

Österreich vor Ort

Ein Weg in die kollektive Identität der Zweiten Republik¹

Manchmal zeigt sich das Wesentliche im scheinbar Belanglosen. »Wenn Sie an österreichische Bauwerke, Plätze, Denkmäler, Landschaften und Flüsse denken: Gibt es da welche, von denen Sie persönlich sagen würden, daß sie typisch für Österreich sind?«, will eine österreichweite Meinungsumfrage aus dem Jahr 1998 wissen. 15 Prozent der befragten Personen nennen neben der Bundeshauptstadt Wien (26 Prozent) und den Landeshauptstädten Salzburg (20 Prozent), Innsbruck (7 Prozent), Graz (3 Prozent) und Linz (1 Prozent) andere Orte.² Dazu zählen Namen, die weithin als große und kleine Ikonen des Österreichischen gelten, deren nationale Bedeutung sich an touristische Vermarktung, landschaftliche Besonderheiten oder kulturhistorische Sehenswürdigkeiten heftet: Heiligenblut, Mariazell, Gmunden, Bad Aussee, Bad Gastein, Velden, Hallstatt, Bad Ischl, Maria Wörth, Rust, Kitzbühel, Traun, Grafenegg, Mörbisch, Lech am Arlberg, Neuhofen an der Ybbs, Eisenstadt, Dürnstein in der Wachau. Unter der Restkategorie »anderes« finden wir jedoch auch Orte, die offenbar lokale oder regionale Bedeutung besitzen, deren österreichische Färbung sich dem außenstehenden Beobachter nicht ohne weiteres erschließt. Ziehen wir daher das *Österreichlexikon*, eine verlässliche Referenz in solchen Fragen, zu Rate.³ Unter diesen Orten finden sich regionale Subzentren der Verwaltung, Wirtschaft und Kultur: Deutschlandsberg, Wels, Ried, Schärding. Einigermaßen nachvollziehbar ist auch die Nennung des Marktes Aschach mit dem Donaukraftwerk, seiner Nahrungs- und Futtermittelindustrie und dem Schloss Harrach. Ziemlich ratlos lässt uns das Lexikon über die Bedeutung der Gemeinde St. Oswald, die über einige Gewerbebetriebe und eine romanische, später barockisierte Pfarrkirche verfügt, und über den Stellenwert der Gemeinde Großraming: Macht ihn das Ennskraftwerk aus, der Nationalpark Kalkalpen – oder etwa die Gartenzweigfabrik?

Gemeinden, Märkte und Städte können für das Österreichische stehen. Diese Randnotiz lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Frage, wie die österreichische Bevölkerung Vorstellungen von Gemeinschaft entwirft. Eine Eigenart solcher kollektiver Identitäten besteht darin, dass sie mehr oder weniger durchlässige Grenzen zwischen »uns« und »ihnen« ziehen – Grenzen, die Einzelne und Gruppen im Zentrum,

am Rand oder außerhalb imaginierter Gemeinschaften positionieren.⁴ Bei allen Unterschieden zeichnet sich im sozial- und kulturwissenschaftlichen Umgang mit Fragen kollektiver Identitäten eine gemeinsame Perspektive ab. Gegen den Essenzialismus, der Nationen, Kulturen, Regionen oder Ethnien als Gegebenheiten denkt, gewinnen Zugänge an Gewicht, die sich als (sozial-)konstruktivistisch verstehen. Kollektive Identitäten erscheinen hier als soziokulturelle Konstrukte, die im kommunikativen Handeln Anerkennung finden oder auf Ablehnung stoßen.⁵ *Imagined community* (Benedict Anderson), *invented tradition* (Eric J. Hobsbawm) und *mémoire nationale* (Pierre Nora) bezeichnen im sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskurs der achtziger und neunziger Jahre jene Schlüsselbegriffe, mit denen die soziokulturelle Konstruktion kollektiver Identitäten gefasst werden soll.⁶

Dass sich die Bevölkerung der Zweiten Republik in zunehmendem Maße zur österreichischen Nation bekennt, ist durch Umfrageergebnisse hinreichend belegt.⁷ In welchem Verhältnis das österreichische Nationalbewusstsein jedoch zu anderen, verbündeten oder rivalisierenden Entwürfen kollektiver Identität steht, ist eine offene Frage. Nehmen wir das oben zitierte Umfrageergebnis zum Anlass, um nach einigen Wechselwirkungen nationaler und regional-lokaler Identitätsentwürfe in der Zweiten Republik zu fragen.⁸ Wollen wir verstehen, auf welche Weise Großraming, St. Oswald, Aschach und andere Orte als »typisch für Österreich« gelten oder, allgemeiner gesagt, das Nationale im Kleid des Lokalen repräsentiert – *ver-ortet* – wird, führt die bloße Inventarisierung lokaler Besonderheiten kaum weiter. Zielführender scheint die Frage, welche Bedeutungen dem lokalen Inventar zugeschrieben werden und in welchen zeitlichen und räumlichen Kontexten diese Zuschreibungen erfolgen. Um diesen Gegenstand mit den Werkzeugen der Sozial- und Kulturwissenschaften zu bearbeiten, sind verschiedene Arbeitsgänge notwendig, der weitschweifige Blick durch das Fernglas ebenso wie die Fokussierung durch das Mikroskop.

Kollektive Identitäten im Fernglas

Umfrageergebnisse, die das Verhältnis von lokalen, regionalen und nationalen Identitäten in der Zweiten Republik beleuchten, reichen kaum mehr als ein Jahrzehnt zurück. Eine Untersuchung aus dem Jahr 1987 stellte erstmals die Frage, mit welcher räumlichen Einheit sich die ÖsterreicherInnen identifizierten (Tabelle 1). Die Ergebnisse lassen drei Typen von Gemengelage lokaler, regionaler und nationaler Identitäten erkennen. In Wien, Niederösterreich und dem Burgenland verbindet sich ein stark ausgeprägter Lokalpatriotismus mit einem überdurchschnittlichen Österreichbewusstsein, während das Landesbewusstsein verhältnismäßig schwach entwickelt ist.⁹ Demgegenüber dominiert in Tirol, Vorarlberg und Kärnten ein überdurchschnittlicher Landespatriotismus, während Österreich- und Lokalbewusstsein relativ schwach ausgeprägt sind. Etwas gleichmäßiger verteilt sind die kollektiven

Bewusstseinslagen in der Steiermark, Oberösterreich und Salzburg. Greifen wir aus diesen Ergebnissen zwei gegensätzliche Typen heraus: Tirol, das als Spitzenreiter des Landespatritismus (58 Prozent) erscheint, hingegen das geringste Österreich (19 Prozent) und Lokalbewusstsein (16 Prozent) aller Bundesländer aufweist, und Niederösterreich, das die stärkste Österreichbindung aller Bundesländer (55 Prozent) aufweist und auch beim Lokalpatritismus (30 Prozent) im Spitzenfeld liegt, das jedoch nach Wien die geringste Bindung an das Land selbst (16 Prozent) entwickelt hat. In Tirol behauptet der Landespatritismus gegenüber der Verbundenheit mit Wohnort und Staat eine dominante Stellung. Hingegen dominieren in Niederösterreich Österreich- und Lokalpatritismus keineswegs gegeneinander, sondern nebeneinander, vielleicht sogar miteinander, über das Landesbewusstsein.¹⁰

Tabelle 1: Primäre Identifikation mit räumlichen Einheiten 1987 (in Prozent)¹¹

	W	N	B	T	K	V	St	S	O	Ö
Heimatort	38	30	31	16	23	21	25	35	24	29
Bundesland	8	16	24	58	53	44	39	23	33	27
Österreich	46	55	44	19	24	28	32	37	35	39

Österreich vor dem Wohnort und dem Bundesland – so lautet auch acht Jahre später die Rangreihe der gefühlsmäßigen Bindungen der ÖsterreicherInnen. In einer Umfrage aus dem Jahr 1995 fühlen sich 55 Prozent der Befragten mit Österreich, 49 Prozent mit ihrem Stadtteil oder Dorf und 46 Prozent mit ihrem Bundesland »sehr eng verbunden«. Zählen wir die Anteile jener hinzu, die sich mit diesen räumlichen Einheiten »eng verbunden« fühlen, liegt Österreich (89 Prozent) vor dem Bundesland (86 Prozent) und dem Wohnort (81 Prozent). Dementsprechend sind 83 Prozent der Befragten nicht bereit, aus Österreich wegzuziehen, 70 Prozent können sich nicht vorstellen, das Bundesland zu verlassen, und 56 Prozent möchten keinesfalls ihren Wohnort verlegen. Diese Umfrage gestattet einen genaueren Blick auf die Art und Weise, in der sich die Befragten nach Alter, Bildungsniveau und Parteipräferenz mit räumlichen Einheiten identifizieren (Tabelle 2). Grob gesagt, steigt die Identifikation mit Wohnort, Bundesland und Österreich, je älter die Befragten sind und je niedriger ihr Schulabschluss ist. Die Parteipräferenz, die wiederum in hohem Maß mit Alter und Bildungsniveau zusammenhängen dürfte, scheint die territoriale Verbundenheit unterschiedlich zu beeinflussen: Sie ist bei der Sozialdemokratischen Partei Österreichs (SPÖ), der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) und der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ), deren Anhängerschaft eher ältere Personen mit niedrigerem Schulabschluss umfasst, höher als bei Parteien, die eine jüngere Klientel mit höherem Bildungsniveau (Liberales Forum und Grüne) besitzen. Interessant für die Frage nach der Ver-Ortung nationaler Identität erscheinen die Relationen zwischen Lokal- und Österreichbezug nach sozialen Merkmalen. Die Unter-

schiede zwischen den Anteilen jener, die sich mit Österreich »sehr eng verbunden« fühlen, und der Lokalpatrioten werden mit steigendem Alter und sinkendem Bildungsniveau geringer. Diese Differenzen hängen vermutlich mit der nach Alter und Bildungsniveau unterschiedlichen Notwendigkeit zusammen, aus beruflichen oder anderen Motiven den Lebens- und Arbeitsort zu wechseln. Je jünger und je besser ausgebildet die Befragten sind, umso eher sind sie gezwungen und wohl auch bereit, ihren bisherigen Wohnort zu verlassen. Soziale Differenzen lassen sich auch in der Parteipräferenz festmachen. ÖVP-Anhänger bekunden, gemessen am Österreichbezug, den stärksten Lokalbezug; dahinter folgen die Parteigänger von SPÖ, FPÖ, Grünen und, mit großem Abstand, Liberalem Forum.¹²

Tabelle 2: Räumliche Identifikation nach Alter, Bildungsniveau und Parteipräferenz 1995 (in Prozent)¹⁴

	Wohnort (1)	Bundesland (2)	Österreich (3)	Differenz (3) - (1)
<i>Gesamt</i>	49	46	55	6
<i>Alter</i>				
14-29 Jahre	33	33	44	11
30-39 Jahre	39	40	47	8
40-49 Jahre	45	46	57	12
50-59 Jahre	61	55	63	2
ab 60 Jahren	65	60	67	2
<i>Bildungsniveau</i>				
Pflichtschule	58	53	59	1
Lehre oder BMS	51	50	58	7
Matura	34	33	46	12
Hochschule	30	29	40	10
<i>Parteipräferenz</i>				
SPÖ	60	57	67	7
ÖVP	57	55	56	-1
FPÖ	45	45	55	10
Liberales Forum	30	36	48	18
Grüne	32	32	44	12

Max Haller und Stefan Gruber, die auf der Basis dieser Ergebnisse auch die Zusammenhänge zwischen lokalen, regionalen und nationalen Identitätsebenen berechnet haben, formulieren darüber drei Annahmen. Die »Komplementaritätsthese« geht davon aus, dass die Verbundenheit mit einer kleineren Einheit, etwa dem Dorf, dem Stadtteil, der Region, dem Landesteil oder dem Bundesland, die Verbundenheit mit einer größeren Einheit, etwa der Nation, verstärkt. Die »Konkurrenzthese« hingegen behauptet, dass Menschen, die sich sehr stark mit einer lokalen oder regionalen Einheit identifizieren, wenig Bezug zu nationalen Einheiten entwickeln. Die »Neutralitätsthese« schließlich sieht keinen Zusammenhang zwi-

schen Lokal-, Regional- und Nationalbewusstsein. Die errechneten Korrelationen scheinen die »Komplementaritätsthese« zwischen allen Ebenen zu bestätigen: Wer sich mit einer kleinräumigen Einheit identifiziert, fühlt sich auch mit einer großräumigen Einheit verbunden, der Lokalpatriot mit dem Land, der Landespatriot mit der Nation. Die Autoren sprechen daher von einer »multiplen österreichischen Identität«, die es dem Einzelnen ermögliche, sich gleichzeitig mit Wohnort, Bundesland und Österreich zu identifizieren: »Die territorial-regionale Verbundenheit der Österreicher, die sich als außerordentlich hoch erweist, stellt offenkundig einen ganz wesentlichen Aspekt ihrer nationalen Identität dar.«¹³

Die demoskopischen Befunde legen einige Facetten des Wechselspiels lokaler, regionaler und nationaler Identitäten in den achtziger und neunziger Jahren frei. Sie lenken unsere Aufmerksamkeit auf regionale Unterschiede, auf alters-, bildungs- und lagerspezifische Einflüsse und auf das Verhältnis unterschiedlicher Identitätsebenen in der »multiplen Identität«. Keineswegs jedoch verhelfen uns die Zahlenreihen der Demoskopen zu einer Antwort auf die Frage nach der Ver-Ortung des Nationalen, sie werfen vielmehr neue Fragen auf. Aus der Perspektive einer *historischen* Sozial- und Kulturwissenschaft interessieren weniger die Antworten der Frauen und Männer auf vorformulierte Fragen, als vielmehr deren alltägliche Deutungen und Handlungen; wir fragen weniger nach statistischen Beziehungen von Zahlen als nach praktischen Relationen von Akteuren; im Mittelpunkt unserer Überlegungen stehen weniger gegenwärtige Sedimente kollektiver Identitäten als die soziokulturelle Konstruktion solcher Vorstellungen durch die Zeiten. Aus diesen Gründen verändern wir die Perspektive und wechseln von der Makro- zur Mikroebene. Das Große, so die Annahme, lässt sich bevorzugt im Kleinen untersuchen. Die Feinmechanik der Identitätskonstruktion, das *doing identity*, könnte in einer kleinräumigen Forschung besser fassbar werden als mittels großflächiger Meinungsumfragen.

Die Suche nach einem geeigneten Forschungsfeld führt uns nach Niederösterreich. Folgen wir den demoskopischen Befunden, dann steht dieses Bundesland wie kein anderes für die Gleichzeitigkeit von Lokal- und Nationalbewusstsein, begleitet von einem schwachen Landespatriotismus. Der niederösterreichische Raum, im Denken der Eliten des Landes das österreichische »Kernland«, erscheint seit dem Mittelalter, verstärkt jedoch seit der Formierung eines bürokratischen Zentralstaates im 18. und 19. Jahrhundert bis in das ausgehende 20. Jahrhundert als mehr oder weniger abhängiges Umland des ökonomischen, politischen und kulturellen Zentrums Wien. Das zeigt etwa die Tatsache, dass die Bundeshauptstadt Wien nach ihrer Abtrennung von Niederösterreich im Jahr 1922 weiterhin Sitz der zentralen Institutionen des Landes blieb. Erst in den achtziger Jahren erfuhr der niederösterreichische »Kernland«-Mythos im Zuge der Gründung einer eigenen Landeshauptstadt in St. Pölten eine stärker regionalistische Färbung, ohne jedoch die staatspatriotische Tendenz zu überdecken. »Sie waren jahrhundertlang schlicht und einfach ›Österreicher‹, und das erleichterte ihnen die Identifikation mit dem Gesamt-

staat – wie immer er auch ausgesehen hat –, machte es aber schwierig, das ›Land‹ gleichzeitig auch über eine gewisse Distanz zur übergeordneten staatlichen Einheit zu definieren«,¹⁵ bringt Ernst Bruckmüller die kollektiven Gefühlslagen der Niederösterreicher – präziser: der aristokratisch-bürgerlichen Eliten des Landes – auf den Punkt. Für die politische Führungsschicht ist die Identifikation des Landes mit dem Staat über die Systembrüche der Jahre 1918, 1934, 1938 und 1945 hinweg vielfach belegt, auch im umgekehrten Sinn: Als Österreich 1938 als Staatswesen dem Deutschen Reich einverleibt wurde, gewannen im damaligen Reichsgau Niederdonau bald regionalistische Tendenzen, etwa Pläne zur Gründung einer eigenen »Gauhauptstadt«, an Gewicht.¹⁶ Für andere, zahlenmäßig gewichtigere Gruppen der niederösterreichischen Gesellschaft stehen entsprechende Belege noch weitgehend aus.

Die Wahl des Forschungsfeldes, in dem die Feinmechanik der Identitätskonstruktion in der Zweiten Republik untersucht werden soll, ist Frankenfels, eine agrarisch-gewerblich geprägte Marktgemeinde von etwa 2.000 Einwohnern in den niederösterreichischen Voralpen.¹⁷ Bemühen wir zunächst noch einmal die Demoskopie, um die kollektiven Identitäten der OrtsbewohnerInnen im Vergleich zur Landes- und Bundesebene einzuschätzen. Das Doppelgesicht lokal-nationaler Kollektividentitäten spiegelt sich, wenn auch etwas verzerrt, in den Bewusstseinslagen der Frankenfelser Bevölkerung wider. Auf die Frage: »Wo fühlen Sie sich am stärksten zugehörig?« antworten anlässlich einer Umfrage im Jahr 1996 mehr als die Hälfte der Befragten (56 Prozent) mit Frankenfels, ein gutes Drittel nennt Österreich (34 Prozent), und nur ein kleiner Anteil (5 Prozent) entfällt auf Niederösterreich. Im Vergleich mit den niederösterreichischen und österreichischen Ergebnissen aus dem Jahr 1987 (Tabelle 1) bekunden die Ortsbewohner einen überdurchschnittlichen Lokalpatriotismus, während die Österreichidentität schwächer erscheint und ein davon abgehobenes Landesbewusstsein gegen Null tendiert.¹⁸ Die Kehrseite dieses überraschend starken Lokalpatriotismus ist das vergleichsweise schwächere Bekenntnis zur österreichischen Nation (Tabelle 3). Auf die Frage »Glauben Sie, daß die Österreicher eine Nation sind?« antworten knapp drei Viertel (74 Prozent) mit einem klaren »ja«, rund ein Sechstel (16 Prozent) sieht Österreich langsam zur Nation werden, und ein Zehntel (10 Prozent) lehnt eine Nation Österreich ab. Damit liegen die Frankenfelser Ergebnisse bei den Befürwortern einer österreichischen Nation etwas unter, bei den Gegnern etwas über den österreichischen Ergebnissen von 1993. Das Österreichbewusstsein erscheint auch im Dorf als Frage generations-, berufs-, medien- und lagerspezifischer Erfahrungen. Die Jugendlichen unter zwanzig Jahren stehen der Nation Österreich reservierter gegenüber; die 21- bis 40jährigen bekennen sich überdurchschnittlich stark zu einer Nation Österreich. Erwerbstätige – Beamte, Angestellte, Landwirte und Arbeiter – bekennen sich stärker zur Nation Österreich als noch nicht und nicht mehr im Erwerbsleben stehende. Auch die Zeitungslektüre scheint mit dem Österreichbewusstsein zusammenzuhängen, im Fall der *Kurier*-LeserInnen positiv, im Fall der LeserInnen von *Täglich Alles* negativ.

Tabelle 3: Einstellungen der Frankenfeser Bevölkerung zur Nation Österreich 1996 (in Prozent)²¹

	Die Österreicher sind eine Nation.	Die Österreicher fühlen sich langsam als Nation.	Die Österreicher sind keine Nation.
<i>Gesamt</i>			
Österreich 1993	80	12	6
Frankenfels 1996	74	16	10
<i>Geschlechter</i>			
Frauen	74	17	10
Männer	75	14	10
<i>Altersgruppen</i>			
bis 20 Jahre	59	27	14
21 bis 40 Jahre	89	5	6
41 bis 60 Jahre	77	14	8
über 60 Jahre	70	21	9
<i>Berufsgruppen</i>			
Schüler und Studenten			
Studenten	59	30	11
Arbeiter	77	12	12
Angestellte	83	9	9
Beamte	83	11	6
Landwirte	79	12	9
Haushalt	71	20	10
Pensionisten	69	18	13
<i>gelesene Tageszeitung</i>			
Täglich Alles	68	24	8
Kronen Zeitung	75	17	8
Kurier	81	10	8
<i>Parteipräferenz</i>			
SPÖ	79	6	14
ÖVP	80	14	6
FPÖ	64	21	14

SPÖ- und ÖVP-Wähler bekennen sich in überdurchschnittlichem Maß zur österreichischen Nation; FPÖ-Wähler stehen dem Österreichpatriotismus deutlich reservierter gegenüber.¹⁹

Unter den Gegenständen des Nationalstolzes rangiert in Frankenfels 1996 die »landschaftliche Schönheit« an erster Stelle; das deckt sich mit den Ergebnissen einer österreichweiten Umfrage aus dem Jahr 1980 (in Klammern). Die weitere Reihenfolge lautet: 2. »Neutralität« (6.), 3. »Familie und Freunde wohnen hier« (3.), 4. »politischer und sozialer Friede« (2.), 5. »gutes Essen« (9.), 6. »gemeinsame Sprache« (5.), 7. »sympathische Menschen« (4.), 8. »viele gute Musiker und Dichter« (7.), 9. »Regierungspolitik« (8.).²⁰ Nennungen, die landschaftliche Reize und soziale Kontakte mit dem Österreichischen in Verbindung bringen, nähren einmal mehr die Vermutung, dass sich hier wie anderswo in Niederösterreich nationale Be-

deutungen in besonderem Maß an lokale Phänomene heften. Frankenfels bietet nach allem, was wir bisher über diese Gemeinde wissen, ein vielversprechendes Forschungsfeld, um der Ver-Ortung des Nationalen in der Zweiten Republik auf den Grund zu gehen. Diese Suche führt uns in die späten vierziger und fünfziger Jahre – eine Periode, in der, wie sich zeigen lässt, das Doppelgesicht der lokal-nationalen Kollektividentität eine, wenn nicht *die* entscheidende Ausformung erfahren hat.

Kollektive Identitäten unter dem Mikroskop

Gemeinschaft, lokale ebenso wie nationale, ist weniger ein Sein als ein Tun. Entgegen der essenzialistischen Annahme, dass kollektive Identität über die Zeiten und Räume hinweg ihr Wesen behauptet, legt eine (sozial-)konstruktivistische Sichtweise nahe, dass lokale, regionale und nationale Gefühlslagen durch Kommunikation hervorgebracht werden.²² Die Codes dieser Kommunikation, die geregelten Beziehungen von Signifikanten und Signifikaten, entwerfen zwar imaginierte Gemeinschaften; sie legen jedoch nicht fest, auf welche Weise diese Entwürfe in der Alltagspraxis Geltung erlangen. Wie die Regeln eines Spieles ermöglichen und begrenzen die Codes einen Raum möglicher Deutungs- und Handlungsstrategien; vorangetrieben wird das Spiel jedoch durch die Deutungen und Handlungen der Spieler selbst. Die Geltung identitätsstiftender Texte erwächst nicht aus sich selbst, sondern aus den *Kontexten*, in denen sie zum Gegenstand von Kommunikation werden: aus den zeit- und raumbundenen Situationen, die bestimmte Codes verstärken und andere abschwächen; aus den Handlungen der Wortführer bestimmter Identitätsentwürfe, die unterschiedliche Positionen im sozialen Raum einnehmen, ihr Handeln an unterschiedlichen Strategien ausrichten und über unterschiedliche Ressourcen verfügen; aus dem Wechselspiel der Praktiken von Akteuren, die einem Entwurf kollektiver Identität Anerkennung verschaffen oder eine solche Anerkennung verweigern wollen.²³

Das Modell der Spirale macht solche Kommunikationsprozesse vorstellbar. Jede spiralförmige Bewegung verbindet Zirkularität und Linearität. Die zirkuläre Bewegung durchläuft vier Stadien: im *Codieren* behaupten die Sprecher eine Grenze zwischen einer Gemeinschaft und deren Umwelt; im *Diskurs* wird diese gedachte Grenze als Zeichen materiell repräsentiert – als Rede, Schrift, Bild, Klang, Geste, Gegenstand, Bauwerk; im *Decodieren* eignen sich die Angesprochenen den Gemeinschaftsentwurf an, übernehmen, ändern oder verwerfen ihn; im *Alltag* erlangt eine mental repräsentierte Gemeinschaftsgrenze dauerhaft und weithin Geltung und wird darüber zu einer *kulturellen Repräsentation*. Die lineare Bewegung ergibt sich aus der zeitlichen Abfolge dieser vier Stadien. Der Kampf um die Anerkennung einer gedachten Gemeinschaftsgrenze entspinnt sich entlang dieser *cultural helix* – beschleunigt oder verlangsamt, offen oder verborgen, reproduzierend oder transformierend, wortreich oder sprachlos, bewusst oder unbewusst – und kommt niemals völlig zum Stillstand.²⁴

Zu jenen Kontexten, in denen kollektive Selbst- und Fremdbilder verhandelt werden, zählt das Fest.²⁵ »Gemeinsames Essen, Trinken und Tanzen, gemeinsames Lachen, aber auch gemeinsames Marschieren und Paradieren, vor allem jedoch gemeinsames Singen sind die wichtigsten Elemente der Schaffung von Gruppenbewußtsein, ob bei Hochzeiten, Erntedankfesten, Karnevalsumzügen oder politischen Nationalfesten«, umreißt Hans-Jürgen Lüsebrink den gemeinschaftsstiftenden Charakter von Festen.²⁶ Im Fest wechselt die kollektive Identität vom Modus der mentalen Repräsentation in den Modus der materiellen Repräsentation, wird als Rede, Schrift, Bild, Tanz, Lied, Geste, Speise, Denkmal oder Bauwerk sinnlich erfahrbar. Die festliche Inszenierung von Gemeinschaft stellt die Grenze zwischen ›uns‹ und ›ihnen‹, die sonst das alltägliche Handeln stillschweigend anleitet, zur Disposition. Wie jedes soziale Drama kennt auch das Dorffest seine Regisseure, Haupt- und Nebenrollen und Komparsen, seine Kulissen und Requisiten, seine sichtbare und verborgene Dramaturgie, seine geplanten und unvorhergesehenen Ereignisse, seine Vorder- und Hinterbühne, sein an- oder abwesendes Publikum.²⁷ Unter die traditionelle, vom christlichen Kalender bestimmte Festfolge mengen sich Feiern, die sich an besondere Anlässe des dörflichen Lebens in der Nachkriegszeit knüpfen: einerseits lokale Anlässe wie die Eröffnung von Bauwerken oder die Marktwappenverleihung, andererseits politische und nationale Anlässe wie die Feier »950 Jahre Österreich« oder die Feier zum Ersten Mai. Solche öffentlichen Gedenktage, die vom Dorf selbst ausgehen oder von außen hineingetragen werden, rahmen die Verortung des Nationalen.²⁸

Kein Drama ohne Regie, kein Dorffest ohne Komitee. Jeder dörflichen Feier gehen Tage und Wochen der Vorbereitung voraus. Festprogramme müssen festgelegt, Ehrengäste eingeladen, Marschrouten bestimmt, Lieder und Gedichte eingelernt, Häuser geschmückt, Fahnen genäht, Festreden verfasst werden. Es sind vornehmlich Männer, die in den Festkomitees das Sagen haben: Bürgermeister, Gemeinderäte, Pfarrer, Gemeinsekretär, Lehrer, Vereinsobmänner. Sie gliedern sich nach Fraktionen im Feld der Dorföffentlichkeit: die bäuerlich-gewerbliche Elite, verkörpert durch Gastwirte, Sägewerks- und Mühlenbesitzer sowie Mittel- und Großbauern; die kirchliche Elite in der Person des Pfarrers; die Bildungselite aus Lehrern, Gemeinsekretär und Arzt; schließlich die Elite jener Arbeiter, Angestellten und Beamten, die öffentliche Funktionen einnehmen. Die Position dieser Machteliten im Sozialraum des Dorfes ergibt sich einerseits aus dem Mischungsverhältnis der Kapitalsorten, über die sie verfügen, andererseits aus deren Ausmaß.²⁹ Die bäuerlich-gewerbliche Elite verfügt über relativ viel ökonomisches Kapital, das sich vor allem im Besitz von Grund und Boden ausdrückt. Im Gegensatz dazu speist sich die Macht der ›Dorfintelligenz‹ hauptsächlich aus kulturellen Kapitalien wie Titel, Ausbildung, Fachwissen, Schreibfertigkeit, Eloquenz im Umgang mit Behörden oder Organisationstalent. Der Pfarrer verfügt über beide Kapitalien – über Grundbesitz, der damals noch mit dem Pfarrhof verbunden war, wie über die exklusive Würde, sakrale Handlungen zu zelebrieren. Den Vertretern der lohnabhängigen Elite, die

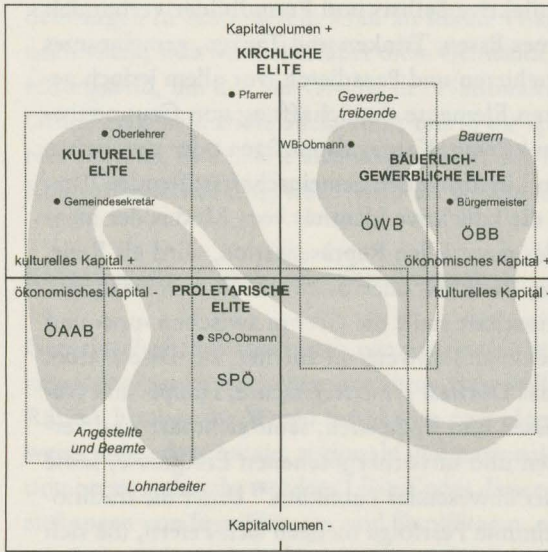


Abbildung 1:
 Legende: Die horizontale Achse misst das Mischungsverhältnis von kulturellem und ökonomischem Kapital. Die vertikale Achse misst das Kapitalausmaß. Die sozialen Positionen der dörflichen Eliten sind mit Großbuchstaben bezeichnet. Die punktierten Rechtecke umfassen Akteure mit ähnlichen sozialen Positionen. Die grauen Flächen markieren die Reichweite parteipolitischer Organisationen im sozialen Raum (SPÖ = Sozialistische Partei Österreichs, ÖAAB = Österreichischer Arbeiter- und Angestelltenbund, ÖWB = Österreichischer Wirtschaftsbund, ÖBB = Österreichischer Bauernbund).

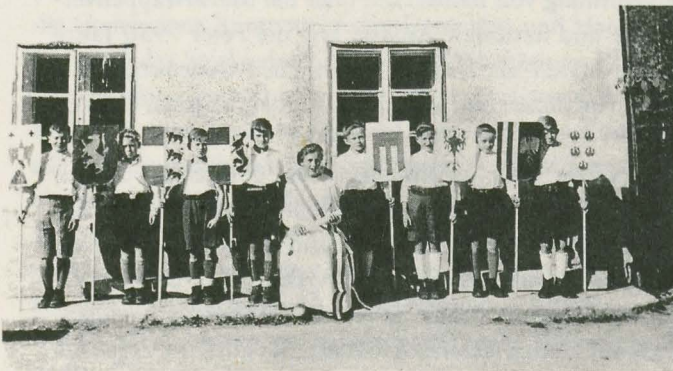


Abbildung 2:
 Schul-Spielgruppe der Feier »950 Jahre Österreich« in Frankenfels 1946



Abbildung 3:
 Festredner der SPÖ-Maifeier in Frankenfels 1950



Abbildung 4:
Postkarte mit Entwurf des
Frankenfelser Gemeinde-
hauses (1948)



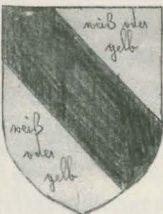
Abbildung 5:
Sgraffito an der Außenwand des Frankenfelser Gemeindesaales (1948)



(a)



(b)



(c)



(d)

Abbildung 6:
Vorlagen für das Frankenfelser Gemeindewappen
(1955-1957)

über ein Häuschen und eine etwas bessere Schul- oder Berufsausbildung verfügen, mangelt es hingegen an beiden Kapitalien. Auf diese Weise bilden die vier Fraktionen ein Machtviereck im dörflichen Sozialraum, ein Geflecht aus Allianzen und Zwistigkeiten (Abbildung 1).

Das Dorffest bietet die Bühne, auf der die lokalen Machteliten ein soziales Drama in Szene setzen. Dabei inszenieren sie jene Selbst- und Fremdbilder, die Vorstellungen von der eigenen Gemeinschaft, und fallweise auch von ›den anderen‹, sinnlich erfahrbar machen. Die lokale Identitätspolitik ist zumeist nach zwei Richtungen hin offen: nach den Diskursen außerdörflicher Experten und der alltäglichen Rede im Dorf, nach dem Fachjargon von Politikern, Wissenschaftlern, Künstlern, Juristen oder Kirchenfürsten und dem lokalen Idiom. Der Festredner schöpft seine Macht gegenüber jenen, an die er sich richtet, aus diesen beiden Quellen: aus der Legitimität der Expertendiskurse, auf die er sich bezieht, und der Legitimität, die dem Redner im dörflichen Alltag zugeschrieben wird. Dementsprechend belehrend, normativ, didaktisch, überzeugend und auffordernd sind die Worte gehalten; entsprechend hellhörig sind sie aber auch für jene Bedeutungen, die für das Publikum außer Streit stehen, für das, »was bei uns so üblich ist«. Die Identitätspolitik der lokalen Wortführer möchte von den Angesprochenen Anerkennung *einfordern*, ohne sie zu *überfordern*. Aus diesem Grund inszeniert das Fest in der Regel Denkfiguren, die an Experten- wie Alltagsdiskurse gekoppelt sind, die an Sinnstrukturen inner- und außerhalb des Dorfes anschließen: der »Gebirgsbewohner«, der »Held«, das »Opfer«, die »Heimat« – und »unser Österreich«. ³⁰

1946: Das gewachsene Österreich

Beginnen wir unsere Suche nach der Ver-Ortung des Österreichischen mit jenen Feiern, die sich an politische oder nationale Anlässe knüpfen. Am 20. Oktober 1946 versammeln sich nach der Sonntagsmesse Pfarrer, Gemeindevertreter, Vereine und zahlreiche Ortsbewohner in einem Wirtshaus, um an der Feier »950 Jahre Österreich« teilzunehmen. Die Lehrerinnen und Lehrer, die mit ihren SchülerInnen das Festprogramm in wochenlanger Arbeit vorbereitet haben, werden in der folgenden Ausgabe des katholischen Regionalblattes Lob dafür ernten. ³¹ Als Leitfaden für die Feier dient der Lehrerschaft vermutlich die *Festschrift anlässlich der 950-Jahr-Feier der Geltung des Namens Österreich*, die 1946 von einem »Festausschuß Ostarrichi« herausgegeben wird. Im Nachwort umreißen die Herausgeber den Sinn der Broschüre:

»Der Blick in die große und ehrenvolle Vergangenheit Österreichs festigte das Vertrauen in die Zukunft. Als Menschen einer Zeit, die dem Mut und der Ausdauer jedes einzelnen von uns schwerste Bewährungsproben auferlegte, haben wir den unbeugsamen Willen zum Wiederaufbau unserer schwergeprüften Heimat und den unerschütterlichen Glauben an die Zukunft unseres Vaterlandes, an ein neues freies Österreich.« ³²

Ihren Höhepunkt findet die Feier mit der Festrede des Oberlehrers. Der ehemalige Funktionär der Großdeutschen Volkspartei, der 1934 in die »Vaterländische Front« eintrat und 1938 von den NS-Machthabern zwangspensioniert wurde, hat seit einem Jahr wieder die Schulleitung inne und formuliert, so der Berichterstatter, ein »beredtes Bekenntnis zu Österreich«. Der Oberlehrer folgt in seiner Österreich-Laudatio der Leitmetapher des Baumes, die auf ein Grundprinzip seiner Erzählung verweist: »Österreich« als lebender Organismus. Der uralte Baum, dessen Wurzeln sich im Erdreich festklammern und es dadurch vor Erosion bewahren, widersteht den heftigsten Stürmen. Ebenso trotz auch das »Österreichertum« seinen vornehmlich aus dem Osten kommenden Feinden, indem es an seiner »Eigenart« festhält und seiner »ewigen Sendung« im Donaauraum als völkerverbindende »Brücke« nach innen und »Bollwerk« nach außen nachkommt. Die Vorstellung eines vorgezeichneten »geschichtlichen Weges« gestattet überdies, die »Wühlarbeit« des Nationalsozialismus vom Österreichischen abzutrennen. Dass dieser Weg dennoch als »deutscher« gedacht wird, schimmert an verschiedenen Textstellen durch: Wien als »die schönste aller deutschen Städte«, die »Mark im Osten« als »Schild« gegen die »berittenen Völkerscharen«, die »Gefahr« der magyarischen, slawischen und italienischen Forderungen für die Habsburgermonarchie.³³ Manifestes (Alt-)Österreichertum und latentes Deutschtum verschmelzen mit einem niederösterreichischen Landespatritismus, der im »Niederösterreichischen Hoamatlied« seinen Ausdruck findet.³⁴ Dieser Gemeinschaftsentwurf, in dem offenbar die austrofaschistische Österreich-Ideologie nachklingt,³⁵ ermöglicht dem Dorfschullehrer, vom »österreichischen Vaterland« zu sprechen und gleichzeitig, seiner großdeutschen Prägung folgend, das »deutsche Mutterland« zu meinen.³⁶ Die Metapher des Baumes leitet nicht nur die Rückschau auf das »Österreichertum«, sondern lenkt auch den Blick in dessen Zukunft:

»Bäume mit so starken Wurzeln, wie sie das Österreichertum geschlagen hat, können die Stürme der Geschichte höchstens entblättern, aber nicht stürzen. Bleiben wir der Heimat treu, einig und geschlossen, dann werden auch alle Schwierigkeiten der Gegenwart glücklich überwunden und unser Vaterland Österreich wird dann einer neuen Blütezeit entgegengehen.«³⁷

Das »beredte Bekenntnis« zu Österreich findet in Bildern, Kleidern und Gesten seinen sichtbaren Ausdruck (Abbildung 2).³⁸ In der weiß gekleideten, mit einer rot-weiß-roten Schärpe geschmückten »Austria« verschmelzen mehrere Symbole: das weiße Kleid als katholisches Zeichen der Unschuld und die »Austria« als barocke Allegorie des Österreichischen.³⁹ Leuchtend, wie eine weiße Blüte, strahlt die »Austria« aus der Bildmitte, umgeben von den Trägern der Länderwappen. Wenn das Fehlen des Wiener Stadt- und Landeswappens Teil der Inszenierung ist, dann drängen sich zwei Lesarten auf: Entweder wird Wien dem Land Niederösterreich als dessen Hauptstadt zugerechnet, oder die Bundeshauptstadt wird als Sitz der »Austria« gedeutet. Vielleicht sind beide Deutungen über eine der bekanntesten »Austria«-Darstellungen verknüpft, das barocke Deckenfresko von Antonio Beduzzi im Saal des niederösterreichischen Landhauses in Wien. Unter dieser Allegorie versam-

melte sich 1918 die provisorische Nationalversammlung Deutsch-Österreichs, und im Herbst 1945 trat hier die Länderkonferenz zusammen.⁴⁰ Diese beiden Akte eines republikanischen Neubeginns verleihen dem niederösterreichischen Landhaussaal den Nimbus eines Ortes, an dem sich das Land in den Dienst des Staates stellt. Der Landespatritismus als Träger des Österreichbewusstseins findet sich auch in der Fotografie aus dem Jahr 1946 wieder. In der Baum-Metapher erscheinen die historisch gewachsenen Bundesländer als Wurzeln des »Österreichertums«, auf dem die »Austria« Blüten treibt.

Über die Resonanz, die dieser Gemeinschaftsentwurf im Dorf gefunden hat, können wir nur vage Vermutungen anstellen. In gewisser Weise beschneidet er selbst die Reichweite, die er beansprucht. Denn die Feier »950 Jahre Österreich« markiert neben den identifikatorischen Appellen auch eine Differenz zwischen dem Dorf und der Nation: Wir sind ein Teil des neuen Österreich, aber das neue Österreich ist kein Teil von uns. Dafür sprechen die landespatriotischen Anklänge, die das Bundesland als die »natürliche«, historisch gewachsene Einheit, die Nation hingegen als »künstliches« junges Gebilde zeichnen; dafür spricht auch der belehrende, gebieterische Ton der Festrede: »Der Österreicher hat ein Vaterland, er liebt es und hat auch allen Grund es zu lieben«;⁴¹ dafür spricht schließlich die ambivalente Stellung des Oberlehrers in der Dorfgesellschaft, der nach wie vor als früherer Repräsentant des »Ständestaates« und erbitterter Gegner des charismatischen Ortsgruppenleiters der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei (NSDAP) gilt. Seine Appelle polarisieren das christlichsoziale, sozialdemokratische und deutschnationale Lager wohl eher, als eine lagerübergreifende Gemeinschaft zu befördern.⁴² Die begrenzte Resonanz, die das offiziöse Österreich-Bild im Denken des dörflichen Publikums besitzt, kommt im Tagebucheintrag eines Bauernknechtes zum Ausdruck. Nicht von »Österreich«, sondern von der »Gedenkfeier 950 Jahre Ostmark« ist hier die Rede – eine Lesart, in der wie in der Festansprache des Oberlehrers die Diktion des »Ständestaates« nachklingt.⁴³ Vermutlich weckt die Feier, wie in diesem Fall, bei so manchem Teilnehmer nostalgische Erinnerungen an das austrofaschistische, republikanische oder monarchische Österreich. Die mühevolle Überlebensarbeit der Frauen und Männer des Dorfes in der Mangelgesellschaft der Nachkriegszeit, die Sorgen um die kriegsgefangenen Ehemänner und Söhne und die Angst vor den Soldaten der Roten Armee bieten jedoch der patriotischen Erbauung für das »neue Österreich« wohl kaum Ansatzpunkte. Vor diesem Hintergrund wird die Feier »950 Jahre Österreich« zu einem volkspädagogischen Lehrstück, das weniger die Angesprochenen als die Sprecher anspricht. Die LehrerInnen setzen sich auf der dörflichen Bühne als Gefolgsleute des »neuen Österreich« in Szene. Ihr Spiel folgt der Logik patriotischer Inszenierungen während der Zeit des »Ständestaates«, etwa zum »Tag des neuen Österreich«, und findet seit 1955 seine Fortsetzung in den verordneten Schulfeiern zum »Tag der Fahne« und zum Nationalfeiertag, die erst in den siebziger Jahren Volksfestcharakter annehmen.⁴⁴

Knapp vier Jahre später, am 30. April 1950, ist in Frankenfels wiederum von »Österreich« die Rede. Die Lokalorganisation der SPÖ veranstaltet am Vortag des Ersten Mai eine Bezirksmaifeier. Der offizielle Teil, der ab 14 Uhr mit dem Festzug der aus allen Teilen des Bezirkes angereisten Gäste vom Bahnhofplatz in das Ortszentrum beginnt, wird von einem Volksfest mit Blasmusik, Tanz und Maibaumsteigen gerahmt. Der Bericht im sozialdemokratischen Blatt vermittelt ein sinnliches Bild vom Festzug:

»Es war ein großartiger Anblick, die bunte Folge des Umzuges, die vielen Fahnen, die schön gekleidete Sozialistische Jugend aus St. Pölten unter Vorantritt ihrer schmucken, gut trainierten Musikkapelle aus Wilhelmsburg. Ihr sei besonders für ihr Bemühen Dank gesagt. Es folgten Radfahrer mit schön geschmückten Fahrrädern, die Musikkapelle Hölzl in ihren neuen Uniformen und neuen Kappen mit blitzblankpolierten Instrumenten, der Festredner Nationalrat Genosse Singer mit Genossen des Ortsausschusses folgte und eine für Frankenfeler Verhältnisse große Menschenmenge bildete den Abschluß.«⁴⁵

In der Abfolge der Marschblöcke wird auch sichtbar, dass es sich weniger um eine Veranstaltung der lokalen Parteiführung, sondern der SPÖ-Bezirksorganisation handelt. Dem neu gewählten Lokalobmann bleibt es vorbehalten, die Gäste zu begrüßen und zu verabschieden. Im Mittelpunkt des Festaktes, der vor einem Wirtshaus unter freiem Himmel stattfindet, steht jedoch der St. Pöltner Nationalratsabgeordnete Rudolf Singer. Das Rednerpult, von dem aus er seine »sehr gut angelegte Festrede« hält, trägt die »Drei Pfeile mit Ring«, das offizielle Parteizeichen der Sozialdemokratie.⁴⁶ (Abbildung 3) Den Hintergrund bilden eine rot-weiß-rote Fahne, eine Fotografie des Bundespräsidenten Karl Renner und ein Transparent mit dem Leitspruch: »Die Sozialistische Partei ist der Garant der Freiheit in Österreich«. Dieses Symbolarrangement überblendet zwei emotionale »Heimaten«, die sozialdemokratische Partei und die österreichische Nation. Die Vision der Freiheit bezieht sich nicht nur auf den nationalen, sondern auch auf den dörflichen Raum. Während der Maifeier können die »Roten« den öffentlichen Raum des Dorfes, seine Straßen und Plätze, zumindest für einen Tag im Wortsinn besetzen. Der Maibaum erscheint als Gegen-Zeichen zum Kirchturm, dem Zeichen der »schwarzen« Hegemonie. Die Inszenierung sozialdemokratischer Festkultur richtet sich auf das Innere der Partei, aber auch nach außen. Die erste Gemeinderatswahl nach Kriegsende steht unmittelbar bevor, und die Chancen der Sozialdemokraten auf Stimmengewinne scheinen gut wie selten zuvor. Die ÖVP zeigt sich geschwächt durch Rivalitäten zwischen Bauernbund, Arbeiter- und Angestelltenbund (ÖAAB) und Wirtschaftsbund über die Aufteilung der zu erwartenden Gemeinderatssitze. Letztlich spalten sich einige Gewerbetreibende ab und treten als »Unpolitische Wirtschaftsvereinigung« zur Wahl an.⁴⁷

Der sozialdemokratische Gemeinschaftsentwurf stößt jedoch an Grenzen, die in der politischen Kultur der Zwischenkriegszeit gründen. Die SPÖ-Maifeier grenzt sich trotz ihres Volksfestcharakters vom Dorf als Ganzes ab. Diese Abgrenzung er-

scheint als Reaktion auf die Ausgrenzung, welche die wenigen »Roten« seit Anfang der dreißiger Jahre von Seiten der »schwarzen« Mehrheit erfahren haben.⁴⁸ Die Sozialdemokraten finden, so scheint es, ihre Kollektividentität im Bild der »roten Insel im schwarzen Dorf« wieder. Die Grenzen der sozialdemokratischen Gemeinschaft verlaufen quer zu den Dorfgrenzen; sie inkludieren jene inner- und außerhalb des Dorfes, die sich zur Symbolwelt des eigenen Lagers bekennen, und exkludieren dadurch die Angehörigen des anderen Lagers. Undenkbar für einen einheimischen ÖVP-Parteigänger, gemeinsam mit den Blauhemden der St. Pöltner Sozialistischen Jugend unter den roten Fahnen mit den drei weißen Pfeilen zu den Klängen einer auswärtigen Musikkapelle zu marschieren.⁴⁹ Das Gros der Marschkolonne, die sich über die Straße zum Festplatz zieht, wird von auswärtigen Gästen gebildet; Einheimische bleiben dabei in der Minderzahl. Diese sichtbare Grenze quer durch die Dorfgesellschaft wird im Zeitungsbericht ins Positive gewendet, wenn von der »für Frankenfesler Verhältnisse großen Menschenmenge« die Rede ist.

Der Widerspruch lässt nicht lange auf sich warten. Die sozialdemokratische Maifeier auf dem Platz vor dem Wirtshaus kollidiert mit einer anderen »heiligen Zeit«, der katholischen Maiandacht in der Kirche. Am folgenden Sonntag, dem Tag der Gemeinderatswahl, klagt der Pfarrer von der Kanzel, dass »trotz zweimaligem Ersuchen« die abendliche Maiandacht von den Veranstaltern der SPÖ-Maifeier »absichtlich gestört« wurde – eine Einflussnahme auf das Wahlverhalten der Messbesucher. Die Einschätzung des Pfarrers, dass die »Genossen dem Ansehen ihrer Partei hier im Ort ungemein geschadet haben«,⁵⁰ wird zwar durch das Wahlergebnis relativiert: Während die ÖVP zusammen mit der »Unpolitischen Wirtschaftsvereinigung« auf dem Vorkriegsstand von zwölf Mandaten verbleibt, steigert sich die SPÖ von drei auf fünf Sitze. Da sich das zerstrittene katholisch-konservative Lager jedoch bestenfalls elf Mandate erhoffte, bleibt die SPÖ wohl hinter ihren Erwartungen zurück.⁵¹ Somit landet der Vorkämpfer des politischen Katholizismus einen Etappensieg, indem er die SPÖ-Maifeier nachhaltig als antiklerikale Aggression abkanzelt. Ein Fest im Dorf, aber kein Fest des Dorfes.

Der Erste Mai ist auch im Dorf seit Beginn des 20. Jahrhunderts Gegenstand symbolischer Auseinandersetzungen gewesen: proletarischer Festtag bis in die Erste Republik, »Tag des neuen Österreich« im Austrofaschismus, »Tag der nationalen Arbeit« im Dritten Reich, »Tag der Arbeit« in der Zweiten Republik.⁵² Der Streit zwischen der SPÖ und dem Pfarrer im Jahr 1950 bietet einen Anlass für weitere Auseinandersetzungen. So versucht der ÖAAB im Jahr 1954, den Feiertag zu vereinnahmen, damit »der 1. Mai auch in Zukunft der ÖVP gehören wird«.⁵³ Weltliche und kirchliche Feier, die – wie der Zeitungsbericht nicht zu erwähnen vergisst – noch vier Jahre zuvor Anlass zum Streit geboten haben, sind nun beide in den Festrahmen eingebunden. Nach der Maiandacht versammeln sich die Teilnehmer im Wirtshaus, wo die Frankenfesler Musikkapelle vor dem Festakt ein Platzkonzert gibt und anschließend ein Maikränzchen stattfindet. Die Kampfrhetorik des Presseberichtes über den Festakt setzt, ganz im Stil der Reden zum »Tag des neuen Öster-

reich« im Austrofaschismus, unter dem Leitmotiv der rot-weiß-roten Farben das Österreichische der sozialdemokratischen Festkultur entgegen:

»Keine schreienden Transparente lockten, nicht von Klassenkampf war die Rede, sondern vor Österreichs Farben zeigte der Redner, Herr Direktor Dobrowolny, die Linie auf, auf welcher der ÖAAB den ersten Mai feiert: Besinnen auf unsere inneren Werte, Familiensinn, ein Rückblick auf ein verflissenes Jahr harter Arbeit und ein Atemholen für das kommende.«⁵⁴

Die Einschätzung des Berichtstatters: »Die Beteiligung aller Bevölkerungsschichten an dieser Feier zeigt, daß die ÖVP eine Volkspartei und keine Klassenpartei ist.«⁵⁵ erscheint überzogen, weil aus den folgenden Jahren keine Maifeiern des ÖAAB bekannt sind. Auch ein Vereinnahmungsversuch der Gegenseite scheitert vier Jahre später, als sich die SPÖ um die Abhaltung einer Messe im Rahmen ihrer Maifeier bemüht. In einem polemischen Kommentar legitimiert die ÖVP die abweisende Haltung des Pfarrers, der seine Zustimmung von einer Sondergenehmigung des bischöflichen Ordinariats abhängig macht, und spricht der sozialdemokratischen Annäherung an die Kirche jede Rechtfertigung ab:

»Um 7 Uhr zelebrierte der Pfarrer wie jeden Tag auch am 1. Mai einen für Gläubige und Ungläubige, Sozialisten und ÖVPLer, Geschäftsleute und Arbeiter frei zugänglichen Gottesdienst. Die Kirchentür stand weit offen für jeden, der eintreten wollte. Aber anscheinend stand für die roten Organisatoren der Herrgott erst um 9 Uhr auf dem Programm, auf dem Parteiprogramm. Für Veranstaltungen mit politischen Vorzeichen ist aber in der Kirche nicht der geeignete Platz; das fand auch das bischöfliche Ordinariat.«⁵⁶

Beide Inszenierungen, die Feier des ÖAAB 1954 und die SPÖ-Maifeier 1958, sind darauf angelegt, das Dorf als Ganzes in die Festgemeinschaft einzubinden. Das zeigt nicht nur die angestrebte Verbindung von sakraler und profaner Feier, sondern auch das Bemühen, durch Tanz, Musik und Gesang die dörfliche Gemeinschaft als sinnliches Erlebnis zu inszenieren. Sie erzielen jedoch nicht den Effekt, den sich die Festkomitees erwartet haben werden. Sowohl der Versuch der ÖVP, den sozialdemokratisch besetzten Ersten Mai zu vereinnahmen, als auch der Versuch der SPÖ, eine katholische Messe in ihre Maifeier einzubinden, scheitern an den Grenzen des Lagerdenkens. Die Entwürfe der katholisch-konservativen Gemeinschaft des »österreichischen Volkes« und der sozialdemokratischen »Klassengemeinschaft« scheinen unvereinbar. Doch die Spaltung des Dorfes entlang politisch-ideologischer Lager erscheint Ende der fünfziger Jahren bereits als ein ›Code der Väter‹, den Jugendliche aus Arbeiter- und Angestelltenhaushalten in ihrer Freizeit unterlaufen. Burschen und Mädchen aus den Jugendorganisationen von ÖVP und SPÖ, der Österreichischen Jugendbewegung und der Sozialistischen Jugend, bringen über den Konsum deutscher Schlagermusik eine gemeinsame Kultur des Vergnügens hervor.⁵⁷ Auch die Erwachsenen teilen bei allen Gegensätzen eine Gemeinsamkeit: den Anspruch auf die Vertretung des Österreichischen. »Österreichs Farben« und »Freiheit in Österreich« – so lauten die Kampfbegriffe, an die sich die jeweiligen Vorstellungen von nationaler Gemeinschaft heften. So macht sich in den fünfziger Jahren im lauten Dissens der ÖVP und der SPÖ um die Besetzung des Ersten Mai ein stiller Konsens breit: dass es lohnt, sich um das Österreichische zu streiten.⁵⁸

Dorffeste in der Nachkriegszeit knüpften sich nicht nur an politische und nationale, sondern auch an lokale Anlässe. Am 17. Oktober 1948 wird im Rahmen des Erntedankfestes der neu erbaute Gemeindesaal feierlich eröffnet. Die Initiative für den Bau geht vom Gemeinderat aus, der nach dem Abbruch des alten, baufälligen Gemeindehauses vor der Notwendigkeit steht, ein neues Gebäude zu errichten. Der Streit um die Frage, welcher Art das Gebäude sein sollte, spaltet die regierende ÖVP. Der Bürgermeister, der seinen politischen Rückhalt im Bauernbund besitzt, forciert ein repräsentatives Gemeindezentrum, das wichtige Funktionen, wie Gemeindeamt, Raiffeisenkasse, Arzt, Gasthaus, Veranstaltungssaal und Kino, unter einem Dach vereinen soll. Der Oberlehrer vom ÖAAB sowie ein Mühlenbesitzer vom Wirtschaftsbund favorisieren hingegen einen Zweckbau, der über die Vermietung von Wohnungen eine Rente abwerfen soll. Neben der möglichen »Konkursmasse« eines Repräsentationsbaues sehen sie die Gefahr, dass die SPÖ aus diesem Fall politisches Kapital schlagen könnte.⁵⁹ Unterstützung erhält die Vision eines Repräsentationsbaues durch das Gebietsbauamt St. Pölten, das nach ersten, unzureichenden Entwürfen die Planung an sich zieht. Das neue Gemeindehaus soll auch ästhetischen Vorstellungen entsprechen, es soll, so Oberbaurat Müller in seiner Festansprache, eine »Sehenswürdigkeit«, ein »Wahrzeichen«, »eine Einheit und einen Schmuck für den ganzen Ort« darstellen.⁶⁰ Eine anlässlich der Eröffnungsfeier verbreitete Postkarte führt den gesamten, bis auf den Gemeindesaal in dieser Form nie realisierten Komplex vor Augen (Abbildung 4). Der hakenförmige, wuchtige Bau mit seinen steilen Walmdächern steht in der Tradition der »Heimatschutz«-Architektur, die hierzulande das Baugeschehen seit den dreißiger Jahren mitgeprägt hat. Das Steildach kann als sinnfälliger Ausdruck autoritärer Machtverhältnisse im Kleinen und im Großen, in Familie und Staat, gelesen werden.⁶¹ Wie die Ordnung der Menschen wird auch die Bauordnung daran gemessen, ob sie sich harmonisch in die Natur einfügt. Die Ästhetik des Gebäudes richtet sich nicht nur an die Einheimischen, sondern auch an auswärtige Besucher, ist doch Frankenfels »dank seiner Lage und der günstigen Verkehrsverbindungen ein Fremdenverkehrsort wie wenig andere und darf daher auch nicht durch Bauten, die nicht in die Landschaft passen, verunstaltet werden.«⁶²

Monumentalbilder sollen, ganz im Sinn der Kunst-am-Bau-Bewegung der Nachkriegszeit,⁶³ die Symbolkraft des Gebäudes stärken, sollen es zu einer Ikone des Dorfes stilisieren. Auf Initiative des Gebietsbauamtes⁶⁴ subventioniert das Kulturreferat der Niederösterreichischen Landesregierung ein Drittel des Künstlerhonorars,⁶⁵ worauf der akademische Maler Josef Zöchling mit Sgraffitoarbeiten zur Frankenfelder Gründungssage beauftragt wird. Der 1914 geborene St. Pöltner absolvierte zwischen 1934 und 1942 seine Ausbildung mit dem Schwerpunkt Freskomalerei an der Wiener Akademie der bildenden Künste bei Herbert Dimmel, Carl Fahringer und Ferdinand Andri.⁶⁶ Diese Professoren forcierten als Vertreter einer

völkischen Kunstauffassung die monumentale Freskomalerei, die auf Grund ihrer Breiten- und Tiefenwirkung auf öffentlichen Gebäuden im Austrofaschismus und Nationalsozialismus starke Förderung erfuhr. Die völkische Deutung von Kunst wirkte einerseits elitären, »entarteten« Entwicklungen entgegen und näherte andererseits die Kunst dem populären, »artgemäßen« Geschmack des breiten Publikums an. Die Bilder sollten nicht nur die Werte der »Volksgemeinschaft« vor Augen führen, sondern auch für die »Volksgemeinschaft« verwertbar sein. Die vorherrschenden Motive orientierten sich daher am sogenannten »Volksempfinden«: Landschaften, Bauerntum, Handwerk, Tierszenen, Sagengestalten.⁶⁷ Zöchling, der 1945 vermutlich wegen seiner NSDAP-Mitgliedschaft⁶⁸ aus dem Schuldienst entlassen wird und bis in die fünfziger Jahre als freischaffender Maler tätig ist, kann mit den monumentalen Sgraffiti am Frankenfeser Gemeindesaal und vielen ähnlichen Arbeiten an seine Lehrzeit anschließen. »Nicht die Bereitschaft zur Anpassung überrascht in den Biographien typischer Auftragskünstler, sondern wie wenig Anpassung nötig war, um für die jeweilige politideologische Symbol- und Gefühlkultur die geeigneten Prototypen zu liefern,«⁶⁹ umreißt Wolfgang Kos die Kontinuität der künstlerischen Formsprache über das Jahr 1945 hinweg.

Die Eröffnungsfeier des Gemeindesaales findet im Rahmen des Bezirkserntedankfestes statt. Nach der Weihe der Erntekrone und dem Gottesdienst bewegt sich der Festzug mit den zahlreichen Ehrengästen zum Gemeindesaal, wo der Festakt mit Ansprachen des Bürgermeisters, des Vertreters des Gebietsbauamtes und des Gemeindesekretärs stattfindet und mit der neuen Bundeshymne⁷⁰ geschlossen wird. Nach dem Mittagessen findet der Erntedankumzug mit etwa dreißig Fahrzeugen statt, der ein »harmonisches Gesamtbild über die Ernte und die einschlägigen Berufe« bietet und mit den »von Herzen zu Herzen gehenden Worten« des Obmannes der Bezirksbauernkammer, eines »Landwirtes von echtem Schrot und Korn«, seinen Abschluss findet. Besondere Erwähnung finden in den Festreden die »eindrucksvollen Fresken an der Außenwand des Festhauses«. ⁷¹ Oberbaurat Müller erläutert die Bedeutung der in Mörtel gekratzten Szenerie:

»Die eindrucksvollen Fresken an der Außenwand des Festsalles, deren Schöpfer Herr Professor Zöchling ist, zieren das Haus und weisen den Passanten auf die Entstehung des Ortsnamens Frankenfels hin, damit auch äußerlich die Zusammengehörigkeit von Ort und Haus betonend. Der Sage nach sollen zur Zeit Karl des Großen hier in dieser Gegend sich Franken den anstürmenden Avariern entgegengestellt und wie ein Fels ihrem weiteren Vordringen Einhalt geboten haben. Zum Danke dafür belehnte der Kaiser einen Franken mit der Herrschaft Weißenburg. Darauf nehmen diese Fresken Bezug und zeigen einerseits symbolisch einen die Avariern abwehrenden Franken und andererseits den Belehnungsakt.«⁷²

Die nüchterne Schilderung steht im Kontrast zum dramatischen Geschehen, das die beiden überdimensionalen Sgraffiti auf den Außenwänden des Gebäudes abbilden. Die Belehnungsszene zeigt Karl den Großen, der den vor ihm knienden Hermann von Frankenfels zum Ritter schlägt. Im Zentrum der Kampfszene steht Hermann, in der einen Hand das Schwert, in der anderen die Fahne. Hinter seinem

Rücken steigen die Pferde jener fränkischen Reiter, die dem mutigen Hermann gegen die anstürmenden Awaren beistehen (Abbildung 5). Das Vorbild liefert eine »Sage aus dem Pielachgau«, die ein Wiener Sommergast in den dreißiger Jahren mit Bezug auf die völkische Landeskunde des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts und den deutschnationalen Herrmann-Mythos *erfunden* hat.⁷³ Darin kommen Bedeutungen, die in den Sgraffiti verborgen sind, offen zur Sprache: Die Awaren werden als »fürchterliche Horden« vorgeführt; die fränkischen Kämpfer erscheinen als »Deutsche«; Hermann wird zum germanischen Heros stilisiert, der mit »anfeuernden Rufen« allein auf den »Feind« losstürzt; Karl der Große vergleicht im Belehungsakt in pathetischen Worten den Helden mit einem »Felsen im wildesten Schlachtgetümmel«, an dem die feindlichen Angriffe »zerschellten«; der nunmehrige Ritter, der seine Herrschaft mit »Zucht und Ordnung« durchsetzt, wehrt weitere Awareneinfälle ab, was ihm die »Liebe und Gefolgschaft« seiner Untergebenen einbringt. In einem pseudowissenschaftlichen Exkurs wird schließlich Frankenfels als »einer der ältesten deutschen Orte Österreichs« gewürdigt.⁷⁴

Bei der Lektüre der Sgraffiti aus dem Jahr 1948 sollten wir einmal mehr zwischen der manifesten, ins Auge springenden Bedeutung und dem latenten Sinn unterscheiden. Offensichtlich entwirft die Szenerie eine geschlossene Gemeinschaft von männlichen Heroen, die zur Abwehr äußerer Gefahren notfalls bereit sind, ihr Leben für die »Heimat« aufs Spiel zu setzen. Die Dorfgemeinschaft wird über die Erinnerung an ein sagenhaftes Ereignis hergestellt. Dahinter verbirgt sich jedoch die Vorstellung von einem Überlebenskampf zweier Ethnien, der »Deutschen« und ihrer »Feinde« aus dem Osten. Die Art, wie Franken und Awaren gezeichnet werden, bringt das Doppelgesicht der Ethnisierung unter deutschnationalen Vorzeichen nach dem Ersten Weltkrieg zum Ausdruck. Die Differenzen nach außen ebnen die Differenzen im Inneren ein. Über die Dämonisierung des Fremden tritt das Eigene in Gestalt der »Volksgemeinschaft« hervor.⁷⁵ Die Herrschaft, die der überlokale Held Karl der Große dem lokalen Helden Hermann verleiht, baut nicht auf Unterdrückung, sondern auf die »Liebe und Gefolgsfreudigkeit« der Untertanen als Gegenleistung für den »starken Hort gegen jedwede Gefahr« des Herrn. Nicht Interessengegensätze, sondern die Einheit von Führung und Geführten bestimmt das Verhältnis im Inneren der fränkischen Gemeinschaft.⁷⁶ Entgegen der *manifesten* Bedeutung, welche die Gemeinschaft aus der Erinnerung an ein sagenhaftes Ereignis entwirft, entfaltet der *latente* Sinn eine völkische Gemeinschaft, die aus einem scheinbar zeitlosen Deutschtum erwächst.

Wie können wir uns die Aneignung dieses Entwurfes von Gemeinschaft im dörflichen Kontext der späten vierziger Jahre vorstellen? Die Positionen dieses verbalen und nonverbalen Gemeinschaftsdiskurses identifizieren nicht nur bestimmte Subjekte; sie ermöglichen den Subjekten auch, sich mit bestimmten Positionen zu identifizieren. Im Wechselspiel von *Identifiziert-Werden* und *Sich-Identifizieren* gewinnen individuelle und kollektive Identitäten Kontur.⁷⁷ Die Gründungssage ist in all ihren Äußerungsformen *engendered*; sie markiert, wie aus dem Entstehungskontext

zu erwarten ist, männliche Positionen und blendet weibliche Positionen aus. Auf diese Weise legitimiert sie nicht nur die Trennung des dörflichen Raumes in die häusliche Sphäre der Frauen und die öffentliche Sphäre der Männer; sie wertet auch die männlichen Tätigkeiten gegenüber den Kompetenzen der Frauen inner- und außerhalb der Hauswirtschaft auf.⁷⁸ Diese symbolische Geschlechterordnung, so scheint es, besitzt in den späten vierziger Jahren eine besondere Relevanz. Sie kann männlichen Identitäten, die durch traumatische Kriegs- und Nachkriegserfahrungen erschüttert wurden, als Stütze dienen. Das fränkische Heldenepos eignet sich vermutlich auch als Projektionsfläche für die Erinnerungen und Erwartungen der ehemaligen Soldaten der Deutschen Wehrmacht. Sie stehen nach ihrer Heimkehr aus Krieg und Gefangenschaft vor der Notwendigkeit, ihrem freiwilligen oder widerwilligen Mitmachen Sinn abzurufen. Die Ausnahmeerfahrung des Soldatseins, die ihre zerstörerischen Spuren an Körper und Seele hinterlassen hat, muss in die Normalität des Lebens eingeordnet werden.⁷⁹ Die Notwendigkeit, dem Krieg Sinn zu verleihen, ist umso drängender, als sich die Soldaten auf der Verliererseite wiederfinden. Sie erfahren diese Niederlage in mehrfacher Weise. Fremde Männer in Gestalt des »feindlichen« Soldaten haben sie nicht nur auf dem Schlachtfeld, sondern auch auf dem Feld des Sexuellen besiegt. Die Vergewaltigungen einheimischer Frauen durch sowjetische Soldaten in den ersten Monaten nach Kriegsende führen ihnen die eigene Machtlosigkeit vor Augen. Dabei kommt ihnen ein patriarchalisches Denkmuster zu Hilfe; die betroffenen Mädchen und Frauen gelten im Dorfdiskurs als »geschändet«. Zudem haben sich manche Frauen während der Abwesenheit der Männer Befugnisse in Familie, Betrieb und Gemeinde angeeignet, die bis dahin fast ausnahmslos der männlichen Sphäre zugeordnet waren. Vieles spricht dafür, dass die Angehörigen der Soldatengeneration in der Heldensage wie in einem Spiegel das Andere als das Eigene erkennen können.⁸⁰ Über identitätsstiftende Symbole wie »Kameradschaft«, »Mut« oder »Stärke« wird den Männern ein symbolischer Raum eröffnet, die patriarchalische Geschlechterordnung, die im sozialen Raum in Unordnung geraten ist, wiederum in Ordnung zu bringen.⁸¹

Über die Soldatengeneration hinaus spricht die Sage mehr oder minder *alle* Männer des Dorfes an. Besonders jene können sich angesprochen fühlen, deren Weltbilder der *political correctness* der ersten Nachkriegsjahre entgegenstehen: die ehemaligen Nationalsozialisten, deren Partei per Gesetz verboten ist, aber auch Anhänger des »Ständestaates« und der Habsburgermonarchie, deren politischer Katholizismus dem großkoalitionären Klima widerspricht. Die Heldensage in der Fassung des Jahres 1948 ist ihres deutschnationalen Gewandes entkleidet, ohne in den Mantel des österreichischen Patriotismus gehüllt zu sein. In diesem unbestimmten Zwischenraum sind ambivalente Assoziationen denkbar: monarchistische wie republikanische, deutschnationale wie österreichpatriotische, katholische wie antiklerikale. Die Figur Karls des Großen kann gleichermaßen für den habsburgischen »Kaiser« und den nationalsozialistischen »Führer« stehen. Die Figur des fränkischen Kriegers Hermann kann gleichermaßen für den kaisertreuen Soldaten des Er-

sten Weltkrieges und den ideologischen Kämpfer des Zweiten Weltkrieges stehen. Die Figur des angreifenden Awaren kann gleichermaßen für die slawischsprachige Bevölkerung der Habsburgermonarchie und die Rote Armee stehen. Zwar geht die Inklusion des Männlichen Hand in Hand mit der Exklusion des Weiblichen. Darüber gewinnt jedoch die Imagination einer entnationalisierten Gemeinschaft der Männer des Dorfes Konturen, welche die ideologischen Gegensätze zwischen Deutschen und Österreichpatrioten ausblenden.

Diese gedachte Gemeinschaft der Männer geht einher mit der Eingliederung der ehemaligen NSDAP-Mitglieder in die Lager von ÖVP und SPÖ. Bürgermeister, ÖVP-Obmann und SPÖ-Obmann stellen Personen, die noch 1945 als »begeisterte und scharfe Nazis« gebrandmarkt werden, zwei, drei Jahre später im Zuge ihres Ansehens um Streichung aus der NS-Registrierungsliste Persilscheine aus. Sie hätten ihre NSDAP-Mitgliedschaft »nicht mißbraucht« und stünden für ein »freies, unabhängiges Österreich«. ⁸² Das Symbol ›Österreich‹ entwickelt in diesem Spiel noch kaum identitätsstiftende Kraft, sondern dient im Umgang mit vorgesetzten Behörden als Ausweis der legitimen – *österreichischen* – Gesinnung. Das Ergebnis der Nationalratswahl 1949 lässt vermuten, dass die ehemaligen »Parteigenossen« von der ÖVP und, wenn auch mit geringerem Erfolg, von der SPÖ mobilisiert werden können. Die »Wahlpartei der Unabhängigen«, die sich als Sammelbecken der ehemaligen NSDAP-Mitglieder anbietet, gewinnt in Frankenfels nur 12 Stimmen. ⁸³ Dem Oberlehrer, als Protagonist des »Ständestaates« noch 1938 ein Opfer der nationalsozialistischen Repression, fällt angesichts der geglückten Integration der »Ehemaligen« in die ÖVP ein Stein vom Herzen: »Das Dorf wurde nicht rot, wie man uns prophezeite.« ⁸⁴

Die Regie des Festes des Jahres 1948 verstärkt das gemeinschaftsstiftende Potenzial der Gründungssage. Die Eröffnungsfeier des Gemeindefestsaales finden im Rahmen des Erntedankfestes statt, dem alljährlichen Anlass bäuerlicher Selbstdarstellung. Darüber wird der einmalige Feiertag in den wiederkehrenden Kalender dörflicher Feste eingelagert; und über die Bauern hinaus werden auch die nichtbäuerlichen Gruppen in die Festgemeinschaft eingebunden. ⁸⁵ Trotz der nach wie vor bäuerlichen Rhetorik des Dramas spielen alle lokalen Patrone und deren Klientel, der Pfarrer wie die Arbeiterführer, die Wirtschaftsbesitzer wie die Lehrer, eine kleinere oder größere Rolle auf der Festbühne. Auf diese Weise kommt die Vorstellung einer harmonischen Dorfgemeinschaft, die bereits die Regie der Dorffeste unter austrofaschistischer und nationalsozialistischer Herrschaft geleitet hat, erstmals auch in der Zweiten Republik zur Aufführung. Nicht nur ein Fest im Dorf, sondern ein Fest des *ganzen* Dorfes – wenn wir die weibliche Hälfte außer Acht lassen.

Neun Jahre nach der Eröffnungsfeier, am 18. August 1957, ist der Gemeindesaal wieder Schauplatz eines großen Dorffestes. Anlass ist die Verleihung eines Marktwappens durch die Niederösterreichische Landesregierung, verbunden mit der Weihe der Ortswasserleitung. Zwischen dem verliehenen Wappen und dem ursprünglichen Entwurf der Gemeinde liegen lange, zähe Verhandlungen. Bereits 1955 sucht die Gemeinde bei der Niederösterreichischen Landesregierung um die Verleihung des Familienwappens der Grafen von Tattenbach an, das über einem Torbogen der nahegelegenen Ruine Weißenburg angebracht ist (Abbildung 6a). Der Landesarchivdirektor begründet seine abschlägige Antwort damit, dass die Nachfahren der Grafen von Tattenbach noch lebten; sein Gegenvorschlag, das Wappen des ausgestorbenen Geschlechts der Weissenberger und ein »sprechendes« Wappen als Anspielung auf die Falkensteinmauer, einem markanten Kalkfelsen oberhalb des Ortes, zu kombinieren (Abbildung 6b), stößt in der Gemeinde auf wenig Resonanz. Der Bürgermeister ersucht daraufhin mit dem Hinweis auf den »vielseitigen Wunsch der Bevölkerung von Frankenfels« den in München lebenden Gottfried Graf von Tattenbach, der Verwendung des Familienwappens zuzustimmen. Dieser hält es ebenfalls für undenkbar, das Wappen eines noch lebenden Adelsgeschlechts als Gemeindewappen zu führen; er stimmt jedoch zu, das Familienwappen in abgeänderter Form oder das Jagdwappen einer bereits ausgestorbenen Nebenlinie zu verwenden. Der Landesarchivdirektor lehnt das Jagdwappen mit der Begründung ab, dass darin »jeder Bezug auf Frankenfels fehlt«; er verweist auf seinen ursprünglichen Entwurf und unterbreitet zwei weitere Vorschläge, allesamt Abänderungen des Tattenbachschen Familienwappens (Abbildungen 6c und 6d). Der Gemeinderat entscheidet sich für jenes Wappen, das Elemente der beiden Erstentwürfe von Gemeinde und Landesarchiv kombiniert: »Ein blauer Schild, belegt mit einem roten Schrägrechtsbalken, im unteren Feld drei silberne Felsspitzen.«⁸⁶

In diesen mehr als einjährigen Verhandlungen spielen die heraldischen Auffassungen des Landesarchivs, das Repräsentationsbedürfnis eines Adelsgeschlechts und die dörfliche Identitätspolitik ineinander. Im hartnäckigen Beharren der Gemeindeführung auf dem Tattenbachschen Familienwappen verbinden sich vermutlich vage Vorstellungen von der Wappenästhetik mit dem Kalkül, dem Entwurf eine möglichst breite Akzeptanz zu sichern. Was liegt näher, als zwei für die touristische Verwertung geeignete Orte im Gemeindewappen zu verschmelzen: die geheimnisvolle Burgruine und die wildromantische Felsformation. Beide Orte haben in unterschiedlichen Fassungen der Frankenfelser Gründungssage ihren Platz: Die Weißenburg, an der das Adelswappen zu sehen ist, erscheint in der Fassung von 1948 als jener Ort, an dem der geadelte Hermann von Frankenfels seinen Herrschaftssitz errichtet. Die markante Felsformation wird in der Fassung aus den dreißiger Jahren, die den Ortsnamen von der Bezeichnung »die Franken beim Fels« ableitet, zum nenngebenden Landschaftselement.⁸⁷ Manche im Dorf meinen sogar, dass auf der

Falkensteinmauer einst die sagenhafte Burg gestanden habe. Der vordergründige Kampf um das Wappen erscheint im Hintergrund als Kampf um das Bild über das Dorf, welches die lokalen Wortführer nach innen und außen hin verbreiten möchten. Obwohl offenbar einige Elemente des Mythos aus den dreißiger Jahren noch für die dörfliche Identitätspolitik der fünfziger Jahre nutzbar sind, signalisiert das Gemeindewappen bereits eine Abwendung vom fränkischen Heldenepos. Die Rahmengeschichte nimmt nicht auf fiktive, sondern auf faktische Elemente im dörflichen Erfahrungsbereich Bezug: auf Burg und Fels. Zudem leistet landeskundliches Wissen, das nicht nur in die Gestaltung des Wappens, sondern auch in die Festreden einfließt, einen Beitrag zur Entmythologisierung der Gründungssage.⁸⁸ Die Fakten der Geschichte, so scheint es, entkräften langsam die Fiktionen des Gedächtnisses.⁸⁹

Neben den Verhandlungen über das Wappen erfordert das Fest zahlreiche andere Vorbereitungen, die einer generalstabsmäßigen Planung durch das Festkomitee gehorchen. Über die Tätigkeit des Festkomitees hinaus werden alle Frauen und Männer der Gemeinde für die notwendigen Arbeiten mobilisiert. Der Appell an die Bevölkerung, »alles zu tun, um dem Ort ein freundliches Aussehen zu verleihen, damit die erschienenen hohen Festgäste von Frankenfels den besten Eindruck haben,«⁹⁰ verweist auf die stillschweigende Logik des Festes. Die Gemeindebewohner sollen nicht nur ihre Häuser bekränzen, Gartenzäune aufstellen, Fahnen ankaufen, Mehlspeisen backen, Lampions in die Fenster hängen, sondern sie sollen dies auch *wollen*. Der Wille zur Gemeinschaft legitimiert die Dorfgemeinschaft – und deren Führung – über die Legitimation von oben und außen her erneut von unten und innen her.

Der grandiose Festablauf, der sich von frühmorgens bis spätabends erstreckt, macht vieles von dem erfahrbar, was Wochen und Monate vorbereitet worden ist: Nach dem Weckruf, einem Platzkonzert und dem Empfang der Ehrengäste formiert sich der Festzug aus Musik, Kameradschaftsbund, Feuerwehr, Trachtenverein, Ländlichem Fortbildungswerk, Geistlichkeit, Gemeinderat und übriger Gemeindebevölkerung zum Abmarsch Richtung Festplatz; dort zelebriert der Abt des Stiftes Göttweig eine Feldmesse, auf die eine öffentliche Gemeinderatssitzung mit der feierlichen Überreichung der Wappenurkunde und der Ernennung verdienter Männer zu Ehrenbürgern folgt; musikalisch umrahmt wird der Festakt vom »Niederösterreichischen Heimatlied« und der Bundeshymne; nach dem Mittagessen formiert sich der Festzug erneut zur Weihe der Ortswasserleitung durch den Göttweiger Abt; die Lieder »Das ist der Tag des Herrn« und »Lobt froh den Herrn« begleiten diesen Festakt, der mit dem Marsch »O du mein Österreich« endet; das anschließende »niederösterreichische Heimatfest«, das folkloristische Aufführungen von Musikkapelle, Volksliedgruppe, Schuhplattlern, Kinderchor und Ländlichem Fortbildungswerk bietet, findet mit dem »Frankenfels Lied« seinen Abschluss; der anschließende Tanz wird begleitet von einer Schauübung der Feuerwehr und einem nächtlichen Feuerwerk.⁹¹

In der Regie der feierlichen Marktwappenverleihung, die nichts dem Zufall

überlässt, sind über die Fahnen, Lieder, Tänze, Trachten, Bilder und Worte unterschiedliche Bedeutungsstränge ineinander verwoben: Sakrales und Profanes, Partikulares und Universales, Tradition und Innovation, Lokales und Nationales, Emotion und Kalkül. Frankenfels inszeniert sich an diesem Festtag als Ort, an dem die Gegensätze, die den alltäglichen Lauf der Dinge durchkreuzen, für einige Zeit aufgehoben sind. Die Fremd- und Selbstinszenierung von Gemeinschaft macht das Dorf zur Kulisse, seine Bewohner zu Spielern, ihr Handeln zum Drama. Zum erstenmal nach Kriegsende stützt sich die dörfliche Identitätspolitik im Rahmen eines »niederösterreichischen Heimatfestes« auf die erfundene Tradition der Folklore. Die inszenierte Volkskultur erhält drei Jahre später durch die Gründung des »Heimat- und Trachtenvereines« einen organisatorischen Rahmen.⁹² Die zahlreichen Presseberichte über das Fest nehmen die offizielle Lesart vorweg: »Frankenfels und das Wunder Österreich«. In dieser Formel verdichtet sich die Frankenfelder Doppelidentität, die Lokales und Nationales nicht nur annähert, sondern in eins setzt. Einerseits wird die Besonderheit der lokalen Gemeinschaft betont: »Der Name Frankenfels stammt angeblich von einer Burg, die auf dem Kirchenplatz oder auf dem Falkenstein gestanden haben mag.« Andererseits erscheint die lokale Gemeinschaft auch als Ausdruck des Allgemeinen, als Metapher der nationalen Gemeinschaft: »Die Bewohner haben alles gegeben, um das Vaterland wieder aufzubauen.« Verknüpft sind die beiden Gesichter dieses Identitätsentwurfs weniger über die Erinnerung an eine glorreiche Vergangenheit als über die Erwartung einer heilvollen Zukunft. Diese Hoffnungen finden nicht nur in abstrakten Begriffen wie »Wohlstand«, »Zusammenarbeit« oder »Modernisierung« ihren Ausdruck, sondern werden auch konkret benannt: »Ausbau der schlechten Wege zu den Bergbauernhöfen, Bau von Uferschutzmauern gegen Hochwasser, Bau von Räumen für die Schulen und die Feuerwehr und schließlich der Ausbau der Pielachtalstraße.«⁹³ »Heimat«, ein konservativer Kampfbegriff des 19. Jahrhunderts gegen die industriell-urbane Moderne, steht hier gleichzeitig für das Lokale, Regionale und Nationale, für Frankenfels, Niederösterreich und Österreich. Diese räumliche Unbestimmtheit macht »Heimat« zum Passepartout-Begriff, der lokale und nationale Gemeinschaft verklammert.⁹⁴ Über diese Denkfigur wird das abstrakte »unser Österreich« vor Ort konkret erlebbar, wird zu einem Teil von »uns Frankenfelsern«. Nicht nur ein Dorf in Österreich, sondern auch Österreich im Dorf.

Ob sich die FestteilnehmerInnen mit diesem Entwurf lokal-nationaler Gemeinschaft identifizieren können? Die Bedingungen des dörflichen Lebens in den späten fünfziger Jahren legen eine solche Vermutung nahe. Die lokal-nationale Gemeinschaft ist nicht nur im Hier und Jetzt des Festes sinnlich erfahrbar, sondern auch im alltäglichen Leben. Sie ist nicht nur Schein, sondern auch Wirklichkeit, nicht nur luftige Idee, sondern auch handfeste Materie. »Heimat« wird im Wortsinn greifbar in den Eigenheimen, die in großer Zahl aus den ehemaligen, nunmehr parzellierten Pfarr- und Gemeindegründen wachsen; im Trinkwasser, das nun bei Bedarf aus dem hauseigenen Wasserhahn fließt; im elektrischen Licht, das neuerdings auch im Haus

die Finsternis künstlich erhellt.⁹⁵ Wappen und Wasserleitung, die beiden Anlässe des großen Dorffestes, symbolisieren die Art und Weise, in der die Reichweite kollektiver Identität über das Fest hinaus in den Alltag verlängert wird: in der Materialisierung des Ideellen *und* der Idealisierung des Materiellen. Über die Chiffre des »Wiederaufbaus«, des öffentlichen wie des privaten, werden abstrakte Gemeinschaftsentwürfe konkret denk-, sag- und machbar: Schaut her, das alles haben wir geschafft!⁹⁶ Das heißt freilich nicht, dass sich die einzelnen Frauen und Männer jederzeit und allerorts als ›Frankenfesler‹ und ›Österreicher‹ sehen. Doch die Vorstellung lokal-nationaler Identität verbreitet sich deutlicher als bisher von der Vorderbühne des Festes auf die Hinterbühne des Alltags.

Die Genese der lokal-nationalen Identität

Kulturelle Codes befestigen, wie gesagt, die Grenzen zwischen dem Inneren einer Gemeinschaft und dem Außenbereich. In der dörflichen Identitätspolitik der Nachkriegszeit wurden drei solcher Codes fassbar: *biologistische*, *traditionalistische* und *universalistische*.⁹⁷ Biologistische Codes begründen *Wesensgemeinschaften*, in denen für ›natürlich‹ gehaltene Merkmale wie Rasse, Ethnie, Geschlecht oder Generation zu Kriterien der Abgrenzung gemacht werden. Die Grenze zwischen Innen- und Außenbereich ist scharf gezogen und scheint unverrückbar. Die Umwelt wird als das unveränderliche, mehr oder weniger bedrohliche Andere gedeutet, das notfalls mit Gewalt bekämpft werden muss. Grenzübergänge sind nur unter großen Schwierigkeiten möglich. Passagerituale der Aufnahme und des Ausscheidens rahmen nicht nur die Übergänge zwischen innen und außen, sondern auch das Handeln im Binnenbereich.

Im Unterschied zu biologistischen Codes, die als überzeitlich gedacht werden, sind die beiden anderen Codes, wenn auch in unterschiedlicher Art und Weise, in die Zeitlichkeit eingebunden, ja zum Teil berufen sie sich auf Historizität. Traditionalistische Codes begründen *Erinnerungsgemeinschaften*, die gemeinsame Traditionen, Lebensweisen und Routinen für sich in Anspruch nehmen. Die Gemeinschaftsgrenzen erscheinen unschärfer und verrückbarer als im Fall der biologistischen Codes, sie bilden einen unbestimmten Bereich zwischen innen und außen. Andere Gemeinschaften werden als unveränderliche, aber gleichrangige Nachbarn betrachtet, sodass eine friedliche Koexistenz möglich scheint. Grenzübergänge sind über die Teilnahme an den Erinnerungsritualen der Gemeinschaft möglich, die ein kollektives Gedächtnis tradieren, dessen Zentrum meist ein Gründungsmythos bildet.

Weniger in die Vergangenheit als in die Zukunft sind die universalistischen Codes ausgerichtet. Sie begründen *Heilsgemeinschaften*, die danach trachten, das Diesseits der profanen Welt am Jenseits einer sakralen Ordnung auszurichten. Beispiele sind die großen missionarischen Erlösungsreligionen Christentum, Islam und Hinduismus, aber auch säkularisierte Religionen wie Faschismus oder Kommunismus.

mus. Die Grenzen zu den Anderen werden als diffuse und flexible Zonen des Übergangs gedacht. Die Anderen erscheinen nicht als unveränderliche Feinde oder Nachbarn, sondern als Ungläubige, die durch missionarische Bekehrung in die Gemeinschaft eingebunden werden können, sollen und müssen. Opferrituale verlangen den Mitgliedern der Gemeinschaft ab, ihre Hingabe an das unsichtbare Heilige zu beweisen.

Das ist freilich ein sehr grobes Bild, das sich am Frankenfelder Fall verfeinern lässt. Biologistische, traditionalistische und universalistische Codes vermischen sich in den situativen Entwürfen kollektiver Identität, wenn auch in unterschiedlichen Verhältnissen. Betrachten wir zu diesem Zweck nochmals die Feste, die sich an nationale und politische Anlässe knüpfen. Die Grenzziehung der Feier »950 Jahre Österreich« 1946 folgt einem biologistischen Code mit traditionalistischen und universalistischen Anklängen. Über die Leitmetapher des Baumes wird die ewige Eigenart des *homo austriacus* beschworen, die sich gegen dämonische Kräfte von außen behauptet. Die Erinnerung an die Jahrhunderte lange, glorreiche Vergangenheit unterstreicht die Überzeitlichkeit des »Österreichertums«, und die Erwartungen sind darauf ausgerichtet, das Innere des österreichischen Wesens auch in Zukunft zum Ausdruck zu bringen. Die Lehrer als Sprecher dieser Wesensgemeinschaft ziehen bei allen deutsch-völkischen Untertönen Grenzen zwischen den »demokratischen« Kräften und den »Ehemaligen«, aber auch zwischen Christlichsozialen und Sozialdemokraten. Die Österreich-Laudatio wird zur volkspädagogischen Norm, die wohl Erinnerungen an das vergangene ›Österreich‹ zu wecken vermag, doch nur in geringem Maß auf das »neue Österreich« bezogen wird. Anders die Besetzungsversuche des Ersten Mai in den fünfziger Jahren, die einem manifest universalistischen, aber latent traditionalistischen Code folgen. Jenseits aller Gegensätze bildet das Österreichische über die Motive der »Freiheit« und der »Farben« den Fluchtpunkt der gemeinsamen Erlösungshoffnungen. Beide Erwartungen schreiben stillschweigend Erfahrungen aus den dreißiger Jahren fort, die das Jahr 1945 als identitätsstiftenden Bruch mit dem Vorher erscheinen lassen: das Jahr 1933/34 als Symbol für den verlorenen Kampf der Sozialdemokratie um die demokratische Freiheit, und das Jahr 1938 als Symbol für den vergeblichen, mit rot-weiß-roter Rhetorik geführten Kampf des austrofaschistischen »Ständestaates« um die staatliche Souveränität.⁹⁸ Die SPÖ auf der einen Seite, der ÖAAB in mehr oder weniger offener Koalition mit dem Pfarrer auf der anderen, begrenzen die jeweilige Vorstellung einer Heilsgemeinschaft auf das eigene Lager, worüber das andere Lager ins Abseits gedrängt wird. Die rivalisierenden Entwürfe von ›Österreich‹ spalten das Dorf in eine Minderheit, eine ›rote Insel‹ im Archipel der österreichischen Arbeiterbewegung, und eine Mehrheit, ein ›schwarzes Dorf‹ im – katholischen – »österreichischen Volk«.

Auch in der Regie der Feste, die sich an lokale Anlässe knüpfen, liegen die Codes der kollektiven Identität im Gemenge. Im Gemeinschaftsentwurf der Festsaalöffnung 1948 steht ein traditionalistischer, mit biologistischen und universalisti-

schen Elementen vermischter Code im Vordergrund. In die Heldengestalt der Sage von der Gründung des Ortes sind deutsch-völkische Wesenszüge eingeschrieben, die jedoch nicht offen zutage treten. Vielmehr transportiert das Heldenmotiv Tugenden, welche die Bewältigung der anstehenden Aufgaben ermöglichen. Die Erinnerungsgemeinschaft, inszeniert von der Gemeindevertretung unter Führung des Bauernbundes, bindet das gesamte Dorf ein, bietet jedoch in erster Linie den Männern die Möglichkeit zur Identifikation. Das Dorf erscheint als post- und protonationale Gemeinschaft, nicht mehr ›deutsch‹ und noch nicht ›österreichisch‹. Die Unbestimmtheit der nationalen Zugehörigkeit öffnet den Gemeinschaftsentwurf für unterschiedliche, auch gegensätzliche Zuschreibungen. Im Vergleich dazu verschieben sich in der imaginierten Gemeinschaft der Marktwappenverleihung 1957 die Gewichte; der universalistische Code überflügelt den traditionalistischen. Über das Motiv vom »Wunder Österreich« schiebt sich die glorreiche Zukunft vor die heroische Vergangenheit. In großkoalitionärer Eintracht inszenieren die Dorfeliten eine Festgemeinschaft, die alle Bewohner zu Komparsen einer säkularisierten Heilsgeschichte machen möchte. Das noch ungewohnte »neue Österreich« zeigt sich nunmehr im vertrauten Gewand des Dorfes, als dörfliche Metapher.

Tabelle 4: Vergleich der Gemeinschaftsentwürfe in der dörflichen Identitätspolitik

	1946	1950, 1954, 1958	1948	1957
<i>Feieranlass</i>	national-einmalig	parteipolitisch-routinisiert	lokal-routinisiert	lokal-einmalig
<i>Leitmotiv</i>	Baum	Freiheit / Farben	Heldentum	Wunder
<i>Code</i>	biologistisch	universalistisch	traditionalistisch	universalistisch
<i>Spielart</i>	Wesensgemeinschaft	Heilsgemeinschaft	Erinnerungs- gemeinschaft	Heilsgemeinschaft
<i>Sprecher</i>	Lehrerschaft	SPÖ / ÖAAB + Pfarrer	Bauernbund (+ SPÖ)	ÖVP + SPÖ
<i>Eingeschlossene</i>	»Demokraten«	eigenes Lager	Dorfgesellschaft	Dorfgesellschaft
<i>Ausgeschlossene</i>	»Ehemalige«	anderes Lager	-	-
<i>Verhältnis lokal / national</i>	›Österreich‹ als volkspädagogische Norm	›Österreich‹ als lagerspezifischer Kampfbegriff	post- und protonationale Dorfidentität	›Österreich‹ als dörfliche Metapher

Wie fügen sich diese Ergebnisse in den Stand der Forschungen zur österreichischen Nationsbildung? Die Historiographie pendelt zwischen den Rollen des Konstrukteurs und des Dekonstrukteurs der Nation Österreich.⁹⁹ Ursula J. Neumayr unterscheidet vier dominante Forschungsstrategien. Während *nationalistische* Argumentationen, die Österreich als natürliche, ewige Ordnung beschwören, in der jüngeren Forschung kaum mehr Anerkennung finden, nehmen *kontinualistische* Geschichtsbilder relativ breiten Raum ein. Mit dem Verweis auf das Weiterwirken mittelalterlicher Landesidentität, das Fortbestehen österreichischer Staatlichkeit oder die Konstanz kultureller Eigenarten wird die österreichische Nation als kontinuierliche, aber wandelbare Einheit gedacht. Demgegenüber sehen *modernistische*

Deutungen die nationale Identität Österreichs als junges Phänomen, als zwangsläufiges Resultat des Übergangs von einer traditionellen zu einer modernen Gesellschaft. Auch *postmoderne* Entwürfe behaupten das junge Alter des Österreichbewusstseins, legen jedoch das Augenmerk auf die kulturelle Konstruktion nationaler Zugehörigkeiten über Massenmedien wie Presse, Film oder Populärmusik.¹⁰⁰ Bei allen Unterschieden ist diesen Forschungsstrategien gemeinsam, dass sie die Genese nationaler Identität in der Regel von oben nach unten, *top down*, verfolgen. Als formative Kräfte des Österreichbewusstseins erscheinen häufig die Strategien politischer Bewegungen, die Expansion des Bildungssystems, die Verdichtung der Massenkommunikation, die Vermehrung der Möglichkeiten demokratischer Partizipation, die Steigerung der räumlichen Mobilität. Der Fokus auf diese zweifellos wichtigen Aspekte blendet andere aus, verliert die Vielschichtigkeit des Phänomens aus dem Blick: »Die ›politische Archäologie‹ muß sowohl erinnern als auch vergessen machen, sie kann nicht nur den Zielen *einer* Machtgruppierung dienlich sein, darf überdies nicht gegen überprüfbare Umstände oder quer zu populären Meinungen und Erwartungen laufen, sie kann nicht auf eine von oben nach unten laufende Beeinflussung bauen, sondern muß Möglichkeiten der Miteinbeziehung der die Nation ausmachenden Menschen vorsehen bzw. deren Reaktionen berücksichtigen.«¹⁰¹

Folgen wir diesem Plädoyer, den Blick *top down* mit einer *bottom up*-Perspektive zu verbinden, ohne die jeweiligen Besonderheiten dieser Sichtweisen aus dem Auge zu verlieren. Die vorliegende Untersuchung über die Genese kollektiver Identitäten in der Zweiten Republik hat ihren Ausgang in Umfrageergebnissen der achtziger und neunziger Jahre genommen, die auf der Makroebene Anzeichen für eine lokal-nationale Doppelidentität liefern, für die gleichzeitige Identifikation mit dem Wohnort und mit Österreich. Auf der Mikroebene einer ländlichen Gemeinde in Niederösterreich in den späten vierziger und fünfziger Jahren haben sich diese Anzeichen verdichtet. Die Jahre zwischen 1945 und 1960 erscheinen als eine, wenn nicht *die* formative Phase der lokal-nationalen Doppelidentität, als Geburtsstunde des Lokal- und Österreichpatrioten. Weder davor noch danach steht ›Österreich‹ derart häufig auf dem Spielplan dörflicher Dramen. Doch diese Identitätsentwürfe finden nur langsam weithin und dauerhaft Anerkennung; weil es vor Ort *nicht* selbstverständlich ist, ›Österreicher‹ zu sein, ist vermutlich so oft davon die Rede. Österreich-Bilder erfahren in diesen eineinhalb Jahrzehnten mehrere, in Form, Inhalt, Bedeutung und Funktion unterschiedliche Inszenierungen im Drama der dörflichen Identitätspolitik.

In der zweiten Hälfte der vierziger Jahre dominiert ›Österreich‹ als volkspädagogische Norm mit beschränkter Reichweite, eingekapselt in einen neutralisierten, bereits ansatzweise ›entdeutschen‹ und noch nicht ›verösterreicherten‹ Lokalpatriotismus, der weithin Anerkennung findet. Nach der antifaschistischen, prononciert österreich-patriotischen Rhetorik nach Kriegsende geht die Identitätspolitik der politischen Eliten zu einer populistischen Strategie über, die nicht an der Nation, sondern am Lokalen ansetzt: Während der verordnete Österreich-Patriotismus

die Gemeinde zwangsläufig in ›gute Demokraten‹ und ›schlechte Ehemalige‹ spaltet, befördert die Vorstellung einer einheitlichen Dorfgemeinschaft die Einbindung der ehemaligen Nationalsozialisten und deren Klientel in das katholisch-konservative Lager, aber auch in das Lager der Sozialdemokratie. ›Österreich‹ eignet sich kaum zur Mobilisierung von Gemeinschaftsgefühlen, sondern erscheint häufig als wohl kalkuliertes Bekenntnis, das den eigenen Standpunkt vor den Augen der Amtsmacht zurechtrückt: im Schulunterricht, in der »Entnazifizierung«, im Staatsdienst. Die Rede vom »guten Österreicher« ist wohl häufig Ausdruck einer berechnenden Rhetorik.

In der ersten Hälfte der fünfziger Jahre rückt ›Österreich‹ als lagerspezifischer Kampf begriff in der Vordergrund. Österreicher-Sein ist nicht mehr nur von außen verordnete Norm, sondern auch im Inneren anerkannter Wert. Im SPÖ-Lager stützen österreichische Symbole das Bild von der ›roten Insel im schwarzen Dorf‹; die sozialdemokratische Minderheitsidentität erwächst aus der Differenz zum politischen Katholizismus der Zwischenkriegszeit. Dagegen legitimiert im katholisch-konservativen, um ein Gutteil der ehemaligen NSDAP-Klientel erweiterten Lager die Rede vom »österreichischen Volk« im Kontrast zur »Klasse« den Hegemonieanspruch von Kirche und ÖVP; die Mehrheitsidentität hebt sich vom »klassenkämpferischen Sozialismus« der Ersten Republik ab. Feiernlässe wie der Erste Mai heben den alltäglichen Zwang zur innerdörflichen Kooperation kurzzeitig auf und spalten das Dorf in konträre, einander wechselseitig ausschließende Heilsgemeinschaften. Dennoch: Nicht ›Österreich‹ an sich, sondern dessen Besetzung für die ›eigene Sache‹ ist Gegenstand dieses Kampfes. Der Dissens in der dörflichen Identitätspolitik beruht auf dem die politischen Lager übergreifenden Konsens, sich als der jeweils ›bessere Österreicher‹ zu sehen. Österreich*bekenntnis* wird zum – freilich nach Lagergrenzen fragmentierten – Österreich*gefühl*.

Die zweite Hälfte der fünfziger Jahre ist geprägt von ›Österreich‹ als dörfliche Metapher, von der Vorstellung, gleichzeitig der lokalen *und* der nationalen Gemeinschaft anzugehören. Die Identitätspolitik der Dorfeliten ist nunmehr darauf ausgerichtet, die Einzelnen und Gruppen des Dorfes selbst zur Inszenierung von Gemeinschaft zu mobilisieren. ›Österreich‹ bezeichnet in diesem Spiel kaum mehr eine verordnete Norm oder einen lagerspezifischen Kampf begriff, sondern die Vision einer verheißungsvollen Zukunft. Die lokal-nationale Heilsgemeinschaft wird über das Fest hinweg auch im öffentlichen und privaten »Wiederaufbau« sinnlich greifbar: im neu gebauten Eigenheim, in der Strom- und Wasserversorgung, im beruflichen Aufstieg.¹⁰² Die Vorstellung von »Heimat« nähert das Nationale an das Lokale an, meint gleichzeitig Wohnort und Österreich, befördert die Ver-Ortung der Nation. Auf diese Weise beginnt sich die lokal-nationale Kollektividentität von situativen Inszenierungen abzulösen, wird an beständigere Kontexte gebunden: Haus, Essen, Landschaft, Personen, Musik, Tanz, Kleidung, Sport, Fernsehen, Literatur und so fort. Je mehr imaginierte Gemeinschaften von den Vielen anerkannt werden, desto weniger braucht es Wenige, die sie effektiv in Szene setzen. Die Identifikation mit

der österreichischen Nation stützt sich nun seltener auf örtliche Feste, häufiger auf das Feste vor Ort. So wird der Ort, an dem von »Österreich« die Rede ist, langsam zu einem Ort, an dem das Österreichische meist stillschweigend anerkannt wird. Das Doppelgesicht der Kollektividentität gerinnt vom feierlichen Antlitz zur alltäglichen Miene, von der Pose zum Habitus.

Einer von mehreren Wegen in die österreichische Nation nach 1945 führt, so scheint es, über das Lokale. Die Vorstellung eines »neuen Österreich« wird nicht nur über die Differenzen mit dem *Früher* hergestellt, sondern auch über die räumliche Identifikation mit dem *Hier* – dem Dorf, der Stadt, der Region.¹⁰³ Diese Prozesse von Identifizierung und Differenzierung verlaufen zugleich *top down* und *bottom up*. Die imaginierte Gemeinschaft der ›Österreicher‹ leitet sich nicht allein aus der Identitätspolitik nationaler, regionaler und lokaler Eliten ab, sondern wird *in praxi* durch Kämpfe um Anerkennung hergestellt. Die Expertendiskurse der Wenigen treffen entweder unmittelbar oder vermittelt über Wortführer vor Ort auf die Alltagsdiskurse der Vielen. An der Frankfurter Festkultur in der Nachkriegszeit können wir die Vermutung erhärten, dass der Gemeinschaftsentwurf eines »neuen Österreich« im Alltag nicht sofort ungeteilte Anerkennung findet, sondern in zeitlich unterschiedlichen Varianten angeeignet wird: als Erinnerung an das ›alte Österreich‹, als vage Vorstellung, als Ausweis staatsbürgerlicher Gesinnung, als reflektiertes Bewusstsein, als präreflexives Gefühl. In der Genese der kollektiven Identität der Zweiten Republik sind Nationales und Lokales eng verzahnt. Die Inszenierung einer Gemeinschaft, die das *ganze* Dorf erfasst, bringt auch nationale Identitäten zum Einsatz; gleichwohl spielt die Inszenierung nationaler Gemeinschaft auch mit lokalen Identitäten. Auf der dörflichen Bühne, können wir sagen, gibt es ein und dasselbe Ensemble gleichzeitig mehrere Dramen. Beide Spielarten von Identitätspolitik arbeiten der Fragmentierung der politischen Kultur der ersten Nachkriegsjahre – Christlichsoziale versus Sozialdemokraten versus Nationalsozialisten – entgegen.

Versuchen wir abschließend, dieses Wechselspiel grob zu skizzieren: Der biologistische Gemeinschaftsentwurf des Jahres 1946, in dem die Österreich-Ideologie des »Ständestaates« nachklingt, polarisiert die Dorfgesellschaft; er drängt sowohl die ehemaligen NSDAP-Mitglieder als auch die Sozialdemokraten an den Rand. Im traditionalistischen Entwurf des Jahres 1948, der einen deutsch-völkischen Mythos aus den dreißiger Jahren adaptiert, rückt hingegen die Lokalidentität nach vorne, worüber nationale Vorstellungen von Gemeinschaft in den Hintergrund treten. Die befördert die Integration der ehemaligen, nunmehr wieder wahlberechtigten NSDAP-Mitglieder in die Dorfgemeinschaft, genauer, in die Lager von ÖVP und SPÖ. Nach der Überbrückung der Kluft zwischen »Demokraten« und »Ehemaligen« treten Anfang der fünfziger Jahre die Lagergrenzen umso deutlicher ins Bewusstsein. Allerdings dringt im lauten Dissens zwischen den Wortführern der katholisch-konservativen und der sozialdemokratischen Heilsgemeinschaft um die Besetzung des Ersten Mai das Österreichbewusstsein als stiller Konsens durch. Hier schließt 1957 der Entwurf einer patriotischen Heilsgemeinschaft an, der die Lager-

grenzen verblassen lässt, worüber auch die Gemeinschaft des ganzen Dorfes Kontur gewinnt. Umgekehrt wird die Erfahrung der lokalen Heilsgemeinschaft über den öffentlichen und privaten »Wiederaufbau« auch mit dem Nationalen assoziiert; »Österreich« erscheint nun auch als dörfliche Metapher. Im Wechselspiel von Lokal- und Nationalidentität werden Orte *in* Österreich zu Orten *des* Österreichischen.

Anmerkungen

- ¹ Für Hinweise zu einer ersten Fassung dieses Textes danke ich Wolfram Aichinger, Renate Huber, Margareth Lanzinger, Ursula J. Neumayr, Reinhard Sieder und Hannes Stekl. Mehrere Diskussionen mit Mitgliedern der Projektgruppen *Historisch-anthropologische Kulturforschung* an der Abteilung Raum und Ökonomie des Interuniversitären Instituts für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung (IFF), *Denk-Orte. Erinnern und Vergessen in der ländlichen Kultur (1930-1960)* des Netzwerks für Regionalstudien (NRS), *Österreichs Gedächtnisorte* am Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Universität Wien und *Transformation gesellschaftlicher Erinnerung. Interdisziplinäre Forschungen zur österreichischen Gedächtnisgeschichte in der Zweiten Republik* am Ludwig Boltzmann-Institut für Gesellschafts- und Kulturgeschichte boten ebenfalls wertvolle Anregungen.
- ² Fessel-gfk, Umfrage »Österreichs Gedächtnisorte« vom August 1998, unveröff. Manuskript, Wien 1998.
- ³ Richard Bamberger u.a., Hg., Österreichlexikon in zwei Bänden, Wien 1995.
- ⁴ Zu einem dynamischen Verständnis von Gemeinschaftsgrenzen, das die statische Vorstellung einer Trennlinie überwindet, vgl. Renate Huber, Ein französischer Herr im Haus, ungebetene Gäste und ein Liebäugeln mit den Schweizer Nachbarn. Wahrnehmungen und Deutungsmuster des »Fremden« als Bausteine des »Eigenen« im Nachkriegsjahrzehnt in Vorarlberg, in: Ingrid Bauer u.a., Hg., Walz – Migration – Besatzung. Historische Erklärungsszenarien des Eigenen und des Fremden, Klagenfurt 2002 (in Vorbereitung).
- ⁵ Ich verweise nur auf einige neuere Beiträge aus unterschiedlichen Disziplinen im deutschen Sprachraum: Aus soziologischer Sicht vgl. Bernhard Giesen, Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2, Frankfurt am Main 1999; aus sozialpsychologischer Sicht vgl. Heiner Keupp u.a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg 1999; aus zeithistorischer Sicht vgl. Lutz Niethammer, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek bei Hamburg 2000; aus kulturwissenschaftlicher Sicht vgl. Aleida Assmann u. Heidrun Friese, Hg., Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3, Frankfurt am Main 1998; aus sprachwissenschaftlicher Sicht vgl. Ruth Wodak u.a., Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität, Frankfurt am Main 1998.
- ⁶ Benedict Anderson, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. 2. Auflage, Frankfurt am Main u. New York 1993; Eric J. Hobsbawm u. Terence Ranger, The Invention of Tradition, Cambridge 1983; Pierre Nora, Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Frankfurt am Main 1998.
- ⁷ Die demoskopischen Befunde seit den sechziger Jahren werden aus einer sozialhistorischen, bis ins Mittelalter zurückgreifenden Perspektive kommentiert bei Ernst Bruckmüller, Nation Österreich. Kulturelles Bewußtsein und gesellschaftlich-politische Prozesse, 2. Auflage, Wien u.a. 1996. Siehe dazu auch Hans Heiss, Welche Nation? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bruckmüllers »Nation Österreich«, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 7 (1996), 554-561.

- ⁸ Dem naheliegenden Einwand, die Beschränkung auf die kollektive Identität der Zweiten Republik blende in unzulässiger Weise deren Vorgeschichte in NS-Herrschaft, Austrofaschismus, Erster Republik und Habsburgermonarchie aus, halte ich entgegen: Ich sehe im Jahr 1945 weder eine »Stunde Null«, noch einen »Rückbruch« zu früheren Zeiten, sondern einen Schnittpunkt kontinuierlicher und diskontinuierlicher Entwicklungen von kollektiver Identität. Kontinuitäten und Diskontinuitäten nach 1945 beziehen sich in jedem Fall auf das Vorher, erstere im Modus der Identität, letztere im Modus der Differenz. Da ich versuche, diese Bezüge auf die Zeit vor 1945 mitzudenken und fallweise auch darzustellen, erscheint mir die Wahl des Untersuchungszeitraums legitim.
- ⁹ Im Fall von Wien meint »Heimatort« den Wohnbezirk, während »Bundesland« die gesamte Stadt umfasst.
- ¹⁰ Vgl. Ernst Bruckmüller, *Österreichbewußtsein im Wandel. Identität und Selbstverständnis in den 90er Jahren*, Wien 1994, 19.
- ¹¹ Bruckmüller, *Österreichbewußtsein*, wie Anm. 10, 19.
- ¹² Max Haller u. Stefan Gruber, *Die Identität der Österreicher zwischen lokal-regionaler, nationaler und europäischer Zugehörigkeit*, in: Max Haller, *Identität und Nationalstolz der Österreicher. Gesellschaftliche Ursachen und Funktionen / Herausbildung und Transformation seit 1945 / Internationaler Vergleich*, Wien u. a. 1996, 383-430, hier 396 ff.
- ¹³ Ebd., 388 ff.
- ¹⁴ Ebd., 396 ff.
- ¹⁵ Ernst Bruckmüller, *Österreichbewußtsein und Landesbewußtsein in Niederösterreich*, in: Robert Kriechbaumer, Hg., *Liebe auf den zweiten Blick. Landes- und Österreichbewußtsein nach 1945*, Wien u.a. 1998, 97-112, hier 97.
- ¹⁶ Vgl. Leopold Kammerhofer, *Niederösterreich zwischen den Kriegen. Wirtschaftliche, politische, soziale und kulturelle Entwicklung von 1918 bis 1938*, Baden 1987; Maren Seliger, *NS-Herrschaft in Wien und Niederösterreich*, in: Emmerich Tálos u.a., Hg., *NS-Herrschaft in Österreich. Ein Handbuch*, Wien 2000, 237-259; Klaus-Dieter Mulley, *Politische Parteien und Interessenvertretungen in Niederösterreich 1945-2000*, in: Michael Dippelreiter, Hg., *Niederösterreich. Land im Herzen – Land an der Grenze*, Wien u.a. 2000, 41-138.
- ¹⁷ Die Marktgemeinde Frankenfels liegt an der südlichen Grenze des politischen Bezirkes St. Pölten in einem Seitental des Pielachtales auf einer Seehöhe von etwa 500 Metern. Die Mariazellerbahn und eine Bundesstraße verbinden den Ort mit der Bezirks- und Landeshauptstadt. Die Bevölkerung wächst nach einem Rückgang im späten 19. Jahrhundert seit der Jahrhundertwende langsam (1910: 1.571, 1923: 1.641, 1934: 1.651, 1951: 1.732, 1961: 1.826, 1971: 1.989, 1981: 2.026, 1991: 2.118). Während der Anteil der Land- und Forstwirtschaft an der Wohnbevölkerung vor allem in der zweiten Jahrhunderthälfte rasch abnimmt (1934: 59 Prozent, 1961: 42 Prozent, 1991: 16 Prozent), wachsen die Anteile von Industrie und Gewerbe (1934: 15 Prozent, 1961: 27 Prozent, 1991: 31 Prozent) und Dienstleistungen (1934: 9 Prozent, 1961: 13 Prozent, 1991: 29 Prozent). Als Überblick vgl. Bernhard Gamsjäger u. Ernst Langthaler, Hg., *Das Frankenfeler Buch, Frankenfels 1997*.
- ¹⁸ Vgl. Ernst Langthaler, *Das Frankenfeler Gedächtnis. Vom Erinnern und Vergessen der Zeitgeschichte (1905 bis 1996)*, in: Gamsjäger u. ders., *Frankenfeler Buch*, wie Anm. 17, 388. Das Sample der 321 Befragten aus allen Geschlechts-, Berufs- und Altersgruppen beruht auf einer Zufallsstichprobe.
- ¹⁹ Ebd., 389.
- ²⁰ Ebd., 390.
- ²¹ Ebd., 389.
- ²² Vgl. Gerhard Botz u. Albert Müller, *Differenz / Identität in Österreich. Zu Gesellschafts-, Politik- und Kulturgeschichte vor und nach 1945*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 6 (1995), 7-40.

- ²³ Vgl. Giesen, Kollektive Identität, wie Anm. 5, 69 ff. Zu einer evolutionären Perspektive dieses Kommunikationsprozesses vgl. Aleida Assmann u. Jan Assmann, Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis, in: Klaus Merten u.a., Hg., Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft, Opladen 1994, 114-140.
- ²⁴ Vgl. Stuart Hall, Encoding, Decoding, in: Simon During, ed., The Cultural Studies Reader, London u. New York 1993, 90-103; Richard Johnson, What Is Cultural Studies Anyway?, in: John Storey, ed., What Is Cultural Studies? A Reader, London u.a. 1996, 75-114; Dan Sperber, Explaining Culture. A Naturalistic Approach, Oxford 1996, 32 ff. Zu einer ausführlicheren Darstellung dieses Modells vgl. Ernst Langthaler, Gedächtnisgeschichte: Positionen, Probleme, Perspektiven, in: Beiträge zur Historischen Sozialkunde 29 (1999), Sondernummer »Kulturwissenschaften«, 30-46.
- ²⁵ Zum Gemeinschaft stiftenden Charakter von Festen und Riten vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2. Auflage, München 1997, 56 ff.; Victor Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt am Main u. New York 1989, 94 ff.
- ²⁶ Hans-Jürgen Lüsebrink, Das Fest, in: Heinz-Gerhard Haupt, Hg., Orte des Alltags. Miniaturen aus der europäischen Kulturgeschichte, München 1994, 202-210, hier 202.
- ²⁷ Die Metapher »soziales Drama« stammt von Erving Goffman, Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München u. Zürich 1983. Gegen die Vorstellung Goffmans, die Rollen wären den Spielern in reflexiver Weise verfügbar, lässt sich Gesellschaft aber auch als präreflexives Spiel denken. Vgl. Anthony Giddens, Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt am Main u. New York 1992, 177 f.; Gunter Gebauer u. Christoph Wulf, Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt, Reinbek bei Hamburg 1998, 10 f.
- ²⁸ Als Überblick über zeitliche und räumliche Variationen öffentlicher Gedenktage vgl. Michael Mitterauer, Anniversarium und Jubiläum. Zur Entstehung und Entwicklung öffentlicher Gedenktage, in: Emil Brix u. Hannes Stekl, Hg., Der Kampf um das Gedächtnis. Öffentliche Gedenktage in Mitteleuropa, Wien u.a. 1997, 23-89; Hannes Stekl, Öffentliche Gedenktage und gesellschaftliche Identitäten, in: ebd., 91-116.
- ²⁹ Diese Überlegungen folgen dem Modell des sozialen Raumes nach Pierre Bourdieu, Sozialer Raum und »Klassen«. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen, Frankfurt am Main 1995.
- ³⁰ Zur Übersetzung von Experten- in Alltagsdiskurse und umgekehrt vgl. Reinhard Sieder, Nachschrift: Gesellschaft und Person. Geschichte und Biographie, in: ders., Hg., Brüchiges Leben. Biographien in sozialen Systemen, Wien 1999, 234-264. Als Fallstudie vgl. Ernst Langthaler, Die Erfindung des Gebirgsbauern. Identitätsdiskurse zwischen NS-System und voralpiner Lebenswelt, in: Ernst Langthaler u. Reinhard Sieder, Hg., Über die Dörfer. Ländliche Lebenswelten in der Moderne, Wien 2000, 87-142.
- ³¹ St. Pöltner Zeitung vom 31.10.1946, 4 f.
- ³² Festschrift anlässlich der 950-Jahr-Feier der Geltung des Namens Österreich, hg. vom Festausschuß »Ostarrichi«, Amstetten 1946, 48.
- ³³ Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3 (1929-1987), Schuljahr 1946/47.
- ³⁴ Das »Niederösterreichische Heimatlied« stammt aus der Zeit des »Ständestaates« (Musik: Paul Herzbach, Text: Josef Wagner). Vgl. Peter Diem, Die Symbole Österreichs. Zeit und Geschichte in Zeichen, Wien 1995, 315.
- ³⁵ Vgl. Anton Staudinger, Austrofaschistische »Österreich«-Ideologie, in: Emmerich Tälös u. Wolfgang Neugebauer, Hg., »Austrofaschismus«. Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934-1938, 3. Auflage, Wien 1985, 287-316.
- ³⁶ Sammlung Ernst Langthaler (Frankenfels), Tagebuch Karl Weber.
- ³⁷ Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3 (1929-1987), Schuljahr 1946/47.

- ³⁸ Sämtliche Fotografien dieses Beitrags stammen aus der Bildsammlung des Gemeindearchivs Frankenfels.
- ³⁹ Vgl. Diem, Symbole, wie Anm. 34, 60 f.
- ⁴⁰ Vgl. Rupert Feuchtmüller, Das niederösterreichische Landhaus, Wien 1949.
- ⁴¹ Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3 (1929-1987), Schuljahr 1946/47.
- ⁴² 1947 sind 7.3 Prozent der Wohnbevölkerung über 14 Jahren ehemalige NSDAP-Mitglieder. Die Anteile von Freiberuflern, Kaufleuten, Angestellten und Beamten bewegen sich deutlich über dem Durchschnitt. Vgl. Ernst Langthaler, Umbruch im Dorf? Ländliche Lebenswelten von 1945 bis 1950, in: Reinhard Sieder u.a., Hg., Österreich 1945-1995. Gesellschaft, Politik, Kultur, 2. Auflage, Wien 1996, 35-53, hier 48 ff.
- ⁴³ Sammlung Florian Umgeher (Frankenfels), Tagebuch Johann Umgeher, Heft 1946/47, Eintrag vom 20.10.1946.
- ⁴⁴ Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3 (1929-1987), Schuljahr 1955/56 ff. Zum Bedeutungswandel des Nationalfeiertages der Zweiten Republik vgl. Gustav Spann, Der österreichische Nationalfeiertag, in: Brix u. Stekl, Hg., Kampf, wie Anm. 28, 145-169.
- ⁴⁵ Niederösterreichische Nachrichten vom 13.5.1950, 4.
- ⁴⁶ Vgl. Diem, Symbole, wie Anm. 34, 390 f.
- ⁴⁷ Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3 (1929-1987), Schuljahr 1949/50.
- ⁴⁸ Vgl. Langthaler, Gedächtnis, wie Anm. 18, 229 ff.
- ⁴⁹ Zur gemeinschaftsbildenden Funktion von Blasmusik vgl. Bernhard Ecker, Die Melodie der Gemeinschaft. Dorfmusikanten in den dreißiger und vierziger Jahren, in: Langthaler u. Sieder, Hg., Dörfer, wie Anm. 30, 167-214.
- ⁵⁰ Pfarrarchiv Frankenfels, Pfarrchronik, Eintrag vom 30.4. und 31.5.1950.
- ⁵¹ Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3 (1929-1987), Schuljahr 1949/50; Gemeindearchiv Frankenfels, Ordner 0/24/4/1950, Ergebnis der Gemeinderatswahl vom 7.5.1950.
- ⁵² Vgl. Diem, Symbole, wie Anm. 34, 158 f.
- ⁵³ St. Pöltner Zeitung vom 13.5.1954, 8.
- ⁵⁴ St. Pöltner Zeitung vom 6.5.1954, 7.
- ⁵⁵ St. Pöltner Zeitung vom 13.5.1954, 8.
- ⁵⁶ St. Pöltner Zeitung vom 3.5.1958, 8.
- ⁵⁷ Vgl. Martin Neubauer, Seemann in den Bergen. Jugendliche Freizeitkultur in den niederösterreichischen Voralpen um 1960, in: Langthaler u. Sieder, Hg., Dörfer, wie Anm. 30, 217-249.
- ⁵⁸ Zur Entstehung der österreichischen Nationalidentität aus dem Streit um das Österreichische vgl. Botz u. Müller, Differenz / Identität, wie Anm. 22, 37 f.
- ⁵⁹ Gemeindearchiv Frankenfels, Bauakt Markt 10, Schreiben des ÖAAB und des ÖWB an das Gemeindeamt vom 14.6.1947.
- ⁶⁰ Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3 (1929-1987), Schuljahr 1948/49.
- ⁶¹ Vgl. Irene Nierhaus, Vorgarten und Vorzimmer. Nahtstellen von Privatem und Öffentlichem im Wiener Wohnbau nach 1945, in: Sieder u.a., Hg., Österreich, wie Anm. 42, 581-598; Wolfgang Kos, Imagereservoir Landschaft. Landschaftsmoden und ideologische Gemütslagen seit 1945, in: ebd., 599-624.
- ⁶² Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3 (1929-1987), Schuljahr 1948/49.
- ⁶³ Vgl. Irene Nierhaus, Kunst-am-Bau im Wiener kommunalen Wohnbau der fünfziger Jahre, Wien u.a. 1993.
- ⁶⁴ Gemeindearchiv Frankenfels, Bauakt Markt 10, Schreiben des NÖ Gebietsbauamtes III an das Gemeindeamt vom 9.6.1948.
- ⁶⁵ Gemeindearchiv Frankenfels, Bauakt Markt 10, Schreiben des Amtes der NÖ Landesregierung an das Gemeindeamt vom 18.8.1948.
- ⁶⁶ Vgl. Franz Kaindl, Sepp Zöchling, Katalog der Ausstellung in der Neuen Galerie des Karmeli-

- terhofes in St. Pölten (20.1.-12.2.1984), St. Pölten 1984.
- ⁶⁷ Vgl. Irene Nierhaus, Adoration und Selbstverherrlichung. Künstlerische und kunstpolitische Schwerpunkte an der Akademie der bildenden Künste von den dreißiger bis Ende der vierziger Jahre, in: Hans Seiger u.a., Hg., Im Reich der Kunst. Die Wiener Akademie der bildenden Künste und die faschistische Kulturpolitik, Wien 1990, 65-158.
- ⁶⁸ Niederösterreichisches Landesarchiv, Reg. A, NS-Kartei I/4.
- ⁶⁹ Wolfgang Kos, Eigenheim Österreich. Zu Politik, Kultur und Alltag nach 1945, Wien 1994, 73.
- ⁷⁰ Diem, Symbole, wie Anm. 34, 148 ff.
- ⁷¹ St. Pöltner Zeitung vom 21.10.1948, 8.
- ⁷² Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3 (1929-1987), Schuljahr 1948/49.
- ⁷³ Vgl. Werner M. Doyé, Arminius, in: Etienne François u. Hagen Schulze, Hg., Deutsche Erinnerungsorte III, München 2001, 587-602.
- ⁷⁴ Vgl. Langthaler, Gedächtnis, wie Anm. 18, 270 f.
- ⁷⁵ Vgl. Ernest Gellner, Nationalismus und Moderne, Hamburg 1995, 63 ff.; Eric J. Hobsbawm, Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780, Frankfurt am Main u. New York 1991, 121 ff.
- ⁷⁶ Dieses Herrschaftsverständnis, das die Trennung von Staat und Gesellschaft in der Moderne zugunsten eines »Führerstaates« überwinden möchte, wurde in den zwanziger und dreißiger Jahren im Milieu deutschnationaler und nationalsozialistischer Intellektueller vorherrschend. Als prominentes Beispiel vgl. Otto Brunner, Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter, Brünn u.a. 1942, 124 ff.
- ⁷⁷ Vgl. Kathryn Woodward, Concepts of Identity and Difference, in: dies., ed., Identity and Difference, London u.a., 7-50.
- ⁷⁸ Vgl. Reinhard Sieder, Sozialgeschichte der Familie, Frankfurt am Main 1987, 36 f.
- ⁷⁹ Zum Problem der nachträglichen Thematisierung der Kriegserfahrung durch Wehrmachtssoldaten vgl. Klara Löffler, Zurechtgerückt. Der Zweite Weltkrieg als biographischer Stoff, Berlin 1999.
- ⁸⁰ Jacques Lacan kleidet den Prozess der Identifizierung in die Metapher einer Spiegelung des Eigenen im Anderen. Vgl. Gerda Pagel, Lacan zur Einführung, Hamburg 1991, 24.
- ⁸¹ Vgl. Langthaler, Umbruch, wie Anm. 42, 41 ff.
- ⁸² Gemeindearchiv Frankenfels, Ordner 1/7/1945-1947, politische Beurteilungen registrierungspflichtiger Mitglieder der NSDAP.
- ⁸³ St. Pöltner Wochenpost vom 15.10.1949, 5.
- ⁸⁴ Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3 (1929-1987), Schuljahr 1949/50.
- ⁸⁵ 1951 arbeiteten in Frankenfels 64,6 Prozent der Berufstätigen in der Land- und Forstwirtschaft, 23,7 Prozent in Industrie und Gewerbe und 7,7 Prozent in Handel und Verkehr. Vgl. Österreichisches Statistisches Zentralamt, Hg., Ergebnisse der Volkszählung 1951, Heft Niederösterreich, Wien 1952.
- ⁸⁶ Gemeindearchiv Frankenfels, Ordner 0/0/3/1955-1957, Briefwechsel zwischen der Marktgemeinde, dem Niederösterreichischen Landesarchiv und Gottfried Graf von Tattenbach über das Aussehen des Frankenfeler Marktwappens.
- ⁸⁷ Vgl. Langthaler, Gedächtnis, wie Anm. 18, 270 f.
- ⁸⁸ Gemeindearchiv Frankenfels, Ordner 0/0/3/1955-1957, Redemanuskript des Vizebürgermeisters anlässlich der Marktwappenverleihung.
- ⁸⁹ So lautet die kulturpessimistische These von der unaufhaltsamen Verdrängung des Gedächtnisses durch die Geschichte von Nora, Geschichte, wie Anm. 6, 11 ff. Diesem Konfrontationsmodell steht ein Komplementaritätsmodell gegenüber, das die Wechselwirkungen von Gedächtnis (»Funktionsgedächtnis«) und Geschichte (»Speichergedächtnis«) betont. Vgl. Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999, 130 ff. Zur Handhabung dieser beiden Modelle in der historisch-kulturwissenschaftlichen Feld-

- forschung vgl. Bernhard Ecker u.a., Denk-Orte. Ein Dorf reflektiert sein Gedächtnis, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 13 (2002) H. 2 (in Vorbereitung).
- ⁹⁰ Gemeindearchiv Frankenfels, Ordner 0/0/3/1957, Aussendung des Festkomitees der Marktgemeinde Frankenfels an alle Haushaltsvorstände.
- ⁹¹ Gemeindearchiv Frankenfels, Ordner 0/0/3/1957, Programm des Festablaufes am 18.8.1957.
- ⁹² Trachten, Lieder und Tänze sind typische Ausdrucksformen der Erfindung von Traditionen. Vgl. Hobsbawm u. Ranger, *Invention of Tradition*, wie Anm. 6. Zur Entstehung der Trachtenvereine in Frankenfels und Umgebung vgl. Bernhard Gamsjäger u. Walter Deutsch, *Pielachtal: Musikalische Brauchformen, Corpus Musicae Popularis Austriacae (COMPA)*, Band 14/1, Wien u. a. 2001, 371 ff.
- ⁹³ St. Pöltner Zeitung vom 22.8.1957, 6.
- ⁹⁴ Eine ähnliche Funktion scheint das Konstrukt von »Heimat« in der deutschen Nationsbildung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert zu übernehmen: Alon Confino, *The Nation as a Local Metaphor. Württemberg, Germany, and National Memory, 1871-1918*, Chapel Hill u. London 1997, 97 ff.
- ⁹⁵ Vgl. Langthaler, *Gedächtnis*, wie Anm. 18, 344 ff.
- ⁹⁶ Kos, *Eigenheim Österreich*, wie Anm. 69, 103 ff.
- ⁹⁷ Damit folge ich einem Vorschlag von Bernhard Giesen, der »primordiale«, »traditionale« und »universalistische« Codes der kollektiven Identität unterscheidet. Vgl. Giesen, *Kollektive Identität*, wie Anm. 5, 24 ff.
- ⁹⁸ Zur Bedeutung lagerspezifischer Differenzenerfahrungen der Zwischenkriegszeit für die kollektive Identität der Zweiten Republik vgl. Botz u. Müller, *Identität / Differenz*, wie Anm. 22, 25.
- ⁹⁹ Zum Ort der österreichischen Historiographie im Prozess der Nationsbildung vgl. Gernot Heiss, *Im »Reich des Unbegreiflichen«*. Historiker als Konstrukteure Österreichs, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 7 (1996), 455-478.
- ¹⁰⁰ Vgl. Ursula J. Neumayr, *Österreicher. Oder doch Salzburger? Stationen eines politischen Zugehörigkeitsgefühls der Pinzgauer in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: Ernst Hanisch u. Robert Kriechbaumer, Hg., *Salzburg. Zwischen Goldhaube und Globalisierung*, Wien u.a. 1997, 3-28, 4 f.
- ¹⁰¹ Ebd. 5.
- ¹⁰² Zur sozio-ökonomischen Fundierung der kollektiven Identität der Zweiten Republik vgl. Botz und Müller, *Identität / Differenz*, wie Anm. 22, 27 f.
- ¹⁰³ Dieses Ergebnis ergänzt die verbreitete These, die österreichische Identität nach 1945 konstituiere sich primär aus zeitlichen Differenzen (Bots und Müller, *Identität / Differenz*, wie Anm. 22, 8), um das Moment der räumlichen Identifikation. Als Regionalstudien zur nationalen Identifikation über Lokal- und Regionalpatriotismen zu Beginn der Zweiten Republik vgl. Huber, *Ein französischer Herr*, wie Anm. 4; Neumayr, *Österreicher*, wie Anm. 100, 15 ff.; Hanns Haas, *Bilder vom Heimatland Salzburg*, in: Robert Kriechbaumer, Hg., *Liebe auf den zweiten Blick. Landes- und Österreichbewußtsein nach 1945*, Wien u.a. 1998, 149-201, hier 180 ff.