

Marc REDEPENNING, Jena

## **Inszenierung im/des Ländlichen. Feste, raumbezogene Semantiken, lokale Kultur und ein Elefant in Niederroßla**

### **Summary**

This article examines the multiple relations between space, culture and (the memory of) an elephant that died in 1857 in an East-German village. It takes a closer look at the different activities of the local villages to commemorate the elephant and pays special attention to a rural feast (the *Elephantenfest*) that takes place every 25 years. Findings from interviews with different villagers are discussed to show the importance of the dead elephant as an object around which local culture is figured. Furthermore, I argue that the feast and the whole 'strange' narrative about the dead Elephant are accompanied by particular spatial semantics that lead to a unique spatialised and temporalised culture. The question how to approach the memory of the elephant as part of social and cultural ordering is discussed with reference to the concept of *Chronotopos*, as proposed by Michail Bachtin. Finally, an argument is put forward to regard 'culture' as a threefold concept: as local commodity to be protected; as the mode for comparing the relation between sameness and otherness; and as a resource and mode to steer a distinct social entity.

### **1 Das Ländliche in der (Neuen) Kulturgeographie**

Die angelsächsische Geographie des Ländlichen erlebt Mitte der 1990er Jahre einen Wandel und eine Neubelebung, nachdem Chris Philo wenige Jahre zuvor noch sog. *neglected rural geographies* ausgemacht hatte – potenzielle Forschungsthemen, die bislang der Erforschung harren (PHILO 1992). Philo forderte als Abhilfe die Übernahme der Perspektive des *cultural turn*, um sich mit sog. Anderen Geographien des Ländlichen zu beschäftigen. Der Ausdruck Andere Geographien bezog sich auf die Verwendung neuer, nicht etablierter Themen, Theorien und Methodiken, um jenen Zweig der Geographie neues Leben einzuhauchen (MURDOCH u. PRATT 1993) – und zwar ein Leben, das sich nun vor allem auf zwei Dinge konzentrieren sollte: Einerseits sollte den vielfältigen Formen des Heterogenen und Differenten innerhalb der Gesellschaft neue Aufmerksamkeit geschenkt werden und dabei das Augenmerk auf ländliche Gebiete gerichtet werden. So thematisierte man alternative Lebensformen, Obdachlosigkeit, Gewalt, Drogenkonsum etc. auf dem Land (WILLISCH 1999), weil sie das Andere der herkömmlichen Beschäfti-

gung mit dem Ländlichen, etwa in der Form des Ländlichen Idylls (HOWKINS 1986), der Betonung harmonischer Gemeinschaft und einer am Mittelklasseidyll orientierten „Sehnsucht nach Ursprünglichkeit“ (WILLISCH 2005, 9), darstellten. Andererseits sollten diese Schwerpunkte auch unter neuen methodologischen Gesichtspunkten untersucht werden. Qualitative Methoden, mit denen die unterschiedlichen Alltagswelten, die jeweiligen Bedeutungskonstruktionen der einzelnen sozialen Gruppen und schließlich die Machtbeziehungen zwischen den Gruppen erforscht werden, erlebten in den betreffenden Forschungsdesigns eine Renaissance (CLOKE 1997).

Philos Aufruf und die darauf folgende Debatte (MURDOCH u. PRATT 1993 u. 1994), neue und andere Studien zum Ländlichen anzustoßen, standen am Anfang einer rasanten kulturgeographischen Entwicklung, so dass Paul CLOKE (1997) wenige Jahre später bereits von zahlreichen Studien sprechen konnte, die den *cultural turn* in die *rural studies* eingebaut haben.

In der deutschsprachigen Geographie ist die Schnittstelle zwischen Neuer Kulturgeographie und den Geographien des Ländlichen Raumes hingegen noch dünn besetzt. So hat die Neue Kulturgeographie ihre Fragestellungen bislang kaum auf den Bereich des Ländlichen bzw. auf das Phänomen der Ländlichkeit bezogen. Zugleich haben sich geographische Forschungen über den Ländlichen Raum ebenso resistent gegen den Einbezug des *cultural turn* in ihre Forschungen gezeigt hat, wie dies bei der Neuen Kulturgeographie gegenüber dem Ländlichen der Fall ist. Es fehlt derzeit an Forschungen mit einer dezidiert kulturorientierten Zugangsweise zur Frage des Ländlichen, die dazu einen konstruktivistischen Begriff von Kultur verwenden. Diese kulturellen Geographien des Ländlichen, wie man sie in Anlehnung an BOECKLER u. BERNDT (2005) nennen könnte, fristen ein peripheres Dasein (aber ERMANN u. HOCK 2004; DIRKSMEIER 2008; REDEPENNING 2009). Man hat es also mit einer Situation der Marginalität zu tun, die sich offenbar den eingeschliffenen Routinen auf der einen (Geographie des Ländlichen Raumes) wie der anderen Seite (Neue Kulturgeographie) entzieht.

Doch diese Position der Marginalität kann gerade Freiheit „zu *anderen ...* Formen des Denkens“ (SOJA 2003, 277, Herv. im Orig.) geben. Im Folgenden soll diese Freiheit genutzt werden, um über die Verbindung von Ländlichkeit und Neuer Kulturgeographie nachzudenken. Diese Gedanken sollen exemplarisch verdeutlicht werden anhand der Darstellung eines Elefantenfestes, das im Andenken an einem 1857 in der ländlichen thüringischen Gemeinde Niederroßla verstorbenen Elefanten inszeniert und gefeiert wird. Dieses Elefantenfest und seine Geschichte dienen als Rahmung der nachfolgenden Ausführungen. Dabei geht es nicht ausschließlich um inszenierte Räume (etwa als eine temporär veränderte Dorfgeographie während des Festes). Diese Perspektive ist vielmehr zu ergänzen um eine Analyse von raumbezogenen Semantiken (HARD 1999; REDEPENNING 2006 u. 2008; LIPPUNER 2007; POTT 2007), also um gesellschaftliche Selbstbeschreibungen, die sich einer räumlichen Codierung (etwa zur Herstellung einer dorf- und somit auch raumbezogenen Identität) bedienen, die das Fest und die Elefantennarrative begleiten. Beide Ebenen – inszenierte Räume und raumbezogene Semantiken – sind in ihren Zusammenhängen und ihrem Zusammenwirken zu diskutieren (MURDOCH 1997; SMITH 2005; HALFACREE 2007b).

Vor diesem Hintergrund setzt sich der Text zwei Schwerpunkte: Erstens soll als theoretischer Bezug die Bedeutung von raumbezogenen Semantiken und ihr Auftauchen sowohl im Alltag wie auch in der wissenschaftlichen Reflexion über diesen Alltag besonders erläutert und abgehandelt werden. Raumbezogene Semantiken sind als Konzept vorzustellen und kritisch zu diskutieren; schließlich ist auf ihre Funktion in der Gesellschaft einzugehen. Dies geschieht wesentlich anhand der Diskussion des Unterschieds zwischen ländlichen Festen und städtischen Festivals/Spektakel.

Zweitens wird die Rolle hervorgehoben, die das mit dem Fest in Niederroßla gefeierte Objekt<sup>1</sup> – also der Elefant – für die Ausformung des dörflichen sozialen Zusammenhalts sowie für die Ausgestaltung und Inszenierung, des In-eine-Szene-Setzens, einer lokalen Kultur spielt. Man hat es also mit Prozessen des sozialen Ordners, dem *social ordering* (HETHERINGTON 1997) und dem Erstellen eines sozialen Gedächtnisses zu tun (LUHMANN 1997, 644; ESPOSITO 2002); auch hier spielen raumbezogene Semantiken eine Rolle.

Die hier vorgestellte Diskussion geschieht in der Absicht, Forschungen zum Ländlichen ein wenig aus der Versenkung innerhalb der jüngeren sozial- und kulturgeographischen Forschung zu holen und dabei Seltsamkeiten und Kuriositäten, um die herum eine lokale Kultur figuriert wird, herauszustellen (MURDOCH u. PRATT 1997, 66) – ein Forschungsfeld, das durchaus noch vertiefender wissenschaftlicher Reflexion harrt (WILLISCH 1999, 77).

## 2 1857 – Ein Elefant in Thüringen

Eine solche Seltsamkeit und Kuriosität liegt beim hier zu diskutierenden Phänomen vor, das einen Elefant feiert. Allerdings ist auf dem ersten Blick keineswegs klar erkennbar, worin die Seltsamkeit liegt. Sie liegt jedenfalls nicht darin, dass 1857 ein Elefant in Thüringen auftaucht. Ein Rückgriff in die Geschichte von Wandermenagerien, die exotische Tiere mit sich führten und ausstellten, beleuchtet den historischen Hintergrund, in den der Elefant in Niederroßla einzubetten ist. Wandermenagerien stellten noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts eine Alternative zu Tiergärten und Zoos dar, die eine ortsfeste Inszenierung und Zurschaustellung des Exotischen und Kuriosen anboten (vgl. RIEKE-MÜLLER u. DITTRICH 1999, 33). Diese ersten Zoos, wie etwa die *Ménagerie du Jardin des Plantes* in Paris, waren vor allem als „Schule für die moralische Erneuerung der Gesellschaft“ (RIEKE-MÜLLER 1995, 470; auch BARATAY u. HARDOUIN-FUGIER 2000) gedacht. Sie erteilten sich damit einen eminent erzieherischen Auftrag und adressierten diesen an die entstehende bürgerliche Kultur (HOCHADEL 2005). Wandermenagerien boten hier eine nicht zu unterschätzende Alternative, indem sie eine Lücke innerhalb der Programmatik der Zoologischen Gärten ausnutzen konnten (auch wenn

---

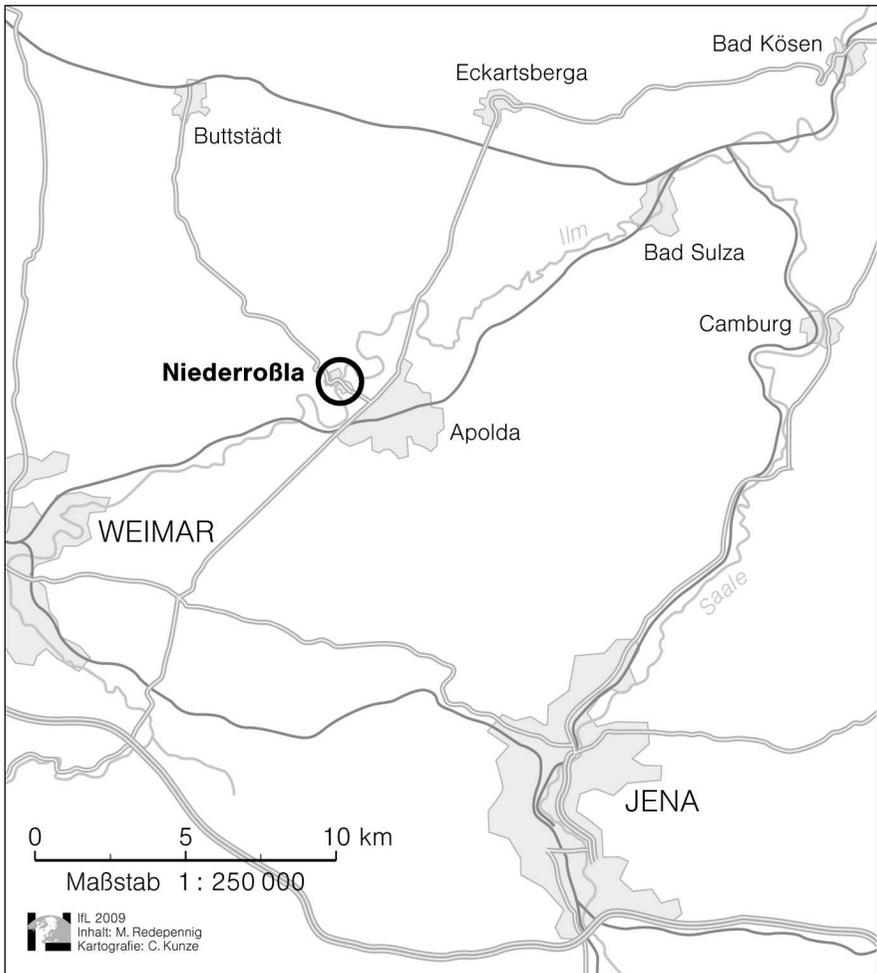
<sup>1</sup> Unter Objekt soll eine durch Wiederholung stabilisierte Einheit, die immer nur das Ergebnis sozialer Prozesse sein kann, verstanden werden (vgl. GLANVILLE 2001). Objekte im hier verwendeten Sinn sind also immer gesellschaftliche, und daher mit Sinn angereicherte Objekte, auch wenn sie auf materieller Basis außerhalb sozialer Systeme anzusiedeln sind. Objekte bestehen dann nicht mehr an sich, sondern sie „konstituieren sich, so gesehen, nur im Kontext der Beobachtung zweiter Ordnung“ (LUHMANN 1997, 878).

diese Lücke sich recht schnell schloss): Sie hatten eben keinen vorrangig erzieherischen Auftrag und waren stärker am Kontaktpunkt von Wissensvermittlung bzw. der Popularisierung biologischen Wissens und kommerziellem Schaugewerbe ausgerichtet (RIEKE-MÜLLER u. DITTRICH 1999, 10). Es ging also um die Kopplung von seriöser Information und Vergnügen (RIEKE-MÜLLER 1994) und bedurfte eines Publikums, das sich den liminalen Räumen und Orten, in denen die Wandermenagerien ihre Tiere temporär zur Schau stellten, nicht verweigerte (zum Konzept der Liminalität siehe TURNER 2000).

In Europa und Deutschland waren um die Mitte des 19. Jahrhunderts mehrere berühmte, meist als Familienunternehmen organisierte Wandermenagerien aktiv. Eine dieser Wandermenagerien war im Besitz von Gottlieb Kreutzberg, der in den 30er Jahren jenes Jahrhunderts Teile der Menagerie des Wilhelms van Aken erworben hatte, einem europaweit agierenden niederländischen Familienunternehmen, das nicht aus einer Schaustellertradition heraus entstand, sondern aus dem Handel mit exotischen Tieren (RIEKE-MÜLLER u. DITTRICH 1999, 39ff.). Während einer Tournee eines Teils der Kreutzbergschen Menagerie kam es im Februar 1857 zu einem Vorfall, der der thüringischen Gemeinde Niederroßla überregionale Resonanz verschaffte und der den Punkt der Seltsamkeit markiert, auf den das hier behandelte Elefantenfest letztlich verweist. Die damalige Hauptattraktion, die indische Elefantenkuh Miss Baba, sollte nach einer dreitägigen Schaustellung im nahen Apolda ins 15 Kilometer entfernte Buttstädt überführt werden, um auf dem dortigen Jahrmarkt zu gastieren (vgl. Karte 1).

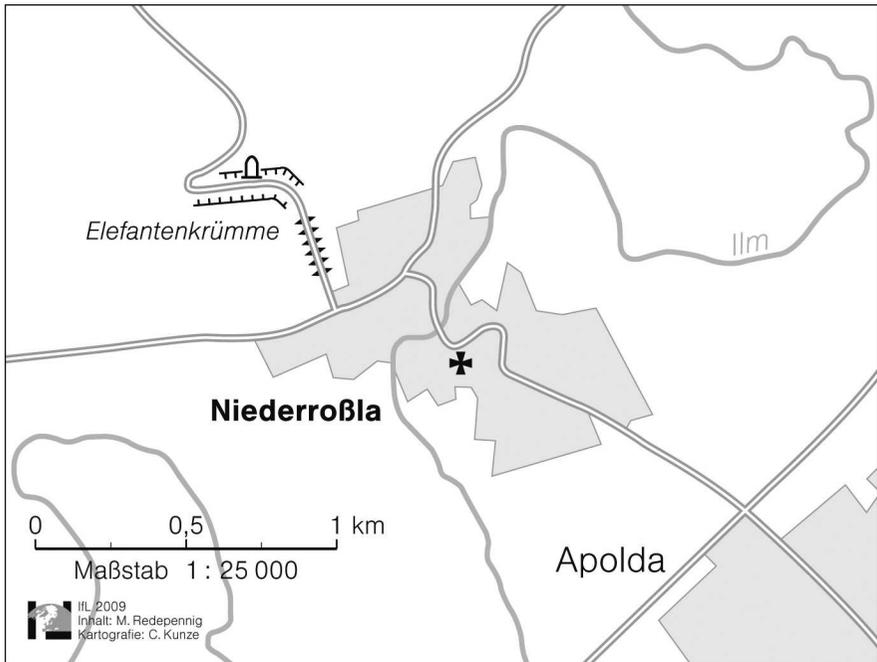
All dies geschah in der Nacht, um den Elefanten möglichst vor neugierigen Blicken zu schützen und so den Ausstellungswert des Tieres zu garantieren. Hingegen schaffte das Tier es nicht, seinen nächsten Bestimmungsort zu erreichen: Kurz hinter Apolda brach der Elefant zusammen, eben in Niederroßla. Woran das Tier gestorben ist, wurde erst zwei Jahre später vor einem Gericht in Weimar entschieden. Das Gericht folgte einem tierärztlichen Gutachten, das den Tod auf die Nachwirkungen gefrorener Runkelrüben, die das Tier zuvor in Apolda gefressen hatte, zurückführte. Zur gerichtlichen Verhandlung kam die Angelegenheit überhaupt erst, weil der Menageriebesitzer Niederroßlaer Bürger anklagte, den Elefanten zu Tode gequält zu haben (ZIMMERMANN 1988).

Was war also passiert, dass die Geschichte um den Tod des Elefanten letztlich vor Gericht landete und Niederroßlaer Bewohner angeklagt wurden? Da den Elefanten auf der Reise nach und nach die Kräfte verließen, hatten die Besitzer bereits einen vierrädrigen Holzkasten ohne Boden, in dem der Elefant vor neugierigen Blicken versteckt war, entfernt. Der sonst so gut geschützte Elefant wurde in diesem Moment nicht nur sichtbar, sondern auch direkt erreichbar und ertastbar. Während die Situation auf der einen Seite durch einen siechenden Elefanten und hilflose Besitzer des Tieres gekennzeichnet ist, kann auf Seiten einiger Dorfbewohner ein außerordentliches Maß an Neugier und wahrscheinlich auch Übermut angenommen werden. Denn die Überführung von Miss Baba nach Buttstädt fiel auf ein Faschingswochenende; in Niederroßla herrschte entsprechende Stimmung und Aufregung. Vor diesem Hintergrund erzählt die dörfliche Legende nun, dass sich – so die mehrere Zeitungsartikel der damaligen Zeit wiedergebende offizielle Festschrift zum Elefantenfest 2007 des örtlichen Burg- und Heimatvereins – eine



Karte 1: Niederroßla

„Schar feucht-fröhlicher Leute vom heimatlichen Gesangsverein ... mit Stöcken und Stangen bewaffnet am Dickhäuter zu schaffen machten“ (BURG- UND HEIMAT-VEREIN 2007, 17). Der Grund für diese außergewöhnliche Aktivität war offenbar hart am Territorialitätsprinzip ausgerichtet, denn die kränkelnde Miss Baba konnte das dörfliche Territorium nicht wie geplant als mobiles Wesen passieren, sondern lief Gefahr zu einer schweren Immobilie zu werden: Deswegen galt es, den Elefanten von der dörflichen Gemarkung schaffen, um sich bei dessen Tod möglichen Lasten und Unannehmlichkeiten bei der Entsorgung des Elefanten zu entziehen. Dies gelang indes nicht, Miss Baba verendete in der heute so bezeichneten „Elefantenkrümme“ (PETZOLD 2007, 15) – zwar hinter der Siedlung, aber noch auf Niederroßlaer Flur. Der Ort ist heute per Gedenkstein markiert (vgl. Karte 2 und Foto 1).



Karte 2: Sterbeort von Miss Baba (mit Gedenkstein) in der heutigen Elefantenkrümme

Es waren schließlich diese Aktionen, die der Menageriebesitzer zum Anlass nahm, die Niederroßlaer Säger auf Schadensersatz zu verklagen: Sie hätten durch ihre Schläge den Tod des Elefanten letztlich verursacht. Die Säger wiederum verniedlichten und verharmlosten – dies ist für die weitere Geschichte und ihre Ausrichtung auf Kuriosität und Seltsamkeit wichtig – ihre Aktion, indem sie diese als Kitzelei abtaten. Letztlich schloss sich auch das Gericht mit seinem Urteil dieser letzten Version an.

### 3 Selbststilisierung und Festkultur in Niederroßla

Mit dem guten Ende des Prozesses war nun der Weg frei für die sukzessive Selbststilisierung der Dorfbewohner wie für die Mythologisierung des Ereignisses, wenn man Mythos als einen Begriff versteht, der die wiederholende Erneuerung des Erstaunens – auch über sich und seine Vergangenheit – und die Erinnerung an das Vertrautsein mit dem Unvertrauten abdeckt (LUHMANN 1997, 648). Zuerst als *Elefantenkitzler* und als *Kitzelbacher* verspottet, rückten die skizzierten Ereignisse sukzessive an zentrale Stelle des sozialen Gedächtnisses der Dorfbewohnerschaft. Die Selbstbeschreibung als *Kitzelbacher* wird heute mit Verweis auf einen entsprechenden Internetauftritt herumgefahren, der Elefant ist seit Mai 1993 offizielles Wappentier der Gemeinde und ist in den unterschiedlichsten Formen in die lokale Geographie integriert (vgl. Fotos 2 und 3: Elefantendenkmäler).



Foto 1: „Gedenkstein für Miss Baba aus dem Jahr 1932“

Foto: Marc Redepenning

In der nachträglichen Beschreibung dieser Ereignisse werden also Exotik sowie heimatliche Kuriosität und Schelmentum derart verquickt, dass ein nicht zu unterschätzendes Alleinstellungsmerkmal entstehen kann – das Gedenken an einen Elefanten im nordöstlichen Thüringen. Bei den Vorkommnissen um Miss Baba handelt es sich, zumindest für den dörflichen Horizont, um ein Schlüsselereignis, wie der Begriff bei Bernhard WALDENFELS (2004, 34ff.) Verwendung findet: ein



Fotos 2 und 3: „Der Elefant als materialisierte Spur ...



[Foto 3:] ... in der lokalen Geographie“

Fotos: Marc Redepening

vielschichtiges Ereignis, das buchstäblich aus der Rolle fällt. Aufgrund seiner bruchartigen Abweichung eignet es sich zur Erzeugung von Aufmerksamkeit. Und selbstverständlich gibt solch ein außergewöhnliches Ereignis auch einen Grund zum Feiern, eben das Elefantenfest als besonderes Fest im Ländlichen, ab, von dem die Mitteldeutsche Zeitung behauptet, es sei das „wohl skurrilste Volksfest Deutschlands“ (Mitteldeutsche Zeitung, 18.05.2007).

Gemäß dem Rhythmus christlicher Jubeljahre werden die jeweiligen Elefantenfeste in einem 25-jährigen Turnus begangen. Insofern ist das Niederöblicher Elefantenfest einerseits ein deflationäres Ereignis, was andererseits ein gutes Indiz für den außergewöhnlichen und hohen sozialen Stellenwert des Ereignisses darstellt. Die Elefantenfeste bis 1932 werden noch ganz in der Tradition eines Festtages und als Jubiläumsfeier in Übereinstimmung mit dem historischen Datum im Februar als Festumzug begangen. Danach tritt dieser festliche Charakter zunehmend in den Hintergrund und weicht sich forcierenden Formen von Inszenierung, die das eigentliche historische Ereignis des Elefantenkitzeln sukzessive in den Hintergrund treten lassen: 1957 verlegt man das Fest in den Juni und entkoppelt sich von der engen Bindung an das historische Datum: Man tauscht die Unannehmlichkeit des winterlichen Klimas mit den Annehmlichkeiten des Frühsommers und erinnert Miss Baba in einer zeitlich entrückten Form. Gleichzeitig verliert sich die Erinnerung an die Außergewöhnlichkeit der Elefantengeschichte in einer Allerweltsinszenierung, die das Begleitprogramm des Festes kennzeichnet. Sie wird geschluckt von standardisierten und austauschbaren Veranstaltungen, die jedes vermeintliche Klischee eines Dorffestes bedienen, wenn man den Beschreibungen eines die ländliche Tradition idyllisierenden Feuilletons Glauben schenkt (JESKA 2007). Eine Feierei des sinnlosen Exzesses, enthoben von jeder lokalen Erinnerung oder Tradition, dabei orientiert an differenzlosen und standardisierten Angeboten eines internationalen Potpourri: *70/80er Jahre-Party mit der ABBA Revival Band*, dem *Tanzabend mit den Pfundskerlen aus Tirol*, oder der *Radio Top40 Disko*.

#### **4 Ländliche Feste und die (wissenschaftliche) Inszenierung einer Unterscheidung**

Vor dem Hintergrund der geschilderten Geschichte um den Tod des Elefanten sowie des Elefantenfestes bzw. dessen Veränderungen, sollen nachfolgend einige Punkte diskutiert werden, die sich allgemein und zunächst vom Elefantenfest lösend auf den Zusammenhang von *raumbezogenen Semantiken, Ländlichkeit und lokaler Kultur* beziehen.

Die zuletzt skizzierten und leicht sozialromantisch verklärten Beobachtungen hinsichtlich des Elefantenfestes legen eine Transformation nahe. Ein *authentisches, ländliches Fest* mit allen seinen Erinnerungsszenarien und der Funktion der Selbstvergewisserung der Bewohner wird in eine sukzessiv wachsende *nicht-authentische Inszenierung* transformiert: Die Einmaligkeit des lokalen Ereignisses – nämlich des Schicksals von Miss Baba – käme unter die Räder eines standardisierten Angebots und austauschbarer Warenförmigkeit. An dieser Stelle schiene sich auch eine Beobachtung Niklas Luhmanns zu bestätigen, der Erinnerungskulturen in Zusammenhang mit Prozessen des sozialen Ordners diskutiert und auf die Konsequenzen einer Entkopplung zwischen beiden hinweist: „Feste geben Anlaß zur Erzählung von Mythen, Legenden, Genealogien und Abenteuern der Vorzeit – immer unter der Voraussetzung, dass es sich dabei um bekanntes und vertrautes Gedankengut handelt. Wenn diese Funktion des Erinnerns und Konfirmierens entfällt, verlieren auch die vertrauten Formen der Objekte ... ihren Verpflichtungsgehalt; und Feste verlieren ihre Form und degenerieren zu Anlässen für individuel-

le Eskapaden“ (LUHMANN 1997, 644). Eine solche Interpretation passt natürlich gut zu dem, was man die Verlusterzählung des „guten Lebens auf dem Land“ (HAHN 2001) oder den Verlust einer ländlichen Kultur der Authentizität nennen könnte.

Auffallend ist, dass solche hochgradig normativen Verlusterzählungen das Ländliche als ländliches Idyll konzipieren und es der städtischen Dystopia entgegensetzen (vgl. HOWKINS 1986; MURDOCH u. PRATT 1993; JONES 1995; PHILIPS et al. 2001; BUNCE 2003; ALTROCK 2005; HALFACREE 2007a; MEIJERING et al. 2007). Aus geographischer Perspektive ist überdies interessant, dass sich die Verlusterzählungen eines raumbezogenen Beschreibungsmodus bedienen, indem bestimmte Sozialbeziehungen oder Verhaltensweisen (hier: Bedürfnis nach Ruhe, harmonische Sozialbeziehungen, aber auch oberflächliche Kontakte) auf Räume (Land/Stadt) aufgeteilt werden (vgl. auch CLOKE 1985, 6). Man fühlt sich dabei an eine Reifizierung jener zentralen Unterscheidung von Louis WIRTH erinnert, der in seinem Aufsatz zum *Urbanism as a way of life* (1938) städtische und ländliche Gesellschaften als Idealtypen voneinander trennt und beide als distinkte Formen menschlichen Lebens auffasst, die sich vor allem durch die Art sozialer Kontakte unterscheiden. Die Stadt, so WIRTH, ist im kompletten Gegensatz zum Land durch unpersönliche, oberflächliche und segmentierte Kontakte sowie eine fehlende umfassende soziale Solidarität gekennzeichnet (1938, 12 und 23).

Die Bedeutsamkeit dieser Unterscheidung zwischen Stadt und Land zeigt sich bspw. in der gängigen – auch wissenschaftlichen – Differenzierung zwischen Fest und Festival. Diese Unterscheidung gehört zu einem sozialwissenschaftlichen Begriffsinventar, das ebenfalls auf grundsätzlich anders geartete Formen der Regulierung des Sozialen bzw. von sozialen Kontakten oder Sozialbeziehungen hinweist. Und auch hier lässt sich beobachten, dass die bezeichneten unterschiedlichen Formen des Sozialen einen raumbezogenen Unterbau erhalten. Dies geschieht etwa dann, wenn ein Fest als räumlich lokales Ereignis von einem Festival als nationales und internationales Ereignis unterschieden wird (WATERMAN 1998; DI MÉO 2005) und beide als Orte erscheinen, in denen unterschiedliche Sozialbeziehungen vorherrschen und hervorgebracht werden. Unlängst hat sich Isabelle GARAT (2005) in einem Überblicksaufsatz kritisch mit der Differenzierung zwischen Fest und Festival auseinandergesetzt – und dabei vor allem wissenschaftliche Klassifikationen in den Fokus genommen (vgl. GARAT 2005, 271ff.; DI MÉO 2005; hier: Tab. 1).

Während das Fest in sozialer Hinsicht durch Spontaneität, Gemeinschaft und Öffentlichkeit gekennzeichnet ist, zeichnet sich das Festival durch einen monetären und oftmals elitären Charakter aus, der auf einer strikten Trennung von Darstellenden und Betrachtern basiert und als sichtbares Großereignis konzipiert ist (WATERMAN 1998). Raum kommt in dieser Unterscheidung eher implizit vor und reduziert sich auf die räumliche Maßstabsebene, auf der die Ereignisse verortet werden – aber er komplettiert in gewisser Weise die soziale Differenz zwischen Fest und Festival. Während das Fest einen engen und inkludierenden räumlichen Bezug, der an lokale Kammerung und Nähe erinnert, aufweist, lässt sich bei Festivals und Spektakel ein weiter räumlicher Bezug mit netzwerkförmigen Organisationsmustern feststellen.

Fest	Festival/Spektakel
Feiern der einfachen Volkskultur (Paraden, Bälle, Verkleidungen, Gelage): das Volk feiert sich selbst	Veranstaltungen der gehobenen und Hochkultur (Theater, Film, Musik): nationale und internationale Künstler, Stars oder Personen mit hoher Reputation
Verankerung in lokaler Kultur und Inanspruchnahme lokaler Ressourcen	Spektakel in Regionen, übergreift alle räumlichen Maßstabsebenen von global bis lokal
Eingeschrieben in den öffentlichen Raum, freier Zugang auch finanzieller Art	Finden in abgeschlossenen, bewachten Räumen statt, eintrittspflichtig
Gekennzeichnet durch Amateure und freiwillige Organisation; Unterstützung durch gemeindliche Gelder	Professionelle Organisation und Durchführung, Beteiligung ehrenamtlicher Fachkräfte

Tab. 1: Die Unterscheidung von Fest und Festival; Quelle: eigener Entwurf nach GARAT 2005

Eine zweite Argumentationslinie bringt jedoch eine deutlichere räumliche Differenzierung ins Spiel, jene nach Stadt und Land. Denn die Ursprünge des Festes liegen im Ländlichen und der damit verbundenen bäuerlichen Tradition (LEFEBVRE 1972, 56ff.; LEFEBVRE 1977, Bd. 1, 203ff.; GREGORY 1994, 404). Diese „bäuerlichen Feste verstärkten die sozialen Bindungen und entfesselten zugleich alle durch die kollektiven Disziplinen und die Notwendigkeiten der täglichen Arbeit zurückgehaltenen Begierden“ (LEFEBVRE 1977, Bd. 1, 204). Feste sind einerseits Ausdruck einer zeitlich gebundenen und rhythmischen „Beteiligung am dionysischen Leben“, zugleich aber auch eine „Kooperation naturgemäßer Art“ (ebd., 205; TURNER 2000). Hieraus hat sich eine gesellschaftliche Semantik entwickelt, die auf Freiheit, Ursprünglichkeit, soziale Harmonie und unvermittelte Leiblichkeit in den festlichen Aktivitäten des Ländlichen, die einen Teil des Ländlichen Idylls darstellen (BUNCE 2003), verweist. Auf diesen Punkt hat mit Vehemenz Michail BACHTIN in seinen Studien zum *idyllischen Chronotopos* im Roman (2008, 160ff.) hingewiesen, wenn er auf die gesellschaftlichen Raum- und Zeitverhältnisse, die das Idyll konstituieren, eingeht.<sup>2</sup> BACHTIN (2008, 160ff.) unterscheidet drei Typen des Idylls:

1. ein Liebesidyll, das durch das Pastorale und die Betonung von gegenseitigen Empfindungen geprägt ist (dies kann auch Empfindungen der Menschen zur Natur betreffen).
2. ein Idyll der ländlichen und handwerklichen Arbeit, das sich vor allem durch Bezug zum Land oder der Erde auszeichnet und dabei als eine reale und direkte Verbindung zwischen Menschen und Naturerscheinungen aufzufassen ist.
3. ein Familienidyll, das das Prinzip von Nachbarschaften als Ausdruck eines bestimmten Ortes und eines engen Kreises von vertrauten Menschen betont

<sup>2</sup> Obwohl Bachtin seine Ausführungen allein auf die literarische Gattung des Romans bezieht, betont er die Relevanz des idyllischen Chronotopos auch für die gesellschaftliche Wirklichkeit jenseits des Romans (vgl. BACHTIN 2008, 191ff.).

sowie einen Verweis auf die zyklische Wiederholbarkeit des Lebensprozesses mit sich führt.

Die Gemeinsamkeit aller Typen des Idyllischen liegt also darin, dass sie auf eine harmonische und unvermittelte, d.h. nicht durch abstrakte Symbole und Technik vermittelte Beziehung zwischen Menschen untereinander oder Mensch und Natur hinweisen: „In den Vordergrund rückt die tiefe *Menschlichkeit* des idyllischen Menschen und die Menschlichkeit in den Beziehungen zwischen den Menschen, ferner die *Ganzheit* des idyllischen Lebens, seine organische Verbindung mit der Natur, speziell herausgestellt werden die nichtmechanisierte idyllische Arbeit und schließlich die *idyllischen Gegenstände*, die von der eigenen Arbeit nicht getrennt, sondern mit ihr und dem idyllischen Alltag unlöslich verbunden sind“ (BACHTIN 2008, 169, Herv. im Orig.). Diese Welt der ländlichen Dorfidylle mit ihren zyklischen Riten (wie etwa einem Fest) kann dann genutzt werden, um das Gegenstück zur abstrakten Welt, etwa der Stadt, in der die Isolation der Menschen, Egoismus und praktischer Nutzen vorherrschen, zu bilden.

## 5 Gedanken zu Differenzen und Semantiken

Der vorangegangene Abschnitt zeigte Facetten der Konstruktion der Unterscheidung zwischen ländlichem Fest und städtischem Festival auf – einer Unterscheidung, die wesentlich auf der Ver-Räumlichung sozialer Beziehungen beruht. Letzteres erlaubt, oftmals mit einer historischen Verlängerung Hand-in-Hand gehend, die Reduktion sozialer Komplexität. Dies hat Kritik hervorgerufen. Für Henri Lefebvre etwa unterliegt die Unterscheidung zwischen Fest und Festival/Spektakel – und damit die Betonung der unvermittelten und unmittelbaren gesellschaftlichen Beziehungen, die dem Fest innewohnen – einer naiven Volks-, Arbeiter- und Bauernverehrung. Diese „verklärte das Leben des Volkes, der Straße, der Leute, die sich amüsieren, begeistern können, die keine Scheu vor dem Risiko haben, die sagen, was sie denken und was sie tun“ (LEFEBVRE 1972, 58) etablierte die Volkskultur automatisch als Gegenkultur zur herrschenden staatlich normierten Kultur (SHIELDS 1990 u. 1991; JACKSON 1992; BACHTIN 1995). Dabei, so LEFEBVRE (1972, 58), ist eine „philosophische Voreingenommenheit für die Authentizität, die unter dem Künstlerischen und dem Inauthentischen versteckt ist“ (LEFEBVRE 1972, 58) am Werk, die gegen die „In-Schauspiel-Setzung“ und die „spektakuläre Visualisierung der Welt“ (ebd., 92) gerichtet ist (vgl. DEBORD 1978).

Lefebvre sensibilisiert mit dieser Kritik erstens für die Tatsache, dass sich gesellschaftliche Vorstellungen und Ideale – etwa als Teil einer wissenschaftlichen Rationalität – in raumbezogenen Differenzen (wie Stadt/Land) niederschlagen und sich in ihnen manifestieren.<sup>3</sup> Zweitens sensibilisiert seine Kritik für einen Perspektivwechsel, der nun schaut, wie diese Unterscheidung von ländlichem Fest und städtischem Festival gesellschaftlich funktioniert und sich gegebenenfalls evolutionär bewährt hat.

Schlägt man diesen Weg ein, dürfte sich eine vorsichtige bis skeptische Haltung gegenüber voreiligen Romantisierungen von Festen und der damit artikulierten

<sup>3</sup> LEFEBVRE (2000) hat dies als *espace conçu* bzw. *représentation de l'espace* beschrieben.

ländlichen Kultur ergeben. Unter dieser Perspektive erscheinen das Ländliche und besonders das ländliche Fest vielmehr als ungemein gut zu reproduzierende Projektionsfläche von bestimmten sozialen Erwartungen und Sehnsüchten. Diese manifestieren sich in engem sozialen Zusammenhalt, Naturnähe und Ruhe sowie in stärker verankerten und authentischen Werten. Eine solche Perspektive ermöglicht es, Ländlichkeit oder ländlich als raumbezogene Semantik aufzufassen, als eine Selbstbeschreibungsformel, die mit spezifischen Bedeutungen angereichert ist und entsprechend zur Organisation des Sozialen mobilisiert werden kann (vgl. auch MURDOCH u. PRATT 1993 und ihre Verwendung des Begriffs des *Post-Ruralen*). Unter dieser Perspektive gilt es nicht zu fragen, was der eigentliche Kern des Ländlichen ist – oder ob ländliche Feste etwas anderes als städtische Festivals *sind* –, sondern wie und wozu Ländlichkeit hergestellt wird, und von wem.

Der Begriff der Semantik soll hier, durchaus zugespitzt und ohne semiologische Konnotationen, auf diejenigen Ideen, Begriffe, Rituale oder Prozeduren angewendet werden, die im sozialen Gedächtnis einer Gruppe erinnert werden und die ferner „zu einer gewissen Stabilität gelangt sind und als Identitäten ‚konserviert‘ werden“ (ESPOSITO 2002, 21). Man hat es mit spezifischen Anreicherungen von Sinn zu tun, die situationsübergreifend verstanden werden und über die ähnliche Erwartungshaltungen erzeugt werden können (LUHMANN 1998, 107ff.). Semantiken sind somit oftmals fein gesponnene Selbstbeschreibungsformeln der Gesellschaft bzw. einzelner sozialer Gruppen. Semantiken stellen eine Ordnungsleistung des Sozialen dar. Sie haben die Funktion, Kommunikationen und Praktiken von Menschen zu orientieren und ggf. auch zu koordinieren (STICHWEH 2000, 243), weil sie eine geschichtlich erzeugte Plausibilität aufweisen (LUHMANN 1980, 49). Raumbezogene Semantiken kennzeichnen nun eine besondere Klasse von Semantiken, da sie einen räumlichen Bezug aufweisen bzw. von der Gesellschaft als raumbezogenen wahrgenommen werden. Land und Stadt stellen in diesem Sinne raumbezogene Semantiken dar. Ihre besondere Funktion besteht darin, Einheit und Übersichtlichkeit auszudrücken, indem soziale Komplexität durch eine Ver-Räumlichung geordnet und leichter handhabbar gemacht wird (HARD 1999; REDEPENNING 2006). Dahinter steht der Gedanke, dass gesellschaftliche Visionen und soziale Vorstellungen, politische Ideale sowie allgemein Immaterielles (wie Gerechtigkeit, Gemeinschaft, soziale Nähe oder Harmonie) einen besonderen Wert bekommen, wenn sie durch eine Raumreferenzierung (vor allem visuell) wahrnehmbar gemacht werden. Indem Raumbezüge (etwa in der Form des ländlichen Idylls) genutzt werden, können immaterielle Werte anschaulich räumlich-dinglich vergegenständlicht werden – sie werden durch ihre Ver-Räumlichung schlichtweg griffiger, eingängiger und evidenter.<sup>4</sup> Raumreferenzierungen ermöglichen also die Materialisierung des qualitativ Wertvollen, des Immateriellen und des Symbolischen (vgl. BACHTIN 2008, 188). Raumbezogene Semantiken ergänzen in diesem Sinne das Konzept der historischen Inversion<sup>5</sup>, wie es Michail BACHTIN (2008,

<sup>4</sup> Dieser Gedanke fußt natürlich auf der Setzung, dass es ein gesellschaftliches Wissen, ein gesellschaftliches Vorurteil gibt, das „räumlich-dinglichen Gegenständen“ mehr Realitätsqualität zubilligt als „Ideen“, weil erstere besser durch die Sinne wahrnehmbar sind; sie scheinen persistenter und widerständiger zu sein.

<sup>5</sup> Bachtin versteht unter einer historischen Inversion eine Technik, mit der – kontrafaktisch – zukünftige

75f.) formuliert hat: „Nur die Gegenwart und die Vergangenheit – das ‚ist‘ und das ‚war‘ – verfügen über die Kraft und Stichhaltigkeit des Realen, Wirklichen; der Zukunft eignet eine Realität anderer Art, eine sozusagen mehr ephemere Realität: das ‚wird‘ entbehrt jeder Materialität und Dichte, jener realen Wägbarkeit, die dem ‚ist‘ und dem ‚war‘ zukommt“ (BACHTIN 2008, 75). Soziale Beziehungen oder Wunschvorstellungen sozialer Ordnung erlangen eine Materialität, Dichte und Evidenz erst dadurch, dass man sie in die Gegenwart oder Vergangenheit rückprojiziert und umstellt (historische Inversion) – und ihr ferner einen bestimmten Ort für die Verwirklichung zuweist (raumbezogene Semantiken). Diese letzte Ergänzung um den Aspekt des Raumbezugs wird von Bachtin selbst nicht explizit vorgenommen, sie erscheint jedoch sinnvoll und auch geboten, wenn man den entsprechenden Begriff des Chronotopos (der Raumzeit), unter dem BACHTIN (2008) die historische Inversion abhandelt, ernst nimmt.

Schließlich ist zu betonen, dass raumbezogene Semantiken je nach sozialer, und damit kommunikativer Reichweite, innerhalb derer sie ihre Plausibilität erzielen können, variieren. Deshalb kann man von einer Stufung raumbezogener Semantiken ausgehen, die nach ihrer kommunikativen Reichweite und Verständlichkeit gestaffelt und entsprechend auf ihren Anwenderkreis hin zu spezifizieren sind. Abstrakten raumbezogenen Semantiken wie etwa Heimat und Region oder auch Stadt/Land kann eine große kommunikative Reichweite und allgemeine Verständlichkeit zugewiesen werden. Je mehr diese Semantiken allerdings an sozialer, räumlicher und zeitlicher Spezifität zunehmen, desto stärker geht ihre kommunikative Reichweite und Verständlichkeit zurück (siehe hierfür das Beispiel des Zürcher Platzspitz oder Letten als solch spezifische Semantiken bei ARBER 2007), bis sie schließlich ihren Sinn nur in kurzlebigen und lokal gebundenen Interaktionssystemen entfalten (dies trifft etwa auf *Szene-Lokalitäten bestimmter peer groups* zu).

## 6 Raumbezogene Semantiken und das Ordnen des Sozialen

Raumbezogene Semantiken (ebenso wie die historische Inversion) erlangen also Bedeutung, wenn es um das Ordnen des Sozialen geht – so zumindest die hier vertretene These (vgl. auch HETHERINGTON 1997). Daran soll weiter angeknüpft werden. Deshalb wird abschließend noch einmal zu dem Objekt des Artikels, dem Elefanten Miss Baba, zurückgekehrt. Offensichtlich ist dieser Elefant wesentlicher Bestandteil der Herstellung und Ausgestaltung des dörflichen Interaktionszusammenhangs und der lokalen Kultur in Niederroßla. So haben Sarah WHATMORE und Lorraine THORNE (2000, 186 u. 196) die „Anerkennung des Ortes und der Bedeutung nichtmenschlicher Wesen für den Vollzug des Sozialen“ gefordert und darin ausdrücklich alle Repräsentationsformen (auch die *virtual bodies*) der Tiere eingeschlossen. Mit ähnlichen Argumenten hat Jennifer WOLCH (2002, 727) auf die Bedeutung der Rolle von Tieren bei der Herstellung von Kultur und kollektiver

---

und geplante Ereignisse in die Vergangenheit zurückprojiziert werden: „das, was tatsächlich erst in der Zukunft verwirklicht werden kann oder soll, was im Grunde ein Ziel, ein Seinsollendes, keineswegs aber eine Realität ist, [wird] als etwas, das bereits in früherer Zeit existent war, dargestellt“ (BACHTIN 2008, 75).

Identität hingewiesen. Kann man also die heutige Bedeutung von Miss Baba in Zusammenhang mit raumbezogenen Semantiken, die zum Ordnen des Sozialen genutzt werden, diskutieren und überdies einen Bezug zur Figurierung lokaler Kultur herstellen?

Zunächst fällt auf, dass das Dorfbild Niederroßlas mannigfaltig mit Abbildern des Elefanten durchdrungen ist, denen man sich nur schwer entziehen kann: sei es als steinerne Gedenktafeln, Gaststättenbezeichnungen oder als schmucke Einlegearbeiten in Fenstern. In diesem Sinne ist Miss Baba ein ständig erinnernder, wenn auch stummer Begleiter im dörflichen Alltag. Sie – in allen dargestellten Formen des In-Szene-Setzens – bildet einen unscheinbaren, aber immer präsenten Anker der Identität: Ein stilles Symbol, das seit 150 Jahren den Alltag durchzieht, aber Ausdruck einer Dialektik von Erinnern und Vergessen ist – und für den Aufbau einer Identität manifest gemacht werden kann (BILLIG 1995, 38ff.). Der Elefant schreibt sich also in die soziale Wirklichkeit der dörflichen Gemeinschaft ein und wird Teil der lokalen Geographie – „imprinted on particular places“ nennt dies Jennifer WOLCH (2002, 729). Genau in diesem Sinn fungiert der Elefant als eine raumbezogene Semantik, also als ein von der Kommunikation selbst geschaffenes Objekt, das auf ein Territorium projiziert und damit verräumlicht wird. Diese spezifische, wenn auch nur lokal gültige raumbezogene Semantik ermöglicht die Inszenierung als einmaliges und distinktes Dorf.

So aufbereitet ist der Elefant oder besser: diese Form des Elefanten nun in der Lage, soziales Leben auf eine einheitliche Geschichte, aus der soziale Verpflichtungen entstehen, hin zu regulieren. Dies zeigt sich etwa in der Organisationsform des Elefantenfestes 2007: Bei Organisation und Durchführung des Elefantenfestes waren knapp 600 der 1200 Dorfbewohner aktiv beteiligt – überwiegend alteingesessene Bewohner –, alle dreizehn Vereine der Gemeinde stellten Mitglieder in das Organisationskomitee des Festes ab. Die Organisation des Festes lag dabei komplett in den Händen der Bewohner, auch die Infrastruktur, die das Fest ermöglichte, wurde in Eigenregie und Eigenarbeit unter Rückgriff auf lokale Kompetenzen und Netzwerke bereitgestellt. Lokale Arbeitgeber stellten Arbeitskräfte für Tätigkeiten in Zusammenhang mit dem Fest frei, technische Geräte wurden bereitgestellt. Auf die schlichte Frage, warum man dies alles trotz der damit verbundenen Mühen und Entbehrungen macht, wird von den Bewohnern häufig folgende Begründung genannt: *Wir machen das halt, weil das Fest und die Erinnerung an den Elefanten eng an das Dorf gebunden ist. Und genau das verpflichtet uns, das Elefantenfest weiterzuführen.*<sup>6</sup>

## 7 Raumbezogene Semantiken und die (Re)Produktion lokaler Kultur in Niederroßla

Diese Antwort, so erwartbar sie auch sein mag, bleibt hochinteressant für einen Blickwinkel, der an der Schnittstelle von Sozial- und Kulturgeographie und Konstruktivismus angesiedelt ist und der raumbezogene Semantiken mit kulturellen

<sup>6</sup> Original: „Am Ende ist es so, ... weil das ... ein Traditionsfest ist, ... was schon von unseren Vätern durchgeführt worden ist, und was so an das Dorf gebunden ist, dass man es einfach durchführen muss ... Man ist direkt dazu verpflichtet, das zu machen“ (Interview P., 25.04.2007, 39:52–40:14 Min.).

Phänomenen in Zusammenhang bringt. Die Erinnerungspolitik um Miss Baba erzeugt eine lokale raumbezogene Semantik, die sich zugleich der übergeordneten raumbezogenen Semantik des Ländlichen (s.o.) bedient. Diese Konstellation ermöglicht nun die (Re)Produktion einer lokalen Kultur in einem *dreifachen* Sinne, wobei die unterschiedlichen Ebenen sich nicht ausschließen und besser als in-sich-verbunden zu beschreiben sind.

Zunächst kann Miss Baba als lokales Kulturgut angesehen werden. Dieser Begriff knüpft an die klassische Bedeutung von Kultur an, an jene des Schützens und Pflegens, um etwas zu bewahren und zu erhalten (vgl. BAECKER 2003, 37). Dirk Baecker vermutet hierin eine gesellschaftlich bedeutsame Funktion von Kultur, die darin besteht, „die Unwahrscheinlichkeit, das Bedrohte, das Prekäre, das Ungewisse einer sozialen Ordnung dergestalt darzustellen, daß Maßnahmen zur Sicherung der Kultur wahrscheinlich und legitim werden. Die Kultur stellt innerhalb einer sozialen Ordnung diese soziale Ordnung als bedroht und erhaltenswert dar“ (BAECKER 2003, 37). Das Elefantenfest, die permanente elefantische Ausschmückung des Dorfes und das Engagement der Bürger für das Elefantenfest belegen dies – und zwar mittels einer raumbezogenen Semantik, die auf die Vergewisserung, aber auch die Reproduktion (und damit den Erhalt) der eigenen lokalen Kultur abgestellt ist.

Zweitens entsteht eine lokale Kultur erst als Folge der sozialen Praktik des Vergleichens. Indem man andere Menschen auf ihre andere Kultur hin konzipieren und vergleichen kann, versichert man sich seines eigenen Daseins und seiner Einmaligkeit (vgl. LUHMANN 1995) – da bieten die Ereignisse um Miss Baba einen Referenzpunkt, der zur Abgrenzung von Anderen und zur Bildung einer eigenen Identität einlädt. Die über Jahre aufgebaute und immer wieder genutzte Selbstbeschreibung um die Elefantengeschichte bedient genau diese Dialektik von Abgrenzen und Identifizieren. Allerdings geschieht dies keineswegs nur über eine Abgrenzung nach außen, sondern auch nach innen, indem man sich mit Menschen innerhalb des Ortes zu anderen, früheren Zeiten vergleicht. Das Elefantenfest 2007 erzeugte somit eine bestimmte lokale Kultur auch deshalb, weil es wesentlich angetrieben wurde von dem Ehrgeiz der Niederroßlaer, ein Fest zu organisieren, das mindestens so gut wie das letzte Fest vor 25 Jahren sein sollte. Selbstvergewisserung und Identitätsbildung speisen sich hier aus der Motivation, sich gegenüber den älteren Bewohnern als mindestens gleichwertig zeigen zu können. Sichtbar wird dabei die Fluidität von Kultur: Obwohl die lokale Kultur wesentlich um die Elefantengeschichte und die Elefantenfeste kalibriert ist, ist sie doch immer auch eine *andere* Kultur, weil sie *in Differenz* zu anderen Elefantenfesten, und damit anderen kulturellen Formen, gebildet wird.

Und drittens, schließlich, wird über Miss Baba eine Form von Kultur erzeugt, die Clive BARNETT (1999; 2001) jüngst angesprochen hat. Barnetts Gedanke ist, Kultur als äußerst effektiven Modus der Steuerung und Regulierung eines größeren Interaktionsgefüges zu thematisieren: Kultur wird in Zusammenhang mit der Frage, wie bestimmte Verhaltensformen oder Routinen in die Menschen einzupflanzen und zu aktivieren sind, erörtert: „culture is understood in terms of varied practices for the inculcation of values, beliefs, routines of life, and forms of conduct. This is understood ... as involving the detailed regulation of social activity in particular

institutional sites“ (BARNETT 2001, 11). Kultur ermöglicht somit die Anwendung von Macht auf eine sanfte und flexible Art. In diesem Verständnis erscheint Kultur, weit entfernt von einem totalisierenden und superorganischen Konzept (DUNCAN 1980), als ein sich selbst reproduzierendes Werkzeug, aus dem hochgradig flexibler Nutzen gezogen werden kann. Dieser Nutzen kann darin liegen, durch Verweis auf Kultur Menschen für eine bestimmte Sache zu aktivieren und genau damit die eigene Kultur wiederum zu schützen und zu pflegen (die durch die Dorfbewohner Niederroßlas erzeugte lokale Kultur sichert die weitere Mitwirkungsbereitschaft der Dorfbewohner zur Erzeugung der lokalen Kultur ...). So besehen ist die Mitwirkung an dem Elefantenfest als eine *kultivierte* und *kultivierende* Handlung zu verstehen – *kultiviert* durch die örtlichen Geschichten und dabei erzeugten Traditionen, die zugleich bewahrt, geschützt und gepflegt werden – und dann *kultivierend* sind.

Man kann erkennen, wie die eben skizzierten Formen der Kultur balanciert werden, so dass ein innerer Ausgleich entsteht: Es ist darauf hingewiesen worden, dass Kultur eine immer neu erzeugte Arbeit an Differenzen und genau deswegen sehr fluid ist. Weil sie immer etwas Relativierendes und Inszenierendes hat, erzeugt sich Kultur in der Form von Tradition, um sich selbst „umzuschmieden in ein Waffe der Zurichtung von Identität und Authentizität“ (BAECKER 2007, 221) – und raumbezogene Semantiken spielen gerade in diesem Prozess eine zentrale Rolle.

## 8 Fazit

In Niederroßla nutzt und erzeugt die Selbstdarstellung als Elefantenkitzler eine besondere lokale raumbezogene Semantik. Diese wiederum bedient sich, wohl eher unbewusst, der Semantik des Ländlichen, die das Stereotyp der Bauernschläue mit dem Ideal eines fundierten und ungebrochenen dörflichen Zusammenhalts sowie sozialer Nähe kombiniert. Das Ländliche wird jedoch auf die lokale Geschichte und auf lokale Ereignisse hin modelliert. Im Ergebnis wird eine sich mittels raumbezogener Semantiken selbst als lokal kommunizierende und verankernde, aber immer auch exzeptionelle und ungewöhnliche Kultur, die sich vor allem durch Ausbildung eines sozialen Netzes auszeichnet, produziert.

Vor dem Hintergrund dieser Befunde bietet sich eine geographische Forschungsperspektive an, die das Ländliche nicht ausschließlich als strukturelle Raumkategorie auffasst, sondern schaut, wie es in sozialen Praktiken, etwa bei der Figurierung einer lokalen Kultur, eingebunden wird (vgl. MURDOCH u. PRATT 1993; HALFACREE 1993). Die entsprechende Forschungsagenda zum Ländlichen, so hat Sarah Whatmore festgestellt, „is ... centred on the forcefulness of the idea and experience of rurality in social and political struggles over identity and environment rather than on a territorial definition of rural as a category of social space“ (WHATMORE 1993, 607). Ländlich kann vielmehr als eine raumbezogene Semantik angesehen werden. Es stellt eine Projektionsfläche dar, auf der soziale Zuschreibungen, wie Gemeinschaft, Harmonie und soziale Einheit verräumlicht werden – eine Projektionsfläche, die effektiv genutzt wird, um Andersartigkeit in Szene zu setzen und dabei eine Form sozialer Orientierung und des sozialen Zusammenhalts zu geben. Dies ermöglicht es, im hier skizzierten Sinn, von der Schaffung und dem Nutzen

einer Kultur der Ländlichkeit zu sprechen. Diese Kultur ist alles andere als überdauernd oder gar totalisierend, sondern beständig im Fluss. Sie wird permanent neu hergestellt – und sei dies mittels des Todes eines Elefanten vor 150 Jahren.

## Literatur

- ALTROCK, U. 2005: Landleibe und Naturerfahrung von Städtern – mehr als planerisch irrelevante verklärte Sehnsüchte? In: *Landleibe und Landleben. Ländlicher Raum im Spiegel von Sozialwissenschaften und Planungstheorie*. o.O., S. 69–95 (= *Planungsrundschau* 12).
- ARBER, G. 2007: Medien, Regionalisierungen und das Drogenproblem. Zur Verräumlichung sozialer Brennpunkte. In: WERLEN, B.: *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*. Bd. 3: Ausgangspunkte und Befunde empirischer Forschung. Stuttgart, S. 251–270 (= *Erdkundliches Wissen*, 121).
- BACHTIN, M. 1995: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Frankfurt am Main. (= stw, 1187).
- BACHTIN, M. 2008: *Chronotopos*. Frankfurt am Main (= stw, 1879).
- BAECKER, D. 2003: *Wozu Kultur?* Berlin.
- BAECKER, D. 2007: *Studien zur nächsten Gesellschaft*. Frankfurt am Main (= stw, 1856).
- BARATAY, E. u. E. HARDOUIN-FUGIER 2000: *Zoo. Von der Menagerie zum Tierpark*. Berlin.
- BARNETT, C. 1999: Culture, government and spatiality. Reassessing the 'Foucault effect' in cultural-policy studies. In: *International Journal of Cultural Studies*, 2, H.3, S. 369–397.
- BARNETT, C. 2001: Culture, geography, and the arts of government. In: *Environment and Planning D: Society and Space*, 19, H. 1, S. 7–24.
- BILLIG, M. 1995: *Banal nationalism*. London, Thousand Oaks, New Delhi.
- BOECKLER, M. u. C. BERNDT 2005: Kulturelle Geographien der Ökonomie. In: *Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie*, 49, H. 2, S. 67–80.
- BUNCE, M. 2003: Reproducing rural idylls. In: CLOKE, P. (Hrsg.): *Country Visions*. Harlow, S. 14–30.
- BURG- UND HEIMATVEREIN NIEDERRÖßLA e.V. (Hrsg.) 2007: *Miss Baba – Abenteuer einer indischen Elefantenkuh*. Festbroschüre. Apolda.
- CLOKE, P. 1985: Whither rural studies? In: *Journal of Rural Studies*, 1, H. 1, S. 1–9.
- CLOKE, P. 1997: Country backwater to virtual village? Rural studies and „the cultural turn“. In: *Journal of Rural Studies*, 13, H. 4, S. 367–375.
- DEBORD, G. 1978: *Die Gesellschaft des Spektakels*. Hamburg.
- DI MÉO, G. 2005: Le renouvellement des fêtes et des festivals, ses implications géographiques. In: *Annales de Géographie*, 114 (H. 643), S. 227–243.
- DIRKSMIEIER, P. 2008: Strife in the rural idyll? The relationship between autochthons and immigrants in scenic regions of South Bavaria. In: *Erdkunde*, 62, H. 2, S. 159–171.
- DUNCAN, J.S. 1980: The superorganic in american cultural geography. In: *Annals of the Association of American Geographers*, 70, H. 2, S. 181–198.
- ERMANN, U. u. S. HOCK 2004: Die Konstruktion des ländlichen Raumes im Diskurs der Regionalentwicklung – Anmerkungen zu einer (Re)Produktion von Regionalität und Ländlichkeit. In: BRÖCKLING, F., U. GRABSKI-KIERON u. C. KRAJEWSKI (Hrsg.): *Stand und Perspektiven der deutschsprachigen Geographie des ländlichen Raumes*. Vorträge und Ergebnisse eines Workshops am 27. und 28. Mai 2004 in Münster. Münster, S. 13–24 (= *Arbeitsberichte der Arbeitsgemeinschaft Angewandte Geographie*, 35).
- ESPOSITO, E. 2002: *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*. Frankfurt am Main (= stw, 1557).

- GARAT, I. 2005: La fête et le festival, éléments de promotion des espace et représentation d'une société idéale. In: *Annales de Géographie*, 114 (H. 643), S. 265–284.
- GLANVILLE, R. 2001: An observing science. In: *Foundations of Science*, 6 (1–3), S. 45–75.
- GREGORY, D. 1994: *Geographical imaginations*. Oxford.
- HAHN, A. 2001: Die Praxis des „guten Lebens“ auf dem Land – theoretische und empirische Annäherungen. In: *Land-Berichte. Sozialwissenschaftliche Halbjahreszeitschrift für ländliche Regionen* 6/2001, S. 52–64.
- HALFACREE, K. 1993: Locality and social representation. Space, discourse and alternative definitions of the rural. In: *Journal of Rural Studies*, 9, H. 1, S. 23–37.
- HALFACREE, K. 2007a: Back-to-the-Land in the twenty first century. Making connections with rurality. In: *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 98, H. 1, S. 3–8.
- HALFACREE, K. 2007b: Trial by space for a radical 'rural'. Introducing alternative localities, representations and lives. In: *Journal of Rural Studies*, 23, H.2, S. 125–144.
- HARD, G. 1999: Raumfragen. In: MEUSBURGER, P. (Hrsg.): *Handlungszentrierte Sozialgeographie. Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion*. Stuttgart, S. 133–162 (= *Erdkundliches Wissen*, 130).
- HETHERINGTON, K. 1997: *The Badlands of Modernity. Heterotopia and social ordering*. London, New York.
- HOCHADEL, O. 2005: Science in the 19th-century zoo. In: *Endeavour*, 29, H. 1, S. 38–42.
- HOWKINS, A. 1986: The rediscovery of Rural England 1880–1920. In: COLLS, R. u. P. DODD (Hrsg.): *Englishness. Politics and Culture 1880–1920*. London, S. 62–88.
- JACKSON, P. 1992: The politics of the streets. A geography of Caribana. In: *Political Geography*, 11, H. 2, S. 130–151.
- JESKA, A. 2007: Samstagnacht auf dem Land. In: *DIE ZEIT* Nr. 28, 05.07.2007.
- JONES, O. 1995: Lay Discourses of the rural. Developments and implications for rural studies. In: *Journal of Rural Studies*, 11, H. 1, S. 35–49.
- LEFEBVRE, H. 1972: *Das Alltagsleben in der modernen Welt*. Frankfurt am Main.
- LEFEBVRE, H. 1977: *Kritik des Alltagslebens*. (3. Bde.). Kronberg/Ts.
- LEFEBVRE, H. 42000: *La production de l'espace*. Paris.
- LIPPUNER, R. 2007: Kopplung, Steuerung, Differenzierung. Zur Geographie sozialer Systeme. In: *Erdkunde*, 61, H. 2, S. 174–185.
- LUHMANN, N. 1980: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition. In: LUHMANN, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. 1. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main, S. 9–71.
- LUHMANN, N. 1995: Kultur als historischer Begriff. In: LUHMANN, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. 4. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main, S. 31–54 (=stw, 1438).
- LUHMANN, N. 1997: *Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bde.* Frankfurt am Main.
- LUHMANN, N. 31998: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main (=stw, 1001).
- MEIJERING, L., P. HUIGEN u. B. VAN HOVEN 2007: Intentional communities in rural spaces. In: *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 98, H. 1, S. 42–52.
- MITTELDEUTSCHE ZEITUNG: Niederroßla lädt zum wohl skurrilsten Volksfest Deutschlands. *Mitteldeutsche Zeitung online* vom 18.05.2007. (<http://www.mz-web.de/artikel?id=1179129933005>, Zugriff am 16.09.2007).
- MURDOCH, J. 1997: Towards a geography of heterogeneous associations. In: *Progress in Human Geography*, 21, H. 3, S. 321–337.
- MURDOCH, J. u. A. PRATT 1993: Rural studies: Modernism, postmodernism and the 'post-rural'. In: *Journal of Rural Studies*, 9, H. 4, S. 411–427.
- MURDOCH, J. u. A. PRATT 1994: Rural studies of power and the power of rural studies. A reply to Philo. In: *Journal of Rural Studies*, 10, H. 1, S. 83–87.
- MURDOCH, J. u. A. PRATT 1997: From the power of topography to the topography of power.

- A discourse on strange ruralities. In: CLOKE, P. u. J. LITTLE (Hrsg.): *Contested countryside cultures. Otherness, marginalisation and rurality*. London, New York, S. 51–69.
- PETZOLD, H.-J. 2007: *Niederroßla. Kulturlandschaft und Geschichte*. Hrsgg. von der Gemeinde Niederroßla. Leipzig.
- PHILLIPS, M., R. FISH u. J. AGG 2001: Putting together ruralities. Towards a symbolic analysis of rurality in the British mass media. In: *Journal of Rural Studies*, 17, H. 1, S. 1–27.
- PHILO, C. 1992: Neglected rural geographies. A review. In: *Journal of Rural Studies*, 8, H. 2, S. 193–207.
- POTT, A. 2007: *Orte des Tourismus. Eine raum- und gesellschaftstheoretische Untersuchung*. Bielefeld.
- REDEPENNING, M. 2006: *Wozu Raum? Systemtheorie, Critical Geopolitics und raumbezogene Semantiken*. Leipzig (= *Beiträge zur Regionalen Geographie*, 62).
- REDEPENNING, M. 2008: Eine selbst erzeugte Überraschung: Zur Renaissance von Raum als Selbstbeschreibungsförmel der Gesellschaft. In: DÖRING, J. u. T. THIELMANN (Hrsg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld, S. 317–340.
- REDEPENNING, M. 2009: Die Komplexität des Landes – neue Bedeutungen des Ländlichen im Zuge der Counterurbanisierung. In: *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie*, 57, H. 2, S. 46–56.
- RIEKE-MÜLLER, A. 1994: For pleasure and for information. Traveling menageries from the end of the 18th-century to the middle of the 19th-century. In: *Biologisches Zentralblatt*, 113, H. 2, S. 269–274.
- RIEKE-MÜLLER, A. 1995: Angewandte Zoologie und die Wahrnehmung exotischer Natur in der zweiten Hälfte des 18. und im 19. Jahrhundert. In: *History and Philosophy of the Life Sciences*, 17, S. 461–484.
- RIEKE-MÜLLER, A. u. L. DITTRICH 1999: *Unterwegs mit wilden Tieren. Wandermenagerien zwischen Belehrung und Kommerz 1750–1850*. Marburg/Lahn.
- SHIELDS, R. 1990: The „system of pleasure“: Liminality and the Carnavalesque at Brighton. In: *Theory, Culture and Society*, 7, H. 1, S. 39–72.
- SHIELDS, R. 1991: *Places on the margin. Alternative geographies of modernity*. London.
- SMITH, S.J. 2005: Society-Space. In: CLOKE, P., P. CRANG u. M. GOODWIN (Hrsg.): *Introducing Human Geographies*. London, S. 18–33.
- SOJA, E. 2003: Thirdspace – Die Erweiterung des geographischen Blicks. In: GEBHARDT, H., P. REUBER u. G. WOLKERSDORFER (Hrsg.): *Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen*. Heidelberg, Berlin, S. 269–288.
- STICHWEH, R. 2000: *Semantik und Sozialstruktur: Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung*. In: *Soziale Systeme*, 6, H. 2, S. 237–250.
- TURNER, V. 2000: *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*. Frankfurt a.M./New York. [Es handelt sich um die deutsche Fassung der 1969 erschienen Originalausgabe: TURNER, V. 1969: *The ritual process. Structure and antistructure*. London: Routledge.]
- WALDENFELS, B. 2004: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Main (= stw, 1734).
- WATERMAN, S. 1998: Carnivals for élites? The cultural politics of arts festivals. In: *Progress in Human Geography*, 2, H. 1, S. 54–74.
- WHATMORE, S. 1993: On doing rural research (or breaking the boundaries). In: *Environment and Planning A*, 25, H. 5, S. 605–607.
- WHATMORE, S. u. L. THORNE 2000: Elephants on the move: spatial formations of wildlife exchange. In: *Environment and Planning D: Society and Space*, 18, H. 2, S. 185–203.
- WILLISCH, A. 1999: Drogen am Eichberg oder Feuer im Ausländerheim. In: *Mittelweg*, 36, H. 6, S. 73–87.

- WILLISCH, A. 2005: Die Zukunft der Dörf(l)er. Junker, Freaks und Ein-Euro-Jobber. In: Deutsches Architektenblatt, 8, S. 9–12.
- WIRTH, L. 1938: Urbanism as a way of life. In: The American Journal of Sociology, 44, H. 1, S. 1–24.
- WOLCH, J. 2002: Anima urbis. In: Progress in Human Geography, 26, H. 6, S. 721–742.
- ZIMMERMANN, W. 1988: Miss Baba – Abenteuer einer indischen Elefantenkuh. Gotha.