

Universität Basel  
Kulturwissenschaft/Europäische Ethnologie  
Lizentiatsarbeit

Markus Schütz

## **Die Alp als Ort der Gegenkultur**

Eingereicht bei Prof. Dr. Walter Leimgruber, Basel  
und Dr. Marius Risi, Chur und Einsiedeln

Markus Schütz  
Krippenstr. 16  
3008 Bern  
markus.schuetz@gmail.com

Eingereicht am 4. November 2010

## Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b> .....	<b>6</b>
1.1	Der Einspruch des Feldes .....	7
1.2	Übererforschtes Terrain? .....	9
1.3	Fossilienfunde .....	10
1.4	Fragestellung und Methode .....	12
1.5	Die Interviews .....	16
1.6	Literatur und Forschungsstand .....	18
1.6.1	Der Blick auf die Alpen .....	19
1.6.2	Der Blick auf die Äpler .....	21
1.6.3	Die neuen Äpler .....	23
1.6.4	Land/Stadt und Gegenkultur ab 1970.....	24
1.7	Begriffe – Äpler, 68er, Aussteiger, Gegenkultur .....	26
<b>2</b>	<b>Zurichtungen – Rollenveränderung des Äplers</b> .....	<b>29</b>
2.1	Geschichte des Äplers und des Äpler-Bildes.....	30
2.2	Fragliche Tauglichkeit des Äplers zur nationalen Identifikationsfigur.....	34
2.3	Die Anfänge – Hinwendung zum Land ab den 70ern.....	38
2.3.1	Schritte aufs Land – Entwicklung von Landkommunen .....	44
2.3.2	Ideelle Voraussetzungen: Äpler, Gaukler und Zigeuner .....	47
2.3.3	Materielle Voraussetzungen: Krise der Alpwirtschaft.....	55
2.4	«Ausstieg» als Kennzeichen modernen Lebens .....	60
<b>3</b>	<b>Drin sein – in der Rolle des Äplers</b> .....	<b>63</b>
3.1	Zum Begriff des Ausstiegs .....	63
3.2	Flucht aufs Land – Flucht vor der Stadt? .....	68
3.3	Alp und Bewegung: Die politische Alp der 80er.....	72
3.3.1	Alp, Staatsschutz, Militär, Polizei .....	75
3.4	Differenzen und Kontakte zu Bauern .....	80
3.4.1	Besitz als Problem – temporäre Aneignung als Lösung .....	84
3.4.2	Äplerin, Bauer, Bäuerin – Gender-Aspekte .....	87
3.5	Bauer als Verbündeter.....	91
3.6	Differenz-Erfahrungen und -Inszenierungen .....	93
<b>4</b>	<b>Alp als Lern- und Forschungsort</b> .....	<b>95</b>
4.1	Konkretes Lernen – Äplern können .....	97
4.2	Alp als Lebensschule .....	100
4.3	Alp als ethnographischer Feldaufenthalt.....	102
4.4	Alpen- und Äplerbilder.....	106
<b>5</b>	<b>Der nationale Backlash der Folklore</b> .....	<b>110</b>
5.1	Weitere Forschung .....	121
<b>6</b>	<b>Literatur</b> .....	<b>124</b>
6.1	Zeitungsartikel.....	124
6.2	Wissenschaftliche Literatur, Monographien, Quellen.....	126

## Abbildungsverzeichnis

Abb. 1	Plakat «Die junge Schweiz» (Gavranic 2010: 56) .....	46
Abb. 2	Cover von «Zalp» Nr. 19/2008 .....	103

## 1 Einleitung

Am Anfang der empirischen Arbeit stand nicht viel mehr als ein vages Gefühl: Offenbar gehört das Z-Alp-Gehen, also das Arbeiten als Senn oder Hirt auf einem Alpbetrieb während der Sommermonate, in einigen durchaus urbanen, nichtlandwirtschaftlichen, linksalternativen Kreisen zu den legitimen Elementen, die einer Biographie angefügt werden können; mit dem Z-Alp-Gehen liegt Prestigegewinn drin. Gleichzeitig liegt es scheinbar jenseits jeglicher unmittelbarer materieller Notwendigkeit, auch lassen sich die Erfahrungen, die Kompetenzen, die während einer Alpzeit erworben werden, kaum direkt in Berufsbiographien im dritten Sektor verwerten. Hinzu kommt, dass nicht nur wenig dafür, sondern vieles aus ideologischen Gründen dagegen spricht, gerade in der Schweiz: Stärker als anderswo wird hier nationale Identität entlang den Achsen «Alpen» – «Bauern und Hirten» – «Ländlicher Raum» begründet, hinzu kommt mit der Praxis des Älplerns, des KäSENS und Hütens noch ein Strauss bodenständiger Folklore, vom Alpsegen bis zur Sennentracht. Sich ausgerechnet einen Job in diesem patriotisch aufgeladenen, mit rückständig-folkloristischem Brimborium verzierten Bedeutungsfeld als Identifikationsfigur auszusuchen, hielt ich gerade bei den Personen, von denen ich annahm, dass sie sich selbst ideologisch durchweg anders positionieren, für möglicherweise verhänglich. Ich war gespannt, mit welchen Operationen die alternativen (auch: linken) Städter dafür sorgen würden, dass die eigene Identität nicht zu stark ins Wanken gerät. Kurz: Das Älplern alternativer Städter erschien mir als erklärungsbedürftiges kulturelles Tun, dessen Sinnhaftigkeit erst erschlossen werden muss. Was treibt diese Leute auf die Alp?

Diese Erschliessung führte mich im Laufe der Zeit über einige Irrwege immer weiter weg von den gegenwärtigen Älplern und der Alp selbst, führte mich hin zu Themenfeldern, die ich im Zusammenhang mit «Alp» zunächst nicht vermutet hätte: von der Anti-AKW-Bewegung bis zu Frank Zappa, von den Globus-Krawallen über die Fichen-Affäre bis zur Globalisierungskritik, von der Fünf-Strich-Kuh zur gehobenen Küche. Ich stellte fest: Als wesentliches Element einer angeblichen Schweizer Mentalität oder Identität ist ein Querschnitt durch 40 Jahre Alp auch ein Querschnitt durch das entsprechende Stück Schweizer Geschichte, in verschiedenster Hinsicht: Auf der Alp werden dieselben Themen und Konfliktfelder verhandelt wie überall sonst im Land während dieser Zeit. Ich stiess auf eine Episode, in der die Schwei-

zer Armee von mit Hellebarden bewehrten Hirten in die Flucht geschlagen wurde;<sup>1</sup> dieses Bild stellt ein Jahrhundert von Bildern schweizerischer Identität auf den Kopf, es ist als Vexierbild ein gutes Beispiel für das, was ich in dieser Arbeit ausführen möchte. Die Alp ist Staffage vieler nur allzu vertrauter Bilder, die unter neuen Perspektiven, quasi neu gerahmt, neue Einblicke bieten.

Vor diesem Hintergrund irritiert in der letzten Zeit eine Tendenz im medialen Geschehen: Es scheint, dass der Diskurs um die Alpen, um alpine Kultur und um Traditionen wieder radikal nationalisiert wird. Jüngstes Beispiel dafür ist etwa ein Artikel im «Magazin» mit dem Titel «Die Rückkehr der geistigen Landesverteidigung» (Zaugg 2010). Die Alpen werden offensichtlich wieder herangezogen, wo «nationale Identität» behauptet werden soll. Ich halte nicht viel von diesem reflexartig herangezogenen Interpretationsraster und möchte am Schluss dieser Arbeit dagegen argumentieren: Es blendet vier Jahrzehnte alternativer Deutungen alpiner Kultur aus und überspringt eine ganze Epoche, in welcher die Alpen in ganz anderem semiotischem Umfeld gesehen wurden bzw. werden konnten.

## 1.1 Der Einspruch des Feldes

Mit der Leitvorstellung des «Städters auf der Alp» machte ich mich daran, einige Städter ausfindig zu machen, die einen Sommer auf der Alp verbringen wollten, um mit Interviews und teilnehmender Beobachtung rauszufinden, was für sie der Sinn ihres Tuns ist. Die möglichen Interviewpartner und Gewährspersonen dachte ich am besten am Käserkurs in Hondrich BE zu finden, wo angehende Äpler, oft Alp-Anfänger, in einem einwöchigen Kurs das Käsen erlernen und in verschiedenen Aspekten auf die Zeit auf der Alp vorbereitet werden. Der Kurs wird jedes Frühjahr dreifach geführt, ich war also dreimal jeweils am Eröffnungstag zugegen und konnte den Kursteilnehmern mein Unternehmen näherbringen; ich suchte nach Leuten ohne landwirtschaftlichen und mit städtischem Hintergrund, die in diesem Sommer auf die Alp gehen würden. Das Resultat war zunächst ernüchternd: Das Teilnehmerfeld war durchaus heterogen zusammengesetzt, aber nicht so, wie ich mir das vorgestellt hatte: Da waren etwa die zwei Lebensmittel-Inspektoren, die den Kurs als Teil ihrer beruflichen Weiter-

---

1. Siehe S. 73

bildung ansahen, selbst aber keineswegs die Absicht hatten, danach auf die Alp zu gehen; oder der Vater eines jungen Landwirts, dessen Sohn im Sommer auf die Alp gehen wollte und der den Kurs absolvierte, um ihn gelegentlich zu unterstützen; einige pensionierte Männer, darunter ein Maurer aus Süddeutschland, dessen Eltern in seiner Kindheit Bauern waren und der nun nach seinem Berufsleben nochmals sehen wollte, ob er dafür noch tauglich wäre; der Student aus Wien oder die Studentinnen aus Süddeutschland, die dann aber – wie ich fand: leider – Agronomie studierten und deshalb für meine damalige Fragestellung nicht in Frage kamen. Einige Leute weckten dann tatsächlich mein Interesse – und nicht nur meins: Der Hebamme Katharina Kraufmann aus Stuttgart war schon das Schweizer Fernsehen auf den Fersen, die auf den Herbst eine fünfteilige «Dok»-Sendung über «Städter auf der Alp» angekündigt hatte und in den nächsten Tagen für ihre Drehaufnahmen auch den Kurs in Hondrich besuchen wollten, um erste Impressionen einzufangen. Sehr viele Kursteilnehmer hatten aber durchaus ein berufliches Interesse am Kurs, sie wollten etwa das Käsen lernen, um auf ihren Kleinbetrieben Käse für die Direktvermarktung herstellen zu können. Nur eines fand ich nicht: den klassischen alternativen Städter aus Bern, Basel, Zürich oder sogar Frankfurt oder Berlin.

Bedeutender aber für mich war, dass das Feld gegen mein Unternehmen Einspruch erhob: Eine angehende Älplerin verwahrte sich dagegen, dass ich nur «Städter» suchen wollte: Sie wohne zwar auf dem Land, habe aber ein Auto und einen Internetanschluss, verbringe darüber hinaus sehr viel Zeit mit Freunden in der Stadt und wolle durchaus nicht als ein Landei angesehen werden, das sich irgendwie von Städtern unterscheide. Letztlich erhob sie also einen Einwand gegen die Stadt-Land-Dichotomie, die ich auch der Literatur hätte entnehmen können; Martina Löw hält als Faktum fest, dass «die Unterschiede zwischen Stadt und Land in der modernen Gesellschaft nur noch in geringfügigen Differenzen bestehen» (Löw 2001: 56). Für sie macht Stadtsoziologie insofern höchstens noch Sinn als Unterkategorie einer allgemeinen Raumsoziologie, die generell die Konstruktion von Räumen untersucht. Diese Konstruktion von Raum enthält auch die Möglichkeit der Konstruktion von gegenkulturellem Raum; dessen Schaffung ist «ein zur Dominanzkultur gegenläufiges Geschehen (...). Es eröffnet individuelle Handlungsoptionen, kann – wie Widerstand allgemein – zu Veränderungen gesell-

schaftlicher Strukturen führen» (Löw 2001: 227). Vielleicht gehört für den gegenkulturellen Städter die Alp insofern zum Stadt-Raum?

## 1.2 Übererforschtes Terrain?

Ein weiterer, indirekter Einwand, älplernde Städter aufzustöbern, erfolgte in Form einer von einem Geographen bereits geleisteten Arbeit, «Von Städtern, die z Alp gehen» (Schweizer 2001). Schweizer stellt fest, dass viele Alpbilder im «kollektiven Bewusstsein» verankert seien, und er bekommt meines Erachtens auf den Alpen die Antworten, die deshalb zu erwarten waren: Es entspinnt sich ein Standard-Narrativ, das mit der Alp die harte, körperliche Arbeit verbindet, die Nähe zur Natur, das Erleben von Kreisläufen. Die Alp erscheint als das Lebendige, das Ursprüngliche, es lockt die Freiheit, das Archaische. Die Stadt und die Tätigkeit in ihr ist demgegenüber «anonym», «kopflastig», sie ist hässlich und zubetoniert, die Luft stinkt und das Verhalten wird durch Verkehrsampeln statt von natürlichen Gegebenheiten reglementiert. Auch das Forschungsdesign des «Vorher» – «Während» – «Nachher» generiert Bilder und Deutungen, die ihrerseits zu einem bereits stark eingeschliffenen Alp-Narrativ gehören. Es ist die Geschichte einer Metamorphose, wo ein Städter als der Natur entfremdeter Mensch sich unter härtesten Bedingungen der Natur stellt, verschiedene Krisen der Selbstbewährung durchlaufen muss, bevor er seinen Körper wiederentdeckt, um als Naturmensch wieder in die Stadt entlassen zu werden, die er nun mit seinem geöffneten Blick in ihrer Entfremdetheit erkennt. Er fühlt sich nun in den Wohnungen eingesperrt, reisst die Fenster auf, um zu frischer Luft zu kommen, etc pp. Es wird mit diesem Skript eine neue Form der Alpen-Folklore vorgelegt, auf die ich auch in eigenen (hier deshalb nicht weiter ausgewerteten) Test-Interviews gestossen bin.

Mir schien die Gefahr gross, durch eigene teilnehmende Beobachtung, durch Besuche auf der Alp genau diese tausendfach reproduzierten und eingeschliffenen Narrative abzurufen. Die Herausforderung war es nun, einen Weg zu finden, sich von diesen Narrativen zu lösen und mit den Interviews nicht nochmals und nochmals die Stereotype aufzuzeichnen, die längst zu einer neuen Alpen-Folklore gehören. Es ging mir keineswegs darum, sie als falsch zu diffamieren – auf einem eigenen Kurzbesuch auf der Alp musste ich feststellen, dass ich die Aussicht, die Natur, den Umgang mit Tieren tatsächlich «schön» und bereichernd fand; das

Holzhacken, Melken und Kühetreiben hat tatsächlich wenig gemein mit der Arbeit am Schreibtisch, und die Gefühle danach sind qualitativ durchaus anderer Art. Die Entnaturalisierung der erlebten ästhetischen Naturerfahrung durch den Verweis auf ihre kulturelle Konstruiertheit schien mir in diesem Zusammenhang nicht angebracht; in meinem Forschungstagebuch notierte ich nach einem Alpbesuch, ich würde aufpassen müssen, «dass ich mir beim Forschen nicht vorkomme wie der Klassenkämpfer, der sich am Bankett der Reichen genüsslich den Bauch vollschlägt, um sich dann über die Dekadenz der herrschenden Sicht auszulassen».

### 1.3 Fossilienfunde

Im Verlauf meiner Arbeit stiess ich einerseits auf die Zeitschrift «Zalp», die sich seit mittlerweile 20 Jahren jährlich an die Menschen richtet, die das Abenteuer Alp eingehen. Andererseits führte ich ein Interview mit dem «Zalp»-Herausgeber und ehemaligen langjährigen Äpler Giorgio Hösli – nicht sehr überraschend: Auf Giorgio Hösli stösst zurzeit fast unweigerlich, wer sich in irgendeiner Form mit dem Thema «Alp» beschäftigt. Hösli ist Betreiber der Webseite [www.zalp.ch](http://www.zalp.ch), Herausgeber von «Zalp» und des vielbeachteten «Handbuchs Alp» sowie weiterer Publikationen zum Thema. Mit seiner Partnerin Barbara Sulzer betreibt er die Hotline «Alpofon», die jeden Sommer quasi Sorgentelefon für in Krisen geratene Äplerinnen und Äpler darstellt und als Notfallhelfer-Stellenvermittlung fungiert. Hösli war es, der mit einigen Hinweisen meine Arbeit vollends weg von der konkreten Forschung auf der Alp, hin zu einer historischen Richtung gebracht hat. Er erwähnte eher beiläufig die «ÄplerInnenbewegung» und das «Alparchiv» – wohl in der Annahme, dass ich diesen beiden Dingen bestimmt schon begegnet sei. Die «ÄplerInnenbewegung» war eine lose Verbindung von städtischen Äplern, die Ende der 80er Jahre teilweise direkt aus der Zürcher Jugendbewegung heraus sich vor allem auf Bündner Alpen als Hirten und Sennen anstellen liessen, dabei aber ihre politischen Überzeugungen nicht im Tal liessen. Sie versuchten mehr oder weniger erfolgreich, ihre Kämpfe in die Berge zu tragen: gegen die Armee, gegen Gentechnik, gegen die Schnüffelei des Staatsschutzes, gegen AKWs und Pumpspeicherwerke, für geregelte Löhne auch auf der Alp. Aus dieser Bewegung ging auch das «Alparchiv» hervor, mit dem die neuen Äpler versuchten, ihren Bildungsrückstand in Sachen landwirtschaftliche Produktion, alpine Kultur



wettzumachen und generell ihre umfassende Wissensbegierde zu stillen. Die ÄplerInnenbewegung hat auch die Zeitschrift «Zalp» und ein jährliches Treffen in Chur initiiert, das vor allem wiederum von städtischen Äplern besucht wurde.

Die «ÄplerInnenbewegung» mit ihrem «Alparchiv» und das «Zalp» wurden zu einem wichtigen Fundus für diese Arbeit. Im Prinzip würde der Verweis auf die Zeitschrift «Zalp» genügen, die Arbeit hier abzuschliessen. In 20 Jahrgängen «Zalp» ist die Praxis des Z-Alp-Gehens aus allen möglichen Blickwinkeln nicht nur dargestellt, sondern auch kritisch reflektiert und problematisiert worden. Dies nicht nur äusserst kenntnisreich, sondern teilweise auch mit durchaus ethnographischen Methoden, so dass ich fürchte, hier nicht viel mehr als eine Fussnote zu «Zalp» liefern zu können und Hösli einen weiteren Beleg dafür zu liefern, dass Alp-Forscher im Wesentlichen Dinge «herausfinden, die andere Wissenschaftler bereits herausgefunden haben und Nichtwissenschaftler schon lange wussten» («Zalp» 19/2008, S. 22).

Das «Alparchiv» (das übrigens inzwischen im Alpinen Museum Bern beheimatet ist) und die ÄplerInnenbewegung verwiesen dann ein paar Jahre und eine Jugendbewegung weiter in die Vergangenheit. Namhafte Bestände des «Alparchivs» sind über Umwege übernommen von einem der ersten neuen Äpler der 70er-Jahre, von Urban Gwerder. Gwerder ist nicht nur einer der neuen Äpler jener Jahre, sondern gleichzeitig als «Hotchal!»-Herausgeber und Frank-Zappa-Begleiter eine Art Ikone des Untergrunds und der Schweizer «68er-Bewegung» (er selbst lehnt diesen Begriff ab; ich werde ihn unten diskutieren). Verbunden mit einer anderen Aktion der ÄplerInnenbewegung, dem «Feuer auf den Alpen», war auch der Name Armin Capaul, womit ich ebenfalls wieder auf das Jahr 1968 verwiesen war: Capauls Weg führte letztlich direkt vom Kuhstall zu den Zürcher Globus-Krawallen und zurück. Damit war ich einerseits an den Wurzeln der neuen Äpler angekommen, andererseits franste das mögliche Gebiet der Recherche weit aus, und zwar in verschiedene Richtungen.

Erstens entspann sich vor mir von den verschiedenen Namen aus ein verzweigtes Netz von weiteren Namen und verschiedenen Beziehungen, das weit über die Alp als Ort und als Thema hinausreichte. Es zeigte sich zwar, dass sich die neuen Äpler nie zu einer starren, institutionalisierten Bewegung zusammengefunden hatten. Auch ist es nicht ganz klar, inwiefern tatsächlich von einer «Bewegung» gesprochen werden kann – es waren unter dem Strich doch eher wenige Beteiligte, die sich darüber hinaus wie in einer Stafette in ihrer Tätigkeit auf der

Alp oder in der Alpwirtschaft über einen Zeitraum von mehr als 20 Jahren immer wieder ablösten. Gleichzeitig standen aber die meisten der von mir befragten Äplerinnen und Äpler während der Zeit in irgendeiner Form mit anderen Akteuren dieser Alp-Bewegung oder auch anderen Akteuren im Zusammenhang mit dem Berggebiet miteinander in Beziehung. Die ÄplerInnenbewegung präsentierte sich mir als ein Feld, in dem jeder jeden kennt, jeder mit fast jedem schon irgendwie zusammengearbeitet hat und das dabei weit über sich hinaus in die 70er Jahre zurückweist. Diese ÄplerInnen waren dabei zwar gering an ihrer Zahl, doch gemessen daran an umso stärkerer Wirkung, hatten doch viele von ihnen in irgendeiner Form in der Öffentlichkeit ihre Stimmen im Zusammenhang mit der Alp- oder Berglandwirtschaft oder der alpinen Kultur erhoben.

Zweitens war ich mit den ersten Äplern unvermittelt bei den «Aussteigern»<sup>2</sup> angelangt. Einerseits wurden die ersten Äpler auf ihren Bündner Alpen von einer breiteren Öffentlichkeit als solche bezeichnet – wer ein Curriculum in der Stadt nur schon zeitweise für einen Aufenthalt auf der Alp unterbrach, wies offenbar schon genügend Ähnlichkeiten mit dieser sonderbaren, neu aufkommenden (jugend-)kulturellen Kategorie der Aussteiger auf. Andererseits führten bei den ersten Äplern tatsächlich die Wege von der ersten Alp oft auf den ersten «Aussteiger»-Bauernhof, wiederum oft in Graubünden. Damit waren auf einmal auch Querbezüge zu Landkommunen in meinen Blickwinkel geraten.

## 1.4 Fragestellung und Methode

Die ersten neuen Äpler betraten Anfang der Siebziger, einige Einzelne bereits Ende der Sechziger die Szene. Ich frage nicht mehr danach, *ob* die Alp als ein Ort (neben vielen) der Gegenkultur angesehen werden kann. Das scheint mir inzwischen evident. Ich frage vielmehr danach, *wie* sie es unter dem Vorzeichen der oben geschilderten nationalen Besetzung des Komplexes «Sennen, Hirten, Alpen» überhaupt werden konnte. Dazu dient mir die folgende Beobachtung von Tschofen als Leitlinie für meine Aufmerksamkeit. Er beschreibt die Entdeckung der Alpen oder der «Volkskultur» als Gegenwelt in den 60ern als einen «revolutionä-

---

2. Auch dieser Begriff ist letztlich irreführend und wird von den damit Bezeichneten oft abgelehnt. Ich werde ihn weiter unten diskutieren.

ren Akt», denn bei der kritischen Intelligenz sei bis zu den 60ern mit den Alpen bzw. mit dem Ruralen, dem Traditionellen zunächst kein Staat zu machen gewesen:

Dazu bedurfte es einer folgenreichen Neuentdeckung, die in der Retrospektive als Neumontage aus alten und älteren Bildern erscheinen muss, deren Etablierung sich aber selbst als revolutionärer Akt verstanden wissen wollte. Nicht zufällig in die zweite Hälfte der sechziger Jahre, als auch international die Entdeckung der populären Widerständigkeit einsetzte, sind daher die ersten Ansätze einer vermeintlichen Befreiung des Alpenbildes von seinem bürgerlichen Ballast zu datieren: Eine Gesellschaft, die sich selbst als fragil und unsicher empfand, die sich folgenreichen Veränderungen ausgesetzt sah und diesen ihre eigene Richtung geben wollte (1968!), begann damals in den empfindlichen Überlebensgemeinschaften der Alpen ihre Vorbilder zu erkennen. Ein dynamisches Alpenbild liess die als alpin gedeutete Kultur in einem neuen Licht erscheinen. Solidarität, Rebellion und Sensibilität für das ökologische Gleichgewicht waren mit einem Mal ihre Hauptmerkmale geworden. (Tschofen 2001: 174)

Es geht nun darum, diese allgemeinen Bemerkungen auf den konkreten Fall der Entdeckung der Alp als Ort der Gegenkultur herunterzubrechen: Welcher Art war die Neumontage der alten und neuen Bilder? Welches waren die Bilder, und wie hat man sie für diese Neumontage zurecht machen müssen? Wieso gerade in den 60er Jahren? Welches waren im Konkreten die von Tschofen angesprochenen Veränderungen, inwiefern empfand sich die Gesellschaft als unsicher? War die Befreiung des Alpenbildes von bürgerlichem Ballast wirklich nur eine «vermeintliche», wie Tschofen hier anmerkt?

Dass es in den 70er Jahren ausgerechnet die gegenkulturell Suchenden waren, die die Alp entdeckten, ist meines Erachtens keineswegs evident. Natürlich, es passt *rückblickend* alles gut ins Schema: Die 68er waren geprägt durch eine neoromantische, modernisierungskritische Attitüde, sie stellten dem Fortschrittsglauben und dem Machbarkeitswahn der 60er eine fundamentale ökologische Kritik gegenüber. Die Landwirtschaft allgemein und die Alp im Besonderen scheinen daher ein logischer Schritt. Ein solcher Rückblick lässt aber ausser Acht, dass den Hippies keineswegs alle Stalltüren weit offen standen. Ich habe mich im Verlauf der Arbeit immer stärker die Frage gestellt, wie es ausgerechnet in der Schweiz zu diesem Schritt kommen konnte und welche Hindernisse überwunden werden mussten. Wohl stärker als anderswo speiste sich in der Schweiz der Mythos einer nationalen Identität aus dem Bild des Berglers und des Bauern; der Bergbauer war der Schweizer schlechthin, die alpinen Tugenden und Mentalitäten die staatstragenden Ideologeme in einer Zeit des Kalten Krieges, die sich

immer noch der Inhalte der geistigen Landesverteidigung bedienen konnten. Wieso nun in einer solchen nationalen mentalitätsgeschichtlichen Konstellation sich ausgerechnet der Äpler und der Senn als Identifikationsfigur für die Hippies und 68er anbieten konnte, war mir und ist mir immer noch rätselhaft, von beiden Seiten betrachtet. Wie ist es zu erklären, dass es die «Hippies», die «Langhaardackel», die «Verlausten», später die «Heroin süchtigen» und die «Chaoten» nicht nur in diese Gefilde, in denen sie mit solchen diffamierenden und ausgrenzenden Bildern eingedeckt wurden, hinzog, sondern sie dort tatsächlich auch Fuss fassen konnten? Welche Konflikte wurden dabei ausgetragen, um sowohl sich selbst in dieser Rolle zu legitimieren, als auch bei den angestammten Bauern Akzeptanz zu finden?

Mit Tschofens «Befreiung des Alpenbildes» und der Neudeutung der alpinen Kultur liegt auf einmal die Volkskunde selbst auf dem Seziertisch – im konkreten Fall der neuen Äpler auch aus Gründen der persönlichen und thematischen Vernetzungen. Die Praxis einer bis Ende der 60er Jahre gängigen Volkskunde diente diesen in gewissem Masse in einer popularisierten Form als Leitfaden zum Umgang mit der Tradition, in die einzusteigen sie sich anschickten. Umgekehrt schrieben und schreiben manche neuen Äpler selbst an der Fachtradition weiter. Generell glaube ich, dass sich in den 70er Jahren ein Blick auf alpine Kultur und die Berglandwirtschaft etablierte, der in grösserem Rahmen einen Zeitgeist widerspiegelte und den die Volkskunde als *engagierte* Volkskunde aktiv mitprägte. Mit anderen Worten: Der Teil der Volkskunde, der ab den 1970ern nach dem «Abschied vom Volksleben» noch den Mut hatte, sich mit alpiner Kultur zu beschäftigen (gross war er nicht mehr), ist seinerseits geprägt von diesem spezifischen Blick auf die Berglandwirtschaft. Umgekehrt prägt die Volkskunde diesen Blick wesentlich mit, indem sie sich auch als *engagierte* Volkskunde versteht. Sie tut das dabei durchaus unter den neuen Paradigmen, die das Fach seit den 70ern prägen, dennoch liegen mir damit ihre Ergebnisse und Befunde nicht als neutrales Datenmaterial, sondern ebenso sehr als Quellen von Protagonisten vor. Indem ich, selbst nun in dieser Tradition stehend, meinen Blick erneut auf die Alp richte, muss ich mir vergegenwärtigen, wie dieser Blick ausgebildet und geprägt wurde.

Die Arbeit war von Anfang an darauf angelegt, mich im Wesentlichen dem Thema auf zwei Wegen zu nähern: erstens durch qualitative, leitfadengestützte Interviews, zweitens durch möglichst breite Erschliessung des Themas über die bereits vorliegende Literatur. Zunächst

war auch teilnehmende Beobachtung während einiger Tage auf Alpbetrieben, die ich im Verlauf der Arbeit identifizieren wollte, vorgesehen. Nach den ersten Interviews habe ich dann – durchaus gegen meinen ursprünglichen Hintergedanken, während meiner Forschungstätigkeit auch meine eigene Natursehnsucht zu befriedigen – von der teilnehmenden Beobachtung aus verschiedenen Gründen Abstand genommen.

Zunächst ist die teilnehmende Beobachtung auf der Alp für sich genommen schon volkscundliche Fachfolklore: Die Tagesabläufe, Handgriffe, Praxen und materiellen Welten der Äpler sind schon mehrfach akribisch beschrieben und dokumentiert, von Richard Weiss über Robert Kruker und Heinrich Middendorf bis in letzter Zeit zu Sarah Fasolin oder Andreas Schweizer. Dann fällt auf, dass kaum jemand, der in den letzten 20 Jahren über die Alp geschrieben oder geforscht hat, nicht selbst schon einen Alpsommer verbracht hat. Vielleicht ist es gar nützlich, von einer «teilnehmenden Beobachtung» und Erforschung der Alp unter Einsatz des eigenen Körpers abzusehen, um mal eine distanziertere Beobachtung folgen zu lassen, die das Risiko, dem Alp-Reiz zu erliegen, nicht schon im Ansatz in sich trägt. Drittens – und das ist inzwischen mein Hauptinteresse – haben mich je länger, je mehr die *Anfänge* dieser neuen Alpbegeisterung, die nicht bloss eine ästhetische ist, sondern die Selbsterfahrung einschliesst, interessiert. Es zeichnete sich bald ab, dass sowohl die Anfänge dieser Form von Alperfahrung als auch die Produktion entsprechender Bilder zuhanden des urbanen Publikums sich recht genau datieren lassen: Zog es vor 1970 kaum je einen Städter auf die Alp, kann man unmittelbar nach 1970 von einem eigentlichen Boom sprechen.

Indem ich meinen Untersuchungszeitraum bis auf eine Zeit ausdehne, die 40 Jahre zurückliegt, begeben mich in ein Gebiet, das bereits in Reichweite der Historiker liegt. Das problematisiert das Führen und die Auswertung der Interviews mit strenger Anwendung der Methoden der Grounded Theory, denn die Kontexte und Motivationen meiner Gesprächspartner können sich über den Untersuchungszeitraum gewandelt haben. Zudem liegen die Alperfahrungen der Befragten zum Teil über zehn Jahre zurück. Ich bewege mich gleichzeitig hin zur Oral History: Mit den Interviews erweitere ich die Datenbasis, die in Form von Zeitungsartikeln, volkscundlichen und historischen wissenschaftlichen Arbeiten, Selbsterfahrungsberichten usw. bereits vorliegt. Zudem habe ich von den befragten Interviewpartnern wertvolle Hinweise auf weitere Quellen oder Auskunftspersonen bekommen. Ziel war, in einer breit

verstandenen hermeneutischen Methode meine Vermutungen immer mehr zu konkretisieren, zu revidieren und zu ergänzen.

Die Interviewpartner waren in verschiedener Hinsicht recht heterogen: Es sind Männer und Frauen aus verschiedenen sozialen Hintergründen und mit verschiedenem Bildungsstand, teilweise mit Altersunterschieden von gegen 30 Jahren. Aber sie hatten doch eines gemeinsam: Alle hatten sie zumindest zum Zeitpunkt ihres Alpeinsatzes grundsätzliche politische oder weltanschauliche Einwände gegen die herrschende Kultur, erklärten sich mit Kapitalismus, Konsumkultur oder schlicht den herrschenden Machtverhältnissen nicht einverstanden. Sie waren oder sind bzw. verstanden sich zu dieser Zeit oft als Angehörige einer Gegenkultur.

## 1.5 Die Interviews

Wie ich bereits beschrieb, suchte ich für diese Arbeit anfangs Äplerinnen und Äpler, die in weitestem Sinne aus städtischem bzw. nichtlandwirtschaftlichem Umfeld stammen und im Sommer 2010 auf die Alp gehen würden; daneben suchte ich Äplerinnen und Äpler, die in den letzten 20 Jahren solche Erfahrungen gemacht hatten. In dieser Anfangsphase hatte ich einige Adressen von Alpen, die ich im Spätsommer besuchen wollte, wenn die Milchmenge abnehmen und den Äplern mehr Zeit zur Verfügung stehen würde. Also wollte ich erst die Äpler besuchen, die vor längerer Zeit auf der Alp waren. Erst während der Arbeit und nach den ersten Interviews änderte ich dann mein Vorhaben dahingehend, dass ich mich historisch weiter nach hinten, also in Richtung der Anfänge in den 70ern, hinarbeiten wollte.

Insgesamt sind 15 mindestens einstündige, oft längere Interviews geführt und transkribiert worden. Zwei dieser Interviews führte ich als Experteninterviews mit Interviewpartnern, die selbst nicht auf der Alp waren, nämlich mit dem Volkskundler Robert Kruker und mit dem Soziologen Ruedi Albonico. Beide hatten allerdings ihren eigenen Zugang zur Berglandwirtschaft; Albonico begann noch während seines Studiums in Zürich damit, einen eigenen Bauernhof aufzubauen, und während der Gespräche erfuhr ich, dass zeitweise Robert Kruker dabei beteiligt war. Auch waren beide beteiligt am Aufbau von «Pro Vita Alpina». Das war ein erster Fingerzeig, dass die Sphären von «Experten» als Informationslieferanten und «Beteiligten» als Forschungsgegenstand nicht so sauber zu trennen sein würden. Auch das Interview

mit Giorgio Hösli führte ich anders als die restlichen zwölf mit «reinen» Äplern: Hösli war zwar selbst während mehr als zehn Jahren auf der Alp, dennoch sprach ich ihn eher in seiner Funktion als Alp-Publizist an.

Üblicherweise werden Gespräche mit Informanten im Rahmen einer solchen Arbeit anonymisiert. In meinem Fall habe ich gemerkt, dass viele meiner Informanten nicht nur als Äpler, sondern auch selbst als Autoren oder Autorinnen gewirkt haben. Sie sind also selber als Produzenten von Alpbildern an die Öffentlichkeit getreten und haben zum Teil eine gewisse Prominenz, manche nur in der Szene, manche auch ausserhalb. Bisweilen halte ich die Nennung der Namen deshalb für wesentlich. Auch zeichnet sich die relativ kleine Gruppe dadurch aus, dass die meisten der Beteiligten entweder direkt oder indirekt über wenige Stationen miteinander in irgendeiner Art verflochten sind. Zudem sind einige Aussagen selbst bei einer Anonymisierung eindeutig einer Person zuzuordnen. Ich werde deshalb die Äpler dort mit Namen auftreten lassen, wo ich es für wichtig halte, oder dort, wo eine Anonymisierung keine Gewähr für Nicht-Identifizierbarkeit bietet. Ich hatte diesen Interviewten deshalb angeboten, ihnen die betreffenden Stellen zum Gegenlesen vorzulegen. In den anderen Fällen verzichte ich auf die Namen.

Im Lauf der Arbeit ist mir von Giorgio Hösli ein weiteres, erstaunliches Dokument zur Verfügung gestellt worden: Es handelt sich um Protokolle von Interviews, die die Äplerinnen und Äpler der ÄplerInnenbewegung Anfang der 90er Jahre aus eigenem Antrieb selbst untereinander geführt haben. Die Broschüre im Umfang von 50 Seiten enthält acht transkribierte Interviews mit acht Äplerinnen und Äplern, die mir teilweise bekannt sind. Der Anlass für diese Interviews war, dass diese Äplerinnen und Äpler sich selbst über ihre Identität als Sennen oder Hirten und ihr Verhältnis zur Landwirtschaft, zu den Bergen, zu den Bauern und zu ihrer Positionierung innerhalb eines Stadt-Land-Rasters vergewissern wollten;

Bei Diskussionen über GATT und EG stellten wir fest, dass auch wir mit gängigen Klischees und Bauernbildern besetzt sind. Diesen allgemeinen Klischees wollten wir auf die Schliche kommen. Anfangen wollten wir mit uns selber, uns auf die Suche nach unseren versteckten Bildern machen. Anschliessend wollten wir Bauern und Bauernvertreter zu diesem Thema befragen und schlussendlich noch Soziologen oder Philosophen in den Themenkreis mit einbeziehen. Die Arbeit «nur» mit uns selber erwies sich dann aber als so umfangreich, dass wir sie schlussendlich für sich, als etwas Ganzes stehen lassen wollten. Das Ergebnis dieser Arbeit sind die vorliegenden Interviews. («Protokolle», S. 2)

Die Protokolle wurden nie irgendwo veröffentlicht, sind aber unter der Signatur Bro A 70 im Alparchiv (im Schweizerischen Alpinen Museum Bern) einsehbar. Ich werde sie als «Protokolle» zitieren und die zitierten Personen mit dem Initial ihres Anfangsbuchstabens, wie es auch in der ursprünglichen Form geschah, kennzeichnen.

## 1.6 Literatur und Forschungsstand

Die Beschäftigung mit den neuen Äplern innerhalb der Volkskunde erweist sich vom Forschungsstand her als überraschend widerspenstig: Einerseits erscheint es nicht als besonders originell, sich als Volkskundler in die Alpen zu wagen; die Alpen sind das «Dorado der Volkskunde» schlechthin, und die Berge und ihre Bewohner galten den volkskundlich Forschenden von Anfang der Fachgeschichte an als Reliktlandschaft und Bewahrerin alter Formen (Tschofen 1999: 30f.). Andererseits ist mit den Alpen erst die *Bühne* territorial abgesteckt, auf dem sich das Phänomen der neuen Äpler abspielt – der Blick auf die *Akteure*, die diese Bühne betreten, bietet weitere methodische Schwierigkeiten. Hinsichtlich der klassischen Alpenforschung gilt es zunächst eine Trennung herauszuarbeiten zwischen den «Alpen» als Gebirge und den «Alpen» (als Plural von «die Alp») als ökonomische Produktionseinheit innerhalb dieses Gebiets, also jenes Systems ähnlich der Transhumanz mit seiner spezifischen Wanderwirtschaft durch den jahreszeitlichen Wechsel der Weidegebiete. Dann muss zwischen einer Geschichte des Blicks auf die Alpen und einer Geschichte des Blicks auf die Äpler unterschieden werden – wenn das überhaupt möglich ist, denn zwischen dem Bergler, dem Bergbauern und dem Äpler wurden kaum Differenzierungen vorgenommen, die scharf genug sind, um entscheiden zu können, von wem jeweils die Rede ist. Meine Vermutung wird sein, dass eine Gleichsetzung von Äplern mit Bergbauern schlechthin die spezifische Situation des Alppersonals verkennt. Ein spezielles Augenmerk ist dabei auf das spezifisch Schweizerische dieses Blicks zu werfen, denn sowohl die Berge als auch die Bergler waren wesentliche Elemente in einer identitätsbildenden Erzählung der Schweiz als Nation.

Mit dem Auftreten der neuen Äpler als Akteuren auf der Bühne «Alp» genügt das Territorium «Alpen» als Untersuchungsraster nicht mehr, das Alpwesen als «in sich geschlossener Organismus» (Weiss 1941: 14) hat sich geöffnet: Die neuen Äpler, für die die Alp einen Ort der Gegenkultur darstellte, gehörten städtischen Sub- und Jugendkulturen an. Die Geschichte



von Sub- und Jugendkulturen ist ebenso wie die Geschichte der Alternativbewegung bzw. vieler neuer sozialer Bewegungen seit den 1970er-Jahren wohl zu Recht meist aus städtischer Perspektive geschrieben. Nun stellen sich aber gerade bei den neuen Äplern damit Probleme. Die Tatsache, dass die neuen Äpler die Stadt als Bühne verlassen, macht diese Perspektive schwierig, denn trotz aller Beteuerungen in letzter Zeit, den sozialwissenschaftlichen Raumbegriff zu relativieren, hält sich in der Forschung hartnäckig ein begriffliches Raster, das zwischen «Stadt» und «Land» und jeweils entsprechender Kultur unterscheidet. Das Städtische auf dem Land bzw. das Ländliche in der Stadt wird unter dieser Perspektive kaum anders als invasiv untersucht, als Störung oder mindestens Mutation einer ansonsten als homogen gedachten Kultur mit gewissen Spezifika. Vielleicht ist es gerade Kennzeichen einer Alternativkultur seit den 70er Jahren (oder gar Kennzeichen der Moderne schlechthin), dass die Konstruktion bzw. Identifikation eines jeweils Eigenen und eines Anderen jenseits der begrifflichen Trennung von Stadt und Land erfolgt.

### 1.6.1 Der Blick auf die Alpen

Die frühe Fixiertheit der Forschung auf die Alpen ist in letzter Zeit vermehrt wieder Gegenstand der fachhistorischen und wissenschaftsgeschichtlichen Forschung geworden: es hat sich in dieser Forschung als Konsens etabliert, dass die Alpen nicht einfach schlechthin in ihrer Pracht und Erhabenheit dastehen, sondern für einen bürgerlichen Zugang zunächst entdeckt und aufbereitet werden müssen. Einen Überblick über die Forschung zum Blick auf die Alpen (nicht nur) in der Germanistik liefert Stremlow (2000) – er stellt dar, dass die alpenorientierte Forschung in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts angefangen hat und ihren ersten Höhepunkt im Zusammenhang mit «de(m) in Europa erstarkten nationalstaatlichen Diskurs» (Stremlow 2000: 3) in den 30er Jahren einen ersten Höhepunkt hatte; hier sticht vor allem Richard Weiss' «Die Entdeckung der Alpen» (Weiss 1934) hervor; nach den 30ern ebte die Forschung über die Alpen ab, und seit 1950 seien nur noch vereinzelte Arbeiten zur Alpenliteratur publiziert worden. Auch Tschofen beklagt, dass die neuere Forschung zum Alpenbild «kaum weiter (führt) als zu den Befunden, die Richard Weiss – der am meisten mit einer «alpinen Volkskunde» verbundene Fachvertreter – bereits in den dreissiger Jahren machen konnte»; es sei Weiss, der erstmals «signalisiert, dass die Alpenbegeisterung eine Angelegenheit der bürgerlichen Moderne ist» (Tschofen 2001: 168). Die Arbeiten zum Thema «Alpen» haben

in den letzten Jahren wieder zugenommen, ohne allerdings an Weiss' Befund viel zu ändern. Es stechen zwei Arbeiten monolithisch hervor: Bernhard Tschofens «Berg – Kultur – Moderne. Volkskundliches aus den Alpen» (Tschofen 1999) und Martin Scharfes «Berg-Sucht. Eine Kulturgeschichte des frühen Alpinismus» (Scharfe 2007). Für Tschofen ist der Blick auf die Alpen ein Indikator für die Gesamtblickrichtung in Richtung Natur, der gewissen Konjunkturen und Moden unterliegt. Auch in der Forschung über die Alpen habe sich inzwischen eine kanonisierte Annäherung an das Thema etabliert – es werde «am Alpenbild gekratzt, wo es nur geht», es sei nicht mehr nur das malerische Heidiland, sondern «inhomogene Mixtur aus (halb-)städtischer Agglomeration und unmalerischer Rückständigkeit. In das Alpenbild der Gegenwart sind Verweigerung und Kritik bereits mit eingebaut» (Tschofen 1999: 67). Die ersten Begegnungen mit der Bergbevölkerung finden laut Tschofen über den aufkommenden Alpinismus statt – die Alphütten waren vor der Errichtung touristischer Hütten Zwischenstationen auf dem Weg zum Gipfel, und Tschofen zeigt auf, dass diese Begegnungen nicht nur gezwungenermassen geduldet wurden, sondern eigentlichen Bestandteil des Gesamtkomplexes alpinistischer Erfahrungen darstellten (ebd.). Alpinismus als Selbstzweck, als Sport oder Selbsterfahrung kam erst in einer späteren Phase hinzu – die ersten Alpinisten verstanden sich gleichzeitig als Forschende, einerseits als kartographierende Geographen, andererseits auch als Ethnographen bzw. Volkskundler *avant la lettre*, denn es ging immer auch darum, die Täler ethnographisch zu erkunden und «Bergvölker» aufzuspüren und zu beschreiben; die schriftstellerische Tätigkeit und Vortragsreisen gehören am Ende des 19. Jahrhunderts zum Alpinismus oft dazu. Auch bei Martin Scharfe beginnt der bürgerliche Weg in die Alpenwahrnehmung beim Alpinismus, und auch Scharfe betont, dass es im frühen Alpinismus und beim kulturellen Tun «Bergsteigen» nicht bloss um die Kletter- und Körpererfahrung ging: «(...) der Alpinismus [ist] anfangs (und das heisst letztlich auch überhaupt) völlig undenkbar (...) ohne die Begegnung und den lebhaften Interessen- und Erfahrungsaustausch von bürgerlich-städtischer und autochthon-alpiner Kultur». Das alpinistische Interesse an Kultur und Lebensweise des gemeinen Mannes kulminiert dann in der Volkskunde (Scharfe 2007: 49). Der bürgerliche Alpinismus ist die Entdeckung der Berge und der Landschaft, ist die Arbeit am eigenen Selbst und der eigenen Seele, ist auch implizit je Kritik an der Moderne. Das Interessante an diesen Darstellungen ist die Betonung, dass zum Alpinismus, also zur frühen Alpenwahrnehmung, immer dieser quasi ethnologische Anspruch gehörte. Ich werde weiter unten vermuten, dass

ähnliche Ansprüche, Motive und Haltungen auch die neuen Äpler bewegen – ob in vergleichbarer oder in irgendeiner Sicht bedeutend anderer Form, wird sich zeigen.

### 1.6.2 Der Blick auf die Äpler

Wenn bei Tschofen oder Scharfe bzw. in ihren historischen Quellen von «Berglern» oder «Äplern» die Rede ist, dann sind die Begriffe in der Regel synonym; wir wissen nicht, von wem die Rede ist, ob von einem Bergbauern, der sich das ganze Jahr in derselben Region aufhält und in der Regel den eigenen Boden in Subsistenzwirtschaft bearbeitet, oder einem in Lohnarbeit Beschäftigten, für den der Aufenthalt auf seiner Alp in der Regel die alptypischen 100 Tage pro Jahr dauert und der sehr oft aus anderen (wenn auch früher nicht weit entfernten) Gebieten stammt. Hier wurde und wird in der Regel kaum differenziert – Scharfe bemerkt, dass aus bürgerlicher Sicht in seinen Quellen «vom ‹Pöbel› oder von ‹eigentümlichen Völkchen› oder schlicht vom ‹Volk› die Rede» gewesen sei (Scharfe 2007: 49). Eine weitere Differenzierung nehmen auch heute die wenigsten Autoren vor, und so muss man, um den Bergbauern vom Äpler zu trennen, viele Passagen erneut lesen und nach Hinweisen suchen, ob das eine oder das andere gemeint sein könnte.

Selbstverständlich existiert auch zur Alpwirtschaft eine Fülle von Literatur, meist aber agrarwirtschaftlicher oder ökonomischer Art oder im Dienst der Tourismusforschung. In der Sozial- oder Geisteswissenschaft ist der Äpler, weniger noch die Äplerin kaum je in den Fokus getreten. Auch hier stösst man schnell auf Richard Weiss, dessen Studie «Das Alpwesen Graubündens» (Weiss 1941) nach fast 70 Jahren (wohl auch mangels Alternativen) noch als Standardwerk bezeichnet wird – es ist wohl eines der wenigen volkskundlichen Bücher dieses Jahrgangs, das in jüngster Zeit eine Neuauflage erfahren hat.<sup>3</sup> Schon Weiss weist darauf hin, dass eine Arbeit über die Alp mit denselben Einschränkungen verfasst werden muss, wie sie beim Reden über alpine Kultur überhaupt erhoben werden müssen – selbst in seinem scheinbar eng umrissenen Gebiet «Bündner Alpen» sieht er sich immer wieder veranlasst, darauf hinzuweisen, keine verallgemeinernden Aussagen treffen zu können. Eine Schanfigger Alp sei nun mal nicht dasselbe wie eine Prättigauer Alp, eine Kuhalp sei anders als die Schafalp, und auf Genossenschaftsalpen herrschen andere Regeln als auf Familienalpen,

---

3. in Form eines Reprints im Churer Octopus-Verlag, 1992

usw. Dies gilt erst recht, wenn Weiss vorsichtig Vergleiche der Bündner etwa mit Berner oder Walliser Alpen anstellt.

Als zweites Standardwerk zur Alpwirtschaft kann «Hirten und Herden. Alpkultur in der Schweiz» des Fotografen Herbert Maeder und des Volkskundlers Robert Kruker gelten (Kruker/Maeder 1983). Kruker/Maeder geben einen genauen Überblick über die Situation der Alpwirtschaft zu Beginn der 80er Jahre. Sie schildern Geschichte und Praxis des Alpwesens sowohl historisch als auch auf die damalige Gegenwart bezogen, wobei sie der Heterogenität des Phänomens und den verschiedenen regional ausgeprägten Bewirtschaftungsformen Rechnung tragen, sie benennen verschiedene Aspekte des Wandels, verschiedene Akteure und politische Einflüsse, die sich auf die Alpwirtschaft auswirken. Die Beschreibungen der Arbeitsgänge des KäSENS, des Butterns und der Käsepflege, die Tagesabläufe auf der Alp oder die Vorbereitungsarbeiten vor dem Alpaufzug sind in durchaus klassischer volkskundlicher Manier gehalten, ebenso die Beschreibung von Alpbräuchen und -festen; gleichzeitig aber begehen die Autoren durchaus bereits neuere ethnographische bzw. kulturwissenschaftliche Wege, indem sie den Wandel des Alpwesens in den 80ern nicht bloss als Verschwinden von Reliktkultur beklagen und ihre Arbeit nicht bloss in der Dokumentation und Konservierung von verschwindendem Kulturgut ansehen, sondern Kultur als etwas Dynamisches ansehen und auf der Alp ein Auge für Wandlungsprozesse haben. Das ist auch deshalb bemerkenswert, weil das Objekt ihrer Beschreibung – die Alpwirtschaft – seit den 70ern als sich in einer eigentlichen Krise befindlich wahrgenommen wird: Der überall auftretende Personalmangel lässt aus damaliger Perspektive die Zukunft der Alpwirtschaft nicht rosig erscheinen, und das Phänomen der neu auf den Plan tretenden Städter als Äpler wird nicht überall so wohlwollend kommentiert wie bei Kruker/Maeder. Porträtiert werden auch die «neuen Äpler», die «Akademiker, Bürolisten, Handwerker und andere Unterländer» (Kruker/Maeder 1983: 140), darunter die auch von mir interviewte Bea Schilling, später Autorin eines eigenen Buches, in welchem sie unter anderem ihre Alperfahrung auswertet (Schilling 1989).

Eine weitere oft zitierte, etwas eigenwillige Arbeit stellt Heinrich J. Middendorfs «Der Senn ist der Käser und der Chef» dar (Middendorf 1996). Middendorf lässt hier einzig den Alpherhirten Luzi Hirt sprechen und stellt das Transkript von dessen Monologen mit typographischen Gestaltungsmitteln dar. In meinem Zusammenhang interessanter als das Gespräch selbst ist

Middendorfs Nachwort in Form eines Interviews, in welchem er beschreibt, wie er selbst auf der Alp angestellt war und welches sein Bezug zur Alpwirtschaft ist.

### 1.6.3 Die neuen Äpler

Eine dritte Welle von Publikationen und auch Initiativen haben die neuen, ursprünglich landwirtschaftsfremden Äpler, deren Aufkommen anderswo als Symptom für den Niedergang der Alpwirtschaft angesehen wird (Baur et al. 2007), selbst angestossen: Um den bereits erwähnten Publizisten, Typographen und ehemaligen Äpler Giorgio Hösli sind eine Reihe von Publikationen entstanden, zu denen jeder greift, der einen Arbeitsaufenthalt auf der Alp plant oder der sonst zum Thema «Alp» arbeitet. In diesem Zusammenhang zu erwähnen ist das «Handbuch Alp» bzw. die erweiterte und veränderte Neuauflage «Neues Handbuch Alp» (Hösli 2005) und die jährlich erscheinende Zeitschrift «Zalp», die ich als Quelle verwende.

Dass «die Bewirtschaftung der Alpen zunehmend von Ortsfremden übernommen wird, die ursprünglich nicht aus der Landwirtschaft stammen» (Baur et al. 2007), scheint die Tätigkeit des Z-Alp-Gehens auch für die Sozialwissenschaft als Untersuchungsgegenstand wieder attraktiver gemacht zu haben. Andreas Schweizer schreibt 2001 seine Diplomarbeit in Sozialgeographie über «StädterInnen, die z'Alp gehen» (Schweizer 2001). Er hält stark an einer Stadt-Land-Dichotomie mit entsprechenden kulturellen Unterschieden und damit implizit an einer autochthon-alpinen Kultur fest und schildert das Z-Alp-Gehen als einen Übergang von jeweils einer Lebenswelt in eine andere, von einer städtischen Lebenswelt in die Lebenswelt Alp, wobei dieser Übergang von spezifischen Umstellungsprozessen begleitet ist. Für die Arbeit wurden elf «städtisch sozialisierte» ÄplerInnen jeweils vor, während und nach der Alp interviewt, um auch Veränderungen des jeweiligen Stadt- oder Alpbildes wahrnehmen zu können. Dabei scheint mir, dass er die kulturell eingeschliffenen Narrative um «Einschränkung in der Stadt» – «Freiheit auf der Alp», «sinnentleerte Stadtarbeit» – «sinnhaftes Tun in der reinen Natur» und ähnliches eher zementiert als zu verstehen versucht und damit den Kanon bürgerlicher Zivilisationskritik durch Überhöhung eines Naturmenschentums um ein weiteres Werk ergänzt. Mit wenig Distanz schildert er das Z-Alp-Gehen als eine Art individuelle Metamorphose und Läuterungsprozess, der aus dem Stadt-Äpler einen besseren Menschen macht: «Die städtischen ÄplerInnen können mit ihrer Handlung quasi Wegbereiter für eine zukünf-

tige Entwicklung unserer Gesellschaft sein. Sie stecken materiell etwas zurück und werden geistig flexibler. Dies wäre für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung ein möglicher Weg» (Schweizer 2001: 128). Auch die Stadt profitiert von den geläuterten Rückkehrern: «Durch das Heraustreten aus der Lebenswelt Stadt und vor allem beim Wiedereinstieg wird die Stadt von den Interviewpersonen aufgrund ihrer gewonnenen Distanz und Horizonterweiterung mit Klarsicht wahrgenommen (...). Ihre Kritik an der Stadt kann demnach auch sehr konstruktiv sein und eventuell erwächst daraus engagiertes Eintreten für Verbesserungen in der Stadt» (Schweizer 2001: 128). Als Fazit schliesslich stellt er fest, dass «die Äplerinnen (...) mit ihrer Lebensführung einen Beitrag für eine zukunftssträchtige Weiterentwicklung der Gesellschaft (leisten)» (Schweizer 2001: 129).

Der jüngste Beitrag zum Thema «Neue Äpler» ist eine Master-Arbeit in Sozialanthropologie von Sarah Fasolin in Form eines 99-minütigen Films, «Die Käsemacher» (Fasolin Häfliger 2009). Fasolins Fokus liegt auf ausländischem Alppersonal und den entsprechenden Begegnungen von Menschen mit in mehrfacher Dimension unterschiedlichen kulturellen Hintergründen: Schon das Hochdeutsch stellt in diesem Zusammenhang eine Sprachbarriere zwischen dem Bauern aus dem Berner Oberland und dem Alppersonal dar. Hier wird die Alterität an einer anderen Kategorie aufgehängt, was möglicherweise auch zeittypisch ist: Nicht mehr der Gegensatz «Stadt»/«Land» steht im Vordergrund, sondern eine Fremdheit in Bezug auf die Nationalität.

#### **1.6.4 Land/Stadt und Gegenkultur ab 1970**

Offenbar ist man in der Geschichtsforschung langsam geneigt, die Zeit seit den 70er Jahren mit ihren grossen gesellschaftlichen Umwälzungen als eine eigene Epoche zu sehen. In letzter Zeit erscheinen immer mehr Publikationen zu diesem Thema, etwa Hradil (2009). Ich betrachte diese Zeit zumindest in einer Schweizer Binnenbetrachtung als eine Periode, in der auch das Stadt-Land-Verhältnis neu reflektiert wurde und das Verhältnis urbaner Lebenswelten zur Landwirtschaft eine Veränderung erfahren hat. Das Phänomen der Äpler sehe ich in diesem Zusammenhang als ein Symptom für übergeordnete Dynamiken, die sich in derselben Zeit in grösseren geographischen Räumen abspielten. In irgendeiner Form können diese über-

geordneten Dynamiken für die Erforschung dessen, was da vorgeht, wenn Städter auf einmal auf die Alp gehen, als Referenzrahmen dienen.

Die wirtschaftliche, kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung ist während dieser ganzen Zeit begleitet von Gegenbewegungen. Zwei davon stehen meines Erachtens mit dem Aufkommen der neuen Äpler in Zusammenhang, die 68er und die 80er. Die 68er-Bewegung wird anlässlich ihrer Jubiläen immer wieder mit Forschungsarbeiten gewürdigt, etwa bei Schaufelbühl (2009) für Zürich oder Schär et al. (2008) für Bern. Ein wenig näher dran an den Akteuren ist Heinz Nigg, der sowohl die 68er- als auch die 80er-Bewegung mit Porträts einzelner Akteure erhellen will (Nigg 2001; Nigg 2008). Für meine Fragestellung kranken diese Arbeiten allerdings darin, dass die jeweiligen Bewegungen als urbane Phänomene wahrgenommen wurden und aus einer Stadt-Perspektive betrachtet wurden. Meine These ist es, dass es Zeichen vieler dieser Bewegungen ist, dass sie einen starken Zug «raus aufs Land» hatten und letztlich auch dadurch fundamentale Kulturkritik übten, dass sie das Stadt-Land-Verhältnis neu zu definieren versuchten.

Zu letzterem, also zur Frage, inwiefern diese Bewegungen auf dem Land wirksam waren oder mit dem Land verschränkt waren, gibt es nur wenige Arbeiten. Am Auffälligsten ist dieser Bezug wohl mit dem Thema der Landkommunen gegeben. Hierzu hat sich ein von Ina-Maria Greverus und Erika Haindl herausgegebener Band für die Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie Gedanken gemacht (Greverus/Haindl 1983); zur Landkommunen-Organisation Longo Mai ist eine Monographie erschienen (Graf 2005), die allerdings aus der Perspektive einer Longo-Mai-Angehörigen geschrieben ist. Daneben widmet ein Handbuch über (neue) soziale Bewegungen in Deutschland der Kommunebewegung ein Kapitel (Schibel 2008), und eine Grazer Diplomarbeit widmet sich der WWOOF-Bewegung (Bernkopf 2009), die, darin der Alp ähnlich, ein zeitlich befristetes Aussteigen aus der Stadt erlaubt. Ansonsten blieb es in der Forschung um die Landkommunen oder alternatives Leben auf dem Land erstaunlich ruhig.

Eher beachtet wird anscheinend der umgekehrte Weg, also wenn das Land sich in der Stadt bemerkbar macht. Hierzu gibt es einige volkskundliche Aufsätze. Ueli Gyr analysiert das Auftauchen von (Plastik-)Kühen in der Stadt Zürich in seiner Funktion als nationale Identifikationsversicherung (Gyr 2003), Tobias Scheidegger fragt sich, wie das Auftauchen der Bauern

in der Stadt (in symbolischer oder realer Form, vor allem in der Werbung) zu verstehen ist (Scheidegger 2009) – für ihn hat ein solches Auftauchen stets das Element der Krise. Konrad Köstlin betrachtet allgemein Emanationen des Landes in der Stadt und teilt der Volkskunde in dieser Verbindung von Stadt und Land eine besondere Rolle zu (Köstlin 1998). In dieselbe Zeit fällt ein eigentlicher kleiner Volkskundler-Streit um die Rolle von «Pro Vita Alpina» und den Volkskundler Hans Haid (Gindl/Tauss 1998). Gindl/Tauss zeigen, wie «Pro Vita Alpina» einen Diskurs zu etablieren versucht, in welchem eine alpine Kultur als eine widerständige Kultur verstanden wird; diese im Lebensraum Alpen spezifische Kultur wird nicht nur als Relikt verstanden, sondern ihr wird auch eine gewisse Innovationskraft und Kreativität zugeschrieben, die sich nicht nur aus der Restauration des Vergangenen speist, sondern die als Vorbild für «neues Leben» dienen kann. Dabei hat Haid selbst laut Gindl/Tauss eine normative Vorstellung davon, wie Leben auf dem Land zu sein hat, die sich aus klassischen bürgerlichen Projektionen speist. Der Beitrag von Gindl/Tauss hat eine eher beleidigte Replik durch Bockhorn/Bockhorn provoziert, in welcher diese eine Verherrlichung der Landbevölkerung zurückweisen, dann aber für eine engagierte Volkskunde Position beziehen und das diskursanalytische Verfahren von Gindl/Tauss als ein Verfahren zurückweisen, das die Existenz eines alpinen Raums in Frage stelle (Bockhorn/Bockhorn 1998).

### **1.7 Begriffe – Äpler, 68er, Aussteiger, Gegenkultur**

Es ist eine Eigenschaft jugend- und subkultureller Untergruppen, dass Kategorisierungen schwierig sind und von den Bezeichneten selbst meist abgelehnt werden. Das ist in diesem Thema nicht anders – viele Begriffe sind unscharf und pauschalisierend; dennoch sollen sie hier kurz zu erläutern versucht werden.

Wenn von «Äplern» die Rede ist, meine ich damit Menschen, die während der Alpzeit auf einem alpwirtschaftlichen Betrieb beschäftigt sind – ohne nähere Bestimmung ihrer Rolle in diesem Betrieb. Mit Äplern sind also sowohl Sennen, Zusennen als auch Hirten gemeint. Nicht aber – obwohl der Begriff gelegentlich auch so verwendet wird – Bergbauern oder Bewohner alpiner Regionen in einem generellen Sinn. Mit dem Begriff «neue Äpler» nehme ich eine Bezeichnung wieder auf, die von Kruker (1983: 140f.) eingeführt worden ist. «Neue Äpler» ist eine Sammelbezeichnung für die Leute, die ausserhalb der «gesellschaftlichen



Gruppen, aus denen traditionellerweise die Äpler stammten» (ebd.), sich für eine Alpzeit entschliessen – Städter, «Untertländer», Akademiker, Leute mit landwirtschaftsfremdem Hintergrund.

Der Begriff der «68er» wird wohl ebensooft verwendet wie abgelehnt – auch von denen, die als solche bezeichnet werden. Im Interview verwarft sich etwa Gwerder gegen den Begriff: «68, das tu ich ihnen [den Forschern] sowieso gleich abschminken, das gibts gar nicht. Das hat früher angefangen und länger gedauert, aber egal.» Sergius Golowin etwa bezeichnet sich als 66er und nimmt eine Differenzierung zwischen 66ern und 68ern vor: «Die 68er waren im Unterschied zu den 66ern politisch motiviert. 68er beschäftigen sich nicht mit Hexen, Sagen oder biologischem Landbau, sie waren weniger ganzheitlich als die Hippies» (Bittner 2008: 43). Hier versucht Golowin eine genauere Abgrenzung, als sie tatsächlich möglich ist. Zudem nehmen bei mir einige Interviewpartner, die mit dieser Definition zu den 66ern gezählt würden, die Bezeichnung «68er» durchaus für sich in Anspruch. Von den Einwänden der Betroffenen nehme ich mit, dass «68» nicht auf ein Jahr oder einzelne Ereignisse isoliert werden kann. Tatsächlich hat 68 früher begonnen und später aufgehört – im Fall der «neuen Äpler» entwickelt sich diese Praxis, die ich durchaus auf die Bewegung zurückführen möchte, erst in den frühen 70er Jahren, andererseits gibt es Stimmen, die Einflüsse der 68er bis in die 80er wahrnehmen wollen (Nigg 2008: 427). Auf jeden Fall kann, um das Ganze in eine weite Klammer zu fassen, festgestellt werden, dass in den 60er Jahren ein gesellschaftlicher Umbruch stattfand, dessen Auswirkungen heute noch kontrovers diskutiert werden. Mit dem Begriff der «68er» meine ich die Leute, die in irgendeiner Form für einen solchen Umbruch einstanden, ohne dass ich damit zwischen einer politischen, einer esoterischen oder einer spirituellen Achse differenzieren möchte. Vielleicht noch problematischer ist der Begriff der 80er-Bewegung. Auch hier gilt es einfach festzustellen, dass in den 80er Jahren zu verschiedenen Zeitpunkten in Schweizer Städten jugendkulturelle Proteste und Unruhen stattfanden, die sich wohl fast über das ganze Jahrzehnt erstreckten – in Zürich mit dem AJZ, in Bern mit der Reithalle und dem Zaffaraya, in Winterthur mit den «Winterthurer Ereignissen», um plakative Orte zu nennen. Auch hier soll mit der Bezeichnung keine Homogenität behauptet werden, die über den Wunsch einer «anderen Gesellschaft» oder politischen Protest hinausgeht.

Auch der Begriff «Aussteiger» ist kontrovers. Wiederum lehnen ihn die meisten ab, um ihn in anderen Kontexten durchaus zu akzeptieren, etwa wenn P.M. in «Olten – alles aussteigen» im Titel selbst mit dem Begriff spielt (P.M. et al. 1990). Man stösst sich vor allem am möglichen normativen Kontext des Begriffs, wo «aussteigen» auch als «fliehen, abhauen, resignieren» verstanden werden könnte. Viele Interviewte bezeichnen sich deshalb selbst als «Umsteiger», gar «Einsteiger». Auch die Literatur versucht dem Problem auszuweichen; Ronald Lutz schlägt «Siedler» vor, meint damit aber Leute, die «ganzjährig in den Bergen leben und als Hauptbeschäftigung Landwirtschaft betreiben oder mit dem, was da ist, arbeiten» (Lutz 1983: 47). Das ist für meine Begriffe zu eng; ich werde den Begriff des «Ausstiegs» später in einem eigenen Abschnitt diskutieren und ihn vorläufig in Anführungszeichen verwenden. «Aussteiger» sind im Unterschied zu Äplern jene, die sich stärker auf die Landwirtschaft einliessen und versuchten, in Landkommunen oder auf eigenen Bauernhöfen meist in Subsistenzwirtschaft alternative Lebenskonzepte zu leben.

Der Begriff der Gegenkultur wird oft synonym mit Subkultur verwendet; das ist irreführend. Schwendter etwa differenziert zwischen Teil- und Gegenkultur: Die Teil- oder Subkultur ist «ein System von Werten und Verhalten, das innerhalb der Gesamtkultur ein Eigendasein führt», bei Gegenkulturen kommt noch etwas hinzu, nämlich: «Die Subkulturen als Gegenkulturen, die progressiven Subkulturen hingegen sind solche, die sich als entscheidende Opposition zum bestehenden System ausdrücken und auch so verstanden werden wollen» (Schwendter 1971: 11). Das trifft es eigentlich ganz gut, solange man sich bewusst ist, dass man dabei tief in die soziologische Begrifflichkeit der 70er und 80er Jahre eintaucht. Insofern bezeichnet der Begriff «Ort der Gegenkultur» im Titel dieser Arbeit weniger den Versuch einer soziologischen Kategorisierung einer Gruppe, sondern gleichzeitig und eher auch ihre historische Situierung als Gruppe, wo bereits im Begriff viel Utopie und die Gestaltungsmöglichkeit gesellschaftlicher Realität mitschwingt. Man war tatsächlich angetreten, etwas verändern zu wollen; es ging nicht bloss darum, Formen der Distinktion zu suchen, sondern tatsächlich auch darum, «die» Gesellschaft zu verändern. Es ging ums Ganze: «Es geht hier um die Umsetzung von Gesellschaftskritik in die Praxis anhand zweier Achsen: Aufbau alternativer Lebens- und Wirtschaftsformen sowie Denunzierung und Bekämpfung von «Misständen»», wie das bei Longo Mai hiess (Graf 2005: 10). Insofern ist die Verwendung des Begriffs «Gegenkultur» ein

wenig auch Verneigung vor einer Zeit, die den Mut zur grossen Geste noch aufbrachte und vor der Komplexität des Phänomens «Kultur» nicht einfach kapitulierte.

## 2 Zurichtungen – Rollenveränderung des Älplers

Für den bürgerlichen Erforscher bzw. Besucher war der Alpenbewohner stets ein ambivalentes Wesen: Einerseits steht er als Wahrer von etwas Ursprünglichem, von etwas Authentischem im Gegensatz zum bürgerlichen Städter oder gar des städtischen Arbeiters stets für ein gewisses Gegenmodell, andererseits haftet ihm – in direkter Begegnung – oft auch etwas Rohes, Rückständiges, Unkultiviertes an. Im Hinblick auf eine zu etablierende Schweizer Nationalkultur setzte sich die positive Deutung durch; der Senn und Hirt wurde zur Vorlage für Schweizer Volkskultur – Risi beschreibt, wie sich «die Gleichung (Hirtenkultur = Nationalkultur) (...) allmählich im Bewusstsein einer breiten schweizerischen Öffentlichkeit festsetzte» (Risi 2003: 22). Damit wird in der Schweiz eine alpine Minderheit gegenüber dem Voralpen- und Mittellandbewohner als Vorbild gesetzt und liefert diesen «ein willkommenes Angebot zur positiven Selbstdeutung»; damit einher ging eine weite Verbreitung von Alphirtenszenen zum «bevorzugten Heimatmotiv unzähliger Schweizer Maler, Zeichner und Grafiker» (ebd.). Ich vermute, dass dabei die Bezeichnungen «Hirten» und «Sennen» nicht zum Nennwert genommen werden dürfen bzw. nicht unbedingt dem heutigen Gebrauch (möglicherweise auch nicht einem damaligen spezialisierteren, eingeweihteren Sprachgebrauch) entsprechen. Wenn von «Hirt» oder «Senn» die Rede ist, meint dies nicht unbedingt – wie wir das im heutigen Sinne annehmen würden – einen während bloss einer bestimmten Zeit des Jahres (nämlich während der Zeit der Sömmerung) angestellten Bediensteten oder einen im Sommer auf eigene Rechnung tätigen Küher. Sondern «Senn» und «Hirt» stehen wohl stellvertretend für die gesamte in der Berglandwirtschaft tätige Bevölkerung. Selbstverständlich gibt es Überschneidungen – gerade in den Gebieten, in denen die Familialalpen gegenüber den Genossenschaftsalpen überwogen, war ein Teil der Bauern stets auch Hirt oder Senn. Ich denke aber, dass es sich lohnt, die spezifische Geschichte des Hirten bzw. Sennen – als eines Angestellten in der untersten Schicht der bäuerlichen Berglandwirtschaft – anzusehen; in Bezug auf die Mechanismen der Etablierung einer Volkskultur oder einer Schweizer Nationalidentität spielt dies keine Rolle. Möglicherweise aber wird sich später zeigen, dass erst die Binnendiffe-

renzierung des Alpenbewohners in eine obere Schicht von Bergbauern und eine berglandwirtschaftliche Unterschicht von zeitweise angestellten Sennen und Hirten es erlauben wird, die Hirten-«Zunft» so umzudeuten, dass sie für eine Identifikation seitens der gegenkulturellen Akteure am Ende der 60er Jahre in Frage kommt. Mit dieser Differenz nämlich rückt der Aspekt des Wilden, des Unzivilisierten, des Unberechenbaren wieder in den Vordergrund – mit solchen Hirten wird kein Staat zu machen sein, er wird mehr in die Nähe des Zigeuners als des Urbilds des Schweizers gerückt werden.

## 2.1 Geschichte des Äplers und des Äpler-Bildes

Der Alpwirtschaft wird gemeinhin eine lange Tradition zugewiesen, die je nach Lesart bis 4000 Jahre zurückreichen kann; allerdings kann zu diesem Zeitpunkt nicht von einem Berufsbild eines Sennen oder Alpkäasers gesprochen werden. Wenn man «Alp» als Produktionsstätte für den Exportartikel «Labkäse» meint, reicht die Geschichte nicht weiter als bis ins 16. Jahrhundert zurück. Zwar werden Labkäse bereits 1328 urkundlich erwähnt, doch überwog noch im Hochmittelalter bis in hohe Lagen der Getreideanbau, die Sennerei und Käserei ist noch Frauensache. Erst im Verlauf des 14. Jahrhunderts verschiebt sich die landwirtschaftliche Produktion in einigen Gegenden in Richtung Viehzucht und Grasanbau – einem Chronisten von 1528 erscheint es bemerkenswert, darauf hinzuweisen, dass die Bauern so viele Kühe haben, dass sie von den Männern und nicht mehr von den Frauen gemolken werden; es entwickelt sich ein Berufsstand, der sich anfangs noch dem Gespött aussetzt, mit dem Melken von Kühen und dem Verarbeiten von Milch Frauenarbeit zu verrichten (Kruker/Maeder 1983: 27). Dennoch etabliert sich nach Kruker/Maeder (1983: 28) in jenen Zeiten und Gebieten ein eigentlicher Berufsstolz der Hirten.

Die Alpkäserei war derjenige landwirtschaftliche Bereich, der schon früh nicht zur Subsistenz, sondern für den Export und den Verkauf produzierte (allerdings keineswegs in allen Gebieten der Schweiz). Im Kernland der Hartkäseproduktion war es wohl schon damals üblich, dass für die Produktion die Anstellung von auswärtigen Spezialisten notwendig war (Kruker/Maeder 1983: 30). Aus der Käseproduktion als bäuerlichem Nebenerwerb wurde die Berufskäserei, es entwickelte sich in geeigneten Gegenden die unternehmerische Betriebsform des Küherwesens (Sauerländer/Dubler 2008; Kruker/Maeder 1983) – der Küher war anders

als der Bauer nicht im Besitz eines eigenen Hofes, sondern pachtete in einer Anfangsphase jeweils sommers die Alp, wo er auf eigene Rechnung produzierte, besass in späteren Phasen auch die Kuhherde, ohne allerdings über ein festes Winterquartier zu verfügen, so dass die Küher in den Wintermonaten oft zu mehrmaligem Umzug auf verschiedenen Höfen und während des gesamten Winters zu Futterzukäufen gezwungen waren (Dubler 2008). Dennoch: Mit der Käseproduktion liess sich gut Geld verdienen, es war der einträglichste Produktionszweig der Landwirtschaft, und wo die Standortgunst es erlaubte (Nähe zu den Transportwegen in Richtung der Käsemärkte), wandelte das Küherwesen bzw. die Käseproduktion für Exportzwecke den Charakter der gesamten Landwirtschaft, weg von der Agrarproduktion und hin zur Weidewirtschaft, was wiederum die Bevölkerung von Getreideimporten abhängig machte. Wenn also darauf verwiesen wird, mit der Alpwirtschaft werde eine urständige, naturnahe und nachhaltige Lebensform in natürlichen Kreisläufen betrieben, wird idealisiert. Ein guter Teil der Bedeutung der Alpwirtschaft stammt gerade nicht von der Subsistenzproduktion, sondern vom Handel; die Auswirkungen der Alpwirtschaft in den exportorientierten Regionen führten früh zu einer nicht nachhaltigen landwirtschaftlichen Produktion, die von Importen benötigter Nahrungsmittel abhängig machte, und das Küherwesen war letztlich eine stark arbeitsteilige Produktionsweise, indem die Küher durch ihre sommerliche Milchproduktion auf der Alp im Winter auf Futtermittelzukäufe angewiesen waren.

In Bezug auf Sennen und Äpler bestehen Unschärfen, Facetten und Zwischentöne, die das von bürgerlich-städtischen Beobachtern gemalte Bild nicht nur als rosig erscheinen lassen. Zunächst scheint mir, dass der bürgerliche Blick durch die Obsession eines Stadt-Land- bzw. Natur-Kultur-Gegensatzes in der Art getrübt war, dass er jegliche Erscheinung auf dem Land über einen Kamm geschert hat und nicht scharf zwischen Bauern, Kühern, Hirten, Sennen und Käsern unterschied, und schon gar nicht zwischen Spezifika und Differenzierungen in den verschiedenen Produktionsgebieten. Das Bild eines relativen ökonomischen Wohlstands jedenfalls wird nicht transportiert, im Gegenteil. Die Verherrlichung des Hirten- und Sennenlebens vom Schreibtisch aus im Zusammenhang mit einer Kritik der städtischen Kultur war zwar das eine, das andere waren dann aber die ersten direkten Begegnungen mit dem Alpperpersonal, die gar nicht so selten waren. Im Prinzip gehörten die Alphirten zu den ersten Touristikkern, denn die Pioniere des Alpinismus und der Alpenbegeisterung waren, bevor durch die Alpenclubs die ersten Berghütten gebaut wurden, auf die Möglichkeit angewiesen, in Alphüt-

ten übernachten zu können, um die angestrebten Gipfel zu besteigen. Tschofen bemerkt, dass die Beschreibung dieser Begegnungen und Unterkünfte zu «ein(em) nahezu unverzichtbare(n) Motiv alpinistischen Schreibens» wurde und die «Einkehr und Übernachtung in den Alphütten (...) zum innersten Katalog des Erzählens» gehörte (Tschofen 1999: 80). Er zitiert einige solcher Beschreibungen, die für den Äplerstand nicht gerade schmeichelhaft sind: «18 Menschen, Hirten und Wurzelgräberinnen verbrachten den Abend in der engen Stube, und obwohl die Touristen dem Gesang der Einheimischen nicht viel abgewinnen konnten, wurde ihnen schliesslich das einzige Bett überlassen», erinnern sich die Erstbesteiger der Silvretta 1865 an ihre Nacht in der Alphütte (Tschofen 1999: 68), ohne besonders darauf einzugehen, mit welchem Recht denn die Touristen das einzige Bett für sich in Anspruch nehmen konnten. Andere beklagen mangelnden Komfort und Geldgier der Äpler, so etwa der frühe Alpinist John Sholto Douglass:

Bisher waren die von Bludenz ausgehenden Besteiger (...) auf die am jenseitigen Seeufer gelegene kleine Galt-Alphütte angewiesen, deren Mangelhaftigkeit, gewöhnlich auch noch durch die übertriebenen Forderungen des Alphirten gesteigert, Jedem der eine Nacht dort zugebracht hat, in lebhafter Erinnerung geblieben sein dürfte (Tschofen 1999: 80).

Überhaupt, die angebliche Geldgier befremdet die Gäste, die sonst gerne in der Alpenverherrlichung schwelgen; schon Hegel beklagt sich 1796 in seinen Tagebüchern von den Reisen im Berner Oberland über die Geldgier des Kühers, dem er ein wenig Rahm abkauft (Hegel 1969); für Douglass dürften die Unterkünfte bei den Bauern einer der Beweggründe gewesen sein, später selbst eine der ersten Schutzunterkünfte der Alpen (die Douglass-Hütte am Lünensee) zu errichten – nur mangels Alternativen gibt man sich so einer Tortur hin:

Nun wäre freilich nach einem solchen Marsche und bei einer scharfen Temperatur von bloss 4 R. eine freundliche Herberge das Allererwünschteste; allein die Lünser Ochsenhütte bietet diesem gerechten Begehren äusserst wenig. Kaum zwei Klafter im Gevierte, aus rohem Kalkstein ohne Mörtel zusammengefügt, mit einigen Sparren und Schindeln überdeckt, durch welchen die Sterne hineinschauen, hält sie vorne einen Herd rauchigen Latschenfeuers und hinten einen niederen Schragen, einen Zoll hoch mit Heu belegt, die Schlafstelle des Hirten und seines Lehrlings. Da diese zwei einsamen Bewohner nur eine Kuh hier haben, so sieht es mit dem Souper spärlich aus, wenn man nicht selbst Lebensmittel mit sich führt. Dazu kommt noch, das hier nicht so ganz wie meistens andernwärts die Alpen-Gastfreundschaft vorherrscht; das Holz ist hier theuer, d.h. es muss eine Stunde weit bergauf hierher geschleppt werden, – und darum macht der Hirt ein mürrisches Gesicht, wenn einer der Gäste einen neuen knorrigen Latschenprügel in die sterbende

Gluth hineinsteckt; oder einen zu kräftigen Zug aus der Milchschüssel thut, lässt sich aber für ein paar Stunden Unterstand und einige Bissen per Kopf einen ganzen Gulden bezahlen, – was ihm nur deshalb verziehen sein soll, weil sonst nirgends eine Rast in der weiten Runde sich befindet. (zit. nach Tschofen 1999: 80)

Zu einem frühen Zeitpunkt der touristischen bzw. proto-touristischen Erschliessung der Alpen waren die Reisen der frühen Alpinisten durchaus noch geprägt von einem Entdecker-Habitus; die Reisen waren eigentliche Expeditionen, zu denen die ethnographische Erkundung und Aufspürung von authentischen Bergvölkern ebenso gehörte wie das Besteigen der Gipfel und die Katalogisierung von Flora und Fauna. Je abgelegener die Gebiete, desto grösser das ethnographische Interesse: «Gerade das Wallis wurde im Europa gerne als Hort eines exotischen Volkes mit ursprünglichen Traditionen gesehen, welches es mittels eines ethnographisch differenzierten Blicks zu erschliessen galt» (Schnetzer 2009: 116). Je mehr Bekanntheit allerdings gemacht wird, desto abwertender werden die Schilderungen – zur Geldgier kommen dann auch Klagen über Kretinismus, über die verbreiteten Kröpfe und über Rachitis, über Verschwendungssucht und moralische Minderwertigkeit des ländlichen Proletariats hinzu (Tanner 1999; Braun 1960).

Vielleicht ist es wichtig zu erwähnen, dass ein Betrachter im 19. Jahrhundert bereits auf einen gefallenen Berufsstand blickt, denn das Küherwesen bzw. die Alpwirtschaft hat gegen Ende des 19. Jahrhunderts einen eigentlichen Einbruch erlitten: Das Aufkommen von Talkäsereien ab Mitte des 19. Jahrhunderts leitete zwar einen Exportboom von Käse ein, die eigentlichen Verlierer dabei waren aber die Alpkäser. Talkäsereien produzierten grösseren, schwereren und also für den Transport besser geeigneten Käse zu homogeneren Qualitäten, der das ganze Jahr zur Verfügung stand und billiger hergestellt werden konnte (Sauerländer/Dubler 2008). Alpkäser und Sennen waren zur Abwanderung gezwungen, übernahmen vielerorts Dorfkäsereien oder wanderten in verschiedene Gebiete aus. Unter dem Druck der Konkurrenz schwand auch zunehmend die Qualität der Alpen – die Weiden verbuschten, die Unterkünfte und Ställe zerfielen, die Zufahrtswege wurden immer übler; im Berner Oberland produzierten um 1860 die meisten Alpen erneut nur noch für die Selbstversorgung. Die Literatur spricht von einer «Krise der Alpwirtschaft» im 19. Jahrhundert (Kruker/Maeder 1983: 46). Sie mündet in der Gründung des Schweizerischen Alpwirtschaftlichen Vereins 1863, laut

Kruker/Maeder (1983: 48) unter anderem nach Vorbild der Gründung des Schweizer Alpenclubs (SAC).

## 2.2 Fragliche Tauglichkeit des Älplers zur nationalen Identifikationsfigur

Trotz des Niedergangs der Alpwirtschaft spielten die Berge und die Bauern bei den Entwürfen nationaler Identität, die mit Ende des 19. Jahrhunderts konstruiert wurden, eine grosse Rolle. Risi zeigt auf, welche Funktion Berge, Älpler und Bauern im 19. Jahrhundert für die Konstruktion eines Schweizer Nationalcharakters hatten und wie dazu Volkskultur regelrecht inszeniert wurde (vgl. Risi 2003). Für das frühe 20. Jahrhundert beschreibt Schnetzer, wie solche nationalen Entwürfe später medial in verschiedenen Bildern verbreitet und vor allem im Rahmen der «geistigen Landesverteidigung» gefestigt wurden (Schnetzer 2009). Er spricht von einer «Naturalisierung der Nation» (Schnetzer 2009: 12) – gesucht war etwas spezifisch Schweizerisches, das dem durch die Nation geeinten Volk aneignen soll, und gefunden wurde es in einem starken Bezug zur Bergwelt. Schnetzer stellt fest, dass sich «seit 1880 die Nation (...) verstärkt auf die Alpen bezog und die traditionelle Vorstellung des Landes als eine von *homini* [sic] *alpini* bewohnte «Alpennation» zum «granitene[n] Sockel» der nationalen Identität gerann» (Schnetzer 2009: 12); der Mythos des *homo alpinus* bzw. des *homo alpinus helveticus* geht zurück auf den Alpen- und Naturforscher Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733) und wurde bis in die 50er Jahre verfolgt, wobei der Begriff «Alpenmensch» durchaus rassistisch, nicht bloss kulturell zu verstehen ist: Am Rassenhygienischen Institut der Universität Zürich wurde in den 40er Jahren versucht, aufgrund von Schädelvermessungen an Rekruten den *homo alpinus helveticus* nachzuweisen,<sup>4</sup> und noch in den 50er Jahren suchte man anhand von Vergleichen zwischen Bewohnern von Walserdörfern und romanisch sprechenden Bevölkerungsteilen reines «germanisches Blut» (Kreis 1992; Keller 1995).

Ob der *homo helveticus* nun mit Rassentheorie oder kulturell begründet werden sollte – es gab «verschiedene (politische, kulturelle, wirtschaftliche, militärische, akademische, populistische

---

4. Allerdings weicht man beschämt davon ab, nachdem man bewiesen zu haben glaubt, dass man sich die Schweizer Bevölkerung nur als ein «Rassengemisch» vorstellen könne und zudem die Rassengrenzen nicht mit den Sprachgrenzen zusammenfallen sollen. Noch im Herbst 1945 (!) kommt Otto Schlaginhaufen zum Schluss, dass «91.339% [der Schweizer] auf Kreuzungsprodukte» fallen (Keller 1995: 242).



usw.) Trägergruppen, die im patriotischen Sinne etwas spezifisch Schweizerisches festschreiben und gegenüber Nichtschweizerischem kulturell abgrenzen wollten, mit einer gegen innen kohäsiven und gegen aussen segregativen Wirkung» (Schnetzer 2009: 17). Diese Suche nach Identität und die Antwort, dass das Schweizer Volk durch die naturräumlichen Spezifika der Alpen geprägt sei, hat laut Schnetzer das Schweizer Selbstverständnis geprägt; bis heute sieht er einen «isolatorisch-xenophoben und selbstbezogenen Nationsentwurf» am Wirken (Schnetzer 2009: 8).

Welchen Status hatte in diesem Koordinatensystem schweizerischer Identität der Älpler? Schnetzer hat in einer Bildbeschreibung zu seiner Untersuchung zur visuellen Inszenierung von Schweizer Identität eine interessante Typologie vorgeschlagen: Es gibt erstens den Bauerntyp «als Symbolfigur einer als bodenständig-rustikal verstandenen Schweiz»; zweitens den Alpinisten, der mit «seiner charakteristischen Mischung von Technik, Kraft, Rationalität und Leistungsbewusstsein (...) für eine bürgerliche Schweiz steht», und drittens als Synthese der beiden den Bergführertyp, der sich «zwischen den Repräsentativformen archaischer Urwüchsigkeit (Bauer) und rationaler Ordentlichkeit (Bürger)» bewegt (Schnetzer 2009: 194).

Und der Älpler? Meine These ist, dass sich mit dem Älpler buchstäblich kein Staat machen liess. Bei aller Alpenbegeisterung boten sich die Alpbevölkerung und die Alpbewirtschafter als Kollektiv durchaus an, an sie den nationalen Mythos zu koppeln – schliesslich sieht man die Alpen als «kollektive und urdemokratische Bewirtschaftungs- und Verwaltungsmuster» (Kruker/Maeder 1983: 6). Der Älpler als Einzelner selbst aber wird als zu unsicherer Kantonist angesehen, als dass man ihm die symbolische Repräsentation höchster staatstragender Tugenden anvertrauen könnte. Schon Heidis Alm-Öhi hat nicht, wie man vielleicht denken mag, den besten Ruf: «Es weiss ja kein Mensch, was mit dem Alten da oben ist! Mit keinem Menschen will er etwas zu tun haben, jahraus, jahrein setzt er keinen Fuss in eine Kirche, und wenn er mit seinem dicken Stock im Jahr einmal herunterkommt, so weicht ihm alles aus und muss sich vor ihm fürchten», warnt Barbel Dete, als sie erfährt, dass diese Heidi zum Grossvater auf die Alp bringen will. Der Alp-Öhi hat eine schwarze Geschichte hinter sich, er ist ein Gefallener, wie Dete weiter erzählt, ein Auswärtiger, Verstossener zudem noch, und die Alp ist der Ort seiner Sühne:

eins der schönsten Bauerngüter im Domleschg hat er gehabt. Er war der ältere Sohn und hatte nur noch einen Bruder, der war still und ordentlich. Aber der Ältere wollte nichts tun, als den Herrn spielen und im Lande herumfahren und mit bösem Volk zu tun haben, das niemand kannte. Den ganzen Hof hat er verspielt und verzecht, und wie es herauskam, da sind sein Vater und seine Mutter hintereinander gestorben vor lauter Gram, und der Bruder, der nun auch am Bettelstab war, ist vor Verdruss in die Welt hinaus, es weiss kein Mensch wohin, und der Öhi selber, als er nichts mehr hatte als einen bösen Namen, ist auch verschwunden. Erst wusste niemand wohin, dann vernahm man, er sei unter das Militär gegangen nach Neapel, und dann hörte man nichts mehr von ihm zwölf oder fünfzehn Jahre lang. Dann auf einmal erschien er wieder im Domleschg mit einem halb erwachsenen Buben und wollte diesen in der Verwandtschaft unterzubringen suchen. Aber es schlossen sich alle Türen vor ihm, und keiner wollte mehr etwas von ihm wissen. Das erbitterte ihn sehr; er sagte, ins Domleschg setze er keinen Fuss mehr, und dann kam er hierher ins Dörfli und lebte da mit dem Buben. Die Frau muss eine Bündnerin gewesen sein, die er dort unten getroffen und dann bald wieder verloren hatte. Er musste noch etwas Geld haben, denn er liess den Buben, den Tobias, ein Handwerk erlernen, Zimmermann, und der war ein ordentlicher Mensch und wohlgelitten bei allen Leuten im Dörfli. Aber dem Alten traute keiner, man sagte auch, er sei von Neapel desertiert, es wäre ihm sonst schlimm gegangen, denn er habe einen erschlagen, natürlich nicht im Krieg, verstehst du, sondern beim Raufhandel. (Spyri 1880: 7f.)<sup>5</sup>

Interessanterweise nimmt der erste Schweizer Bergspielfilm, «Der Bergführer», das Motiv des Älplers als eines Gefallenen und der Alp als Ort der Sühne auf: Ein Schweizer Bergführer und ein Tourist aus der Stadt verlieben sich in dieselbe Frau, eine Hotelierstochter; der ahnungslose Tourist engagiert den Bergführer dennoch für eine Bergtour, auf welcher der Tourist aus der Stadt aus Leichtsinn ums Leben kommt, weil er dem umkehrenden Bergführer nicht glauben will, dass bei diesem Wetter ein Weitergehen zu gefährlich wäre. Obwohl den Bergführer keine Schuld trifft, wird er von der Hotelierstochter beschuldigt, den Touristen umgebracht zu haben, kommt vor Gericht und wird zu langjähriger Haft verurteilt. Nach der Gefangenschaft lebt der Bergführer einsam als Hirte. Erst als die Leiche des Touristen gefunden wird (ein Gletscher «gibt sie frei»), findet man auf ihr einen Brief, der die Unschuld des Bergführers beweist. «Im selben Augenblick wird der Bergführer von einem Blitz erschlagen und in der Schlusszene grämt sich die Hotelierstochter an seinem Grab» (Schnetzler 2009: 135). Der Bergführer büsst also, obwohl in rechtlichem Sinne unschuldig, mehrfach – als Gefangener, dann als Hirte, und schliesslich durch seinen Tod. Bezeichnend sind die struktu-

---

5. Auf die Stelle bin ich durch einen Artikel in der NZZ aufmerksam geworden: Geisel (2010) bezeichnet den Alm-Öhi als eine der «komplexesten und unheimlichsten Gestalten der Kinderliteratur».

rellen Gegensatzpaare in der Geschichte: der Hotelier aus der Stadt einerseits, der Bergführer aus den Bergen andererseits; wir wissen, dass der Bergführer in der Ikonographie der nationalen Leitfiguren als respektable Person angesehen wird. Um so interessanter ist es dann, dass er mit seinem Wandel zum Hirten (ich interpretiere es frei als eine Art Äpler) zwar im Berg-Kontext verbleibt, hier aber quasi auf der Skala der Wertschätzung die Seiten wechselt und ganz unten, als Hirte, endet. Es zeigt, dass der Hirte, weiter gefasst: der Äpler nicht die Symbol- und repräsentative Figur des nationalen Schweizer Mythos darstellt. Bei den Äplern scheint zu oft irgendetwas faul zu sein.

Das Bild des Äplers als eines Gefallenen wird von der volkskundlichen Forschung bestätigt bzw. übernommen und weitergespinnt. Laut Paul Hugger etwa sind Hirten oft ehemalige Bauern, die entweder ihren kleinen Hof verpachtet oder verkauft haben, oder Bauern, die ihren Hof «durch Bürge» verloren haben (Hugger 1972: 228) – «oft sollen die Männer im «carnotzet, dem Weinkeller, so lange bewirtet worden sein, bis sie, nicht mehr voll zurechnungsfähig, eine Bürgschaft übernahmen, die nachher nicht selten ihren Ruin herbeiführte» (Hugger 1972: 80). Auch in den Fällen, wo der Hirte nicht auf eine Schuld oder ein Versagen zurücksehen kann, zeichnet Hugger ein zweifelhaftes, vielleicht gleichzeitig sozialromantisch verbrämtes Bild des Hirten. Bei ihm sind Hirten

ausgesprochene Originale, Menschen mit einem starken Drang nach Unabhängigkeit, mit einem Zug ins Unstete, was der Hirt selbst vielfach mit dem Prädikat «sauvage» umschreibt: «on est un peu sauvage». Darunter versteht er, dass er sich nicht dauernd binden will, dass er das Alleinsein liebt und man ihn gewähren lassen muss (...). Diese Charakterzüge, die viele Hirten an den Rand des Asozialen gebracht haben, liegen oft in einer Jugend begründet, die wir als milieugeschädigt bezeichnen. Diese Hirten stammen häufig aus Trinkerfamilien (...). (Hugger 1972: 234)

Weiter konstatiert Hugger dem Hirten, «eine andere Wertskala als sein durchschnittlicher Zeitgenosse» zu haben; er gilt im besseren Falle als grosszügig und generös, im schlimmeren Fall als sorglos und verschwenderisch, so dass es vorkomme, dass die Hirten nach Ende der Alpzeit nicht selten ihr Geld in wenigen Tagen voll ausgeben und «vertun» (Hugger 1972: 237). Auch in der gesellschaftlichen Stellung ist der Hirte laut Hugger ganz unten: «Zu lange wurde der Hirt als einer der mindesten und letzten betrachtet», einer, auf den man keine Rücksicht haben nehmen müssen und mit dem man habe umspringen können, wie es einem beliebte; «Man hatte sich daran gewöhnt, in ihm einen Randgänger der Gesellschaft zu sehen,

dem man mit einer gewissen Geringschätzung begegnete (...). Der Hirt sah sich so in eine Pariarolle gedrängt (...)» (Hugger 1972: 242).

Was für ein Wandel. 250 Jahre vorher war der Äpler als Senn und Hirte noch der Inbegriff des guten und redlichen Schweizers: «Es ist der Senn ins gemein ein ehrlicher aufrichtiger Mann, ja ein abtruck der alten schweizerischen und redlichen einfalt, sowohl in seinem leben als thun» (Scheuchzer 1705: 30, zit. nach Weiss 1941: 271). Inzwischen muss auch Weiss rapportieren, dass es über alte, gebrechliche Leute in einigen Bündner Tälern heissen konnte: «Er ischt nüt mee, er cha z Alp» (Weiss 1941: 273).

Für die Wiederentdeckung des Äplers als Identifikationsfigur alternativ-widerständischer Bewegungen wird diese eigentliche Image-Katastrophe des Äplers wichtig sein, indem sie sich als Anknüpfungspunkt für die neuen Interessensfelder des Randständischen, Widerständigen oder Nomadischen eignen wird. Eigentlich öffnet erst der Fall des Äplers ihn für die gegenkulturelle Agenda. Vorerst allerdings muss ideell der Weg auf das Land geebnet sein.

### 2.3 Die Anfänge – Hinwendung zum Land ab den 70ern

Vergegenwärtigen wir uns die Welt in den 60er Jahren: Die Industrialisierung hatte ihren Höchststand erreicht, jeder Zweite arbeitete in den 60er Jahren im zweiten Sektor; der Fortschritt zollte seinen Tribut in Form von einer augenfälligen Umweltzerstörung, die sich nicht mehr auf Industriezentren beschränkte. Eine Umweltgesetzgebung existierte noch nicht, Restwassermengen bei Kraftwerken waren nicht definiert, das Benzin war noch verbleit und Katalysatoren in weiter Ferne. Dennoch waren Fortschritt und Wachstum noch unhinterfragte Axiome der Gesellschaft. Erst in den 70ern setzt in Bezug auf Natur und Umwelt das ein, was Patrick Kupper die «1970er Diagnose»<sup>6</sup> nennt (Kupper 2003: 328): «dem Schutz der Umwelt (wurde) Anfang der 1970er Jahre in kürzester Zeit ein gänzlich neuer gesellschaftlicher Stellenwert zugeschrieben», und es wird eine «umfassende Neudefinierung der Mensch-Umwelt-Beziehungen» vorgenommen. Kupper sieht als Ursache für diese (eigentlich gegenüber dem

---

6. Der Terminus versteht sich als eine Ergänzung bzw. Weiterentwicklung des ebenfalls der medizinischen Terminologie entlehnten Konzepts des «50er-Syndroms», das der Umwelthistoriker Christian Pfister in die Diskussion eingebracht hat (Pfister/Bär 1995). «50er-Syndrom» bezeichnet den drastischen Anstieg des Energieverbrauchs in den 50er Jahren, der die Grundlage für die heutigen Lebensstile gelegt hat.

Auftauchen des Syndroms mit 20 Jahren Verspätung erfolgte) Diagnose nicht einfach die Tatsache, dass die Umweltprobleme schlicht nicht mehr zu übersehen waren oder das Mass einfach voll war. Vielmehr mussten mehrere Faktoren zusammenkommen.

Der entscheidende Schlüssel hierfür liegt in der Gesellschaftsgeschichte dieser Jahre. Es fällt auf, dass sich die Problematisierung der natürlichen Umwelt zur gleichen Zeit ereignete wie eine grosse Zahl anderer gesellschaftlicher Problematisierungen. Dazu gehören beispielsweise die raumgreifenden Debatten über die Ordnung der Geschlechter, die Rolle der Jugend oder die Ausgestaltung des Ost-West-Verhältnisses wie auch der Nord-Süd-Beziehungen. (...) Diese Häufung von Entwicklungen, die als Identitätsverluste unterschiedlicher Art gelesen werden können, kann kein Zufall sein. Vielmehr ergänzen sich diese Entwicklungen zu einem Zeitbild einer Gesellschaft, die Ende der 1960er-Jahre in eine tiefgreifende Orientierungskrise fiel. (Kupper 2003: 342)

Vereinfacht gesagt, war diese Krisenhaftigkeit zusammen mit dem Erreichen einer kritischen Masse an Diskursteilnehmern, die ein Problem überhaupt erst zu einem als solches *wahrgenommenen* Problem macht, Voraussetzung für einen Bruch in der Wahrnehmung von Umwelt und damit auch für eine Neuverhandlung des Natur-Kultur-Verhältnisses. Allerdings ist damit gleichzeitig gesagt, dass dieser Wahrnehmungsbruch keineswegs auf gegenkulturelle Erscheinungen beschränkt blieb, sondern in diesen Jahren den Diskurs einer grossen Mehrheit bestimmte – die Erweiterung der Bundesverfassung um einen Artikel zum Schutz der Umwelt wurde 1971 mit 92,7 Prozent Ja angenommen, dem zweithöchsten Ja-Stimmen-Anteil an einer eidgenössischen Abstimmung überhaupt.<sup>7</sup> Es herrscht das «dumpfe Gefühl eines epochalen Wandels, eines unwiderruflichen Einschnitts» (Maier 2009: 170) – ausgedrückt dann deutlich durch den Bericht «Grenzen des Wachstums» des «Club of Rome» von 1972. Er kann als fast apokalyptische Warnung, als Fanal zu grundsätzlichem Wandel aufgefasst werden und trifft die bereits von verschiedenstem Wandel geprägte Gesellschaft heftig:

Der Gedanke war einfach und einleuchtend, aber keineswegs beruhigend: Während die globalen Krisen der Vergangenheit überwiegend die Folgen von Naturkatastrophen, von Kriegen, Eroberungen, Vernichtungsfeldzügen waren – Übel also, die im Prinzip durch Medizin und Hygiene, durch Konfliktforschung und friedenssichernde Massnahmen bekämpft werden konnten –, steuere die Menschheit der Gegenwart offensichtlich auf eine «alles und alle» umfassende Krise neuer und besonderer Art zu. Sie unterschied sich

---

7. Den höchsten Ja-Stimmen-Anteil hatte 1915 die Einführung einer Kriegsteuer, den dritthöchsten die Einführung des Romanischen als «Nationalsprache» 1938. Die Jahreszahlen zeigen, als wie krisenhaft die Umwelt-Debatte offenbar angesehen wurde; vgl. Schweizerische Bundeskanzlei (2010)

nicht nur in ihrer Grössenordnung, sondern auch in ihrem Charakter von früheren Krisen, und zwar dadurch, «dass sie (...) durch Entwicklungen herbeigeführt wird, die wir vielfach heute noch als Ausdruck menschlichen Fortschritts, ja als Sieg über die den Menschen gesetzten natürlichen Beschränkungen und Grenzen empfinden. Hierdurch gewinnt die Krise den Aspekt des Unentrinnbaren, wenn die Menschheit ihre Wertvorstellungen und Ziele nicht ändert. (Maier 2009: 170)

Im Wesentlichen konnte der Bericht des «Club of Rome» auf zwei Aussagen reduziert werden:<sup>8</sup> a) Die Umwelt soll als ein System gedacht werden, von der der Mensch nicht losgelöst gedacht werden kann; diese Umwelt als System ist in Gefahr und verdient Schutz; b) dem (Wirtschafts-)Wachstum sind durch die Endlichkeit von Ressourcen Grenzen gesetzt. Die erste Aussage konnte an die verschiedensten neoromantischen, modernisierungskritischen, auch nationalkonservativen Ideologien anknüpfen und wurde deshalb in rasendem Tempo als «Umweltschutz» umgesetzt. Obwohl dem Staat mit dem Umweltschutz «die wohl stärkste, intensivste Schutzaufgabe seit der Entstehung des Sozialstaats zu(wuchs)», obwohl man ihn «manchmal buchstäblich aus dem Nichts» schaffen musste, war er «bald aus dem Regierungshandeln nicht mehr wegzudenken» (Maier 2009: 174). Dies meines Erachtens auch deshalb, weil durch ihn keine fundamentale Änderung kulturell geregelten Verhaltens verbunden war, sondern im Gegenteil, weil er in vielen Fällen restaurativ wirkte und von bereits in der bürgerlichen Gesellschaft dominanten, letztlich ästhetischen Vorstellungen über «Natur» schöpfen konnte. Zumindest als Grundsatz hat sich der Umweltschutz schon früh breit durchgesetzt und braucht kaum mehr legitimiert zu werden.

Anders der zweite Punkt: Aus dem Hinweis des «Club of Rome» auf die Endlichkeit der Ressourcen und damit verbunden die Problematik des Paradigmas des stetigen Wirtschaftswachstums, mit welchem «Fortschritt» assoziiert wurde, leitete ein Strang der Öko-Bewegung die Notwendigkeit eines fundamentalen kulturellen Wandels ab bzw. sieht sich im Kampf um diesen bestätigt. Es ging nicht nur um den Schutz der «Umwelt», die als wehrloses Objekt in Reichweite menschlichen Handelns gedacht wurde. Vielmehr wurde das Wachstumsparadigma und damit der Kapitalismus, der auf diesem beruht, als solcher *kulturalisiert*. Teile der Öko-Bewegung sind insofern gegenkulturell, als sie einen grundsätzlichen kulturellen Wandel weg von der Konsumgesellschaft und vom Wachstumsparadigma fordern. Schon Ortwin

---

8. Ich blende das Schlagwort der «Überbevölkerung» aus.

Renn weist darauf hin, dass die Ablehnung eines industriellen Lebensstiles nicht bloss auf einer technisch-instrumentalen Argumentationsebene liege, sondern aus der

grundsätzlichen Überlegung, die möglichen Gefährdungen der Menschheit und die sozialen Konsequenzen des industriellen Wachstums könnten nicht mehr durch das gesellschaftlich verfügbare Potential an Regelungs-, Verarbeitungs- und Kontrollinstanzen (...) in Schach gehalten werden. Die Hinwendung zu alternativen Lebenszielen beruht daher auf Zurückweisung traditioneller Wertorientierung und der Infragestellung des gesellschaftlichen Konsens über Zielvorstellungen (Renn 1985: 174)

Hierin sieht Renn auch einen fundamentalen Unterschied zu bisherigen Traditionen der Romantik, der Neoromantik und verschiedener Naturschutzbewegungen der Jahrhundertwende (ebd., S. 167). Walter Hollstein, Soziologe und zeitgenössischer Theoretiker des Untergrunds bzw. der Gegengesellschaft, nennt denn auch als Forderungen der «gegengesellschaftlichen Bewegung» die Abkehr von der Ideologie des Wirtschaftswachstums noch lange vor der Abkehr vor der «Zerstörung der Natur» (Hollstein 1979: 120). In diesem Denksystem ist ökologisch nachhaltiges Verhalten eine Folge eines grundlegenden kulturellen Wandels und nicht bloss ein neuer Handlungsregulator, der in ein herkömmliches kulturelles System integriert werden soll.

Das zunächst Irritierende an der Anfang der 70er-Jahre anhebenden Alternativ- und Öko-Bewegung ist, dass sie mit einem scheinbar antimodernistischen Impetus und ihrer Hinwendung zur «Natur» in eine Domäne vorstösst, die im deutschen Sprachraum nach der Romantik der bürgerlich-konservativen Schiene vorbehalten schien; zwar gab es Anfang des 20. Jahrhunderts neben den bürgerlich-konservativen oder den proletarischen Naturschützern soziale Bewegungen, die an Radikalität den neuen sozialen Bewegungen ab 1970 in nichts nahestehten, wie etwa den Weimarer Öko-Anarchismus mit seinen Landkommunen, den Ökosozialismus um Paul Robien, die Hamburger Gandhi-Bewegung um 1930 (vgl. Linse 1986; Holbein o.J.) und in der Schweiz natürlich den Monte Verità mit Gusto Gräser. In ihrer breiten Ausprägung wurde aber zumindest im deutschen Sprachraum die antimodernistische Kritik in Form von Naturüberhöhung vor allem von bürgerlich-konservativen Kreisen vorgebracht. «Naturschutz argumentierte stets national», schreibt deshalb Tschofen in Bezug auf die bürgerliche Hinwendung zur Natur Ende 19./Anfang des 20. Jahrhunderts (Tschofen 1999). Das stimmt zunächst auch im Fall der Natur- und Umweltschutzbewegungen der 60er-Jahre: Erst

im Verlauf der 60er lässt sich «eine graduelle Abschwächung der mystisch-verklärenden Naturrhetorik feststellen» (Kupper 2003: 339). Kupper:

Insgesamt blieb die Naturschutzbewegung aber in der konservativ-bewahrenden Welt-sicht verhaftet, welche diese bürgerliche Bewegung seit ihren Anfängen im ersten Jahr-zehnt des 20. Jahrhunderts geprägt hatte. Neben ästhetischen und naturwissenschaftli-chen Elementen trug diese Weltanschauung stark patriotische Züge, die den Naturschutz in die ideologische Nähe der sogenannten Überfremdungsparteien der 1960er-Jahre brachte. Diese fremdenfeindliche Bewegung wurde ab Mitte dieses Jahrzehntes zuneh-mend virulent. (Kupper 2003: 340)

Auch der damalige Präsident des Schweizerischen Bunds für Naturschutz (SBN) äussert noch keine grundsätzliche Kritik an wissenschaftlichem und technischem Fortschritt, sondern will dem Umweltschutz unter anderem durch eine Beschränkung des Ausländeranteils Genüge tun (Kupper 2003: 345). Wie nun wurde «Natur» zur Bühne für gegen- und subkultu-relle Kämpfe? Zunächst ist diese Themenbesetzung durch nationalkonservative Kreise durch-aus eine Hypothek für alternative Bewegungen. Kritiker verweisen bis heute auf die antimodernistische, antidemokratische und antiurbane Tradition der Hinwendung zur «Natur», und es wird insinuiert, dass die Öko-Bewegung durch die Nähe zu Esoterik und Irrationalität prin-zipiell stets mit einem Bein im Faschismus steht (etwa Ditfurth 1996). Von linker bzw. mar-xistischer Seite wird denn auch der Bericht des «Club of Rome» nicht nur wohlwollend und als willkommenes Fanal aufgenommen. Hinter einer anscheinend politisch neutralen Arbeit, die nicht die grundlegende Änderung der Produktionsbedingungen zum Ziel habe, versteckte sich die Zementierung herrschender Zustände, kritisiert etwa Hans Magnus Enzensberger: Ökologie sei «eine Sache der Mittelklasse», und die ökologische Bewegung habe erst einge-setzt, «seitdem auch die Wohnviertel und die Lebensverhältnisse den Umweltbelastungen aus-gesetzt» seien (Enzensberger 1973, zit. nach Kupper 2004: 104). Ulrich Linse, ein Spezialist für soziale Bewegungen im frühen 20. Jahrhundert, relativiert: Die Naturehnsucht sei keines-wegs ein Spezialgebiet des deutschen (bzw. deutschsprachigen) Geisteslebens und der Roman-tik. Zwar stimme es, dass der deutsche Antimodernismus eine «ganz ausgesprochen anti-demokratische und anti-sozialistische, also sozial-konservative Spielart vertrat und gerade mit besonderer Hartnäckigkeit auf dieser beharrte, als Deutschland schon längst in die Phase der Hochindustrialisierung und Urbanisierung eingetreten war»; Antimodernismus sei aber keines-wegs lediglich deutsche und romantische Tradition, sondern im Gegenteil sei vieles davon aus



dem englischen und amerikanischen Raum importiert, etwa die Konzepte der Gartenstadt aus England (die auf die Ästhetik des englischen Landadels zurückgehen) oder verschiedene literarisch-ökologische Utopien des 19. Jahrhunderts. Diese Importe seien dann allerdings in der bürgerlichen Modernisierungskritik von jeglicher Gesellschaftskritik und jeglicher radikal-sozialistischen Utopie gesäubert worden – hier erwähnt er explizit Wilhelm Heinrich Riehl, der als Begründer einer wissenschaftlichen Volkskunde gilt und der «den Naturschutz mit einer ausgesprochen konservativ-ständischen Sozialpolitik» verbunden habe. Daneben habe es zwar auch in Deutschland in der Modernismuskritik stets einen schmalen anarchistischen und sozialistischen Flügel gegeben, und zur Alternativbewegung sei deren radikaldemokratische bis linksradikale Form hinzugekommen (Linse 1986: 156f.). In der Breite der linken Politik allerdings konnten sich diese Kritiken nicht durchsetzen, denn «die Linke war weitgehend davon überzeugt, dass nur noch die Weiterentwicklung von Industrialisierung und Technik eine gerechtere Einkommensverteilung und eine Egalisierung von Macht mit sich bringen würde» (Renn 1985: 162).

In der grundsätzlichen Ablehnung der bestehenden Verhältnisse sieht auch Renn einen fundamentalen Unterschied der Alternativbewegung ab den 70er Jahren zu bisherigen Traditionen der Romantik, der Neoromantik und verschiedener Naturschutzbewegungen der Jahrhundertwende (Renn 1985: 165). Anders als bei diesen Bewegungen sei allerdings ab den 70er Jahren der Import radikaler Modernisierungskritik aus dem angelsächsischen Raum nicht von ihrem utopischen Potential gereinigt worden, sondern vielmehr habe man gerade auch aus der US-Bürgerrechtsbewegung die konkreten Formen des Widerstands übernommen und oft zusätzlich mit einem marxistischen Fundament versehen (ebd., S. 168).

Die Situation in der Schweiz ist mit der Situation im gesamtdeutschen Raum nicht eins zu eins vergleichbar, aber es lassen sich Parallelen ziehen. Einerseits waren gegenkulturelle Bewegungen in der Schweiz nicht in gleichem Masse unter Legitimationsdruck, sich gegen die Herkunft aus einer Traditionslinie von Blut-und-Boden-Ideologien und faschistischen, antidemokratischen Tendenzen zur Wehr zu setzen; auch war der hegemoniale Mythos des Alpenraums kein ständischer, sondern wurde im Gegenteil zum Beleg urdemokratischer Tradition herangezogen. Dennoch war auch die Schweizer Hippie-, Alternativ- und Ökobewegung nicht angetreten, sich lediglich konservativ und restaurierend gegen die Industrialisierung und Aus-

wüchse der Urbanisierung zu stellen, sondern weltanschaulich parallel lief immer die Vorstellung von einer Revolution bzw. die Gewissheit, dass die alte Welt- und Gesellschaftsordnung sich dem Ende zuneigte. Man versuchte auch bewusst, eine Traditionslinie zu den sozialen Bewegungen um 1900 zu ziehen, namentlich zum Monte Verità, zu den «radikalen grünen Wurzeln, (...) der Wiege antiautoritären und konsumkritischen Lebens» (Pieper o.J.).

### 2.3.1 Schritte aufs Land – Entwicklung von Landkommunen

Die Alp stand nicht sofort im Blickfeld der alternativen Bewegungen, erst wird mit anderen Wegen in den ländlichen Raum experimentiert. Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre entstehen in ganz Europa (wieder) Landkommunen. Die Gegenkultur entdeckt die Landwirtschaft bzw. das Land; gleichzeitig entvölkert sich langsam der ländliche Raum und bietet «Nischen (...), in denen sich neue Kleinlandwirtschaften, Selbstvermarktungsinitiativen, Agrarkollektive, Handwerksbetriebe und Utopisten aller Art ansiedeln konnten» (Höge 2008). Geschätzt wird, dass in Deutschland in den 70er Jahren zwischen 100 und 200 Landkommunen entstanden sind, gut 100 Landkommunen (nicht zwingend dieselben) sollen heute noch existieren (Schibel 2008: 534). Die Entstehung der Landkommunen sei durch ein «ökonomisch ausserordentlich milde(s) Klima» und durch die Landflucht in den vorangegangenen Jahren begünstigt worden (ebd.). Zahlen für die Schweiz sind nicht vorhanden, nicht einmal als Schätzungen. Die bekanntesten unter den Landkommunen in der Schweiz sind sicher Longo Mai, LPG<sup>9</sup> Villeret<sup>10</sup> und die «Bärglütli»-Bewegung.

Longo Mai geht aus Kontakten zwischen der kommunistischen Wiener Studentenbewegung «Spartakus» und der Basler Lehrlingsbewegung «Hydra» hervor; beide Gruppen wohnen selbstverwaltet in eigenen Häusern, müssen sich aber in der Szene den Vorwurf der «Theoriefeindlichkeit» anhören (Tanner 2009: 250f). Nachdem die Kontakte zwischen Basel und Wien geknüpft sind, sieht man den «Ausweg (...) im Kollektiv, der Selbstverwaltung und dem praktischen gemeinsamen Kampf» (ebd.). Das hiess aber nicht von Anfang an, dass man sich der Agrarproduktion zuwandte: Erst nach einer Reihe mehr oder weniger erfolgreicher Protest-

---

9. LPG steht hier für «Lebens- und Produktionsgemeinschaft»

10. Zu Longo Mai siehe Graf (2005); zu LPG Villeret Keval et al. (1983); in neuerer Zeit Zeitungsartikel, etwa Sachse (2008) oder – diffamierend – Keller (2008).

aktionen bei Streiks und Fabrikschliessungen in Frankreich zog man sich auf einen Hof in der Provence, dem ersten Longo-Mai-Projekt, zurück (Tanner 2009).

Die LPG Villeret war Anfang der 80er Jahre bereits Gegenstand kulturanthropologischer Forschung (Keval et al. 1983); sie entstand 1975, ihre erste Gruppe brach aber 1978 auseinander, weil «sich ein Teil der Gruppe nicht mehr mit den Ideen und Ansprüchen identifizieren konnte, die durch die AAO<sup>11</sup> in die LPG getragen wurden» (Keval et al. 1983: 182). Die AAO brachte die Kommune auch in der Öffentlichkeit unter Misskredit und bietet heute Projektionsfläche für vieles, was man an den «68ern» verurteilen zu können glaubt (Keller 2008). Eine weitere Gruppe waren die «Bärglütli», die mit spirituellen bzw. esoterischen Angeboten von Stammestrommeln bis zu Hexenfesten und mit Zigeuner-Magie lockten (Bittner 2009: 237f.). Man bezog sich in der Suche nach dem neuen Menschen durchaus auf Inhalte oder Botschaften der Indianer, berief sich aber auch auf die «progressive Heimatkunde» eines Sergius Golowin und seine «andere» Geschichte der Schweiz.

Inwiefern waren diese Landkommunen Angebote, die den neuen Älplern als Alternative hätten dienen können? Bei den von mir befragten Älplern und «Aussteigern» fielen die Landkommunen aus verschiedenen Gründen in Ungnade; vor allem Longo Mai wird stark kritisiert. Urban Gwerder betont bereits in seinem Buch, dass er mit den «ingleisigen sektiererischen ZurückzurNatur-Flips oder ausrufenden Bettelsäcken à la Longo Mai» nichts zu tun haben will (Gwerder 1998: o.S.); im Interview legt er nach:

Longo Mai habe ich eigentlich von der Idee her eine gute Sache gefunden. Wie sie sich aber aufgeführt haben, war eine Vollkatastrophe. Sie haben keine Versprechen eingehalten, sie haben überall um Geld gebettelt. Wenn Not am Mann gewesen ist und man gratis ganz viel Heu hätte abholen können, dann sind die Longo-Maier nicht aufgetaucht. Das sind ziemlich rasch sogar meine Feindbilder geworden. Weil, die haben sich so beschissen aufgeführt, dass du... Und dann gibts noch die anderen Geschichten, mit den Privatflugi und all dem Ramsch. Das wirst du ja mitbekommen haben, dass es da nicht so sauber zugegangen ist. Dass eigentlich die jungen Menschen verarscht worden sind von Longo Mai.

---

11. AAO: «Aktionsanalytische Organisation», eine vom Künstler Otto Muehl propagierte und u.a. in der Muehl-Kommune Friedrichshof praktizierte Kommunenform, in deren Kern «freie» Sexualität, Ablehnung von Paarbeziehungen und die Abschaffung des Privateigentums und der Trennung zwischen «öffentlich» und «privat» stand. Muehl wurde für seine Praktiken später strafrechtlich verfolgt und verurteilt.

Anders als andere Landkommunen, die in der Öffentlichkeit offenbar verbreitetes Wohlwollen genossen (Schibel 2008: 534), war Longo Mai bald vor allem wegen seines charismatischen, aber auch autoritären Anführers Remi umstritten; vorgeworfen wurde sektenartiges, unterdrückendes Gebaren und psychische, auch physische Unterdrückung. In den Medien ist von Spendenmissbrauch die Rede.<sup>12</sup> Die neuen Älpler sind offenbar bemüht, eine gewisse Distanz zu Longo Mai zu bewahren. Gwerders Einschätzung ist,

dass du dich richtiggehend schämen musstest dafür. (...) Eine Weile lang war es so, dass, wenn du nur einen Schnauz oder einen Bart oder ein wenig Haare hattest oder so, dann haben die dich gefragt, ob du ein Longo-Maier bist, und dann hast du schwer nachweisen müssen, dass du keiner bist, sonst hätten sie dich nämlich nicht genommen.

Auch Ruedi Albonico, einer der ersten «Aussteiger»-Bauern, erinnert sich, sich anfangs durchaus für Landkommunen interessiert zu haben. Nach Kontakten mit Hydra (der Vorläuferin von Longo Mai in Basel) habe er dies allerdings verworfen:

Weil... Also ich habe zu schlechte Erfahrungen und Beobachtungen gemacht. Ich war nie direkt betroffen. Huere chauvinistische Macho-Böcke, oder. Zentralistisch. Also so... Irgendwie so, wie sagt man dem, Fascho-Kommunismus, so. Das konnte ich absolut nie verleiden. Also ich mag keinerlei Ideologieböcke. (...) Es hat mir schnell gereicht. Und die Geschlechter-..., der Umgang mit beiden Geschlechtern, der ist mir immer auf den Wecker gegangen. Das habe ich nie ertragen. (...) Und das ist mir sofort aufgefallen, wie die mit den Frauen umgehen, und wie die Tussis – das Wort hats damals noch nicht gegeben –, wie sich die da ausnutzen lassen. Das habe ich gar nicht ertragen. Also absolut emotional nicht ertragen, nicht ideologisch.

---

12. Der «Spiegel» schrieb, dass die Spenden vor allem dazu verwendet worden seien, den aufwändigen Lebensstil von Remi aufrechtzuerhalten («Der Spiegel» 1980), der «Beobachter» («Beobachter» 1979) fragt: «Misswirtschaft und Schmarotzertum?» Longo Mai seinerseits spricht von einem «Blitzkrieg» der Presse gegen Longo Mai und einer eigentliche Pressekampagne; in 81 Tagen seien in der Schweiz 533 Artikel zum Thema erschienen, selbst Friedrich Dürrenmatt und Adolf Muschg hätten sich in die Debatte eingemischt (Graf 2005: 91ff.). Das Thema «Landkommune» hat offenbar Sprengkraft, wohl nicht zuletzt, weil es die damals grassierende Angst vor Sekten, in späteren Aktionen die Angst vor Terrorismus bediente. Laut Ruedi Albonico soll die Ansiedlung von Longo Mai im Misox den anfänglich dafür positiv eingestellten damaligen Chef des Bündner Landwirtschaftsamts, Alexander Dönz, fast das Amt gekostet haben (laut mündlichen Angaben; die Geschichte konnte ich im Rahmen dieser Arbeit nicht aufarbeiten). Die Longo-Mai-Geschichte wird von Longo-Mai-Mitglied Beatriz Graf anders dargestellt. Die Heu-Sammel-Aktion auch in den Schweizer Bergen sei durchaus erfolgreich gewesen: «In der Schweiz wurden steile Berghänge gemeinsam mit Freiwilligen in mehreren Einsätzen von Hand gemäht und das Heu verteilt. Anhand dieser Aktion konnte das Thema Berglandwirtschaft (...) an die Öffentlichkeit gebracht werden» (Graf 2005: 70).

Nicht jedes der Projekte, die in den 70ern Richtung Landleben zielen, geht von einem radikalen Ausstieg aus der «Gesellschaft» aus. In den frühen 70er Jahren entsteht etwa das Konzept WWOOF, anfangs für: «Willing Workers on Organic Farms», bzw. des WWOOFens, was «StadtbewohnerInnen einen kostenlosen Aufenthalt am Land ermöglichte und dem Austausch von Wissen und Erfahrung, vor allem in Bezug auf ökologisches Wirtschaften, diente. Der Aufenthalt auf einem WWOOF-Hof ist in jedem Fall mit körperlicher Arbeit verbunden. Im Gegenzug dafür erhalten die TeilnehmerInnen freie Kost und Logis» (Bernkopf 2009: 3). In der Schweiz öffnete sich ein anderer Weg – eben die Alp. Typisch schweizerisch ist das Älplern insofern, als die Struktur der Schweizer Alpwirtschaft zusammen mit der Personalkrise ab den 70ern gegenkulturellen Akteuren die Bühne bot, ein Leben in Einklang mit der Natur zumindest einzuüben. Von Seiten der Motivation der neuen Äplerinnen allerdings halte ich einen Bezug zur Schweizer Identität für verfehlt: Fast von Anfang an waren deutsche, sogar amerikanische<sup>13</sup> Angehörige der Alternativkultur auf den Alpen zugegen. Das Älplern war ein Angebot neben vielen, neben dem Schafehüten in England oder der Provence, den Longo-Mai-Höfen oder der Nepal- und Afghanistan-Reise.

### **2.3.2 Ideelle Voraussetzungen: Äpler, Gaukler und Zigeuner**

Vielleicht mussten in den Sechzigern vorerst noch ideelle Voraussetzungen hinzukommen, damit die Alp als Identifikationsangebot und als Tätigkeitsfeld attraktiv werden konnte. Es bestand zumindest für Schweizer Äpler immer noch die Hypothek der starken identifikatorischen Besetzung für das Nationale, das vorherrschte – der Bauer, der Senn, der Hirte als Inbegriff des guten Schweizertums. Meines Erachtens waren deshalb verschiedene Operationen nötig, um die Alp von solchen ideologischen Hintergründen zu entkoppeln. Eine Operation bestand darin, den Hirten und den Senn nicht als Bauern anzusehen, sondern im Gegenteil sich auf die Differenz zwischen beiden zu berufen: Der Hirte als der Proletarier des Landlebens, der dem Bauern als Herren untergeordnet ist. Gleichzeitig aber betonte man die Tatsache, dass ein Hirte in der Alpwirtschaft ja niemals ausschliesslich Hirte ist – die Alpdauer beträgt ja nur 100 Tage. Dem Hirten wurde etwas Nomadisches angedichtet, die Verwandt-

---

13. Das zeigt sich auch in meinen Interviews: A.S. berichtet von einem Amerikaner auf ihrer Nachbaralp; Urban Gwerder hat für eine seiner Alpzeiten einen Roadie aus Zappas Tross abgeworben.

schaft mit Zigeunern oder Jenischen wurde betont. Diese wiederum waren positive Bezugsfiguren für eine gegenkulturelle Alternativströmung Ende der 60er Jahre.

Das Plakat «Die junge Schweiz» (Abb. 1; 1971, Anonym; in: Gavranic 2010: 26) mag den Wandel in der Bewertung von Sennen- und Hirtentum bzw. seine Adaption auf neue jugendkulturelle Verhältnisse illustrieren: Der abgebildete Senn oder Hirt hat nichts Kraftstrotzendes, Bodenständiges mehr an sich, hat nicht einmal mehr Bodenkontakt. Er erinnert eher an einen Kobold denn an einen Bauern. Als ob der Bezug zur Schweiz mit Sennenküppli und Bergen nicht schon genug hergestellt wäre, hält der Älpler eine miniaturisierte Schweizer Fahne in der Hand, die gegenüber den Fahnen der Fahenschwinger sich ausmacht wie ein 1.-August-Accessoire. Der Bezug zur Schweiz wird mit vielen Attributen sowohl aufgenommen als auch mit der Ironisierung ihrer Grund-Ikonen Berge, Senn und Schweizer Fahne gleichzeitig persifliert.



Eine meines Erachtens in der Schweiz bedeutende Rolle in der symbolischen Nomadisierung des Älplers spielt in diesem Zusammenhang der Berner Mythenforscher Sergius Golowin, der der Aussteigerbewegung «Bärglütli», den «Härdlütli» oder allgemein den «Stärnelütli» einen ideologischen Unterbau geliefert hat und laut dem Verleger Werner Pieper auch an der Gründung der «Bärglütli» beteiligt war (Pieper o.J.). In Fredi Lerchs umfangreicher Darstellung der Berner Nonkonformistenszene, in der Sergius Golowin eine bedeutende Rolle spielte, erscheint die Alp als Ort noch kaum, und wenn, dann in einem wenig einladenden Kontext: Die Alp dient der Strafanstalt Witzwil als Arbeitserziehungsanstalt (Lerch 2001: 45). Zudem mag die Alp erstens noch zu national besetzt, das Leben auf der Alp zweitens auch als zu rückständig empfunden worden sein. Es brauchte eine intellektuelle Anstrengung, die Alp überhaupt wieder in das Blickfeld auf der Suche nach Sehnsuchtsorten geraten zu lassen. Man begeistert sich für die «Zigeuner»-Kultur und bringt diese mit einem freien Leben in Zusammenhang; Golowin fühlt sich verbunden mit «Aussenseitern und Wunderleuten, von denen es damals genug

hatte, Sammlern verworren-okkultur Bücher, Handlesern, Astrologen, Kartenschlägern, Kräuterdoktoren» (Bittner 2008: 42) – und, so ist zu ergänzen, auch zu Älplern. Auch die Jugendbewegung nimmt er in sein Weltbild auf:

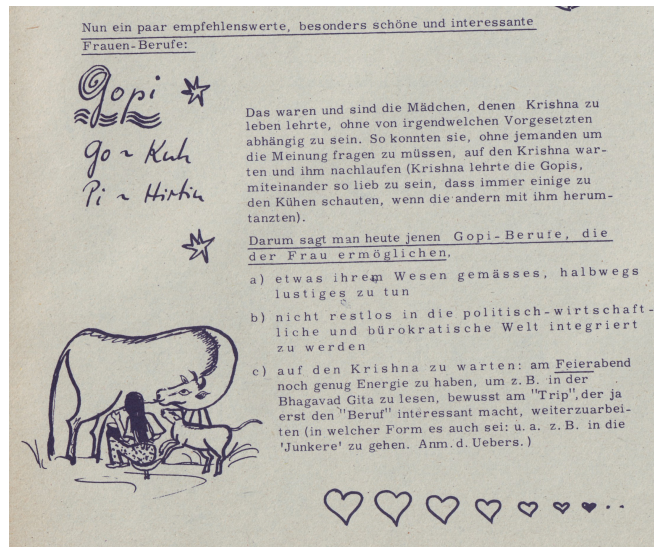
In seinen Publikationen vertrat Golowin nicht nur die These, dass viele Mythen, Bräuche und Sitten der schweizerischen Bauern- und Hirtenkultur im Mittelalter von den «freiheitsliebenden» Zigeunern aus Indien importiert worden waren. Er versuchte auch zu zeigen, dass die neue Jugendbewegung der «Gammler» und Hippies an das «uralte» und «kosmische» Wissen anknüpfte. (Schär 2008: 188)

Die «Zigeuner», so Schär, «dienten ihm als ein Vorbild für die von ihm angestrebte kulturelle Erneuerung der Gesellschaft» (Schär 2008: 189). Dabei kannte Golowins Zigeuner-Begeisterung kaum Grenzen und schoss manchmal übers Ziel hinaus. So erzählt Gwerder:

Ich möchte Golowin nicht wüst machen, er war ein guter Freund von mir. Wir haben einander ganz früh kennengelernt, wo er von all den Sachen noch null Ahnung gehabt hat. Da hat er sich mit Sagen und so Zeug beschäftigt. Er ist dann aber ein begeisterter Zigeunerfan geworden. Dann hat er eigentlich, also fast für ein Freibier, hat er für die Zigeuner gesprochen, überall. Und er hat dann... (...) Aber der hat so Zeug gemacht, dass wenns auf Alpen, dort haben sie bewegliche Hütten gehabt, die sie zügeln konnten in ein anderes Stafel. Und das war, damit der Mist der Tiere, die sich um die Hütte scharen, nicht immer am selben Ort anfällt. Und er hat es dann als Beweis genommen, dass eigentlich die ersten Älpler Zigeuner gewesen seien. Aber bissoguet!

Die Nomadenmetapher ist keine Neuentdeckung durch Golowin, vielmehr steht sie laut Sabine Boomers im 20. Jahrhundert grundsätzlich «als ein Modell für die Lebensführung und Lebensbewältigung des modernen Menschen»; im Nomadischen «nimmt eine Sehnsucht Gestalt an, die einer neoromantischen Fluchtbewegung in scheinbar authentische und naturnahe Welten entspricht» (Boomers 2004: 18ff.). Nun entwickelt Boomers ihre Theorie des Nomadischen als Bezugspunkt für den modernen Menschen zwar in Bezug auf das Reisen – dass aber diese Konzeptualisierung auch für die Alp stimmig scheint, kann vielleicht als Indiz dafür gewertet werden, dass auf der Alp eben nicht «Wurzeln», nicht «Heimat» gesucht wurden, sondern dass mit der Tätigkeit auf der Alp im Gegenteil – wie beim Reisen – eher ein Weggehen, ein Abkehren betont wird. Und wenn Boomers betont, dass die nomadische Identitätssuche des Reisenden untrennbar mit aussereuropäischen Reisen verbunden sei (ebd.), dann ist es interessant zu bemerken, dass Golowin in den 60ern einfach die Sarazenen in die

Berge holt.<sup>14</sup> Die Alp wird so zur exotischen Destination, wie man sie sonst nur mit Übersee-reisen erreichen kann. Mit dem Hirten bzw. der Hirtin wird auch gleich noch indische Mythologie vermengt: «Eine Küherin der Alpen gilt (...) in der Überlieferung nicht nur als schön und als Inbegriff aller übermütigen Fröhlichkeit, sondern zusätzlich, genau wie die Gopi, ihre Schwester aus den Himalajaländern, als eine Trägerin göttlicher Energien (Sakti)» (Golowin 1972: 26f.) – die Botschaft kommt an in und um Bern, zumindest in dem Teil der Szene, der eine stark spirituelle und esoterische Richtung einschlägt, der sich Indianer und Nomaden als Vorbilder nimmt und mit dem Glauben an ein Eintreten in ein Wassermann-Zeitalter eine letztlich endzeitliche Ideologie verfolgt. Exponenten dieser Richtung waren etwa die Neue-Walser-Bewegung oder die «Bärglütli», Kupper nennt zudem noch Longo Mai (Kupper 1996), was mir nicht zwingend erscheint. Konsens ist immerhin, dass «eine geistige Wandlung (...) erforderlich ist zur Bewältigung der heutigen Menschheitskrise», wie ein «Bärglütli»-Exponent sagt (Kupper 1996). Das «Friiblättli», das Organ der Berner «Stärnelütli»,<sup>15</sup> enthält in



14. «(...) in Savoyen und im Jura nennt man «Zigeuner», das fahrende Volk aller Arten, ebenfalls «Sarazenen»! (...) Die geschichtlichen Nachrichten über diese seltsamen, die Pässe gleich den späteren Eidgenossen beherrschenden Sarazenen können wohl nur auf eine Art verstanden werden: Im Durcheinander des titanischen Kampfes zwischen Christenheit und Islam mögen in den unzugänglichen Gebirgstälern auch orientalische Nomadengruppen eingedrungen sein (...) Hier verschmolzen Gruppen ihrer Art so leicht mit der Urbevölkerung der Alpen, weil das Ringen für die gleiche Unabhängigkeit sie zwangsläufig gegenseitig eine Wesensverwandtschaft erahnen liess» (Golowin 1972: 20ff.)
15. Die Herkunft des Begriffs «Stärnelüt» ist mir unbekannt. Golowin spricht wie selbstverständlich von einer Übersetzung aus dem Englischen, vom Begriff «Star People». Dies wiederum könnte Anleihen an amerikanisch-indigene ethnoastrologische Mythen beinhalten, die u.a. fallende Sterne als Endzeichen deuten, dabei aber von der Anwesenheit auserwählter himmlisch-irdischer Mischwesen ausgehen – der «Star People» (Sundstrom 1996); Golowin hatte 1973 Besuch vom angeblichen «Hopi-Botschafter» Craig Carpenter. Teilweise geht die Erklärung so weit, dass Wissen von Ausserirdischen von den indigenen Völkern vermittelt werde. Popularisiert wird die Ansicht 1976 von New-Age-Autor Brad Steiger (Steiger 1976)



einer Nummer eine Aufzählung von für Frauen («Schwestern») geeigneten und nicht geeigneten Berufen. Zu den geeigneten gehört neben vielen anderen<sup>16</sup> die «Gopi», die Kuhhirtin: «Das waren und sind die Mädchen, denen Krishna zu leben lehrte, ohne von irgendwelchen Vorgesetzten abhängig zu sein.» Als Pluspunkte des Hirtentums nennt das «Friiblättli»:

a) etwas ihrem Wesen gemässes, halbwegs lustiges zu tun; b) nicht restlos in die politisch-wirtschaftliche und bürokratische Welt integriert zu werden; c) auf den Krishna zu warten: Am Feierabend noch genug Energie zu haben, um z.B. in der Bhagavad Gita zu lesen, bewusst am «Trip», der ja erst den «Beruf» interessant macht, weiterzuarbeiten (...). (Stämelüt 1978: o.S.)

Mindestens einer meiner Interviewpartner ist dieser eher mystischen Richtung zuzurechnen; er spricht immer noch vom «Spirit» und der Suche nach *dem* Weg, orientiert sich nach wie vor an den Indianern und spricht auch CEOs von Non-Government-Organisationen als «Häuptlinge» an, im Interview mit mir wie auch in Leserbriefen. Einer anderen Interviewpartnerin war damals der Neue-Walser-Bund im Zwischenbergtal zumindest ein Begriff – «ein Freund von mir war da auch im Wallis, im Zwischenbergental, dort umenand. Von denen hat man natürlich schon gehört gehabt, ja.»

In derselben Denkbewegung etabliert Golowin auch eine überschwängliche Mystifizierung der archaischen Schweiz als «progressive Heimatkunde» – in angeblich urtümlichen kulturellen Formen sieht er keine Gegensätze zur Gegengesellschaft, sondern vielmehr eine Verwandtschaft mit beinahe revolutionärem Potential. Den zeitgenössischen Vorwurf etwa, das Aufkommen der Hippies sei Symptom für Zerfallserscheinungen der «Kleinfamilie», kontert er damit, dass die Hippies im Gegenteil sich in Grossgruppen, in «Stämmen», zusammenschließen – und dies mit Zigeunern, Jenischen und Bergbauern gemeinsam hätten:

Gerade in gewissen Gegenden unseres Landes hat sich zumindest die Erinnerung an die einstigen «Grossfamilien» deutlich erhalten, so beim bereits erwähnten «Fahrenden Volk» der «Zigeuner» oder «Jenischen», dann bei abgelegenen hausenden Bergbauern, namentlich im alte Bräuche bewahrenden Einfluss schwer erfassbarer Mystikersekten. (Golowin 1975)

---

16. Der Vollständigkeit halber: Nicht geeignet sind «Entwicklungshelferin», «Lehrkräfte», «Kunst»; geeignet sind: «Gopi», «Landwirtschaft», «Pilzfrau», «Köchin», «Kleider machen», «Volkskünstlerin», «Märitgängerin», «Wahrsage-Berufe», «Das Schaugeschäft», «Naturheilkunde», «Hebamme», «Fahrender Haushaltguru», «Yogini», «Kosmetikerin».

In volkskundlichen Büchern mit Titeln wie «Lustige Eidgenossen – aus der phantastischen Geschichte der freien Schweiz» (1972) oder «Wir wollen frei sein... wie die Väter waren» (1973) versuchte Golowin sozusagen, die Schweizer Geschichte von konservativ-patriotischen Inhalten oder Deutungen zu exorzieren, so dass er schliesslich die jugendkulturelle Bewegung der 60er gar zu Enkeln von Bergbauern und Zigeunern erklären kann:

Alte Zigeuner und Bergbauern, von der Gegenwart enttäuscht und mit ihren Söhnen zerstritten, fanden in ihren jungen Bewunderern sozusagen die Enkel wieder und bestätigten sie in ihrem Suchen. (Golowin 1975)

Selbstverständlich ist auch die jugendkulturelle Szene der 60er alles andere als homogen, verästelt sich vielmehr in die verschiedensten Richtungen und Theorien, die einander zum Teil bitter bekämpfen. Für die «neue Linke» war dieser Hippie-Flügel verständlicherweise zu esoterisch-mystisch, und auch die wissenschaftliche Volkskunde geht hier auf Distanz. Vor den Karren der Zigeunerverehrung lässt sie sich jedenfalls nicht spannen: Arnold Niederer übernimmt die klassische Trennung zwischen drei verschiedenen Formen der Viehwanderung in Nomadismus, Transhumanz und Alpwirtschaft (Niederer 1993: 147) und bleibt damit klar auf der Linie des Fachs. Bereits in den 50ern argumentiert Hans Boesch gegen den Begriff des alpinen Nomadismus (Boesch 1951), und Theo Gantner mahnt zur Vorsicht beim Vergleich zwischen alpinen Sennen und verschiedenen Formen europäischer Hirtenkulturen (Gantner 1985). Dennoch bietet die Volkskunde auch ohnedies einen Bezug zu zeitkritischen Debatten der Zeit. Wenn Richard Weiss bereits 1957 betont, dass «man das Proletariat und die Slums heute nicht mehr in den Städten, sondern in den Bergtälern suchen muss» (Weiss 1963: 263, zit. nach Mathieu 2009: 9), macht er damit deutlich, dass sich die Volkskunde von einem idyllisierenden und konservierenden Alpenbild abwendet. Indem sie die Berglandwirtschaft als sich in einer Krise befindlich erkennt, macht sie sie attraktiv für die späteren gegenkulturellen Bewegungen mit ihrer seltsamen Affinität zu allem Randständischen und ihrer sich entwickelnden Vorliebe für Slum-Tourismus. Der Weiss-Schüler Niederer trifft den politischen Nerv der Bewegung, indem ihrer Deutung als Gegenwelt zur Mainstream-Kultur den Weg bereitet. Niederer, der von sich sagt, er sei in einem «traditionell sozialistischen und politisch aktiven Milieu aufgewachsen» (Niederer 1993: 365), erinnert sich, dass ihm die «alpinen Mikrokosmen (...) als eine Gegenwelt gegenüber der Industriegesellschaft mit ihren – wie man damals sagte – verdinglichten Beziehungen herrschaftlicher, technischer und bürokrati-

scher Art» erschienen (Niederer 1993: 366). In der Schweizer Volkskultur sieht er die Thesen des russischen Anarchisten Peter Kropotkin bestätigt:

Kropotkin erstrebte das Gemeineigentum an den Produktions- und Konsumtionsmitteln, das auf kleine autonome, herrschaftsfreie Interessengruppen übertragen werden sollte. Er bekämpfte die von den Darwinisten und Sozialdarwinisten vertretene These vom «Kampf aller gegen alle» als Prinzip des sozialen Lebens und zeigte an zahlreichen Beispielen, dass der Kampf ums Überleben nicht so sehr innerhalb der Arten stattfindet, als vielmehr zwischen den Arten und überhaupt in erster Linie gegen die unmittelbare Lebensnot, das heisst gegen die feindlichen Kräfte der Natur, wobei der Erfolg des Kampfes durch das gesellschaftliche Verhältnis der daran Beteiligten untereinander bestimmt wird. Diese Tatsache fand ich bei meinen Untersuchungen zur Gemeinschaftsarbeit in den hochalpinen Regionen der Schweiz in anschaulicher Weise bestätigt. (Niederer 1993: 365)

Gleichzeitig warnt Niederer vor allzu idealistischen Deutungen dieses Befunds: Es sei die Not und nicht das Gute in einem alpinen Menschen, die sie zu Kooperation und gegenseitiger Hilfe veranlasse. Wo man sich nicht «zu gemeinsamer Tat verbinden» müsse, werde dies auch nicht öfters gemacht als anderswo (Niederer 1993: 366). Dennoch bleibt als Tendenz: Auf die eine oder andere Weise wird Ende der 60er die alpine Kultur argumentativ von ihrer nationalen Codierung befreit und steht nun allgemein als eine Gegenwelt da. Die alpine Kultur steht nach Tschofens «Neumontage» weniger in einem Gegensatzverhältnis «Stadt»/«Land», sondern steht im Gegensatz zur herrschenden, heute würde man sagen: auf Gewinnmaximierung ausgerichteten Kultur schlechthin.

Bezieht man es nicht auf die alpine Gesellschaft als Ganze, sondern auf die Landwirtschaft, war noch eine weitere Operation nötig: Selbst in dieser Zeit, wo Natur in ihrem eigenen Wert erkannt wird und Praxen, die mit ihr in Zusammenhang stehen, überhöht werden, ist es nicht einfach die Landwirtschaft schlechthin, die positiv konnotiert werden kann. Die Landwirtschaft war zu diesem Zeitpunkt daran, ihre urtümliche Unschuld im Gegensatz zum Moloch «Stadt» definitiv zu verlieren. Im Sommer 1968 wird ausgerechnet Schweizer Käse von amerikanischen und kanadischen Behörden wegen zu hoher Insektizidrückstände beschlagnahmt, das Wort «Giftflut» wird im Parlament geprägt, und die Kontamination von Lebensmitteln bleibt ein Dauerthema in der Landwirtschaftspolitik (Kupper 1996: 4ff.). Hinzu kommt eine Überproduktion an landwirtschaftlichen Gütern (die Milchkontingentierung wird erst 1977 eingeführt), ermöglicht vor allem aufgrund von Futtermittelimporten. Das Geschehen auf

dem Land verliert also auch hier seinen ideologisch monolithischen Charakter als Gegensatz zur «Stadt», auch hier werden ideologische Grabenkämpfe ausgefochten, die mit einem bürgerlichen Stadt-Land-Schema nicht mehr genügend erklärt werden. Erst in dieser Zeit wagt sich die SP Schweiz in die Landwirtschaftspolitik, die bäuerlich-bürgerlichen Kreisen vorbehalten schien; sie gründet dazu eine Landwirtschafts- und eine Berggebietskommission. Gründer der Berggebietskommission sind laut Ruedi Albonico: Albonico selbst, Rudolf Kruker und Anna Ratti.

In der alternativkulturellen Sprache unterstreicht man diesen neuen Zugang zur Landwirtschaft durch eine begriffliche Operation. Die Bewegungen sind geneigt, die Agrarproduzenten in «Landwirte» und «Bauern», ihre Produkte in «Lebensmittel» und «Nahrungsmittel» zu unterteilen. Der «Landwirt» steht für eine technisierte Landwirtschaft, die ihren Output mit Dünger, Monokulturen, Massentierhaltung, Gentechnik und «Chemie» optimiert. Der «Bauer», besonders der «Bergbauer» steht für eine subsistenznahe, «nachhaltige» Landwirtschaft. Der Gegenkultur-Theoretiker Walter Hollstein übernimmt zwar nicht genau diese begriffliche Unterscheidung, aber auch er unterscheidet zwischen einer «industriellen Landwirtschaft» und einer «bäuerlichen Landwirtschaft»: «(es kann) mittlerweile der industriellen Landwirtschaft eine bäuerliche Landwirtschaft der neuen Einfachheit entgegengesetzt werden» (Hollstein 1979: 125). Ich halte diese Unterscheidung für wichtig und denke, dass sie bis heute anhält. Kirchengast erwähnt, dass in der Sozial- und Kulturanthropologie eine klassische begriffliche Unterscheidung besteht zwischen *peasant* (als Subsistenzbauer) und *farmer* (als landwirtschaftlicher Unternehmer), meint aber, dass man davon abgekommen sei, diese beiden Konzepte

als zwei gegensätzliche und einander ausschliessende Kategorien zu konzipieren. Vielmehr handelt es sich bei diesen beiden Begriffen um die Pole eines Spannungsfeldes, in dem sich viele Bauern/Bäuerinnen wiederfinden. Dieses Spannungsfeld gewinnt gerade in der derzeitigen Phase der Globalisierung und der Postmoderne an Relevanz und Brisanz. (Es liegt) der Schluss nahe, dass bäuerliche Identitäten häufig beides vereinen: den *peasant* und den *farmer*. (Kirchengast 2008: 25)

Während die bäuerlichen Identitäten wohl tatsächlich zwischen beiden Polen schwanken, halte ich aber eine Unterscheidung im Sinn einer Polarisierung für die späteren Positionen der neuen Älpler für wichtig: Nur aufgrund einer auch normativ wirksamen Unterscheidung zwischen «guter» und «schlechter» Landwirtschaft war man bereit, Niedrigstlöhne für harte Arbeit

in Kauf zu nehmen, ohne sich ausgenutzt zu fühlen. Möglicherweise wirkt diese Unterscheidung noch nach. Wenn Landwirtschaftskritikern aus urbanem Umfeld heute gelegentlich vorgeworfen wird, sie blickten mit einer idyllisierenden, «wirklichkeitsfremden» Haltung auf das Land, dann wird indirekt unterstellt, sie blickten aus einer bürgerlichen Haltung heraus, die lediglich von Uninformiertheit zeuge. Seit den 70er Jahren muss mitberücksichtigt werden, dass damit eine auch ideologisch zu verstehende Kritik an den Verhältnissen mitschwingt, in der, wie Niederer sagt, der Wunsch nach einer «Gegenwelt gegenüber der Industriegesellschaft» ausgedrückt wird. Wenn sich die Landwirtschaft dieser Bilder bedient, um ihren Produkten einen «narrativen Lebensmittelzusatz» (Scheidegger 2009: 206) zu verleihen, dann benutzen sie die Bergbauern als «emotionale(n) Vorspann für andere Interessen», wie es bereits Niederer formulierte (Niederer 1993: 368).

### **2.3.3 Materielle Voraussetzungen: Krise der Alpwirtschaft**

Der grundsätzliche weltanschauliche Wandel, der die Beschäftigung in der Berglandwirtschaft attraktiv macht, ist die eine Voraussetzung dafür, dass «Städter» auf einmal in grösserer Zahl als Beschäftigte auf den Alpen auftreten. Gleichzeitig waren auch die Bedingungen in der Berglandwirtschaft selbst dafür günstig: Der Diskurs über die Alp in den 70ern und 80ern ist meist ein Diskurs der *Krise* der Alpwirtschaft. Die Grundbotschaft: Die Alp verkommt, es findet sich kein Personal mehr, das die Arbeit verrichten will, und die Alpen sind in einem zunehmend schlechteren Zustand, wo sie nicht überhaupt – wie im Tessin – zu grossen Teilen bereits aufgegeben wurden. Die Krise der Alpwirtschaft war eine weitere Voraussetzung dafür, dass die neuen Äpler überhaupt ihren Weg auf die Alpen finden konnten. Denn Mitte der 70er Jahre tauchen am Landwirtschaftlichen Bildungs- und Beratungszentrum (LBBZ) Plantahof die ersten «Unterländer» auf. Einige sehen darin ein weiteres Symptom des Niedergangs, der Kursleiter am LBBZ Plantahof, Duosch Regi, allerdings begrüsst sie als unerwartete Rettung der Alpwirtschaft.

Duosch Regi sieht laut einem Vortragsmanuskript von 1988 die Krise sich bereits Ende der vierziger Jahre anbahnen: «Es ist die Zeit des Übergangs von der Vollbeschäftigung zum Arbeitskräftemangel. Niemand will mehr z Alp, die Bündner nicht und die Bauern schon gar nicht. Die Frequenz an den Sennenkursen sinkt auf knapp 10 Kursteilnehmer pro Jahr, darun-

ter zum Glück viele Südtiroler» – an anderer Stelle spricht er gar von einem Durchschnitt von acht Teilnehmern zwischen 1960 und 1975 (Archiv Hösli 1988)<sup>17</sup>. Auch Curdin Foppa, inzwischen Beratungsleiter am Plantahof, hat in einem Artikel im «Bündner Bauer» auf die Anfänge hingewiesen. Die Krise wird 1963 ins Bündner Parlament getragen – damals wies ein Motiönär im Bündner Grossen Rat auf den Mangel an Alppersonal hin und verpflichtete die Bündner Regierung zu einem umfassenden Bericht über Alppersonalfragen, der im darauffolgenden Jahr erschien. Sie schlug vor allem Rationalisierungsmassnahmen für die Alpbetriebe und «Massnahmen zur Erhöhung des Angebots an Alppersonal» (Alparchiv Bro A 77 o.J.) vor. Und obwohl der erste Mechanisierungsschub vor 1960 – Einführung der Buser-Feuerung, Butterfertiger, Renovationen von Sennhütten, erste Melkmaschinenanlagen und die erste Milchleitung ins Tal, die sogenannten «Pipeline-Alpen» – offenbar zu keinem befriedigenden Ergebnis geführt hatte, wird in Graubünden die Renovation der Alpen und der Zufahrtswege noch intensiviert:

«Mitte der siebziger Jahre waren alle unsere Kuhalpen mit Melkmaschinen ausgerüstet, die Milchreifungswannen hatten Gebesen und Kannen weitgehend ersetzt, in vielen Betrieben erleichterten Käseirührwerke die Arbeit. Die Elektrifizierung mittels Turbine/Generator, dieselektrischer Maschine und Netzanschluss war in vollem Gange, und in vielen Sennhütten standen Duschen, Wasserspülung in den WCs und hübsche Schlafzimmer mit ordentlichen Betten den Äplern zur Verfügung» (Archiv Hösli 1988)

Möglicherweise hat die Bündner Regierung damit über das Ziel hinausgeschossen, denn wie wir sehen werden, stehen beispielsweise Einbauküchen in den Alphütten nicht zuoberst auf der Prioritätenliste der neuen Äpler.

Auch am anderen Ende der Nation, im Jura, registriert die Volkskunde zu versinken drohendes Kulturgut: Das Alppersonal sei überaltert, die Jungen fehlten fast ganz, und für die Studenten, die man aus Frankreich und Belgien während der Semesterferien anstelle, sei das Hirten lediglich ein Intermezzo; «so bietet der Jura heute das zerfahrene Bild einer aus den Fugen geratenen Hirtenlandschaft, wo zwar noch ein Grundstock zuverlässiger, traditionsbewusster Hirten vorhanden ist, der aber immer mehr durch Krankheit und Tod verringert wird, ohne dass sich ein geeigneter Nachwuchs fände» (Hugger 1972: 232). Es fehle dadurch

---

17. Mit «Archiv Hösli 1988» bezeichne ich ein Konvolut von Vortragsmanuskripten von Duosch Regi, das sich im Privatarchiv von Giorgio Hösli befindet.

die Erfahrung, und man hole deshalb die Alten schon aus Männerasylen. Die Alten wiederum trauen den jungen Hirten nicht: Hugger rapportiert den Vorwurf, dass die Jungen «mit ihren Motorvelos» auf der Alp erschienen und damit

zwischen durch einmal abends ins Tal (fahren), bleiben dann vielleicht lange aus. Das ärgert die Alten, die traditionsgemäss ihre Alp einen Sommer lang nicht verlassen. Sie sagen, das Motorvelo sei eine Gefahr für die Jungen, man halte die anstrengende Arbeit auf der Alp mit der frühen Tagwache nur aus, wenn man sich abends rechtzeitig niederlege und die wenigen Stunden Schlaf auch nutze (Hugger 1972: 231).

Als Folge des Personalmangels auf den Alpen konstatiert Hugger generell eine «Verwilderung der Arbeitsmoral», speziell bei den Freiburger Hirten, so dass es Alpbauern gebe, die «keinen Freiburger mehr einstellen, viel eher verpflichten sie einen Spanier oder Portugiesen; auf diese sei mehr Verlass» (Hugger 1972: 230). Den Anteil ausländischen Alppersonals im Jura beziffert Hugger für die Jahre 1969 und 1970 auf sieben Prozent, die meisten von ihnen Franzosen, gefolgt von Jugoslawen, Spaniern, Italienern, Portugiesen, Belgiern, «sogar Tunesiern» (Hugger 1972: 226).

Im Bündnerland, so Foppa im oben erwähnten «Bündner Bauer», schien sich «das Problem (...) dann auch von selbst zu lösen, denn anfangs siebziger Jahre interessierten sich die ersten Aussteiger für unsere Alpen. Dabei war diese neue Generation gar nicht auf einen hohen Lohn erpicht; Hauptsache war, eine Alpstelle zu bekommen» (Alparchiv Bro A 77 o.J.). Auch Regi erinnert sich, die Unterländer Älpler mit offenen Armen empfangen zu haben, er sieht in ihnen eigentliche Retter der Alpwirtschaft: «Dann endlich: 1974<sup>18</sup> tauchen die ersten der «Zivilisationsmüden» aus dem Unterland auf! (...) Über ihm [dem Leiter der Sennenkurse] brach die Flut der «Aus- und Umsteiger» herein» (Archiv Hösli 1988).

Wenn Foppa im oben erwähnten Artikel im «Bündner Bauer» meint, das Problem habe sich mit den Aussteigern von selbst gelöst, stimmt das vielleicht aus der Perspektive des Rückblicks mit zehnjährigem Abstand. Zunächst werden die ausländischen und städtischen Älpler, die in die Bresche springen, nur skeptisch begrüsst. Geklagt wird, die Studenten «verfügen meist nur über kümmerliche Kenntnisse in landwirtschaftlichen Fragen, sie können meist

---

18. Wahrscheinlich (u.a.?) Urban Gwerder, Bruno und Erich Manser.

nicht melken, und oft lassen sie Alp und Hütte verwahrlosen. Das ärgert die Nachbarhirten» (Hugger 1972: 231).

Bei den Bauern und Alpmeistern herrscht bisweilen Misstrauen gegenüber den neuen Älplern ohne grosse Fachkenntnisse. Die Bündner kantonale Sennenausbildung existiert zwar bereits seit 1870, aber noch sind die heute üblichen Sennen- oder Käserkurse nicht auf die Bedürfnisse dieser neuen Klientel angepasst. Der Schnitt der Kursteilnehmer allerdings beginnt wieder zu steigen, 1977 bereits zählt man 45 Teilnehmende, darunter zum ersten Mal seit 1966, als die erste Frau überhaupt den Sennenkurs besuchte, wieder drei Frauen. Die «Auswärtigen» bekommen Überhand: Auf über 100 von insgesamt 160 Sennalpen sind Nicht-Bündner, also meist «Unterländer», oder Deutsche angestellt (Archiv Höfli 1988). 1978 schliesslich reagiert man und «wickelt die Sennenkurse nach einem neuen Programm ab», das auf «junge Leute» abgestimmt ist, «die vom Alp- und Sennereiwesen keine oder geringe Kenntnisse mitbrachten» (ebd.). Allerdings müssen selbst die Unterländer Älpler eine gewisse landwirtschaftliche Praxis und einen unterschriebenen Arbeitsvertrag für den nächsten Alpsummer vorweisen können; gleichzeitig stellt man fest, dass die Älpler noch nie über eine so gute Vorbildung wie in diesen Zeiten verfügten: In den Jahren von 1976 bis 1986 verfügen 39 Prozent der Kursteilnehmer über eine Matura oder einen höheren Abschluss, nur noch 22 Prozent waren in der Landwirtschaft tätig.

Allerdings scheint erstaunlicherweise nicht die Käseproduktion selbst das Sorgenkind der Alpvögte, -meister und Bauern zu sein, denn:

Probleme gibt es eher bei der fachgerechten Weidenutzung als bei der Käseproduktion. Ausbildungslücken bestehen vor allem in den Bereichen der Fütterungslehre, der sinnvollen Weideunterteilung und Weidepflege. Dieser Mangel tritt in erster Linie bei Jung- und Kleinviehhirten in Erscheinung. Weil das Personalproblem hier am stärksten ist, aber auch weil der Qualität der Jungviehhaltung weniger Bedeutung zugemessen wird als derjenigen der Kuhhaltung, treffen die Bauern oft Notlösungen bei der Wahl der Hirten (Kruker/Maeder 1983: 141).

Daneben bestehen aber auch kulturelle Probleme:

Wie viele der «neuen Älpler» halten sie [die *pèlà*, Jungviehhirten aus den Städten der Westschweiz, ms.] sich nicht an die Arbeits- und Festtraditionen der Einheimischen. Die Nichteinhaltung der überlieferten Arbeitsteilung und Hierarchie auf den Alpbetrieben sowie die von manchen Städtern praktizierten Kleidungsgewohnheiten und ihre Haartracht weisen auf Mentalitätsunterschiede hin, die besonders in Privatalpgebieten, wo noch



eine ausgeprägte Sennenkultur und ein sennisches Standesbewusstsein anzutreffen sind, zu Konflikten führen. Für manche Freiburger und Waadtländer Bauern, die am Moléson, im Gruyère und im Pays d'Enhaut Alpen besitzen oder pachten, ist es schwer zu ertragen, auf auswärtige Hirten angewiesen zu sein, die durch ihr Auftreten an den Alpaufzügen deutlich machen, dass die herkömmliche Alpwirtschaft sich einschneidend verändert hat. Die Hirten aus den Städten signalisieren die Krise der ständischen Sennenkultur. Für den «amodieur», der als Alppächter und Unternehmer zu Beginn der Alpsaison mit seiner Herde und mit «ordentlichen» Alpknechten jeweils durch die Dörfer zog, entfällt heute oft die Möglichkeit zur gewohnten Selbstdarstellung. (Kruker/Maeder 1983: 142)

Auf der anderen Seite, der Seite der (angehenden) Älpler, konnte man es sich leisten, die Sache eher unbekümmert anzugehen: Offenbar war es jeweils nicht schwierig, eine Arbeit zu finden, um über die Runden zu kommen; die in vielerlei Hinsicht damals und heute von Gewerkschaften kritisierte Temporärarbeit konnte in Zeiten der Hochkonjunktur durchaus befreiende Wirkung haben:

(...) zu der Zeit konntest du auf die Adia Interim, ich brauch einen Job, Englisch, Französisch, medizinische Terminologie, und am anderen Tag konnte ich anfangen. Und nachher, mit genug Geld war wieder tschüss. (A.S.)

Daneben hält man die Fixkosten so niedrig wie möglich, lebt bescheiden, notfalls sogar im «geblümelten Deux-Chevaux»-Kastenwagen<sup>19</sup> und lässt sich die Post ins Postfach senden; man kann sich deshalb relativ spontan für eine Alp-Auszeit entscheiden. «Ja, es war eigentlich mehr so, einfach, ja, machen wirs mal, die erste Alpzeit», sagt Armin Capaul im Nachhinein. Und über seinen Erwerb nach dem Alpabzug:

Dann habe ich eine Heinzelmännli-Firma gegründet. Da hat man mir anrufen können, und ich bin den Garten umstechen gekommen. Oder die Vorfenster einhängen. Holz scheiten, so. Und wenn ich ein wenig Geld gebraucht habe, habe ich Arbeit angenommen. Wenn ich keines gebraucht habe, bin ich meinen Träumen nach. Meinen Weg suchen gegangen.

Das bezieht sich nicht nur auf die weniger gut qualifizierten Jobs; Ruedi Albonico, der allerdings nicht auf eine Alp ging, sondern später nach und nach einen Hof übernahm, erinnert sich:

---

19. Aus einem Interview.

damals war es leicht, einen Job zu finden, das heisst, ich hatte einen angeboten bekommen als Sekretär der schweizerischen Landjugend-Vereinigung. Das ist die bäuerlich-ländliche Jugendorganisation. Die war dazumal fest in SVP-Händen, aber selbst die haben damals im Gefolge der 68er Jahre gefunden, man sollte ein wenig mehr Dynamik da reinbringen und haben zwei Soziologen angestellt. Einen Kollegen von mir, der wollte aber nur 50 Prozent arbeiten und hat mich gefragt, ob ich die Stelle mit ihm teilen würde. Das ist alles gegangen, oder. Je 53 Prozent Lohn, weil man anerkannt hat, dass man mehr als 50 Prozent arbeitet, wenn man 50 Prozent hat. Alles von selbst! Alles von SVP! Das war lustig.

Wenn ich hier die Gunst des allgemeinen wirtschaftlichen Klimas als materiellen Faktor dafür anführe, dass die Alp attraktiv werden konnte, heisst das nur bedingt, dass der Gelderwerb für die Alpzeit keine Rolle spielte. Es wird zwar – auch heute noch – immer wieder betont, dass die Arbeit auf der Alp aus materiellen Gründen keine Option sein könne. Das stimmt vor allem, wenn man die Arbeit in einen Stundenlohn für die geleistete Arbeit umrechnet. Tatsächlich aber räumen viele der von mir interviewten Äpler ein, dass sie mit dem Alplohn durchaus einen beträchtlichen Teil ihres (zugegebenermassen sehr bescheidenen) Einkommens erwirtschafteten; es war oft immerhin genug, dass man sich für den Rest des Jahres mit sporadischer Temporärarbeit begnügen konnte.

## 2.4 «Ausstieg» als Kennzeichen modernen Lebens

Ich fasse zusammen: Das Paradoxe an den «Aussteigern», den Äplern und generell den gegenkulturellen Bewegungen der 70er Jahre ist, dass sie selbst ein Kind genau der Kultur und Gesellschaft sind, zu der sie eine Alternative suchten. Die gesellschaftlichen Veränderungen in den 70er Jahren schafften die Freiheiten, die genutzt wurden, um der Gesellschaft eine Alternative vorzuschlagen. Die herkömmlichen Orientierungssysteme wie Klasse, soziale Schicht, Geschlecht und Religionszugehörigkeit erodieren bzw. wandeln sich in der Form ihrer Reglementierung von individuellem Handeln und Habitus: «Die Zugehörigkeit zu sozialen Milieus und Lebensstilgruppierungen wird immer mehr frei gewählt und immer weniger durch Tradition oder äussere Lebensbeziehungen erzwungen» (Hradil 2009: 76). Diese Wahlfreiheit stellt gleichzeitig einen Wahlzwang dar: Selbstentwürfe lassen sich nicht mehr automatisch von den herkömmlichen Kategorien ableiten, sondern müssen selbst hergestellt werden.

Die Antwort der Alternativkultur auf die Frage nach einem lebbareren Selbst ist sogar insofern klassisch, als sie einen Ausweg aus der herrschenden Gesellschaft sucht: «Seit der ersten industriellen Revolution, die die Romantik des frühen 19. Jahrhunderts mit sich führt, artikulieren sich gegenläufige, neoromantische Bewegungen in Form von Rationalitäts- und Fortschrittskritik, Prozessen der Subjektivierung und Verinnerlichung, einer Wendung zu Ästhetik, Gemeinschaft, Natur oder Mythologie» (Boomers 2004: 31). Die Möglichkeit von Gegenbewegungen ist also im Modernisierungsprozess quasi eingebaut. Claudia Klinger geht sogar noch weiter, indem sie genau den Widerstand, die Suche nach Alternativen und Protest als eigentlichen Motor eines Rationalisierungsprozesses anschaut, ohne den dieser Prozess nicht weiter voranschreiten könnte: «Der fortschreitende Rationalisierungsprozess erzeugt (...) einen immer grösser und irrationaler werdenden Ausgleichsbedarf, dessen Erfüllung seinerseits ein weiteres Fortschreiten der Rationalisierungsspirale ermöglicht» (Klinger 1995: 51, zit. nach Boomers 2004: 54). Die Älpler sind insofern zeitgenössischer Ausdruck eines Positionsbezugs, der schon mit Beginn der Industrialisierung gefordert worden ist. In der konkreten historischen Situation der 70er Jahre kommt der Eroberung der Alp durch diese Strömung, also der Etablierung der Alp als einem Ort der Gegenkultur, noch die Gunst der Zeit entgegen, und zwar in vielfacher Hinsicht. Erstens werden sowohl die weiblichen als auch die männlichen Lebensläufe entstandardisiert. In dieser Entstandardisierung der Lebensläufe sehen manche Forscher das möglicherweise wichtigste Element im Wandel der 70er Jahre (Wirsching 2009: 87). Sie schafft überhaupt erst den Raum, jeweils die Sommermonate in eine Biographie, sogar in eine weibliche Biographie, integrieren zu können. Zweitens kommen den Älplern die allgemeinen gesellschaftlichen Tendenzen entgegen: Die Tertiarisierung schreitet voran, die Landflucht macht überhaupt erst die Opportunitäten auf dem Land frei, in die sich die Älpler aus der Stadt einfügen können. Drittens treffen die neuen Älpler innerhalb einer Gesellschaft auf, die die Natur in Form von Umwelt unter geänderten Vorzeichen neu entdeckt und die gleichzeitig aufgerüttelt ist von apokalyptischen Botschaften und Krisendiskursen aller Art. Der Einsatz von Städtern als Hirten verdankt sich auch einer Experimentierfreude seitens der Landbevölkerung, die vor allem aus Not, aber auch aus einem Gefühl heraus, dass die Gesellschaft neue Wege suchen muss, zu erklären ist. Viertens war in den 60er Jahren die Rolle des Älplers vakant geworden – das Land feiert eher den Fortschritt und die Urbanität als die geistige Landesverteidigung. Das Bergbauern- und Älplertum wird eher

verschämt als zu behaltende Tradition akzeptiert, hat aber keine zukunftsweisende Bedeutung mehr. Diese Rolle kann ab den 70ern durch die Gegenkultur neu besetzt werden: Im Archaischen des Äplers und Hirten liegt nun nicht mehr die Besinnung auf Wurzeln und die Identifikation mit nationalen Mythen, sondern hier liegen mögliche Wege, die in eine *andere* Zukunft weisen. Es ist dieser Wandel, der es auch der Linken erlaubt, sich auf das Terrain der Landwirtschaftspolitik vorzuwagen. Gemeint ist dabei jeweils die *andere* Landwirtschaftspolitik. Insofern ist die scheinbar archaische Tätigkeit des Hirtenlebens auf Zeit in Wirklichkeit eine urmoderne Erscheinung.

Die Hinwendung aufs Land ab den 70ern hatte in Europa verschiedene Ausprägungsarten. Man könnte geneigt sein, den temporären Einsatz als Alphirt auf einer Alp als spezifisch schweizerische Variante zu sehen und dies durch die Tradition des Äplers und Sennen im identitätsstiftenden nationalen Mythos der Schweiz zu begründen. Ich denke aber, dass die teilweise Eroberung der Alp als Ort der Gegenkultur, mit ihr die Hinwendung zur alpinen Kultur als «Volkskultur», *trotz* und nicht *wegen* der nationalen Besetzungen erfolgt ist. Dafür spricht, dass fast von allem Anfang an die Alp nicht nur für Schweizer, sondern auch für deutsche «Aussteiger» als Ort der Gegenkultur hergerichtet wurde. Die gegenkulturelle Hinwendung zur Alp aus nationalen Mythen zu erklären ist so falsch, wie dies bei der bürgerlichen Hinwendung zu den Alpen zu tun. Auch die bürgerliche Alpen-Entdeckung speiste sich mehr aus einer Suche nach Exotik und einer Lust des Entdeckens; sie kann in ihren Anfängen als prä- bzw. transnationales Projekt angesehen werden, die mehr mit der Ausformung eines bürgerlichen Subjekts als mit Etablierung eines nationalen Gemeinschaftsmythos zu tun hatte. Eine Inanspruchnahme durch das Nation Building Ende des 19. Jahrhunderts folgte erst in einem zweiten Schritt, so wie auch heute das Äplertum und das Folkloristische erst nach 40 Jahren alternativer bzw. gegenkultureller Vorbereitung wieder für den Mainstream in renationalisierter Form wieder aufbereitet wird.

### 3 Drin sein – in der Rolle des Äplers

#### 3.1 Zum Begriff des Ausstiegs

Für die Exponenten der Bewegung der 70er Jahre, die ihre bürgerlichen Karrieren zumindest vorläufig gegen eine Existenz auf dem Land, meist in der Landwirtschaft vertauschten, war schnell ein Begriff gefunden – die «Aussteiger». Der Begriff wurde auch auf die neuen Äpler der ersten Generation angewandt und ist heute noch hin und wieder in diesem Zusammenhang anzutreffen.<sup>20</sup> Seine erste Verwendung reklamiert Urban Gwerder für sich:

[Aussteiger,] Das ist auch so ein blödes Wort, das das Fernsehen erfunden hat, im Fall. Ich war da dabei. Weil, ich hätte bei der allerersten Sendung, die sie gemacht haben über solches, [dabei sein sollen]. Dann hat man gewusst – oh, der Urban, der ist jetzt in den Bergen, der geht jetzt z Alp, und so. Dann nehmen wir den, das ist einer, der auch artikulieren kann. Dann sagte ich, bitteschön, macht mich nicht wahnsinnig. Ich möchte nicht das erste Mal, wenn ich z Alp gehe, schon gleich am Fernsehen kommen. Das ist bireweich. Dann haben die halt irgendwelche gesucht, die es auch versucht haben. Wo man zuschauen konnte, wie die zwei Stunden haben am Butterdrehen, und er wird nie, und alles so Zeug. Und dort ist das Wort «Aussteiger» geprägt worden. Das war dann von da an da.

Da Gwerder – mit ihm die ersten neuen Äpler – erst 1974 erstmals auf die Alp gegangen ist, darf bezweifelt werden, dass der Begriff nicht bereits vorher geprägt wurde; immerhin zeigt es, dass der Begriff auch auf die neuen Äpler angewandt wurde und die Medien schon früh ein Interesse an den «Aussteigern» hatten. Der Begriff «Aussteiger» suggeriert, dass es ein gesellschaftliches, kulturelles «Innen» und diesem gegenüber ein «Aussen» gibt und dass darüber, wo man sich lokalisieren möchte, eine Entscheidung zu fällen ist. Anders als in anderen Kontexten (der Aussteiger als einer, der eine Sekte oder eine extreme politische Gruppierung verlässt) ist der gegenkulturelle Ausstieg zumeist mit einem geographischen Ortswechsel verbunden, der in die Peripherie führt – Südfrankreich, Griechenland oder eben die Alp. Es deutet einiges darauf hin, dass man schnell mal «aussen» ist, sobald man die Stadt verlässt; so schreibt Köstlin: «Man hört nicht mehr viel von den Menschen, die nach fünfundzwanzig Jahren Leben *in der Stadt* [Hervorhebung von mir] aussteigen, obwohl es sie noch gibt – irgendwo

---

20. Zum Beispiel «Blick am Abend» im März 2010 (Perricone 2010)

im alpinen Bergland oder in der Toscana haben sie sich in einem halbverfallenen Haus angesiedelt» (Köstlin 1998: 318f.). Das «Aussteigen» ist hier nicht näher definiert – anscheinend genügt es, die Stadt zu verlassen. Der Ausstieg ist ein Ausstieg insofern, als er einen Gegensatz darstellt zum In-der-Stadt-Sein als Default-Annahme moderner Existenz.

Die neuen Älpler lehnen den Begriff meist ab, auch die erste Generation, die in der Regel doch einen radikaleren Bruch mit ihren bisherigen Biographien vorgenommen hatte. In den Worten Gwerders: «Aussteiger sind die anderen – sie sind aus dem Leben ausgestiegen» («Hotcha!» 67/68, 1988). Auch andere Interviewpartner verwahren sich gegen den Begriff, etwa Ruedi Albonico: «Ich bin nie ganz vollständig ausgestiegen. Ich habe mich immer als Umsteiger oder Einsteiger benannt, aber nicht als Aussteiger.» Und S.B. wehrt sich so:

Nein, ich hatte das Gefühl, vielleicht bin ich eine Umsteigerin, oder so. Aber Aussteigerin? Ich hatte nicht das Gefühl, ich sei eine Aussteigerin. Nein, ich hatte eher das Gefühl, ich sei eine Einsteigerin. (...) Ich habe nie das Gefühl gehabt, ich sei eine Aussteigerin. Ich bin da ausgestiegen, und so. Nein, eigentlich nicht wirklich. Und ich habe das Gefühl, ich habe mit beiden Welten etwas zu tun.

Der Begriff des «Aussteigens» suggeriert, dass die Gesellschaft, die herkömmliche Kultur hinter sich gelassen wird. Das mag auf frühe Aussteiger-Ikonen zutreffen, wie auf Henry David Thoreau, der sich tatsächlich für zwei Jahre in die Wälder zurückgezogen hatte; bereits bei gegenkulturellen Projekten wie dem Monte Verità sind Fragezeichen angebracht, da die Vertreter dieser Gruppe europaweit durchaus vernetzt waren. Mehr noch: Der Ort des Ausstiegs wird paradoxerweise zum Anziehungspunkt für verschiedenste Besucherinnen und Besucher aus ganz Europa: «Wer neue Wege suchte, neue Wege ging, den verschlug es alsbald nach Monte Verità. Anarchisten und Sozialisten, Ärzte, Soziologen, Psychoanalytiker, Theosophen, Anthroposophen, Lebensreformer, Dichter und Denker, Tänzer und Bildner wie Hans Arp, Hugo Ball, Martin Buber, August Bebel, Ernst Bloch über Hermann Hesse und Thomas Mann, Erich Mühsam, Peter Kropotkin und Vladimir Lenin bis hin zu Mary Wigmann und Henry van der Velde» (Pieper o.J.: 81). Die Älpler können später nicht mit ganz so viel Prominenz aufwarten, aber das scheinbare Paradox, dass sich ausgerechnet der Ort des vermeintlichen «Ausstiegs» als eigentlicher Treffpunkt etabliert, bleibt erhalten. Bereits die Mitglieder der Landkommunen waren äusserst mobil und konnten von einem eigentlichen

europaweiten Netzwerk profitieren; A.S., die nach den Anfängen auf der Alp einen eigenen Hof gepachtet hatte, berichtet von vielen Besuchen auf ihrem Hof:

und da sind ganz viele Leute gekommen, unterwegs an eine Demo nach Frankreich gegen einen schnellen Brüter demonstrieren, oder... Die haben bei uns so wie Etappen gemacht, und so hatten wir auch das Gefühl, wir könnten etwas unterstützen. Wir gehen zwar selbst nicht, weil wir haben hier zu tun. Ja. Und so war das auch 1980 auf der Alp. Ich hatte das Gefühl, in Zürich geht etwas ab, aber wir machen unsere Sache an einem anderen Ort. (A.S.)

Die Landkommunen bilden ein Netzwerk, das – entsprechend dem eigenen Anspruch und den eigenen materiellen Möglichkeiten – auch eine Mobilität ohne grossen finanziellen Aufwand gewährleistet. Der Ausstieg aus «der» Gesellschaft hat Anfang der 70er Jahre keinen Entscheid zu Eremitentum oder zu Abgeschlossenheit bedeutet, im Gegenteil: Das Gefühl der Verbundenheit bleibt, was wechselt, sind die Anknüpfungspunkte, mit denen man sich verbunden fühlt. Urban Gwerder war mit seinem «Hotchal» Bestandteil des UPS, des «Underground Press Syndicate». Trifft eine UPS-Lieferung mit Alternativzeitschriften aus aller Welt bei ihm ein, bezeichnet er es als «Post von zu Hause» (Gwerder 1998: o.S.) – der Aufenthalt auf der Alp bzw. hier auf dem Bauernhof bekommt so eher den Charakter eines Exils als eines Eremitentums, wobei hier Exil sich auf eine Heimat bezieht, die ausserhalb eines national zu fassenden Rasters liegt.

Das Netz aus Landkommunen, das quasi als Infrastruktur einer Gegenkultur zur Verfügung steht, wird auch von der nächsten Generation neuer Älpler erwähnt. Eine Älplerin sagt in den «Protokollen»:

Wir waren viel unterwegs, in der Ostschweiz, im Tessin, aber auch in Schottland und Norwegen, und überall trafen wir auf Leute, die dachten wie wir. Überall hatte es Landkommunen, die uns aufnahmen, da konntest du irgendwohin, das war ein grosses Netz. Auch das Netz war Teil unserer Utopie: Die Idee der Vernetzung der kleinen Einheiten, die später im Bolo'bolo wieder auftauchte. (B., 37, «Protokolle», S. 20)

Damit wird auch argumentiert, wenn dem Vorwurf begegnet werden soll, während der Zeit auf der Alp den politischen Kampf in der Stadt im Stich zu lassen. So rechtfertigt sich C. in den Protokollen, es liege im Sommer sowieso einiges brach in den Städten, und viele Städter kämen auch gerne auf der Alp zu Besuch – «ich finde, das ist auch eine Infrastruktur, die wir bieten» (C., 29, «Protokolle», S. 58). In der Tat berichtet einer der Älpler, dass bis zu 14 Leute

in seiner Alphütte logiert hätten. Ähnlich hat A.S. argumentiert, die es sich als einen Beitrag zur Bewegung anrechnet, eine Etappenunterkunft auf dem Weg zu Demonstrationen anbieten zu können. Das Wissen um solche Möglichkeiten holt man sich in den 70ern im «Alternivkatalog». Zusammen mit besetzten Häusern in verschiedenen Städten bildet sich damit ein Netzwerk, das die nationalen Grenzen oder die Grenzen zwischen Stadt und Land transzendiert. So entstehen Bewegungsmuster wie die von Christian Aebli, den Heinz Nigg in seinem Buch über die 80er-Bewegung porträtiert hat: Aebli verbringt seine Ferien in Longo Mai, lebt später in Kreuzberg bei Hausbesetzern, geht dann einen Sommer lang als Hirt auf eine Alp und kehrt nach Schaffhausen zurück, wiederum in ein besetztes Haus (Nigg 2001: 77).

Die Auffassung, dass das Verlassen der Stadt einen Rückzug darstellt, kommentiert die Künstlerin und Musikerin Klaudia Schifferle (in den 80ern Mitglied der Band Kleenex/Liliput) in einem Interview treffend; der Interviewer konstatiert, anspielend auf ihren langjährigen Aufenthalt in einem Bergdorf, sie habe sich lange «zurückgezogen»; Schifferle antwortet:

Das ist so etwas... Aus der Sicht der Leute von Zürich hab ich mich bestimmt zurückgezogen. Das find ich eigentlich so etwas ganz Komisches, dass man das immer so nennt. Ich war einfach nicht an den Parties, ich war einfach nicht hier. Aber ich habe etwas anderes gelebt, an einem anderen Ort, mit anderen Menschen. Das find ich manchmal so schwierig. Wenn nämlich jemand sagt: Ich war fünf Jahre in New York, dann sagt das niemand. Ich war sieben Jahre im Wald. Aber das heisst ja nicht, dass das dort nicht auch... Ich hab einfach etwas anderes gelebt. (Deplazes/Imhof 2008)

«Etwas anderes leben» ist durchaus mit Engagement verbunden; der vermeintliche Aussteiger Capaul etwa wird Viehversicherungspräsident und damit automatisch Delegierter für den Bündner Bauernverband, er engagiert sich in seinem Bündner Dorf dafür, dass man von der für Subventionen entscheidenden Bergzone III in die Bergzone IV umgestuft wird, womit er sich im Dorf selbst nicht nur Freunde macht. Er engagiert sich in bzw. reibt sich an verschiedenen landwirtschaftlichen Organisationen wie Bergheimat, Bärner Bio Bure, für die er Delegierter bei Bio-Suisse ist, und ist im Verwaltungsrat einer Bio-Produkte-Vermarktungsorganisation, nimmt eine CD mit eigenen Liedern auf. Viele andere sind ebenfalls engagiert in typisch bäuerlichen Strukturen, schreiben in der lokalen oder der bäuerlichen Presse, lassen sich in Sennenkursen als Kursleiter engagieren oder nehmen Milchleistungsprüfungen in den Ställen ab. Oder sie organisieren schlicht auf der Alp Filmabende, wofür auch mal der Film-



techniker des Zürcher Szene-Kinos «Xenix» die Technik bereitstellt – «aussteigen» sieht, wenn man es nicht rein geographisch von städtischer Perspektive aus betrachten will, anders aus.

Dennoch ist das Konzept des «Ausstiegs» bzw. des Lebens in Landkommunen mit dem Ziel der Selbstversorgung für die spätere Generation der neuen Älpler der 80er Jahre kein Modell, im Gegenteil. Man fühlt sich der Stadt verbunden, grenzt sich von den «Freaks der siebziger Jahre» mit ähnlichen Argumenten ab, wie man sie für sich selbst zurückweist: Man verwirft die Flucht aufs Land als eine generelle Flucht vor den politischen Auseinandersetzungen. «Wir haben eigentlich alles organisiert Linke aus den 70er Jahren immer öd gefunden und abgelehnt», so C.B. im Interview. In Abgrenzungsdebatten wird den Exponenten der 70er-Bewegung vorgeworfen, ein verträumtes, bisweilen esoterisches Weltbild zu haben:

Und die Freaks der siebziger Jahre: die hofften, dass es beim Bauern auch ohne Leistung geht: Dahocken, meditieren, das Blatt fällt, der Baum und das Gras wachsen wieder hinauf. LUEGE WIES WACHST. (B., 37, «Protokolle», S. 21)

Ähnlich bei R., 37:

Das zweite Mal hörte ich in den 70er Jahren wieder von der Landwirtschaft, als alle aufs Land wollten, um zu bauern. Ich schnödete immer, das fand ich einen totalen Humbug, so dieses Ideal von zusammen wohnen, zusammen schaffen und aufs Land und das ist so ursprünglich, das hat mich überhaupt nicht interessiert (R., 37, «Protokolle», S. 4)

Es wird ein Ausstieg konstatiert und missbilligt, der Aufenthalt auf der Alp scheint in dieser Perspektive daran zu krankem, dass er die Kämpfe *in der Stadt* unterbricht. Aus einer Perspektive der 80er erscheinen die Lösungswege ihrer Vorgänger zu weltfremd, das «Ursprüngliche» zur Utopie zu nehmen wird zum Vorwurf: Vorgeworfen wird das, was die Vorgänger für sich im Prinzip stets zurückgewiesen haben, nämlich mit dem «Ausstieg» nicht politischen Kampf, sondern Eskapismus betrieben zu haben. Das Konzept «Raus aufs Land» hat in den Jahrzehnten ab 1970 als sich selbst genügendes gegenkulturelles Projekt an Potential verloren. Das Dasein als Hirt oder Bauer genügt als gegenweltliches Programm nicht mehr. Die neuen Älpler der 80er werden denn auch – wie ich im nächsten Abschnitt darzustellen versuche – verstärkt die Auseinandersetzung über ihre Beziehung zu «Stadt», zu «Land» und zur Landwirtschaft führen. Es ist interessant, dass ausgerechnet in dieser Zeit zwei Utopien erscheinen, die in vielen Beziehungen eine Syntheseleistung versuchen. Mit «Bolo'bolo» und «Olten – alles aussteigen» versucht der Autor P.M., urbanes Leben und landwirtschaftliche Subsistenzarbeit

in kleinen Einheiten miteinander zu kombinieren, ohne damit eigentlich einen radikalen «Ausstieg» aus einer urban geprägten Gesellschaft zu verbinden. Das Spannende daran ist, dass die beiden Publikationen im Prinzip das Jahrzehnt der 80er-Bewegung einrahmen – «Bolo’Bolo» erscheint 1980, «Olten – alles aussteigen» 1990 –, wobei die Autoren der 68er-Bewegung zuzurechnen sind: In «Olten – alles aussteigen» schreiben nebst P.M. noch Urban Gwerder und Daniel de Roulet. Die neorurale Stossrichtung des gegengesellschaftlichen Programms der 70er wird damit also nicht einfach zurückgewiesen, sondern es wird versucht, auch die Selbstversorgung mit Nahrungsmitteln in ein Konzept zu integrieren, das gleichzeitig die eigene Verortung als Städter ohne Widersprüche zulässt. Dass dabei im Titel des zweiten Werks ironisch mit dem Begriff des Ausstiegs gespielt wird, ist sicher nicht zufällig, sondern unterstreicht, dass damit ein altes Programm nicht aufgegeben, sondern weitergeschrieben wird.

Und heute? Dass man nicht mehr viel hört von Aussteigern, wie Köstlin bemerkt (siehe oben: Köstlin 1998: 318ff.), mag weniger damit zu tun haben, dass es sie nicht mehr gibt. Vielleicht hat sich die Entstandardisierung von Lebensläufen und die Pluralisierung von legitimen Lebensentwürfen so weit fortgesetzt, dass es immer schwieriger wird, das «Innen» eines Mainstreams von einem «Aussen» einer Gegenkultur zu unterscheiden. Die gegenkulturellen Bewegungen sind insofern Opfer ihres eigenen Erfolges, als der Gestus eines radikalen Ausstiegs grösserer Anstrengungen bedarf als in den frühen 70er Jahren.

### **3.2 Flucht aufs Land – Flucht vor der Stadt?**

Zunächst ist die Alp für die neuen Älpler tatsächlich eine Art von Flucht aus der Stadt. Die Stadt ist Ende der 60er oder in den 80er Jahren eigentliches Kampfgebiet; dieser Kampf strengt an – «dann ging das mit dem Globus los. Dann musste ich die Lehre abbrechen, um den Jungs zu helfen», erinnert sich ein 68er. Der erste Schritt auf die Alp wird von vielen tatsächlich als ein Schritt geschildert, der aus einer Übermüdung, einem Überdross über das Leben in der Stadt, vor allem über Enttäuschungen und Rückschritte in einem kulturellen Kampf um Freiräume und anderes Leben, heraus geschehen ist; für die Zeit um 68:

Die einen haben gefunden, hör, das kanns nicht sein, wie es heute ist. Dass man da in die Häuser eingeschlossen wird und von der Polizei zusammengeschlagen wird und

nicht mal einen Gemeinschaftsraum für einen hat. Man muss es irgendwo suchen, oder. Und da war die Alp noch ziemlich naheliegend, weil da bist du ein wenig näher am Himmel [lacht]. (A.C.)

Das, wovon man sich abwendet, kommt allerdings nicht nur von «ausen». Auch die Vorgänge innerhalb der Szene sind für einige ernüchternd. Man wandte sich angewidert von den «chauvinistischen Macho-Böcken» der ideologischen Linken und ihrem «Fascho-Kommunismus» ab, fühlte sich zermürbt von den vielen Diskussionsrunden und intellektuellen Ausmarchungen («Ich hocke nicht in eure Sitzungen. Habe anderes zu tun. Ich will nicht sitzen»). Man merkt, dass es auch in der Gegenkultur der 68er um Prestige und um Hierarchien geht:

Der Leuenberger, sooo lange, blonde Haare und sooo eine Schnurre, oder. Das ist mir viel zu weit gegangen. Die beiden und Claudia Honegger, die sind dann jeweils an die FU Berlin, das war so die Ideologiezentrale sozusagen, dann sind sie wieder nach Zürich gekommen und haben per Megafon erzählt, was die absolut neuesten, richtigen Wahrheiten sind.

Das Auftauchen der Hippie-Bewegung ist unter diesen Vorzeichen fast als Erlösung aufgefasst worden («dann [ist] die Hippie- Welle gekommen, da fand ich, du, das brauch ich nicht mehr»); die Flucht aufs Land wird nicht bloss zum legitimen Ausdruck im politischen Vokabular, sondern auch eine Flucht vor einer durchintellektualisierten Szene, die bis heute Abneigung erregt («Heute schäme ich mich, dass ich dem [Thomas Held] mal zugehört habe»).

Auch ein Jahrzehnt später geraten Exponenten der Szene mit den Kämpfen in der Stadt an ihre Grenzen. Ein Winterthurer Äpler schildert den Schritt auf die Alp als einen Weg raus aus einer kollektiven Depression:

Es hat Repression gegeben, es hat sehr viele Leute in unserem Umfeld gegeben, die sich selber zugrunde gerichtet haben, andere sind durch die Justiz zugrunde gerichtet worden. (...) Ich fand, es war eine kollektive Depression. Und das Alpen war schon etwas, was einem da rausgeholt hat. (C.B.)

Auch von einem Berner wird ein Rückschritt in den Aktivitäten in der Stadt als ein Faktor geschildert, der manche aus der Bewegung motiviert habe, aufs Land zu gehen.

Also es hat so eine Zeit gegeben, nachdem die Reithalle zum ersten Mal geschlossen worden ist in den 80er Jahren, als sie dann ein Jahr lang bewacht worden ist. Irgendwie dann ist so der ganze Reithalle-Kuchen... Gut, das Zaffaraya ist entstanden... Aber von

da an sind viele Leute aufs Land. Die fanden, okay, jetzt haben wir die Reithalle nicht mehr. Die einen haben das Zaffaraya gegründet, die anderen sind aufs Land raus. (M.S.)

Auch in den 80ern kommt die Anregung nicht immer von aussen; oft verträgt man auch die eigene Szene nicht mehr:

Warum ich wirklich auf die Alp bin? Ja, weil, da ist mir mal die Reithalle zu viel geworden. [Lacht] Da hats mich gedünkt, ich brauch irgendwie eine Auszeit. Da ist mir das ganze Gstürm... Dazumal hat es jenste Querelen gegeben in der Reithalle. Irgendwann hats mich gedünkt, ich brauche eine Pause, das kommt nicht gut, und so. (M.S.)

Man macht den Schritt raus aus der Stadt, weil man findet, «man kommt nicht weiter in der Stadt» (C.B.). Dabei fällt den 80ern der Schritt auf die Alp in gewissem Sinn schwerer als den 68ern. Zwar ist durch die Vorgänger die Alp als ein legitimer Ort in gewissem Sinn bereits etabliert. Noch in den 70er-Jahren konnte man aus einem Bezug zum Land noch symbolisches Kapital schlagen. Man erscheint mit den genagelten Schuhen in der Szene-Beiz, «damit man das auch ja sieht, dass wir vom Land sind», man darf die Stadt langweilig finden («Was machst du da?»), besucht zwar hin und wieder ein Konzert, zieht sich dann aber schleunigst wieder auf den Hof zurück.

Ende der 80er lässt man einen «Ausstieg» als politischen Akt nicht mehr gelten. Die dezierte Urbanität der 80er hat das Berggebiet nicht mehr per se als Gegenentwurf im Programm. Möglicherweise ist es die Reflexion der eigenen Rolle als Konsument, die dann via die Landwirtschaft das Älplern wieder näher bringt. Seit in den 70er Jahren auch die Landwirtschaft politisiert worden ist, muss in gegenkulturellen Projekten stets die Herkunft bzw. die Unbedenklichkeit der Nahrungsmittel diskutiert werden. Seit GATT/WTO und EG, Umweltverschmutzung und industrielle Tierhaltung diskutiert werden, ist die Ernährung problematisiert. An dieser Diskussion kommt man in den 80er Jahren nicht vorbei – biologische Lebensmittelproduktion ist nicht lediglich ein Erfordernis der Gesundheit, sondern auch der politischen Haltung;<sup>21</sup> C.:

Und dann habe ich angefangen, im Widder [Winterthurer Genossenschaftsbeiz] zu arbeiten und dort sind wir schnell einmal draufgekommen, dass wir Biofood wollten und beka-

---

21. Zu politischen Dimensionen des biologischen Landbaus in den 70er Jahren siehe Kupper (1996)

men so auch Kontakt mit Bauern (...). Das war das erste Mal, dass ich das Bauern als Bauern mitbekommen habe.

Auch C.M. hat vor ihrer ersten Alpzeit in der «Chue» gearbeitet, einem linksalternativen Quartierladen in Bern, der einer genossenschaftlichen Wohnsiedlung angegliedert ist («Chue» ist abgeleitet von «Q»; der Laden heisst offiziell «Q-Laden»), mehrere Älpler arbeiteten in der Genossenschaftsbeiz «Brasserie Lorraine» in Bern. Unter dieser Perspektive ist die Sommerarbeit auf der Alp nicht eigentlich ein Ausstieg aus der gewohnten ideologischen Umgebung, sie ist lediglich ein Wechsel der Seiten, von der Konsumenten- zur Produzentenseite, innerhalb einer Produktionsstruktur, die man ideologisch akzeptieren kann und deren Produkte man im Winter-Job in der Stadt auch vermarktet.

Stärker als die ersten Älpler der 70er stehen aber die neuen Älpler der 80er unter Legitimationszwang, auch vor sich selbst. Viele der neuen Älpler vor allem der 80er Jahre sind über sich selbst überrascht, dass ihre Biographie sie auf einmal in die Berge verschlagen hat – ja, dass es ihnen dort sogar gefällt:

Ich meine, wenn du vor einer Alphütte hockst und den Sonnenuntergang anschaut, dann bekommst du Probleme als politischer Älpler. Als einer, der das nicht schön finden darf. Weil, du findest es einfach mal schön [lacht], und es wärmt dir das Herz. Ja. (G.H.)

Noch in den 70er Jahren standen eher Wege offen, sich definitiv für eine Existenz als Bergbauer zu entscheiden und der Stadt den Rücken zu kehren (ich denke, der Weg wurde auch eher genommen). Für die Städter der 80er stellten diese Erlebnisse hingegen Herausforderungen dar, sich der eigenen Identität als Städter zu versichern. Die Protokolle von 1992, in welchen sich die neuen Älpler gegenseitig selbst befragen, sind denn auch Zeugnis eines Versuchs, sich seiner Rolle als Älpler und gleichzeitig Städter klarzuwerden, sich über seine Haltung zur Stadt zu vergewissern und die als problematisch empfundene Beziehung zu den Bauern zu analysieren. Immer wieder wird diskutiert, ob man sich denn nun als Städter oder als Nicht-Städter fühlt; immer wieder wird betont, dass die Stadt ein wesentliches Element der eigenen Identität darstellt. Als Konsens kann man etwa folgende Position ansehen:

Ich habe schon relativ früh gefunden: Stadtleben ja – Landleben auch ja. Ich will beides und mag mich nicht für eins entscheiden. (M., 31, «Protokolle», S. 34)

Das bezieht aber keineswegs den Zwischenraum, die ländlich-bäuerlichen Gebiete ausserhalb der Berglandwirtschaft mit ein. Es gibt entweder Stadt oder Berge – die Vorstellung, in irgendeiner Gemeinde im Agglomerationsbereich zu leben, geht gar nicht. Dabei droht immer die Gefahr, als Äpler und damit als Inbegriff uralten Schweizertums von der falschen Seite vereinnahmt zu werden:

Im zweiten Jahr, das war 1980, also Zürcher Unruhen, und die Wanderer sagten immer, wir seien die Lieben, da oben in den Bergen, wo wir keinen Rabatz machen. (R., 37, «Protokolle», S. 6)

Damit drohte neben den Vorwürfen, den Kampf in der Stadt aufzugeben, sogar noch die politische Vereinnahmung durch die Gegenseite, indem man gegen die in der Stadt Zurückgebliebenen ausgespielt wurde. Um die Alp nicht bloss zum reinen Beschäftigungs- bzw. Besänftigungsprojekt gegen die eigene Intention werden zu lassen, gab es nur eines: auch auf den Alpen «Rabatz machen».

### 3.3 Alp und Bewegung: Die politische Alp der 80er

Die Begründung eines der Initianten für sein Engagement im Alparchiv bzw. der Alpbewegung ist aufschlussreich. Es geht keineswegs darum, sich lediglich für die alpine Kultur einsetzen zu wollen, keineswegs nur darum, den Äplern als das Proletariat des alpinen Bauernstandes zu ihrem Recht zu verhelfen. Sondern:

Du führst ein Leben da [in der Stadt] und eines auf der Alp – mit dem etwas anzufangen. Darum kam ich auf diese Idee mit der Äplerinnen-Organisation, Alparchiv etc., diese Welten miteinander zu verbinden. (R., 32, «Protokolle», S. 12)

Ohne diese einzelne Aussage als Motivation für alle Beteiligten verallgemeinern zu wollen, scheint mir doch, dass mit der Politisierung des eigenen Tuns auf den Alpen schon auch der Anspruch verbunden war, seine Identität als Städter und Angehöriger der Bewegung zu festigen. Gegen Ende der 80er Jahre ist das Z-Alp-Gehen genug weit verbreitet, dass sich die neuen Äplerinnen und Äpler nicht mehr als Einzelne wahrnehmen. Man trifft sich auf den Weiden und merkt, dass man aus ähnlichen urbanen Kontexten stammt, dass man während

des Rests des Jahres sich eigentlich politisch engagiert. Dazu C.B., einer der Begründer des Alparchivs und später der Zeitschrift «Zalp»:

Wir haben uns mal zufällig auf der Weide getroffen, fanden, wir wollen uns austauschen, und haben dann auch einen Personalaustausch gemacht. Wir waren wirklich alles Leute aus dem Unterland und aus Deutschland und haben in der Stadt ein völlig anderes Leben geführt, viele politische Ansprüche und Inhalte mitgeschleppt gehabt in die Berge und gefunden, eigentlich gebe es auch oben vieles, was man ansprechen könnte, und mitreden und so. (...) Wir haben auch eine gekannt gehabt von der Stadt. Wir haben gemerkt, wir haben dieselben Anliegen. Und wir fanden auch, es ist noch gut, man ist nicht immer vereinzelt und hat mit seinen eigenen Bauern zu tun, sondern es gibt viele Themen, die eigentlich Sinn machen, dass man sie ein wenig vernetzt angeht.

Es entsteht ab 1987 bzw. mit einem ersten Treffen im Winter 1988 (in Zürich!) eine vorerst lose Gruppe, die verschiedene Wege diskutiert, unter anderem die Gründung einer Genossenschaft «Chäs und Chalb»; konkrete Aktionen sind die ersten Mahnfeuer auf den Alpen 1988 (damals gegen Pumpspeicherwerke), die als «Feuer auf den Alpen» 2001 von der CIPRA übernommen und weitergeführt wurden, oder die Einladung zu einem ÄlplerInnentreffen in Chur. Es findet 1989 zum ersten Mal statt und löst dann und in den darauffolgenden Jahren in Graubünden einigen politischen Wirbel aus, wird aber für die ÄlplerInnen selbst zur wichtigen Institution, die eigentlich erst mit dem Aufkommen der Website [www.zalp.ch](http://www.zalp.ch) an Bedeutung verloren hat. Die Bewegung konstituiert sich als «Alparchiv» – sie sammelt Publikationen, Dokumente und Periodika zum Thema Alpwirtschaft und alpine Kultur in weitem Sinne, letztlich auch, um eigene Defizite in theoretischen Aspekten der Landwirtschaft – man ist schliesslich landwirtschaftsfremd und betritt Neuland – auszugleichen. Der Bestand selbst wird via einen Churer Buchhändler ergänzt durch die Übernahme des ähnlichen Archivs von Urban Gwerder. In den folgenden Jahren dann verliert die Bewegung einerseits – wie die gesamte 80er-Bewegung – an Schwung, geht andererseits den Weg vieler neuer sozialer Bewegungen und bekommt (wiederum mit Zalp.ch, dem Zalp-Verlag, der IG Alp, dem Alpofon) institutionalisiertere Formen. Das Alparchiv selbst verschenkt sich 1998 an das Alpine Museum in Bern, wo es jetzt noch einsehbar ist, aber wohl nur wenig beachtet oder benutzt wird, da sich inzwischen abgezeichnet hat, dass sich um «Zalp»-Herausgeber Giorgio Hösli das eigentliche Alp-Kompetenzzentrum gebildet hat. Die gesamte Geschichte von Alparchiv und Älplerinnen-Bewegung braucht hier nicht im Detail noch einmal rekapituliert zu wer-

den – sie ist von den BegründerInnen des Alparchivs selbst in «Zalp» 9/1998 dargestellt worden.

Rückblickend stellt ein Beteiligter fest, dass die ÄlplerInnenbewegung nicht zuletzt aus Gründen der Legitimation gegenüber den in den Städten Zurückgebliebenen initiiert worden ist:

Und wir haben natürlich... Wir waren alles Städter aus der 80er-Bewegung, und wir haben sowieso immer das Gefühl gehabt, auf die Alp gehen ist ein Luxus, und es darf nicht apolitisch sein. Wir hatten das Gefühl, wir müssten etwas machen, um unser Seelenheil irgendwie rüberzubringen. Es ist uns zum Teil auch vorgeworfen worden von unseren Leuten in der Stadt, dass wir einerseits halt immer drei Monate abhauen und alle Sachen stehen bleiben, und andererseits, dass es halt auch eine Flucht ist oder so. (...) gerade in der WG, wo ich gewohnt habe, ist das immer kritisiert worden. Wir waren dann einfach zwei von fünf einfach weg. Und das hat einfach einen Umbruch gegeben. (C.B.)

Das erste Flugblatt wendet sich an «einige interessierte Unterländerinnen» und sucht unter anderem einen Weg, einen Beitrag zu leisten «zur nationalen Kampagne der AKW-Organisationen gegen die geplanten Pumpspeicherbecken». Aus dieser Perspektive erscheint die Alp als ein politisch neutraler Ort, ein weisser Fleck, der in die nationalen Kampagnen und Kämpfe eingebunden werden soll. Das Verhältnis zwischen Stadt und ländlichem Raum wird hier noch nicht thematisiert. Das ist ein wesentlicher Unterschied zu ersten Ansätzen in den 70er Jahren, die das Bauern an sich schon als möglichen politischen Weg angesehen hatten und im Urtümlichen und Traditionellen des ländlichen Raums selbst – wenn es bloss richtig interpretiert wird – einen politischen Weg gesehen hat.

Im zweiten Versand von «Zalp»<sup>22</sup> stellt man dann fest: «Nicht nur als politische Protestaktion, sondern auch für ein verbindendes Gefühl zwischen Älplern und Älplerinnen über Täler und Berge hinweg waren die Feuer<sup>23</sup> eine gute Ausdrucksform. Vielerorts sind dadurch auch mit Bauern und Bäuerinnen interessante Diskussionen entstanden.» Vorläufig ist die Reihenfolge bzw. Gewichtung noch so, dass das Wichtige zunächst der politische Protest und die Verbindung der Älplerinnen und Älpler untereinander ist; erst dann kommen die «interessanten Diskussionen» mit den Bauern und Bäuerinnen. Für die Städter und neuen Älpler dieser

---

22. Vor der eigentlichen Zeitschrift «Zalp» gab es eine Reihe von Postversand-Aktionen.

23. Gemeint ist die Mahnfeuer-Aktion «Feuer in den Alpen».



zweiten Generation scheint es ein allmählicher Prozess gewesen zu sein, auch den Alpenraum wahrzunehmen als einen Raum, der mit den überregional wirkenden Prozessen ebenso verknüpft ist wie der Stadtraum:

Der Alpenraum entpuppt sich (...) nach und nach als ein Ort, der nicht nur von eigenständiger, lokaler Tradition bestimmt wird, sondern in engem Zusammenhang mit überregionalen Interessen und Entwicklungen steht. («Zalp» 3/1992)

Die politischen Inhalte des «Zalp» und der Alpbewegung entsprechen – wenig überraschend – einem Querschnitt der politischen, vor allem der linken, Themen der frühen 90er Jahre: Fichenskandal, Gentechnik, Arme, GATT, Landschaftsschutz, Kampf gegen Pumpspeicherseen und Schneekanonen. Damit verbunden sind meist konkrete Handlungsempfehlungen – in Sachen Fichenaffäre beispielsweise ruft man dazu auf, Auskünfte auf der Alp gegenüber der Polizei zu verweigern (Polizeibesuche zur Personenkontrolle waren und sind auf Bündner Alpen nichts Aussergewöhnliches) oder einer Arbeitsgruppe der ÄlplerInnenbewegung die Ergebnisse der eigenen Fichen-Einsicht mitzuteilen («Zalp» 0/1990); für Probleme mit dem Militär wird eine Telefonnummer eines zuständigen Obersten in Bern mitgeteilt, usw. Weitere Themen wie Anleitungen zum chemiefreien Putzen von Milchgeschirr oder zur homöopathischen Behandlung von Kühen («Pendle nach jedem Mal wieder aus. Sobald das Pendel rechtsherum ausschlägt, ist die Medizin gut») erinnern eher an esoterische Hintergründe der 70er Jahre. Bei allem bemüht sich «Zalp» stetig, Gemeinschaft herzustellen: Es wird aufgerufen, selber Beiträge einzusenden, es werden Termine für Treffen und Kurse kommuniziert usw.

### 3.3.1 Alp, Staatsschutz, Militär, Polizei

Der Raum des aus ideologischer Position gesehen schweizerisch Eigenen, der Alpenraum, erfährt durch das Auftauchen der Unterländer eine Veränderung. Die Nation sieht sich herausgefordert, sich in ihrem ideologischen Kerngebiet, im Réduit sozusagen, gegen das Fremde zu verhalten: Am 20. August 1985 etwa hat die Schweizer Armee Feindberührung. Hptm Meier<sup>24</sup>, Kdt Geb Gren Kp 37, vermutet Sabotage an den Kommunikationseinrichtungen – die Telefonleitungen zum Biwak auf der Alp seien «mehrfach durchschnitten» worden.

---

24. Die Namen sind, da sie auf dem Originaldokument in zeittypischer Manier eingeschwärzt sind, frei erfunden.

Doch Kpl Müller von der Na Kp 37, der die Sache näher untersuchen soll, wird vom Feind in die Flucht geschlagen. Es handelt sich beim Feind um mit Hellebarden bewehrte Sennen der benachbarten Alp. Es sind «alternative Typen», die «auf ihn einen heroinsüchtigen Eindruck gemacht haben» und ihm bedeutet hatten, er solle verschwinden, sonst werde es schlimmer als im Jahr zuvor. Was ihm offenbar Eindruck gemacht hat: «Die Drohung war immerhin so massiv, dass Kpl Müller sich zur Umkehr entschloss.»<sup>25</sup>

Bemerkenswert ist hier erstens die Tatsache, dass sich die Schweizer Armee gegen wehrhafte Älpler stellt, die sich mit Hellebarden bewaffnen (und die Armee damit offenbar in die Flucht schlagen), was für sich genommen schon eine absurde Umkehrung der ideologischen Ikonographie der Schweiz im Kalten Krieg darstellt. Bemerkenswert ist zweitens, auf welchem Weg die Episode den Weg in diese Arbeit findet. Sie stammt aus einer Fiche, die in einer «Zalp» abgedruckt ist und mehr oder weniger offenlegt, was viele vermuteten: Selbst die Alpen sind von der Fichen-Affäre betroffen, viele neue Älpler werden überwacht.

Der ländliche Raum bzw. der Gebirgsraum hat seine Unschuld als ideologisch verlässlicher Partner offenbar verloren. Zwar wurden gerade in der Schweiz die Alpen durchaus hin und wieder Schauplatz von militanten Kämpfen, die sonst in Europa in den Metropolen stattfanden. Bereits 1968 zündet Daniel de Roulet bei Gstaad das Springer-Chalet an, «um den Alpen ihre ursprüngliche Reinheit zurückzugeben» (zit. nach Ackeret 2006). Hier noch kann man die Täter als Fremde vermuten – das Schuhprofil deutete auf deutsche Täter hin, meinen die Ermittler, die Sohlen seien «für einheimische Skifahrer untypisch» (de Roulet 2006: 111; Ackeret 2006; tatsächlich waren die Schuhe aus der Migros). Gemutmasst wird über Verbindungen zu Deutschland bzw. zur RAF und über «Elitekommandos, die aus der Kälte kamen» (ebd.). Ende der 70er Jahre sorgen dann aber die Anschläge unter anderem von Marco Camenisch auf Hochspannungsmasten aus Protest gegen die Atomkraft für Aufsehen, und 1984 geht in Grindelwald das Ferienhaus des Nagra-Chefs in Flammen auf.<sup>26</sup> Dies waren Einzelfälle, führten aber vielleicht mit dazu, dass in den 70er Jahren oft generell alles als verdächtig angesehen wurde, was sich in irgendeiner Form auf dem Land mit alternativer Lebensweise befasste.

---

25. Der Fichen-Auszug aus dem Armeebericht ist in «Zalp» 1/1991 abgedruckt.

26. Für eine Aufzählung und Diskussion der Anschläge der radikalen Linken in der Schweiz in den 70er und 80er Jahren siehe IG Rote Fabrik (1998)

Bereits «bio» war verdächtig; der Begriff der «biologischen Produktion» hatte auch noch nicht seine heutige Harmlosigkeit, denn die Hinwendung zur Landwirtschaft ging einher mit «eine(r) neue(n) Weise, die Welt zu sehen und zu interpretieren» (Kupper 1996: 20) – oder, wie es eine meiner Interviewpartnerinnen sagt: Das Wort «Kompost» war ein Kampfbegriff, es sei am Anfang von allem gestanden und habe «schon fast eine Sprengwirkung gehabt». Die gegenkulturellen Zeitschriften des Verlegers Werner Pieper heissen denn auch «Kompost» und «Humus», und die «landwirtschaftlichen Schulen erlebten ab 1973 einen steigenden Zustrom» (Kupper 1996: 20), wobei die vermittelten Inhalte die Jugendlichen auf ihrer Suche nach einem neuen, bewussten Leben eher enttäuscht haben dürften. Dass Armin Capaul am Plantahof viel darüber gelernt habe, wie man es *nicht* machen dürfe, wurde schon erwähnt; auch Marco Camenisch war eine Zeitlang Schüler am Plantahof, konnte sich aber mit den Bedingungen der Tierproduktion und dem Einsatz von Kunstdüngern nicht identifizieren, brach die Lehre ab und «zog auf eine Alp» (Wikipedia 2010). Von heftigen Konflikten mit dem restlichen Lehrkörper aus ähnlichen Gründen berichten auch die späteren Kursleiterinnen Bea Schilling und Susan Bachmann.

Jedenfalls, die Tätigkeiten des Staatsschutzes weiten sich in den 70ern nicht nur «auf die Gruppierungen der Neuen Linken wie die Fortschrittlichen Arbeiter, die Progressiven Organisationen POCH oder der Revolutionären Marxistischen Liga RML aus», wie die Zürcher Stadtarchivare Behrens und Maissen schreiben (Behrens/Maissen 2010), sondern gesammelt werden zum Beispiel auch Schriften von und über Longo Mai, alle Ausgaben des «Alternivkatalogs» und alle Jahrgänge der WOZ ab 1981.<sup>27</sup> Neu musste auch auf den Alpen und in den Kommunen allerhand Umstürzlerisches vermutet werden. Über die von Theo Pinkus als Kurszentrum gegründete Alp Salecina sammelten die Staatsschützer Informationen, deren Fichen ein Gewicht von drei Kilogramm hatten. Die Salecina geriet dann buchstäblich ins Visier der Schweizer Armee. Ein Manöverdispositiv hat die «Aushebung eines Terroristennetzes in Maloja» zum Inhalt:

Es befinden sich zur Zeit 15000 bis 18000 Flüchtlinge und Ausländer in Graubünden. Die Zahl der Terroranschläge und Sabotageakte nimmt ständig zu. Die Polizeiorgane sind hoffnungslos überlastet. Es wurde eine linksextremistische Gruppe entdeckt, die un-

---

27. bis 1990; ein Nebeneffekt der Sammelwut war, dass «(d)ank der Stadtpolizei Zürich (...) das Stadtarchiv so auch eine hervorragende Sammlung von Flugblättern (hat) «erben» können» (Behrens/Maissen 2010)

ter dem Namen «rote Ratte» im Malojagebiet agiert. Der Chef soll eine ortsansässige Frau sein (Studer 2001)

Ganz Graubünden wusste, dass damit die Bündner Sozialistin bzw. Sozialdemokratin Anna Ratti gemeint war; der Fall erregte schweizweit einiges Aufsehen, ein parlamentarischer Vorstoss zweier Nationalräte, einer von ihnen Helmut Hubacher, bewegte schliesslich das damalige EMD zu einer Entschuldigung (Studer 2001; Nigg 2008: 238f.). Unter Terrorismusverdacht war dann 1989 erneut Longo Mai, diesmal allerdings in Frankreich: In Limans stürmen an die 200 Polizisten den Hof in Limans auf der Suche nach kurdischen Terroristen, müssen allerdings wieder abziehen, ohne welche gefunden zu haben (Graf 2005: 96).

Für die neuen Älpler war die Präsenz von Militär und vor allem Polizei auf den Alpen mehr als verstörend, suchte man auf den Alpen doch oft aus einer gewissen Müdigkeit heraus Distanz vor genau diesen Kämpfen. In «Zalp» wurde immer wieder (auch in jüngster Zeit, in «Zalp» 16/2006) dazu aufgerufen, Polizeikontrollen zu melden, Auskünfte auf der Alp gegenüber der Polizei zu verweigern oder die Kooperation auf das Notwendigste zu beschränken. Die Leser wurden aufgefordert, einer Arbeitsgruppe die Ergebnisse der eigenen Fichen-Einsicht mitzuteilen. Es ist bis heute nicht klar, ob Polizeibesuche tatsächlich nur im Rahmen eines «allgemeinen kriminalpolizeilichen Fahndungsauftrag(s) und fremdenpolizeiliche(r) Überprüfung der Meldeverhältnisse» («Zalp» 18/2008, S. 30) geschahen, wie das ein Polizeisprecher für die heutigen Verhältnisse bekräftigt, oder ob damit Staatsschutzaufgaben verbunden waren. In den frühen 90ern war die Existenz einer eigentlichen «Alpkartei» bzw. «Älplerkartei» zu Staatsschutzzwecken in der Bündner Kantonalpolizei unter den neuen Älplerinnen kaum bestritten. Eine Seminararbeit aus jener Zeit spricht von 1100 Älplern, die jährlich auf Bündner Alpen tätig seien, und über 1000 von ihnen beständen Fichen (Clement-Bammert 1991). Laut dieser Arbeit war die «Alpkartei» Thema einer «Rundschau»-Sendung des Schweizer Fernsehens,<sup>28</sup> wo einer der Fichierten zu Wort kommt: «Wir haben ein wildes, archaisches, aufmüpfiges Image. Aber bewegen wir uns deshalb im rechtsfreien Raum? Die Bevölkerung kontrolliert uns doch» (Clement-Bammert 1991: 3f.). In einer der ersten «Zalp» wird gegenüber einem Einsicht verlangenden neuen Älpler die Existenz einer Alpkartei durch die Bünd-

---

28. Das Ausstrahlungsdatum konnte ich eruieren, die Sendung allerdings bisher nicht auftreiben: «Rundschau» vom 5. Juni 1991, Beitrag von Reto Padrutt

ner Kantonspolizei zumindest indirekt bestätigt,<sup>29</sup> und er will anhand seiner Fichen-Einsicht auch nachweisen können, dass zwischen Zürich und Chur tatsächlich Personendaten ausgetauscht worden sein mussten. Zudem sei die Existenz eines Dokuments, das später auf anderem Weg zum Äpler gelangte, von den offiziellen Stellen schlicht bestritten worden.

Die Fichierung als Äpler war ein gewisser Schock, weil sie auch die eigene Identität auf der Alp auf eine Art betraf, die man nicht beeinflussen konnte. Es ging den neuen Äplern weniger darum, *nicht* als Linke wahrgenommen zu werden – den Kampf gegen die Armee etwa trug man offen aus, auch in Diskussionen und Konflikten mit der Dorfbevölkerung, die durch die Armeepräsenz eine Einnahmequelle hatte. Auch dass man als Besucher etwa von Salecina damit rechnen konnte, fichiert zu werden, wenn man sich in den Beherbergungszettel einschrieb, nahm man in gewissem Sinn sportlich: «Das hat man eigentlich gewusst, oder.» Die Spitzel-Aktivität gegenüber den Äplern hingegen war etwas, was sich zwischen das Bedürfnis, zumindest hier oben einfach als Äpler wahrgenommen zu werden, und die Dorfbevölkerung stellte:

Also das Erschreckende an den Fichen fand ich, dass sie Leute im Dorf gefunden haben, die das mitmachen. Also, die Nummer aufschreiben von jedem Zürcher Auto, das nach hinten fährt. Und dass natürlich die Leute uns auch mit der Brille angeschaut haben. Ich meine, wenn die Polizei kommt und sagt, die müssen überwacht werden, dann ist klar, dann sind die Leute im Dorf einem nur noch feindlich gegenüber. (C.B.)

Die Bemerkung des neuen Äplers in der «Rundschau», dass die Bevölkerung sie doch kontrolliere, bekommt so eine ungewollte Wendung. Gemeint war wohl, dass man sich derart in das soziale Gefüge der ansässigen Gemeinschaft gefügt habe, dass die soziale Kontrolle spiele und eine weitere Überwachung nicht nötig sei. Ähnlich äussert sich ein «Aussteiger»-Bauer, der beim Militärdepartement nach seiner Fiche nachgefragt habe und zur Antwort bekommen habe: «Von Ihnen eine Fiche? Nein, nein, wir kennen Sie doch!» Insofern ist die Erfahrung von Bespitzelung ein Misstrauensvotum, das vor allem deshalb schmerzt, weil man nicht angekommen zu sein scheint.

---

29. Indem sie selbst sagte, die Daten nicht nach Person, sondern nach Alp sortiert abgelegt zu haben; der Gesuchsteller müsse deshalb angeben, welche Alpen von ihm in den letzten Jahren besucht worden sind – «andere Gesuchsteller hätten für denselben Auskunftsdienst zusätzlich ihre strafrechtlichen und verkehrspolitischen Vergehen angeben sollen» («Zalp» 1/1991)

### 3.4 Differenzen und Kontakte zu Bauern

Ich hatte vermutet, dass die Option der Alp als Identifikationsort unter anderem dadurch vorbereitet wurde, dass man das Nomadische des Älplerns betonte bzw. konstruierte und damit letztlich die Alp als einen Ort genuin moderner Lebensführung, die ihre Metapher im Nomadischen findet, in möglichen modernen Biographien etablierte. Damit entsteht das scheinbare Paradox, dass gerade mit der Suche nach kulturellen Alternativen zum als defizient empfundenen Leben in der Moderne ein im Kern moderner Weg beschritten wird. Bisher wurde eher am Rande thematisiert, dass damit tatsächliche Kontakte zu «echten» Bergbauern verbunden waren. Die Vorannahme eines kulturellen Gegensatzes zwischen Stadt und Land, von Stadt und Alp verführt dazu zu sagen, dass die Älpler in diesen Kontakten eine Mittlerposition einnehmen, sofern sie tatsächlich an der ländlichen Kultur partizipieren. Zu diesem Schluss kommt etwa Schweizer im Fazit seiner Studie (Schweizer 2001). Das ist ein Stück weit nachvollziehbar, aber die Pauschalisierung «Städter» versus «Bauer» lenkt den Blick weg von anderen Beziehungsverhältnissen. Zunächst besteht zwischen Bauern und Älplern traditionell ein Angestellten-Arbeitgeber-Verhältnis – das geht so weit, dass das Alppersonal als das «Proletariat der Alpen» bezeichnet wird (Clement-Bammert 1991: 12). Auch der Schluss, dass ein Älpler mit dem Job auf der Alp durch seinen temporären Ausstieg aus der Stadt- automatisch in eine Bauern-Kultur eintritt, ist voreilig. Meine eigenen Interviews zeigen, dass die neuen Älpler durchaus an einer städtischen Identität festhalten; die Bauern werden in gewissem Sinn immer noch als das Fremde wahrgenommen.

Die Kontakte zur Alpszene und die Anfänge der verschiedenen Alpkarrieren zumindest der neuen Älpler der zweiten Generation verliefen denn auch meist über städtische Bezugspersonen. Zwar schildert fast jeder, bereits als Kind meist in seinem Heimatort oder durch Wanderungen im Familienkreis in Kontakt mit Alpen bzw. zumindest mit der Bergwelt gekommen zu sein. Die entscheidenden Begegnungen, die dazu führen, sich selbst zu einem Alpaufenthalt zu entschliessen, finden dann aber meist im Freundeskreis statt, etwa indem man Freunde auf der Alp besucht – selten ist eine direkte Begegnung mit Bauern ausschlaggebend. Das mag ein Grund sein, weshalb die neuen ÄlplerInnen der ersten Generation später eher den konsequenteren Weg in die Landwirtschaft genommen hatten und öfter später selbst wenigstens während einer gewissen Zeit einen Bauernhof geführt hatten – ihnen fehlten die städti-

schen Vermittler oder Vorreiter, um auf die Alp zu gehen, sie mussten stärker in den ganzen landwirtschaftlichen Komplex eintauchen. Den späteren Älplern hingegen scheinen die Bauern fast unsichtbar zu werden:

Als ich das erste Mal auf die Alp ging, habe ich gar nicht geschnallt, dass es überhaupt Bauern gibt. Ich sass dort oben, und es hatte einfach überall Kälber und einen Alpmeister (...). Die Bauern sind fast nie vorbeigekommen. (R., 37, «Protokolle», S. 5)

Inzwischen werden die Alp-Teams von den neuen Älplern meist selbst zusammengestellt. Das heisst, dass die meisten der von mir Befragten ihre Partnerinnen und Partner vor der Alp bereits kennen oder zumindest wissen, dass diese aus ähnlichen Kontexten stammen. Wo dies nicht der Fall ist, ergaben sich nicht selten Konflikte. Eine von mir befragte Älplerin betrachtet ihre Alpzeit mit einem ihr bis dahin fremden Mann aus traditionell bäuerlichem Umfeld als «schwieriges Kapitel». Er sei am Anfang der Alpzeit noch eher offen gewesen und auch bereit, ihr die Arbeiten zu zeigen. Mit dem Höherziehen, mit dem Umzug in höhere Stafel und mit Fortschreiten der Alpdauer sei die Kommunikation dann zunehmend schwierig geworden, bis die Stimmung gekippt sei:

Ich konnte es ihm überhaupt nicht mehr recht machen, vorher war er begeistert und hat das gut gefunden. Und irgendwie konnte ich es ihm nicht mehr recht machen, und dann ist die Stimmung recht anstrengend geworden. Ich weiss nicht genau, ob er irgendwelche Hoffnungen hatte, eine Frau zu finden, ob da irgendwas drin war. Wir konnten es nie besprechen, bis am Schluss nicht. (C.M.)

«Wir konnten es nie besprechen» – es scheinen jeweils nicht die Inhalte, sondern die unterschiedliche Art der Kommunikation gewesen zu sein, die den neuen Älplern am meisten zu schaffen machen:

Sie waren überhaupt nicht kooperativ, sie sind nicht bereit gewesen, sich mit Leuten auseinanderzusetzen. Sie haben gesagt: Hier ist es jetzt einfach so und es ist immer schon so gewesen. Man hat keine Hilfe gehabt, wenn man was hat wissen wollen, man hat genausogut alleine Sachen überlegen können. (G., 32, «Protokolle», S. 48)

Die Klage, dass die Bauern nicht kooperativ oder «nicht bereit gewesen seien, sich mit Leuten auseinanderzusetzen», zeugt von einem unterschiedlichen Rollenverständnis. Der Älpler sucht Gleichgesinnte für seine Utopie, der Bauer eine Arbeitskraft. Die Kommunikation mit

den Bauern wird denn auch als eigentlicher Lernprozess aufgefasst; in den Protokollen sagt eine Hirtin:

Mit den Bauern umgehen – das habe ich erst mit den Jahren gelernt, lesen können, was sie sagen und was damit gemeint ist und was man ihnen sagen kann, da hatte ich am Anfang absolut keine Ahnung. Auch was die für ein Leben führen. (...) Das habe ich immer mit städtischen Augen gesehen. (R., 37, «Protokolle», S. 8)

Verschiedentlich wird darauf hingewiesen, dass die Kommunikation Zeit braucht, dass sie sich mit der Zeit auch verändert, dass gegenseitig vorhandene Bilder aufgeweicht und revidiert werden. Gleichzeitig stellt man eine Asymmetrie in der gegenseitigen Bekanntschaft fest und ist sich einig, dass die neuen Älpler mehr über die Lebenswelt der Bauern wissen als umgekehrt, hält sich aber selbst mit der Öffnung gegenüber den Bauern bewusst zurück: «Ich habe immer den Stress, den Bauern zu sagen, dass ich im Winter so wenig wie möglich arbeite, weil ich das Gefühl habe, sie verstehen das nicht». Umgekehrt klagen die Älpler, dass sie auf die von den Bauern gelieferten «Bilder» zunächst reinfallen, wenn erst zu einem späteren Zeitpunkt die Gespräche in Bereiche kommen, die für das bäuerliche Selbstbild auch schmerzhaft sind.

Wenn sie [die Bauern] auf die Alp kommen, treten sie wie ihre eigenen Bilder auf. Um keinen Riss im Selbstbild zu zeigen, erzählen sie beispielsweise erst nach langem von ihrer wirtschaftlichen Situation, vom Nebenerwerb. Ich fiel voll darauf herein, denn es deckte sich mit meinem Bauernbild. Ich überhörte alle Nebengeräusche, die Sprüche über Ausländer, über Frauen. Heute reagiere ich auf diese Sprüche (...). Die Sprüche gehören auch zum Selbstbild, sie gehören zum Männerbild, wie auf dem Bau. (B., 37, «Protokolle», S. 21)

«Wie auf dem Bau» – dieser Übersetzungs-Akt der Eindrücke auf dem Land in vertraute lebensweltliche Zusammenhänge zeigt, dass man die Bauern einer Unterschicht zuordnet und damit das Arbeitgeber-Angestellten-Verhältnis, in das sich der Älpler begibt, zu kaschieren versucht. Das geschieht auch rhetorisch, indem etwa gesagt wird, man sei für das nächste Jahr wieder auf die Alp «eingeladen» worden (Rüscher o.J.: 18). Für eine Überhöhung des neuen Älplers als Kulturvermittler und die gleichzeitige symbolische Herabsetzung des Bauern spricht weiter, dass in der Öffentlichkeit das Bild zu herrschen scheint, beim Älplern handle es sich um eine karitative Tätigkeit. Ein kleines, aber vielsagendes Missverständnis, das ich am Besuch des Käserkurses in Hondrich mitbekommen habe, mag das verdeutlichen: Der Käser-



meister bzw. Kursleiter informierte die Klasse, dass ein TV-Team des Schweizer Fernsehens während des Kurses Filmaufnahmen machen werde. Jemand ohne landwirtschaftlichen Hintergrund aus der Klasse meinte, das sei doch gute Werbung – «Sicher», erwiderte der Käsemeister. Erst im weiteren Verlauf des Gesprächs wurde klar, dass die Kursteilnehmerin an Werbung *für das Z-Alp-Gehen* gedacht hatte, der Käsermeister jedoch selbstverständlich an Werbung *für das Produkt Alpkäse*.<sup>30</sup> Während von Seiten der Bauern klar scheint, dass die Äpler zunächst mal Angestellte in einem Produktionsprozess sind, hört man vor allem von Alp-Anfängern gelegentlich Formulierungen wie: «eigentlich sind sie dankbar, dass das überhaupt jemand macht» (M.S.). Ein anderer Äpler hat nach seiner Alpzeit erstaunt zur Kenntnis genommen, dass seine Alparbeit aus bürgerlicher Perspektive tatsächlich als karitative Tätigkeit aufgefasst wird:

mir ist das [Z-Alp-Gehen] zum Beispiel auch mal zugute gehalten worden, wo ich dann auch mal profitiert habe davon. Wo ich mich vor dem Zivilschutz gedrückt habe. Da habe ich so ein Psychiatergespräch führen müssen. Und der hat dann gefunden, ja, ich hätte schon so viel gemeinnützige Arbeit gemacht, wenn ich da immer auf die Alp gehe, dann tue er mir das schon unterschreiben, dass ich nicht in den Zivilschutz müsse. Dann habe ich mir auch gedacht: Hä? So habe ich das überhaupt noch nie angeschaut, dass ich da gemeinnützige Arbeit leiste. Aber es ist dann vermutlich schon wieder das, dass die ganze Landwirtschaft nur noch als Gartenpflege angeschaut wird oder so.

Dieses Bild wird von den Medien kommuniziert, wenn etwa mit «Notstand auf der Alp» (Wessalowski 2010) oder mit «Dringend gesucht: Äpler» (Spaeth 2010) getitelt wird. Und es geht bis in die Wissenschaft, wenn etwa Fasolin Häfliger am Schluss ihrer Begleitarbeit zum Film schreibt:

Vielleicht wird der eine oder andere durch den Film animiert, selbst einmal einen Sommer lang auf der Alp zu arbeiten, so wie ich damals durch den Film an der Expo 02 motiviert wurde. Denn trotz der verdienstvollen Einsätze der Äpler aus dem Ausland: Es gibt

---

30. Der Käsermeister hat mir auch erzählt, man versuche für den Absatz des Produktes bewusst den Sprachgebrauch zu verändern. Heisst das Z-Alp-Gehen im Berner Oberländer Dialekt traditionellerweise «z Bärg goh», versuche man sich in jüngster Zeit anzugewöhnen, «z Alp goh» zu sagen; dies, weil in der Vermarktung ein Unterschied zwischen Alp- und Bergkäse gemacht wird (für Alpkäse werden höhere Preise erzielt) und man den Konsumenten mit einer anderen Verwendung in der Alltagssprache nicht verwirren wolle. Ein ähnliches Missverständnis fand ich übrigens in der «Bernern Zeitung». Eine bloggende Äplerin sagte der Zeitung, ihr Bloggen von der Alp sei eine PR-Idee der Abteilung Alpkäse der Schweizer Milchproduzenten – «Es ist doch immer gut, wenn eine Person hinter einem Produkt steht»; die Produzenten der Zeitung setzen darüber den Zwischentitel: «Werbung fürs Alp-Leben» (Lutz 2010).

Sommer für Sommer Stellen, die nicht besetzt werden können. (Fasolin Häfliger 2009: 54)

Dass die Einsätze ausländischer Äpler «verdienstvoll» sind, kann sich angesichts der niedrigen Löhne nicht auf die finanzielle Abgeltung beziehen; vielmehr scheint eine moralische Wertung mitzuschwingen – nämlich dass sich die Äpler um den Erhalt des Systems «Alp» verdient gemacht haben. Daran schliesst mit dem Hinweis, dass jedes Jahr Stellen nicht besetzt werden können, ein indirekter Appell, es ihnen gleichzutun.

### 3.4.1 Besitz als Problem – temporäre Aneignung als Lösung

Durch die Zurichtung des Äplers als Nomade ist es meist auch «nur» der Äpler und selten der Bauer, der zum Modell wird. Für die meisten der Äplerinnen und Äpler kommt es nicht in Frage, selbst Bauer zu werden. Sobald die geregelten Tagesabläufe nicht bloss den Zeitraum von drei Monaten, sondern den ganzen Jahreszyklus abdecken, wandeln sie sich von etwas Befreiendem zu etwas Bedrohlichem. Wird die Verankerung und die Kenntnis des Raumes, den man während der Alpzeit intensiv kennenlernt, für die Alpzeit noch positiv konnotiert, wird sie als Sesshaftigkeit zur Gefahr. Sesshaftigkeit ist das Schreckbild:

Eines der klarsten Bilder, das ich von den Bauern hab, ist: jemand sesshafter. Viel sesshafter als Städter. Da sträubt sich etwas in mir dagegen. (R., 37, «Protokolle», S.8)

Beim Gedanken daran, die Alparbeit zum Beruf zu machen, wird die Kehrseite der zuvor gelobten Unmittelbarkeit der Arbeit manifest. Intellektuelle, «kulturelle» Tätigkeit, die keinen unmittelbaren Bezug zur auszuführenden Aufgabe hat, droht zu kurz zu kommen. Als jahreszeitlicher Ablauf, der sich ohne sich abzeichnendes Ende perpetuiert, droht die Erfüllung und Befreiung der unintellektuellen Arbeit «Alp» zur Verblödung, Verdampfung zu mutieren. So jedenfalls gibt man das im selbstanalytischen Kreis der urbanen Äpler Anfang der 90er Jahre zu Protokoll:

So ab August habe ich manchmal das Gefühl, ich fange an zu verblöden. Es kommt immer nur eine bestimmte Sorte von Reizen herein, und das produziert eine gewisse Dumpfheit, die da im Laufe des Sommers in mir aufsteigt. Am Anfang lese ich noch viel, zeichne auch viel, aber irgendwann beginnt diese Energie nachzulassen, die es dafür braucht. Dann sehe ich mich manchmal – das ist die Kehrseite dieser tausendjährigen Tradition – am Tisch sitzen mit einem Glas Wein, wie ein alter Knecht. Das ist das ande-

re, vor dem ich Horror habe, wenn ich zum Beispiel bauern würde, würde das zum Lebensgefühl: Die Dumpfheit. (R., 32, «Protokolle», S. 17)

Auch hier zeigt sich, dass der äplerische Selbstentwurf letztlich der des modernen Menschen ist, für den Unterwegssein einen Wert an sich darstellt und bei dem von einem Ankommen «nicht ohne dunkle Vorahnungen» geredet werden kann (Boomers 2004: 50). Verbindlichkeiten, wie sie Sesshaftigkeit oder Besitz darstellen, wird aus dem Weg gegangen. Die Alp gewährleistet hier Sesshaftigkeit, Bodenverbundenheit und Besitz auf Zeit: Viele Äpler drücken aus, dass sie während ihres Aufenthaltes auf der Alp so etwas wie Besitzerstolz entwickelt haben, obwohl sie die Alp quasi nur leihweise, nur als Angestellte betreut hatten. Manche beschleicht ein Gefühl, von etwas beraubt zu werden, wenn die Bauern im Herbst das Vieh von den Alpen holen und in ihre Gefährte verladen; ebenso viele allerdings nehmen diesen Akt gelassen, nehmen es auch mit der Haltung entgegen, jetzt von etwas befreit zu werden, die nächsten Wochen nur für sich zu haben.

Die Alpzeit ist auch die Zeit der Aneignung, der Inbesitznahme eines Territoriums – ein Äpler drückt das mit dem Verweis auf die amerikanische Pionierzeit treffend aus. Der Äpler sieht sich in die Situation versetzt, wo er «manchmal das Gefühl (hat), du bist der König hier» (G.H.). Mit dieser Inbesitznahme sind gemischte Gefühle verbunden, Widersprüche auch; etwa wenn C.B., den Begriff «Heimat» gerade noch vermeidend, von der Verbundenheit zu seiner Alp erzählt. Er schildert, wie es ihn immer wieder beschäftigt, dass er zwar mit einem antinationalistischen Grundverständnis auf die Alp kommt, dann aber merkt, wie er zum bewirtschafteten Territorium eine enge Beziehung aufbaut.

Aber ich habe genau auf der Alp sehr fest erlebt, wie ich zu einer Gegend eine Beziehung bekomme, wie ich mich extrem zu Hause fühle, es extrem gern habe.

Die neuen Äpler sehen sich in die Lage versetzt, dass sie zwar theoretisch Einwände gegen das Konzept von Eigentum, vor allem Grundeigentum, formulieren können, dass sie sich aber auf der Alp in die Lage versetzt sehen, mit Besitzerstolz auf «ihr» Territorium zu sehen:

Äplern hat viel mit Eigentum zu tun, mit dem Wunsch nach Eigentum. In dem Moment, wo du abends nach getaner Arbeit vor der Hütte stehst, dir eine Zigarette anzündest und übers Land schaust, über dein Land, deine Alp, deine Herde, kannst du, konnte ich wenigstens anfangs den Besitzerstolz nicht unterdrücken. Obwohl real alles den Bauern gehört, betrachtete ich es als mein Eigentum. Ich denke, das geht vielen Äplern so, gerade

denen, die sonst jedes Eigentum verweigern. Das zeigt sich zum Beispiel im Verhalten gegenüber den TouristInnen. Für mich waren die Touris anfangs ganz klar die Fremden, die die Grenzen meines Reviers nicht respektierten, auf mein Land eindrangen, sich vor die Hütte hockten. (B., 37, «Protokolle», S. 20f.)

Ich denke, der juristische Unterschied zwischen «Eigentum» und «Besitz» kann in dieser Passage vernachlässigt werden; die Äplerinnen und Äpler der 80er Jahre hatten sich damit auch kaum auseinanderzusetzen, denn kaum jemand der von mir befragten Äpler dieser Zeit spielte ernsthaft mit dem Gedanken, selbst Bauer zu werden oder einen Hof zu erwerben. Anders bei den Äplern der ersten Generation, die sich später auf das Abenteuer Besitz einliessen und es beinahe traumatisch erlebten – sowohl Capaul als auch Gwerder werden durch Eigentümerwechsel mehrmals gezwungen, ihre Höfe zu verlassen, müssen mit ansehen, wie das bewirtschaftete Gut zum «Ferienhäuseli» wird, in Anspruch genommen ausgerechnet von der Gruppe, die man sich vorher vom Halse zu halten versucht hat – den Touristen. Bei Gwerder führt die wiederholte Vertreibung durch Spekulanten (wie er es beschreibt) zu einem eher resignierten Schluss: «Pächter, das kommt von Pech!» –

Jetzt kann ich das grinsend erzählen, aber wenn du das erlebst, he! Das ist wahnsinnig unlustig. Das schmerzt. Weisch, wo du jeden Stein kennst, wo du den Pflanzen und den Tieren Sorge gehalten hast, und so. Und ganz viele Menschen etwas davon gehabt haben. Und dann wirst du einfach wegspekuliert! Das ist schon nicht gerade... Unter diesen Sachen habe ich eigentlich fast am meisten gelitten. Da bekomme ich so Morgarten-Stimmung. Aber du kannst ja auch nicht einfach so einen Spekulanten einfach umbringen gehen.

Statt sich erneut auf die Situation einzulassen, von Grundeigentümern abhängig zu sein, zieht Gwerder – auch durch andere Schicksalsschläge befördert – nach über zehn Jahren Bauern sein vorläufiges Fazit: «Jetzt reichs, jetzt gehe ich dorthin, wo ich hergekommen bin», und zieht in die Stadt, auch mit dem Gefühl, einen wichtigen, entscheidenden Kampf durch persönliche Umstände nicht ganz zu Ende geführt haben zu können.

Auch Capaul sieht sich in der Lage, zweimal den Hof aufgeben zu müssen – er und seine Partnerin ringen sich aber durch, die eigene Rolle neu zu definieren und zu «Eigentümern» zu werden; ein Schritt, der nicht ohne Reibungen und Auseinandersetzungen mit der eigenen Identität durchgeht. Kann man sich einfach so zu einem «Eigentümer» machen?

Eine halbe Million. Wenn du kein Geld hast, eine halbe Million! Weisch, und mein Vater ist Maler, Hausanstreicher. Meine Mutter musste noch servieren. Und die haben ja auch kein Geld, also was soll das? Und dann plötzlich hausieren gehen wollen mit Häusern und Ställen, die dir gehören sollen. Dann sagte ich der Frau, sie könne mich einfach anstellen als Meisterknecht, so was. Ich wolle einfach keine Verantwortung, ich sehe da nicht drüber raus. Habe dann so ne Midlife-Krise gekriegt. Volle Orientierungslosigkeit. So, irgendwie... von dem Druck. Das Geld. Grausam. (A.C.)

Der Erwerb ist nicht nur mit dem Ausgeben einer grossen Menge Geld verbunden, nicht nur mit dem Sich-Begeben in neue Abhängigkeiten der Banken («(ich muss) den Banken Zins zahlen dafür, dass sie nichts tun dafür, und ich hier bluten muss und alles zur Erde rausmurksen, um denen den Stutz zu geben, damit die Bohnen zählen können, und so Zeug»). Belastend erscheint auch und vor allem, dass der Erwerb des Hofes damit verbunden ist, im Verlauf eines stark ideologisch geprägten Lebens seine eigene soziale Rolle zu wechseln, vom Sohn eines Hausanstreichers zum Gutsbesitzer zu werden, zum Eigentümer nicht nur von Kühen und Geissen, sondern von Häusern und Ställen, von Immobilien, von Land.

### 3.4.2 Älplerin, Bauer, Bäuerin – Gender-Aspekte

Vor eine weitere Dimension der Auseinandersetzung mit der neuen Umgebung gestellt waren sicher die Frauen. Zwar hat bereits Robert Weiss mit dem Mythos aufgeräumt, dass die Alpbewirtschaftung stets und überall Männersache war (Weiss 1941), aber in den Genossenschaftsalpen Graubündens waren die Frauen bis in die siebziger Jahre zumindest in dem Masse nicht präsent, dass Duosch Regi es in seinen Aufzeichnungen zur Geschichte des Planthofs als bedeutend genug erachtet, die erste weibliche Kursbesucherin namentlich zu erwähnen. Als Unterländerinnen und Frauen mussten sich die neuen Älplerinnen das Territorium «Alp» um eine weitere Dimension erobern, mussten sich den Respekt und das Vertrauen der Alpmeister bzw. der Bauern erarbeiten. Bea Schilling muss vor Antritt ihrer ersten Alp noch im Frühling zum Vorkäsen in der Dorfkäserei erscheinen, wo sie «den Bauern (...) bewies, dass sie sennen konnte» (Kruker/Maeder 1983: 140). Andererseits war die Alp eine der Möglichkeiten, Landwirtschaft zu betreiben, ohne den patriarchalen Strukturen der Talbauern und zum Teil wohl auch der Tal-Landkommunen ausgesetzt zu sein. A.S. etwa sucht, bevor sie zum ersten Mal auf die Alp geht, den Kontakt zu Natur und Landwirtschaft auf einem Bauernbetrieb; dort aber

hat (es) mir nicht gepasst, so viel [betont; imitiert Männer-Tonfall:] Fleisch essen und Schnaps trinken und fluchen und... irgendwie... Obwohl, mit den Tieren waren sie gut, mit der Frau nicht so. (A.S.)

Auch B.S. flieht im Prinzip von der «patriarchalen Männerwelt» ihres angestammten Berufs, der Forstwirtin, auf die Alp; in ihrem Winterjob am Plantahof kommt sie dadurch zwar vom Regen in die Traufe, sitzt von Männern umgeben am Mittagstisch und leidet unter Männerwitzen und Erzählungen über Militär-Erlebnisse, die Alp selbst ist dann aber auch in Bezug auf diese Männerwelt ein anderer Ort:

dort ists noch einmal ein paar hundert Meter höher als das Dorf. Also gleich so... Dort oben ists nicht mehr so dicht. Das habe ich gespürt. Die sind weg. (B.S.)

Die Frauen nutzten im Übrigen die Gelegenheit, sich ihr Arbeitsumfeld selber zusammenzustellen, oft auch dafür, reine Frauenteam zu bilden. Das gibt wiederum weiteren Anlass zu Irritationen:

Das war auch noch spannend, weil alle gesagt haben: Ah, Frauenalp! Und wir gesagt haben: Nein, nein, Rinderalp! [Lacht] Oder die, die die Rindli gebracht haben, die Bauern vom Dorf, die gesagt haben: Ja wer ist denn hier der Chef? [Lacht] Zwei Chefinnen!

Wo die Teams gemischt sind, scheinen die Frauen ausgeblendet zu werden; in den «Protokollen»:

Die Älplerinnen auf unserer Alp existierten nicht für die Bauern. Sie wurden nie angesprochen, wenn es ums Vieh oder die Weide ging, auch wenn sie erfahrener und kompetenter waren als wir Männer. (B., 37, «Protokolle», S. 21)

Dass sie als Ansprechpartner für die Bauern in Sachen Viehhaltung oder Weide nicht existierten, heisst nicht, dass sie für die Bauern generell nicht existierten. Im Gegenteil, Frauen standen unter spezieller Beobachtung. S.B., die ihren eigenen Angaben zufolge die erste reine Frauenalp in Graubünden initiiert hatte, erinnert sich, dass der Alpmeister zwar Vertrauen in sie gesteckt habe, dass aber die Bauern «uns den ganzen Sommer nicht getraut (hätten). Die sind immer heimlich schauen, ob wir wirklich gemolken haben, und haben ständig den Senn gesucht.» B.S. wies darauf hin, wie es nicht dasselbe gewesen sei, wenn sie als Frau oder wenn jemand als Mann etwas getan habe. Wenn es beim Sennen hiess, er habe die Knaben «zur Strafe in die Schotte geschmissen», soll es bei ihr empört geheissen haben, die Kinder *dürften*

bei ihr in der Schotte baden; «die macht so unanständiges Zeug mit unseren Buben!» Das Schottebad, auf das B.S. nicht verzichten wollte, kostete sie die Anstellung im nächsten Alp-sommer; sie hatte kein Versprechen abgeben wollen, im nächsten Sommer nicht mehr in der Schotte zu baden. Bei ihrem Kollegen, der sich diesbezüglich ebenfalls kein Versprechen abnehmen lassen wollte, soll es lediglich geheissen haben, er solle das Bad in der Schotte nicht öffentlich vornehmen.<sup>31</sup> Mit dem Einzug von Frauen oder sogar von gemischten Alpteams wird die Alphütte zum Ort, wo man nicht mehr genau weiss, was vorgeht; die Beobachtung durch die Bauern dehnt sich in der Wahrnehmung der Älplerin über den Bereich des rein Fachlichen aus. Die Bauern hätten beispielsweise beim Bergheuen die Alphütte stets im Blick gehabt und genau gewusst, wann der Milchmesser in die Alphütte gegangen sei, und man habe genau beobachtet, ob er länger bleibe, als seine Aufgabe es eigentlich erfordere.<sup>32</sup> Die Erklärung einer Älplerin:

Solange der Alpenraum noch mehr abgeschlossen war von den Unterländern, waren vielleicht auch so sexuelle Fragen... Also man hat sich nie fragen müssen, was passiert denn auf der Alp. Man hat immer gewusst, der Gusti ist oben, der Sepp ist oben, der Toni ist oben. Und das hat man dann nicht mehr so gewusst. Gleichzeitig waren auch die Unterländer, die kamen, viel freier. Einige haben Hanfplantagen gemacht, andere haben so, ja, Bikini-Kulturen gemacht. Das war alles wie nicht mehr so ganz... Man hat nicht mehr so ganz sicher gewusst, ob die dörfliche Kontrolle noch reicht. (B.S.)

Offenbar bezog sich die Unsicherheit nicht nur darauf, was in der Alphütte vor sich gegangen ist. Denn als bald «wirklich Feuer im Dach» gewesen sei, habe sich B.S. auch vehement zu wehren begonnen und den Zwist in die Dorfgemeinschaft getragen. Dort hätten sich die Frauen mit ihr solidarisiert:

- 
31. Den Bauern scheint nicht bewusst gewesen zu sein, dass sie mit dem Schotte- oder Molkebad eine Praxis verbieten wollten, mit der keine hundert Jahre zuvor noch gutes Geld verdient wurde: «In der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts fand sie [die Schotte] in einigen Gegenden der schweizerischen Voralpen Verwendung für Molkenkuren; da gab es im Appenzellerland und im Toggenburg ein Dutzend Molkenkurorte, die von einer prominenten Kundschaft besucht wurden.» (Niederer 1993: 171)
32. Sie ist nicht die Einzige, die sich beobachtet fühlt: Eine andere Älplerin erzählt mir: «Wir hatten so ein wenig das Gefühl, dass sie uns manchmal so beäugt haben und man die Distanz gespürt hat. Weil, wir sind jeweils nach dem Bügeln [Arbeiten] in den Bach baden gegangen. Da hat man nicht sofort vom Weg hingesehen, aber (wir hatten) das Gefühl, sie seien dennoch von weitem gückslen gegangen, was wir denn da eigentlich machen. Es ist nicht mal so, dass das alles offen gelaufen wäre.» (C.M.)

[Sie sagten,] B., wir halten zu dir. Dann hatten sie schon einen Fernseher, natürlich, und die 80er-Demos kamen schon über den Fernseher. Sie sagten, wir wissen jetzt, wie man eine Demo macht. (B.S.)

Die Auseinandersetzungen entzündeten sich offenbar an nichtig erscheinenden Anlässen. Wenn die Tochter des Organisten plötzlich die Kleiderordnung übertritt und ihr Hemd über der Hose trägt, wird das der Äplerin angelastet, bei der das Mädchen oft zu Besuch war. Die Gefahr für Sitte und Ordnung dräut plötzlich nicht nur aus dem Fernseher oder seitens des Tourismus,<sup>33</sup> sondern auch von der Alp oben herab. Umgekehrt drohen die Frauen in ihrer Solidarität mit der städtisch-bewegten Äplerin auch des aus dem Fernsehen gelernten städtischen Widerstands-Repertoires in Form einer Demo zu bedienen. Wieder schliesst sich der Stadt-Raum um das Land zusammen – nicht nur «unten» ist das Ungemach, sondern auch «oben».

Möglicherweise sahen sich die städtischen Frauen auch in der Rolle, das ländliche Gefüge oder die Solidarität ins Wanken gebracht zu haben. Eine andere Äplerin, S.B., weist darauf hin, wie sie «als Bauernfrau (...) natürlich ein begehrtes Objekt gewesen wäre», weil sie (maschinen-)melken gelernt habe; die meisten Frauen hätten das nicht gelernt.

Ich habe den Frauen jeweils gesagt, wieso lernt ihr denn nicht melken? Macht euch doch, irgendwie... Dann sagten die: S., wir sind doch nicht blöd! Da gehe ich lieber was anderes lernen, aber wenn ich melken lerne, dann sitzt mein Mann doch einfach länger in der Beiz. (S.B.)

Da ich keine Interviews mit einheimischen Bäuerinnen geführt habe, ist es für mich nicht zu entscheiden, inwiefern die Informantin hier versucht, Differenz zu den Bäuerinnen zu betonen oder inwieweit es tatsächlich so war, dass die Bäuerinnen nicht melken konnten oder wollten. Auf jeden Fall wird die Rollenverteilung im Dorf nicht einfach als Unterdrückung der einen Seite gewertet, sondern als Strategie verteidigt, gewisse Aufgaben nicht übernehmen zu müssen, um sich Freiheiten zu bewahren – «da gehe ich lieber was anderes lernen.» Diesen tatsächlichen oder vermeintlichen Einbruch in das bäuerliche Rollengefüge, der den Frauen

---

33. Niederer sieht im Tourismus einen Motor der Urbanisierung und Modernisierung in den Alpen; vgl. Niederer (1993: 131ff.)



letztlich noch mehr Arbeit und weniger Bildungschancen gebracht hätte, hat die Interviewpartnerin im Gespräch nicht weiter reflektiert.

### 3.5 Bauer als Verbündeter

Bei allen Differenzen und Schwierigkeiten in der tatsächlichen Begegnung mit Bergbauern, so sie denn stattgefunden haben, werden zugleich immer wieder weltanschauliche Gemeinsamkeiten mit einem Teil der Bergbauern hervorgehoben. Wiederum ist es nicht das Bäuerliche schlechthin, das Anknüpfungspunkte bietet. Gegen den Bauern im Aargau, den «dumpfen Typen», der «noch seine zwanzig besten, superprämierten Hypermilchkühe» hat und «es sich leisten konnte, dem einen Sohn den Hof zu übergeben und dem andern für zwei Millionen einen anderen zu kaufen» (R., 32, «Protokolle», S. 17), hegt man nichts als Abneigung. Daneben gibt es aber noch die «andere» Landwirtschaft, die Landwirtschaft der Bergbauern, die die Sympathie der neuen Äpler gewinnt. Die «andere» Landwirtschaft war der Teil, der entweder unter extremen Bedingungen in den äusseren Zonen der Wirtschaftlichkeit bauerte, oder es waren die alten Bauern, die «alten Chrottepüürli, (...) das sind so wirklich Figuren gewesen, die ich ein Leben lang gern hatte» (B.S.), bei denen die neuen Äpler Resonanz zu finden glaubten. Man pflegte selbst in der Stadt ein Leben mit weitgehendem Konsumverzicht und Beschränkung auf das Wesentliche und fühlt sich darin im Leben vieler Bergbauern gespiegelt. Die Utopie findet sozusagen vor der eigenen Haustür statt, etwa wenn der Äpler beim Zäunen zum ersten Mal seinen Bauern begegnet, hier einem Bauern, der gleichzeitig im Dorf Lehrer ist:

Er kann sich leisten, so zu bauern wie vor hundert Jahren. Er hat keine Maschinen, er spannt die Kühe vor das Heufuder. Gut, ich ging mit ihm zäunen, und alle zwei Meter hielt er an und zeigte mir eine Pflanze oder so... es war phänomenal. Ich wusste gar nicht, dass es solche Bauern gibt. (R., 32, «Protokolle», S. 17)

Eine Äplerin erzählt beeindruckt, wie die Bauern, auf deren Familienalp sie arbeitet, vielleicht dreimal im Jahr einkaufen gingen und ansonsten Ansätze von Tauschwirtschaft untereinander entwickelt hätten: «Die einen haben vielleicht eine Gärtnerei und bringen ein Granium. Jemand hat vielleicht eine Mästerei oder Hühnerzucht, dann bekommen wir 100 Hühner, und sie geben dafür ein Gitzi, mehr so ein Tauschhandel, der stattfindet» (S.H.) Aus-

gerechnet in der Berglandwirtschaft ist realisiert, wozu in der Stadt kaum noch Gleichgesinnte zu finden sind, meint auch ein Äpler der ÄplerInnenbewegung:

gerade im ersten Jahr habe ich Bauern kennengelernt, die mir extrem Eindruck gemacht haben, ich denke auch solche, die in ihrem Lebensstil relativ ähnlich gewesen sind wie wir. Ich meine, wir haben mit so einem Low Budget gelebt, und das hats in der Stadt sonst, in unserem Umfeld nicht gegeben. Aber die Bauern, die haben sehr weitgehend ohne Geld gelebt und waren sehr weitgehend Selbstversorger. Das Geld haben sie dann gebraucht, um einen Stall zu bauen oder einen Traktor zu kaufen, aber der Alltag... Und dann auch... Mir hat sehr Eindruck gemacht, was alte Bauern für Wissen haben, wie sie arbeiten, wie sie auch Naturmedizin einsetzen. Ich habe auch sehr gern zugehört. Es war für mich zuerst exotisch, aber ich habs sehr schnell lässig gefunden. Und dann hats schon, so die Jungbauern, die technoid-technokratisch eingestellten Jungbauern, das fand ich dann eher schwierig. (C.B.)

Das sind Elemente, die einem selbstentworfenen utopischen Stadt-Konzept als Vorbilder dienen könnten. Gleichzeitig wird die als authentisch empfundene Unmittelbarkeit und Authentizität der Beziehungen zu Bauern kontrastiert mit Enttäuschungen im Zusammenhang mit einer organisierten, intellektualisierten Linken in den Städten. Die weltanschauliche Haltung tritt als einigendes Element in den Hintergrund, wichtiger wird die Arbeit, oft sogar zur eigenen Überraschung, indem der Wert sicher geglaubter ideologisch begründeter Solidaritätsgemeinschaften erodiert; aus der Perspektive des frühen «Aussteiger»-Bauern liest sich das so:

Aber mein Alltag war mit [den] Rechten. Ich habe festgestellt, dass das auch Menschen sind. Ein Handschlag «verhebbet». Bei den Linken nicht, das sind huere Intriganten, verdammte, oder. Also, ich muss heute noch sagen: In einem SVP-Kuchen, wenn man etwas abgemacht hat, dann hält es einfach besser als bei den Linken. Das ist eine prägende Erfahrung in meinem Leben. Und gemüthlicher ist es auch. [Lacht]

Ein anderer Äpler macht ähnliche Erfahrungen, als er merkt, dass er dem «Freak» auf der Nachbaralp weniger vertraut als einem SVP-Bauern, obwohl der Freak doch «so durchgegangen (hat), wie er das cool finde, dass hier Leute aus alternativem Umfeld auf die Alp kommen». Der «Plauderi» aus der Stadt steht dem «gradlinigen», «zuverlässigen», «initiativen» Bauern gegenüber. Als einigendes Ziel tritt die Utopie in den Hintergrund – man arbeitet daran, «dass es die Alp auch in 20 Jahren noch gibt».

In solchen, ähnlich immer wiederkehrenden Anekdoten fallen immer wieder ähnliche Argumente: Egal, wie man aussieht, schlussendlich zählt die Leistung, die man erbringt. Wer gut

arbeitet, wird «akzeptiert», äusserliche Differenzen treten in den Hintergrund. Das Lob der Bauern wird für die neuen Äpler getragen wie eine Medaille, eine Initiation. Dass diese Arbeit lediglich aus der Perspektive der neuen Äpler geschrieben ist, erweist sich hier hier als Manko: So kommen etwa im Film von Fasolin durchaus auch Bauern zu Wort, die ausdrücken, man habe sich erst mal daran gewöhnen müssen, dass es Äpler gebe, die nicht jede Minute des Tages mit Arbeit ausfüllten, sondern sich nachmittags auch mal hinlegten oder im Liegestuhl läsen (Fasolin Häfliger 2010). Bezogen auf den gesamten Diskurs ist in diesem Zusammenhang auch auffällig, dass kaum je die Äpler in Erscheinung treten, die ihre Arbeit abbrechen. Es sind nicht wenige: Mehr als 10 Prozent sollen die Alp-Arbeit vorzeitig abbrechen (Dudda 2004). Meist sind es Unstimmigkeiten im Team, die zu einem Abbruch führen. Aber der neue Alp-Mythos, der in den letzten Jahren verbreitet sind, erträgt keine Misserfolge, kein Scheitern.

### 3.6 Differenz-Erfahrungen und -Inszenierungen

So sehr man die Bergbauern vor allem im Konzept des «einfachen Lebens» als Gleichgesinnte auffasst, kommen gerade hier Differenzen zutage. Gelegentlich bestätigt sich das Diktum von Tschofen, dass die besseren Äpler sich gerne besonders trachtlich gäben, sich in grobere Stoffe hüllten, als es die Vorfahren je getan hätten, die echten Lieder sängen und, wenn Widerstand not tue, die grösseren Feuer schürten (Tschofen 2001: 175). In den Gesprächen mit den neuen Äplern zeigt sich das an der Unterkunft; man flieht bewusst den Luxus. Eine Äplerin, die auf einer Walliser Eringer-Alp war, erzählt von ihren Alphütten:

(...) es war eigentlich so ein altes Walliser Alpdörflein mit sehr vielen kleinen Ställchen, die zum Teil schon völlig am Zerfallen waren. Und dann haben die einfach für die Alp einen neuen Stall gebaut. Und dort hats auch einen Wohnteil drin gehabt, wo wir sogar recht chic wohnen konnten. Weil es noch eine Gondelbahn gab, die noch höher hinauf gefahren ist, hats auch Strom gehabt – also in dem Sinn haben wir dort die Luxusvariante gehabt, gar nicht unbedingt, was wir vielleicht gesucht haben. Wir haben schon eher das Einfache gesucht und nicht das, und sind dann selber in die umliegenden Häuschen übernachten gegangen und haben dort manchmal auf dem Feuer gekocht, oder manchmal haben wir im Haus gekocht und haben draussen gegessen oder geschlafen oder so, und haben das Einfache gesucht. (C.M.)

Auch der Autor von «Äplerglück» hält seine neu erbaute Hütte für «im ersten Moment etwas zu modern – mit Einbauküche – so ganz ohne Urzeitromantik» (Rüscher o.J.: 24).<sup>34</sup> Die Beobachtung von Richard Weiss, dass die einen eine «leidi schwarzi Hütte» sehen, wo andere ein sonnenverbranntes Blockhaus bewundern, trifft nicht nur auf die Touristen, sondern auch auf Äpler zu (zit. nachNiederer 1993: 275).

Weniger Abstriche an ihrer gewohnten Umgebung machen die Äpler allerdings bei der Ernährung. Man beobachtet befremdet, wie die alten Nachbaräpler sich einen Sommer lang mit Teigwaren mit Rahm ernähren, während man selbst «Gemüse, Früchte und alles mögliche angeschleppt» habe. Andere beklagen sich, vom Alpmeister, der für den Einkauf sorgen wollte, lediglich abgelaufene Konservendosen hingestellt bekommen zu haben.<sup>35</sup>

Mit Konservendosen und Teigwaren begnügt sich der neue Äpler in aller Regel nicht; die Ernährung ist im Wertemasstab der Alternativkultur aus verschiedenen Gründen zentral positioniert, und darüber hinaus sind einige kulinarische Phänomene auf der Alp sicher ein wenig als städtischer Snobismus zu bezeichnen, etwa folgende Szene auf einer Alphütte:

wir haben auch auf der Alp extrem gut gegessen. Die Bauern, die habens echt manchmal fast nicht geglaubt, wie wir kochen da oben. Man hat dann meistens ja mit den Männern zu tun. Und für die Bauernmänner ist Gemüse und Salat wirklich ein Horror, die finden, das brauchts nicht. Mit den Bäuerinnen hat man da eher noch irgendwie... das ist ja ihr Bereich dann meistens, und die hat das dann eher interessiert. Aber wir haben wirklich gut gekocht, und das hat die masslos überrascht. Und es hats dann auch gegeben, dass wir Besuch hatten, der Tintenfisch gebracht hat. Und da sass noch ein Bauer am Tisch, der das erste Mal im Leben Tintenfisch sieht und es wirklich fast nicht glauben konnte. (C.B.)

Vom Nimbus des konsumfreundlichen Städters ist auch auf der Alp nicht so leicht zu entkommen. Eine Äplerin, die bei sehr urigen, einheimischen Alpbesitzern auf einer Familienalp angestellt war und die ich erst diesen Sommer besucht hatte, erzählt mir, wie sie wegen ihres iPhones dauernd «ausgezählt» (verspottet) wurde. Andererseits habe sie dann bei ihrem Stadt-

---

34. Zu ergänzen ist vielleicht, dass sich das mit steigender Erfahrung legen kann. Ein Äpler, den ich auf seiner Alp besucht habe, von der selbst der Käsermeister Hansueli Graf sagt, sie sei eine der altertümlichsten der Berner Alpen, kann sich schon vorstellen, wieder einmal z Berg zu gehen – aber ein wenig luxuriöser, zum Beispiel mit Dusche, dürfte sie dann schon sein.

35. Auch dies wird nicht im Raster des Arbeitgeber-Arbeitnehmer-Verhältnisses interpretiert, sondern insofern kulturalisiert, dass es halt der Lebenswelt der Bauern entspreche.

besuch Schwiizerörgeli-Musik auf das iPhone laden müssen, weil sich die Bäuerin inzwischen angewöhnt habe, im Käsekeller beim Käseschmieren Musik zu hören. Und:

Oder eben, das iPhone ist auch so was: Die aus der Stadt, oder, die das iPhone mitbringt, und was willst du da und so... Und auf einmal kommen sie scheu hervor und sagen, «Du, könntest du noch schnell auf die Tierdatenbank? Das wär nun doch noch grad gäbig.» Dann müssen wir aufs Högerli rauf, weil, dort habe ich Internet. (S.H.)

Viele Äpler zeichnen ein Bild, dass man sich gegenseitig sehr geschätzt und respektiert, sich aber gegenseitig doch immer mal wieder sonderbar gefunden habe. «Bauern waren immer etwas gspässige Leute für mich», findet ein Äpler in den «Protokollen» (S. 45), und ein anderer: «Die Bauern fanden uns ein wenig komisch» (S. 11) – wozu die entsprechenden Äpler durchaus durch Inszenierung von Wildheit und Andersheit mitgeholfen haben dürften:

Zudem rasierten wir uns alle drei grad am Anfang eine Glatze – ich glaube, sie meinten, wir gehören zu einer Sekte. Wir gingen einfach auf diese Alp und sagten uns: so, jetzt wird geschafft, jetzt scheiden wir uns alle mal die Haare ab... die Bauern glaubten es kaum. Sowieso, wir hatten eine wilde Zeit. Wir haben uns häufig verschlafen. Einmal kamen die Milchmesser und wir schliefen natürlich noch. Oder wir hatten auch einfach viel Besuch. Einmal kamen die Bauern und es sassan 14 Leute in der Hütte. Das haben sie schon ziemlich komisch gefunden. (R., 37, «Protokolle», 11)

Differenz wird auch rund um die Alphütte markiert, man spannt etwa eine Hängematte zwischen Käserei und Käsespeicher, hängt ein Dart-Brett auf, einen Boxsack – und kann so (in den «Protokollen») zum Schluss kommen, dass man auf der Alp letztlich ein «Inselleben» (!) führt, auf dem man die städtische bzw. linke Kultur mitnehme, weshalb es nicht so sei wie vor 500 Jahren.

#### **4 Alp als Lern- und Forschungsort**

Wenn in den 70er-Jahren die Alp als Ort der Gegenkultur entdeckt wird, geschieht dies innerhalb eines grösseren Rahmens: Man fühlt sich von Wissensressourcen archaischer oder exotischer Kulturen, von denen man sich Möglichkeiten positiven kulturellen Wandels verspricht, abgeschnitten bzw. empfindet das «entfremdete» moderne Leben als Wissensverlust. Die «Bärglütli» beispielsweise sehen sich als ein Bildungsprojekt; Indianer, Schamanen, Jenische, Zigeuner, Äpler – überall steckt «uraltet Wissen», das in Seminaren und Kursen angeeignet

werden wollte, um die Gesellschaft einen Schritt weiterzubringen. Eine Möglichkeit dazu, die keiner grossen Rechtfertigung bedurfte, ist das Reisen; eine ähnliche die Alp. Den neuen ÄplerInnen geht es weniger um ein hedonistisches Sammeln von Erlebnissen oder um das Pflegen eines Kultes um die eigene Körperlichkeit, wie dies heute der Fall sein mag. Vielmehr explorieren die ÄplerInnen ein Gebiet, das innerhalb ihres theoretischen Framings der 70er Jahre die Möglichkeit verspricht, einen «dritten Weg» zu weisen – einen «dritten Weg» nicht zwischen Kommunismus und Kapitalismus, sondern, wie Fredi Murer sich ausdrückt, zwischen «Kalten Kriegern» und «Blinden Fortschrittlern» (Nigg 2008: 73), vielleicht auch zwischen radikaler Aufklärung und verklärender Romantik. Die Alp oder die alpine Kultur wird dabei als fremde, als eine andere Kultur dargestellt. Der deutsche Ethnologe Heinrich Middendorf, der selber als Äpler tätig gewesen ist, bezeichnet in seiner Studie «Der Senn ist der Käser und der Chef» den Alpenraum als «Dritte Welt in der Schweiz (Middendorf 1996: o.S.);<sup>36</sup> es lockt der Kontakt zu etwas Exotischem und gleichzeitig Urtümlichen. Aufschlussreich sind die Parallelen, die gezogen werden:

Ich bin (...) im 76 in Westafrika gewesen. Ich wollte eigentlich so Afrika..., bin dann aber südlich der Sahara bei den Touareg hängengeblieben. Und das hat mich extrem beeindruckt, wie die leben, also mit der Herde, das nomadisch leben, und mit wie wenig. Und... Und das hat dazu beigetragen, [auf die Alp zu gehen], weil, auf den Alpen ist mir das am nächsten vorgekommen. (A.S.)

Durch die Exotisierung und Betonung des Nomadischen wird die Alp als Ziel aufgewertet und bekommt die «Exotik des Nahen» (Kirchengast 2008; Köstlin 1999): Das Leben auf der Alp ist das, was den Touareg am nächsten kommt. Was nicht damit einhergeht, ist irgendein Bezug zu einem mit Bergbildern untermauerten Nationsentwurf. Im Gegenteil: In den Biographien erscheint die Arbeit auf der Alp oft als Teil eines Ensembles der Erfahrung der Fremde – häufig fällt der Alp-Aufenthalt in ein Jahr, wo man entweder vorher oder nachher noch auf längere Reisen geht. Wem die Alp-Bilder nicht schon als nationale Mythen eingepägt wurden – z. B. den Deutschen –, erscheinen die Erzählungen von der Alp dann als «Märchengeschichte», man «kann sich gar nicht mehr vorstellen, dass es das gibt» (G., 32,

---

36. Die Schweiz gliedert er wie folgt: «Die Schweiz gliedert sich vertikal in einen unter z.t. primitiven Verhältnissen lebenden Teil der Bevölkerung hoch oben in den Bergen, die Oberländer, und die Städte, die Unterländer» (ebd.)

«Protokolle», S. 48). Für die Deutsche im Kreis der neuen Äpler der Protokolle von 1992 war klar:

Das erste Mal auf die Alp hab ich wollen, als ich von der Schweiz so ziemlich die Nase voll hatte. Ich hab gedacht: entweder verlässt du das Land oder gehst auf die Alp (G., 32 «Protokolle», S. 48)

Auf die Alp gehen, weil man die Nase von der Schweiz voll hat, widerspricht so ziemlich allen nationalen Stereotypisierungen, die in den Jahrzehnten seit den dreissiger Jahren kultiviert wurden. Es geht also nicht nur um «Wurzeln», um «Heimat», schon gar nicht im nationalen Sinn; Es geht vielleicht um Heimaten im Fremden, Exotischen, wie das Boomers für das Reisen konstatiert: Boomers spricht hier im Plural von einer Konstruktion von «Heimaten» als einem «Lösungsmuster, (das) sich gegen eine fixierende Festlegung und Verheimatung richtet» (Boomers 2004: 49).

Die neuen Äpler nähern sich ihrem neuen Umfeld oft in einem Gestus, der an ethnologische Feldarbeit erinnert. Zumindest dies haben die neuen Äpler mit den alten bürgerlichen Alpinisten gemeinsam: Auch diesen ging es um eine ethnographische Betrachtung der «Alpenvölker». In den Jahrzehnten nach 1970 wird die Alp bzw. die alpine Kultur zudem wissenschaftlich immer breiter erschlossen: Es beginnt zunächst mit dem schlichten Erwerb der für den Beruf erforderlichen Technen, des handwerklichen Wissens. Es geht über in Experimente in der Praxis, in denen diese Technen stetig verfeinert werden, dann in Wege, auf denen dieses Wissen weiteren neuen Äplern tradiert wird. Schliesslich unterscheidet es sich nicht mehr gross von volkswissenschaftlicher Forschung, indem auch um des Wissens willen kulturelle Aspekte analysiert und Dingwelten dokumentiert bzw. erforscht werden.

#### 4.1 Konkretes Lernen – Äplern können

Die Frage nach dem Wissen stellt sich ganz konkret, wenn ein Landwirtschaftsbetrieb übernommen wird, aber niemand die geringste Ahnung von Ackerbau oder Viehzucht mitbringt. Beschreibungen der verschiedensten Projekte dieser Zeit sind denn auch oft Darstellungen der Irrungen und Wirrungen verschiedener Lernprozesse; bei Longo Mai entpuppt sich die neu erworbene Ziege, die angeblich so jung war, dass sie *noch* keine Zähne hatte, als eine, die schon keine Zähne *mehr* hatte (Graf 2005: 35). Auch das Äplern will gelernt sein – selbstver-

ständig das Käsen, wozu es aber bereits früh entweder Kurse gab oder wozu man erst einige Jahre neben einem gestandenen Sennen arbeitet. Doch auch das Vieh- oder Schafehüten, der Umgang mit den Tieren, die richtige Beweidung waren bzw. sind nicht trivial. A.S. erzählt von ihren Erfahrungen auf der Schafalp; sie verfügt über keinen landwirtschaftlichen Hintergrund, war zu ihrer ersten Alpzeit Studentin der Ethnologie und sieht sich dann einer Schafherde gegenüber:

Wir haben nicht gewusst, was wir zu tun haben, und wir haben auch... (...) Wir haben nicht gewusst, wie Schafe zu hüten sind, absolut nicht. Die einheimischen Schafe waren alle schon so weit weg, und dann haben wir die alle einfach mal zusammengeholt, bis wir alle hatten. Obwohl, du hattest ja nicht eine Liste oder kannst nicht Ohrmarken ablesen, die sind ja viel zu scheu, die Tiere. Also musst du dich einfach mal drauf verlassen, dass du sie hast. Dann laufen sie ja in Grüppli. Und so. Aber das kam dann alles später, rauszufinden, wie das überhaupt ist. Nachher sind wir einfach... Der Hund ist nicht gelaufen. Also sind wir halt selber wie Hirtenhunde um die Herde rum, etwa zwei, drei Wochen lang, zum Glück waren wir zu zweit. (...) Irgendwann haben wir gemerkt: Wenn wir sie weiter gehen lassen, fressen sie ruhiger, dann wollen sie nicht immer ausbrechen. Also war das schon der erste Schritt, [lacht], wo wir etwas rausgefunden haben. Sie müssen ein wenig laufen, bevor sie anfangen zu fressen. Man kann sie nicht einfach... Man kann nicht einfach selber ein lebendiger Zaun sein. (A.S.)

Die ersten Lernschritte erscheinen schmerzhaft, ermüdend; dafür ist der Punkt, wo man «irgendwann merkt», was zu tun ist, die Erfahrung von selbst angeeignetem Wissen. Nicht ohne Stolz kann schliesslich sagen:

Wir haben alles selber rausgefunden. Wir haben alles selber rausgefunden, ja. Aber es ist gut. Einmal habe ich den vorherigen Hirten unten im Dorf in der Beiz getroffen. Ein Jenischer. Ich habe ihn viele Fragen gefragt, aber er wollte nichts sagen. Er wollte nichts sagen. Er sagte einfach, ja, er habe halt jeweils den Hund dorthin gesetzt und so. (A.S.)

Für nicht wenige ist das Älplern nach abgebrochenem Studium oder gar nicht erst begonnener Berufslehre der erste eigentliche Beruf. Und nie zuvor hat man so viel Geld auf einmal als Lohn ausgehändigt bekommen wie nach dem Alpsommer. Einige, die sich in ihrem Leben vor der Alp den klassischen Ausbildungsgängen verweigerten, sehen sich nach einigen Alpsommern unvermittelt in der Situation, einen Beruf erlernt zu haben:

Für mich selbst war das Alpen dann das Erste, wo ich gefunden habe, es bringt's eben auch, etwas zu können. Also in der Stadt hätte ich keinen Beruf lernen wollen. Also ich



fand, alles, was man lernt oder wo man mitmacht, ist man reingenommen von dem System, das ich als feindlich erlebt habe. (C.B.)

Das Älplern wird nach einigen Jahren zum Beruf und zum Handwerk, das man beherrscht, der Älpler wird zur Fachkraft – «ich habe keine Lust, das Leben lang einfach Stift zu sein und immer neue Sachen zu machen» («Protokolle», S. 13). Andere treten ihre Alp-Tätigkeit nach bereits absolvierten theoretischen Ausbildungen an. Als weitgehende Autodidakten, die ihren Job nicht, wie die einheimischen Älpler, quasi beiläufig mit der Muttermilch aufgesogen haben, sind sie prädestiniert, eine Vermittlerrolle anzunehmen und das Wissen weiterzugeben. Das Potential dieser neuen Älpler für die Ausbildung neuer Sennen scheint auch Duosch Regi, Leiter der Schule Plantahof in den 70ern, bemerkt zu haben. Er wies nicht nur darauf hin, dass die Bildung und Vorbildung der Absolventen des Sennenkurses selten so gut war wie in den 70er Jahren, als die «Aussteiger» in seine Kurse kamen. Sondern er macht die neuen Sennen auch gleich zu Kursleiterinnen: Die Älplerin und Forstingenieurin Bea Schilling wird Kursleiterin im Plantahof, die Älplerin und ÄlplerInnen-Bewegung-Initiantin Susan Bachmann übernimmt ihre Nachfolge.<sup>37</sup> Man befasst sich theoretisch wie praktisch mit der Materie, probiert im Sommer auf der Alp aus, was man im Winter im Sennenkurs vermitteln will, verfasst Lehrmittel und versteht sich sogar generell in einer Kulturvermittler-Rolle, indem man angehende Älpler aus dem Ausland mindestens einmal an einen Volksmusikabend mitnimmt, um sie in Sitten und Gebräuche der Einheimischen einzuführen (S.B.). Die Erinnerungen an die Schwierigkeiten, wie die gesamte Älplerkompetenz jenseits der Käse-Rezepturen mühsam selbst angeeignet werden musste, führt auch zur ersten Ausgabe des «Handbuchs Alp» von Giorgio Hösl und Kaspar Schuler, im Prinzip dem ersten Nachschlagewerk und Lehrmittel für Techniken und Praxen in der Alpwirtschaft:

Beim Alp-Buch war das bei mir so ein wenig anders. Ich habe eigentlich viel gemerkt, dass mich Alp interessiert. Es hat mich interessiert, wie mache ich jetzt einen guten Hund aus meinem Hund. Aber ich habe nichts gefunden. Ich habe immer viel gelesen. Ich hatte nicht die Tendenz, in einen Kurs zu gehen. Sondern ich habe Bücher gesucht. Und dann habe ich das einfach nicht gefunden. Über x andere Sachen auch nicht. Über das

---

37. Die Tradition scheint sich fortzusetzen: Eine gegenwärtige Kursleiterin an den Sennenkursen im Plantahof, Christina Tuor-Kurth, ist «nebenbei» Privatdozentin für Neues Testament an der Universität Basel und Leiterin des Instituts für Theologie und Ethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Sie hat zwölf Sommer als Sennin und Hirtin auf der Alp verbracht.

Käsen schon. Aber viele andere Fragen habe ich nicht gefunden, und das war eigentlich ein wenig ein Urgedanke, das zu machen, auch für andere, die das vielleicht auch suchen, oder so. (Giorgio Hösli)

Der stetig ausgeweitete Wissenserwerb, die verbesserte Wissensvermittlung und auch die Wissensproduktion der neuen Äpler führen letztlich zu einer Professionalisierung, die nicht nur positiv beurteilt wird. Einer der Äpler, der Anfang der 90er Jahre auf der Alp war, meinte:

Irgendwann habe ich gemerkt: die Leute hören nicht auf. Die wollen immer besser sein, und sie haben immer das Gefühl, sie müssen noch besser und noch besser... Und ich sehe das heute noch, wenn ich auf die Alpen gehe – die Leute machen sich zum Teil einen so extremen Stress, Verantwortungsstress und alles. (...) Die Äpler der 90er Jahre und die Äpler jetzt der 2000er-Jahre – die haben ein viel höheres Niveau, was sie anstreben, was sie können müssen. Ich denke, ich gehe sicher wieder mal auf eine Alp, aber ich habe fast ein wenig Angst [lacht], wenn da so viel erwartet wird. (C.B.)

Die Tendenz, das Äplerdasein nicht nur bei den 100 Tagen pro Jahr zu belassen, kommt in den traditionellen bäuerlichen Kreisen nicht nur gut an. Es sind diese Äplerinnen, die dann auch mit ihrer Initiative gegen das Militär auf den Alpen, gegen Pumpspeicherwerke, für Mindestlöhne und für die Käseplakette Unruhe in die bäuerlich-politische Szene Graubündens bringen. Vor allem aber entsprechen sie nicht dem Rollenbild des Äplers, den die Bauern bestellt haben. Traditionell sind die Äpler Angestellte, Knechte. Mit den neuen Äplern kommen Leute, die sich nicht bloss autodidaktisch mehr Wissen aneignen, als für ihren Job unbedingt nötig ist, sondern die auch Position beziehen und sich einzumischen beginnen, wenn die bäuerlichen Praxen nicht ihren Vorstellungen entsprechen. Es kommen «Intellektuelle», die «es an vielen Orten auch ein wenig besser gewusst haben» –

Und das ist bei den Bauern auch nicht immer so gut angekommen. Die Bauern wollten eigentlich Angestellte, die da oben ihren Job gut machen, und nicht solche, die ihnen sagen, wie sie eigentlich bauern sollen. (G.H.)

## 4.2 Alp als Lebensschule

In den Interviews stellte ich die Frage, ob die Alp in den Biographien einen Karrierekiller darstelle – immerhin konnten manche der Befragten teilweise über mehr als ein Jahrzehnt nur Berufscurricula verfolgen, die jeweils eine Abwesenheit während dreier Monate pro Jahr

erlaubten. Der Blick auf viele Äpler-Biographien scheint dann allerdings die Frage ins Absurde zu kehren: Einige der Befragten oder auch in der Öffentlichkeit bekannte Personen zeigen durchaus Berufswege, die wohl als Karrieren bezeichnet werden können, andere scheinen erst durch die Alp zu Berufen gefunden zu haben. Alp-Erlebnisse bzw. durch die Alp provozierte Erlebnisse werden bisweilen als Erweckungserlebnisse gedeutet: «Für mich selbst war das Alpen dann das Erste, wo ich gefunden habe, es bringt eben auch, etwas zu können», oder «(erst durch die neue Tätigkeit) weiss ich, dass Arbeit auch guttun kann» (Dyttrich 2008). Viele der befragten Äpler empfinden ihre Zeit auf der Alp nicht als Karriereknick oder -killer, sondern vielmehr als Lebensschule.

Giorgio Hösli hat sich selbst deshalb die Frage schon umgekehrt gestellt. Er habe schon beobachtet, dass viele der neuen Äpler seiner Generation nach ihrer Zeit als Äpler erstaunliche Karrieren gemacht hätten. Die meisten davon seien Kuhälpler gewesen:

Milchkuhälpler. Und dort gehts einfach nicht ohne Engagement. Du schaffst das nicht. Und das waren alles sehr engagierte Leute, die haben eben etwas gemacht. Und das sind sie natürlich geblieben. Und das sind sie auch im Unterland gewesen, nachher. Und... Deshalb denke ich, sind die etabliert, und zwar auf einer recht hohen Stufe. Weil sie eben ihr Engagement behalten haben, auch wenn sie es nicht mehr in die Landwirtschaft oder in die Alpen reingebuttert haben. (G.H.)

Nach Ansicht vieler Äpler vermittelt die Alp Engagement und grundsätzliche Fähigkeiten, die für die Biographie allgemein von Nutzen sind; B.S. etwa beschreibt, wie sie aufgrund von offenbar auf der Alp antrainierten Fähigkeiten später andere Situationen ihres Lebens gemeistert habe. Erst auf der Alp habe sie gelernt, Kräfte zu mobilisieren für das, was wichtig ist. Die Alp habe ihr in diesen Phasen «Dimensionen geöffnet», sie vermittele «eine Urphilosophie des Lebens, und auch den Mut, einen eigenen Weg zu gehen». Diese didaktische Dimension des Äplerns wird vor allem auf die Unmittelbarkeit der Arbeit, eine unmittelbar einsichtige Sinnhaftigkeit und die Nähe zur Natur zurückgeführt; zudem sollen die Tiere als Objekt der Arbeit auch ein gewisses Verantwortungsgefühl verstärken – es sei auf der Alp deswegen nicht möglich, einfach davonzulaufen. Es scheint logisch, dass sich aus dieser Selbst-Erfahrung der Alp bald auch Ideen entwickeln, die Alp als Therapie-Ort zu etablieren. Auch das ist nicht neu, war doch die Alp noch in den 60er Jahren als Aussenstelle von Zuchthäusern zur Arbeitserziehung eingesetzt. Vielleicht geschieht es inzwischen unter anderen Vorzeichen: Die Beto-

nung liegt nicht auf Disziplin und Arbeit, sondern auf Sinnhaftigkeit der Arbeit, Naturerlebnis, Freiheit und Selbstverantwortung. Bachmann etwa schildert Pläne, eine Alpsanierung mit einem sozialen Projekt für die «sogenannten Randgruppen unserer Gesellschaft» aufzuziehen (Bachmann 1990); auch einer meiner Gesprächspartner betont die Bedeutung der Alp als Ort, wo gesellschaftlich relevantes Wissen eingeübt wird:

Ich finde, man sollte es als Pflicht einführen, dass jeder mal einen Sommer lang z Alp muss. So. Ich würde das als Pflicht einführen. (...) Na, zum Horizont erweitern. Nein, es schult. Der Umgang mit Tieren schult auch dich, mit dem Umgang von Menschen, oder. Die können dir zwar nicht sagen, was sie finden, aber die zeigen dir's schon. (M.S.)

Der Schritt, die Alp erst als Therapeutikum für sich selbst zu erleben, sie dann anderen als Weg zur Erlösung zu empfehlen, wird auch in den Erlebnisberichten gemacht. Johanna Glas überlegt sich am Schluss ihres Buches «Alpfieber», auf ihrer Alp Gäste aufzunehmen, etwa «Herzinfarktkandidaten» («Wer mit den eigenen Ressourcen nicht schonend umzugehen weiss, wird auch die Umwelt vernachlässigen»), «an chronischer Müdigkeit Leidende, die aus dem Anforderungsraster unserer Leistungsgesellschaft herausfallen, die unerbittlich immer mehr fordert» (fragt sich, ob die Alp wirklich der richtige Ort für solche Leute ist), oder «Menschen, die ihr Leben entwirren, Knoten durchschlagen wollen» (Glas 1997: 219); die Autorin Ute Braun zieht mit Diavorträgen durch Deutschland (Braun 2008: 239); u.a.

### 4.3 Alp als ethnographischer Feldaufenthalt

Diavorträge erinnern an das Format eines «Berichts aus der Fremde» von Abenteuerreisenden, die den Daheimgebliebenen exotische Völker und Kulturen näherbringen wollen, und der Kontakt mit den einheimischen Bauern wird als solche fremdkulturelle Erfahrung empfunden. Ein Äpler schildert in den «Protokollen» seine Eindrücke mit den einheimischen Bauern in ethnographischen Termini. Sie kämen ihm vor «wie Bourbakis», wenn sie in Armeematerial gekleidet daherkommen – «wie die Indianer, die zu den Festen den Federschmuck anziehen. Das ist nicht ganz nachvollziehbar (...). Für sie hats eine ganz bestimmte Funktion und ist vernünftig» (S. 45). Der Aspekt der fremdkulturellen Erfahrung ging für diesen Äpler so weit, dass er seine Erlebnisse auf der Alp vergleicht mit den Erlebnissen, die Migranten haben müssten, wenn sie neu in die Schweiz kommen:

Die Bauern erlebe ich oft als einen anderen Stamm oder eine andere Zunft, wirklich. Kommt dazu, dass die noch romanisch sprechend dahockten, ihr Gmeinwerk machten und hie und da mal einer rüberrief auf Deutsch, du kannst dann noch den Zaun fertigmachen. Dann verhandelten sie weiter auf Romanisch ihr Zeug, und am Abend lag das Holz immer noch vor der Hütte statt drin. So muss es wirklich jemandem aus Galicien ergehen, wenn er das erste Mal mit Schweizern putzen geht mit einer Putzfirma. Erstens begreift er nicht den Sauberkeitsfimmel, den sie haben, und zweitens versteht er nicht, was sie reden, bekommt nur hie und da mal einen Befehl ausgeteilt, kennt das Putzmittel nicht, weiss nicht, wie Büros sind. Das sind wahrscheinlich verwandte Erfahrungen.

Wieder zeigt sich in der Alperfahrung der Touch des Exotischen, den man ansonsten nur durch Überseereisen erleben kann; wieder setzt sich der Äpler in die Position des Ethnographen, der fremde Phänomene in einer fremden Kultur nach ihrer Funktion zu entschlüsseln versucht. Auch Bruno Manser war während mehr als zehn Jahre Äpler und Schafhirt in Graubünden, wo er bereits die ethnographische Technik entwickelte und einübte, mit der er später auf Borneo die Kultur der Penan dokumentierte – mit klassischem Skizzieren und Aufzeichnen im Notizbuch. Manser habe, so erinnert sich Urban Gwerder, auf den Alpen «immer ein Buch dabei gehabt, wo er alles sorgfältig aufgeschrieben und gezeichnet hat und so, und das dann seinen Freunden rumgegeben. Immer mit der Adresse dazu, welches der Nächste ist, ders bekommt, so dass alle etwas davon hatten»; er habe zudem «alle aussterbenden Berufe zu lernen [versucht], indem er einfach mit seinem Hund und seinem selber gemachten Rucksack gewandert ist. Und wenn er etwas gesehen hat – hier machen sie Schellenriemen, hier tun sie drechseln und so – hat er gesagt, wie wärs, wenn ich euch gratis eine Weile helfen komme, um etwas zu lernen?» Gwerder selbst taucht mit Verve in die alpine Kultur ein; er legt seine eigene Sammlung von Literatur über das Alpwesen an und publiziert nicht nur im «Bündner Monatsblatt» über «Bräuche im heutigen Bündner Alpwesen» (Gwerder 1981), sondern auch in der «Schweizer Volkskunde», wo er unter dem Titel «Bauern, ‹Gschstudierte› – und die Volkskunde...» seines Erachtens falsch interpretierte Beobachtungen eines Volkskundlers zurechtrückt (Gwerder 1980). Auf die Äpler, die ihren Aufenthalt auf der Alp für ihre wissenschaftliche Arbeit verwertet haben (Middendorf 1996; Fasolin Häfliger 2010; Schweizer 2001), habe ich bereits hingewiesen.

Im Prinzip kann man in die Reihe der Äpler als Volkskundler auch jenen langjährigen Äpler aufnehmen, der als letzter der Schweiz Järbe aus Holz herstellt. Sein Weg zu diesem Handwerk könnte Beispiel traditioneller volkskundlicher Sachkulturforschung sein – mit dem

Unterschied, dass der Äpller das Handwerk nicht bloss dokumentiert und konserviert, sondern selbst lernt und ausübt. Irgendwann, bei einer Järb-Bestellung, habe er gemerkt, dass er lediglich noch die Wahl zwischen Järben aus Plastik und solchen aus Tropenholz habe. Das habe er so nicht hinnehmen wollen:

Ich habe (...) Mühe gehabt mit der Selbstverständlichkeit, dass es keinen anderen Weg geben sollte, dass es nun nur noch Kunststoff oder Chromstahl [gibt]

Der Weg zu eigenen Holzjärben allerdings ist schwierig: Niemand mehr stellt Holzjärbe her, also weiss auch niemand mehr, wie es funktioniert. In fast detektivisch anmutender Kleinarbeit eignet er sich das Handwerk eines faktisch ausgestorbenen Berufs des Järbmachers an – in der Werkstatt eines verstorbenen Järbmachers rekonstruiert er mit Hilfe von dessen Sohn die Handgriffe und Prozeduren, die für das Järbmachen erforderlich sind (beschrieben in Dyttrich 2008).<sup>38</sup> Die Aneignung dieser Technik geschieht nicht in Anknüpfung an irgendeine imaginierte alpine Identität oder Authentizität, die «Heimat» signalisieren soll. Sie ist vielmehr oder zusätzlich dazu widerständige Praxis, wobei das Gegenüber des Widerstands die industrielle Konsum- und Arbeitskultur ist, in welcher der Markt die Optionen vorgibt und die Arbeiten «entsinnlicht» werden:

Und mittlerweile habe ich, weils niemand mehr macht, da das Monopol und werde den Kunststoffmarkt aufrollen und kaputtmachen [schmunzelt].

Dieser – wenn auch im Unterton ironisierte – kämpferische Habitus unterscheidet die Herangehensweise von einer «alten» Volkskunde mit ihrem konservierenden Charakter, die alte Handwerke um der Handwerke willen erhalten will, Traditionen um der Tradition willen pflegen will. Zum Begriff «Tradition» oder auch «Authentizität» haben die Äpller ein durchaus reflektiertes, kritisches Verhältnis. Für sie ist klar, dass sich Traditionen, dass sich auch die Arbeit auf der Alp und das Aussehen der Alp verändern:

Uff, was ist Tradition? Also weisst du: Ich muss mich auf der Alp mit so vielem abgeben, was nicht Tradition ist. Es ist nicht Tradition, dass enthornte Kühe auf die Alp kommen. Es ist nicht Tradition, dass eine Kuh 20 Liter Milch im Tag gibt, dass es normal ist, dass

---

38. Der traditionellen Volkskunde ins Notizbuch: Mit Järben (auch Plastikjärben) hergestellte Käse variieren in ihrem Durchmesser, haben aber alle dieselbe Dicke, bei Käse aus Kunststoffformen ist es umgekehrt. Bei Holzjärbkäsen ist zudem die Struktur von Stoff auf der Käserinde am Käserand erkennbar.

eine Kuh Klauenprobleme hat, dass sie viel zu schwer ist, dass sie überzüchtet ist – das ist alles nicht Tradition. Das hat sich ergeben.

Dingwelten sind per se ebensowenig sakrosankt wie Traditionen; davon zeugt eine Nummer von «Zalp», die sich mit dem älplerischen Sachuniversum befasst und auf dem Cover die ausgebreitete Dingwelt aus der Tasche eines Älplers präsentiert. Dabei sind keineswegs nur archaische Gerätschaften enthalten, auch das Handy, der Kopfhörer, eine Flachzange, der «Zaunprüfer» (Gerät zum Messen der Spannung auf dem Hütezaun) und der Isolator spielen eine Rolle. Im Inneren der betreffenden «Zalp» werden denn auch nicht nur traditionelle Alpdinge aus volkskundlicher Perspektive, sondern noch allerhand elektronische Gerätschaften für den Älpler von heute besprochen. Bereits das Editorial dieser Ausgabe spielt mit dem Nebeneinander von archaischem Beruf und moderner Dingwelt:

Ghettoblaster, CDs, Fotoapparat, Discman, Digitalkamera, Solarzelle, Wechselrichter, Radio, Feldstecher, iPod, iMac, Händi, Lautsprecher, zahlreiche Ladegeräte, Taschenlampen, Stirnlampen, Akkuschauber, Kettensäge, Balkenmäher, Nähmaschine, Kabelsalate, Elektrozaunapparate, Batterien aller Arten, Akkus aller Art, USB-Sticks und USB-Kabel, um jenes von hier nach da oder doch besser dorthin zu transferieren... Als spätberufene Älplerin genieße ich es, meine Hütesommer mit Accessoires der Moderne zu erweitern und die Bergmonate nicht bloss mit Hirtstock und Filzcape ausgestattet zu überstehen. («Zalp» 19/2008, S. 2)



Das Beeindruckende scheinen nicht die Gegenstände an sich bzw. ihre Authentizität und Tradition zu sein. Den Gegenständen wird Archaik nicht aus sich selbst verliehen, sondern daraus, dass auch dem modernen Älpler die Alp noch als eine Welt zu erscheinen vermag, in welcher dem Sachuniversum mit einer Liste bzw. einer Auslegeordnung beizukommen ist.

#### 4.4 Alpen- und Äplerbilder

Die Tatsache, dass das Sennische oft mit dem Gutschweizerischen, dem helvetischen berglerischen Nationalmythos in Verbindung gebracht wird, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Alp- und Äplerbilder der letzten 40 Jahre nicht zuletzt und meines Erachtens massgeblich auch von Exponenten der damaligen Gegenbewegung produziert wurden, teilweise beeinflusst von und in Wechselwirkung mit der Volkskunde, und später nicht zuletzt von Äplern selbst. Das beginnt damit, dass Leute wie Sergius Golowin einer «progressiven Heimatkunde» (Bittner 2008: 42) den Weg ebneten, die Äpler neben Jenische und Zigeuner stellten und sie damit in einen eigenen, archaischen Rang erhoben, statt dass sie weiterhin schlicht als unterste Schicht des Bauernstandes, als deren Knechte wahrgenommen wurden. Es ist diese neue Art der Äpler-Rezeption, die diese und mit ihnen die alpine Kultur ab Mitte der 60er Jahre auch für Kreise jenseits des nationalkonservativen Gedankenguts attraktiv machte. Sie legt den Grundstein für eine mythisch-magische Alpenmystik, die sich auch aus dem Fundus der Volkskunde bedient und das Alp-Bild teilweise bis heute beherrscht.

Es scheint mir kein Zufall, dass der Reigen populärer Darstellungen uriger Volkskultur jenseits von Schweizertümelei 1971 eröffnet wird, und zwar durch Hansjörg Schneider mit seinem «Sennentuntschi».<sup>39</sup> Er verbindet die Alpendarstellung nicht mit nationalen Tugenden, sondern mit einer mythischen Berg- und Sagenwelt.<sup>40</sup> Auch der Filmmacher Fredi Murer vereinigt in seiner Person Avantgarde und Äplerverehrung, explizite Urbanität und Hinwendung zum mystifizierten ländlichen Raum: Mit H. R. Giger lebt Murer in einer der ersten WGs von Zürich, pflegt etwa mit dem anarchischen Gwerder-Porträt «Chicoree» den Experimentalfilm, sieht in Belgien Performances von Yoko Ono – aber sein erster Dokumentarfilm widmet sich ausgerechnet den Bergbauern. «Wir Bergler in den Bergen sind eigentlich nicht schuld, dass

---

39. Das Stück «Sennentuntschi» wird 1972 uraufgeführt; laut Bircher (2008) stammt die seinem Buch beigelegte Audio-Aufnahme des «Sennentuntschi» von 1971.

40. Schneider selbst war zwar nicht Äpler, aber «(d)as Alpleben kenne ich übrigens gut. Mehrere Sommer ging ich in die Berge «strahlen», das heisst Kristalle suchen. Da habe ich jeweils in Alphütten übernachtet. Ich war zwar nie Senn, doch so lernte ich das Sennenleben kennen» (Bircher 2008: 35); wie die späteren Äpler, so hat auch Schneider Mühe mit seiner Verortung als Städter oder Nicht-Städter: «An der Uni habe ich mich wohlgefühlt, auch in der Stadt. Ich blieb aber auch naturverbunden. Ich habe das nie als Gegensatz empfunden» (ebd.) Die 68er Bewegung hat er mitbekommen, war er doch 1968 als Korrespondent der «National-Zeitung» in Paris.



wir da sind» (1974) kann gelesen werden als Reverenz an das widerständige Alpenvolk. Auslöser für «Wir Bergler in den Bergen...» war laut Murer eine gewisse Empörung über Kurt Gloos «Die Landschaftsgärtner», der zwar auch Urner Bergbauern zum Thema hatte, jedoch die Bauern selbst nicht zu Wort kommen liess und in einer Off-Stimme «in edlem Hochdeutsch Thesen aus einer soziologischen Untersuchung» (Nigg 2008: 76) vortrug; Murer wollte darauf die Bergbauern selbst reden lassen – der Film wird als ethnographischer Film rezipiert, Arnold Niederer bezeichnet ihn in einer Rezension als «volkskundlich wertvollen Film» und nimmt ihn zum Anlass, einen Artikel über «Sozio-kulturelle Aspekte des Bergbauernproblems» zu schreiben (Niederer 1993: 109ff.). Umgekehrt hat auch Murer einen Bezug zur Volkskunde: Laut Gwerder war Eduard Renners «Goldener Ring über Uri» (Renner 1941) während langer Zeit Murers «Ur-Lieblingsbuch»; es soll ihn auch bei der Arbeit zu «Wir Bergler in den Bergen...» inspiriert haben. Gwerder ist enger Freund Murers; auf dessen Bauernhof ist Murer später häufig zu Gast (wie übrigens auch Xavier Koller, Autor von «Der schwarze Tanner», 1985, der ebenfalls das neue Schweizer Bergbild mitprägte; Gwerder 1998).

Noch sind aber die Äpler bzw. die Bergbauern «die Anderen», denn kaum jemand aus den damaligen Szenen war bis dahin selbst in die Rolle des Äplers oder des Bergbauern geschlüpft. Das hat sich mit den ersten «Aussteigern» oder Äplern Anfang der 70er Jahre geändert. Gwerder etwa publiziert neben seiner volkskundlichen Arbeit (s.o., S. 101) auch in massenmedialen Kontexten, unter anderem Reportagen im damals verbreiteten «Gelben Heft» oder im «Tages-Anzeiger-Magazin». Ruedi Albonico schreibt im «Magazin» gegen die Bauern-Bürokratie an, Robert Kruker publiziert zu «Aussteigern», die in Tessiner Bergtälern verlassene Monti wieder bewirtschafteten. Albonico gründet mit «Pro Vita Alpina» eine Arbeitsgemeinschaft, die mit «engagierte Volkskunde» umschrieben werden könne; später stossen Rudolf Kruker und Anna Ratti hinzu.<sup>41</sup> Nach Jahrzehnten der Vereinnahmung alpiner Kultur

---

41. Albonico spielt heute die Bedeutung von «Pro Vita Alpina» herunter; es sei in erster Linie darum gegangen, angesichts des damals in Aussicht stehenden Umweltschutzgesetzes als Organisation (und damit mit Verbandsbeschwerderecht) und nicht nur als Einzelperson auftreten zu können. «Wir hatten auch zwei-, dreimal etwas geschrieben, ich weiss auch nicht mehr, wo, in verschiedenen Blättern, mit Pro Vita Alpina drin erwähnt, einfach, dass wir präsent sind.» Robert Kruker beschreibt die Rolle von Pro Vita Alpina ambitionierter: «Wir haben nicht nur theoretisiert und Artikel geschrieben, sondern Leute aus dem Umfeld von Pro Vita Alpina sind auch Bauern helfen gegangen», und man sei in Städten auf Märkten präsent gewesen, um Produkte von Bergbauern zu verkaufen. Von der Arbeitsgemeinschaft zum eigentlichen Verein wird Pro Vita Alpina dann erst mit dem Engage-

für nationalkonservative, patriotische Interessen hebt eine Zeit an, in welcher sie von links (erneut?) als widerständisch re-interpretiert wird. Und analog zur Dynamik vom 19. ins 20. Jahrhundert, wo man «diese «andere Kultur» [...] als besser, natürlicher, nicht entfremdet» interpretierte, wobei «die Volkstumswissenschaften massgebend beteiligt sind» (Köstlin 1999: 110, zitiert nach Kirchengast 2008: 76), spielt auch hier die Volkskunde eine Rolle, direkt oder indirekt. Direkt, indem sie durch persönliche Verflechtungen an der Schaffung dieses neuen Bildes beteiligt ist. Indirekt, indem sie in einer popularisierten Form der Volkskunde das Muster liefert, welche Geschichten aufzuzeichnen, welche Sagen zu sammeln sind. Sie hat das Augenmerk der Laienvolkskundler geschärft für Dingwelten, die Jahre zuvor unter «alter Plunder» subsumiert worden wären.

Die neuen Äpler greifen später selbst in die Tasten. Es entsteht ein eigentliches Genre der Alpen-Erlebnis-Berichte, oft wiederum mit linken oder gegenkulturellen Motiven. Rudolf Rüschers «Äplerstück» etwa erscheint im Verlag «Der Grüne Zweig» des Verlegers Werner Pieper, den man wohl ohne beleidigende oder diffamierende Absicht, sondern in allem Respekt einen Hippie nennen kann (er hatte übrigens selbst eine Zeitlang als Schäfer gearbeitet). In den meisten anderen Berichten (von Ute Braun, Johanna Glas, Sam Apple, Andreas Niedermann) ist die Alp in irgendeiner Form Projektionsfläche für die verschiedensten Varianten von Gegenwelt. Stets wird in ihnen anhand der Alp ein «Unbehagen in der Modernität» verhandelt, so gut wie nie geht es um «Heimat» in nationalem Sinn.

Journalistisch ist das Thema «Alp» und hierin besonders der Städter oder andere Fremdlinge auf der Alp seit 40 Jahren ein Dauerbrenner. Im Prinzip begleitet die Kamera die neuen Äpler schon seit deren erstem Alpaufzug (siehe S. 61, Zitat). Seither wird das Thema jedes Jahr wieder neu entdeckt, entweder in Form von Selbsterfahrungsberichten oder mit wechselnden Krisenkonstellationen als Aufhänger: Waren es in den 70er und 80er Jahren die Unterländer, die als Exoten in der Alp die mediale Aufmerksamkeit erregten, sind es seit Ende der 90er Jahre bis heute vor allem die Ausländer, die eine Berichterstattung rechtfertigen. Parallel dazu und immer wieder gern gelesen sind Geschichten von «Aussteigern auf Zeit», deren urbane Berufe oder Identitäten in möglichst grossem Kontrast zur Tätigkeit auf der Alp stehen soll-

ten – der Jurist (Perricone 2010), die Musikerin, der Grafiker (NZZ 2001), die Akrobatik-Artistin und der Kunststoffbearbeiter (Bender/Castelberg 2008), «viele linke StädterInnen» (Banz 2004), der Libanese (Brusa/Gutenberg 2007), der Banker (Schnetzler 2009), der Meteorologe (Fischer 2007) und natürlich der Journalist (Dilloo 1986).

Eine Schlüsselstellung in der Vermittlung der heute produzierten Alp- und Äplerbilder nimmt Giorgio Höslü ein; Höslü hat die Herausgabe der aus der ÄplerInnenbewegung der 80er Jahre hervorgegangenen Zeitschrift «Zalp» übernommen und weiter ausgebaut. Die erste Ausgabe seines «Handbuchs Alp» erscheint noch nicht im Zalp-Verlag; man sucht einen Verlag, der dann auf eine Vermarktungsmöglichkeit drängt, die über die reine Äpler-Szene hinausreicht:

Und dann hat der Octopus [Verlag], der das gemacht hat, gesagt: Sorry, wir wollen das Buch verkaufen. Nicht nur an die paar wenigen Äpler, die eh nicht lesen. Also ihr müsst das Buch so machen, dass es die Allgemeinheit auch liest. Da haben wir erst mal leer geschluckt und gefunden, eigentlich hat er nicht ganz Unrecht. Ist ja auch noch lustig. Das Interesse, haben wir gemerkt, ist schon da. Das Interesse an Alp, meine ich, ist in der Bevölkerung da, weil es doch so eine Ursehnsucht nach der Südseeinsel ist. Also, wenn du auf der Alp bist, bekommst du so viel Besuch, auch Touristen, die dir sagen: «Oh, das möchte ich auch mal machen!» Also, irgendwie... Oder, «Wie wäscht ihr euch?», oder «Könnt ihr hier telefonieren?» Also das Interesse ist schon da, ist wirklich da. Gut, dann haben wir das ein wenig populärer gemacht, als es am Anfang vorgesehen war.

Der Erfolg gibt dem Verlag recht – das Buch wird weit über die Kreise von Alp-Interessierten hinaus rezensiert, unter anderem auch im deutschen «Spiegel» (Spiegel 1998). Die zweite Auflage erscheint als «Neues Handbuch Alp» inzwischen im eigenen Zalp-Verlag.

Mit dem jährlich erscheinenden «Zalp», dem «Handbuch Alp» und der Website [www.zalp.ch](http://www.zalp.ch) prägen also Akteure das Bild der Schweizer Alpwirtschaft massgeblich mit, die direkt auf das explizit politische Projekt der ÄplerInnenbewegung zurückgeführt werden können. Höslü selbst wendet zwar ein, «Zalp» sei «nicht mehr politischer Vorreiter für gewisse Sachen, sondern es ist zu einem Dienstleistungsunternehmen verkommen». Das mag in gewissem Sinne stimmen und ist insofern auch nicht untypisch, als die historische Entwicklung neuer sozialer Bewegungen oft als Entwicklung hin zu einer Institution beschrieben wird (Roth/Rucht 2008: 22). Aber selbst damit scheint mir, dass Höslü sein «Zalp» unter Wert verkauft: Noch 2001 schreibt man kämpferisch im Zusammenhang mit neuen Qualitätsrichtlinien, die auf Alpen

eingeführt werden sollen: «Die Zeit für eine neue Älplerbewegung ist reif!» («Zalp» 12/2001, S. 3) Die aktuelle Nummer hat als Leitmotiv das Thema «Politisches», hält sich mit Stellungnahmen nicht zurück und widmet sich mit Artikeln wie «Politik und Widerstand in und auf den Alpen» auch der eigenen bewegten Geschichte. In derselben Nummer findet sich zudem ein Beitrag der WOZ-Autorin Bettina Dyttrich, die auch im bald erscheinenden neuen Buch des Zalp-Verlags als Co-Autorin auftritt. Die Nähe zur Gegen-, linker oder alternativer Kultur scheint mir noch in dem Masse gegeben, wie man das von einer losen Bewegung nach 20 Jahren noch erwarten kann oder wie es überhaupt noch möglich ist, von einer solchen Kultur zu reden.

Interessant ist, wie sich dieselben Protagonisten über die Jahre hinweg als Produzenten von Alp-Bildern behaupten; der erwähnte angekündigte Band «Hirtenstock und Käsebrecher» (Hösli/Hugentobler 2010) enthält Texte von Rüdiger Dilloo, der wiederum bereits 1986 seine Erlebnisse «Als Hirte auf einer Schweizer Alp» aufgezeichnet hat (Dilloo 1986). Auch in einem anderen Bildband zur Alpwirtschaft, der in letzter Zeit einige Beachtung gefunden hat, treffen wir auf alte Bekannte: Fredi Murer und Robert Kruker liefern Textbeiträge zu «Alp. Porträt einer verborgenen Welt» und rahmen damit 40 Jahre ihrer eigenen Beschäftigung mit der visuellen Vermittlung von Alpenwelt ein, für die sie einen namhaften Beitrag geleistet haben – sowohl «Der Bergler in den Bergen...» als auch «Hirten und Herden» gelten als Standardwerke zur Berglandwirtschaft bzw. Alpwirtschaft.

## 5 Der nationale Backlash der Folklore

Alpen sind «in», nicht nur verstanden als Gebirge. Nach Jahrzehnten der Popularisierung des Alpinismus in allen Varianten von Bergsteigen über Sportklettern bis zu Klettersteigen und einem Wanderboom geraten jetzt auch die Alpen als Plural von «die Alp» stärker ins Visier; eben erst hat das Schweizer Fernsehen in einer «Dok»-Serie einen Sommer lang vier Parteien auf der Alp begleitet. Gleichzeitig mit der Thematisierung der Alpen ist immer mehr die Rede von einer Wiederentdeckung des Traditionellen, auch des Folkloristischen. Ich möchte versuchen, diese Bewegung hin zum Folkloristischen anhand von ein paar meines Erachtens aussagekräftigen Texten in der Presse bzw. den Medien zu verfolgen und vor dem Hintergrund der alternativen Bewegungen ab den 70er Jahren, zu denen die Älpler gehören, zu diskutieren.

Ich denke, dass sich im öffentlichen Diskurs und in der wissenschaftlichen Debatte ein reflexartiges Erklärungsmuster für diese Phänomene eingeschliffen hat, das zumindest dem Versuch einer anderen Deutung im Wege steht. Dieser Reflex besteht aus der Koppelung von Berg-, Bauern- und Hirtenbild mit nationalen Mythen und angeblichem nationalem Selbstverständnis und Schweizer Identitätssuche.

Wo man hinsieht, wird derzeit die Hinwendung zum Ruralen und Traditionellen als Bekenntnis zu Schweizer Patriotismus gewertet. Der Autor Martin R. Dean etwa diskutiert die «wiederbelebte Folklore» aus Anlass der angenommenen Minarett-Initiative. In der Folklorisierung sieht er eine fehlgeleitete Definition des «Eigenen» als «Rückgriff auf Trachtentum und Bauerngeist, von dem sich viele eine Verschaufpause von der Entfremdung erhoffen», im Gerede um Swissness eine «Renationalisierung unseres Lebensgefühls» (Dean 2010). Auch Fellmann stellt anlässlich seiner Reflexionen zum eidgenössischen Jodlerfest 2008 im «Tages-Anzeiger» fest: «Mehr Jodel und Volkstümlichkeit war nie», um die klassische Diagnose zu stellen, dass Globalisierung die Krankheit und Nationalisierung durch Folklore die Therapie darstelle: «Wenn sich die Welt immer schneller dreht, dann antwortet der Eidgenosse mit einem mentalen Rückzug und versichert sich seiner Identität im scheinbar typisch Schweizerischen» (Fellmann 2008). Dass nun offenbar sogar schon Linke und Alt-Punks in die Szene einsteigen, sieht er als Zeichen dafür, dass die «Volkskultur nach vielen Jahren der Agonie wieder boomt» (ebd.). In seinen Wertungen ist er allerdings vorsichtiger als Dean; in jüngeren Darstellungen der Volksmusik kann er durchaus etwas sehen wie eine «rebellische Gegenerzählung». Bei ihm taucht diese Perspektive allerdings 1993 mit Cyrill Schläpfers Film «Urmusig» wie aus dem Nichts auf. In einem neueren Artikel mit ähnlicher Argumentation, diesmal als Hintergrund zum Schwingfest 2010, verschwindet die Gegenerzählung als Motiv für die Hinwendung des Städters zur Volkskultur, wird bloss noch zum Surrogat von Konsumkultur – Folklore wird «als Exotikum fit für den Fun von Städtern» (Fellmann 2010). Das «Echo der Zeit» sieht eine Identitätskrise, der mit Kuhglocken und Alpenromantik begegnet werde, und Ethnologe David Signer bestätigt als befragter Experte nach dem bekannten Schema: Die Hinwendung zu Swissness und Volksmusik habe etwas Provinzielles und Patriotisches, man pflege ein Gedankengut aus dem 19. Jahrhundert (Costa 2010); ein «Magazin»-Autor spricht bereits von der «Rückkehr der Geistigen Landesverteidigung» (Zaugg 2010). In einer «NZZ Folio»-Nummer zum Thema «Patriotismus» wird im Editorial zum Beleg eines

wiedererstarkenden Patriotismus neben der Hinwendung zum Schwingen und zu Trachten auch die Tatsache erwähnt, dass «der Rapper Bligg (...) ganz zwanglos mit einem Appenzeller Hackbrettspieler» auftritt – als ob es als selbstverständlich angesehen werden könnte, dass das Hackbrettspiel mit Patriotismus in Zusammenhang gebracht werden kann (Weber 2010).

Die Liste liesse sich fortsetzen, stets zeigt sich das gleiche Bild: Die Hinwendung zur «Volkskultur», zum Ruralen wird national interpretiert und als Krisensymptom einer *nationalen* Identitätssuche dargestellt und gleichzeitig als Rückzug gedeutet. Behauptet wird ein Rückgriff auf ideologische und mentale Konstrukte, wie sie bis in die 60er Jahre für ein nationales Selbstverständnis konstituierend waren. Gemeinsam ist den Beiträgen weiter, dass das Phänomen als etwas Neues betrachtet wird. In diesem Diskurs wird ein Erklärungsmodell übergegangen, das zumindest für die Erklärung des Phänomens *auch* hinzugezogen werden könnte – nämlich, dass sich die Re-Traditionalisierung zumindest teilweise dadurch erklären lässt, dass eine gegenkulturelle Praxis in kulturellen Mainstream übergegangen ist, die sich in den 70er-Jahren etablierte und von der die «neuen Äpler» eine Erscheinungsform sind.

Wenn etwa das Beispiel von Rapper Bligg, der sich mit Hackbrett-Musikern zusammentut, zeigen soll, dass hier etwas Neues vorliegt, ist das irreführend. Vielmehr stellt sich Bligg damit in eine Reihe von Musikern, die seit den 70ern stets Anregungen aus der Volksmusik gesucht haben oder selbst Volksmusik gemacht haben, gerade aus der Alternativkultur. Es sei daran erinnert, dass die Festival-Kultur der Open Airs zumindest in der Schweiz und in Deutschland aus eigentlichen Folk-Festivals hervorgegangen ist: in Deutschland mit den Essener Songtagen 1968, in der Schweiz 1972 mit dem Folk-Festival auf der Lenzburg, aus dem 1977 das «Internationale Folk-Festival Bern» auf dem Gurten wurde; das ganze war durchaus ein gegenkulturelles Projekt – der Reinerlös des ersten Gurten-Festivals kam dem WWF zugute, verkauft wurden Bananen aus dem 3.-Welt-Laden, und zum Programm gehörten auch Proteste gegen das geplante AKW Gösgen (Knobel 2003). Gewiss darf man «Folk» nicht mit Schweizer Volksmusik gleichsetzen – es finden sich aber durchaus Bezüge zu ihr. Wenn Fellmann einwirft, der «Ländlerpapst» Wysel Gyr «machte die Volksmusik für ganze Generationen links der SVP unmöglich» (Fellmann 2008), dann suggeriert er, dass die Volksmusik den Schweizer Musikern grundsätzlich ideologisch zu rechts war, um sich mit ihr zu beschäftigen. Aber beispielsweise mit Marc Rudin hatte man bereits ab den 70ern durchaus einen Exponen-

ten der Gegenkultur in der Volksmusik (Griesshammer 2008), immerhin einen, der später in einem Extremismusbericht des Bundesrats als «Terrorist» bezeichnet wird (Bundesrat 1992: 42); eine patriotische Motivation, sich mit Ländlermusik zu befassen, dürfte jedenfalls ihm fremd gewesen sein. Tatsächlich scheint man den Kontakt zur etablierten Volksmusikszene gesucht zu haben und ist nicht auf Gegenliebe gestossen: «Die selbsternannten Hüter der Traditionen wahrten Distanz zur Folkszene» (Glärner 1997: 114), und Wysel Gyr will von einer Berücksichtigung der «Folkies von Lenzburg» in seinen Sendungen nichts wissen. «Die oppositionelle Grundhaltung und Experimentierfreude der Folkies wollte ganz einfach nicht zu den tonangebenden Traditionalisten unter den Volksmusikfreunden passen» (ebd.). Auch die urbanen 80er scheren sich wenig um fixe Klassifikationen. Ein Avantgardist wie Anton Bruhin schreibt über Volksmusik oder spielt selbst Ländler mit seinem Vater, lange bevor er 1993 zu «Urmusig» auf der Tonspur mitwirkt. Stephan Eicher kommt mit dem Guggisberglied in die Charts. Um eine Reinhaltung der Stadt-Land-Grenze kümmert man sich wenig: Punk-Konzerte dürfen auch mal in Wolfenschiessen stattfinden (Fellmann 2006), und unter Teilnahme von Punks veranstaltet Martin Hess in der Innerschweiz ein Künsterschwinget – was übrigens kein gegenkultureller Einzelfall war, auch im Berner Zaffaraya fanden hin und wieder alternative Schwingefeste («Zaffaraya-Schwinget») statt.

Was ich meine: Weder verschmähte die Linke vor 1993 die Volksmusik, noch braucht sie sie jetzt erst zu entdecken – sie war Teil von ihr und hat sie allenfalls wiederentdeckt. Umgekehrt aber entdeckt die institutionalisierte Volkskultur, dass sich die Linke für traditionelle Musik interessiert, und sie reagiert sofort: 1993 wird Christine Lauterburg vom Jodlerverband ausgeschlossen. Womit der Verband die Zeichen aus seiner Perspektive vielleicht richtig gedeutet hat: Die Adaption von «Volkskultur» durch linke, anarchistische, gegenkulturelle Gruppen erscheint im damaligen Kontext per se schon fast als subversiver Akt – nicht das Schwingen selbst ist anarchisch, sondern die Tatsache, dass Punks es tun; dass 1968 in Bern die Vietcong-Fahne auf dem Turm des Berner Münsters und 1975 ein «Vietnam befreit!»-Transparent am Basler Münster wehten, hatte auch deshalb eine grosse Wirkung, weil die Revoluzzer damit zeigten, dass sie offensichtlich mit alpinistischer Technik vertraut waren. Man konnte sich seiner Zeichen nicht mehr sicher sein, die politisierte Jugend betrieb Bricolage mit Elementen,

die als gutschweizerisch galten. Inzwischen zierte Christine Lauterburg die offizielle Jubiläumsmarke des Jodlerverbands.

Durchaus sieht die Avantgarde im Alpenraum und seiner Kultur eine «rebellische Gegen-erzählung»; der Bündner Freejazzler Werner Lüdi sagt gegenüber der WOZ:

Im Laufe der Jahrhunderte ist in den Bergen ein reiches Brauchtum an Musik, an Geisterbeschwörung, an dämonischen Riten gewachsen. Was in diesen engen Tälern alles möglich ist, ist umwerfend: der Jodel, der Alpsegen, das Alphorn, das Klaustreiben. Es sind Rituale, die man sonst fast nur im fernen Osten wieder findet. In den Bergen leben ganz schön viel Spinner. Ein Senn auf der Alp, der vier Monate allein lebt, ist kein durchschnittlicher Mensch. Der Berg ist der Ort des Eigensinns. Dieser führt zu den abstrusensten persönlichen Ausdrucksweisen. Der eine macht dann halt dieses, der andere spielt Freejazz.<sup>42</sup>

Hier werden selbstverständlich auch klischierte Äplerbilder geäußert, aber eben nicht solche, die sich eignen, zur Konstruktion nationaler Identität in Anspruch genommen zu werden.

Eine weitere methodische Falle ist das zu starke Beharren auf einer Stadt-Land-Dichotomie, meist verbunden noch mit der Zuschreibung entsprechender Attribute. So ist das Urbane oft «fortschrittlich», das Ländliche «rückständig». Gyr weist darauf hin, dass die Rede von einer «alpinen Kulturretardierung» noch zu Zeiten eines Richard Weiss auch wissenschaftlich möglicherweise durchaus Sinn gemacht habe (Gyr 2006); ab den 70er Jahren ist aber einerseits durch Tourismus, Kommunikation, Medien der Fortschritt wohl auch in den Randregionen angekommen, die Informationsgesellschaft verwischt die Grenzen zwischen Zentrum und Peripherie in vielen Belangen nicht nur räumlich. Ich meine aber, dass zum Stadt-Land-Gegensatz die damals auf die Bühne getretenen Alternativ- und Ökobewegungen mit in die Rechnung genommen werden müssen, und zwar in einer Gleichung, die «ländlich» eben nicht mehr einfach nur als «rückständig» identifiziert. Es ist ein Ärgernis in der Rezeption der 68er Bewegung, dass man sie in diesem Bezug als «romantisch» oder «schwärmerisch», oft auch esoterisch quasi diffamiert. Eine interessante Polemik in Form eines Magazinartikels (im «NZZ Folio»; Engeler 1994) von Urs Paul Engeler Mitte der 90er Jahre fährt genau diese

---

42. Die Frage der WOZ übrigens, auf die diese Passage als Antwort erfolgte, hatte keinen Zusammenhang mit einem Verhältnis zum Alpenraum. Die WOZ fragte lediglich: «Sind die Leute, die hierzulande Jazzmusik machen, verrückt? Ist die hiesige Jazzszene eine offene Irrenanstalt?»; WochenZeitung, WoZ Nr. 18/1993, online abrufbar: <http://www.intaktrec.ch/luediinterview-a.htm>



Schiene. Er bezieht sich auf eine politologische Studie,<sup>43</sup> die 38 Prozent der Schweizer Bevölkerung als «mentale Bauern» identifiziert. Das Interessante nun ist, dass er die bekannten helvetischen Gründungs- und Identitätsmythen der Schweiz als eines Bauernvolkes rekapituliert und der Lächerlichkeit preisgibt, dann aber in einem zweiten Schritt die Bio- und Alternativbauern dieser Seite zuschlägt:

In der positiven Tradition des Bauernbegriffs bieten sich die Klein-, Bio- und Alternativbauern an als edle, unschuldige Naturmenschen: Handarbeit, Schafwollgilets, Bast, Heckenpflege und Freilauf für Metzgsauen, Mastkälber und Leghennen sind die Elemente des neuen Idylls. Der Landmann ist wieder Metapher für Antifortschritt und Natürlichkeit. Als Reservatsindianer erfüllen die Bauern die Wünsche sehnsüchtiger Städter, putzen ihre schlechten Gewissen rein. (Engeler 1994)

Nun kann «fortschrittlich» doch nur heissen, dass eine Gemeinschaft sich auf eine Problemlage einstellt und Lösungswege sucht, ohne einfach nur auf dem Bestehenden zu verharren. Die Problemstellung war damals (unter anderem) die Reaktion auf eine fortgeschrittene Industrialisierung und Urbanisierung, die – bezogen auf die Schweiz – weder eine Umweltschutz- noch eine Raumplanungsgesetzgebung kannte oder die – bezogen auf die globale Situation – mit dem Bericht des «Club of Rome» die Grenzen des «Weiter wie bisher» aufgezeigt bekam. Ob die in der Folge von der 68er Generation angebotenen *technischen* Lösungen, von Bioproduktion bis zu Schamanentänzen, die Mittel erster Wahl sind, kann ich nicht beurteilen. Ich denke aber, dass sie eine *gesellschaftliche* Lösung bzw. eine Lösung durch grundsätzlichen kulturellen Wandel vorgeschlagen hat, die zu wenig diskutiert wird oder hinter dem Pauschalurteil der romantischen Schwärmer verschwindet. Die Gegenkultur ab 1970 – mit ihr, denke ich, die neuen Älpler – suchen nach einer Neudefinition der Konzepte von Urbanität und Ruralität. Die Landkommunen werden zu europäischen, grenzüberschreitenden, kommunizierenden Netzwerken ausgebaut. Die sogenannten «Aussteiger» entpuppen sich überall, wo sie ankommen, nicht nur als «Einsteiger», sondern auch als «Einmischer», engagieren sich in institutionalisierten Formen und bleiben recht mobil. Hierzulande theoretischer Ausdruck dieser vorsätzlichen Hybridisierung zwischen Stadt und Land sind die Utopien eines P.M. Das Phänomen der neuen Älpler ist meines Erachtens ein guter Ausdruck dieser Denkbewegung, indem es den konkreten Versuch einer Symbiose zwischen städtischer und ländlicher Identität

---

43. Von Claude Longchamps. Weitere Quellen sind im Artikel nicht angegeben.

darstellt. Die Anfangszeiten von «Zalp» waren geprägt von einer intensiv geführten Diskussion, ob man sich nun als Städter bezeichnen wolle bzw. was einem noch dazu berechtige. In der Regel fand man die Antwort, dass man sich dieser Kategorisierung entziehen wolle. Viele der von mir befragten Äpler bezeichnen sich heute als «Städter» – erstaunlicherweise auch die, die ich in einem Bündner Dorf mit 350 Einwohnern besuche, oder die, die mir in der Stadt sagen, eigentlich lieber auf dem Land leben zu wollen. In diesem Programm, in dieser Suche hat meines Erachtens eine Zeitlang auch die Volkskunde bewusst eine Rolle mitgespielt. Niederer sagt 1975 deutlich: «Der Gegensatz zwischen ländlicher und städtischer Kultur stellt für die modernen Gesellschaften weiterhin ein Problem dar, das es zu überwinden gilt» (Niederer 1975: 466).

Zu Recht ist der Referenzpunkt für eine Reflexion über Natur-Kultur-Grenzen, über den alpinen Raum als Sehnsuchtsort, über die Suche nach dem Authentischen, dem Wilden, dem Exotischen stets die mentalitätsgeschichtliche Entwicklung des Bürgertums seit dem 18. Jahrhundert. Ist es aber tatsächlich so, dass die mentale und symbolische Matrix des Bürgertums die Grammatik für die gesamte nachfolgende Dynamik in der Symbolproduktion liefert? Wenn ja, dann wäre tatsächlich die ganze gegengesellschaftliche Bewegung ab Ende der 60er Jahre in ihrer ökologischen Ausrichtung dazu nicht viel mehr als eine Fussnote, wäre sie eine erneute Wiederkehr des Gleichen, mit Vorläufern schon in der Lebensreform, in sozialen Bewegungen um die Jahrhundertwende, im frühen Tourismus und Alpinismus. Tobias Scheidegger scheint davon auszugehen: In seinem Aufsatz untersucht er das Comeback des Bäuerlichen im urbanen Raum in den letzten Jahren, vor allem in Form seiner bildhaften Präsenz in der Werbung und Warenästhetik. Grundsätzlich legt er dem Auftauchen des Bäuerlichen in der Stadt, sei es real, bildhaft oder in Form landwirtschaftlicher Praxen, denselben Mechanismus zugrunde: «Das Auftauchen des Bäuerlichen in der Stadt (verwies) stets auf ein Krisenmoment der modernen Gesellschaft» (Scheidegger 2009: 197). Auch dies hat Tradition: Richard Weiss erklärt sich nicht nur das Bäuerliche in der Stadt, sondern die gesamte Volkskunde als Ausdruck von Kulturkrisen: «Ihr stärkster Antrieb war und ist das Heimweh nach einem verlorenen Paradies» (zit. nach Niederer 1975: 463). Die Art der Krise, die zum neuerlichen Auftauchen der Bauern führt, wird von Scheidegger nicht näher spezifiziert; erwähnt werden Lebensmittelskandale wie BSE in den 90ern oder generell «eine als krisenhaft wahrgenommene Gegenwart»; die Bild-Strategie, die von den Grossverteilern in ihren Image-Kam-

pagnen daraufhin angewandt wird, wird als Reaktion auf diese Krise beschrieben. Den Produkten wird mittels «narrativer Lebensmittelzusätze» (Scheidegger 2009: 206) Authentizität und Vertrauenswürdigkeit (wieder-)verliehen. Das ist alles plausibel, doch es fehlt meines Erachtens ein entscheidendes Missing Link: Im Modell, nach welchem mit dem Auftauchen von Bauern im urbanen Raum die bürgerliche Ordnung wiederhergestellt wird, haben die Bauern ihren festen Platz innerhalb des bürgerlichen Welterklärungsmodells. Welches das Subjekt ist, das die Krise als solche empfindet, bleibt diffus, und die neorurale Bewegung der 70er Jahre erhielt keine Erwähnung.

Die Auffassung, dass das Auftauchen des Bäuerlichen in der Stadt ein dem System bürgerlicher Bedeutungsproduktion inhärenter Mechanismus zur Reaktion auf Krisen darstellt, verleitet letztlich dazu, das Auftauchen jeglicher bäuerlicher Referenzen gleich zu deuten, nämlich «als Verweise auf ein patriotisches Bedeutungsgeflecht» (Scheidegger 2009: 214). Das Auftauchen bäuerlicher Symbolik ist aber nicht derart homogen, es kann (zumindest bevor es von den Marketingabteilungen von jeglichem reaktionären [Fellmann 2010] und revolutionären Ruch gereinigt ist) sowohl für die nationalistische als auch für die gegenkulturelle Seite stehen. Die Popularität der Schwinger- und Jodlerfeste muss nicht zwingend aus denselben Motiven erklärt werden wie das Auftauchen linker, genossenschaftlicher Quartierläden in Kuh-Camouflage oder von Trendlokalen mit Schweizer Küche wie das «Lötschberg» in Bern oder die «Alpenrose» in Zürich. Ein Erklärungsmodell, das diese Differenzierung nicht vornehmen kann, verliert an Erklärungskraft, indem es zu allgemein wird.

Die widerständige Ebene dieses Bedeutungsgeflechts erstreckt sich weiter, als es mit einem nationalen Raster oder dem schlichten Verweis auf eine bürgerlich-urbane Sehnsucht zu fassen ist. Das Erklärungsmuster «nationale Identität» stellt für die Schweizer Volkskunde eine Gefahr dar: Einerseits stimmt es, dass der nationale schweizerische Selbstentwurf enger als anderswo an das Bild des Bäuerlichen im alpinen Raum gekoppelt ist und die Zeichenwelt der Geistigen Landesverteidigung noch immer vieles überstrahlt. Andererseits droht die Wissenschaft, wenn sie diesen «isolationistisch-xenophoben und selbstbezogenen Nationsentwurf» (Schnetzler 2009: 8) ständig aufnimmt, sich zu isolieren. Gyr mutmasst, dass «der Schweiz im internationalen Forschungskonzert [zur Alpenforschung] (...) eine besondere Rolle zukommt» (Gyr 2006: 231). Gerade diese Selbstbetrachtung könnte durch die permanente,

fast obsessive Beschäftigung mit nationaler Identität allerdings gefährdet sein. Ausser dem Verweis auf die Forscherpioniere Weiss und Niederer spricht wenig für eine Schweizer Sonderstellung: Die Schweiz nimmt lediglich 11 Prozent des Alpenraumes ein (weniger als Italien, Österreich oder Frankreich), lediglich ein Viertel der Bevölkerung lebt im Alpenraum (Österreich: 30 Prozent).

Die Fixierung auf das «Eigene» im nationalen Sinn lässt auch Chancen verpassen. So wird die Präsenz von deutschem Personal auf Schweizer Alpen gern dazu gebraucht, Verhältnisse des «Eigenen» zum «Fremden» auszuloten (Fasolin Häfliger 2009). Bemerkenswerter ist doch die Tatsache, dass es fast ausschliesslich Deutsche oder zumindest deutschsprachige Menschen sind, die eine Alptätigkeit ins Auge fassen. Kompensatorische Absichten für ein lädiertes Nationalgefühl fallen als Motivation weg, aber was ist es sonst? Die Deutschen entsprechen nicht dem klassischen Pool, aus dem Personal für schlechtqualifizierte Niedriglohnarbeit rekrutiert wird. Genügt uns das Stichwort «bürgerlich-urbane Natursehnsucht» als Erklärung wirklich? Deutet die Anwesenheit der Deutschen nicht vielmehr darauf hin, dass die neuen Äpler aus Deutschland und der Schweiz gemeinsam ein Eigenes teilen, das nicht in nationalen, sondern eher in grenzüberschreitenden Konzepten einer Gegenkultur zu fassen wäre? Die Frage wäre: *Welche* Deutschen ohne landwirtschaftlichen Hintergrund zieht es auf die Alp? Damit könnte etwa der Frage nachgegangen werden, ob aus einem spezifisch *deutschen* Weg der Alternativkultur ab den 70er Jahren so etwas wie ein spezifisch *deutschsprachiger* Weg abgeleitet werden könnte.

Man ist offenbar unter Historikern geneigt, die Epoche ab 1970 als eine eigene historische Epoche anzusehen; die Frage ist, ob diese Epoche schon als abgeschlossen angesehen werden kann. Das Krisenbewusstsein, das mit dem Bericht des «Club of Rome» eine Chiffre bekommen hat, war für verschiedene neue soziale Bewegungen der 70er Jahre prägend. Gesucht war nichts weniger als ein Kulturwandel, der eine nachhaltige gesellschaftliche Entwicklung ermöglichen sollte, der aber eine Abkehr vom Wachstumsparadigma bedeutet und eine kritische Betrachtung der Konsumkultur bedingt hätte. Es scheint, dass viele der Problemstellungen der 70er Jahre in alter oder neuer Form wiederaufgelegt werden: Durch die CO<sub>2</sub>-Debatte können die «Grenzen des Wachstums» neuerdings genau quantifiziert werden, nämlich auf einem Grenzwert von 350 Teilchen CO<sub>2</sub> pro Million Teilchen in der Atmosphäre. Die Suche

nach Alternativen zu Öl ist noch nicht abgeschlossen. Immerhin wurden scheinbar an vielen Fronten Fortschritte gemacht. Die Umweltgesetzgebung scheint zu greifen, die Umsätze in biologischer Produktion sind nach wie vor steigend, und nach einer Welle des Eingehens vieler ökologischer Zeitschriften, die in den 70er Jahren gegründet wurden, tauchen sie jetzt in den meisten Grossverlagen als Hochglanzprodukte wieder auf: Axel Springer Schweiz lanciert «Beobachter Natur», Ringier ist mit «SI Grün» am Start, «ecoLife» versucht ohne grossen Verlag im Rücken. Nicht spezifisch auf ökologische Inhalte, sondern auf alpine Kultur zielen die Magazine «Alpenmagazin» (ein Online-Magazin) oder «Alps – Alpine Lebensart».

Dennoch fühlen sich viele Pioniere verraten und verkauft. «Bio» ist in der Tat nur ein Label, das als «narrativer Lebensmittelzusatz» (Scheidegger 2009) einen grösseren Absatz und damit Umsatzzuwächse für das Gesamtunternehmen verspricht. Aus einer *Alternative* zu einer als schädlich erkannten Form der Landwirtschaft ist eine *Ergänzung* geworden, um aus der letzten Nische des Marktes noch Profit pressen zu können. Die grundsätzlichen Vorschläge der 70er für «neues Leben» wurden von ihrem konsumkritischen Inhalt gereinigt und in Warencharakter übersetzt, so dass aus den ursprünglichen Alternativen der Konsumententyp LOHAS wird, der spezifisch beworben und mit eigenem Marketing angesprochen werden will.

Kapitalismus und Konsumkultur ist kulturelles Tun, das auf Wirtschaftswachstum angewiesen ist. Wirtschaftswachstum ist auf Input von Energie (entweder in Form menschlicher Arbeit, wie durch Marx beschrieben, oder als fossil gespeicherte Energie) und Ressourcen angewiesen ist. «Nachhaltigkeit» würde bedeuten, den Eintrag von Energie und Ressourcen in das wirtschaftliche System so zu gestalten, dass die Bestände jeweils in der Lage sind, sich zu regenerieren. Für die Möglichkeit eines nachhaltigen Wirtschaftswachstums wird qualitatives Wachstum propagiert, das heisst: Wirtschaftswachstum soll so gestaltet werden, dass Ressourcen geschont werden, dass quasi unendliche materielle Stoffkreisläufe und erneuerbare Energien den Rohstoffverbrauch substituieren. Viele Ökonomen bezweifeln allerdings grundsätzlich, dass Nachhaltigkeit und Wirtschaftswachstum vereinbar sind, und halten qualitatives Wachstum für eine Chimäre (etwa Paech 2005); andere Forschungen stellen eine klare Korrelation zwischen nachhaltigem Lebensstil und verfügbarem Einkommen fest – je höher das Einkommen, desto weniger nachhaltig der Lebensstil. Daraus wird geschlossen, dass Nachhaltigkeit nicht ohne Konsumverzicht erreicht werden könne. Die grundsätzliche Forderung der

70er Jahre nach einem Kulturwandel wird möglicherweise wieder neu diskutiert werden müssen. Da sich genau in diesem Punkt die neuen Äpler offenbar mit den ihnen in vielerlei Beziehung fremden Bergbauern trafen, wäre die erneut entbrennende Debatte rund um alpine Kultur und Traditionen ein möglicher Anlass. Die Kritik der 70er lässt sich nicht auf die Formel «Jute statt Plastik» reduzieren oder darauf, dass die romantisch-verklärte Vorstellung des linken Städters eine Kuh mit Hörnern verlangt. Vielmehr setzte diese Kritik als Konsumkritik an einem grundsätzlichen Punkt an, der nach wie vor aktuell ist.

Die neorurale Bewegung ab 1970 und ihr ökologischer Diskurs wurden meines Erachtens im gegenwärtigen renationalisierten Diskurs «gehijackt». Diese Strömungen strebten eine grundsätzliche Diskussion der Möglichkeiten und Grenzen der herrschenden (Konsum-)Kultur an. Nun werden sie einerseits auf Lifestyle-, andererseits auf nationalistische Debatten reduziert oder als urbürgerliche Projektion diffamiert. Statt aller spannenden Themen, die sich anböten, diskutiert man wieder mal, was es heisst, Schweizer zu sein. Es ist kein gutes Zeichen, dass die Volkskunde/Europäische Ethnologie ausgerechnet in diesem Zusammenhang wieder zum gesuchten Gesprächspartner wird, wenn etwa Marius Risi in einem Artikel zitiert wird, in welchem erklärt werden soll, wieso sich «Städter» «neuerdings» fürs Schwingen interessieren (Fellmann 2010); David Signer gibt dem «Echo der Zeit» Auskunft über den provinziellen Charakter Schweizer Identität, Walter Leimgruber erklärt den Radiohörern, wieso «wir» keine Angst vor den Deutschen zu haben brauchen. Wohlgemerkt: An den Antworten oder Beiträgen der Erwähnten ist nichts auszusetzen, bedenklich finde ich es allerdings, dass das Bild vorzuherrschen scheint, dass die Volkskunde/Kulturwissenschaft/Europäische Ethnologie für solche Problematiken nationaler Identität ein bevorzugter Ansprechpartner sein soll. Dies steht im Kontrast zur Rolle der Volkskunde, wie ich sie im Zusammenhang mit den Äplern der 70er, 80er Jahre vorgefunden habe. Die Tatsache, dass Leute wie Gwerder oder Murer mit volkskundlichen Büchern in der Tasche gegenkulturelle «dritte Wege» gesucht haben, spricht dafür, dass zumindest das Image dieser Wissenschaft als dafür vorteilhaft angesehen wurde (ob es nun mit der Fach-Realität viel zu tun hatte oder nicht). Eine der raren Studien der Europäischen Ethnologie zu Landkommunen etwa bezieht Partei, indem sie als Forschungsmotivation ein Erschrecken äussert: «Es ist das Erschrecken über die Folgen der selbstgeschaffenen Zivilisation, die heute deutlicher denn je als eine verselbständigte Macht erscheint, die ihre Schöpfer beherrscht» (Greverus/Haindl 1983: 8). Demgegenüber ist die

neuerliche Vereinnahmung als Auskunftsinstantz für Fragen schweizerischer Identität deshalb gefährlich, weil um die Deutungsmacht um das (angeblich) Traditionelle wieder mit harten Bandagen gekämpft wird: Die Debatten um «alpine Kultur» werden bisweilen wieder offen rassistisch, etwa wenn der Chefredaktor einer Schweizer Wochenzeitschrift die These aufstellen kann, dass am eidgenössischen Schwingfest nur deshalb zu einem angeblichen Ausbleiben von Schlägereien usw. gekommen sei, weil «kaum nichtweisse Ausländer» zugegen gewesen seien (Köppel 2010). Und erneut wird die Diskussion um die Grenzen des Wachstums gekoppelt mit der Frage der «Überfremdung», wenn etwa der grüne Nationalrat Bastien Girod den «Zustrom von Ausländern» aus Umweltschutzgründen beschränken will.

## 5.1 Weitere Forschung

Es ist das Dilemma einer solchen Arbeit, dass man am Schluss das Gefühl hat, nun genug zu wissen, um mit der eigentlichen Forschung beginnen zu können. Es haben sich im Verlauf der Arbeit Schwerpunkte herauskristallisiert, die ich zu spät erkannt habe, um sie systematisch anzugehen. So könnte grundsätzlich versucht werden, aus einer Reihe linksalternativer, gegenkultureller oder auch esoterischer Publikationen der 70er Jahre eine Geschichte der Gegenkultur zu schreiben, die nicht lediglich aus einer städtischen Perspektive geschrieben wird, sondern die vor allem die Wechselwirkungen zwischen Stadt und Land und die gegenkulturellen Entwicklungen und Aktivitäten in der Region in ihrem eigenen Recht wahrnimmt. Das wären beispielsweise die «Friiblättli» der Aussteiger eher in der Region Bern und Wallis, die drei Ausgaben des «Alternativkatalogs», das «A-Bulletin», das «Viva» bzw. sein Walliser Pendant, die «Rote Anneliese», das «Umweltjournal», das «Öko-Journal» bzw. die «LeserZeitung». Ich vermute, dass in diesen Publikationen ein spezifischer, alternativer Blick auf die Alp, das Bäuerliche, die alpine bzw. die rurale Kultur etabliert wird, der eben das RURALE als durchaus fortschrittlich gedachten «dritten Weg» propagiert und der bis heute nachwirkt. Es geht um das Paradox, dass in diesem Mechanismus als progressiv gelten kann, was in gewisser Weise den Rückschritt predigt. Und es geht darum, ein auf den ersten Blick antimodernes Projekt als urmodern aufzufassen. Ich glaube, dass nicht nur z.B. Tourismus, sondern auch die städtische Gegenkultur in gewisser Weise Motor des Wandels im alpinen Kulturprozess ist. Damit meine ich: Nicht nur das Auftauchen von Einkaufszentren, riesigen Ferienresorts und modernen

Diskotheiken in alpinen Ferienorten kann als Verstädterung aufgefasst werden, sondern gerade auch Entwicklungen wie die biologische Landwirtschaft, alternative Absatzkanäle für Produkte, alternative Kulturzentren oder vielleicht bald das Wiederauftauchen von Kühen mit Hörnern – also eine Art Verstädterung in Form von Verländlichung.

Mir scheint, dass Graubünden als exemplarische Bühne für solche Prozesse hervorsticht. Im Verlauf der Arbeit hat sich gezeigt, dass gerade Graubünden als Ort von Gegenkultur eine herausragende Rolle gespielt hat, oft auch in der Achse Zürich–Graubünden. Marco Camenisch, Urban Gwerder, Bruno und Erich Manser, Armin Capaul haben im Plantahof Ausbildungen genossen, Bea Schilling (studierte in Zürich) und Susan Bachmann wurden Ausbilderinnen. Kaspar Schuler, der später die Geschicke von Greenpeace Schweiz lenkte, arbeitete auf Bündner Alpen – auch politisch. In Chur artikuliert sich anlässlich der dort stattfindenden Äplertreffen der Protest der neuen Äpler nicht nur gegen die unregelmässige Lohnsituation, sondern auch gegen die geplanten Pumpspeicherwerke und damit indirekt gegen die Schweizer AKW und weiter gegen die Armee auf der Alp bzw. in den Alpen. Graubünden wurde zum Schauplatz einiger Positionsbezüge und Stellvertreterkämpfe einer schweizerischen Linken: das geplante Pumpspeicherwerk im Val Madris im Avers, das Pumpspeicherwerk im Val Curciosa, die Projekte im Val Greina hatten nationale Ausstrahlung und führten letztlich zur Volksinitiative «zur Rettung unserer Gewässer», die schweizweit bezeichnenderweise ausschliesslich in Zürich und im Prättigau Mehrheiten fand.<sup>44</sup> Wenn CIPRA die Aktion «Feuer in den Alpen» weiterführt, tradiert die Alpenschutz-Organisation damit auch ein kleines Stück Widerstand, der von Zürcher Äplern auf Bündner Alpen initiiert wurde. In Graubünden liessen sich denn auch die «Aussteiger»-Bauern zumindest zeitweise nieder: Wiederum Armin Capaul, Ruedi Albonico, Urban Gwerder, Alesch Vital hatten hier ihre Höfe. Eine Reihe weiterer Namen wären zu nennen, sie waren aber nicht Bestandteil dieser Arbeit.

Auch in einer volkskundlichen Perspektive auf alpine Kultur darf Graubünden nicht unerwähnt bleiben: Robert Kruker pendelt zwischen Zürich und Graubünden, Richard Weiss ging in Schiers zur Schule, unterrichtete dort, hatte ein Maiensäss im Prättigau und hat seine Arbeit ausgerechnet über die Bündner Alpen gemacht: Graubünden hat in der Beschäftigung mit

---

44. Eine Grafik liefert das Bundesamt für Statistik: <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index/themen/17/22/lexi.Document.117187.pdf>



alpiner Kultur in der Schweiz eine besondere Stellung, die sich auch durch die Praxis der Protagonisten ergibt.

Man wäre fast geneigt, Graubünden das Zürcher (weniger, aber auch: Basler, St. Galler) Hinterland zu nennen. Nur schwingt hinter dem Begriff «Hinterland» eine normative Komponente mit, die auf die lang gepflegte Theorie einer Kulturretardierung hin zur Peripherie referiert, die ich zumindest in den letzten Jahren für obsolet halte. Zudem – und vielleicht vor allem – macht der Begriff «Hinterland» aus den Einheimischen lediglich passive Objekte, während sie in Tat und Wahrheit gerade für eine linke oder auch avantgardistische Positionierung alpiner Kultur jenseits einer idyllisierenden Bürger-Perspektive eine wesentliche Rolle spielten und von dieser Seite aus die Stadt-Land-Grenze immer wieder verwischten. Zu nennen wäre die Malojerin Anna Ratti, die mit Theo Pinkus das Zentrum Salecina aufbaute und 1971 mit der Zeitschrift «Viva» ein «Sprachrohr aller Linksgruppierungen in Graubünden» gründete (gedruckt wurde diese übrigens bei der genossenschaftlichen Druckerei «ropress» in Zürich, einer Genossenschafts-Druckerei «als Sprössling der 68er Bewegung»<sup>45</sup>). Auch heute definiert sich dieses Hinterland nicht ausschliesslich über seinen Bezug zur Stadt: Während andere alpine Orte mittels Festivalisierung die Anknüpfung an urbane Kultur herzustellen suchen (Literaturtage in Klagenfurt und Leukerbad), kann sich Graubünden mit den «Alpinen Kulturtagen» in Thusis auf ein Forum stützen, wo die Definition der alpinen Kultur nicht den Umweg über die Optik eines städtischen Bürgertums nimmt. In der 68er Bewegung wird das Hinterland nicht nur von der Stadt beeinflusst, sondern spielt der Transfer auch umgekehrt. Hier wären wissenschaftlich die Fährten weiterzuverfolgen, die der Filmemacher Urs Frey mit der Dokumentation «Revoluziun» aufgenommen hat.<sup>46</sup>

---

45. Selbstbeschreibung auf der Ropress-Website: [http://www.ropress.ch/pages/ueber\\_geschichte\\_3.htm](http://www.ropress.ch/pages/ueber_geschichte_3.htm)

46. Ich konnte den Film für diese Arbeit nicht visionieren. Die Beschreibung laut Klappentext: «Die Revolution von 1968 hat auch in Graubünden ihre Spuren hinterlassen. Junge Menschen revoltierten gegen das Establishment, suchten neue Lebensformen und wollten die Welt verändern. Freie Liebe, Drogenexperimente, Musik- und Kunsthappenings gehörten zum neuen Lebensstil. Wo stehen sie heute, diese Revoluzzer von damals? Was haben sie aufgegeben, und wo sind sie sich treu geblieben? Der Dokumentarfilm «revoluziun» von Urs Frey zeigt den «Aussteiger» und Bauern Niculin Gianotti in seiner Welt im Tessiner Dorf Bidogno. Die Buchhändlerin Anna Ratti, der Künstler Not Vital und der Politiker Andrea Hämmerle – Freunde aus der 68er Zeit – reflektieren ihre unterschiedliche Entwicklung.» (<http://www.3sat.de/programm/?viewlong=viewlong&d=20080406>)

Zwischen Graubünden und dem Unter- bzw. Ausland findet (wie überall) ein wechselseitiger Kulturtransfer statt. Zu fragen wäre in weiteren Forschungen etwa, ob und inwiefern gerade linke, gegenkulturelle, alternative, von neuen sozialen Bewegungen beeinflusste Kanäle hier eine besondere Rolle gespielt haben und wie sie etabliert wurden. Einiges spricht dafür, dass die Aussteiger und neuen Äpler in Graubünden stärker als anderswo eine linke Tradition vorgefunden und zusammen mit lokalen Akteuren noch verstärkt haben. Vielleicht sind auch die Spuren interessant, die die neuen Äpler hinterliessen oder noch hinterlassen. Beispiele scheint es zu geben. So übernehmen die beiden Deutschen Martin Bienerth («Handbuch Alp»-Autor) und Maria Meyer nach einigen Alpsommern die Dorfkäserei in Andeer, holen Prämien für ihren Käse und halten mit politischen Statements zur Lage der Bergbauern nicht zurück. Weiter hörte ich oft, nicht wenige ÄplerInnen aus dem Unter- oder Ausland hätten sich mit einheimischen Bauern liiert und seien in Graubünden geblieben; im ersten Bündner Dorf, das seine Landwirtschaft vollständig auf biologische Produktion umgestellt habe, hätten sie in diesem Prozess eine nicht unwesentliche Rolle gespielt. Selbstverständlich lassen sich in jeder Region des Berggebiets ähnliche Geschichten finden, sobald man genauer hinschaut. Dennoch spricht für mich einiges dafür, dass gerade in Graubünden ein solcher Austausch einige Besonderheiten aufweist, der wohl nicht zuletzt durch die erwähnten gegenkulturellen Kanäle zu erklären ist. Zeichen davon könnte sein, dass in Graubünden 40 Prozent der Landwirtschaftsbetriebe auf Bio-Produktion umgestellt haben, während es gesamtschweizerisch bloss rund 10 Prozent waren.

## 6 Literatur

### 6.1 Zeitungsartikel

- Ackeret, Matthias (2006): »Den Alpen die Reinheit zurückgeben«. In: »Die Zeit«, 6. März. Alparchiv Bro A 77 (o.J.): »Für ein paar Schuhe und einen Ziger oder 24'000 Franken (Bro A 77).
- Banz, Esther (2004): »Zwischen Himmel, Kuh und Käse«. In: »Die Wochenzeitung«, 2. September.
- Bender, Silke und Castelberg, Gian-Marco (2008): »Alp Traum. Ausstieg auf Zeit: Stadter suchen das Simple Life in den Bergen«. In: »SonntagsZeitung«, 31. August, S. 89f.

- «Beobachter» (1979): »Misswirtschaft und Schmarotzertum?«, 53. Jg., Nr. 23, 15. Dezember, S. 5–8.
- Brusa, Nicola und Gutenberg, Patrick (2007): »Lange Tage und wenig Zeit beim Kasen auf der Alp Tritt«. In: »Tages-Anzeiger«, 25. September.
- Costa, Romana (2010): »Gedanken zur Schweiz in der Identitätskrise«. In: »Echo der Zeit«, Radio DRS, 6. April.
- Dean, Martin R. (2010): »Ein Bild der Schweiz, das alle einschliesst«. In: »Die Wochenzeitung«, 10. Juni (Nr. 23).
- Der Spiegel (1980): »Wir waren die Sklaven der Schweizer«. In: »Der Spiegel«, 18. 8., S. 131f.
- Dudda, Eveline (2004): »In eisigen Höhen«. In: »NZZ am Sonntag«, 3. Oktober.
- Dilloo, Rüdiger (1986): »Als Hirte auf einer Schweizer Alp«. In: »Die Zeit«, 21. November.
- Dyttrich, Bettina (2008): »Zwei Löcher im Grind«. In: »Die Wochenzeitung«, 15. Mai.
- Engeler, Urs Paul (1994): »Der Tanz ums Kalb«. In: »NZZ Folio«, 5. September, S. 40.
- Fellmann, Christoph (2006): »Komm, gehen wir ins Umfeld, das uns am weitesten entfernt ist«. In: »Das Kulturmagazin«, 5/2006.
- Fellmann, Christoph (2008): »Volksmusik hat den Ruch des Rückständigen verloren«. In: »Tages-Anzeiger«, 26. Juni.
- Fellmann, Christoph (2010): »Luegid i d Bärge und s Tal«. In: »Tages-Anzeiger«, 20. August, S. 31.
- Fischer, Daniel (2007): »Wanderer fragen immer nach Buttermilch«. In: »Tages-Anzeiger«, 19. Mai.
- Geisel, Sieglinde (2010): »Die Mär vom Ur-Heidi«. In: »NZZ«, 15. April 2010, S. 49.
- Keller, Peter (2008): »Zwangsbefreiungen aller Art«. In: »Weltwoche«, Nr. 38.
- Köppel, Roger (2010): »Editorial: Darbellays Wende«. In: »Die Weltwoche«, 9. August, Nr. 34.
- Lutz, Juliane (2010): »Die Bloggerin vom Brienergrat«. In: »Berner Zeitung«, 27. April.
- NZZ (2001): »Alp-Traum vieler Stadtmenschen. Nur die Hälfte der Sennen und Hirten stammt aus der Landwirtschaft«. In: »NZZ«, 18. Juli, S. 61.
- Perricone, Michael (2010): »Einmal Hirte und zurück«. In: »Blick am Abend«, 18. März, S. 13.
- Sachse, Gudrun (2008): »Alles gehört allen«. In: »NZZ Folio«, Nr. 2.
- Spaeth, Sandro (2010): »Dringend gesucht: Äpler«. In: »20 Minuten«, 1. August.
- »Spiegel« (1980): »Wir waren die Sklaven der Schweizer«. In: »Der Spiegel«, 18. 8., S. 131f.
- »Spiegel« (1998): »Die Alp macht süchtig«. In: »Der Spiegel«, Nr. 30.
- Weber, Daniel (2010): »Editorial: Keine Superpatrioten«. In: »NZZ Folio«, August 2010, S. 3.
- Wessalowski, Petra (2010): »Notstand auf der Alp«. In: »SonntagsZeitung«, 11. Juli, S. 2.

Zaugg, Thomas (2010): »Die Rückkehr der geistigen Landesverteidigung«. In: »Das Magazin«, Nr. 41, 17. Oktober, S. 12–16.

## 6.2 Wissenschaftliche Literatur, Monographien, Quellen

Alparchiv Bro A 77 (o.J.): »Für ein paar Schuhe und einen Ziger oder 24 000 Franken« (Bro A 77).

Archiv Hösli (1988): »Sammlung von Duosch Regi, Teil 1–10«

Bachmann, Susan (1990): Weidesanierung Alp Stierva, o.O. (Bro A 15 Alparchiv).

Baur, Priska; Priska Müller und Felix Herzog (2007): »Alpweiden im Wandel«. In: *Agrarforschung*, 14(6), S. 254–259.

Behrens, Nicola und Maissen, Anna Pia (2010): Zwischen Schnüffelstaat und Staatsschutz: Die Staatsschutzakten im Stadtarchiv Zürich. URL: [http://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/stadtarchiv/bilder\\_u\\_texte/zwischen\\_schnueffelstaat\\_und\\_staatschutz\\_die\\_staatschutzakten\\_im\\_stadtarchiv\\_zuerich.html](http://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/stadtarchiv/bilder_u_texte/zwischen_schnueffelstaat_und_staatschutz_die_staatschutzakten_im_stadtarchiv_zuerich.html), zuletzt abgefragt: 20. Oktober 2010.

Bernkopf, Johanna (2009): Die Idee einer besseren Welt. Die Paradoxie einer alternativen Bewegung am Beispiel der WWOOFerInnen in Portugal. Graz: Diplomarbeit.

Bircher, Urs (Hg.) (2008): Das Theater von Hansjörg Schneider. Frankfurt.

Bittner, Stefan (2008): »Eine unglaublich sensibilisierte Zeit für alles Lustige: Sergius Golowin«. In: Bern 68. Lokalgeschichte eines globalen Aufbruchs – Ereignisse und Erinnerungen. Hg. v. Bernhard Schär; Ruth Ammann; Yves Niederhäuser et al., Baden, S. 42–48.

Bittner, Stefan (2009): »Die romantische Wende nach 1968. Das Beispiel der Schweizer Aussteiger-Gruppierung Bärglütli«. In: 1968–1978. Ein bewegtes Jahrzehnt in der Schweiz. Hg. v. Janick Maria Schaufelbühl, Zürich, S. 236–247.

Bockhorn, Elisabeth und Olaf Bockhorn (1998): »Über die diskursanalytische Versuchung der Volkskunde«. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, LII(101), S. 329–332.

Boesch, Hans (1951): »Nomadismus, Transhumanz und Alpwirtschaft«. In: *Die Alpen*, 27, S. 202–207. (Bro A 15 Alparchiv)

Boomers, Sabine (2004): Reisen als Lebensform. Isabelle Eberhardt, Reinholf Messner und Bruce Chatwin. Frankfurt.

Braun, Rudolf (1960): Industrialisierung und Volksleben. Zürich.

Braun, Ute (2008): Alpsommer. Mein neues Leben als Hirtin. Bergisch Gladbach.

Clement-Bammert, Verena (1991): Graubünden: Wirtschaft, Sozialstruktur und politische Verhältnisse eines alpinen Kleinstaats. Einführungsarbeit: »Ille qui ergo dicitur senni [...]«. Die Alpwirtschaft des Mittelalters und deren Betreiber. Ein Versuch, den möglichen Spuren des Alppersonals zu folgen. Zürich (Seminararbeit Hist. Seminar, Prof. Sablonier; Bro A 54 Alparchiv).

- de Roulet, Daniel (2006): Ein Sonntag in den Bergen. Zürich.
- Deplazes, Madleina und Imhof, Dora (2008): Oral History Archiv der zeitgenössischen Kunst, Kunsthistorisches Institut der Universität Zürich: Interview mit Klaudia Schifferle am 30. April 2008. URL: <http://www.khist.uzh.ch/Moderne/Forschungsprojekte/oralhistory/Schifferle.html> 2008, zuletzt abgefragt: 9. Oktober 2010.
- Ditfurth, Jutta (1996): Entspannt in die Barbarei: Esoterik, (Öko-)Faschismus und Biozentrismus. Hamburg.
- Dubler, Anne-Marie (2008): Küherwesen. In: Historisches Lexikon der Schweiz, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D13867.php>, zuletzt abgefragt: 18. Oktober 2010.
- Fasolin Häfliger, Sarah (2009): Die Käsemacher. Ausländische Alpsennen im Berner Oberland. Begleittext zum gleichnamigen Film. Bern: Masterarbeit.
- Fasolin Häfliger, Sarah (2010): Die Käsemacher. DVD. 99 min. Bern.
- Gantner, Theo (1985): »The Swiss Pastoral Tradition: Myth, Idyll and Reality«. In: *Swissair-Gazette*, 6, S. 14–17.
- Gavranic, Cynthia (2010): *Paradies Schweiz*. Zürich: Museum für Gestaltung.
- Gindl, Michaela und Ulrike Tauss (1998): »Pro Vita Alpina«. Ein diskursanalytischer Versuch«. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 101(2), S. 191–220.
- Glarner, Ulrich (1997): »Liebi bärtigi Type. Die Folkies und ihr Mekka Lenzburg«. In: *A walk on the wild side. Jugendszenen in der Schweiz von den 30er Jahren bis heute*. Hg. v. Barbara Rettenmund, Zürich.
- Glas, Johanna (1997): *Alpfieber. Eine Frau aus der Grosstadt wird Hirtin in den Bergen*. München, Wien.
- Golowin, Sergius (1975): »Das Zeitlose in der Industrie-Gesellschaft. Von neuen Jugendbewegungen 1966–1974«. In: *Jugend in der Gesellschaft – Ein Symposium*, München, S. 179–202.
- Golowin, Sergius (1972): *Lustige Eid-Genossen. Aus der phantastischen Geschichte der freien Schweiz*. Zürich.
- Graf, Beatriz (2005): *Longo mäi – Revolte und Utopie nach «68: Gesellschaftskritik und selbstverwaltetes Leben in den Europäischen Kooperativen*. Egg.
- Greverus, Ina-Maria und Erika Haindl (Hg.) (1983): *Versuche, der Zivilisation zu entkommen*. München.
- Griesshammer, Marc (2008): »Ein Leben zwischen Widerstand und Volksmusik: Marc Rudin«. In: *Bern 68. Lokalgeschichte eines globalen Aufbruchs – Ereignisse und Erinnerungen*. Hg. v. Bernhard Schär; Yves Niederhäuser und Ruth Ammann, Bern, S. 136–143.
- Gwerder, Urban (1998): *Im Zeichen des magischen Affen*. Zürich.
- Gwerder, Urban (1980): »Bauern, «Gschudierte» – und die Volkskunde...«. In: *Schweizer Volkskunde*, 70(3).

- Gwerder, Urban (1981): »Bräuche im heutigen Bündner Alpwesen«. In: Bündner Monatsblatt. Zeitschrift für bündnerische Geschichte, Heimat- und Volkskunde, 9/10.
- Gyr, Ueli (2003): »Neue Kühe, neue Weiden. Kuhverkultung zwischen Nationaltherapie, Stadtevent und virtueller Viehwirtschaft«. In: Zeitschrift für Volkskunde, 99, S. 29–49.
- Gyr, Ueli (2006): »Von Richard Weiss zu Arnold Niederer. Zwei alpine Forschungsexponenten im Vergleich«. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 102(2), S. 231–250.
- Hegel, G.W.F. (1969): »Tagebuch der Reise in die Berner Oberalpen 1796«. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Hg. v. Karl Rosenkranz, Darmstadt, S. 460–489.
- Höge, Helmut (2008): Das Schaf als Basis der Kommune. URL: <http://blogs.taz.de/hausmeisterblog/2008/08/15/>.
- Holbein, Ulrich (o.J.): Drum Tao-Wind ins Winterland! Löhrbach.
- Hollstein, Walter (1979): Die Gegengesellschaft. Alternative Lebensformen. Bonn.
- Hösli, Giorgio (Hg.) (2005): Neues Handbuch Alp. Handfestes für Alpleute, Erstaunliches für Zaungäste. Mollis.
- Hösli, Giorgio und Hugentobler, Paul (2010): Hirtenstock und Käsebrecher. Äplerinnen und Äpler im Portrait. Mollis (Manuskript).
- Hradil, Stefan (2009): »Arbeit, Freizeit, Konsum: Von der Klassengesellschaft zu neuen Milieus?«. In: Auf dem Weg in eine neue Moderne? Hg. v. Thomas Raitchel; Andreas Rödder und Andreas Wirsching, München, S. 69–82.
- Hugger, Paul (1972): Hirtenleben und Hirtenkultur im Waadtländer Jura. Basel.
- IG Rote Fabrik (Hg.) (1998): Zwischenberichte: Zur Diskussion über die Politik der bewaffneten und militanten Linken in der BRD, Italien und der Schweiz. Berlin.
- Keller, Christoph (1995): Der Schädelvermesser. Otto Schlaginhaufen – Anthropologe und Rassenhygieniker. Eine biographische Reportage. Zürich.
- Keval, Susanna; Werdecker, Erika und Zimmermann, Marita (1983): »Das neue Dasein. Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Landkommunen«. In: Versuche, der Zivilisation zu entkommen. Hg. v. Ina-Maria Greverus und Erika Haindl, München, S. 160–198.
- Kirchengast, Christoph (2008): Über Almen: zwischen Agrikultur & Trashkultur. Innsbruck.
- Klinger, Cornelia (1995): Flucht – Trost – Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten. München, Wien.
- Knobel, Meret (2003): Die Entwicklung des Gurtenfestivals. Bern: Maturaarbeit.
- Köstlin, Konrad (1998): »Volkskunde und Geländewagen: Landrituale in der Stadt«. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, LII (101), S. 303–327.
- Köstlin, Konrad (1999): »Volkskultur als Exotik des Nahen«. In: Fremdheit in der Moderne. Hg. v. Rudolf Flotzinger, Wien, S. 109–120.
- Kreis, Georg (1992): »Der «homo alpinus helveticus». Zum schweizerischen Rassendiskurs der 30er Jahre«. In: Erfundene Schweiz. Konstruktionen nationaler Identität. Hg. v. Guy P. Marchal und Aram Mattioli, Zürich, S. 175–190.

- Kruker, Robert und Maeder, Herbert (1983): Hirten und Herden. Alpkultur in der Schweiz. Olten.
- Kupper, Patrick (1996): Aufbruch zum biologischen Bauern. Bewegungen im biologischen Landbau 1968–75. Zürich: Seminararbeit.
- Kupper, Patrick (2003): »Die ‹1970er-Diagnose›. Grundsätzliche Überlegungen zu einem Wendepunkt der Umweltgeschichte«. In: Archiv für Sozialgeschichte, 43, S. 325–348.
- Kupper, Patrick (2004): »Weltuntergangs-Vision aus dem Computer. Zur Geschichte der Studie ‹Die Grenzen des Wachstums› von 1972«. In: Wird Cassandra heiser? Die Geschichte falscher Ökoalarme. Hg. v. Frank Uekötter und Jens Hohensee, Stuttgart.
- Lerch, Fredi (2001): Muellers Weg ins Paradies. Zürich.
- Linse, Ulrich (1986): Ökopax und Anarchie. Eine Geschichte der ökologischen Bewegungen in Deutschland. München.
- Löw, Martina (2001): Raumsoziologie. Frankfurt a.M.
- Lutz, Ronald (1983): »Rückzug auf den Berg – Flucht oder Neubeginn?«. In: Versuche, der Zivilisation zu entkommen. Hg. v. Ina-Maria Greverus, München, S. 45–64.
- Maier, Hans (2009): »Fortschrittsoptimismus oder Kulturpessimismus?«. In: Auf dem Weg in eine neue Moderne? Die Bundesrepublik Deutschland in den siebziger und achtziger Jahren. Hg. v. Thomas Raithel; Andreas Rödder und Andreas Wirsching, München, S. 167–181.
- Mathieu, Jon (2009): »Richard Weiss und die Alpenforschung«. In: Schw. Archiv für Volkskunde, 105(1), S. 5–13.
- Middendorf, Heinrich J. (1996): Der Senn ist der Käser und der Chef. Wuppertal.
- Niederer, Arnold (1993): Alpine Alltagskultur zwischen Beharrung und Wandel. Bern.
- Niederer, Arnold (1975): »Kultur im Erdgeschoss. Der Alltag aus der neuen Sicht des Volkskundlers«. In: Schweizer Monatshefte, Nr. 6, S. 461–467.
- Nigg, Heinz (2001): »Die Achtziger – Porträt einer Bewegung«. In: Wir wollen alles, und zwar subito. Die Achtziger Jugendunruhen in der Schweiz und ihre Folgen. Hg. v. Heinz Nigg, Zürich, S. 336–351.
- Nigg, Heinz (2008): Wir sind wenige, aber wir sind alle. Biografien aus der 68er-Generation in der Schweiz. Zürich.
- P.M.; de Roulet, Daniel und Gwerder, Urban (1990): Olten – alles aussteigen. Zürich.
- Paech, Niko (2005): Nachhaltiges Wirtschaften jenseits von Innovationsorientierung und Wachstum. Marburg.
- Pfister, Christian und Peter Bär (Hg.) (1995): Das 1950er Syndrom – der Weg in die Konsumgesellschaft. Bern, Stuttgart, Wien.
- Pieper, Werner (o.J.): »Monte Verità revisited«. In: Drum Tao-Wind ins Winterland! Hg. v. Ulrich Holbein, Löhrbach.

- Renn, Ortwin (1985): »Die alternative Bewegung: eine historisch-soziologische Analyse des Protestes gegen die Industriegesellschaft«. In: Zeitschrift für Politik, 32, S. 153–194.
- Renner, Eduard (1941): Goldener Ring über Uri: ein Buch vom Erleben und Denken unserer Bergler, von Magie und Geistern und von den ersten und letzten Dingen. Zürich.
- Risi, Marius (2003): Alltag und Fest in der Schweiz. Eine kleine Volkskunde des kulturellen Wandels. Zürich.
- Roth, Roland und Dieter Rucht (Hg.) (2008): Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch. Frankfurt.
- Rüscher, Rudolf (o.J.): Äplerglück. Löhrbach.
- Sauerländer, Dominik und Dubler, Anne-Marie (2008): Käse. 3 - Hartkäseproduktion im Zeichen des Käseexporthandels. In: Historisches Lexikon der Schweiz, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D13951-1-3.php>.
- Schär, Bernhard; Ruth Ammann; Yves Niederhäuser et al. (Hg.) (2008): Bern 68: Lokalgeschichte eines globalen Aufbruchs. Baden.
- Schär, Bernhard C. (2008): »Von «Vaganten» zu Jenischen: Emanzipation der Fahrenden im Geist der Hippieromantik«. In: Bern 68. Lokalgeschichte eines globalen Aufbruchs – Ereignisse und Erinnerungen. Hg. v. Bernhard Schär; Yves Niederhäuser und Ruth Ammann, Baden, S. 179–190.
- Scharfe, Martin (2007): Berg-Sucht. Eine Kulturgeschichte des frühen Alpinismus 1750–1850. Wien, Köln, Weimar.
- Schaufelbühl, Janick Maria (Hg.) (2009): 1968–1978. Ein bewegtes Jahrzehnt in der Schweiz. Zürich.
- Scheidegger, Tobias (2009): »Der Boom des Bäuerlichen. Neue Bauern-Bilder in Werbung, Warenästhetik und bäuerlicher Selbstdarstellung«. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 105(2), S. 193–219.
- Scheuchzer, J.J. (1705): Beschreibung der Naturgeschichten des Schweizerlandes, 1705. Zürich (2. Aufl.).
- Schibel, Karl Ludwig (2008): »Kommunalebewegung«. In: Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch. Hg. v. Roland Roth und Dieter Rucht, Frankfurt a.M., S. 527–541.
- Schilling, Bea (1989): Alpwesen, Unwesen & andere Wesen. Bern.
- Schnetzer, Dominik (2009): Bergbild und Geistige Landesverteidigung. Die visuelle Inszenierung der Alpen im massenmedialen Ensemble der modernen Schweiz. Zürich.
- Bundesrat, Schweiz. (1992): Extremismus in der Schweiz: Bericht des Bundesrates zum Extremismus in der Schweiz. Bern.
- Schweizer, Andreas (2001): Von StädterInnen, die z'Alp gehen. Beschreibung der Lebenswelten «städtischer» ÄplerInnen mit Anregungen aus der Theorie des Konstruktivismus. Diplomarbeit: Bern.



- Schweizerische Bundeskanzlei (2010): Chronologie der angenommenen Vorlagen. URL: [http://www.admin.ch/ch/d/pore/va/vab\\_2\\_2\\_4\\_2.html](http://www.admin.ch/ch/d/pore/va/vab_2_2_4_2.html), zuletzt abgefragt: 8. Oktober 2010.
- Schwendter, Rolf (1971): Theorie der Subkultur. Köln, Berlin.
- Spyri, Johanna (1880): Heidi's Lehr- und Wanderjahre. Eine Geschichte für Kinder und auch für Solche, welche die Kinder lieb haben. Gotha.
- Stärnelüt (1978): Frii Blettli Anthologie. Bern, Löhrbach.
- Steiger, Brad (1976): Gods of Aquarius: UFOs and the Transformation of Man. New York.
- Studer, Claudia (2001): Ein Blick in die Geschichte Salecinas. URL: <http://www.salecina.ch/viewdoc.php?f=viewdoc&iddocuments=18&lg=de>, zuletzt abgefragt: 29. Sept. 2010.
- Sundstrom, Linea (1996): »Mirror of Heaven: Cross-Cultural Transference of the Sacred Geography of the Black Hills«. In: World Archaeology, 28(2), S. 177–189.
- Tanner, Ariane (2009): »Spartakus – Hydra – Longo mai: eine transnationale Geschichte«. In: 1968–1978. Ein bewegtes Jahrzehnt in der Schweiz. Hg. v. Janick Maria Schaufelbühl, Zürich, S. 249–258.
- Tanner, Jakob (1999): Fabrikmahlzeit. Ernährungswissenschaft, Industriearbeit und Volksernährung in der Schweiz 1850–1950. Zürich.
- Tschofen, Bernhard (1999): Berg – Kultur – Moderne. Volkskundliches aus den Alpen. Wien.
- Tschofen, Bernhard (2001): »Die Entstehung der Alpen. Zur Tektonik des ethnographischen Beitrags«. In: Natur – Kultur. Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt. Hg. v. Rolf Brednich; Annette Schneider und Ute Werner, Münster, S. 167–176.
- Weiss, Richard (1941): Das Alpwesen Graubündens. Wirtschaft, Sachkultur, Recht, Älplerarbeit und Älplerleben. Erlenbach-Zürich.
- Weiss, Richard (1963): Drei Beiträge zur Volkskunde der Schweiz. Basel.
- Wikipedia (2010): Marco Camenisch. URL: [http://de.wikipedia.org/wiki/Marco\\_Camenisch](http://de.wikipedia.org/wiki/Marco_Camenisch), zuletzt abgefragt: 29. Sept. 2010.
- Wirsching, Andreas (2009): »Erwerbsbiographien und Privatheitsformen: Die Entstandardisierung von Lebensläufen«. In: Auf dem Weg in eine neue Moderne? Die Bundesrepublik Deutschland in den siebziger und achtziger Jahren. Hg. v. Thomas Raithel; Andreas Rödder und Andreas Wirsching, München.