweizerischer Orts-monographien. In: Paul Hugger (Hrsg.): Handbuch der schweizerischen Volkskultur. Zürich 1992, S. 687–706.
- Hall, Stuart: Die Frage der kulturellen Identität. In: Stuart Hall, hrsg. von Ulrich Mehmle et al.: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg 1994. (Argument-Sonderband. Neue Folge, Bd. 226), S. 180–222.
- Hannerz, Ulf: Das Lokale und das Globale. Kontinuität und Wandel. In: Brigitta Schmidt-Lauber (Hrsg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. Berlin 2007, S. 95–114.

- Hannerz, Ulf: *Transnational connections. Culture, people, places*. London 1998.
- Jeggle, Utz: *Krise der Gemeinde – Krise der Gemeindeforschung*. In: Günter Wiegelmann (Hrsg.): *Gemeinde im Wandel. Volkskundliche Gemeindestudien in Europa. Beiträge des 21. Deutschen Volkskundekongresses in Braunschweig (5.–9. Sept. 1977)*. Münster 1979. (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, H. 13), S. 101–110.
- Kaschuba, Wolfgang: *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München 2003. 2. Aufl.
- Kirby, Andrew: *Wider die Ortlosigkeit*. In: Ulrich Beck (Hrsg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt am Main 1998, S. 168–175.
- Korff, Gottfried: *Mentalität und Kommunikation in der Grossstadt*. Berliner Notizen zur «inneren» Urbanisierung. In: Theodor Kohlmann, Hermann Bausinger (Hrsg.): *Grossstadt. Aspekte empirischer Kulturforschung*. 24. Deutscher Volkskunde-Kongress in Berlin vom 26. bis 30. September 1983. Berlin 1985. (Schriften des Museums für Deutsche Volkskunde Berlin, Bd. 13), S. 343–361.
- Löw, Martina: *Raum. Die topologischen Dimensionen der Kultur*. In: Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch (Hrsg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart 2004, S. 46–59.
- Lorbeer, Nicole: *Dorf-Gemeinschaft. Eine theoretische Annäherung*. In: Falk Blask (Hrsg.): *Ein Dorf voller Narren. Karneval, Idylle, Rechtsextremismus*. Münster 2007. (Berliner Blätter, Sonderheft 43), S. 57–65.
- Morosoli, Renato, Roger Sablonier, Benno Furrer: *Ägerital – seine Geschichte*. Baar 2003. [2 Bände].
- Moser, Johannes: *Gemeindeforschung in der Spätmoderne*. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 98 (2002), S. 295–315.
- Schmidt-Lauber, Brigitta: «Fragile Räume – Ortsbezogenheit und Mobilität». Kommentar. In: Beate Binder et al. (Hrsg.): *Ort. Arbeit. Körper. Ethnografien Europäischer Modernen*. 34. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Berlin 2003. Münster 2005. (Schriftenreihe Museum Europäischer Kulturen, Bd. 3), S. 213f.
- Tönnies, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Leipzig 1935. 8. Aufl.
- Tschofen, Bernhard: *Kulinaristik und Regionalkultur*. In: Alois Wierlacher, Regina Bendix (Hrsg.): *Kulinaristik. Forschung – Lehre – Praxis*. Berlin 2008. (Wissenschaftsforum Kulinaristik, Bd. 1), S. 63–78.
- Zinn-Thomas, Sabine: *Fremde vor Ort. Selbstbild und regionale Identität in Integrationsprozessen. Eine Studie im Hunsrück*. Bielefeld 2010.

Weitere Quellen

- Andermatt, Martina: *Das heisse Eisen politischer Integration*. In: *Zuger Presse* (18. Juli 2012), S. 3.
- Angst, Heinrich: *Lasst bitte die Glocken im Ägerital weiterläuten*. In: *Neue Zuger Zeitung* (26. November 2011), S. 14. [Leserbrief].
- Begrüssungsrede des Gemeindepräsidenten Pius Meier. Neuzuzüger-Begrüssungsparty 2012. [Manuskript].
- Bibiane, Angela et al.: *Debatte um Lärm und das Schweizer Brauchtum*. In: *Neue Zuger Zeitung* (1. Dezember 2010), S. 34. [Leserbriefe].
- Bühnenspieltext Alösler Fasnacht. 20. Februar 2012. [Manuskript].
- Bühnenspieltext Legorä-Fasnacht Oberägeri, 21. Februar 2012.
- Einwohnergemeinde Oberägeri (Hrsg.): *Auf der Sonnenseite zuhause sein. Oberägeri [2008?]*. URL: http://www.oberaegeri.ch/dl.php/de/0c2r2-vd8g09/Oberaegeri_kurzportait.pdf (Stand: 27. August 2012).
- Gemeinde Oberägeri. *Bevölkerungszahlen seit 1980*.
- Gemeinde Oberägeri. *Einwohnerstatistik nach Altersgruppen*. Stichtag: 31. Dezember 2013.
- Gemeinde Oberägeri. *Einwohnerstatistik nach Nationen*. Stichtag: 31. Dezember 2013.
- Hächler, Thiemo, Michael Geiser, Ueli Krasser: «Die Interessen der Bevölkerung vertreten». In: *Neue Zuger Zeitung* (29. November 2011), S. 11. [Leserbriefe].
- Holz, Wolfgang: *Wie laut darf Brauchtum denn sein?* In: *Neue Zuger Zeitung* (30. November 2010), S. 21.
- Holz, Wolfgang, Pius Meier: «Die drei Glöggli sollen weiterläuten». In: *Neue Zuger Zeitung* (26. November 2011), S. 25. [Interview von Wolfgang Holz mit Pius Meier].

- <http://www.oberaegeri.ch/de/portrait/oberaegeriinzahlen/> (Stand: 20. Februar 2014).
- <http://www.zg.ch/behoerden/volkswirtschaftsdirektion/kontaktstelle-wirtschaft/zug-zahlt-sich-aus/steuervergleiche> (Stand: 27. Januar 2014).
- Iten, Marceline: Das Training zum Chlauseslä wird jetzt «kanalisiert». In: Neue Zuger Zeitung (12. November 2011), S. 25.
- Iten, Rolf: Chlauseeln ist Brauchtum und keine Politik. In: Neue Zuger Zeitung (3. Dezember 2010), S. 20. [Leserbrief].
- Meier, Silvan: Im ganzen Dorf chlöpfts gewaltig. In: Zentralschweiz am Sonntag (28. November 2010), S. 21.
- Morosoli, Marco: Glockengeläut hält Gemeindepräsident auf Trab. In: Neue Luzerner Zeitung, 20. November 2011. [Online-Artikel]. URL: <http://www.luzernerzeitung.ch/nachrichten/zentralschweiz/zug/Glockengelaeut-haelt-Gemeindepraesident-auf-Trab;art93,130977> (Stand: 23. September 2012).
- Neff, Martin (Hrsg.): Kantonaler Steuerwettbewerb. Keine Abschwächung in Sicht. Zürich 2012. URL: https://marketdataresearch.credit-suisse.com/cs/mdr/p/d/qrr/oneCMScontent/doc/pdf/Steuerwettbewerb_05_2012_DE.pdf (Stand: 6. Juli 2012).
- Statuten der Korporation Oberägeri. URL: http://www.korporation-oberaegeri.ch/dokumente/2009_Statuten_Korporation_Oberaegeri.pdf (Stand: 27. Januar 2014).
- Wyss, Beat et al.: «Ein uralter, wunderschöner Brauch». In: Neue Zuger Zeitung (2. Dezember 2010), S. 28. [Leserbriefe].