

knüpft, die einen Anspruch darauf erheben.⁸¹ Deshalb wohnt ihm ein genuin exkludierendes Moment inne, wie auch das Beispiel des AfD-Wahlplakates gezeigt hat. In diesem Sinne trägt die vorliegende Studie dazu bei, regionale Identitäten und ihr kulturelles Erbe als gegenwärtige Phänomene in ihrer historischen Gewachsenheit nicht als statisch, sondern als dynamische Aushandlungsprozesse mit einer jeweils bestimmten Trägerschaft zu begreifen. Diese Träger:innen konstruieren ihr kollektives Selbstverständnis auf Basis eines teilweise diffusen Gerüsts aus Werten, Traditionen oder Eigenschaften und bedienen sich hierfür in der Regel eklektisch und zweckgerichtet der Vergangenheit. Wenn wir diese Rationalitäten besser verstehen, können wir die damit verbundenen politisch-kulturellen sowie sozio-ökonomischen Implikationen inklusive den damit verbundenen Grenzen demokratischer Teilhabe systematisch reflektieren, gegebenenfalls hinterfragen und dekonstruieren.

1.4. Forschungsansatz und zentrale Konzepte

Aufbauend auf der skizzierten Vielzahl an Definitionen und Forschungsstimmen ist eine eigene, zielführende Definition der beiden zentralen Konzepte – Kulturerbe sowie regionale Identität – unabdingbar. Sie richtet sich nach dem zugrundeliegenden Erkenntnisinteresse und der damit verbundenen Forschungsfrage: Wie und warum konstruieren Menschen heute im Wendland und in der Lausitz ihre regionale Zugehörigkeit durch die Nutzung von Cultural Heritage? Demzufolge muss sie Aufschluss über zwei Kernthemen geben:

- regional orientierte Heritage-Nutzungen, wie sie sich heute sowohl im Wendland als auch der Lausitz darstellen, und
- die Gründe für diese aktuellen Situationen.

Fragen wir nach den Gründen für den Ist-Zustand kulturellen Erbes in den Regionen, müssen wir auch nach seinem Geworden-Sein fragen, da – wie Dietmar von Reeken es aus Sicht der geschichtskulturell ausgerichteten Geschichtsdidaktik formuliert – »Menschen [stets] ihre Geschichte vor dem Hintergrund von Gegenwarterfahrungen und Zukunftserwartungen [deuten], aber sie deuten umgekehrt auch ihre Gegenwart und ihre – gewünschte oder befürchtete – Zukunft vor dem Hinter-

81 Dazu weiterhin grundlegend: Hall: Whose heritage.

grund von Vergangenheitsbezügen.«⁸² Auf den hier gewählten, heritage-fokussierten Zugriff bedeutet dies:

- a) die historisch gewachsenen, regional spezifischen Handlungskontexte zu analysieren,
- b) die aktuell verhandelten Vergegenwärtigungen von Vergangenheit in beiden Regionen nachzuzeichnen und ihre diskursbestimmenden Akteure zu identifizieren sowie
- c) die Motivationen, Nutzungen, Möglichkeiten und Grenzen ihres jeweiligen Heritage-Makings zu erkennen und zu reflektieren.

Diese Herangehensweise verlangt nach einem genuin sozialkonstruktivistischen Verständnis der Konzepte von Heritage und regionaler Identität, denn sie rückt die Akteure und ihre jeweiligen individuellen Verständnisse in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Erst, wenn sowohl die Region und ihre ›Identität‹ als auch das ihr zugeschriebene kulturelle Erbe als Ergebnis beständiger Aushandlungen verstanden werden, treten die engen Verbindungen zwischen beiden zu Tage – eine Verknüpfung, für die Bernhard Tschofen bereits 2007 plädierte.⁸³

1.4.1. Cultural Heritage

Man kann für eine große Klasse von Fällen der Benützung des Wortes »Bedeutung« – wenn auch nicht für alle Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: Die Bedeutung des Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache. Und die Bedeutung eines Namens erklärt man manchmal dadurch, daß man auf seinen Träger zeigt.⁸⁴

Dieser Gedanke aus Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* kann in gewisser Weise als Basis für die gesamte hier vorliegende Arbeit betrachtet werden. Denn, ähnlich wie es Hall fünfzig Jahre später für das feststellt, was wir ›Kultur‹ nennen, so ist auch kulturelles Erbe nicht nur das, was einzelne, wirkmächtige Akteure darunter verstehen – auch, wenn sich die normative Kraft ihrer Definitionen im alltägli-

82 Dietmar von Reeken: Ein Verein als Gedächtnisgemeinschaft. Geschichte, Gegenwart und Zukunft im Denken und Handeln eines Heimatvereins im Wandel des 20. Jahrhunderts. In: *Christiane Schröder, Heike Düselder, Detlef Schmiechen-Ackermann, Thomas Schwark und Martin Stöber (Hg.): Geschichte, um zu verstehen. Traditionen, Wahrnehmungsmuster, Gestaltungsperspektiven – Carl-Hans Hauptmeyer zum 65. Geburtstag*. Bielefeld, 2013, S. 283.

83 Tschofen: Antreten, ablehnen, verwalten?, S. 25.

84 Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a.M., 1997, S. 262f.

chen Gebrauch des Begriffes niederschlägt.⁸⁵ Halls Kulturbegriff als Grundlage des analyseleitenden Verständnisses von Cultural Heritage zu nutzen, bietet den Vorteil, sowohl Kultur als auch Heritage als Praxis des Bedeutung-Zuschreibens und des Ringens um die Gültigkeit geteilter Deutungen zu verstehen. Daran anschließend verwende ich den Begriff der Praxis im Folgenden als ein in sich verbundenes Set von Aktivitäten, bei deren Vollzug Menschen eine sozio-kulturelle Wirklichkeit hervorbringen.⁸⁶ In Anlehnung an Stefan Hirschauer bilden einzelne Typen dieser Aktivitäten die jeweiligen Praktiken des kulturellen Erbes.⁸⁷ Ich werde auf die einzelnen Praktiken von Cultural Heritage noch genauer zurückkommen (siehe unten in diesem Abschnitt und Kapitel 5).

Sowohl Kultur als auch Erbe sind demzufolge einem ständigem Deutungswandel unterworfen. Und wenn Kulturerbe eine Zuschreibung ist, eine soziale Praxis der Vergegenwärtigung, dann stellt sich im Sinne einer praxistheoretischen Perspektive die Frage, was eben jene Menschen unter dem Wort ›Kulturerbe‹ fassen, die dessen aktuelle Verhandlung in den untersuchten Räumen entscheidend prägen. Hier wird die Untersuchung der gesammelten Quellen noch zeigen, dass diese individuellen und teils impliziten Deutungen der Akteure mit den Deutungen übergeordneter Organisationen, wie EU und UNESCO, dringend in Relation zu setzen sind, denn das eine beeinflusst das andere und vice versa. Es bedeutet aber auch, den Begriff von seiner wissenschaftlichen Konzeptualisierung zu trennen. Denn die Verwendung des Begriffes ›Kulturerbe‹ beziehungsweise ›Cultural Heritage‹ fußt sowohl auf seiner offiziellen, alltäglichen Verwendung – meist geprägt durch die UNESCO – sowie auf der wissenschaftlichen Auseinandersetzung im Rahmen der Heritage-Studies. Da diese nach wie vor vermehrt von anglophonen Forschungen geprägt sind, schlage ich vor – zumindest im Rahmen deutschsprachiger Arbeiten –, zwischen ›Kulturerbe‹ und ›Cultural Heritage‹ zu unterscheiden. Während Kulturerbe der Quellenbegriff ist, der die deutschsprachige öffentliche Debatte und auch das offizielle Verständnis von Erbe prägt, ist Cultural Heritage das wissenschaftliche Konzept, mithilfe dessen es untersucht und analytisch urbar gemacht

85 Hall Stuart: *The Work of Representation*. In: *Hall Stuart, Evans Jessica und Nixon Sean (Hg.): Representation. Second Edition*. London u.a., 2013.

86 Theodore Schatzki: *The site of the social. A philosophical account of the constitution of social life and change*. University Park, 2002, S. 71; sowie: Ingo Schulz-Schaeffer: *Praxis, handlungstheoretisch betrachtet*. Zeitschrift für Soziologie 39, Nr. 4 (2010): S. 319–336, hier S. 319. Zum Begriff der ›sozio-kulturellen Wirklichkeit‹ als Zusammenspiel menschlichen Zusammenlebens mit gleichzeitiger Sinn- und Bedeutungszuschreibung siehe: Peter L. Berger und Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a.M., 2007 (1966).

87 Stefan Hirschauer: *Praxis und Praktiken*. In: *Robert Gugutzer, Gabriele Klein und Michael Meuser (Hg.): Handbuch Körpersoziologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden, 2017, S. 46.

wird. Mir ist bewusst, dass dieser sprachliche Kniff nur begrenzt auf andere Sprachen übertragbar ist. Es scheint mir jedoch eine fruchtbare Frage der Theoretisierung vererbender Prozesse, wie sich diese vom alltäglichen Sprachgebrauch sinnvoll und praktikabel unterscheiden lässt. Der Ethnologe Christoph Brumann teilt diejenigen Menschen, die sich mit Cultural Heritage beschäftigen, parallel dazu in zwei antagonistisch gegenübergestellte Lager auf, nämlich:

[...] those of heritage belief (an essentially affirmative position that seeks to sustain heritage and its conservation as intrinsically valuable) and of heritage atheism (an essentially critical position that seeks to undermine heritage) [...].⁸⁸

Es lohnt sich, die Verwendung und Konzeptualisierung von Cultural Heritage, wie sie für die vorliegende Arbeit zugrunde gelegt wird, anhand von Brumanns Idee zu schärfen, da er das Augenmerk auf zwei zentrale aktuelle Entwicklungen lenkt: Da wäre erstens die inhaltliche sowie methodologische Entfernung derjenigen, die Heritage-Making untersuchen, von denjenigen, die maßgeblich am Heritage-Making beteiligt sind – ganz ähnlich zur Entfernung jener, die Regionalgeschichte schreiben und jener, die sich mittels regionaler Geschichte beheimaten wollen. Im direkten Anschluss an Smiths Authorized Heritage Discourse stellt Brumann fest, dass sich das Heritage-Verständnis – insbesondere der Critical Heritage Studies – von dem der untersuchten Akteure massiv unterscheidet. Während die einen in einer Form des wissenschaftlichen Atheismus jegliche essentialistische Existenz von Heritage ablehnen und es als sozio-politischen Akt verstehen, »glauben« die anderen an die positiven Eigenschaften und den Wert dessen, was es zu bewahren und weiterzugeben gilt.⁸⁹ In seinem Artikel *Heritage Agnosticism: A Third Path for the Study of Cultural Heritage* nutzt Brumann wiederholt diese Allegorie zur christlichen Religion. Er argumentiert, dass eine allzu rigorose Verurteilung von Cultural Heritage als letztlich exklusives Projekt mächtiger Eliten dem Phänomen an sich nicht gerecht werden kann. Stattdessen fordert er nicht nur eine generell genauere ethnographische Untersuchung offizieller Heritage-Akteure – oder »Kleriker«, wie er sie nennt –, sondern auch mehr Offenheit und Sensibilität gegenüber des »Heritage-Glaubens« als Ausdruck kollektiver Bedürfnisse nach Vergangenheit und Authentizität.⁹⁰ Damit ist Brumanns Heritage-Agnostizismus ein Plädoyer gegen den stark dekonstruierenden Zugriff der Critical Heritage Studies, obschon auch Brumann sich der Gemachtheit seines Forschungsgegenstandes durchaus bewusst ist. Dieser Mittelweg scheint mir wiederum besonders geeignet, um dem Dilemma der gegen-

88 Christoph Brumann: Heritage agnosticism: a third path for the study of cultural heritage. *Social Anthropology* 22, Nr. 2 (2014): S. 173–188, hier S. 173.

89 Ebd., S. 174f.

90 Ebd., S. 184.

seitigen Entfernung zu begegnen und die Arbeiten der Heritage Studies anschlussfähig für die jeweils untersuchten Diskurse sowie Akteure zu gestalten.

Auf die zweite zentrale Entwicklung weist Brumanns Artikel eher unbeabsichtigt hin: Wie auch die Critical Heritage Studies, so konzentriert sich Brumann auf das, was er die »heritage church«⁹¹ nennt. Gemeint sind damit offizielle Heritage-Maker, insbesondere die UNESCO und die mit ihr verbundenen Gremien. Dieser Fokus ist nötig, um die Wirkmechanismen öffentlicher Heritage-Diskurse nachvollziehen zu können – denn meist lassen sich Strategien einzelner Heritage-Akteure nur durch politische Gegebenheiten und Anreize offizieller Programme, wie zum Beispiel dem Europäischen Kulturerbejahr 2018, rekonstruieren und verstehen. Jedoch geraten durch diesen Fokus auf die – um in Brumanns Sprachbild zu bleiben – kanonischen Aspekte von Heritage und dessen apokryphe Aspekte als sozio-kulturelles sowie -politisches oder -ökonomisches Phänomen aus dem Blick. Heritage tritt auch als Freizeitbeschäftigung auf, als privates Vergnügen. Diese apokryphen oder inoffiziellen Aspekte treten jedoch nur zu Tage, wenn wir Heritage-Maker nicht nur als Institutionen, sondern als Individuen verstehen und deren Heritage-Verständnis in seiner Gesamtheit in den Mittelpunkt der Untersuchung stellen. Eine akteurszentrierte Perspektive einzunehmen ermöglicht es daher, den alltäglichen Nutzungen, Deutungen und Bedeutungen von Heritage Raum zu geben. So lassen sich in der Analyse auch individuelle Verortungsprozesse berücksichtigen, die oftmals abseits staatlich legitimierter Strukturen stattfinden. Es ist eines der Anliegen der vorliegenden Arbeit, dieses inoffizielle Heritage in den Blick zu nehmen und seine vielschichtigen Ausdrucks- sowie Anwendungsmöglichkeiten in sozialen Gefügen zu untersuchen. Als eine Ressource zur Markierung von Zugehörigkeit verstanden, zeigt sich Cultural Heritage in diesem Fall als Identifikations- und Erfahrungsraum im Spannungsfeld von Heimat und Fremdheit, Globalisierung oder gesellschaftlicher Diversität – und führt damit direkt in den Kern gesellschaftlicher Diskurse. Die Perspektiven eben jener Akteure, welche entscheidend an aktuellen Erbe- und Vererbungsprozessen teilnehmen, diese tragen und gestalten, sind deshalb von großer Bedeutung.

Aus dieser Perspektive wird deutlich, dass Vererbungsprozesse bei Weitem nicht auf das Wirken der UNESCO, der EU oder UN beschränkt sind. Oftmals finden sie sogar in bewusster Abgrenzung zu offiziellen Definitionen statt – gleichwohl sie von diesen beeinflusst sein mögen. Gerade die Idee des Heritage-Agnostizismus bietet hier die Möglichkeit, weiter zu schauen. Wenn wir Heritage als menschengemachtes und ebenso vielfältiges Phänomen verstehen, ist Cultural Heritage nicht nur als offizieller Diskurs zu verstehen, sondern vielmehr als Gesamtheit jener sozialen, mentalen und materiellen Artefakte, die als bedeutsame historische Überlieferungen angesehen werden und die aufgrund dessen bei der Konstruktion kollektiver

91 Ebd., S. 182.

Identitäten genutzt werden.⁹² Und nur mit einem derart weiten Verständnis von Heritage kann das Phänomen in seiner Breite erfasst werden. Auf diese Weise lassen sich sowohl Aushandlungs- als auch Vererbungsprozesse in unterschiedlichen Kontexten nachvollziehen, sei es berufliches oder ehrenamtliches Engagement, öffentliches oder privates Interesse – sowie die damit verbundenen Geschichtskonstruktionen. Cultural Heritage ist in diesem Verständnis eine Vergegenwärtigung der Vergangenheit, um den Anforderungen der Gegenwart zu begegnen.

Es genügt jedoch nicht, das Phänomen Heritage allein anhand seiner Akteure zu definieren. Mit der aufgezeigten Definition allein lässt sich Heritage nur schwerlich von erinnerungskulturellen Prozessen unterscheiden. Das Konzept von Cultural Heritage, wie es dieser Arbeit zugrunde liegt, gilt es daher weiter spezifizieren. Rodney Harrison wies in diesem Zusammenhang auf die Sprache von Heritage hin, die sich auch durch ein wiederkehrendes Vokabular auszeichnet: Diese ›Language of Heritage‹ folgt den inneren Logiken von Vererbungsprozessen, da an Heritage nicht nur erinnert wird, sondern es auch ›gepflegt‹ wird, um es ›an kommende Generationen weiterzugeben‹.⁹³ Oftmals geschieht dies, weil das Betreffende vom Aussterben oder Verschwinden ›bedroht‹ ist – eine Argumentation, die auch beim Erhalt der sorbischen Sprache beobachtet werden kann.⁹⁴ Das Vokabular findet sich jedoch nicht nur in offiziellen Kontexten, sondern auch im alltäglichen Sprachgebrauch und markiert dadurch das, was Harrison ›inoffizielles Erbe‹ nennt – also all das, was Menschen abseits institutionalisierter Anerkennung, abseits von Siegeln und Plaketten für bewahrenswert erachten.⁹⁵ Durch die Kombination Brumanns angemessen weit formulierter Definition – die sowohl offizielle als auch inoffizielle Aspekte einschließt –, mit Harrisons Operationalisierung inoffiziellen Heritages anhand sprachlicher Logiken möchte ich das hier genutzte Konzept von Cultural Heritage gewinnbringend definieren und von verwandten Prozessen des Erinnerns abgrenzen. Als Cultural Heritage bezeichne ich in der nachfolgenden Studie daher nur jene Vergegenwärtigungen, die den spezifischen Logiken des Erbens und Vererbens, Bewahrens und Weitergebens folgen, was meist, aber nicht zwangsläufig, durch die verwendete Language of Heritage deutlich wird.

Abschließend möchte ich Harrisons sprachbasierten Ansatz für das hier vorliegende Konzept von Cultural Heritage noch einmal vertiefen und konkretisieren, denn Harrisons Fokus auf die Sprache vererbender Prozesse offenbart die genuin narrative Natur von Cultural Heritage. Gerade weil es eine Zuschreibung von Bedeutung ist, gilt es, den Prozess dieses Zuschreibens, des Erzählens von Heritage,

92 Brumann: Cultural Heritage, S. 414.

93 Harrison: Heritage, S. 15.

94 Měto Nowak: Za psíchod ze serbskeju rěcu! Für eine Zukunft mit der wendischen Sprache! . (Broschüre, Hg.: Domowina e.V. WITAJ-Sprachzentrum) Cottbus, 2014, S. 5.

95 Harrison: Heritage, S. 14–16.

in einem besonderen Maße zu berücksichtigen. Auch mit Blick auf die Verbindung individueller und kollektiver Perspektiven auf Heritage ermöglicht das Konzept der Narrativität im Sinne eines »making sense of one's life as a story«⁹⁶ wertvolle Erkenntnisse. Denn, um es mit den Worten Silke Meyers zu sagen, gilt übertragen auf das Thema Heritage:

Wer über [Kulturerbe] spricht, muss sich zu diesem Diskurs verhalten, entweder im Einklang mit ihm oder im Widerspruch zu ihm, er muss also Position beziehen. Geschichten nehmen Bezug auf diskursive Rahmungen wie individuelle Erfahrungen zugleich. Ihr Konstruktcharakter erlaubt dabei, beides miteinander in Beziehung zu setzen und individuelle Erlebnisse in narrative Sinneinheiten umzuwandeln.⁹⁷

Anders ausgedrückt: Cultural Heritage als einen Akt des Erzählens zu begreifen, ermöglicht es, die Interdependenzen zwischen individuellen Aussagen, wie sie in den Interviews getroffen werden, mit diskursiven Argumentationslinien, wie sie in regionalem Marketingmaterial, Zeitungen und Ausstellungen verhandelt werden, herauszuarbeiten. Nun ist dies ein Ansatz, den Ingo Schneider und Valeska Flor bereits 2010 beziehungsweise 2014 für die Europäische Ethnologie anmahnten.⁹⁸ In dem gleichen Band entwickelt Helmut Groschwitz sehr anschlussfähig die Idee vom *Kulturerbe als Metaerzählung*, die übergreifende Topoi, »darunter Identität, Gemeinschaft, Tradition, Bedeutung«⁹⁹ kennzeichnen. Allerdings beziehen sich Groschwitz und die weiteren Autor:innen des Bandes überwiegend auf Tätigkeiten der UNESCO, insbesondere im Rahmen Immateriellen Erbes. Diesen doch recht verengenden Ansatz – der letztlich auch den offiziellen Akteuren, wie der UNESCO, zu viel Deutungshoheit darüber zuschreibt, was Kulturerbe sein kann und was nicht – möchte ich, wie oben ausgeführt, in der vorliegenden Arbeit aufbrechen und bewusst erweitern.

Ausgehend von Sebastian Dümmlings jüngstem Beitrag zur erzählerischen Vermittlung gesellschaftlichen Wandels, lässt sich auch Cultural Heritage als ein

96 Charles Taylor: *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge, 1989, S. 47.

97 Silke Meyer: Narrativität. In: *Timo Heimerdinger und Markus Tauschek (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch*. Münster/New York, 2020, S. 328.

98 Vgl.: Ingo Schneider und Valeska Flor: Einleitung. Das kulturelle Erbe als Erzählung – Erzählungen als kulturelles Erbe. In: *Ingo Schneider und Valeska Flor (Hg.): Erzählungen als kulturelles Erbe – das kulturelle Erbe als Erzählung. Beiträge der 6. Tagung der Kommission für Erzählforschung in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 1.-4. September 2010 im Universitätszentrum Obergurgl*. Münster/New York, 2014.

99 Helmut Groschwitz: Kulturerbe als Metaerzählung. In: *Ingo Schneider und Valeska Flor (Hg.): Erzählungen als kulturelles Erbe – das kulturelle Erbe als Erzählung. Beiträge der 6. Tagung der Kommission für Erzählforschung in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 1.-4. September 2010 im Universitätszentrum Obergurgl*. Münster/New York, 2014, S. 78.

grundlegendes Narrativ verstehen, das durch eben jene Logiken und Wendungen gekennzeichnet ist, wie sie Harrison herausgearbeitet hat.¹⁰⁰ Dümpling unterstreicht zudem die außerordentliche Rolle von Zeit für Erzählungen: »Schließlich ist es das Erzählen, das Menschen die Arbeit an der Zeit ermöglicht; [...]«¹⁰¹ Übertragen auf die hier zugrundeliegende Fragestellung lässt sich daraus schlussfolgern, dass die Vergegenwärtigung von Vergangenheit in Form von Cultural Heritage eine auf Erzählung beruhende Arbeit an und mit der Zeit darstellt. Unterschieden sei hierbei zwischen Narrativen und Narrationen/Erzählungen: Narrative konzipiere ich für die vorliegende Studie und in Anlehnung an Schütz und Dümpling als grundlegende Stabilisierungsschemata, die einzelne Narrationen oder Erzählungen in größeren Sinnzusammenhängen kontextualisieren. Demzufolge sind Narrative hier als historisch gewachsene Erzählkontexte zu verstehen, die mittels differierender Narrationen erzählt werden.¹⁰²

Das bedeutet jedoch nicht, dass ich Heritage abseits jeglicher Materialität verstehe – weder das, was diskursiv als ›immaterielles Erbe‹, noch das, was als ›materielles Erbe‹ verhandelt wird. Darauf deutete schon die Kritik sorbischer Akteure an dem AfD-Wahlplakat hin, die insbesondere die dargestellte Tracht und die Art und Weise, wie sie getragen wurde, thematisierte. Die Kritik hatte also einen dezidiert materiellen Fokus. Eindeutig setzen kulturelle Praktiken also die Präsenz menschlicher Körper und deren Interaktion mit Dingen beziehungsweise Artefakten voraus, die sich wechselseitig beeinflussen.¹⁰³ Dennoch halte ich mit Blick auf das Design der hier vorgestellten Studie Ansätze wie die der Akteur-Netzwerk-Theorie nicht für zielführend, da sie eine symmetrische Untersuchung und ebenso ein symmetrisches Verständnis menschlicher und nicht-menschlicher Akteure voraussetzen.¹⁰⁴ Die von mir verwendeten und überwiegend schriftlichen Quellen geben jedoch nur wenig Aufschluss über den situativen Vollzug heritagisierender Praktiken und deren Materialität. Insbesondere geben sie Aufschluss über die Art und Weise, wie

100 Sebastian Dümpling: Changing Societies, Changing Narratives. Wie man über gesellschaftlichen Wandel spricht und verstanden wird. *Zeitschrift für Volkskunde* 116, Nr. 1 (2020): S. 46–66, S. 50.

101 Ebd., S. 49.

102 Vgl.: Alfred Schütz: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. The Hague, 1971; sowie: Hermann Bausinger: Lebendiges Erzählen. Studien über das Leben volkstümlichen Erzählgutes auf Grund von Untersuchungen im nordöstlichen Württemberg. Tübingen, 1952.

103 Frank Hillebrandt: Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung. Wiesbaden, 2014, S. 61.

104 Hierzu grundlegend: Bruno Latour: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Berlin, 1995; sowie: Bruno Latour: Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Berlin, 1996.

Heritage erzählt wird – oder, um es mit Barbara Kirshenblatt-Gimblett auszudrücken, wie Heritage metakulturell produziert wird. Die materiellen Aspekte meines Konzepts von Cultural Heritage möchte ich daher keinesfalls ignorieren; sie stellen jedoch nicht den Schwerpunkt der Analysen dar. Ist im Folgenden von ›Akteuren‹ die Rede, so meine ich dementsprechend Menschen oder deren institutionalisierten Zusammenschluss in Form von Vereinen, Museen, Archiven und so weiter.

Zusammengefasst: Cultural Heritage ist mehr als Kulturerbe. Es ist das Forschungskonzept für eine sozio-kulturelle Praxis spezifischer Vergegenwärtigung, bei der verschiedenen Aspekten der Vergangenheit gegenwartsorientierte Werte zugesprochen werden.¹⁰⁵ Analytisch urbar wird diese Zuschreibung im Rahmen der vorliegenden Arbeit, wenn wir sie als prozessuales Narrativ verstehen, das nicht nur den Umgang mit Zeit im Allgemeinen ermöglicht, sondern auch durch spezifische Logiken gekennzeichnet ist, die es von anderen Narrationen über Vergangenheit unterscheiden. Zentral ist hier vor allem der Zustand des Bedroht-Seins und die Motivation entsprechender Akteure, diesem durch Weitergabe und Erhalt des jeweiligen Heritage entgegenzuwirken. Zusätzlich zeichnet sich Cultural Heritage dadurch aus, dass es zur Konstitution und Markierung von Zugehörigkeit genutzt wird. In diesem Verständnis kennzeichnet Cultural Heritage vor allem, dass ihm bei der Bildung, Verfestigung oder Neuinterpretation individueller sowie kollektiver Selbstverständnisse eine zentrale Bedeutung zukommt.¹⁰⁶ Den tragenden Akteuren dieser Prozesse kommt im Zuge dessen nicht nur die Deutungshoheit darüber zu, wer etwas erbt, sondern auch, was vererbt wird. So lässt sich Heritage als Bestandteil von Deutungskonflikten in zunehmend pluralisierten Gesellschaften verstehen.

1.4.2. Regionale Identität

Wenn wir nun danach fragen, wie einzelne Menschen und Gruppen sich mithilfe einer Vergegenwärtigung von Vergangenheit verorten, dann wird Raum zu dem zweiten, hier leitenden Analysekonzept. Meine Arbeit baut damit ganz wesentlich auf dem Spacial Turn der Gesellschaftswissenschaften auf – Raum also als Prozess und Ergebnis sozialen Handelns, der dieses soziale Handeln wiederum wechselseitig beeinflusst und bedingt. Die Region erscheint hier zunächst als eine von vielen möglichen Kategorisierungen von Raum – neben Staatenbünden, der Nation, dem Bundesland, der Stadt oder dem Dorf. Insbesondere, aber nicht nur in deutschsprachigen Kontexten ist die Region jedoch ein ganz besonders fruchtbares Untersuchungskonzept, das sich einerseits historisch und andererseits gegenwartsorientiert-diskursanalytisch begründen lässt. Argumentiert mit den unter Punkt 1.2.2

105 Kirshenblatt-Gimblett: *Theorizing heritage*, S. 370–372.

106 Brumann: *Cultural Heritage*, S. 414.

angesprochenen Ansätzen von Göttisch-Elten und Bausinger sind Regionen und ihre Identitäten ein Ergebnis romantischer Nationalverständnisse und Folklorisierung, die das Regionale quasi als Gegenentwurf, aber eben auch als integrativen Bestandteil des Nationalen positionierten, als Reaktion auf die territorialen Neuordnungen des Langen 19. Jahrhunderts und als Reaktion auf die sozio-kulturellen sowie ökonomischen Verwerfungen der Industrialisierung und Globalisierung.¹⁰⁷ Diskursanalytisch argumentiert sind Regionalidentitäten längst zum entscheidenden kulturökonomischen Faktor innerhalb eines Europe of Regions avanciert, insbesondere für den scheinbar abgehängten ländlichen Raum, der sich in Form neuer Ländlichkeit wieder als Bezugsgröße für Beheimatung positioniert.¹⁰⁸

Diese beiden Deutungsrichtungen gilt es, sinnvoll miteinander in Beziehung zu setzen. In meiner Arbeit stütze ich mich daher ganz besonders auf das Konzept regionaler Identitäten von Anssi Paasi.¹⁰⁹ Ausgehend von der Entwicklung und gegenseitigen Beeinflussung bisheriger Fachdebatten in der Kulturgeographie, die auch Paasi repräsentiert, sowie den Geschichts- und Kulturwissenschaften, kann Paasis Definition als eine Art zielführende und strukturierende Quintessenz fungieren. Schon die Frühphase der Begriffsdiskussion war von der, sich seit den 1950er Jahren neu konstituierenden Sozial- beziehungsweise Kulturgeographie geprägt, welche die die Region als ein spezifisches Verhältnis des Menschen zum Raum konzipierte, das wiederum mit der Zuschreibung und Verhandlung bestimmter Werte einhergeht.¹¹⁰ Hier passt Paasis Definition, da er regionale Identität als Gesamtheit sozialer Fakten versteht, die wiederum Raumvorstellungen formen. In dieser Eigenschaft werden sie stets neu und dabei sowohl bewusst als auch unbewusst konstruiert.¹¹¹ Paasi weist in seiner Arbeit besonders auf den normativen Charakter regionaler Identitäten hin, die ihm zufolge aus Narrationen über ein ganz bestimmtes, räumlich begrenztes Wir bestehen. Kennzeichnend für diese Narrationen ist, dass sich das Wir aufgrund geographischer, historischer, religiöser oder anderer sozio-kultureller Faktoren vom Anderen unterscheidet.¹¹² Das Wir ist einzigartig – und seine Einzigartigkeit wird durch die Abgrenzung von Anderen möglich. Paasi nennt diese Form die ›ideale Identität‹, wie sie uns beispielsweise im Regionalmarketing

107 Vgl.: Bausinger: Heimat und Identität; sowie: Göttisch: Region und Regionales.

108 Manuel Trummer: Das Land und die Ländlichkeit. Perspektiven einer Kulturanalyse des Ländlichen. Zeitschrift für Volkskunde 2 (2018): S. 187–213, hier S. 190.

109 Insbesondere: Anssi Paasi: Bounded spaces in the mobile world: deconstructing ›regional identity‹. Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie 93, Nr. 2 (2002): S. 137–148; sowie: Anssi Paasi: The region, identity, and power. *Procedia in Social and Behavioral Sciences* 14 (2011): S. 9–16.

110 Blotevogel, Heinritz und Popp: Regionalbewußtsein.

111 Paasi: Bounded spaces in the mobile world, S. 139f.

112 Ebd., S. 140.

entgegentritt.¹¹³ Demgegenüber stellt er die ›faktische Identität‹, die sich eher in den Aktivitäten der Bewohner:innen der Region ausdrückt, beispielsweise in Vereinen oder Organisationen. Wie wir am Beispiel der wendländischen Regionalidentität noch sehen werden, kann diese allzu scharfe Unterscheidung in offizielle und inoffizielle Prozesse irreführend sein, vor allem, wenn Akteure in verschiedenen Feldern gleichzeitig betätigen oder Vereine mit vormals informellem Charakter Deutungshoheit im Regionalmarketing erringen (siehe Kapitel 4.2.2). Als generelle Beobachtung scheint mir daher sein Gedanke zu den Mechanismen idealer Regionalidentitäten wichtiger:

These narratives bring together elements from the past and the present of a region in a selective way. [...] [This] collective action cannot occur without a distinction between ›us‹ and the other. All this means that narratives of ›regional identities‹ are an inseparable part of the perpetual process of social reproduction within a region and bring together collective and individual dimensions.¹¹⁴

Damit umfasst Paasis Definition wiederum die wichtigsten Impulse aus der Geographie, die Mitte der 1980er Jahre insbesondere von Blotevogel, Heinritz und Popp ausgingen und ab 1990 unter anderem von Peter Weichhart weiterentwickelt wurden. An der frühen Kritik innerhalb des Fachs, zum Beispiel von Hard und Bahrenberg, wird noch einmal deutlich, wie stark diese neuen Konzepte von den Debatten in der Soziologie und der Europäischen Ethnologie beziehungsweise den Kulturwissenschaften ab den 1970er Jahren beeinflusst waren. Eines der von Hards und Bahrenbergs bereits 1987 vorgebrachten Argumenten war, dass die Geographie nicht oder nur begrenzt dazu geeignet sei, mentale Vorgänge der Verortung und Identitätskonstruktion zu beschreiben.¹¹⁵ Diese Einschätzung beruhte auf den wiederum soziologisch geprägten Fragen danach, was Identität eigentlich sei und ob der Begriff aufgrund seiner essentialistischen Implikationen und historischen Belastungen überhaupt noch verwendet werden könne. Hier liegt der Wert von Paasis Konzept darin, nicht nur diese entscheidenden Identitäts-Debatten rund um Bausinger, Mead, Erikson oder Goffman aufzufangen, sondern – indem er auch nach Machtverhältnissen und Othering innerhalb der Aushandlung regionaler Identitäten fragt – auch spätere Impulse aus den Cultural Studies zu berücksichtigen. Wenn wir – wie in Abschnitt 1.2.2 angerissen – mit Said, du Gay und Hall davon ausgehen, dass

113 Ebd.

114 Ebd., S. 140f.

115 Gerhard Bahrenberg: Unsinn und Sinn des Regionalismus in der Geographie. *Geographische Zeitschrift* 75, Nr. 3 (1987): S. 149–160; sowie: Gerhard Hard: Das Regionalbewußtsein im Spiegel der regionalistischen Utopie in *Regionalbewusstsein und Regionalentwicklung*. *La conscience regionale das le miroir de l'utopie regionaliste*. Informationen zur Raumentwicklung 7/8 (1987): S. 419–440.

Identität eine Form von Kategorisierung ist, die soziale Gruppen zur Positionierung des Selbst und zur Abgrenzung von Anderen nutzen, dann gilt das natürlich auch für die regionale Identität.

An dieser Stelle weise ich noch einmal auf den Beginn der historiographischen Auseinandersetzung mit Regionen und Regionalismen hin. Hier waren es zunächst die Arbeiten von Gollwitzer und Faber, die zwischen 1964 und 1968 das Bewusstsein für die Veränderlichkeit regionaler Gliederungen und Wahrnehmungen anstießen und auch deren Konstruktionscharakter hervorhoben. Die Region war nicht länger nur ein Raum, der anhand physikalischer Kategorien definiert wurde und als solcher dann von den Menschen wahrgenommen werden konnte. Vielmehr wurde die Region nun im Verhältnis zu ihren sozialen Systemen und menschlichen Lebenswelten betrachtet.¹¹⁶ Regionalhistoriker, wie Hinrichs, Zorn und Steinbach, forderten ab 1980 Mentalitäten, Erfahrungswelten und Deutungsweisen – also letztlich Regionalität als sinnstiftenden Zusammenhang – als zentrale Untersuchungsgegenstände der Regional- und Landesgeschichte ein.¹¹⁷ Paasi nutzt zwar nicht den Begriff der Mentalitäten, argumentiert aber gleichsam, dass sich die Identität einer Region im Handeln ihrer Bewohner:innen ausdrückt und sich so untersuchen lässt. Dies gelte insbesondere für die gestaltenden Akteure in der Regionalplanung, welche ihre individuellen, bewussten wie unbewussten Vorstellungen der zu gestaltenden Region stets in den Planungsprozess mit einbrächten.¹¹⁸

Und da Paasi auch mit Nachdruck auf die historische Gewachsenheit und auf die beständige selektive Nutzung bestimmter Vergangenheiten für die Herausbildung regionaler Identitäten hinweist, können mithilfe seines Konzepts abschließend auch die entscheidenden Einflüsse der Kulturwissenschaften und deren Weiterwirken innerhalb der Regionalgeschichte berücksichtigt werden. Hier waren, ebenfalls in den 1980er Jahren, insbesondere die Arbeiten zum kollektiven Gedächtnis und zur Erfindung von Traditionen zentral. Wie Maurice Halbwachs, Jan und Aleida Assmann oder Pierre Nora geht auch Paasi davon aus, dass kollektive – also auch regionale – Identitäten durch spezifische Vergangenheits-Verhandlungen entstehen, in der Praxis also durch regional verortete Archive, Museen, Traditionen, Produkte oder Gedenkfeierlichkeiten.¹¹⁹ Dieser Ansatz war auch für das 3-Operationen-Modell von Brunn, Reuleke und Gans zentral, die seit 1990 maßgeblich an der Beeinflussung der Debatte beteiligt waren. Die von den Autoren des Siegener Instituts

116 Karl-Georg Faber: Was ist eine Geschichtslandschaft? In: *Festschrift Ludwig Petry, Teil 1. Wiesbaden*, 1968; sowie: Heinz Gollwitzer: Die politische Landschaft in der deutschen Geschichte des 19./20. Jahrhunderts. Eine Skizze zum deutschen Regionalismus. *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 27 (1964): S. 523–552.

117 Siehe hierzu noch einmal den Überblick bei: Küster: »Regionale Identität« als Forschungsproblem, S. 21.

118 Paasi: Region, identity, and power, S. 13.

119 Paasi: Bounded spaces in the mobile world, S. 140.

für Europäische Regionalforschung benannten Schritte zur Verortung und Inwertsetzung bestimmter Vergangenheiten und die anschließende Pädagogisierung der dadurch entstandenen Konstrukte weisen sehr starke Parallelen zu dem auf, was Paasi die Entwicklung einer symbolischen Form und die Institutionalisierung der Region nennt.¹²⁰ Paasi erweitert diese Schritte allerdings um die Entwicklung einer äußerlichen Form der Region, zum Beispiel durch Grenzen, und die Etablierung der Region in der Wahrnehmung der umliegenden sozio-kulturellen Kontexte – was wiederum Anschluss an Blotevogels Typologie von Regionskonzepten eröffnet.¹²¹ Diese vier Stufen oder Schritte können durchaus in verschiedener Reihenfolge, parallel zueinander oder gegenseitig bedingt, ablaufen und konkretisieren noch einmal, ab wann eine Region in der Wahrnehmung der Menschen eigentlich eine Region ist oder sein kann.

Da sowohl die mit ihr verbundenen Vergegenwärtigungen als auch die damit transportierten Regionalismen in Paasis Verständnis stets neu verhandelt werden, können wir das Konzept auch historisch anwenden und so nach der Entstehung regionaler Identitäten in der Vergangenheit fragen. Es ist zwar nicht der Kern meiner Arbeit, die historische Entwicklung einer Identität des Wendlandes oder der Lausitz im Detail nachzuvollziehen, aber wenn wir danach fragen, wie Heritage und Regionalidentität heute zusammenhängen, dann lässt sich das natürlich nicht nur durch die aktuellen Akteure und deren Handlungskontexte verstehen, sondern auch durch das historische Geworden-Sein dieser Kontexte. Wenn heute bestimmte Traditionen ein wichtiges regionales Heritage sind, können wir also nach der ›Invention‹ dieser Traditionen fragen, wie Hobsbawm es ausdrückte.¹²²

Zusammengefasst sind weder Paasis Konzept von Regionen noch dessen Anwendung in der hier vorliegenden Arbeit sonderlich innovativ. Aber es handelt sich um ein Konzept, das die entscheidenden theoretischen Impulse aus Geographie, Kulturanthropologie/Ethnologie, Soziologie und Geschichte klug verbindet und zudem um entscheidende Fragen nach Macht und Deutungshoheit erweitert. Durch das zugrundeliegende, diskursiv orientierte und sozialkonstruktivistische Verständnis entgeht das Konzept den klassischen Kritiken am Identitäts- und Regionalbegriff gleichermaßen. Denn dadurch ist eine Region nur – oder besser gesagt, überall – dort, wo Menschen sie verorten und nur durch diejenigen Eigenschaften gekennzeichnet, die Menschen ihnen zuschreiben. Damit bietet

120 Paasi: Region, identity, and power, S. 12f., sowie: Paasi: Bounded spaces in the mobile world, S. 140.

121 Hans Heinrich Blotevogel: Auf dem Wege zu einer ›Theorie der Regionalität‹: Die Region als Forschungsobjekt der Geographie. In: Gerhard Brunn (Hg.): *Region und Regionsbildung in Europa. Konzeptionen der Forschung und empirische Befunde*. Baden-Baden, 1996, S. 64.

122 Vgl.: Eric Hobsbawm: Introduction: Inventing traditions. In: Eric Hobsbawm und Terence Ranger (Hg.): *The invention of tradition*. New York, 2012.

das Konzept Aufschluss über einen der zwei Schwerpunkte meines Erkenntnisinteresses, nämlich dem Verortungs- und Zuschreibungsprozess, der regionalen Identitäten zugrunde liegt. In Verbindung mit den diskurs- und machtanalytischen Ansätzen der Cultural Studies eignet sich Paasis Konzept aber in besonderem Maße auch für den zweiten Schwerpunkt, nämlich, um regionale Identität und Cultural Heritage zusammen zu denken. Beide lassen sich so als Aushandlungsprozesse von Deutungsmacht über die aktuellen und die historischen Spezifika eines gleichsam konstruierten Raumes verstehen und untersuchen.

1.5. Quellenkorpus, Zugriff und Struktur der Arbeit

Um die Rolle von Cultural Heritage in regionalbildenden Prozessen ermessen zu können, ist die vorliegende Arbeit als vergleichende Regionalstudie angelegt. Das Wendland und die Lausitz bieten hier drei zentrale Vergleichsmomente. Das erste ist das Thema minorisierter Gruppen und insbesondere die Minorisierung des Slawischen in Vergangenheit und Gegenwart. Da beide Regionen im Frühmittelalter von slawischen Gruppen besiedelt wurden, heute aber überwiegend deutschsprachig sind, wird nachvollziehbar, wie das Werden von regionalem Heritage mit dem Werden regional begrenzter, ethnischer Minderheiten verflochten sein kann – ein Aspekt, der sowohl für ethnologisch/kulturanthropologisch orientierte Heritage-Studies als auch für die Regionalgeschichte noch ein fruchtbares Forschungsfeld darstellt. Zwar liegen insbesondere für die Lausitz zahlreiche Studien aus der historischen Sorabistik – punktuell auch für das Wendland aus der Slawistik – vor, jedoch fehlt es an einer gegenwartsorientiert-gesamtregionalen Perspektive, bei der deutschsprachig-geprägte Herrschaftsgeschichte und sorbisch- oder wendisch-perspektivierte Kulturgeschichte miteinander verbunden werden.

Für den Vergleich dieser Aspekte sei ein weiterer sprachlicher Kniff erlaubt, der die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen wendländischen und Lausitzer Spezifika erleichtern soll. Spätestens im 17. Jahrhundert werden slawische Gruppen im Wendland von Zeitgenoss:innen als ›Wenden‹ beziehungsweise ›Wendinnen‹ bezeichnet und die ihnen zugeschriebenen Charakteristika als ›wendisch‹.¹²³ Dieses oftmals diffuse Konglomerat aus Selbst- und Fremdzuschreibungen fasse ich im Folgenden als ›das Wendische‹ zusammen – nicht aus einer essentialisierenden Überzeugung heraus, sondern als analyseleitende Konzeptualisierung sozialer Phänomene, die mit der Konstruktion und Aushandlung der Region als ›Land der Wenden‹ in Verbindung stehen. Entsprechend werde ich bei der Analyse der Lausitzer Vererbungsprozesse auf die Doppelnennung ›sorbisch/wendisch‹ verzichten,

123 Siehe hierzu ausführlich Kapitel 4.1.1.