

bricolage 12

Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie



Konrad J. Kuhn (Hg.)

Gehen – kulturwissenschaftlich
Erkundungen zu alltäglichen Praktiken

SERIES

bricolage

Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie

Herausgegeben von Konrad J. Kuhn, Silke Meyer, Oliwia Murawska,
Marion Näser-Lather, Nadja Neuner-Schatz und Ingo Schneider

Band 12

Konrad J. Kuhn (Hg.)

Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie, Universität Innsbruck

Diese Publikation wurde mit finanzieller Unterstützung der Stiftung Fürstl. Kommerzienrat Guido Feger, Liechtenstein, der ÖH Innsbruck, der Philosophisch-Historischen Fakultät sowie des Vizerektorats für Forschung der Universität Innsbruck gedruckt.



© *innsbruck* university press, 2023

Universität Innsbruck

1. Auflage

Alle Rechte vorbehalten.

www.uibk.ac.at/iup

Titelbild: Franziska Niederkofler, BA BSc und Elisabeth Waldhart, BA BA MA

Layout: Carmen Drolshagen

Korrektur: Dr.ⁱⁿ Margret Haider

ISBN 978-3-99106-103-8

bricolage

Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie

Heft 12:

Konrad J. Kuhn (Hg.)

**Gehen – kulturwissenschaftlich
Erkundungen zu alltäglichen Praktiken**

Inhalt

- 7 *Konrad J. Kubn*
Alles geht?
Einführende Gedanken zu alltäglichen Praktiken des Zu-
Fuß-Gehens
- 17 *Elisabeth Waldbart*
Spurensuche
Wie Gehen den Innsbrucker Stadtraum prägt und von ihm
geprägt wird
- 45 *Claudia Frick*
„Die sprechenden Zeichen des Bürgertums“
Ein bürgerlicher Spaziergang und seine Accessoires im
Innsbruck des 19. Jahrhunderts
- 61 *Marina Mearelli*
„Andiamo a San Luca?“
Motive und Wahrnehmungen abendlicher Gehkultur in
Bologna
- 81 *Alexander Profanter*
Zwischen Freiheit und Solidarität
Habituelle Veränderungen des Spaziergangs im Kontext der
Corona-Pandemie
- 99 *David Dagn*
Durch Welten wandern
Modalitäten des virtuellen Gehens in Videospielen
- 119 *Lea Dechert*
Von Almwiesen, Kaiserschmarrn und Hüttenromantik
Wovon auf privaten Wanderblogs erzählt wird

- 131 *Laura Kogler*
Gehen auf den „heiligen Berg“
Zu emotionalen Praktiken des Bergsteigens auf die Hohen
Munde
- 149 *Lucas Brand*
„Quintessenz der Langeweile“?
Erkenntnisse zum sportlichen Gehen
- 165 *Franziska Niederkofler*
„Eigentlich ist die Straße für die Fußgänger:innen da ...“
Eine ethnografische Annäherung an kleinstädtische Räume
des Zu-Fuß-Gehens
- 181 Autor:innenverzeichnis

Alles geht?

Einführende Gedanken zu alltäglichen Praktiken des Zu-Fuß-Gehens

Konrad J. Kuhn

*„Ist man zu Fuß unterwegs,
ist man bereit, jemanden anzutreffen.
Und sei es nur einen Gedanken.“*

Franz Hohler¹

Gehen sei – so ist in regelmäßigen Abständen aus Zeitungen oder Fernsehsendungen, in Ratgeberbüchern oder von Fitness-Websites zu vernehmen – nicht nur die natürlichste, sondern auch die gesündeste und zudem nachhaltigste Fortbewegungsart. Der Mensch sei evolutionär zum Gehen geboren, sein Körper für ein Zu-Fuß-Gehen regelrecht konditioniert. Gehen muss allerdings aufwändig gelernt werden und als hochkomplexe Körperpraxis ist es überaus voraussetzungsreich, woran uns nicht zuletzt immer wieder Kleinkinder mit ihren ersten Schritten erinnern, was wir aber auch an den Gehversuchen von Robotern sehen, deren Programmierung offenbar keineswegs einfach ist. Rasch ist jeweils auch geschrieben, Menschen seien seit Jahrtausenden zu Fuß unterwegs gewesen; als marschierende Soldat:innen, als ihre Tiere begleitende Hirt:innen, als wandernde Handwerksge-sellen, als umherziehende Händler:innen, Erholung suchende Wanderer:innen, als pilgernde Gläubige oder als städtische Flaneur:innen. Gehen als historischer Normalfall also, der erst in den letzten hundert Jahren angesichts motorisierter und fossil betriebener Mobilität zur etwa in Städten bedrängten Ausnahme geworden sei. Wenn wir (wieder?) mehr gehen würden, dann wäre die Welt nicht nur ökologischer, sondern vielleicht ließe sich auch die Klimakatastrophe abwenden oder zumindest mildern. Aber auch individuell ginge es uns dann bald besser, wenn wir den langen Listen der Vorteile des Gehens glauben wollen: es trainiere Körper und Geist, der dafür notwendige vollautomatisierte Bewegungsablauf von An- und Entspannung der Muskeln wirke sich positiv auf die Denkleistung aus und verlängere nichts weniger als das Leben selbst – allerdings nur, wenn täglich 8.000 bis 10.000 Schritte zurückgelegt werden.

¹ „Die Angst vor dem Weltuntergang ist berechtigt“. Der Schriftsteller und Umweltaktivist Franz Hohler wird achtzig. Interview mit Sacha Batthyany. In: NZZ am Sonntag, 19.2.2023, 51.

Die aktuell im Tourismus, in Feuilletons, in Erlebnisberichten und in der wachsenden populären Ratgeberliteratur präsenten Diskurse über Gehen meinen demnach oft Beweglichkeit, Agilität und Flexibilität, sie evozieren dabei eine Erzählung der individuellen Freiheit; von Subjekten also, die im Gehen die Welt begreifen, ihre Körper im Raum verorten und sich diese gehend aneignen.² Gedanklich werden dabei aufgeklärtes Denken, individuelle Selbstfindung und menschliche Überlegenheit mit dem „aufrechten Gang“ verbunden, ganz so, wie dies mittels lange zurückreichender Denktraditionen etabliert worden ist. Was aber, wenn der dafür geeignete Körper fehlt, wenn sich Hindernisse auftun? Von solchen einfachen Setzungen über „natürliches Gehen“ geht also eine normalisierende und damit ausschließende Wirkung aus, indem nur jene leistungsfähigen, gemeinhin als „gesund“ bezeichneten, Körper mitgedacht werden, die keinerlei physische Limitierungen aufweisen. Dieser oft übersehene Umstand zeigt zugleich auf, dass Gehen – einer vermeintlichen „grund-menschlichen“ und rasch formulierten universellen Konstitution zum Trotz – immer ein eminent machtdurchzogenes Tun war und bis heute ist. Gehen ist zwar wohl alltäglich, weder gehen aber alle, noch gehen alle gleich. Präziser ist demnach von gehenden Praktiken im Plural zu sprechen. Und Gehen ist ungeachtet aller vermeintlichen Stabilität stets ganz grundsätzlich dynamisch und historisch wandelbar zu denken, wobei sich nicht nur Wahrnehmungen, Konzepte und Deutungen ändern, sondern auch das körperliche Gehen selber. Zwar sind Menschen verschiedener sozialer Schichten und Geschlechter wohl zu verschiedenen Zeiten tatsächlich gegangen, die Unterschiede waren und sind dabei aber enorm. So war etwa der bürgerliche Spaziergang stark mit sozialem und auch geschlechtlichem Status verbunden: Bürgerliche Frauen waren bis ins 19. Jahrhundert kaum alleine unterwegs, während Frauen anderer sozialer Schichten als Landfrauen, Dienstmädchen oder Bergbewohnerinnen häufig zu Fuß reisten.³ Auch gegenwärtig sind verschiedene Menschen je nach sozialer Situation getrennt zu Fuß unterwegs. Ein Umstand, der spätestens auf Bergwanderungen an den Ausrüstungen augenfällig wird – der eigenen oder auch jener der entgegenkommenden Mitwandernden. Hier ist vieles zum hochpreisigen Konsumobjekt geworden, das sich eine bestimmte Gruppe leisten kann bzw. eben leisten will und auf spezifische Milieus verweist.⁴ Entsprechend sind

2 Luzid geschrieben etwa Solnit, Rebecca: *Wanderlust. Eine Geschichte des Gehens* [engl. Original: *Wanderlust. A History of Walking*, 2001]. Berlin 2019.

3 Vgl. dazu u. a. Dorgerloh, Annette: *Spaziersucht, Lustwand und Bergdrang. Bilder von Frauen unterwegs*. In: Verwiebe, Birgit/Montua, Gabriel (Hg.): *Wanderlust. Von Caspar David Friedrich bis Auguste Renoir*. Berlin 2018, 85-93.

4 Brehm, Thomas: *Wanderkluft. Gedanken zur Entwicklung der Wanderkleidung*. In: Selheim, Claudia/Kammel, Frank Matthias/Brehm, Thomas (Hg.): *Wanderland. Eine Reise durch die Geschichte des Wanderns*. Nürnberg 2018, 56-63.

mit der menschlichen Alltagsmobilität zugleich Fragen des Zusammenlebens, von sozioökonomischen Differenzierungen, vor allem aber von Lebensstilen und biografischen Prägungen angesprochen.

Wir haben es also mit kulturell verhandelten Praktiken zu tun, die einen körperlichen Bewegungsablauf wie das Gehen zu einem vielfältig beobacht- und untersuchbaren Thema machen – mithin zu einem „besonders geeigneten Indikator zum Verstehen der sozialen Welt“.⁵ Wichtig ist demnach weniger der Umstand, dass alle gehen, sondern vielmehr die feststellbare kulturelle Prägung dieser Praktiken und die damit verbundenen Bedeutungsebenen, wenn etwa bei Weitwanderungen oder beim modernen Pilgern gegenwartskritische Motive und damit auch gesellschaftsdiagnostische Wertungen anklingen.⁶

Gehen ist mithin ein großes Thema, bei dem aber gerade jener empirisch-kulturwissenschaftliche Blick, wie er für die an der Universität Innsbruck (und anderswo) betriebene Europäische Ethnologie prägend ist, Neues einbringen kann. In sowohl historischer wie gegenwartsethnografischer Perspektive kommen so Veränderungen, Konjunkturen und Aushandlungen in den Blick, die nach mikro-perspektivischen, empirisch-feldnahen und qualitativ-empathischen Befragungen verlangen. Die Beiträge im vorliegenden Band befragen die alltäglichen Praktiken der gehenden Mobilität, indem sie eine relationale Perspektive einnehmen, in der sich körperliche Fortbewegungen mit Erfahrungen, Vorstellungen, Projektionen, Wertungen und Zurichtungen verbinden. Mit dem gewählten Fokus auf Praktiken des Gehens kann ausschnitthaft nachvollzogen werden, wie machtvoll, sozial, vergeschlechtlicht, religiös, urban, wissenschaftlich, textuell-literarisch, räumlich und materiell diese Praktiken stets sind. Gehen ist von philosophischer Warte aus als Tür zur Welt bezeichnet worden. Diesem zwar etwas pauschalen Diktum kann eine Europäische Ethnologie in der Tradition der Volkskunde gleichwohl viel abgewinnen, zum einen in (wissens-)historischer Perspektive mit Blick auf das eigene Forschen und die dabei beobachtbare Affinität zur körperlichen Bewegung, zum anderen als erkenntnistheoretische Haltung ebenso wie als konkrete Methode gegenwartsethnografischer Praxis im Modus der mobilen Feldforschung.

5 Tschofen, Bernhard: Vom Gehen. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf eine elementare Raumpraxis. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 109 (2013), H. 1, 58-79, hier 60. Gerade eine zurückblickende Perspektive auf diesen Text belegt die ungebrochene Präsenz der da skizzierten Mobilitätspraktiken.

6 Vgl. dazu etwa Sieferle, Barbara: Zu Fuß auf dem Weg nach Mariazell. Pilgern als Gesellschaftskritik. In: Lossin, Eike/Ramming, Jochen (Hg.): Reine Glaubenssache? Neue Zugangsdaten zu religiösen und spirituellen Phänomenen im Prozess der Säkularisierung. Würzburg 2016, 163-177.

Gehen begleitet die Volkskunde seit ihren institutionell-disziplinären Anfängen, ja das Fach und die Gehkultur sind geradezu in „Affinitäten“ verbunden.⁷ Gerade die mit Gehen zu verschiedenen Zeiten verbundene sprichwörtliche Einfachheit, die imaginierten engen Bewegungsradien und die komplexitätsreduzierende Flucht aus der Gegenwart in ein gleichermaßen unspezifisches wie verlangsamtes Früher haben Gehpraktiken für jene Wissenschaft attraktiv gemacht, die oft von konservativ-städtischer Warte aus ihr Interesse auf das „ursprüngliche Leben“ der Vormoderne gerichtet hat. Diese forschenden Bewegungen werden für den deutschsprachigen Raum meist mit Wilhelm Heinrich Riehl und seinem Diktum plausibilisiert, wonach der „Erforscher des Volkslebens [...] vor allen Dingen auf Reisen gehen [muss]. Das versteht sich von selbst. Ich meine aber gehen im Wortsinne, und das verstehen viele nicht von selbst.“⁸ In der Tat ist der eminente Einfluss unverkennbar, der dessen „Methode des Wanderstudiums“ seither auf die Disziplin ausüben sollte.⁹ Forschendes Gehen wurde Teil eines gesellschafts- und modernisierungskritischen Gegenmodells, das Kultur auf eine bestimmte, hier eben statische und dauerhafte, Weise konzipierte, etwa wenn volkskundliche Feldforscher der Zwischenkriegszeit bewusst zu Fuß unterwegs waren in ihren Forschungsgebieten. So wird die bei der deutschsprachigen Jugendbewegung des „Wandervogels“ zu beobachtende bildungsbürgerliche Betonung der spartanischen Fußreisen mit leichtem Gepäck und wenig Ausrüstung als explizit eingesetzte Geste der Bescheidenheit lesbar. Bewusst beinhalteten diese forschenden Wanderfahrten Elemente von Romantik und Naturerlebnis.¹⁰ Die zunehmende Radikalisierung dieser Forschenden in revisionistischen Milieus nach dem Ersten Weltkrieg verband sich mit einem forschenden Einsatz des eigenen Körpers und eines gesellschaftlichen und wissenschaftspolitischen nun notwendigen „Grenzkampfs“ für ein als bedroht wahrgenommenes „Deutschtum“. Auch die vom national-konservativen Tiroler Volkskundler und Historiker Hermann Wopfner ab 1910 unternommenen Wanderungen zielten auf eine systematische Erfassung

7 Warneken, Bernd Jürgen: Zu Fuß?. In: Becker, Siegfried u. a. (Hg.): Volkskundliche Tableaus. Festschrift für Martin Scharfe. Münster u. a. 2001, 3-10, hier 4.

8 Riehl, Wilhelm Heinrich: Wanderbuch, als zweiter Teil zu „Land und Leute“ (= Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage deutscher Sozialpolitik, Bd. 4). 5. Auflage, Stuttgart 1925 [erstmal 1892], hier 3.

9 Einordnend zur innerfachlichen Debatte um Riehl vgl. etwa Jeggle, Utz: Zur Geschichte der Feldforschung in der Volkskunde. In: Jeggle, Utz (Hg.): Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts, Bd. 62). Tübingen 1984, 11-46, hier bes. 20-26.

10 Kalinke, Heinke M.: Wandervogel und Volkskunde: „Bewegtes“ aus der Fachgeschichte der Zwischenkriegszeit. In: Jöhler, Reinhard/Matter, Max/Zinn-Thomas, Sabine (Hg.): Mobilitäten. Europa in Bewegung als Herausforderung kulturanalytischer Forschung. Münster u. a. 2011, 408-417.

der Tiroler Landschaft, wobei ihn zuvorderst die Bergbauern emotionalisierten.¹¹ Seine ausgedehnten und auch fotografisch dokumentierten Forschungswanderungen in weiten Teilen Tirols bildeten nicht nur die Basis für zahlreiche seiner Publikationen (zuvorderst das „Bergbauernbuch“),¹² sondern waren durchaus auch mit methodischem Anspruch in Richtung einer empirischen Fundierung der zu beobachteten „geistigen Eigenart des bäuerlichen Volkes“¹³ angelegt. Nach der von ihm als schmerzhaftes „Unrecht“ empfundenen Teilung Tirols 1918/19 wurde „Heimat“ die ideologische Klammer, in der sich neben schwärmerisch-romantisierenden Affekten und forschendem Interesse auch Revanchegedanken bezüglich verlorenem „deutschem Volks- und Kulturboden“ verbanden.¹⁴

Auch in zwar weniger radikalen, aber gleichwohl ideologisierten Zusammenhängen etwa der Volkskunde in der Schweiz der 1930er Jahre blieb Gehen die zentrale Forschungsmethode, mittels der Sachkultur-, Haus-, aber etwa auch Dialekt- und Sagenforschung betrieben wurde.¹⁵ Auch hier prägte die Suche nach „Ursprünglichkeit“ die gehenden Forschungsunternehmungen, auf mehrtägigen Wanderungen wurde Kontakt zu „Einheimischen“ gesucht, die als Anspruchs- und Gewährspersonen allzu oft entweder den lokalen Eliten angehörten oder aber es wurden bewusst alte Personen ausgewählt. Es wäre weiter darüber nachzudenken, inwiefern diese als „heimatkundlich“ bezeichnete Forschungspraxis auch pädagogische Wirkungen erzielte: Von Richard Weiss, dem Doyen der Volkskunde in der Schweiz, wissen wir etwa, dass ihn oft auch Schüler:innen auf diesen forschenden Wanderungen begleiteten.¹⁶ Dies war mit der praktischen Vorführung

11 Wopfner, Hermann: Anleitung zu volkskundlichen Beobachtungen auf Bergfahrten. Innsbruck 1927. Vgl. bereits Wopfner, Hermann: Merkblatt zu heimatkundlichen Beobachtungen. In: Tiroler Heimat NF. 3/4 (1923), 84-94. Zum Kontext: Meixner, Wolfgang/Siegl, Gerhard: Hermann Wopfner (1876–1963). Der „treueste Sohn Tirols“. In: Hruza, Karel (Hg.): *Österreichische Historiker. Lebensläufe und Karrieren 1900-1945*. Wien/Köln/Weimar 2019, 97-122.

12 Wopfner, Hermann: Bergbauernbuch. Von Arbeit und Leben des Tiroler Bergbauern. (5 Bände), Innsbruck 1954-1997. Einordnend dazu: Meixner, Wolfgang/Siegl, Gerhard: Erwanderte Heimat. Hermann Wopfner und die Tiroler Bergbauern. In: Jahrbuch für Geschichte des ländlichen Raumes, 1 (2004), 228-239.

13 Wopfner, Hermann: Selbstdarstellung. In: Grass, Nikolaus (Hg.): Österreichische Geschichtswissenschaft in Selbstdarstellungen, Bd. 1 (= Schlern-Schriften, Bd. 68). Innsbruck 1950, 157-201, hier 183.

14 Kuhn, Konrad J.: Heimat-Schreiben in der Selbstbeschränkung. Wissen und Politiken einer „Volkskunde Tirols“. In: Tiroler Heimat, 85 (2021), 79-94.

15 Kuhn, Konrad J.: Culture as Political Argument: Collection Policies and the Production of Knowledge by Swiss Volkskunde Scholars. In: Harvilahti, Lauri u. a. (Hg.): *Visions and Traditions. Knowledge Production and the Tradition Archives*. Helsinki/Porvoo 2018, 224-238.

16 Analoge Praktiken des „Erwanderns“ (unter Bezug auf Riehl) hat für Westfalen Torzewski, Christiane: Heimat sammeln. Milieus, Politik und Praktiken im Archiv für westfälische Volkskunde (1951-1955). Münster 2021, hier 117, rekonstruiert.

von Zeichenunterricht, Aufzeichnungstechniken und Befragungsstrategien einerseits im Sinne eines Propädeutikums auf spätere wissenschaftliche Arbeit gerichtet, evozierte andererseits aber auch einen spezifischen Lebensstil der „Volksnähe“, in dem körperlicher Ausdauer und konkret dem Gehen ein hoher Stellenwert zukam. Das Pathos jedenfalls, mit dem die Anstrengungen dieser fußläufigen Forschungsvorhaben betont wurden, verweist auf das in der akademischen Volkskunde feststellbare hartnäckige Verharren in einem „Habitus des in Wandervogelmanner losziehenden Feldforschers“¹⁷ bis weit in die 1960er Jahre. Dies änderte sich auch durch die theoretische Neuausrichtung und die epistemologisch wirkenden Reformbestrebungen hin zu einer empirischen Sozial- und Kulturwissenschaft nur langsam.

So ergeben sich verschiedene Bezüge zur sich ab den 1990er Jahren im deutschsprachigen Raum zunehmend etablierenden kulturwissenschaftlichen Stadtforschung mit ihrem Fokus auf städtische Räume. Beobachtbar ist hier allerdings eine seltsam anmutende Vergessenheit bezüglich der spezifisch deutschsprachigen Methoden- und Wissensgeschichte des Gehens, indem die durchaus problematischen Aspekte dieser disziplinären Vorläufer wenig bis kaum angesprochen werden. Zu vermuten ist, dass dies mit unterschiedlichen theoretischen Bezugnahmen zusammenhängt, die ihrerseits nur über konsequente Ausblendungen funktionierten. Dies ging umso einfach, als die älteren methodischen Texte sich in ihrem betonten Antimodernismus auf ländliche Gebiete bezogen hatten, während nun vor allem soziologische oder anthropologische Autor:innen attraktiv wurden, etwa aus der französischen Stadtanthropologie oder der US-amerikanischen Chicago School of Sociology, die bereits früh flanierende Streifzüge in der Stadt zu ihren Methoden zählte.¹⁸ Diese neu entstehenden stadtanthropologischen Untersuchungen setzten ihr gehendes Forschen allerdings nun nicht länger „als absichernde[n], sondern als potentiell subversive[n] Gestus“¹⁹ ein, um so eine machtkritische und bewusst politisch verstandene Perspektive auf Stadt und ihre konfliktiv verhandelten Räume einzunehmen. Gehen wird hier als auf Erfahrung zielende Methode eingesetzt, mittels der eine bewegungsorientierte Beziehung zur Stadt erreicht werden kann. Auch wenn sich entsprechende Studien methodisch zweifellos als überaus anre-

17 Kalinke, Wandervogel und Volkskunde, 417.

18 Grundlegend dazu Lindner, Rolf: *Walks on the Wild Side. Eine Geschichte der Stadtforschung*. Frankfurt am Main/New York 2004; Lindner, Rolf: *Die Entdeckung der Stadtkultur. Soziologie aus der Erfahrung der Reportage*. Frankfurt am Main 2007 und Hengartner, Thomas: *Forschungsfeld Stadt. Zur Geschichte der volkskundlichen Erforschung städtischer Lebensformen*. Berlin/Hamburg 1999.

19 Windmüller, Sonja: *Volkskundliche Gangarten – Bewegungsstile kulturwissenschaftlicher Forschung*. In: Jöhler, Reinhard u. a. (Hg.): *Kultur_Kultur. Denken, Forschen, Darstellen*. Münster u. a. 2013, 424-434, hier 433.

gend und produktiv erweisen,²⁰ so bleibt doch festzuhalten, dass jene auf Gehen bezogenen Methoden als Forschungspraktiken, die so unterschiedliche und auch widersprüchliche Erkenntnisinteressen in der Geschichte unserer Disziplin verbinden, bisher wenig reflektiert werden.

Das mag zum feststellbaren Umstand passen, dass Gehen sowohl gegenwärtig wie auch historisch oft ambivalent, ja oft regelrecht widersprüchlich verhandelt wurde und wird, weshalb sich im Reden über diese Bewegungspraktiken entsprechend häufig auch explizite Gegensätzlichkeiten wiederfinden. So ist Gehen etwa fortschrittlich und rückwärtsgewandt zugleich, was sich am Beispiel des bürgerlichen Spaziergangs zeigt, der auf die individuelle Freiheit dieser neuen Gesellschaftsgruppe verweist,²¹ als erzieherisch-pädagogische Leibesübung aber auch in die Nähe von militärischem Zwang rückt.²² Ähnliches lässt sich für jenes breite Spektrum von wissenschaftlichen Methoden konstatieren, die das Gehen zur Erkenntnisgenerierung einsetzen. So zeigt sich ihre Ambivalenz etwa darin, dass sich gerade die frühe Volkskunde als „Wissenschaft von der Sesshaftigkeit“²³ verstand und sich entsprechend vor allem für die (entgegen besseren Wissens) als immobil imaginierte Bevölkerung – etwa die ländlich-bergbäuerliche – interessierte. In Bezug auf dieses disziplinär lange dominante Selbstverständnis ergibt sich daraus ein interessanter Kontrast zu den überaus mobilen Forschungspraktiken der damaligen Forschenden. Einerseits kennzeichnen diese eine verstehend annähernde Zugewandtheit der gehenden Wissenschaftler:innen und ein damit verbundenes „Deutungsmodell des Dauerhaften, des Stetigen, des Geordneten“,²⁴ andererseits handelt es sich doch oft um wenig mehr als eine „Stippvisite“²⁵ im Forschungsfeld, also im wahrsten Sinne um nur „vorbeigehende“ Besuche, ohne länger da zu

20 Grundlegend dazu Winkler, Justin (Hg.): ‚Gehen in der Stadt‘. Ein Lesebuch zur Poetik und Rhetorik des städtischen Gehens. Marburg 2017. Siehe auch Holgersson, Helena: Keep Walking: Notes on How to Research Urban Pasts and Futures. In: Bates, Charlotte/Rhys-Taylor, Alex (Hg.): Walking Through Social Research. New York/London 2017, 70-85. Vgl. auch O’Neill, Maggie/Roberts, Brian: Walking Methods. Research on the Move. New York 2020. Weiterhin anregend Österlund-Pöttsch, Susanne: Pedestrian Art. The Tourist Gait as Tactic and Performance. In: Ethnologia Europaea, 40 (2010), H. 2, 14-28.

21 König, Gudrun M.: Eine Kulturgeschichte des Spazierganges. Spuren einer bürgerlichen Praktik 1780-1850. Köln/Weimar/Wien 1996. Vgl. auch Wehap, Wolfgang: Gehkultur. Mobilität und Fortschritt seit der Industrialisierung aus fußläufiger Sicht (= Grazer Beiträge zur Europäischen Ethnologie, Bd. 7). Frankfurt am Main 1997.

22 Warneken, Bernd Jürgen: Biegsame Hofkunst und aufrechter Gang. Körpersprache und bürgerliche Emanzipation um 1800. In: Ders.: Populäre Kultur. Gehen – Protestieren – Erzählen – Imaginieren. Köln/Weimar/Wien 2010, 57-70.

23 Göttsch-Elten, Silke: Mobilitäten – Alltagspraktiken, Deutungshorizonte und Forschungsperspektiven. In: Jöhler/Matter/Zinn-Thomas (Hg.), Mobilitäten, 15-29, hier 24.

24 Windmüller, Volkskundliche Gangarten, 430.

25 Warneken, Zu Fuß?, 9.

sein. Dass diese präzise Beobachtung von Bernd Jürgen Warneken nicht einzig für die disziplinäre Vergangenheit zutrifft, zeigt ein Blick in heute aktuelle Curricula unseres Faches, in denen – letztlich doch meist recht kurze – Exkursionen weiterhin ihren fixen Platz haben. Gehen bleibt also zutiefst uneindeutig – was es als vielleicht unbequemer Befund zwar auszuhalten gilt, deswegen ja aber nicht weniger triftig ist.

Diese polyphone Offenheit zeigt sich nicht zuletzt auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Gehen. So sind zahlreiche literarische, aber auch viele kulturwissenschaftliche Texte zum Gehen bewusst mäandrierend, schlendernd und im Modus des strolling around geschrieben, sie nehmen dabei Analogien zwischen dem Zu-Fuß-Gehen und dem Schreiben auf, die beide zwar in einer gewissen gerichteten Linearität bestehen, zugleich aber auch von Ablenkungen und Seitenwegen geprägt sind.²⁶ Das mag auch damit zusammenhängen, dass es nach wie vor schwierig und gerade in der Wissenschaft auch ungewohnt ist, körperliche Erfahrung sprachlich zu fassen. Dieses Oszillieren prägt auch die nachfolgenden und im Rahmen eines Forschungsseminars entstandenen Texte. Diese Beiträge sind einmal lesbar als Spurensuche alltäglicher Praktiken; sie sind darüber hinaus aber auch lesbar als im ebenso übertragenen wie im Wortsinn gemeinte Erkundungen der Praktiken des Gehens und seiner Bedeutungen für Kollektive, Lebenswelten und alltägliche Routinen.

Der vorliegende Band ist Ergebnis eines gemeinsam unternommenen wissenschaftlichen Abenteuers, sozusagen einer Weitwanderung, die seit ihrem Start als Lehrforschungsprojekt im Masterstudiengang Europäische Ethnologie an der Universität Innsbruck kontinuierlich vor sich ging, mal gemächlicher, dann wieder hektischer – auch mit einer längeren Pause zwischendurch. Nun also am Ziel angekommen, bleibt zu danken: Franziska Niederkofler und Elisabeth Waldhart für ihren motivierten Einsatz bei der Gestaltung des Umschlags, Margret Haidler für ihr professionell-kundiges Lektorat, Lucas Brand, Marina Mearelli und Franziska Niederkofler für die Unterstützung beim Einwerben von Druckkostenbeiträgen sowie Carmen Drolshagen von innsbruck university press für die freundliche und kommunikative Zusammenarbeit.

26 So etwa die lesenswerte Einleitung von Ingold, Tim/Vergunst, Jo Lee (Hg.): *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot 2008, 1-19.

„Vom Knacken trockener Zweige oder von schnell davonspringenden Hirschen ist nichts zu hören. Der Wald ist still. Die einzigen Geräusche kommen von unseren Schritten auf dem harten Boden und den Steinen und von unserem Atem. Mir fällt auf, dass der Geruch des Harzes im Dunkeln intensiver wirkt.“

Fabio Andina: Tage mit Felice. Roman. Zürich 2020.

Spurensuche

Wie Gehen den Innsbrucker Stadtraum prägt und von ihm geprägt wird

Elisabeth Waldhart

Einleitung

Das Knirschen von Kies, das Reiben von Gummisohlen auf Asphalt, das Klacken von Absätzen auf Kopfsteinpflaster – wenn man beschreibt, wie Gehen im Stadtraum klingt, wird deutlich, dass Gehen eine materielle Umwelt voraussetzt: im weitesten Sinn einen Untergrund und einen Körper, der sich darauf bewegt. Gehen ist ein Zusammentreffen von Oberflächen, von Boden und Schuhsohlen. Dieses Zusammenspiel ist nicht nur physisch, sondern auch kulturell und historisch bedingt – von den Schuhen bis hin zur Beschaffenheit des Untergrunds. Das zeigt Tim Ingold, wenn er in „Culture on the Ground“ der wechselseitig bedingten Entwicklung von Körperpraktiken und Fußbekleidung nachgeht.¹ Zudem ist Gehen nicht gleich Gehen – in ihm manifestieren sich soziale und erlernte Formen von Körperwissen und Habitus.²

Die materielle Wechselwirkung zwischen Körper und Umwelt wird im Folgenden anhand des Innsbrucker Stadtraumes genauer betrachtet: Wie wird Gehen durch die Straßen und Wege in der Tiroler Landeshaupt- und bekannten Tourismusstadt Innsbruck geprägt und wie prägt das Gehen zu Fuß den urbanen Raum? Dieser Text nutzt die vielfältigen materiellen Spuren, die sich in dieser österreichischen Alpenstadt finden lassen, als Ausgangspunkt, um die Spezifik des städtischen Gehens zu erschließen.³ Mit ihrer Hilfe sollen zunächst mögliche Zeiträume, Zeitspannen, Arten von Wegen und Modi des Gehens in der Stadt skizziert werden. Um den Blick für historische Entwicklungen und Lesarten des 19. Jahrhunderts zu schärfen, werden in einem zweiten Schritt historische Stadt-

1 Vgl. Ingold, Tim: Culture on the Ground. In: Journal of Material Culture, 9 (2004), H. 3, 315-340.

2 Vgl. Ingold, Tim/Vergunst, Jo Lee: Introduction. In: Dies. (Hg.): Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot. Aldershot 2008, 1-19.

3 Vgl. Wildner, Kathrin: „Picturing the City“. Themen und Methoden der Stadtetnologie. In: Kea: Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 8 (1995), 1-22; Rolshoven, Johanna: Gehen in der Stadt. In: Winkler, Justin (Hg.): ‚Gehen in der Stadt‘. Ein Lesebuch zur Poetik und Rhetorik des städtischen Gehens. Marburg 2017, 95-111.

pläne⁴ und Zeitungsausschnitte einbezogen. In den Karten und Plänen ist, wie sich zeigte, nicht jeder Pfad oder jeder begangene Weg eingezeichnet; sie spiegeln vielmehr eine bestimmte gesellschaftliche Vorstellung und blenden damit auch Spuren von unteren sozialen Schichten aus. Zudem dienen Karten nicht nur dem Zurechtfinden, sondern auch der Planung und der Kontrolle.⁵ Anhand dieser Beobachtungen eines „urban ‚text‘ they write without being able to read it“⁶ stellt sich am Ende des Beitrags die Frage, wer sichtbar wird und wessen Spuren wieder verschwinden. Die Suche nach einem spezifisch städtischen Gehen – oder genauer nach den verschiedenen Modi des Gehens im urbanen Raum – lässt sich in den Kontext von städtischem Leben als ein *Way of Life* stellen. Stadt kann insgesamt als Bewegung verstanden werden – und was steht mehr für die Bewegung in einer Stadt als ihre Straßen? Gehen kann in diesem Sinn mit dem Soziologen Michael De Certeau als elementarste Form der Stadterfahrung gefasst werden, aber auch als eine alltägliche Praxis, bei der die Ausübenden selbst oft nicht bemerken, auf welchen Wegen sie gehen.⁷

Die Stadt als Oberfläche

Der Stadtraum als materieller Ort wird sichtbar als Palimpsest, das immer wieder überschrieben und neu geprägt wurde, wie die Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann ausführt:

„Auf konzentriertem Raum ist Geschichte immer schon geschichtet als Resultat wiederholter Umformungen, Überschreibungen, Sedimentierungen. [...] Die Formel von der ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ gilt nicht weniger als für die miteinander lebenden Generationen auch für die unterschiedlichen Schichten urbaner Bausubstanz. Obwohl im Stadtraum alles gleichzeitig anwesend ist, heißt das jedoch keineswegs, dass jeweils alle Schichten auch gleichzeitig wahrgenommen werden und im Bewusstsein präsent sind.“⁸

4 Zusammengefasst bei: Schönegger, Josef: Innsbruck im historischen Kartenbild. Von den Anfängen bis 1904. Innsbruck 2018.

5 Vgl. Wietschorke, Jens: Die urbane Kartierung von Sicherheit und Verbrechen. Zur visuellen Logik urbaner Stadtpläne. In: Langreiter, Nikola u. a. (Hg.): SOS. Sauberkeit, Ordnung, Sicherheit in der Stadt (= Bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie, Bd. 6). Innsbruck 2010, 74-89.

6 De Certeau, Michel: *The Practice of Everyday Life*. Berkeley (CA) 1988, 93.

7 Vgl. Ebd., 93.

8 Assmann, Aleida: *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung* (= Krupp-Vorlesungen zu Politik und Geschichte am Kulturwissenschaftlichen Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen, Bd. 6.). München 2007, 111-112.

Für Assmann ist Stadt ein Raum, in dem bestimmte historische Teile bewusst erhalten und erinnert werden. Diese dienen bestimmten Inszenierungen, während andere Schichten zwar noch erhalten sind, aber in den Hintergrund treten. Auch Straßen und Wege können als ein Teil dieses Palimpsests verstanden werden. So werden neue Straßen gezogen, ebenso wie alte Wege vielfach neu gepflastert und weitergenutzt werden.

Um diese Überlagerungen und Überschreibungen zu lesen, braucht es einen genauen Blick auf die Oberflächen der Stadt und die Vorgänge, die diese verändern. Tim Ingold beobachtet Prozesse des Streichens und Löschsens als Eingriffe in Oberflächen, die Bewegungen und zeitliche Prozesse abbilden. Er spricht sich gegen die Vorstellung von Geschichte als Schichten, die sich einfach übereinander ablagern, aus. Vielmehr plädiert er für ein Verständnis einer komplexeren Stratigraphie und bringt zwei zusätzliche Formen des Verschwindenlassens in die Diskussion ein: das Entfernen von Material, wodurch Tiefe entsteht, und das Abdecken. Das Wenden als dritte Form der Boden-Bewegung schließlich verändert den Untergrund – und damit auch Erinnerung und Zeitlichkeit – am tiefgreifendsten.⁹

Reduziert man die Stadt digital auf das Netz ihrer Straßen, bildet sich dieses Palimpsest als flache Ebene ab (Abb. 1). Die Verkehrswege, die die Stadt in einer Mischung aus symmetrischer Ordnung und gewachsenem Myzel durchziehen, spiegeln die Bewegungen von Menschen und Dingen. Ist Gehen selbst eine flüch-

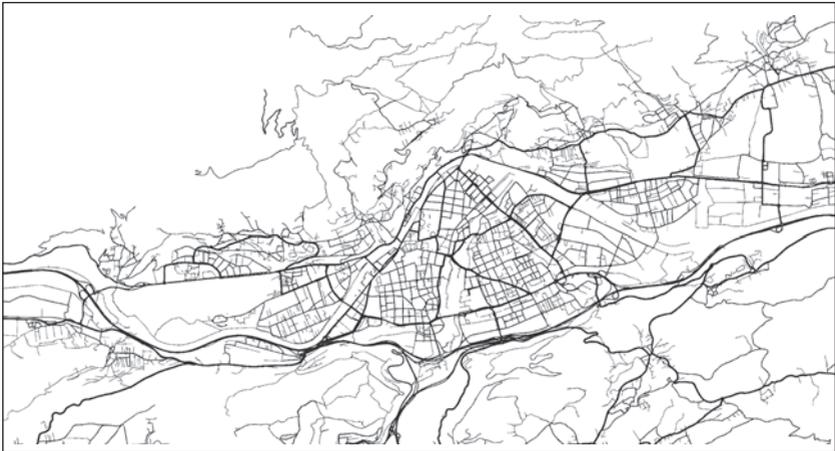


Abb. 1: Innsbruck im Spiegel seiner Straßen (Daten: Google Maps, 2022; Darstellung: E. Waldhart, 2021)

9 Vgl. Ingold, Tim: Strikethrough and Wipe-Out: Tactics for Editing the Past. In: *Disparidades. Revista de Antropología*, 76 (2021), H. 1, 1-10.

tige Handlung – eine Person, die sich durch den Raum bewegt, lässt sich nur in einer endlosen Reihe von einzelnen Schritten abbilden –, schreiben sich die Spuren der Bewegung in den Raum ein. Im Straßenbild folgen die Spaziergänger*innen ebenso wie die Flaneur*innen, die Wandernden und die Personen, die zielstrebig unterwegs sind, historisch gewachsenen oder am Reißbrett erdachten Bewegungslinien.

Richtet man bei einem Stadtpaziergang den Blick nach unten, zeigen sich zeitliche und materielle Überlagerungen aber auch im Kleinen. Der Asphalt ist nicht geschlossen oder eindimensional – Kanaldeckel und ausgebesserter Asphalt verraten, dass darunter eine Infrastruktur- und Organisationsebene der Stadt, aber auch historische Spuren und ältere Pflaster liegen. So findet sich im Innsbrucker Stadtteil Wilten eine heute noch sichtbare tieferliegende Tür, die zeigt, dass das Pflaster dort früher auf einem anderen Niveau war¹⁰. Die Straßen und Wege selbst sind also in Bewegung. Von kurzzeitigen, witterungsbedingten Farbveränderungen des Untergrunds bis zur Genese des Straßennetzes werden bei genauerer Betrachtung und unter Zuhilfenahme von verschiedenen Quellen heterogene Zeiträume greifbar.

In Innsbruck setzen sich Stadtwege, besonders in der Innenstadt, aus verschiedenen Pflastern zusammen, die eine mehr oder weniger regelmäßige Oberfläche bieten. In der Altstadt sind Teile der Fugen im Kopfsteinpflaster ausgewittert – in diesen Bereichen sind die Kanten der Steine verrundet durch die Füße, die sich über sie bewegen. Auch ihre Oberfläche verändert sich mit der Zeit und glänzt leicht speckig.

Wie anhand solcher Bodenoberflächen Vorstellungen von und Erwartungen an Urbanität ausgehandelt werden, zeigt Sabine Kienitz am Beispiel der Pflastersteine in der Universitätsstadt Landau im südlichen Rheinland-Pfalz. Die Pflastersteine bilden dabei einen diskursiven Gegenentwurf zum Asphalt, der mit Vorstellungen von Modernität verbunden ist. Mit einem historischen Blick auf das Landauer Pflaster verdeutlicht Kienitz, wie die Steine nicht nur eine atmosphärische Wirkung entfalten, sondern auch zentrale Akteure in der Ausverhandlung der Innenstadt sind. Die gepflasterte Oberfläche ist das Ergebnis von Diskussionen über eine autofreie Innenstadt und wurde – entgegen ihrer mittelalterlichen Anmutung – erst in den 1980ern verlegt. Als ideal für den städtischen Bummel gepriesen, zeigt sich das Material der Steine jedoch widerständig: Sie sind nicht gut zu begehen und grenzen so Menschen von der Teilhabe an der Innenstadt aus. Ihre Oberfläche löst körperliche wie diskursive Reaktionen aus. Da die Steine selbst bereits ein ‚Vorleben‘ hatten, zumal sie vor ihrer Verlegung in Landau bereits andernorts eingesetzt waren, hängen auch an ihnen verschiedene Erzählungen und

10 Es handelt sich um das Haus Mentlgasse 4.

Vorstellungen. Sie wurden als günstig aus Rotterdam angekauft dargestellt, wo sie einer Umgestaltung zum Opfer gefallen waren. Es ranken sich aber auch Gerüchte um einen angeblichen Ursprung aus der damaligen DDR, wo schon Panzer über diese Steine gerollt sein sollen, bevor sie in die Niederlande verkauft wurden.¹¹



Abb. 2: Zusammenstellung von Gehweg-Oberflächen in Innsbruck (Fotos: E. Waldhart, 2020/21)

11 Vgl. Kienitz, Sabine: Landauer Pflaster-Geschichte(n). Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf eine urbane Oberfläche. In: Heimerdinger, Timo/Meyer, Silke (Hg.): Äußerungen. Die Oberfläche als Gegenstand und Perspektive der Europäischen Ethnologie (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 26, zugleich Sonderdruck aus: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXXVII/116). Wien 2013, 177-198.

Außerhalb der offiziellen Straßen und Wege finden sich nicht nur Asphalt und Pflastersteine. Der oder die Stadtpaziergänger*in begegnet auch anderen Oberflächen: Parkwege können mit Kies und Sand bedeckt sein, der Emile-Béthouart-Steg – eine denkmalgeschützte Eisenschwellebrücke über den Inn aus dem Jahre 1857 – ist noch mit Holz gedeckt, der Spielplatz am Waltherpark ist mit feinem Kies ausgelegt, entlang des Sillufers ist die begehbare Oberfläche mit runden, verschieden großen Steinen bedeckt. Aber auch nicht alle Gehsteige sind asphaltiert – es konnte noch ein kleines Stück Gehsteig beim Siebenkapellenareal entdeckt werden, das geschottert ist. Es spiegelt das brachliegende angrenzende Areal wider, für das man bereits seit Jahren nach Nutzungsmöglichkeiten sucht und bisher nicht gefunden hat (Abb. 2).

Spuren

In einem ersten methodischen Schritt fotografierte ich bei einem unstrukturierten *Survey* Spuren von Bewegung im Raum. Im Unterschied zu einem Wahrnehmungsspaziergang – der darauf abzielt, Situationen und soziale Räume zu erfassen¹² – lag der Fokus hier auf der materiellen Umgebung. Dabei war vor allem der Blick nach unten prägend. Beim Ordnen der Bilder zeichneten sich Kategorien ab, die sich in den folgenden Absätzen wiederfinden. Wie tief eine solche archäologische und raumbasierte Erfassung von materiellen Spuren gehen kann und welche Aussagen damit möglich sind, zeigt Ulrich Müller anhand von Hörsaal-Graffiti. Er konnte beispielsweise anhand deren Häufung im Raum Überlegungen zu Sitzplatzpräferenzen und Interaktionen formulieren.¹³ Aber auch bei der gewählten Methode des Surveys gilt, was Johanna Rolshoven für gehendes Forschen in der Stadt festhält: Der eigene Standpunkt und die eigenen Erwartungen verändern die Wahrnehmung. „Was wir sehen, ist zweifellos eine Frage des Bemerkens und nicht der Tatsachen.“¹⁴

Dieser gewissermaßen ‚archäologische Blick‘ vermag es, übertragen auf eine moderne Forschungsumgebung, ansonsten unbewusste Abläufe und die Wieder-

12 Zusammenfassend: Leipold, Kathrin: Spazieren gehen. Zur Verschränkung von Landschaft, Kunst und Emotionen als möglicher Erweiterung kulturanthropologischer Forschung. In: Amelang, Katrin/Chakkalakal, Silyy (Hg.): Abseitiges. An den Rändern der Kulturanthropologie (= Berliner Blätter, 68). Berlin 2015, 92-103, hier 92-95.

13 Vgl. Müller, Ulrich: Zwischen den Stühlen, zwischen der Zeit: Graffiti im Johanna-Mestorf-Hörsaal der CAU Kiel. In: Historische Archäologie – Sonderband, 1 (2020), 459-499.

14 Rolshoven, Johanna: Gehen in der Stadt. In: Winkler, Justin (Hg.): ‚Gehen in der Stadt‘. Ein Lesebuch zur Poetik und Rhetorik des städtischen Gehens. Marburg 2017, 95-111, hier 96.

holung von Praxen über einen langen Zeitraum offenzulegen.¹⁵ Es wird nicht der einzelne Körper fokussiert, sondern der Stadtraum als prozesshaft und von vielen Personen – meist von den Füßen – und Vorstellungen geformt. Versteht man den Stadtraum als Landschaft,¹⁶ ermöglicht dieses Vorgehen die Konzentration auf materielle Spuren, verschiedene Zeiträume und Zeitlichkeiten.

Das genaue Beobachten von materiellen Prozessen kommt bei den folgenden Beispielen zum Tragen. In zwei Abschnitten wird erkundet, wie Gehen die Oberflächen im Stadtraum verändert und welche Prozesse damit verbunden sind. Bewegung und Zeit werden in abgegrenzten, zum Teil flüchtigen Fußspuren und tief in die Oberflächen der Stadt eingeschnittenen Routen sichtbar. Der gebaute Raum macht Bewegung aber auch erst möglich und beeinflusst sie. Er beinhaltet verschlossene Wege ebenso wie Pfade, die Menschen sich suchen und damit in den Raum einschreiben.

Gebauter Raum

Ein Vergleich zwischen verschiedenen Gehwegen der Stadt zeigt die verschiedensten Intentionen der Erbauer*innen. Die Gässchen in der Altstadt sind Lücken zwischen den Häuserfronten. Im Gegensatz dazu steht die breite Prachtstraße – heute Marien-Theresien-Straße und ab der Triumphpforte Leopoldstraße –, die von der Altstadt in die ehemalige Neustadt führt. Dieser Straßenzug war bis ins 16. Jahrhundert locker bebaut, um dann im 17. und 18. Jahrhundert durch neugebaute barocke Adelspalais zu einem geschlossenen Straßenzug umgewandelt zu werden.¹⁷

Einige gebaute Einrichtungen zielen darauf ab, den Stadtraum für Menschen mit Behinderung zugänglicher zu machen: eingetiefte Führungstreifen für blinde Personen, aber auch Rampen und das Einhalten einer Mindestbreite der Wege für Rollstuhlfahrer*innen und Kinderwägen – in Österreich sind diese Angaben in der sogenannten „ÖNORM B 1600“ in konkrete Zahlen gegossen. Die Einhaltung der Mindestbreite etwa zeigt sich entlang der Innallee – hier ist die Ufermauer mit regelmäßigen, in den Weg kragenden Pflanztrögen versehen. Um den Vorgaben zu entsprechen, zieht der Weg im Bereich dieser Tröge in den Grünstreifen hinein und erhält dadurch eine geschwungene Außenlinie.

15 Vgl. Veling, Alexander: Archäologie der Gegenwart. In: Archäologische Informationen, 43 (2020), 101-106.

16 Vgl. Ingold, Tim: The Temporality of the Landscape. In: World Archaeology, 25 (1993), H. 2, 152-174, hier 153-157.

17 Vgl. Hölz, Christoph u. a.: Architekturführer Innsbruck. Architectural Guide Innsbruck (= Schriftenreihe des Archivs für Baukunst, Bd. 10). Innsbruck 2017, 20.

Zu-Fuß-Gehen in der Stadt findet meist auf Gehsteigen statt. Normalerweise sind sie durch eine erhöhte Einfassung aus Steinen von der Straße getrennt, die Corona-Epidemie brachte ab Frühjahr 2020 sogenannte Pop-up-Gehwege. Sie sind auf den Asphalt gemalt, um den Mindestabstand bei Begegnungen zu gewährleisten und den öffentlichen Raum besser zugänglich zu machen. An manchen Stellen spiegelt sich die Pandemie auch an gelben Streifen auf dem Gehsteig vor Geschäftsflächen wider – hier wurde der Bürgersteig zu einer Warte-Zone mit ausreichend Mindestabstand. Auch im Bereich von Bushaltestellen dient der Gehsteig weniger der Bewegung als dem Warten, wie stilisierte, nebeneinandergestellte Fußspuren als Markierungen in der Anichstraße anzeigen. Nahezu aufgelöst ist der Gehsteig wiederum in der Meraner Straße, die zu einer sogenannten Be-



Abb. 3: Der gebaute Raum für Fußgänger*innen in der Stadt und Spuren seiner Veränderung und Umnutzung. Von links oben im Uhrzeigersinn: Pop-up-Gehweg, Pandemie-konformer Wartebereich, Bushaltestelle, Begegnungszone mit Spuren des ehemaligen Zebrastrreifens (Fotos: E. Waldhart, 2020/21)

gegnungszone umgewandelt wurde – ein Straßenraum, der von Fußgänger*innen, Radfahrer*innen und Autos gleichberechtigt genutzt werden kann. Dies zeigt sich im Zebrastreifen, der hier nur mehr als Schatten auf der Asphaltoberfläche sichtbar ist (Abb. 3).

Andere Wege sind zwar für Fußgänger*innen gebaut, aber nicht (immer) zugänglich. Diese Bereiche sind durch Barrieren baulich abgegrenzt und verschlossen – was nicht immer bedeutet, dass sie nicht dennoch genutzt werden. Ein solcher Weg ist die Treppe zur (ehemaligen?) Toilettenanlage am Bozner Platz. Die Stufen, die nach unten führen würden, sind von einem Gitter eingerahmt und abgesperrt, auch nach oben hin sind sie mit Brettern verschlossen. Nur die Treppengeländer, die die Abdeckung durchbrechen, und der Absatz der ersten



Abb. 4: Verschlossene Wege in Innsbruck. Oben: am Bozner Platz (links), nicht geschotterte Spazierwege (rechts); unten: Treppe zum Inn (Fotos: E. Waldhart, 2020)

Stufe deuten an, dass hier überhaupt ein Gehweg existiert (Abb. 4). Daneben gibt es auch Gitter, die private Wege von den öffentlichen Wegen der Stadt abgrenzen. Schwer passierbare Wege können durch Schilder gekennzeichnet sein, die bei manchen – meist geschotterten – Parkwegen darauf hinweisen, dass hier im Winter nicht geräumt wird und die Nutzung demnach auf eigene Gefahr erfolgt (Abb. 4). Für die Innsbrucker Innenstadt typisch sind Treppen, die von den Uferwegen zum Inn hinabführen. Sie sind meist nur vom gegenüberliegenden Ufer aus sichtbar, da sie sich hinter der Uferverbauung befinden und mittels eines Gitters abgesperrt sind. Graffiti an den Wänden, aber auch Müll zeigen an, dass sich dennoch regelmäßig Menschen in diesem liminalen Bereich zwischen Stadt und Fluss aufhalten (Abb. 4).

Diese Sperren und verschlossenen Wege zeigen auf, dass der Untergrund des Gehens in der Stadt Wartung und Pflege braucht. Nicht gepflegte, aber auch inoffizielle Wege können Gefahren bergen und werden deshalb gesperrt oder gekennzeichnet. Die Gitter verweisen auf verschiedene Nutzungsrechte und Besitzverhältnisse. Hinweise über die ‚richtige‘ Nutzung sind auf die Oberflächen aufgebracht oder leicht in diese eingetieft.

Nicht geplant, sondern vielmehr durch Nutzung entstehen ‚widerständige Wege‘. Sie können Spuren von Abweichungen und Abkürzungen sein – eingetretene Pfade in Grünflächen ebenso wie Lücken in Hecken, die dazu einladen, durchzuschlüpfen. Ein passender Untergrund, der weich genug ist, damit sich die Spuren eintiefen, ist eine Voraussetzung, ebenso wie eine gebaute Umgebung, die Abkürzungen oder andere informelle Wege notwendig macht. Diese hat einen Aufforderungscharakter für Geher*innen – sie können die Möglichkeiten der bestehenden Pfade nutzen oder von ihnen abweichen. Durch diese Entscheidungen wird die Umwelt wiederum verändert.¹⁸

Wie ein am Innsbrucker Bozner Platz dokumentiertes Beispiel zeigt, kann es sich durchaus um längere, tief eingegrabene Fußwege handeln. Der Platz war bis 2023 mit zwei symmetrischen Grünflächen gestaltet, die sich um den zentralen, mit Figuren geschmückten Rudolfsbrunnen gruppierten. Der beobachtete Pfad befand sich im nordwestlichen Bereich, er verband eine Sitzbank mit dem Gehsteig und bewegte sich an den Blumenbeeten ebenso vorbei wie an anderen Einbauten. Im Gegensatz zu den meisten anderen dieser kleinen Pfade, die oft nur unscharf erkennbar sind, ist dieser sogar aus der Luft zu sehen. Hier lässt sich auch ein zweiter solcher Weg erahnen, der gegenüber dem ersten in die Wiese eingetreten ist – zusammen bilden sie eine Abkürzung quer über den Platz (Abb. 5). Mehrfach fanden sich Durchschlüpfe in Hecken, die als Grenzen im Stadtraum dienen (Abb. 6, oben).

18 Vgl. Certeau, *The Practice of Everyday Life*, 98-99; Rolshoven, *Gehen in der Stadt*, 104-105.



Abb. 5: Links oben: Luftaufnahme des Bozner Platzes, 2019; links unten: derselbe Ausschnitt, 1970er Jahre; rechts: eingetretener Pfad am Bozner Platz, 2021 (Luftbilder: Land Tirol – data.tirol.gv.at: tiris 2021, Lizenz: CC BY 4.0; Foto: E. Waldhart, 2020)

Neben diesen Spuren kann aber auch das Fehlen ebener beobachtet werden. Im Waltherpark befindet sich ein kleiner Pavillon – Teil des Projekts „Vogelweide“, das sich zum Ziel gesetzt hat, neue Nutzungsformen für den Park zu etablieren – mit Bücherkiste, Events und *Speakers' Corner*.¹⁹ Der Pavillon ist von allen Seiten zugänglich, offensichtlich hat sich hier noch kein Weg durchgesetzt. Jedenfalls sind keine Spuren in der Wiese zu erkennen (Abb. 6, unten).

Diese Spuren der ‚widerständigen Wege‘ zeichnen keine individuellen Ab- oder Umwege nach – vielmehr müssen sie öfter und über längere Zeiträume genutzt werden, um sich zu etablieren. Dabei bleiben sie aber auch namenlose Wege – im Gegensatz zu den offiziellen Straßen der Stadt. Sie brechen mit dem gebauten Raum, in den hier dokumentierten Fällen oft auch mit der geplanten Parkgestaltung.

¹⁹ <http://www.vogelweide.org/die-vogelweide.html> (Stand: 16.4.2021).



Abb. 6: Oben: ‚widerständige Wege‘ in Form von Schlupflöchern in Hecken; unten: Im Waltherpark fehlen solche eingetretenen Wege (Fotos: E. Waldhart, 2020)

Flüchtige Spuren und lange Zeiträume

Bei den Surveys konnten aber auch Spuren gefunden werden, in denen der Weg einzelner Personen erkennbar wird. Oft sind es solche, die nur unter bestimmten Bedingungen oder nur kurz zu sehen sind. Dabei handelt es sich um Schuhabdrücke, die sich durch Feuchtigkeit am hellen Pflaster abzeichnen ebenso wie um Spuren im Sand oder Matsch bei Kieswegen. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass es sich nicht um singuläre Abdrücke handelt – sie stellen immer einen zeitlichen Ablauf dar: als Weg einer einzelnen Person, als sich überschneidende Pfade oder nur mehr als Fragmente, die schon beginnen zu verwischen und bei denen sich verschiedene Wege einzelner Personen überlagern (Abb. 7). Aufgrund ihrer Flücht-

tigkeit werden solche Spuren oft als Sinnbild für einen achtsamen Umgang mit der Umwelt aufgefasst.²⁰



Abb. 7: Oben: flüchtige Spuren von Fußgänger*innen im Stadtraum; unten: Fußspuren Einzelner, die über einen längeren Zeitraum fixiert sind (Fotos: E. Waldhart, 2020)

Ein Experiment an der Aalto University in Espoo, Finnland, thematisiert, wie die Beobachtung solcher Spuren, und damit auch die Wahrnehmung anderer Personen und ihrer Handlungen, die Raumwahrnehmung selbst verändert. Dafür wurde „Traces“, eine interaktive Oberfläche, im Eingangsbereich eines Universitätsgebäudes installiert. Diese bildet in Echtzeit und für eine kurze Zeit die Spuren der Angestellten und Besucher*innen am Boden ab, die sich hier bewegen. Das Projekt führte zu spezifischen Formen von Interaktion: zwischen den Geräten und Menschen, die damit bewusst Formen auf den Boden zeichneten, oder zwischen Personen, die einander beobachteten. Für zum Projekt befragte Nutzer*innen bildete es auch Wissen über die Nutzung der Lobby ab und war eine Form der sozialen Interaktion.²¹

20 Vgl. dazu beispielsweise die Prinzipien des *Leave no Trace Center for Outdoor Ethics*: <https://lnt.org/why/7-principles/> (Stand: 10.2.2022).

21 Vgl. Monastero, Beatrice/McGookin, David K.: *Traces: Studying a Public Reactive Floor-Projection of Walking Trajectories to Support Social Awareness*. In: CHI '18: Proceedings of the 2018 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems. New York 2018, 1-13.

Im Stadtraum lassen sich aber ebenso Spuren von Einzelnen finden, die länger sichtbar bleiben. Bei den unternommenen Surveys konnten an drei Stellen solche Abdrücke dokumentiert werden.²² Am östlichen Zebrastreifen zwischen der Maria-Theresien-Straße und der Altstadt befindet sich der Fersenteil einer Schuhsohle im Material, in das die Straßenbahnschiene eingebettet ist. Dieses Artefakt impliziert, mit seiner bloßen Anwesenheit eine eigene kleine Geschichte. Am rot markierten Fahrradstreifen am Marktplatz zeichnet sich an einer Stelle schwach der Abdruck einer Schuhsohle ab, der in der noch feuchten Farbe hinterlassen wurde. Auch am Zebrastreifen zwischen dem Volkskundemuseum und dem Haus der Musik haben sich Fußspuren einer Person erhalten; deren Anordnung deutet an, dass jemand in die feuchte Farbe gesprungen ist (Abb. 7).

Im Gegensatz zu diesen scharf umrissenen Abdrücken, die einen kurzen Moment festhalten, stehen über lange Zeiträume entstandene Spuren. Beispielhaft dafür sind Türen in der Altstadt, deren Schwellen sichtbar ausgetreten sind. Bei manchen dieser Öffnungen ist nur mehr an den eingetieften Stellen an der Schwelle und an Resten von Tor-Angeln zu erkennen, dass es sich früher um Eingänge handelte. Bei den breiten, zweiflügligen Portalen wurde und wird meist nur die rechte Seite genutzt – die eingetiefte Stelle und Abnützungen befinden sich einzig hier. Aber nicht nur an Türen lassen sich derartige Spuren beobachten. Auch am Übergang vom Zebrastreifen auf den Gehsteig an der Innbrücke in Richtung Marktplatz ist die Kante der Steineinfassung des abgegrenzten Radwegs stark abgestoßen und verrundet.

Diese Spuren zeigen das Zusammenspiel von Raum und Menschen – gebaute Strukturen und abweichende Nutzungen werden sichtbar. Sie schärfen den Blick für verschiedene Wegformen, Oberflächen, Prozesse. Markierungen und Spuren können auf die Oberfläche aufgebracht sein oder sich tief in diese einschneiden. Ebenso zeigen sich verschiedene Zeitebenen: von flüchtigen Spuren, die nach ein paar Tagen verwischen, bis zu den eingetieften und abgewetzten Schwellen der Altstadt. Straßen und Wege werden so durch die Menschen, die sie begehen, verändert.

Gebauter Raum und bürgerliche Inszenierung

In den planvoll angelegten Erweiterungen der ursprünglichen Alt- und Neustadt im 19. Jahrhundert spiegelt sich die Ordnung des Raumes in der Infrastruktur

22 Weitere Beispiele aus San Francisco finden sich bei: Kathleen McGinley, die auch Fußspuren von Tieren fotografiert hat. Vgl. McGinley, Kathleen: *Urban Field Notes: SF Sidewalks Are a Trove of Human, Animal Artifacts*. In: *The Urbanist* 2011, Ausg. 507, 18-19.

und Architektur. Die geordneten, geraden Straßen konnten leicht sauber gehalten werden und garantierten eine möglichst reibungslose Zirkulation von Leuten, Verkehr und Waren. Sie prägen nach wie vor das alltägliche Gehen und können im Gegensatz zu den Parks und Alleen gesehen werden, die für das Spazieren angelegt wurden (vgl. Frick in diesem Band). Dieser Wunsch nach Reinheit, der sich in der Anlage der Straßen ausdrückt, lässt sich mit den Werten des Bürgertums und den Ideen der Moderne im Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert verbinden, die sich so auch im Stadtbild niederschlagen und damit das Gehen in der Stadt bis heute prägen.²³ Diese Veränderungen in der Anlage von Wegen, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzogen, lassen sich am Beispiel des Stadtteiles Wilten gut nachverfolgen.

Im Kartenbild lassen sich für die ehemals selbstständige Gemeinde Wilten vier große Schichten der Entwicklung vom Dorf zum Stadtteil ‚freipräparieren‘, wie das sorgfältige Freilegen empfindlicher Oberflächen und Objekte in der Archäologie

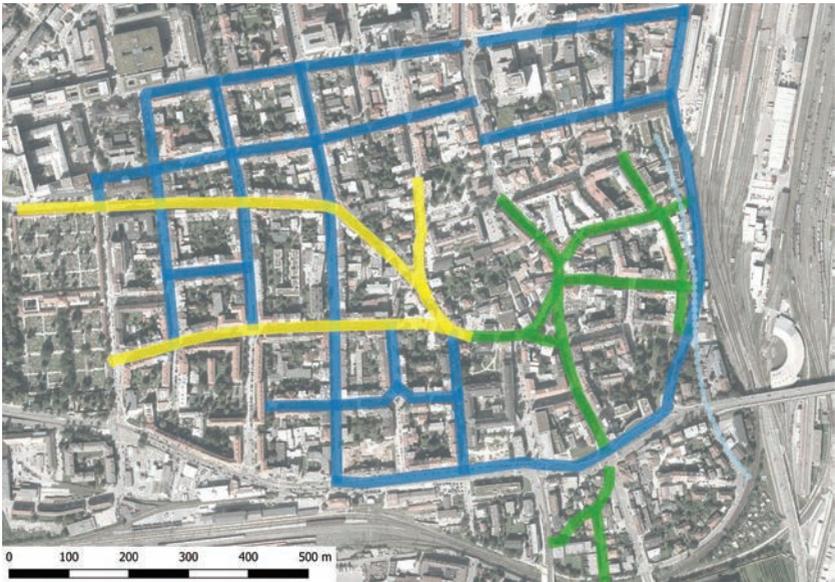


Abb. 8: Skizze der drei heute noch im Straßenbild erkennbaren Arten von historischen Wegen in Wilten. Grün: Wege des ehemaligen Dorfes; gelb: Wege durch die Felder (in Richtung Friedhof); blau: zwischen 1800 und 1900 angelegte Straßen. Der ehemalige Sillkanal ist hellblau markiert (Luftbild: Land Tirol – data.tirol.gv.at: tiris 2021, Lizenz: CC BY 4.0; Zeichnung: E. Waldhart, 2022)

²³ Vgl. Wagner, Anselm: Otto Wagners Straßenkehrer. Zum Reinigungsdiskurs der modernen Stadtplanung. In: Langreiter u. a., SOS, 36-61.

genannt wird. Das älteste ‚Stratum‘, also, wiederum archäologisch ausgedrückt, die älteste von mehreren in ihrer zeitlichen Abfolge auflösbaren Schichten, stellen dabei die zentrale Straße – die heutige Leopoldstraße, die durch die 1765 erbaute Triumphpforte nach Innsbruck führt – und die dörflichen Wege dar. Sie verweisen auf das Dorf, das einer der ältesten Siedlungskerne des heutigen Innsbrucks ist. Einzelne Straßenzüge folgen immer noch diesen Gassen, auch wenn es sich jetzt um Asphaltfahrbahnen mit Gehsteigen handelt und nicht mehr um einfache, unbefestigte Straßen (Abb. 8, grün).²⁴ Heute nicht mehr sichtbar ist ein Sillkanal, der sich im östlichen Bereich der Gemeinde befand und entlang dessen sich in der Neuzeit Kleingewerbe angesiedelt hatten (Abb. 8, hellblau). Stark verändert lässt er sich im Kartenbild anhand der Häuser entlang der Südbahnstraße nachvollziehen.²⁵ Hier siedelte sich neben den Gewerbebetrieben auch eine Brauerei an.

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Bereich zwischen der Triumphpforte und diesen dörflichen Teilen bebaut, 1858 wurde auch der Hauptbahnhof am Gebiet der Gemeinde Wilten errichtet. Die städtische Infrastruktur für Fußgänger*innen war bis ins 19. Jahrhundert auf die heutige Innenstadt beschränkt und wurde dann sukzessive erweitert. Ein Detailplan zeigt die Gegebenheiten südlich der Triumphpforte zwischen 1825 und 1830. Interessant sind die Bleistiftlinien, die ein nie umgesetztes Bauprojekt zeigen – bei diesem wäre der Verlauf der Leopoldstraße in der Gegend des ehemaligen Wiltener Unterdorfes im Bereich des Wiltener Platzls begründet und verbreitert worden. Das Bauprojekt hätte die Spur der Dorfstraße überschrieben – so wird sie auch heute noch in diesem Bereich schmaler und gewundener (Abb. 9). Auf demselben Plan sind aber auch die Ritschen, die zum Teil offenen städtischen Entwässerungskanäle, zu sehen, die sich nur knapp bis über die Triumphpforte ziehen (Abb. 10).²⁶ Bei Hauseingängen sind sie abgedeckt, um die Passage zu ermöglichen.

Die um 1885 neu gebauten Straßen geben dem Stadtteil sein heutiges Aussehen. Sie sind gerade gezogen, nur einzelne Straßenzüge folgen noch den älteren Feldwegen, wie in der Ecke zwischen Templstraße, Schöpfstraße und heutiger Franz-Fischer-Straße sichtbar wird (Abb. 8, gelb).²⁷ 1904 wurde Wilten schließlich zu einem Stadtteil Innsbrucks. Dass die rasante Vergrößerung der Gemeinde nicht immer friktionsfrei war, zeigen Beschwerdebeiträge in der lokalen Presse. So klagt ein*e Leser*in im Jahr 1900 in den „Innsbrucker Nachrichten“, dass die neuen Schotterstraßen nicht mit der Straßenwalze bearbeitet worden seien und somit die Füße und Schuhe zu stark beansprucht würden – dieser Umstand

24 Vgl. Hölz u. a., *Architekturführer Innsbruck*, 123.

25 Vgl. Schönegger, *Innsbruck im historischen Kartenbild*, 282-283.

26 Vgl. Ebd., 285.

27 Vgl. Ebd., 291-293.



Abb. 9: Ausschnitt einer Karte von Wilten aus der Zeit zwischen 1825 und 1830. Auf beiden Seiten der Leopoldstraße ist ein nie realisiertes Bauprojekt eingezeichnet, ebenso eine geplante Verbreiterung der Straße (Abbildung: Karte 595 [Wilten 1825/30P]; Tiroler Landesarchiv)



Abb. 10: Ein anderer Ausschnitt aus der Karte in Abb. 9. Gut zu erkennen sind die sogenannten Ritschen, offene Kanäle zur Abwasserentsorgung. Sie prägten das Straßenbild (Abbildung: Karte 595 [Wilten 1825/30]; Tiroler Landesarchiv)

wird als „dörfliche Eigenschaft“ beschrieben.²⁸ Dass auch die Fußwege durch die Neubauten und die höhere Frequenz der Passant*innen belastet wurden, veranschaulicht ein Artikel von 1904, ebenfalls aus den „Innsbrucker Nachrichten“. Die südliche Karmelitergasse (entspricht der heutigen Großmayrstraße) führte aus dem damaligen Stadtgebiet heraus und hin zu verschiedenen Fabriken und einem 1886 in ein Wohngebäude umgewandelten Hof. Durch diese Wohngebäude und eine Vergrößerung der Fabriken – wodurch auch mehr Arbeiter*innen diese Gegend passierten – wurde der Weg stärker belastet und drohte, den Kanal zu beschädigen. Wir erfahren, dass zwar das Kanalufer befestigt und ein Weißdornzaun entlang des Wegs durch einen – für den Verfasser ansehnlicheren – Eisenzaun ausgetauscht wurde, der Pfad selbst aber offenbar im selben Zustand verblieb wie vor den Arbeiten. Gefordert wird eine Verbesserung des Wegs, erst dadurch würde das Villenviertel zur Geltung kommen.²⁹

²⁸ Innsbrucker Nachrichten, 24.1.1900, 5.

²⁹ Vgl. Innsbrucker Nachrichten, 24.9.1904, 4.

Eine Zeitungsmeldung aus dem Jahr 1876 zeigt, dass die Gestaltung der Straßen – und hier insbesondere der Gehsteige – durchaus bedeutend für die Wahrnehmung eines mehr und mehr städtischen Charakters von Wilten war. Es wird konstatiert, dass der Ort ein zunehmend städtisches Aussehen bekomme, aber noch „kein Stein- oder Zement-Trottoir“ habe.³⁰ Solche urbanen Bereiche sind bis um 1888 auf die zentrale Straße beschränkt: Noch 1883 zeigt eine Karte die Feldwege, die sich besonders östlich direkt an die Maria-Theresien-Straße angeschlossen.³¹

Der Gehsteig als Ort des bürgerlich-städtischen Gehens im Alltag scheint dabei für das gesamte Stadtgebiet von Bedeutung zu sein. In einem Fremdenführer von 1835 werden die Trottoirs, neben gutem Straßenpflaster, unterirdischen Abzugskanälen und Beleuchtung, als wichtiger Faktor aufgezählt, um Schmutz und Unordnung zu bekämpfen und aus Innsbruck eine schöne und saubere Stadt zu machen³² – anhand von Lithografien lässt sich aber vermuten, dass Teile der Stadt schon früher derartig ausgebaut waren. Bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts scheinen dann weite Teile Innsbrucks mit dieser Wegform ausgestattet gewesen zu sein. Laut Stadtordnung mussten Gehsteige in Bereichen mit Bebauung angelegt werden, dafür hatten die Eigentümer*innen der Häuser Sorge zu tragen.³³ Hauptfunktion war dabei, einen sauberen und sicheren Raum für Gehende zu schaffen – die Benutzung der Straße wird oft mit Schmutz oder dem „Waten durch Kot“ assoziiert, aber auch mit Schmerzen für die Füße.³⁴

Aus den gesichteten Zeitungsberichten geht hervor, dass das Trottoir aber auch Teil der bürgerlichen Repräsentation der Stadt war. In einem Bericht von 1871 findet sich eine Stelle, die beschreibt, wie ein Offizier nach einem Unglück schaulustige Bürger*innen verjagt: „Es waren aber einige Bürger darunter, welche dem ‚Cavalier‘ bemerkten, sie stünden auf dem von ihnen selbst bezahlten Trottoir, was den Offizier nur noch mehr in Harnisch brachte.“³⁵ Ebenso gelesen werden kann ein Bericht über einen neu errichteten Abschnitt in der Museumstraße, der aus Zementplatten bestand: er übertreffe „an Eleganz alle bisher in Innsbruck erbauten Trottoirs bei weitem. Es nimmt sich so niedlich aus, daß es dem Stadttheil zur höchsten Zierde gereicht.“³⁶

Als Teil des öffentlichen bürgerlichen Raumes werden Einschränkungen am Gehsteig – besonders durch Militär und Adel – ablehnend kommentiert. Au-

30 Innsbrucker Nachrichten, 28.1.1876, 3.

31 Vgl. Schönegger, Innsbruck im historischen Kartenbild, 290.

32 Zitiert bei: Forcher, Michael: Die Geschichte der Stadt Innsbruck. Innsbruck 2008, 241.

33 Vgl. Innsbrucker Nachrichten, 9.11.1868, 4.

34 Vgl. Innsbrucker Tagblatt, 26.11.1877, 3.

35 Innsbrucker Nachrichten, 17.3.1871, 3.

36 Innsbrucker Nachrichten, 30.10.1872, 3.

genseinlich wird dieser Konflikt anhand einer Anekdote, die sich aus drei Zeitungsmeldungen im Zeitraum zwischen 1870 und 1873 rekonstruieren lässt. Im Zentrum steht ein Schilderhaus, ein kleiner überdachter Wachposten aus dem militärischen Kontext, der vor einem Haus im Bereich der Triumphpforte aufgestellt wurde und Teile des Gehsteigs blockierte. Es gehörte wahrscheinlich zur Wohnung eines Freiherrn, der Landeskommandierender von Tirol war. In einem Leserbrief in den „Innsbrucker Nachrichten“ weist zunächst der*die Autor*in darauf hin, dass dieses vorkragende Häuschen nicht der städtischen Bauordnung entspreche und beim „von der Triumphpforte herab in die Stadt wandeln“ störe.³⁷ 1873 wurde das Schilderhaus gestohlen und in den damals unbebauten Wiltener Feldern wiederentdeckt, auch in diesem Bericht wird darauf hingewiesen, dass diese Einrichtung die Passage am Gehsteig beeinträchtigen würde.³⁸ Schließlich fällt auch noch ein dort postierter Wachposten unangenehm auf, der „ein paar den besseren Ständen angehörigen Damen vom Trottoir fortwies, das er für sich und das Schilderhaus allein hergestellt wähen mochte“³⁹. Aus diesen in launigem Tonfall geschriebenen Berichten lassen sich Fragmente dessen rekonstruieren, wie die Bürger*innen der Stadt den Gehsteig auffassten. Seine Nutzung war reglementiert und er war in erster Linie für das Vorankommen der Fußgänger*innen – es werden explizit die „besseren Stände“ sichtbar – gedacht.

Leser*innenbriefe und Zeitungsbeiträge geben auch Einblick in die alltägliche Nutzung der Trottoirs, insbesondere dann, wenn Probleme auftraten. Neben der Räumung im Winter war auch der generelle Zustand oder die (vernachlässigte) Reinigung der Gehsteige – für die die Bewohner*innen der anliegenden Häuser seit 1807 zuständig waren – ein Thema in den Zeitungen der Stadt.⁴⁰ Die Gehenden waren immer wieder verschiedenen Unannehmlichkeiten ausgesetzt – so erfahren wir, dass drachenförmige Wasserspeier in der Neustadt ebenso wie aus Fenstern entleerte Nachttöpfe und andere Flüssigkeiten für unangenehme

37 Innsbrucker Nachrichten, 19.10.1870, 6.

38 Vgl. Innsbrucker Nachrichten 27.11.1873, 5. Auch in diesem Bericht wird darauf hingewiesen, dass diese Einrichtung die Passage am Gehsteig beeinträchtigt habe.

39 Innsbrucker Nachrichten, 30.12.1873, 5.

40 Beispielsweise in den folgenden Leserbriefen, deren Verfasser*innen sich über die mangelnde Sauberkeit eines bestimmten Bereichs der Gehsteige beschwerten: Innsbrucker Nachrichten, 28.2.1857, 4 u. 12.3.1857, 5. Im Winter wurde die zu erfolgende Schneeräumung durch eine Glocke signalisiert – wie der Leserbrief zeigt, dessen Verfasser*in sich über das Ausbleiben selbiger ärgert: Innsbrucker Nachrichten, 13.1.1862, 6-7. Dasselbe Problem findet sich auch vier Jahre später: Innsbrucker Nachrichten, 21.1.1868, 5-6. Das Problem der ausbleibenden Schneeräumung findet sich in Folge nahezu jeden Winter in den „Innsbrucker Nachrichten“ dokumentiert.

Zwischenfälle sorgen.⁴¹ Immer wieder werden Kutscher als gefährlich oder rücksichtslos hervorgehoben, wenn sie die Gehsteige befuhren und dadurch beschädigten oder damit sogar Menschen in Gefahr brachten.⁴² Ein fehlender Gehsteig in einer von Kutschen frequentierten Gasse wird in einem Bericht in den „Innsbrucker Nachrichten“ ebenfalls als Gefahr für Fußgänger aufgezeigt.⁴³ Ein Leserbrief vom 8. April 1861 beschwert sich auch über Schiebkarren und Milchwagen, mit denen Gehsteige und Alleen befahren wurden. Ebenso Anstoß wird an der Wäsche genommen, die auf Spazierwegen getrocknet wird.⁴⁴ Das Blockieren des Trottoirs ist offenbar ein grundsätzliches Ärgernis⁴⁵, dem in den Leser*innenbriefen Luft gemacht wird:

„Es ist schon wiederholt der Fall vorgekommen, daß vor dem Gasthause zur ‚Traube‘ in Maria-Hilf, Weinfässer und Kisten derart über das Trottoir gelegt werden, daß das Publikum, welches diesen Weg passiren muß, gezwungen ist, deshalb oft der ganzen Länge des Hauses nach durch die kothige Straße zu gehen. Hierei kann man noch obendrein die Spöttereien und das Gelächter der Hausknechte und Fuhrleute mit in den Kauf nehmen. Sollte denn diesem abscheulichen Unfuge gar nicht abgeholfen werden können?“⁴⁶

Der Bürgersteig zeigt sich in diesen Fragmenten auch als idealer Untergrund für den Habitus des gehenden Bürgers* oder der gehenden Bürgerin* im Alltag. Besonders sichtbar wird dieser in den dokumentierten Störungen der Bewegung. Die erlernte Körperhaltung – die Bernd Jürgen Warneken anhand zeitgenössischer Quellen für das 18. Jahrhundert nachzeichnet – ist aufrecht und würdevoll, sie drückt das Selbstverständnis der Gehenden aus.⁴⁷ Dem Gehsteig kommt dabei eine zentrale Rolle zu, weil er so konzipiert ist, dass keine Unebenheiten, kein

41 Vgl. Innsbrucker Nachrichten, 6.6.1861, 6; Innsbrucker Tagblatt, 5.2.1868, 6; Innsbrucker Nachrichten, 5.9.1868, 5-6; 10.9.1870, 4; 22.4.1872, 3; Innsbrucker Tagblatt, 19.12.1872, 3 – hier wird angemerkt, dass das Wasser aus den Dachrinnen die Stadt Innsbruck in „ein Dorf mit plätschernden Dachrinnen“ verwandelt. Innsbrucker Nachrichten, 27.7.1875, 6.

42 Vgl. Innsbrucker Tagblatt, 9.7.1874, 3.

43 Vgl. Innsbrucker Nachrichten, 1.5.1869, 4.

44 Vgl. Innsbrucker Nachrichten, 8.4.1861, 5.

45 Zum Beispiel durch Fiaker, die die Straße blockieren und von der Polizei immer wieder aufgefordert werden, sich mit Abstand zu den Trottoiren aufzustellen: Innsbrucker Nachrichten, 6.6.1873, 3.

46 Innsbrucker Nachrichten, 4.2.1868, 5.

47 Vgl. Warneken, Bernd Jürgen: Biegsame Hofkunst und aufrechter Gang. Körpersprache und bürgerliche Emanzipation um 1800. In: Ders.: Populäre Kultur. Gehen – Protestieren – Erzählen – Imaginieren. Köln/Weimar/Wien 2010, 57-70.

unwegsamer Schotter oder Schmutz die Fortbewegung stören.⁴⁸ Die Straße mit den entgegenkommenden Fahrzeugen, der unebenen Oberfläche und dem Unrat wird in den Quellen als Gegenbild gezeichnet, ganz so wie auch das Dorf und die ländlichen Wege.⁴⁹ Dieses städtische Gehen im Alltag hebt sich dabei deutlich von anderen Gangarten wie dem Spaziergang ab. Während dieser mit gesundheitlichen Vorteilen oder einer besonderen Raumerfahrung verknüpft ist, zielt das Gehen am Gehsteig auf ein schnelles Erreichen des Bestimmungsortes, möglichst wenige Störungen und hohen Komfort ab. Mit seiner künstlichen Oberfläche ist der Gehsteig aber auch ein Gegenpol zu den ‚natürlichen‘ Oberflächen der Wander- und Spazierwege.⁵⁰ Nichtsdestotrotz handelt es sich um Gehen im öffentlichen Raum, der mit den ausgestalteten, breiten Wegen und angrenzenden Hausfassaden repräsentativ gestaltet wurde.

Alltägliches Gehen für Arbeiter*innen?

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass auch für die hier festgehaltenen Spuren des Gehens Fragen nach der Sichtbarkeit verschiedener Akteur*innen gestellt werden müssen. Bernd Jürgen Warneken beschreibt, wie verschiedenste kurze und längere Fußwege zum Alltag der unteren sozialen Schichten gehörten und sich Bürger*innen auf denselben Straßen bewegten – die Wahrnehmung des Gehens dabei aber wohl eine andere gewesen sein dürfte. Er weist auch auf den Unterschied zwischen Alltags- oder Pflichtwegen und Wandern, Bummeln oder Spaziergehen als Freizeitvergnügen hin.⁵¹

Bei der bisherigen Betrachtung der gebauten Umgebung, in der städtisches Gehen stattfindet, wurde vor allem ein bürgerlicher Repräsentationsraum sichtbar. Ist es aber möglich, auch andere Modi des Gehens in den hier verwendeten Quellen zu finden? Um den Blick dafür zu schärfen, müssen Wohnstätten, Fabrikstandorte und die Wege dazwischen ausfindig gemacht werden. Die Quartiere der Arbeiter*innen lagen zunächst in überfüllten Häusern innerhalb der Stadt, vor

48 Vgl. Ingold, *Culture on the Ground*, 326.

49 Diesen Gegensatz illustriert Martin Scharfe anhand von historischen Quellen aus verschiedenen Städten. Er macht auch den Gegensatz deutlich zwischen anarchistischer Nutzung der Straßen als allgemeine Räume für (Re-)Produktion und bürgerlicher Beherrschung nach den Maßstäben Sauber/Leise. Neue, zweckmäßige Straßen tragen so auch neuen Erfordernissen kapitalistischer Produktion Rechnung. Vgl. Scharfe, Martin: *Straße. Ein Grund-Riß*. In: *Zeitschrift für Volkskunde*, 79 (1983), 171-191.

50 Vgl. König, Gudrun: *Spaziergang*. In: Jaeger, Friedrich (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit*. Stuttgart/Weimar 2010, 321-325.

51 Vgl. Warneken, Bernd Jürgen: *Zu Fuß?* In: Becker, Siegfried u. a. (Hg.): *Volkskundliche Tableaus*. Festschrift für Martin Scharfe. Münster u. a. 2001, 3-10, hier 4-6.

allem im Stadtteil St. Nikolaus und anschließend in den Gründerzeitbauten aus dem langen 19. Jahrhundert. Diese Zinshäuser waren von Privatleuten erbaute Spekulationsobjekte; bis zum Ersten Weltkrieg war es auch in Innsbruck üblich, kleine, überbelegte und hygienisch unzureichende Wohnungen hinter Prunkfassaden zu verstecken. Ebenso wie die Außenseiten der Fabriken dienten die Häuser – und damit auch die Straßen, die daran angrenzten – dazu, die wirtschaftliche Macht des Bürgers* und der Bürgerin* auszudrücken. In dieser Zeit siedelten sich die Fabriken am Sillkanal und in Bahnhofsnähe, am damaligen Stadtrand, an. Aufgrund der massiven Wohnungsnot errichteten Fabriksbesitzer*innen später auch Unterkünfte im Umfeld ihrer Werke.⁵² Auf den Plänen der Stadt sind nur solide Bauten eingezeichnet. Barracken und Notunterkünfte, die es in Innsbruck Ende des 19. Jahrhunderts und besonders auch in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts aufgrund massiver Wohnungsnot gab, sind bekannt, aber nicht auf den verwendeten Karten und Plänen erfasst. Ebenso wenig sind es die Wege, die diese mit der Stadt verbanden.⁵³

Anhand des Stadtteils Pradl lassen sich Teile dieser Entwicklungen gleichwohl exemplarisch zeigen. Ähnlich wie in Wilten wurden um einen dörflichen Kern neue Straßenzüge angelegt (Abb. 11). Für den Stadtteil prägend waren die an der Sill gelegenen Fabriken. Dazu gehörte unter anderem die bereits 1840/41 errichtete Spinnerei der Familie Rhomberg, die ihren Hauptstandort in Dornbirn hatte.⁵⁴ Diese hatte bis 1906 ihr Fabriksgebäude am östlichen Ende der Museumstraße – von dort wurde es ab 1889 sukzessive in den Stadtteil Mühlau und nach 1930 weiter in den Stadtteil Reichenau verlegt.⁵⁵ Es war damit am Stadtrand lokalisiert, weiter östlich lagen von Wegen durchgezogene Felder.⁵⁶ Ebenfalls an der Sill befanden sich das 1859 errichtete Gaswerk – im Bereich des heutigen Rapoldiparks – und die 1885 errichtete Seifenfabrik Epp in der heutigen Hunoldstraße.⁵⁷ Viele der Arbeiter*innen mussten in der Anfangszeit der Fabriken die Stadt durchqueren – und riefen dabei mit ihrer ärmlichen Kleidung und eigenem Jargon Skepsis bei den Bürger*innen, Beamt*innen, Ackerbürger*innen

52 Vgl. Wedekind, Claudia: Die Architektur des sozialen Wohnbaus in Innsbruck. In: Lugger, Klaus (Hg.): Wohnbau sozial. Innsbruck von 1900 bis heute. Innsbruck 1993, 79-128, hier 84-89.

53 Zusammenfassend: Sommerauer, Andrea: Vom Leben am Rand: Die Innsbrucker Bocksiedlung aus historischer Sicht. In: Hollaus, Melanie/Schleich, Heidi (Hg.): Bocksiedlung. Ein Stück Innsbruck (= Veröffentlichungen des Innsbrucker Stadtarchivs, Bd. 58). Innsbruck 2017, 103-141, 105-108; Lugger, Klaus: Die Geschichte des sozialen Wohnungswesens in Innsbruck ab 1900. In: Ders., Wohnbau sozial, 9-78.

54 Vgl. Innsbrucker Nachrichten, 30.4.1895, 5-6.

55 Vgl. Hölz u. a., Architekturführer Innsbruck, 208-209.

56 Vgl. Schönegger, Innsbruck im historischen Kartenbild, 225.

57 Vgl. Hölz u. a., Architekturführer Innsbruck, 236; Steinegger, Fritz: Alt- und Neupradl: ein Heimatbuch. Innsbruck 1958, 34.



Abb. 11: Luftbild des Stadtteils Pradls von 1940. Aus der Vogelperspektive sind gut die verschiedenen Formen an Wegen zu erkennen: die Gassen des ehemaligen Dorfkerns (links oben), das daran anschließende Straßennetz, das in Teilen dem Bebauungsplan von 1903 folgt. In der Gumpstraße sind gerade die sogenannten Südtirolersiedlungen in Bau – gut zu erkennen sind die Fahrwege der Baustelle. Im Osten läuft das Straßennetz aus und geht in Feldwege über; in diesem Bereich liegt die sogenannte Bocksiedlung (Abbildung: Luftbilder: Land Tirol – data.tirol.gv.at: tiris 2021, Lizenz: CC BY 4.0)

sowie Bauern und Bäuerinnen hervor.⁵⁸ Aufgrund der Kosten und Verfügbarkeit war die Bewältigung der Arbeitswege zu Fuß historisch stets ein wichtiger Faktor, öffentliche Verkehrsmittel spielten dagegen kaum eine Rolle.⁵⁹ 1886 und 1892 konnten zum Gaswerk gehörende Arbeiterhäuser in der Gaswerkstraße und in der Schmidgasse bezogen werden.⁶⁰ In Stadtplänen aus Johann Kreids „Innsbruck als Fremdenstadt“⁶¹ kann der Weg von einem Häuserblock zum Gaswerk noch als gewundener Weg nachvollzogen werden (Abb. 12).

58 Vgl. Forcher, Geschichte der Stadt Innsbruck, 249.

59 Vgl. dazu: Spielmann, Benjamin: „Im Übrigen ging man zu Fuss“. Alltagsmobilität in der Schweiz von 1848 bis 1939. Basel/Frankfurt am Main 2020, 212-213.

60 Vgl. Steinegger, Alt- und Neupradl, 34.

61 Vgl. Kreid, Johann: Innsbruck als Fremdenstadt. Blätter der Anweisung und Erinnerung für Reisende und Sommerfrischgäste. Den Freunden Tirols gewidmet. Innsbruck 1890.

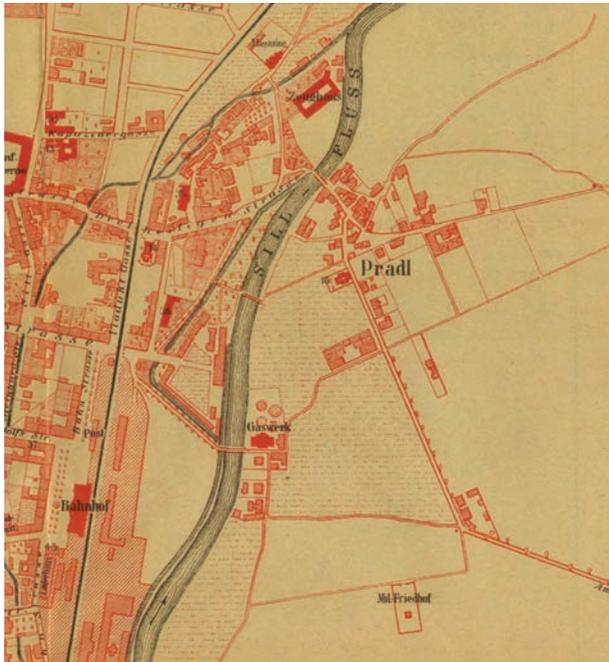


Abb. 12: Ausschnitt aus einem Stadtplan, abgedruckt im Stadtführer von Johann Kreid, 1890. Gut zu erkennen sind hier die Wege, die von Pradl zum Gaswerk führen, aber auch der Zugang über die Museumstraße von Westen (Abb. Kreid, Johann: Innsbruck als Fremdenstadt. Blätter der Anweisung und Erinnerung für Reisende und Sommerfrischgäste. Den Freunden Tirols gewidmet. Innsbruck 1890. Online unter: https://www.innsbruck.gv.at/data.cfm?vpath=redaktion/ma_v/kultur/dokumente33/stadtarchiv1/1890-kreid-fuehrer)

In einem 1958 erschienenen „Heimatbuch Pradl“ wird die Veränderung in diesem Stadtteil Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts beschrieben:

„Pradl ist zum größten Stadtteil Innsbrucks angewachsen und hat sich dem Bilde der Stadt angeglichen. Es hat breite, saubere Straßen, gepflegte Grünanlagen, Handels- und Gewerbebetriebe in großer Zahl [...]. War einst ein Gang von Pradl nach Amras eine Wanderung durch weite Getreidefelder, so sind heute die beiden Orte schon zusammengewachsen. Die modernen Verkehrsmittel haben die Entfernungen von Einst überwunden.“⁶²

62 Steinegger, Alt- und Neupradl, 37.

Diese kurze Übersicht macht eines deutlich: Soweit sie in den Karten fassbar sind, handelt es sich bei den Wegen zwischen Zinshäusern und Fabriken um Straßen, die zwar in Teilen historischen Wegen folgen, aber Großteils in einem Planraster angelegt wurden und denen damit eine bestimmte Vorstellung von Stadt zugrunde liegt. Entlang der nach außen geschlossenen prächtigen Fassaden führen Gehsteige, diese Straßen sind repräsentativ, geordnet und sauber. In ihnen werden weniger die Menschen sichtbar, die sie alltäglich nutzen, sondern vielmehr jene, die sie konzipiert und gebaut haben. Die Wege abseits dieses Rasters scheinen nicht auf, auch wenn sie vielleicht als Wege zur Arbeit vielfach begangen wurden – eine Vermutung, die sich jedoch kaum belegen lässt.

Einen Eindruck solcher informellen Wege vermittelt ein Blick auf die historische Bocksiedlung – eine Ansiedlung am Stadtrand außerhalb bürgerlicher Normvorstellungen. Diese hatte vom Anfang der 1930er bis in die 70er Jahre bestanden und wurde allmählich durch neue Wohnbauten im Stadtteil Reichenau überlagert. Es handelte sich zum Teil um von der Stadt zugewiesene Grundstücke, zum Teil wohl auch um ungeeignetes Land, auf dem diese informelle Siedlung erbaut wurde. In ihr lebten unmittelbar nach ihrer Entstehung meist arbeitslose Menschen, später scheinen die Bewohner*innen heterogener gewesen zu sein. Die Ansiedlung lag aber abseits der städtischen Infrastruktur, und damit auch abseits der größeren Straßen (Abb. 11) – innerhalb der Siedlung scheint es keine befestigten Wege gegeben zu haben. Das bedeutete generell weite Wege und erschwerte die Teilhabe am Leben der Stadt.⁶³

Dass die Ränder der Städte auch aktuell Räume sind, in denen sich verschiedene Formen von Wegen kreuzen – über Autobahnen, die Pendler*innen in die Stadt bringen, bis zu Feld- und Wanderwegen –, zeigt auch das 2020 in Graz durchgeführte Projekt „GrazRand“ auf. Diese Pfade, von vier Künstler*innen und Theoretiker*innen in einer Umrundung der Stadt Graz entlang ihrer Grenze innerhalb von sieben Tagen abgesprochen, formen die unterschiedlichen sozialen und materiellen Räume des Stadtrandes mit. Sie öffnen die Stadt nach außen, verbinden aber auch den bebauten Raum mit dem Naturraum.⁶⁴

Die Spuren gehender Arbeiter*innen lassen sich auch darum schwer fassen, weil sie auf denselben Oberflächen, Straßen und Gehsteigen stattfanden wie jene der Bürger*innen. Aus den Stadtplänen und Zeitungsberichten lässt sich jedoch bruchstückhaft erschließen, dass nicht alle Wege zu den Fabriken gepflastert waren, soweit sie außerhalb des repräsentativ bebauten Stadtraums lagen. Diesen Umstand machen auch die in der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht erschlossenen

63 Vgl. Sommerauer, Vom Leben am Rand.

64 Vgl. Camhy, Adina u. a.: GrazRand. Eine Grazumrundung in sieben Tagen. Orte – Fundstücke – Begegnungen. Graz 2021.

Wege in der sogenannten Bocksiedlung deutlich. Dass die Gangart der Arbeiter*innen auf den Straßen unter der Woche zudem eine andere war, erschließt Bernd Jürgen Warneken anhand historischer Quellen. Für das Ende des 19. Jahrhunderts muss angenommen werden, dass die Wege zur Arbeit oft durchaus weit waren und schnell zurückgelegt werden mussten.⁶⁵ Gleichzeitig boten die Straßen aber auch Raum für Spaziergänge der Arbeiter*innen – die diese genauso unternahmen – und eröffneten so die Gelegenheit, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen.⁶⁶ Die Straßen werden damit zwar sichtbar als geprägt von einer bürgerlichen Repräsentation, es finden sich aber stets auch widerständige Spuren und Wege.

Ausgehend von im Stadtraum beobachtbaren Spuren, die von Gehenden über verschiedene Zeiträume hinterlassen wurden, zeigt die Beschäftigung mit der materiellen Seite des Gehens in der Stadt die Bedeutung des gebauten Raums. Durch diesen ist Bewegung in der Stadt auch immer historisch geprägt. Mithilfe verschiedener Quellen können diese Entwicklungen über längere Zeiträume hinweg nachvollzogen werden. Hier zeigen sich auch die Machtstrukturen, die diesen gebauten Raum durchziehen: Für wessen Bedürfnisse und anhand welcher Vorstellungen wurden Einrichtungen wie Gehsteige angelegt? Die verschiedenen Oberflächen und Formen von Wegen, die ich im modernen Stadtraum dokumentieren konnte, ermöglichen zusammen mit schriftlichen Quellen einen schärferen Blick auf die möglichen Wege der Arbeiter*innen in Innsbruck. Um Modi des Gehens anderer sozialer Schichten ethnografisch zu erschließen, gilt es, zukünftig aufmerksam für solche Spuren zu sein.

65 Vgl. Warneken, Bernd Jürgen: Kleine Schritte der sozialen Emanzipation. Ein Versuch über den unterschichtlichen Spaziergang um 1900. In: Historische Anthropologie, 2 (1994), H. 1, 423-441, hier 429-430.

66 Vgl. Ebd., 437-439.

„Die sprechenden Zeichen des Bürgertums“ Ein bürgerlicher Spaziergang und seine Accessoires im Innsbruck des 19. Jahrhunderts

Claudia Frick

Ob ein Spaziergang durch die Stadt, eine Runde durch den Park oder eine Wanderung durch Wald und Wiesen – das Gehen im Freien findet aus vielerlei unterschiedlichen Gründen statt. So dient es unter anderem dem Zeitvertreib, der Erholung, der psychischen Entspannung, und es stillt unser Bedürfnis nach Bewegung. Aber keineswegs nur für den Bewegungsapparat, sondern insbesondere auch für den Verdauungstrakt wird dem Zu-Fuß-Gehen eine wohltuende Wirkung zugesprochen. Nicht umsonst sagt ein altes Sprichwort: „Nach dem Essen sollst du stehen, oder tausend Schritt weit gehen.“¹ Jedoch spielen beim Gang nach draußen auch soziale, habituelle oder repräsentative Aspekte eine wesentliche Rolle. Das Sehen und Gesehenwerden, das Beobachten der anderen einerseits und das Sich-zur-Schau-Stellen andererseits, sind wesentliche Motive dafür, dass und wie sich die Spazierenden im öffentlichen Raum bewegen, wie sie sich kleiden und welche Accessoires sie mitführen. Im städtischen Bereich und in künstlich angelegten Parkanlagen war und ist das Ausführen von Promenadenkleidung beim Außerhausgehen eine grundlegende Distinktionspraktik. Denken wir nur an die im 20. Jahrhundert beliebten Pelzjacken und -mäntel, in denen sich die wohlhabenderen weiblichen, aber auch männlichen Herrschaften zu dieser Gelegenheit gerne präsentierten.

Seit den 1990er Jahren forschen Kulturwissenschaftler:innen wie Hermann Bausinger, Bernd Jürgen Warneken, Wolfgang Wehap und Gudrun M. König zum Thema „Zu-Fuß-Gehen“. Letztere hat sich in ihrer Monografie „Eine Kulturgeschichte des Spazierganges. Spuren einer bürgerlichen Praktik 1780-1850“ damit beschäftigt.² Mit ihrer Forschung zur Genese des Spazierganges untersuchte König eine uns meist als natürlich und zugleich banal erscheinende kulturelle Praxis, wobei sie diese als stark verwoben mit dem Aufstieg der sich neu etablierenden sozialen Schicht des Bürgertums im 19. Jahrhundert identifiziert. Ihr Interesse galt aber nicht nur der Spazierpraktik an sich, sondern auch den mitgeführten

1 J. P. Voit, Sittenbuch für junge Leute, 1968 [1792], zit. n. König, Gudrun M.: Eine Kulturgeschichte des Spazierganges. Spuren einer bürgerlichen Praktik 1780-1850. Wien 1996, 12.

2 Ebd.

Accessoires und dem Beiwerk der spazieren gehenden Bürgerleute in den großen Residenz- und Universitätsstädten und mondänen Badekurorten Deutschlands. Die Kleidung und das modische Zubehör stellten dabei wichtige Distinktions- und Repräsentationsmerkmale der bürgerlichen Gesellschaft dar.³

Dass sich die Bürgerleute in den bekannten deutschen Residenz- und Kurstädten außer Haus nicht ohne ihre repräsentativen Accessoires präsentierten, ist also aus der kulturwissenschaftlichen Forschung bekannt. Wie aber wurde das Repräsentieren während des Spaziergangs in den weniger mondänen Städten gehandhabt? In jenen Orten also, die als kleine Provinzstädte weder über prachtvolle Promeniermeilen noch über elegant angelegte Alleen verfügten und so ihrer Bürgerschaft nicht die entsprechende Plattform zum Flanieren und Promenieren bieten konnten? Welche Accessoires führten die Einwohner:innen etwa der kleinen Alpenstadt Innsbruck während des Spazierganges mit? Wie und warum unterschieden sich die Accessoires der Innsbrucker:innen von denen ihrer Zeitgenoss:innen in den angesehenen Residenzstädten Deutschlands?

Um diesen Forschungsfragen nachzugehen, habe ich unterschiedliche Ansichten mit Spaziergangsszenen in Innsbruck untersucht. Als sehr hilfreich erwies sich hierfür Erich Eggs Bildband „Das alte Innsbruck. Ausgewählte Ansichten der Stadt von 1494-1850“⁴. Darin enthalten sind unter anderen 32 Abbildungen von Innsbruck und Umgebung mit Personen unterschiedlicher sozialer Herkunft. Zusätzlich konnte ich alte Stiche, Radierungen und kolorierte Lithografien auch im Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum ausfindig machen und dadurch mein Repertoire erweitern. Die einzelnen Bilder stellen einen wichtigen Bestandteil meiner Forschungsarbeit über den Spaziergang in Innsbruck dar. Sie bilden einerseits die Örtlichkeiten ab, an denen die Spaziergänge vorbeiführten, und geben andererseits durch Staffagefiguren⁵ Auskunft über Kleidung und mitgeführte Artefakte, aber auch über die gesellschaftlichen Hintergründe der abgebildeten Spaziergänger:innen und Nichtspaziergänger:innen. Aufgrund des vorliegenden Quellenmaterials konzentriere ich mich auf die Jahre von 1820 bis 1850: Aus dieser Zeit sind besonders viele Bilder und Stiche von Innsbruck erhalten, auf denen auch Personen abgebildet sind. Dies ist wohl auf eine rege Aktivität einiger in der bildenden Kunst tätigen Maler und Kunsthandwerker wie Johann Georg Schedler, Joseph Schönherr oder auch Franz J. Schwaighofer zurückzuführen, die

3 Vgl. Ebd., 259-279.

4 Eggs, Erich: Das alte Innsbruck. Ausgewählte Ansichten der Stadt von 1494-1850. Salzburg 1964.

5 Als Staffagen oder Staffagefiguren werden in der bildenden Kunst abgebildete Menschen oder Tiere bezeichnet, wenn sie als nebensächliche Elemente eines Landschafts- oder Stadtgemäldes nur oder vor allem den Zweck haben, das Bild zu beleben. Vgl. König, Kulturgeschichte des Spazierganges, 78-82.

damit der vermehrten Nachfrage nach Landschaftsbildern und Veduten⁶ durch das aufstrebende Bürgertum nachkamen.

Die Geschichte der Vedute wiederum ist selbst eng verwoben mit jener des Spazierengehens im 18. und 19. Jahrhundert, denn „[b]eide sind Ausdruck des erstarkenden Bürgertums“⁷. Mittels der Praktik des Spaziergangs werden die sich entfaltenden bürgerlichen Normen in Hinblick auf Körper, Natur, Geschlecht, Familie und Lebenseinstellung untermauert. Die Voraussetzung für die neue Liebe zum Gehen entwickelte sich in der Zeit der Aufklärung, in der sich ein Wandel in Bezug auf die Natur vollzog. Diese galt nun nicht mehr als bedrohlich und unberechenbar, sondern vielmehr als bewundernswert und interessant.⁸ Zusätzlich legte die Aufklärung den Grundstein für einen Wunsch nach Mündigkeit innerhalb der Bevölkerung. Mit dem Slogan „Der mündige Bürger geht aufrecht“⁹ war nicht nur die äußere Körperhaltung gemeint, auch die innere Haltung stellte ein wichtiges Merkmal zum Ausdruck des Selbstbewusstseins und der Eigenständigkeit des Individuums dar. Bernhard Christoph Faust veranschaulicht diese Vorstellung vom aufrechten Bürger in seinem „Gesundheits-Katechismus zum Gebrauch in den Schulen und beym häuslichen Unterricht“ aus dem Jahre 1794 folgendermaßen: „Sie müssen gerade, aufrecht, mit hoher Brust und aufgerichtem Kopfe stehen und gehen; und bey allen freyen Handlungen muß man mit aufgerichtetem Körper und Kopfe gerade stehen, sitzen, sehen, sprechen oder zuhören.“¹⁰

Das Zu-Fuß-Gehen entwickelte sich zu einem emanzipatorischen Akt einer sich neu herausbildenden sozialen Schicht – dem Bürgertum –, die sich von der adeligen Gesellschaft, aber auch von der unteren Gesellschaftsschicht abgrenzen wollte und durch ein neues, selbstbewusstes Auftreten im Stadtraum sichtbar wurde. Zum einen unterschied sich das Spazierengehen demnach vom Kutschenfahren, wie es der Adel praktizierte; dieses entsprach nicht dem bürgerlichen Ideal der Eigenständigkeit, weil man sich durch die Nutzung eines Fahrzeugs wieder von jemandem und von etwas abhängig machte. Zum anderen unterschied sich die Praxis des Spazierganges aber auch sehr vom Zu-Fuß-Gehen der unterbürger-

6 Veduten sind in der bildenden Kunst (z. B. Malerei, Grafik) die wirklichkeitstreuere Darstellungen einer Landschaft oder einer Stadt. Um sie erschwinglicher zu machen, wurden sie teilweise in Massen reproduziert. Dies entsprach dem bürgerlich-populären Geschmack. Vgl. König, Kulturgeschichte des Spazierganges, 65-69.

7 Ebd., 67.

8 Vgl. Ebd., 33-37.

9 Warneken, Bernd Jürgen: Biegsame Hofkunst und aufrechter Gang. Körpersprache und bürgerliche Emanzipation um 1800. In: Ders.: Populäre Kultur. Gehen – Protestieren – Erzählen – Imaginieren. Köln/Weimar/Wien 2010, 57-70.

10 Vgl. König, Kulturgeschichte des Spazierganges, 61-63.

lichen Personen, die ein „berufliches Zu-Fuß-Gehen“ bewerkstelligen mussten: Sie waren aus dienstlichen Gründen, für Botengänge oder andere arbeitsbedingte Aufträge, unterwegs. Dagegen kultivierte die bürgerliche Gesellschaft in dieser Zeit „ein Zu-Fuß-Gehen ohne Notwendigkeit“¹¹.

In der Folge entstanden öffentliche Grünflächen, damit die Angehörigen des Bürgertums gemeinsam mit anderen die frische Luft genießen konnten. Nach und nach erfolgte auch eine Öffnung der herrschaftlichen Gärten für die Bevölkerung. Stadtmauern und Stadtwälle wurden abgerissen, um Grünanlagen zu errichten. Die ersten Jahre des 19. Jahrhunderts gelten daher auch als „Geburtsstunde des öffentlichen Grüns“¹². Zugleich waren sich die Bürgerleute über die Effekte körperlicher und geistiger Erüchtigung mittels Bewegung bewusst.¹³ So führten Eigenverantwortlichkeit und medizinische Erkenntnisse im bürgerlichen Milieu zu einem zunehmenden Körperbewusstsein und Gesundheitsstreben.

Es entwickelten sich zwei Lebenswelten: die Arbeit und die Freizeit. Werk-tätige, die nun genug mit ihrer Arbeit verdienten, konnten sich dem Freizeitvergnügen des Spaziergehens widmen. Es war eine Zur-Schau-Stellung des Luxus, der freie Zeit bedeutete, also eine deutliche Demonstration des „Zeit Habens“.¹⁴ Diese Ausformung einer Abgrenzung von Arbeit und Freizeit stellte ein wichtiges Distinktionsmerkmal zwischen dem Bürgertum und der unteren Schicht – wie Tagelöhnern, Hausbediensteten oder Mägden – dar und diente den Bürgerleuten zur öffentlichen Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung.

Innsbrucks Bürgertum und seine Spaziergänge

Mitte des 19. Jahrhunderts betrug die Einwohnerzahl Innsbrucks circa 18.000 Personen,¹⁵ aber nicht alle Einwohner:innen waren auch gleichzeitig Bürger¹⁶ der

11 Ebd., 23-24.

12 Ebd., 263.

13 Vgl. Ebd., 52.

14 Ebd., 51.

15 Vgl. Landeshauptstadt Innsbruck: Bevölkerungsentwicklung der Stadt Innsbruck 14. Jahrhundert bis 1981. Online unter: https://www.innsbruck.gv.at/data.cfm?vpath=redaktion/ma_i/allgemeine_servicedienste/statistik/dokumente38/historischesdatenreise/bevoelkerungsentwicklung.pdf (Stand: 8.2.2022).

16 In der für Recherchezwecke verwendeten Literatur im Stadtarchiv Innsbruck findet man keine Hinweise, ob auch Frauen zu Bürgerinnen der Stadt Innsbruck ernannt wurden. Vgl. Felderer, Hubert: Die Geschichte der Verwaltung der Stadt Innsbruck von 1700 bis 1784 (= Veröffentlichungen des Innsbrucker Stadtarchivs, N. F. Bd. 23). Innsbruck 1996, 66-69. Martin Scheutz erwähnt aber, dass in manchen Städten das Bürgerrecht auch an Frauen verliehen worden sei. Vgl. Scheutz, Martin: Bürger und Bürgerrecht. Rechte, Pflichten und soziale Felder der

Stadt. Zur Erlangung des Bürgerrechts galten nämlich verschiedene Voraussetzungen: die eheliche Geburt, die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche, ein ehrbarer Lebenswandel und ein Haus- oder Grundbesitz innerhalb des Gemeindegebietes oder zumindest ein umfangreiches Vermögen, um das Bürgergeld an die Stadt bezahlen zu können.¹⁷ Wer diese Voraussetzungen nicht erfüllen konnte, gehörte der Schicht der „Gemeindeangehörigen“ an, die durch Geburt, Verheiratung oder Verleihung das Privileg des sogenannten Heimatrechts erlangen konnten. Dieses Heimatrecht garantierte die soziale Absicherung im Falle von Arbeitsunfähigkeit oder Mittellosigkeit.¹⁸ Die sogenannten „Gemeindegossen“, die ebenfalls in Innsbruck wohnten, erwerbstätig waren und Steuern zahlten, verfügten wiederum über keinerlei Wahl- oder Heimatrecht. Das Wahlrecht hatten nur die großjährigen männlichen Bürger und Gemeindeangehörigen bei entsprechendem Vermögen und Einkommen inne: Wer keine Steuern zahlte, durfte auch nicht wählen.¹⁹ Dass jeder Innsbrucker Bürger im Bürgerausschuss der Stadt mitarbeitete und sich in die Angelegenheiten der Stadt einbrachte, war standesgemäß und selbstverständlich.²⁰

Der Spaziergang als Distinktionsmittel gegenüber dem Adel und die unteren Schichten gewann auch in der bürgerlichen Gesellschaft der Alpen- und Provinzstadt Innsbruck an Bedeutung. Aber auch hier, also in kleineren Städten, mussten, wie Gudrun M. König in ihren Forschungen über das Zu-Fuß-Gehen ausführt, öffentliche Räume und Straßen erst erobert werden, damit sich die Spaziergänger:innen dem Repräsentieren in der Öffentlichkeit hingeben und eine neue bürgerliche Zusammengehörigkeit präsentieren konnten. Für diese öffentliche Begegnung brauchte es eine entsprechende Plattform, einen Treffpunkt für Gleichgesinnte. Alleen und Promenaden wurden angelegt, teilweise finanziert durch Spenden von Bürgern, und dienten als Begegnungszone und Kontaktbörse für die bürgerliche Mittel- und Oberschicht.²¹ Bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts luden diese öffentlichen Räume in Innsbruck jedoch nicht sehr zur Praktizierung des Freizeitvergnügens der Bürgerschicht ein. So schrieb der deutsche Schriftsteller August Lewald²² noch im Jahre 1835 in seinem „Führer durch Tirol“:

mittelalterlichen und neuzeitlichen Bürger im Heiligen Römischen Reich. In: Gruber, Elisabeth/Popović, Mihailo/Scheutz, Martin/Weigl, Herwig (Hg.): Städte im lateinischen Westen und im griechischen Osten zwischen Spätantike und Früher Neuzeit. Wien 2016, 123-148, hier 141.

17 Vgl. Winkler, Andreas: Aspekte bürgerlichen Lebens am Beispiel einer Innsbrucker Apothekerfamilie zwischen 1750 und 1850. Innsbruck 2002, 9.

18 Vgl. Forcher, Michael: Die Geschichte der Stadt Innsbruck. Innsbruck 2008, 246.

19 Vgl. Ebd., 246.

20 Vgl. Winkler, Aspekte bürgerlichen Lebens, 9.

21 Vgl. König, Kulturgeschichte des Spazierganges, 263.

22 Johann Karl August Lewald (1792-1871) war deutscher Schriftsteller, Journalist und Publizist. Vgl. Stolberg-Wernigerode, Otto zu: Neue deutsche Biographie, Bd. 14, Berlin 1985, 408.

„Die Hauptstadt Tirols war noch vor fünf bis sechs Jahren voll Schmutz und Unordnung. Der Reisende lief eilig in die Hofkirche, um das berühmte Kaiserdenkmal zu besehen, und konnte dann nichts Besseres tun, als so schnell wie möglich wieder davonreisen. Die Wirtshäuser waren schlecht, das Pflaster erbärmlich [...], die schönen Ufer des Inns waren ungepflastert, dafür aber mit Kehrlichthaufen bedeckt und von Kloaken durchzogen [...].“²³

Die Stadtregierung kam auch durch solche Äußerungen unter Druck, den Angehörigen des Bürgertums ihren neuen Lebensstil zu ermöglichen, und begann in den 1830er Jahren mit der Planung zur Verschönerung und Modernisierung der städtischen Infrastruktur. So wurden Straßen gepflastert, Abwasserkanäle unterirdisch angelegt, Trottoirs errichtet und die Straßenbeleuchtung in der Innenstadt installiert. Mit dem starken Anstieg der Bevölkerung²⁴ und der damit einhergehenden Stadterweiterung vergrößerte sich auch der öffentliche Raum für die Angehörigen der bürgerlichen Schicht – und somit auch für deren Spaziergänge von der Altstadt über die anschließenden Straßen, Stadtteile und Ortschaften.

Als einer der bedeutsamsten Orte, an dem Spaziergänge in Innsbruck vorbeiführten, kann wohl der „Stadtplatz“²⁵ vor dem Goldenen Dachl in der heutigen Herzog-Friedrich-Straße bezeichnet werden. An diesem Drehpunkt der Stadt trafen die verschiedenen sozialen Schichten aufeinander: die Bediensteten und Arbeiter:innen, erkennbar an der einfachen Kleidung, den mitgeführten Körben und Behältnissen und der gebückten Haltung, und die Bürgersleute, die sich weiter durch andere Gassen der Altstadt bewegten. Viele der untersuchten Ansichten von Innsbruck zeigen uns auch die Maria-Theresien-Straße als Boulevard. Sie hat sich im Laufe der Zeit von einer einfachen Ausfallstraße aus der Altstadt Richtung Wilten – gegen Süden – zu einer breiten Prachtstraße entwickelt. Die

Online unter: Digitale Bibliothek – Münchener Digitalisierungszentrum (digitale-sammlungen.de) (Stand: 29.1.2023).

23 Forcher, Geschichte der Stadt Innsbruck, 241.

24 Die Bevölkerungszahl stieg von 17.563 Personen im Jahre 1842 auf 49.727 Personen im Jahre 1900 (Die Zahlen inkludieren Bewohner:innen der eingemeindeten Stadtteile). Stadt Innsbruck: Bevölkerungsentwicklung der Stadt Innsbruck 14. Jahrhundert bis 1981. Online unter: https://www.innsbruck.gv.at/data.cfm?vpath=redaktion/ma_i/allgemeine_servicedienste/statistik/dokumente38/historischdatenreise/bevoelkerungsentwicklung.pdf (Stand: 8.2.2021).

25 Bis 1873 waren die Bezeichnungen „Unterer“ und „Oberer Stadtplatz“ für diesen Straßenabschnitt in der Innenstadt in Verwendung, dann erfolgte die Umbenennung zur „Herzog-Friedrich-Straße“ durch den Innsbrucker Bürgerausschuss. Vgl. Justic, Josefine: Innsbrucker Straßennamen. Woher sie kommen und was sie bedeuten. Innsbruck 2012, 22; Hye, Franz-Heinz: Das Goldene Dachl. Kaiser Maximilians I. und die Anfänge der Innsbrucker Residenz (= Veröffentlichungen des Innsbrucker Stadtarchivs, Bd. 24). Innsbruck 1997, 12.

Nobilitierung der Neustadt²⁶ vollzog sich zwar bereits im 16. Jahrhundert, dies bezeugen Volkszählungen und vorhandene Steuerlisten aus dieser Zeit, jedoch erst im 18. Jahrhundert erfolgte eine umfangreiche Bautätigkeit, in deren Rahmen öffentliche Gebäude entstanden, etwa das heute sogenannte Alte Landhaus, aber auch repräsentative Adelspalais und Stadthäuser.²⁷ Während auf den Bildern aus den Anfängen der 1830er Jahre noch keine Pflastersteine entlang der Maria-Theresien-Straße erkennbar sind, zeigen die erwähnten Verschönerungsmaßnahmen der Stadtregierung zwanzig Jahre später eine erste positive Wirkung, denn zumindest entlang der Häuserfront und bei den Haus- und Hofeingängen ist nun eine Pflasterung der Straße sichtbar.

Weiters zeigen uns die Stahl- und Kupferstiche sowie die Lithografien häufig Spaziergänger:innen auf dem damaligen „Rennplatz“,²⁸ entweder beim Reiterstandbild von Erzherzog Leopold V. oder entlang der großzügig angelegten Straße vor der Hofburg bzw. der Hofkirche. Der sogenannte Rennweg entstand durch das Entfernen eines Teils der Stadtmauer und einiger kleinerer Gebäude. So wurde mehr öffentlicher Raum für die städtische Bevölkerung geschaffen, aber auch eine Möglichkeit, zu Fuß, per Kutsche oder Fuhrwerk entlang des Inns zur Holzbrücke und über diese nach Mühlau zu gelangen.²⁹ Durch den Ausbau befestigter Straßen und Wege gelangte die Innsbrucker Bevölkerung schließlich auch in die bäuerlich geprägte Umgebung und das Umland. So zeigt uns eine Ansicht ein spazierendes Paar in bürgerlicher Kleidung vor den Sillfällen bei Wilten. Ein anderer Stich bildet die Stadt vom Bergisel aus ab. Auf einen sich im Vordergrund dahinschlängelnden Weg genießen Spaziergänger:innen die Natur. Einen spazierenden Poeten mit seinem Büchlein in der Hand zeigt uns eine weitere Ansicht. Im Hintergrund sind die Türme und Giebel von Innsbruck erkennbar, davor befinden sich der Inn und die Innbrücke,³⁰ die namensgebend für Innsbruck war. Viele der Ansichten

26 Der Straßenverlauf mit seiner lockeren Verbauung wurde bis ins 19. Jahrhundert als Neu- bzw. Vorstadt bezeichnet. Erst 1873 erfolgte durch einen Beschluss im Bürgerausschuss die Namensänderung der Straße in „Maria-Theresien-Straße“. Vgl. Zeindl, Gertraud: Die Maria-Theresien-Straße. Geschichte und Gegenwart. Innsbrucks Prachtstraße im Porträt. Innsbruck 2019, 34-35; Hye, Franz-Heinz: Die Neustadt. Ein Beitrag zur Geschichte der Stadtteile Innsbrucks. In: das Fenster, Tiroler Kulturzeitschrift, 1977, H. 21, 2179-2184, hier 2179.

27 Vgl. Zeindl, Maria-Theresien-Straße, 34-35.

28 Seinen Namen erhielt der Platz, da hier Erzherzog Ferdinand II. (1564-1595) zahlreiche Turniere und Festlichkeiten abhielt. Vgl. Zeindl, Gertraud: Der Rennweg als Zeuge geschichtlicher Ereignisse. In: Innsbruck informiert, Mai 1999, 21.

29 Vgl. Forcher, Geschichte der Stadt Innsbruck, 248.

30 Circa 1170 ließ Berchtold V. (III.) von Andechs die erste Brücke über den Inn bauen. Über diese Brücke führte lange Zeit einer der wichtigsten Verbindungswege von Bayern über den Brenner nach Italien. Vgl. Forcher, Michael: Innsbruck in Geschichte und Gegenwart. Innsbruck 1973, 34-35.

sind geprägt von den umliegenden Bergen und dem die Stadt durchfließenden Inn. Gerade die Bergkulisse bietet den Betrachter:innen zwar einen prachtvollen Ausblick, jedoch auch den Eindruck einer beengten Lage der Stadt. Diese Enge macht sich de facto auch in den Ansichten der Innenstadt bemerkbar: Obwohl die Künstler die räumlichen Gegebenheiten nicht realistisch darstellten und die Straßen und Plätze großzügiger wirken ließen, als sie waren, wird doch der begrenzte Raum der Stadt Innsbruck deutlich.



Neustadt in Innsbruck

Abb. 1: Maria-Theresien-Straße mit Annasäule gegen die Nordkette um 1840. Stahlstich von J. H. Martens (Quelle: Egg, Erich: Das alte Innsbruck. Ausgewählte Ansichten der Stadt von 1494-1850. Salzburg 1964, 44)

Accessoires des bürgerlichen Spaziergangs als Distinktionsmittel

Die Geschichte der Accessoires reicht weiter zurück als die der Kleidung und hängt nicht ausschließlich mit ihren funktionalen Anwendungen zusammen, wie dies zum Beispiel bei der Tasche der Fall ist, die ursprünglich als Sammel- und

Transportgefäß fungierte.³¹ Die verwendeten Accessoires drücken individuellen Geschmack, Persönlichkeit oder Stimmungslagen des Trägers oder der Trägerin aus. Sie dienen als Aufputz genauso wie als Symbole von Macht und Stand, als Gebrauchswerkzeug wie als soziales, aber auch politisches Distinktionsmittel.

Durch die Praktik des Spazierengehens entwickelte sich der neu entstandene öffentliche Raum zu einem bedeutenden modischen Laufsteg der Bürgerschaft im 19. Jahrhundert. Auch hier trugen Kleidung und dazugehörige geschlechtsspezifische Accessoires zur Distinktion bei, denn sie waren ein „Ausdrucksmittel für Wohlstand, Weltläufigkeit, Vorlieben und insbesondere für Gesinnung“.³² So wurden die Accessoires zu äußerst wichtigen Begleitern bei jedem Ausgang der weiblichen und männlichen Bürgerschaft. Die Kleidung und die dazugehörigen „großen Kleinigkeiten“, wie George Brummell die männlichen Kleidungsaccessoires in seinem 1900 erschienenen Ratgeber „Der gut gekleidete Mann. Ein Berater für Geschmack und Korrektheit in der Herrenkleidung“ bezeichnete, waren vom Träger mit Bedacht ausgewählt und aussagekräftig.³³ Zusammen mit der entsprechenden Körperhaltung, passenden Bewegungen und manierlichen Umgangsformen stellten sie, immer auch die Balance zwischen modern und gediegen vertretend, die durch Pierre Bourdieu erläuterten „feinen Unterschiede“ des erstarkenden Bürgertums dar.³⁴ So wurden die Kleidung und die sie ergänzenden Kleinigkeiten in der bürgerlichen Gesellschaft zusätzlich zu einem wichtigen Ausdruck des Zusammengehörigkeitsgefühls. Der Habitus des Bürgers, der sich dadurch ergab, entwickelte sich zu einem wichtigen Statussymbol. ‚Richtiges‘ Spazierengehen zeichnete sich durch eine bestimmte Gangart, durch ein gewisses Schrittempo und eine spezifische Schrittlänge, durch gutes Benehmen, gepflegtes Auftreten und eine aufrechte Körperhaltung aus.

Stock und Hut, des Bürgers liebste Begleiter in Innsbruck

Hermann Bausinger widmet in seinem Essay über „Bürgerlichkeit und Kultur“ dem Hut und dem dazugehörenden Brauch des Hutziehens in der Zeit vom 18. bis ins 19. Jahrhundert ein ganzes Kapitel.³⁵ Er schenkt dem Herrenhut deshalb so

31 Vgl. Loschek, Ingrid: Accessoires. Symbolik und Geschichte. München 1993, 6.

32 Teichert, Gesa C.: Mode. Macht. Männer. Kulturwissenschaftliche Überlegungen zur bürgerlichen Herrenmode des 19. Jahrhunderts. Berlin 2013, 153.

33 Teichert, Mode. Macht. Männer. 153.

34 Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede – Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main 1982.

35 Bausinger, Hermann: Bürgerlichkeit und Kultur. In: Kocka, Jürgen (Hg.): Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert. Göttingen 1987, 121-142.

viel Aufmerksamkeit, da er lange Zeit ein wichtiges materielles Zeichen der Bürgerlichkeit darstellte und als Ausdruck des bürgerlichen Habitus galt. So schreibt Hermann Bausinger über den Hut: „Im Kleidungsverhalten des 19. Jahrhunderts gehörte er zu den sprechendsten Zeichen.“³⁶

Laut dem Huthistoriker Colin McDowell repräsentiert dabei insbesondere der Zylinder die Kopfbedeckung des Bürgers und zugleich „die Macht des politischen Konservatismus und die Herrschaft des Status quo“³⁷. Der Zylinder war ein Gessinnungszeichen während der Französischen Revolution. Die Träger dieses Hutes galten als Vertreter des Bürgertums und als Gegner der feudalen Herrschaft, womit das Objekt stellvertretend für das Erstarken des Bürgertums stand.³⁸ Durch die Etablierung der bürgerlichen Gesellschaft verlor der Zylinder jedoch seine revolutionäre Bedeutung und repräsentierte ab Beginn des 19. Jahrhunderts „die dominierende und herrschende bürgerliche Schicht“³⁹. Er wurde bald zu allen Anlässen getragen und behielt seine Form und Farbe ab den 1820er Jahren konstant bei.

Dass sich der Zylinder zum Statussymbol der bürgerlichen männlichen Bevölkerung entwickelte, war auch der Reaktion vieler rebellierender Bürggardisten im Oktober 1848 in Wien geschuldet, als diese aus Angst vor Repressionen durch die kaiserlichen Truppen ihre Schlapphüte ablegten und die Zylinder wieder aufsetzten. Die demonstrierenden Studenten und andere Revolutionäre verspotteten nun diese bürgerlichen Hüte und bezeichneten sie als „Angströhren“.⁴⁰ Trotzdem entwickelte sich der Zylinder zu einem wichtigen Teil des kulturellen Habitus der Bürgerlichkeit und diente auch als ein Statussymbol. Zusätzlich ermöglichte er Männern durch das ritualisierte Hutziehen die gebräuchliche Höflichkeitsbezeugung und Kontaktpflege im öffentlichen Raum und während des Spazierganges. Darüber hinaus trug der Zylinder stark dazu bei, den Kopf und den Körper aufrecht zu halten und so dem Anspruch des mündigen Bürgers nach einem aufrechten Gang gerecht zu werden, wie es Bernhard Christoph Faust bereits 1794 in seinem „Gesundheits-Katechismus“ anschaulich forderte: „Sie müssen gerade, aufrecht, mit hoher Brust und aufgerichtetem Kopfe stehen und gehen; und bey allen freyen Handlungen muß man mit aufgerichtetem Körper und Kopfe gerade stehen, sitzen, sehen, sprechen oder zuhören.“⁴¹

36 Ebd., 123.

37 Zur Bedeutung des Zylinders. Online unter: <https://www.hueteundmuetzen.de/geschichte-des-zylinders/> (Stand: 16.2.2022).

38 Vgl. Teichert, *Mode. Macht. Männer*, 188.

39 Ebd., 194.

40 Ebd., 195.

41 Bernhard Christoph Faust, 1794, zit. n. König, *Kulturgeschichte des Spazierganges*, 61.

Der von der Aufklärung geprägte Slogan „Der mündige Bürger geht aufrecht“⁴² bezog sich aber nicht nur auf die Körperhaltung, auch die innere Haltung stellte ein wichtiges Merkmal des Ausdrucks von Selbstbewusstsein und Eigenständigkeit eines Individuums dar.⁴³ Auch in Innsbruck war der zylindertragende Bürger omnipräsent. Wie uns die Abbildungen zeigen, ging kein bürgerlich gekleideter Mann ohne Zylinder aus dem Haus und zugleich trug kein Bediensteter oder Bauer einen Zylinder. Diese hatten flache, einfache Hüte oder Kalabresen auf, die auch bei gebückter Haltung gut saßen. Einzig auf einem Stich findet sich ein Mann in bäuerlicher Kleidung mit Zylinder und Stock. Aufgrund seiner aufrechten Haltung, seines erhobenen Kopfs und seines stolzen Blicks über das Gesinde ist aber davon auszugehen, dass es sich um ein Mitglied der bürgerlichen Schicht handelt, das in einer Art bäuerlichen Tracht in Erscheinung tritt.

Um den bürgerlichen Normen zu entsprechen, verlangte der Zylinder nach einem passenden Spazierstock. Auch dieser war im Innsbrucker Straßenbild Anfang des 19. Jahrhunderts allgegenwärtig. Zylinder und Stock gehörten somit zu den wichtigsten Accessoires der Innsbrucker Bürger. Diese flanierten und stolzierten durch die Straßen Innsbrucks und repräsentierten sich im selben Habitus wie in den anderen Städten Europas. Die Gepflogenheiten der Bürger anderer Städte haben sich also auch in der Provinzstadt durchgesetzt. Spazierstöcke waren jedoch lange Zeit Männern vorbehalten, sie fungierten hier als Zeichen von Würde, Macht und Klassenzugehörigkeit zum Bürgertum. Dagegen galt es für die bürgerliche Frau als ungewöhnlich und unpassend, mit einem Stock außer Haus zu gehen, da er dem weiblichen Geschlecht als Zeichen der Emanzipation diente und somit nicht zum Frauenbild des Bürgertums passte. Lange Zeit war es nur ausgewählten Personen in der Öffentlichkeit erlaubt, einen Spazierstock bei sich zu tragen. In Frankreich wurde infolge der Französischen Revolution dieses Spazierstockprivileg jedoch aufgehoben. Ein halbes Jahrhundert später proklamierte auch König Friedrich Wilhelm IV. in Deutschland den Stockerlass, der es allen Einwohnern, ungeachtet ihres Standes, erlaubte, einen Spazierstock zu benutzen.⁴⁴

Doch insbesondere die männlichen Bürger erhoben Anspruch auf dieses Ausgehaccessoire, und mit dem Aufstieg des Bürgertums begann auch für den Spazierstock ein goldenes Zeitalter. Man trug den passenden Stock zu jeder Kleidung und zu jeder Gelegenheit. Die Ausführungen und Designs passten sich der jeweiligen Mode an und bei den verwendeten Materialien wurde nicht gespart. Die Knäufe fertigte man aus edlen Materialien wie Silber, Elfenbein oder sogar

42 Warneken, *Biegsame Hofkunst und aufrechter Gang*, 61.

43 Vgl. König, *Kulturgeschichte des Spazierganges*, 61-63.

44 Vgl. Loschek, *Accessoires*, 228-229.

Gold an, schnitzte sie aufwendig und/oder verzierte sie mit Edelsteinen. Die sogenannten Systemstöcke ließen sich sogar öffnen und beinhalteten Manikürsets, Parfumflakons oder auch Schreibutensilien.⁴⁵

Als modisches Accessoire beim Gehen in der Öffentlichkeit stellte der Spazierstock ein wichtiges Zeichen für die soziale Stellung und die Macht des Trägers dar. Für den Bürger war sein Spazierstock aber auch Ausdruck von Autorität gegenüber seiner Familie und gegenüber den Angehörigen der unteren Klassen. Gleich wie der Zylinder unterstützte der Stock das aufrechte Gehen und Stehen und diente auch als eine Art verlängerter Arm, mit dem sein Träger auf etwas zeigen oder ausladend gestikulieren konnte. Als materielle Statussymbole und gleichzeitig als Zeichen der Macht und Würde des bürgerlichen Individuums galten der Stock und der Zylinder im 19. Jahrhundert als ausdrucksstärkste Accessoires der Bürger beim Außerhausgehen.

Die liebsten Accessoires der Innsbrucker Bürgersfrau

Das neue Freizeitvergnügen des Spazierengehens war der bürgerlichen Frau vorerst nur in Begleitung ihres Mannes oder einer auserwählten „Anstandsperson“ vorbehalten. Dabei wurde auf die entsprechende gesellschaftliche und geschlechtsspezifische Kleidung und Ausstattung geachtet. Klassenspezifische Accessoires waren auch für die bürgerliche Frau wichtige Distinktionsmerkmale gegenüber den unteren und oberen Schichten. Sorgfältig wurde auf die Auswahl von Sonnenschirmen, Hüten, Schultertuch und Taschen geachtet.

Auch die Innsbrucker Bürgerin trug bei ihren Ausgängen entsprechende modische Begleiter bei sich. Wie aus dem vorhandenen Bildmaterial ersichtlich ist, spielen hier vor allen Dingen eine Kopfbedeckung und ein passendes Schultertuch eine wesentliche Rolle. Keine der abgebildeten weiblichen Personen bewegt sich ohne diese beiden Artefakte im öffentlichen Raum. Und noch etwas fällt auf: die Innsbrucker Bürgerin kleidete sich ganz nach dem modischen Trend ihrer Zeitgenoss:innen in den großen Residenzstädten Deutschlands. So war es zu Beginn des 19. Jahrhunderts modern, einen zylinderartigen Hut zu tragen, der an den Gedanken der Französischen Revolution erinnerte und dadurch, wie der Zylinder, eine Art politisches Statement darstellte.⁴⁶ Aber die Hutmode wandelte sich beim weiblichen Geschlecht bedeutend rascher als beim männlichen, denn schon bald schmückte sich die Dame beim Spazierengehen mit einer Capote, einem Hut, dessen Krempe das Gesicht umrahmte und mit einem breiten Band

⁴⁵ Vgl. Ebd., 229-231.

⁴⁶ Vgl. Ebd., 126.

am Kinn gebunden wurde.⁴⁷ Bänder, Schnüre, Maschen und Borten spielten grundsätzlich eine wichtige Rolle in der Damenmode des 19. Jahrhunderts, denn mit ihnen konnte man einerseits die Kopfbedeckung individuell gestalten, andererseits halfen sie dabei, die züchtige Kleidung neckisch aufzuputzen.⁴⁸

Dass die Innsbrucker Bürgersfrau mit den großstädtischen Modegepflogenheiten der damaligen Zeit mithalten konnte, hatte unter anderem damit zu tun, dass Innsbruck, obwohl Provinzstadt, ein wichtiger Verkehrs- und Handelsknotenpunkt innerhalb Europas war: Durch die Stadt führte einer der meist genutzten Handelswege über den Brenner nach Italien. Aufgrund der zahlreichen Händler und Reisenden, die in Innsbruck Halt machten, bestand ein reger Informationsaustausch zu den Städten außerhalb Tirols und so waren die bürgerlichen Damen immer über die neuesten Moderichtungen informiert. Ganz im Gegensatz dazu präsentierte sich in der Herrenmode – wie bereits erwähnt – der Zylinder, der praktisch über ein Jahrhundert unverändert fester Bestandteil der bürgerlichen Herrenmode war und daher als ein beständiges Prestige-Accessoire des bürgerlichen Kleidungsstils galt. Diese Tatsache lässt sich vermutlich darauf zurückführen, dass der Zylinder wesentlich dazu beitrug, dass der Bürger in aufrechter Haltung in der Öffentlichkeit erschien und mit dem Hut größer und standesgemäßer in Erscheinung trat.

Während jedoch die Damen in den Residenzstädten oft ihre Sonnenschirme zum Flanieren mitführten, verzichteten die Innsbrucker Bürgerinnen auf dieses Beiwerk. In der Stadt, auf den Straßen und Plätzen, die auf den Abbildungen gezeigt sind, trägt keine der Damen einen Sonnenschirm mit sich. Dies führe ich darauf zurück, dass es in Innsbrucks Innenstadt mit den schmalen Straßen und Gassen und mit den beengten Plätzen unbequem war, einen Sonnenschirm mitzunehmen – und auch unnötig, da man in den engen Fluchten oder den Lauben der Altstadt schnell Schutz vor den Sonnenstrahlen finden konnte. Nur bei Ausgängen in die Natur schmückte sich auch die Innsbrucker Spaziergängerin mit diesem modischen Beiwerk. Dass der Sonnenschirm als ausgesprochenes Standeszeichen galt, bezweifelt jedoch Ingrid Loschek in ihrem Buch „Accessoires. Symbolik und Geschichte“⁴⁹. Ihr scheint der praktische Nutzen des Schirmes ausschlaggebend. Der Sonnenschirm half, den blassen Teint zu bewahren, der noch bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts als Zeichen für Vornehmheit galt.⁵⁰ Was meiner Meinung nach aber wiederum bedeutet, dass es sich beim Sonnenschirm doch um ein Standessymbol handelte, denn diese Noblesse und Feinheit konn-

47 Vgl. Ebd., 129.

48 Vgl. Ebd.

49 Ebd., 215.

50 Vgl. Ebd.

ten sich nur Angehörige der bürgerlichen Gesellschaftsschicht leisten, die nicht, wie die Werktätigen und Bauersleute, ungeschützt unter freiem Himmel arbeiten mussten.

Anders verhielt es sich mit den Arbeitsbeuteln, Arbeitskörben oder auch sogenannten „Ridikül“, die erstmals im Jahre 1787 im „Journal des Luxus und der Moden“ erwähnt wurden.⁵¹ Es handelte sich dabei um eine Art Handtasche aus schwarzer Seide als modisches Begleitstück für die Spaziergängerin. Diese Art Tasche passte sich im Laufe der Zeit der jeweiligen Mode an und es entwickelte sich ein breites Spektrum an Modellen in unterschiedlichen Farben und aus verschiedenen Materialien, wie etwa lackiertes Blech, geflochtene Zweige oder breitgeplätteter Silberdraht.⁵² An der Art und Ausführung der mitgeführten Tasche waren Stand und ökonomisches Kapital der Besitzerin abzulesen. Die Entwicklung des Arbeitsbeutels begründet sich daraus, dass die Frau während ihres Außerhausgehens einen Aufbewahrungsort für den Haus- und Hofschlüssel brauchte. Davor hatte die Hausherrin ihre Hausschlüssel, als Symbol der sozialen Stellung und der Hausmacht, am Gürtel herabhängend getragen.⁵³ Die neue Kleidermode mit ihren feinen Stoffen und neuen Schnitten machte dies jedoch unmöglich und brachte das Täschchen am Arm der Bürgersfrau mit sich. Der Beutel mit den Hausschlüsseln sollte die Trägerin an ihre Stellung und ihre Verantwortung als Hausherrin erinnern und diente zugleich als Versteck ihres wichtigsten sozialen Erkennungsmerkmals.⁵⁴ Das sichtbare Zeichen der sozialen Stellung – mit Schlüssel am Kleiderbund – wurde nun dagegen als bäuerlich und plump angesehen.⁵⁵

Da es sich um eine relativ neue Modeerscheinung handelte, ist es nicht verwunderlich, dass auf den Innsbrucker Ansichten zu Beginn des 19. Jahrhunderts die spazieren gehende Bürgerin kaum mit einem Arbeitsbeutel anzutreffen war. Erst gegen Mitte des 19. Jahrhunderts sind solche Täschchen am Arm der Innsbruckerinnen erkennbar, wenn auch spärlich. Es ist aber zu erwähnen, dass auch auf den Bildern aus dem deutschen Raum, die Gudrun M. König untersuchte, die Damen selten mit einem solchen Täschchen abgebildet wurden. Wahrscheinlich ist dies darauf zurückzuführen, dass die Staffagefiguren relativ klein dargestellt sind und so winzige Details wie die Arbeitsbeutel vom Künstler deshalb kaum

51 Das „Journal des Luxus und der Moden“ wurde von Friedrich Justin Bertuch 1786 gegründet und bis 1827 in Weimar monatlich publiziert. Es berichtete über Tagesereignisse, Politik, Musik, Theater, neue Erfindungen, neueste Mode und Gesellschaftsklatsch. Vgl. Karner, Regina: Zylinder, Frack und Kreuzbandschuhe. In: Just, Thomas/Maderthaler, Wolfgang/Maimann, Helene (Hg.): Der Wiener Kongress. Die Erfindung Europas. Wien 2014, 202-217, hier 203.

52 Vgl. König, Kulturgeschichte des Spazierganges, 288-289.

53 Vgl. Ebd., 290.

54 Vgl. Ebd.

55 Vgl. Ebd.

abgebildet werden konnten oder vom Betrachter oder der Betrachterin kaum wahrnehmbar sind.

Repräsentativ in der Ausgehmode der Innsbrucker Bürgerinnen war vor allen Dingen das Schultertuch. Weitaus häufiger vertreten als auf den Abbildungen der Spazierenden in den großen Städten Deutschlands, wurde es in Innsbruck in der wärmeren, insbesondere aber in der kälteren Jahreszeit getragen. Dies ist wahrscheinlich auf das rauere Klima der Alpenstadt zurückzuführen. Im Winter diente es hauptsächlich dazu, die Trägerin zu wärmen und sie vor Kälte zu schützen. Die sommerliche Stola fungierte einerseits als Schutz vor der Sonne und unerwünschten Blicken, unterstrich aber andererseits die Bewegungen des Körpers und diente so der Trägerin als eine Art Kokettier- und Flirtobjekt.⁵⁶ Die Schutzfunktion des Schultertuches in der warmen Jahreszeit ist ein weiterer Erklärungsansatz, warum die Innsbrucker Bürgerin keinen Sonnenschirm bei sich trug. Der obligatorische Damenhut auf dem Kopf und das Tuch über die Schultern getragen schirmten vor Sonnenstrahlen ab und schützten so den blassen Teint. Da in der kalten Jahreszeit aber auch Frauen der unteren Klassen ein Schultertuch trugen, war die Beschaffenheit und Verarbeitung des Schals von vorrangiger Wichtigkeit. Materialien wie Kaschmir oder Seide konnten sich nur die wohlhabenden Bürgerinnen leisten und diese hoben sich so wiederum von der Unterschicht ab. Aber auch Farben und Design dienten als Unterscheidungsmerkmal. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts setzte sich aber dann der klassische Mantel auch beim weiblichen Geschlecht als modischer Begleiter durch und das Schultertuch verschwand aus dem Straßenbild der Stadt.⁵⁷

Schlussfolgerung

Anfang des 19. Jahrhunderts hat sich in ganz Europa eine neue Gesellschaftsschicht entwickelt: das Bürgertum. Mit dessen Herausbildung entstand auch das Spazierengehen als eine wichtige Praktik, mit der sich die Bürgerleute von den anderen Schichten abhoben. Dieses Hinausgehen in den öffentlichen Raum war dabei mit entsprechender Kleidung und einem bestimmten Verhalten verbunden, und die verschiedenen mitgeführten Accessoires unterstrichen und verstärkten den typischen bürgerlichen Habitus. So stellten Zylinder und Spazierstock bei Männern unentbehrliche Distinktionssymbole dar. Frauen wiederum gingen nie ohne Hut und Schultertuch aus dem Haus.

⁵⁶ Vgl. Loschek, *Accessoires*, 202-205.

⁵⁷ Der Schal und seine Bedeutung. Online unter: <https://de.wikipedia.org/wiki/Schal> (Stand: 21.3.2022).

Wie meine Ausführungen zum Spaziergang der Bürger in Innsbruck zeigen, waren Mitte des 19. Jahrhunderts auch in der kleinen Alpen- und Provinzstadt Zylinder und Stock als Repräsentationsmerkmale – zusätzlich zu angemessener Kleidung – selbstverständlich. Selten sah man einen gut gekleideten Herrn mit aufrechtem Gang ohne diese distinktiven Begleiter. Die Innsbrucker Frauen, die dem Bürgertum angehörten, gingen wiederum nicht ohne Kopfbedeckung aus dem Haus. Die geltenden Moderichtlinien und das Wetter waren für die Art des Hutes ausschlaggebend: Während im Sommer leichte Strohhüte bevorzugt wurden, waren in der kälteren Jahreszeit Hüte aus schweren Stoffen und Bändern beliebte modische Begleiter. Meist wurde zum Außerhausgehen auch ein Schultertuch getragen, das im Sommer als Schutz- und Schmuckobjekt diente, aber während der kälteren Jahreszeit auch als notwendiges, warmhaltendes Utensil fungierte. Sonnenschirme wiederum waren in den Straßen und Gassen der Innsbrucker Innenstadt nicht gebräuchlich, nur beim Flanieren außerhalb des Stadtgebiets in der Natur wurden diese getragen. Die Mode in den großen Residenzstädten Deutschlands war auch den Bürgersleuten in der Alpenstadt bekannt und wurde von ihnen in gleicher Weise als Repräsentations- und Distinktionsmittel verwendet. Dass alle Angehörigen des Bürgertums diese Accessoires trugen, stärkte wesentlich das Gefühl der Zusammengehörigkeit und trug symbolhaft zum Selbstbewusstsein der neuen Gesellschaftsschicht bei.

Grundsätzlich kann gesagt werden, dass all diese Accessoires dem bürgerlichen Anspruch auf ein aufrechtes Gehen und Stehen entgegenkamen und somit nicht nur materielle Distinktionsmerkmale waren, sondern auch eine entsprechende Körperhaltung und ein entsprechendes Gehabe zum Ausdruck brachten. Dies bezeugen auch die untersuchten Bilder und Veduten, deren abgebildete Staffagefiguren den Habitus der Bürgersleute gut erkennen lassen. Vielleicht haben die Künstler bei der Darstellung der einen oder anderen Person etwas übertrieben, aber die Bilder beweisen, dass sich Anfang des 19. Jahrhunderts auch die Provinzstadt Innsbruck zu einem modischen Laufsteg für die Bürgerschaft entwickelte. Kleidung und unterschiedliche Accessoires stellten dabei wichtige Merkmale der kulturellen und gesellschaftlichen Identität der bürgerlichen Schicht dar und trugen zur Weiterentwicklung ihres ausgeprägten Habitus bei.

„Andiamo a San Luca?“¹

Motive und Wahrnehmungen abendlicher Gehkultur in Bologna

Marina Mearelli

An einem Septemberabend im Jahre 2020 wanderte ich nach dem Abendessen mit einer Freundin auf einem Teil einer berühmten Gehstrecke in der norditalienischen Stadt Bologna. Wir starteten beim städtischen Fußballstadion Richtung Wallfahrtskirche Santuario della Beata Vergine di San Luca und nahmen dazu den Weg im Bogengang auf den *Colle della Guardia*, einen Hügel direkt außerhalb der Grenzen des Stadtgebiets. Es überraschte mich, wie viele andere Menschen sich diese Strecke am späten Abend (es war zwischen 21.30 und 23.30 Uhr) noch „antaten“: „Warum gehen all diese Menschen am Abend hier herauf? – Was haben die hier zu suchen?“, fragte ich mich. Meine Freundin Roberta² hatte mir den Spaziergang vorgeschlagen, „weil alle Bars geschlossen waren (lacht), und [San Luca] war eine geeignete Alternative. [...] [Und] [a]uch, um einen Spaziergang zu machen und um die Stadt in der Nacht [von oben] zu sehen, mit all ihren Beleuchtungen, und um ein wenig zu quatschen.“³

Ich nahm an jenem Septemberabend eine Flasche Wein und eine Packung Chips als Wegzehrung mit, in der Erwartung, mit meiner alten Freundin, die ich länger nicht mehr gesehen hatte, ein wenig plaudern zu können. Dass der Weg ein Pilgerweg war, hatte für uns keinerlei Bedeutung. Aber war die religiöse Dimension vielleicht für die anderen abendlichen Besucher*innen wichtig? Auch fragte ich mich, während ich die unerwartet zahlreichen Menschen beobachtete, die mit uns auf dem Weg waren, wie für sie wohl dieses Gehen sei und was sie wohl währenddessen fühlten. Nach genauerem Hinsehen nahm ich an, dass diese abendliche Geh-Praxis auf den *Colle della Guardia* für kaum jemanden eine religiöse Bedeutung hatte. Zumindest konnte ich keine Praktiken beobachten, die auf Pilgern, Beten, Buße-Tun oder Ähnliches hätten schließen lassen. Der steile

1 Dt.: „Gehen wir nach San Luca?“

2 Der Eigenname wurde geändert.

3 Interview mit Roberta (Jg. 1988), geführt von Marina Mearelli, via WhatsApp, 3./4.3.2021. Originalzitat: „[P]erché tutti i bar erano chiusi (ride) ed era l’alternativa. [...] [A]nche per fare due passi e per vedere la città di notte con tutte le sue luci e a fare due chiacchiere.“ Alle Interviewpassagen im Text wurden von mir aus dem Italienischen ins Deutsche übersetzt und aus Gründen der besseren Lesbarkeiten geglättet.

Weg, dachte ich mir, muss vielfach aus anderen Gründen begangen werden. Vielleicht im Wunsch nach sportlichem Training, nach einer gemeinsamen sozialen Praxis, nach physischer und psychischer Selbstpflege in Corona-Zeiten? Sollten meine Vermutungen richtig sein, dachte ich mir auch, wäre es interessant, anhand dieses Fallbeispiels des abendlichen Gehens nach San Luca sichtbar zu machen, wie verschieden die kulturellen Bedeutungen und Praxen des Zu-Fuß-Gehens auf einem bestimmten Weg sein können.

Im Folgenden gehe ich auf der Basis meiner Beobachtungen und entsprechenden Literaturrecherchen davon aus, dass religiöse Bedeutungen und Praxen für die Entstehung und ursprüngliche Nutzung des Ortes San Luca unverzichtbar waren. Hingegen wird der Pilgerweg heutzutage – zumindest am Abend – von den meisten Leuten wohl aus anderen Gründen begangen. Diesen Hypothesen gehe ich im Folgenden forschend nach.

Das Forschungsfeld San Luca in Bologna

Das Thema „Pilgerweg nach San Luca“ kann als Alltagsraum und als empirisch-kulturwissenschaftliches Forschungsfeld verstanden werden, wobei das Konzept der „Raum-Triade“ der Kulturanthropologin Johanna Rolshoven drei grundlegende Größen verdeutlicht:⁴

„Vor dem Hintergrund unterschiedlicher theoretischer Zugänge zum Thema Raum lässt sich ein trialektisches Modell entwerfen, das sich durch seine Operationalisierbarkeit in konkreten Forschungs- und Planungszusammenhängen auszeichnet. Es handelt sich um eine Raum-Triade, welche die drei unweigerlich aufeinander bezogenen und trialektisch interagierenden Größen von Mensch, Gesellschaft und gebauter Umwelt umfasst.“⁵

Die drei Dimensionen,⁶ stets in „dynamischer Interaktion“ mit- und in „Interdependenz“ voneinander, sind nach Rolshoven erstens der individuell gelebte Raum eines Individuums (als „unmittelbar erfahrbare Um-Welt, die Lebenswelt“), zweitens der „diskursiv wahrgenommene [...] Raum [...] der gesellschaftlichen Repräsentationen“ (als „gesellschaftliche, historische Zuschreibungen, [...] welche

4 Rolshoven, Johanna: What about Cultural Studies in Architecture? Wie wärs mit Cultural Studies in Architecture? In: Rolshoven, Johanna/Omahna, Manfred (Hg.): Reziproke Räume. Texte zu Kulturanthropologie und Architektur (= Cultural Anthropology Meets Architecture, Bd. 1). Marburg 2013, 14-24.

5 Ebd., 19-22.

6 Für die nun folgenden Zitate vgl. Ebd., 22.

wiederum rückwirken auf zukünftige Bedeutungen von Raum“) und drittens der „gebaute Raum“ (als „vermessbare[r], architektonisch geschaffene[r] Raum“). Als mein konkretes Forschungsfeld habe ich den zweiten Teil des Pilgerweges nach San Luca definiert. Dieser umfasst konkret die circa 2 Kilometer lange Strecke vom *Meloncello*, einem Bogen am Ende des städtischen Flachlandes neben dem Fußballstadion Renato Dall’Ara, bis zu einem Tor vor dem Kreuz am Ende des Pilgerweges auf dem *Colle della Guardia* über der Stadt.⁷



Abb. 1: Der Bogen *Meloncello* in Bologna (Foto: M. Mearelli, 18.5.2021)

Dabei wurden die letzten Treppen vor dem Eingang zur Wallfahrtskirche sowie der große Vorplatz nicht erforscht, da das Tor am frühen Abend geschlossen wird und der Bereich damit nicht zugänglich war. In räumlicher Hinsicht hat sich das Forschungsfeld als multidimensional im Sinne von Johanna Rolshoven erwiesen. Damit meine ich erstens, dass meine Recherchen überhaupt erst möglich waren, weil der Pilgerweg materiell-architektonisch existiert. Auch das geschlossene Tor definierte das Untersuchungsfeld und seinen abendlichen Alltag durch die (Un-)Möglichkeit seiner physischen Nutzung. Es ist eine konkrete architektonische

⁷ Die ungefähre Weglänge wurde mithilfe Google Maps ermittelt. Der gesamte Laubengang, der schon innerhalb des Stadtgebiets beginnt, ist ungefähr 4 Kilometer lang.

Konstruktion, die diese kulturelle Praxis des Gehens nach San Luca beeinflusst und prägt. Zweitens wird das „andare a San Luca“ (im Allgemeinen, nicht nur am Abend) als eine bedeutende bolognesisch-gesellschaftliche Praxis greifbar, die sich historisch entwickelt hat und noch heute von vielen ausgeführt wird. Der bischöfliche Vikar von San Luca bestätigte dies: „San Luca ist an allen Tagen des Jahres, zu allen Tageszeiten, auch in der Nacht [...] frequentiert. [...] Beeindruckend, in der Nacht.“⁸ Drittens wird das Gehen nach San Luca von jeder Person individuell wahrgenommen. Bezogen darauf möchte ich im Folgenden, in der Beschreibung eines Wahrnehmungsspaziergangs⁹, „meine“ persönliche, individuell-subjektive Erfahrung des „andare a San Luca“ teilen.

Wie ist „andare a San Luca“? Ein Wahrnehmungsspaziergang als erste Annäherung

Meinen Wahrnehmungsspaziergang startete ich am 18. Mai 2021 um ungefähr 19.00 Uhr vom Bogengang *Meloncello* aus. An jenem Tag wehte ein unfreundlicher kalter Wind, aber beim anstrengenden Gehen durch den steilen Bogengang wurde mir trotzdem warm.

Schon nach zwei Minuten Fußweg fiel mir auf, dass sich der Geräuschpegel änderte. Während in der Stadt der Verkehr immer zu hören war, nahm man ihn im Bogengang nicht mehr wahr. Anstatt der Fahrzeuge hörte ich vor allem Gesprächsfetzen aus den Unterhaltungen der anderen Menschen, die unterwegs waren, und ihre Schritte. Wenn nun ein Auto oder Motorrad auf der Straße neben

8 Interview mit Don Remo, geführt von Marina Mearelli, 4.4.2021. Originalzitat: „San Luca è frequentata [...] tutti i giorni dell'anno, tutte le ore del giorno, notte compreso. [...] È una cosa impressionante, la notte“. Weiters konnte ich die Wichtigkeit und die gesellschaftliche Dimension des Gehens nach San Luca und der Ortschaft San Luca in den letzten elf Jahren selbst, als zeitweilige Bewohnerin von Bologna, aus der Nähe beobachten. Darüber hinaus lassen sich entsprechende Diskurse in den sozialen Medien einsehen. Ein Beispiel sind die Memes der Vereinigung *Il Regaz di Bolo*, einer Gruppe, die beispielsweise auf Facebook präsent ist.

9 Ich halte den Wahrnehmungsspaziergang für eine interessante Methode im Rahmen von Feldforschungen. Am konkreten Beispiel konnte ich durch das unmittelbare Erleben und Fühlen die spezifische Art des Zu-Fuß-Gehens nach San Luca reflektieren. Eine Besonderheit meines Wahrnehmungsspazierganges war es, dass ich mich während des Gehens auf meine eigene Sinne konzentriert und mir dabei Sprachaufzeichnungen mithilfe meines Mobiltelefons gemacht habe. Daneben haben auch Interviews und teilnehmende Beobachtung eine Rolle gespielt – im Sinne von Brigitta Hauser-Schäublin, die schreibt, dass die „*Teilnahme* [...] bei ethnologischer Feldforschung ein ganzes Spektrum unterschiedlichsten Engagiert-Seins des Forschers mit den Menschen, die er untersuchen möchte, umfassen [kann]“. Hauser-Schäublin, Brigitta: *Teilnehmende Beobachtung*. In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden ethnologischer Forschung*. 2. aktualisierte Auflage, Berlin 2008, 37-58, hier 38.

dem Bogengang fuhr, fiel das auf, während in der Stadt ein durchgehendes Hintergrundgeräusch von unzähligen Verkehrsmitteln herrschte. Auf dem Pilgerweg war es insgesamt viel ruhiger, sogar einige Vögel konnte ich irgendwann hören.

An jenem Abend waren viele Leute unterwegs. Sie plauderten, unterhielten sich via Mobiltelefon, hatten Kopfhörer auf oder gingen ruhig den Weg hinauf. Ich fühlte mich entlastet, weil ich meinen eigenen „Privatraum“ hatte. Wenn ich im Stadtgebiet von Bologna unterwegs bin, gehe ich oft sehr schnell und überhole viele Leute in der dort relativ dichten Menschenmenge. Dagegen waren die Leute hier, auch wenn der Bogengang an diesem Abend gut frequentiert war, weiter voneinander entfernt und hatten somit beim Gehen mehr individuellen Geh-Raum. Deshalb konnte ich mich auch besser auf meine Umgebung konzentrieren.

Der gelb-rötlich bemalte Bogengang war teilweise frisch renoviert. An anderen Stellen waren viele Risse in den Mauern zu sehen und die Wände waren schmutzig. Unzählige Graffiti waren sichtbar, oft Liebeserklärungen. Oben waren die Arkaden mit deren jeweiligen Nummern gekennzeichnet. Die religiöse Dimension des Ortes wurde mir erst deutlich, als ich die vielen Gemälde und einige Statuen sah, welche mir nicht bekannte christliche Szenen oder Figuren darstellen. Wenn man den Blick aus dem Bogengang hinaus lenkte, stach außer der Nebenstraße die Natur ins Auge, Bäume, Büsche, Wiesen und auch Blumen. An gewissen Stellen ergab sich sogar eine gute Aussicht auf die sogenannten Colli bolognesi, auf die Hügel von Bologna. Auch das Stadtgebiet war teilweise sichtbar, mit zunehmender Distanz erschien es immer kleiner. Ich roch die Blumen, die Wiesen, die Natur im Allgemeinen. Jedoch konnte ich diesen Duft und die Aussicht nicht besonders genießen, denn je mehr Natur mich umgab, desto mehr spürte ich meine Pollenallergie. Dabei wurde eine spezifische Materialität unverzichtbar für mein Wohlbefinden: Taschentücher. Der Corona-bedingte Mund-Nasen-Schutz hielt die Pollen ein wenig ab. Dieser war an jenem Tag des Wahrnehmungsspaziergangs auch im öffentlichen Raum noch fast durchwegs präsent. Ich hatte beim Tragen der Maske, trotz ihres Nutzens auch in Bezug auf die Pollen, ein unangenehmes Gefühl. Außerdem störte mich die Konzentration, die ich für das Begehen der Treppen im Laubengang aufwenden musste. Öfter stolperte ich an unebenen, kaputten oder wackeligen Steinfliesen und einmal beobachtete ich, wie ein Läufer vor mir hinfiel. Ansonsten fühlte sich diese kleine Wanderung auf den *Colle della Guardia* sehr angenehm an. Zufrieden stieg ich die letzten Treppen des Weges hinauf, denn von hier sah ich das Kreuz am Ende des Pilgerweges, wenn auch hinter verschlossenem Tor. Die Zufriedenheit und damit die gute Laune begleiteten mich den ganzen Abend.



Abb. 2: Landschaftsaufnahme vom Pilgerweg aus (Foto: M. Mearelli, 18.5.2021)

Nachfolgend ein paar Reflektionen zur Subjektivität und Flüchtigkeit der Wahrnehmungen am Beispiel dieser Erfahrung: Ich gehe davon aus, dass jede Person, die den Weg nach San Luca geht, andere Wahrnehmungen macht, dass diese sich also von Individuum zu Individuum stark unterscheiden können. Zudem habe ich beobachtet, dass auch ein und dieselbe Person den Weg nicht jedes Mal gleich wahrnimmt. In meinem Fall hatte die Pollenallergie einen großen Einfluss auf meine Wahrnehmungen. Menschen, die nicht allergisch auf Pollen reagieren, können sich beim Gehen stärker auf andere Elemente konzentrieren. Auch habe ich bemerkt, welche zentrale Rolle die individuelle körperliche Verfassung beim Gehen spielt: Am Anfang meiner Forschungen, im Dezember 2020, war ich den Weg nach San Luca zum ersten Mal im Rahmen meiner Untersuchung gegangen. Damals pflegte ich über mehrere Monate einen unsportlichen Lebensstil und rauchte: Ich spürte meine Kurzatmigkeit gleich am Anfang des steilen Weges, sogar wenn ich nicht sprach. Zur Zeit des Wahrnehmungsspaziergangs im Mai hingegen war ich vergleichsweise sportlicher und rauchte nicht mehr täglich. Meine Kurzatmigkeit trat entsprechend seltener auf und sie war nur dann hörbar, wenn ich Audio-Aufzeichnungen machte. Die Wahrnehmungen beim Gehen und die

Konzentration auf das Umfeld wurden demzufolge stark von meiner körperlichen Verfassung beeinflusst.¹⁰

Exkurs – Die italienische *passeggiata*

Neben der subjektiven Dimension der gesellschaftlich-kulturellen Praktik des Gehens nach San Luca gilt es auch, den Bezugsrahmen der für Italien typischen *passeggiata* zu beachten. – Nur in Bologna gibt es diese bestimmte Art des Gehens, diese Art gesellschaftlicher Praxis des „andare a San Luca“ in dieser Ausprägung. Das festzuhalten ist nur scheinbar banal, denn es ist wichtig, zu verdeutlichen, dass auch das Gehen kulturell geprägt ist. Dies wird beispielsweise in Tim Ingolds und Jo Lee Vergunsts Buch „Ways of Walking. Ethnography and Practice on Food“ sichtbar: „[The] book presents studies of walking in a range of regional and cultural contexts, exploring the diversity of ways of walking and the variety of meanings it can embody.“¹¹ Auch Marcel Mauss schrieb schon: „[D]er Gang, [...], alle Dinge dieser Art [sind] jeder Gesellschaft eigen.“¹² Er meinte damit, dass auch das Gehen erlernt sei und je nach kulturellem Hintergrund und gesellschaftlichem Kontext verschieden gegangen werde.¹³

Im Falle von San Luca möchte ich von der Praxis der *passeggiata* (dt.: Spaziergang) ausgehen. Gian Paolo Chiari¹⁴ hat anhand von sieben Kriterien der *passeggiata* einen Entwurf des „italienischen“ Spazierens entwickelt. Er beschreibt die italienische *passeggiata* als ein „im Allgemeinen [...] soziales Event, indem die Teilnehmer, oft mehrmals, eine kurze Strecke in einem begrenzten Raum gehen

10 Vgl. Feldnotizen von Marina Mearelli, 18.5.2021. Der Wahrnehmungsspaziergang wurde zunächst in mehreren Sprachaufzeichnungen auf dem Mobiltelefon dokumentiert, die Aufnahmen in einem zweiten Schritt transkribiert.

11 Ingold, Tim/Vergunst, Jo Lee (Hg.): Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot. Adlershot/Hampshire 2008, Rückseite.

12 Mauss, Marcel: Soziologie und Anthropologie, Bd. 2: Gabentausch – Todesvorstellung – Körpertechniken. Wiesbaden 2010, 200.

13 Vgl., Ebd., 199-206.

14 Leider existiert zur italienischen *passeggiata* bisher kaum Literatur. Einer der wenigen Texte stammt von Gian Paolo Chiari und wurde für das Museum del Camminare in Venedig verfasst, vgl. Chiari, Gian Paolo: La passeggiata italiana. Una storia culturale. Venedig 2019. Online unter: http://www.museodelcamminare.org/progetti/passeggiata_italiana/introduzione.html#5 (Stand: 30.3.2023). Vgl. weiterführend Maraschini, A. L.: Chapter II – La Grichia. In: Maraschini, A. L.: The Study of an Italian Village. Paris 1968, 47-78, oder Del Negro, Giovanna P.: The Passeggiata and Popular Culture in an Italian Town: Folklore and the Performance of Modernity. Montreal u. a. 2004. Beide Texte sind Untersuchungen spezifischer Forschungsfelder und daher nur begrenzt verallgemeiner- oder auf die Situation in Bologna übertragbar.

(also performieren)¹⁵ Italienische *passeggiate*¹⁶ seien soziale, selbstorganisierte Ereignisse. Das Alleine-Unterwegssein sei dabei immer stigmatisiert worden, zugleich sei das *passeggiare* weder genderspezifisch noch klassenspezifisch definiert (obwohl mit historischen Unterschieden). *Passeggiate* habe es schon in Kutschen oder Gondeln gegeben – damit ist die *passeggiata* nicht unbedingt mit dem Gehen verbunden – und sie hätten sich immer in einem relativ überschaubaren, traditionellen und gesellschaftlich anerkannten geografischen Raum abgespielt. Ein weiteres Merkmal der *passeggiata* sei es, dass das Gehen für ein breites Publikum von nicht Gehenden performt wird. Und schließlich: man praktiziere die *passeggiata* an bestimmten Tagen und zu bestimmten Tageszeiten.¹⁷

Die Praxis des „andare a San Luca“ erfüllt nur einige dieser Kriterien der typischen italienischen *passeggiata*. Etwa wurde das (tägliche) Gehen nach San Luca in der Woche und zu den Tageszeiten, an denen ich meine Forschungen durchführte, durchwegs selbstorganisiert, es gab keine Veranstaltungen, bei denen die Leute dazu aufgerufen gewesen wären, dorthin zu gehen. Zur sozialen Dimension lässt sich anmerken, dass von den insgesamt 45 Personen, mit denen ich in der Woche der Interviews gesprochen habe, zwölf alleine dort waren. Auch ich selbst war fast immer alleine in Richtung San Luca unterwegs, fühlte mich dabei aber nicht stigmatisiert. In Bezug auf die Geschlechter- und Klassenspezifität ist lediglich festzuhalten, dass drei Viertel der 26 Frauen und 19 Männer, die ich interviewt habe, deshalb am Abend unterwegs waren, weil sie vorher mit dem Studium oder der Arbeit beschäftigt gewesen waren. Die Mehrheit der Interviewten also arbeitete, studierte oder tat vielleicht beides, die Forschung müsste aber weiter vertieft werden, um Aussagen über Gender- und Klassenspezifität machen zu können. In Bezug auf Chiari's Aussage, dass *passeggiate* einst auch in Kutschen praktiziert wurden, zeigte sich in dem von mir beforschten Feld Folgendes: Von den 34 dazu Befragten haben deutlich alle außer zwei bestätigt, dass das Zu-Fuß-Gehen wichtig für diese abendliche Praxis sei. Das Kriterium der Bezogenheit der *passeggiate* auf einen überschaubaren geografischen Raum ist mit den circa 2 Kilometern Weglänge erfüllt.¹⁸ Als traditionell interpretiere ich den Weg wegen seiner Geschichtlichkeit und als gesellschaftlich anerkannt sehe ich die Strecke an, weil sie – wie zuvor bereits erwähnt – immer gut frequentiert ist. Anders aber, als es Chiari beschreibt, wird das Gehen nach San Luca nicht für nichtgehende Beobachter*innen performt, denn es gibt im Normalfall keine stehenden oder

15 Chiari, *La passeggiata italiana*, 8, Übersetzung M. Mearelli. Originalzitat: „In termini generali, [...] è un evento sociale in cui i partecipanti performano l'atto di percorrere una breve distanza, spesso ripetutamente, in uno spazio circoscritto.“

16 *Passeggiate* = Plural von *passeggiata*.

17 Vgl. Chiari, *La passeggiata italiana*, 8-9.

18 Vgl. Anm. 7.

sitzenden Menschen in der Nähe des Weges (außer den Lauben gibt es nur eine Straße für Autos). Auch die Aussage, man gehe zu bestimmten Tageszeiten und zu bestimmten Tagen, trifft im Fall von „andare a San Luca“ nicht zu.

Damit existieren einige Ähnlichkeiten, aber auch einige Unterschiede zur italienischen *passaggiata*, wie sie Chiari beschreibt. Vor diesem Hintergrund betrachte ich das abendliche Gehen nach San Luca als spezifisch italienisch, ja spezifisch bolognesisch, als nur auf jenem Weg nach San Luca in Bologna in dieser Weise ausgeprägt – und dazu noch, wie sich zeigen wird, als individuell ausgeformt.

Historischer Ursprung als religiöse Prämisse für eine gegenwärtige Nutzung am Abend

San Luca ist eine umgangssprachlich verkürzte Bezeichnung für den gesamten Ort, der verschiedene Räume umfasst: die Wallfahrtskirche, den Vorplatz und den *Colle della Guardia*. Ein Laubengang, der insgesamt ungefähr 4 Kilometer lang ist,¹⁹ führt von der Stadt dort hinauf. Am Ende des Weges, in der Wallfahrtskirche, befindet sich das Bild der „Beata Vergine di San Luca“, der allerseligsten Jungfrau vom heiligen Lukas. Dieses Bildnis, so der Mythos, sei vom Evangelist Lukas gemalt²⁰ und zunächst in Konstantinopel aufbewahrt worden. Der Sage nach brachte es ein Pilger später nach Bologna.²¹ Die dargestellte Jungfrau ist die heilige Maria, Mutter Gottes, eine zentrale Figur des Christentums. Die Geschichte des Santuario della Madonna di San Luca geht auf Eremitinnen zurück, die im 12. Jahrhundert auf dem Hügel lebten. Mithilfe des Papstes Coelestin III. wurde 1194 die Kirche gegründet.²² Im Laufe der Jahre wurde der Ort immer mehr von Kleriker*innen belebt.²³ Die Straße, die auf den *Colle della Guardia* führte, war steil und mühsam. Um den Zufluss von Pilger*innen zu steigern, wurden zwischen 1639 und 1641 15 kleine Kapellen gebaut.²⁴ Im Jahr 1674 startete

19 Vgl. Bianchini, Margherita: 101 cose da fare a Bologna almeno una volta nella vita. 9. Auflage, Rom 2011, 284.

20 Vgl. Associazione culturale succede solo a Bologna (Hg.): La leggenda, la storia e i „segreti“ della Madonna di San Luca. Il santuario, l'icona e il portico più lungo del mondo. Bologna 2019, 7.

21 Vgl. Fanti, Mario: Una storia d'amore. I bolognesi e la Madonna di San Luca. In: Minerva Edizioni (Hg.): La Madonna di San Luca fra storia e fede. 2. Auflage, San Giorgio di Piano 2002, 11-54, hier 14.

22 Vgl. Fanti, Una storia d'amore, 15.

23 Vgl. Ebd., 16-21.

24 Vgl. Foschi, Paola: Le vie di accesso al santuario e la costruzione del portico. In: Fanti, Mario/Rovesi, Giancarlo (Hg.): La Madonna di San Luca in Bologna. Otto secoli di storia, di arte e di fede. Bologna 1993, 163-174, hier 163.

man mit dem Bau des Laubgangs,²⁵ der unter anderem durch private Zuschüsse der Einwohner*innen Bolognas finanziert werden musste und erst im 18. Jahrhundert fertiggestellt werden konnte.²⁶ Seither wurden sowohl die Kirche²⁷ als auch der Laubgang mehrfach renoviert oder umstrukturiert.²⁸ Auch während meiner Recherchen wurde der Laubgang saniert;²⁹ zusammen mit den anderen Laubgängen in Bologna ist er 2021 gar zur UNESCO-Kulturerbstätte geworden.³⁰

Das Pilgern ist geschichtlich gesehen grundlegend für das Verständnis des Gehens zum *Colle della Guardia* und wird dort von vielen Kirchengemeinden in Bologna und Umgebung bis in die Gegenwart praktiziert.³¹ Im Laufe des 17. Jahrhunderts fanden immer mehr Pilgerfahrten statt.³² Im Jahre 1721 entstanden die *Sabatini*. Dabei pilgerten 63 Männer und 63 Frauen jeden Samstag zu Sonnenaufgang nach San Luca. In den folgenden Jahren entstand die *Congregazione del Pellegrino greco*, auch *Domenichini* genannt.³³ Von 1799 bis 1891 wurden dabei jährlich durchschnittlich 47 organisierte Pilgerfahrten aus den dörflichen Kirchengemeinden nach San Luca durchgeführt.³⁴ Auch waren dabei Pilger*innen, die von außerhalb der Provinz Bolognas stammten, im 19. Jahrhundert nicht ungewöhnlich.³⁵ 1857 pilgerte sogar Papst Pius IX. nach San Luca, es war der 15. August, Mariä Himmelfahrt.³⁶ Im Jahre 1989 gab es von der Stadt Bologna aus 124 Pilgerfahrten, von der Provinz Emilia-Romagna aus 84. Aus anderen italienischen Provinzen waren es 257 Pilgerfahrten, aus dem Ausland lediglich zehn.³⁷ *Sabatini* und *Domenichini* gibt es bis heute noch. Jeden Samstag um 6.00 Uhr starten die *Sabatini*, die Pilger*innen gehen um 7.30 Uhr in San Luca zur Messe; und jeden dritten Sonntag des Monats um 7 Uhr finden die *Domenichini* statt,

25 Vgl. Fanti, *Una storia d'amore*, 27-28.

26 Vgl. Associazione culturale succede solo a Bologna (Hg.), *La leggenda*, 43-44.

27 Vgl. Fanti, *Una storia d'amore*, 28.

28 Weitere Informationen online unter: https://www.comitatoperilrestaurodelporticodisanluca.it/en_GB/ (Stand: 15.9.2022).

29 Feldnotiz von Marina Mearelli, 18.5.2021.

30 Online unter: <https://whc.unesco.org/en/list/1650> (Stand: 16.2.2022).

31 Vgl. Fanti, Mario: *I pellegrinaggi alla Madonna di San Luca dalla campagna bolognese*. In: Fanti/Roversi (Hg.), *La Madonna di San Luca in Bologna*, 111-120, hier 111. Originalzitat: „È nota consuetudine, in molti casi mantenutasi fino ad oggi, di pellegrinare annualmente al santuario della Madonna di S. Luca praticata da molte parrocchie del contado bolognese, oltre che da quelle cittadine“.

32 Vgl. Ebd., 112-113.

33 Vgl. Associazione culturale succede solo a Bologna (Hg.), *La leggenda*, 24.

34 Vgl. Fanti, *I pellegrinaggi*, 111-114.

35 Vgl. Ebd., 118.

36 Vgl. Ders., *Una storia d'amore*, 33-34.

37 Vgl. Ders., *I pellegrinaggi*, 119.

mit einer Messe in San Luca um 8 Uhr.³⁸ Von großer religiöser Bedeutung ist daneben die jährliche Prozession, in der das Bild der heiligen Maria von Teilnehmern (im Normalfall Männer) der *Domenichini* nach Bologna Stadt, in die Kirche „San Pietro“, gebracht wird.³⁹

Untersuchungen zu gegenwärtigen Wahrnehmungen des Gehens am Abend

Auf meinen abendlichen Gängen nach San Luca führte ich mit anderen, die auf dem Weg nach San Luca waren und sich dafür zu Verfügung stellten, Blitz-Interviews, eine Art von semistrukturierten Leitfaden-Interviews. Die Besonderheit dieser Blitz-Interviews war die Möglichkeit, schnell präzise Informationen von zahlreichen Leuten zu gewinnen. Insgesamt interviewte ich 45 Personen, bei einer durchschnittlichen Länge von 2,25 Minuten je Interview. Es waren 26 Frauen und 19 Männer, von denen die meisten zwischen 20 und 50 Jahre alt waren. Die Interviewten waren alleine, zu zweit oder in kleinen Gruppen unterwegs. Insgesamt waren zwei Hunde mit dabei. Ich führte die Forschung in der Woche zwischen Montag, 19. April, und Sonntag, 25. April 2021, durch. Zu jener Zeit gab es aufgrund der Covid-19-Pandemie wie an vielen anderen Orten auch in Bologna Bewegungsrestriktionen und eine Ausgangssperre ab 22.00 Uhr.⁴⁰ Darum führte ich die Interviews ungefähr zwischen 19.30 und 20.30 Uhr, nicht zu einer späteren Uhrzeit, wie es anfangs geplant gewesen war. Das Wetter war in der Interview-Woche unterschiedlich,⁴¹ die durchschnittliche Tagestemperatur lag zwischen 10 und 17 Grad.⁴²

Fast alle Interviewten wurden von mir als sportlich gekleidet klassifiziert. Sie gingen oder liefen, manche abwechselnd, durch den Bogengang. Im Gespräch mit den Interviewten stellte sich heraus, dass viele von ihnen den Weg nach San Luca bereits öfter in ihrem Leben gegangen waren, ja einige gehen ihn sogar mehrmals in der Woche. Die Strecke war dementsprechend gut frequentiert, ab circa 20 Uhr

38 Vgl. Associazione culturale succede solo a Bologna (Hg.), *La leggenda*, 24.

39 Vgl. Interview mit dem im Jahre 2021 amtierenden Präsidenten der *Domenichini*, geführt von Marina Mearrelli, Bologna, 19.8.2021.

40 Aufrufbar zum Beispiel online unter: https://www.bolognametropolitana.it/Home_Page/Archivio_news/001/Decreto_Riaperture_cosa_cambia_da_lunedì_26_tra_zone_gialle_pass_verdi_aperture_e_coprifuoco (Stand: 16.3.2022).

41 Vgl. Feldnotizen von Marina Mearrelli, 19.4.2021, 20.4.2021, 21.4.2021, 22.4.2021, 23.4.2021, 24.4.2021, 25.4.2021.

42 Online unter: <https://www.ilmeteo.it/portale/archivio-meteo/Bologna/2021/Aprile> (Stand: 15.1.2023).

jedoch wurde es etwas ruhiger.⁴³ Zwischen 20.03 und 20.10 Uhr war Sonnenuntergang.⁴⁴

Die auf einem Leitfaden basierenden Fragen meiner Blitz-Interviews waren immer die gleichen, manchmal bin ich minimal davon abgewichen, und nicht immer konnte ich alle Fragen stellen. Grundlegend wollte ich wissen, warum die Leute nach San Luca gingen, warum um jene Tageszeit, wie sich das Gehen dieser Strecke anfühlte, wie sie die religiöse Dimension des Ortes wahrnahmen, wie zentral das Zu-Fuß-Sein/Zu-Fuß-nach-San-Luca-Gehen für sie war. Die Auswertungen der Interviews folgten der inhaltlich strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse nach Udo Kuckartz.⁴⁵



Abb. 3: Gegen Ende des Pilgerweges (Foto: M. Mearelli, 18.5.2021)

⁴³ Vgl. Feldnotizen von Marina Mearelli, 19.4.2021, 20.4.2021, 22.4.2021.

⁴⁴ Online unter: <https://www.calendariando.it/alba-e-tramonto/bologna/?anno=2021> (Stand: 28.9.2022).

⁴⁵ Kuckartz, Udo: Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. 2. Auflage, Weinheim/Basel 2014, 77-94.

Der meistgenannte Grund für den Gang nach San Luca (am Abend) war die Bewegung. Hinzu kamen weitere Gründe, welche sich auf den Körper bezogen, unter anderem Entspannung, Gesundheit, aber auch Entschlackung, wie mir eine Interviewte erzählte.⁴⁶ Auch das Bedürfnis nach Sozialität wurde oft angegeben. Dazu äußerte sich zum Beispiel eine Person so: „[W]ir machen es prinzipiell auch, um ehm, ein wenig, zusammen zu sein.“⁴⁷ Weitere Beweggründe für den Spaziergang nach San Luca hatten mit der umliegenden Natur zu tun, hier wurden beispielsweise der Sonnenuntergang oder die Landschaft genannt. In diesem Zusammenhang äußerten sich einige der Befragten allerdings enttäuscht, weil sie sich erwartet hatten, dass das Tor, welches den Pilgerweg mit dem großen Vorplatz vor der Kirche verbindet, offen wäre. So erzählte mir ein junger Mann: „[I]ch wollte laufen gehen. Ich habe den Sonnenuntergang gesehen und dachte mir: ‚Dies ist eine gute Gelegenheit, um andare a San Luca, um den Sonnenuntergang zu genießen!‘ Dann finde ich das Tor geschlossen und habe mich (lachend) verarscht gefühlt.“⁴⁸ Viele der von mir Befragten gaben gleich mehrere Gründe dafür an, warum sie sich auf den Pilgerweg begeben hatten, etwa zwei Frauen, Arbeitskolleginnen, die auf meine Frage folgenderweise antworteten:

B?: „Weil wir bis vor einer halben Stunde gearbeitet haben.“ B?: „Ja.“ (Kurzes Lachen).
B?: „Sitzend.“ B32: „Deswegen mussten wir uns entspannen.“ B31: „Und gleiche Antwort, wir waren zusammen in der Arbeit. Und weil diese[r Weg] besonders regenerierend ist und auch, weil alles in Steigung ist, ist es wie ein Workout zu machen. Und dann kommst du am Ende an und es ist so ruhig, und um den Sonnenuntergang zu genießen.“⁴⁹

Letztlich wurden auch viele verschiedene subjektive Motivationen angegeben. Eine Person meinte, es sei in Bologna typisch, diesen Weg zu gehen, eine andere

46 Vgl. Interview 4 mit B5 und B6, geführt von Marina Mearelli, 19.4.2021.

47 Interview 11 mit B15 und B16, geführt von Marina Mearelli, 21.4.2021. Originalzitat B15: „[N]oi principalmente la facciamo anche per ehm, un po', stare insieme“.

48 Interview 16 mit B23, geführt von Marina Mearelli, 22.4.2021. Originalzitat B23: „[S]tavo andando a correre. Ho visto il tramonto e ho detto: ‚È una bella occasione per andare a San Luca a prendere il tramonto!‘ Poi trovo la cancellata chiusa e sono rimasto (ridendo) fregato.“

49 Interview 20 mit B31 und B32, geführt von Marina Mearelli, 23.4.2021. Originalzitat B?: „Perché abbiamo lavorato fino a mezzora fa.“ B?: „Sì.“ (Breve risatina). B?: „Sedute.“ B32: „E avevamo bisogno di rilassarci.“ B31: „E stessa risposta da che eravamo assieme al lavoro. E perché questa è particolarmente rigenerante e essendo anche tutta in salita è comunque un motivo di fare anche una sorta di workout. E poi arrivi su che c'è questa pace e goderci anche il tramonto.“ Zum Fragezeichen in „B?“: Es wird dann verwendet, wenn eine gewisse Aussage bei der Transkription eines Interviews mit mehreren Personen nicht klar einer bestimmten Person zugewiesen werden konnte.

erklärte mir ihren Beweggrund folgendermaßen: „Weil ich seit einem Jahr in Bologna lebe und San Luca ist ein SEHR⁵⁰ üblicher Zielort, wo ich noch nie gewesen war. [...] Weil, eh ganz einfach, man kann nicht in Bologna leben, ohne San Luca gesehen zu haben. Es ist eine/ vielleicht der meist gegangene Spaziergang, also, der Spaziergang [in Bologna] par excellence.“⁵¹



Abb. 4: Verschlossenes Tor am Ende des Pilgerweges (Foto: M. Mearelli, 18.5.2021)

Der Grund, warum all die Leute gerade am Abend unterwegs waren, hat vor allem damit zu tun, dass sie vorher mit Studium oder Arbeit beschäftigt gewesen waren. Viele sagten unspezifisch, sie seien vorher anderweitig beschäftigt gewesen. Mehrere Leute ließen sich im April schon von den warmen Temperaturen beeinflussen:

50 Großschreibung = Betonung.

51 Interview 14 mit B21, geführt von Marina Mearelli, 22.4.2021. Originalzitat B21: „Perché vivo a Bologna da un anno e San Luca è una meta MOLTO comune che non avevo fatto. [...] [P]erché eh semplicemente, non si può stare a Bologna senza essere stati a San Luca. C'è, una/ forse la passeggiata più gettonata, la passeggiata per eccellenza insomma.“

am Abend sei es angenehmer zum Gehen, wurde mir gesagt, denn es sei frischer. Erneut wurde hier auch der Sonnengang als Grund genannt. Für einige jedoch war die Tageszeit reiner Zufall.

Wie sich die Interviewten beim Gehen fühlten, was sie dabei empfanden, war wiederum sehr verschieden. Viele Personen nannten mehrere verschiedene Empfindungen – aber wieder wurden Gemeinsamkeiten sichtbar. Zunächst wurde häufig die physische Anstrengung angedeutet. Daneben wurden Entspannung und Empfindungen, die ich unter dem Begriff „Entlastung“ kategorisiere, beschrieben – darunter fallen etwa die Aussagen von „Kopf frei bekommen“⁵² oder „Stressabbau“⁵³. Weiters wurden allgemeines Wohlbefinden und Zufriedenheit angesprochen. Beispielsweise ergab sich in einem Interview folgendes Bild, als ich fragte: „Und dann frage ich euch, ehm: wie fühlt ihr euch, während ihr diesen Weg geht? Also: psychisch, physisch, alles, was euch in den Sinne kommt.“ – „Ah, ich fühle mich vor der Steigung müde, aber dann natürlich oben ist es eine persönliche Befriedigung. Zu sagen: ‚Wie schön, auch heute habe ich es geschafft!‘“⁵⁴ Hier wurden also Müdigkeit und Zufriedenheit thematisiert. Außerdem wurden beispielsweise Ruhe,⁵⁵ gute Laune,⁵⁶ Konzentration,⁵⁷ Genuss an Natur und Landschaft,⁵⁸ aber auch weitere Punkte genannt.

Ich fragte die Interviewten darüber hinaus, welcher Begriff ihr oder ihm als Erstes einfallt, wenn sie oder er an den Ort San Luca denken. Vor allem wurde San Luca mit der Stadt Bologna verbunden; je einmal wurde der „Bezug zur heiligen Maria“⁵⁹, ein „Heiligtum“⁶⁰, ein „Heiliger“,⁶¹ eine „Kirche“⁶² und eine „(schöne)

52 Vgl. Interview 1 mit B1, geführt von Marina Mearelli, 19.4.2021; Interview 5 mit B7, geführt von Marina Mearelli, 19.4.2021; Interview 7 mit B9 und B10, geführt von Marina Mearelli, 20.4.2021; Interview 14; Interview 27 mit B44, geführt von Marina Mearelli, 25.4.2021; Interview 28 mit B45, geführt von Marina Mearelli, 25.4.2021.

53 Vgl. Interview 11; Interview 12 mit B17, geführt von Marina Mearelli, 21.4.2021; Interview 20.

54 Interview 24 mit B40 und B41, geführt von Marina Mearelli, 25.4.2021. Originalzitat I: „E poi vi chiedo, ehm: come vi sentite quando fare questa camminata? C'è: sia psicologicamente, che fisicamente, tutto quel che vi viene in testa.“ B?: „Ah, io stanca di fronte alla salita, però poi chiaramente in cima è una questione di soddisfazione personale. Dire: ‚Che bello, anche oggi ce l'ho fatta!‘“

55 Vgl. Interview 7; Interview 15 mit B22, geführt von Marina Mearelli, 22.4.2021.

56 Vgl. Interview 20.

57 Vgl. Interview 13 mit B18 und B19, geführt von Marina Mearelli, 21.4.2021; Interview 21 mit B33, B34, B35, geführt von Marina Mearelli, 24.4.2021.

58 Vgl. Interview 18 mit B27 und B28, geführt von Marina Mearelli, 23.4.2021.

59 Vgl. Interview 14.

60 Vgl. Interview 22 mit B36 und B37, geführt von Marina Mearelli, 24.4.2021.

61 Vgl. Interview 17 mit B24, B25, B26, geführt von Marina Mearelli, 22.4.2021.

62 Vgl. Ebd.

Kirche auf einem Hügel⁶³ genannt. Einmal wurde auch auf den religiösen Ursprung des Ortes Bezug genommen.⁶⁴

Darüber hinaus fand sich, ohne dass ich es direkt ansprach, kein religiöses Motiv. Auch auf direkte Nachfrage zur Thematik meinerseits zeigte sich, dass Religiosität für die abendlichen Besucher*innen des Pilgerweges nicht nur nicht grundlegend, sondern relativ obsolet ist. Fast alle Interviewten äußerten auch eindeutig, dass sie keine religiösen Begründungen oder Empfindungen hätten. Jedoch wurde gelegentlich von jemanden angegeben, schon Mal als Pilger*innen in San Luca gewesen zu sein. Zum Beispiel ergab sich in einem Interview mit zwei jungen Frauen folgende Situation: Die erste sagte mir, dass ihr Religion und Pilgern nichts bedeute. „Was mich angeht, ist es nicht wichtig.“⁶⁵ Die zweite aber meinte: „Nein, ich hingegen bin die Strecke öfter als Pilgerin gegangen. Ja, bis zur Wallfahrtskirche. Und, hm! Es ist anders, ein wenig, teilweise, im Sinne, dass etwas ist, was dich aufmuntert. Das heißt, es gibt eine Begründung mehr, warum du raufgehst, als die sportliche Betätigung, so.“⁶⁶ Ein junger Mann erzählte mir, er bete am Ende des Pilgerweges, aber er präziserte auch, dass er dies aus kulturelle Gründen tue. Ich fragte: „Und die Tatsache, dass es auch ein Pilgerweg ist, ist dies für Sie wichtig?“ Er antwortete: „Nein. Ich, als Bologneser, wenn ich zum Tor komme, zum Kreuz oder zur Wallfahrtskirche, spreche ein Gebet, weil“ – „Warum?“, fragte ich nach. Und er erwiderte: „Kultur.“⁶⁷ Ein anderer Mann sagte, er verstehe das Konzept von „Religion“ nicht,⁶⁸ eine Frau meinte, dass sie die Pilger*innen in San Luca gerne möge,⁶⁹ und eine weitere Frau nahm die Tatsache, dass der Weg ein Pilgerweg sei, als Pluspunkt wahr.⁷⁰ (Nur) zwei Interviewte⁷¹ gaben die Religion bzw. das Pilgern als Bestandteil des Gehens nach San Luca an, weitere zwei beschrieben das Pilgern nach San Luca im Allgemeinen, nicht speziell auf den Tag des Interviews bezogen, als besonders wichtig.⁷² All diese Interviewten haben aber auch andere Begründungen angegeben. In einem Fall waren

63 Vgl. Ebd.

64 Vgl. Interview 9 mit B13, geführt von Marina Mearelli, 20.4.2021.

65 Interview 24. Originalzitat B?: „Per quanto mi riguarda, non conta nulla.“

66 Ebd. Originalzitat B?: „No, io invece l'ho fatta diverse volte come pellegrinaggio. Sì, fino al santuario. E, hm! È diverso, un po' parzialmente, a livello, che c'è qualcosa che ti tira su. C'è, c'è un motivo per cui vai su che va oltre alla movimento sportivo, così.“

67 Interview 5. Originalzitat: I: „E invece il fatto che sia anche un pellegrinaggio centra qualcosa per lei?“ B7: „No. Io da bolognese quando arrivo al cancello, alla croce, o al santuario faccio una preghiera, perché!“ I: „Come mai?“ B7: „Cultura“.

68 Vgl. Interview 6 mit B8, geführt von Marina Mearelli, 20.4.2021.

69 Vgl. Interview 3 mit B4, geführt von Marina Mearelli, 19.4.2021.

70 Vgl. Interview 28.

71 Interview 11.

72 Interview 21.

diese Fitness und das Verbringen gemeinsamer Zeit. Auf meine vertiefende Frage („Und die Tatsache, dass es auch ein Pilgerweg ist? Eine [...] religiöse Dimension, ist es für dich wichtig oder nicht?“) antwortete einer der zwei Interviewten: „Ja. Auch.“ Die zweite interviewte Person gab zudem an: „Ja, sagen wir, ja eh, es hat eine grundlegende Bedeutung.“⁷³ Drei junge Frauen, die ich befragte, gaben hingegen sportliche Betätigung, Sozialität und die Tatsache an, dass es anderswo in der Stadt zu belebt gewesen sei. Eine Interviewte antwortete auf meine Frage zur Bedeutung der Religion:

„Ja, jaja. Wir haben gerade erst [beim Raufgehen] darüber gesprochen und wir haben gesagt, dass es hier in Bologna dies ein wenig gibt, eh: ‚Ich mache, ich gehe nach San Luca, damit ich die Prüfung vielleicht schaffe.‘ Oder du machst es danach [wenn du die Prüfung geschafft hast]. Deswegen [ist ja] auch diese Dimension [präsent]. Oder zum Beispiel, ich weiß nicht, für wichtige Ereignisse gilt das Gleiche. Ich zum Beispiel, es gab eine Zeit, wo ich einen wichtigen Test schaffen musste, und deswegen sah ich San Luca wie eine Möglichkeit, ein wenig die Angst zu überwinden, aber auch weil: ‚Hey, vielleicht hilft es mir!‘ Ich bin auch eine Gläubige, deswegen, dies[e Dimension] ist präsent.“⁷⁴

Ich fragte die anderen zwei Frauen aus der Gruppe nach einer möglichen religiösen, spirituellen Dimension ihres Gangs nach San Luca. Eine der beiden antwortete: „Ja. Nein, ich glaube, dass alle Jugendlichen von Bologna dies so sehen. Ja, auch ich, zum Beispiel, in den Hochschulzeiten bin gegangen, wir haben es gemacht.“⁷⁵ Die zentrale Rolle des abendlichen *Zu-Fuß-Gehens* nach San Luca als Kulturpraxis wurde, wie in Barbara Sieferles Untersuchung zum Pilgern nach Mariazell,⁷⁶ eindeutig sichtbar. Nur einer der Befragten antwortete: „Wir Bolognesen fühlen

73 Vgl. Interview 11. Originalzitat: I: „E il fatto invece che sia anche un pellegrinaggio? Una parte [...] religiosa c'entra oppure no?“ B16: „Sì. Anche.“ B15: „Sì, diciamo, sì eh, sposiamo la cosa su questo fattore.“

74 Interview 21. Originalzitat B?: „Sì, sì. Infatti ne parlavamo nel mentre [che salivamo] e dicevamo che un po' qua a Bologna c'è l'idea, eh: ‚Faccio, vado a San Luca così magari le passo l'esame.‘ Oppure lo fai dopo [che hai passato l'esame]. Quindi, anche quello. Oppure per esempio per non so, eventi importanti, la stessa cosa. Io, per esempio, ho avuto un periodo in cui dovevo passare un test importante e per cui vedevo San Luca proprio come un modo per un po' esorcizzare la paura, però anche perché: ‚Dai, magari mi aiuta!‘ Io sono anche credente, quindi c'entra questo.“

75 Ebd. Originalzitat: B?: „Sì. No, penso che tutti i ragazzi di Bologna la pensino così. C'è anche io al liceo ad esempio ci andavo, ci andavamo.“

76 Vgl. Sieferle, Barbara: Zu Fuß auf dem Weg nach Mariazell. Pilgern als Gesellschaftskritik. In: Lossin, Eike/Ramming, Jochen (Hg.): Reine Glaubenssache? Neue Zugangsdaten zu religiösen und spirituellen Phänomenen im Prozess der Säkularisierung. Würzburg 2016, 163-177, hier 165-166.

uns immer von den Hügeln angezogen. Deswegen, auch mit dem Auto, mit dem Moped, mit dem Fahrrad, es gibt immer einen triftigen Grund, um auf den Hügel zu kommen, ja.⁷⁷ Eine zweite Person sagte hingegen, sie glaube, dass es nicht sinnvoll wäre, mit dem Auto nach San Luca zu fahren.⁷⁸

Mehrdeutigkeit eines Pilgerweges

Das abendliche Gehen nach San Luca ist in erster Linie als zentrale Bewegungspraxis nach einem vollen Tag zu verstehen. Meine Untersuchung konnte physische und auch psychische Gründe als Hauptmotivationen für das Gehen nach San Luca aufzeigen. Hinzu kommen ästhetische und soziale sowie andere, meist subjektive Gründe. Die befragten Personen fühlten sich bei dieser abendlichen Praxis des „andare a San Luca“ angestrengt, müde, entlastet, entspannt, zufrieden und im Allgemeinen gut – wobei auch hier viele weitere Empfindungen genannt wurden. San Luca als Ort wird am stärksten mit der Stadt Bologna, aber oft auch mit dem Laubengang, den Treppen, einem Heimgefühl bzw. dem eigenen Zuhause sowie schließlich auch mit der Natur oder religiösen Dimensionen verbunden.

Wie die Literatur verdeutlicht, entstanden der Pilgerweg unter dem Bogen- gang und das Heiligtum Santuario della Madonna di San Luca in einem christlichen Kontext. Demnach war die religiöse Dimension des Gehens nach San Luca in der Vergangenheit grundlegend und für das Entstehen des Ortes maßgeblich. Heutzutage spielt die religiöse Bedeutung, zumindest am Abend, kaum mehr eine Rolle. Die meisten Menschen begehen den Pilgerweg mittlerweile aus anderen Gründen.

Meine Untersuchung zeigt an einem Beispiel, dass kollektiv geteilte Praktiken des Zu-Fuß-Gehens von beliebten Strecken stets mehrdeutig sind. Zudem verändern sich die Bedeutungen, welche die Menschen ihrem alltäglichen Gehen geben, immer wieder. Es wird dabei sichtbar, wie vielschichtig die Sinngebungen eines Ortes bzw. eines Weges sein können und wie verschiedene Zuschreibungen koexistieren können.⁷⁹ Denn obwohl das Gehen nach San Luca am Ende des Tages derzeit nicht als religiös empfunden wird, sondern eher als körperliches

77 Interview 5. Originalzitat B7: „Noi bolognesi abbiamo l’attrazione verso i colli quindi anche in macchina, in motorino, in bicicletta. C’è sempre una scusa per venire su sui colli, ecco.“

78 Vgl. Interview 25 mit B42, geführt von Marina Mearelli, 25.4.2021.

79 Siehe dazu zum Beispiel auch Gamper, Markus/Reuter, Julia: „Sinnsuche per pedes“. Pilgern als körperliche Herausforderung und spirituelles Erlebnis. In: Sozialwissenschaften und Berufspraxis 35 (2012), H. 1, 30-47, hier 30-31.

Training gilt,⁸⁰ bedeutet dies keineswegs, dass es keine Pilger*innen mehr auf San Luca gibt. So wird zum Beispiel im Rahmen der *Sabatini* und *Domenichini* nach wie vor eine religiöse Art des Zu-Fuß-Gehens nach San Luca praktiziert. Verschiedene Tage und verschiedene Tageszeiten könnten demnach zu verschiedenen Ergebnissen in ethnografischen Forschungen führen. Die vielfältigen Bedeutungen, welche Menschen ihrem alltäglichen Gehen geben, entwickeln sich zudem immer wieder neu. So zeigen etwa die individuellen Aussagen der Interviewten in Bezug auf das Gehen nach San Luca zum einen die Koexistenz von individuellen Wahrnehmungen und Sinngebungen bezogen auf eine gesellschaftlich institutionalisierte Praxis und zum anderen den Bedeutungswandel von einer religiösen Praxis zu einer Bewegungspraxis. Das Zu-Fuß-Gehen wird so sichtbar als der eigentliche Sinn städtischer Räume wie San Luca in Bologna.

80 Mehr dazu im Text von Nina Grabe: „Mit den Füßen beten“: Pilgern als körperliches Erlebnis und sportliche Herausforderung am Beispiel des Jakobsweges nach Santiago de Compostela. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 102 (2006), 163-176. Dort wird gezeigt, dass auch das Pilgern immer mehr als körperliche Bewegung wahrgenommen wird: „Es zeigt sich, dass der Jakobsweg von vielen zeitgenössischen Pilgern nicht mehr oder nicht ausschließlich aus der ursprünglichen christlichen oder auch konfessionslos spirituellen Motivation heraus beschritten wird. Es ist zunehmend die sportliche Herausforderung, welche zum Hauptmotiv vieler Pilger avanciert.“ Ebd., 164.

Zwischen Freiheit und Solidarität

Habituelle Veränderungen des Spaziergangs im Kontext der Corona-Pandemie

Alexander Profanter

„Die Art, wie gegangen wird und auch wie darüber gesprochen wird, [gibt] einen besonders geeigneten Indikator für das Verstehen der sozialen Welt“ ab.¹ Im Zuge der Corona-Pandemie konnten in der Praxis des Spazierens bestimmte Veränderungen wahrgenommen werden, welche als Schnittstelle zwischen persönlichen Entscheidungen und der gesellschaftlichen Ebene fungieren. Abstand halten oder nicht? Maske aufsetzen oder nicht? Solche Handlungen und die damit verbundenen Einstellungen konstituieren die soziale Welt wiederum mit. Mit Bourdieu gesprochen, könnte der Spaziergang im spezifischen Kontext der Corona-Pandemie sowohl als *Opus operatum*, als Produkt des Handelns (dessen Ursache die politischen Maßnahmen, aber auch elementare Lebensbedingungen sind), als auch als *Modus Operandi*, als spezifische Handlungsweise mit generativem Erzeugungsprinzip für die Praxis betrachtet werden.²

Während die politischen Maßnahmen als Reaktion auf die Corona-Pandemie eine Vielzahl an ökonomischen und soziokulturellen Einschränkungen mit sich brachten, nahm ich zur Zeit des ersten sogenannten Lockdowns im Frühjahr 2020 sowohl im Stadtgebiet von Innsbruck als auch außerhalb eine Zunahme an Spazierenden wahr. Auch ich selbst, eben erst in die Peripherie Innsbrucks gezogen, spazierte immer öfter im Wald am Fuße der Nordkette umher – eine sich nördlich der Stadt erstreckende eindrucksvolle Bergkette. Dabei fiel mir auf, dass zu den bisher bestehenden Praktiken des Spazierens neue Verhaltensweisen dazugekommen waren und diese zunehmend habitualisiert und damit auch normalisiert wurden. Wie also veränderten sich die Praktiken und mit ihnen die Bedeutungen des Spazierens im Kontext der Covid-19-Pandemie? Ich nahm an, dass Spaziergänge durch die (un-)regelmäßigen Einschränkungen unserer Bewegungsfreiheiten bewusster erlebt werden und ihnen im Alltag eine größere Bedeutung zugeschrieben wird.³ Diese Vorannahmen bestätigten sich im Laufe meiner For-

1 Tschöfen, Bernhard: Vom Gehen: Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf eine elementare Raumpraxis. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 109/1 (2013), 58-79, hier 58.

2 Vgl. Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main 1987.

3 Etwa auch als körperlicher Ausgleich zum Homeoffice oder Online-Schooling.

schung, während sich mir ebenso der Praxis des Spazierengehens inhärente individuelle und gesellschaftliche Fragen und Antworten enthüllten.

Ein Spaziergang auf den *Scheibenbichl*

„Ich höre noch einige Stadtgeräusche, sobald ich Mühlau, einen peripheren Stadtteil Innsbrucks, an diesem bewölkten Tag in Richtung Nordkette verlasse. Eine geteerte Straße führt mich an einem großen ummauerten Friedhof vorbei, den ich aber aus dem Blick verliere, sobald ich über einen kleinen Haufen Betonblöcke springe und im Schlamm des Regens der letzten Nacht lande. Vor mir befindet sich nun ein schmaler Waldweg, der nur kaum genügend Platz für zwei Menschen nebeneinander bieten könnte. Ich spaziere weiter auf dem erdigen Weg. Die Geräusche der Stadt verstummen und werden vom Singen der Vögel und zunehmend lauter werdenden Rauschen des Flusses abgelöst. Der Weg ist teilweise mit Holzbrettern belegt, die wohl dazu dienen sollen, die Schuhe der SpaziergängerInnen vor dem hier häufig vorfindbaren nassen Schlamm zu schützen. Hockend bewege ich mich unter einem umgefallenen Baum hindurch. Nun weitet sich mein Blick und neben dem Weg befinden sich kleine Wiesen und Teiche, die Teil des Biotops ‚Fuchsloch‘ sind. Sobald ich auch diese hinter mir lasse, finde ich mich auf einem größeren, ungeteerten Weg wieder. Ich begehe diesen Weg entlang eines kleinen Flusses und binnen weniger Schritte tauche ich erneut in den Wald ein. Auf mal breiteren, mal schmaleren Wegen spaziere ich Richtung Osten, bis ich auf große Wiesen komme, von denen aus ich einen Panoramablick auf Innsbruck erhasche, ehe ich auf einem kleinen und steilen Weg wieder nach Hause aufbreche.“⁴

Der *Scheibenbichl* (was im Tiroler Dialekt *Scheibenhügel* bedeutet),⁵ zu dem wir nun einen kurzen Spaziergang unternahmen, befindet sich in der nördlichen Peripherie der Stadt Innsbruck und trennt (oder vereint) die Stadtteile Mühlau und Arzl. Er beherbergt das Biotop *Fuchsloch* und eine Vielzahl an verworrenen Spazierwegen, die sowohl durch einen Ausläufer des Waldes der Nordkette als auch über teils landwirtschaftlich genutzte, teils teils unbewirtschaftete Wiesen führen. Manche dieser Wege sind als Rundwege gedacht und entsprechend für Spazier-

4 Vgl. Beobachtungsprotokoll „Erstbegehung“. Dieser Spaziergang war mein erstes praktisches Vorhaben im Rahmen des Forschungsprojektes, wobei ich nur den Raum des Forschungsfeldes erkundete, ohne mich dabei auf Spazierende zu konzentrieren.

5 Vgl. Schwemberger, Christina: Kulturleben: Tirolerisch für Anfänger. Online unter: <https://www.blog.tirol/2015/04/tirolerisch-fuer-anfaenger/> (Stand: 24.1.2022).

gängerInnen präpariert und breit angelegt, während viele andere Wege nicht ausgebaut sind und erst durch das fortwährende Begehen in den letzten Jahrzehnten entstanden sind. Diese kleineren und auch abseitigen Schleichwege befinden sich stellenweise in steilem und unwegsamem Gelände.

Das Setting der Peripherie verweist auf eine spezifische Art des Gehens. Spaziergänge in diesem als „Natur“ wahrgenommenen Raum⁶ sind wohl zwischen dem städtischen Flanieren auf Straßen oder in Parks und dem Wandern in den Bergen zu verorten; wobei sich ein Spaziergang auf dem *Scheibenbichl*, zumal es sich um ein – abgesehen von Forststraßen – unbebautes Wald- und Wiesengebiet handelt, wohl einfacher von ersterem, dem urbanen Spaziergang, abgrenzen lässt. Zwischen Wandern und Spazieren, so Gudrun König, lässt sich keine strikte Abgrenzung vornehmen und „erst die Merkmalskombinationen von Orten, Zielen, Dauer, Ausrüstung, Gangart und historischem Kontext erlauben Klärungen“⁷. Zwar stimme ich hierbei mit ihr überein, doch hat sie in ihrer Aufzählung ein wesentliches Merkmal außer Acht gelassen, nämlich die Bedeutungen, die der jeweiligen gehenden Praxis implizit sind und im Rahmen meiner Forschung eine große Rolle gespielt haben.

Diesen Aspekt erwähnt, wenn auch indirekt, ebenso Ulrike Langbein: „Im Gegensatz zum disziplinierten und zielfixierten Steigen, ist das Streifen [durch Wiesen und Wälder] eine entspannte und offene Bewegung.“⁸ Entspanntes Gehen etwa ist nicht bloß eine Art der Fortbewegung, sondern auch eine verkörperlichte Praxis von Ideen, Vorstellungen und Bedeutungen. Langbein weist damit nicht nur auf die körperliche Praxis, sondern auch auf die *Idee* hin, die hinter der Art und Weise der Fortbewegung steckt. Betrachtet Martin Scharfe das Gehen in der Stadt als „Zelebration des klaren Wegs zum klaren Ziel“⁹, so ist dies bei Spaziergängen auf den *Scheibenbichl* wesentlich anders. Die mir begegnenden Spazierenden nahm ich ausnahmslos als gelassen, streifend und gemächlich wahr¹⁰ – als gehend um des Gehens willen. Spazierende auf dem *Scheibenbichl* sind nicht aus Beweggründen „alltäglicher Notwendigkeiten“ unterwegs, wie die so „beflissen

6 Vgl. Interviews mit Carlo, Anna und Irene.

7 König, Gudrun M.: Promenadenmode. Spazierengehen als Vergnügen. In: Selheim, Claudia/Kammel, Frank Matthias/Brehm, Thomas (Hg.): *Wanderland. Eine Reise durch die Geschichte des Wanderns*. Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum. Nürnberg 2018, 48-55, hier 49.

8 Langbein, Ulrike: Kein Glühen in den Alpen. Über ein anderes Verhältnis zu den Bergen. In: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 2005, 145-152, hier 149-150.

9 Scharfe, Martin: Verirrt auf der Straße. Zu einem Paradigma der Moderne. In: Pöttler, Burkhard (Hg.): *Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser zum 80. Geburtstag*. Graz 1994, 358-376, hier 372.

10 Vgl. Beobachtungsprotokoll Nr. 1 und Nr. 3.

oder geschäftig Eilenden¹¹ der Städte, sondern aus einer signifikanten und die Praxis be- und kennzeichnenden Motivation: zum Spaziergehen.¹² Sie suchten explizit nach Zeit in der *Natur*.¹³ „Seit Corona gehe ich noch weniger in der Stadt spazieren“, erzählte mir etwa Anna.¹⁴ Insofern kann ich in meinen ethnografischen Beobachtungen an Langbeins Ausführungen anschließen, das „Streifen“ sei durch Spontanität, Offenheit und Genuss charakterisiert.¹⁵

Dieser *intentionale* Spaziergang um des Gehens willen kann weiters auch durch die Ausrüstung vom städtischen Flanieren einerseits und vom Bergwandern andererseits unterschieden werden. Die Menschen, denen ich am *Scheibenbichl* begegnete, trugen fast ausnahmslos Bekleidung, die auf Funktionalität abzielt: Schuhe, die fürs Gelände geeignet sind (jedoch keine Wanderschuhe), und – aufgrund des noch kühlen Frühlings – Jacken, meist Windstopper. Dagegen war kaum jemand für längere Wanderungen gewappnet, für die etwa Rucksäcke mit Proviant, Bergschuhe oder Wanderstöcke angemessen wären. Eine solche Ausrüstung ist im urbanen Raum Innsbrucks mit seinen nicht ganz so expliziten und eher auf Ästhetik als auf Funktionalität abzielenden Kleidungs- und Ausrüstungsstilen kaum anzutreffen.¹⁶

Ethnografischer Spaziergang

Mein forschender Aufenthalt im Feld verteilte sich auf acht teilnehmende Beobachtungen, die ich über mehrere Wochen hinweg durchgeführt habe, wobei ich größtenteils selbst spaziert bin und nicht ausschließlich beobachtet habe. Diese Forschungsmethode, die unter anderem in der entsprechenden Ausübung der spezifischen kulturellen Praxis des Gehens besteht, ist als Werkzeug der autoethnografischen Partizipation konzipiert. Es geht demnach im körperlichen Nachvollzug, mit Sonja Windmüller sprechend, „um eine An- und Einpassungsleistung in das Bewegungsprogramm der Beforschten“¹⁷. Durch diese Herangehensweise sah ich mich jedoch recht bald vor eine Herausforderung gestellt: Wie auch Johanna

11 Warneken, Bernd Jürgen: Biegsame Hofkunst und aufrechter Gang. Körpersprache und bürgerliche Emanzipation um 1800. In: Ders.: Populare Kultur. Gehen – Protestieren – Erzählen – Imaginieren. Köln/Weimar/Wien 2010, 57-70, hier 59.

12 Vgl. Interview mit Anna und Beobachtungsprotokoll Nr. 1.

13 Vgl. Interviews mit Carlo, Anna und Irene.

14 Vgl. Interview mit Anna.

15 Vgl. Langbein, Kein Glühen in den Alpen, 150.

16 Vgl. Beobachtungsprotokoll Nr. 7.

17 Windmüller, Sonja: Volkskundliche Gangarten – Bewegungsstile kulturwissenschaftlicher Forschung. In: Jöhler, Reinhard/Marchetti, Christina/Tschofen, Bernhard/Weith, Carmen (Hg.): Kultur_Kultur. Denken, Forschen, Darstellen. Münster u. a. 2013, 424-434, hier 427.

Rolshoven anmerkt, ist man „in den unmittelbaren Beschreibungsversuchen der Stadtmenschen [...] auf die Wahrnehmung von Äußerlichkeiten zurückgeworfen“, und „die flüchtige Beschreibung des Äußeren [ist] in der bewegten Situation zunächst eine bedenkliche Abstraktion auf einen Topos.“¹⁸ Aus dieser Erkenntnis ethnografischer Wahrnehmung ergeben sich nun zwei für diesen Beitrag relevante Aspekte: Erstens sind die äußerlich erkennbaren Merkmale trotz ihrer Flüchtigkeit für die Frage nach den veränderten Praktiken des Spazierengehens in der Corona-Pandemie von großer Bedeutung, weil sie einen wesentlichen Unterschied zum gewohnten Spazieren markieren. Diese vermeintlich homogen wirkenden Gemeinsamkeiten in der spazierenden Praxis sind, vor allem in Einbezug dahinterliegender Intentionen, in Wahrheit von Diversität geprägt. Diesem zweiten Aspekt, den Intentionen, die mit dem Spaziergang verknüpft werden, dessen Bedeutungen und der Wandel dieser Bedeutungen, die sich durch reine Beobachtungen kaum erschließen lassen, versuchte ich mittels fünf halbstrukturierter, leitfadenorientierter Interviews bei spontanen Begegnungen mit Spazierenden nachzugehen.

Soziopolitische Sphären der Corona-Pandemie

Wer selbst an Corona erkrankt, spürt in den meisten Fällen die körperlichen Auswirkungen des Virus. Andere (oder vielleicht auch alle) fühlen das Phänomen indes auf einer emotionalen oder psychischen Ebene. So etwa Anna, die sagte: „[D]ie Schwere liegt irgendwie auch in der Luft.“¹⁹ Aber es ist uns, trotz dieser multisensorischen Wahrnehmungen, letztendlich unmöglich, das *Hyperobjekt* Coronavirus als Ganzes zu erfassen oder es zu verstehen. Es sei, so Timothy Morton, ein Phänomen, das im Alltag und in alltäglichen Handlungen nicht greifbar ist.²⁰ Denn keine der lokalen Manifestationen eines *Hyperobjekts* sind das *Hyperobjekt* selbst. Sie sind Dinge, die im Verhältnis zu Menschen enorm in Zeit und Raum verteilt sind.²¹ Die Fähigkeiten der Empirischen Kulturwissenschaft im Kontext der Pandemie erstrecken sich unter anderem in jenem Feld der kulturellen und sozialen Auseinandersetzungen, Aushandlungen und praktischen Hand-

18 Rolshoven, Johanna: Gehen in der Stadt. In: Winkler, Justin (Hg.): ‚Gehen in der Stadt‘. Ein Lesebuch zur Poetik und Rhetorik des städtischen Gehens. Marburg 2017, 95-111, hier 98-99.

19 Vgl. Interview mit Anna.

20 Morton, Timothy: Thank Virus for Symbiosis, 2020. Online unter: <https://strp.nl/projects/thank-virus-for-symbiosis> (Stand: 24.1.2022). Zum Konzept des *Hyperobjekts* siehe auch: Morton, Timothy: *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis/London 2013.

21 Vgl. Morton, *Hyperobjects*, 9.

habungen als Reaktionen auf ein solch weitläufiges Phänomen. Auch wenn das *Hyperobjekt* unfassbar erscheint, sind dessen Wirkungen in alltäglichen Verhaltensweisen eingeschrieben – in diesem Fall in den Spaziergang. Die kontinuierlich modifizierten politischen Entscheidungen im Bemühen darum, eine (national oder regional) homogene Antwort auf oder Lösung für dieses *Hyperobjekt* zu finden, standen häufig im Kontrast zu individuellen Meinungen und Bedürfnissen.²²

Meine Forschung fand im März 2021, während des Abflachens der zweiten Covid-Welle in Österreich, statt; Impfkampagnen waren bereits im Gange. Bei meinen Befragungen bezog ich mich jedoch nicht nur auf diesen speziellen Zeitraum, sondern auf die gesamte bisherige Pandemie-Zeit, die von Lockdowns, Versammlungsbeschränkungen, Corona-Ampeln, Schließungen und Öffnungen, Ein- und Ausreisebeschränkungen, Reisewarnungen, Maskenpflichten in geschlossenen Räumen sowie Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen geprägt war.²³ Die Wahrnehmung dieser Maßnahmen als Einschränkungen der Bewegungs- und Kontaktfreiheit stellte sich als von allen Befragten geteilte Meinung dar. Der vorliegende Beitrag ist im Kontext dieser Zeit zu betrachten. Diese spezifische Phase ermöglicht es, grundlegende Fragen des Alltagshandelns im Hinblick auf das *Hyperobjekt* Coronavirus klarer zu perspektivieren.

Dinge und Gesten des Spaziergangs

Während die meisten Spazierenden an Werktagen allein unterwegs waren, beobachtete ich an Wochenenden mitunter kleinere Gruppen, meist Eltern mit ihren Kindern, Geschwister oder Paare.²⁴ Dass viele ihre Freizeit an den Wochenenden dazu nutzten, um gemeinsam zu spazieren, zeigt unter anderem den zutiefst sozialen Aspekt auf, der dem Gehen zugrunde liegt.²⁵ Vermehrtes alleiniges Spazieren²⁶ steht im Kontrast zur grundlegend sozialen Dimension des Gehens. Dies verweist auf den tiefen Bruch, welchen die Corona-Pandemie und die politischen Maßnahmen auf die soziokulturelle Praxis des Spazierens zu bewirken vermochten.

22 Für eine chronologische Auflistung der politischen Maßnahmen und der politischen Landschaft im Kontext der Corona-Krise in Österreich bis zum heutigen Zeitpunkt siehe: <https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/themenubersicht/>: Blog 51, 60, 79, 100, 112 und 135 (Stand: 24.1.2022).

23 Vgl. Pollak, Markus/Kowarz, Nikolaus/Partheymüller, Julia: Chronologie zur Corona-Krise in Österreich – Teil 4: Erneute Lockdowns, Massentests und der Beginn der Impfkampagne. Online unter: <https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/corona-blog-beitraege/blog100/> (Stand: 24.1.2022).

24 Vgl. Beobachtungsprotokoll Nr. 6 und Nr. 8.

25 Vgl. Ingold, Tim/Vergunst, Jo Lee: Introduction. In: Dies. (Hg.). *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot 2008, 1-19, hier 1.

26 Vgl. Interviews mit Edith und Anna.

Auch wenn die äußerlichen Merkmale des Spaziergangs häufig zu einer Reduzierung auf Stereotypen verleiten,²⁷ sind sie im Kontext dieser Forschung von größerer Bedeutung, als es die ihnen oft zugeschriebenen und als pejorativ charakterisierten Möglichkeiten einer bloß oberflächlichen Wahrnehmung des Feldes nahelegen. Die deutlich erkennbaren Praktiken des Spazierens, insbesondere die Veränderungen in Interaktionen mit anderen Menschen, markieren einen wesentlichen Unterschied zum Spaziergang vor der Corona-Pandemie. Spezifische Verhaltensweisen verkörpern dabei individuelle Einstellungen und Meinungen, welche dennoch stark vom *Hyperobjekt* und von den soziopolitischen, kollektiv wirkenden Maßnahmen der Corona-Pandemie beeinflusst sind. Ich konnte gewisse Merkmale in Verhaltensweisen erkennen, die ich im Folgenden als *neue*²⁸ soziokulturelle Praktiken und als markante Besonderheiten herausheben werde. Dabei bediene ich mich der beiden Analysekatogorien *Dinge* und *Gesten*²⁹ von Ulrike Langbein. Sie bieten wertvolle methodische Instrumente, um eine vergleichende Vorgehensweise zu verfolgen. So wie Dinge und Gesten „untrennbar mit der Kultur der Berge verbunden sind“³⁰, sind spezifische Ausprägungen dieser beiden Kategorien auch mit der Kultur des Spazierengehens verflochten. Als *Dinge* werden hier Objekte und Ausrüstungsgegenstände des Spazierens gefasst, während *Gesten*³¹ eine Vielzahl an Handlungen – und nicht nur spontane oder bewusste Bewegungen des Körpers – einbeziehen, etwa wie sich Menschen während des Spaziergangs verhalten oder wie sie soziale Interaktionen zu anderen Menschen gestalten. Von den Dingen und Gesten geführt, begeben wir uns nun auf einen kognitiven Spaziergang.

Dinge

Dinge sind uns bei der Unterscheidung zwischen dieser spezifischen Art des Gehens, dem Spaziergang in der „Natur“, und anderen Weisen der Fortbewegung behilflich. Doch markieren sie auch wesentliche Veränderungen beim Spaziergang

27 Vgl. Rolshoven, Gehen in der Stadt, 98-99.

28 Inwiefern diese Praktiken als „neu“ bezeichnet werden können, sei dahingestellt – was ich aber dennoch sagen kann, ist, dass diese Praktiken von den GesprächspartnerInnen zumindest als „neu“ oder „unbekannt“ wahrgenommen werden. Vgl. dafür bspw. das Interview mit Harald.

29 Vgl. Langbein, Kein Glühen in den Alpen.

30 Ebd., 146.

31 *Duden* bietet für die Bezeichnung „Gesten“ unter anderem die folgende Definition an: „Handlung oder Mitteilung, die etwas indirekt ausdrücken soll.“ Mit dieser Definition wird auch das intrinsische Wissen angedeutet. Vgl. Bibliographisches Institut – Duden Wörterbuch. *Die Geste*. Online unter: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Geste> (Stand: 24.1.2022).

im Kontext der Corona-Pandemie: „an den Dingen hängen Welten.“³² Mitunter sind Dinge dabei Manifestationen von Weltvorstellungen.

„Das beginnt ja schon beim Weggehen von Zuhause: ‚Ah, ich muss mich erinnern, die Maske mitzunehmen! Und wenn ich zurückkomme, muss ich mich erinnern, die Hände zu waschen und zu desinfizieren.‘ Ja das sind immer so Aspekte, die im täglichen Ablauf dazugekommen sind und denen man früher nicht so viel Wichtigkeit beigemessen hat.“³³

Der Mund-Nasen-Schutz stellt die größte dingliche Veränderung für Spazierende dar. Wie Harald mir erzählte, kam das Tragen der Masken im Freien und bei Spaziergängen zu Beginn der Corona-Pandemie, aufgrund der damals noch neuen Situation und der strengeren politischen Maßnahmen, trotz keiner expliziten rechtlichen Verpflichtung häufiger zur Anwendung.³⁴ Die Masken hatten für viele Personen etwas Befremdliches. Es wurde schwieriger, bekannte Gesichter auszumachen – wodurch sich zugleich vermehrt andere Sinne schärfen: Personen konnten nun zum Teil an ihrer Stimme oder an ihrer Gangart erkannt werden. Dies markiert „eine neue Form, eine neue Art der Wahrnehmung“³⁵. Auch die Örtlichkeit fällt beim Tragen einer Maske ins Gewicht: im Wald und auf den Wiesen des *Scheibenbichls* schien es als nicht besonders wichtig betrachtet worden zu sein, da hier im Gegensatz zum Stadtgebiet genügend Platz zum Ausweichen besteht. Ich traf während meiner Forschung nur auf wenige Spazierende, die eine Maske trugen.³⁶ Während des Interviews mit Carlo hatte bloß ich eine Maske auf. Nachdem wir die Aufnahme beendeten und ich mein Aufnahmegerät wieder in die Tasche steckte, erklärte er mir, er habe „natürlich“ eine Maske dabei, aber in dieser spezifischen Situation habe er nicht das Gefühl gehabt, er würde sie brauchen.³⁷ Irene hingegen, die ich mit ihrem Hund im *Fuchsloch* angetroffen habe, teilte mir bereits vor unserem Interview mit, dass sie keine Maske dabei habe, da wir uns in der Natur befinden, und fragte mich, ob dies für mich okay wäre.³⁸ Die Entscheidung, in welchen Momenten eine Maske getragen wurde und in welchen nicht, wurde insofern von mehreren Faktoren beeinflusst. Obwohl dabei die sich rasch verändernden gesetzlichen Vorgaben grundlegend waren, wird an den oben genannten Beispielen auch klar, dass es sich teilweise um spontane Ent-

32 Langbein, *Kein Glühen in den Alpen*, 146.

33 Vgl. Interview mit Harald.

34 Vgl. Ebd.

35 Vgl. Interview mit Edith.

36 Vgl. exemplarisch Beobachtungsprotokoll Nr. 1.

37 Vgl. Beobachtungsprotokoll Nr. 2.

38 Vgl. Beobachtungsprotokoll Nr. 6.

scheidungen handelte, die auf Basis individueller Einschätzungen der jeweiligen Situationen getroffen werden. Dinge repräsentieren demnach als Ausdruck auch „eine mentale Verortung im kulturellen Raum“³⁹. So schätzte Carlo die Situation als ungefährlich ein und Irene traf bereits vor dem Verlassen ihres Hauses die Entscheidung, im Freien auf die Maske zu verzichten. Neben diesem Charakter der Individualität und Spontanität ist ebenfalls auffällig, dass beide Personen, und auch die interviewte Anna, die Frage der Maske als grundlegend für unsere soziale Interaktion betrachteten. Die Maske, als nun alltäglich-implizites Ding der Bewegung im öffentlichen Raum, wurde zu einem fundamentalen Merkmal der sozialen Dimension, dessen Gebrauch im Freien der individuellen Einschätzung der Personen unterlag und sowohl inklusive als auch exklusive Konsequenzen haben kann.

Ein Spaziergang beginnt nicht erst in dem Moment, in dem jemand das Haus verlässt. Mit dem Anziehen der richtigen Schuhe und Kleidung oder dem Zubereiten der Verpflegung werden bereits vorher einige Entscheidungen getroffen und Tätigkeiten durchgeführt, die notwendigerweise auf die Praxis des Gehens hinzeln. Gleichmaßen endet der allgemeine Spaziergang nicht in dem Moment, in dem jemand die Türschwelle wieder überschreitet. Auch wenn das tatsächliche Spazieren bereits zu Ende ist, werden in der Folge gewisse Handlungen ausgeübt, die sich notwendigerweise aus der Praxis des Spazierens ergeben, das Ausziehen der möglicherweise dreckigen Schuhe oder das – häufig ausgeführte – Händewaschen. All dies sind wesentliche Bestandteile einer Praxis des Spazierens, welcher durch die politischen Maßnahmen ein neues Set an Dingen und Gesten hinzugefügt wurde: Sowohl während des Spaziergangs, mit neuen Weisen des Handelns und Interagierens, als auch vor- und nachbereitend kommt es zu einer veränderten Bedeutungszuschreibung der Tätigkeiten.

Gesten

Wenn eine Geste als „symbolische Bewegung“ des Körpers“ und als „komplexer kultureller Bedeutungsträger“ verstanden wird,⁴⁰ stellt sich die Frage, welche spezifischen Charakteristika Gesten beim Spaziergang in der „Natur“ aufweisen. Insbesondere nachdem neue Verhaltensweisen im Kontext der Corona-Pandemie auch sonst zur alltäglichen „Normalität“ geworden sind.⁴¹ Irene bemerkte, dass seit der Corona-Pandemie mehr Menschen im Wald unterwegs waren, darunter

39 Langbein, *Kein Glühen in den Alpen*, 146.

40 Flusser, Vilém: *Gesten. Versuch einer Phänomenologie*. Frankfurt am Main 1994, 10.

41 Vgl. Interview mit Harald.

auffallend viele Familien mit Kindern, was sie als positive Veränderung wertete.⁴² Die meisten Personen, die ich während des Spazierens traf, waren jedoch allein.⁴³

Die Spaziergänge und vor allem die Momente des Aufeinandertreffens waren geprägt von Abstand. Abstand schien der neue grundlegende Rahmen sozialer Interaktionen bei Spaziergängen zu sein. Ob ein junges Paar, zwei Frauen mit Hunden, eine nach Luft ringende Läuferin oder eine Frau, die ihre Geh-Linie abänderte, um Abstand zu einem entgegenkommenden Mann halten zu können; ob eine älteren Dame, die so weit auswich, dass sie auf der anderen Seite des Weges bereits die Sträucher streifte und diese mit ihren Armen aus dem Weg biegen musste, ein telefonierender Mann oder ein händehaltendes Paar – die Begegnungen mit all diesen Personen, bei denen keiner der Beteiligten eine Maske trug, waren geprägt von Abstand und den Versuchen, körperliche Nähe zu vermeiden.⁴⁴ Auch ein Mann und eine Frau, die sich offensichtlich kannten und sich zufällig während des Spaziergangs getroffen hatten, begrüßten und unterhielten sich in einem Abstand von circa zwei Metern.⁴⁵ Diese neue fundamentale Geste des Abstandhaltens als soziale Interaktion wurde von den Befragten ausnahmslos als negativ erlebt – wobei auch hier diverse individuelle Wahrnehmungen vorherrschten. Während ich bei Begegnungen so gut wie immer freundlich begrüßt wurde, waren Irenes Erfahrungen anders. Sie fand diese neue Situation „ganz schlimm. Die Leute sind einfach weggesprungen [und] haben nicht mehr begrüßt“⁴⁶. Wenn überhaupt eine Kommunikation stattfände, erzählte sie mir, beschränke sie sich meist auf ein Grüßen, viele Personen hätten das Bedürfnis nach Abstand und Distanz.⁴⁷ „Bei Begegnungen gab es irgendwie Irritationen“, so Anna. „Ich fand das befremdlich. [...] Wir wussten halt alle nicht, wie wir mit dieser Situation umgehen sollen.“⁴⁸ Die Geste des Abstands ist damit eine ungewohnte Form sozialen Verhaltens.

Die Unsicherheit im Umgang mit der Gesamtsituation, und demnach auch mit dem *Hyperobjekt* des Coronavirus, spiegelt sich in den alltäglichen Handlungen wider. So versuchte Harald stets Wege und Uhrzeiten auszuwählen, bei denen er auf wenige Personen traf.⁴⁹ Das distanzierte Positionieren ist demnach keine Handlung, die *per se* entsteht. Sie basiert auf vorangehenden und möglichst genauen Abschätzungen der jeweils anderen Personen und deren Verhalten. Als

42 Vgl. Interview mit Irene.

43 Vgl. Beobachtungsprotokoll Nr. 2.

44 Vgl. Beobachtungsprotokoll Nr. 1, Nr. 3, Nr. 4 und Nr. 6.

45 Vgl. Beobachtungsprotokoll Nr. 5.

46 Vgl. Interview mit Irene.

47 Vgl. Interview mit Edith.

48 Vgl. Interview mit Anna.

49 Vgl. Interview mit Harald.

ich im *Fuchsloch* auf einem breiten Weg in nördliche Richtung spazierte, begegnete ich einer älteren Frau. Noch als wir einige Meter voneinander entfernt waren, beobachteten wir uns und unser Verhalten genau und gingen dann langsam, lächelnd, aneinander vorbei.⁵⁰ Ein paar Wochen später traf ich an einer schmalen Stelle in einer Kurve auf zwei Paare und eine Läuferin. Wir alle trugen keine Masken und versuchten, einen gewissen Abstand einzuhalten. In dieser Situation der körperlichen Nähe machte sich unter uns Unbeholfenheit breit. Wir blieben unschlüssig stehen, gingen langsamen Schrittes weiter, beobachteten die Bewegungen des anderen, bewegten uns an den Rändern des Weges entlang und gingen schließlich zögernd aneinander vorbei.⁵¹ Eineinhalb Jahre zuvor noch wäre diese Situation eine völlig andere gewesen – die körperliche Nähe hätte uns nichts ausgemacht und wir hätten uns durch diese schmale Stelle des Weges schlicht irgendwie aneinander vorbeigequetscht. Nun aber, ich vermute aus Angst und Solidarität zugleich, wurde dieser früher so simple, unscheinbare und möglicherweise auch freudige Moment sozialer Interaktion zu einer offenbar mühsamen sozialen Herausforderung, geprägt von Distanz und Unsicherheiten. Obwohl interessanterweise keine/r meiner GesprächspartnerInnen über die eigenen Ängste sprach, hat sich in diesen neuen Situationen und Verhaltensweisen eine gewisse Angst eingenistet.⁵²

Wir begeben uns nun von unserem veranschaulichten Spaziergang wieder auf den Weg nach Hause, um uns dort der Frage nach dessen Bedeutungswandel zu widmen. Sobald wir die Tür hinter uns schließen, die Kleidung und die Schuhe ausziehen, möglicherweise die Maske verstauen, begeben wir uns in das Bad, um unsere Hände zu waschen.⁵³ Neben all diesen den Spaziergängen implizit gewordenen Veränderungen der Dinge und Gesten stellte sich mir die Frage, welche Bedeutungen, Qualitäten und Effekte dieser gehenden Praxis während der Corona-Pandemie beigemessen wurden.

Das Wesen des Spaziergangs

Auch wenn die zugeschriebenen Intentionen und Wirksamkeiten des Spaziergangs von Individualität und Diversität geprägt sind, haben sich gewisse Affinitäten in den Bedeutungen offenbart. Im Begriff des *Wesens* des Spaziergangs versuche ich nun, diese Bedeutungen – in Anbetracht ihrer individuellen Ausprä-

50 Vgl. Beobachtungsprotokoll Nr. 1.

51 Vgl. Beobachtungsprotokoll Nr. 6.

52 Vgl. Interview mit Irene und Beobachtungsprotokoll Nr. 3.

53 Vgl. Interview mit Harald.

gungen – einzufangen: Entbehrungen und Einschränkungen, Freiheit, bewusstes Gehen, persönliche Weiterentwicklung, Körperlichkeit, Gemeinsamkeit und Einsamkeit, Stereotypisierung, allgemeine Bedeutsamkeit – das alles sind Stichworte, auf welche die von mir befragten Personen mehr oder weniger explizit Bezug nahmen. Deshalb gehe ich im Folgenden auf die in den Rahmen der Interviews zutage getretenen Narrative ein, welche sowohl auf individuelle Werte und Emotionen als auch auf kulturelle Muster und Stimmungen bezüglich des Spaziergangs hindeuten.

„Das früher selbstverständliche und sozial definierte Fortbewegungsmittel ‚Gehen‘ wurde des Zweckes Fortbewegung über größere Räume hinweg entledigt und als Wandern, Flanieren, Spazieren etc. zum Kompensations- und Regenerationsfaktor der Freizeit- und Fitnessgesellschaft“,⁵⁴ schreibt Wolfgang Wehap. Kaum verwunderlich ist es deshalb, dass auch der Naturschutzbund Tirol unter dem Schlagwort „Naherholungsraum im verbauten Stadtgebiet“ mehr Menschen zum Spazieren auf den *Scheibenbichl* zu locken versucht.⁵⁵ Die Bedeutung der freizeithlichen Erholung durch den Spaziergang kam in den Interviews allerdings nicht explizit zur Sprache. Ich führe dies darauf zurück, dass diese Qualität des Spaziergangs als so fundamental betrachtet wird, dass sie in den Augen der Spazierenden keiner ausdrücklichen Nennung und Ausführung bedarf.

Die Corona-Pandemie hat einige alltägliche Entbehrungen und Einschränkungen mit sich gebracht, die sich wesentlich auch auf diverse Ebenen der Praxis des Spazierens auswirken. Edith deutete an, trotz der schwierigen und eingeschränkten Situation so etwas wie Zufriedenheit zu empfinden; besonders der tägliche Spaziergang bedeute ihr viel. Er erleichtere ihr den Alltag und vermittele eine gewisse Unbeschwertheit.⁵⁶ Ganz anders Carlo, der mir erzählte, in seinem Leben hätte sich durch den Lockdown nicht viel verändert.⁵⁷ Dennoch haben Spaziergänge auch für ihn eine besondere Qualität: „ich gehe raus, ich mach mir eine schöne Zeit, ich lebe und erlebe etwas.“⁵⁸ Obwohl manche Menschen die Einschränkungen im Alltag kaum bewusst als solche wahrnehmen, sind doch viele unserer Tätigkeiten – vor allem in der Weise, *wie* wir sie ausführen – durch die Corona-Pandemie grundlegend anders geworden. So meinte zunächst auch Irene, sie fühle sich nicht eingeschränkt. Auf meine Frage hin, wie sie die Begegnungen

54 Wehap, Wolfgang: Gehkultur. Mobilität und Fortschritt seit der Industrialisierung aus fußläufiger Sicht. Frankfurt am Main u. a. 1997, 13.

55 Naturschutzbund Tirol: Mühlauer Fuchslotz – Heimat der Luftkrobatzen. In: Naturschutzbund Österreich. NATUR&Land, 93/5 (2007), 22. Online unter: <https://www.natopia.at/wp-content/uploads/Fuchslotz07.pdf> (Stand: 24.1.2022).

56 Vgl. Interview mit Edith.

57 Vgl. Interview mit Carlo.

58 Vgl. Ebd.

mit anderen Menschen wahrnehme, antwortete sie jedoch sichtlich aufgebracht: „ganz schlimm.“⁵⁹ Den Einschränkungen und Entbehrungen wirkten die Befragten, in ihrem Streben nach einer individuellen Lösung, mit der Suche nach Freiheit in der Praxis des Gehens entgegen.

Bereits in der Etablierung des Spaziergangs als kulturelle Praxis im Rahmen des bürgerlichen Aufschwungs im ausgehenden 18. Jahrhundert stand „die aufrechte Körperhaltung des bürgerlichen Spaziergängers [...] für bürgerliche Freiheit“⁶⁰. Das Konzept der (individuell unterschiedlich definierten) Freiheit war, ohne dass ich explizit danach gefragt hätte, eines der dominantesten Themen in meinen Interviews mit Spazierenden. Vier der fünf GesprächspartnerInnen brachten die Praxis des Spaziergangs im Kontext der Corona-Pandemie in Verbindung mit einem verstärkten (und sich verstärkenden) „Gefühl der Freiheit“, mit „in die Weite gehen“.⁶¹ Edith schwärmte, sie genieße ihre Freiheit.⁶² Carlo, der die anfangs kommunizierten strengen Maßnahmen und die herumfliegenden Helikopter mit „Angstmacherei“ in Verbindung brachte, betrachtete das Spazieren als „so etwas Befreiendes“.⁶³ Für Anna fühlten sich die alltäglichen Einschränkungen und auch die polizeiliche Ahndung im Fall der Übertretung eines Verbots „sehr unfrei“ an.⁶⁴ Sie formulierte zudem eine bemerkenswerte Beobachtung: „allein dieser Gedanke, ob Spazieren etwas Freies ist oder nicht, den hat es vorher nicht gegeben.“⁶⁵ Damit sprach sie eine Bedeutungsverschiebung an: Spazieren, wie wir es kannten, wurde *entnormalisiert*. Vorher war das Spazieren „immer so unbekümmert“, erwähnte auch Harald mit verklärter Stimme, „jetzt ist das nicht mehr so für mich“.⁶⁶ Das freizeitliche genießende Gehen war in dessen alltäglicher Charakteristik früher eine Selbstverständlichkeit gewesen. Nun aber kennzeichnet die *Entnormalisierung* durch die Maßnahmen einen Bruch der Gewohnheiten und der Habitualisierungen. Die Freiheit, die eigene Freizeit selbst zu gestalten, welche sich das Bürgertum erkämpft hatte und unsere Gesellschaft lange als selbstverständlich hingenommen hatte, wurde nun durch die Maßnahmen als Reaktion auf das *Hyperobjekt* Coronavirus stark eingeschränkt. Entsprechend machten sich viele Menschen wieder auf die Suche nach dieser Freiheit – spazierend. Der Wunsch, in dieser Zeit der Einschränkungen und Entbehrungen Freiheit zu erlangen oder zu

59 Vgl. Interview mit Irene.

60 Warneken, *Biegsame Hofkunst und aufrechter Gang*, 59.

61 Vgl. Interview mit Harald.

62 Vgl. Interview mit Edith.

63 Vgl. Interview mit Carlo.

64 Vgl. Interview mit Anna.

65 Vgl. Ebd.

66 Vgl. Interview mit Harald.

fühlen, spiegelt sich so in der Praxis des Spaziergangs in der Natur wider und ist eng mit den Vorstellungen des bewussten Gehens verknüpft.⁶⁷

So gut wie alle meine GesprächspartnerInnen betrachteten die Corona-Zeit auch als eine Chance für persönliche „Weiterentwicklung“. Carlo, der zum Zeitpunkt des Interviews „in einem sehr positiven Lebensprozess drinnen[steckt]“, erzählte mir, dass die Verbundenheit mit der Natur, die er beim Spazieren verspüre, „positive Auswirkungen auf die Lebenseinstellung“ habe.⁶⁸ Das *Fuchsloch* sei einer seiner Lieblingsorte, er nehme Kraft und Inspiration von dort mit.⁶⁹ Die Corona-Zeit sieht er demnach auch als eine Chance, „dass man sich mehr auf andere Werte konzentriert, nicht mehr so sehr auf das, was außen herum ist“, und man sich mehr „seiner Innenwelt widmet.“⁷⁰ Für Edith hieß das Spazieren in der Natur auch, „im Gleichgewicht zu bleiben, [...] lebendig zu sein“, sie bezeichnete es als „heilsam.“⁷¹ Für Anna war es „Meditation“ und „Balsam für die Seele.“⁷² Man sei am Anfang des Lockdowns sehr stark auf sich selbst zurückgeworfen gewesen, so Anna weiter, wodurch sich die Selbstreflexion verstärkt habe.⁷³ Der Spaziergang und das bewusste Gehen werden von den Interviewten als hilfreich bei der Suche nach Freiheit und persönlicher Weiterentwicklung wahrgenommen.

Aspekte der Körperlichkeit kamen in den Gesprächen erstaunlicherweise bloß nebensächlich vor. Gut möglich, dass dies daran liegt, dass der Gesichtspunkt der Freiheit damals für viele im Vordergrund stand. Harald erzählte, dass das Spazieren, neben dem Sport, anfangs „die einzige Möglichkeit [war], sich körperlich zu betätigen“⁷⁴. Edith erwähnte, sie höre auch gern mal ihr Herz pochen und spüre gern die körperliche Anstrengung beim Aufwärtsgehen. Für sie hatte das Spazieren auch einen „gesundheitlichen Aspekt“, es ging ihr darum, „die Abwehrkräfte zu stärken, [sich] körperlich zu spüren“.⁷⁵

Mit all den gesellschaftlichen Einschränkungen war auch ein Gefühl der Einsamkeit verbunden, welches viele Menschen in dieser Zeit erleben mussten. Dies spiegelte sich sowohl in meinen Beobachtungen als auch in den Gesprächen mit Spazierenden wider.⁷⁶ Dennoch hatte das Spazieren für einige gemeinschaftliche Aspekte – Gemeinsamkeit in der Einsamkeit. So sah Harald darin etwa die Mög-

67 Vgl. Interviews mit Edith und Carlo.

68 Vgl. Interview mit Carlo.

69 Vgl. Beobachtungsprotokoll Nr. 2.

70 Vgl. Interview mit Carlo.

71 Vgl. Interview mit Edith.

72 Vgl. Interview mit Anna.

73 Vgl. Ebd.

74 Vgl. Interview mit Harald.

75 Vgl. Interview mit Edith.

76 Vgl. Interviews mit Harald, Edith und Anna.

lichkeit, kurze Gespräche mit anderen Menschen zu führen.⁷⁷ Vergleichbar war das Spazieren für Edith „eine Möglichkeit, Kontakt mit oder zu anderen zu haben, ob das jetzt eine Biene oder ein Baum ist, [...] Spaziergehen heißt auch in Verbindung bleiben.“⁷⁸ Diese Praxis bot demnach für einige einen Weg, dem Gefühl der Einsamkeit zu entrinnen.

Geschlechtlich stereotypisierte Naturwahrnehmungen, in denen Frauen Positionen einer sanften Beziehung zur Natur und Männer einer harten Geografie beziehen – wie es etwa Ulrike Langbein autoethnografisch darlegte⁷⁹ –, ließen sich tendenziell auch in meinen Gesprächen finden. Während es vor allem Frauen waren, die von einer Verbundenheit mit und von der Beobachtung der Natur sprachen und es so darlegten, als wäre das bewusste Gehen eine Tätigkeit, die sie schon immer so ausgeführt hätten,⁸⁰ entdeckten Harald und Carlo die Spaziergänge als freizeitliche Gestaltung erst vor kurzem für sich – nicht zuletzt auch aufgrund fehlender Alternativen.⁸¹ „Bewusst [...] gegangen“, so Bernhard Tschofen, „wird nahezu überall, wenngleich nicht von allen und vor allem von allen gleich.“⁸² Deshalb stellt sich mir, ähnlich wie Ulrike Langbein, die Frage, ob Spaziergänge und deren Weisen der praktischen Durchführung (immer noch) heteronormativen Stereotypisierungen folgen. Demgegenüber stellte die Corona-Pandemie scheinbar eine Möglichkeit dar, diese starren Grenzen der binär homogenisierten Naturerlebnisse zu überwinden, indem sich der Spaziergang in der Natur zunehmend für alle Menschen als Freizeitgestaltung eröffnete.

Das Spazieren ist „bedeutender geworden“, so Harald.⁸³ Auch für Edith stellte der Spaziergang den „schönsten Teil vom ganzen Tag“ dar, den sie sehr genieße.⁸⁴ Die Zunahme der allgemeinen Bedeutsamkeit des Spaziergangs mag in all den obgenannten ihm zugeschriebenen Bedeutungen gründen. Zusätzlich wären noch weitere Aspekte zu nennen. So war das Spaziergehen für Edith „eine der einzigen Möglichkeiten, hinauszugehen“.⁸⁵ Harald hingegen ermüdete es, dass das Thema des Virus mittlerweile das ganze Leben durchzog. Nicht zuletzt deshalb benötige er mehr Zeit zum Regenerieren: „Mich aufzuraffen zum Wandern gehen war vielleicht mehr Aufwand als mich aufzuraffen, um spazieren zu gehen.“⁸⁶ So

77 Vgl. Interview mit Harald.

78 Vgl. Interview mit Edith.

79 Vgl. Langbein, *Kein Glühen in den Alpen*.

80 Vgl. Interview mit Anna

81 Vgl. Interviews mit Harald und Carlo.

82 Tschofen, *Vom Gehen*, 61.

83 Vgl. Interview mit Harald

84 Vgl. Interview mit Edith.

85 Vgl. Interview mit Edith.

86 Vgl. Interview mit Harald.

ist Spaziergehen eine Tätigkeit, die nicht viel Energie und Aufwand bedarf und demnach auch in der Corona-Zeit eine pragmatische Freizeitgestaltung darstellte. Laut den beiden Frauen, denen ich im *Fuchsloch* begegnete, habe das Spazieren unter anderem aufgrund fehlender Alternativen an Bedeutung gewonnen, was das Gehen zugleich zunehmend langweiliger machte: „Was kann ich mit Freunden heute mal wieder so machen? Ach ja, spazieren gehen ...“⁸⁷

Conclusio: Habituelle Veränderung

„Growing older, however, is a lifelong process, and people have continually to readjust the patterns and styles of their walking in order to accommodate the changes undergone not only by their own developing bodies but also the bodies of [...] whom they walk with.“⁸⁸

Die Weisen des Gehens werden im Laufe des Lebens nicht nur durch persönliche oder körperliche Veränderungen (anderer) angepasst, wie Tim Ingold und Jo Lee Vergunst es hier beschreiben, sondern darüber hinaus, wie es meine eigenen mikroanalytischen Forschungen gezeigt haben, von politischen und soziokulturellen Veränderungen beeinflusst. Die Corona-Pandemie bewirkte einen Bruch in den Gewohnheiten und damit auch habituelle Veränderungen. Wurden diese noch so individuell wahrgenommen und ausgeführt, so lassen sich doch Gemeinsamkeiten festhalten: das freizeitleiche Gehen wurde nun zunehmend allein ausgeführt. Das Tragen der Maske, ein damals fundamentales Ding der Bewegung im öffentlichen Raum und der sozialen Dimension, war im Gebiet der Spaziergänge primär von individuellen Entscheidungen abhängig. Jedenfalls aber kamen neue vor- und nachbereitende Überlegungen und Handlungen hinzu, die auf den Spaziergang hinzielen oder sich aus ihm ergeben. Waren Spaziergänge vorher ein freudiger Moment der Geselligkeit, so spielte nun vermehrt das Abwägen von Distanzen eine Rolle. Der körperliche Abstand, als grundlegende Form und Norm sozialer Interaktion bei Spaziergängen in der Corona-Pandemie, wurde ausnahmslos als ungewohntes, aufwühlendes und *neues* Merkmal sozialen Verhaltens wahrgenommen. Einige früher simple, unscheinbare, *normale* und möglicherweise freudige Momente sozialer Interaktion wurden zu abnormalen und mühsamen sozialen Herausforderungen. Die Einschränkungen, welche die Corona-Pandemie mit sich brachten, wurden insgesamt aber dennoch als Chance für persönliche Weiter-

87 Vgl. Beobachtungsprotokoll Nr. 3.

88 Ingold/Vergunst, Introduction, 17.

entwicklung bezeichnet. Genauso wurde das Spazieren in der Corona-Pandemie auch als Möglichkeit betrachtet, der Einsamkeit zu entkommen.

So wie einst durch das spazierende Bürgertum wurden nun dem Spaziergang erneut Merkmale der Freiheit zugesprochen – wobei es damals ein Streben nach soziokultureller und politischer Freiheit war. Jene Freiheit hingegen, die meine GesprächspartnerInnen suchten, war eine individuelle und persönliche. Möglicherweise übernahmen im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte, aufgrund der Kommerzialisierung des Spaziergangs und des bürgerlichen Verlangens nach exklusiver Identität, Wandernde „den Platz des einsamen Spaziergängers und sein Leiden an der Kultur“, wie König es formuliert.⁸⁹ Doch erschloss sich mir ein anderes Bild: die Einsamkeit und das „Leiden an der Kultur“ (bzw. an den politischen Maßnahmen) wurde zunehmend von Spazierenden integriert (nicht zuletzt auch deshalb, weil Wanderungen zeitweise nicht möglich waren). Diese Aspekte der politischen Einschränkungen und des individuellen Strebens nach Freiheit zeigen mitunter, dass sich Menschen schnell unfrei fühlen, wenn sie eine Tätigkeit, die sie als alltägliche Selbstverständlichkeit wahrgenommen haben, nicht mehr oder anders als gewohnt ausüben können. Spazieren wurde *entnormalisiert*, dann in veränderter Form wieder zur „Normalität“⁹⁰ – auch wenn es sich nicht so anfühlte. Bereits die Wahrnehmung der *neuen* Formen des Spaziergangs und deren Bedeutungen als „normal“ zeigt die habituelle Veränderung des Spaziergangs im Rahmen der Corona-Pandemie.

Auch wenn ich die verkörperten Erfahrungen der Spazierenden niemals vollständig begreifen kann, da diese, wie Ingold und Vergunst betonen, für eine narrative Funktionalität in Erzählungen (retrospektiv) abstrahiert würden,⁹¹ habe ich durch die Gespräche und die Gesten des Spaziergangs erkannt, dass Spaziergänge im Kontext der Corona-Pandemie von *neuen Ambivalenzen* geprägt sind. Diese Ambivalenzen erstrecken sich in einer Vielzahl von dem Spaziergang in der Corona-Pandemie inhärenten Dimensionen und markieren so einen wesentlichen Unterschied zur Praxis des Spazierens vor der Zeit der Corona-Pandemie. Auch stellen sie veränderte soziale Arenen dar, in denen soziokulturelle Verhaltensweisen (neu) ausgehandelt werden. Ob im Umgang mit Angst und Solidarität, mit politischen Maßnahmen und individuellen Bedürfnissen oder mit Grenzen des Möglichen/Erlaubten und dem Streben nach Freiheit (bzw. Freiheitsgefühlen) – sie markieren soziopolitische Schnittstellen zwischen individuellen Handlungen im Rahmen des Spaziergangs und der Corona-Pandemie auf gesellschaftlicher Ebene.

89 König, Promenadenmode, 54.

90 Vgl. Interview mit Harald.

91 Vgl. Ingold/Vergunst, Introduction, 10.

Durch Welten wandern

Modalitäten des virtuellen Gehens in Videospielen

David Dagn

Press X to start. Das Logo von *The Fullbright Company* ist kurz zu sehen. Die Stimme einer Frau ertönt. Sie teilt ihrer Mutter mit, dass sie erst spät in der Nacht ankommen wird. Der Bildschirm ist schwarz. Der Name des Videospieles erscheint. Dann folgt der Zeitpunkt ihrer Ankunft – 7. Juni 1995, 1:15 Uhr. Nun steht sie, beziehungsweise stehen wir, auf der Veranda des Hauses. Der Blick ist auf die Haustür gerichtet. Die Schrittgeräusche und das leichte Auf- und Abschwenken des Bildschirms lassen die Bewegung realitätsnah wirken. An der Haustür ist eine Nachricht angebracht. Es ist niemand zuhause und die Tür ist verschlossen. Wo ist der Schlüssel? Nach einer kurzen Suche werden wir fündig. Die Weihnachtsgans aus Porzellan hat darauf aufgepasst.

Was hier in *Gone Home* (2013) und bei vielen anderen Videospielen zur Anwendung kommt, wird als Vast-Narrative-Erzähltechnik¹ (auch *environmental storytelling* genannt) bezeichnet. Bei dieser Erzähltechnik erleben die Spielenden die Spielhandlung durch das Erkunden der Spielwelt – also durch das Gehen, Wandern, Spazieren durch und die Betrachtung beziehungsweise Interaktion mit der Spielwelt erfahren sie mehr über diese. Diese Technik wird unter anderem in dem actiongeladenen *Bioshock Infinite* (2013) und dem actionlosen *Gone Home* verwendet. Letzteres wird – durch das Fehlen von actiongeladenen Sequenzen – als *Walking Simulator* (dt. Spaziergeh-Simulator) bezeichnet. Dieser Begriff konnte sich zwar – trotz Kritik² – mehr oder weniger als Genre-Bezeichnung etablieren,³

1 Vgl. Grundmann, Markus: Der Walking Simulator ist tot. Es lebe die Narrative Exploration! Das junge Genre wird langsam erwachsen. In: Eurogamer.de, 11.2.2016. Online unter: <https://www.eurogamer.de/articles/2016-02-11-der-walking-simulator-ist-tot-es-lebe-die-narrative-exploration> (Stand: 17.12.2020).

2 *Walking Simulator* als Genre-Bezeichnung wird unter anderem von der Journalistin Nicole Clark kritisiert, da diese nicht die Charakteristika der Videospiele widerspiegelt und somit als Genre-Bezeichnung irreführend ist. Siehe hierfür: Clark, Nicole: A Brief History of the „Walking Simulator“, Gaming’s most Detested Genre. In: Salon, 11.11.2017. Online unter: <https://www.salon.com/2017/11/11/a-brief-history-of-the-walking-simulator-gamings-most-detested-genre/> (Stand: 17.12.2020).

3 So wird die Bezeichnung *Walking Simulator* zum Beispiel auch auf der Videospieleplattform *Steam* verwendet. Siehe hierfür: Steam: Browsing Walking Simulator. Online unter: <https://store.steampowered.com/tags/en/Walking%20Simulator/> (Stand: 22.2.2021).

ursprünglich handelte es sich jedoch um eine spöttische Bezeichnung, die von den sogenannten (Hard-)Core-Gamern⁴ stammte. Durch diese Bezeichnung wird dem Videospiel und damit dem *Walking Simulator* in gewisser Weise die Funktion als interaktives Unterhaltungsmedium und der Status als Videospiel aberkannt,⁵ indem die Handlung oftmals ausgeblendet und die Funktion auf das Simulieren der – vermeintlich – langweiligsten Tätigkeit der Welt, dem Gehen, heruntergebrochen wird.

Während ich mich anfangs für den Ursprung dieser negativen Konnotation interessierte, drängten sich mir später andere, grundlegendere Fragen auf: Was bedeutet eigentlich virtuelles Gehen⁶ im Kontext dieser Videospiele und welche Unterschiede und Ähnlichkeiten gibt es zum realen Gehen, das darin besteht, sich schrittweise fortzubewegen? Und wie detailliert wird das reale Gehen simuliert? Genau dies untersuche ich am Beispiel der vier Videospiele *Dear Esther* (2012), *Gone Home* (2013), *Firewatch* (2016) und *Death Stranding* (2019): Diese vier Spiele unterscheiden sich zwar stark voneinander, aber dennoch werden alle als *Walking Simulator* bezeichnet.⁷ Meines Erachtens macht genau dies die Auswahl so interessant: Zum einen verweist die Kritik – in Form der Bezeichnung als *Walking Simulator* – darauf, dass die Spielmechanik des virtuellen Gehens einen zentralen Stellenwert einnimmt; und zum anderen ermöglichen die Differenzen einen guten Einblick⁸ in die verschiedenen Modalitäten des virtuellen Gehens.

4 Dieser Begriff ist sowohl eine Selbst- als auch eine (oftmals spöttische) Fremdbeschreibung, welche für einen relativ kleinen Teil der Gaming-Community verwendet wird, die sich selbst als die ‚wahren‘, ‚echten Gamer‘ sehen. Vgl. hierfür Middelberg, Amélie: Zwischen Casual und Core: Wer oder was ist eigentlich ein „echter Gamer“? (Kolumne). In: Giga, 29.3.2014. Online unter: <https://www.giga.de/extra/netzkultur/specials/zwischen-casual-und-core-wer-oder-was-ist-eigentlich-ein-echter-gamer-kolumne/> (Stand: 13.8.2022).

5 Vgl. Bowman, Dean: Domesticating the First-Person Shooter. The Emergent Challenge of *Gone Home*'s Homely Chronotope. In: Press Start, 5 (2019), H. 2. Online unter: <http://press-start.gla.ac.uk/index.php/press-start/article/view/132> (Stand: 18.12.2020), 150-175, hier 151.

6 Um jegliche Missverständnisse zu vermeiden, wird im weiteren Verlauf das Gehen in der realen Welt als reales Gehen und das Gehen in virtuellen Welten als virtuelles Gehen / Spielmechanik des virtuellen Gehens bezeichnet.

7 Genauso wie Clark (siehe Anm. 2) empfinde ich den Begriff *Walking Simulator* als Genre-Bezeichnung unpassend und irreführend. Wie viele andere Kolleg:innen verwende ich ihn dennoch, da zum einen eine passende Alternative fehlt und der Begriff zum anderen im Kontext dieser Arbeit doch irgendwie passend ist.

8 Hier vermeide ich bewusst den Begriff „Überblick“, da durch die vollführte Auswahl zahlreiche Genres unbeachtet bleiben – wie zum Beispiel Multiplayer-Spiele, bei denen die Spielwelt gemeinsam erkundet wird.

Reales und virtuelles Gehen

Vertreter:innen der Europäischen Ethnologie / Empirischen Kulturwissenschaft / Volkskunde haben sich ausführlich mit spezifischen Formen des realen Gehens (Spazieren, Pilgern, Wandern usw.) und den damit verbundenen Eigenschaften und Funktionen dieser „menschlichen Basistätigkeit“⁹ auseinandergesetzt. Dem Kulturwissenschaftler Bernd Jürgen Warneken zufolge sei dies auf das volkswundliche Interesse am ‚Primitiven‘, Elementaren und Einfachen zurückzuführen.¹⁰ Es ist für Warneken deshalb auch selbstverständlich, dass die „Kultur des Gehens [...] zum Kanon einer alltagshistorisch-anthropologischen Wissenschaft“¹¹ gehört. Die europäisch-ethnologische Auseinandersetzung mit dem Thema virtuelles Gehen ist dabei allerdings noch großteils ausgeblieben und stellt somit eine Forschungslücke dar. Bei den interdisziplinären Game Studies hingegen wird die Spielmechanik des virtuellen Gehens zwar thematisiert, jedoch findet eine genauere Auseinandersetzung damit meist nicht statt.¹² Oft wird nur beiläufig darauf verwiesen, um Kritik an dem Begriff *Walking Simulator* als Genre-Bezeichnung zu äußern. So kritisiert zum Beispiel der Philosoph Pawel Grabarczyk den Begriff, indem er Folgendes schreibt: „[T]he term in question seems to be simply inaccurate since the prototypical games classified as walking simulators [...] do not contain actual simulation of walking as there is little or no consideration given to the laws of physics, anatomy, properties of the terrain etc.“¹³ Grabarczyk hat damit durchaus recht, wie später noch anhand der Beispiele zu erkennen sein wird – zuvor soll jedoch das virtuelle Gehen allgemeiner charakterisiert werden.

Bei einem Großteil der Videospiele wird die Spielfigur mit dem linken Analog-Stick bewegt, während mit dem rechten Analog-Stick die Blickrichtung geändert wird. Dabei ist zudem zu unterscheiden, ob das Videospiel in der First-Per-

9 Warneken, Bernd Jürgen: Zu Fuß? In: Becker, Siegfried u. a. (Hg.): *Volkswundliche Tableaus. Festschrift für Martin Scharfe*. Münster u. a. 2001, 3-10, hier 3.

10 Vgl. Ebd., 3.

11 Ebd., 3.

12 An dieser Stelle möchte ich auf das aktuelle Forschungsprojekt „Wandering Games“ von Melissa Kagen verweisen. Vgl. hierfür Kagen, Melissa: *Home*. Online unter: <https://www.melissakagen.com/> (Stand: 4.3.2021).

13 Grabarczyk, Pawel: „It’s like a walk in the park“ – On Why Are Walking Simulators so Controversial. In: *Transformacje*, 1 (2016), H. 3-4. Online unter: <https://philarchive.org/rec/GRAILA-5> (Stand: 18.12.2020), 241-263, hier 242.

son-Perspektive¹⁴ oder der Third-Person-Perspektive¹⁵ gespielt wird. Bei der First-Person-Perspektive kommt das Ändern der Blickrichtung dem Drehen des Kopfes und des Körpers nahe, während bei der Third-Person-Perspektive die Kamera, welche auf die Spielfigur gerichtet ist, um diese herumbewegt wird, meist unabhängig von der Gehrichtung. Somit positionieren die Spielenden beim virtuellen Gehen nicht einen Fuß vor den anderen, sondern es ist lediglich die Bewegung des Fingers notwendig. Darauf verweist auch ein Artikel des Satire-Magazins „Hard Drive“, welcher darüber berichtet, dass sich ein Spieler über Schmerzen im linken Finger beschwert, nachdem er täglich mehrere Kilometer durch diverse Spielwelten gelaufen ist.¹⁶ So absurd diese humorvolle Geschichte klingen mag, so verweist sie dennoch darauf – wie auch die Ethnologin Sibylle Künzler anmerkte –, dass die virtuellen Räume beziehungsweise in diesem Fall die Spielwelten „immer physisch-materiell wahrgenommen“¹⁷ werden. Somit tauchen die Spielenden nicht – wie lange angenommen wurde – mit ihrer ganzen Aufmerksamkeit in die digitale Umgebung ein, während der Körper scheinbar in der Welt des Physischen zurückbleibt, sondern sie sind – wie die Philosophin Sybille Krämer es nennt – durch die „elektronische Nabelschnur“¹⁸ mit den Spielfiguren verbunden.

Wie sich die Spielenden in diesen Spielwelten bewegen und was sie dabei wahrnehmen, ist zwar zum Teil vom Spieldesign vorgegeben, schlussendlich aber vor allem eine subjektive Angelegenheit – darauf verweist auch der Literaturwissenschaftler Pieter Lemmens:

„It is important to stress that playing games is a very subjective matter. [...] The degree of narrative immersion depends on game design, but perhaps even more on the players themselves. Similarly to reading a novel, every player will focus on different elements

14 First-Person-Perspektive (auch Ego-Perspektive genannt) bezeichnet eine Kameraperspektive in Videospielen, bei der die Spielwelt durch die Augen der Spielfigur wahrgenommen wird. Dabei ist oftmals die Spielfigur selbst nicht zu sehen oder lediglich die Hände (meistens mit der geführten Waffe).

15 Third-Person-Perspektive bezeichnet eine Kameraperspektive in Videospielen, bei der die Spielfigur meist im Zentrum des Bildes zu sehen ist. Die Spielenden nehmen somit die Spielfigur und die Spielwelt aus der Sicht einer dritten Person wahr. Meist kann dabei die Kamera frei um die Spielfigur herumbewegt werden.

16 Vgl. McCabe, Brett: Gamer's Left Thumb Sore From Sprinting All Day. In: Hard Drive, 21.8.2020. Online unter: <https://thehardtimes.net/harddrive/gamers-left-thumb-sore-from-sprinting-all-day/> (Stand: 28.2.2021).

17 Künzler, Sibylle: On the (Digital) Road. Unterwegs für, in, mit und durch Google Street View. In: Oswald, Deborah/Schiel, Linda/Wagener-Böck, Nadine (Hg.): unterwegs. Zu Gestalt, Funktion und Materialität von Wegen. Berlin 2017, 43-59, hier 46.

18 Sybille Krämer, zit. n. Künzler, Digital Road, 46.

of the game; every player will ‚read‘ the game differently and thus experience narrative [...] in a different way.“¹⁹

Genau deswegen kann meines Erachtens die Art und Weise, wie und ob die Spielwelt genauer erkundet wird, nicht generalisiert werden, da die Wahrnehmung und Bewegung der Spielenden von den eigenen Prädispositionen und dem eigenen Vorab-Anliegen²⁰ abhängig ist – sprich davon, ob sich die Spielenden für die Spielhandlung interessieren oder sie nur ihr spielerisches Können im Kampf beweisen wollen. Darüber hinaus – und das klingt jetzt vielleicht wie ein Widerspruch – ist die Wahrnehmung und Bewegung durch die Spielwelt aber auch erlernt. Wie es der Kulturwissenschaftler Bernhard Tschofen am Beispiel des Museums erläutert, ist die Wahrnehmung von gestalteten Räumen erlernt und die Bewegung durch diese wissensgründet,²¹ und genauso verhält es sich meines Erachtens auch bei den Spielwelten: Durch das Spielen von *Gone Home* und anderen Videospielen, die die Vast-Narrative-Erzähltechnik verwenden, erlernen die Spielenden, dass die Spielwelt und die darin enthaltenen Objekte selbst einen Teil der Spielhandlung erzählen. Dadurch wissen sie, dass sie bei ähnlichen Videospielen die Spielwelt genauer erkunden müssen, wenn sie die ganze Spielhandlung erfahren wollen, und bewegen sich dementsprechend durch die Spielwelt – oder eben auch nicht.

Da die Spielenden dabei oft mit der Spielwelt beziehungsweise den darin enthaltenen Objekten interagieren, handelt es sich beim virtuellen Gehen nicht nur um eine raumerfahrende, sondern zugleich immer um eine raumgestaltende Praxis.²² Den Spielenden wird dabei meist nicht klar mitgeteilt, was die Objekte zu bedeuten haben, sondern sie müssen vielmehr selbst – durch Nachdenken – deren Bedeutung hervorholen. Lemmens zufolge geschieht dies meist unbewusst: „The majority of this is done unconsciously by simply walking through the game environment. In other words, the game world is talking to the player; it is the player who puts everything together, even if it does not always feel that way.“²³ Somit verbringen die Spielenden also einen Großteil ihrer Zeit damit, durch die Spielwelt zu gehen und die Spielhandlung aus den Objekten herauszulesen. Die Literaturwissenschaftlerinnen Chloe Anna Milligan und Kira Bohunicky nennen diese Praxis *lexigraphing*:

19 Lemmens, Pieter: Narrative in Video Games. Environmental Storytelling in Bioshock and Gone Home. Masterarbeit (Literaturwissenschaft), Gent 2017, hier: 23.

20 Vgl. Rolshoven, Johanna: Gehen in der Stadt. In: Winkler, Justin (Hg.): ‚Gehen in der Stadt‘. Ein Lesebuch zur Poetik und Rhetorik des städtischen Gehens. Marburg 2017, 96-98.

21 Vgl. Tschofen, Bernhard: Vom Gehen. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf eine elementare Raumpraxis. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 109 (2013), H. 1, 58-79, hier 72.

22 Vgl. Ebd., 58.

23 Lemmens, Environmental Storytelling, 27.

„Walking simulators converge the act of reading and walking in complex ways that expose the playful but putatively inactive action of reading as a disruptive queering. This queering subverts the standard expectation that to count as ‚player‘ [...] one must act and produce. We call this subversion ‚lexigraphing,‘ [sic] which, applied to digital games, describes the seemingly passive action of walking in a gamespace and reading its texts as a recursive act of writing reading.“²⁴

Mit dem Verständnis als *lexigraphing* kann das virtuelle Gehen – wie es auch Tim Ingold und Jo Lee Vergunst für das reale Gehen aufzeigen – konsequenterweise als eine soziale Aktivität²⁵ bezeichnet werden. Dies gilt auch für Videospiele wie etwa *Dear Esther*, bei denen weder andere Spielende noch *Non-Player-Charaktere*²⁶ anzutreffen sind. Denn mit Gehen als soziale Aktivität ist nicht das gemeinsame Gehen oder das Treffen von anderen Personen beim Spaziergang gemeint, sondern Ingold und Vergunst zufolge müssen wir überdenken, was es überhaupt bedeutet, ein soziales Wesen zu sein.²⁷ Indem wir nicht nur direkt miteinander kommunizieren, sondern vielmehr auch indirekt durch die Dinge und Spuren, welche wir hinterlassen, ist jedes Gehen sozial, auch wenn es allein geschieht. So verweisen zum Beispiel Fußspuren, Müll oder auch – wie es bei *Dear Esther* der Fall ist – ein verlassenes Haus darauf, dass hier zuvor schon jemand gewesen ist. Genau dies wird in der Vast-Narrative-Erzähltechnik genutzt, um einen Teil der Spielhandlung über die Spielwelt und die darin enthaltenen Objekte zu erzählen – wie an den folgenden Beispielen gezeigt werden soll.

Modalitäten des virtuellen Gehens

Um die Unterschiede und Ähnlichkeiten zum realen Gehen zu erforschen, führte ich virtuelle Wahrnehmungsspaziergänge durch – sprich: ich spielte die ausgewählten Videospiele²⁸ – und analysierte die Modalitäten des virtuellen Gehens

24 Milligan, Chloe Anna/Bohunicky, Kira: Reading, Writing, Lexigraphing. Active Passivity as Queer Play in Walking Simulators. In: Press Start, 5 (2019), H. 2. Online unter: <http://press-start.gla.ac.uk/index.php/press-start/article/view/136> (Stand: 28.8.2022), 51-72, hier 52.

25 Vgl. Ingold, Tim/Vergunst, Jo Lee: Introduction. In: Ingold, Tim/Vergunst, Jo Lee (Hg.): *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot 2008, 1-19, hier 1.

26 Non-Player-Charaktere (kurz NPCs) beschreibt Spielfiguren in Videospiele, welche nicht vom Spielenden kontrolliert werden.

27 Vgl. Ingold/Vergunst, Introduction, 2.

28 Durch die chronologische Reihenfolge könnte geglaubt werden, dass es sich hierbei um eine lineare Entwicklung in der Videospieleindustrie handelt, bei der das virtuelle Gehen immer mehr dem realen Gehen ähneln würde. Dies ist jedoch nicht der Fall, sondern der Auswahl geschuldet. Ob und wie realitätsnah das reale Gehen simuliert wird, variiert von Videospiele zu Videospiele

mit dem Wertanalyse-Modell von Dietmar Mieth²⁹ – in leicht modifizierter Form: Im ersten Schritt – „Analyse des Modells“ genannt – wird erörtert, was erzählt wird. Dabei geht es „lediglich um eine kurze inhaltliche Zusammenfassung und Beschreibung der Szene [...], die man sich aber bewusst machen muss, um die Struktur [...] erfassen zu können“³⁰. In der „Analyse der Praxis des Erzählens“ geht es dann darum, wie erzählt wird. Somit wird hier auf die Erzählstruktur, die Perspektive und die formale Umsetzung des Inhalts eingegangen.³¹ Abschließend frage ich im letzten Schritt³² – den ich „Analyse des virtuellen Gehens“ nenne – danach, wie das reale Gehen simuliert wird, welche Ähnlichkeiten und Unterschiede also zu erkennen sind und in welcher Art und Weise die Spielwelt erkundet wird.

Da es sich bei Videospielen um ein interaktives Medium handelt, welches den Spielenden gewisse Freiheiten lässt, wie sie sich durch die Spielwelt bewegen, kann meines Erachtens die Art und Weise, wie sie die Videospiele spielen, nicht generalisiert werden. Deshalb lässt es sich auch nicht vermeiden, dass ich in der „Analyse des virtuellen Gehens“ auf meine subjektive Art und Weise Bezug nehme, welche wiederum von meinen eigenen Prädispositionen (unter anderem meine Erfahrung mit dieser Art von Videospielen)³³ und meinen Vorab-Anliegen (mein Interesse an der Spielhandlung als Spieler und mein Interesse an der Spielmechanik des virtuellen Gehens als Forscher) geprägt ist.

und ist dabei meist von mehreren Faktoren abhängig (Budget, technische Möglichkeit usw.). Bei Videospielen mit der First-Person-Perspektive zum Beispiel wird der Körper der Spielfigur oftmals nicht programmiert, da es einfach nicht notwendig ist.

- 29 Köberer u. a. beziehen sich dabei auf Mieth, Dietmar: *Moral und Erfahrung I. Grundlagen zur theologisch-ethischen Hermeneutik*. 4. überarbeitete und ergänzte Neuauflage, Freiburg 1999, 32–41.
- 30 Köberer, Nina/Maisenholder, Patrick/Rath, Matthias: *Der homo narrans und ethisch-moralische Entscheidungssituationen in digitalen Spielen*. In: Redaktion PAIDIA (Hg.): „I’ll remember this“. Funktion, Inszenierung und Wandel von Entscheidung im Computerspiel. Glückstadt 2016, 193–214, hier 203.
- 31 Vgl. Ebd., 203.
- 32 Der eigentliche letzte Schritt – die „Analyse der Moral des Erzählens“ – fragt danach, warum erzählt wird, also „welche Werte über das Erzählte vermittelt werden und warum sie auf welche Weise dargestellt bzw. inszeniert werden“ (Köberer u. a., *homo narrans*, 203). Da die moralische Komponente an dieser Stelle allerdings nicht von Bedeutung ist, wurde dieser Schritt ersetzt.
- 33 Damit ist gemeint, dass ich mich zum Beispiel durch die Spielwelt von *Layers of Fear* (2016) – ein *Walking Simulator* mit Horrorelementen – in einer gewissen Art und Weise bewege, die ich mir durch das Spielen ähnlicher Videospiele angeeignet habe. So untersuche ich – genauso wie bei *Gone Home* – jede Schublade, um die komplette Spielhandlung zu erfahren.

Dear Esther – ein Wahrnehmungsspaziergang

Dear Esther lässt vieles offen, weshalb nur eine Spekulation über die genaue Spielhandlung möglich ist: Bei dem namenlosen Protagonisten – der auch der Erzähler ist – handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um den Ehemann der verstorbenen Esther. Dieser befindet sich nun auf einer verlassenen Insel der Hebriden (Schottland) und ist geplagt von dem Gefühl der Einsamkeit und der Schuld. Aus den zahlreichen Briefen, die an seine verstorbene Frau Esther gerichtet sind, ist erkenntlich, dass er diese Insel früher öfters gemeinsam mit Esther besucht hat. Ihr Interesse an dieser Insel ist auf ein Buch von Donnelly zurückzuführen, welches über diese Insel und den dort im 18. Jahrhundert lebenden Schafshirten Jakobson berichtet. Später wird bekannt, dass der Protagonist, Esther und eine Person namens Paul in einen Autounfall verwickelt waren, welcher für Esther tödlich endete. Ein Ultraschallbild in einer verlassen Hütte lässt darauf schließen, dass Esther zu diesem Zeitpunkt schwanger war. Genauso wie der Protagonist hat auch Paul den Unfall überlebt, ist in der Zwischenzeit jedoch verstorben – möglicherweise führten die Schuldgefühle zu seinem Suizid. Am Ende von *Dear Esther* erreicht der Protagonist einen Leuchtturm und stürzt sich von diesem in die Tiefe. Der Protagonist verwandelt sich in eine Möwe und fliegt gemeinsam mit zwei weiteren Möwen davon – letztere repräsentieren möglicherweise Esther und das ungeborene Kind beziehungsweise Esther und Paul.



Abb. 1: The Chinese Room: Dear Esther Landmark Edition. Curve Digital 2016 [2012] (Quelle: eigene Screenshots, erstellt am 10.1.2021)

Die Spielwelt von *Dear Esther* wird aus der First-Person-Perspektive wahrgenommen, der Protagonist ist hier nicht zu sehen. Das Spiel besteht aus vier Kapiteln, bei denen die Spielenden jeweils vom Beginn zum Ende gehen müssen. Wenn bestimmte Punkte betreten werden, beginnt der Erzähler, die Briefe vorzulesen, dadurch wird der Großteil der Spielhandlung erzählt. An manchen Stellen ist es möglich, zwei verschiedene Routen zu nehmen, zudem gibt es auch Sackgassen. Um jedoch die komplette Spielhandlung zu erfahren und alle Briefe zu hören, müssen alle Wege bewandert werden. Neben den Briefen setzen die Spiel-Entwickler:innen auch auf die Vast-Narrative-Erzähltechnik: Zum einen gibt es Objekte, die direkt zur Spielhandlung beitragen – so zum Beispiel das Ultraschallbild, welches auf die Schwangerschaft von Esther hindeutet. Und zum anderen spiegeln die Spielwelt und diverse Objekte die Themen von *Dear Esther* wider – so verweist die verlassene, trostlose Insel auf die Gemütslage des Protagonisten (Einsamkeit, Schuldgefühle und Depressionen) und die zahlreichen Kerzen und Urnen verweisen auf das Thema Tod. Mit diesen Objekten findet allerdings keinerlei Interaktion statt, sie können nur betrachtet werden. In Szene gesetzt wird *Dear Esther* durch die Hintergrundmusik, deren Geschwindigkeit mit dem Gehtempo des Protagonisten harmonisiert.

Dear Esther wird aus der First-Person-Perspektive wahrgenommen, der Körper des Protagonisten ist dabei nicht zu sehen. Darüber hinaus sind auch keine Schrittgeräusche zu hören. Der Protagonist kann zwar an manchen Stellen eine steile Klippe hinunterfallen, ansonsten ist ein Hinfallen nicht möglich. Somit kann nicht behauptet werden, dass reales Gehen simuliert würde. Vielmehr bewegen die Spielenden in *Dear Esther* lediglich eine schwebende Kamera durch die Spielwelt. Dabei können sie sich nur langsam bewegen, da es keine Möglichkeit gibt, schnell zu laufen. Dan Pinchbeck, einer der Spiel-Entwickler, begründete diese Entscheidung in einem Audiokommentar: „I’m so pleased we held our nerve and went ‚no, just as like in real life, I don’t run everywhere because that would be weird.“³⁴

Das virtuelle Gehen durch die Spielwelt fühlt sich damit wie ein (kommentierter) Wahrnehmungsspaziergang an. Wie die Ethnologin Sonja Windmüller – mit Verweis auf Johanna Rolshoven und Ina-Maria Greverus – argumentierte, schließt das reale Gehen „im Modus des Wahrnehmungsspaziergangs nicht [auf] tiefere Strukturen [...], sondern macht die Oberfläche erfahrbar“³⁵ und „setzt dabei die eigene Person des Forschers/der Forscherin zum – bewegten – Forschungsgegen-

34 The Chinese Room: *Dear Esther*: Landmark Edition. Curve Digital 2016 [2012].

35 Johanna Rolshoven, zit. n. Windmüller, Sonja: Volkskundliche Gartengärten – Bewegungsstile kulturwissenschaftlicher Forschung. In: Jöhler, Reinhard u. a. (Hg.): *Kultur_Kultur*. Denken, Forschen, Darstellen. Münster u. a. 2013, 424-434, hier 433.

stand in eine [...] nicht kommunikative, sondern physisch-bewegungsorientierte Beziehung.“³⁶ Ähnlich verhält es sich meines Erachtens in *Dear Esther*: Während der Erzähler die Briefe vorliest, sehen die Spielenden sich die Spielwelt näher an, reflektieren über das Gehörte und versuchen, Zusammenhänge zu erkennen. Dies geschieht dabei nur oberflächlich, da das Videospiel die Spielhandlung und die Bedeutung der Objekte nicht eindeutig kommuniziert, und obwohl durch das Vorlesen der Briefe eine kommunikative Beziehung entsteht, überwiegt die physisch-bewegungsorientierte Beziehung zwischen den Spielenden und der Spielwelt.

Gone Home – ein Museumsbesuch

Die Protagonistin Kaitlin „Katie“ Greenbriar kehrt am Abend des 7. Juni 1995 von ihrem Auslandsjahr in Europa zurück. Während ihrer Abwesenheit ist ihre Familie in ein großes Haus gezogen, welches Katies Großonkel der Familie vererbt hat. An der Haustür befindet sich ein Brief von ihrer Schwester Sam, welche Katie darum bittet, nicht nach ihr zu suchen. Katie findet heraus, dass auch ihre Eltern nicht zuhause sind, und versucht nun herauszufinden, wo ihre Familie ist.³⁷ Ihr wird zunehmend klar, dass ihre Schwester Sam Probleme damit hatte, an der neuen Schule Freund:innen zu finden. Die Mitschüler:innen bezeichneten sie als *Psycho House Girl*, da ihr Großonkel in dem Haus verstorben war. Sie lernte dann ein Mädchen namens Lonnie kennen, welche gerne Militäruniformen trug und sich für das *Psycho House* interessierte. Sam lud Lonnie daraufhin zu sich ein, sie begannen sich regelmäßig zu treffen und verliebten sich ineinander, verheimlichten jedoch ihre Beziehung. Da Lonnie am 6. Juni eigentlich in die Armee eintreten sollte, verbrachten die beiden viel Zeit miteinander, was zu Problemen in der Schule führte. Sam erzählte ihren Eltern daraufhin von ihrer Beziehung mit Lonnie. Die Eltern hielten diese für eine Phase und glaubten nicht, dass Sam homosexuell sei. Statt nun ins Militär einzutreten, lief Lonnie gemeinsam mit Sam davon. In einem letzten Brief verabschiedet sich Sam von Katie und schreibt, dass sie sich irgendwann wiedersehen würden.

Genauso wie *Dear Esther* wird *Gone Home* aus einer First-Person-Perspektive wahrgenommen. Dabei ist wiederum der Körper der Protagonistin nicht zu sehen,³⁸ lediglich ein Gemälde lässt darauf schließen, wie die Protagonistin aussieht.

36 Ina-Maria Greverus, zit. n. Ebd., 433.

37 Aus Platzgründen fokussiere ich an dieser Stelle auf die Schwester von Katie. Die Eltern sind nicht zuhause, da sie wahrscheinlich an einem Paarberatungskurs teilnehmen.

38 Während des virtuellen Wahrnehmungsspaziergangs stellte ich mir die Frage, ob die Protagonistin

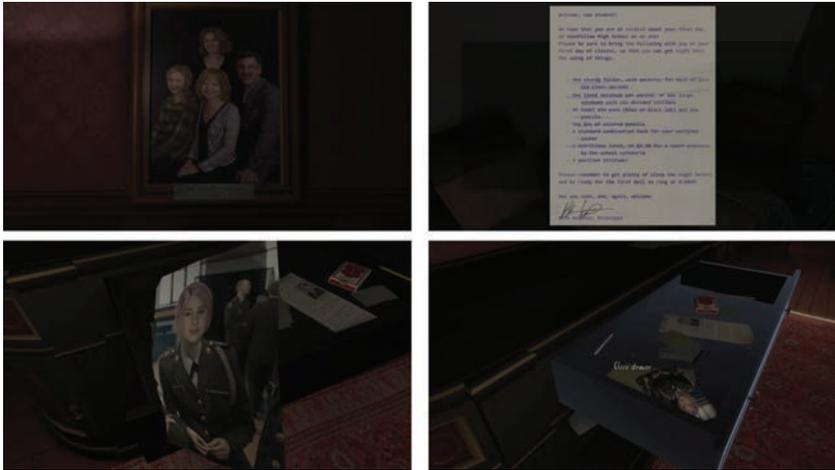


Abb. 2: The Fullbright Company: *Gone Home* Console Edition. Majesco Entertainment 2016 [2013] (Quelle: eigene Screenshots, erstellt am 17.1.2021)

Nach einer kurzen Videosequenz zu Beginn befindet sich die Protagonistin nun auf der Veranda des neuen Hauses. Ab diesem Zeitpunkt kann das Haus Raum für Raum durchsucht werden, um auf diese Weise mehr Informationen über den Verbleib der Familienmitglieder zu erhalten. Dabei sind einige Räume des Hauses sofort zugänglich, andere hingegen vorerst verschlossen. In den Räumen und diversen Schränken sind zahlreiche Objekte zu finden, diese können auch näher betrachtet werden. Vor allem Briefe und andere schriftliche Dokumente geben Hinweis darauf, was im Leben der Familienmitglieder geschah, während Katie in Europa war. Darüber hinaus können auch Telefonnachrichten und sich im Haus befindliche Schallplatten und Kassetten angehört werden. Wenn mit bestimmten Objekten interagiert wird, erklingt die Stimme von Sam, welche ihrer Schwester über Episoden ihres Lebens berichtet. Im Gegensatz zu *Dear Esther* gibt es in *Gone Home* keine Hintergrundmusik, stattdessen sind die Schrittgeräusche und ein Unwetter zu hören.

Auch in *Gone Home* ist wiederum nur ein langsames Gehen möglich, dabei sind jedoch Schrittgeräusche zu hören. Die Lautstärke der Schritte ist zudem vom Boden abhängig – so sind die Schrittgeräusche auf dem Holzboden lauter als auf dem Teppich. Darüber hinaus kann die Protagonistin auch in die Hocke gehen, um zum Beispiel die unteren Schubladen besser zu beobachten – ein Hinfallen ist

möglicherweise im Spiegel zu sehen ist. Dies ist nicht der Fall, denn in diesem Hause gibt es seltsamerweise keine Spiegel.

aber auch hier nicht möglich. Dadurch kommt das virtuelle Gehen dem realen Gehen zwar näher, jedoch kann weiterhin nicht davon gesprochen werden, dass ein reales Gehen simuliert würde. So bewegen die Spielenden hier wiederum lediglich eine schwebende Kamera durch die Spielwelt.

Die Art, wie die Spielwelt von *Gone Home* mittels Aufteilung in mehrere Räume strukturiert ist und wie die Spielhandlung durch diverse Objekte und Medien erzählt wird, erinnert mich dabei stark an einen Besuch in einem Museum. Auch bei der Spielwelt handelt es sich in gewisser Weise um ein historisches Museum, welches die Geschichte der Familie Greenbriar erzählt. Hier dienen – wie in vielen Videospielen dieser Art – „[a]lle Gegenstände, die betrachtet, alle Räume, die betreten werden können, [...] lediglich dazu, Vergangenes zu rekonstruieren. Dabei helfen keine sonst gängigen Questmarker [Symbol, das den Zielort einer Mission markiert], Richtungspfeile oder ähnliche (visuelle) Winks.“³⁹ Wie wirkt sich dies nun auf die Bewegung der Spielenden durch dieses Museum aus? Laut Tschofen folgt das „Gehen und Wahrnehmen im Museum [...] einer ‚information scent‘ (Witterung von Informationen) und strukturiert sich durch eine Art aufsammelndes ‚snacking‘ (also durch ein kostprobenartiges Schnuppern und Konsumieren) an den verfügbaren Informationen.“⁴⁰ Genauso ist es eben auch in *Gone Home*: Um herauszufinden, wo die Familie ist und was während Katies Abwesenheit geschehen ist, nehmen die Spielenden die „Witterung von Informationen“ auf. Dafür gehen sie von Raum zu Raum, beobachten beziehungsweise interagieren mit diversen Objekten und sammeln so Stück für Stück weitere Puzzleteile der Spielhandlung.

Firewatch – allein wandern

Nachdem es Henry nicht mehr möglich ist, sich um seine an Alzheimer erkrankte Frau zu kümmern, benötigt er eine Auszeit vom Alltag. Deswegen tritt er im Sommer 1989 seinen Dienst als Feuerwächter im *Shoshone National Forest* an. Vom Wachturm *Two Forks* aus hält er Ausschau nach jeglichen Gefahren, die zu einem Waldbrand führen könnten. Dabei ist er stets via Funkgerät mit seiner Vorgesetzten Delilah in Kontakt. Diese bittet ihn am ersten Tag, zwei betrunkenen Camperinnen ihre Feuerwerkskörper abzunehmen. Nachdem er dies erledigt hat, macht er sich auf den Rückweg zum Wachturm, dabei trifft er auf einen Unbekannten,

39 Klammer, Jonathan: New Wave Games. oder: Was Sie schon immer über Walking Simulatoren wissen wollten und Antonioni nie zu fragen wagten. In: *ffk Journal*, 4 (2019). Online unter: <http://ffk-journal.de/?journal=ffk-journal&page=article&cop=view&path%5B%5D=69> (Stand: 28.1.2020), 66-84, hier 77.

40 Tschofen, Gehen, 72.

welcher jedoch sofort verschwindet, als er bemerkt wird. Nachdem er den Wachturm verwüstet vorfindet, geschehen weitere mysteriöse Dinge, wobei anfangs jedoch unklar bleibt, wer dafür verantwortlich ist. Später wird bekannt, dass es sich bei dem Unbekannten um den ehemaligen Feuerwächter Ned handelt, der damals mit seinem Sohn Brian im Wachturm *Two Forks* gelebt hatte. Die Anwesenheit eines Kindes ist eigentlich nicht erlaubt, Delilah hat dies jedoch nie der Zentrale gemeldet – obwohl sie es eigentlich hätte tun müssen. Angeblich verließen Ned und Brian den Wachturm eines Tages und kamen nie zurück. Henry findet jedoch später heraus, dass Brian bei einem Kletterunfall verstarb und Ned aufgrund von Schuldgefühlen nicht mehr in die Zivilisation zurückwollte. Deshalb versucht er nun, Henry zu vertreiben. Das Feuer in einer stillgelegten Überwachungsstation führt schlussendlich zur Evakuierung von Henry und Delilah.

Die Vorgeschichte – wie Henry seine Frau kennenlernte und welche Folgen ihre Alzheimererkrankung nach sich zog – wird via Text erzählt, dabei können die Spielenden oft zwischen zwei Optionen entscheiden. So fragt zum Beispiel Henrys Frau, ob er gerne Kinder hätte, und die Spielenden können dann entweder „That would be pretty good“ oder „One day. Why rush?“⁴¹ auswählen. Die Entscheidung der Spielenden hat dabei nur eine minimale Auswirkung auf die weitere Handlung.

Der Rest der Spielhandlung wird dann aus der First-Person-Perspektive wahrgenommen. Im Unterschied zu den vorherigen Beispielen ist diesmal der Körper des Protagonisten sichtbar – so ist auch bei der Interaktion mit Objekten eine Hand zu sehen. Via Funkgerät ist Henry stets in Kontakt mit Delilah, wodurch die Spielenden mehr über die Spielwelt und die Spielhandlung erfahren können. Bei den Unterhaltungen stehen den Spielenden stets mehrere Antwortmöglichkeiten zur Verfügung. Die Entscheidungen der Spielenden wirken sich dabei auf Henrys Beziehung zu Delilah aus. Die Handlung von *Firewatch* streckt sich über eine Dauer von 79 Tagen,⁴² bei denen stets vorgegeben ist, welchen Abschnitt der Spielwelt Henry betreten kann und was er dort erledigen muss. Währenddessen sind meist Hintergrundgeräusche zu hören – wie zum Beispiel ein fließender Bach – und an manchen Stellen wird die Spielhandlung auch musikalisch in Szene gesetzt.

Obwohl *Firewatch* – wie die vorherigen Videospiele – ebenfalls aus der First-Person-Perspektive wahrgenommen wird, ist hier der Körper des Protagonisten zu sehen. So sind zum Beispiel beim Gehen immer wieder die Hände im unteren Teil des Bildschirms sichtbar und wenn nach unten geblickt wird, kann auch beobach-

41 Campo Santo: *Firewatch*. Panic u. Campo Santo 2016.

42 Teilweise erfolgen Zeitsprünge. So wird nicht jeder Tag gespielt, sondern auf Tag 3 folgt zum Beispiel Tag 9.



Abb. 3: Campo Santo: Firewatch. Panic u. Campo Santo 2016 (Quelle: eigene Screenshots, erstellt am 18.3.2021)

tet werden, wie der Protagonist einen Fuß vor den anderen setzt. Dabei sind wiederum Schrittgeräusche zu hören und der Protagonist kann diesmal sogar schnell laufen. Im Gelände des *Shoshone National Forest* muss der Protagonist teilweise über Baumstämme klettern oder sich an einer steilen Felswand abseilen – diese Bewegungen sind ebenfalls animiert und körperliche Anstrengungen werden vom Protagonisten ächzend geäußert. All dies lässt das virtuelle Gehen sehr realitätsnah wirken, allerdings fehlt die Schwerkraft – so kann der Protagonist nur hinfallen, wenn dies vom Videospiel als Teil der Spielhandlung vorgesehen ist.⁴³

Da die Spielhandlung im – real existierenden – *Shoshone National Forest* angesiedelt ist, sind Vergleiche mit dem Wandern naheliegend – so macht ja auch der Protagonist, wenn er den beiden Camperinnen die Feuerwerkskörper abnimmt, genau das, was die Wandervereine um 1900 gemacht haben, nämlich die Natur und Landschaft vor bestimmten touristischen Nutzungsformen zu schützen, nachdem sie diese zuvor für das Wanderwesen erschlossen hatten.⁴⁴ Was dabei besonders interessant ist, ist die Art und Weise, wie die Spielenden vom Aussichtsturm zum See gelangen. In anderen Videospielen – wie etwa im Spiel *Death*

43 So gibt es zum Beispiel eine Szene, bei der das Kletterseil reißt und der Protagonist dadurch stürzt.

44 Vgl. Schmoll, Friedemann: Wege bahnen, Bewegung organisieren. Wandern im Verein um 1900. In: Selheim, Claudia/Kammel, Frank Matthias/Brehm, Thomas (Hg.): Wanderland. Eine Reise durch die Geschichte des Wanderns. Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum. Nürnberg 2018, 64-73, hier 67.

Stranding – können sie den Zielort auf der Karte markieren und ein Richtungspfeil oder eine andere Art der Markierung zeigt ihnen dann die Richtung an. Bei *Firewatch* ist dies nicht der Fall, hier müssen sich die Spielenden selbst orientieren. Neben der Beschilderung der Wanderwege stehen ihnen hierfür ein Kompass und eine Karte zur Verfügung. Das Fehlen eines Richtungspfeils und eine anscheinend zurückgehende Kartenlesekompetenz⁴⁵ könnte dabei dazu führen, dass die Spielenden öfters einen Blick auf die Karte werfen müssen, damit sie sich nicht verlaufen.

***Death Stranding* – gemeinsam einsam wandern / pilgern**

Der leitende Entwickler dieses Videospieles, Hideo Kojima, ist bekannt für seine eigenartigen Spielwelten und die teilweise sehr bizarren Spielmechaniken – so kann in *Death Stranding* zum Beispiel der Kot des Protagonisten in eine Handgranate verwandelt werden.⁴⁶ Im Einklang damit ist auch die Spielhandlung von *Death Stranding* sehr komplex und bizarr, weshalb an dieser Stelle nur das Nötigste beschrieben wird: Die Spielhandlung ist in einer postapokalyptischen Version der Vereinigten Staaten angesiedelt. Sogenannte *Beached Things* (BTs) – unsichtbare Kreaturen, die mit der Totenwelt verbunden sind – verursachen Explosionen (*voidouts*), wenn sie den Leichnam von Menschen verzehren, und produzieren dabei einen ätzenden Regen (*timefall*), welcher alles zerstört. Der Beginn der dadurch ausgelösten Apokalypse wird als *Death Stranding* bezeichnet und führt zum Zerfall der Infrastruktur und somit auch zum Untergang der Vereinigten Staaten. Der Protagonist Sam Porter Bridges, ein selbstständiger Kurier, wird nun beauftragt, die amerikanischen Städte als *United Cities of America* (UCA) wieder zu vereinen. Dafür muss er diverse Pakete durch unwegsames Gelände hin und her liefern, um das Vertrauen der Städte zu gewinnen, damit diese sich bereit erklären, Teil der UCA zu werden.

Death Stranding wird aus der Third-Person-Perspektive wahrgenommen, dadurch ist der Protagonist stets im Zentrum des Bildschirms zu sehen. Der Großteil der Spielhandlung wird zum einen durch Videosequenzen und zum anderen durch Unterhaltungen mit Non-Player-Charakteren vermittelt. Die meiste Zeit verbringen die Spielenden allerdings damit, Pakete hin und her zu liefern,

45 Vgl. Losang, Eric: Vom Finger auf der Landkarte zum virtuellen Wandern. In: Selheim/Kammel/Brehm, *Wanderland*, 98-107, hier 104.

46 Das ist kein Witz. Siehe hierfür: Vgl. Ramos, Jeff: *Death Stranding Guide: EX Grenades. The Most Lethal Bath Bombs in the World*. In: Polygon, 7.11.2019. Online unter: <https://www.polygon.com/death-stranding-guide/2019/11/7/20950219/ex-grenades-0-1-2-what-do-they-do-how-to-use-get-more> (Stand: 1.4.2021).

was meist zu Fuß erfolgt, es stehen aber auch diverse Fahrzeuge zur Verfügung. Die Spielenden müssen sich dabei den (über-)natürlichen Gefahren der Spielwelt stellen, dafür können sie auf diverse Hilfsmittel zurückgreifen – wie zum Beispiel Leitern, Kletterseile, Granaten usw.



Abb. 4: Kojima Productions: Death Stranding. Sony Interactive Entertainment 2019 (Quelle: eigene Screenshots, erstellt am 31.12.2019)

In *Gone Home* wurde die Vast-Narrative-Erzähltechnik verwendet, um den Spielenden Ereignisse im Leben der fiktionalen Familie zu vermitteln, welche in der Vergangenheit stattfanden. In *Death Stranding* hingegen wird durch den asynchronen Multiplayer-Modus⁴⁷ die Spielerfahrung von anderen Spielenden vermittelt: Denn durch diesen Modus stehen auch die Hilfsmittel von Spielenden zur Verfügung, die zuvor bereits diese Route durchquerten. Darüber hinaus sind auch die Fußspuren der Anderen zu sehen und wenn eine Großzahl der Spielenden über dieselbe Stelle läuft, entsteht ein Trampelpfad. Dadurch wird den Spielenden zum einen vermittelt, welche Wege die Anderen gewählt haben, zum anderen aber auch, welcher Weg der Sicherste ist.

⁴⁷ Dabei sind die anderen Spielenden nicht zu sehen, sondern lediglich die Spuren, die sie hinterlassen. Für eine genauere Beschreibung des Multiplayer-Modus empfehle ich den Artikel von Matthew Reynolds. Reynolds, Matthew: Death Stranding Multiplayer Explained: How Online Structures, Bridge Links, Strand Contracts and Other Connected Features Work. In: Eurogamer, 14.7.2020. Online unter: <https://www.eurogamer.net/articles/2019-11-08-death-stranding-multiplayer-6027> (Stand: 1.4.2021).

Grabarczyk kritisierte den Begriff *Walking Simulator*: Die meisten dieser Videospiele würden das reale Gehen nicht simulieren, da sie die Gesetze der Physik, die Anatomie und die Eigenschaften des Geländes nicht berücksichtigen.⁴⁸ *Death Stranding* hingegen wird diesen Anforderungen gerecht. So kann der Protagonist zwar laufen, jedoch ist seine Ausdauer begrenzt. Trägt er zu viele Pakete auf seinem Rücken, dann kann er sich nur langsam oder gar nicht bewegen. Hat er das Gewicht der Pakete nicht klug verteilt oder ist er im unwegsamen Gelände unvorsichtig, ist es sehr wahrscheinlich, dass er das Gleichgewicht verliert und stürzt. Darüber hinaus muss auch darauf geachtet werden, dass das Schuhwerk in einem guten Zustand ist, da sich dies wiederum auf die Geschwindigkeit auswirkt. Durch all dies, kombiniert mit der Third-Person-Perspektive, führen die Spielenden hier eben nicht eine schwebende Kamera durch die Spielwelt, sondern sie haben es mit einem – wie es die Journalistin Nicole Carpenter nennt – wortwörtlichen *Walking Simulator*⁴⁹ zu tun.

Die Reise durch das unwegsame Gelände weist dabei viele Gemeinsamkeiten mit den Fern- und Pilgerwanderungen auf, denn auch hier ist der „Weg“ das eigentliche Ziel⁵⁰. Bevor sich die Spielenden nämlich auf den Weg machen, ist eine ordentliche Vorbereitung empfehlenswert. Deswegen gibt *Death Stranding* den Spielenden – wenn diese einen Auftrag angenommen haben – noch einmal die Möglichkeit, diverse Hilfsmittel aufzustocken. Um deren Auswahl zu erleichtern, wird ihnen der aktuelle Zustand ihrer Ausrüstung sowie die Karte angezeigt. Im nächsten Schritt müssen sie das Gewicht der Ausrüstung und der Pakete bestmöglich verteilen, um das Gleichgewicht zu halten – dann können sie sich auf den Weg machen. Durch das Scannen der Umgebung wird ihnen gezeigt, wo sie problemlos gehen können und wo es schwieriger ist. Sobald ein Gebiet der UCA angehört, können sie auch die Fußspuren der Anderen und die dadurch entstandenen Trampelpfade sehen – was ihnen erlaubt, die Bewegung der Anderen zu lesen.⁵¹ Dies verleitet dazu – ähnlich wie es die Autor:innen der zahlreich vorhandenen Literatur zum Fernwandern oft tun –, die Route der Anderen nachzugehen, dabei zu überlegen, welche Erfahrung diese machten und mit welchen Problemen sie möglicherweise konfrontiert waren – was schlussendlich auch dazu veranlasst, dies mit der eigenen Erfahrung zu vergleichen.⁵²

48 Vgl. Grabarczyk, „It’s like a walk in the park“, 242.

49 Vgl. Carpenter, *Gone Home* (Stand: 17.12.2020).

50 Grabe, Nina: „Mit den Füßen beten“: Pilgern als körperliches Erlebnis und sportliche Herausforderung am Beispiel des Jakobsweges nach Santiago de Compostela. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 102 (2006), 163.

51 Vgl. Ingold/Vergunst, *Introduction*, 8.

52 Vgl. Kammel, Frank Matthias: Selbsterfahrung und Selbstdarstellung. Die neue Schreiblust am Fernwandern. In: Selheim/Kammel/Brehm, *Wanderland*, 230-237, hier 233-234.

Virtuelles Gehen als spezifischer Modus – ein Fazit

Die Spielmechanik des virtuellen Gehens ist dem realen Gehen in einigen Punkten sehr ähnlich, weist aber gleichzeitig auch viele Unterschiede auf. So ist es egal, wie realitätsnah das reale Gehen simuliert wird, schlussendlich bewegen die Spielenden lediglich ihre Finger und nicht die Füße. Dennoch werden die Spielwelten, bei denen es sich um virtuelle Räume handelt, „physisch-materiell wahrgenommen“⁵³. Die Bewegung durch diese virtuellen Räume und was dabei wahrgenommen wird, ist zwar erlernt und wird vom Spieldesign beeinflusst – ist jedoch vor allem subjektiv geprägt. Somit sind es die eigenen Prädispositionen und die eigenen Vorab-Anliegen, welche den größten Einfluss auf die Bewegung und die Wahrnehmung in der Spielwelt nehmen. Ein gutes Beispiel hierfür ist das Ultraschallbild in *Dear Esther*: Um dieses zu finden, müssen die Spielenden sich genauer umsehen. Auch wenn sie das verlassene Haus betreten, können sie das Bild leicht übersehen oder sie erkennen schlicht den Zusammenhang nicht. Durch diese Objekte werden in Videospielen, welche die Vast-Narrativ-Erzähltechnik verwenden, Teile der Spielhandlung vermittelt, welche wiederum meist in der Vergangenheit liegen. Dadurch ist das virtuelle Gehen durch die (oftmals menschenleere) Spielwelt – im Sinne von Ingold und Vergunst – eine zentral soziale Aktivität,⁵⁴ da diese Objekte und Spuren auf eine vorherige Anwesenheit von Menschen beziehungsweise Non-Player-Charakteren verweisen – oder im Fall von *Death Stranding* auf andere Spielende.

An den untersuchten Beispielen ist erkennbar, dass die Ähnlichkeiten und Unterschiede zum realen Gehen von Videospiel zu Videospiel variieren und es verschiedene Techniken gibt, das virtuelle Gehen realitätsnah wirken zu lassen. So sind es in *Gone Home* zum Beispiel die Schrittgeräusche und in *Firewatch* das Ächzen des Protagonisten, welche eine Simulation des realen Gehens suggerieren. Dabei findet allerdings meist – im Sinne von Grabarczyk⁵⁵ – keine tatsächliche Simulation statt, da einige Merkmale, wie zum Beispiel die Schwerkraft, außer Acht gelassen werden. Um herauszufinden, warum das reale Gehen so simuliert wird, wie es in dem jeweiligen Videospiel der Fall ist, ist es meines Erachtens aufschlussreich, nach der Modalität des virtuellen Gehens zu fragen: So ist *Dear Esther* wie ein (kommentierter) Wahrnehmungsspaziergang, bei dem das Hören und Beobachten im Zentrum steht, weshalb eine detailgetreue Simulation nicht notwendig ist. *Gone Home* ist wie ein Besuch im Museum, bei dem die Spielenden

53 Künzler, *Digital Road*, 46.

54 Vgl. Ingold/Vergunst, *Introduction*, 2.

55 Vgl. Grabarczyk, „It’s like a walk in the park“, 242.

einem „information scent“⁵⁶ folgen, dabei ist wiederum keine detailgetreue Simulation notwendig. *Firewatch* ist wie eine Wanderung, bei der der Fokus auf dem Wandern und Klettern durch den *Shoshone National Forest* liegt, deshalb wird das reale Gehen realitätsnäher simuliert. Und abschließend, *Death Stranding* ist eine Fernwanderung, bei dem das Hauptanliegen das Bezwingen der (über-)natürlichen Gefahren ist, deshalb wird das reale Gehen detailgetreu simuliert.

Die untersuchten Beispiele liefern zwar einen guten Einblick in die verschiedenen Modalitäten des virtuellen Gehens, allerdings bleiben dabei auch weitere Genres unbeachtet, so vor allem Multiplayer-Spiele, in denen die Spielenden gemeinsam durch die Spielwelt wandern. Für eine genauere Erörterung der Modalität(en) des gemeinsamen virtuellen Gehens bieten sich meines Erachtens die Methoden der Europäischen Ethnologie besonders an – speziell die teilnehmende Beobachtung in Verbindung mit Interviews. Bisher fand innerhalb der Europäischen Ethnologie wie auch der Game Studies⁵⁷ allerdings noch keine genauere Auseinandersetzung mit dem Thema des virtuellen Gehens statt. Genauso wie das reale Gehen gehört auch das virtuelle Gehen zum alltäglichen Leben vieler Menschen und ist somit Teil der „Kultur des Gehens [...] die] zum Kanon einer alltagshistorisch-anthropologischen Wissenschaft“⁵⁸ gehören sollte. Ein lohnendes Forschungsfeld also.

56 Tschofen, Gehen, 72.

57 An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf das aktuelle Forschungsprojekt „Wandering Games“ von Melissa Kagen verweisen (siehe Anm. 12).

58 Warneken, Zu Fuß?, 3.

Von Almwiesen, Kaiserschmarrn und Hüttenromantik

Wovon auf privaten Wanderblogs erzählt wird

Lea Dechert

„Da saß ich im Sonnenuntergang und hatte die Hosen gestrichen voll. Ja, dieser erste Abend auf der Benediktenwand war nicht ganz entspannt. Schaffe ich das? Auf was hab ich mich da eingelassen? Dann noch allein? Aber solche Gedanken sind verlässliche Vorboten eines großen Abenteuers. Und das wurde es wahrlich auch.“¹

Mit diesen Worten beginnt Uli Schrempp den Bericht zu seiner Alpenüberquerung auf dem Wanderblog „www.dustyboots.blog“. Der begeisterte Wanderer teilt dort Erfahrungsberichte, Fotos, Anekdoten und Tipps rund um seine Wandererlebnisse. Das Abenteuer Fernwanderung hat gegenwärtig Konjunktur – und das Bloggen darüber ebenso. Aus europäisch-ethnologischer Perspektive lohnt sich der Blick auf private Wanderblogs, um zu verstehen, welche Funktion konkrete Erlebnisse für die Rekonstruktion von Wandererfahrungen haben. Wanderblogs bieten uns in kulturwissenschaftlicher Perspektive Einblicke in subjektive Positionierungen und Identitätsentwürfe der Wandernden und sind mit Sinnkonstruktionen und Werthaltungen gefüllt. Der folgende Beitrag untersucht zehn Erfahrungsberichte zu Mehrtageswanderungen und fragt nach sich wiederholenden Narrativen und Erlebnis-Konstruktionen in Wanderblogs. Die zentralen Fragen sind hierbei, welche Erfahrungen in Blogbeiträgen über mehrtägige alpine Bergwanderungen beschrieben werden und welche Bedeutung spezifische Erlebnisse für die nachträgliche Erzählung des eigenen Wanderabenteuers haben.

Die untersuchten Blogbeiträge erzählen von Wanderungen auf dem Meraner Höhenweg, dem „Traumpfad München – Venedig“ sowie einem Streckenabschnitt des europäischen Weitwanderwegs E5, jenem von Oberstdorf nach Meran. Die beschriebenen Wanderungen dauerten zwischen 5 und 28 Tage und wurden ausnahmslos als Urlaub etikettiert. Die Berichte unterscheiden sich im Umfang, Stil und Abstraktionsniveau. Während einige Artikel reich bebildert sind, verfügen andere über zahlreiche Verlinkungen zu empfohlenen Unterkünften und

1 Schrempp, Uli: Die Alpen überqueren: länger wandern – mehr genießen. Online unter: <https://www.dustyboots.blog/die-alpen-ueberqueren-laenger-wandern-mehr-geniessen/> (Stand: 15.1.2021).

Webseiten. Trotz dieser Unterschiede finden sich in den Berichten auch zahlreiche Überschneidungen. Doch beginnen wir von vorne.

Was veranlasst Wandernde dazu, sich auf das Unterfangen „Fernwanderweg“ einzulassen? In den Tourismuswissenschaften werden das Naturerlebnis und der Landschaftsgenuss sowie die körperliche Bewegung als zentrale Motive für klassisches Wandern diskutiert.² Die kulturanthropologisch-volkskundliche Literatur erwägt als Gründe außerdem gesellschaftskritische Aspekte wie eine durch die wandernde Praxis ausgedrückte Kritik an der Schnelllebigkeit und Konsumorientierung der gegenwärtigen Gesellschaft.³ Fernwanderungen können „aufgrund willkürlicher Entschleunigung, Vereinzelung, radikalem Wechsel der Lebensbedingungen und des normalen Alltags“ auch als „Experimente an der eigenen Persönlichkeit“ betrachtet werden.⁴ Frank Matthias Kammel deutet hier eine Selbsterfahrung an, die auch in den untersuchten Blogartikeln ein zentrales Motiv für das Wandern darstellt.

Das Erleben von Abenteuern und Bestehen von Herausforderungen wird in den Berichten ebenso als Motivation genannt wie die besondere Hütten-Atmosphäre für die wandernden Übernachtungsgäste. Allen Autor:innen gemein ist der Wunsch nach dem Außergewöhnlichen, das eine solche Wanderung (vermeintlich) mit sich bringt. Bevor der Rucksack geschultert und die Wanderschuhe geschnürt werden, haben die Blog-Autor:innen also konkrete Erwartungshaltungen und Beweggründe, die sie meist in der Einleitung ihrer Berichte schildern. Es wird deutlich, dass sich die Motivation nicht etwa durch die Absicht ergibt, einen bestimmten geografischen Ort zu erreichen, sondern die ersehnte Erfahrung auf dem Weg liegt, ganz gemäß dem Motto: „Der Weg ist das Ziel“.

Auf den Spuren von Maurice Merleau-Ponty

Durch ungewohnte Tagesabläufe und Umgebungen werden Mehrtageswanderungen zur vielfältigen Quelle der Selbst- und Welterfahrung. Das grundlegende Medium, um die Welt zu erschließen, ist dem französischen Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) zufolge der menschliche Leib. Dieser sei

2 Vgl. Dreyer, Axel/Endreß, Martin/Menzel, Anne: Wandertourismus. Kundengruppen, Destinationsmarketing, Gesundheitsaspekte. München 2010, 24.

3 Vgl. Sieferle, Barbara: Zu Fuß auf dem Weg nach Mariazzell. Pilgern als Gesellschaftskritik. In: Lossin, Eike/Ramming, Jochen (Hg.): Reine Glaubenssache? Neue Zugangsdaten zu religiösen und spirituellen Phänomenen im Prozess der Säkularisierung. Würzburg 2015, 163-180, hier 174.

4 Kammel, Frank Matthias: Selbsterfahrung und Selbstdarstellung. Die neue Schreiblust am Fernwandern. In: Selheim, Claudia/Kammel, Frank Matthias/Brehm, Thomas (Hg.): Wanderland. Eine Reise durch die Geschichte des Wanderns. Nürnberg 2018, 230-237, hier 230.

weder Geist noch Körper, vielmehr eröffne er eine dritte Dimension und damit ein alternatives Verständnis von Dasein und Welt, von Erscheinung und Wirklichkeit.⁵ Merleau-Ponty versteht den Leib als Angelpunkt des menschlichen Zur-Welt-Seins.⁶ Durch die leibliche Wahrnehmung erfahren wir Menschen das „Entspringen[...] eines immanenten Sinnes aus einer Konstellation von Gegebenheiten“⁷. Was der Philosoph damit meint, verdeutlicht folgende Textstelle, die in Söhnke Jensens Blog den Start in seine fünftägige Wanderung auf dem Meraner Höhenweg beschreibt:

„Vorfreude und Spannung erfüllt mich, während wir die ersten Schritte auf dem Meraner Höhenweg in Richtung Linthof gehen. Schon die ersten Aussichten hinab ins Etschtal mit seinen unzähligen Apfelfeldern versprechen viel. Der Rucksack auf unseren Schultern fühlt sich noch ungewohnt an und auch die Wanderstöcke wollen erst eingelaufen werden.“⁸

Jensen tritt während der ersten Meter seiner Wanderung in Kontakt zu seinem Körper und spürt, dass er sich an die Wanderstöcke und den Rucksack erst noch gewöhnen muss – mit Merleau-Ponty gesprochen muss er zunächst erlernen, den eigenen Leib als Ganzen zu gebrauchen. Auffallend ist, dass Jensen hier gleich zu Beginn des Berichts die vielversprechenden Aussichten beschreibt, die er mittels seiner leiblichen Wahrnehmung bemerkt. Das Gehen verknüpft ihn nicht nur materiell, sondern auch sinnlich mit sich selbst und mit der Umwelt. Die menschliche Vernunft und Sinnlichkeit arbeiten hier zusammen. Je nachdem, wie intensiv wir unsere Umgebung mit unseren Augen oder anderen Wahrnehmungsorganen befragen, gewinnen wir ihr mehr oder weniger ab.⁹ Auf diese Weise können Wahrnehmungsgewohnheiten entstehen. Die Kulturanthropologin Johanna Rolshoven weist ebenfalls auf diesen Umstand hin, wenn sie schreibt: „Was wir sehen, ist zweifellos eine Frage des Bemerkens und nicht der Tatsachen.“¹⁰ Ein individuelles und zugleich gesellschaftlich geprägtes Vorwissen erzeugt Erwartungshaltungen, sodass wir nur das sehen, was wir „schon wissen oder zu wissen glauben“¹¹.

5 Waldenfels, Bernhard: Einführung in die Phänomenologie. München 1992, 59.

6 Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1974, 174.

7 Ebd., 42.

8 Jensen, Söhnke: Meraner Höhenweg. Fernwandern in den Alpen. Online unter: <https://locke-und-hut.de/meraner-hoehenweg-in-6-etappen/> (Stand: 15.1.2021).

9 Vgl. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, 182-183.

10 Rolshoven, Johanna: Gehen in der Stadt. In: Winkler, Justin (Hg.): ‚Gehen in der Stadt‘. Ein Lesebuch zur Poetik und Rhetorik des städtischen Gehens. Marburg 2017, 95-111, hier 96.

11 Ebd., 99.

Unsere Wahrnehmung entsteht also durch die Herstellung von Kontexten zwischen wahrgenommenen Phänomenen, und nicht rein aus den Eigenschaften der Dinge selbst. Doch nicht nur die Gewohnheiten bei der Betrachtung von Dingen, sondern auch die „Bewegungsgewohnheit“ unseres Leibes hilft uns, Bedeutungen in der Welt zu erkennen und kompetent zu handeln.¹² Den Leib als Grundlage jedes Weltverhältnisses zu verstehen, ist deshalb entscheidend für das Erfassen von Erfahrungsdimensionen. Das gilt auch für mehrtägige Wanderungen. Mithilfe des nachfolgenden Einblicks in ausgewählte Blogbeiträge soll nachvollziehbar werden, welche Erfahrungen die wandernden Blog-Autor:innen wiederholt in ihren Berichten aufgreifen.

Sinneserfahrungen unterwegs

Die Beschreibung von Landschaften nimmt in Söhnke Jensens Bericht, ebenso wie in den anderen untersuchten Berichten, eine zentrale Bedeutung ein. Beim ersten Durchschauen der zehn Erfahrungsberichte scheint es fast so, als wären Landschaftsbeschreibungen so grundlegend für Blogartikel wie der geschulterte Rucksack oder die gebundenen Wanderschuhe für die Tour durch die Alpen. Besonders zahlreich sind Schilderungen ästhetischer Streckenabschnitte oder des Ausblicks an Rastplätzen. Die Beschreibungen des Landschaftsbildes ähneln sich hierbei sehr: Bergpanoramen und idyllische Almwiesen, plätschernde Gletscherbäche und einheimische Tierarten wie Murmeltiere oder Gämsen prägen die Darstellungen der häufig als „malerisch“ bezeichneten Landschaften. Auch Sonnenschein wird meist im Zusammenhang mit der Beschreibung der idealtypischen Landschaft genannt. Idyllische Landschaften rufen bei den Wandernden positive Emotionen hervor: „Dort oben zieht Dir die Aussicht dann endgültig die Schuhe aus!“¹³ Panoramaausblicke werden mehrfach als Belohnung und Entschädigung angeführt, das Erreichen eines Aussichtspunktes oder Gipfels dient als Motivation für den weiteren Weg.¹⁴ Streckenabschnitte, die an Straßen entlang führen oder Wintersport-Gebiete durchqueren, werden ebenfalls an einigen Stellen beschrie-

12 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 183.

13 Schrepp, *Die Alpen überqueren*.

14 Vgl. Klimm, Barbara: *Die Geschichte zu unserer Alpenüberquerung*. Online unter: <http://www.alpenspaziergang.de/tourenbericht-alpenueberquerung/> (Stand: 15.1.2021); Dehler, Stefanie: *Alpenüberquerung. Die Wanderung auf dem E5*. Online unter: <https://www.gipfel-glueck.de/alpenueberquerung-die-wanderung-auf-dem-e5-teil-1/> (Stand: 15.1.2021); Heinel, Fabian: *Der Traumpfad München – Venedig*. Online unter: <http://awesomatik.de/der-traumpfad-muenchen-venedig/> (Stand: 15.1.2021); Neder, Christine: *Der Meraner Höhenweg – Wandern in der schönsten Natur*. Online unter: <https://www.lilies-diary.com/hoehenweg/> (Stand: 15.1.2021).

ben – aufgrund des vielen Betons und der zerstörten Natur jedoch ablehnend bewertet.¹⁵ Solch negative Beschreibungen treten allerdings insgesamt in den Hintergrund der Berichte, während die ersehnten Eindrücke einer vermeintlich unberührten Natur fokussiert werden.

Und nicht nur die Landschaft begeistert die Wandernden, „[d]ie Alpen schmecken“ auch.¹⁶ Essensbeschreibungen finden sich in jedem der analysierten Erfahrungsberichte. Das Essen schafft eine Basis für den bevorstehenden Tag, es kann in kräftezehrenden Situationen motivieren und die Laune heben oder für vorherige Strapazen belohnen. Neben der Beschreibung von Nahrung als Motivator oder Belohnung finden sich in einigen Berichten tagebuchartige Beschreibungen der Gerichte, welche auf den Hütten verzehrt werden. Regionale Speisen wie Käsespätzle, Knödel und Kaiserschmarrn werden in mehreren Berichten favorisiert und besonders hervorgehoben. Es wirkt, als würden sie die Authentizität der Wandererfahrung steigern.

Ähnlich verhält es sich auch mit der Beschreibung von Begegnungen mit Einheimischen. Fünf Autor:innen beschreiben Situationen, in denen sie von den persönlichen Erfahrungen und dem Wissen der Hüttenwirt:innen, Bergführer:innen und Einheimischen profitieren konnten.¹⁷ Was allerdings im Fokus dieser Erzählungen steht, ist das authentische Erleben der erwarteten „Alpen-Kultur“ durch den direkten Austausch mit ihren Träger:innen. Es zeigt sich jedoch auch eine gewisse Erwartungshaltung gegenüber dieser Personengruppe. So wird beispielsweise in zwei Berichten von Kellnerinnen Ortskenntnis vorausgesetzt: Während Stefanie Dehler sich erstaunt darüber zeigt, dass eine Kellnerin die umliegenden Berggipfel nicht benennen kann,¹⁸ bezeichnet Carsten Brinck eine Bedienung auf einer Alm als „inkompetent“,¹⁹ da sie ihm den Weg in die falsche Richtung weist.

Nicht nur Interaktionen mit Einheimischen, sondern auch mit anderen Wandernden erhalten in einigen Erfahrungsberichten einen großen Stellenwert. Zahlreiche Erzählungen in den Blogs handeln von freundschaftlichen Begegnungen und bereichernden Gesprächen mit Mitwandernden. Kameradschaftlicher Zusammenhalt während der Wanderetappen und eine gesellige Hüttenstimmung an

15 Vgl. Klimm, Die Geschichte zu unserer Alpenüberquerung; Dehler, Alpenüberquerung; Heinel, Der Traumpfad München – Venedig; Holthausen, Markus: Alpenüberquerung: E5 Oberstdorf-Meran auf Abwegen. Online unter: <http://blog.steinkauz.com/category/alpenueberquerung-e5-oberstdorf-meran-alternative-variante/> (Stand: 15.1.2021).

16 Schrempf, Die Alpen überqueren.

17 Vgl. Holthausen, Alpenüberquerung; Heinel, Der Traumpfad München – Venedig; Neder, Der Meraner Höhenweg; Jensen, Meraner Höhenweg; Brinck, Carsten: Alleine auf dem e5 über die Alpen – Der Weg von Oberstdorf nach Bozen. Online unter: <https://topffrommler.com/2016/07/30/alpenueberquerung-auf-dem-e5/#more-807> (Stand: 15.1.2021).

18 Vgl. Dehler, Alpenüberquerung.

19 Brinck, Alleine auf dem e5 über die Alpen.

den Abenden werden in einem Großteil der Berichte beschrieben. „Auch wenn jeder von uns sein eigenes Abenteuer erlebte, so flocht sich doch ein Band der Freundschaft zwischen uns.“²⁰ Begegnungen solcher Art zu meiden, stellt hingegen ebenfalls eine Option dar, wie der Bericht von Markus Holthausen zeigt. Er verbringt den Großteil seiner Wanderung allein und weicht bewusst auf alternative Routen und Übernachtungsmöglichkeiten aus, um möglichst wenigen anderen Wandernden zu begegnen. In vier Berichten finden sich außerdem distanzierende Äußerungen anderen Wandernden gegenüber. Abgelehnt werden Verhaltensweisen, welche die Blog-Autor:innen als unangebracht wahrnehmen, beispielsweise der übermäßige Konsum von Alkohol während einer Mehrtageswanderung.²¹

Vier Autor:innen äußern sich außerdem mehrfach und teils ausführlich über Begegnungen mit Tagestourist:innen.²² Der hierbei erwähnte sogenannte Massentourismus wird durchgehend abwertend beschrieben. „Am Würzjoch zeigt sich die Anziehungskraft des Unesco-Weltnaturerbes Dolomiten: es wimmelt nur so von Tagestouristen, die ich naserümpfend zur Kenntnis nehme. Man fühlt sich ein wenig wie in einem Disney Naturpark. Nur fehlt die Rolltreppe zur Peitlerscharte hoch.“²³ Auch von Bergschulen, die mehrtägige organisierte Wandertouren anbieten, wird sich in einigen Berichten abgegrenzt. In den übrigen Berichten zeichnet sich ebenfalls der Wunsch ab, möglichst individuell zu sein, „keinen menschlichen Almatrieb [zu] erleben, sondern die Natur und das Alpenpanorama [zu] genießen“²⁴.

Auch Beschreibungen von Unterbringungen zur Übernachtung ziehen sich – von „Hüttenromantik“ bis zu „Massenbetrieben“²⁵ – tagebuchartig durch viele Erfahrungsberichte. Je persönlicher, authentischer und gemütlicher eine Hütte wahrgenommen wird, desto besser scheint sie den Blog-Autor:innen zu gefallen. In einigen Berichten finden sich Beschreibungen von großen, überfüllten Hütten, auf denen sich die Wandernden nicht wohl fühlen oder die sie systematisch meiden. Neben der Atmosphäre in der Unterbringung spielt auch der Komfort eine Rolle. So variieren nicht nur die Ausstattungsstandards von Hütte zu Hütte, manche Wandernde berichten auch davon, sich gelegentlich ein Einzelzimmer zu

20 Schrepp, Die Alpen überqueren.

21 Vgl. Brinck, Alleine auf dem e5 über die Alpen; Holthausen, Alpenüberquerung; Heidl, Der Traumpfad München – Venedig; Weingärtner, Thomas: München-Venedig: auf dem Traumpfad zu Fuß über die Alpen. Online unter: <https://trekkingtrails.de/muenchen-venedig/#reisebericht-und-erfahrungen-muenchen-venedig> (Stand: 15.1.2021).

22 Vgl. Dehler, Alpenüberquerung; Holthausen, Alpenüberquerung; Heidl, Der Traumpfad München – Venedig; Weingärtner, München – Venedig.

23 Heidl, Der Traumpfad München – Venedig.

24 Holthausen, Alpenüberquerung.

25 Weingärtner, München – Venedig.

„gönnen“. Dies verschone sie vor schnarchenden Mitwandernden in Mehrbettzimmern, von denen zumindest drei der zehn Berichte erzählen.²⁶

An die Belastungsgrenze stoßen

In vielen Wanderblogs zeigen sich körperliche Krisenerfahrungen als Motiv und konstitutiver Bestandteil einer authentischen Wandererfahrung. Der Wunsch nach Herausforderung, Abenteuer und dem Erleben von etwas Außergewöhnlichem motiviert die Blog-Autor:innen, zu einer Mehrtageswanderung aufzubrechen. Während der eigene Körper von gesunden Menschen in Alltagssituationen häufig nicht bewusst wahrgenommen wird, geradeso selbstverständlich und un bemerkt ‚mitläuft‘, bieten Wanderungen eine Gelegenheit, dem Körper Ausdruck zu verleihen und ihn zu spüren. In Belastungssituationen findet eine Konfrontation mit der Leistungsgrenze des eigenen Körpers unmittelbar statt. Der Leib funktioniert dann nicht mehr in seiner Gesamtheit und wird zum erlebten Körper: „Es ist die Störung, die mir meine Leiblichkeit entdeckt. In diesen Fällen zerbricht der ungehinderte Weltbezug, und das Ich wird sich seiner Leiblichkeit bewusst.“²⁷

Je mehr Distanz und Höhenmeter in den Knochen stecken, desto zentraler wird für die Blog-Autor:innen die eigene körperliche Verfasstheit. Wie über die eigene Körperpraxis geschrieben wird, unterscheidet sich in den Berichten allerdings sehr. Dies ist zum einen auf unterschiedliche körperliche Voraussetzungen zurückzuführen. Zum anderen hängt die Erzählweise über eigene körperliche Erfahrungen auch damit zusammen, welches Bild die Autor:innen von sich selbst zeichnen möchten und wie viel sie gegenüber ihrer Leserschaft preisgeben möchten. Einige Autor:innen treten als Expert:innen auf, die allen Herausforderungen gewachsen sind, während sich andere Autor:innen Selbstüberschätzung oder Erschöpfung offen eingestehen und ungeschönt von Schmerzen berichten. Körperliche Schmerzen, insbesondere an Kniegelenken und Füßen, werden immerhin in der Hälfte aller Berichte erläutert. Kinesiologische Tapes, Wanderstöcke und Kompressionsstrümpfe werden erwähnt, da diese die körperliche Leistungsfähigkeit unterstützen und Schmerzen lindern sollen. Das Erfahren von Anstrengung wird in erster Linie im Zusammenhang mit Aufstiegen beschrieben. Erschöpfung tritt vor allem dann auf, wenn mehrere belastende Faktoren zur gleichen Zeit auftreten, beispielsweise Schmerzen, starker Niederschlag und eine fehlende Über-

26 Vgl. Brinck, Alleine auf dem e5 über die Alpen; Holthausen, Alpenüberquerung; Heint, Der Traumpfad München – Venedig.

27 Gugutzer, Robert: Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität. Wiesbaden 2002, 78.

nachtungsmöglichkeit während einer Etappe, wie beispielsweise im Fall von Fabian Heinel.²⁸

Die Anforderungen einer mehrtägigen Wanderung sind für die meisten Autor:innen zunächst ungewohnt und haben wenig Überschneidungen mit ihrem Alltag. Da praktische Erfahrungen zum kompetenten Umgang mit dem eigenen Leib erst noch gesammelt werden müssen, fehlt den Blog-Autor:innen zu Beginn der Wanderung teilweise die Fähigkeit, den Leib als Ganzen zu gebrauchen, seine Intentionalität wahrzunehmen und zu nutzen. Die Rolle der Gewohnheit ist an dieser Stelle nicht unwesentlich. So werden neue Bewegungsabläufe oft zunächst als Störung empfunden, bevor sich der Mensch an sie gewöhnt. Einige Wanderblogs beschreiben, dass sich erst mit der Zeit und mit wachsendem Erfahrungsschatz die Fähigkeit entwickelt, in der Tätigkeit des Wanderns aufzugehen und ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen Ich, Leib und Welt herzustellen. So berichtet beispielsweise Uli Schrempf:

„Langsam erwachte in mir das Gespür für meine Geschwindigkeit. Meine persönliche Geschwindigkeit ist keine Konstante, sondern variiert je nach Weg, Wetter und Stimmung. Atem, Schritt und Herzschlag ergeben dann eine Harmonie, so kann ich ewig weiter gehen.“²⁹

In diesem Zitat zeigt sich die Vermittlerrolle, die der Leib zwischen Ich und Welt einnimmt. Durch den Leib gelingt es, die Bergwelt zu erleben, da er unmittelbaren Zugriff auf die Welt hat. Gleichzeitig wird die Wahrnehmung aber auch durch ihn beschränkt.³⁰ Ob es Wandernden gelingt, durch ihren Leib eine Bedeutung zu erfassen, also die ursprüngliche Intentionalität des Leibes in das eigene Handeln zu integrieren, hängt von der Fähigkeit ab, den Leib zunächst in seiner Verwobenheit zu erkennen und mit ihm eine Einheit zu bilden. Funktioniert der Leib als Ganzer, so wird ein Körperschema erfahrbar, durch das der Mensch aufgrund der leiblichen Intentionalität imstande ist, sinnvoll zu handeln.³¹ Darauf aufbauend kann sich die Kompetenz bilden, die eigenen Reaktionen und Wirkungen realistisch abzuschätzen und sich auf die eigenen Fähigkeiten zu verlassen. Durch das Gehen tritt der menschliche Leib in eine Interaktion mit der Umwelt, was den Anthropologen Tim Ingold und Jo Lee Vergunst zufolge zu einem Erfahrungswissen führt: „Someone who has walked knows the ways of the world. To know, here, means to be able to take action, with a reasonable knowledge of what its

28 Vgl. Heinel, *Der Traumpfad München – Venedig*.

29 Schrempf, *Die Alpen überqueren*.

30 Vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 92.

31 Vgl. Ebd., 167-168.

consequences will be.“³² In den Wanderblogs wird deutlich, dass dieses Erfahrungswissen den Genuss einer Wanderung erheblich steigert, da starke körperliche Beanspruchungen meist auch zu einer mentalen Herausforderung werden. Zugleich trägt das Erleben der Anstrengung eine wesentliche Bedeutung für die Rekonstruktion der Wanderung und die Inszenierung der eigenen Leistung.

Das eigene Ziel erreichen

Ist der Endpunkt der Wanderung erreicht, gilt es, sich von den Strapazen der vergangenen Tage zu erholen und die Erinnerungen Revue passieren zu lassen. Die meisten Wanderberichte beinhalten ein Fazit, das den persönlichen Mehrwert der Wanderung zum Ausdruck bringt. Hier werden Erkenntnisse beschrieben und einzelne Erfahrungen genannt, welche die Autor:innen besonders schätzen – allen voran den Fokus auf das ‚Hier und Jetzt‘ und die Reduktion auf das ‚Wesentliche‘. Die zuhause zurückgelassene Alltagswelt der Wandernden findet in einigen Erfahrungsberichten ebenfalls Erwähnung, wenngleich sie während der Wanderung nicht unmittelbar erlebt wird. Auffällig ist hierbei, dass der gewohnte Alltag meist vor dem Hintergrund leiblicher Erfahrungen während der Wanderung reflektiert wird. So wird etwa die Konsumorientierung und Schnelllebigkeit des eigenen Alltags durch die Wandererfahrung aus einem neuen Blickwinkel betrachtet.

In der Aushandlung von Erwartungen und Erfahrungen bildet sich häufig eine Dissonanz, die Raum für Reflexion und Erkenntnis bietet. Für Merleau-Ponty ist die Welt „nicht reines Sein, sondern Sinn, der durchscheint im Schnittpunkt meiner Erfahrung“³³. Die bewusste Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen Körper und Geist, das Erleben des Leibes sowie die Herstellung eines Gleichgewichts zwischen Selbst, Welt und Anderen zeigen sich als wichtige Bestandteile der Wandererfahrung. Sich während eines Wandertages auf das Wesentliche zu konzentrieren und sich intensiv mit der eigenen körperlichen und mentalen Leistungsfähigkeit auseinanderzusetzen, vergegenwärtigt den Wandernden ihre persönlichen Werte und Fähigkeiten. Der Fokus verschiebt sich, den Autor:innen zufolge, von Alltagssorgen auf klare Handlungszusammenhänge sowie eindeutige Aufgaben und Ziele. Getroffene Entscheidungen werden unmittelbar wirksam. Dieses elementare Umfeld einer Wanderung ermöglicht eine maximale sinnliche Wahrnehmung und damit einhergehend ein Optimum menschlichen Zur-Welt-Seins. Hieraus entsteht ein Raum für persönliche Entfaltung und uneingegrenztes

32 Ingold, Tim/Vergunst, Jo Lee: Introduction. In: Dies. (Hg.): *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot 2008, 1-19, hier 5.

33 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 17.

Denken. Dankbarkeit, Zufriedenheit und Selbstvertrauen werden mehrfach als Auswirkungen der Wanderung beschrieben.

Die entscheidende Erkenntnis der Datenanalyse ist, dass die eigene Leiblichkeit eine zentrale Bedeutung für Wandererfahrungen hat und somit auch die Grundlage für jede Beschreibung von Erfahrungen in Wanderblogs bildet. Mittels des Leibes ist uns die Welt zugänglich, sie wird von uns durch den Leib erschlossen und verstanden. Auch unser Selbst wird über die leibliche Erfahrung des Weltbezugs zugänglich. Durch die Untersuchung wurden verschiedene Handlungsräume aufgezeigt, in denen leibvermittelte Erfahrungen stattfinden. Anknüpfend an körperliche, soziale und ästhetische Erfahrungen werden Prozesse leiblicher Weltaneignung sichtbar, die in den Wanderblogs reflektiert werden. Dem Menschen eröffnen sich während der Wanderungen verschiedene Spannungsfelder: Sie begegnen Begrenztheit und Weite, spüren Identität und Fremdheit, erleben reflexiv-bewusstes Wissen und das Wissen des Leibes. Das Wandern gestaltet sich als eine sinngebende Aufgabe, als Herausforderung der Persönlichkeit und als Belebung des Leibes. Es bietet eine Gegenwelt zum Alltag und verschafft Zugang zur persönlichen Innenwelt. Mit dem Erfahren eigener Grenzen geht bei vielen Wanderblog-Autor:innen ein Reflexionsprozess einher. In seiner Vermittlungsfunktion wird der Leib als Ermöglichung, zugleich aber auch als Beschränkung erlebbar. Die ursprüngliche Intentionalität des Leibes wird in diesen Momenten unmittelbar erfahren. Wenn es gelingt, den Leib als Ganzes fungieren zu lassen, kann ein Körperschema erlebt werden, das mehr bietet als das Nebeneinander von Körperteilen: Es bildet sich ein leibliches Vermögen, durch das der Körper kompetent und ganzheitlich handelt. Die Trennung von Körper und Geist stellt sich in den Wanderblogs als Gewohnheit heraus, die durch das Mittel des Leibes überwunden werden kann.

Rückblickend kann die Interpretation und Verallgemeinerung von Wanderblogs keiner persönlichen Erfahrung einzelner Wandernder gerecht werden. Die beschriebenen Erfahrungen des Selbst und der Welt bleiben letztlich individuell, und daraus folgende Erfahrungsberichte sind deshalb so einzigartig wie die Menschen, die sich auf eine Wanderung begeben. Dennoch schafft die Untersuchung einen Ausgangspunkt für die Erforschung von Erfahrungsdimensionen während alpiner Bergwanderungen und ihrer textlichen Verarbeitung in Wanderblogs.

Merleau-Ponty schließt sein Werk mit den Worten: „Denn bis ins Letzte durchlebt nur ein Held sein Verhältnis zur Welt und den Menschen, und kein anderer darf in seinem Namen sprechen.“³⁴ Und damit soll auch dieser Beitrag enden, wenngleich das Thema noch nicht erschöpfend behandelt ist. Am besten schnüren interessierte Forschende selbst die Wanderschuhe, schultern ihren Ruck-

34 Ebd., 518.

sack und erleben das Wandern am eigenen Leib. Und hören sich nachher gut zu, wenn sie selbst von blühenden Bergwiesen, schmackhaften Semmelknödeln oder schnarchenden Mitwandernden erzählen.

Gehen auf den „heiligen Berg“

Zu emotionalen Praktiken des Bergsteigens auf die Hohe Munde

Laura Kogler

„22. Oktober 2018[:] Grenzen verlaufen nicht zwischen Völkern, sondern zwischen oben & unten.“¹

Sehnsuchtsort Munde. Die Präsenz der Hohen Munde wird durch ihre charakteristische Form, durch den spitzen Westgipfel und den runden Ostgipfel, verstärkt: Für Telfs als Gemeinde direkt am Fuße der Hohen Munde nimmt der Berg einen konstitutiven Moment im Alltag der Menschen ein. So zeugt der typische Spruch „Du bist erst ein:e richtiger Telfer:in, wenn du auf der Munde warst“ davon, welchen Stellenwert die „schlafende Riesin“ einnehmen kann, die mit diesem Spitznamen eines der seltenen Beispiele für einen Berg ist, der sprachlich weiblich gelesen wird. Dementsprechend kann das Gehen auf die Hohe Munde als ein Initiationsritus für lokale Identitäten verstanden werden. Dies trifft vor allem auf die in Telfs und Umgebung lebenden Menschen zu, die die *Hobe-Munde-Kultur* als Teil ihres kollektiven Gedächtnisses sehen. Telfs ist eine multikulturelle Gemeinde, in der Menschen aus mehr als achtzig Nationen leben. Somit müssen verschiedene kulturelle Traditionen mitgedacht werden – die in dieser Arbeit erwähnten Telfer:innen sind jene, die die *Hobe-Munde-Kultur* als Teil ihres Heimatverständnisses sehen und die Munde als wichtigen Aspekt ihres Alltags erleben. Im Folgenden möchte ich der Frage nachgehen, inwiefern das Gehen auf die Hohe Munde als emotionale Praxis greifbar gemacht werden kann. Damit soll ein fokussierter Blick auf das Fallbeispiel der Hohen Munde als Hausberg geworfen und eine neue Perspektive auf das Gehen als körperliche Praxis sowie generell auf die hochwirksame Utopie „Heimat“ eröffnet werden.

Die Hohe Munde war in der Vergangenheit Schauplatz verschiedener alpinistischer Höchstleistungen und individueller Gipfelerfolge, die in Gipfelbüchern festgehalten wurden. Das Gehen dorthin weist aber – wie jedes Berggehen – neben emotionalen Komponenten auch verschiedene materielle Komponenten auf, etwa Wege und Steige, technische Sicherheitsmaßnahmen, Infrastrukturen wie Hütten und weitere Spuren der Menschen auf dem Berg – die Praxis des Gehens hat die

1 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde, 2018.

Hohe Munde zu einer Kulturlandschaft gemacht. Den Höhepunkt der kulturellen Inszenierung erreichte die Hohe Munde, als das vom bekannten Tiroler Dramatiker Felix Mitterer verfasste Theaterstück „Munde“ 1990 auf dem Ostgipfel aufgeführt wurde. Das mit dem Stück veröffentlichte Tagebuch von Felix Mitterer, die Gipfelbücher des Ost- und des Westgipfels der Hohen Munde aus den Jahren 1961 bis 2020 sowie ein Interview mit dem ehemaligen Telfer Weg- und Steigwart Hansjörg Randl geben im Folgenden Einblicke in die verschiedenen Modi des Gehens und ermöglichen eine Analyse des emotionalen Gehens auf die Hohe Munde. Denn wie die kulturwissenschaftliche Emotionsforschung zeigt, sind unsere Emotionen, wie auch das Gehen, Teil unseres sozialen Körpers und des sozialen Erlernens. Vorauszuschicken ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass hier nur aus einer ‚passiven‘ Perspektive über das Gehen auf die Hohe Munde geschrieben werden kann, da eine Teilnehmende Beobachtung am Berg zur Zeit der Forschung schwer möglich war.

Das Gehen/Bergsteigen als (emotionale) Praxis

Im Tagebuch, das seinem Stück angefügt ist, fragt sich der Schriftsteller Felix Mitterer: „Warum gehe ich nicht auf die Munde? Es gibt Berge, die flößen einem so einen Respekt ein, daß man nicht hinaufgeht. Überall auf der Welt gibt es Berge, die als heilig gelten. Als unberührbar. [...] Die Munde ist auch irgendwie so ein heiliger Berg.“² Um das Gefühl des Besteigens oder, wie hier, Nicht-Besteigens der Hohen Munde genauer zu verstehen, braucht es zuerst eine Reflexion von Literatur über die Praxis des (Berg-)Gehens und die emotionale Praxis aus kulturwissenschaftlicher Perspektive. Dabei wird Gehen, Bergsteigen und Berggehen als Synonym verwendet.

Gehen ist eine Alltäglichkeit – ein uns körperlich vertrauter Automatismus. Nach den ersten aufregenden Schritten als Kleinkind wird das Gehen rasch zur Normalität und dabei auch einem normativen Prozess unterworfen. Das Gehen ist in habitueller Form von den ersten Gehversuchen an in unseren Körper eingeschrieben.³ So verhält es sich nach Monique Scheer auch mit unseren Emotionen. Emotionen sind wie das Gehen eine erlernte kulturelle Praxis und damit durch unsere soziale Umwelt bestimmt.⁴ In diesem Sinne geht es bei der Frage des Gehens als (emotionale) Praxis nicht allein um die körperliche Tätigkeit, sondern

2 Mitterer, Felix: Munde. Das Stück auf dem Gipfel. Innsbruck 1990, 50.

3 Vgl. Ingold, Tim: Culture on the Ground. In: Journal of Material Culture, 9 (2004), H. 3, 315-340, hier 333.

4 Vgl. Scheer, Monique: Emotion als kulturelle Praxis. Stuttgart 2020, 352.

stets auch um Kontexte und Materialitäten des Gehens. Dabei soll zum einen mitgedacht werden, dass Praxis auch körperliches Tun ist, das sich vor allem im unbewussten Handeln bemerkbar macht und durch das soziokulturelle Umfeld mitbestimmt wird.⁵ Gleichzeitig gibt es zum anderen eminente Bezüge zwischen dem Gehen als emotionaler Praxis und Heimat als einem dynamischen und hoch-emotionalen Konzept. So kann das Gehen gar als heimatkonstituierend verstanden werden. Tim Ingold schreibt, dass die Region, durch die unsere täglichen Wege führen, sich gleichsam in unsere muskuläre Erinnerung einschreibe:

„As people, in the course of their everyday lives, make their way by foot around a familiar terrain, so its paths, textures and contours, variable through the seasons, are incorporated into their own embodied capacities of movement, awareness and response – or into what Gaston Bachelard calls their ‚muscular consciousness‘.“⁶

So werden wir durch das Gehen in einer bestimmten Landschaft geprägt, umgekehrt prägen wir mit unserem Gehen aber auch die beschrittene Landschaft mit: „Through walking, in short, landscapes are woven into life, and lives are woven into the landscape, in a process that is continuous and never-ending.“⁷ Damit sind die begangenen Umwelten als Teil einer transformierten und inkorporierten Landschaft zu sehen, denn: „[w]hen the same paths are repeatedly trodden, especially by heavy boots, the consequences may be quite dramatic, amounting in places to severe erosion. Surfaces are indeed transformed.“⁸ Dabei ist gerade die Frage, wie wir das Gehen und die Landschaft um uns herum wahrnehmen und diese durchwandern wollen, stark von unserer Biografie, unserer Erziehung und unserem Habitus geprägt.⁹

All dieses Punkte schlagen sich auch im Heimatkonzept nieder, das stark mit dem Konzept von Hausberger¹⁰ verbunden ist. Heimat ist eine Utopie, ein Sehnsuchtsort, in dem unterschiedlichste Aneignungsstrategien verbunden werden können und auf den Sehnsüchte projiziert werden.¹¹ Denn unser Körper ist das

5 Vgl. Ebd., 352-357.

6 Ingold, *Culture on the Ground*, 333.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Vgl. Langbein, Ulrike: Kein Glühen in den Alpen. Über ein anderes Verhältnis zu den Bergen. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, 2005, 145-152, hier 150.

10 Vgl. Kunz, Wolfgang: *Das Gipfelbuch: Selbstzeugnis am besonderen Ort. Eine kulturwissenschaftlich-volkskundliche Untersuchung über alpine Gipfelbücher und ihre Eintragungen.* Innsbruck 2018, 158 u. 186-187.

11 Vgl. Schlink, Bernhard: *Heimat als Utopie.* 8. Auflage, Frankfurt am Main 2014; Meixner, Wolfgang: „Heimat“ – „verflixt“, „schlüpfrig“, „mißbraucht“ und „geschändet“. In: Hessenberger,

Bindeglied zwischen der (Um-)Welt und unserem Sein. So begreift Katrín Lund das Gehen als ein multisensorisches Erlebnis, bei dem es zu einem Dialog zwischen dem Selbst und der Umwelt kommt.¹² Nach Bernhard Tschofen ist Gehen zusätzlich ein Instrument für „das Verstehen der sozialen Welt und ganz besonders ihrer räumlichen Dimension.“¹³

Für Ulrike Langbein hingegen stellen Berggipfel keine Sehnsuchtsorte dar. Durch ihren kritischen Blick auf den „Zusammenhang von Selbst- und Aufstiegserfahrung, von Menschsein und Auf-dem-Berg-Sein [als ein] fest[er] Topos der Alpenforschung“¹⁴ wird die Frage der emotionalen Gehpraxis auf die Hohe Munde um eine Perspektive erweitert. Diese Gegenperspektive ist vor allem bei der genauen Analyse der Art des Gehens und bei der Betrachtung der Frage interessant, ob der Gipfel immer als Sehnsuchtsort und in diesem Fall als Ort der Identitätsstiftung verstanden werden muss.¹⁵

Berggehen/Bergsteigen bleibt eine besondere Herausforderung: „[Der Mensch] steigt auf Berge, und aus Bergen wird etwas anderes. Die Zusammensetzung markiert einen qualitativen Sprung als epistemologischen Bruch: Sakrales wird profan.“¹⁶ Das Berggehen ist eine Praxis und lässt einen Weg entstehen, der nach der Erreichung des Gipfels immer wieder auf den Grund zurückkehrt. Den Paradigmenwechsel zwischen Sakralem und Profanem, zwischen dem Blick auf den Berg und dem Blick vom Gipfel hinunter beschreibt Martin Scharfe. Dabei geht es ihm vor allem um die Ästhetisierungsgeschichte und die Sichtbarmachung der Veränderung der kulturellen Praxis des Berggehens wie auch der Bergbetrachtung.¹⁷ Bergsteiger:innen sind in der Lage, den Berg unmittelbar zu erfahren und zu begreifen. Dies wird vor allem auf die Entschleunigung zurückgeführt: Durch die Höhenluft und das Bergaufsteigen bewegt man:frau sich langsamer, der Körper wird spürbarer und das Erlebnis prägt sich dadurch besser ein. Denn wie auch Helga Peskoller hervorhebt, sei der Abschluss einer Bergtour für das bergsteigende Subjekt nicht der Gipfel, sondern erst das sichere Erreichen des Ausgangspunktes.¹⁸

Edith (Hg.): Hoamatle. Heumahd. Heimat. Vom historischen Leben und Arbeiten im Ötztal. Ötztaler Museumsgeschichte(n) Teil II. Innsbruck 2022, 207-217.

- 12 Vgl. Lund, Katrín: Seeing in Motion and the Touching Eye: Walking over Scotland's Mountains. *Ertnofoor* 2005, 29.
- 13 Tschofen, Bernhard: Vom Gehen. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf eine elementare Raumpraxis. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 109 (2013), H. 1, 58-79, hier 60.
- 14 Langbein, Kein Glühen in den Alpen, 145.
- 15 Vgl. Ebd., 146.
- 16 Peskoller, Helga: *BergDenken. Eine Kulturgeschichte der Höhe*. Wien 1997, 9.
- 17 Vgl. Scharfe, Martin: Der Blick vom Berg. Ein Kapitel aus der Ästhetisierungsgeschichte des Alltags. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 98 (2002), H. 1, 41-77.
- 18 Vgl. Peskoller, *BergDenken*, 9-11.

Die Art des Bergsteigens gibt Aufschluss über den Charakter des Berges und betrifft auch die gewählten Wege und den Modus des Gehens, wie Ingold schreibt.¹⁹ Denn der Zustand des Weges, des Felsens und des Untergrundes erzwingt eine bestimmte Art des Steigens: „Je differenter der Fels, desto leichter fällt das Höhensteigen. Homogenität ist abstrakt, eine glatte Wand weist die mimetische Bewegung des Körpers zurück.“²⁰ Darüber hinaus hebt Peskoller hervor, dass der Abstieg durch den allgegenwärtigen Abgrund mehr Reflexion ermögliche als der Aufstieg.²¹ Das inkludiert die historische Entwicklung des Wanderns, den heutigen Habitus (der Naturbetrachtung) und die Dichotomie zwischen städtischer Zivilisation und alpiner Natur.²² Der Stellenwert der Naturwahrnehmung zeigt sich auch anhand der ersten schriftlich festgehaltenen Besteigung der Hohen Munde: Andrä Sauter, ein Förster aus Zirl, stellte 1829 vor allem die Pflanzenwelt und Naturwahrnehmung in den Fokus.²³ Sein Bericht verweist auf die Rolle des Gehens und die Naturwahrnehmung:

„Vom Dorfe Telfs aus gelangt man nach vier- bis fünf-stündigen Gänge über die Ortschaft Buchen ohne Gefahr auf die majestätische Munde, wo der beharrliche Steiger durch das höchst anziehende Miniaturgemälde der Gegend um Telfs, um Miemingerberg und des Thales Leutasch für seine Mühe reichlich entschädigt wird [...]“²⁴

Sauters Begriff des „Miniaturgemäldes“ kann mit Lunds Begriff des *picturesquen*, einer malerischen Landschaft, verglichen werden.²⁵ Unter diesen Aspekt fällt auch das Streben nach dem ästhetischen Blick auf die umliegende Natur.²⁶ So schreibt Wolfgang Kunz, dass die Natur für die Menschen zu einem ästhetisch erlebbaren Raum des passiven Genießens oder der aktiven körperlichen Betätigung werde. Meist sei der Höhepunkt des Naturerlebnisses Berg der schweifende Blick vom Gipfel aus, der historisch bedingt als Naturaneignung interpretiert wird.²⁷ Der Blick und der Gang in der Natur seien aber nicht nur positiv zu betrachten, sondern würden auch eine kritische Betrachtung verdienen:

19 Ingold, *Culture on the Ground*, 333.

20 Peskoller, *BergDenken*, 12.

21 Vgl. Ebd., 12.

22 Vgl. Tschofen, Bernhard: *Berg, Kultur, Moderne. Volkskundliches aus den Alpen*. Wien 1999, 9-14.

23 Sauter, Andrä: *Topografie*. In: *Der Kaiserlich Königlich privilegirte Bothe von und für Tirol und Vorarlberg*, 21.12.1829.

24 Ebd.

25 Vgl. Lund, *Seeing in Motion and the Touching Eye*, 31.

26 Vgl. Kunz, *Das Gipfelbuch*, 186-187; Lund, *Seeing in Motion and the Touching Eye*, 30-32.

27 Vgl. Kunz, *Das Gipfelbuch*, 187-188 u. 32.

„Diese Aneignung von Natur ist ein Prozess, der Unbekanntes ordnet und es somit begreifbar macht, sie füllt Defizite auf und bereichert die Menschen; die Berge werden zum ‚Quasi-Eigentum‘ jedes einzelnen Bergsteigers, jeder Bergsteigerin. Berge werden identifiziert und benannt, eben in ein Ordnungssystem gebracht; in diesem Prozess wird Natur in Kultur umgewandelt.“²⁸

Hier wird auch die ökonomische Umsetzbarkeit des Gehens in der Natur angesprochen. Durch das Besteigen des Gipfels entsteht eine Distanz zum Alltag, ein häufiges Motiv des Gehens:²⁹ „Diese Wechselwirkung aus Gehen und Rückkehr ist einer der Gründe für den Reiz des Bergsteigens; das Eine ohne das Andere ist schwer möglich.“³⁰ Dieser spezielle Reiz, das Nähe-Distanz-Verhältnis zum Alltag, ist auch in Bezug auf das Besteigen der Hohen Munde zu beobachten.

Heimat als emotionales Konzept – Die Heimatkonstitution durch die Besteigung des Hausberges

Der Hausberg in seiner ganz speziellen regionalen Aneignung definiert nach Kunz eine geografische Erhebung in unmittelbarer Wohnnähe, die wiederholt bestiegen wird. Viele Orte haben einen Hausberg, der als Identifikation mit und Streben nach Heimat verstanden werden kann. Dabei sind das Erklimmen des Hausberges und der schweifende Blick über die ‚eigene Heimat‘ als Momente der Verortung zentral.³¹ Die Gemeinde Telfs hat sich die Hohe Munde nicht nur auf einer symbolischen Ebene, durch die Hohe-Munde-Kultur, angeeignet, sondern auch auf einer ökonomisch-rechtlichen: Die kargen Gipfel der Hohe Munde wurden am 16. Oktober 1998 vom damaligen Telfer Bürgermeister Helmut Kopp gegen einen Waldbereich am Zimmerberg mit den Österreichischen Bundesforsten eingetauscht und kamen somit in den Besitz der Gemeinde.³²

Für viele Bergsteiger:innen aus der Umgebung scheint es wichtig zu sein, von daheim aus zur Besteigung der Munde zu starten. Dieses Von-daheim-Losgehen markiert auf der einen Seite die Beziehung zur eigenen Umgebung, der „Heimat“, und verweist gleichzeitig auf das Nähe-Verhältnis zwischen Berg und Zuhause. Durch den Start von der eigenen Haustüre kann die Besteigung beinahe als eine Art Pilgern verstanden werden; darauf weisen zumindest einige Gipfelbucheinträ-

28 Ebd., 189.

29 Vgl. Ebd., 189-191.

30 Ebd., 193.

31 Vgl. Ebd., 158.

32 Vgl. Hofer, Hansjörg/Angerer, Hubert: 2662 Hohe Munde. Telfs 2014, 94-101.

ge hin: „08.09.2018 Jeden Tag sehen wir dich vom Fenster aus – heute stehen wir oben[.] #gipfelsieg #heimatliebe #Bergliebe“³³ oder „26.10.08 Mein Hausberg ist D. Schönste, Mächtigste – Die ‚schlafende Sphinx‘ Mit einbezogen D. Mieminger Kette. Ein Spitzentag M. gewaltiger Fernsicht – wie in Mitten eines Kraters’s [sic!]. Danke Schöpfung – es ist schön zu sein.“³⁴ Die Hohe Munde ist für viele Telfer:innen und Bewohner:innen der umliegenden Gemeinden so bedeutend, dass sie oft mehrere Versuche unternehmen, um endlich auf dem Gipfel des Hausberges zu stehen: „12. Mai 2007 [...] 1. Versuch über Westseite gescheitert am Vorgipfel. 2. Versuch, heute 12.5.07 über Ost Seite, geschafft.“³⁵

Es gibt eine Vielzahl an Wegen und Steigen, die den Berggehenden zur Verfügung stehen und gleichzeitig eine Verbindung mit der versorgungstechnischen Infrastruktur aufweisen. Häufige Ausgangspunkte sind etwa die Rauthütte, die Neue Alplhütte und das Straßbergerhaus. Im Gespräch stellt der einstige Weg- und Steigwart Hansjörg Randl fest, dass seine Aufgabe darin gelegen sei, die Wege so zu gestalten, dass möglichst alle, die auf einem Gipfel der Hohen Munde stehen wollen, dies auch schaffen.

Seit 2003 kann von einer deutlichen Veränderung der bisher dominierenden Gehpraxis in Bezug auf die Hohe Munde gesprochen werden, da in diesem Jahr der sogenannte Mundelift, ein Sessellift von Leutasch zur Rauthütte, abgebaut wurde. Seither muss diese Wegstrecke zu Fuß gemeistert werden. Das hat wiederum zu einem regelrechten Schitouren-Boom auf die Rauthütte geführt, womit das Fehlen des Liftes einen spezifischen Modus des (winterlichen) Gehens noch weiter gefördert hat.

Wichtig für eine positive Geherfahrung sind, abhängig von der Saison, stets die Ausrüstung und gewisse Sicherheitsvorkehrungen. Zusätzlich werden abschnittsweise noch Seilversicherungen an den Steigen angebracht. Laut Randl kommt es bei Bau und Instandhaltung der Steige und Wege in leichterem Gelände vor allem auf Abwechslung und Kreativität an. Im höher gelegenen, alpinen Gelände wird zugunsten der Sicherheit oft auf die Ästhetik des rein natürlich Scheinenden verzichtet. Wegmarkierungen durch Pfeile, Farbmarkierungen an den Felsen sowie gar reflektierende Stangen oder ähnliche Orientierungspunkte erleichtern beziehungsweise helfen hier der:dem Gehenden vor allem dann, wenn schlechte Sicht herrscht oder die Erfahrung fehlt. Denn trotz all der Vorkehrungen passieren auch auf der Hohen Munde immer wieder – manchmal auch tödliche – Unfälle. So

33 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Westgipfel, 2016 bis 2020.

34 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Westgipfel, Sept. 2008 bis Okt. 2010.

35 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Westgipfel, Sept. 2006 bis Aug. 2008.

wurde als Schutzmaßnahme für die am Fuße der Munde lebende Bevölkerung eine Lawinerverbauung am Ostgipfel errichtet.³⁶

Für gewisse Sicherheitsvorkehrungen ist man:frau jedoch selbst zuständig; dazu zählen auch einige Gegenstände, die essentiell für die Besteigung der Hohen Munde sind:

„Die wichtigste Voraussetzung für Bergwanderungen und Bergtouren ist die richtige und zweckmäßige Bekleidung und Ausrüstung. Werden bei einer leichten Bergwanderung aus Unkenntnis und Unwissenheit Fehler in dieser Hinsicht gemacht, dann müssen schon schlimme Komplikationen eintreten, wenn es deswegen zu einem Unfall oder gar zu einer Katastrophe kommt.“³⁷

Ein wichtiges Detail ist das Schuhwerk – wobei diesem nicht jede:r besonders hohe Bedeutung beimisst. So sind Schuhe für Tim Ingold ein Produkt, das die Freiheit der Füße und deren Tastsinn einschränkt, gleichzeitig sind sie auch ein Symbol der zivilisatorischen Naturaneignung und Technisierung.³⁸ Laut Langbeins Beschreibung des alpenländischen Schuhtrends können Bergschuhe damit als kulturelles Spezifikum der Alpenregionen verstanden werden.³⁹ Sogar in einem Gipfelbucheintrag taucht das Thema Schuhe auf: „16.09.18 Trotz Anfangsschwierigkeiten mit den neuen Schuhen.“⁴⁰

Ein weiterer wichtiger Bestandteil der Ausrüstung ist der Rucksack: „15.10.06 Wilderm. [Wildermieming] – Hohe Munde (8:00–12:00) [...] +2 große Rucksäcke voll Marend [Jause] + Fernglas.“⁴¹ Ebenso bedeutend ist die (sportliche) Bekleidung, die an die Jahreszeit angepasst sein soll, dazu Sonnenbrille und Erste-Hilfe-Set. Dies sind Gegenstände, die auch Langbein erwähnt. Trotzdem stellt sie indirekt an diesem Punkt eine kritische Frage: Wer hat all diese Dinge beziehungsweise kann und möchte sich dieses Spektrum an Ausrüstung leisten?⁴²

Darüber hinaus sind eine Jause und eine ausreichende Menge an Getränken zentraler Teil der Ausrüstung. Die Hohe Munde ist ein karger Berg, auf dem ab der Rauthhütte beziehungsweise ab Straßberg – zumindest auf den klassischen Wegen – kein Wasser zum Auffüllen gefunden werden kann. Nur wer die Hohe

36 Vgl. Interview mit Hansjörg Randl, geführt von Laura Kogler, Innsbruck/Mieming, 15.2.2021.

37 Heckmair, Anderl: Bergsteigen für Anfänger und Fortgeschrittene. München 1978, 55.

38 Vgl. Ingold, *Culture on the Ground*, 319–321.

39 Vgl. Langbein, *Kein Glühen in den Alpen*, 147.

40 Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, 2016 bis 2020.

41 Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, Sept. 2006 bis Aug. 2008.

42 Vgl. Langbein, *Kein Glühen in den Alpen*, 147.

Munde ‚wie seine Westentasche‘ kennt, weiß, wo kleine Wasservorkommen zu finden sind.⁴³

An dieser Grundausrüstung wird deutlich, dass das Gehen und die damit zusammenhängenden Empfindungen stark an verschiedene Materialitäten gebunden sind, ja von diesen abhängen.

Die Gipfelbücher der Hohen Munde als Zeugnisse einer Emotionalität des Gehens

Wer geht auf die Hohe Munde? Diese Frage kann am besten mithilfe der Gipfelbücher des Ost- und Westgipfels von 1961 bis 2020 geklärt werden.⁴⁴ Kunz schreibt, dass Einträge in Gipfelbücher in die Kategorie der Selbstzeugnisse fallen.⁴⁵ Das Sich-Eintragen in ein Gipfelbuch gehört zur Standardpraxis des alpinen Bergsportes und ist zugleich durch das wiederholte Besteigen ein Aneignungsprozess des (Haus-)Berges. Auch ist durch das Aufkommen von Gipfelbüchern das Berggehen als Praxis der Alpenpioniere und Profi-Bergsteiger abgelöst worden; das wiederholte Sich-Eintragen in ein Gipfelbuch desselben Gipfels wird von Kunz als „Praktik alpiner Aneignung“ gedeutet und verweist gleichzeitig auf die emotionale Bedeutung eines (Haus-)Berges für Bergsteiger:innen.⁴⁶

Kunz teilt die von ihm untersuchten Gipfelbucheinträge in vier Kategorien ein: erstens das Visitenkartendepot beziehungsweise die erweiterte Namenseintragung; sie ist vergleichbar mit den ersten Selbstzeugnissen der Bergsteiger am Berg⁴⁷ und heute oft noch mit zusätzlichen Informationen, etwa zu Auf- und Abstiegsweg, physischer wie psychischer Verfassung und Witterungsbedingungen, sowie manchmal mit allgemeinen Grüßen verbunden. Hier ist das Ziel, die eigene Präsenz auf dem Gipfel festzuhalten und mit anderen zu kommunizieren, spricht sich indirekt gegenseitig, in der Community, zum Aufstieg oder zu Bestzeiten zu gratulieren beziehungsweise die wiederholte Gipfelbesteigung festzuhalten. Einträge nach dem zweiten Typ kommentieren das Naturerlebnis. Drittens existieren humorvolle oder ironische Einträge. Und die vierte und letzte Kategorie behandelt

43 Vgl. Interview mit Hansjörg Randl, geführt von Laura Kogler, Innsbruck/Mieming, 15.2.2021.

44 Vgl. die entsprechenden Gipfelbücher (siehe Quellenverzeichnis).

45 Vgl. Kunz, Das Gipfelbuch, 17.

46 Vgl. Ebd., 158-159.

47 Für Erstbesteigende und Alpinpionier:innen war es früher zentral, ihre Namen als Beweis ihrer alpinistischen Erfolge auf dem Gipfel zu hinterlassen. Die Namen der Gipfelpionier:innen und deren Nachfolger:innen wurden auf sogenannten Gipfel-Wahrzetteln festgehalten. Die heute gängigen Speichermedien, die Gipfelbücher, ermöglichen einer Vielzahl an Personen, ihre Präsenz am Gipfel festzuhalten. Vgl. Kunz, Das Gipfelbuch, 173.

religiöse und spirituelle Beiträge.⁴⁸ Zwar sind die Einträge nicht immer klar einer einzelnen Kategorie zuzuordnen, aber sie lassen sich damit leichter interpretieren und im Kontext der Alltagskultur verorten. Dadurch können, wie Kunz schreibt, „Rückschlüsse auf Grundwerte und Normen, auf Denkweisen und Haltungen unserer Gesellschaft“⁴⁹ gezogen werden.

Durch die Typologisierung der Einträge wird ersichtlich, dass diese nicht nur eine alpinistisch erlernte Praxis, sondern durch den Status der Selbstdokumentation ein Dokument des Gehens sind. In Anlehnung an Kunz' Typologien und die Kategorie des Gehens habe ich anhand der Einträge in die Gipfelbücher der Hohen Munde versucht, eine neue Kategorie zu finden: Sie betrifft Einträge über das Gehen auf die Hohe Munde in Bezug auf die dabei empfundenen Emotionen. Manche dieser Einträge veranschaulichen, welches Erfolgsmoment das Erreichen des Gipfels ist, wenn dieser schon lange angestrebt wurde oder er sich immer im Blickfeld des täglichen Lebens befindet: „10.10.2010 Jeden Tag die Munde vor der Haustür, nun endlich auch den ‚richtigen Gipfel‘ bezwungen. Anstieg war toll.“⁵⁰

Weitere Einträge verweisen deutlich auf das Gefühl der Verbundenheit mit einem Ort und auf den Charakter des mit diesem Gefühl eng verbundenen Hausberges.⁵¹ Man:frau erfahre durch das Erwandern des Hausberges eine Stärkung des Heimatgefühls und damit auch der Aneignung der Region um den Hausberg. Hier erscheint das Gehen auf die Hohe Munde als eine emotionale Gehpraxis. Dies machen diverse Einträge sichtbar, unter anderem die folgenden: „4.8.18 endlich am Hausberg gewesen“ oder „21.10.18 Übers Rauchetal auf die Hohe Munde[.] Mein Schnucki hat es nach 31 Jahren auch geschafft – a richtige Telferin ischs.“⁵²

Neben den Einträgen über den erklommenen Hausberg gibt es noch weitere Einträge, welche Gehen als emotionale Praxis aufzeigen. Diese sind vor allem in den aktuelleren Gipfelbüchern zu finden. „24.6.2017 Heute ist für uns ein besonderer Tag: Heiratsantrag auf dem Westgipfel der Hohen Munde. Sie hat JA gesagt! Jippi.“⁵³ Auch andere Einträge zeugen von Emotionen:

48 Vgl. Ebd., 162-170.

49 Ebd., 172.

50 Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, Sept. 2008 bis Okt. 2010.

51 Vgl. Tschofen, Berg, Kultur, Moderne, 253.

52 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, 2016 bis 2019.

53 Ebd.

„20.7. Als Gipfelstürmer sind wir jetzt zu bezeichnen – diese wunderschöne Bergtour ist mit nichts zu vergleichen. Der Humor am Anfang uns bald verging – als jeder einzeln von uns im Seile hing. Doch jetzt haben wir es geschafft, das ist klar! Ich kann nur sagen: die Aussicht hier oben, die ist wunderbar!“⁵⁴

Neben der Freude sind, wie Kunz schreibt, auch Einträge zum Gedenken an Verstorbene zu finden. In diesem Sinne kann das Gehen als Gedenken an und Ehrung der Toten gesehen werden und eine starke emotionale Komponente aufweisen:

„6. Oktober 2016 Liaber [Lieber] Jürgen, liabe [liebe] Bergwächter, liabe [liebe] Bergrettungskameradn, soeben flackert a Kerzl [Kerze] au [auf] am Kreiz [Kreuz] für alle de [die] ins Vorausgegangen sein, für alls was ins [uns] diesen Sommer wieder Freid [Freude] gmacht hat die Berg und im Tal mächn' [möchten] wir dem und denen DANKN', de [die] auf ins [uns] schaugn' [schauen]! Vagelt's [Vergelte es] Gott, negsches Johr [nächstes Jahr] sein mir [wir] wieder in Bergmessrhythmus. [...]"⁵⁵

Dabei ist wichtig mitzudenken, dass nicht der Gipfel per se das Ziel des Gehens sein muss, sondern auch der Weg selbst ein wichtiger Teil des Gehens und der Gehpraxis ist. So gehen viele, wie auch der bereits erwähnte Hansjörg Rاندl, regelmäßig und zu unterschiedlichen Zwecken auf die Hohe Munde. Der folgende Eintrag zeigt, dass das Gehen auf die Hohe Munde für manche ein Teil des Trainings für eine ganz andere Art des Gehens ist:

„8.7.84 In meinem Vorbereitungsprogramm für meinem [sic!] Saisonhöhepunkt, dem [sic!] ‚New York City Marathon‘ sind auch Hochgebirgsläufe eingeplant. Diesmal gings [sic!] von Telfs-Kochental-Rauthhütte im lockeren Laufschrift. Von dort teils laufend teils flott marschierend zur Hohen Munde. Nach 2½ Std Belastung genießt man in Ruhe den herrlichen Ausblick bei einem netten Tratsch mit Bergfreunden. Nun geht es über die ‚Nieder‘ hinunter ins Tal und wieder wurde mein Läuferleben um ein schönes Erlebnis bereichert [...]"⁵⁶

Schließlich soll noch ein Blick auf die „Kulturalität der Emotionen“⁵⁷ gelegt werden, wie Langbein schreibt: „Der normative Blick eines Berg-Affinen ignoriert die Vielfalt möglicher Bergerfahrungen und macht (anders) Sehende zu Blinden.“⁵⁸

54 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Ostgipfel, Juli 1991 bis Aug. 1992.

55 Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, 2016 bis 2019.

56 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, Sept. 1983 bis Juli 1985.

57 Vgl. Langbein, Ulrike: Emotionen. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, 130-153.

58 Langbein, Kein Glühen in den Alpen, 148-149.

In diesem Sinne soll hier noch ein Eintrag diskutiert werden: „7.7.91 Murat Yilmaz der erste Türke auf der Hohen Munde. Aus Oberhofen in [sic!] Inntal.“⁵⁹ Mit diesem Zitat soll darauf verwiesen werden, dass es eine normative Praktik des Berggehens und eine Performanz des Heimatgefühls durch den Gang auf die Hohe Munde geben kann. Wirkt das Gehen auf die Hohe Munde auch ausschließend? Obwohl Menschen aus der ganzen Welt die Hohe Munde besteigen, wird kulturelle Vielseitigkeit im Lokalen in dieser Praxis wenig gelebt oder zumindest wenig in den Gipfelbüchern vermerkt. Eine Kritik, die auch in Felix Mitterers Drama mitschwingt.⁶⁰ Laut dessen Tagebuch waren bereits vor diesem Eintrag Personen mit türkischen Wurzeln auf der Hohen Munde. Trotzdem könnte die Notiz vom 7. Juli 1991 als Zeugnis einer emotionalen Gehpraxis verstanden werden, da sich die Person als Pionier fühlte.

Akteur:innen der Hohen Munde – Zwischen Kulturwanderungen und Rekordzeiten

Die Hohe Munde hat nicht erst seit dem 19. Jahrhundert eine zentrale Bedeutung für die Region. Bereits der Name „Hohe Munde“ kann mit dem Wandern in Verbindung gebracht werden, wie der Historiker Stefan Dietrich schreibt. „Hohe Munde“ stammt ursprünglich von dem lateinischen *mons, montis* ab, das sich in der aktiven Sprache zu *mont* und *munta* weiterentwickelte. Als *la munta* wird in der heutigen gadertalischen Sprache unter anderem die Alm bezeichnet.⁶¹ So vermutet der Sprachwissenschaftler Gerhard Rampl, auf welchen sich Dietrich bezieht, dass der Name eher von der Niederen Munde, einem ehemals almwirtschaftlich genutzten Bereich, abstammt und erst dann den Berg hinauf gewandert ist.⁶² Jedenfalls ist der Name „Munde“ circa auf das 17. Jahrhundert zurückzuführen,⁶³ wobei manche Alteingesessenen den Berg manchmal heute noch „Munta“ nennen. Noch stärker verändert hat sich in den letzten Jahrhunderten wohl das Erscheinungsbild. Denn bis ins 17. Jahrhundert war die Hohe Munde laut der Telfer Sage „Der Mund’nschafer“ von Wiesen und Wäldern überdeckt.⁶⁴

59 Gipfelbuch Hohe Munde Ostgipfel, Juli 1991 bis Aug. 1992.

60 Vgl. Mitterer, Munde, 7-45.

61 Vgl. Dietrich Stefan: Wie kam die Munde zu ihrem Namen? In: Hofer/Angerer, 2662 Hohe Munde, 12-13.

62 Vgl. Ebd., 12-13.

63 Vgl. Ebd.

64 Vgl. Zucchelli, Christine: Wie tut ein wildes Wandern wohl. Literarische Wanderungen in Tirol. Zürich 2017, 98.

Die kahlen Gipfel sind bis heute Anziehungsort lokaler und überregionaler Bergfexe. Frauen waren einst zwar Unterstützende an der Seite der Männer, aber selbst keine Pionierinnen neuer Wege, wie auch eine im Buch „2662 Hohe Munde“ abgedruckte Liste der lokalen Stars unter den Bergsteigern der Hohen Munde zeigt: Rudolf Estmeister, Josef Geiger, Bernhard Hangl senior, Paul Lublasser, Luis Knabl, Franz Steiner, Helmut Wagner und Hansjörg Randl waren unter anderem auf der Suche nach neuen Wegen und hinterließen ihre Spuren als Erstbesteiger bei Weg- oder Routenerschließungen wie auch in den Gipfelbüchern.⁶⁵

Als Fallbeispiel für einen Telfer Bergsteiger möchte ich den bereits erwähnten, heute pensionierten Weg- und Steigwart Hansjörg Randl nennen. Durch seine jahrelange Arbeit auf und an der Hohen Munde hat er den Berg geprägt – und dieser Berg hat auch ihn geprägt: Bereits als Kind war er fasziniert vom Bergsteigen, Klettern und Skitouren gehen – das Highlight war schon immer der Gipfel, mit dem Gipfelkreuz, der Aussicht und dem Erlebnis selbst. Später hat er vor allem aufgrund seiner Leidenschaft fürs Berggehen die berufliche Tätigkeit des Telfer Weg- und Steigwarts gewählt und sie bis zur Pension ausgeübt. Motiviert wurde er dadurch, dass die Leute Freude am Gehen und an den Wegen haben, die er gestaltete und pflegte: „Und i hun des it als Årbat ungschaugt ge, sondern oanfach [...] als Hobby.“ (Ich habe das nicht als Arbeit gesehen, sondern einfach [...] als Hobby).⁶⁶ Durch seinen Beruf wurde seine private Freude am Gehen nicht weniger, denn die Faszination für diesen, wie er sagt, „einzigartigen Berg“ bleibt. Randl wollte schon in seiner Jugend neue Wege auf die Hohe Munde entdecken, diese Versuche mündeten in ausdauernden Klettereien und einigen ersten Begehungen. Bis heute ist die Hohe Munde für ihn einer der facettenreichsten Berge, der noch unzählige Möglichkeiten für den Mittsechziger bietet.⁶⁷ Berühmt ist Randl vor allem für seine Rekordzeiten auf die Hohe Munde: „Südwand mit Pallasser Ossi in 1 Std. 48 Min., Schitour von Mundelift-Parkplatz auf die Mundespitze in 1 Std. 16 Min. und Telfs-Straßberg-Niedere Munde-Mundespitz in 1 Std. 55 Min.“⁶⁸ Dementsprechend oft ist Randl in den Gipfelbüchern der Hohen Munde zu finden. Im Winter 2018 hat er sich in den Monaten Februar und März elf Mal eingetragen.⁶⁹ So hat Randl das Gehen auf die Hohe Munde auf eine neue Ebene gehoben. Zugleich ist dieses Gehen für Randl eine Alltäglichkeit, dann aber auch ein Zufluchtsort und eine Art Zuhause. Er möchte auf die Hohe Munde gehen, solange er es schafft.⁷⁰

65 Vgl. Hofer/Angerer, 2662 Hohe Munde, 48-68.

66 Interview mit Hansjörg Randl, geführt von Laura Kogler, Innsbruck/Mieming, 15.2.2021.

67 Vgl. Ebd.

68 Hofer/Angerer, 2662 Hohe Munde, 63.

69 Vgl. Gipfelbuch Hohe Munde, 2018.

70 Vgl. Hofer/Angerer, 2662 Hohe Munde, 63.

Natürlich ist das Gehen auf die Hohe Munde noch von vielen weiteren Akteu:innen geprägt, etwa von den Autor:innen von Wanderführern, den Hüttenwirt:innen und -arbeiter:innen sowie den Bergrettungs- und Bergwachtmittgliedern, um nur eine Auswahl an menschlichen Hohe-Munde-Gänger:innen zu nennen.

Für Mitterers Stück „Munde“, das auf dem Gipfel uraufgeführt wurde, konnten sich die verschiedensten Personen mit diverser Bergerfahrung für einen Gang auf die Hohe Munde motivieren. Wie die bisher vorgestellten Beispiele zeigten, ist die Hohe Munde ein sehr vielseitig beispielbarer Berg. Bei den Tiroler Volksschauspielen 1990 war der Ostgipfel der Hohen Munde Bühne und Aufführungsort, inhaltliches Zentrum und namensgebend für das Drama „Munde“ von Felix Mitterer. Die Rahmenbedingung, die sich das Team selbst setzte, war, so wenig wie möglich den Hubschrauber zu verwenden. Trotzdem stand das Projekt durch viele Hubschrauberflüge in der Kritik.⁷¹ Aber sowohl das Theaterteam wie auch das Publikum musste die Hohe Munde zu Fuß bewältigen, denn „[d]er Aufstieg gehört genauso zur Vorstellung wie das Stück selbst“⁷². So waren das Gehen und die Sicherheit der Gehenden ein zentrales Thema bei den Überlegungen zur Umsetzung des Stücks. Entsprechend spielten bei der Planung das Hinaufgehen und die Materialität des Gehens sowie die Frage nach dem Bergabgehen eine entscheidende Rolle.⁷³ Anfangs war die Begeisterung gegenüber diesem Projekt etwas verhalten, auch der Regisseur Rudi Ladurner hegte Zweifel: „Er kann es kaum glauben, schaut hinauf zum Gipfel, schaut seinen wohlbeleibten Körper an und fragt: ‚Muaß i dann da auigehn?‘ [Muss ich dann da hinaufgehen] – ‚Ja, dann muaßt auigehn!‘ [Ja, dann musst du raufgehen], sagte ich grinsend“, schreibt Felix Mitterer in seinem Tagebuch dazu.⁷⁴

Am 6. Oktober 1989 beschreibt Mitterer seinen ersten Gang auf den Ostgipfel und stellt dabei auch Überlegungen an, die an Peskollers Gedanken anknüpfend gelesen werden können. Es sind Reflexionen über Gefahren und Emotionen des Hinauf- und Hinabsteigens:⁷⁵

71 Vgl. Mitterer, Munde, 64-65, 66, 74-75, 78, 85-86.

72 An dieser Stelle muss darauf verwiesen werden, dass das Gipfelbuch des Ostgipfels vom Sommer 1990 – und damit jenes, das die Einträge zum Premierentag der „Munde“ enthält – leider verschollen ist. Ein Dokument, das sicher nochmals eine weitere Perspektive auf das Gehen und das Gehen als emotionale Praxis eröffnet hätte.

73 Vgl. Mitterer, Munde, 61.

74 Ebd., 55.

75 Vgl. Peskoller, BergDenken, 9-13.

„Um 10 Uhr fahren Rudi Nagiller und ich nach Leutasch-Moos, mit dem Sessellift auf die Rauth-Hütte, gehen von dort auf die Munde. Es ist steil. Sehr steil. Hätte ich nicht gedacht. Bis zur Hälfte Latschen. In der Mitte, knapp über den Latschen, machen wir eine Pause. [...] Wir gehen weiter. Jetzt nur noch Steine und Geröll. Manchmal braucht man die Hände. Die Einheimischen haben es mir ja gesagt – ein ‚Stoanerhaufen‘. Mühselig zum Gehen. Immer glaubt man, bald oben zu sein. Aber das täuscht. Nach drei Stunden am Ziel. Der Ostgipfel (2592 m) [...]. Als wir wieder absteigen, beginnt es leicht zu regnen. Die nassen Steine sind glitschig. Es ist gefährlich.“⁷⁶

Dieser Tagebucheintrag gibt einen ersten Eindruck über das Gehen auf die Hohe Munde, das nicht von Alpinist:innen geprägt ist. So schreibt Mitterer im Folgenden auch über die Besteigung der Hohen Munde durch das Theaterteam. Dabei wird in der Gruppe kein geübtes Berggehen vorausgesetzt, sondern eine gemeinsame Erfahrung des Raumes und des Gehens, die auch im späteren theatralischen Gangmodus von Bedeutung ist:

„Das ganze Munde-Team hat sich gemeinsam Strohhüte gekauft, um die Sonneneinstrahlung da oben auszuhalten. Sie schauen nun eher wie eine Schnitzlergesellschaft am Semmering aus, nicht wie Tiroler Bergsteiger. [...] Wir stehen bei der Hütte und schauen auf die Munde. Pepi Gießler, ein Telfer, ist seit 30 Jahren nicht mehr oben gewesen. Aber weiß, wie steil es ist. Später gesteht er, daß er Zweifel hatte, ob er es überhaupt schaffen wird. [...] Auch Rudi ist kein Berggeher. In letzter Zeit ist er immer wieder allein ein Stück hinaufgegangen. Immer weiter. Ganz oben war er aber zu Fuß noch nicht. [...] Ibrahim schaut auch skeptisch hinauf. Noch nie im Leben war er auf einem Berg.“⁷⁷

In diesem kurzen Ausschnitt können diverse Praktiken des Gehens und deren Bewertung als „richtig“ oder „falsch“ beobachtet werden. Zu Beginn wird ein Teil der Ausrüstung – die Strohhüte – besprochen. Dabei kann aus der Aussage, dass die Mitglieder der Gruppe nicht wie Tiroler Bergsteiger aussähen, geschlossen werden, dass es bereits ein vorgeprägtes Bild des Bergsteigens in Tirol gibt und somit der Hohen Munde eine gewisse Materialität zugrunde liegt. Diese bestimmte Mode und Materialität der Alpen wird von Langbein genauer analysiert⁷⁸ und von Mitterer mit einem Schmunzeln betrachtet.

76 Mitterer, Munde, 56.

77 Ebd., 66-67.

78 Vgl. Langbein, Kein Glühen in den Alpen, 146-148.

Ein weiterer Modus des Gehens wird von Lund dargestellt „We stood at the foot of the mountain looking up, examining the task awaiting us.“⁷⁹ Dies passiert offensichtlich auch beim Theaterteam. Weg und Ziel werden vor Beginn des eigentlichen Gehens genau betrachtet. Mitterer und Lund beschreiben daraufhin beide, wie das Losgehen ein wichtiger Teil des Berggehens ist: „Wir gehen los. Viel zu schnell. Bald sind wir in Schweiß gebadet, obwohl es zu dieser frühen Tageszeit noch schön kühl ist“⁸⁰ und „We started walking“⁸¹. Aufgrund dieser Markierung des Starts kann die Überlegung angestellt werden, dass gerade das Berggehen/ Bergsteigen ein bewusstes Auslösen und Losgehen braucht. Darüber hinaus werden Emotionen wie Zweifel und Unsicherheit in dieses Gehen und den Bericht darüber eingeschrieben.

Das inkorporierte Gehen beziehungsweise der Habitus des Gehens wird in fast jedem der Einträge von Mitterer sichtbar. Er beschreibt die Verfassung der ankommenden Zuseher:innen wie die Veränderungen im Gehen des Teams und reflektiert sein eigenes Gehen auf die Hohe Munde. Auch Mitterer beginnt ab einem gewissen Zeitpunkt, seine Gehzeiten zu kontrollieren und zu vergleichen – es macht Freude, schneller und leichtfüßiger zu werden.⁸²

Bei den Aufführungen unterstützt die Bergrettung unerfahrene Zuseher:innen bei Auf- und Abstieg. Niemand soll in Gefahr geraten oder am Berg allein gelassen werden. Aus Sicherheits- und Logistikgründen stehen für das Team zwei Container und für das Publikum eine Zeltstadt mit 75 Schlafplätzen in einer Art Faraday'schem Käfig, einem Gerüst aus Metallstangen, bereit. Die Übernachtung auf dem Gipfel ist in den Eintrittspreis inkludiert und Teil des Theatererlebnisses. Das Team übernachtet regelmäßig auf dem Mundekopf. Für Ruhe, innere Einkehr und Glück suchen Teile des Teams immer wieder den steileren Westgipfel auf.

Ein weiterer Punkt, der auf die Praxis des Gehens verweist, ist die Beschreibung des Gehens durch den Telfer Laienschauspieler Ibrahim Kalim, der durch das Stück das erste Mal auf die Hohe Munde gekommen ist. Kalim gewöhnt sich an das Gehen und wird nun zu einer „Gämse“.⁸³ Ein Bild, dass die Natürlichkeit von Kalims Gehmodus vermitteln soll. Die anfängliche Höhenangst Kalims verschwindet über die Zeit. Durch diese Beschreibung wird ein Gehen deutlich, das durch die Praxis einen Wandel der Emotionen durchmacht:⁸⁴

79 Lund, *Seeing in Motion and the Touching Eye*, 27.

80 Mitterer, *Munde*, 67.

81 Lund, *Seeing in Motion and the Touching Eye*, 27.

82 Vgl. Ebd., 77-78.

83 Vgl. Mitterer, *Munde*, 77.

84 Vgl. Ebd., 77-78.

„Ich habe dreieinhalb Stunden hinaufgebraucht beim ersten Mal. Und beim ersten Mal Hinuntergehen bin ich gekrochen vor Angst. Felix ist vor mir gegangen, und der Regisseur Adolf Ladurner hinter mir. Sie haben zu mir gesagt, ich darf nicht hinunterschauen, ich soll immer nur vor mir auf meine Füße schauen.“⁸⁵

Diese Erzählung zeigt sehr deutlich, welche Emotionen einen Gehenden auf dem Weg hinauf und hinunter begleiten können. Nach einiger Zeit stellt Kalim fest, dass er in der Pension gerne auf Berge gehen möchte: „Und besonders gern möchte ich nochmal auf die Munde.“⁸⁶

Auch Mitterer stellt fest, dass die Hohe Munde für ihn selbst durch die gelebte Nähe und das häufige Begehen zu einem lebendigen Wesen geworden sei. Durch die intensiv verbrachte Zeit war eine emotionale Beziehung zur Munde entstanden.⁸⁷

Der Gipfel ist nicht der Abschluss – Die Faszination des Gehens auf die Hohe Munde bleibt

Die Hohe Munde mag zwar nach diesen Aufzählungen verschiedener Begehungen und Besteigungen wie die eingangs erwähnte schlafende Riesin klingen, ist aber trotz aller Bemühungen der Weg- und Steigwart:innen sowie der Hüttenwirt:innen und anderer Akteur:innen ein alpiner Berg. So straft auch die Hohe Munde Unachtsamkeit und die Hybris der Menschen, wenn diese zu weit gehen. Deshalb sollte sich jede:r vor jedem Gang auf die Munde die Facetten dieses Berges ins Bewusstsein rufen, um das Gehen auf diesen Berg möglichst positiv zu erfahren.

Beinahe jede:r, die:der auf den Gipfeln der Hohen Munde stehen möchte, kann dies durch richtige Planung und Ausrüstung schaffen. Das wird durch Einträge in den Gipfelbüchern sowie durch das diverse bergsteigerisch ambitionierte Publikum des Theaterstücks „Munde“ sichtbar. Auch Hansjörg Randl teilt diese Einschätzung. Und wie der einstige Weg- und Steigwart hat auch Felix Mitterer ein bestimmtes Auf-die-Hohe-Munde-Gehen erfahren. Beide bewerten es jedoch ganz unterschiedlich. Jeder hat für sich eine enge Beziehung zur und mit der Hohen Munde aufgebaut. So ist im Gehen dieser beiden Akteure eine sich verändernde (emotionale) Praxis des Gehens auf den Telfer Hausberg zu sehen. Die wiederholten Besteigungen werden zu einem vielschichtigen emotionalen Gehen.

85 Hessenberger, Edith: *Alte Neue TelferInnen. Migrationsgeschichten und biografische Erinnerungen*. Innsbruck/Wien/Bozen 2016, 97.

86 Ebd., 98.

87 Vgl. Ebd., 77-78.

Die Hohe Munde ist als Hausberg der Telfer:innen auch ein Hausberg für die Umgebung, was die vielen Einträge in den Gipfelbüchern belegen. Somit ist das Gehen auf diesen Berg häufig mit einer bestimmten Gefühlslage verbunden und in die Praxiskomplexe der Emotionen nach Monique Scheer eingebunden.

Es ist anzunehmen, dass es in Telfs eine spezifische Beziehung zwischen den Menschen und deren Hausberg gibt und das Gehen auf den Hausberg somit ein höchst emotionales Gehen ist. Leider fehlt der Vergleich mit anderen Hausbergen. Forschungen um Hausberge sind rar, die Beziehungen der Menschen zu diesen Bergen müssten noch genauer betrachtet werden, vor allem im Hinblick auf die Tatsache, dass fast jede Tiroler Gemeinde einen Hausberg hat. In dieser Arbeit wurde das emotionale Gehen auf den Hausberg nur aus ‚passiver‘ Sicht, aus Gipfelbüchern und Selbstzeugnis-Dokumenten, betrachtet. Dass das Gehen jedoch mehr ist, als nur einen Fuß vor den anderen zu setzen, wird in diesem Band verdeutlicht. So ist auch das Berggehen mehr, als nur auf einem Gipfel zu stehen. Die Hohe Munde ist und bleibt ein Sehnsuchtsort.

Quellenverzeichnis

- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Ostgipfel, Juli 1991 bis Aug. 1992.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, Sept. 1983 bis Juli 1985.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde, Juli 1991 bis Aug. 1992.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, Sept. 2006 bis Aug. 2008.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, Sept. 2008 bis Okt. 2010.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, 2016 bis 2020.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, 2016 bis 2019.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde, 2018.
- Interview mit Hansjörg Randl, geführt von Laura Kogler, Innsbruck/Mieming, 15.2.2021.

„Quintessenz der Langeweile“?

Erkenntnisse zum sportlichen Gehen

Lucas Brand

Das olympische Gehen über 50 Kilometer ist die Disziplin über die weiteste Distanz bei olympischen Wettkämpfen. Anlässlich der Olympischen Spiele im Jahre 1932 in Los Angeles wurde erstmalig ein Wettkampf in dieser leichtathletischen Disziplin ausgetragen. Bei den Sommerspielen in Tokio 2021 traten die Athleten¹ zum letzten Mal in dieser Disziplin an – bei den Spielen 2024 in Paris wird es kein Gehen mehr geben. Aus welchen Gründen ist die olympische Disziplin des Gehens am Verschwinden? Wie hängt dieses Verschwinden mit der allgemeinen gesellschaftlichen Wahrnehmung dieses Sportes zusammen?

Auf der Grundlage von Athletenberichten, in Zeitungsberichten veröffentlichten Statements und historisch-literarischen Texten soll in diesem Beitrag die Eigenart des Gehens als Sport nachgezeichnet werden. Zudem soll im Sinne einer Autoethnografie mein eigener Körper als ethnografisches Werkzeug eingesetzt werden und dieser Selbstversuch dabei helfen, die Befunde aus den Dokumenten vergleichend zu analysieren. Als Referenzwert meiner eigenen Gefühle und Leistungen dient das Werk „Meine Olympiade. Ein Amateur, vier Jahre, 80 Disziplinen“ aus dem Jahre 2016, verfasst von Ilija Trojanow, der als sportbegeisterter Ethnologe unzählige olympische Disziplinen im Selbstversuch nachvollzogen hat, darunter auch das olympische Gehen über die 50-Kilometer-Distanz. Ein erstes Merkmal scheint sich in der Rezeption von Trojanows Darstellung bereits anzudeuten: Das Gehen als Sport wird in der öffentlichen Wahrnehmung meist als Parodie verhandelt und nicht ernst genommen. Der stark formalisierte Bewegungsablauf des Gehens als sportliche Disziplin ist für viele Menschen ungewohnt und erscheint wie eine humoristische Version des alltäglichen Gehens. Die beinahe ausschließlich filmisch-komödiantische Beleuchtung des Gehens als Sport bezeugt eine derartige Wahrnehmung in der Öffentlichkeit – ein Beispiel hierfür ist die Komödie „Walk Don't Run“ aus dem Jahre 1966 mit Cary Grant, Samantha Eggart und Jim Hutton in den Hauptrollen.

1 Die olympische Disziplin des Gehens wurde über die Distanz von 50 Kilometern in der Vergangenheit ausschließlich von Männern betrieben. Da im vorliegenden Beitrag nur diese Distanz thematisiert wird, sehe ich in weiterer Folge von gendergerechter Sprache ab.

Als Hindernis für eine Annäherung an das Gehen als Sportart erweist sich die generell spärliche Literatur zum Thema – von einzelnen Autoren wie Ilija Trojanow, Wolf-Dietrich Heß und Andreas Mayer abgesehen. Zugleich ist dieser Umstand bereits selbst wieder ein Symptom für das Verschwinden der Sportart. Im Folgenden sollen vier Bedingungen des Verschwindens der Sportart Gehen historisch-vergleichend beleuchtet werden. Der Beitrag diskutiert zuerst das Gehen als Zivilisationsprozess im stillen Protest des Bürgertums, kommt danach auf dessen Funktion für eine militärisch-disziplinierte Ausrichtung zu sprechen, zeigt aber auch, wie dies bald mittels komödiantischer Verdrehung karikiert wurde. Zuletzt wird nachvollziehbar, wie das Gehen als Sport in jüngster Vergangenheit durch Schwierigkeiten in der medialen Vermarktung unter Druck kam und nun verschwindet.

Der aufrechte Gang und das sportliche Gehen als Zivilisationsprozess

Um das olympische Gehen in seiner Entwicklung zu verstehen, ist eine Auseinandersetzung mit der Tradition des bürgerlichen, aufrechten Gangs des ausgehenden 18. Jahrhunderts notwendig. Dieser kann im Sinne von Norbert Elias als „Ausdruck einer Gehkultur begriffen werden, die sich von aristokratischen Habitusformen distinguirt“². Über Jahrhunderte nutzten jene, die es sich leisten konnten, etwas auf sich zu halten, ein tierisches bzw., nach dem Aufkommen der Industrialisierung, ein mechanisches Fortbewegungsmittel. Das betraf zunächst allerdings nur Angehörige der Aristokratie. „[D]iejenigen, die zu Fuß gehen, gehören nicht zur vornehmen Welt“;³ es war das niedere Volk und das Bürgertum, Menschen „aus der anderen Welt“. Die bürgerliche Emanzipationsbestrebung des aufrechten Ganges zur Zeit der Aufklärung richtete sich sodann aber nicht nur gegen „Repräsentationsformen der höfischen Welt“, sondern trat für einen Gewinn an Freiheit ein, wie es etwa Jean-Jacques Rousseau im Spaziergang gegen eine industriell-mechanisierte Moderne, eine „verdorbene Welt“ propagierte.⁴ Die Unabhängigkeit des selbstbestimmten Schrittes wurde so zum Synonym für bürgerliche Freiheit, eine Freiheit, die durch Unmittelbarkeit des Seins im Gang stimuliert und eine Abgrenzung „von allem, was mir meine Abhängigkeit fühlbar macht, von allem, was mich an meine Lage erinnert“, vollzog, oder wie Gudrun M. König es

2 Mayer, Andreas: Wissenschaft vom Gehen. Die Erforschung der Bewegung im 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2013, 12.

3 Ebd., 17.

4 Ebd., 18.

beschreibt: „Der Spaziergänger forderte sein Recht, ein Recht auf kontemplative Raumeignung und den Anspruch auf politische Teilhabe.“⁵

Der kräftige, aufrechte Gang als „das Ehrenvollste und Selbständigste in dem Manne“ wurde damals wie heute als „Beweis von Unabhängigkeit und Unternehmmergeist“ gesehen.⁶ Körperliche Ertüchtigung kann heute, wie der aufrechte Gang früher, nicht nur als „Ausdruck individueller Autonomie in der Interaktion, sondern auch einer bürgerlichen Ordnung im Innern, nämlich der Autonomie des Willens gegenüber dem eigenen Körper“, verstanden werden.⁷ Das schnelle, hastige Gehen wiederum wurde im aufkommenden Bürgertum des 18. Jahrhunderts als „Merkmal von Pöbelhaftigkeit“ gesehen.⁸ Moderne Gesellschaften hingegen atmen ausschließlich den Rhythmus pulsierender Großstadtheftik. Norbert Elias würde hier wohl von einem zivilisatorischen Entwicklungsprozess sprechen.⁹

Disziplinierung des Körpers

Das Gehen als Sport fußt ebenfalls in emanzipatorischen Bestrebungen des 18. Jahrhunderts. Gerade hier lässt sich das Voranschreiten des Elias'schen Zivilisationsprozess besonders gut belegen. Mit Ilsebill Barta gesprochen, vollzieht sich der Zivilisationsprozess des aufrechten Ganges in zwei differenten Sphären, die auch auf das sportliche Gehen angewandt werden können. Barta unterscheidet zwischen einer „Disziplinierung des Körpers“ im Foucault'schen Sinne, einer „produktiven Disziplin“, welche extrinsisch motiviert ist, sowie der „dynamischen Norm“, einem intrinsischen Bedürfnis folgend.¹⁰ Die Disziplinierung des Körpers in Bezug auf das Gehen steht hierbei im engen Zusammenhang mit der Entstehung des Gehens als Sport. Der aufrechte Gang als Emanzipationsbewegung des Bürgertums sollte dessen errungene Souveränität nach außen tragen. Das Bürgertum und sein intrinsisch motiviertes Aufbegehren nach gesellschaftlicher Gleichstellung ist demnach als „dynamische Norm“ zu kategorisieren: ein (individueller) Funke, der zur (dynamischen) Flamme wurde. Das passt zum Befund des Physiologen Pierre Nicolas Gerdy, der das Gehen als individuelle, unbewusste

5 Ebd., 19; König, Gudrun M.: Promenadenmode. Spazierengehen als Vergnügen. In: Wanderland. Eine Reise durch die Geschichte des Wanderns. Nürnberg 2018, 48-56, hier 53 ff.

6 Warneken, Bernd Jürgen: Populäre Kultur. Gehen – Protestieren – Erzählen – Imaginieren. Köln/Weimar/Wien 2010, 57 ff.

7 Ebd., 63.

8 Ebd., 59.

9 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Frankfurt am Main 1994.

10 Warneken, Populäre Kultur, 64 ff.

Ausdrucksform beschreibt.¹¹ In der Wilhelminischen Epoche des Deutschen Reiches wurde das Gehen jedoch extrinsisch geleitet und mittels Disziplinierung zum Zwecke der bestmöglichen Regierbarkeit eingesetzt.

Als Geburtsstunde des Gehsports kann die in England 1867 ausgetragene „Meisterschaft im Gehen“ angesehen werden.¹² Von hier aus verbreitete sich die Sportart in alle Welt und erfreute sich bis in die Nachkriegsjahre des 20. Jahrhunderts reger Teilnahme und eines interessierten Publikums. Auffallend ist der Umstand, dass der Aufstieg dieses Sportes in vielen Ländern der Welt mit der Nationalstaatwerdung und gleichzeitig mit einer erhöhten Militarisierung des Alltags einhergeht. So auch im damaligen Deutschen Reich unter Kaiser Wilhelm II. Die Strecke Berlin–Wien wurde 1892 als erster offizieller Wettbewerb im Gehen absolviert.¹³ Dieser Wettbewerb gilt als Gründungsdatum des deutschen Gehsports und macht den Konnex von Militarisierung der Wilhelminischen Epoche und Entstehung des deutschen Gehsports sichtbar. Die Disziplinierung des öffentlichen Lebens – bis in die kleinsten Praktiken des Alltages – zeigte sich auch im Gehen, wie in den „Tendenzen zur Übernahme quasi-militärischer Handlungsrituale in der Arbeitswelt“ und in der „freiwillige[n] Fortsetzung des Drills im sich ausbreitenden Vereinssport.“¹⁴ Diese Entwicklung steht im Kontext der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in Preußen im Jahre 1813.¹⁵

Die Mechanik des Gehens orientierte sich also am militärischen Drill. Der Militärtheoretiker Comte De Guibert gab in seinem Werk „Versuch über die Tactik“ Einblicke in die Optimierung des „ordentlichen“ Exerzierschrittes der Spätaufklärung.¹⁶ Darin legte er fest, wie ein solcher Schritt mechanisch auszu- sehen hatte, und wies der Hüfte eine zentrale Rolle in der Bewegungsausführung zu. Disziplinär-militärische Grundlagen des Gehens als Sport lassen sich seither durch die Jahrzehnte hindurch festmachen, wobei der militärische Drill sowie die Disziplinierung zum Zwecke der bestmöglichen Regierbarkeit das Ziel bleiben. So erließ die nationalsozialistische Herrschaft ein Verbot, das es untersagte, Gehwettkämpfe „unter 25 Kilometer auszutragen“¹⁷. Hintergrund dieses Erlasses war das Bemühen um die „Wehrertüchtigung der Sportjugend“, also die Vorbereitung

11 Vgl. Rieger, Stefan: Rezension Andreas Mayer, Wissenschaft vom Gehen. Die Erforschung der Bewegung im 19. Jahrhundert. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte, 37 (2014), Nr. 2, Sonderausgabe, 172-173, hier 172.

12 Horlemann, Willi: Der Marsch- und Gehsport. Berlin 1951, 10.

13 Vgl. Ebd.

14 Warneken, Populare Kultur, 67.

15 Vgl. Ebd., 66.

16 Jacques Antoine Hippolyte de Guibert: Versuch über die Tactik, 1774, zit. n.: Mayer, Wissenschaft vom Gehen, 43.

17 Horlemann, Marsch- und Gehsport, 13.

auf den Krieg.¹⁸ Diese Korrelation von Gehen als Sport und militärischem Drill wurde bis in die Zeit des Kalten Krieges fortgeführt. So wurde der Gehsport in Vereinen wie der *Freien Deutschen Jugend* in der DDR etwa explizit gegen eine „Aggression der Amerikanischen Imperialisten“ gerichtet.¹⁹

Allerdings könnten dem Gehen als Sport durchaus auch emanzipatorische Eigenschaften zugewiesen werden. Es dient aus dieser Perspektive dazu, den Normen und Regeln des Alltages im Sinne einer verinnerlichten Disziplinierung zu entkommen. Dominierend bleibt aber die systematische Konditionierung und Koordinierung von normierten, dem Leistungsprinzip entsprechenden Bewegungsabläufen und Techniken des Sportgehens, die als (versteckte) Verweise auf eine „Kriegs-Wissenschaft“, zum Zwecke einer „gleichförmigen Bewegung des Körpers“, gedeutet werden können.²⁰

Techniken des Sportgehens

Die Techniken des sportlichen Gehens müssen unter zwei Aspekten betrachtet werden: Zum einen sind optimierte Bewegungsabläufe gemeint, die im Geiste des Bewegungsphysiologen Étienne-Jules Marey auf eine „Mechanisierung und Objektivierung der Gangaufzeichnung“ zur Perfektionierung des Techniktrainings zielen.²¹ Zum anderen schränkt die Beschaffenheit jener Bewegungsabläufe auch die Motorik ein, da der Übergang in eine Laufbewegung bewusst vermieden werden muss. Damit wird das sportliche Gehen zur extrinsischen „Disziplinierung des Körpers“ und gleichzeitig zu einer intrinsischen Selbstdisziplinierung: zwei Sphären des technisierten Gehens, die zwar eng miteinander verbunden sind, jedoch ähnlich der dichotomen Konzeption von Natur und Kultur nach einer Auflösung verlangen.

Das Gehen wird meist als etwas Natürliches gesehen: Ein kleines Kind, welches im Triumph seiner ersten Schritte freudig die Arme nach oben reißt, wird oft in evolutionärem Sinne daran gemessen, einem natürlichen Entwicklungsprozess zu unterliegen. Johann Christoph Friedrich Gutsmuths plädiert in seinem Verdikt „Gymnastik für die Jugend“ (1793) für den Verzicht von Gehhilfen im Kleinkindalter, denn „es ist zu dieser Fähigkeit nichts nöthig, als was die Natur gab“²². Der Gang, als die vermeintlich natürlichste aller Bewegungsformen, ist jedoch

18 Ebd.

19 Ebd., 5.

20 Mayer, *Wissenschaft vom Gehen*, 41.

21 Ebd., 16.

22 Johann Christoph Friedrich Gutsmuths: *Gymnastik für die Jugend*, 1804, zit. n. Mayer, *Wissenschaft vom Gehen*, 16.

mitnichten eine „natürliche“ Gegebenheit, denn das Gehen muss erlernt werden, es ist also soziokulturell geformt. Sozial und kulturell angeeignete Techniken werden verinnerlicht, bis sie als vollkommen „normal“ und „natürlich“ erscheinen. Abweichungen des „normalen“ Bewegungsmusters werden demgegenüber als Störung und Fehlverhalten wahrgenommen.

Das Gehen als Sport unterliegt ebenso einer Vielzahl an Techniken, die mühevoll und mittels harten Trainings erlernt werden müssen. Ein gesellschaftspolitisches Traktat der Aufklärung weist hier interessante Parallelen zu modernen Regularien der International *Association of Athletics* (IAAF) auf: In beiden Anweisungen ist ein gestrecktes Knie des Stützbeines Auszeichnung für richtige Handhabung und Teil des „guten Ganges“²³. Das durchgestreckte Knie im Gang verweist somit auf die Kontinuität kulturell geprägter Techniklehre und ist zugleich Ausschlusskriterium bei Nichteinhaltung im Wettkampf. Zwingend ist also ein durchgehender Bodenkontakt eines Fußes. Der „Bewegungszyklus aus Stütz- und Schwungphase“ darf ungleich dem Laufen nicht in eine Flugphase münden.²⁴ Das Gehen als Sport beinhaltet deshalb eine präzise Technikkunde. Erfolgreiches Training bedingt dabei immerwährende Wiederholungen des Bewegungsablaufes, bis dieser vollkommen in den Körper eingeschrieben ist. Das Bewegungsmuster folgt ab diesem Zeitpunkt einer unbewussten Disziplinarmacht und ist automatisiert. Dies bedeutet, es ist einer Selbstdisziplinierung unterworfen. Hierin besteht nach Foucault auch die Funktion des Gehens als Disziplinarmacht, „das militärische Exerzieren von Stehen und Gehen als ‚einen Wiederholungscursus in dieser edeln menschlichen Leibesübung‘ begreifend (Henke 1892)“²⁵.

Hartes Training mit dem Ziel sportlicher Höchstleistungen bedarf Wiederholungen des Erlernten. So ist auch das Gehen als Sport in seiner technisierten Betrachtung restriktiven Regularien unterworfen, einer in den Körper eingeschriebenen Disziplinierung. Alexander Maier, der mehrfache österreichische Staatsmeister im Gehen, sieht sich selbst als Postkonventionalist²⁶ und bestätigt damit die Konvertierung alltäglicher Normen und die Verinnerlichung des Antrainierten, denn das normale Gehen, so behauptet er, strenge ihn inzwischen mehr an als das Sportgehen. Nicht zuletzt wird neben der disziplinierenden Grundlage des

23 Heß, Wolf-Dietrich u. a.: Leichtathletik. Sprint – Lauf – Gehen. Hg. v. Heinrich Gundlach. Berlin 1991, 121; Trojanow, Ilja: Meine Olympiade. Ein Amateur, vier Jahre, 80 Disziplinen. Frankfurt am Main 2016, 306.

24 Heß u. a., Leichtathletik, 121.

25 Warneken, Populare Kultur, 67.

26 Postkonventionell in diesem Sinne meint, dass Geher sich den Normen (Konventionalismus) widersetzen und die Techniken des sportlichen Gehens dermaßen verinnerlicht haben, dass der Bewegungsablauf als die „vernünftige“, „rationale“ Bewegungsform erscheint, als eine neue Norm.

Gehens auch die Kontingenz des Gehens als kulturelles Produkt greifbar. Was hier als Norm empfunden wird, ist erst durch häufiges Wiederholen und Training kulturell geprägt und historisch gewachsen. Die Behauptung von „natürlichem“ Gehen kann so nicht aufrechterhalten werden.

Der Ethnologe und Hobbysportler Ilija Trojanow beschreibt das olympische Gehen nach seinen eigenen Erfahrungen als unnatürliche und als „mühsam-schwerfällige Bewegung“, was sich in einer „morbiden Stimmung“ auswirke.²⁷ Die „lebensbejahende“ Freiheit des Laufens steht hier den restriktiv reglementierten Techniken des Gehens konträr gegenüber, weil der Drang nach Freiheit dem Laufen inhärent sei. Laufen kann ohne ausdauerndes Techniktraining jeder, so zumindest die landläufige Meinung. Aufgrund der allgemeinen Zugänglichkeit erscheint das Laufen als Emanzipationsmechanismus massenkompatibler. Laufen wird also zur Norm, während das sportliche Gehen Randerscheinung bleibt, weil es nicht praktiziert wird und darum wiederum nicht massentauglich ist.

Entgegen der alltäglichen „normalen“ Form des Gehens wird der eingeschränkte Bewegungsablauf des sportlichen Gehens weithin als „unnatürlich“ aufgefasst.²⁸ Ilija Trojanow zufolge „gibt es keine andere Disziplin, die gegen so viele Vorurteile ankämpfen muss“²⁹. Vielmehr wird der „abnormale“ Bewegungsablauf des sportlichen Gehens in der öffentlichen Wahrnehmung in die Nähe einer Parodie des alltäglichen Gehens gerückt. Zwei filmische Darstellungen des sportlichen Gehens, „Walk Don't Run“ (1966)³⁰ und „Malcolm in the Middle“ (2003),³¹ untermauern in Form von überzeichneten Komödien eine derartige Theorie, handelt es sich dabei doch um „die einzigen Filme, [die] dem Sportgehen gewidmet [sind]“³². Der Sport wird aufgrund seines „unnatürlichen“ Bewegungsablaufes „belächelt“ und als „komisch“ erkannt.³³ Ein Grund für die „humoristische“ Außenwahrnehmung ist die extreme Widergleiche des Bewegungsablaufes von Becken und Schulterachse. Der ungeschulte Beobachter erfährt die ungleiche „horizontale wie vertikale Verschiebung des Beckens und der Schulterachse“ als

27 Trojanow, Olympiade, 309 ff.

28 Vgl. Ebd., 305.

29 Ebd.

30 Walters, Charles: Walk Don't Run. USA 1966 (Sol C. Siegel Productions).

31 Malcolm in the Middle: Malcolm Holds His Tongue, Folge 4, Episode 7.

32 Trojanow, Olympiade, 305.

33 Friedl, Mario: Race-Walking – Die Kunst des „nicht Abhebens“. In: MeinBezirk.at. Online unter: https://www.meinbezirk.at/grieskirchen-efering/c-sport/race-walking-die-kunst-des-nicht-abhebens_a3625854 (14.3.2023); vgl. „Manche haben gefragt, warum ich nicht einfach normal laufen kann.“ Interview mit Carl Dohmann, geführt von Christian Spiller. In: Zeit-Online, 7.10.2016. Online unter: <https://www.zeit.de/sport/2016-10/gehen-carl-dohmann-deutschermeister> (29.3.2023).

Abweichung zum „normalen“, alltäglichen Gehen.³⁴ Die „seitlichen Ausweichbewegungen des Beckens“ werden als „komisch“ anmutend und abnormal identifiziert. Die kräftigen rhythmischen Bewegungen der Arme karikieren zudem das Bild eines überzeichneten alltäglichen Gehens. Es ist gerade die Abweichung von der „Norm“, die das sportliche Gehen als Parodie des alltäglichen Gehens erscheinen lässt.³⁵ Mit Judith Butler argumentierend, wird die Performanz im sportlichen Gehen von außen als asynchron zum erwarteten Bewegungsmuster wahrgenommen.³⁶ Butler veranschaulicht vergleichbare asynchrone Performanzen in der Darstellung von Travestie. Wenn Männer dabei beispielsweise das Weibliche aufführen, entsteht eine ähnliche Asynchronizität zur „normal“ erfahrbaren bzw. zur erlernten Sozialisation. Die Performanz der Travestie kann entsprechend auch als Klamauk und Parodie aufgefasst werden, ganz so, wie es beim sportlichen Gehen der Fall ist.

Performanz und Ästhetik des Sportgehens

Ilija Trojanow vergleicht das Bewegungsmuster des sportlichen Gehens auch mit dem eines Sambatänzers, indem er die „schwingenden Hüften“ des lateinamerikanischen Tanzes nahe an die Hüftbewegung des sportlichen Gehens rückt.³⁷ Doch was haben olympische Geher mit Sambatänzern gemein? Was beide eint, ist weit mehr als eine bewegliche Hüfte. Der Samba wie auch das olympische Gehen tragen parodistische Elemente in sich. Der Samba Rio ist seit seiner Einführung in die Karneval-Kultur Rio 1917 eng mit dem „Slapstick“-Motiv und der „Parodie“ verbunden.³⁸ Den Beginn des Samba carioca („carioca“: aus Rio stammend) begründete der Song „Pelo Telefone“. Dieser wurde im „Wettstreit um die beste Parodie“ von unzähligen Musikern und Künstlern Rio neu interpretiert.³⁹ Ähnlich des späteren Battle-Raps setzte der Samba ein Element konkurrierender Parodien frei und prägte die Karneval-Kultur. Die pompösen und „bunten Kostüme eines Straßentheaters“ sowie die ausladenden Hüftbewegungen des Tanzes sind zudem

34 Heß u. a., Leichtathletik, 131.

35 Ebd., 130 ff.

36 Vgl. Butler, Judith: Körper von Gewicht. Berlin 1995.

37 Trojanow, Olympiade, 307.

38 Keller, Hans: Wie ein Song die Samba-Kultur mitprägte. In: Neue Zürcher Zeitung, 19.2.2017. Online unter: <https://www.nzz.ch/feuilleton/ein-anruf-des-polizeichens-ld.146172?reduced=true> (Stand: 15.3.2023).

39 Ebd.

nahe an einer Form der Travestiekunst.⁴⁰ Sportliches Gehen wie Samba glänzen beide in ihrer Abnormität.

Auch die Verquickung der Hüftbewegung im Tanz mit erzieherischen Lehren des Gehens steht in einer historischen Tradition. Zur Zeit der Aufklärung wurde davor gewarnt, „irgend eine Art des Tanzschrittes und die Haltung des Körpers beym Tanzen in die alltägliche Stellung beym Gehen übertragen zu wollen“⁴¹. Insbesondere wurde im Tanz darauf geachtet, den „Gesetze[n] der menschlichen Anatomie“ zu entsprechen.⁴² Demzufolge wurden der Tanz und das Gehen in ihren jeweiligen Bewegungsausführungen strikt voneinander getrennt, indem abnormale Bewegungsformen aus beiden Bewegungsarten herausdestilliert wurden. Dies zeigt sich beispielhaft daran, dass im Zuge der Reformierung verschiedenster Bewegungsnormen im Gehen und im Tanz der „Hüftendreher (tourne-hanche)“, „eine Maschine, die dazu dienen soll, den Oberschenkel auswärts zu drehen“, um „affectirte Manieren und gezierte Stellungen [hervorzurufen,] aus Gründen der Ästhetik“ abgeschafft wurde.⁴³

Ästhetik war aber immer eng mit medizinischen Aspekten verbunden, nicht nur historisch, sondern auch in der Gegenwart: Liest man Kommentare zu YouTube-Videos zum sportlichen Gehen, so fällt auf, dass eine Vielzahl davon gesundheitlich-medizinische Themen ansprechen. Argumentiert wird etwa, der Sport sei schlecht für den Bewegungsapparat oder sehe zumindest ungesund aus. Zwar sind die meisten Kommentare dieser Art lediglich subjektive Wahrnehmungen, sie geben jedoch mit einem Verweis auf ihre historische Kontinuität Aufschluss darüber, wie Menschen seit Jahrhunderten über ausladende Hüftbewegungen in medizinischer Hinsicht denken. Medizinischer Realität entspricht eine derartige Anschauung jedoch nicht, glaubt man Carl Dohmann, Deutschlands schnellstem Geher und Olympioniken. Er ist davon überzeugt, dass sein Sport für die Gelenke deutlich gesünder und schonender sei als Laufen.⁴⁴ Der Ausschluss „affektierter“ Hüftbewegungen aus dem sportlichen Gehen konnte allerdings wegen der sportlichen Leistung nicht durchgesetzt werden, da der markante Hüftschwung maßgeblich für die Leistung des Gehers verantwortlich ist. Die ausladenden Hüftbewegungen des Gehens werden also weiterhin als nicht länger erwünschte „affektiertere“, „gezierte“ Bewegungsmuster gesehen. Aufgrund der Unvereinbarkeit dieser „abnormalen“ Bewegungen und der „normativen“ Erwartungen von sportlichen Darbietungen fällt also das sportliche Gehen dem gesellschaftlichen Zivilisations-

40 Ebd.

41 Gutsmuths, *Gymnastik für die Jugend*, 1804, zit. n. Mayer, *Wissenschaft vom Gehen*, 38.

42 Gerhard Ulrich Vieth: *Versuch einer Encyclopädie der Leibesübungen*, 1795, zit. n. Mayer, *Wissenschaft vom Gehen*, 38.

43 Mayer, *Wissenschaft vom Gehen*, 153.

44 Vgl. Interview mit Carl Dohmann, geführt von Christian Spiller.

prozess zum Opfer, indem das „Abnormale“ durch „moralische Bewertung zum Unerwünschten“ wird.⁴⁵ Der Untergang dieser olympischen Disziplin ist aus dieser Perspektive nur folgerichtig.

Schwierigkeiten der medialen Vermarktung des Sportgehens

Gehen als Sport erscheint für viele Menschen zudem als die „Quintessenz von Langeweile“, so zumindest Ilija Trojanow im Selbstversuch.⁴⁶ Was als „langweilig“ erscheint, kann schwer vermarktet werden und erweist sich auch nur selten als rentabel für Unternehmen und Organisationen. So wirft der deutsche Meister im Gehen, Jonathan Hilbert, dem *Internationalen Olympischen Komitee* (IOC) vor, dass es „immer nur darum geht, mehr Geld zu verdienen“⁴⁷. Zudem besteht seit einigen Jahren das Ziel, das Liveprogramm der Wettbewerbe „kürzer und fernsehtauglicher“ zu gestalten,⁴⁸ womit die über vier Stunden angesetzte Übertragungszeit des 50-Kilometer-Gehens „nach IOC-Gepflogenheiten eigentlich zu lang für das olympische Programm, schon wegen der TV-Übertragung“,⁴⁹ wird. Dass die „Action“ beim sportlichen Gehen zu kurz kommt und damit die Einschaltquoten zurückgehen, zeigen auch die „modernen“, dem Zeitgeist angepassten, olympisch neu eingeführten Trendsportarten, wie Surfen, Skateboarden oder Klettern, welche bei den Spielen 2021 in Tokio erstmalig ausgetragen wurden.⁵⁰ Allerdings wird der Ausschluss des 50-Kilometer-Gehens aus dem Kanon der olympischen Disziplinen und die Lancierung kürzerer Distanzen, um so die Lauf-Disziplinen generell „zu modernisieren und eine Show daraus zu machen“, von Carl Dohmann, einem deutschen Olympiateilnehmer, scharf kritisiert.⁵¹ Damit entledige sich das IOC einer Ausdauersportart, bei der „vielmehr [...] die Leistung vermarktbar“

45 Luedtke, Jens: Abweichendes Verhalten. In: Lehr(er)buch für Soziologie. Für die pädagogischen und soziologischen Studiengänge, Bd. 1. Wiesbaden 2008, 185-229.

46 Trojanow, Olympiade, 308.

47 Hilbrecht, Hannes: Olympisches Gehen: Schneller als die meisten laufen. In: #BeatYesterday, 11.4.2019. Online unter: <https://de.beatyesterday.org/active/running/olympisches-gehen-schneller-als-die-meisten-laufen/> (Stand: 14.3.2023).

48 Rawohl, Astrid: Leichtathletik-Reformen. In: Deutschlandfunk, 31.3.2019. Online unter: <https://www.deutschlandfunk.de/leichtathletik-reformen-50-kilometer-gehen-entfaltet-ueber-100.html> (29.3.2023).

49 Ketterer, Frank: Auf Drängen des IOC. Da geht nichts mehr! In: taz, 11.4.2017. Online unter: <https://taz.de/Auf-Draengen-des-IOC/!5396445/> (Stand: 14.3.2023).

50 Jahns, Martin: Das sind die neuen olympischen Sportarten. In: ISPO, 28.7.2021. Online unter: <https://www.ispo.com/maerkte/surfen-bei-den-olympischen-spielen-tokio-2021>.

51 Interview mit Carl Dohmann, geführt von Christian Spiller.

gemacht werden solle.⁵² Eine Ausdauerleistung, die kaum hoch genug bewertet werden könne, hätten doch Geher „im Schnitt eine Herzfrequenz zwischen 140 und 150 Schlägen pro Minute“⁵³. Diese Werte, ebenso wie die Laktatwerte⁵⁴, entsprechen damit jenen eines Marathonläufers. Für 50 Kilometer bräuchten Sportgeher im Schnitt ungefähr 4,5 Minuten pro Kilometer, seien also schneller, als es die meisten von uns laufend über diese Distanz wären.

Das Sportgehen im Selbstversuch

Um diese Leistungen zu veranschaulichen, wurde ein autoethnografischer Zugang zum Sportgehen gewählt, der nachfolgend dargestellt wird. Eine solche Methode konkretisiert sich vor allem in „sensuellen Erfahrungen, wie Wahrnehmungen, Emotionen und Erfahrungen“ seiner Umwelt gegenüber.⁵⁵ Die Konzentration des Forschungsinteresses auf (intrinsisches) Körpergefühl und (extrinsische) Außenwahrnehmung meiner Umwelt basiert auf dem autoethnografischen Forschungsverständnis des US-amerikanischen Soziologen Norman K. Denzin. Er beschreibt Autoethnografie als einen „nach innen gerichteten ethnografischen Blick auf das Selbst (auto), während der ethnografische Fokus nach aussen beibehalten wird“⁵⁶. Meine Erkenntnisse gliedern sich dabei in biometrische, also leistungsbezogene Daten und Erfahrungen des Gehens im Vergleich zum Laufen einerseits sowie in Reaktionen von Passant:innen auf mein motorisches Bewegungsmuster im sportlichen Gehen andererseits. Aufgrund meiner Einschätzung bezüglich meiner kardiovaskulären Belastungsgrenze widmete ich mich im Selbstversuch den 20 Kilometern im Gehen einmal, im Laufen mehrmals und sah von der 50-Kilometer-Distanz ab. Die sportwissenschaftliche Validität blieb dabei gegeben, denn die 20-Kilometer-Distanz ist im Gehen wie im Laufen (da sind es genau genommen dann 21,0975 Kilometer) laut Leichtathletik-Weltverband *World Athletics* (der ehemaligen IAAF) fester Bestandteil der Leichtathletik.⁵⁷ Dass ich die 50-Kilometer-Distanz verworfen habe, hat auch mit der überlieferten Erfahrung von Ilija

52 Ebd.

53 Hilbrecht, *Olympisches Gehen*.

54 Der Laktatwert gibt den Sauerstoffgehalt im Muskelgewebe an. Zu wenig Sauerstoff würde einen Abfall der körperlichen Leistung bedeuten.

55 Krahn, Yonca: Voran, voran: Überlegungen zum kulturwissenschaftlichen Zusammenhang von Bewegung und Schreibprozessen in alpinen Landschaften. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 112 (2016), H. 1, 40-56, hier 44.

56 Norman, Denzin K., 1997, zit. n. Krahn, Voran, voran, 45.

57 Vgl. Worldathletics.org.

Trojanow zu tun, der nach 32 Kilometern „mit Schmerzen in der Hüfte und im Gesäß“ aufgeben musste.⁵⁸

Erkenntnisse über die Schwierigkeit und Komplexität des Gehsportes habe ich bei meinem Selbstversuch mittels Datensätzen einer Selftracking-App sowie des eigenen Körpergefühls im Gehen erlangt und diese anschließend mit Datensätzen derselben App im Laufen verglichen. Vor allem mit Blick auf medizinisch-gesundheitliche Bedenken, wie sie immer wieder von Laien in YouTube-Kommentaren geäußert werden, ging ich von einem schmerzhaften Prozess aus. Um den parodistischen Konnotationen des Gehens und dessen komödiantischer Vereinnahmung näherzukommen, untersuchte ich während des Gehens meine Umgebung auf Reaktionen. Verstohlene Blicke von Passant:innen, womöglich sogar Gelächter, würden auf das Abweichen einer sozialisierten „Norm“ im sportlichen Gehen schließen lassen. Auch mir war der als „abnormal“ wahrgenommene Bewegungsablauf peinlich, die ausladende Hüftbewegung assoziierte ich mit femininem Habitus. Womöglich entsprach der Gehsport nicht meinem eigenen Bild von Männlichkeit. Zumindest legte ich im sportlichen Gehen ein mir unangenehmes Gebilde an den Tag, welches meinem Wesen nicht entsprach. Die offensichtliche sportliche Leistung dahinter weckte jedoch mein Interesse und ließ mich an den Versuch glauben. Aufgrund eines Studienaufenthaltes in Lissabon war ich an die mir fremde Stadt gebunden. Dies barg den Vorteil, dass ich keinen Freund:innen oder Bekannten über den Weg „gehen“ würde.

Erkundung des Selbst beim Sportgehen

Die folgende Datenanalyse vergleicht die Zahlen der Laufdistanz mit den Zahlen der gleichen Strecke im Gehen. Vergleichswerte ergeben sich in der gestoppten Zeit, den verbrannten Kilokalorien, dem Tempo sowie der Schrittzahl. Der Puls konnte leider nicht gemessen werden, da die App ein solches Angebot nur gegen Bezahlung zur Verfügung stellt.

Goals – Fitness-App: 20 Kilometer Laufen

Zeit: 2 Stunden, 3 Minuten, 18 Sekunden

Goals – Fitness-App: 20 Kilometer Gehen

Zeit: 2 Stunden, 45 Minuten, 54 Sekunden

⁵⁸ Trojanow, Olympiade, 310.

Bei einem Vergleich der Daten fällt auf, dass die verbrannten Kilokalorien im Gehen geringer ausfallen als im Laufen. Dies entspricht normalen Verbrennungswerten, da sich durch eine höhere Intensität – Laufen benötigt mehr Energie als Gehen – ein Mehr an Verbrennungsaktivität einstellt. Diese Datenlage entsprach auch meiner Körperwahrnehmung: Die letzten Kilometer im Laufen verlangten mir mehr konditionelles Durchhaltevermögen ab, als es beim Gehen der Fall war. Während des Gehens verspürte ich jedoch eine stärkere Belastung der Oberschenkelmuskulatur. Gegen Ende der Strecke musste ich mich beim Gehen sehr auf meine Technik konzentrieren, da das Anheben der Beine schon eine Aufgabe für sich darstellte. Meine muskulären Probleme erinnerten mich an die Aussagen von Jonathan Hilbert, der den Gehern „ähnliche Laktatwerte wie den Marathonläufern“ zuweist.⁵⁹ Ich entnahm meinen im Nachhinein verschriftlichten autoethnografischen Notizen, dass ich beim Laufen ebenfalls muskuläre Probleme hatte – vor allem im letzten Drittel der Strecke. Eine gewisse Tempoverminderung auf dem Rückweg war jedoch nur beim Gehen zu verzeichnen. Im Unterschied zum Laufen täuschte mich hier mein Körpergefühl nicht. Ich wurde aufgrund muskulärer Probleme also tatsächlich langsamer.

Ein weiterer Vergleichswert, auf die eigene Körperwahrnehmung bezogen, stellte die Transpiration dar. In der Regel schwitze ich, wenn ich Sport treibe, sehr schnell und viel. Beim Gehen hielt sich mein Schweißverlust jedoch in Grenzen. Nur anhand meines Schweißverlustes würde ich dem Gehen als Sport geringe konditionssteigernde Effekte adjustieren. Nach dem Laufen hingegen war mein T-Shirt von Schweiß durchtränkt. Daraus schloss ich, dass ich beim Laufen vermehrt im anaeroben Bereich unterwegs war – im Unterschied zum Gehen, bei dem ich mich niemals im sauerstoffarmen Bereich bewegte. Wahrscheinlich war es mir beim Gehen also nicht möglich, an eine konditionelle Leistungsgrenze zu „gehen“, da meine technischen Kenntnisse als Anfänger dies nicht zuließen. Der nächste Tag offenbarte dann vollends meine fehlerhafte Technik. Obwohl es in Berichten heißt, sportliches Gehen sei gesünder als laufen, war mein linkes Knie nämlich gereizt, ein Zustand, den ich vom Laufen so nicht kenne.

Autoethnografische Eindrücke

Auf meinem Weg traf ich unzählige Passant:innen. Sehr viele gingen spazieren, einige joggten. Keiner jedoch, der sich mit mir im sportlichen Gehen solidarisch zeigte. Niemanden konnte ich in den Monaten in Portugal beim sportlichen Gehen erspähen. Kein Wunder, dass ich mich in meinem Tun andersartig fühlte.

⁵⁹ Hilbrecht, Olympisches Gehen.

Einige Leute, meist Gruppen von zwei oder mehr Personen, lachten mich offen aus, andere zeigten mit dem Finger nach mir oder drehten sich nach mir um. Natürlich sind im autoethnografischen Prozess gesammelte Wahrnehmungen stets subjektiv, doch kann ich nicht umhin, die folgend beschriebene Situation als Hinweis darauf wahrzunehmen, dass das sportliche Gehen belächelt wird: Bereits nach etwa 5 Minuten sportlichen Gehens im Rahmen meines Selbstversuchs, an einem Samstag bei strahlendem Sonnenschein, hörte ich an einem der meistfrequentierten Orte Lissabons, der Promenade Cais Do Sodré, einen jungen Mann auf Englisch sagen: „This is the way of running“ und darauffolgendes Gelächter der gesamten Gruppe um den jungen Mann. Diese Äußerung kann als Indiz einer allgemeinen geringen Wertschätzung des sportlichen Gehens gedeutet werden. Zumindest ist es auffallend, dass ich einen derartigen Kommentar bereits kurz nach Beginn meines Selbstversuches vernahm. Was sonst hinter meinem Rücken geredet und ob heimlich gelacht wurde, ist zudem nur zu erahnen. Von fünf Gruppen wurde ich jedenfalls offen ausgelacht. Gegen Ende meines Selbstversuches überkam mich das Gefühl, gefilmt zu werden, wenn Handys gezückt wurden, auch wenn der Sonnenuntergang vermutlich das schönere Motiv gewesen wäre. In all den Jahren, in denen ich nun laufe, habe ich kaum Geher:innen gesehen, weder in Tirol noch in Portugal. Mein Sportgehen wurde als lächerliche, abnormale Art, Sport zu betreiben, wahrgenommen.

Die Alienation des Sportgehens

Das Gehen als Sport kann nach eingehender Recherche und auch nach „Blut, Schweiß und Tränen“ jedenfalls keineswegs als „Quintessenz der Langeweile“ gelten. Im Gegenteil, die Athleten erbringen Höchstleistungen. Die schnellsten Geher im olympischen Feld legen die 20-Kilometer-Distanz in einer Geschwindigkeit von 4,27 Metern/Sekunde zurück, das entspricht ungefähr 15,37 Kilometern/Stunde. Hobbyjogger, wie ich es bin, laufen im Vergleich über dieselbe Distanz in einer gemittelten Geschwindigkeit von etwa 3,29 Metern/Sekunde, also umgerechnet 3,53 Kilometer/Stunde langsamer. Olympische Geher sind demnach um einiges schneller als Hobbyjogger, obwohl sie sich in ihrem Bewegungsablauf absichtlich beschränken.

Dem modernen Zeitgeist zum Opfer fällt das 50-Kilometer-Gehen als längste olympische Disziplin dennoch. Ein möglicher Grund dafür ist die parodistische Komponente, welche dem Gehen als Sport kulturell eingeschrieben ist. Die dem Sportgehen so eigentümliche Motorik der ausladenden Hüftbewegung wird in der Öffentlichkeit als Klamauk wahrgenommen. Es widerspricht dem „Normalen“ und Gewohnten, den alltäglichen Formen der Fortbewegung. Da-

mit wird es zum „Unnatürlichen“ und in weiterer Folge zum nicht Praktizierten. Der Ausschluss aus dem Alltäglichen setzt den Sport wiederum mit dem „Andersartigen“ gleich. Die „Quintessenz des Andersartigen“ wird in der „extremen Widergleiche der Hüftbewegung“ als asymmetrische Performanz gedeutet. Der Ausschluss der 50-Kilometer-Geh-Disziplin aus dem Kanon der olympischen Disziplinen kann daher mit Judith Butler als Sanktion für „falsche“ Performanzen verstanden werden.

Jedoch zeigt sich in einer solchen Form alltäglicher und eben nicht alltäglicher Bewegungsmuster, wie das Gehen einer historischen Kontingenz unterliegt und damit auch dessen Wahrnehmung kulturell geformt ist. Das sportliche Gehen war, vor allem zu Beginn des letzten Jahrhunderts, in den militärisch organisierten Staatsapparat eingeschrieben und durchdrang die Gesellschaft bis in die Bereiche des Alltäglichen. Seine technisierte und disziplinierende Grundlage kann demnach in Zusammenhang mit der nationalstaatlichen Militarisierung gesehen werden. Das Aufkommen eines allgemeinen Gehsportes in der Wilhelminischen Epoche und eine erhöhte Militarisierung fallen in dieselbe Zeitspanne. Bis in die Zeit des Kalten Krieges kann die Symbiose von sportlichem Gehen und technisiertem Exerzieren nachgewiesen werden. Das sportliche Gehen mit seinen Anlagen im disziplinar-militärischen Komplex wird kaum mit Freiheit assoziiert. Hierzu eignet sich das Laufen besser, ist es doch massentauglich, einfach im Bewegungsablauf und erweist sich damit als „Quintessenz des Normalen“, während das sportliche Gehen als das „Abnormale“ langsam verschwindet.

„Eigentlich ist die Straße für die Fußgänger:innen da ...“

Eine ethnografische Annäherung an kleinstädtische Räume des Zu-Fuß-Gehens

Franziska Niederkofler

Gehen – die grundlegendste aller Fortbewegungsarten. Gehen bedeutet Freiheit. Gehen bedeutet erkunden und entdecken, lernen, wahrnehmen. Der Duden beschreibt das Gehen als „sich in aufrechter Haltung auf den Füßen schrittweise fortbewegen“¹. Dieses Schrittweise-Sich-Fortbewegen impliziert eine gewisse Langsamkeit, die unsere Lebensräume sinnlich erfahrbar macht. Im vorliegenden Beitrag werde ich diese Lebensräume als Lebens-Räume bezeichnen, um die Relevanz des Raum-Begriffes zu unterstreichen, der an die physikalische Definition angelehnt bestimmt wird: Einstein bezeichnet den Raum als „Behälter“² aller Dinge und als eine „der Körperwelt übergeordnete[...] Realität“³. Ein Behältnis ist jedoch auch immer begrenzt und umschlossen, man denke beispielsweise an eine Kiste. Diese Begrenzungen sind jedoch keineswegs nur physischer Art, sondern können auch phänomenologischer Natur sein – wobei der Raum vom Ausdehnungsraum zum Lebens-Raum und Erfahrung damit zum essenziellen Bestandteil des Raumes wird.⁴

Es soll im Folgenden grundlegend um phänomenologisch begriffene Lebens-Räume im urbanen Kontext gehen – konkret um die Identifizierung und Erforschung der kleinstädtischen Räume des Zu-Fuß-Gehens. Die Kleinstadt, die ich exemplarisch untersuchte, ist Bruneck. Im östlichen Südtirol zwischen den Gebirgsgruppen der Dolomiten und der Rieserfernergruppe sowie den Zillertaler Alpen am Fluss Rienz gelegen, ist Bruneck eine beliebte touristische Destination.

1 Dudenredaktion: Gehen. Online unter: <https://www.duden.de/rechtschreibung/gehen> (Stand: 10.2.2021).

2 Einstein, Albert: Vorwort von Albert Einstein. In: Jammer, Max: Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien. Darmstadt 1960, XII–XV, hier XIV. Online unter: <https://www.wadoku.de/wiki/pages/viewpage.action?pageId=986> (Stand: 21.2.2022).

3 Ebd.

4 Vgl. Günzel, Stephan: Phänomenologie der Räumlichkeit. In: Interessensräume: Klassiker der Raumthematik 2007. Online unter: <https://www.european-spaces.eu/1-archiv/guenzel-stephan-phaenomenologie-der-raeumlichkeit/> (Stand: 21.2.2022).

Mit rund 17.000 Einwohner:innen⁵ zählt es zu den größeren Gemeinden Südtirols. Erstmals urkundlich erwähnt wurde die Stadt Bruneck im Jahre 1256; sie wurde vom Brixener Fürstbischof Bruno, Graf von Kirchberg, gegründet⁶ – auf ihn ist vermutlich auch der Stadtname zurückzuführen.⁷ Die heute noch gut erhaltene mittelalterliche Altstadt, die um den Schlossberg herum erbaut wurde, sowie das Schloss gelten als die Wahrzeichen der Stadt: Bruneck blieb nämlich glücklicherweise während des Ersten Weltkrieges trotz der Nähe zur Dolomitenfront von Zerstörungen weitestgehend verschont. Auch während des Zweiten Weltkrieges wurde die Stadt lediglich gegen Ende von einigen wenigen Fliegerbomben getroffen. Dieser Umstand trug maßgeblich dazu bei, dass sich Bruneck in der Nachkriegszeit rasch erholte – auch wirtschaftlich. Denn der Tourismus, damals noch als „Fremdenverkehr“ bezeichnet, florierte nach 1945 wieder unverzüglich.⁸ Von entscheidender Bedeutung für die Pustertaler, aber vor allem Brunecker Wirtschaft war in diesem Zusammenhang die Errichtung der Kronplatz-Seilbahn, die 1963 fertig erbaut wurde.⁹ Neben dem Dienstleistungsgewerbe bieten heute jedoch auch Handwerksbetriebe und die Industrie den Bewohner:innen Arbeitsplätze.¹⁰

Aber warum eine Kleinstadt? Zum einen spielen Kleinstädte eine immer noch stark untergeordnete Rolle in wissenschaftlichen Diskursen um Raumforschung,¹¹ Interessant ist hierbei vor allem die in diesen Städten sichtbar werdende Schnittstelle zwischen Urbanität und Ruralität, aber auch die spezifische Dynamik von sozialen Beziehungen, die aufgrund der Tatsache, dass jede:r jede:n kennt, eher denen eines Dorfes ähneln und sich wesentlich anders entfalten als in Großstädten. Darüber hinaus entspricht die Kleinstadt einer überschaubaren Entität, die in ihrem Mikrokosmos zwar nicht zur Gänze, aber zumindest ansatzweise holistisch abgebildet werden kann. Deshalb eignen sich Kleinstädte auch besonders für europäisch-ethnologische Forschungen, die mikroanalytisch vorgehen und mittels

5 Vgl. Autonome Provinz Bozen – Südtirol Landesinstitut für Statistik: Südtirol in Zahlen 2021. Online unter: [https://astat.provinz.bz.it/downloads/Siz_2021\(12\).pdf](https://astat.provinz.bz.it/downloads/Siz_2021(12).pdf) (Stand: 10.10.2022).

6 Vgl. Stadtarchiv Bruneck: Eine kurze Geschichte der Stadt. Online unter: <https://www.archiv-bruneck.it/de/stadtgeschichte/eine-kurze-geschichte-der-stadt> (Stand: 10.10.2022).

7 Vgl. Huter, Franz: Brun(o). In: Neue Deutsche Bibliographie, 2 (1955), 669-670. Online unter: <https://www.deutsche-biographie.de/sfz56705.html> (Stand: 10.10.2022).

8 Vgl. Stadtarchiv Bruneck, Eine kurze Geschichte der Stadt.

9 Vgl. Stadtarchiv Bruneck: Der Kronplatz. Online unter: <https://www.archiv-bruneck.it/de/stadtgeschichte/orte/der-kronplatz> (Stand: 10.10.2022).

10 Vgl. Huber, Susanne: Die Wirtschaft in Bruneck. In: Bezirkszeitung Puschtra, 24.4.2019. Online unter: <https://www.puschtra.it/2019/04/24/die-wirtschaft-in-bruneck/> (Stand: 12.10.2022).

11 Vgl. Porsche, Lars/Steinführer, Annett/Sondermann, Martin: Kleinstadtforschung in Deutschland: Stand, Perspektiven und Empfehlungen. Hannover 2019. Online unter: https://shop.arl-net.de/media/direct/pdf/ab/ab_028/ab_028_gesamt.pdf (Stand: 21.2.2022).

kleinteiliger Beobachtungen empirische Erkenntnisse über soziokulturelle Ordnungen und alltägliche Strukturen gewinnen.

Gehen in urbanen Lebens-Räumen: Kulturwissenschaftliche Sichtweisen auf das Zu-Fuß-Gehen

Grundlegend ist hier zunächst die Frage zu klären, worin das Interesse der Europäischen Ethnologie am Gehen besteht. Der Kulturwissenschaftler Bernd Jürgen Warneken führt dieses zunächst auf das Augenmerk des Faches auf das „Primitive[...]“, Elementare[...], Einfache[...]“¹² zurück. Es gehe der Disziplin vor allem um „Einzelelemente kulturellen Handelns“¹³. Zentral ist im Hinblick auf das Gehen und den damit verbundenen Fußweg aber auch die Entdeckung des Neuen bzw. die Wiederentdeckung von Altbekanntem.¹⁴

Das Gehen ist stets unmittelbar mit der „Produktion und Vermittlung von Raumwissen“¹⁵ verbunden – Bernhard Tschofen bezeichnet das Gehen als eine „Kulturpraxis des Raums“¹⁶, die diesen ebenso wahrnimmt wie erlebend gestaltet. Auf diese Verbindung von Raum und Gehen geht auch Johanna Rolshoven¹⁷ ein, wenn sie zwischen der *Stadt als gelebtem* und jener als *gebautem Raum* differenziert. Im Verständnis der Stadt als gelebtem Raum haben vor allem alltägliche Bewegungen einen zentralen Stellenwert, die in „ihrer ‚unauffälligen Kreativität‘ [...] erst den Raum [schaffen], indem sie ihn gehend verwirklichen“¹⁸. Der gelebte Raum beschreibt somit „das von innen her entworfene Verhältnis zur Welt“¹⁹. Rolshoven spricht der physischen Konstitution von Städten jedoch nicht deren Einfluss auf menschliche Bewegungen ab – im Gegenteil: sie beeinflussen diese entscheidend. In diesem Kontext benennt sie ein zweites Verständnis, nämlich jenes von Stadt als gebautem Raum, der eine stark funktionelle Komponente hat und deren Benutzung vorgibt. Zwischen dem gelebten und gebauten Stadtraum

12 Warneken, Bernd Jürgen: Zu Fuß? In: Becker, Siegfried u. a. (Hg.): Volkskundliche Tableaus. Eine Festschrift für Martin Scharfe zum 65. Geburtstag von Weggefährten, Freunden und Schülern. Münster u. a. 2001, 3-10, hier 3.

13 Ebd.

14 Vgl. Riehl, Heinrich Wilhelm: Wanderbuch: als zweiter Teil zu „Land und Leute“. Stuttgart 1892.

15 Tschofen, Bernhard: Vom Gehen: Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf eine elementare Raumpraxis. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 109 (2013), H. 1, 58-79, hier 63.

16 Ebd.

17 Vgl. Rolshoven, Johanna: Gehen in der Stadt. In: Winkler, Justin (Hg.): ‚Gehen in der Stadt‘: Ein Lesebuch zur Poetik und Rhetorik des städtischen Gehens. Marburg 2017, 95-111, hier 103.

18 Ebd.

19 Bollnow, Otto Friedrich: Mensch und Raum. Stuttgart 1990, 212.

kommt es aber zwangsläufig zu Konflikten, die jedoch laut Rolshoven „Merkmal jeder Stadt und jeder öffentlichen Raumnutzung“²⁰ sind. Diese Konflikte wiederum führen zu Reglementierungen und Sanktionen, die einige Personengruppen mehr, andere weniger betreffen. In diesem Zusammenhang bezeichnet Rolshoven die Bewegung im städtischen Raum als „eine im Grunde konfliktuelle Praxis“²¹.

Ein Teil dieser Konflikte wird unter dem Begriff der „Gentrifizierung“ gefasst.²² Gentrifizierung bezeichnet sozioökonomische Entwicklungs- und Verdrängungsprozesse in Städten, welche mit einer Attraktivitätssteigerung von gewissen Stadtvierteln einhergehen. Auf erhöhten Zuzug und eine dadurch entstehende Dominanz zahlungskräftiger Haushalte folgen steigende Wohnpreise, welche für gewisse Bevölkerungsgruppen nicht mehr tragbar sind. Das wiederum verschärft auf soziostruktureller Ebene soziale Ungleichheit. Rolshoven schreibt im Kontext von Gentrifizierungsprozessen:

„Urbanität ist also zu einem ‚neoliberalen Paravent‘ geworden, hinter dem Ökonomisierungsprozesse zum Zweck der touristischen Attraktivierung stehen, die nicht nur fremde Stadtgäste anziehen wollen, sondern auch Lebensstilmotor und Zukunftsversprechen für die kreativen Milieus und die wohlhabende ‚Mitte‘ der Stadtgesellschaft sind.“²³

So haften der modernen Stadt nicht nur positive, sondern auch eine Fülle negativer Attribute an – auch an dieser Stelle unterstreicht Rolshoven wieder die Konflikthaftigkeit, die dem Städtischen innewohnt und zwangsläufiges Resultat des dichten und engen Zusammenlebens verschiedenster Menschen ist. In diesem Kontext bezeichnet die Kulturwissenschaftlerin die Stadt als „sozialen Raum“, der von seinen Bewohner:innen konstituiert wird, „indem sie sich mit ihrem Alltagstun, durch Kommunikation und Handlung, in den gebauten Raum und in die gegebenen historisch gewachsenen gesellschaftlichen Verhältnisse einschreiben“²⁴. In diesem Sinne ist die Stadt als „Ergebnis von Kulturkontakten“²⁵ und „Men-

20 Rolshoven, *Gehen in der Stadt*, 104.

21 Rolshoven, *Gehen in der Stadt*, 105.

22 Vgl. Breckner, Ingrid: Gentrifizierung im 21. Jahrhundert. In: APuZ: Aus Politik und Zeitgeschichte, 20.4.2010. Online unter: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/32813/gentrifizierung-im-21-jahrhundert/> (Stand: 21.2.2022).

23 Rolshoven, Johanna: Die Stadt und das Städtische sind eine Welt, die mehr ist als die Summe ihrer Teile: Zu einigen Vergesslichkeiten der Stadtforschung. In: Kuhn, Konrad J./Sontag, Katrin/Leimgruber, Walter (Hg.): *Lebenskunst: Erkundungen zu Biographie, Lebenswelt und Erinnerung*. Festschrift für Jacques Picard. Köln/Weimar/Wien 2017, 96-107, hier 97.

24 Ebd.

25 Ebd.

schenwerk²⁶ zu verstehen, auf das alle Stadtbewohner:innen Einfluss haben und „das mehr ist als die Summe seiner Teile“²⁷.

Auch die US-amerikanische Essayistin Rebecca Solnit unterstreicht in ihrem Buch über das Gehen den Einfluss der Stadtbewohner:innen auf die urbane Entwicklung und kritisiert, dass viele Städte „um Konsum und Produktion herum organisiert“²⁸ sind. Der öffentliche Raum beschränke sich laut ihr „auf die Leere zwischen Arbeitsstätten, Geschäften und Unterkünften“²⁹ – also auf die Leere zwischen den Räumen, wo konsumiert wird. Was den öffentlichen Raum laut Solnit jedoch am Leben halte, sei das Gehen. Dieses „Am-Leben-Halten“, das Solnit beschreibt, erwähnt auch die Kulturanthropologin Elisabeth Katschnig-Fasch. Sie schreibt von urbanen Räumen, die eine gewisse Anziehung ausüben, weil „man hier noch ein Leben zu spüren glaubt“:

„Hier haben die Menschen ihren Raum nach ihrem eigenen Sinn gebaut, sich den Ambitionen, den Absichten und der Geschwindigkeit der modernen Prosperität und Verwaltung nicht unterworfen. [...] Leben und Arbeiten wird in diesen Räumen nicht getrennt in Teilsphären. Leben findet hier noch auf der Straße, im Gasthaus, in den Vor- und Hintergärten statt; soziale Kontakte werden nicht hinter die vier Wände gedrängt, hinter die Mauern des Privaten.“³⁰

Dieses „Leben-Spüren“ wird jedoch laut Katschnig-Fasch unweigerlich von Gentrifizierungsprozessen konterkariert, die das spätmoderne Stadtbild maßgeblich prägen.

Kleinstädtische Räume des Zu-Fuß-Gehens

„Ich gehe nun über den Fußgängerübergang mit Ampel, den ich gerade eben noch beobachtet habe, zum Graben und setze mich auf eine Sitzgelegenheit unter einen der zahlreichen Kastanienbäume in den Schatten. Neben mir sitzen zwei Schülerinnen und essen eine Pizza al taglio, wahrscheinlich verbringen sie hier gerade ihre Mittagspause. Einige jugendliche Schülerinnen gehen an mir vorbei. Ich höre Autoreifen durchschleifen, die Straße befindet sich ein paar Meter entfernt von mir. Ich notiere mir, dass

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Vgl. Solnit, Rebecca: *Wanderlust: Eine Geschichte des Gehens*. Berlin 2019, 212.

29 Ebd.

30 Katschnig-Fasch, Elisabeth: *Im Wirbel städtischer Raumzeiten*. In: Omahna, Manfred/Wirbel, Martin/Katschnig-Fasch, Elisabeth (Hg.): *Der andere Blick auf die Stadt* (= *Kuckuck Sonderband 3*). Graz 1999, 8-33, hier 23.

der Verkehrslärm einfach omnipräsent ist. Ich höre Schulglocken läuten. Die meisten Leute, die bei mir vorbeispazieren, tragen Einkaufstaschen mit sich – vor allem Einkaufstaschen, die gefüllt sind mit Lebensmitteln.“³¹

Da die Ergänzung von Interviews um andere Methoden, insbesondere ethnografische Beobachtungsverfahren, in der empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungspraxis sinnvoll ist,³² habe ich diese Herangehensweise auch im Rahmen der vorliegenden Arbeit berücksichtigt. Zur Erhebung der Daten führte ich neben vier leitfadengestützten Interviews³³ auch einen Wahrnehmungsspaziergang durch, den ich protokollierte und fotografisch dokumentierte.³⁴ Zur Auswertung des Datenmaterials verwendete ich das Verfahren der Typenbildung. Es erwies sich im Hinblick auf das Forschungsvorhaben – die Identifizierung und Erforschung kleinstädtischer Räume des Zu-Fuß-Gehens – als vielversprechend, weil es eine facettenreiche und mehrdimensionale räumliche Betrachtung des Forschungsgegenstandes zulässt. Im Wesentlichen lehnt sich die Typenbildung an die methodischen Überlegungen von Alfred Schütz und Max Weber an. Grundlegend ist dabei die Idee, dass das „gesamte Erfahrungswissen [...] in Form von typischer Erfahrung organisiert“³⁵ ist. Die Typenbildung ist im Schütz'schen Sinne also als „anthropologische Basistechnik“³⁶ zu begreifen, die darauf abzielt, das Typische – und nicht das Einzelne – zu verstehen.

Es muss jedoch vorausgeschickt werden, dass diese „Räume des Zu-Fuß-Gehens“ nicht als abgrenzbare, physische Räume zu verstehen sind: Sie müssen vielmehr in ihren Funktionen und lebensweltlichen Konstitutionen begriffen werden. Im Zuge der Auswertung konnten schließlich folgende Räume identifiziert werden, die im Anschluss spezifiziert werden: Konflikt Räume (I.), Erholungsräume (II.), öffentliche vs. private Räume (III.), Konsumräume (IV.) und Begeg-

31 Protokoll Wahrnehmungsspaziergang, Franziska Niederkofler, September 2021, 3.

32 Vgl. Schmidt-Lauber, Brigitta: Das qualitative Interview oder: Die Kunst des Reden-Lassens. In: Götsch, Silke/Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde: Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2007, 169-187.

33 Meine vier Interviewpartner:innen sind erwachsenen Personen im Alter zwischen 35 und 65 Jahren, die in Bruneck wohnen. Alle vier Gespräche fanden im September 2021 in Bruneck statt.

34 Auch der Wahrnehmungsspaziergang fand im September 2021 statt: Ich spazierte etwa zwei Stunden durch Bruneck, wobei ich neben dem (historischen) Ortskern auch das nahe Erholungsgebiet am Kühbergl und am Schlossberg aufsuchte. Meine Eindrücke habe ich schließlich in einem zwölfseitigen Protokoll festgehalten. Es enthält Fotografien und handschriftlichen Notizen, die ich während des Spazierganges angefertigt habe.

35 Kuckartz, Udo: Sozialwissenschaftliche Ansätze für die kategorienbasierte Textanalyse. In: Ders.: Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten. Wiesbaden 2010, 72-107, hier 98.

36 Ebd.

nungsräume (V). Es gilt jedoch anzumerken, dass es ständig zu Überlappungen verschiedener Räume kommen kann (beispielsweise kann ein Begegnungsraum gleichzeitig ein Konfliktraum und/oder ein Konsumraum sein) und diese somit nicht als abgrenzbare Entitäten verstanden werden können.

I. Konflikträume

Konflikträume sind all jene Orte, an denen es zu Spannungen zwischen Fußgänger:innen und anderen Akteur:innen kommt. Dabei ist die Sicherheit von Fußgänger:innen ein bedeutsamer Aspekt, wie folgende Passage aus einem der Interviews zeigt:

„[D]as Gehen in der Stadt finde ich relativ problematisch, weil für die Sicherheit von Fußgängerinnen und Fußgängern eigentlich nicht so viel getan wird. Es gibt schon die- es hat eine geschützte Zone gegeben, zwischen Rathausplatz und Graben, die ist vor ein paar Jahren wieder aufgegeben worden, das war ein gepflasterter Streifen auf der Straße, wo signalisiert worden ist, die Fußgängerzone wird zum Rathausplatz verlängert. Aber das hat man wieder rückgebaut und das ist jetzt wieder asphaltiert und ganz ein normaler Zebrastreifen mit einer sehr ungeschickten Fußgängerampel, die immer 40 Sekunden rot ist, glaube ich, und dann ganz kurz grün. Und da habe ich schon ein paarmal beobachtet, dass fast Unfälle passiert wären, dass die Autos nicht abbremsen, dass sie die Ampel nicht sehen, im letzten Moment erst sehen, dass das ein Fußgängerübergang ist und dass die Fußgängerinnen, Fußgänger immer warten müssen und schauen, ob die Straße frei ist, bevor sie sich trauen, die Straße zu überqueren.“

Dies entspricht auch meiner eigenen Beobachtung während eines Wahrnehmungsspazierganges: „Ich bin nun in der Stadtgasse und beobachte, wie ein BMW-SUV versucht, durch das schmale Ursulinentor zu lenken, und dabei fast ein paar Schüler anfährt, die im letzten Moment ausweichen.“ Dabei ist zu bemerken, dass die Brunecker Stadtgasse sowie der Graben als geschützte und ausgewiesene Zonen für Fußgänger:innen gedacht sind: Lediglich Anrainer:innenverkehr und Liefertätigkeiten sind erlaubt. Das wiederum spiegelt die Gefahrensituation wider, in der sich Fußgänger:innen hier befinden – weil sie sich eigentlich in Sicherheit wähnen und nicht mit Autoverkehr rechnen.

Ein weiterer Konfliktraum lässt sich in den Beziehungen zwischen Fußgänger:innen, Fahrradfahrer:innen und Autolenker:innen identifizieren. Dies wurde in den Interviews recht häufig angesprochen – kritisiert wurde unter anderem, dass Geh- und Radwege häufig zusammengeführt werden und somit geteilte Räume entstehen, in denen es wiederum zu konflikthaften Aushandlungen kommt,

wobei auch hier Radfahrer:innen zumeist Vorfahrt haben bzw. sich diese nehmen. Eine Interviewpartnerin äußerte den Wunsch, dass Fußgänger:innen dieselben Rechte und Möglichkeiten hätten wie Auto- und Radfahrer:innen, und sagte abschließend: „Der Fußgänger sollte schon sehr besonders behandelt werden.“ Eine andere Gesprächsperson bekundete in Bezug auf den zentral gelegenen Kapuzinerplatz:

„[D]iese Sache ist noch viel zu verkehrsbesetzt. Also da fühlt sich auch ein Fußgänger nicht recht wohl. Es ist zwar durch Ampelregelung und so alles gesichert, aber es wirkt für einen Fußgänger sehr unüberschaubar, weil zwischen Radfahrer und Kreuzungsverkehr- da man sich einfach nicht gern aufhält.“

Häufig wurde zudem eine gewisse Fußgänger:innenunfreundlichkeit explizit genannt, die eng mit den erwähnten Konflikten zwischen Fußgänger:innen, Fahrradfahrer:innen und Autolenker:innen verbunden ist. Diese in Bruneck feststellbare Fußgänger:innenunfreundlichkeit konnte auch ich während meines Wahrnehmungsspazierganges beobachten:

„Ich entscheide mich aber in letzter Sekunde doch dafür, Richtung Wald zu gehen. Um dorthin zu gelangen, muss ich über einen Umweg eine dunkle, schäbige Passage nutzen, da der Fußgängerüberweg [Zebrastrifen] vor etlichen Jahren eliminiert wurde – er habe den Verkehr zu stark behindert.“

Ein zentraler Punkt ist außerdem die Akustik. Mehrfach wurde in den Interviews die Lärmbelästigung durch den Verkehr angesprochen, welche unter anderem als „eine der Hauptbeeinträchtigungen“ bezeichnet wurde. Hervorgehoben wurde dabei auch stets, dass man insbesondere während Spaziergängen nicht von Lärm gestört werden möchte, wie folgende Passage aus einem Interview zeigt:

„Und der Hauptwunsch ist für mich die akustische Beruhigung. Dass man einfach anerkennt, welche Beeinträchtigung Lärm für ganz viele Leute darstellt, und es ist ja schlimm, wenn ich auf einem Berg oben bin [...], dann höre ich den Brunecker Verkehr oder den Verkehr durchs Pustertal [...] und so weiter. Wenn man sich das vorstellt – und das nimmt man hin. Wo ist es heute still? Es gibt schon Bereiche natürlich, aber ansonsten nimmt das Auto einfach zu viel Platz ein. Akustischen Platz, Empfindungsplatz [...].“

Der Verkehrslärm war auch ein omnipräsenter Störfaktor während meines Wahrnehmungsspazierganges – allein das Wort „Lärm“ kommt in meinem 13-seitigen Protokoll zwölfmal vor. Sogar während meines Spazierganges im nahen Wald war der Verkehr immerzu hörbar – hierzu notierte ich mir Folgendes: „Inzwischen höre ich einige Vögel zwitschern, die fast vom Verkehrslärm übertönt werden. Ich empfinde den Verkehrslärm als sehr störend und kann den Spaziergang nicht wirklich genießen.“ Außerdem nahm ich den Geruch von Abgasen wahr. Diesen Aspekt der Luftqualität sprach auch einer der Interviewten an, der außerdem die Notwendigkeit von Grünflächen in der Stadt betonte. Diese würden wiederum zu einer ästhetischen Aufwertung des Stadtbildes führen und sich positiv auf die Gesundheit der Bewohner:innen auswirken.

Die hier beschriebenen Beobachtungen verweisen auf die eingangs skizzierte Konflikthaftigkeit im Hinblick auf Fortbewegung im städtischen Raum. Nach Johanna Rolshoven entstehen die entsprechenden Konflikte vordergründig nämlich genau in Bezug auf die Frage, wie öffentliche Raumnutzung funktioniert.

II. Erholungsräume

Erholungsräume bilden den Gegenpol zur städtischen Hektik – sie werden zum Ausgleich und zur Regeneration vom stressigen Alltag aufgesucht und dienen der Entspannung. Wichtig ist ihre Nähe zur Stadt – es handelt sich also um Räume, die zu Fuß erreicht werden können. Spezifische Orte in Bruneck, die in den Interviews erwähnt wurden, sind die Rienzschlucht in Richtung Lamprechtsburg, Waldheim, der Schlossberg, die drei Seen am Kühbergl und die Spazierwege entlang der Rienz sowie in Richtung der Dörfer Aufhofen, Dietenheim, St. Georgen, Stegen und Reischach, wobei vor allem jene Wege genannt wurden, die durch Felder führen.

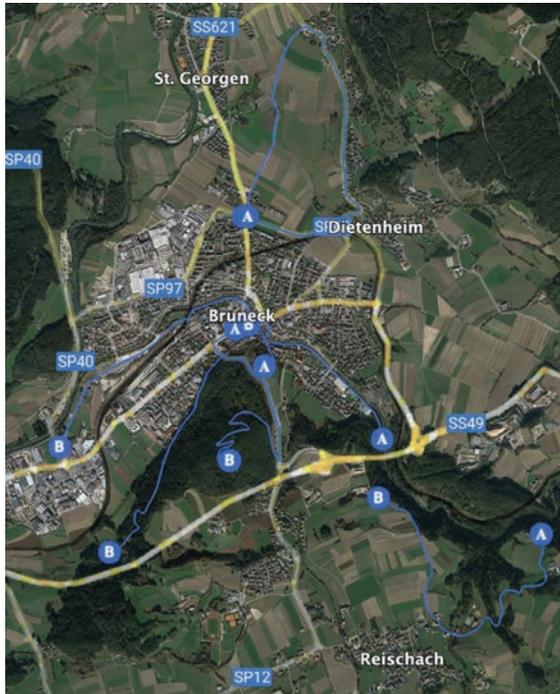


Abb. 1: In den Interviews genannte Naherholungsräume (Daten: Google Maps, Ausschnitt und Beschriftung von Franziska Niederkofler, 2022)

Interessanterweise wurde immer wieder auf ein Paradoxon hingewiesen, das sich auch häufig in stadtpolitischen Debatten wiederfinden lässt: Bruneck sei eine von Natur umringte Stadt und brauche somit nicht notwendigerweise Grünflächen innerhalb des urbanen Gebiets. Damit wird auch die fortschreitende Bebauung im städtischen Raum legitimiert. Dazu sagte ein Interviewpartner Folgendes:

„[I]nnerhalb von der Stadt gibt es ja wenig Grünraum. Also es gibt keinen großen Stadtpark, es gibt ja keine größeren Grünflächen in der Stadt und es gibt ja immer wieder dieses Argument, das auch von der Politik gebracht wird, wenn man ins Grüne will, ist man ja gleich von der Stadt draußen und gleich im Wald oder so, das ist ja kein Problem.“

Gerechtfertigt wird diese urbanistische Verdichtung in der Kleinstadt also mit der Natur in der Umgebung. Jedoch wird dabei außer Acht gelassen, dass das Aufsuchen dieser Naherholungsräume aufgrund ihrer Distanz zur Stadt mit einem ge-

wissen Zeitaufwand verbunden ist. Ebenjener Gesprächspartner bekundete dazu:
„[I]ch finde, dass trotzdem ein Stadtpark oder eine Naherholungszone in der Stadt wichtig ist, einfach für Leute, die kurz die Mittagspause dort verbringen möchten, die einfach nicht die Möglichkeit haben, bei jeder Gelegenheit aus der Stadt rauszugehen, ins Grüne.“

Entsprechend wurde der Wunsch nach mehr Grün innerhalb des Stadtgebietes von einer Mehrzahl der Interviewpartner:innen genannt. Kritisiert wurde hier vor allem eben die Betonisierung des urbanen Raumes:

„[D]ie Klimakrise, Klimawandel, das ist im Moment heiß diskutiert, dass sich die Städte erhitzen, dass viel zu viel Boden versiegelt wird, dass es viel mehr Grün wieder braucht, Bäume, und in Bruneck sind auch einfach ganz viele Sachen komplett falsch gelaufen in der Vergangenheit. Wenn man sich den Rathausplatz anschaut, das ist eine Betonfläche, eine Pflasterfläche, wo man nicht einen grünen- einen Baum pflanzen kann, weil eben drunter die Tiefgarage ist.“

An ebenjenem städtischen Ort, den der Interviewte hier anspricht – dem Rathausplatz –, habe ich während meines Wahrnehmungsspazierganges Folgendes wahrgenommen: Ich musste in den Schatten ausweichen, weil es in der Sonne nicht auszuhalten war – zugleich stellte ich mir die Frage, ob die besonders große Hitze mit der Versiegelung des Platzes zu tun hat.

Analog zum Wunsch nach mehr Grün wurde jedoch auch der Wunsch nach mehr Ruhe genannt – eine Antwort auf die durch den Verkehr verursachte Lärm- belästigung, die bereits in Zusammenhang mit den Konflikträumen angeführt wurde.

Da in Bruneck zurzeit mehrere Projekte zu geplanten Naherholungs-zonen existieren, habe ich diese in den Interviews angesprochen. Interessant sind dabei vor allem die von einigen Interviewten genannten Kriterien für eine „gute“ Naherholungszone. Ein wichtiger Punkt scheint dabei zu sein, dass man sich zurückziehen kann und „dass man sich [nicht] so auf einer freien Fläche bewegen muss, wo man beobachtet wird oder wo man sich nicht wohlfühlt, weil man keine Anonymität hat“. Auch eine mögliche Nähe solcher Erholungs-räume zum Fluss wurde mehrfach positiv hervorgehoben. Ein geplantes Projekt dazu soll im Osten der Stadt verwirklicht werden: Das alte Eisstadion, das sich neben der Rienz befindet, soll abgerissen werden, stattdessen soll eine Naherholungszone entstehen, außerdem ist eine Erweiterung des daran angrenzenden städtischen Freibades geplant. Der Bürgermeister von Bruneck, Roland Griessmair, bekundet dazu in einer Presseaussendung der Gemeinde Folgendes:

„Das erklärte Ziel der Stadtverwaltung ist es, im Bereich des alten Eisstadions und weiter östlich davon eine große und zusammenhängende Naherholungszone zu schaffen, die allen Bürgerinnen und Bürgern zu Gute kommen soll. Ein Teil der hinzugewonnenen Fläche soll als Erweiterung der Liegewiese des Freibades dienen und darüber hinaus soll eine Grünzone bis an den Waldesrand entstehen, in die auch das südöstlich gelegene und im Eigentum der Gemeinde befindliche Grundstück eingebunden werden soll.“³⁷

Die in den Interviews sichtbar werdenden Haltungen von gehenden Menschen in Bruneck decken sich mit Erkenntnissen verschiedener Wissenschaftler:innen: Die Landschaftsplanerinnen Angelika Wolf und Elisabeth Appel-Kummer schreiben beispielsweise, dass Naherholungsangebote generell immer bedeutsamer werden. Sie führen dies unter anderem auch auf gegenwärtige arbeitsweltliche Entwicklungen zurück, die vom Trend hin zu zeitlicher und örtlicher Flexibilisierung begleitet werden. Aber auch das individuelle Wohlbefinden rückt zunehmend in den Vordergrund. Damit einher geht der Wunsch nach mehr Grün im zum Teil als karg erlebten und betonierten Stadtraum – nicht nur aus ästhetischen, sondern auch aus klimatischen Gründen. Neben einem attraktiven Stadt- und Landschaftsbild sind Ruhe und frische, saubere Luft Kriterien, die die Qualität von Naherholungsräumen maßgeblich beeinflussen.³⁸ Der Mehrwert solcher Stadträume ist enorm, denn sie wirken sich nachhaltig positiv auf die Gesundheit der Stadtbewohner:innen aus, die sie nutzen. Nicht nur die physische Gesundheit (durch im Alltag integrierte Bewegung, dabei zentral das Gehen) wird gefördert, auch die psychische Gesundheit (Abbau von Stress, Aufbau positiver Emotionen und Förderung von Konzentration) und die soziale Gesundheit (Förderung sozialer Kontakte und Schärfung des Gemeinschaftssinns) profitieren davon.³⁹

III. Öffentliche vs. private Räume

Die bekannte Dichotomie öffentlich vs. privat tauchte unter anderem in Verbindung mit der Forderung nach mehr Grün im urbanen Raum auf. Erwähnt wurde hier unter anderem, dass es einige schöne, relativ große Grünflächen auf städti-

37 Stadtgemeinde Bruneck: Das Rienzstadion weicht einer Naherholungszone. In: Stadtgemeinde Bruneck, 20.6.2022. Online unter: https://www.gemeinde.bruneck.bz.it/de/Das_Rienzstadion_weicht_einer_Naherholungszone (Stand: 12.10.2022).

38 Vgl. Wolf, Angelika/Appel-Kummer, Elisabeth: Naherholung in Stadt und Land. Norderstedt 2009.

39 Vgl. Abraham, Andrea u. a.: Landschaft und Gesundheit: Das Potential einer Verbindung zweier Konzepte. Online unter: <https://boris.unibe.ch/73684/1/Abraham%20LandschaftGesundheit%202007.pdf> (Stand: 10.2.2022).

schem Gebiet gebe, die jedoch alle in privaten Händen und somit für die Öffentlichkeit nicht ohne Weiteres zugänglich seien. Damit zusammenhängend wurden die Sitzgelegenheiten im öffentlichen Raum von einigen Interviewten wie auch von mir selbst als unzureichend wahrgenommen. Öffentliche Sitzmöglichkeiten seien in gewissen Gegenden Mangelware, beispielsweise entlang der Promenaden an der Rienz oder in der Stadtgasse. Und die, die bereits existieren, würden zum Teil wenig gepflegt werden. Eine zentrale Frage, die in den Gesprächen immer wieder aufkam, war: Wem gehört der öffentliche Raum? Hier wurde vor allem die Dominanz der Autos kritisiert, beispielsweise deren Besetzung des öffentlichen Raumes in Form von Parkplätzen. Dazu sagte eine Gesprächsperson Folgendes:

„Eigentlich ist die Straße für den Fußgänger da, der öffentliche Raum, und für den Radfahrer. Das betrifft auch allein schon die Besetzung des öffentlichen Raums durch Autos. Ist ja horrend, mein Klavier kann ich nicht in der Stadt irgendwo abstellen, aber das Auto darf ich hinstellen und einfach öffentlichen Raum benutzen.“

Auch ich machte während meines Wahrnehmungsspazierganges eine dementsprechende Beobachtung: die Promenade entlang der Rienz ist an nahezu der gesamten Südseite von öffentlichen Parkplätzen gesäumt.

Hier zeigt sich erneut, dass die Aushandlung des öffentlichen Raumes immer auch konfliktbesetzt ist. Das wiederum stützt Rolshovens These, dass es im Hinblick auf die öffentliche Raumnutzung zwangsläufig zu Konflikten kommt. Die allgemeine Forderung, die in Bezug auf die Nutzung des öffentlichen Raumes aufkommt, ist die einer fußgänger:innenfreundlichen Stadt. Der Schriftsteller und Publizist Aurel Schmidt⁴⁰ beschreibt die fußgänger:innenfreundliche Stadt als „Stadt nach menschlichem Maß“ mit breiten Straßen und Boulevards, Grünflächen und Ruhezeiten, Sitzgelegenheiten und Spielmöglichkeiten, die zum Gehen, Stehen, Anhalten und Verweilen einladen – und mit weniger Parkplätzen.

IV. Konsumräume

Hier steht die Konsumtion im Vordergrund – sowohl in Form von Einkaufen wie auch Essen und Trinken. Genannt wurde hier des Öfteren die Stadtgasse, die eigentlich nur aus Geschäften und Cafés bestehe. Auch ich nahm dies während meines Stadtpazierganges wahr und notierte mir hierzu Folgendes:

40 Schmidt, Aurel: Gehen: Der glücklichste Mensch auf Erden. Frauenfeld 2007, 171.

„Die Stadtgasse ist gesäumt von Klamottengeschäften. Mir fällt auch auf, dass es fast keine Sitzgelegenheiten gibt – außer in Cafés. [...]. Die Leute begutachten Waren, die in Schaufenstern ausgestellt sind. Ich fühle mich nicht sonderlich wohl hier und habe den Eindruck, dass alles nur auf Konsum abzielt.“

Ein Thema, das mit Blick auf die sogenannten Konsumräume immer wieder aufkam, war das des Tourismus – und dass die Brunecker Marketingstrategie konkret auf die Bewerbung von Shopping und Gastronomie abziele. Der große Kritikpunkt war jedoch, dass nur diejenigen zum Verweilen eingeladen sind, die gewillt sind, zu konsumieren – auch ich konnte das während meines Wahrnehmungsspazierganges beobachten. Das Problem zeigt sich unter anderem am Mangel an öffentlichen Sitzgelegenheiten: wer sitzen will, kann sich zwar an Kaffeehaus-Tischen niederlassen, muss jedoch bereit sein, dort etwas zu konsumieren.

V. Begegnungsräume

Die fünfte Kategorie der in Bruneck identifizierten Stadträume sind die Begegnungsräume. Zentraler Aspekt sind hier soziale Begegnungen aller Art – des Öfteren erwähnt wurde etwa das Zusammentreffen von Tourist:innen und Einheimischen. Solche Zusammenkünfte spielen sich jedoch nicht nur in den sogenannten Konsumräumen ab, sondern auch in den Erholungsräumen. Gerade unter Betrachtung dieser Überschneidung von Begegnungs- und Erholungsräumen habe ich während meines Spazierganges am Schlossberg folgende Beobachtung festgehalten: „Interessant finde ich auch die bunte Durchmischung des Publikums: Schüler:innen, Tourist:innen, einheimische Senior:innen, Menschen, die mit ihrem Hund Gassi gehen, junge Paare.“ Diese Stelle aus meinem Feldprotokoll unterstreicht vor allem die Rolle von Erholungsräumen als Begegnungsräume für intergenerationale Zusammenkunft.

Ein weiterer Aspekt, der von zwei Gesprächspersonen erwähnt wurde, ist das Sehen und Gesehenwerden. So bezeichnete eine interviewte Person die Stadtgasse explizit als „Laufsteg“, die von manchen gerade deswegen gemieden oder eben extra aufgesucht werde. Der Mechanismus dahinter sei eine Demonstration seiner selbst, was in einer Kleinstadt, wo jeder:r jede:n kennt, eine wesentlich signifikantere Bedeutung hat als in einer Großstadt.

Der letzte Punkt, der in diesem Rahmen identifiziert werden konnte, sind Nachbarschaften oder Stadtviertel, wobei die Bezeichnungen „Stadtviertel“ oder gar „Kiez“ im kleinstädtischen Kontext kaum verwendet werden. Erwähnt wurde dieser Aspekt von einer interviewten Person, die einen Vergleich zu einer Großstadt zog. Sie sprach von Stadtvierteln, die in Bruneck vor allem durch bestimmte

Wohnsiedlungen geprägt sind, welche im Zuge von planmäßigen Interventionen zur Stadterweiterung gebaut wurden, und erzählte in diesem Zusammenhang auch vom neuen Raumordnungsgesetz: neu gebaute Wohnzonen sollten künftig zu Mischzonen werden.⁴¹ Es werden also in Wohnzonen auch Nahversorgung und Dienstleistung integriert. Hier sieht die Interviewte eine Chance für die Entwicklung von Stadtvierteln, die sie sehr begrüßen würde. Jedoch unterstrich sie dabei auch mehrmals die Relevanz von „guten“ Nachbarschaften: Sie wünschte sich in dieser Hinsicht „ein freundliches und auch ein spannendes und spaßiges Miteinander“.

Ausblicke

In Anbetracht dieser Forschungsergebnisse lässt sich mit Blick auf die Zukunft der Brunecker Lebens-Räume zusammenfassend ein allgemeiner Trend feststellen: weg vom Auto, hin zum Gehen zu Fuß. In meiner Studie kritisierten alle Interviewpartner:innen das starke Verkehrsaufkommen in Bruneck und den von Autos besetzten öffentlichen städtischen Raum. Auch der Ruf nach mehr Grün und Erholungsräumen im urbanen Gebiet war überdeutlich – ebenso wie jener nach mehr Rechten für Fußgänger:innen und konsumfreien Räumen. Vor diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage, wie zukünftige stadtplanerische Interventionen konkret aussehen mögen – vor allem auch hinsichtlich aktueller wissenschaftlicher Erkenntnisse, die den Mehrwert von Naherholungszonen und mehr Grün in den Städten hervorheben. Neben den positiven Auswirkungen von Natur auf die physische und psychische Konstitution von Stadtbewohner:innen spielt aber auch der Klimawandel eine relevante Rolle: Laut einer US-amerikanischen Studie⁴² können Beton, Asphalt und dunkle Steine in Städten bei heißen Temperaturen zu Hitzeinseln werden, die den Klimawandel beschleunigen. Das liegt unter

41 Die Neuerungen des Gesetzes bestehen im Wesentlichen aus zwei wichtigen Punkten: Die einzelnen Gemeinden können nun mehr bzgl. der Raumplanung entscheiden (1) und Siedlungsgebiete werden zur Eindämmung des Bodenverbrauches abgegrenzt (2). Das soll dazu beitragen, dass es innerhalb der Siedlungsgebiete zu einer freieren Entwicklung kommt, während außerhalb, wo nun nicht mehr die Gemeinde, sondern das Land zuständig ist, die Landschaft besser geschützt werden soll. Im Zuge dessen sind nun innerhalb der Siedlungsgrenzen auch neue Nutzungen wie Handel und Gewerbe erlaubt, was die interviewte Person hier auch konkret mit „Mischzonen“ anspricht; vgl. Scartezzini, Florian: Worauf baut Südtirol? Wie sehr wird das neue Raumordnungsgesetz, das nächstes Jahr in Kraft tritt, Südtirol prägen? In: Salto, 15.2.2019. Online unter: <https://www.salto.bz/de/article/13022019/worauf-baut-suedtirol> (Stand: 11.10.2022).

42 Vgl. Haas, Lucian: Den Hitzeeffekt in großen Städten minimieren. In: Deutschlandfunk, 11.2.2014. Online unter: <https://www.deutschlandfunk.de/klimawandel-den-hitzeeffekt-in-grossen-staedten-minimieren-100.html> (Stand: 12.10.2022).

anderem daran, dass dunkle Oberflächen Wärme speichern und diese nachts wieder ausstrahlen – was eine Abkühlung verhindert. Wirkungsvolle Lösungsansätze können laut entsprechenden Untersuchungen begrünte Dächer und helle Oberflächen sein (z. B. weiß gestrichene Hausdächer).

Dicht verbauter urbaner Raum trägt jedoch auch dazu bei, dass die Luftzirkulation eingeschränkt wird, was wiederum durch Abgase verstärkt wird. Doch was tun für eine bessere Luftqualität? Neben der Reduktion von Emissionen haben Bäume einen natürlichen Kühlungseffekt. Beispielsweise kann Asphalt unter einer Baumkrone um bis zu 20 Grad Celsius kühler sein. Auch im Hinblick auf die Verbesserung der Luftqualität können Bäume punkten, da sie Schadstoffe wie zum Beispiel Ozon rasch neutralisieren können.⁴³

Die angeführten Evidenzen bestärken die einstimmigen Forderungen der interviewten Personen nach mehr Natur in ihren urbanen Lebens-Räumen. In Bruneck sind zurzeit konkret zwei Naherholungsprojekte geplant – bis zur Realisierung ist es jedoch noch ein weiter Weg. Auf der Grundlage der hier vorliegenden Forschungsergebnisse kann jedoch davon ausgegangen werden, dass für die Stadtbewohner:innen die Finalisierung beider Projekte äußerst gewinnbringend sein wird.

43 Vgl. Erhart, Marlene: Schweisstreibend: Wie die erdrückende Hitze in Städten bekämpft werden kann. In: Der Standard, 19.7.2022. Online unter: <https://www.derstandard.de/story/2000137553782/wie-die-erdrueckende-hitze-in-staedten-bekaempft-werden-kann> (Stand: 12.10.2022).

Autor:innenverzeichnis

Lucas Brand, BA, studierte Geschichte an der Universität Innsbruck, vollendet derzeit seine Masterarbeit für das Studium der Europäischen Ethnologie mit dem Titel „Wellenreiten. Kulturwissenschaftliche Erkenntnisse einer paradoxen Surfkultur“. Diese Studie basiert auf einer Feldforschung im Zuge eines Stipendiums für kurzfristiges wissenschaftliches Arbeiten in Lissabon. Durch die Mitarbeit bei einem Forschungsprojekt des Archivs für Bau.Kunst.Geschichte sowie die derzeitige Arbeit im Stadtarchiv Innsbruck vertiefte er seine Erfahrungen in der Forschungstätigkeit. Als begeisterter Sportler stellt die „Sport-Ethnologie“ seine Kernkompetenz dar. Er selbst sitzt oder läuft lieber, als dass er geht.

David Dagn, BA, studiert Europäische Ethnologie an der Universität Innsbruck. Seine Forschungsschwerpunkte sind in der Videospiel- und Netzkultur zu verorten, so verfasst er derzeit auch seine Masterarbeit dazu, wie sich Videospiele durch die Implementierung von Mikrotransaktionen verändern und wie die Spielenden gegen diese Veränderungen argumentieren. Wenn er gerade nicht durch virtuelle Welten wandert, treibt es ihn in die Großstädte Europas, wo er gern durch die Altstädte schlendert und in Konzerthallen verweilt.

Lea Dechert, BA, Bachelorstudium der Kulturwissenschaften in Lüneburg und Rovaniemi (Finnland). Derzeit verfasst sie ihre Masterarbeit im Fach Europäische Ethnologie an der Universität Innsbruck. Hierfür forscht sie zu familiären Erschöpfungserfahrungen während der Covid-19-Pandemie. Gerne wandert sie auf Umwegen, weil sie dabei meist wunderbare Orte entdeckt, die ihr sonst verborgen geblieben wären.

Claudia Frick, BA MA, hat vor kurzem ihr Masterstudium der Europäischen Ethnologie an der Universität Innsbruck abgeschlossen. In ihrer Masterarbeit beschäftigte sie sich mit Biografie- und Tagebuchforschung sowie Genderwissenschaften und Frauenalltag in der Nachkriegszeit. Neben sozialen, gesellschaftlichen und geschlechtlichen Themen richtet sich ihr Interesse auch auf den Bereich Materielle Kultur. Zurzeit ist sie im Stadtarchiv Innsbruck tätig, wo sie eine umfangreiche Fotosammlung in historischer und kulturwissenschaftlicher Hinsicht erforscht. Schon immer hatten Gehen, Wandern und Bergsteigen einen hohen Stellenwert in ihrer Freizeitgestaltung. In den letzten Jahren entdeckte sie das Weitwandern für sich, wobei sie hier bevorzugt alte Pilgerwege erkundet.

Laura Kogler, BA, studiert Europäische Ethnologie und Geschichtswissenschaften an der Universität Innsbruck und vollendet aktuell ihr Masterstudium in Europäischer Ethnologie mit dem Schwerpunkt auf „Mensch-Pilz-Beziehungen in der Gegenwart“. Derzeit ist sie als Kulturvermittlerin bei den Ötztaler Museen tätig. In den wärmeren Monaten streift sie gerne durch Wald und Wiese, um Pilze, Beeren und Inspirationen zu sammeln.

Konrad J. Kuhn, Ass.-Prof. Priv.-Doz. Dr., Assistenzprofessor für Europäische Ethnologie an der Universität Innsbruck. Er forscht und lehrt zur Wissensgeschichte der Volkskunde/Europäischen Ethnologie, zur Erinnerungskultur, zu Wasserwelten und zu Zukunftspraktiken. Als passionierter Wanderer mag er aussichtsreiche (aber keinesfalls schwindelerregende) Routen, als flanierender Spaziergänger zudem städtische Gassen und Wege.

Marina Mearelli, BA, hat „Antropologia, Religioni, Civiltà Orientali“ an der Universität von Bologna studiert. Derzeit absolviert sie ein Masterstudium der Europäischen Ethnologie an der Universität Innsbruck und beschäftigt sich in ihrer Abschlussarbeit erneut mit dem Gehen in Bologna. Sie besitzt keinen Führerschein und auch kein Fahrrad und macht ihre Besorgungen lieber zu Fuß. Wenn sie genügend Zeit hätte, würde sie sogar auf den Zug verzichten.

Franziska Niederkofler, BA BSc, Bachelorstudium der Soziologie und Psychologie, aktuell Masterstudium der Europäischen Ethnologie sowie der Soziologie mit Schwerpunkt soziale und politische Theorie. Ihre ethnologischen Forschungsschwerpunkte liegen in der Subkultur- sowie Stadt- und Raumforschung. Bei letzterem interessiert sie vor allem auch die Frage, wem der öffentliche Raum gehört, wie dieser genutzt wird und wie und warum sich dessen Architektur verändert. Sie selbst flaniert liebend gern – egal ob in der Stadt oder auf dem Land.

Alexander Profanter, BA MA, schloss sein Bachelorstudium in Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien und sein Masterstudium in Europäischer Ethnologie an der Universität Innsbruck ab. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Ökologische Anthropologie, Posthumanismus und Kolonialismus/Kolonialität/Dekolonialismus. Derzeit ist er im Bereich der Wissenschaftsvermittlung und Öffentlichkeitsarbeit der Universität Innsbruck tätig. Am liebsten ist er schlendernd durch Gassen und Wälder unterwegs, die vielfältigen und -schichtigen Eindrücke multisensorisch auf sich wirken lassend.

Elisabeth Waldhart, BA BA MA, studiert Archäologien und Europäische Ethnologie in Innsbruck. Sie forscht interdisziplinär zu Materieller Kultur, Theorien in der Archäologie und der Biografie von Orten. Derzeit schreibt sie an ihrer Abschlussarbeit zu „Nichts als Müll? Wie Archäolog*innen und rezenter Abfall die Biographie einer Ruine schreiben“ und stellt Erkundungen für ihre Dissertation zu alltäglichen Nutzungen von archäologischen Fundorten an. Sie geht gerne barfuß, besonders über taufeuchte Wiesen.

ISBN 978-3-99106-103-6



9 783991 061038