

Ernst Langthaler

## Wie aus Dörflern Österreicher wurden

### Identitätspolitik in einer niederösterreichischen Landgemeinde am Beginn der Zweiten Republik

*Peasants Into Frenchmen* – so lautet der programmatische Titel der paradigmatischen Studie von Eugen Weber über gesellschaftliche Modernisierungsprozesse im ländlichen Frankreich im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Der Autor zeichnet darin ein Bild eines weit reichenden und tief greifenden Wandels der kollektiven Identitäten, eines ‚großen Sprunges‘ vom traditionellen Lokal- und Regionalmilieu in den modernen Nationalstaat: „The people of whole regions felt little identity with the state or with people of other regions.“ Wegweisend erscheint mir die Erkenntnis, dass Nationsbildungsprozesse nicht über die Köpfe der Vielen hinweg gehen; vielmehr knüpfte sich *nation building* an gemeinsame, bedeutsame Erfahrungen derjenigen, die von anderen als Angehörige einer nationalen Gemeinschaft gesehen werden oder sich selbst bereits als solche sehen: „Before this changed, before the inhabitants of France could come to feel a significant community, they had to share significant experiences with each other.“ Auf diese Weise erweitert Eugen Weber den historisch-soziologischen Umgang mit Nationsbildungsprozessen um eine historisch-anthropologische Dimension. Dennoch bleibt der Autor einer Gesellschaftstheorie verhaftet, die Modernisierung – hier: die Durchsetzung nationaler Identitäten auf dem Lande – ausschließlich als Ablösung des Traditionellen – hier: lokal-regionaler Identitäten – denken lässt: „Roads, railroads, schools, markets, military service, and the circulation of money, goods, and printed matter provided those experiences, swept away old commitments, installed a national view of things in regional minds, and confirmed the power of that view by offering advancement to those who adopted it.“<sup>1</sup> Diese Dichotomie zwischen Tradition und Moderne klammert mögliche Wechselbeziehungen zwischen lokal-regionalen und nationalen Bezügen kollektiver Identitäten tendenziell aus.

### Identitätspolitik als symbolischer Tausch

An der Identitätspolitik in der Frühphase der Zweiten Republik Österreich in der niederösterreichischen Gemeinde Frankenfels lässt sich zeigen, dass Wechselwirkungen zwischen lokal-regionalen und nationalen Identitäten mitunter eine mehr als marginale, *zentrale* Funktion in Nationsbildungsprozessen übernehmen.<sup>2</sup> Werfen wir vor der empirischen Rekonstruktion dieses Gegenstandes noch einen Blick auf dessen theoretische Konstruktion. Identitätspolitik kann mit dem Soziologen Pierre Bourdieu als symbolische Tauschbeziehung zwischen mehreren Gruppen von Akteuren gefasst werden: den ‚Produzenten‘ von Gemeinschaftsentwürfen, die vielfach den intellektuellen oder politischen Eliten des Staates oder Landes angehören; den ‚Distribuenten‘, die sich solche Entwürfe aktiv, selektiv und kreativ aneignen und, wie etwa Presse, Rundfunk oder andere Massenmedien, über große

Spannen an Raum und Zeit oder, wie etwa Lehrerschaft, Priester oder andere Regional- und Lokaleliten, im Hier und Jetzt vermitteln; den ‚Konsumenten‘, die sich solche Entwürfe vor dem Hintergrund ihrer lebensweltlichen Sinnhorizonte aktiv, selektiv und kreativ aneignen – und darüber als ‚Produzenten‘ ihrer Welt wiederum Sinn verleihen. Solche Tauschvorgänge bedürfen nicht nur eines Angebots an und einer Nachfrage nach Gemeinschaftsentwürfen, sondern auch dafür geeigneter Marktzeiten und Markttorte. Auf diesen Tauschmärkten erzielen die Entwürfe von Gemeinschaft, je nach struktureller Marktlage und praktischem Geschick der Tauschpartner, höhere oder niedrigere Werte an Anerkennung.<sup>3</sup>

Die Grenzen zwischen dem Inneren einer vorgestellten Gemeinschaft und dem Außenbereich, zwischen dem ‚Wir‘ und dem ‚Sie‘, sind durch kulturelle Codes befestigt. Einem Vorschlag des Soziologen Bernhard Giesen folgend, unterscheide ich *biologistische*, *traditionalistische* und *universalistische* Codes.<sup>4</sup> Biologistische Codes begründen *Wesensgemeinschaften*, in denen für ‚natürlich‘ gehaltene Merkmale wie Rasse, Ethnie, Geschlecht, Generation oder andere zum Merkmal 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. 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 eigene Gemeinschaft eingebunden werden können, sollen und müssen. Opferrituale verlangen den Mitgliedern der Gemeinschaft ab, ihre Hingabe an das unsichtbare Heilige zu beweisen.

# Öffentliche Feste als symbolische Tauschmärkte

## Das gewachsene Österreich

Das ist freilich ein grobes Bild, das sich an der Identitätspolitik in der Gemeinde Frankenfels in den Nachkriegsjahren verfeinern lässt. Die Häuser der in den 1950er Jahren von etwa 1.700 auf 1.800 Einwohner wachsenden Agrargemeinde im niederösterreichischen Voralpenland liegen in Streulage zwischen 500 und 900 Metern Seehöhe. Die anfangs aus 17 Häusern und einer katholischen Pfarrkirche bestehende, durch rege Bautätigkeit rasch wachsende Dorfsiedlung – der „Markt“ – ist durch eine Schmalspurbahn und eine Bundesstraße mit der etwa 45 Kilometer entfernten Bezirkshauptstadt St. Pölten verbunden.<sup>5</sup> Als symbolische Tauschmärkte von Gemeinschaftsentwürfen betrachten wir öffentliche Feste in den späten 1940er und den 1950er Jahren, zunächst jene, die sich an staats- und parteipolitische Anlässe knüpfen. Am 20. Oktober 1946 versammeln sich nach der Sonntagsmesse Honoratioren und andere Gemeindebewohnerinnen und -bewohner in einem Wirtshaus zur Feier „950 Jahre Österreich“.<sup>6</sup> Als Leitfaden für die von der Lehrerschaft gestaltete Feier dient vermutlich die 1946 herausgegebene *Festschrift anlässlich der 950-Jahr-Feier der Geltung des Namens Österreich*.<sup>7</sup> 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 wiederum die Schulleitung inne und formuliert, so der Berichterstatter der St. Pöltner Zeitung, ein „beredtes Bekenntnis zu Österreich“.<sup>8</sup> Der Oberlehrer kleidet seine Österreich-Laudatio in die Leitmetapher des Baumes, die auf ein wichtiges Element seiner Erzählung verweist: ‚Österreich‘ als lebender Organismus. Der uralte Baum, dessen Wurzeln sich im Erdreich festklammerten und es dadurch vor Erosion bewahre, widerstehe den heftigsten Stürmen. Ebenso trotze auch das „Österreichertum“ seinen vornehmlich aus dem Osten kommenden Feinden, indem es an seiner „Eigenart“ festhalte und seiner „ewigen Sendung“ im Donauraum als völkerverbindende „Brücke“ nach innen und „Bollwerk“ nach außen nachkomme. Die Vorstellung eines vorgezeichneten „geschichtlichen Weges“ gestattet es überdies, die „Wühlarbeit“ des Nationalsozialismus vom Österreichischen abzutrennen. Dass dieser Weg dennoch als „deutscher“ gedacht wird, schimmert an mehreren 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. Manifestes (Alt-)Österreichertum und latentes Deutschtum verschmelzen mit einem niederösterreichischen Landespatritismus, der im „Niederösterreichischen Hoamatlied“, einer Kreation aus der Zeit des „Ständestaates“, seinen Ausdruck findet. Dieser Gemeinschaftsentwurf, in dem offenbar die austrofaschistische Österreich-Ideologie der 1930er Jahre nachklingt,<sup>9</sup> gestattet dem Dorfschullehrer, vom „österreichischen Vaterland“ zu sprechen und zugleich, seiner deutschnationalen Prägung folgend, das „deutsche Mutterland“ zu meinen. 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.“<sup>10</sup>



Abbildung 1: „Austria“ und Träger der Bundesländer-Wappen anlässlich der Schulfeier „950 Jahre Österreich“ in Frankenfels 1946 (Sammlung Maria Gütlein, Hollstadt/BRD)

Das „beredte Bekenntnis“ zu Österreich findet nicht nur in Worten, sondern auch in non-verbalen Zeichen seinen Ausdruck (vgl. Abbildung 1). Im weiß gekleideten, mit einer rot-weiß-roten Schärpe geschmückten Schulmädchen verschmelzen mehrere Symbole: das weiße Kleid als katholisches Zeichen der Unschuld und die „Austria“ als barocke Allegorie des Österreichischen. Leuchtend, wie eine weiße Blüte, strahlt die „Austria“ aus der Bildmitte, umgeben von den Trägern der Bundesländerwappen. Diese Inszenierung nimmt Bezug auf eine der bekanntesten „Austria“-Darstellungen, das barocke Deckenfresko von Antonio Beduzzi im Saal des niederösterreichischen Landhauses in Wien. Entsprechend der Baum-Metapher erscheinen die historisch gewachsenen Bundesländer wie Wurzeln des „Österreichertums“, auf dem die „Austria“ Blüten treibt.

Über die Resonanz, die dieser Gemeinschaftsentwurf in der Gemeinde 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 Gemeinde und der Nation: *Wir sind ein Teil des neuen Österreich, aber das neue Österreich ist kein Teil von uns.* Dafür sprechen die landespatriotischen Zeichen, die das Bundesland als ‚natürliche‘, historisch gewachsene Einheit, die Nation hingegen als ‚künstliches‘, neues 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.“ 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 sie zu einen. Vielleicht weckt die Feier in dem einen oder anderen patriotische Erinnerungen an das „ständestaatliche“, republikanische oder habsburgische Österreich. Angesichts der Sorgen und Nöte des Nachkriegsalltags findet der Patriotismus für das „neue Österreich“

wohl kaum Ansatzpunkte. In diesem Kontext wird die Feier „950 Jahre Österreich“ zu einem volkspädagogischen Lehrstück, in dem sich die Lehrerinnen und Lehrer – wie vor 1938 am „Tag des neuen Österreich“ und nach 1955 am „Tag der Fahne“ – auf der dörflichen Bühne als patriotische Vorbilder in Szene setzen.

## Kampf um Österreich

Knapp vier Jahre später, am 30. April 1950, ist in Frankenfels wiederum von „Österreich“ die Rede. Die Lokalorganisation der Sozialistischen Partei Österreichs (SPÖ) veranstaltet am Vortag des Ersten Mai eine Bezirksmaifeier, die von einem Volksfest mit Blasmusik, Tanz und Maibaumsteigen gerahmt wird. Der Bericht im sozialdemokratischen Presseorgan vermittelt einiges von den sinnlichen Eindrücken der Teilnehmer am 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.“<sup>11</sup>

[Abbildung siehe Druckfassung]



Abbildung 2: Nationalratsabgeordneter Rudolf Singer anlässlich der SPÖ-Maifeier in Frankenfels 1950 (Sammlung Heinrich Fahrngruber, Frankenfels).

In der Abfolge der Marschblöcke wird auch sichtbar, dass es sich weniger um eine Veranstaltung der lokalen Parteiführung, sondern der SPÖ-Bezirksorganisation handelt. Im Mittelpunkt des Festaktes steht 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. 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 bringt zwei emotionale ‚Heimaten‘, die sozialdemokratische Partei und die österreichische Nation, in ein Naheverhältnis (vgl. Abbildung 2).

Die Inszenierung sozialdemokratischer Festkultur richtet sich auf das Innere der Lokalorganisation, aber auch nach außen. Die ersten Gemeinderatswahlen nach Kriegsende stehen unmittelbar bevor, und die Chancen der Sozialdemokraten auf Stimmengewinne scheinen wegen Rivalitäten zwischen den Bündeln der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) gut wie selten zuvor.<sup>12</sup> Der sozialdemokratische Gemeinschaftsentwurf stößt jedoch an Hindernisse, die in der politischen Kultur der Zwischenkriegszeit gründen. Die SPÖ-Maifeier distanziert sich trotz ihres Volksfestcharakters vom Dorf als Ganzem. Diese Abgrenzung erscheint als Reaktion auf die Ausgrenzung, welche die wenigen „Roten“ im Dorf seit Anfang der 1930er Jahre von Seiten der „schwarzen“ Mehrheit erfahren haben.<sup>13</sup> Die Sozialdemokraten finden, so scheint es, ihre Kollektividentität im Bild der ‚roten Insel im schwarzen Dorf‘ wieder. Der Gemeinschaftsentwurf der Sozialdemokraten liegt quer zur imaginierten Dorfgemeinschaft. Für einen einheimischen ÖVP-Parteigänger ist es wohl undenkbar, 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. Der Widerspruch lässt nicht lange auf sich warten. Die sozialdemokratische Maifeier auf dem Dorfplatz 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 Gläubigen. Die Einschätzung des Pfarrers, dass die „Genossen dem Ansehen ihrer Partei hier im Ort ungemein geschadet haben“, wird zwar durch das Wahlergebnis relativiert.<sup>14</sup> Dennoch landet der Vorkämpfer des politischen Katholizismus einen Etappensieg, indem er die SPÖ-Maifeier als antiklerikale Aggression abkanzelt. Ein Fest *im* Dorf, aber kein Fest *des* Dorfes.

Der Erste Mai ist auch im Dorf seit Beginn des 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 und schließlich „Tag der Arbeit“ in der Zweiten Republik. Der Streit zwischen der SPÖ und dem Pfarrer im Jahr 1950 bietet Anlass für weitere Auseinandersetzungen. So versucht der Österreichische Arbeiter- und Angestelltenbund (ÖAAB) im Jahr 1954, den Feiertag zu vereinnahmen, damit „der 1. Mai auch in Zukunft der ÖVP gehören wird“<sup>15</sup>. Weltliche und kirchliche Feier, um die – wie der Zeitungsbericht nicht zu erwähnen vergisst – noch vier Jahre zuvor ein heftiger Streit entbrannt ist, sind nun in den Festrahmen eingebunden. Nach der Maiandacht versammeln sich die Teilnehmer im Gasthaus, wo die einheimische Musikkapelle vor dem Festakt ein Platzkonzert gibt und anschließend ein Maikränzchen stattfindet. Die Kampfrhetorik des Presseberichtes über den Festakt setzt das Österreichische in Gestalt der

rot-weiß-roten Farben 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 verflonesenes Jahr harter Arbeit und ein Atemholen für das kommende.“<sup>16</sup> Die Einschätzung des Berichterstatters lautet: „Die Beteiligung aller Bevölkerungsschichten an dieser Feier zeigt, dass die ÖVP eine Volkspartei und keine Klassenpartei ist.“<sup>17</sup> Dies erscheint insofern überzogen, als 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 und wendet sich gegen die sozialdemokratische Annäherung an die Kirche: „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.“<sup>18</sup>

Beide Inszenierungen, die Feier des ÖAAB 1954 und die SPÖ-Maifeier 1958, waren darauf angelegt, das Dorf als Ganzes in die Festgemeinschaft einzubinden. Das zeigt nicht nur die angestrebte Verschränkung von sakraler und profaner Feier, sondern auch das Bemühen, durch Tanz, Musik und Gesang die Dorfgemeinschaft als sinnliches Erlebnis zu inszenieren. Sowohl der Versuch der ÖVP, den sozialdemokratisch besetzten Ersten Mai zu vereinnahmen, als auch der Versuch der SPÖ, eine katholische Messe in die eigene Maifeier einzubinden, scheitern an den Grenzen der politisch-ideologischen Lager. Die Entwürfe des „österreichischen Volkes“ katholisch-konservativer Prägung und das „sozialistische Österreich“ scheinen kaum vereinbar. Das Lagerdenken der Erwachsenen wird jedoch bereits Ende der 1950er Jahre durch Jugendliche aus der Österreichischen Jugendbewegung und der Sozialistischen Jugend unterlaufen, die über den Konsum deutscher Schlagermusik eine gemeinsame Freizeitkultur hervorbringen.<sup>19</sup> Dennoch: Bei allen Gegensätzen teilen die parteipolitischen Kontrahenten den Anspruch, das Österreichische zu vertreten. „Österreichs Farben“ und „Freiheit in Österreich“ lauten die Kampfbegriffe, an die sich die jeweiligen Vorstellungen von nationaler Gemeinschaft heften. So macht sich in den 1950er Jahren im lauten Dissens der ÖVP und der SPÖ um die Besetzung des Ersten Mai ein stiller Konsens breit: dass es wert ist, sich um das Österreichische zu streiten.

## Nicht deutsch, nicht österreichisch

Gemeindefeste in der Nachkriegszeit knüpften sich nicht nur an staats- und parteipolitische, sondern auch an lokale Anlässe. Blenden wir daher zurück auf den 17. Oktober 1948; an diesem Tag wird im Rahmen des Erntedankfestes der neuerbaute Gemeindefestsaal feierlich eröffnet. Die Initiative für das Bauwerk geht vom Gemeinderat aus, der ein repräsentatives Gemeindehaus errichten möchte, in dem Gemeindeamt, Raiffeisenkasse, Arzt, Gasthaus, Veranstaltungssaal und Kino Platz finden. Unterstützung erhält diese Vision durch das Gebietsbauamt St. Pölten, das nach ersten, unzureichenden Entwürfen die Planung an sich zieht. Das neue Gemeindehaus soll über seinem Zweck hinaus ästhetischen Vorstellungen entsprechen; es soll – so Oberbaurat Müller in seiner Festansprache – eine „Sehenswürdig-

keit“, ein „Wahrzeichen“, „eine Einheit und einen Schmuck für den ganzen Ort“ darstellen. Der Entwurf steht in der Tradition der „Heimatschutz“-Architektur der Zwischenkriegszeit, die das Steildach als sinnfälligen Ausdruck autoritärer Machtverhältnisse im Kleinen und im Großen, in Familie und Staat, propagierte. 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.“<sup>20</sup> Monumentalbilder sollen, ganz im Sinn der Kunst-am-Bau-Bewegung der Nachkriegszeit,<sup>21</sup> das Gebäude zu einer Ikone der Gemeinde stilisieren. Mit den Arbeiten an einer Sgraffito-Darstellung der Frankenfelder Gründungssage wird der Maler Sepp Zöchling beauftragt, der im deutschnationalen Milieu der Wiener Akademie der bildenden Künste ausgebildet worden ist. 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.<sup>22</sup> Zöchling, der vermutlich 1945 wegen seiner NSDAP-Mitgliedschaft aus dem Schuldienst entlassen worden war und als freischaffender Maler arbeitete, konnte wie viele andere Auftragskünstler dieser Zeit die Formensprache der „völkischen Kunstauffassung“ weiterführen.<sup>23</sup>

Anlässlich der Eröffnungsfeier des Gemeindesaales, die im Rahmen des Bezirkserntedankfestes stattfindet, erläutert der Leiter des Gebietsbauamtes die Bedeutung der in den Mörtel gekratzten Szenerie:

„Die eindrucksvollen Fresken an der Außenwand des Festsaaes, 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 Awaren 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 Awaren abwehrenden Franken und andererseits den Belehnungsakt.“<sup>24</sup>

Die nüchterne Schilderung steht in Kontrast zum dramatischen Geschehen, das die beiden monumentalen Sgraffiti 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 bäumen sich am linken Rand die Pferde fränkischer Reiter auf, die dem mutigen Krieger im Kampf gegen die von rechts anstürmenden Reiter der Awaren beistehen (vgl. Abbildung 3). Vorbilder für diese Bilder liefert eine „Sage aus dem Pielachgau“, die ein Wiener Sommergast in den 1930er Jahren mit Bezug auf landeskundliche Publikationen und den deutschnationalen Hermanns-Mythos<sup>25</sup> niedergeschrieben hat. 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“ alleine auf



den „Feind“ losstürmt; Karl der Große vergleicht im Belehungsakt den Helden in pathetischen Worten 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 Awarereinfälle ab, was ihm die „Liebe und Gefolgschaft“ seiner Untergebenen einbringt. In einem pseudowissenschaftlichen Exkurs wird Frankenfels schließlich als „einer der ältesten deutschen Orte Österreichs“ gewürdigt.<sup>26</sup>

Auf den ersten Blick entwirft die Szenerie eine geschlossene Gemeinschaft von männlichen Heroen, die zur Abwehr äußerer Gefahren bereit sind, ihr Leben für die „Heimat“ aufs Spiel zu setzen. Die Dorfgemeinschaft, symbolisiert durch die Fahne, wird über die Erinnerung an ein sagenhaftes Gründungsereignis hergestellt. Auf den zweiten Blick wird jedoch die Vorstellung eines Überlebenskampfes gegen den „Feind“ sichtbar. Die Art und Weise, in der die Kontrahenten gezeichnet werden, bringt das Doppelgesicht der Ethnisierung in den 1930er Jahren zum Ausdruck. Die Differenzen nach außen hin ebnen die Differenzen im Inneren ein. Über die Dämonisierung des Fremden tritt das Eigene in Gestalt der „Volksgemeinschaft“ umso deutlicher hervor. Die Herrschaft, die der überlokale Held Karl der Große dem lokalen Helden Hermann verleiht, baut nicht auf Unterdrückung, sondern auf die „Treue und Gefolgschaft“ der Untertanen als Gegenleistung für „Schutz und Schirm“ des Herrn. Nicht Interessengegensätze, sondern die Einheit von Führung und Geführten bestimmt das Verhältnis im Inneren. Entgegen der manifesten Bedeutung, welche die lokale Gemeinschaft aus der Erinnerung an ein sagenhaftes Ereignis entwirft, zeichnet der latente Sinn eine nationale Gemeinschaft, deren scheinbar zeitloses Wesen sich im Lokalen manifestiert.

[Abbildung siehe Druckfassung]



Abbildung 3: Sgraffito von Josef Zöchling am Frankenfelser Gemeindesaal 1948 (Fotografie: Johann Marsam, St. Pölten).

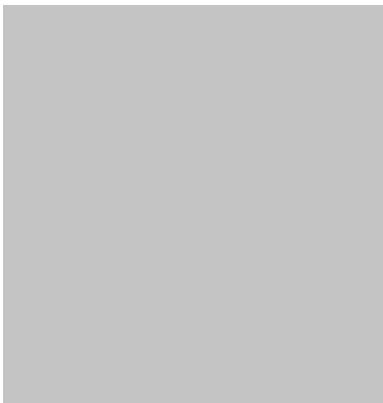
Wie können wir uns die Aneignung dieses Gemeinschaftsentwurfs im dörflichen Kontext der späten 1940er Jahre vorstellen? Die Heldengeschichte ist in all seinen Äußerungen *gendered*; sie hebt männliche Positionen hervor und blendet weibliche aus. Auf diese Weise legitimiert sie nicht nur die Trennung 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. Diese symbolische Geschlechterordnung – so scheint es – besitzt in den späten 1940er Jahren einige Relevanz. Sie kann männlichen Identitäten, die durch traumatische Kriegs- und Nachkriegserfahrungen erschüttert wurden, als Stütze dienen. Die Ausnahmeerfahrung des Soldatseins, die ihre zerstörerischen Spuren an Körper und Seele hinterlassen hat, muss wiederum in die Normalität des Alltags eingeordnet werden. Die Notwendigkeit, dem Krieg einen Sinn zu verleihen, stellt sich umso drängender, als sich die ehemaligen Soldaten der Deutschen Wehrmacht 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 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 zugedacht waren. Vieles spricht dafür, dass die Heldensage den Männern der Soldatengeneration einen symbolischen Raum eröffnet, um die patriarchalische Geschlechterordnung, die im sozialen Raum in Unordnung geraten ist, wiederum in Ordnung zu bringen.<sup>27</sup>

Über die Soldatengeneration hinaus spricht die Sage mehr oder minder *alle* Männer des Dorfes an. Besonders jene können sich angesprochen fühlen, deren Weltanschauungen der *political correctness* der ersten Nachkriegsjahre entgegenstehen: die ehemaligen Nationalsozialisten, deren Partei verboten ist, aber auch Anhänger des „Ständestaates“ und der Habsburgermonarchie, deren politischer Katholizismus mit dem großkoalitionären Klima schwer vereinbar ist. 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 Ersten 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 aber die Imagination einer entnationalisierten Gemeinschaft der Männer der Gemeinde Kontur, welche die ideologischen Gegensätze zwischen Deutschnationalen und Österreichpatrioten ausblendet. Diese gedachte Männer-Gemeinschaft geht einher mit der Eingliederung der ehemaligen NSDAP-Mitglieder in die Lager von ÖVP und SPÖ, die mit den Nationalratswahlen 1949 ihren vorläufigen Abschluss findet.<sup>28</sup> Die Regie des Gemeindefestes verstärkt das gemeinschaftsbildende Potenzial der Sage. Die Eröffnungsfeier findet gemeinsam mit dem Erntedankfest statt, dem alljährlichen Anlass bäuerlicher Selbstdarstellung.

Auf diese Weise wird der einmalige Feieranlass in den wiederkehrenden Kalender lokaler und regionaler Feste eingelagert; und über die Bauern hinaus werden auch die nichtbäuerlichen Gruppen in die Festgemeinschaft eingebunden. Nicht nur ein Fest *im* Dorf, sondern ein Fest des *ganzen* Dorfes – wenn wir die weibliche Hälfte außer Acht lassen.

## Wunder Österreich

Neun Jahre nach der Eröffnungsfeier, am 18. August 1957, ist der Gemeindesaal wiederum Schauplatz eines großen Gemeindefestes. Den Anlass bietet 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 (vgl. Abbildung 4a). Der Gegenvorschlag des Landesarchivdirektors, das Wappen des ausgestorbenen Geschlechts der Weissenberger und ein „sprechendes“ Wappen als Anspielung auf die Falkensteinmauer, einem markanten Kalkfelsen oberhalb des Ortes, zu kombinieren (vgl. Abbildung 4b), stößt in der Gemeinde auf wenig Gegenliebe. Der Bürgermeister ersucht daraufhin mit dem Hinweis auf den „vielseitigen Wunsch der Bevölkerung von Frankenfels“ einen Nachfahren des Tattenbachschen Geschlechts, 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 Familienwappens der Tattenbach (vgl. Abbildung 4c und 4d). Der Gemeinderat entscheidet sich daraufhin 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.“<sup>29</sup>



[Abbildung siehe Druckfassung]

Abbildung 4: Entwürfe für das Wappen der Marktgemeinde Frankenfels 1955–1957 (Reproduktion: Ernst Langthaler).

In diesen mehr als einjährigen Verhandlungen geraten die heraldischen Richtlinien des Landesarchivs, das Repräsentationsbedürfnis eines Adelsgeschlechts und die kommunale Identitätspolitik aneinander. In der Wahl des Tattenbachschen Familienwappens durch die Gemeindeführung verbinden sich vermutlich vage Vorstellungen von der Ästhetik eines Gemeindegewappens mit dem klaren Kalkül, dem Entwurf eine möglichst breite Akzeptanz zu sichern. Was liegt näher, als zwei geschichtsträchtige, für die touristische Verwertung geeignete Orte im dörflichen Raum im Gemeindegewappen zu verschmelzen: die geheimnisumwitterte Burgruine und die wildromantische Felsformation. Beide Orte haben auch in den unterschiedlichen Fassungen der Frankenfelder Gründungssage ihren Platz: die Weißenburg als Herrschaftssitz des Hermann von Frankenfels, die Falkensteinmauer als namensgebendes Landschaftselement der „Franken beim Fels“. Obwohl offenbar einige Elemente des Mythos aus den 1930er Jahren noch für die kommunale Identitätspolitik der 1950er Jahre nutzbar sind, signalisiert das Gemeindegewappen bereits eine Abwendung vom fränkischen Heldenepos. Die Rahmengeschichte nimmt nicht auf fiktive, sondern auf faktische Elemente im dörflichen Erfahrungsbereich Bezug: auf Burg und Berg. Zudem leistet landeskundliches Wissen, das nicht nur in die Gestaltung des Wappens, sondern auch in die Festreden einfließt, einen Beitrag zur Entmythologisierung der Gründungssage. Die Fakten der Geschichte – so scheint es – entkräften langsam die Fiktionen des Gedächtnisses.<sup>30</sup>

Neben den Verhandlungen über das Wappen erfordert das Fest zahlreiche andere Vorbereitungen, die einer im Wortsinn generalstabsmäßigen Planung durch das Festkomitee folgen. 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,“ verweist auf die verborgene Logik des Festes. Die Gemeindebewohnerinnen und -bewohner sollen nicht nur ihre Häuser bekränzen, Gartenzäune aufstellen, Fahnen ankaufen, Mehlspeisen backen, Lampions in die Fenster hängen, sondern sie sollen dies auch tun *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. Das grandiose Fest, das sich von frühmorgens bis spätabends erstreckt, macht vieles von dem zu einem sinnlichen Erlebnis, was Wochen und Monate zuvor vorbereitet worden ist: Nach dem Weckruf, einem Platzkonzert und dem Empfang der Ehrengäste formiert sich der Festzug zum Abmarsch Richtung Festplatz; nach der vom Abt des Stiftes Göttweig zelebrierten Feldmesse folgt eine öffentliche Gemeinderatssitzung mit der feierlichen Überreichung der Wappenurkunde und der Ernennung verdienter Männer zu Ehrenbürgern; musikalisch umrahmt wird der Festakt vom „Niederösterreichischen Hoamatlied“ und der Bundeshymne; nach dem Mittagessen formiert sich der Festzug erneut zur Weihe der Ortswasserleitung; 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 nun folgende „niederösterreichische Heimatfest“ mit Tanz-, Gesangs- und Musikeinlagen findet mit dem „Frankenfelder Lied“ seinen Abschluss; der anschließende Tanz wird begleitet von einer Schauübung der Feuerwehr und einem nächtlichen Feuerwerk.<sup>31</sup>

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 insze-

niert 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 Angehörigen zu Spielern, ihr Handeln zu einem Drama. Zum ersten Mal nach Kriegsende stützt sich die kommunale Identitätspolitik auf die erfundene Tradition der Folklore. Die Presseberichte über das Fest nehmen die offizielle Lesart vorweg: „Frankenfels und das Wunder Österreich“. In dieser Formel kommt eine Doppelidentität zum Ausdruck, die Lokales und Nationales verschmilzt. 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.“ Verbunden sind die beiden Seiten dieses Identitätswurfs weniger über die Erinnerung an eine glorreiche Vergangenheit als vielmehr 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.“<sup>32</sup> „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. Gerade diese räumliche Unbestimmtheit macht „Heimat“ zum Passepartout-Begriff, der in der Vorstellung lokale und nationale Gemeinschaft verklammert.<sup>33</sup> Über die Denkfigur der „Heimat“ wird das abstrakte Wort von „unserem 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 Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Festes mit diesem Entwurf lokal-nationaler Gemeinschaft identifizieren können? Die Bedingungen des ländlichen Lebens in den späten 1950er Jahren legen eine solche Vermutung nahe. Die Vorstellung lokal-nationaler Gemeinschaft ist nicht nur im Hier und Jetzt des Festes sinnlich erfahrbar, sondern heftet sich auch an alltägliche Orte und Zeiten. „Heimat“ wird im Wortsinn greifbar in den Eigenheimen, die in großer Zahl auf den ehemaligen, nunmehr parzellierten Pfarr- und Gemeindegründen entstehen; im Trinkwasser, das nun bei Bedarf aus dem hauseigenen Wasserhahn fließt; im elektrischen Licht, das neuerdings auch im Haus die Finsternis künstlich erhellt.<sup>34</sup> Über die Chiffre des „Wiederaufbaus“, des öffentlichen wie des privaten, werden abstrakte Gemeinschafts-Entwürfe konkret denkbar, mitteilbar und machbar: *Schaut her, das alles haben wir geschafft.*<sup>35</sup> Nun 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. So wird der Ort, an dem von „Österreich“ die Rede ist, langsam zu einem Ort, an dem die österreichische Nation stillschweigend anerkannt wird. Je mehr imaginierte Gemeinschaften von den Vielen gelebt werden, desto weniger braucht es Einzelne, die sie effektiv in Szene setzen. Das heißt freilich nicht, dass sich die Gemeindebürgerinnen und -bürger allzeit und allerorts als ‚Österreicher‘ fühlen; doch die lokal-nationale Identität ist abseits dörflicher Feste stärker an routinisierte Praktiken gebunden. Das Doppelgesicht der Kollektividentität mutiert vom feierlichen Antlitz zur alltäglichen Miene, von der Pose zum Habitus.

## Gemeinschaftsentwürfe im Vergleich

Wie das Beispiel Frankenfels zeigt, vermischen sich biologistische, traditionalistische und universalistische Codes in den Entwürfen kollektiver Identität der Nachkriegszeit, wenn auch in unterschiedlichen Verhältnissen (Tabelle 1). Betrachten wir zunächst jene Feste, die sich an staats- und parteipolitische 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 jahrhundertelange, 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 1950er 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 1930er Jahren fort, die das Jahr 1945 als identitätsstiftenden Bruch mit dem Vorher erscheinen lassen: die Jahre 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.<sup>36</sup> 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 universalistischen 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 Öster-

reich“ schiebt sich die glorreiche Zukunft vor die heroische Vergangenheit. In großkoalitionärer Eintracht inszenieren die Gemeindeeliten eine Festgemeinschaft, die alle Bewohner zu Komparsen einer säkularisierten Heilsgeschichte machen möchte. Das noch ungewohnte „neue Österreich“ zeigt sich nunmehr im vertrauten Gewand der Gemeinde, als lokale Metapher.

Tabelle 1: Gemeinschaftsentwürfe in der kommunalen Identitätspolitik in Frankenfels 1945–1960

	1946	1950, 1954, 1958	1948	1957
Feieranlass	staatspolitisch-einmalig	parteipolitisch-routinisiert	lokal-routinisiert	lokal-einmalig
Leitmotiv	Baum	Freiheit/Farben	Heldentum	Wunder
Code	biologistisch	universalistisch	traditionalistisch	universalistisch
Gemeinschaft	Wesens-gemeinschaft	Heils-gemeinschaft	Erinnerungsge-meinschaft	Heils-gemeinschaft
Sprecher	Lehrerschaft	SPÖ/ÖAAB + Pfarrer	Bauernbund (+ SPÖ)	ÖVP + SPÖ
Eingeschlossene	„Demokraten“	eigenes Lager	Dorfgesellschaft	Dorfgesellschaft
Ausgeschlossene	„Ehemalige“	anderes Lager	-	-
Verhältnis lokal/national	„Österreich“ als volkspädagogische Norm	„Österreich“ als lagerspezifischer Kampfbegriff	national unbestimmte Lokalidentität	„Österreich“ als lokale Metapher

## Nationales und Lokales als symbolische Tauschgüter

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 Identitätswürfe 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 kommunalen Identitätspolitik. In der zweiten Hälfte der 1940er 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 österreichischpatriotischen 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 Österreichpatriotismus 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 christlichsoziale 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 1950er Jahre rückt ‚Österreich‘ als lagerspezifischer Kampfbegriff in den 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 einen 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. Feieranlässe wie der Erste Mai heben den alltäglichen Zwang zur innerdörflichen Kooperation kurzzeitig auf und spalten die Gemeinde 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 kommunalen Identitätspolitik beruht auf dem die politischen Lager übergreifenden Konsens, sich als der jeweils ‚bessere Österreicher‘ zu sehen. Österreich*bekanntnis* wird zum – freilich nach Lagergrenzen gespaltenen – Österreich*gefühl*.

Die zweite Hälfte der 1950er Jahre ist geprägt von ‚Österreich‘ als lokaler Metapher, von der Vorstellung, gleichzeitig der lokalen *und* der nationalen Gemeinschaft anzugehören. Die Identitätspolitik der Gemeindeeliten 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 Kampfbegriff, 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. 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 mutiert vom feierlichen Antlitz zur alltäglichen Miene, von der Pose zum Habitus.

Der Historiker Hanns Haas hat am Beispiel Salzburgs nach 1945 die Koppelung von nationaler und regionaler Sinnstiftung erkannt;<sup>37</sup> am Beispiel Frankenfels lässt sich diese Erkenntnis auf lokale Sinnstiftung erweitern: Einer von mehreren Wegen in die österreichische Nation nach 1945 führt, so scheint es, über das Regionale und 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. Dies ergänzt die verbreitete These, die österreichische Identität nach 1945 konstituierte sich primär aus zeitlichen Differenzen,<sup>38</sup> um das Moment der räumlichen Identifikation. Der Gemeinschaftsentwurf eines „neuen Österreich“ findet im Alltag nicht sofort ungeteilte Anerkennung, sondern wird in zeitlich unterschiedlichen Varianten angeeignet: als Erinnerung



an das ‚alte Österreich‘, als vage Vorstellung, als Ausweis staatsbürgerlicher Gesinnung, als reflektiertes Nationalbewusstsein, als vorbewusstes Gefühl. In der Genese der kollektiven Identität der Zweiten Republik scheinen Nationales und Lokales eng verzahnt. Die Inszenierung einer Gemeinschaft, die das *ganze* Dorf erfasst, bringt auch nationale Identitäten zum Einsatz; gleichwohl setzt die Inszenierung nationaler Gemeinschaft auch lokale Identitäten ein. Auf der dörflichen Bühne, können wir sagen, gibt ein und dasselbe Ensemble gleichzeitig zwei Dramen. Beide Spielarten von Identitätspolitik arbeiten der Fragmentierung der politischen Kultur der ersten Nachkriegsjahre – Christlichsoziale versus Sozialdemokraten versus Nationalsozialisten – entgegen.

Dieses Doppelspiel lässt sich in folgender Weise 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 1930er Jahren adaptiert, rückt hingegen die Lokalidentität nach vorne, worüber nationale Vorstellungen von Gemeinschaft in den Hintergrund treten. Dies 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 1950er 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 Lagergrenzen verblassen lässt, worüber auch die Gemeinschaft der ganzen Gemeinde 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 lokale Metapher. Im Wechselspiel von Lokal- und Nationalidentität werden Orte *in* Österreich zu Orten *des* Österreichischen. Frei nach Eugen Weber ließe sich schließen: Aus Dörflern wurden Österreicher – nicht obwohl, sondern *weil* sie zugleich Dörfler blieben.

# Anmerkungen

- 1 Eugen Weber, *Peasants Into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870–1914*, Stanford 1976, 486.
- 2 Ich stütze mich im Folgenden auf Arbeiten im Rahmen des Forschungsschwerpunkts Kulturwissenschaften/Cultural Studies des österreichischen Wissenschaftsministeriums, die bislang in mehreren Publikationen ihren Niederschlag gefunden haben. Vgl. Ernst Langthaler, *Österreich vor Ort. Ein Weg in die kollektive Identität der Zweiten Republik*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 13 (2002) H. 1, 7–43; Ders., *Feiern im Wiederaufbau. Identitätspolitik in einer österreichischen Dorfgesellschaft 1945–1960*, in: Nikola Langreiter/Margareth Lanzinger (Hg.), *Wandel: Kontinuität. Kulturwissenschaftliche Versuche über ein schwieriges Verhältnis*, Wien 2002, 137–163; Ders., *The Rise and Fall of a Local Hero. Memory, Identity and Power in Rural Austria, 1945–1960*, in: *Cultural Studies* 16 (2002) H. 6, 786–796; Ders., *Aufstieg und Fall eines Lokalhelden. Gedächtnis, Identität und Macht im ländlichen Österreich (1945–1960)*, in: Václav Bůžek/Dana Štefanová (Hg.), *Menschen – Handlungen – Strukturen. Historisch-anthropologische Zugangsweisen in den Geschichtswissenschaften*, České Budejovice 2001, 423–437.
- 3 Vgl. Pierre Bourdieu, *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, Wien 1990.
- 4 Bernhard Giesen unterscheidet „primordiale“, „traditionale“ und „universalistische“ Codes der kollektiven Identität. Vgl. Bernhard Giesen, *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2*, Frankfurt am Main 1999, 24–69.
- 5 Die Zahl der Einwohner der Gemeinde steigt zwischen 1951 und 1961 von 1.732 auf 1.826, jene der Häuser von 313 auf 364. Der Anteil der Berufstätigen in der Land- und Forstwirtschaft sinkt im selben Zeitraum von 65 auf 56 Prozent, während jener von Industrie und Gewerbe von 24 auf 29 Prozent und jener von Handel und Verkehr von 8 auf 12 Prozent steigt. Als Überblick zur Geschichte der Gemeinde im 20. Jahrhundert vgl. Ernst Langthaler, *Das Frankenfeler Gedächtnis. Vom Erinnern und Vergessen der Zeitgeschichte (1905 bis 1996)*, in: Bernhard Gamsjäger/Ders. (Hg.), *Das Frankenfeler Buch*, Frankenfels 1997, 214–395.
- 6 Zur Inszenierung dieser Feier auf Staats- und Landesebene vgl. Stefan Spevak, *Das Jubiläum „950 Jahre Österreich“. Eine Aktion zur Stärkung eines österreichischen Staats- und Kulturbewußtseins im Jahr 1946* (Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 37), Wien/München 2003.
- 7 Vgl. Festschrift anlässlich der 950-Jahr-Feier der Geltung des Namens Österreich, hg. vom Festausschuß „Ostarichi“, Amstetten 1946.
- 8 St. Pöltner Zeitung vom 31. Oktober 1946, 4–5.
- 9 Vgl. Anton Staudinger, *Austrofaschistische „Österreich“-Ideologie*, in: Emmerich Tälös/Wolfgang Neugebauer (Hg.): *„Austrofaschismus“. Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938*, 3. Aufl., Wien 1985, 287–316.
- 10 Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3, Schuljahr 1946/47.
- 11 Niederösterreichische Nachrichten vom 13. Mai 1950, 4.
- 12 Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3, Schuljahr 1949/50.
- 13 Vgl. Langthaler, *Gedächtnis*, wie Anm. 5, 229–237.
- 14 Pfarrarchiv Frankenfels, Pfarrchronik, Eintrag vom 30. April und 31. Mai 1950.
- 15 St. Pöltner Zeitung vom 13. Mai 1954, 8.
- 16 St. Pöltner Zeitung vom 6. Mai 1954, 7.
- 17 St. Pöltner Zeitung vom 13. Mai 1954, 8.
- 18 St. Pöltner Zeitung vom 3. Mai 1958, 8.
- 19 Vgl. Martin Neubauer, Seemann in den Bergen. Jugendliche Freizeitkultur in den niederösterreichischen Voralpen um 1960, in: Ernst Langthaler/Reinhard Sieder (Hg.), *Über die Dörfer. Ländliche Lebenswelten in der Moderne (Kultur als Praxis 4)*, Wien 2000, 217–249.
- 20 Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3, Schuljahr 1948/49.
- 21 Vgl. Irene Nierhaus, *Kunst-am-Bau im Wiener kommunalen Wohnbau der fünfziger Jahre*, Wien u.a. 1993.
- 22 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.
- 23 Vgl. Wolfgang Kos, *Eigenheim Österreich. Zu Politik, Kultur und Alltag nach 1945*, Wien 1994, 73.
- 24 Volksschule Frankenfels, Schulchronik, Band 3, Schuljahr 1948/49.
- 25 Vgl. Werner M. Doyé, Arminius, in: Etienne François/Hagen Schulze (Hg.), *Deutsche Erinnerungsorte III*, München 2001, 587–602.

- 26 Vgl. Langthaler, Gedächtnis, wie Anm. 5, 270–271.
- 27 Vgl. Ernst Langthaler, Umbruch im Dorf? Ländliche Lebenswelten von 1945 bis 1950, in: Reinhard Sieder/Heinz Steinert/Emmerich Tálos (Hg.), Österreich 1945–1995. Gesellschaft, Politik, Kultur, 2. Aufl., Wien 1996, 35–53, hier 41–43.
- 28 Vgl. Langthaler, Umbruch, wie Anm. 27, 48–50.
- 29 Gemeindearchiv Frankenfels, Ordner 0/0/3/1955–1957.
- 30 Vgl. Pierre Nora, Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Frankfurt am Main 1998, 11–42.
- 31 Gemeindearchiv Frankenfels, Ordner 0/0/3/1955–1957.
- 32 St. Pöltner Zeitung vom 22. August 1957, 6.
- 33 Vgl. Alon Confino, The Nation as a Local Metaphor. Württemberg, Germany, and National Memory, 1871–1918, Chapel Hill/London 1997, 97–124.
- 34 Vgl. Langthaler, Gedächtnis, wie Anm. 5, 344–349.
- 35 Vgl. Kos, Eigenheim, wie Anm. 23, 103–108.
- 36 Zur Bedeutung lagerspezifischer Differenzenerfahrungen der Zwischenkriegszeit für die kollektive Identität der Zweiten Republik vgl. Gerhard Botz/Albert Müller, Differenz/Identität in Österreich. Zu Gesellschafts-, Politik- und Kulturgeschichte vor und nach 1945, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 6 (1995), 7–40, hier 25.
- 37 Vgl. 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 199.
- 38 Vgl. Botz/Müller, Identität/Differenz, wie Anm. 36, 8.