

II. Begriffe und Theorien

Die vorangegangenen Skizzen zur Fachgeschichte versuchten zu zeigen, wie sich bereits in den vorwissenschaftlichen Anfängen der Volkskunde bestimmte Leitbilder und Leitbegriffe herauskristallisierten, in denen sich ein sehr konkretes Erkenntnisinteresse widerspiegelt. Dieses Erkenntnisinteresse – und das ist entscheidend – wird zunächst *in* und *von* der Gesellschaft formuliert: Weltbilder, historische Zeitstimmungen, bestimmte politische, soziale und ethische Vorstellungen bilden den Rahmen einer Wissensordnung, die dann der Wissenschaft bestimmte Aufgaben und Fragestellungen nahelegt und die umgekehrt von deren Antworten und neuen Fragen mit geprägt wird. An jenem „Denken um das Volk“ zwischen französischer Aufklärung und deutscher Romantik wird dieser Mechanismus sehr deutlich. Im Umgang mit Begriffen wie „Volksseele“, „Volkslieder“ oder „Volkstum“ zeichnen sich dabei verschiedenartige Deutungsmöglichkeiten ab – etwa literarisch-ästhetische, zivilisatorisch-kulturelle oder politisch-nationale –, die ihren gemeinsamen Kern lediglich darin besitzen, daß sie „Volk“ als Substrat von Kultur und Menschheit betrachten. Wie dann aus dieser allgemeinen Idee „Volk“ ein national praktiziertes „Volkstum“ werden kann, zeigt die Entwicklung zur „Deutschen Volkskunde“ in exemplarischer Weise. Daran läßt sich auch nachvollziehen, wie sehr die folgenden, sich wandelnden geschichtlichen und politischen Zeitstimmungen dann wieder Volksbilder und Volksbegriffe umprägen.

Für die Volkskunde ergibt sich aus diesen Leitbegriffen über lange Zeit kein eigenes Denk- und Erklärungsmodell. Ihre Vorstellungen von „Volk“ und „Volkstum“ beschreiben kein wissenschaftliches Erkenntnisziel, sondern spiegeln lediglich eine vermeintliche Tatsache wider, die durch volkskundliches Sammeln und Dokumentieren allerdings wieder stärkere Realitätsmächtigkeit erhalten soll: Um sich zu erfüllen, muß „Deutsches Volkstum“ sich seiner selbst nur erneut bewußt werden. So verbleibt der Leitbegriff auf der Ebene einer Ideologie, die durch einen Kanon von Untersuchungsfeldern scheinbare Bodenhaftung erhält: in Vorstellungen von Tradition und Kontinuität, von Sitte und Brauch, von Märchen und Sage, von Lied und Dialekt, von Tracht und Speise, von Haus und Hof. Riehls Versuche, entlang der „großen vier S“ von Stamm, Sprache, Sitte und Siedlung das System einer „Naturgeschichte des Volkes“ zu entwickeln, glie-

dern diesen Kanon neu und verstärken damit noch dessen ideologische Ausrichtung – auf lange Zeit.

Erst mit dem selbstkritischen Rückblick der Volkskunde seit den 1960er Jahren und mit den darauf folgenden Versuchen, eigene Erkenntnishorizonte im Rahmen sozial- und kulturwissenschaftlicher Theorien zu entwickeln, ergeben sich um den neuen Leitbegriff der *Kultur* Umrisse eines Konzeptes, das Geschichte und Gegenwart, Gesellschaft und Individuum in systematischen Zusammenhängen zu betrachten und zu erklären versucht. Dabei spielt nun die spät gewonnene Erkenntnis eine wesentliche Rolle, daß „Bedeutung“ und „Deutung“ stets Hand in Hand gehen, daß also die deutende Perspektive der Forschung an die beobachteten Phänomene herangetragen wird und daß sich nicht etwa aus deren empirischem Beobachten und Sammeln von selbst ein „Sinn“ erschließt. Die Fachgeschichte selbst bietet ja das beste Beispiel dafür, wie das Interesse am Volk dessen „Bedeutung“ sinngebend konstituierte.

Wenn Kultur wesentlich als gesellschaftliche Praxis verstanden wird, in der die Dinge letztlich erst ihren Sinn erhalten, dann sind Wissenschaft und Forschung ebenso als Praxis zu verstehen und zunächst nach ihren Standpunkten und Zielen zu befragen, bevor Schlüsse aus dem Beobachteten gezogen werden können. Dann beginnt Kulturwissenschaft dort, wo das Verhältnis zweier sich be gegnender Bedeutungssysteme geklärt werden muß, um „Verstehen zu verstehen“. Das Erkennen der Problematik dieses Verstehensprinzips ist also einerseits eng an die Entwicklung jenes anderen, weiteren, praxisbezogenen Kulturbegriffs gebunden, von dem deshalb so oft die Rede war. Und es begründet andererseits und zugleich das ethnologische Anliegen, Theorien und Methoden möglichst eng am Forschungsgegenstand und aus ihm heraus zu entwickeln.

Andere Leitbegriffe sind mittlerweile zu diesem Kulturbegriff hinzugegetreten, teils in Umarbeitung oder Umdeutung älterer Fachbegriffe, teils in Übernahme aus interdisziplinären Diskussionen. Gemeinsam sollen sie dazu beitragen, Kultur als soziales Ordnungs- und Handlungssystem erschließen und erklären zu können. In diesem zweiten Teil des Buches werden einige der Begriffe vorgestellt, mit denen sich eine Europäische Ethnologie im Denk- und Argumentationssystem der Sozial- und Kulturwissenschaften zu verorten versucht. So beziehen sich *Kultur* und *Alltag* auf jene interpretierenden Sehweisen, die uns den Aufbau lebensweltlicher Horizonte verständlich machen sollen, *Identität* und *Ethnizität* auf gesellschaftliche Konstruktionen kultureller Eigen- und Fremdbilder, *Schicht* und *Geschlecht* auf soziale Zuordnungs- und Differenzsysteme, *Kontinuität* und *Wandel* auf Versuche der Beschreibung kultureller Dynamik,

Symbol und *Ritual* auf kulturelle Codes, in denen sich Formen und Regeln kultureller Praxis verkörpern.

Es ist eine Auswahl von Begriffen, die gewiß nicht vollständig ist und über deren Zusammenstellung sich diskutieren läßt. Sieht man freilich Forschungsarbeiten der letzten Jahre aus dem Fach nach Schlüsselbegriffen durch, um die herum sich theoretische Überlegungen und Konzepte entfalten, so scheint das gewählte Spektrum doch weithin stimmig. Daß auch dieser begriffliche Bezugsrahmen zeitgebunden ist, geprägt von unseren gegenwärtigen Erkenntnisinteressen, die sich in zehn oder zwanzig Jahren wiederum verändert haben werden, ist allerdings eine Gewißheit, mit der nun einmal jede fachliche Einführung leben muß. Wir mögen darin die Relativität von Wissen und Erkenntnis als gesellschaftliches Prinzip anerkennen, dem auch Wissenschaft unterworfen ist.

1. Perspektiven: Kultur und Alltag

Mit dem Stichwort „Perspektiven“ ist angedeutet, daß der Blickwinkel, aus dem gesellschaftliches Verhalten betrachtet wird, bereits eine erste Festlegung unserer Möglichkeiten des Sehens und Verstehens bedeutet. Wie wir betrachten, mit welcher Fragestellung und mit welchen Methoden, und was wir betrachten, welche Phänomene in welchem gesellschaftlichen Ausschnitt, beeinflußt die möglichen Ergebnisse. Der Forschungsprozeß beginnt also schon mit dieser Festlegung von Thema und Perspektive, noch bevor der erste Fuß ins Feld oder Archiv gesetzt ist.

Wenn wir nun Kultur und Alltag als solche Leitperspektiven betrachten, in denen sich die Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft sinnvoll erfassen lassen, dann setzen wir damit voraus, daß wir im Bereich des „Kulturellen“ die Regeln und Praktiken gesellschaftlichen Zusammenlebens auffinden, während wir im Raum des „Alltäglichen“ die Orte und Situationen sozialen Erlebens beobachten können. Welchen konkreten Bereich und welchen konkreten Ort in der Geschichte oder Gegenwart wir dafür auswählen, hängt ab von den spezifischen Fragestellungen und Zugangsmöglichkeiten zu Feld und Quellen. Eine ethnologische Untersuchung wird jedoch in der Regel einen überschaubaren Beobachtungsbereich wählen, um die Frage, „wie Gesellschaft funktioniert“, möglichst minutiös beobachten, beschreiben und analysieren zu können. Sie geht dabei von der Vorstellung aus, daß auch in einem kleinen gesellschaftlichen Ausschnitt die Funktionsweisen und Wirkungsprinzipien „des Ganzen“ der Kultur aufzufinden sind. Doch verlangt gerade dieses Kunststück, aus „kleinen“ Beobachtungen „große“ Rückschlüsse zu

ziehen, besondere hermeneutische wie methodologische Kompetenz und Sorgfalt. Namentlich beim Stichwort *Feldforschung* wird darauf zurückzukommen sein.

Kultur(be)deutungen

In den ‚Grundzügen der Volkskunde‘, die das Tübinger Institut für Empirische Kulturwissenschaft 1978 als Entwurf einer neuen Fachausrichtung veröffentlichte, beginnt Gottfried Korff den Abschnitt „Kultur“ mit den Sätzen: „Es besteht kein Zweifel daran, daß die Volkskunde eine Kulturwissenschaft ist. Die Definitionen der letzten Jahre zeigen es; da wird von der ‚Kultur der Vielen‘, der ‚Alltagskultur‘, der ‚Kultur des kleinen Mannes‘, der ‚Kultur im Erdgeschoß‘ geredet. Und auch wenn der Kulturbegriff nicht im Zentrum der Fachdefinition stand, handelte es sich doch stets um eine wichtige Leitvokabel der theoretischen Eigendeutung. Das ist der Fall bei Wilhelm Heinrich Riehl (Kulturgeschichte), bei Eugen Mogk (Kulturentwicklung), bei Hans Naumann (Kulturgut).“ Korff fährt dann fort: „Keineswegs unumstritten ist jedoch, was unter Kultur zu verstehen ist.“ (Korff 1978: 17)

Beide Feststellungen treffen gewiß auch noch aus heutiger Sicht und aus der Perspektive einer Europäischen Ethnologie zu. Denn sie beschreiben die aus fachgeschichtlichen wie paradigmatischen Begründungen logische und schließlich auch explizite Zuwendung des Faches zum Kulturbegriff, verweisen aber auch auf damit verbundene Ambivalenzen: Wenn *die* zentrale Leitfrage die nach kulturellen Bedeutungen und Deutungen gesellschaftlicher Praxis ist, dann erscheinen die Vieldeutigkeit des Begriffs und die immer wieder sichtbare Tendenz, kurzerhand alles zur „Kultur“ zu erklären, auch als *die* zentrale Gefahr für das Profil des Faches. Allerdings als eine Gefahr, deren Ursachen zu einem Gutteil außerhalb der Fachdiskussionen zu suchen sind. Nach einer Bindestrich-Karriere des Kulturbegriffs in den achtziger Jahren, der von A wie Alterskultur bis Z wie Zivilkultur mit allen möglichen Begriffen zusammengespannt wurde, um diesen eine anspruchsvollere Deutungsdimension abzurufen, scheint sich in den Neunzigern das Interesse von den Kulturgegenständen auf die Kulturforschung selbst zu verlagern: Die Tatsache, daß die Selbstbezeichnung Kulturwissenschaft gegenwärtig von vielen Disziplinen für sich reklamiert wird, die diesen Titel zuvor gerne einigen kleinen Orchideenfächern überlassen hatten, verweist jedenfalls auf einen neuen gesellschaftlichen Marktwert dieses Labels – und vielleicht auch darauf, daß vieles in diesem Bereich auf der Ebene eines bloßen Labelling bleibt, einer Umdekorierung alter Inhalte unter neuem Namen.

Die Karriere dieses Leitbegriffs Kultur läßt sich hier nicht in all ihren gesellschafts- und wissenschaftsgeschichtlichen Differenzierungen nachzeichnen, einige Stichpunkte und Stationen müssen genügen. Einen begriffsgeschichtlichen Ausgangspunkt dafür bildet das lateinische *cultura*, dessen Bedeutung zunächst in den Bereich der Naturwissenschaften weist. Denn damit wird die menschliche Auseinandersetzung mit der Natur beschrieben, die Bebauung des Bodens, die Pflege der Landwirtschaft, und erst in einem erweiterten Sinn schließen sich daran Vorstellungen der Pflege, der Veredelung, der Ausbildung des Menschen an. Vor allem Cicero beginnt den Begriff auch in den Zusammenhang von Literatur und Philosophie zu übertragen, die naturwissenschaftliche Bedeutung bleibt allerdings dominant. Erst als im ausgehenden Mittelalter Cicero neu entdeckt wird, tritt diese Semantik der Pflege der „geistigen Kultur“ stärker in den Vordergrund. Noch im ausgehenden 18. Jahrhundert jedoch wird unter dem Begriff „Landeskultur“ zunächst der Stand der Landwirtschaft beschrieben, bevor eine „Bildungskultur“ dann Hinweise auf den Stand der „Veredelung“ des Menschen gibt. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts emanzipiert sich diese Bedeutung schließlich in der Weise, daß Kultur der Natur gegenübergestellt wird: Natur ist das Ursprüngliche, Kultur das menschlich Geschaffene, Natur umfaßt menschliche Leiblichkeit, Kultur humane Geistigkeit. Diese gegensätzlichen Bedeutungen werden auch nachhaltig in das gesellschaftliche Denken eingraviert: zivilisationsgeschichtlich mit der Unterscheidung zwischen den Natur- und den Kulturvölkern, anthropologisch mit der Kodierung der Geschlechter, wonach die Frau die Natur verkörpere, der Mann hingegen die Kultur.

Erst in diesem Zusammenhang avanciert Kultur zu einem wissenschaftlichen Diskursbegriff, etwa in der Geschichtswissenschaft, der Germanistik oder der Pädagogik, dann auch in der Landeskunde und in der Volks- und Völkerkunde, jedoch noch ohne eine systematische Begründung. Zu divergent sind dazu die Bedeutungen, die ein Herder etwa einer „Kultur des Volkes“ oder ein Goethe der „Bildungskultur“ zuschreiben. Der eine versteht darunter noch Ursprüngliches, Unverbildetes, der andere im Gegenteil menschliche Herzens- und intellektuelle Geistesbildung; darin spiegeln sich in gewisser Weise nochmals Positionen jenes aufklärerischen Gegensatzes von Natur und Kultur wider. Diese unterschiedlichen Semantiken fließen auch in die Volkskunde des 19. Jahrhunderts ein, bleiben vielfach ungeordnet nebeneinander bestehen, werden kaum begriffs- und ideologiegeschichtlich hinterfragt. Herders „Kultur des Volkes“ sucht nach ästhetischen Zeugnissen, nach einer natürlichen Poetik, die in Märchen und Liedtexten vermutet wird. Eine „Kulturkunde“ der frühen Landes- und Reisebeschreibungen wiederum sammelt

ländliche Bräuche, populäre Sitten, Kenntnisse über den Stand der Landespflege. Die *«Culturgeschichte von Land und Leuten»* eines Wilhelm Heinrich Riehl beobachtet in regionalen Arbeits- und Lebensformen die Mentalitäten bäuerlichen Lebens. Daneben behält immer das Bild einer „Bildungskultur“ seine Gültigkeit, die als Kulturgut der höheren Schichten eben auch nicht Gegenstand der Volkskunde sei. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt schließlich auch die politische Karriere der Kultur: „Deutsche Kultur“ wird zum Synonym für einen Nationalismus, der darin vorerst Ersatz für seine fehlende staatlich-politische Gestalt findet.

So beschreibt Kultur im volkskundlichen Verständnis gleichsam die Figur eines Parallelogramms, in dem sich die beiden transversalen Achsen ständig verschieben, ohne daß eine endgültige geometrische Fixierung gefunden wird: Auf der einen Achse stehen sich die Auffassungen von materieller und geistiger Kultur gegenüber, auf der anderen solche von niederer und hoher Kultur. Vor allem das zweite Gegensatzpaar bleibt ein Jahrhundert lang gültig. Goethe stellt 1827 fest: „Aus dem eigentlichen Volke kommt uns sehr wenig Cultur entgegen, und unsere sämtlichen Talente und guten Köpfe sind über ganz Deutschland ausgesät.“ Die Gebildeten seiner Zeit sind eben rare Exemplare. Ähnlich sehen es nach 1850 auch noch Wilhelm Heinrich Riehl mit seiner Unterscheidung von „primitivem Gemeinschaftsgut und Bildungsgut“ und dann in den 1920er Jahren Friedrich Naumann mit seiner Theorie vom „sinkenden Kulturgut“, die alle schöpferische Kompetenz in den oberen Schichten verortet. Dieses Verständnis herrscht noch bis in die 1950er Jahre in den Arbeiten zur historischen Volkskultur vor, die ihrem bäuerlichen Volk lediglich die mentalen wie ästhetischen Formen der Traditionsbewahrung als „kulturelle Leistung“ zuschreiben. Die Völkerkunde wiederum hat sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts allmählich um einen Kulturbegriff versammelt, der zwar bereits alles menschliche Handeln in kulturellen Bedeutungskontexten eingebunden sieht, unter „Kultur“ jedoch eine jeweils in sich homogene und unverwechselbare soziale Einheit versteht. Die Welt erscheint so als eine in sich gegliederte Landkarte von Stammes- und Nationalkulturen. Noch Malinowski wehrt sich in den 1940er Jahren vehement gegen Vorstellungen, die seine Formulierung von der „einzelne(n) Kultur als zusammenhängendes Ganzes“ hinterfragen (Malinowski 1988: 77).

Zum expliziten und systematisch reflektierten Leitbegriff der Volkskunde wird „Kultur“ letztlich erst in den Reformdiskussionen seit den 1960er Jahren, die damit den Standort des Faches in den sozialwissenschaftlichen Debatten neu zu bestimmen versuchen. Dabei spielt zum einen die Rezeption soziologischer Klassiker wie Tönnies, Weber und Simmel, aber auch von Marx und Engels eine wesentli-

che Rolle, da in deren Arbeiten ja immer wieder – wenngleich mit sehr unterschiedlicher Akzentuierung – die spezifischen kulturellen Formen industriekapitalistischer Vergesellschaftung und Herrschaft thematisiert werden: Prozesse der Klassen- und Gemeinschaftsbildung oder solche der Mobilität und der Urbanisierung. Zum ändern üben nun Überlegungen einen nachhaltigen Einfluß aus, bei denen eher Fragen nach der kulturellen Konstituierung sozialer Erfahrungshorizonte in der Moderne im Vordergrund stehen. Es sind insbesondere Fragen nach den sich langfristig wandelnden Vorstellungen von individueller und kollektiver Identität, nach der Veränderung von sozialen Mentalitäten und Formationen, nach der Legitimation politischer Wertehorizonte und Herrschaftsformen. Ich will aus diesem weiten Feld zwei theoretische Konzepte herausgreifen, die dabei wesentlichen Einfluß ausüben: die Diskussionen um den „Zivilisationsprozeß“ und um einen „weiten Kulturbegriff“.

„Zivilisation“ und „Lebensweise“

Die Diskussion um den „Prozeß der Zivilisation“ ist vor allem mit dem Namen von Norbert Elias verbunden, einem historisch arbeitenden Soziologen, der seine systematischen Überlegungen dazu in den 1930er Jahren begann, dessen Werk jedoch erst fast 40 Jahre später in seiner Bedeutung wahrgenommen wird. Elias betrachtet die abendländische Geschichte seit dem Mittelalter unter der Fragestellung, wie sich die gesellschaftlichen Verkehrsformen zwischen den Menschen entwickeln und welche Vorstellungen von der „Natur des Menschen“ dabei im Blick auf seine psychische Konstitution wie auf sein kulturelles Verhalten entstehen. Diese historische Veränderung und Differenzierung des Menschenbildes sieht er eingebunden in einen langgezogenen Prozeß der Zivilisierung, der zugleich gesellschaftliche Entwicklungspotentiale wie neue Herrschaftsformen produziert: Möglichkeiten der Ausbildung individueller Fähigkeiten wie Anpassungszwänge an soziale Verhaltensstandards. Elias charakterisiert diese Geschichte der Zivilisation daher als einen „sozio- und psychogenetischen“ Vorgang, als einen Prozeß der gesellschaftlichen Verhaltenskonditionierung, der sich in moralischen Strategien der Bedürfnis- und Triebkontrolle niederschlägt, in sich verfeinernden Eßsitten und Höflichkeitsformen, in einem veränderten Umgang mit Körper und Hygiene, in der Ausbildung von Scham- und Peinlichkeitsschwellen. Ein fester Kanon „zivilisierter“ Verhaltensnormen im Sinne ästhetischer wie sittlicher Muster geht den Menschen in Fleisch und Blut über, dessen Einhaltung darüber entscheidet, welche „Zivilisationsstufe“ man für sich selbst beanspruchen kann bzw. von anderen zugeschrieben erhält. Denn Zivilisation meint stets auch

eine Welt der Unterschiede und Abgrenzungen – dem geographischen Draußen wie dem sozialen Unten gegenüber: Wer anders ist, ist „unzivilisiert“.

Elias führt dabei in einer Art von historischer Kulturosoziologie vor, wie es dieses Distinktionsprinzip zunächst dem Adel ermöglicht, sich durch Lebensstil und Weltläufigkeit vom Rest der Gesellschaft kulturell abzugrenzen; wie sich dann das Bürgertum über seine Bildungs- und Geschäftsstrategien emanzipiert und wie dieses Zivilisationskonzept schließlich umgesetzt wird in die modernen Bilder von nationalen Mentalitäten und Charakteren. So empfindet die deutsche Romantik die französische wie die englische „Zivilisation“ als „kalt“, als „herzlos“, und sie bekämpft mit diesem kulturellen Negativbild ebenso die politische Vormachtstellung der beiden Großmächte in Europa wie auch die soziale Vormachtstellung des Adels in Deutschland. Dagegen stellt sie eine andere, nämlich die eigene, deutsche „Kultur“ der Charakter- und der Herzensbildung, die als „deutsche Art“ eben nicht zivilisatorisch anerzogen, sondern ererbt sei.

In seinen Darstellungen macht Elias (1976) einerseits also auf das dichte ideologische Unterfutter aufmerksam, das den Begriffen Zivilisation und Kultur im Rahmen semantischer Umdeutungen unterlegt wird. Damit verkörpern sie bis heute auch ideologische Kampfbegriffe in öffentlichen Diskursen über Geschichte und Gesellschaft. Andererseits unterstreicht er die zentrale Bedeutung, die diesem Prozeß der Zivilisation als einem Akt der „kulturellen Vergesellschaftung“ des Individuums zukommt. Gesellschaftliche Werte- und Deutungshorizonte werden dadurch verinnerlicht und für allgemeingültig erklärt, daß sie nicht normativ durch Politik oktroyiert, sondern durch die eigene kulturelle Praxis der Menschen, von ihnen selbst zu ihrer „zweiten Natur“ gemacht werden. Kultur erhält damit eine doppelte Bedeutung: Sie verkörpert den empirischen Stoff der geschichtlichen Entwicklung, und sie bildet zugleich dessen analytische Erklärungsfolie; sie ist historische Handlungsdimension und gesellschaftliche Deutungsdimension in einem.

Zur selben Zeit wie die Rezeption von Elias erfolgt die Beschäftigung mit jener „anglomaxistischen Kulturdebatte“, von der schon die Rede war und die neue Antworten auf die Frage verspricht, was unter Kultur nun eigentlich zu verstehen sei. Neben dem Historiker Edward P. Thompson, der mit seinen Arbeiten zur vor- und frühindustriellen Volks- und Arbeiterkultur neue Einblicke in eine Geschichte sozialer Erfahrungsweisen und Lernprozesse eröffnet, muß hier vor allem der Name des Literatur- und Sozialwissenschaftlers Raymond Williams genannt werden. Williams geht von einer „gesellschaftliche(n) Bestimmung“ der Kultur aus, „in der diese als Be-

schreibung einer bestimmten Lebensweise erscheint, deren Werte sich nicht nur in Kunst und Erziehung ausdrücken, sondern auch in gesellschaftlichen Institutionen und im ganzen gewöhnlichen Alltagsverhalten. Demnach hätte eine Analyse von Kultur eine Klärung jener Bedeutungen und Werte anzustreben, die von einer bestimmten Lebensweise, einer bestimmten Kultur implizit oder explizit verkörpert werden.“ Williams fragt also nach spezifischen Profilen der Kultur, die innerhalb eines bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Rahmens einzelnen Trägergruppen wie Schichten oder Klassen zuzuordnen sind. Wichtige Beobachtungsfelder sind für ihn dabei die „Organisierung der Produktion“, „die Struktur der Familie“ oder „die charakteristischen Kommunikationsformen“ des alltäglichen Lebens. „Eine sinnvolle Kulturanalyse beginnt mit der Entdeckung charakteristischer Muster, und eine allgemeine Kulturanalyse beschäftigt sich mit den Beziehungen zwischen diesen Mustern“. Sie versuche, „das Wesen der Organisation“ kultureller Praxen und Werte zu ergründen, die „das ganze Leben“ umfassen, „*the whole way of life*“. Williams spricht ausdrücklich von „Praktiken, Bedeutungen und Werten“, die „nicht irgendwie abstrakt sind, sondern organisiert und gelebt werden.“ (Williams 1977: 45f., 190) Kultur weitet sich für ihn zum praktischen Lebensvollzug, den der einzelne in sozialen Gruppierungen und unter historisch sich verändernden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen erfährt – Kultur *ist* das Leben.

Diese beiden Auffassungen – Elias' prozeßorientierter Zivilisationsbegriff und Williams' weiter Kulturbegriff – üben, so unterschiedlich sie in ihren Ausgangsperspektiven auch sind, nachhaltige Wirkung auf die Diskussionen um das Verständnis von Kultur in der Volkskunde der siebziger Jahre aus. Nicht zuletzt deshalb, weil Elias' Überlegungen neue Verbindungen zur Soziologie und Psychologie eröffnen, während die Arbeiten von Thompson und Williams neue geschichts- und literaturwissenschaftliche Denkweisen näherbringen. Damit erscheint die Kultur nun als „die andere Seite“ der Gesellschaft, wie gerne formuliert wird, als jenes weite Spektrum von sozialen Ausdrucksformen „gelebter Wirklichkeit“, in dem sich gemeinsame historische Prägungen einer Gesellschaft abbilden, in dem sich aber auch deren interne soziale Unterschiede und Spannungen äußern.

Gefragt wird in den sich daran anschließenden Forschungen daher insbesondere nach alternativen und oppositionellen Kulturpraxen, nach sozialen Gruppen und Lebensweisen, die gegen den Strom zivilisatorischer Prozesse und bürgerlicher Lebensstile eigene, „andere“ Sinngebungen und Formen sozialer wie politischer Praxis zu behaupten versuchen. Im geschichtlichen Raum sucht man solche „Gegenkulturen“ in Bereichen der vorindustriellen Volkskultur, der

„plebejischen Kultur“ der Besitzlosen und dann der industriellen Arbeiterkultur (Dülmen/Schindler 1984; Lehmann 1984). In der Gegenwart sind es insbesondere die „Subkulturen“ der Jugendlichen, der Migranten und der Alternativbewegungen, die zum Gegenstand einer neuen Forschungsrichtung werden: jener Cultural Studies, die sich – angestoßen vom Centre for Contemporary Cultural Studies in Birmingham – in der europäischen und amerikanischen Kulturforschung ausbreiten und die deren Augenmerk stärker auf Strategien der kulturellen Selbstdarstellung und Abgrenzung von Sozial- und Altersgruppen lenken (Schwendter 1973). Wesentlich erscheint, wie sich soziale Gruppen in Geschichte und Gegenwart *selbst*, also in ihren eigenen kulturellen Repräsentationen und Definitionen, wahrnehmen und darstellen.

Ein „semiotischer“ Kulturbegriff?

Mit dieser Erweiterung und Öffnung wird freilich auch die gesamte Last der theoretischen Definitionsproblematik des Kulturbegriffs mit übernommen. Ebenso wie Gesellschaft ist Kultur nun nicht mehr nur als ein Kanon von Phänomenen und Beobachtungen zu umschreiben, der sich thematisch sammeln, empirisch füllen und dann einfach als Gegenstandsbereich beschreiben ließe. Als ein System gesellschaftlicher Verständigungsweisen wie als Leitbegriff wissenschaftlicher Analyse muß Kultur vielmehr in ihrer systematischen und theoretischen „Erklärungsfähigkeit erweitert“ werden (Korff 1978: 38). Der Münchner Volkskundler Helge Gerndt sieht diese schwierige Klippe und versucht sie gleichzeitig listig zu umschiffen, wenn er argumentiert: „Kultur als ein Forschungsfeld zu begreifen verlangt nicht, Kultur zu definieren. Im Gegenteil: Es verlangt die Einsicht, daß es unergiebig ist, immer neue Definitionsversuche von Kultur in rein theoretischer Diskussion gegeneinander abzuwägen. ‚Kultur‘ kann den Kulturwissenschaften kein scharf ausgegrenzter, analytischer Begriff sein, so wenig wie die Psychologen ‚Psyche‘ oder die Biologen ‚Leben‘ präzise bestimmen können. Immer handelt es sich hier um lockere Umschreibungen für Arbeitsfelder, um allgemeine Verständigungsbegriffe. Von Forschungsfall zu Forschungsfall müssen diese freilich *unter bestimmten Aspekten* genau gefaßt, das heißt modellhaft formuliert werden.“ (Gerndt 1986: 11f.)

Auch wer mit der Charakterisierung der Kultur als ein „Forschungsfeld“ nicht ganz einverstanden sein mag, wird sich der Logik dieser Argumentation wohl grundsätzlich anschließen. Zumindest dahingehend, daß generelle Definitionsversuche des Kulturbegriffs für die ethnologische Forschung nur insofern hilfreich sind, als sie die perspektivischen Vorverständnisse eines Forschungskonzeptes

transparent machen können. Mit anderen Worten: Kultur läßt sich auf der theoretischen Ebene nicht allgemeingültig und „erschöpfend“ vordefinieren, sondern nur „hinreichend“ erläutern im Sinne einer speziellen Blickrichtung, deren definitorische Qualitäten und Erkenntnismöglichkeiten sich letztlich erst in ihrer Anwendung am jeweiligen Untersuchungsgegenstand erweisen.

Der Kulturanthropologe Clifford Geertz hat vor einiger Zeit ein solches Verständigungskonzept formuliert, das nicht nur in den ethnologischen Diskussionen der letzten Jahre vielfach zitiert wird, weil es offen und flexibel genug erscheint, um in vielfältigen Forschungszusammenhängen sinnvolle Anwendung finden zu können. Auch ich habe Geertz in diesem Band bereits mehrfach in Kurzform bemüht, daher soll er hier endlich in seiner längeren und differenzierteren Formulierung zu Wort kommen. Geertz bezieht sich auf einen „semiotischen“, also auf zeichenhafte Bedeutungen angelegten Kulturbegriff, wenn er schreibt: „Der Kulturbegriff, den ich vertrete ..., ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht.“ (Geertz 1987: 9)

Anders als bei Elias oder Williams ist in dieser Definition die materielle Seite der Kultur, die Beziehungen des Menschen zu seiner sozialen Umwelt wie auch zu deren politisch-ökonomischen Rahmenbedingungen, nicht explizit angesprochen, eher nur implizit mitgedacht. Und es schwingt darin wohl auch noch die klassische ethnologische Vorstellung von homogenen kulturellen Einheiten untergründig mit. Daraus mögen sich Probleme ergeben, wenn der „semiotische“ Kode der Kultur als ein vermeintlich rein ästhetischer und gemeinschaftlicher, also herrschaftsfreier mißverstanden wird. Andererseits ermöglichen das Bild vom „Bedeutungsgewebe“ und die Betonung des „Selbstgesponnenen“ eine Vorstellung, die dieses Gewebe „Kultur“ als etwas ständig in Herstellung Begriffenes, als etwas unbegrenzt Umdeutbares und damit als etwas jeweils neu zu Interpretierendes zu betrachten vermag. Im Mittelpunkt stehen die Akteure – jene, die sich als Handelnde, wie jene, die sich als Beobachtende verstehen – und deren unterschiedliche Sinngebungen, die sich nur im jeweiligen Tun verwirklichen. Dabei sind die Akteure ständig in beiden Rollen engagiert: Sie handeln und beobachten zugleich, lediglich mit situativ wechselnden Gewichtungen. So ist Kultur einerseits überall, könnte man pointiert formulieren. Aber sie *ist* andererseits doch wiederum nur dort, wo zur „Kultur des Tuns“ eine „Kultur des Deutens“ hinzutritt, wo Menschen sich selbst wie andere

Menschen zum Gegenstand einer solchen Suche nach Verstehen machen – im Extremfall als professionell beobachtende und deutende Ethnologen.¹⁷

Damit widerspricht Geertz' Auffassung allen Versuchen, den Zusammenhang von Kultur und Gesellschaft in ein einfaches Abbildungsverhältnis zu bringen. Vor allem das gewohnte Denken in nationalen Begriffen, das uns Nation und Kultur als Einheit vorstellt bzw. Kulturen stets im nationalen Plural begreifen läßt, zieht räumliche, soziale oder ethnische Grenzlinien, die uns ein allzu simples Maßstabsverhältnis von 1:1 vorspiegeln. Gewiß weist das „Bedeutungsgewebe“ der Kultur stets auch national oder ethnisch eingefärbte Fäden auf, formiert es sich immer wieder in sozial verknoteten und verdichteten Mustern. Doch stellen sich diese Webstrukturen stets als etwas „Bedeutungsvolles“ dar, verlangen vom Beobachter also „Deutung“. Sie erlauben ihm keineswegs den einfachen Rückschluß, die sich so präsentierenden kulturellen Phänomene – Nation, Gemeinschaft, Volk – seien identisch mit der Tiefenstruktur des dahinter liegenden sozialen Geländes. Vielmehr müssen sie zunächst als ein gesellschaftlicher Repräsentationsakt betrachtet werden, als der Versuch einer absichtsvollen nationalen, ethnischen oder sozialen „Erzählung“ der Akteure, die dem Beobachter ihre „Sicht der Welt“ als die alleingültige nahelegen wollen. Deren strategischer Sinn und symbolischer Gehalt sind erst einmal zu lesen und zu entziffern, bevor ein kulturelles Phänomen als Form und Zeichen gesellschaftlicher Praxis verstanden werden kann.

Kritische Köpfe nehmen gerade diesen kulturellen Repräsentationseffekt inzwischen zum Anlaß, die Nützlichkeit des Kulturbegriffs generell in Zweifel zu ziehen und zu überlegen, ob nicht andere, weniger abgenutzte und doppeldeutige Leitbegriffe zu finden sind. Bislang freilich nicht mit überzeugendem Erfolg. Der Vorschlag etwa, die Dimension des Kulturellen durch einen Diskursbegriff zu ersetzen, in dem sich dann – in Anlehnung an Michel Foucault – die konkurrierenden sozialen und historischen Ordnungssysteme menschlichen Wahrnehmens, Erfahrens und Handelns widerspiegeln, tituliert das Problem bestenfalls um. Ähnlich verhält es sich auch mit anderen Ersatzbegriffen wie „Identität“ oder „Repräsentation“, die allesamt nicht die semantische „Weite“ des Kulturbegriffs erreichen.

Mir scheinen dieser Kulturbegriff und seine Deutung als eine Praxis sozialer Verständigung und symbolischer Darstellung gerade für eine Europäische Ethnologie nach wie vor sinnvoll zu sein. Ich würde da mit dem schwedischen Ethnologen Ulf Hannerz argumentieren, wenn er fordert, daß „diejenigen unter uns, die von sich selbst behaupten, über eine gewisse Sachkenntnis im Bereiche des Kulturellen zu verfügen, und die auch von Laien als Experten angesehen

werden, lieber als Kritiker und Schiedsrichter gegen unakzeptable Verwendungen von ‚Kultur‘ und ähnlichen Konzepten Stellung beziehen (sollten), statt einfach das Feld zu räumen“ (Hannerz 1995: 76). Denn es sind letztlich weniger die kulturphilosophischen als vielmehr die kulturpraktischen Fragen, an denen das Fach sein erworbenes theoretisches wie methodisches Rüstzeug erfolgversprechend anwenden kann: bei der Analyse der Prozesse sozialen Wahrnehmens und Deutens, der Beziehungen zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, des Aushandelns von sozialen Sinnzusammenhängen, der Praktiken symbolischer Ein- und Ausgrenzung.¹⁸ Da erweist sich Kultur als ein komplexer, nie statischer und homogener, sondern bei jedem näheren Hinsehen in seiner Vielsinnigkeit auch noch geheimnisvoller „modus vivendi“.

Eben dieses Geheimnisvolle will eine Kulturwissenschaft ergründen, wenn sie vom kulturellen „Anderen“ spricht. Der Sozialwissenschaftler Heinz Bude hat dies sehr stimmig und nicht ohne Selbstironie so formuliert: „Die Kategorie der Kultur, so wie sie in den Sozialwissenschaften heute meistens verwendet wird, verdankt sich einem ethnologischen Effekt. Man nimmt eine Haltung künstlicher Dummheit an und wundert sich darüber, was die Leute tun, denken, fühlen und wollen. Um zu verstehen, so das bekannte Wittgenstein-Argument, was in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raum ‚schön‘, ‚gerecht‘ oder ‚effizient‘ bedeutet, muß man eine ganze Kultur beschreiben. Die Passanten auf der Straße werden zu Mitgliedern eines fremden Stammes, deren Verhalten man ganz genau beobachten muß: ihr Lächeln und ihre Gesten, die Art und Weise, wie sie sich als einzelne, als Paar oder als Gruppe bewegen, wie sie ihre Tasche tragen oder wie sie einen Imbiß zu sich nehmen – und man muß Überlegungen darüber anstellen, wie sie ihre Notdurft verrichten, wie sie mit ihren Kindern sprechen oder welche Liebespiele sie bevorzugen. Und man hofft, diese vielen Beobachtungen in Gedanken so arrangieren zu können, daß die Wechselbedingtheit der Teile innerhalb einer übergreifenden Gefügesetzlichkeit zu erkennen ist. Und am Ende hat alles seinen tiefen und stillen Sinn.“ (Bude 1995: 775f.)

Alltägliche Lebenswelt

Diese Auffassung läßt die Alltagswelt als den jeweils konkreten Ort und die konkrete Zeit erscheinen, in denen Kultur „gelebt“ und zugleich beobachtet wird. In den Mikrostrukturen dieses Alltags und in den Handlungslogiken seiner sozialen Akteure müssen sich die Wirkungen jenes kulturellen „Bedeutungsgewebes“ zeigen, jener „unbewußten Bedingungen des sozialen Lebens“, von denen Lévi-Strauss

als den eigentlichen und originären Forschungsgegenständen einer Ethnologie gesprochen hatte.

Dabei weist dieser Alltagsbegriff, sobald er definitiv festgemacht werden soll, ähnliche Unschärfen auf wie der Kulturbegriff. Und wie dieser war er in manchen klassischen Forschungsfeldern der Volks- und Völkerkunde in gewisser Weise schon empirisch angelegt, bevor er in den 1970er Jahren explizit eingeführt wird. Dort lenkt vor allem die Soziologie ihren Blick von der Gesellschaft zunehmend auf die Ebene der Lebenswelt, auf jenen engeren Erfahrungsraum, in dem sich die materiellen Bedingungen und die institutionellen Ordnungen des Lebens mit dessen individuellen Wahrnehmungen und kollektiven Deutungsweisen verbinden. Auf dieses Zusammenspiel verweisen besonders nachdrücklich die Überlegungen des Philosophen Edmund Husserl und des Soziologen Alfred Schütz, die diese Lebenswelt als eine „subjektive Welt“ deuten und sie einer systematischen Beobachtung unterziehen. Für Schütz verkörpert sich darin jener „Wirklichkeitsbereich, an dem der Mensch in unausweichlicher, regelmäßiger Wiederkehr teilnimmt. Die alltägliche Lebenswelt ist die Wirklichkeitsregion, in die der Mensch eingreifen und die er verändern kann, indem er in ihr durch Vermittlung seines Lebens wirkt. (...) Nur in der alltäglichen Lebenswelt kann sich eine gemeinsame kommunikative Umwelt konstituieren.“ (Schütz/Luckmann 1975: 25) Dort ist „jener Wirklichkeitsbereich, den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet.“ (Husserl 1954: 136) Es ist aber zugleich ein Bereich, in den auch die „großen Strukturen“ von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft hineinwirken. Lebenswelt meint kein exterritoriales Spielfeld der Subjekte, sondern einen gesellschaftlichen Raum, dessen Horizont im übrigen auch längst durch die Wirkung der Medien erweitert und entgrenzt ist (Sprondel/Gratthoff 1979).

Diese alltagsweltlich orientierte Perspektive erscheint nicht zuletzt deshalb attraktiv, weil sie sich entschieden den sozialen Akteuren zuwendet. Sie stößt daher vielfältige mikrosoziologische Forschungen an, fordert zugleich aber auch Kritik heraus. So argumentiert der französische Soziologe Henry Lefebvre, daß dieser Alltag in der spät-kapitalistischen Gesellschaft keine lebensweltliche Einheit mehr bilde, sondern in zwei Teile zerbrochen sei: in die Sphäre des Arbeitslebens und in jene eines „wirklichen Lebens“, wobei die eine die „öffentliche Kultur“, die andere die „Alltagskultur“ verkörpere. Dabei spiegle jene alltägliche Lebenswelt mehr das Private wider, mit dem die öffentlichen Belange von Politik und Kultur nurmehr scheinhaft verbunden, da in der subjektiven Erfahrung der Menschen kaum mehr auffindbar seien. Lefebvre fordert deshalb dazu auf, den Alltag nicht

nur in dieser lebensweltlich vorfindbaren Form zu untersuchen, sondern auch jene Wirkungszusammenhänge schärfer ins Auge zu fassen, die aus ökonomischen wie politischen Gründen aus ihm abgezogen bzw. in ihm unsichtbar gemacht worden seien: Strategien der Herrschaft vor allem, Formen sozialer Ungleichheit, Techniken der Bedürfnismanipulation (Lefèbvre 1972).

Mit diesem soziologischen Vorstoß in die Alltagswelten und seinen kritischen Kommentierungen fällt fast gleichzeitig eine Bewegung zusammen, die nun auch die Erforschung der historischen Dimension dieses Alltags fordert: eine „Alltagsgeschichte“ gesellschaftlicher wie individueller Erfahrungen. In Abwendung von der abstrakten Institutionen- und Strukturgeschichte soll ein Weg gesucht werden zu den historischen Subjekten, insbesondere zur Geschichte „der vielen“, die bislang anonym geblieben sind (Lüdtke 1989). Diese Bewegung folgt den Vorbildern der englischen History Workshops und der afro-amerikanischen Roots-Bewegung und rekrutiert sich nicht nur aus akademischem Personal, sondern greift über auf interessierte Laienforscher sowie auf ein Publikum, das sich für Probleme lokaler und regionaler Geschichte, Kultur und Ökologie zunehmend interessiert. So entsteht ein Programm, das wissenschaftliche mit politischen Ansprüchen verbindet und das wiederum auf akademische Forschungsperspektiven zurückwirkt.¹⁹

Alltagsforschung wird in diesem Zusammenhang zwar sehr oft auch nur als eine erweiterte Art lokaler Historiographie betrieben, aber ihr Konzept baut durchaus auf theoretischen Reflexionen auf: Alltag soll einerseits verstanden sein als ein Modell historisch geprägter Erfahrungsräume und Erfahrungsweisen, in dem sich jene geschichtlichen wie lebensgeschichtlichen Formen sozialer Wahrnehmung und sozialen Wissens erfassen lassen (Berger/Luckmann 1969), über die in der Geschichtsschreibung noch sehr wenige Kenntnisse vorliegen. Unter dieser Fragestellung müssen die vorhandenen historischen Quellen neu gelesen und interpretiert werden. Andererseits bezeichnet dieser Alltag ein Wirkungsfeld gesamtgesellschaftlicher Wandlungsprozesse, die in ihn münden, durch ihn übersetzt, verarbeitet und somit leb-bar gemacht werden. Er vermag also Auskunft darüber zu geben, wie sich der historische Wandel in den Poren der Gesellschaft vollzieht, nicht als Haupt- und Staatsaktion, sondern als sozialer Lernprozeß „vor Ort“. Und zum dritten – fast schon ethnologisch gedacht – will diese Alltagsgeschichte ihre Bilder und Porträts der Geschichtslandschaft in den Begriffen der historischen Akteure selbst entwerfen, also in den zeitgenössischen Selbstbeschreibungen und Aussagen, die sich durch eine hermeneutische Analyse schriftlicher Quellen oder in zeitgeschichtlichen Interviews rekonstruieren lassen (Frykman/Löfgren 1996).

Gemeindestudien

Die Volkskunde beteiligt sich sehr intensiv an dieser Alltagserforschung, wobei sie ihren nunmehr erweiterten Kulturbegriff mit dem lebensweltlichen Zugang zu einem Konzept der Alltagskulturforschung verbindet. Dies liegt nahe, da die ältere Volkskunde mit vielen ihrer Forschungsgegenstände und -methoden bereits in diese Richtung wies. Reisebeschreibungen, regionale Ethnographien oder Dokumentationen zu bäuerlicher Arbeit, Kleidung und Nahrung befragten implizit einen historischen Alltag nach seinen ideellen wie materiellen Gestaltungsformen. Vor allem die Vorstellungen von „Sitte und Brauch“ als den kulturellen Regulativen dörflichen Lebens, als eine Art „kulturelle Grammatik“ (Hermann Bausinger) historischer Lebenswelt, nahmen gleichsam eine alltagskulturelle Perspektive vorweg. Freilich eine Perspektive, die sich vor allem auf die statischen Elemente, auf die kulturellen Traditionen dörflich-bäuerlichen Lebens bezog und diese damit dem geschichtlichen Wandel entzogen sah.

In der seit den siebziger Jahren begonnenen Dorf- und Gemeindeforschung wird nun versucht, diesen ahistorischen Blick vor einem alltagsgeschichtlichen Horizont zu überwinden. Die Vorstellung einer derartigen Alltagsethnographie geht davon aus, daß sich im begrenzten Ausschnitt einer dörflichen Gesellschaft deren historische Erfahrungen und soziale Ordnungen, kulturelle Verkehrsformen und soziale Gruppierungen sehr präzise beobachten und in ihrem Zusammenwirken als ein überschaubares „soziales Universum“ analysieren lassen. Dabei stehen zunächst zwei Fragenkomplexe im Vordergrund: Zum einen wird untersucht, wie sich die Wirkungen der Industrialisierung und der Modernisierung des 19. und 20. Jahrhunderts in dörflichen Lebenswelten niederschlagen, in welchen Erfahrungsmustern der soziale und kulturelle Wandel also verarbeitet wird bzw. wie sich solche Lebenswelten umgekehrt gegen gesellschaftliche Wandlungsprozesse abzuschotten versuchen. Der Tübinger Kulturwissenschaftler Utz Jeggle verweist auf solche Bornierungen im lebensweltlichen Horizont, wenn er formuliert: „Alltag bedeutet beides: eine spezifische Welt und eine Anschauungsweise, die zu ihr paßt und die nur zumutbare Erfahrungen durchläßt.“ (Jeggle 1978: 125) Zum andern richten sich die Fragen darauf, wie die sich selbst oft genug als „Gemeinschaft“ gebärdende dörfliche Gesellschaft in ihrem Inneren differenziert ist, welche Lage- und Statusunterschiede und welche geschlechts- wie altersspezifischen Rollenvorstellungen sie prägen.

Mit dieser Betonung des sozialen Wandels wie der inneren Hierarchien und Herrschaftsformen wird dem alten volkskundlichen Bild

von der bauerlichen Dorfidylle eine Absage erteilt. Das Dorf wird endlich in die Geschichte und Gesellschaft „eingemeindet“. Nicht mehr Tradition und Überlieferung stehen nun als Untersuchungsgegenstände allein im Vordergrund, sondern – in Fortsetzung insbesondere der Arbeiten der „Münchner Schule“ aus den sechziger Jahren – genaue statistische wie biographische Forschungen zur Entwicklung von Arbeits- und Berufverhältnissen, zum Umgang mit privaten und öffentlichen Räumen, zum Wandel von Wohn- und Freizeitformen, zur Bedeutung von lokalen Politik- und Vereinslandschaften, von Verwandtschafts- und Nachbarschaftsnetzwerken, von Religion und Kirche. Dabei wirken auch die Vorbilder der Community Studies der amerikanischen Stadtsoziologie wie -anthropologie nach.

Ein „neuer Realismus“ zieht mit dieser Alltagsforschung in das Fach ein, der sich nicht zufällig am klassischen volkskundlichen Lieblingsobjekt festmacht. Jenes Bild vom dörflichen „Volksleben“ erhält jetzt ein ganz anderes, schärferes, aber auch menschlicheres Profil. In seiner historischen Studie mit dem beziehungsvollen Untertitel *«Zum Prozeß der Zivilisation in einem schwäbischen Dorf»* schreibt Jeggle: „Die Kiebinger halten die Geschichte ihres Dorfes wie die ihrer selbst weitgehend für Naturgeschichte. Auch damit stehen sie nicht allein, und es ist sicher mit eine Folge des Hungers, daß man mit leerem Bauch nicht lernt, über die Gründe des Mangels nachzudenken, sondern daß der Alltag darin aufgeht, ihn zu stillen. Das ist weitgehend so geblieben, Geschichte interessiert nur als habhaftes Erben von Dingen, nicht aber von Wissen und Können: das erscheint als Teil der biologischen Grundausstattung der Kiebinger. Hier ist das Kiebinger Leben vielleicht am stärksten der Geschichte verhaftet, ohne sich dessen auch nur für einen Moment bewußt zu sein: die Wahrnehmung der heutigen Welt ist zutiefst der gestrigen verpflichtet. Die Art der Arbeit, die vorwiegend bauerlich geprägt war, und ihre Erträge, die überwiegend Armut bedeuteten, haben die Erfahrungsmodalitäten bis heute geprägt und damit auch die Handlungsweisen festgelegt. Ein Kiebinger sieht sich, seine Frau, seine Kinder, seine Äcker, seine Tiere, sein Auto anders als ein Städter oder ein Volkskundler. Wie er sie sieht, ist wiederum nur aus den Handlungen abzulesen, die uns vielfach fremd und unverständlich erscheinen, wenn wir sie nicht als Folge eines anderen Wahrnehmungssystems ernst nehmen. Ein Familienvater bringt es fertig, seine Kinder vor uns zu tätscheln und stolz auf Grund von irgendwelchen Schulleistungen zu loben und im nächsten Moment, wenn sich das begabte Kind auf seine Zigarre setzt, dasselbe wie ein Stück Holz mit den Füßen zu treten.“ (Jeggle 1977: 283ff.)

Das ist kein romantisches, anheimelndes Bild dörflicher Gemeinschaft mehr, sondern ein mitunter sehr hart gezeichnetes. Dabei muß man sich stets fragen, inwieweit es auch ein faires bleibt, inwieweit die unterschiedlichen Wahrnehmungsweisen und Urteile der Forschenden und Beforschten in ihren Blickwinkeln und Motiven transparent bleiben. Denn hier wird offenkundig, wie sehr Forschung zugleich Interaktion und Interpretation bedeutet: die Interaktion mit Menschen, Situationen und Quellen, in der Deutungen und Bedeutungen erst auszuhandeln sind, in der auch die Gelegenheit zur „Gegenrede“ gegeben sein muß; die Interpretation von vermeintlichen Fakten und Informationen, die doch durch die eigene „kulturelle Brille“ des Forschers ausgewählt und gewichtet werden. Es ist nun vielfach wirkliche „Feldforschung“, die in der neuen volkskundlichen Gemeindeforschung stattfindet und deren große methodologische wie ethisch-moralische Probleme jetzt deutlicher zu greifen sind.²⁰ Diese Form der Alltagserforschung wird in vielen Feldern angewandt, um den sozial, geschlechtlich und generativ unterschiedlichen „Arrangements alltäglicher Lebensführung“ in unserer Gegenwartsgesellschaft näherzukommen (Jurczyk/Rerrich 1993). Dahinter steht die Vorstellung, daß die Gestaltung und der Rhythmus von Lebensverläufen in seiner jeweiligen individuellen Komplexität jenes „eigentliche Leben“ ausmache, dessen Erforschung sich Volkskunde/Europäische Ethnologie als „Alltagswissenschaft“ verschrieben hat. Dabei wird der historisch vertiefenden Perspektive auf den Gegenstand Priorität eingeräumt gegenüber dem synchronen Gesellschafts- und Kulturvergleich, wie er in der Völkerkunde doch recht selbstverständlich betrieben wurde und wird. Auch dies mag nochmals mit erklären, weshalb sich die deutsche Volkskunde selbst in ihren Reformflügeln der amerikanischen Anthropologie erst vergleichsweise spät öffnete.

Kulturalisierung: Zuviel Kultur?

Dieser alltags- und lebensweltlichen Orientierung ist vorgehalten worden, mit dem Blick in die „kleine Welt“ flüchte sie auch in eine „kleine Geschichte“ der Harmonien und der Idyllen. Diese Kritik mag in manchen Punkten ihre Berechtigung gehabt haben (Lipp 1993), aber sie taugt gewiß nicht als Tenor einer Bilanz. Denn als zentrale Felder der Alltagsgeschichts- und Alltagskulturforschung haben sich nicht etwa die Nischen von Geschichte und Gesellschaft erwiesen, sondern vielmehr wesentliche soziale Problemzonen. Forschungen zur Arbeitergeschichte, zur Geschichte sozialer Protestbewegungen, zur Dorfgesellschaft oder zu Lebensläufen in der Migration suchen bewußt jene Konfliktfelder auf, in denen immer wieder

um die politischen Bedingungen wie die sozialen Deutungen von „Menschlichkeit“ gekämpft wird. Insbesondere hat sich die Alltagsforschung zweier Themenbereiche angenommen, die vorher in vieler Hinsicht systematisch unausgeleuchtet waren: einer Erfahrungsgeschichte des Nationalsozialismus und der Frauen- und Geschlechtergeschichte. Für die Zeit der NS-Diktatur hat gerade der alltagsgeschichtliche Blick deutlich gemacht, wie schwer Trennungslinien zwischen den Opfern und den Tätern zu ziehen sind, wie kompliziert sich NS-Geschichte und Lebensgeschichten ineinander verwoben haben und wie sehr die individuelle wie die kollektive Erinnerung in Deutschland dazu neigen, für diese Zeit ein privates Leben außerhalb und unterhalb des Nazismus zu behaupten.²¹ Und in den Forschungen zur Frauen- und Geschlechtergeschichte sind vielfach zum ersten Mal „subjektive“ historische Erfahrungswelten ausgeleuchtet worden, die vorher als unwichtig oder quellenmäßig nicht erschließbar galten. Diese „Entdeckungen“ wie deren systematische Fortsetzung in historisch-anthropologischen Arbeiten oder in Gender Studies haben wesentlich zur heutigen Erkenntnis beigetragen, wie nachhaltig geschlechtsspezifische Erfahrungsdimensionen unsere gesamte Geschichte und Gegenwart prägen (Hausen/Wunder 1992; Honegger 1991).

Ein zweites und, wie mir scheint, gewichtigeres Problem hängt mit dem Doppelcharakter des Alltagsbegriffs zusammen. Zum einen bezieht er sich auf Formen eines Alltagsbewußtseins, das als gesellschaftlich vorhandene Routine, als empirisch verfügbares, aber nicht reflektiertes Wissen vorausgesetzt wird. Zum anderen meint er ein wissenschaftliches Erklärungsmodell, das eben diese Dimension des weithin unbewußten Alltagsbewußtseins erschließen soll. Diese beiden Geltungsbereiche des Alltagsbegriffs sind jedoch nicht identisch, sondern verhalten sich in mancher Hinsicht sogar gegenläufig zueinander. Wo die empirische Alltagswelt Wahrnehmungen ausblenden muß, um sich ihren geschlossenen und damit „logischen“ Erfahrungshorizont zu erhalten, muß die wissenschaftliche Alltagsanalyse umgekehrt gerade diese Ausblendungen mit reflektieren, sie in ihren Ursachen und Begründungen rekonstruieren. Und wo die praktizierte Kultur die Gestalt symbolischer Formen, Handlungen und Beziehungen annimmt, deren Ursachen und Inhalte sie über die Symbolgestalt jedoch vielfach zu verschleiern versucht, muß die wissenschaftliche Kulturanalyse diese Schleier zu lüften versuchen, um die Logik kulturellen Verhaltens zu erklären (Honer 1993).

Der wissenschaftliche Begriff „Alltagskultur“ reflektiert also mehr als ihr empirischer Gegenstand, da er nicht wie dieser in Selbstverstandem aufgeht, sondern Kultur in ihren gesellschaftlichen Bedingungen und Kontexten jeweils erklären muß. Er steht damit aber in

der Gefahr, auch solche Phänomene und Prozesse kurzerhand zu „kulturellen“ zu erklären, die zunächst in gesellschaftlichen und politischen Ursachen begründet sind. Es ist eine Gefahr der „Kulturalisierung“ unseres Blickes auf die Gesellschaft, einer möglicherweise zu starken Fixierung auf die Zeichen und die Formen menschlichen Handelns zu Lasten der politischen Motive und der sozialen Ursachen. So verkörpern sich im Geschlechterverhältnis eben nicht nur kulturelle Praxen, sondern auch gesellschaftspolitische Macht- und Herrschaftsmittel. Ausländerfeindlichkeit läßt sich nicht nur als kulturelle Abgrenzungsstrategie erklären, sondern muß in ihren sozialen Ursachen und politischen Zielsetzungen zurückverfolgt werden, um nicht bei der simplen Formel zu enden, sie sei lediglich eine mentale Reaktion auf ein kulturelles „Anderssein“. Die Selbstdarstellung als „ethnische“ Gruppe bedeutet auch ein Stück kultureller Inszenierung, durch die Anerkennung, Rechte und Mittel eingefordert werden; und kulturelles „Anderssein“ fußt sehr oft auf sozialen Lagerunterschieden, in denen sich ungleiche *materielle* Lebenschancen ausdrücken – nicht einfach unterschiedliche Lebensstile, wie gern suggeriert wird. Mit anderen Worten: Die gewünschte Nähe des Kultur- und Alltagsbegriffs zur Praxis der Menschen bedeutet auch eine hohe theoretische und methodologische Herausforderung, weil sie deutlich macht, wie eng Kultur und Gesellschaft, wie eng aber auch Gesellschaftspraxis und Wissenschaftspraxis ineinander verwoben sind (Kaschuba 1995b). Als Alltagsmenschen teilen wir vielfach jene zeitgeisthaft praktizierten Kultur- und Politikauffassungen, die wir als WissenschaftlerInnen kritisch und distanziert beleuchten wollen.

2. Konstruktionen: Identität und Ethnizität

Man kann diese Feststellungen gleich auf die beiden Begriffe ausdehnen, die nun unter dem Stichwort „Konstruktionen“ vorgestellt werden. Denn diese Charakterisierung soll darauf hinweisen, daß Vorstellungen von sozialer oder ethnischer Identität sich stets an Bilder knüpfen, in denen unbewußte wie bewußte Anteile enthalten sind: Einerseits wird damit ein umstandsloses So-Sein praktiziert und gelebt, andererseits ein absichtsvolles So-Sein/So-Erscheinen-Wollen beschrieben. Es sind stets zugleich fast reflexhafte, alltägliche Selbstverständlichkeiten und Standorte, die unser Identisch-Sein mit uns ausmachen, aber eben auch strategische Setzungen und Selbstverständnisse, die bewußte Effekte unserer Selbstdarstellung und unserer Wahrnehmung durch andere erzeugen sollen. Ethnische Identitätsvorstellungen spiegeln diese zweite Seite der „Konstruktion“ vielleicht am auffälligsten wider. Sie werden deshalb hier als ein eigenes