



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2014

**Kulturerbe im Dienst gesellschaftlicher Modernisierung und
Differenzsetzung. Volksmedizin und Volkskultur im Archiv der
Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde**

Eggmann, Sabine; Müske, Johannes

Abstract: Das aktuelle Konzept der «lebendigen Traditionen», mit dem die Schweiz die UNESCO-Konvention zum Schutz des immateriellen Kulturerbes umsetzt, hat historische ideelle Vorläufer. Die dem «Kulturerbe» ähnlichen Konzepte wie «Volkstum» und «Volkskultur» um die vorletzte Jahrhundertwende lassen sich jedoch nicht nur als Rettungs- und Sammlungsbewegungen verstehen, sondern sie waren, so unsere These, vor allem gesellschaftliche Neuordnungsversuche. Der wissenschaftlich orientierte Beitrag untersucht auf der Grundlage von Archivalien und publizierten Quellen Konzepte, Akteure und gesellschaftliche Situierung früher volkskundlicher Sammlungsprojekte und zieht ausblickend Parallelen zu gegenwärtigen Heritage-Prozessen.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-108032>

Published Version

Originally published at:

Eggmann, Sabine; Müske, Johannes (2014). Kulturerbe im Dienst gesellschaftlicher Modernisierung und Differenzsetzung. Volksmedizin und Volkskultur im Archiv der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 110(2):133-150.

«Kulturerbe» im Dienst gesellschaftlicher Modernisierung und Differenzsetzung.

«Volksmedizin» und «Volkskultur» im Archiv der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde

Sabine Eggmann, Basel, und Johannes Mueske, Zürich

Abstract

Das aktuelle Konzept der «lebendigen Traditionen», mit dem die Schweiz die UNESCO-Konvention zum Schutz des immateriellen Kulturerbes umsetzt, hat historische ideelle Vorläufer. Die dem «Kulturerbe» ähnlichen Konzepte wie «Volkstum» und «Volkskultur» um die vorletzte Jahrhundertwende lassen sich jedoch nicht nur als Rettungs- und Sammlungsbewegungen verstehen, sondern sie waren, so unsere These, vor allem gesellschaftliche Neuordnungsversuche. Der wissenschaftlich orientierte Beitrag untersucht auf der Grundlage von Archivalien und publizierten Quellen Konzepte, Akteure und gesellschaftliche Situierung früher volkskundlicher Sammlungsprojekte und zieht ausblickend Parallelen zu gegenwärtigen Heritage-Prozessen.

Der folgende Beitrag geht von dem Befund aus, dass gegenwärtige Geschichtsschreibungen zum «Kulturerbe» in ihren Erzählungen sehr häufig an die Reglements der UNESCO und ihre Geschichte anknüpfen, wobei vor allem die Konventionen zum «Welterbe» (1972) und zum «immateriellen Kulturerbe» (2003) im Hinblick auf ihre impliziten Wertsetzungen und in ihren Folgen für lokale Gruppen kritisch analysiert werden.¹ In empirisch-kulturwissenschaftlicher Perspektive plädieren wir für eine Historisierung des Phänomens des kulturellen Erbes, die es ermöglicht, ideengeschichtliche Vorläufer und die gesellschaftspolitische Verankerung von Praktiken der Patrimonialisierung² analytisch stärker zu betonen, wie sie sich in den vielfältigen Sammlungsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts zeigen. Die Fragen werden wir am Beispiel zweier historischer Felder untersuchen, die sich explizit dem Sammeln und der Überlieferung von «Kulturerbe» verschrieben hatten, schon bevor dieser Begriff zum globalen Label mit gewissen Authentizitäts- und Anciennitätsversprechen wurde. Es handelt sich erstens um die sogenannte «Volksmedizin», einem Sammlungsgebiet, das gesellschaftspolitisch wichtige Unterstützungsgruppen an die Volkskunde band und in der Institutionalisierungsphase der Volkskunde kanonische Bedeutung erlangte. Zweitens wird allgemeiner die Systematisierung und Verortung der «Volkskultur» im *Atlas der Schweizerischen Volkskunde (ASV)* als gesellschaftliche Praxis dargestellt, das gesammelte «(volks-)kulturelle» Erbe einerseits anzutreten und zu tradieren, indem man die Überlieferung an Institutionen übergibt, und andererseits mit Hilfe der «Volkskultur» kulturelle Differenzen zu markieren. Daran zeigt sich gleichzeitig der innen- wie aussenpolitische Impetus, der diesem «volkskulturellen» Wissen eingeschrieben wurde. Ausblickend fragen wir am Beispiel des Inventars der «lebendigen Traditionen», wie dieses archivierte und geordnete Wissen für (Wieder-)Aneignungen und Inwertsetzungen in aktuellen gesellschaftlichen Kontexten zur Verfügung steht.³

«Kulturerbe» – Historisierung eines Gegenwartsphänomens zwischen kulturtheoretischer Reflexion und kulturpolitischer Praxis von

Mit Barbara Kirshenblatt-Gimblett lässt sich die Transformation von «Kultur» zum «Kulturerbe» als metakulturelle Praxis fassen, die gleichzeitig kompensatorische wie auch zunehmend Elemente ökonomischer Inwertsetzungen enthält.⁴ Das Konzept des «Kulturerbes» beruht, wie Harm-Peer Zimmermann ausführt, «auf einem <westlich> gebrochenen Verhältnis zu Überlieferung und Geschichte» wie es Nietzsche schon für das 19. Jahrhundert beschrieben hatte, und vor dessen Hintergrund «das ungeheure Bedürfnis [...] am Kulturerbe» in der Moderne erst verständlich wird.⁵ Wenn man also von der Frage ausgeht, «wie Gesellschaften sich an Vergangenes erinnern»⁶, geraten historische Vorläufer und weitere gesellschaftliche Kontexte neben den Kulturerbeinstitutionen in den Fokus; Patrimonialisierung stellt in dieser Perspektive eine spezifische Form dar, wie Gesellschaften ihre Erinnerung organisieren und materialisieren. «Kulturerbe» in historischer Perspektive bezieht auch diejenigen Akteure ein, die sich bereits seit dem 18. Jahrhundert mit der Bewahrung des vergangenen Eigenen und der «Monumente» auseinandersetzen. In den Blick geraten dann Praktiken und Diskurse institutioneller und individuelle Akteure wie Denkmalpflege, Museen, historische Vereine oder auch die Wissenschaft in verschiedensten disziplinären Ausprägungen.⁷

Im Alltag manifestiert sich das Phänomen «Kulturerbe» unterschiedlich. Mindestens zwischen der kulturpolitischen Praxis und der wissenschaftlichen Dekonstruktion ist zu unterscheiden, wie es unter anderem Bernhard Tschofen fordert: Das Konzept des Kulturerbes wird im ausserwissenschaftlichen Diskurszusammenhang vorwiegend normativ und mit essentialisierenden Effekten verwendet, wohingegen der (kultur-)wissenschaftliche Zugriff darauf besteht, das «Kulturerbe» in seiner Herstellung und Verwendung sowohl analytisch transparent werden zu lassen als auch zu historisieren.⁸ In den Blick gerät dann die historische Genese und Situiertheit von historisch verankerten Phänomenen – der Plural zeigt an, dass es sich bei dem Blick auf «Kulturerbe» um eine Vielfalt von Praxen, Interpretationen und Materialisierungen handelt. Der ehemalige Direktor des Deutschen Historischen Museums Christoph Stölzl schreibt im Band *Geschichtskultur in der Zweiten Moderne* dementsprechend: «Geschichte zeigt sich dabei allerdings nicht als *die* Geschichte; vielmehr kann man eine Vielfalt der Sichtweisen auf die Vergangenheit, unterschiedlichste Formen der Erinnerung und differente Wahrnehmungen der Bedeutung und des Sinns von Geschichte konstatieren.»⁹ Geschichte lässt sich als Vielzahl von Narrationen verstehen, deren Praxen und Produkte von Seiten verschiedener Akteurinnen und Akteure mit unterschiedlichen Bedeutungen belegt werden. Der Historiker Manfred Hettling weist konsequent darauf hin, dass dabei nicht die Frage interessant ist, «ob Geschichten <wahr> sind oder ob Erfahrungen <richtig> sind. Sie können jeweils <falsch> sein – und doch ihre Bedeutsamkeit besitzen und Wirkungs-

macht entfalten. Vielversprechender erscheint stattdessen die Frage, welche Geschichten werden erzählt, welche Geschichten sind von den Zeitgenossen jeweils «gesucht» worden, und wie können diese erzählt werden?»¹⁰ – «Kulturerbe» als Erzählung der Vergangenheit unter Berücksichtigung gegenwärtiger Interessen.¹¹

Der Kulturanthropologe Vladimir Hafstein hat auf das Potenzial von «Kulturerbe» als gesellschaftlicher Ressource hingewiesen, mit der die unterschiedlichsten Zielsetzungen und Hoffnungen verbunden werden: «... from creating jobs to reducing crime, from changing the face of cities through cultural tourism to managing differences and conflicts within the population»¹² – je nach gesellschaftlichem Umfeld, in das AkteurInnen ein spezifisches kulturelles Phänomen stellen, wird «Kulturerbe» rekontextualisiert und funktionalisiert.¹³ Entsprechend unterschiedlich ist dann auch jeweils die Geschichte, die durch das «Kulturerbe» aktualisiert wird und die im Sinne einer Wahrnehmungsleitung die Welt verändert. Die EU-Kommission etwa fördert mit einem neuen Kulturerbesiegel immaterielle und materielle «sites», die europäische Geschichten erzählen¹⁴ – die Liste politischer Indienststellungen liesse sich endlos fortführen. Zugespielt heisst das, noch einmal in Vladimir Hafsteins Worten: «... heritage does not seek to describe the world; it changes the world»; mit der Konsequenz: «a major use – perhaps the major use – of heritage is to mobilize people and resources, to reform discourses, and to transform practices. [...] heritage is about change.»¹⁵ Sowohl «Volksmedizin» als auch «Volkskultur» wurden, so unsere These, in diesem Sinn, damals wie heute, zu «Kulturerbe», das die Schweiz in spezifischer Weise erzählen und so verändern sollte. Und in eben diesem obigen Sinn waren auch die Kontexte, in die das «Kulturerbe» jeweils eingeordnet wurde, nicht dieselben. Konzentrierte sich die «Volksmedizin» auf den Modernisierungsdiskurs, der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch voll im Gange war, setzte die Inventarisierung von «Volkskultur» ganz im Sinne der «geistigen Landesverteidigung»¹⁶ auf den innen- wie aussenpolitischen Identitätsdiskurs in Zeiten des Krieges.

Archivieren, um zu vergessen: «Kulturerbe» als Ressource gesellschaftlicher Modernisierung – das Beispiel Volksmedizinforschung

In dieser Ausrichtung und Konstellation, wie sie für die Herstellung von «Kulturerbe» beschrieben wurde, bewegte sich die Volkskunde, die in der Schweiz am Ende des 19. Jahrhunderts ein erstes Mal in dem privatrechtlich organisierten Verein der *Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde (SGV)* eine institutionelle Form fand. Die legitimierte sich durch ihre Konzentration auf die «volkstümlichen Überlieferungen als Äusserungen der Denk- und Anschauungsweise unseres Volkes», die «geschichtlich von höchstem Interesse sind und bei ihrem sichtlichen Rückgang dringend der Sammlung und Veröffentlichung bedürfen», wie

es in einem Aufruf «an alle Kreise des Schweizervolkes» hiess.¹⁷ Ziel der damaligen Volkskunde war,

«die letzten Überreste vergangener Kulturepochen zu sammeln und in die Scheunen zu bringen, bevor auch sie von der Sturmflut internationaler Zivilisation für immer weggeschwemmt sein würden.»¹⁸

Gerade in der Setzung von moderner Zivilisation als Zerstörerin des «schweizerischen Volkstums»¹⁹ zeigt sich nicht nur das Anliegen der Volkskunde, das Eigene zu bewahren, sondern dieses wird zugleich auch implizit als vormodern gekennzeichnet. Man verfolgte das Ziel, «dass unser Land mit Ehren dasteht im Wettstreit der Kulturvölker»²⁰ um die Sicherung des Volkstums. Dementsprechend beschäftigte sich die *SGV* bzw. die Volkskunde in den folgenden Jahren mit der Sammlung und Systematisierung der «Volkskultur», die in ein (später «kanonisch» genanntes) Themenspektrum gegliedert wurde und sowohl die materiellen Formen der «Volkskultur» (Haus- und Sachkunde) wie auch die immaterielle «Volkskultur», etwa populäre Erzählstoffe und Redewendungen, aber auch Heilmittel und «Aberglaube» umfasste.²¹ Aus dieser Tätigkeit sind unterschiedliche Quellensammlungen hervorgegangen: Zum einen die Sammlungen zum *Atlas der schweizerischen Volkskunde (ASV)* und einzelnen *Enquêtes*, wie auch die Sammlungen zu verschiedenen Brauchtumsformen und zur «Volksmedizin».²²

Am Beispiel der Volksmedizinforschung, die sich vor allem als Sammelbewegung darstellte, lässt sich exemplarisch zeigen, wie sich das Fach in seiner frühen Institutionalisierungsphase als interdisziplinäres Unterfangen gesellschaftlich verankerte und absicherte, indem die bürgerlichen Gründer der *Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde* (wie Eduard Hoffmann-Krayer einer war) andere, ebenfalls bürgerliche Akteure wie Ärzte, Lehrerinnen und Pfarrer, einbezogen.²³ Die Einbindung erfolgte über den Versand von Fragebögen an die Mitglieder und weitere interessierte Personen. 1903 versandte die *SGV* den Fragebogen zur «Volksmedizin» von Hoffmann-Krayer, sodass dieser bereits 1904 einen ersten Zwischenstand der Volksmedizin-Enquête präsentieren und zu weiterem Sammeln anregen konnte.²⁴ Und so archivierten die «Freunde schweizerischen Volkstums»²⁵ «Seelenkult, Gespenster, Hexen, Zauberei, Schutzmittel und Aehnliches; Tier-, Pflanzen- und Gestirnglaube [...]».²⁶

Die Protagonisten des Volksmedizinensammelns waren medizinhistorisch interessierte Ärzte und Apotheker, die zudem eine wichtige gesellschaftliche Unterstützerguppe der sich herausbildenden volkskundlichen Disziplin bildeten. So sammelte etwa der Zürcher Arzt Gustav Adolf Wehrli zahlreiche «volksmedizinische» Materialien, wobei er den Gegenstand wie folgt kennzeichnete:

«Wer immer ohne Vorurteil und mit der nötigen naturwissenschaftlichen Vorbildung ausgerüstet die Lehren der Volksmedizin mit denen der wissenschaftlichen Medizin vergleicht, wird nämlich sehr bald zur Überzeugung kommen, dass eine gewaltige Kluft zwischen den beiden Disziplinen besteht. [...] Betrachten wir die volksmedizinischen Lehren in ihrer Gesamtheit, so sind es vor

allem drei Punkte, die uns daran auffallen, einmal die unkritische Empirie, auf der die ganze Volksmedizin aufgebaut ist, dann der Glaube an die Wirkung magischer Kräfte und schließlich die Verknüpfung medizinischer Bedürfnisse mit religiösen Vorstellungen. [...] [D]as Streben nach einer theoretischen Ergründung der Krankheitsprozesse oder gar die Vertiefung der normalen Lebensvorgänge, in die Anatomie und Physiologie liegen ihr fern. Sie ist allen Theorien und Spekulationen im Grunde genommen abhold, es sei denn, dass diese Theorien äusserst primitiv und mittelst weniger Schlagworte auch der großen Masse verständlich zu machen sind.»²⁷

«Volksmedizin» also als vormodernes und unwissenschaftliches Sammelsurium von kuriosen Praktiken und Vorurteilen. Wehrli's Äusserungen zur «Volksmedizin» sind bedeutsam, weil er exemplarisch für die Medizin jener Zeit steht, die seit dem 19. Jahrhundert die sogenannte «Volksmedizin» definierte.²⁸ Wehrli war einer von mehreren Ärzten, die sich sammelnd in der *SGV* engagierten, Mitbegründer der Zürcher Sektion der *SGV* (1918),²⁹ und er publizierte in den Organen der *SGV*, wodurch er im Fach zur Kenntnis genommen wurde.³⁰ Wehrli's medizinhistorische Sammlung wurde zur Grundlage des (derzeit in Umstrukturierung befindlichen) *Medizinhistorischen Museums* in Zürich und enthielt auch volkskundliche Materialien, die die Volkskundlerin Margarete Möckli-von Seggern in den 1960er und 70er Jahren systematisch kopierte und in die volksmedizinische Sammlung im *SGV*-Archiv in Basel einordnete.³¹

Ist also angesichts der regen Sammeltätigkeit die in der Fachgeschichtsschreibung seit den 1960er Jahren vorgebrachte Kritik am volkskundlichen Projekt als romantisierender Bewahrungswissenschaft der bäuerlichen Welt zutreffend?³² Überlegungen von Christine Burckhardt-Seebass weisen am Beispiel des *Schweizerischen Volksliedarchivs* (einem weiteren Schwerpunkt in der Tätigkeit der *SGV* und über die Person John Meiers auch eng mit dem Atlasprojekt verbunden) darauf hin, dass der Gedanke des zentralen Sammelns sich nicht nur «auf reaktionäre Volksbeglückungsideen reduzieren lassen muss, sondern dass er viel eher und konkreter den Bedürfnissen der täglichen wissenschaftlichen Arbeit entsprang.» – «Archivieren also für die Wissenschaft», entsprechend dem Bedürfnis nach Forschungsmaterialien.³³ KulturwissenschaftlerInnen sind in dieser Lesart nicht nur ExpertInnen des kulturellen Erbes, sondern zugleich bei dessen Schaffung involvierte AkteurInnen.

In der Bearbeitung des Stoffgebietes «Volksmedizin» spiegelte sich nicht nur die «wissenschaftliche» Medizin strahlend, sondern auch die Volkskunde signalisierte gesellschaftliche Modernität: Die Mission der Volksmedizinforschung war eine pädagogische und wissenschaftliche zugleich. Dem «Volk» sollte der «Aberglaube» ausgetrieben werden. Der Weg dorthin führte über das dokumentierende Sammeln medizinischer Vorstellungen im Volk, die dann wissenschaftlich im Hinblick auf ihre medizinische Wirksamkeit zu prüfen waren: Insofern handelte es sich um eine teilweise diffamierende Sammeltätigkeit, denn die «guten» Wirkstoffe kamen ins (Medizin-)Töpfchen, der «schlechte» «Aberglaube» hingegen fand einen neuen Ort im volkskundlichen Archiv. Das Archiv erfüllt hier seine Rolle als Ort der Dokumentation und als kulturelles «Speichergedächtnis»³⁴, in dem die nicht lebendigen Bestandteile der kulturellen Überlieferung aufbewahrt werden.

Das Archiv ist aber nicht nur ein Ort des Aufbewahrens (bis zum Wiederentdecken), sondern auch des Vergessens. Die frühe Volksmedizinforschung rechnete die «Volksmedizin» der unaufgeklärten Vergangenheit zu und stellte sie in einen Gegensatz zur rationalen modernen Medizin. Indem die Volksmedizin kanonisiert, gesammelt, geordnet und abgelegt wurde, wurden die archivierten Inhalte als «Aberglaube» und «unwahre» Sätze aus dem medizinischen Diskurs ausgeschlossen, da sie nicht mehr bestimmten Begrifflichkeiten entsprachen.³⁵ Auch die Volkskunde konstituierte sich so als moderne Wissenschaft³⁶ und wurde zugleich zu einem Baustein des gesellschaftlichen Modernisierungsprojekts um die vorletzte Jahrhundertwende. Die Praktiken, die nun als «traditionell» zertifiziert waren, konnten aus dem modernen Alltag verschwinden – das Archiv als Ermöglichung des Vergessens, das im Sinne Foucaults geradezu als Dispositiv gefasst werden kann, um das zu Vergessende auszusortieren. Zuge-spitzt: es kann erst in Ruhe verstauben, was auch ordentlich archiviert ist.

«Volkskultur» als kulturelles Erbe und Differenz-Marker: Der *Atlas der Schweizerischen Volkskunde*

Die «Volksmedizin» ist eines der Sammelgebiete, das in den *Atlas der schweizerischen Volkskunde (ASV)* aufgenommen wurde, der entsprechend den seit den 1930er Jahren einsetzenden Planungen, die «hauptsächlichen Stoffgebiete der Volkskunde»³⁷ aufgreifen sollte. Der *ASV* war zu seiner Zeit (erste Lieferung 1950) – und auch rückblickend – eines der grossen Sammel- und Forschungsprojekte der vergessenen oder im Vergessen begriffenen «volkskulturellen» Äusserungen, und zwar sowohl auf einer nationalen wie auf einer internationalen Ebene.³⁸ Wie das Beispiel des *ASV* zeigt, konnte «Volkskultur» unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen auch ganz anders – als etwa in Form der «Volksmedizin» als Teil eines Modernisierungsdiskurses – wirksam gemacht werden. Der *ASV* kann als Beispiel für ein weitverbreitetes Projekt von nationalen Volkskundeatlanten gesehen werden, die in ganz Europa in den 1920er und 30er Jahren lanciert wurden.³⁹ Nur wenige dieser nationalen Projekte wurden allerdings zu Ende geführt⁴⁰; sie mündeten ab den 1950er Jahren in die Anstrengungen zu einem europäischen Atlas, der als Projekt bis in die 1980er Jahre verfolgt wurde, allerdings auf eine Lieferung («Die Termine der Jahresfeier in Europa», 1980) beschränkt blieb.⁴¹ Die ersten Volkskundeatlanten bewegten sich historisch in einer Zeit des zunehmenden Nationalismus, wie er sich damals in der Zwischenkriegszeit formierte. Friedemann Schmoll beschreibt am Beispiel des *Atlas der deutschen Volkskunde* prägnant, wie sich im Kontext der historischen Lage auch die volkskundliche Forschung bzw. deren Projekte veränderten:

«Überhaupt hatten sich Intentionen und Funktionen ethnographischer Forschung in der Weltkriegslage fundamental gewandelt. Nach einer ersten Phase der disziplinären Paradigmatisie-

rum um 1900, die aufgrund internationaler Einbindungen und humanistischer Orientierungen im Fach neben vielen anderen Strömungen auch Potentiale einer universellen Wissenschaft barg, ist mit dem Ersten Weltkrieg eine massive Nationalisierung und völkische Verengung der deutschen Volkskunde zu konstatieren. Im staatspolitisch und territorial neugeordneten Europa war nach dem Ersten Weltkrieg der Ethnisierungsdruck und damit der Bedarf an nationalen Volkskunden auf empirischer Grundlage gewachsen. Spätestens also mit dem Ersten Weltkrieg hatte sich ein Interesse an der allgemeinen Kultur des Menschen als universale Thematik in eine nationalkulturelle Selbstbeschäftigung und wissenschaftliche Deutung des Eigenen gewendet. Im Blickpunkt stand nun eben nicht mehr die Reflexion des Globalen im je Spezifischen und Individuellen, sondern – umgekehrt – die je spezifische Eigenart im globalen Vergleich.»⁴²

Mit dem *ASV* begann auch *Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde (SGV)* ein Projekt, um das «Erbe der Heimat»⁴³ zu sammeln, das die Eigenart des Schweizerischen sichtbar machen und vermitteln sollte. Auch wenn der Atlas vor allem durch Paul Geiger bei der Konzipierung noch stärker interkulturell und vergleichend angelegt war,⁴⁴ wendete sich seine Ausrichtung durch die historisch sich schnell wandelnde Lage in den 1930er Jahren zu einem Projekt der «Einigung im Inneren, [der] Patriotisierung und auch Nationalisierung», wie Christine Burckhardt-Seebass schreibt.⁴⁵ Die Forscher sowie die Unterstützenden von Seiten der *SGV* sprachen, vor allem bei ihrer Legitimierung des *ASV* gegenüber möglichen Geldgebern, vom «geistigen[n], geschichtliche[n] und kulturelle[n] Erbe der Heimat, [das] von jeder Generation immer von neuem erworben werden [muss], wenn es lebendiger Besitz der Nation sein soll».⁴⁶ Zusätzlich formuliert wurde auch die – als dringlich erachtete – Funktion dieser Bewusstmachung:

«Dass es gerade heute nötiger ist als je, sich dieses Erbes und damit seiner Eigenart bewusst zu werden und zu bleiben, ist bei der überlauten Propaganda fremdartiger Ideologien jedem klar. Der «Atlas der schweizerischen Volkskunde» steht bei aller rein wissenschaftlichen Haltung durchaus im Dienst der gleichen Idee, die die Landesausstellung in so unvergesslicher Weise zum Ausdruck brachte: ein Beitrag zum nationalen Bewusstsein und zum Selbstbehauptungswillen in gefährlicher Zeit, der kaum hoch genug einzuschätzen ist. Fern allem Chauvinismus wird der Atlas die nationale Eigenart und Geschlossenheit so gut wie die Weltoffenheit der Schweiz mit unwiderleglicher Objektivität zur Darstellung bringen, als ein dauerndes Monumentum Helvetiae.»⁴⁷

Das Projekt verlangte aufwändige Investitionen auf unterschiedlichen Ebenen: Die wissenschaftliche und materielle Infrastruktur für das Forschungsprojekt musste neu geschaffen werden, was eine Person allein nicht erreichen konnte.⁴⁸ Die beiden Hauptforschenden, Richard Weiss und Paul Geiger, begründeten deshalb den «Arbeitsausschuss» des *ASV*. Sie waren mit der Durchführung der Forschung und der nachfolgenden Veröffentlichungen betraut.⁴⁹ Die beiden waren gut vernetzt mit Forschern anderer Atlasprojekte: Sie pflegten enge Beziehungen zum *Sprach- und Sachatlas Italiens und der Südschweiz* mittels der beiden Professoren Karl Jaberg und Jakob Jud. Sie hatten bereits Teil an der ebenfalls von der *SGV* initiierten «Enquête I»⁵⁰ und waren in die Entwicklung des *Atlas der deutschen Volkskunde* einbezogen, und sie standen mit Arnold van Gennep in der Westschweiz sowie den Forschenden des *Volkskundeatlas* für Polen in Kon-

takt.⁵¹ Zudem pflegten sie die Verbindung zum Kuratorium, das den Atlas administrativ und finanziell betreute und aus namhaften Schweizer Professoren zusammengesetzt war.⁵² Nicht zuletzt hatten sie die Unterstützung der *SGV*, deren Mitglieder sowohl die wichtigen fachlichen Kontakte als auch solche zu notablen Kreisen des schweizerischen Bürgertums und zu wichtigen Finanzierungsquellen herstellten.⁵³

Das heisst, Weiss und Geiger fingen mit ihrem Atlasprojekt nicht bei null an. Sie hatten bereits im Voraus ein breites soziales, institutionelles und personales Netzwerk vorbereitet, das die Basis für die Akzeptanz des *ASV* darstellte. Erst so war es möglich, das mit dem *ASV* hergestellte Wissen später an eine interessierte Öffentlichkeit vermitteln zu können. Zudem bauten sie ihre Forschungsarbeit auf fachlichem Wissen verschiedener Disziplinen auf, das bereits akzeptiert und legitimiert war.⁵⁴ Auf methodologischer Ebene fungierten die anderen Atlasprojekte⁵⁵, im Besonderen der *Atlas der deutschen Volkskunde*, wo Weiss ein Praktikum absolviert hatte, als Rollenmodelle.⁵⁶ Zudem konnten sich Weiss und Geiger auf andere volkskundliche «Stoffsammlungen» beziehen, die in der Schweiz bereits von früheren Volkskundlern publiziert worden waren.⁵⁷ In Auseinandersetzung mit diesen Methoden und Konzepten entwickelten sie ihre eigene grundlegende Forschungsmethode des Exploratorenverfahrens⁵⁸ sowie ihr Konzept von «Volkskultur», das sich im Fragebogenheft widerspiegelte. Dieses fokussierte auf so unterschiedliche Themen wie das «Grüssen, Essen, Rauchen», die «Tracht», Geräte, die «Landwirtschaftlichen Arbeiten», das «Gemeinwerk, Allmend, Bodenrecht», «Handel und Termine», «Vaterländische Feiern, Körperübungen, Spiele», «Jugend- und Frauenfeste, Tanz», «Feste und Bräuche des Jahreslaufes von Niklaus bis Pfingsten», den «Lebenslauf: Kinder – Hochzeit – Begräbnis», den «Aberglaube[n] in Redensarten», «Sagenhafte Überlieferungen», die «Zukunft, Wetter [und] Unglückstage», «Volksmedizinisches» und letztlich das «Ersatzviehfutter».⁵⁹ Der Fragebogen enthielt 150 Fragen, die die Exploratoren ihren Gewährsleuten alle stellen mussten, und die idealerweise auch alle beantwortet werden sollten. Die «Gewährsleute» fungierten dabei als Repräsentanten des ganzen Volks: Sie konnten den Exploratoren über die Bauern bei ihrer Arbeit, über die Frauen in ihren Küchen, über die Sennen auf der Alp, über die Waldarbeiter sowie über die Weinbauern in ihrem Weinberg Auskunft geben.⁶⁰ Aus den Notizen, die die Exploratoren zu den Antworten auf den Fragebogen festhielten, entstanden anschliessend ca. 100'000 Zettel, die Weiss und Geiger im Archiv der *SGV* in Basel fein säuberlich ordneten und in Zettelkästen ablegten. Daraus entwickelten die beiden Forscher im Folgenden die Karten und Kommentare, welche über das Vorkommen und die Verbreitung der nachgefragten Kulturphänomene Aufschluss geben sollten.

Die Begriffe des «Kulturerbes» und der «Volkskultur» werden in den Quellen zum *ASV* kontinuierlich gleichgesetzt. Das heisst, «Volkskultur» trägt die gleichen Charakteristika wie das «Kulturerbe». Pointiert formuliert enthält das folgende Aussage: «Volkskultur» ist das «Kulturerbe» der Schweiz und *vice versa*. Geschichte wird in diesem Sinn als chronologische Linie konzipiert, die nach-

vollziehbar anhand der kulturellen Äusserungen durch die Zeiten hindurchführt und nicht unterbrochen werden sollte. Der *ASV* stellte ein Mittel gegen diese (drohende) Unterbrechung dar. Wie die Autoren des *ASV* «Volkskultur» konzipierten, bedeutete eine historische Verlängerung der «Volkskultur» – sowohl in die Vergangenheit also auch in die Zukunft und lädt diese zudem moralisch auf: «Volkskultur» ist das, was das Eigene als das Richtige und Wertvolle manifestiert.

In der Moralisierung von «Volkskultur» als «Kulturerbe» zeigt sich einmal mehr die gesellschaftspolitische Funktion, die den Konzepten innewohnt. Richard Weiss beschreibt zwar in seiner zusammenfassenden Konzeptualisierung des *Atlas der Schweizerischen Volkskunde* die Beziehungen, die der *ASV* zum *Atlas der Deutschen Volkskunde* unterhielt, als Geschichte der persönlichen Forscherbeziehungen:

«Dass die Schweiz mit dem A[tlas] [der] D[eutschen] V[olkskunde] seit seinen Anfängen, also seit 1928, in Verbindung stand, [...] erklärt sich aus den engen Beziehungen der Basler Volkskundler zu den führenden Persönlichkeiten der deutschen Volkskunde vor 1933 (und jetzt wieder [zur Zeit der Publikation 1950; d.A.]), besonders zu John Meier, welcher seit der Zeit seiner Basler Professur (bis 1913) mit seinem Freund Hoffman-Krayer und seinen Schülern Geiger und Bächtold-Stäubli verbunden geblieben war. Nachdem John Meier als Vorsitzender des Verbandes der deutschen Vereine für Volkskunde den werdenden ADV, den er später zeitweilig persönlich leitete, in seine Obhut genommen hatte, war es selbstverständlich, dass seine Basler Freunde, besonders Paul Geiger, an den vorbereitenden Arbeiten teilnahmen. Schliesslich wurde bei verschiedenen Besprechungen in Basel der Plan gefasst, auch die deutschsprachige Schweiz in das Aufnahmegebiet des ADV einzubeziehen, worin sich auch der anfangs starke Einfluss der Sprachatlanten zeigt, den geografischen Raum entlang von Sprachgrenzen zu strukturieren. Und tatsächlich ist der erste Fragebogen des ADV im Jahr 1930 in der deutschen Schweiz in etwa 300 Exemplaren verschickt worden, von denen gut die Hälfte beantwortet zurückkam. Doch schied in der Folge die Schweiz aus dem grossdeutschen ADV aus. Die methodische Auseinandersetzung mit dem wegbereitenden Vorbild hielt zwar an; aber andererseits richtete sich der Blick nun ebensowohl auf die romanistischen Sprach- und Sachatlanten.»⁶¹

Dass für diesen Abbruch aber vorwiegend (ausser-)politische Gründe ausschlaggebend waren, erfahren wir aus den Gesprächsnotizen, die verschiedene Gesprächsprotokolle zwischen Vertretern der *SGV* und politischen Amtspersonen zur Initiierung eines schweizerischen Atlas' enthalten und im Archiv des Schweizerischen Instituts für Volkskunde abgelegt sind. Für den 5. Juli 1932 wird festgehalten: «Gute Ergebnisse in Aussicht, falls es zu ausserpolit. [sic] Angelegenheit wird»⁶², und kurz darauf: «Nun, nach Postkarte, ausführlicher Bericht, der zeige, dass Atlasarbeit gute Fortschritte mache (s. Beilagen), da aussenpolit. Angelegenheit geworden.»⁶³ Im Zusammenhang des sich nationalsozialistisch ausrichtenden Deutschland und den entsprechenden politischen Konsequenzen (trans)formiert sich der Atlas zu einer «ausserpolitischen Angelegenheit», in deren Folge sich die Forschungsarbeiten ganz auf einen eigenständigen schweizerischen Atlas konzentrierten. Das Ziel, das sich schon in der synonymen Konzipierung von «Volkskultur» und «Kulturerbe» zeigt, lautete nun:

«Doch sollte dieses nicht nur eine negative Abwehr der damaligen deutschen Ansprüche sein. Vielmehr erhält der schweizerische Atlas seine besondere Aufgabe aus dem Bekenntnis zum schweizerischen Staatsgedanken, indem er als einziges von allen geplanten und ausgeführten Werken ähnlicher Art über die Sprachgrenzen hinweggreift und die ganze viersprachige Schweiz umfasst.»⁶⁴

Explizit und dezidiert stellen die Initianten des *ASV* diesen nun in den schweizerischen Identitätsdiskurs, der von der politischen Lage in Europa im Verlauf der 1930er und -40er Jahre verschärft profiliert wurde. Es ging dabei im Sinne der «Geistigen Landesverteidigung» sowohl um die Stärkung nach innen wie nach aussen. Beides bediente sich der Selbstrepräsentation, die spätestens seit der Romantik ihr Repertoire im Feld der «Volkskultur» suchte und fand.

Wie die amerikanische Kulturwissenschaftlerin Dorothy Noyes zeigt, konzentrierten sich bereits im 17. Jahrhundert und damit lange vor Romantik und Moderne lokale Gemeinschaften darauf, sich innerhalb eines politischen Gefüges anhand eigener «volkskultureller» Äusserungen zu positionieren. Interessant ist dieses Beispiel für unseren Zusammenhang, weil sowohl die lokalen Gemeinschaften im Frankreich des 17. Jahrhunderts als auch die Schweiz im Verlauf der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sich in einem Umfeld befanden, das durch einen zunehmend mächtigen und zentralisierten Staat dominiert wurden. War es im einen Fall das absolutistische Regime Louis XIV., so gestaltete sich im anderen Fall das nationalsozialistisch regierte Deutschland als totalitärer Staat. Ging es im Absolutismus darum «to destroy local particularisms in politics, language, and ways of life, forcing all eyes toward a sun that rose and set in Paris»⁶⁵, so hatten die Nationalsozialisten vergleichbare Ziele für ganz Europa. Für das absolutistische Frankreich lässt sich in dieser Situation die Strategie einer bedingten Unterwerfung nachvollziehen: «Local communities attempted to perform distinction without overtly threatening rivalry or rebellion.»⁶⁶ Mithilfe einer betonten Differenz, die sich in Form ihrer eigenen «Volkskultur» manifestierte, markierten die lokalen Gemeinschaften ihre (partielle) Eigenständigkeit bzw. ihren eigenen Platz innerhalb des zentralisierten Staates, ohne jedoch zu konfrontativ aufzutreten.

In ganz ähnlicher Weise reagierten die Schweizer Volkskundler im Kontext des totalitären Nationalsozialismus und wiesen dezidiert auf die Differenz ihres «Volkskultur»-Konzepts zu demjenigen der Sprach- und Kulturkongruenz von Seiten des NS hin:

«Somit wird es möglich sein, auf Grund der Karten das schicksalsschwere Problem des Verhältnisses von Kultur- und Sprachgrenze zu studieren. Wir dürfen schon jetzt behaupten, dass die bisher vorliegenden Kartenentwürfe gezeigt haben, wie wenig das nationalistische Dogma von der Kongruenz der Sprachräume mit den volkstümlichen Kulturräumen der kartographisch genauen Nachprüfung standhält (vgl. Beilage 5).»⁶⁷

«Beilage 5» bezeichnet den 1947 erschienenen Aufsatz «Die Brünig-Napf-Reusslinie als Kulturgrenze zwischen Ost- und Westschweiz auf volkskundli-

chen Karten» von Richard Weiss,⁶⁸ dessen grundlegende Gedanken er bereits 1943 vorgestellt hatte.⁶⁹ Weiss richtet hier seinen Blick auf eine Anzahl von «Kulturgütern», um daran jeweils die Unterscheidung von grossflächigen (volks-)kulturellen Räumen in der Schweiz aufzuzeigen, die nicht mit der Sprachgrenze zusammenfallen.⁷⁰ Aufgrund dessen wird es möglich, «Kulturbewegung[en]» zu erkennen, das heisst Wissen zu generieren über «die Ausbreitung von gewissen kulturraumbildenden Zentren aus und ihrem Stehenbleiben an gewissen Grenzen»⁷¹. Wichtig ist dabei die Auswahl der Kulturgüter aus dem Bereich des «unscheinbaren Unterbau[s] her», um damit das «organische Kulturgefüge [...] geduldig abzutasten»⁷². Entscheidend ist das Resultat einer kultur-geografischen statt einer sprachlichen Linie entlang dem Brünig, Napf und der Reuss, die die Ost- von der (deutsch- und französischsprachigen) Westschweiz unterscheiden. «Volkskultur» macht demgemäss nicht Halt mit der Sprache, sondern verläuft sehr viel eher entlang von politischen, konfessionellen, ökonomischen und geografischen Trennlinien.⁷³ Wichtig ist zudem auch die Bewegung der Kulturercheinungen, die gegen ein statisches, mit dem Raum identifiziertes Konzept von «Volkskultur» gesetzt wird.

Mit ihrem Verweis auf Weiss' Konzept der Kulturgrenzen wenden sich die Schweizer Volkskundler so gegen eine – von der NS-Volkstumsideologie propagierte – deutschsprachige Kulturvereinigung, die Kultur, Sprache und Raum unveränderlich aneinander bindet. In Weiss' Konzept schaffen nicht die Sprache, sondern landschaftliche, politische, wirtschaftliche und religiöse Gegebenheiten kulturelle Einigkeit – oder Differenz. Weiss zeigt damit – in den Worten von Christine Burckhardt-Seebass – einen «antitotalitäre[n] Impetus seiner Kulturforschung»⁷⁴. Die Volkskundler der *SGV* konstatierten eine konzeptuelle Differenz von «Volkskultur», die als kulturpolitische Selbstbehauptung gelesen werden kann, wie sie Noyes als Typik für Resistenz qua «Volkskultur» fasst: «Folk voice is one of the registers available to low-status communities in their negotiations with central power [...]»⁷⁵

Der Staat, der den *ASV* grosszügig mitfinanzierte⁷⁶, und die Wissenschaft in einer Schweiz, die sich innerhalb des Machtgefüges des faschistischen Europas der 1940er-Jahre in einer schwierigen Situation befindet, bedienen sich des «volkskulturellen» Registers, um sich entgegen dem faschistisch-europäischen Machtgefüge zu positionieren. Anhand einer Differenz auf der konzeptuellen Ebene, die auch eine gewisse Differenzsetzung auf der Ebene der jeweiligen «Volkskultur» nach sich zieht, setzen die Volkskundler eine schweizerische Eigenheit gegen eine gesamtdeutsche Einheit und legitimieren diese wissenschaftlich-methodisch.

Gleichzeitig besteht diese Differenzsetzung nicht auf einer vollständigen Unterscheidung vom Anderen: «They [the local communities; d.A.] had to display both difference and conditional submission, and these have been key markers of the cultural practices we usually label as folk.»⁷⁷ Ganz ähnlich geht Weiss mit seiner Konzeption von «Volkskultur» vor, indem er sich immer wieder auch auf

den *Atlas der deutschen Volkskunde*, seine Fragen und Ergebnisse bezieht resp. auf Phänomene in der Schweiz, die über diese hinaus in den «mitteleuropäischen» Raum hineinreichen.⁷⁸ Auch in den Finanzierungsanträgen wird von der gleichzeitigen Einheit und Weltoffenheit der Schweiz gesprochen.⁷⁹ Das Register der «volkskulturellen» Differenz bezieht sich damit auf zwei Ebenen: zum Einen auf die Ebene der Konzeption von «Volkskultur» als Differenz setzende Wissenspraxis und zum Anderen auf die Ebene des Konzepts von «Volkskultur» als differente Gesamtheit kultureller Äusserungen. Indem diese Differenzsetzung auf kultur- und nicht auf realpolitischer Ebene stattfindet, gilt auch für dieses Beispiel, was Dorothy Noyes als grundsätzliches Charakteristikum von «Volkskultur» definiert: «Folklore is domesticated difference».⁸⁰

Die Parallelsetzung von Noyes' Studie zum absolutistischen Frankreich im 17. Jahrhundert mit den Wissenspraktiken der ASV-Volkskundler in der Schweiz des 20. Jahrhunderts zeigt diverse Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede: «Volkskultur» aktiviert ganz unterschiedliche Personengruppen, die sich auf unterschiedlichen Ebenen der Instrumentalisierung von «Volkskultur» bewegen. «Kulturerbe» als Narration funktioniert mithilfe verschiedener Praktiken von Seiten verschiedener AkteurInnen. Sind es einmal die konkreten, «volkskulturellen» Handlungen von DorfbewohnerInnen – wie im Frankreich des 17. Jahrhunderts –, die eine Praxis der Resistenz ermöglichen, sind es im anderen Fall – wie im ASV, der die Geschichte der Schweiz als diejenige einer «volkskulturellen» Differenz erzählt – die Wissenspraktiken von WissenschaftlerInnen, die die schweizerische Selbstpositionierung herstellen. Beide Praktiken, wenn auch von verschiedenen Positionen innerhalb einer Gesellschaft aus vollzogen, kennzeichnet ein reflexives, gegen (institutionelle) Machtäusserungen gerichtetes Moment.

Ausblick: «Volkskultur» und das «immaterielle Kulturerbe» zu Beginn des 21. Jahrhunderts

Unser Artikel fokussiert auf die wissenschaftlichen Akteure im Umgang mit «Volkskultur» als «Kulturerbe» und das dadurch hergestellte Wissen und nicht, wie die meisten Publikationen, auf die Ausübenden von Praktiken, die als «Kulturerbe» ausgezeichnet werden. Diese Konzentration ist als Ergänzung zu der Auseinandersetzung mit «Kulturerbe» gedacht, gerade bei einer Beschäftigung mit aktuellen Bezügen zur Kulturpolitik. Wir wählen diesen wissenschaftlichen Zugang, denn «Kulturerbe» bedeutet nicht nur Bewahrung, sondern «ist in erster Linie Wissen über dieses Erbe – erst dieses Wissen lässt Menschen Kulturerbe, das auf einem durch Sozialisation und Enkulturation geprägten Blick basiert, erkennen, konsumieren und wertschätzen. [...] Wo dieses Wissen fehlt, haben entsprechende Institutionen auch die nötigen Instrumentarien des Wissenstransfers entwickelt.»⁸¹ Markus Tauschek fasst hier pointiert zusammen, was den Prozess der Kulturerbewertung charakterisiert: Akteure stellen an spezifi-

sehen Orten mit bestimmten Medien und Handlungen Wissen her und zur Verfügung, mithilfe dessen die damit bezeichneten Materialisationen als kulturelles Erbe bewertet und interpretiert werden kann. Sehr oft bestehen die beteiligten Institutionen dieser Wissensherstellung aus der Trias «Staat, privaten Organisationen und wissenschaftliche[n] Disziplinen»⁸², die aus ihrem Expertenblick spezifisches Wissen beisteuern⁸³ und das Begehren, das Erbe zu kennen und einzuordnen, erst schaffen.

Genauer zu untersuchen wäre weiterhin, welchen Anlass die gegenwärtige politische Agenda zu diversen identitätspolitischen Diskussionen und Selbstpositionierungen gibt und wie die anhaltenden Debatten um die Migration, die Auflösung des Bankgeheimnisses oder das viel diskutierte Verhältnis zur Europäischen Union u.a. mithilfe «volkskulturellen» Wissens und «volkskultureller» Praktiken auf kulturpolitischer Ebene verhandelt werden. Die «volkskulturelle» Selbstpositionierung ermöglicht es auch hier, Differenzen zu markieren, ohne jedoch andere Abkommen, etwa die Zugehörigkeit zum europäischen Binnenmarkt, infrage zu stellen. Bei der Ratifizierung und Implementierung der *Konvention zum immateriellen Kulturerbe (IKE)* von 2003, die die UNESCO lanciert hat, übernimmt beispielsweise das volkskundlich-kulturwissenschaftliche Wissen bei seiner Einbindung in die Herstellung einer Liste der «lebendigen Traditionen»⁸⁴ wieder eine moralische und strategische Funktion, die neben einer aussenpolitischen Positionierung vor allem auch eine innenpolitische Selbstpositionierung erreicht. Die Narration des Eigenen als «Kulturerbe» erscheint – wie es sich bei allen drei Beispielen zeigt – als Möglichkeit, sich als Gesellschaft dem je veränderten Kontext gemäss zu denken und zu präsentieren. Interessant an dieser Perspektive des «Kulturerbes» als Narration ist, dass das «Kulturerbe» so viel eher einen offenen Handlungsrahmen entwirft, als geschlossene Handlungsvorgaben zu formulieren. Kritisch allerdings gilt es für das Konzept heute wie auch zu Zeiten der «Volksmedizin»-Forschung und des *Atlas der Schweizerischen Volkskunde* zu bemerken, dass die Betonung immer auf einer «harmonious tradition-preserving community» liegt. Viele Bereiche des gesellschaftlichen Lebens erscheinen nicht auf der selbst gezeichneten «Kulturerbe»-Karte der Schweiz, die sich auf das Positive – im Sinne des Vorhandenen, des Richtigen und des gesellschaftspolitisch Verwertbaren – konzentriert und beschränkt, wie Walter Leimgruber die theoretischen Konsequenzen des Konzepts herausgearbeitet hat: «[S]ocial conflict, crises of modernization, or role models resisting contemporary models of equality and human rights are pushed aside in the use of the term».⁸⁵

Anmerkungen

¹ Seit der Gründung der Organisation am 16. November 1945 wird nachvollzogen, wer mit welchen Zielen an der Herstellung von Instrumenten zum Schutz des wertvollen Erbes der Menschheit beteiligt war; vgl. Tauschek, Markus: *Kulturerbe. Eine Einführung*. Berlin: Reimer 2013, S. 94–138; vgl. auch exemplarisch für die Vielzahl an Fallstudiensammlungen: Smith, Laurajane und Natsuko Akagawa (Hg.): *Intangible Heritage*. New York: Routledge 2009; Bendix, Regina F., Aditya Eggert und Arnika Peselmann (Hg.): *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2012.

- ² Hemme, Dorothee, Markus Tauschek und Regina F. Bendix: Vorwort. In: Dies. (Hg.): Prädikat «Heritage». Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen. Berlin: LIT Verlag 2007, S. 7–17, hier S. 9f.
- ³ Forschungskontext des Beitrags bildet ein Teilprojekt zur Geschichte des immateriellen Kulturerbes, das wir 2012 am Basler Seminar für Kulturwissenschaft/Europäische Ethnologie im Rahmen des SNF-Sinergia-Forschungsprojekts «Intangible Cultural Heritage: The Midas Touch?» bearbeiteten: «Wissensordnungen und die Erforschung der immateriellen Volkskultur: Das Archiv der SGV».
- ⁴ Vgl. Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: World Heritage and Cultural Economics. In: Karp, Ivan, u.a. (Hg.): Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations. Durham, London: Duke University Press, S. 161–202; Dies: Intangible Heritage as Metacultural Production. In: Museum International 56 (2004) 1–2, S. 52–65; Tauschek 2013, wie Anm. 1, S. 23.
- ⁵ Zimmermann, Harm-Peer: Second Hand World? Zur Kritik der Heritage-Kritik im Hinblick auf das Kasseler Weltokumentenerbe. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung 44/45 (2009), S. 572–591, hier S. 575 (= Themenheft: Zwischen Identität und Image: Die Popularität der Brüder Grimm in Hessen, Hg. Hessische Vereinigung für Volkskunde/Harm-Peer Zimmermann); Zimmermann bezieht sich auf Nietzsches Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1974).
- ⁶ Beier, Rosmarie: Geschichtskultur in der Zweiten Moderne. Eine Einführung. In: Dies. (Hg.): Geschichtskultur in der Zweiten Moderne. Frankfurt a.M. 2000: Campus, S. 11–25, hier S. 11.
- ⁷ Diese Erweiterung hat beispielsweise Markus Tauschek in seiner Kulturerbe-Einführung exemplarisch vorgeführt, vgl. Tauschek 2013, wie Anm. 1, S. 32–72.
- ⁸ Vgl. Tschofen, Bernhard: Antreten, ablehnen, verwalten? Was der Heritage-Boom den Kulturwissenschaften aufträgt. In: Hemme, Dorothee, Markus Tauschek und Regina F. Bendix (2007), wie Anm. 2, S. 19–32, hier S. 23.
- ⁹ Vgl. Stölzl, Christoph: Vorwort. In: Beier 2000, wie Anm. 6, S. 9–10, hier S. 9; Hervorhebung im Original.
- ¹⁰ Vgl. Hettling, Manfred: III. Das historische «Modell Schweiz». Geschichtlichkeit. Zwerge auf Schultern von Riesen. In: Ders. u.a.: Eine kleine Geschichte der Schweiz. Der Bundesstaat und seine Traditionen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 91–132, hier S. 91f.
- ¹¹ Vgl. dazu auch Lowenthal, der «heritage» geradezu als ideologische Geschichtsfälschung kennzeichnet; Lowenthal, David: «History» und «heritage»: Widerstreitende und konvergente Formen der Vergangenheitsbetrachtung. In: Beier 2000, wie Anm. 6, S. 71–94.
- ¹² Vgl. Hafstein, Vadimar Tr.: Claiming Culture: Intangible Heritage Inc., Folklore©, Traditional Knowledge™. In: Hemme, Dorothee u.a. 2007, wie Anm. 2, S. 75–100, hier S. 76.
- ¹³ Bspw. im Kontext von musealisierenden oder geschichtskulturellen Prozessen, vgl. Tauschek 2013, wie Anm. 1, S. 54 ff. und 73 ff.
- ¹⁴ Hier unterscheidet sich das EU-Heritage-Programm von der UNESCO-Politik, in deren Definition Kulturerbe immer zugleich repräsentativ für Gruppen als auch globales Erbe der Menschheit ist: «The European Heritage Label is an initiative designed to highlight heritage sites that celebrate and symbolise European history, ideals, and integration», URL: http://ec.europa.eu/culture/tools/actions/heritage-label_en.htm (15.05.2014).
- ¹⁵ Vgl. Hafstein 2007, wie Anm. 12, S. 75.
- ¹⁶ Vgl. Mooser, Josef: Die «Geistige Landesverteidigung» in den 1930er Jahren: Profile und Kontexte eines vielschichtigen Phänomens der schweizerischen politischen Kultur in der Zwischenkriegszeit. In: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 47 (1997) 4, S. 685–708.
- ¹⁷ «Aufruf an alle Kreise des Schweizervolkes», Archiv des Schweizerischen Instituts für Volkskunde, Aktenordner Korrespondenz 1896–1899, Af 1 (Reproduktion in: Schürch, Franziska, Sabine Eggmann und Marius Risi (Hg.): Vereintes Wissen. Die Volkskunde und ihre gesellschaftliche Verankerung. Basel, Münster et al.: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde/Waxmann 2010, S. 12).
- ¹⁸ Hoffmann-Krayer, Eduard: Wege und Ziele schweizerischer Volkskunde. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 12 (1908), S. 241–260, hier S. 241.
- ¹⁹ Hoffmann-Krayer 1908, wie Anm. 18, S. 241.
- ²⁰ Hoffmann-Krayer 1908, wie Anm. 18, S. 260. Nationalistische Töne und Befürchtungen, dass das «Kulturerbe» auch über Grenzen schreiten könnte resp. dies nicht darf, fehlen hingegen. Vgl. auch fast wortgleich Anm. 50.

- ²¹ Vgl. exemplarisch Eduard Hoffmann-Krayers Skizzierung des volkskundlichen Forschungsprogramms im ersten Band des Schweizerischen Archivs für Volkskunde: Ders.: Zur Einführung. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 1 (1897), S. 1–12.
- ²² Vgl. Huber, Ernst J.: 50 Jahre Schweizerisches Institut für Volkskunde in Basel. In: Schweizer Volkskunde 77 (1987), S. 17–25; vgl. auch Schweizerisches Institut für Volkskunde, online unter www.volkskunde.ch (18.07.2014).
- ²³ Vgl. die Portraits verschiedener Volkskundler/innen in Schürch, Eggmann und Risi 2010, wie Anm. 17 sowie zur Geschichte der *SGV* überblickend Häner, Flavio: «Es ist hier dem Volke zum ersten Mal die Gelegenheit geboten, an einem wissenschaftlich hochbedeutendem Werke mitzuarbeiten»: Die *SGV* zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit (1896–1910). In: Schürch, Eggmann und Risi 2010, wie Anm. 17, S. 19–30.
- ²⁴ Der Fragebogen befindet sich im Archiv der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Sammlung zur Enquête I; zum Versand des Fragebogens vgl. Stückelberg, E.A.: Jahresbericht 1903. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 8 (1904), S. 227–228; zu den Mitwirkenden und ersten Ergebnissen vgl. Hoffmann-Krayer, Eduard: Volksmedizinisches. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 8 (1904), S. 141–153.
- ²⁵ Hoffmann-Krayer 1908, wie Anm. 18, S. 241.
- ²⁶ Hoffmann-Krayer, Eduard: Zur Einführung. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 1 (1897), S. 1–12, hier S. 3. Der Bestand umfasst etwa 15 durch Margarete Möckli-von Seggern ergänzte und geordnete Zettelkästen.
- ²⁷ Wehrli, Gustav Adolf: Das Wesen der Volksmedizin und die Notwendigkeit einer geschichtlichen Betrachtungsweise derselben. In: Singer, Charles, Henry E. Siegrist (Hg.): Essays on the History of Medicine (Preprint, FS Karl Sudhoff). Zürich: Verlag Seldwyla 1924, hier S. 2 (Archiv des Medizinhistorischen Instituts und Museums der Universität Zürich (MHIZ-Archiv), Df Z96 SA Wehrli 7).
- ²⁸ Vgl. einführend zur kritischen Würdigung und Geschichte der Volksmedizinforschung: Fielhauer, Helmut P.: Volksmedizin – Heilkulturwissenschaft. Grundsätzliche Erwägungen anhand von Beispielen aus Niederösterreich. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, CII (1972), S. 114–136 (= Ders.: Volkskunde als demokratische Geschichtsschreibung. Ausgewählte Aufsätze aus zwei Jahrzehnten, hg. von Bockhorn, Olaf u.a. Wien: Institut für Volkskunde 1987, S. 52–74); Schenda, Rudolf: Volksmedizin – was ist das heute? In: Zeitschrift für Volkskunde 69 (1973) 2, S. 189–210; Wolff, Eberhard: «Volksmedizin» – Abschied auf Raten. Vom definitorischen zum heuristischen Begriffsverständnis. In: Zeitschrift für Volkskunde 94 (1998) 2, S. 233–257.
- ²⁹ Kuhn, Konrad: Unterbrochene Tradition und lange Dauer. Die Zürcher Sektion der *SGV* 1918–2010. In: Schürch, Eggmann und Risi 2010, wie Anm. 17, S. 69–94.
- ³⁰ Wehrli, Gustav Adolf: Die Schwitzstübli des Zürcher Oberlandes. Volksmedizinische und geschichtliche Betrachtungen, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 22 (1919), S. 129–153; auf Wehrli nimmt etwa Paul Diepgen Bezug, vgl. Ders.: Volksheilkunde und wissenschaftliche Medizin. In: Meier, John (Hg.): Die Volkskunde und ihre Beziehungen zu Recht / Medizin / Vorgesichte. Drei Vorträge der Tagung des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde, Freiburg 1927. Berlin: Stubenrauch Verlagsbuchhandlung 1928, S. 26–40, hier S. 27.
- ³¹ Margarete Möckli-von Seggern kopierte die volkskundlichen Unterlagen per Schreibmaschine und ordnete sie entsprechend der Gliederung von Hoffmann-Krayers Fragebogen in die Sammlung Volksmedizin im *SGV*-Archiv ein. Zur Geschichte der Sammlung Wehrli und zur Forschungstätigkeit Möckli-von Seggers vgl. Mücke, Johannes: Volksmedizin als kulturelles Erbe: Populäres Heilwissen zwischen «Aberglaube» und «lebendiger Tradition» in der Schweiz. In: Simon, Michel, Mirko Uhlig (Hg.): Sinnentwürfe in prekären Lebenslagen: Interdisziplinäre Blicke auf heterodoxe Phänomene des Heilens und ihre Funktionen im Alltag. Münster: Waxmann (im Druck).
- ³² Vgl. exemplarisch Bausinger, Hermann: Volkskultur in der technischen Welt. Stuttgart: Kohlhammer 1961.
- ³³ Burckhardt-Seebass, Christine: Archivieren für wen? John Meier, Hoffmann-Krayer und die Frühzeit des Schweizerischen Volksliedarchivs. In: Jahrbuch für Volksliedforschung 35 (1990), S. 33–43, hier S. 35 u. 37.
- ³⁴ Assmann, Aleida: Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: C. H. Beck. 1999, hier insb. S. 130–145. Weitergehend diskutiert werden könnten die Unterschiede zwischen dem gängigen Heritage-Making als Liste und dem Kulturerbe als

- «Negativ-Liste» wie im Fall der Volksmedizin; vgl. zum Konzept von Kulturerbe als Liste: Hafstein, Valdimar Tr.: *Intangible Heritage as a list: From Masterpieces to Representation*. In: Smith, Laurajane und Natsuko Akagawa (Hg.), wie Anm. 1, S. 93–111.
- ³⁵ Vgl. dazu Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. 12. Aufl., Frankfurt a.M.: Fischer [zuerst 1970], hier bes. S. 23.
- ³⁶ Vgl. dazu Fabian, Johannes: *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press 1983.
- ³⁷ Weiss, Richard: *Einführung in den Atlas der schweizerischen Volkskunde*. Basel: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde 1950, hier S. 34.
- ³⁸ Vgl. zur Geschichte des *ASV* Frei, Alban: Ein «Dokument des geistigen Selbstbehauptungswillens der Schweiz». Der Atlas der schweizerischen Volkskunde und die Nationalisierung der Volkskunde in der Schweiz. In: Schürch, Eggmann, Risi 2010, wie Anm. 17, S. 133–145.
- ³⁹ Vgl. Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 8–13; Bratanic, Branimir: *Ethnological Cartography and Atlases*. In: Cuisenier, Jean (Hg.): *Europe as a Cultural Aerea*. The Hague u.a.: Mouton 1979, S. 95–122; Kretschmer, Ingrid: *Volkskundeatlanten in Europa und ihre Bedeutung für die geographische Relevanz*. In: *Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft* 114 (1972), S. 143–147; Peesch, Reinhard: *Sammelrezension von europäischen Volkskundeatlanten*. In: *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 7 (1961), S. 280–291; Pessler, Wilhelm: *Die geographische Methode in der Volkskunde Europas*. In: *Travaux du I. Congrès international de folklore*. Tenu à Paris du 23 au 28 août 1937 à l'école du Louvre. Tours 1938, S. 267–271; Vries, Jan D.: *Die Vereinheitlichung der Volkskundekarten*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 46 (1936/37), S. 189–192; Erixon, Sigurd: *Maps of Folk Culture. An International Inquiry*. In: *Laos* 3 (1955), S. 79–98; Schreiber, Georg: *Nationale und internationale Volkskunde*. Düsseldorf: Schwann 1930; Schroeder, Walter: *Travaux du Ier Congrès International de Folklore*. In: *Volkstum und Kultur der Romanen* 11 (1938), S. 342–345.
- ⁴⁰ Vgl. O.A. [Unterzeichnete: Ernst Baumann, Präsident der *SGV*, Karl Jaberg, Präsident des Kuratoriums des *ASV*, Richard Weiss und Paul Geiger, Bearbeiter des *ASV*]: *Gesuch an die Stiftung der Schweizerischen Landesausstellung 1939, Zürich für Kunst und Forschung um die Finanzierung der Publikation des «Atlas der schweizerischen Volkskunde», o.J. [1948 oder 1949], S. 2, im Archiv des Schweizerischen Instituts für Volkskunde, Archivschachtel An2.*
- ⁴¹ Vgl. zur Geschichte des europäischen Volkskundeatlases (*EAE*) Schmoll, Friedemann: *Die Vermessung der Kultur. Der «Atlas der deutschen Volkskunde» und die Deutsche Forschungsgemeinschaft 1928–1980*, hier insb. S. 271–286; als Überblick über die europäischen Atlasprojekte, anlässlich der Gründungskonferenz des *EAE* in Zagreb, vgl. Bratani, Branimir, Sigurd Erixon (Hg.): *Bericht – Compte-Rendu: Internationale Arbeitskonferenz über die ethnologische Kartographie*, 8.–10. Februar 1966, Zagreb. Zagreb: Etnološki Atlas Jugoslavije, Centra za pripremu Atlasa, Filozoski Fakultet: 1968 (nachgewiesen im Archiv des Schweizerischen Instituts für Volkskunde/*SGV*-Archiv, Ordner *ASV* Varia).
- ⁴² Schmoll, Friedemann: *Wie kommt das Volk in die Karte? Zur Visualisierung volkskundlichen Wissens im «Atlas der deutschen Volkskunde»*. In: Gerndt, Helge, Michaela Haibl (Hg.): *Der Bilderalltag. Perspektiven einer volkskundlichen Bildwissenschaft*. Münster u.a.: Waxmann Verlag 2005, S. 233–250, hier S. 238.
- ⁴³ *Gesuch an die Stiftung der Schweizerischen Landesausstellung 1939*, wie Anm. 40, S. 7.
- ⁴⁴ Vor dem Krieg war ein – in Zusammenarbeit der verschiedenen nationalen Atlanten – internationales Projekt geplant, das aber durch die veränderte politische Lage aufgegeben wurde, wie es in den Akten zum *ASV* heisst: «Über die Pläne eines internationalen Unternehmens, die vor dem Krieg besprochen wurden, ist es jetzt natürlich still geworden.» Akten (undatiert), S. 1, im Archiv des Schweizerischen Instituts für Volkskunde, Ordner An1.
- ⁴⁵ Burckhardt-Seebass, Christine: «Brünig-Napf-Reuss-Linie» oder «Röstigraben» – das Konzept des *ASV* und die kulturellen und sprachlichen Grenzen in der gegenwärtigen Schweiz. In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 30 (1993/94), S. 15–26, hier S. 16.
- ⁴⁶ *Gesuch an die Stiftung der Schweizerischen Landesausstellung 1939*, wie Anm. 40, S. 7. Anm.: Das *Gesuch* wurde bewilligt, Förderung in Höhe von 10.000 CHF, vgl. *Jahresrechnung 1950*, in: *Schweizer Volkskunde* 41 (1951), S. 28–29. Des Weiteren erhielt die *SGV* für das Atlasunternehmen Bundessubventionen, die laut Förderrichtlinien an «kulturell, sozial, volkswirtschaftlich oder militärisch im Interesse der Eidgenossenschaft» liegende Zwecke gekoppelt waren, vgl. Brief des Eidgenössischen Departement des Innern an die Schweiz. Gesellschaft für Volks-

- kunde, Obmann Prof. Meuli, vom 1. Juli 1940, Archiv des Schweizerischen Instituts für Volkskunde/SGV-Archiv, Ordner Ag 1–5 Bundessubventionen 1 1903–1947, Mappe Ag 5.
- ⁴⁷ Gesuch an die Stiftung der Schweizerischen Landesausstellung 1939, Zürich für Kunst und Forschung um die Finanzierung der Publikation des «Atlas der schweizerischen Volkskunde», o.J., wie Anm. 40, S. 7
- ⁴⁸ vgl. Te Heesen, Anke, Emma C. Spary: Sammeln als Wissen. In: Dies. (Hg.): Sammeln als Wissen. Das Sammeln und seine wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung. Göttingen: Wallstein Verlag 2001, S. 7–21., hier S. 19.
- ⁴⁹ Vgl. Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 24.
- ⁵⁰ Mit den Planungen zur sogenannten Enquête (später Enquête I genannt) wurde 1932 begonnen. Das Unternehmen bestand aus 1.585 (!) Fragen und ging zurück auf den internationalen Volkskunstkongress 1928 in Prag, bei dem beschlossen wurde, 1934 eine «internationale Ausstellung für Volkskunde» [sic, = Erste internationale Volkskunstausstellung] in Bern zu veranstalten. Neben Erhebungen zur Volkskunst müsse die «einzigartige Gelegenheit» dazu genutzt werden, «vor der Ausstellung eine vollständige Aufnahme der Schweiz durchzuführen (Sammlungen materieller und geistiger Art, photographische, kinematographische und phonographische Aufnahmen etc.), damit diese Ausstellung für die Schweiz wirklich auch wissenschaftliche Ergebnisse liefern kann», und damit «die Schweiz neben anderen Ländern mit Ehren bestehen kann», vgl. Speiser, Felix: Internationaler Kongress für Volkskunst in Prag (6.–13. Oktober 1928). In: Schweizer Volkskunde 18 (1928) 7, S. 49–50. Das Projekt Volkskunstausstellung und Volkskunde-Enquête scheiterte 1932 an der Nichtbewilligung der Mittel durch den Nationalrat; die Erhebungen hatten aber schon begonnen, sodass heute ca. 200'000 Enquête- und ca. 100.000 ASV-Zettel im Archiv der SGV aufbewahrt sind. Die Enquête I wurde später als Vorstudie zum ASV genutzt, vgl. Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 13–16. Zur Geschichte der Enquête vgl. Anon.: Zweck und Organisation der Enquête über Schweizerische Volkskunde. In: Schweizer Volkskunde 22 (1932) 6, S. 81–89; Anon.: Was nun? In: Schweizer Volkskunde 22 (1932) 2, S. 17–18.
- ⁵¹ Vgl. Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 22.
- ⁵² Vgl. Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 23.
- ⁵³ Vgl. Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 23.
- ⁵⁴ vgl. Dietzsch, Ina: Zwischen Mathematik und Poesie. Praxen der Herstellung und Veröffentlichung volkskundlichen Wissens. In: Dies., Wolfgang Kaschuba und Leonore Scholze-Irritz (Hg.): Horizonte ethnografischen Wissens. Eine Bestandsaufnahme. Köln et al.: Böhlau 2009, S. 16–39, hier S. 19.
- ⁵⁵ Vgl. dazu die ausführlichen Literaturverweise in Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 1–22.
- ⁵⁶ Vgl. Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 17.
- ⁵⁷ Vgl. Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 13f.
- ⁵⁸ Vgl. Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 19–22. Das Exploratorenverfahren zeichnet sich dadurch aus, dass die Gewährleute nicht direkt ihre Fragebögen an die Zentrale schicken, sondern von geschulten Mitarbeitenden – Exploratoren – für die Datenaufnahme befragt werden, was allerdings aus Kostengründen ein weitmaschigeres Netz an Belegorten zur Folge hat als mit dem Korrespondentenverfahren (bspw. beim deutschen Volkskundeatlas) erzielt werden konnte. Vgl. zum Exploratorenverfahren auch: Weiss, Richard: Atlas der schweizerischen Volkskunde. Die bisherigen Erfahrungen der Exploratoren. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 38 (1940) 1/2, S. 105–118.
- ⁵⁹ Vgl. Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 60.
- ⁶⁰ Vgl. Weiss, Richard: Der Atlas der Schweizerischen Volkskunde. In: Referate hg. unter den Auspicien der Schweizerischen Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft, Zürich: Verlag AG Gebr. Leemann & Co. 1947, S. 28.
- ⁶¹ Vgl. Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 16f.
- ⁶² Protokollnotizen, S. 3, im Archiv des Schweizerischen Instituts für Volkskunde, Aktenordner An1.
- ⁶³ Protokollnotizen, S. 4, im Archiv des Schweizerischen Instituts für Volkskunde, Aktenordner An1.
- ⁶⁴ Gesuch an die Stiftung der Schweizerischen Landesausstellung 1939, Zürich für Kunst und Forschung um die Finanzierung der Publikation des «Atlas der schweizerischen Volkskunde», wie Anm. 40, S. 2f.
- ⁶⁵ Noyes Dorothy: Voice in the Provinces: Submission, Recognition, and the Making of Heritage. In: Hemme, Dorothee u.a. 2007, wie Anm. 2, S. 33–52, hier S. 34.

- ⁶⁶ Noyes 2007, wie Anm. 65, S. 34.
- ⁶⁷ Gesuch an die Stiftung der Schweizerischen Landesausstellung 1939, Zürich für Kunst und Forschung um die Finanzierung der Publikation des «Atlas der schweizerischen Volkskunde», wie Anm. 40, S. 3.
- ⁶⁸ Vgl. Weiss, Richard: Die Brünig-Napf-Reusslinie als Kulturgrenze zwischen Ost- und Westschweiz auf volkskundlichen Karten. In: *Geographica Helvetica* II (1947), S. 153–175 (= Antrittsvorlesung 1946, Schweizerisches Archiv für Volkskunde 58 (1962) 4, S. 201–231).
- ⁶⁹ Vgl. Weiss, Richard: Der Atlas der schweizerischen Volkskunde und seine Bedeutung für die Kulturmorphologie der Schweiz. In: *Schweizerische Hochschulzeitung* 17 (1943) 4, S. 255–263.
- ⁷⁰ Weiss 1947, wie Anm. 68, S. 156.
- ⁷¹ Weiss 1947, wie Anm. 68, S. 156.
- ⁷² Weiss 1947, wie Anm. 68, S. 175.
- ⁷³ Vgl. Weiss 1947, wie Anm. 68, S. 157f. u. S. 169f.
- ⁷⁴ Burckhardt-Seebass 1993/94, wie Anm. 45, S. 18.
- ⁷⁵ Noyes 2007, wie Anm. 65, S. 34.
- ⁷⁶ Vgl. Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 30.
- ⁷⁷ Noyes 2007, wie Anm. 65, S. 34.
- ⁷⁸ Vgl. Weiss 1950, wie Anm. 37, S. 41.
- ⁷⁹ Vgl. Gesuch an die Stiftung der Schweizerischen Landesausstellung 1939, Zürich für Kunst und Forschung um die Finanzierung der Publikation des «Atlas der schweizerischen Volkskunde», wie Anm. 40, S. 7.
- ⁸⁰ Noyes 2007, wie Anm. 65, S. 34.
- ⁸¹ Tauschek 2013, wie Anm. 1, S. 14f.
- ⁸² Tauschek 2013, wie Anm. 1, S. 33.
- ⁸³ Vgl. Hemme, Tauschek und Bendix 2007, wie Anm. 2, S. 10.
- ⁸⁴ Vgl. <http://www.bak.admin.ch/kulturerbe/04335/04341/04342/index.html?lang=de> (5.8.2014).
- ⁸⁵ Leimgruber, Walter: Switzerland and the UNESCO Convention of Intangible Cultural Heritage. In: *Journal of Folklore Research* 47 (2010) 1/2, S. 161–196, hier S. 172.