Gibt es den „homo alpinus"? (III)*: Einige anthropo-historische Bemerkungen

Anselm Zurfluh

1. Einleitung

Geschichtsforschung ist eine intellektuelle Tätigkeit, die vergangene Ereignisse anhand geschichtlicher Sachverhalte über logisch erstellte Ableitungen und Kausalketten zu verstehen versucht. In den Sozialwissenschaften, zu welchen Geschichte gehört, ist die Methodik wissenschaftlich, was soviel heißt, daß der/die Historiker/in sich bemüht, seine/ihre Feldforschung in einen theoretischen Rahmen zu stellen, der abgrenzt, was er/sie erforschen will und auf welche Art und Weise dies zu geschehen hat. Zwischen der *ars historica*[1] und der heutigen Geschichtsforschung hat sich somit – einmal abgesehen von den methodischen Verfeinerungen[2] – die teleologische Betrachtungsweise geändert. Vor dem philosophischen Paradigmenwechsel wurde Geschichte mit absoluter Selbstverständlichkeit in die „göttliche Heilsgeschichte"[3]

* Diese Frage habe ich schon zweimal gestellt, einmal demographisch (Anselm ZURFLUH, Gibt es den homo alpinus? Eine demographisch-kulturelle Fallstudie am Beispiele Uris [Schweiz] im 17.–18. Jahrhundert. In: Itinera 5/6 [1986], S. 232–282) und ein zweites Mal ideologisch-mental (DERS., Gibt es den Homo Alpinus? [II] Eine kulturell-ideologische Fallstudie am Beispiel des Kantons Uri im 17.–18. Jahrhundert. In: Geschichte und Region/Storia e regione 1 [1992], S. 17–28).

1 Die Ars historica ist eine rhetorisch-exemplarische Geschichtsauffassung, bei der die philosophische Theorie die historiographische Praxis fundiert, wobei „die Betonung der Anschauung als Basis der historischen Erkenntnis" fungiert. Siehe dazu: Einleitung von Christoph FRIEDRICH, Die „Allgemeine Geschichtswissenschaft" von Johann Martin Chladenius. In: Johann Martin CHLADENIUS, Allgemeine Geschichtswissenschaft worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Acten der Gelahrheit gelegt wird, Wien/Köln/Graz 1985 [Neudruck der Ausgabe Leipzig 1752].

2 Die methodischen Verfeinerungen sind in dieser Sicht zweitrangig, weil sie immer erbracht werden, wenn neue Fragestellungen neue Methoden erfordern, sie stehen also im Dienste des anzuvisierenden Ziels. Somit war die Geschichte zu allen Zeiten immer modern und erfand zur Beantwortung zeitgeschichtlicher Fragen gleichzeitig das jeweils nötige Instrumentarium.

3 Diese synthetische und zugleich reduzierende Sicht gibt nur die Extremmöglichkeiten des historischen Diskurses wieder, wobei vorausgesetzt wird, daß in der Realität meistens eine Mischung verschiedener Möglichkeiten vorherrscht. Für eine geschichtliche Sicht dieser Entwicklung in der Geschichtsschreibung, siehe z. B. Jean Marie GOULEMOT, Le règne de l'histoire. Discours historiques et révolutions, XVIIe–XVIIIe siècles, Paris 1996. Natürlich ist der geschichtliche Diskurs, der eine göttliche Finalität mit einschließt, nicht auf einen Schlag verstummt. Man findet sogar im 20. Jahrhundert noch dergestalte Studien, etwa: Johannes REEB, Christentum – Ende oder Wende? Die religiöse Sinndeutung der Gegenwart aus der Vergangenheit – für die Zukunft, Einsiedeln/Köln 1940. Ihr Einfluß in geisteswissenschaftlicher Hinsicht ist erwartungsgemäß gering.

eingebettet, und ihr Sinn[4] ergab sich dadurch, daß die Menschen auf Erden an einem göttlichen Plan mitwirken durften, den es zu illustrieren galt (und das konnte die Geschichte). Nach dem Paradigmenwechsel, der den Sinn des menschlichen Daseins seit der Renaissance und der Aufklärung anders und neu erfaßte, wird das Ziel der Geschichte darin gesehen, das menschliche Handeln selbstkritisch aus sich heraus zu erklären und im Hinblick auf eine soziale Finalität, die dem Fortschritt verpflichtet ist, aufzuarbeiten. Nicht der teleologische Aspekt an sich wurde in Frage gestellt, sondern das Ziel selber, das vorher außermenschlich gegeben war und heute inner-menschlich gesucht wird.

Dementsprechend hat sich die Wertneutralität gewandelt. Das Problem ist nicht das objektive Denken an sich, sondern von welcher philosophischen Basis aus es geführt wird. Im außer-menschlich gegebenen Wertsystem war ein objektives Denken durchaus möglich, mußte sich aber innerhalb eines (von Gott) gegebenen philosophischen Rahmens, über den die Realität zu analysieren war, abspielen. Die Spielregeln, philosophisch, moralisch, sozial, kulturell, weil religiös verbrämt und verkettet, waren allgemein anerkannt. Heute ist das objektive Denken auch in einem philosophischen Regelsystem verfangen, jedoch in einem humandefinierten Rahmen. Nach der „Entzauberung der Welt" (Max Weber) und am Ende des Prozesses, der die „theologisch-politische" Finalität (Carl Schmitt) jeder Ethik verneint, die Gesellschaft laizierte und den „Tod Gottes" (Friedrich Nietzsche) ermöglichte, müssen die geschichtlichen Werte wie die gesamte Kultur an neue Werte[5] angeknüpft werden, die nunmehr an rein diesseitigen Kriterien gemessen werden können.

Der radikale Paradigmenwechsel in der Geschichtsforschung ist auf historischer Ebene Ausdruck der sozio-kulturellen Grundströmung, die im Sinne der Braudelschen „langen Dauer" (longue durée) wie eine Grundwelle alle Lebensbereiche erfaßte und transformierte und im

4 Siehe dazu: Reinhart KOSELLECK, Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. In: Merkur 577 (1997), S. 319–334.

5 In Tat und Wahrheit sind nicht die Werte an sich das Problem, sondern deren Aufhänger, denn „irgendwelche Werte" braucht es zum Leben. Sogar wenn man von der Hypothese ausgeht, es gäbe keine verbindlichen Werte, so ist das formal-logisch gesehen schon „ein Wert an sich" und eine Wertung. In einem traditionellen Milieu sind die lebenswichtigen Fragen – wie Sinn des Lebens, Heirat, Geburt, Tod – über einen allgemeinverständlichen und akzeptierten Regelkodex gesteuert, der von vorgefaßten, außer-menschlichen Axiomen abgeleitet wird und darum nicht hinterfragt zu werden braucht.

Gleichschritt[6] religiös ab der Reformation, philosophisch mit der Aufklärung, wissenschaftlich mit dem Rationalismus, politisch mit der Demokratisierung der Gesellschaft und wirtschaftlich mit der industriellen Revolution einherging und die heute in der konsumorientierten Massengesellschaft postmoderner[7] Ordnung ihr vorläufiges Ende[8] gefunden hat. Objektivität wird in der modernen Sicht mit Materialität gleichgesetzt, weil in den harten Wissenschaften die Theorie in der Praxis durch die Falsifizierungsmöglichkeit im ausschließlich materiellen Bereich (am eindeutigsten in Laborversuchen) die Nagelprobe der Wahrheit besteht – oder nicht.

So aber funktionieren Humanwissenschaften und Geschichte nicht, sie laufen exklusiv auf linguistisch-diskursiver Ebene ab, auf der die Nagelprobe der Wahrheit (falls es Wahrheit auf diesem Gebiet überhaupt gibt) allenfalls an und zwischen konkurrierenden Aussagen gemessen werden kann. Darum sind Kritik und Anti-Kritik von Erklärungen historischer Ereignisse seit Anbeginn der Geschichtsschreibung üblich. Diesem Ritual soll in den folgenden Zeilen Reverenz erwiesen werden.

6 ‚Im Gleichschritt' ist hier generell als „Braudelsche lange Welle" zu verstehen, was mit einschließt, daß Gleichzeitiges mit Ungleichzeitigem vermischt werden kann; zudem ist klar, daß etwa das Individualverständnis eines reformierten Humanisten im 16. Jahrhundert, das ihm erlaubte, die Bibel ohne Hilfe der Kirche auszulegen (was von dieser als „menschliche Überheblichkeit" eingestuft wurde), nicht das gleiche sein kann wie das eines atheistischen Positivisten des 19. Jahrhunderts, daß aber die „ideologische Grundeinstellung" der beiden Protagonisten auf ähnlichen Gleisen lief: nämlich auf denen der menschlichen Selbstbestimmung.

7 Wir benützen die Terminologie von Jean Baudrillard, bei dem die Modernität die Epoche der Objektevorherrschaft bedeutet (Jean BAUDRILLARD, Das System der Dinge: über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen, Frankfurt am Main 1991), wobei diesen Objekten eine über sie hinausreichende ideologische Bedeutung zugesprochen wird, die mehr signifiziert als nur ihren eigentlichen funktionalistischen Sinn (Jean BAUDRILLARD, La société de consommation: ses mythes, ses structures, Paris 1970). In dieser Repräsentationslogik der Objekte bedeutet die Idee mehr als die Sache. In der Postmodernität wird diese Tendenz verstärkt, wobei die virtuelle Welt an sich (die Simulation einer Welt) zur objektiven Welt erklärt wird. Siehe etwa: Douglas KELLNER (Ed.), Baudrillard. A critical Reader, Cambridge 1995.

8 Natürlich kann vom „Ende der Geschichte", wie das hie und da postuliert wird, keine Rede sein: Neben den ideologischen Verschiedenheiten (die man abstrakt-intellektuell als ‚resorbierbar' gerade noch annehmen könnte) bestehen die religiösen, ethnischen, wirtschaftlichen und machtpolitischen Realitäten weiterhin, was notgedrungen zu Konflikten, somit dem ‚Weiterbestand der Geschichte' führen muß. Siehe dazu: Julien FREUND, L'essence du politique, Paris 1986, der zwingend nachzuweisen versucht, warum Konflikte in der menschlichen Gesellschaft unvermeidlich sind.

2. Das „Urner Modell" als Erklärungsversuch der Ideologie der traditionellen Welt

Im Spannungsbereich von Moderne und Tradition, anhand der Dichotomie Peripherie-Zentrum, angewandt auf die Unterscheidung einer Kleinregion der Alpen gegenüber den Städten, habe ich vor einiger Zeit in dieser Zeitschrift[9] und in einem Buch[10] eine Studie vorgestellt, die versuchte, eine Antwort auf die Frage zu finden: „Sind Alpen- und Städtegesellschaften in ihrer Lebensauffassung grundsätzlich verschieden?" Der Urner Malerdichter Heinrich Danioth[11] empfindet diesen Unterschied intuitiv:

„Ihr Leute in den fernen Ebenen,
die Ihr Euch blenden laßt
vom Glanze des Gebirges,
ich rat' Euch:
Haltet Eure Sehnsucht an.
Die Schönheit, die Euch lockt,
verwandelt sich zum Trugbilde,
und was Euch aus dem Blau
ob Eueren Äckern
so zauberhaft entgegenleuchtet,
ist heute seines Lichts beraubt,
zur Wüstenei verdämmert
und im Wintersturm vergraben."

In diesen Zeilen, 1955 geschrieben, spiegelt sich die fundamentale Diskrepanz zwischen zwei Welten wider, pointiert gesagt, zwischen der Stadt und dem Land, zwischen der Moderne und der Tradition. Wie es Danioth sagt, liegt die Gegensätzlichkeit auf der geistigen Erkenntnisebene. Die Städter glauben, die gleißende Bergwelt zu kennen, verkennen dabei aber deren harte tägliche Realität. Dieses Mißverständnis läßt

9 ZURFLUH, Gibt es den Homo Alpinus? (II), S. 17–28.

10 Anselm ZURFLUH, Uri, Modell einer traditionellen Welt? Eine ethno-geschichtliche Studie, Zürich 1994.

11 Heinrich DANIOTH, „Der Sechste von sieben Tagen". Ein Bericht vom Winter in den Bergen, 1951. In: Eva-Maria MÜLLER, Heinrich Danioths literarisches Werk. Spiegel seines Wesens und der magischen Welt, Altdorf 1988, S. 235 f.

sich erklären, denn vordergründig und auf der materiellen[12] oder funktionalistischen[13] Ebene stimmen *beide Welten* überein, auch wenn die Stadt den wirtschaftlichen Fortschritt seit der Renaissance und über den Prozeß der Industrialisierung erzeugt hat. Der eigentliche Unterschied der beiden Welten liegt vielmehr in der mental-ideologischen Weltanschauung und in der philosophisch-metaphysischen Praxis, die bei den Betroffenen ausgemacht werden können.

Mit „traditioneller Weltanschauung" soll ein ganzheitliches, allumfassendes Wertesystem, das im Mittelalter[14] und, anthropologisch feststellbare Tatsache, in allen „vor-modernen" Gesellschaften[15] gültig ist, aufgezeigt werden. Die „Tradition" als ideologisch-mentale Struktur zentriert ihr Weltbild auf Gott oder genereller auf einen transzendenten Punkt. In diesem System können der Mensch sowie seine ethischen Vorstellungen und Tätigkeiten nur im Verhältnis und im Bezug zu diesem transzendenten Zentrum verstanden werden.

12 Mit materiell (oder materialistisch) meine ich den im klassischen Marxismus üblichen Begriff, ohne zu behaupten, jede materialistische Studie sei marxistisch. Es handelt sich dabei um die philosophische Voraussetzung, daß für die Entstehung und Entwicklung des menschlichen Bewußtseins nicht die Natur allein bestimmend ist (wie das der klassische Materialismus annimmt), sondern vor allem die materielle produktive Tätigkeit (in erster Linie Arbeit, aber dann auch darauf aufbauend die soziale Arbeit bis hin zur Lebenseinstellung). Gleichzeitig geht der Mensch in dieser Tätigkeit zur materiellen (Re-)Produktion seines Lebens von seinem Bewußtsein und Willen unabhängige Verhältnisse ein, die die materielle Basis der gesamten geschichtlichen Entwicklung bilden. In diesem Sinne sind etwa die strukturalistischen Arbeiten wie jene Althussers, Foucaults, Bourdieus oder der Frankfurter Schule konzipiert, weil sie die materialistische Prämisse als „objektive Struktur" zur „Substanz" der Menschheitsgeschichte erklären und darauf aufbauend die gesamte „geistige Komponente" im Sinne der Basis-Überbau-Theorie als Epiphänomen behandeln. Siehe dazu: Karl-Georg FABER, Theorie der Geschichtswissenschaft, München 1974.

13 Die in der vorherigen Fußnote genannten Arbeiten beinhalten ebenfalls eine „funktionalistische Komponente". Einerseits behandeln sie die Struktur des gesellschaftlich-dynamischen Systems in dialektischer Wechselwirkung, wobei die Funktion einen entscheidenden Einfluß auf die Bildung und Veränderung der Struktur ausübt, in geschichtlicher Hinsicht aber die bestehende Struktur die darauf beruhenden Funktionen determiniert. Andererseits geht die grundsätzliche, ebenfalls dialektische Fragestellung immer davon aus, wem diese oder jene gesellschaftliche Funktion (etwa Kirche, Macht oder Wirtschaft) am meisten dient, was erwartungsgemäß zur Antwort führt: der herrschenden Elite. In diesem Sinne wäre die Geschichte auf einen einzigen philosophischen Faktor reduziert: Ausbeutung.

14 Dazu die ausgezeichneten Studien von Aaron J. GURJEWITSCH, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München 1978; DERS., Mittelalterliche Volkskultur, München 1987; DERS., The Origins of European Individualism, Oxford 1995 sowie DERS., Stumme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur der einfachen Menschen, Weimar/Köln/Wien 1997.

15 Als ein anschauliches heutiges Beispiel kann die iranische Staatsstruktur der Mullahs und Ayatollahs angesehen werden. Siehe dazu: Anselm ZURFLUH, La déploration de l'état du monde: Essai sur la transculturalité et l'universalité du Monde Traditionnel. In: Martin KÖRNER/François WALTER (Ed.), Quand la Montagne aussi a une Histoire. Mélanges offerts à Jean-François Bergier, Bern 1996, S. 427–446.

Meine Studie befaßt sich denn auch nicht mit den sozial-kulturellen, mithin materialistischen Mechanismen, wie es die Soziologie fordert, sondern mit den ihnen unterliegenden geistigen Strukturen.[16] Das verarbeitete geschichtliche, ethnologische und soziologische Material wird somit zielgerichtet immer in dieser „ideologischen" Ausrichtung benutzt.

Der Ausgangspunkt für Methodenwahl und Studie war nicht eine philosophische Vor-Vereinnahmung, sondern die ganz pragmatische Erkenntnis, daß der normalerweise benutzte soziologische Forschungsansatz nur die untersuchten Mechanismen selber gültig erklären kann. So zum Beispiel kann die politische Machtstruktur in Uri in ihren feststellbaren Abläufen und Auswirkungen genau beschrieben werden, nicht aber, wieso diese Mechanismen genügt haben sollen, die bestehende sozio-politische Struktur über Jahrhunderte hinweg nicht in Frage zu stellen,[17] obschon, und dies ist die zentrale Überlegung, außerhalb Uris und der Alpen die Struktur des „Ancien régime" aufgebrochen und durch eine neue Ordnung mit neuem Wertgehalt, die des radikal-liberalen Staates, ersetzt wurde. Die Französische Revolution spielt in diesem Prozeß für viele Alpengebiete wie Tirol[18] oder die Schweiz die Rolle eines gewalttätigen Katalysators, um die gegenüber der bestehenden Gesellschaftsordnung neuen, von der Aufklärung und vom Bürgertum getragenen Werte in machtpolitische Realität umzu-

16 Ob die ideologische Komponente den sozialen Mechanismen als Grundlage dient, sie somit steuert, oder aber, ob sie in einem Überbau quasi von den sozio-kulturellen Gegebenheiten gesteuert wird, ist m. E. Ansichtssache oder ist anders gesagt eine der (unbeweisbaren) Ausgangshypothesen jeder Forschung. Eine mechanistisch-funktionalistische Studie muß sich eher auf die Überbau-Theorie abstützen; eine ideologisch-mentale Studie wird sich hauptsächlich auf die Lebenseinstellung als Ausgangsbasis verpflichten, eine dynamische Sicht, die die Beziehungen thematisieren möchte, würde den Prozeß als solchen in den Vordergrund rücken. Das ehemals philosophische Problem ist somit hier auf eine methodische Ebene verschoben worden, ohne daß es nötig wäre, das an sich ontologische Problem zu lösen.

17 Die grundsätzliche Überlegung hier ist etwa die Feststellung, daß es der sowjetischen Regierung, trotz allgegenwärtiger Kontrolle und KGB, trotz Gulag und absoluter Pressezensur nicht gelungen ist, ihr System nur über die Repression weiterzuführen. Es fehlte schlußendlich die ideologische Übereinstimmung zwischen Elite und Massen. Zudem ist gerade diese Fragestellung der konservativen politischen Haltung nicht nur für Uri, sondern für den ganzen Alpenraum eine zentrale Feststellung, denn überall kann man auf vorwiegend konservierende Strukturen verweisen.

18 Ein gleicher Prozeß läßt sich in Südtirol auch zur Zeit des Faschismus und Nationalsozialismus feststellen in dem Sinne, daß diese Bewegungen nicht nur die industrielle Modernität bringen, sondern auch die Bevölkerung in einer von außen initiierten Selbstidentifikation verstärken. Siehe: Christoph VON HARTUNGEN, Zur Lage der Südtiroler in der Operationszone Alpenvorland (1943–1945). In: Geschichte und Region/Storia e regione 3 (1994), S. 119–136. Aus anthropologischer Sicht: John W. COLE/Eric R. WOLF, Die unsichtbare Grenze. Ethnizität und Ökologie in einem Alpental (Transfer Kulturgeschichte 3), Wien/Bozen 1995, S. 81–96.

setzen. Uri mußte sich dem europäischen Druck notgedrungen, weil durch Waffengewalt erzwungen, beugen. Das neue Staatsgebilde und seine Werte wurden allerdings in Uri nicht recht heimisch, und nach dem Zusammenbruch der Helvetischen Republik kehren die Urner, demokratisch abgesegnet und ohne viel Aufsehen, zum alten System zurück.[19] „Das Volk von Uri würde", schreibt der Arzt und Universalgelehrte Karl Franz Lusser um 1850, ganze 50 Jahre nach der Revolution „wenn auch Einige aus ihm Gefallen daran haben mögen, einem winzigen Theil eines großen Ganzen anzugehören, in seiner Gesammtheit die durch den neuen Bund verlorenen werthvollen Güter, größere Freiheit und Selbständigkeit in kirchlicher und politischer Hinsicht, deren Verlust durch die gewonnenen materiellen Vortheile, welche derselbe theilweise brachte oder beförderte, nicht aufgewogen wird, mit Dank wieder zurücknehmen, wenn immer sie ihm geboten würde. Das liegt in der Natur."[20] Dr. Lusser[21], Landammann nach dem Sonderbund – der die alpinen katholischen Gebiete als Verlierer der Auseinandersetzung hinterläßt –, drückt sich so aus, weil seine Demokratie nicht auf von Menschen geschaffenem Recht beruht, sondern die „gerechte Ordnung Gottes" auf Erden widerspiegelt. *Liberté, égalité, fraternité* erfahren in Uri eine andere Auslegung, weil das Grundpostulat der „Gleichheit auf Erden" prinzipiell nicht anerkannt wird, denn die Menschen sind nur gleich vor Gott.[22] Das Wesentliche[23] in der urnerischen Politik ist somit ein geistiges, normatives Substrat, das sich oft unbewußt auf eine unveränderliche Ordnung bezieht.[24] So wird die ur-

19 Natürlich gibt es durchaus politische Bruchstellen in Uri: die zum Trenszendenten hin orientierte Mentalität postuliert nicht eine konfliktfreie Welt ohne Interessenstreitigkeiten, sondern eine grundsätzlich gemeinsame ideologische Haltung gegenüber dem Politischen. Diese prinzipielle Übereinstimmung erlaubt der herrschenden Elite, ohne einschneidende Abstriche am Herrschaftssystem trotz Revolution und neuer Ideen weiterregieren zu können.

20 Karl Franz LUSSER, Geschichte des Kantons Uri von seinem Entstehen als Freistaat bis zur Verfassungsänderung vom 5. Mai 1850, Schwyz 1862, S. 262.

21 Nur ganz am Rande soll erwähnt werden, daß die Konstellation der konservativ-katholisch-traditionellen Lebensauffassung von Lusser mit entsprechendem Geschichtsbild, gepaart mit politischen Funktionen und sozialer Honoratiorenstellung, einen durchschnittlichen Gemeinplatz für die gebildete alpine Elite darstellte. Siehe etwa dazu für Tirol: Laurence COLE, Fern von Europa? Zu den Eigentümlichkeiten Tiroler Geschichtsschreibung. In: Geschichte und Region/Storia e regione 5 (1996), S. 191–225.

22 Anselm ZURFLUH, „Das Volk von Uri würde mit Freuden auf die ‚Vorteile' der Revolution verzichten, wenn es gefragt würde …". In: Widerstände gegen die Helvetik. Akten der Helvetik-Tagung vom 15. November 1996 in Flüelen (im Druck).

23 Mit „wesentlich" ist nicht „ausschließlich" gemeint, sondern das Wesen als geistige Essenz eines sozialen Prozesses oder, anders ausgedrückt, die jeder sozialen Struktur inhärente ideologische Komponente.

24 LUSSER, Geschichte des Kantons Uri, S. 262.

nerische Demokratie vor dem „subversiven" Charakter der Aufklärungsdemokratie bewahrt,[25] denn die natürliche, weil gottgewollte Hierarchie kann im Namen der weltlichen Gleichheit nicht angezweifelt werden. Das verhindert selbstverständlich nicht politische Konflikte, wohl aber verhindert es die grundsätzliche (ideologische) Infragestellung einer Machtstruktur, die sich als gottgewollt (an)sieht und auch von der Bevölkerung so gesehen wird.[26] Was der urnerischen Demokratie zu überdauern erlaubt, ist, trotz extremer sozio-wirtschaftlicher Spannungen im 19. Jahrhundert, ihre immaterielle und geistige Seite, die sich trotz aller und gegen alle materiellen Unstimmigkeiten weiterhin am transzendenten Zentrum orientiert.[27]

Das transzendente Zentrum im traditionellen Weltsystem Uris (oder wie ganz allgemein in vor-modernen Gesellschaften) ist dual ebenso wie in anderen Gegenden, in denen die Macht der Natur besonders ausgeprägt ist und das „Ur-Chaos" der Natur durch die menschliche Anwesenheit in geordnete Bahnen geleitet wird.

Zum einen, und das ist nicht nur typisch urnerische, sondern gesamtalpine Gepflogenheit, sind dies das von der katholischen Kirche getragene Gottesverständnis sowie die daraus abgeleiteten ethisch-moralischen Dogmen. Die fast allmächtige Stellung der Kirche[28] geht auf die sozial-kulturelle Akzeptanz ihrer Rolle als Heilsvermittlerin zurück, beruht somit auf dem symbolisch-kulturellen Kapital[29], das von wirtschaftlich-politischer Macht getragen wird. Die Heilsökonomie, instrumentalisiert als moralische Verpflichtung, regelt die Gesellschaft allein schon aus dem Grund, da keine alternative Lösung zur Verfügung steht.

Zum anderen gehört zur urnerischen Transzendenz der „Berg", ebenfalls ein gesamtalpiner Topos. Dem physischen Berg wohnt eine meta-physische Komponente inne, die in Uri als „Es" bezeichnet wird.

25 So wie der „subversive" Charakter von Alexis de TOCQUEVILLE, La Démocratie en Amérique, Paris 1964, gesehen wird.

26 Siehe dazu das Schaubild bei ZURFLUH, Gibt es den Homo Alpinus? (II), S. 29, 30 und 33.

27 Diese „transzendente Orientierung" darf unter keinen Umständen mit einer besonderen Gottesfrömmigkeit (die es nicht gab) gleichgesetzt werden. Diese beiden Bereiche menschlichen Seins sind nicht auf der gleichen Ebene angesiedelt: ersteres gehört zum Bereich der sozial-kulturellen Steuermechanismen, das zweite zum religiös-individuellen Verhalten.

28 In den täglichen Auseinandersetzungen kann die Kirche als Institution ohne Zweifel trotzdem angefochten und bekämpft werden. Was hier zählt, ist ihre „legitime Kulturvermittlung".

29 Pierre BOURDIEU, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main 1982.

Dieses „Es" ist für die Urner ein ihrer Identität inhärenter Begriff, der in den obigen Zeilen von Danioth für den Nicht-Urner erklärt wird.[30] Diese „Macht des Berges" ist heute noch erfahrbar. Martin Stadler, ein moderner Schriftsteller aus Uri, beschreibt es 1991 so: „Bei der Brücke, [...] schaue ich zu, offen gestanden: nicht ohne Angst, wie ES tobt [...] Wenn es – ES, das dem Menschen Entzogene – regnet, und manchmal regnet ES wie eine Sintflut, so sammelt sich das Wasser im Talboden [...] Man hat in Uri *niä groosi Wääsig gmacht*[31], weil dem ES getrotzt wird; es ist selbstverständlich, daß man es tut [...]."[32] Stadler erwähnt das „Es" nicht, weil Eduard Renner (1891–1952) es in seinem völlig atypischen (viel zitierten, aber wenig gelesenen) Buch[33] 1941 in ein intellektuell verständliches Konstrukt gegossen hat, sondern weil das „Es" bis heute eine transzendente Stellung bewahrt hat. Das „Es" ist nicht eine völlig unabhängige Struktur der Natur, sondern Teil der Schöpfung unter Gott, also Bestandteil des transzendenten Zentrums (Gott hat die Welt, somit den Berg, erschaffen).

Dieses duale transzendente Zentrum tangiert alle Lebensbereiche, weit über Natur und Religion hinaus. Das systematische Ausleuchten der Ideologie der urnerischen Sagen zum Beispiel ergibt nicht nur einen Einblick in die Wechselbeziehung der Urner mit ihrer Umgebung, sondern ein Modell, wie man sich (sozial) betragen muß, und eine

30 Das Aufzeigen des Wesens einer Bevölkerung, das notgedrungen eine Werteskala umfaßt, darf nicht mit dem Aberkennen der gleichen Werte bei den nicht behandelten Bevölkerungsgruppen verwechselt werden.

31 Übersetzt: „nicht großes Aufheben gemacht"; „Wääsig" wird laut dem Urner Mundart Wörterbuch (Felix ASCHWANDEN/Walter CLAUSS, Urner Mundart Wörterbuch, Altdorf 1982) mit „Getue" und „viel Lärm um nichts" wiedergegeben.

32 Martin STADLER, Bruchzeiten, beobachtet in der Innerschweiz 1977–1983, Schattdorf 1983, S. 179 f.

33 Eduard RENNER, Über das Magische und Animistische im Erleben und Denken der Urner Bergbauern, phil. Diss. Bern 1936, erschien unter dem Titel „Goldener Ring über Uri", Zürich 1954. Diese Studien, die in den Zwischenkriegsjahren gemacht wurden, müssen sicherlich (und wie jede Studie) auch vor ihrem ganz spezifischen politischen Hintergrund gelesen werden. Einerseits wurden damals verschiedene anthropologische Modelle diskutiert (der „homo alpinus" als anthropologisch-genetische Realität etwa), andererseits mußte die deutsche Schweiz sich ideologisch von Deutschland abgrenzen, was verstärkte Anlehnung an und eine Identifikation mit nationalen, alpinen Mustern verlangte. Allerdings interessiert in unserer Fragestellung dieser Aspekt von Renners Studien nicht, was durchaus erlaubt, ihn hier auszuklammern. Siehe etwa in dieser Hinsicht Guy MARCHAL, La naissance du mythe du Saint-Gothard ou la longue découverte de l'„homo alpinus helveticus" et de l'„Helvetia mater fluviorum" (XVe s.–1940). In: Itinera 12 (1992), S. 35–53, hier S. 51; „Et même l'homo alpinus vient de ressusciter dans les sciences historiques en tant que ‚fait total'. Bien sûr, cette notion n'a plus le caractère idéologique national suisse qu'elle avait dans les années trente. Elle se veut formule interprétative [...] en fin de compte, pourrait contenir des implications politiques." Welche „implications politiques" dieses heuristische Konzept haben könnte, wird im zitierten Artikel nicht geklärt.

praktische Anschauung dieser Wechselbeziehung in Erzählungen, die die Verwurzelung der Leute von Uri in einer ihnen feindlichen Welt unterstreichen.

Dieses „transzendente Zentrum". das „Es" im Erleben des Berges und im Naturverständnis, die Kirche in allen anderen „moral-funktionalistischen" Bereichen, strukturieren als Ganzes das Wesen der Urner Mentalität, geben ein Modell, wie man sich zu betragen hat, weil es einerseits schon immer so gemacht wurde, andererseits aber auch, weil man nur auf diese Art zum Seelenheil finden kann.[34] In dieser gesamt-gesellschaftlichen Sicht ist das „Urner Modell" effektiv mehr als eine regionale Studie über Uri oder über die Alpen, nämlich ein Versuch anhand der konkreten Urner Begebenheiten, die „vor-modernen" Gesellschaften dort auszuleuchten, wo die Unterschiede grundsätzlich liegen müssen, im mentalen Bereich.

Natürlich wirft eine Studie dieser Art mannigfaltige Fragen auf, und es wurden verschiedentlich methodische, historische, anthropologische und philosophische Bedenken geäußert,[35] die es notwendig machen, den Forschungsstandpunkt des „Modells[36] Uri" nochmals aufzuzeigen.[37] Im folgenden sollen die zentralen Fragen und methodischen Probleme des Modells dargestellt werden.

34 Ob diese Ansicht geschichtlich gesehen richtig ist oder nicht, ist in unserer Lektüre der Dinge irrelevant: die betroffenen Leute sind davon überzeugt, diese Werte seien richtig und zeitlos, wie Lusser das in seiner Geschichte Uris darstellt.

35 Erwähnen kann man die Rezensionen von: Pierre DUBUIS. In: Revue historique vaudoise 101 (1993), S. 229–231 (zit. DUBUIS); Thomas ANTONIETTI. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1995), S. 159–160 (zit. ANTONIETTI); Albert SCHNYDER. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 92 (1996), S. 240–241 (zit. SCHNYDER) sowie Urs KÄLIN, Theorie und Praxis spekulativer Geschichtsschreibung. Einige Bemerkungen zu Anselm Zurfluhs Publikation: „Uri, Modell einer traditionellen Welt?". In: Historisches Neujahrsblatt 49/50 (1994/1995), S. 109–127 (zit. KÄLIN).

36 Ein Modell ist die Quintessenz einer Realität auf einer bestimmten, forschungsbezogenen Verständnisebene. Das Modell ist nicht die Realität, es ist, nach Baudrillard, „wahrer als das Wahre" (Jean BAUDRILLARD, Die fatalen Strategien, München 1985, S. 8), weil es sich um eine „Simulation" handelt, eine abstrakte Denkoperation. Sicher ist, daß das „Urner Modell" kein Vorzeigemodell ist, sondern allenfalls ein „Erklärungsmodell".

37 Vgl. ZURFLUH, Uri, S. 335–384; eine detaillierte Kritik der Besprechung von Urs Kälin im Historischen Neujahrsblatt 49/50 (1994/1995), S. 109–127 wird in der nächsten Nummer derselben Zeitschrift publiziert.

3. Gibt es eine ideologische Strukturierung?

Gibt es eine „ideologische[38] Strukturierung" von Mensch und Gesellschaft? Gemeint ist damit nicht eine mentale Einstellung, die frei von allen kontingenten Begebenheiten wie Gesellschaft, Kultur und Umwelt ist, sondern eine denkerisch erfaßbare Realität, die *mehr* als nur ein sozial-mechanistischer und funktionalistischer Ausdruck des sozialen Lebens ist. Anders ausgedrückt finden wir die Frage wieder, ob es sich bei der *Mentalität* um einen materiellen Unter- oder mentalen Überbau handelt.

Formallogisch kann diese Frage generell beantwortet werden. Jede Kultur wird von Materie und Geist getragen, beide Komponenten sind der Kultur inhärent, sie stehen aber nicht auf gleicher Ebene: Kultur ist notgedrungen Geist, der die Natur umfaßt; die Handlungsweise des Menschen in der Gesellschaft ist notgedrungen sich sozialverhaltender Geist. In diesen beiden konkreten Beispielen ist nicht die Materie oder die Gesellschaft, sondern der einzelne Mensch letztlich der Entscheidungsträger. Ein Stein kann nicht selber zur Statue werden, sondern der Mensch kann (aber muß nicht) daraus eine Statue machen; in einer bestimmten sozialen Lage kann das Individuum sich konform verhalten oder aber, trotz aller Nachteile, sich *nicht* an die Regeln halten. Es gibt materielle Naturgrößen *ohne geistige* Zeichen (etwa einen Stein), aber jede materiell-menschliche Naturgröße (somit eine Kul-

38 Generell wird heute das Wort „ideologisch" verwendet, um eine politische Haltung zu bezeichnen, meistens mit disqualifizierendem Unterton. In meiner Studie soll „ideologisch" eine mentale Geisteshaltung (die wertbezogene Weltanschauung) bezeichnen, also mehr als rein politisch sein. Ich weiß, daß diese Wortwahl technisch unbefriedigend ist, weil im gleichen Wort zwei Erkenntnisebenen enthalten sind. Um Mißverständnisse in diesem Artikel zu vermeiden, bezeichne ich den heutigen Gebrauch mit einem *. Der Begriff „Ideologie" wird in diesem Artikel in dem Sinne gebraucht, daß er die Gesamtheit der menschlichen Glaubensinhalte, bewußte und unbewußte, abdeckt, was die „Ideologie" als Substrat der Mentalität oder der Weltanschauung ausweist. Ideologie ist also eine ganz bestimmte Art und Weise des Verstehens der Welt, die von einer sozio-kulturellen Gruppe tradiert wird und in der ganz bestimmte Werte und Sitten gelten. Die Ideologie in dieser Lesart ist somit mehr als nur ein „System politischer Ideen im Dienste des Klassenkampfs" (wie Lenin es formulierte), es ist mehr als eine „auf der Politik basierende Lebenseinstellung" (FREUND, L'essence du politique, S. 430), mehr auch als nur ein System, das eine „bestehende Machtsituation legitimiert" (Wolfgang EMMERICH, Zur Kritik der Volkstumsideologie, Frankfurt am Main 1971, S. 15), mehr als Religion, die im „ideologischen System" enthalten ist. Die „Ideologie" ist die mentale Basisstrukturierung des Menschen, seine fundamentale ethische Wertbasis (siehe dazu: Raymond BOUDON, L'idéologie, les origines des idées reçues, Paris 1986), ist somit systematischer als die Mentalität, die von der Ideologie strukturiert wird. Zum Problem der Mentalität, siehe: Alain BOUREAU, Propositions pour une histoire restreinte des mentalités. In: Annales. Économies Sociétés Civilisations 44 (1989), S. 1491–1504.

turgröße) schließt obligatorisch ein Zeichen des Geistes ein.[39] Diese menschlich-wesenhafte Dichotomie von ‚Kultur, die die Natur umfaßt' wird in unserem Forschungsmodell der Tradition angewendet. Die statistisch feststellbare durchschnittliche Verhaltensweise urbaner und alpiner Kulturen läßt auf verschiedene Lebensoptionen schließen. Diese Unterschiede können nur auf verschiedenen Lebenssystemen beruhen, die wiederum darauf hinweisen, daß es so etwas wie Ideologie und Mentalität gibt. Diese Mentalität, die eine spezifische Identität schafft (die forschungstechnisch erkannt werden kann), kann als partiell autonom von funktionalen Mechanismen angesehen werden, nicht nur weil sie (über den Mechanismus der retro-aktiven Rückkoppelung) selbst zu einem „autonomen, selbstzentrierten System" geworden ist, genauso wie jede menschliche Tätigkeit eine Tendenz zur Verselbständigung hat, sondern weil sie schon selbst das „umfassende Moment" der Kultur ist. Dies wurde von der anthropologischen Geschichtsschreibung vor Jahren aufgezeigt: die „Macht der Dinge" und die „Macht der Ideen" (um etwa das Beispiel Michel Foucaults zu zitieren) sind autonome Strukturen, die nicht unbedingt von funktionalistisch-materialistischen Faktoren getragen werden.[40] „Das Soziale wird mit einer bestimmten Art und Weise des Denkens produziert und transformiert dann die technischen und wirtschaftlichen Strukturen."[41] Genau diese foucaultsche „Épistémè" (auf einer diskursiv-ideellen Ebene) wird mit dem „Urner Modell" behandelt.

Die komplexen Beziehungen zwischen den verschiedenen intradiskursiven Bezugsebenen – die die Verständlichkeit des „Urner Modells" erschweren, weil mit den gleichen Worten verschiedene Dinge bezeichnet werden – können in etwa am schweizerischen „Alpenmythos" exemplifiziert werden. Dieser darf zwar nicht unabhängig von den gegebenen historischen Bedingungen gesehen werden, auch wenn gewisse Tendenzen einer zeitübergreifenden, schon seit dem 14. Jahrhundert bestehenden diachronen Idee auszumachen sind. Er ist aber

39 Dieser formallogische Sachverhalt gilt sogar für erklärte Materialisten, die allerdings das geistige Moment als der Materie inhärent erklären, es somit vermaterialisieren.

40 Was wiederum nicht heißt, daß sie keinen Bezug zueinander hätten. Postuliert wird nur eine gewisse Eigenständigkeit der „ideellen Sphäre" von wirtschaftlichen, sozialen und machtpolitischen Bereichen. Siehe Michel FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt am Main 1971.

41 André BURGUIÈRE, Le changement social: brève histoire d'un concept. In: Bernard LEPETIT (Ed.), Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale, Paris 1996, S. 253–272, hier S. 262.

gleichzeitig in seiner inneren Struktur nicht für alle Schweizer von gleicher Bedeutung, obschon er in seiner äußeren Ausgestaltung identische Formen annimmt. Eine kleine, in sich homogene Gruppe braucht normalerweise keine „affirmative Identität", weil sie mit Hilfe der Alterität aus sich selbst heraus konstituiert ist. Die Identitätssuche wird notwendig bei Gruppen, die weit über einzelne kleinräumig-homogene Gebilde hinauswachsen und die nun einen gemeinsamen, quasi künstlichen, weil ideologischen Nenner brauchen, der ihnen erlaubt, sich von den anderen aktiv abzuheben. In diesem Sinne waren die autochthonen Gruppen der Alpen auf keine gegen außen gerichtete Identität[42] angewiesen. Sie lebten ihre Identität, die nicht formuliert zu werden brauchte. Nötig wird das Formulieren erst, wenn die moderne Welt die vor-moderne disqualifiziert und letztere somit gezwungen wird, sich neu zu identifizieren.[43]

Der Ablauf dieses Prozesses kann anhand der Schweiz und des Alpenmythos gut gezeigt werden, wobei die Mechanismen soziale Allgemeingültigkeit haben. Identität ist prinzipiell das, was den einen vom anderen unterscheidet, sie beinhaltet somit eine Erkennungsfunktion. Diese wird erst instrumentalisiert, wenn es um höhere Ziele geht. So brauchte die Eidgenossenschaft des 19. Jahrhunderts, die sich 1848 im Bundesstaat neu organisiert hatte, einen neuen Identitätsfaktor, der nicht irgendwo gefunden werden konnte, etwa im Christentum,[44] in der Sprache (die Schweiz war viersprachig) oder in einer herrschenden Dynastie, sondern dort, wo affektive und kulturelle, soziale und intellektuelle Affinitäten bestanden. Die Eidgenossenschaft hatte sich im 13. Jahrhundert aus den alpinen Kleinkantonen heraus entwickelt, aber ihr Weiterbestand über die Jahrhunderte konnte nur dadurch gewährleistet werden, daß die Alpenkantone sich relativ schnell, nämlich bereits im Laufe des 14. Jahrhunderts, mit den viel mächtigeren Stadtkantonen

42 Das schließt nicht aus, daß die Untergruppen (Dörfer, Quartiere etc.) sich gegenseitig identifizieren – und stigmatisieren –, wie das die soziale Dorfethnologie beschrieben hat.

43 Dieser Prozeß ist auch sozialrelevant: so etwa müssen sich die florentinischen Aristokraten erst im 15. Jahrhundert definieren, weil die soziale Mobilität den Begriff „Aristokrat" verändert hat. Vorher wußte man genau, was einen Aristokraten ausmachte. Siehe dazu: Christiane KLAPISCH-ZUBER, La construction de l'identité sociale. Les magnats dans la Florence de la fin du Moyen Age. In: LEPETIT (Ed.), Les formes de l'expérience, S. 151–164.

44 Das Christentum als integrativer Wert war seit dem Mittelalter als Einigungsfaktor immer weniger funktionalisierbar, weil einerseits alle „zivilisierten Leute" Christen geworden waren, andererseits es aber mindestens zwei Christengemeinschaften gab, die katholische und die protestantische (und diese zusammenleben mußten).

verbündeten. Die sozial-kulturelle Struktur war in diesen alpinen Räumen viel stärker vom bäuerlichen Element geprägt als in den kultivierten Städten – was auch mit einschloß, daß die lokalen Landeliten eine viel nähere Beziehung zum Volk hatten.[45] Aufgrund dieser effektiv bestehenden Tatsachen wurde nun der moderne Mythos der Schweiz als alpine Demokratie von den städtischen Eliten quasi erfunden oder zumindest als literarischer Topos erarbeitet und von den Eliten zu den Massen übertragen. Dieser Mythos, der es heute erlaubt, von einer „erfundenen Schweiz"[46] zu sprechen, wird zugleich zu einem „système autonome formé", das zwar für alle Schweizer funktioniert, aber nicht für alle das gleiche bedeutet. Für die Innerschweizer hat der Mythos eine positive Reappropriation einer Identität zum Inhalt, die durch den modernen Bundesstaat und den verlorenen Sonderbundskrieg (1847) in Frage gestellt wurde und zwar auf der Basis von vermeintlichen Werten, die effektiv dem äußeren Rahmen nach innerschweizerische Werte waren. Für die städtischen Schweizer bedeutete der Alpenmythos, der weder im Lebensstil noch in den philosophischen, zumeist aufklärerischen Grundwerten mit denen der besiegten Landkantone übereinstimmte, eine Identifizierung mit den vermeintlichen Werten derer, die zwar die Eidgenossenschaft gegründet hatten, nun aber gleichzeitig militärisch und politisch besiegt waren und deren Gesellschäft (politisch, kulturell, religiös und wirtschaftlich) als überkommen und erneuerungsbedürftig angesehen wurde.[47] Daß dieser Mythos überhaupt funktionieren konnte, war – wie in jeder ähnlichen Situation – nur möglich, weil alle Betroffenen irgendwie damit ideologisch einverstanden sein konnten.[48]

45 Oder anders ausgedrückt: die soziale Distanzierung, die zu jeder hierarchisierten Gesellschaft gehört, war in der täglichen Realität viel weniger ausgeprägt, als das die sozialen Verhaltensmuster erkennen lassen. Diese Tatsache ist übrigens in ländlichen Gebieten immer noch vorhanden. Das heißt nicht, daß diese Gesellschaften konfliktfrei wären, das heißt nur, daß die „face-to-face"-Beziehung in kleineren Gesellschaften besser funktioniert als in großen.

46 Siehe dazu Guy P. MARCHAL/Aram MATTIOLI, Erfundene Schweiz. Konstruktionen nationaler Identität – La Suisse imaginée. Constructions d'une identité nationale, Zürich 1992.

47 Um Mißverständnissen vorzubeugen, soll hier gesagt werden, daß diese Gesellschaften effektiv im Geschichtsablauf „überholt" waren und sich im modernen Sinne wandeln mußten.

48 Es ist eine politische Binsenweisheit, daß ganz verschiedene Einstellungen „taktische" Übereinstimmungen aufweisen können (etwa die progressiven Grünen mit erzkonservativen Kreisen gegen Autobahnen), weil eine funktionalistische Übereinstimmung herrscht. In unserem Falle ist die Übereinstimmung eine politisch-ideologische, weil das Gebilde „Eidgenossenschaft" als etwas historisch Gewachsenes empfunden wird und somit erhaltenswert erscheint. Der „nationale Funktionalismus" stülpt sich über diese Empfindung. Es ist denkbar, aber logisch nicht nachvollziehbar, daß machthungrige Eliten ein mythologisches Gebilde erfinden, um damit nur-rezeptive (somit im Grunde als dumm und unflexibel angenommenene) Volksmassen akkulturieren zu können.

Die städtischen Massen, die zu den politischen Gewinnern gehörten,[49] waren dafür, weil damit ihre Sicht der Dinge zementiert wurde. Die zu den Verlierern gehörenden Innerschweizer – die ohnehin machtpolitisch keine andere Wahl mehr hatten, als im „verhaßten" Bundesstaate mitzumachen – vereinnahmten diese zu ihnen gehörenden Werte, wie etwa Wilhelm Tell, für ihre (tradierte) regionale und (neue) nationale Re-Identifikation.

Das „Urner Modell" thematisiert also genau den Zustand der traditionellen Gesellschaft, der von seiten der Städte ab der Französischen Revolution als nicht legitim angeschaut wurde und den die nunmehr herrschenden Eliten kulturell und sozial unbedingt zu verändern trachteten. Das heutige Problem bei der Lektüre des Modells besteht nun erstens darin, daß sich der Leser automatisch im *ideologischen Umfeld der städtischen Kultur bewegt und zweitens, daß sich die mythische Reappropriation und die traditionelle Anschauung nicht nur dauernd spiegeln, sondern sich auch teilweise überlagern, somit nicht mehr ohne weiteres auseinandergehalten werden können.

Dies sieht man z. B. exemplarisch an folgender kritischen Aussage gegenüber dem „Urner Modell": „Besonders offenkundig wird Zurfluhs Befangenheit, wenn es um die Frage der Geschlechterverhältnisse geht; hier wird seine Darstellung urnerischer Traditionalität zur Legitimation überkommener common-sense-Argumente und trägt nichts zur Erkenntnis historischer Wirklichkeiten bei, geschweige denn zu einer kritischen Reflexion von Rollenbildern."[50] Was hier mit „Befangenheit" gemeint ist, ist mein methodisch-philosophischer Standpunkt, der nicht der gleiche ist wie der vom Rezensenten eingenommene. Die generelle Kritik am Modell der traditionellen Welt ist von dieser Warte aus intellektuell durchaus nachvollziehbar. Sie wird aber von einem philosophischen Standpunkt aus gemacht, spiegelbildlich zu dem von mir eingenommenen, der zwar legitim ist, der aber Exklusivität beansprucht und darum das „Urner Modell" nicht gelten lassen kann. Anders ausgedrückt, diese Lesart erklärt das Modell als „fragwürdige historische

49 Was nicht heißt, daß sie auf der Ebene der wirtschaftlichen Tätigkeiten nicht gleichzeitig die sozialen Verlierer sein konnten: die sich entwickelnden Klassenkämpfe zeigen das anschaulich. Die Differenzierung ist nötig, weil die beiden Prozesse nicht auf der gleichen Ebene liegen. Darum – um ein anderes Beispiel zu zitieren – war es möglich, daß deutsche und französische Arbeiter den Anfang des Ersten Weltkrieges nicht mit dem versprochenen Generalstreik quittierten, sondern mit Parolen wie „nach Paris" oder „au revoir à Berlin".

50 SCHNYDER, S. 241.

Mythenbildung"[51], verwechselt Erklärung mit „affirmativer Identitätsstiftung"[52], weil es, dieser Ansicht nach, die grundsätzliche Pflicht der Geschichte ist, als „hinterfragende Wissenschaft"[53] zu fungieren.

So ist das Hinterfragen von Rollenverständnis als Frage an die Geschichte und zum Verständnis sozialer Verhaltensmuster heute durchaus angebracht, es ist aber für das Verständnis einer traditionellen Gesellschaft nicht pertinent. Will man nun erklären, wieso z. B. die Urner Frauen überdurchschnittlich viele Kinder haben (und dies bis heute[54]), obschon die kontrazeptiven Techniken bekannt sind, so ist das „Rollenverständnis"[55] an sich wenig aussagekräftig, außer man betrachtet es als Bestandteil des ideologischen Horizonts, der Frauen und Männern differenzierte Aufgaben zuweist und das Kinderhaben einem nicht verfügbaren Schicksal zuschreibt, weil „gottgewollt"[56].

Daß Erklären mit Legitimierung auf der gleichen logischen Ebene nichts zu tun hat, ist eindeutig; daß etwas Erklärtes aber als Legitimation

51 KÄLIN, S. 127.

52 SCHNYDER, S. 241. Der Satz lautet: „Das wissenschaftliche Reden über Identität(en), [...] ist etwas vom Schwierigsten, was sich SozialwissenschaftlerInnen vornehmen können, besonders wenn dabei Identität affirmativ begründet oder gar gestiftet werden soll." Das Argument kann ohne weiteres umgedreht werden: „kritisch-hinterfragende" Geschichtsforschung, die sich mit der Dekonstruktion von Identität(en) befaßt, stiftet oder gründet dadurch genauso eine „neue Identität", die nun ihrerseits als „bedenklich" angesehen werden kann. Das hat mit Methode und Forschung wenig zu tun, sondern nur mit der „conviction in time", die meiner Einschätzung nach nur beiderseitig legitim oder nicht legitim sein kann. Der Sinn der Studie war es nicht, eine Identität zu stiften oder zu begründen, sondern die in sich affirmative Urner Identität zu erklären.

53 Das Hinterfragen und In-Frage-Stellen von „hinterfragender und kritischer Geschichtswissenschaft" darf nicht damit verwechselt werden, daß mein Methodenverständnis unkritisch wäre: es geht allein darum zu erschließen, auf welcher Erkenntnisebene die Kritik angesetzt werden soll. Natürlich benutze auch ich die allgemeinen Kriterien der Quellenkritik, nur besteht mein methodischer Ansatz in der Geschichtsforschung darin, sich zuerst zu fragen, wie die zivilisatorischen Abläufe funktioniert haben, die es der analysierten Gesellschaft erlaubten, erfolgreich in der Geschichte zu bestehen, bevor die Dysfunktionen behandelt werden.

54 Die Angleichung der Fruchtbarkeit an die europäische Norm von 1,6 Kindern pro Frau als Trend ist auch in Uri und in den Alpen beobachtbar, allerdings besteht eine zeitliche Differenz, die gerade als solche interessant ist.

55 Nur als Hinweis: die urbanen bürgerlichen Familien, die zuerst Geburtenbeschränkung betrieben, hatten gleichzeitig eine patriarchalische Familienstruktur, die die Frauen völlig vom Vater, vom Ehemann, vom Haushalt, somit ausschließlich vom Mann abhängig machte und sie praktisch als „entmündigte Wesen" erscheinen ließ. Diese „Entmündigung" der Frau erlaubte im gegebenen Sozialkontext trotzdem eine Geburtenbeschränkung, weil der sozialwirksame Faktor in dieser Frage nicht der männliche Machtanspruch mittels einer möglichst großen Kinderzahl war, sondern der wirtschaftlichen Einstufung und Besserstellung durch weniger Kinder erste Priorität zukam.

56 Siehe dazu die Studie von Claudia TÖNGI, Im Zeichen der Geburt. Der Ort des weiblichen Körpers in Gefährdungsvorstellungen am Beispiel eines Urner Bergdorfes. In: Historische Anthropologie 1–2 (1993), S. 250–272. „Gottgewollt" heißt überhaupt nicht, daß die Betroffenen nicht wußten, daß Kinder eine wirtschaftliche Belastung für die Familie sind, sondern es heißt, daß der ökonomische Faktor nicht ausreichte, um gegen die „Natur" einzugreifen, weil moralisch gesehen letzterer Faktor den ersteren hierarchisch überwog.

gebraucht werden kann, ist ebenso klar, ist aber nicht mehr das Problem des Forschers, sondern das des *Lesers*, der das Gesagte als Legitimation (oder eben nicht) lesen will. Dies wiederum ist weniger eine methodische, sondern eine rein politische Frage, die in einer demokratischen Gesellschaft im Sinne der *ideologischen Ausgrenzung eine zentrale Stellung einnimmt. Wahrscheinlich muß man Pierre Dubuis' Bemerkung: „[...] et j'éprouve une forte répulsion à l'égard d'une certaine nostalgie de la virile sauvagerie de l'homo uraniensis, à l'étalon de laquelle A. Zurfluh juge nos démocraties égalitaires quelque peu efféminées"[57] in diese politische Kategorie der *ideologischen Kontroverse verweisen, denn sie ist sinnlos in bezug auf die vorgestellte Studie. Da ich zudem nirgendwo etwas Ähnliches geschrieben habe, wird diese Bemerkung nur verständlich, wenn man davon ausgeht, daß Pierre Dubuis nicht nur ein Gesellschaftsprojekt in sich trägt, das nichts mit dem „Urner Modell"zu tun haben will, sondern daß er das seinige, das zwar unausgesprochen bleibt, zudem noch promovieren will.[58] Das Beschreiben eines Zustandes oder sozialer Prozesse, die *heute* als ungerecht empfunden werden, kann ebenfalls nicht damit gleichgesetzt werden, daß „diese sehr oft sozusagen im nachhinein gerechtfertigt"[59] werden. Genausowenig kann das moderne, kritische Hinterfragen dieser gleichen Prozesse sie für die damalige Zeit legitimieren oder delegitimieren, rechtfertigen oder nicht rechtfertigen. Die Rechtfertigung eines Zustands oder einer Handlung ist eine moralische Kategorie des Wertens, nicht eine analysierende Haltung des Forschers. Das damalige Verteidigen oder Angreifen eines sozialen Zustands (wie das etwa Dr. Lusser machte) ist eine philosophische oder politische Handlung und wird damit zum geschichtlich greifbaren Ereignis, das heute beschrieben werden kann und zum Verständnis der damaligen Wertsysteme dienen muß. Aber es geht dabei nicht prinzipiell darum, „die Überlegenheit der kulturellen Dimension (Mentalität) a priori, gewissermaßen abstrakt-definitorisch festzulegen"[60], sondern es geht darum,

57 DUBUIS, 1993.

58 Diese Bemerkung liegt auf der gleichen Ebene der politischen Polemik wie die Aussage Pierre Dubuis' und ist als Argument wissenschaftlich nicht pertinent. Meine Argumentation beharrt darauf, daß Erklären nicht mit Legitimieren gleichgesetzt werden kann.

59 ANTONIETTI, S. 160.

60 KÄLIN, S. 118. Oder umgekehrt gesagt: die methodische Bevorzugung des mental-kulturellen Moments hat in der geschichtlichen Analyse keine philosophische Bedeutung, sondern eine erkenntnistechnische. Im übrigen wurde im „Urner Modell" die mental-kulturelle Dimension nicht abstrakt-definitorisch als überlegen erklärt, sondern diese Forschungsrichtung wurde aus der Einsicht gewählt, daß die mechanistisch-soziologischen Erklärungsversuche auf dem gewählten Forschungsgebiet zu kurz griffen. Siehe dazu: Anselm ZURFLUH, Les racines d'un déraciné: Egohistoire et auto-présentation d'une étude sur Uri. In: Archivio Storico Ticinese (1992), S. 251–276.

die zum Verständnis des „Urner Modells" *damals gebrauchten Wertgegenstände* als das gelten zu lassen, was sie *damals* waren: legitime Stellungnahmen. Das Einordnen einer vergangenen mentalen Haltung und einer Weltanschauung mittels heutiger Wertmaßstäbe ist m. E. anachronistisch und wenig ergiebig für den geschichtlichen Diskurs.

Abschließend kann man festhalten, daß die zitierten kritischen Bemerkungen somit nur in dem ihnen eigenen philosophischen Rahmen als stringent angesehen werden können.[61] Sie mögen zudem in einem generelleren Rahmen nützlich sein, um darüber hinausführende Fragen aufzuwerfen, sie sind es jedoch im entscheidenden Bereich der von uns geführten Stoßrichtung einer inneren Analyse nicht, nicht weil sie primär von außen geführt werden (was bei Kritiken immer der Fall sein muß), sondern weil sie das dabei Entscheidende vernachlässigen, nämlich die thematisierte Lebenseinstellung der Betroffenen selber. Es ist richtig, daß eine solcherart geführte Studie in der „Re-Konstruktion eines urnerischen Kosmos [resultiert], die zu hermetischer Abgeschlossenheit neigt und sich tendenziell einer wissenschaftlichen Debatte entzieht".[62] Die Tendenz zur „hermetischen Abgeschlossenheit" resultiert allerdings daraus, daß das „Urner Modell" effektiv auf diese Art in der Vergangenheit funktioniert hat, weil die traditionelle Welt in weltanschaulicher Hinsicht von einer geordneten Welt mit gegebenen Werten ausgeht; daß das Modell sich einer „wissenschaftlichen Debatte entzieht", ist darauf zurückzuführen, daß die Wissenschaftlichkeit in diesem Modell bei der Erklärung selber zu liegen hat, nicht aber in dessen unumgänglich nötigen Prämissen. Beschrieben wurde, wie das „Urner Modell" ideologisch funktionierte, nicht wie es nach heutigen Umständen ideologisch zu funktionieren hätte. In diesem Sinne stellt sich auch die Frage, ob in Uri die Gesellschaft selber oder nur das „Urner Modell" geschlossen ist, oder aber, ob das „Urner Modell" den Ausdruck einer anthropologischen Konstante[63] darstellt.

61 Dies gilt eigentlich bei jeder Problematik und ist kein geschichtsspezifisches Merkmal der Forschung: allerdings, da der Geschichte auch eine zentrale Funktion innerhalb der Politik zukommt, können solche *ideologieabhängigen und methodischen Grenzüberschreitungen entstehen.

62 SCHNYDER, S. 241.

63 Der Begriff „anthropologische Konstante" beinhaltet die in der conditio humana unumgänglichen biologischen Zwänge, die ein sozio-kulturelles adäquates Verhalten des Menschen generieren. Als prägnantestes Beispiel kann man die Fortpflanzung erwähnen, die ein kulturelles System des „Tausches der Frauen" benötigt, weil der Inzest als Reproduktionsmethode ausgeschlossen ist. Siehe dazu: Hans SÜSSMUTH (Hg.), Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte, Göttingen 1984.

Ein Modell neigt gezwungenermaßen zu Abgeschlossenheit, schon weil es linguistisch ausgefeilt ein gedachtes Verhalten beschreibt, das die Realität höchstens bruchstückhaft wiedergeben kann. Alle Studien unterliegen auf irgendeine Art und Weise dieser Kontingenz. Die Resultate müssen demnach auch nicht primär an ihrer vermeintlichen Abgeschlossenheit oder Offenheit gemessen werden, sondern an ihren Resultaten in bezug auf ihre Zielsetzung und ihre Prämissen.

Das gleiche läßt sich in bezug auf die Sicht von innen oder von außen auf den Forschungsansatz sagen. Die Sicht von innen ist eine Methode und postuliert weder die Übernahme damaliger Werte als eigene Werte noch deren Propagierung als Mythos für heute. Es geht auch nicht darum zu behaupten, daß nur der Eingeborene Einblick in seine eigene Kultur habe, sondern es dreht sich darum, daß man zum Verständnis einer Kultur deren ureigene ideologische Werte benützt, um sie zu erklären, wobei es nicht nötig ist, diese Werte auch selber zu teilen.

Der Vorteil des Konzepts des *Idealtypus*, wie es das Modell der traditionellen Welt braucht, liegt in der Möglichkeit, die mentalen Beziehungssysteme offenzulegen, die die Gesellschaft definieren. In dieser Hinsicht ist es richtig zu sagen, die griechische Gesellschaft sei eine politische gewesen (nicht in dem Sinne, daß es anderswo, etwa bei den Barbaren, keine Politik gegeben hätte), weil der Großteil der sozialrelevanten Tätigkeiten sich innerhalb der politisch konstituierten Polis abspielte.[64] Jedoch können nicht *alle Aspekte* des griechischen Lebens auf die Polis hin interpretiert werden, was umgekehrt auch nicht dahin ausgelegt werden darf, die politische Polis hätte keinen entscheidenden Einfluß gehabt. Genau gleich verhält es sich mit dem idealtypischen Modell des traditionellen Lebensstils der Urner. Die semantische Position des „Urner Modells" kann folgendermaßen definiert werden: Einzelne geschichtliche Elemente, Fakten und Tatsachen können isoliert bleiben (etwa, was die Lebensgeschichte des „Geißbauern des Maderanertals mit [der des] Militärunternehmer[s] des 18. Jahrhunderts, [...] [die des] aufgeklärte[n] Wirt[es] Franz Josef Meyer von Andermatt mit

64 Siehe dazu etwa: Henri-Irenée MARROU, De la connaissance historique, Paris 1954, S. 164–165.

[der des] Pfarrer[s] Aschwanden von Erstfeld [...]" gemeinsam hat[65]), willkürlich akkumulierte geschichtliche „Gegenstände" bilden (etwa Billeters Chronik[66]) oder aber sich zu Kausalketten verknüpfen lassen (politische Entstehungsgeschichte[67]); verschiedene kausal zusammenhängende Faktoren können Strukturen bilden (etwa die landwirtschaftliche Produktionsorganisation), verschiedene Strukturen sich zu Systemen verbinden (wirtschaftliche und soziale Realität in der Markgenossenschaft[68]); daraus lassen sich Synthesen erstellen (etwa der alpine Kulturraum, in dem verschiedene organisierte Schichten wie soziale Ordnung, politische Machtstruktur[69], Glaubenspostulate, Moral und Kirchenstruktur[70] etc. denkerisch „organisiert" werden); und über diese Synthesen stellen sich so etwas wie die „ideologischen Super- oder Metastrukturen". Nun ist es klar, daß in der Geschichtsschreibung solche Hierarchieebenen rein logisch erstellt werden können, daß diese aber in der geschichtlichen Realität nicht so bestanden haben, sondern im täglichen Leben – auf eine bestimmte Weise – gelebt wurden. Umgekehrt ist es logisch, daß eine geschichtliche Studie, die sich auf einer Ebene x bewegt, nicht wertbezogen hierarchisiert ist, sondern sachbezogen. Das ‚Urner Modell' versucht somit, die integrierte Metastruktur der Urner Ideologie zu erkennen. Nun ist es aber so, daß jede Studie sich zwar hauptsächlich auf *eine Ebene* stützt, aber die anderen notgedrungen mit einbeziehen muß. Die ideologisch-mentale Bevorzugung im Modell der traditionellen Welt als methodischer Ansatz, der einer statischen Lektüre Vorschub leisten kann, verneint mitnichten die Ansicht, daß in Uri (und in den Alpen) sich „nichts bewegt" hätte. Dergestalte Kritik erinnert an die Kontroverse, die um das Buch von Pierre Bourdieu geführt wurde: Bourdieu zeigt, welche Sozialmechanismen die gesellschaftliche Reproduktion gewährleisten, und beschreibt ein

65 KÄLIN, S. 117. In der soziologischen Fragestellung Kälins sind alle diese Personen effektiv willkürlich gewählte Einzelschicksale, die nichts miteinander verbindet, außer daß sie zu einem bestimmten Zeitpunkt in Uri leben. In dieser Perspektive ist der „kleinste gemeinsame Nenner" effektiv aussagelos.

66 Eduard WYMANN, Aus der Chronik des Pfarrers Jakob Billeter von Aegeri, 1671–1691 Oberschulmeister zu Altdorf. In: Historisches Neujahrsblatt 22 (1916), S. 1–58.

67 Hans STADLER, Geschichte des Landes Uri. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Neuzeit, Altdorf 1993.

68 Philipp ARNOLD, Almosen und Allmenden. Verarmung und Rückständigkeit in der Urner Markgenossenschaft 1798–1848, Zürich 1994.

69 Urs KÄLIN, Die Urner Magistratenfamilien. Herrschaft, ökonomische Lage und Lebensstil einer ländlichen Oberschicht 1700–1850, Zürich 1991.

70 Stefan RÖLLIN, Karl Joseph Ringold, 1737–1815. Ein Beitrag zur Geschichte des Reformkatholizismus und der Oekumene im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, Altdorf 1984.

Modell der kulturellen Distinktion[71], der sozialen Beziehungsnetze, des finanziellen und intellektuellen Kapitals, das so effizient im Dienste der herrschenden Elite erscheint (als Modell), daß man sich fragen kann, wie denn überhaupt der soziale Aufstieg noch zu bewerkstelligen wäre. Folgt man diesem Modell dem Buchstaben nach, dann müßte eine in sich statische Gesellschaft bestehen, in der die Elite ein für allemal gegeben ist. Nun ist aber Bourdieus Modell der sozialen Reproduktion genau nicht in dieser Perspektive des Aufstiegs (oder Abstiegs) angelegt, sondern im Aufzeigen eines Machterhaltungsapparates, der durchaus zum analysierten Zeitpunkt x so funktioniert wie beschrieben. Die Frage des „sozialen Aufstiegs" ist eine neue Frage, für die das Modell keine Antwort liefert, sondern allenfalls aufzeigt, welches die Schwierigkeiten eines solchen Prozesses sein müssen. In der Tat sind ja die Aufsteiger auch normalerweise die Minderheit innerhalb der Elite. Genauso geht es mit dem „Urner Modell", das das permanente ideologische Moment aufzuzeigen hat, in das die Ereignisse eingebettet werden können, entweder in Harmonie mit dem Modell oder als Ausnahme zum Modell. Hätten diese Ereignisse (welche auch immer) nämlich die Macht gehabt, die ideologische Einstellung grundlegend zu brechen und zu ändern, dann müßte man von einem Paradigmenwechsel im „Urner Modell" sprechen – und der wäre auf ideologischer sowie ereignisgeschichtlicher Ebene faßbar.

Prinzipiell ist das „Urner Modell" nicht nur Ausdruck einer exklusiv urnerischen Wesensart, sondern es ist ein konkretes Beispiel, wie das „traditionelle Weltbild", das in seiner Grundstruktur einen gewissen universellen Charakter aufweist, in einer ganz bestimmten Region funktionierte. Aus dieser Perspektive kann man das „Urner Modell" mit anderen Regionen im Alpenraum[72] oder aber mit anderen Regionen, die nicht primär modern strukturiert sind, vergleichen. Da das Hauptanliegen dieses Modells die Hypothese ist, neben den funktionalmechanistischen Strukturen, die zwar eine große Rolle in diesem Pro-

71 BOURDIEU, Die feinen Unterschiede. Diese Mißverständnisse in den „Erklärungssystemen" sind in einer neueren Publikation besprochen: Pierre BOURDIEU, Méditations pascaliennes, Paris 1997, worin Bourdieu aufzeigt, daß die meisten Mißverständnisse darauf aufbauen, daß der Leser sich weigert, das Gelesene in den „Raum der Möglichkeiten, in dem das Geschriebene konstruiert wurde", zu stellen.

72 Eine differenzierte Gegenüberstellung ist ein Desiderat der Forschung.

zeß spielen, vor allem autonome ideologische Momente zu beobachten[73] – auch wenn man daneben durchaus annehmen darf, daß das ideologische Moment sozio-historisch fundiert ist –, muß es auch in anderen vor-modernen Gebieten (bis zu einem gewissen Grade) gelten.

Die Beispiele, die Parallelen auf ganz bestimmten Ebenen im ideologischen Horizont[74] zwischen dem „Urner Modell" und anderweitigen Kulturmodellen aufzeigen, werden nicht „aus ihrem zeitlich spezifischen und sich wandelnden politischen und sozio-ökonomischen Kontexte herausgelöst"[75], um etwas zu beweisen, das mit dem „sozio-ökonomischen Kontext" zu tun hat – was in diesem Fall dann effektiv zu irrelevanten Aussagen führen würde –, sondern diese Vergleiche werden auf der Ebene der ideologischen Werteinstellung getätigt, wie auch immer im einzelnen deren sozio-ökonomische Ausformung ausgesehen haben mag.

Ein konkretes Beispiel soll hier angeführt werden.[76] Am 4. Januar 1989 ließ Ajatollah Rûhollâh Chomeini dem sowjetischen Staatsoberhaupt Michail S. Gorbatschow einen mehrseitigen Brief[77] zukommen. Analysiert man dessen Inhalt, so stellt man fest, daß Chomeini in den gleichen Denkkategorien argumentiert wie europäische Traditionalisten[78] es in ihrer *philosophia perennis* tun. „Die größte Schwierigkeit Ih-

73 Das Problem der „Retro-Aktion" oder der Rückkoppelung kann man in einer historischen Studie zwar beschreiben, aber als dynamischen Ablauf nicht recht ins linguistische Beschreibungskorsett zwingen. In unserem Modell wird nicht der Ablauf thematisiert, sondern der statisch-feststellbare Zustand der mentalen Haltung. Dies aber heißt eben gerade nicht, daß es nur diesen quasi eingefrorenen Zustand gäbe.

74 Und nicht „Parallelen im Denken und Handeln" als allgemeine Aussage, wie KÄLIN, S. 123, das kritisiert.

75 KÄLIN, S. 123.

76 Für weitere Informationen diesbezüglich, siehe: ZURFLUH, La déploration de l'état du monde, S. 427–446 und Anselm ZURFLUH, Histoire universelle, histoire nationale, histoire régionale, histoire personnelle: propos épistémologiques sur l'interaction entre société, recherche historique et individu, Habilitationsschrift, Nice 1995, S. 412–417 für die französische Übersetzung des Briefs von Ajatollah Chomeini vom 4. Januar 1989. Für den Kommentar, siehe S. 418–425.

77 Hier soll die politische Bedeutung dieses Briefes nicht untersucht werden. Zumindest muß gesagt werden, daß er Chomeinis einziges an ein Staatsoberhaupt adressiertes Schreiben überhaupt war. Da Chomeini einige Monate später starb, kann man von einem politischen Vermächtnis sprechen.

78 Unter Traditionalisten sind die Anhänger der *Philosophia perennis*, somit in der Vor-Renaissance praktisch jedermann sowie nach der Revolution die Gegenrevolutionäre zu verstehen. Zentrales Kriterium ist der Glaube an eine Transzendenz, die das Wesen des Menschen grundsätzlich außermenschlich fundiert. Zu erwähnen sind – neben der thomistischen Philosophie – Jacques-Bégnine Bossuet (1627–1704), Madame de Staël (1766–1817), Joseph de Maîstre (1753–1821), Louis de Bonald (1754–1840), Edmund Burke (1730–1797), Antoine de Rivarol (1753–1801); der Berner Charles-Louis von Haller (1768–1854) und der Urner Karl Lusser (1790–1859), der Spanier Ortega y Gasset (1883–1955) der Franzose René Guénon (1886–1951) und der Italiener Julius Evola (1898–1974).

res Landes", schreibt Chomeini, „betrifft weder die Wirtschaft oder das Eigentum noch die Freiheit. Ihr Problem ist vor allem darin zu suchen, daß Sie nicht an Gott glauben; und dieses Problem wird Sie und den Westen in eine Sackgasse und schließlich zum Mißerfolg führen." Dieser eine Satz (und ähnliche sind auf vier Seiten zu finden) sagt alles aus: Chomeinis Weltanschauung ist um Gott als überirdische Transzendenz zentriert (in der Moderne um den Menschen als Daseins-Immanenz), er glaubt an eine natürliche Ordnung (die Moderne an eine von Menschenhand geschaffene), die nur gottgegeben sein kann (der Materialismus braucht keinen Gott), er glaubt an das Heilige (die Moderne an das Irdisch-Utilitaristische), an das Ewige (die Moderne an das Jetzige), und konsequenterweise wird alles Irdische auf den zweiten Platz verwiesen (in der Moderne ist das der zentrale Wert), eine Schickung in der Welt akzeptiert (die Moderne verlangt das aktiv gesuchte Glück für den einzelnen) und eine auf das Jenseits ausgerichtete Lebensweise vorgeschrieben (es gilt nur *hic et nunc*).[79] Das ganze theologische, philosophische und formal-logische Argumentationsgebäude und alle daraus gemachten politischen Ableitungen Chomeinis beruhen auf diesem Axiom des wahren Gottes und überlagern sich praktisch deckungsgleich mit dem der europäischen Denker der gleichen Schule, d. h. der traditionellen Weltanschauung.[80]

Es ist klar, daß die ideologischen Parallelen, die zwischen dem „Urner Modell" als Ausdruck der traditionellen Weltanschauung und Chomeinis Sicht der politischen Dinge herrschen, nicht auf einem direkten Bezug beruhen können, denn zwischen den alpinen Gesellschaften und der persischen Zivilisation hat es, außer sporadisch-zufälligen Kontakten, keine engere Wechselbeziehung gegeben. Es sind zwei völlig getrennte, autonome Zivilisationssysteme.[81] Findet man solche Parallelen vor, so darf man füglich annehmen, es handle sich um das traditionelle Zivilisationssystem selber, das auf den strukturgleichen philosophischen Voraussetzungen aufbaut. Somit ist das Hauptmerkmal des

79 Natürlich kann es sich hier nur um einen stichwortartigen Katalog von Gegensätzen handeln, die es zu differenzieren gilt. Der Hinweis auf die Unterschiede muß hier ausreichen.

80 Dieser dürftige Hinweis muß hier aus Platzgründen genügen. Die ganze Argumentation findet sich in dem in Fußnote 76 zitierten Artikel.

81 Es gibt nun allenfalls die Möglichkeit zu sagen, die Parallelitäten seien reine Zufälligkeiten und aus funktionalen Zwangslagen entstanden, beinhalteten somit keine eigenen „ideologischen Komponenten". Mit der Häufung von ähnlichen Beispielen nimmt aber die Wahrscheinlichkeit des Zufalls ab. Die andere Möglichkeit, nämlich die einer „ontologischen" Grundeinstellung in verschiedenen Zivilisationssystemen, ist auf jeden Fall ebenso plausibel.

Vergleichs nicht, daß die Argumentation an sich die gleiche ist, sondern vielmehr die philosophische Basis, von der ausgehend zeit- und realitätsbezogen gehandelt wird. Diese grundsätzliche Haltung des Menschen nach einem religiös-transzendenten Sinn des Lebens ist eine anthropologische Konstante, die in allen möglichen Formen weltweit und zeitübergreifend feststellbar ist.

5. Kulturelle Erwartungsmuster und Ideologie als diachrones Modell

Geschichte ist immer gegenwartsbezogen, weil einerseits die Fragestellung Bezug auf gegenwartsorientierte Probleme nimmt, andererseits die analysierte Gesellschaft nun die Resultate, obschon geschichtlicher Art, für sich vereinnahmt und sie sozusagen zeitgleich bewertet. Dabei wird das Fachpublikum hauptsächlich Wert auf die fachkritische, methodische und philosophische Ebene legen, der Leser aber eher von den möglichen Auswirkungen der Studie auf seine Lebenshaltung und seinen Lebensraum interessiert sein. Gerade in der Regionalgeschichte, auch wenn sie mehr sein will als regional, tritt dieses Moment gesellschaftlicher Vereinnahmung einer historischen Studie besonders zu Tage,[82] weil der kleine Raum – erst recht in der Schweiz – besonders effiziente soziale Bezugsnetze und kulturelle Identifikationsmuster mit einschließt. Zudem zeigt sich der Unterschied zwischen „Ereignis" und „Struktur"[83] im lokalen Rahmen besonders stark, denn lokal ist das zeitbezogene Ereignis[84] viel sozialprägnanter (der einzelne erfährt Ereignisse) als die zeitlich viel länger dauernde Struktur, die allenfalls Wirkungszusam-

82 Siehe dazu die programmatischen Artikel von: Reinhard STAUBER, Regionalgeschichte versus Landesgeschichte? Entwicklung und Bewertung von Konzepten der Erforschung von „Geschichte in kleinen Räumen". In: Geschichte und Region/Storia e regione 3 (1994), S. 227–260; sowie Michael GEHLER, „Regionale" Zeitgeschichte als „Geschichte überschaubarer Räume". Von Grenzen, Möglichkeiten, Aufgaben und Fragen einer Forschungsrichtung. In: Geschichte und Region/Storia e regione 1 (1992), S. 85–126.

83 Die tendenzielle Schwierigkeit der Integration von Ereignis und Struktur ist gerade darum schwierig, weil eine Strukturanalyse notgedrungen a) den inneren Aufbau der Struktur, b) den generalisierenden Systemcharakter und c) das Verhältnis von Struktur und Zeit behandeln muß. Das aber bedingt eine Verknüpfung mit dem größeren Rahmen, somit in unserem Falle ein Ausbrechen aus der regionalen Problematik.

84 Siehe dazu etwa den Einfluß, den die Waldheim-Affäre 1986 auf die Tiroler Regionalforschung ausübte. Hans HEISS, Regionale Zeitgeschichten. Zur Differenzierung der zeithistorischen Forschung Tirols und Südtirols seit 1986. In: Geschichte und Region/Storia e regione 5 (1996), S. 267–313.

menhänge aufzeigt,[85] zumal sie Verdecktes erwähnt und destabilisierend wirkt.

Bei den direkt Betroffenen im Kanton Uri hat die ideologisch begründete Lesart verschiedene Reaktionen ausgelöst. Eine erste Gruppe kann sich mit den Aussagen einverstanden erklären mit dem Argument, „so in etwa sei die Lebenseinstellung" der Urner. Eine andere Gruppe stößt sich daran, daß die Urner als traditionell angesehen werden, und möchte sich eher modern wissen, meint aber, daß viele Dinge so erlebt seien, wie sie beschrieben sind. Eine dritte Gruppe hingegen kann mit dem Modell nicht viel anfangen. Nun sind diese epidermischen Reaktionen durchaus normal – Schwierigkeiten ergäben sich, wäre Gruppe drei in der eindeutigen Mehrheit. Der Einwand, Uri sei genauso modern wie die Stadt, ist vordergründig berechtigt, wenn man sich auf den Standpunkt der materiellen Realität, auf die Seite der Objekte stellt. Berücksichtigt man die funktionale Realität, so sind die Beziehungsnetze augenscheinlich die gleichen wie anderswo: soziale Beziehungen, Politik und Kultur bewegen sich auf den gleichen Gleisen. Betrachtet man die äußeren Sozialmechanismen, so ergibt sich der gleiche Befund: hier wie dort wird Macht ausgeübt, erfahren oder erduldet; sogar auf der symbolischen Ebene, in Religion und wiederum in Kultur (aber als geistiges Ereignis diesmal und nicht als soziales) besteht kein gewaltiger Unterschied: beide Systeme sprechen die gleiche Sprache und haben *grosso modo* die gleichen Sitten. Im täglichen Leben erlebt man Dinge; in einer Studie kann man sie darstellen oder allenfalls hinterfragen. Ist ein geschichtlicher Erklärungsversuch gleichzeitig eine feststellbare Erlebnisform, die viele Leute in der einen oder anderen Art selber erfahren haben, so darf füglich angenommen werden, daß der zwar ge- fühlsmäßig erlebte und schwierig auszuformulierende Standpunkt als Modell eine gewisse Berechtigung hat. Die Frage ist, ob man diese Art der Zustimmung (oder Ablehnung) als aussagekräftig gelten lassen will.[86] Eines jedoch zeigt sie darüber hinaus mit Sicherheit: nämlich das Problem der Diachronik innerhalb des Modells. Das Problem der

85 Siehe zu dieser Diskussion: FABER, Theorie der Geschichtswissenschaft, S. 235–240.

86 Natürlich kann argumentiert werden, daß das Modell bei gewissen Leuten Zustimmung fände, weil es „positiv orientierte Mythen", die schon bestehen, aufgreift und zementiert. Solche Bemerkungen sind immer „richtig" (oder „falsch"), denn es handelt sich dabei um eine reine „Standortfrage".

„Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen",[87] das Forschungsstandpunkt und Quellenwahl mit einschließt, stellt sich, weil der Leser die analysierten Fakten (die im Modell als symmetrisch angesehen werden) nicht notgedrungen als auf der gleichen epistemologischen Ebene liegend beurteilt. Es ist unangefochten, daß jedes geschichtliche Produkt ein Kind seiner Zeit ist. Die Frage ist also nicht, ob man verschiedene Objekte über die Zeit hinweg in einer Studie gleichsam künstlich verknüpfen kann, sondern die Frage ist, was man mit dieser Operation bezweckt. Geschichte betreiben heißt zu einem großen Teil, etwas mit etwas vergleichen. So werden z. B. Wachstumsprozente miteinander verglichen, ohne daß man sich zu fragen braucht, welches wirtschaftliche System hinter der jeweiligen Zahl steckt. Darum können im „Urner Modell" verschiedene Quellen wie Sagen, Zeitungsartikel, Gemälde, wissenschaftliche Arbeiten etc. parallel analysiert werden, weil nicht deren zeitbezogene faktologische Aussage betrachtet wird, sondern deren darunterliegende, explizite und implizite Wertstruktur, deren Ausdrucksform zwar auch zeitbedingt ist, deren prinzipieller Inhalt jedoch als kulturell-ideologische Konstante *mehr als nur zeitbedingt* ist.[88] Darum wurden im „Urner Modell", das auf die Endzeit des „Ancien régime" gerichtet ist, alle Quellen *vor* der Französischen Revolution als dem Modell inhärente und konstitutive Momente verarbeitet, die Quellen nach 1800 aber können nur noch als Restposten (die man noch heute selber erfahren kann[89]) angesehen werden.

Darum sind Tradition und Moderne durchaus ein Konzept, das zwar nur schwer definierbar ist, aber eine Reihe methodischer Vorteile aufweist, denn damit wird ein entscheidender Bruch in der menschli-

87 Der von Koselleck in seinem dreischichtigen Zeitmodell (Irreversibilität der Ereignisse, Wiederkehr von Konstellationen, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen) konzeptualisierte geschichtliche Zeitbegriff beraubt notgedrungen geschichtliche Begriffe wie Staat oder Volk ihrer Substanz, hat aber den Vorteil, Bruchstellen besser aufzeigen zu können; dagegen wird nicht erklärt, wie es zu diesen Diskontinuitäten kommt. Siehe dazu: Reinhart KOSELLECK, „Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen". In: DERS./Wolf-Dieter STEMPEL (Hg.), Geschichte – Ereignis und Erzählung, München 1973, S. 211–222, bes. 213 und FABER, Theorie der Geschichtswissenschaft, S. 236.

88 In diesem Punkt scheiden sich natürlich wiederum die Geister: auf der einen Seite gibt es die Wissenschaftler, die daran festhalten, daß es innerhalb einer Zivilisation über das Zeitbedingte hinaus gewissermaßen ein transzeitliches „Wesen verschiedener gleicher Werte" gäbe, das zudem über die Zivilisation hinaus das „Wesen des Menschen" ausmacht; ein extrem nominalistischer Standpunkt verneint das und beharrt darauf, daß jeder Wert durch jede Epoche „neu" definiert wird, also grundsätzlich situationsabhängig erscheint.

89 In dieser Hinsicht wäre es durchaus interessant zu ergründen, wie die traditionale Lebenshaltung in der heutigen Politik noch zum Vorschein kommt; dies konnte jedoch nicht das Ziel des „Urner Modells" sein.

chen Geschichte thematisiert, nämlich der Zeitpunkt, ab dem dem „Individuum als solches" Bedeutungsvorrang zukommt. Über diese Bruchstelle hinweg führen aber Menschenleben, die man nicht eindeutig der einen oder anderen Welt zuordnen kann. Nur tendenziell läßt sich sagen, daß dieses oder jenes Verhalten modern ist. Das „Urner Modell" abstrahiert nämlich eine Vielzahl differenzierter Verhalten auf eine systematische Denkebene und konstruiert das Ganze als Modell, einen formalen Gegenstand, der so etwas wie einen „Grenzbegriff"[90] oder ein „Noumenon" darstellt.[91] Darum ist das Modell wie jedes Modell gezwungenermaßen eindimensional oder besser gesagt auf einige ganz bestimmte Szenarien hin konstruiert. Diese „mechanistische Komponente" im Modell selber führt dazu, daß externe Faktoren der Modellkonzeption nicht berücksichtigt werden können, aber auch daß ein Überschreiten von vorgegebenen (Denk-)Bezugsebenen, für die das Modell nicht bestimmt war, wenn nicht ganz unmöglich, so doch sehr schwierig wird. Der operative Faktor – nämlich: „was wirksam ist"[92] – einer historischen Erklärung oder eines Modells bewegt sich innerhalb seiner Parameter, die subjektivistische Einstellungen und Ausnahmefälle nicht einschließen kann.

Sollte das „Urner Modell" etwa in die sozio-mechanistische Machtkonstellation von Herrschen und Beherrscht-Sein eingespielt werden, so müßte ersichtlich gemacht werden, daß der ideologische Diskurs sich zwar auf eine geschichtlich gewachsene Machtposition stützt, die prinzipiell den Mächtigen nützt, daß die indizierte und integrierte Sozialhandlung aller zwar gleichsam auf diesem integrierten Diskurs aufbaut, der in der sozialen Realität nur bedingt für das gleiche Ziel aller besteht. In der Tat verbinden die Eliten diese ideologische Einstellung mit ihrem eigenen Machtspiel, ihrer Vorstellung von Staat und Nation und ihren wirtschaftlichen Vorteilen. Bei den Beherrschten finden sich der bei den Eliten explizite Diskurs und die äußerlich sichtbar gemachte Machtkonstellation (funktionalistische Ebene) unter veränderter

90 Max Weber benutzt diesen Begriff in bezug auf die Definition seines Idealtyus, der weder die historische Wirklichkeit noch ein Abbild davon ist, sondern als „Grenzbegriff" dazu dient, die Wirklichkeit daran zu messen.

91 MARROU, De la connaissance historique; hier wird der Begriff „das mit dem Geist zu Erkennende" im Sinne Kants gebraucht, was heißt, daß es sich um „einen bloß gedachten und objektiv nicht wirklichen Gegenstand" handeln kann.

92 Im geschichtlichen Modell ist die Zweckbestimmung wichtiger als die „Wahrheit": eine marxistische Analyse etwa kann als „philosophisch falsch" angesehen werden, deren Analysen geschichtlicher Fragen aber trotzdem als zutreffend.

Form in einem impliziten und innerlich akzeptierten Wertgefüge (ideologische Ebene) wieder. Tendenzielle Überlagerung der beiden Diskursformen, so wie sie sich im „Urner Modell" abzeichnet, ist der Garant einer über die normalen staatlichen Repressionsformen und die elitäre Akkulturation hinweg stabilen Sozialordnung.

Ganz generell kann dieses duale Weltmodell auch am historischen Diskurs selber betrachtet werden, der sich seit der Renaissance entwickelte und von Reinhart Koselleck[93] thematisiert wurde. Zwei „traditionelle Modelle" des geschichtlichen Diskurses, nämlich die antike Geschichtsauffassung des exemplarischen Lebens als Modell des Lebens, wie Plutarch es zeigt, und die christliche Auffassung der politischen Eschatologie, die die Vergangenheit und die Gegenwart im Hinblick auf die Zukunft zu verstehen sucht, stellen sich geschichtstheoretisch der „modernen Geschichtsauffassung" entgegen. Diese wurde in drei Etappen erarbeitet, nämlich von der Idee der „Gegenwart als neue Zeit" weg, über die Idee des Fortschritts als Aktor der Geschichte hin zum Paradigma, daß allein der Mensch Geschichte mache, wobei die Humanität als solche zum geschichtlichen Objekt wird. Dies sind genau dieselben Kategorien, mit denen die Tradition und die Moderne in den Alpen analysiert wurden, und die Symmetrie zwischen Geschichtsschreibung und Gesellschaft ist selbstverständlich nicht zufälliger Art, sondern beruht ganz einfach auf der sozio-kulturellen Realität der menschlichen Geschichte. In diesem Sinne ist zwar das „Urner Modell" nicht an sich bewiesen, aber es erhöht doch dessen Plausibilität als Verständnismodell.

6. Schlußfolgerungen

Die feststellbare Übereinstimmung der Kritiker gegenüber dem „Urner Modell" erscheint in den Rezensionen als Ausfluß gleichgelagerter wissenschaftlich-methodischer Prämissen und Hypothesen[94] mit abzusehenden Schlußfolgerungen. Meine „antikritischen Zeilen" schreiben sich nicht in die Kategorien von richtig und falsch ein, sondern sie

93 Reinhart KOSELLECK, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main 1979.

94 Ganz abgesehen davon, daß Forscher, die mit Methode und Forschungsziel generell einverstanden sind, sich nicht zu Wort melden.

möchten die Berechtigung eines alternativen methodischen Forschungsstandpunktes aufzeigen, der zwar vordergründig andere, zumeist nicht direkt in den herrschenden Geschichtsdiskurs integrierbare Resultate zeitigt, der aber keineswegs einen *exklusiven* Charakter beansprucht.[95] Das philosophische Hauptproblem der Studie der „traditionellen Welt", das des Primats von Idee oder Materie, wie ihn Idealismus oder Materialismus postulieren, ist eine Frage des Standpunktes und kann letztlich nicht zugunsten einer Seite entschieden werden. Damit eine Forschung überhaupt durchgeführt werden kann, wird ein heuristischer[96] Standpunkt wohl tendenziell Stellung beziehen, aber wertend zurückhaltend sein und sich philosophisch nicht festlegen. Das ist sein methodologischer Vor- und Nachteil.

Zum Abschluß kann man die Diskussion auf eine andere Ebene heben und sich fragen, ob Gegenüberstellungen wie modern-traditionell, Stadt-Land, Alpen-Flachland überhaupt einen erkenntnistechnischen Sinn machen. In der Tat ist diese Art der Fragestellung schon *en filigrane* seit Anbeginn der Geschichtsschreibung existent, weil sie (und vielfach das Denken überhaupt) nur über Dualität, über Gegenüberstellung von verschiedenen Fakten (wie sie auch seien), funktioniert. Die Geschichtsschreibung bemüht sich, das wiederzugeben, was von den Ereignissen her als wichtig erscheint. Aber sie möchte auch von ihren Anfängen an den Sinn der Ereignisse verstehen. Darum konstruiert sie kausalformierte Erklärungsketten, die eine rationale Erklärung liefern müssen. Wenn auch diese Erklärungsketten formal-logisch richtig abgeleitet werden müssen, um ein plausibles Resultat zu erreichen, so ist doch die Auswahl der Kettenglieder frei, und zudem ist auch die Verknüpfungsreihe nicht von vornherein gegeben: eine ganze Anzahl von Plausibilitäten *kann* eine Erklärung liefern. Die große Problematik der

95 Dieser „relativistische Standpunkt" ist eine rein methodische Angelegenheit. Er beinhaltet nicht den „moralischen Relativismus", der besagt, die Lebensweisen einer bestimmten Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit ergäben sich ausschließlich aus den zu dieser Zeit vorherrschenden Umständen und könnten sich daher jeden Augenblick in eine x-beliebige Richtung verändern, wobei Permanenz und Universalität ausgeschlossen seien, weil jede „Wahrheit" veränderbar ist. Er impliziert nur die Meinung, daß vom rationalen Standpunkt aus die vergangene wie auch die jetzt ablaufende Geschichte gegen die Zukunft offen ist, weil die verschiedenen Möglichkeiten zum Zeitpunkt x erst im nachhinein in ein Erklärungsmodell gebündelt werden können, da man in der sich abspielenden Gegenwart nicht zwingend sehen kann, welches Ereignis, welche Struktur auch wirklich zum Tragen kommen und somit zur Geschichte wird.

96 Der Vorteil des heuristischen Standpunktes ist, daß er, nach Gadamer, für die Erklärung versucht, „das sachliche Recht dessen, was der andere – sprich: die Tradition – sagt, gelten zu lassen". Siehe: Hans-Georg GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1965, S. 276.

Geschichtsschreibung besteht darin, mehr die Wahrscheinlichkeit oder Wahrhaftigkeit einer Aussage oder Studie, die ihrerseits oft in einer Dualität, falsch oder richtig, konservativ oder progressiv, mythisch oder wissenschaftlich beschrieben werden kann, aufzuzeigen, als die unerreichbare objektive Wahrheit der vergangenen Realität anzustreben.

Geschichtliche Forschung ist ein erklärender Diskurs, der aufzeigt, daß der Mensch oder ein bestimmtes Ereignis in einer bestimmten Epoche als „historisches Wesen" existiert haben, jedoch nur in ihrer Epoche, somit zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt des geschichtlichen Ablaufs. In diesem Sinne ist er notgedrungen dualistisch, weil immer zwei Ebenen im Spiel sind: die Vergangenheit (Geschichte) und die Gegenwart (Geschichtsschreibung). Das heißt nun aber, daß dieses Ereignis (die abgelaufene Realität in ihrer Ganzheit) erkenntnistechnisch auf der Ebene der Geschichtsschreibung nur ein „historischer Realismus" sein kann, weil das Ereignis (das durch ganz bestimmte historische Konditionen getragen wurde, die heute verschwunden sind, weil die Vergangenheit vergangen ist) selber verschwunden ist und neuen geschichtlichen Konditionen Platz gemacht hat, worauf der „gewesene Realismus" sich heute als „Mythos" ausweist, der „aktuelle historische Realismus" den gewesenen als „Ideologie" erklärt.

Wenn hier von „Realismus" und nicht von „Realität" eines geschichtlichen Ereignisses gesprochen wird, dann deshalb, weil das geschichtliche Ereignis nur als ein heuristisches Prinzip der historischen Realität angeschaut wird. Denn es gibt kein historisches Ereignis unabhängig von der Geschichte zum Zeitpunkt, wo es stattfand, und es gibt keine Geschichte an sich, sondern nur eine Geschichte, die man erzählt. Sobald ein Begriff wie geschichtliches Ereignis in einer Erklärung auftaucht, produziert es sozusagen eine historische *Essentia* über einen historischen Aktor. Die (gewesene und nicht wiederholbare, darum auch nicht ganzheitlich wiedergebbare) Realität dieses Zustandes und dieses Aktors ist der *Realismus dieses Ereignisses* unter zwei Aspekten: zuerst besteht es als Ereignis, das genau zum Zeitpunkt x, in dem die geschichtlichen Umstände y es so produziert haben, weil es damals so abgelaufen ist, nämlich in der Vergangenheit (historische Realität), und dann weil es heute so als Geschichte thematisiert wird (geschichtsschreibende Realität). Beim Schreiben oder Lesen der Geschichte werden wir uns gewahr, daß wir unweigerlich andere geschichtliche Umstände und Rahmenbedingungen (er)leben (als damals, als das beschriebene geschich-

tliche Ereignis stattfand). Da wir zudem in jeder Gegenwart gegenüber der Vergangenheit eine andere Fragestellung vorfinden (heute ist sie etwa gegenüber den Alpen anders als vor 10, 20 oder 100 Jahren), kann die Geschichtsschreibung allerhöchstens einen historischen Realismus postulieren und nicht eine physisch gegebene Realität.

Das Problem, das sich dem/der Historiker/in stellt, ist generell genau das einer Konstruktion und einer Konzeptualisierung, die das Hinübergleiten von einem „historischen Sachverhalt" zu einem „geschichtlichen Gedankengebilde" bedeutet, was einem Hinübergleiten eines geschichtlichen Realismus zu einem anderen geschichtlichen Realismus gleichkommt, worin die physische Realität (die damals herrschte und ge-/erlebt wurde) zum Gedankengebäude geworden ist. Jeder geschichtliche Realismus (als Summe von „ehemaliger reeller Geschichte" und „heutiger Geschichtsschreibung") definiert sich somit durch Konditionen, die zeitbedingt verschieden sind, worauf die Erklärungsmöglichkeiten (die schon von der Ereignisauswahl her vielgestaltig sind) sich entsprechend vervielfachen.

Jeder Realismus, der eine physisch, der andere mythisch, entwickelt sich aus einem eigenen Umfeld, aus geschichtlich determinierten Konditionen. Man könnte fast von einem *circulus vitiosus* sprechen, da der Realismus, der den Menschen in der Geschichte als physisches Wesen beschreibt, von den Konditionen abhängt, die ihn (damals) determiniert haben, aber ihn auch gleichzeitig von denen determinieren lassen (im nachhinein, vom Schreiber der Geschichte), die gerade bei der Geschichtsschreibung herrschen. Die Geschichtsschreibung stellt den Menschen somit zu einem bestimmten Zeitpunkt genau so und nicht anders in die „Geschichte". Das bedingt nun, daß ein „neuer Realismus", der den geschichtlich erfaßten Menschen der Vergangenheit als Mythos hinstellt (wie das etwa mit dem „Urner Modell" gemacht wurde) und der, nur weil er aus neuen geschichtlichen Rahmenbedingungen hergeleitet wird, nicht wahrer sein kann als der „vorherige Realismus", sondern bestenfalls „anders". Die konservative und progressive Weltanschauung oder die progressive und konservative Geschichtsschreibung orientieren sich also an verschiedenen Wertsystemen, an verschiedenen „historischen Relativismen" und produzieren verschiedene Modelle über die gleichen Ereignisse.

Somit verweist eine methodische Betrachtungsweise die geschichtliche Forschung heute in eine relativistische Richtung, in der die Kate-

gorie wahr oder unwahr zwar als philosophische Frage gestellt werden darf, aber als historische Kategorie nicht mehr relevant ist. Es ist nämlich unmöglich zu behaupten, die heutige geschichtliche Realität, weil sie jetzt gelebt wird, entwickle einen wahreren geschichtlichen Realismus. Sollte die Idee eines erkenntnistechnischen Fortschritts ins Spiel gebracht werden, so ist das eher ein Glaubenspostulat als eine Tatsache, schon, weil dann abgeleitet werden muß, daß eine zukünftige Erkenntnisstufe noch wahrer sein muß (weil der Fortschritt immer weiter „fort-schreitet") und somit die heutige (welche jetzt als „wahrer" als die vorhergehende angenommen wird) ihrerseits als „weniger wahr" hinstellt.

Somit dürfen die heutigen Ergebnisse der Geschichtsschreibung nicht in der Kategorie von wahr beurteilt werden, sondern sie sind selber ein Momentum der Geschichte: relativ, wahrscheinlich, plausibel. Dies alles mag eher als ein philosophisches denn als ein geschichtliches Problem erscheinen. Da jedoch jeder geschichtliche Forschungsansatz auf philosophisch-weltanschaulich expliziten oder impliziten Prämissen aufbaut, müssen diese retro-aktiv wieder in den geschichtlichen Diskurs eingefügt werden, um diesen aus der heutigen Sackgasse der sterilen Dualität (progressiv versus konservativ, Moderne versus Tradition ...) herauszuleiten. Werden voneinander verschiedene historische Realismen als das, was sie sind, nämlich Momente der Geschichte, anerkannt, so geschieht das nicht in der Absicht, daß die Geschichte als Human- und Sozialwissenschaft nichts Entscheidendes mehr zur Vergangenheit und zum heutigen Gesellschaftsverständnis beisteuern könnte, sondern im Gegenteil in der Absicht, die Bedeutung des geschichtlichen Diskurses besser in den heutigen Wissensstand stellen zu können.

Die Wissenschaftsgeschichte hat gezeigt, daß dogmatische Positionen sich nie lange halten lassen. Das Gegenüberstellen von Modellen idealtypischer Art, wie das „Urner Modell" als spezielle alpin-europäische Verkörperung der traditionellen Weltanschauung es gegenüber der Modernität macht, ist somit erkenntnistechnisch eine Methode unter anderen, die ihre Vor- und Nachteile hat (wie jede Methode). Es ist aber keine „wertmäßige" Beurteilung und noch viel weniger ein Vorzeigemodell, wie die Welt von heute sein müßte. Das „Urner Modell" zum „alternativen Gegenbild der eigenen Zeit"[97], zum „Vorzeigemo-

97 KÄLIN, S. 127.

dell" zu erklären und dadurch abzuleiten, daß dieses heuristische Modell „einer fragwürdigen historischen Mythenbildung kräftig Vorschub leiste"[98], zeigt nur, daß ein bestimmter „historischer Realismus" zum philosophischen Absolutum erklärt wurde, woran gewisse andere als falsch gemessen werden. Er kann aber nicht zeigen, daß das „Urner Modell" falsch und deshalb unhaltbar ist.

Um ein umfassendes Geschichtsbild konstruieren zu können, darf man sich nicht nur auf die Gedankengebäude einer Seite beschränken, sondern muß die dagegen verfaßten Arbeiten ebenfalls berücksichtigen. Das gilt für die Aufklärung[99] so gut wie für die traditionellen Gesellschaftsformen der Alpenwelt.

Abstract

*Anselm Zurfluh: Esiste l'"*homo alpinus*"? (III): alcune annotazioni storico-antropologiche*

Creare un modello che descriva una mentalità nella sua evoluzione idealtipica in quanto "ideologia": questo era l'obiettivo dichiarato del "modello di Uri", presentato in questa rivista nel 1992, che doveva valere da esemplificazione regionale della mentalità del "mondo tradizionale". Punto cardine del ragionamento era che la "tradizione" proietta sempre verso un "centro trascendente" l'insieme dei propri elementi filosofici o mental-ideologici e che, al contrario della "modernità", attribuisce un'importanza secondaria alla contingenza materiale. Questa scelta, metodologica e di ricerca, di privilegiare il piano "ideale-culturale" rispetto al "funzionalismo materiale e sociale" ha suscitato in ambito storico-scientifico discussioni e critiche, poiché in genere il piano "ideal-mentale" è percepito come derivazione (quasi esclusiva) del piano materiale, mentre il "modello di Uri" assegna alla "sfera ideale" una relativa autonomia dalla contingenza materiale.

98 KÄLIN, S. 127.
99 Siehe dazu: GOULEMOT, Le règne de l'histoire.

Il presente saggio intende delineare nuovamente lo stato della ricerca sul "modello di Uri" e la *Weltanschauung* tradizionale. In particolare, si cerca di mostrare in esso che il presunto, aspro contrasto tra la storiografia "progressista" e quella "conservatrice" corrisponde in fin dei conti solo a un esercizio stilistico logico-formale, perché in ogni modello euristico storiografico è insito un "realismo storico", ammesso e non concesso che la spiegazione attraverso metodi storiografici consueti sia prodotta in modo corretto da parte delle tecniche di ricerca. In tal senso, è molto più importante analizzare le ipotesi e le aspettative a partire dalle quali è scaturito un "prodotto storico". La quintessenza di questo contributo sta nel fatto che la esclusione polemico-politica del "modello tradizionale" è un problema "ideologico-politico" odierno, irrilevante da un punto di vista storiografico, e nel riconoscere che solo la pluralità di metodi e interessi consente di tracciare un quadro del passato il più possibile compiuto.