

schichtlichen Gründen – ohnehin schwer. Die Frage, wie sich soziale Bindungen innerhalb der Gesellschaft auch symbolisch und emotional gestalten, ob dies nicht immer zunächst über die Konstruktion eines „Anderen“ geschieht, bevor man wahrnehmen kann, „daß das Eigene auch Aspekte des Fremden birgt“ (Schiffauer 1996: 30) – diese Frage steht in gewisser Weise offenbar unter Ideologieverdacht bzw. gegen die Regeln der Political Correctness. Nun kommt der einst geworfene ethnische Bumerang jedoch zurück, und er trifft ins Zentrum der Fachidentität: Der Frage nach dem Umgang mit einem *ethnos*, das nicht mehr in grauer Geschichte, sondern mitten in der Gegenwart zu verorten ist, kann eine Europäische Ethnologie nicht länger ausweichen. Die – nicht immer glücklich geführte – Diskussion um „multikulturelle“ Konzepte gesellschaftlichen Lebens zwingt dazu, wissenschaftlich wie politisch Farbe zu bekennen.²⁸

Wenn Ethnizität also von den „Leidenschaften der kollektiven Identität“ handelt, wie Clifford Geertz einmal formulierte, dann sollte unser Fach zu zeigen versuchen, wie diese Leidenschaft zunächst in Europa erlernt wurde und welche unauslöschliche Spur sie in unserer Geschichte hinterlassen hat.²⁹ Und umgekehrt wäre zu verdeutlichen, wie sich andere, weniger schmerzhafte Formen der Erfahrung von Zusammengehörigkeit entwickelt haben – Modelle sozialer Loyalität, die im Schatten solcher dominanten Konzepte wie Nation und Ethnie geblieben sind. Das Fach hat in seiner Geschichte dazu beigetragen, derlei Alternativen unsicher und unsichtbar zu machen. Eigene Blindheiten zu korrigieren und dabei das ethnische Paradigma im Sinne des Verursacherprinzips gleich selbst mit zu entsorgen, es in konkreten ethnographischen Studien als kulturelle Denkfigur zu entideologisieren und zu entdramatisieren scheint mir heute eine lohnende Herausforderung zu sein.

3. Verortungen: Schicht und Geschlecht

Mit der Frage nach der sozialen und geschlechtlichen Ortsbestimmung innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges sind zwei Grundvorstellungen benannt, die das Thema Identität in vieler Hinsicht weiterführen bzw. es genauer fassen. Jenes generelle „Wer bin ich?“ erhält dabei die Zusatzfrage: „Wo stehe ich, wozu gehöre ich?“. Diese Fragen und die Antworten darauf geben zugleich Aufschlüsse darüber, wie wir, indem wir unsere eigene Position zu beschreiben versuchen, eine allgemeine „Ordnung der Gesellschaft“ wahrnehmen.

Die Kategorien Schicht und Geschlecht verbinden zunächst einige gemeinsame Eigenschaften: Beides sind Beschreibungsdimensionen individueller Identität, die sich allerdings nur aus der Beziehung zu

kollektiven Identitäten ergeben; beide bezeichnen meist lebenslange Ortsbestimmungen, die selten verändert oder gewechselt werden; und beide verkörpern in der Regel hierarchische Ordnungen, da das soziale *Oben* und das geschlechtliche *Männlich* in fast allen Gesellschaften auch für soziale Macht stehen, also Ungleichheit nicht nur im Sinne von „*Anderssein*“ bedeuten, sondern auch in bezug auf soziale Privilegierung und Unterprivilegierung. Worin sich beide Kategorien andererseits schon ganz oberflächlich unterscheiden, das ist die Form ihrer kulturellen Repräsentation: Während soziale Unterschiede alltagskulturell heute eher verdeckt und überspielt zu werden scheinen, werden die Unterschiede geschlechtlicher Identität kulturell betont, ja überhöht – von den Äußerlichkeiten des Körper- und Kleidungsverhaltens bis zu den Zuschreibungen innerer Werte und Geschlechterrollen. Man könnte auch sagen: Das eine wird gerne in die Sphäre soziologischer – wenn nicht: ideologischer – Modelle und Spekulationen verwiesen, das andere hingegen soziobiologischen Realitäten zugeordnet. An dieser Zuschreibung und Gegenüberstellung freilich lassen sich inzwischen (wieder) Zweifel anmelden.

Theorien sozialer Ungleichheit

In der wissenschaftlichen Epistemologie gehört die Frage nach der sozialen Schichtung zunächst einer soziologischen Betrachtungsweise der Gesellschaft an. Sie sucht nach dem inneren Gefüge und den strukturierenden Prinzipien, die eine Gesellschaft ordnen und die deren Beschreibung in Modellen eines Nebeneinander wie Übereinander sozialer Gruppen ermöglichen. Diese Vorstellung einer horizontalen wie vertikalen Ordnung geht von der historisch wie empirisch plausiblen Annahme aus, daß die Lebenschancen in jeder Gesellschaft immer, und zwar systematisch ungleich verteilt sind. Das Modell *horizontaler Ungleichheit* würde dabei zunächst nur ein *Anderssein* voraussetzen, das auf Unterschiede in der materiellen Lebensführung und den kulturellen Lebensstilen verweist, wie sie sich aus der Verschiedenartigkeit von Berufen und Einkommen, von Wohnorten und Bildungshorizonten ergeben. Die Annahme einer *vertikalen Ungleichheit* hingegen geht davon aus, daß sich durch die unterschiedliche Ausstattung mit Besitz, Bildung und Status auch eine klar abgestufte Hierarchie sozialer Macht und individueller Lebenschancen ergibt, die dauerhaft und systematisch wirkt: Hoher oder niedriger Sozialstatus bestimmt über fundamentale gesellschaftliche Handlungsoptionen und wird über Generationen vererbt, weil sozialer Aufstieg oder Abstieg nur ausnahmsweise auftritt.

Entscheidend dabei ist die doppelte Frage, ob und wie die Menschen selbst diese soziale Ungleichheit wahrnehmen und wie es dann

der Wissenschaft gelingt, solche klassifizierenden Wahrnehmungsweisen mit empirisch überprüfbaren Kriterien und Schichtungsmodellen zu verbinden. Denn deren Aufgabe kann es nur sein, das, was die Menschen als „soziale Wirklichkeit“ wahrnehmen, in Begriffen sozialer und kultureller Praxis zu fassen und in seinen systematischen materiellen wie ideellen Bedingungen zu erklären. Die Betonung muß dabei auf dem Wort Modell liegen, denn es bleibt stets der Versuch einer theoretischen Konstruktion, die das zusammenfaßt, vereinfacht und zuspitzt, was sich in den Alltagswelten in ebenso komplexen wie komplizierten Wirkungszusammenhängen vollzieht. Zugleich aber darf dieses Schichtungsmodell nicht nur deren Abbildung sein, sondern muß auch das, was sich gleichsam „hinter dem Rücken“ der Menschen vollzieht, in seine Analyse einbeziehen: „Subjektive“ Wirklichkeitsvorstellung und „objektive“ Wirklichkeitsbeschreibungen, „weiche“ Interpretationen und „harte Daten“ müssen in der Kriterienbildung also ausbalanciert werden. Diese Problemstellung ist selbstverständlich auch für die ethnologische Betrachtung von Kultur und Gesellschaft von hohem Interesse.

In der Geschichte der Sozialwissenschaften sind die einflußreichsten theoretischen Modelle, die Strukturen sozialer Ungleichheit systematisch zu analysieren versuchen, mit den beiden Namen Karl Marx und Max Weber verbunden. Ihre Überlegungen aus dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert spielen in unseren heutigen Diskussionen immer noch eine zentrale Rolle – teils, indem man ihre Überlegungen weiterverfolgt, teils, indem man sich kritisch mit ihren analytischen Begriffen und Konzepten auseinandersetzt oder gar generell den Sinn von Klassen- und Schichtungsmodellen hinterfragt. Ich will versuchen, ihre Grundüberlegungen dazu, was als *Gesellschaft* zu verstehen und wie deren Ordnung zu erklären sei, in einigen wenigen Punkten und damit natürlich entscheidend verkürzt zusammenzufassen.

Karl Marx' (1818–1883) Erklärungsmodell einer „Politischen Ökonomie“ geht davon aus, daß die Epoche des Industriekapitalismus in den postfeudalen Gesellschaften eine neue „systemische“ Ungleichheit schafft. Denn er sieht die Gesellschaft generell und insbesondere die Industriegesellschaft wesentlich strukturiert durch die „Produktionsverhältnisse“, in denen die Mittel zur Erhaltung und Gestaltung menschlichen Lebens ungleich verteilt sind: auf der einen Seite die „Bourgeoisie“, das große Bürgertum, das allein das „Kapital“ besitzt, also die Produktionsmittel wie Boden, Rohstoffe, Maschinen, Immobilien und Geldkapital; auf der anderen Seite das „Proletariat“, die Lohnarbeiterchaft, die lediglich über ihre körperliche und geistige Arbeitskraft verfügt. Daraus entsteht für ihn ein unüberbrückbarer Interessenkontrast von Kapital und Arbeit, denn

der kapitalistische Markt macht die Arbeitskraft zur „Ware“, die sich selbst verkaufen muß und deren Erträge privat angeeignet werden können.

In seinem Modell stehen sich damit zwei „Klassen“ gegenüber, die einerseits das Resultat ökonomischer Strukturen und der daraus resultierenden politischen Macht sind (daher sein Begriff der „Politischen Ökonomie“) und die andererseits diesen Interessengegensatz, die unterschiedliche „Klassenlage“ auch in ihrer subjektiven Lebenswirklichkeit erfahren. In diesem Erfahrungs- und Lernprozeß wird notwendig aus der lediglich ökonomisch strukturierten „Klasse an sich“ die sich über gemeinsame Erfahrungen zusammenschließende „Klasse für sich“: „Klassenlage“ führt also zu „Klassenbewußtsein“. Marx geht davon aus, daß sein Klassenmodell wesentlich den sozialen Erfahrungen entspricht, die sich in den Lebenswelten der beginnenden Industriegesellschaft herausbilden. Dabei gibt die Theorie gewissermaßen nur das Stichwort, in dem die Menschen ihre Erfahrungen erkennen und in dessen Namen sie sich dann in politischer Absicht versammeln: Die „unterdrückten Klassen“, die eigentlich den gesellschaftlichen Reichtum schaffen, versuchen mit den „Produktionsverhältnissen“ auch das politische Gesellschaftssystem in Richtung auf eine herrschaftsfreie Ordnung zu verändern.

Dieser Gesellschaftstheorie von Karl Marx, die im mittleren 19. Jahrhundert entworfen ist und nicht nur wissenschaftliche Theorie, sondern auch Anleitung zum politischen Handeln sein soll, setzt Anfang des 20. Jahrhunderts der Soziologe Max Weber (1864–1920) eine andere Auffassung von Gesellschaft und „Klassen“ gegenüber. In seinem Werk *Wirtschaft und Gesellschaft* sieht er es als keineswegs selbstverständlich an, daß ökonomische Lage und soziales Bewußtsein identisch sind, daß also ein wissenschaftliches Klassenmodell seine unmittelbare Entsprechung in Ausdrucksformen von Klassenbewußtsein findet. Er argumentiert vielmehr so: „„Klassen“ sind keine Gemeinschaften in dem hier festgehaltenen Sinn, sondern stellen nur mögliche (und häufige) Grundlagen eines Gemeinschaftshandelns dar. Wir wollen da von einer ‚Klasse‘ reden, wo 1. einer Mehrzahl von Menschen eine spezifische ursächliche Komponente ihrer Lebenschancen gemeinsam ist, soweit 2. diese Komponente lediglich durch ökonomische Güterbesitz- und Erwerbsinteressen und zwar 3. unter den Bedingungen des (Güter- oder Arbeits-)Markts dargestellt wird („Klassenlage“).“ (Weber 1972: 531) Für ihn bleibt „Klasse“ also eine ökonomische Kategorie und Struktur, die zunächst nur Auskunft gibt über die „Klassenlage“ im Blick auf materielle Lebensumstände, auf Besitzverhältnisse und Marktzugänge.

Um die Seite des Bewußtseins zu beschreiben, benutzt Weber statt dessen den Begriff des „Standes“. In diesen „Ständen“ sieht er Ge-

meinschaftsbewußtsein und Gemeinschaftshandeln verkörpert. „Im Gegensatz zur rein ökonomisch bestimmten ‚Klassenlage‘ wollen wir als ‚ständische Lage‘ bezeichnen jede typische Komponente des Lebensschicksals von Menschen, welche durch eine spezifische, positive oder negative, soziale Einschätzung der ‚Ehre‘ bedingt ist, die sich an irgendeine gemeinsame Eigenschaft vieler knüpft.“ (Weber 1972: 534) Der aus der vorindustriellen Gesellschaft übernommene Begriff „Stand“ scheint ihm besser geeignet, eine sich auch in ihrem Selbstbild als Gemeinschaft verstehende soziale Gruppe zu beschreiben. Diese Gruppe lebt in ähnlichen materiellen Lebensumständen und folgt ähnlichen sozialen Regeln, wobei Weber diesen Regelkreis mit dem Begriff der „Ehre“ umschreibt. Ein etwaiges „Gemeinschaftsbewußtsein“ knüpft sich bei ihm also wesentlich an gemeinsame ethische Kriterien, an einen Wertehorizont aus Normen, Regeln, Arbeitswerten und Moralvorstellungen, der das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit erzeugt. Dieser ist verbindlich für jeden, der diesem Kreis angehören will, und stiftet daher gemeinsame Erfahrung und gemeinsames Handeln.

Marx versus Weber?

Wo Marx von „Klassenbewußtsein“ spricht, operiert Weber mit einem „ständischen Bewußtsein“, das einen „Idealtypus sozialen Gemeinschaftsdenkens und Gemeinschaftshandelns“ umschreiben soll. Die Interessengegensätze, die sich in diesem „ständischen Denken“ manifestieren, lösen sich für ihn zukünftig nicht im politischen Klassenkampf, sondern in der wachsenden „Vergesellschaftung“ ehemals lokaler Lebensformen und Lebensstile, die in der modernen Gesellschaft in Gestalt von Institutionalisierungs- und Uniformierungsprozessen notwendig fortschreitet. Was Weber wiederum mit Marx verbindet, ist der doppelte Versuch, einerseits ein analytisches Modell zu entwerfen, das die Bedingungen gesellschaftlicher Ordnung und politischer Herrschaft systematisch zu erfassen vermag, und dieses Modell andererseits an Formen sozialer Erfahrung und Wahrnehmung rückzubinden, also an ein vorwissenschaftliches Verständnis von „Wirklichkeit“. Andere Klassiker der modernen Soziologie, wie Theodor Geiger in Deutschland oder Emile Durkheim in Frankreich, haben diese Überlegungen von Marx und Weber zum Teil aufgenommen, zum Teil andere Wege eingeschlagen.

Nun wird über die Aktualität der Gedanken von Marx und Weber gegenwärtig viel diskutiert, wobei Marx seine Renaissance in den 1970er Jahren erlebte, während Weber sie gegenwärtig erfährt. Diese ungleiche bzw. zeitlich verschobene Aufmerksamkeit liegt in unserer „postsozialistischen Epoche“ nach 1989 nahe, die das Ende der Mar-

xismen erklärt hat. Ob sich Ideen- und Gesellschaftsgeschichte so einfach „begradigen“ lassen, sei einmal dahingestellt. Jedenfalls wird aus diesen Diskussionen deutlich, daß sich zentrale Leitfragen dieser beiden Denker auch für uns noch keineswegs erledigt haben, sondern ein vordringliches Erkenntnisinteresse sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschung bleiben: Wie ordnet und gliedert sich die soziale Landschaft in modernen Industriegesellschaften? In welchen Modellen lassen sich systematische Züge dieser Ordnung beschreiben? Inwieweit stimmen solche wissenschaftlichen Erklärungsmodelle mit den sozialen Ordnungsvorstellungen überein, die den Alltag der Menschen bestimmen, ihre Selbstbilder und Erfahrungen prägen und in soziales wie politisches Handeln übergehen? (Grathoff 1989) Gesellschaftsanalyse fragt nach markanten sozialen Strukturen und Klassifikationssystemen, die anhand von spezifischen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Indikatoren soziale Unterschiede und Ungleichheiten über längere Zeiträume hinweg markieren.

Dieses Verfahren scheint auf den ersten Blick dazu geeignet, gesellschaftliche Ordnungen unvoreingenommen, „objektiv“, an empirischen Belegen und Daten abzulesen. Auf den zweiten Blick freilich wird deutlich, daß sich das Dilemma „Marx oder Weber“, antagonistische oder integrationistische Gesellschaftsperspektive, damit nicht umschiffen läßt. Denn das analytische Gesellschaftsmodell „liest“ sich nicht einfach aus Fakten und Daten heraus, es steht bereits beim Zugang zum Forschungsfeld zur Entscheidung an: Die Deutung der Gesellschaft konstituiert die Auswahl und Bedeutung der Fakten und nicht umgekehrt. Diesen Sachverhalt als erkenntnistheoretisches Problem transparenter zu machen, würde – zumal in deutschen Debatten – dazu beitragen, daß die Benutzung von Begriffen wie Klasse, Stand oder Schicht wieder pragmatischer erfolgen könnte und vom marxistischen oder bürgerlichen „Gesinnungsverdacht“ befreit wäre.

Kulturordnungen und -praxen

Die Begriffe und Diskussionen um Modelle der Gesellschafts- oder Klassenanalyse habe ich zunächst im soziologischen Raum verortet, wo soziale „Stratifizierungsmodelle“ traditionell intensiv diskutiert werden. Doch führt diese Diskussion bereits auch tief in volkskundliche und ethnologische Belange hinein, da die Fragen nach sozialer Ordnung, nach Schichtzugehörigkeit und nach sozialer Ungleichheit unmittelbar verknüpft sind mit den Problemen der unterschiedlichen Partizipationsmöglichkeiten an gesellschaftlicher Kultur wie mit der Beobachtung schicht- und gruppenspezifischer Kulturstile. Kulturelle Handlungen sind nicht zufällig ähnlich oder unterschiedlich gestaltet, sondern sie weisen durch ihre Gestaltform und Zeichnung auf

systematische soziale Unterschiede hin. Daher beschäftigte die Frage nach dem sozialen Profil der Kultur schon die ältere volkskundliche Fachgeschichte, die darauf freilich eher „unsoziologische“ Antworten fand. Man ging – wie erwähnt – zunächst von dichotomischen Kulturmödellen aus, die in der Regel auf ein statisches kulturelles Oben und Unten verwiesen. Unten dominierten Tradition, Erfahrungswissen und mündliche Überlieferung, oben Weltläufigkeit, Bildung und Schriftlichkeit. So folgten volkskundliche Erklärungen der kulturellen Geschichtslandschaft bis in die 1950er Jahre überwiegend einem Modell, das einer „Volkskultur“ der bäuerlichen Gruppen und der einfachen Leute eine „Elitenkultur“ der gebildeten und höheren Stände gegenüberstellte. Beides fand mentale Verbindungen noch in den „uralten“ Wurzeln von „Volkstum“ und „Abstammungsgemeinschaft“, die alle sozialen Unterschiede durch gemeinsame Geschichte, Sprache, Empfindung und Ethik „national“ überbrückten.

Erst in den 1960er Jahren, als unter dem Einfluß der Sozialwissenschaften die Wende von der „Gemeinschaft“ hin zur „Gesellschaft“ genommen war, wurde dieses Modell renoviert. Beeinflußt auch durch neuere eigene Forschungen zur Gegenwartsgesellschaft, fragte man nun nach den Erscheinungsformen und Entwicklungen der Kultur im gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß und stellte dabei zwei idealtypische Kulturräume einander gegenüber: den ländlichen und den städtischen Raum. Während die Dorfgesellschaft für kulturelle Homogenität stand, für eine gleichsam noch vormoderne, weil noch weniger technisch und medial durchwirkte Welt, verkörperte die Stadt soziale Heterogenität, modernes Leben und technische Zivilisation. Dabei spielten auch erste kulturosoziologische Überlegungen zunehmend eine Rolle, wenn etwa über den Faktor Bildung als eine wesentliche Ursache solcher kulturellen Standortunterschiede nachgedacht wurde. Man suchte die Erklärung dafür allerdings eher in der Geschichte als in der Gesellschaft. In den 1970er Jahren erst brachen Kontroversen darüber aus, wie der gesellschaftliche Hintergrund von Kultur auch im Sinne politischer Machtverhältnisse und Ressourcenverteilung zu beschreiben sei. Diese Politisierung des Faches über einen herrschaftsorientierten Gesellschafts- und Kulturbe- griff war und blieb umstritten, zumal im Blick auf die Analyse der Gegenwartskultur.³⁰

Im historischen Forschungsbereich indessen wurde vielfach mit einem Erklärungsmodell operiert, das mit dem Beginn der industriellen Moderne einen Gegensatz gesellschaftlicher Lebensweisen in einer „Arbeiterkultur“ einerseits und der „bürglerlichen Kultur“ andererseits verkörpert sah. Hier standen sich in der Tat zwei kulturell fremde Welten der Moderne gegenüber: körperliche und geistige Arbeit, Vorstellungen von Kollektivität und von Individualität, unter-

schiedliche Familienformen und unterschiedliche Lebensentwürfe. So traten die Arbeiter als Verkörperung des sozialen Unten in gewisser Weise neben oder gar vor das Dorf, zugleich wandte sich die Blickrichtung zum ersten Mal auch städtischen Lebenswelten und bürgerlichen Kulturstilen zu. Der Frage, ob dieser Befund eines bürgerlich-proletarischen Kulturantagonismus in die Gegenwart zu verlängern sei, konnte dann allerdings ausgewichen werden, weil in den 1980er Jahren – ähnlich wie in der Soziologie – eine Debatte darüber begann, ob man in der Nachkriegszeit nicht an einem „Ende der Klassengesellschaft“ angelangt sei und damit auch am Ende einer „Arbeiterkultur“.³¹ Diese Debatte griff aus öffentlichen Diskussionen in die Forschung über, wobei vor allem auf die fundamentale Verbesserung des Lebenshaltungsstandards der Arbeiterschaft nach 1950 hingewiesen wurde, auf das immer dichter gewordene Netz staatlicher Sozialleistungen sowie auf die „Verbesserung der *Lebensqualität* infolge eines breiteren Zugangs zu Wissens- und Kulturgütern, wie sie durch die Bildungsexpansion möglich gemacht wird.“ (H.-P. Müller 1992: 30)

An die Stelle der Frage nach einer „Klassengesellschaft“ trat nun die Vermutung einer sich verändernden gesellschaftlichen Ordnung, die weniger durch hierarchische Strukturen als vielmehr durch neue und schichtübergreifende Risiko- und Gefährdungspotentiale gekennzeichnet sei. Es begann die Diskussion um die Lebensbedingungen in einer „Risikogesellschaft“, deren soziale Risiken wie Arbeitslosigkeit oder Altersarmut, deren ökologische Risiken wie die Auswirkungen industrieller Katastrophen oder die Verschlechterung der Umweltbedingungen und deren emotionale Risiken in privaten Beziehungen und Krisen zunehmend für alle Mitglieder der Gesellschaft gelten, so daß daraus kaum mehr differente Erfahrungen entstünden, dafür immer deutlicher ein gemeinsames „Gefährdungsschicksal“: „Kernkraftwerke – Gipelpunkte menschlicher Produktiv- und Schöpferkräfte – sind seit Tschernobyl auch zu Vorzeichen eines modernen *Mittelalters der Gefahr* geworden. Sie weisen Bedrohungen zu, die den gleichzeitig auf die Spitze getriebenen Individualismus der Moderne in sein extremstes Gegenteil verkehren.“ (U. Beck 1986: 8)

Zugleich würden die Menschen nun „*freigesetzt* aus den Lebensformen und Selbstverständlichkeiten der industriegesellschaftlichen Epoche der Moderne – ähnlich wie sie im Zeitalter der Reformation aus den weltlichen Armen der Kirche in die Gesellschaft ‚entlassen‘ wurden. Die dadurch ausgelösten Erschütterungen bilden die andere Seite der Risikogesellschaft. Das Koordinatensystem, in dem das Leben und Denken in der industriellen Moderne befestigt ist – die Achsen von Familie und Beruf, der Glaube an Wissenschaft und

Fortschritt –, gerät ins Wanken, und es entsteht ein neues Zwielicht von Chancen und Risiken.“ (U. Beck 1986: 20) In diesem Zwielicht wiederum sah man eine neue Pluralisierung und Individualisierung der Lebenslagen entstehen, die sich in einer neuen Freiheit wie auch Unübersichtlichkeit der Lebensstile ausdrückte. Damit wurde gegen Ende der achtziger Jahre jene Debatte um spätmoderne Lebens- und Kulturstile begonnen, in der wir uns heute noch befinden. Ihr folgend, drücken sich soziale Unterschiede in kulturellen Unterschieden und symbolischen Unterscheidungsakten aus; soziale Ungleichheit kann also – so die heute gängige Hypothese – aus der Differenzbestimmung kultureller Praxen abgelesen werden.

„Die feinen Unterschiede“

Die Durchsetzung dieses neuen Modells der Gesellschaftsanalyse als einer Kulturanalyse ist wesentlich verbunden mit dem Namen Pierre Bourdieu. Bourdieu, französischer Kulturosoziologe und Ethnologe, hatte in den sechziger Jahren damit begonnen, in westlichen Industriegesellschaften die Bedeutung der Faktoren Bildung und Erziehung für die Herausbildung von Lebensstilmilieus zu untersuchen. In den siebziger Jahren veröffentlichte er dann eine Studie mit dem Titel ‚Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyleischen Gesellschaft‘, in der er nach intensiven Feldstudien in Algerien vor allem die symbolische Strukturierung sozialer Beziehungssysteme herausarbeitete. In alltäglichen Interaktionen, in räumlichen Ordnungssystemen, in verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Beziehungen fand er in der kabyleischen Gesellschaft einen hoch differenzierten kulturellen Kode der Verständigung, der in jeder Alltagssituation relativ rasch Klarheit schuf über die Absichten, Beziehungen, Rollen und Handlungsweisen der Beteiligten. Dieser Kode war im Sinne eines festen Formen- und Regelwerkes über Generationen überliefert, er mußte jedoch auf jede neue Situation neu angewendet, auf seine Gültigkeit erprobt und gegebenenfalls umgearbeitet werden.

Bourdieu nennt diese Praxis der kulturellen Regelkenntnis und Deutung, der Neuinterpretation und Umdeutung den „kulturellen Habitus“ einer sozialen Gruppe. In seiner mitunter etwas komplizierten Sprache klingt das so: „Indem der Habitus als ein zwar subjektives, aber nicht individuelles System verinnerlichter Strukturen, als Schemata der Wahrnehmung, des Denkens und Handelns angesehen wird, die allen Mitgliedern derselben Gruppe oder Klasse gemein sind und die die Voraussetzung jeder Objektivierung und Apperzeption bilden, wird derart die objektive Übereinstimmung der Praxisformen und die Einmaligkeit der Weltsicht auf der vollkomme-

nen Unpersönlichkeit und Austauschbarkeit der singulären Praxisformen und Weltsichten gegründet.“ (Bourdieu 1979: 187f.) Diese „Theorie der Praxis“ besagt also, daß die Menschen *sind*, was sie tun und wie sie es tun, und daß sie dabei – auch wenn sie sich selber für höchst individuell und originell halten – stets kollektiven Regeln dieses Tuns unterworfen bleiben. Ihr praktisches Handeln beinhaltet immer klare symbolische Botschaften, durch die sie oft unbewußt zu erkennen geben, wer sie sind, d.h., welche Rolle sie gerade spielen, zu welcher Gruppe sie gehören und von welchen anderen Identitäten, Rollen und Gruppen sie sich abgrenzen.

Dieses Konzept des kulturellen Habitus als einer weithin unbewußten, „inkorporierten“, also buchstäblich in den Körper eingeschriebenen sozialen Identität, die sich über Gesten und Blicke, über Redeweisen und Geschmack verrät, wendet Bourdieu dann analytisch auf westliche Industriegesellschaften an. In seinem Werk *Die feinen Unterschiede* zeigt er anhand empirischer Untersuchungen in der französischen Gegenwartsgesellschaft, wie sich aus kulturellen Praxisformen im Bereich von Konsummustern, Wohnstilen, Bildungsformen, ästhetischen Geschmackspräferenzen Grundlinien unterschiedlichen „Klassengeschmacks“ und Lebensstils herauslesen lassen. Mehr noch: Die „feinen Unterschiede“ in diesen Praxisfeldern markieren zugleich eine Strategie der „Distinktion“, der Erkennung und Identifizierung des eigenen sozialen Milieus und der bewußten, symbolischen Abgrenzung von anderen. Denn einzelne Verhaltensmuster wie ein bestimmter Musikgeschmack, ein bestimmter Kleidungsstil oder eine bestimmte literarische Vorliebe werden sofort als Hinweis auf ein komplexes Lebensstilmuster identifiziert, das man entweder teilt oder als ein „fremdes“ erkennt. Geschmack als ästhetische Gestaltung der Lebensführung ist nämlich nicht einfach erlernbar oder käuflich im Sinne eines kurzen Kurses in „höherer Bildung“. Vielmehr basiert er auf „habitualisierten“ und „inkorporierten“ Erfahrungen, die wir in der Familie und anderen Sozialisationskontexten erlernt haben, die uns daher als die einzige „passenden“ erscheinen und in Fleisch und Blut übergegangen sind. Bourdieu entwickelt damit eine Theorie der Kulturpraxis, die in den „oberen Gesellschaftsklassen“ als empirische Übung in der Tat vorhanden war: Schon hundert und zweihundert Jahre vor dieser theoretischen Entdeckung luden etwa die vornehmen Hamburger Kaufleute neu hinzugezogene Berufskollegen zu einem gemeinsamen Fischessen ein, nach welchem sie dann sofort wußten, ob der Neue zu ihnen paßte, ob er „einer von ihnen“ war. Je nachdem, wie geschickt er mit dem Fisch, dem Tischgespräch, der Etikette und den beiläufigen geschäftlichen Anmerkungen zu hantieren wußte, hatte er den Habitus-Test bestanden oder nicht.

Die „feinen Unterschiede“ markieren also eine Geschmacksskala, die zwischen „gut“ und „schlecht“, zwischen „eigen“ und „fremd“ genau abstuft und die über dieses ästhetische Prädikat eine komplexe soziale Situation analysiert und markiert. Dieses Klassifizieren „tun“ die Menschen alltäglich, und die Wissenschaft kann es ihnen nur reflektiert nachtun. Um diese soziale Situation systematisch beschreiben zu können, greift Bourdieu daher auf die Begriffe Klasse und Kapital von Karl Marx zurück, definiert diese aber um. Klassen sind für ihn nicht vorgegebene Kategorien, denen soziale Gruppen nach Besitz- und Bildungskriterien zugeschrieben werden, sondern sie konstituieren sich in jenen „klassifizierenden“ Akten, in denen die sozialen Akteure sich selbst positionieren, sich selbst einem sozialen Praxissystem zuordnen. Die Menschen machen sich also ihre soziale Ordnung selbst, freilich aus unterschiedlichen Positionen und mit unterschiedlichen Möglichkeiten: „Darum geht es in den Auseinandersetzungen um die Definition des Sinns der Sozialwelt: um Macht über die Klassifikations- und Ordnungssysteme, die den Vorstellungen und damit der Mobilisierung wie Demobilisierung der Gruppen zugrunde liegen. (...) Eine Klasse definiert sich durch ihr *Wahrgenommen-Sein* ebenso wie durch ihr *Sein*, durch ihren Konsum ... ebenso wie durch ihre Stellung innerhalb der Produktionsverhältnisse.“ (Bourdieu 1984: 748, 754) Marx’ Kapitalbegriff fächert Bourdieu in verschiedene Kapitalsorten auf: in *ökonomisches Kapital*, das sich wesentlich auf Besitz und Einkommen bezieht, in *soziales Kapital*, das auf soziale Beziehungen und Netzwerke abhebt, und in *kulturelles Kapital*, das aus Bildung, Geschmack und Lebensart besteht. Diese drei Kapitalsorten bestimmen in ihrer je individuell unterschiedlichen Mischung über die individuelle „Position im Raum der Lebensstile“, also über die Klassenposition. So können der Unternehmer mit großem ökonomischem, jedoch geringerem kulturellem Kapital und der Intellektuelle mit umgekehrter Kapitalkonstellation in diesem Raum der Lebensstile ähnlich hoch positioniert sein: Jeder weiß dennoch genau, was er vom andern zu halten hat.

Bei Bourdieu wird also die Kultur zur zentralen Folie, auf der sich soziale Ungleichheit und Klassenstrukturen abbilden, genauer: Kultur ist die Herrschaftsstruktur der Gesellschaft, da sie die Praxis verkörpert, jenen Bereich, in dem wir „uns“ erkennen und uns von den „anderen“ abgrenzen. „Der Geschmack ist die Grundlage all dessen, was man hat – Personen und Sachen –, wie dessen, was man für die anderen ist.“ (Bourdieu 1984: 104) Geschmack und Distinktion markieren jene feinen Unterschiede in der kulturellen Landkarte der Gesellschaft, auf der man genau verortet wird und andere verorten kann. Wer IKEA-Möbel bevorzugt, ab und zu klassische Musik von Mozart oder Mahler, aber auch Zarah Leander hört, gerne nicht zu

teuere Antiquitäten sammelt und gelegentlich ein indisches Restaurant besucht – der gibt sich leider nur als ein typischer Angehöriger des mittleren Öffentlichen Dienstes zu erkennen, der gerne ein wenig unkonventionell erscheinen möchte.

Bourdieu formuliert somit eine soziokulturelle Klassentheorie, in der sich die einzelnen sozialen Klassen über ihre *homologie*, also in Form und Sinngebung übereinstimmende kulturelle Praxis identifizieren und sich damit zugleich *distinktiv* von anderen abgrenzen. Für die ethnologische Kulturanalyse sind viele Einzelüberlegungen Bourdieus keineswegs völlig neu, da manches schon in älteren Debatten um hermeneutisches Verstehen oder linguistisches Begreifen vorgebracht war. Beeindruckend für sie aber war und ist der Versuch einer geschlossenen Theorie kultureller Lebensstile im sozialen Raum. Was diese Theorie für den ethnologischen Blick nämlich besonders interessant macht, ist zum einen das praxeologische Verständnis der Begriffe *Klasse* und *Kultur*, das nicht auf abstrakte ökonomische Handlungsbedingungen oder soziale Wertehorizonte abzielt, sondern auf die sozialen Selbstverständnisse kultureller Handlungsmuster – gleichsam auf den *native point of view* – und auf ihre sozial integrative Wirkung: auf das Prinzip der „Zugehörigkeit“. Zum zweiten leuchtet ein, daß die dabei erhobenen Daten im Unterschied zu üblichen Sozialstrukturanalysen entlang von Berufs- und Einkommensindizes hier von den „Subjekten“ selbst produziert werden. Dies geschieht etwa über Konsummuster, Geschmacksformen oder Freizeitstile, die wiederum nicht nur auf das Festgeschrieben-Sein der Akteure in sozialen Positionen verweisen, sondern auch auf deren Gestaltbarkeit: Die symbolischen Ordnungen kultureller Praxis sind etwas Vorgefundenes, zugleich aber auch etwas neu zu Erfindendes. Zum dritten scheint wesentlich, daß die sozialen Zuordnungen wie die sozialen Abgrenzungen von den Akteuren selbst vorgenommen, daß Eigen- und Fremdbilder also im Prozeß ihres Aushandelns beobachtet werden. Und zum vierten kommt dieses theoretische Modell den ethnologischen Methoden der hermeneutischen Quellenerschließung wie der Feldforschung deshalb besonders entgegen, weil dabei auch der Beobachtungsstandpunkt des *Forschenden* in jenem Raum der Lebensstile verortet werden muß: Die eigene „kulturelle Brille“ ist zu reflektieren, Forschung muß über weite Strecken auch als kulturelle Interaktion verstanden werden. Diese und andere Gründe haben viel dazu beigetragen, daß Bourdieus Modell in der ethnologischen Forschung mittlerweile hohe Akzeptanz gefunden hat, wenngleich vielfach mit methodischen wie theoretischen Modifikationen.

„Geschlechtscharaktere“

Von einer solchen Modifikation ist gleich zu sprechen, wenn es um die Kategorie der Geschlechtszugehörigkeit geht. Denn diese Dimension sozialer Identität ist im Bourdieuschen Konzept nicht systematisch ausgearbeitet, die Geschlechterproblematik taucht in seinem Habitusbegriff eher am Rande auf. Dies gilt im übrigen für fast alle Klassen- und Schichtungstheorien, die bis in die 1970er Jahre entworfen waren. Bis dahin war man davon ausgegangen, daß die Geschlechterkategorie als etwas sozial eher Indifferentes zu behandeln sei, und hatte in den Gesellschaftsanalysen daher die weibliche „Hälfte der Welt“ kurzerhand der sozialen Positionierung der/ihrer Männer zugeordnet.

Nun kann es weder darum gehen, die Schichtungstheorien um einen weiblichen Annex zu „ergänzen“, noch darum, die Geschlechterfrage an die Stelle sozialer Ungleichheits- und Schichtungstheorien zu setzen. Beide Identitätsdimensionen verschränken sich vielmehr auf der lebensweltlichen wie der gesellschaftstheoretischen Ebene ineinander, ohne dabei an Eigengewicht und Eigenbedeutung zu verlieren (McRobbie 1995). Seitdem die Frauenforschung in den 1970er Jahren die „Geschlechterfrage“ systematisch formulierte, ist uns dennoch bewußt geworden, wie sehr Geschlecht auch stets als eine zentrale Kategorie sozialer Ungleichheitserfahrung betrachtet werden muß.

Zunächst wurde diese Erfahrung gesellschaftlich erzeugter Ungleichheit vor allem im historischen Raum rekonstruiert. Insbesondere die bürgerliche Gesellschaftslehre formulierte zum Ende des 18. Jahrhunderts von der Philosophie bis in die Pädagogik ein klares ideologisches Konzept weiblicher und männlicher Geschlechterrollen, das sich aus einer – angeblich biologisch begründeten – „Polarität der Geschlechtscharaktere“ ableitete. Dabei stand der Mann für die Außenwelt und die Kultur, während die Frau die Innenwelt und die Natur verkörperte. Dementsprechend wurden der öffentliche und der private Raum, die Arbeit und die Familie, den beiden Geschlechtern als ihr jeweiliger Wirkungsbereich zugewiesen (Hausen 1976; Frevert 1986). Aus dieser, im Unterschied zu älteren religiösen Morallehren jetzt „naturwissenschaftlich“ begründeten Geschlechterideologie entwickelten sich Bildungs-, Berufs- und Politikkonzepte, die diese biologische Leitdifferenz der Geschlechterrollen noch vertieften und ausweiteten: Der „kleine Unterschied“ diente der Begründung systematischer Ungleichheit. Ungeachtet aller Proteste der feministischen Bewegung durch das 19. und 20. Jahrhundert hindurch blieb es im wesentlichen bei diesem Stand der „Geschlechterfrage“, bis die internationale Frauenbewegung der 1960er Jahre dem

durch politische wie auch wissenschaftliche Initiativen endlich Einhalt gebot.

Dies gelang vor allem durch die Sichtbarmachung der „verdrängten“ weiblichen Erfahrung und Handschrift in unserer Gesellschafts- und Politik-, Kultur- und Kunstgeschichte, die das herkömmliche Geschichtsbild in vielen seiner historischen Konturen umschrieb.³² Inzwischen hat sich diese historische Forschung auch unter dem Einfluß gesellschaftspolitischer Diskussionen längst ausgeweitet zum breiten und interdisziplinären Programm einer Geschlechterforschung, deren männliche Hemisphäre allerdings noch immer unterbelichtet scheint. Der amerikanische Kulturanthropologe David Gilmore kommentiert diese Situation wie folgt: „Sind sich Männer in ihrem Bemühen, ‚männlich‘ zu sein, überall gleich? Wenn ja – warum? Warum wird an so vielen Orten die an das männliche Geschlecht gerichtete Forderung erhoben, ‚ein Mann zu sein‘ oder zu ‚handeln wie ein Mann‘? (...) Das alles sind Fragen, die in der wachsenden Literatur über Geschlechterrollen nicht häufig gestellt werden. Jedoch sind sie es, die angesichts des neuen Interesses an Geschlechterstereotypen in Betracht gezogen werden müssen, wenn wir beide Geschlechter und ihre Beziehungen zueinander verstehen wollen. Alle Gesellschaften unterscheiden zwischen männlich und weiblich, unabhängig von anderen normativen Unterschieden, und alle Gesellschaften sehen auch institutionalisierte geschlechtsspezifische Rollen für erwachsene Männer und Frauen vor. In einigen wenigen Gesellschaften wird eine dritte Geschlechtskategorie anerkannt. (...) Aber auch in diesen seltenen Fällen androgyner Geschlechterrollen muß das Individuum seine Wahl der Identität fürs Leben treffen und sich an die vorgeschriebenen geschlechtsbestimmten Regeln halten.“ (Gilmore 1991: 9)

Gilmore formuliert hier als zentrale Aufgabe der Geschlechterforschung die Frage nach dem Stellenwert, den die Bestimmung männlich – weiblich für die generelle Ausbildung sozialer Identität und sozialer Handlungsfähigkeit in einzelnen Gesellschaften wie in übergreifenden kulturellen Zusammenhängen hat. Diese Bestimmung läßt sich nur im wechselnden Bezug des jeweiligen Weiblichen und Männlichen rekonstruieren. Allerdings scheinen diese Kategorien nur auf den ersten Blick klar und eindeutig. Beim zweiten Blick geht diese Sicherheit eventuell verloren, sobald klarwird, daß wir eigentlich umstandslos davon ausgehen, daß männlich und weiblich zugleich einen biologischen wie einen kulturellen Sachverhalt beschreiben sollen, der nicht unbedingt identisch sein muß. Aus wieviel „Biologie“ und aus wieviel „Kultur“ unsere Geschlechterauffassungen bestehen, ist damit nämlich noch nicht geklärt. Resultiert aus dem unbestreitbaren biologischen Unterschied ein ebenso scharfer

und unbestreitbarer anthropologischer Unterschied? Bedeuten Frau-Sein und Mann-Sein gleichsam genetisch unterschiedliche Formen des Mensch-Seins? Oder bezeichnet das Geschlecht auf der kulturellen Ebene eine gesellschaftliche Differenzkonstruktion unserer Identität, also etwas „Gemachtes“ im Sinne der historischen Formulierung der „Geschlechtscharaktere“? Und wäre es somit als etwas historisch Entstandenes auch etwas Veränderbares?

„Weiblich“ und „männlich“ jenseits der Körper?

Die Antworten auf solche Fragen sind heute in vieler Hinsicht strittig, auch deshalb, weil sie in dieser Radikalität relativ neu sind. Jenseits der biologischen Bestimmungen des Sexus wird Gender als soziale Geschlechtsidentität in hohem Maße auch als ein Produkt kultureller Zuschreibungen betrachtet, als Folge kultureller Konzepte von „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“, die tradiert, erlernt und damit in vieler Hinsicht wandelbar sind. Als provokanter Denkanstoß ist in den amerikanischen Gender Studies sogar die Formulierung des *negotiating gender* geprägt worden, also die Hypothese, daß Geschlechtsidentität in jeder Gesellschaft neu „verhandelbar“ sei. Die amerikanische Psychologin und Anthropologin Judith Butler argumentiert dabei folgendermaßen: „Wenn der Begriff ‚Geschlechtsidentität‘ die kulturellen Bedeutungen bezeichnet, die der sexuell bestimmte Körper (*sexed body*) annimmt, dann kann man von keiner Geschlechtsidentität behaupten, daß sie aus dem biologischen Geschlecht folgt. Treiben wir die Unterscheidung anatomisches Geschlecht/Geschlechtsidentität bis an ihre logische Grenze, so deutet sie vielmehr auf eine grundlegende Diskontinuität zwischen den sexuell bestimmten Körpern und den kulturell bedingten Geschlechtsidentitäten hin. (...) Wenn wir jedoch den kulturell bedingten Status der Geschlechtsidentität als radikal unabhängig vom anatomischen Geschlecht denken, wird die Geschlechtsidentität selbst zu einem freischwebenden Artefakt. Die Begriffe *Mann* und *männlich* können dann ebenso einfach einen männlichen und einen weiblichen Körper bezeichnen wie umgekehrt die Kategorien *Frau* und *weiblich*.“ (Butler 1991: 22f.)

Bei Butler meint dieses „Aushandeln“ der Geschlechtsidentität also noch mehr: ein spielerisches oder ernstes Aufbrechen von kulturell vorgegebenen Geschlechterrollen, um dadurch vielleicht ein verborgenes Selbst zum Vorschein zu bringen, ein Zulassen neuer, auch irritierender Empfindungen, die bis in den Bereich der körperlichen Eigenbilder und Erfahrungen gehen, ein Nachdenken über die Wahlmöglichkeit der Geschlechtsidentität, unabhängig vom anatomischen Geschlecht. Diese Hypothese dient zunächst offenbar einer ra-

dikalalen Dekonstruktion der Vorstellungen von geschlechtlicher Identität, um den Blick vom Ballast überkommener Bilder zu befreien und ein wirklich grundsätzliches Suchen in einem ideologisch dicht verminten Gebiet zu ermöglichen. Mittlerweile als *gender trouble* apostrophiert (Butler 1990), ruft diese Vorstellung freilich immer noch heftige Reaktionen hervor, selbst bei feministischen Forscherinnen, denen diese „Entleibung“ der Geschlechter zu weit geht oder als eine postmoderne Denkfigur, als ein Spiel der Beliebigkeiten erscheint (Dölling/Krais 1997).

Für die ethnologische Analyse von Geschlechterrollen ist der Vorschlag von Butler gewiß ebenso faszinierend, wie er in seinen praktizierten Konsequenzen wohl verhängnisvoll wäre. Denn die Wahlmöglichkeit der Geschlechtsidentität bedeutete einerseits in der Tat jenes „Verhandeln“ von Identität, von dem als konstitutives wie kreatives Element der Kultur ständig die Rede ist. Andererseits würde eine völlige Neukonstruktion von kulturellen Mustern, die sich nicht einmal mehr tendenziell geschlechtlich bipolar sortieren lassen, den „ethnologischen Blick“ doch grundsätzlich verwirren. Unser ganzes Merkmalsarsenal von symbolischen Weiblichkeit- und Männlichkeitsmustern käme durcheinander, wenn es im Sinne einer kulturellen Differenzbestimmung wegfielle. Denn natürlich sind in den „klassischen“ Geschlechterrollen nicht nur ideologisch vorgeprägte Regeln enthalten, die die jeweilige kulturelle Praxis normieren, sondern sie enthalten auch ein anthropologisch entwickeltes Kulturrepertoire, das gesellschaftliches und individuelles Verhalten organisiert und damit integriert (K. E. Müller 1984). In ihm spiegeln sich Kontinuitäten der Erfahrung und Wahrnehmung von Männlichkeit und Weiblichkeit wider, die in hohem Maße zu jenen von Bourdieu als „inkorporiert“ bezeichneten Strukturen gehören, also auch im psychischen und kulturellen Raum des gesellschaftlich Unbewußten und Vorbewußten angesiedelt sind. Dort bilden sie einen wesentlichen Bestandteil unserer Identität, den wir – sobald wir ihn im Prozeß kindlichen und jugendlichen Aufwachsens aufgebaut haben – schwerlich erneut zur Disposition stellen können. Aus solchen Kontinuitätsvermutungen speist sich nicht zuletzt auch das kulturwissenschaftliche Geschlechterparadigma.

In Butlers Überlegungen ist aber ausdrücklich mitbedacht, wie nachhaltig die Geschlechtsidentitäten und Geschlechterrollen heute über öffentliche Diskurse immer wieder umakzentuiert und wie rasch uns solche Veränderungen zur Selbstverständlichkeit werden. Wohl stärker noch als in früheren Epochen ist uns die Möglichkeit bewußt, in diesem Feld der Kultur mit den „klassischen“ Mustern zu spielen, sie zu stilisieren, zu ironisieren und sie damit in ihren Bedeutungen zu brechen. Nicht zuletzt läßt sich dies in universitären Allta-

gen beobachten, wo oft sehr bewußt mit zwischengeschlechtlichen Ritualen und Konventionen gespielt wird. In einer Seminarsitzung fragte ich einmal nach, wie es die Studierenden heute mit der alten Kavaliersgeste hielten, wonach der Dame an der Tür der Vortritt zu lassen sei. Die Meinungen dazu waren sehr unterschiedlich, bei beiden Geschlechtern gespalten. Doch war es am Ende der Veranstaltung vergnügen zu beobachten, wie an der Tür des Seminarraums plötzlich kleinere „Verkehrsstauungen“ entstanden, weil einige Studenten offenbar versuchten, dieses Problem ethnologisch, also: praxeologisch vor Ort zu überdenken und zu klären.

Forschung und/als Gender

Vor allem jedoch röhren Butlers Überlegungen an eine zentrale Problemdiskussion der Forschung: Müssen oder können wir von systematischen geschlechtlichen Unterschieden des „ethnologischen Blicks“ ausgehen? Betrachten und behandeln Forscherinnen ihr Feld anders als Forscher? Die Fragezeichen sind hier natürlich eher rhetorisch gesetzt, denn das Konzept der Geschlechterkulturen muß zwangsläufig zur Annahme führen, daß solche Unterschiede existieren. Wenn die Wissenschaftskultur nicht exterritoriales Gebiet, sondern Teil der gesellschaftlichen Kultur ist, gibt es auch hier den „eigenen“ und den „fremden Blick“ der Geschlechter. Diese Differenz der Betrachtungsweisen ist dann auch im Forschungskonzept methodologisch zu reflektieren, und es muß gefragt werden, welche spezifische Einfärbung der jeweilige geschlechtliche Wahrnehmungshorizont dem Feld verleiht, wer sich dort „begegnet“.³³

Generell hat die Geschlechterforschung viel dazu beigetragen, daß Theorien und Methoden der sozialwissenschaftlichen Forschung insgesamt neu überdacht und in vielen klassischen Grundannahmen in Frage gestellt werden. Die Historikerinnen Karin Hausen und Heide Wunder stellen etwa für den historischen Forschungsraum fest: „Geschlechtergeschichte ernsthaft zu betreiben zwingt langfristig dazu, bislang gültige Grundannahmen und Basiskonzepte der historischen Gesellschaftsanalyse aufzubrechen und neu zu formulieren.“ (Hausen/Wunder 1992: 17) Damit plädieren sie zugleich dafür, Geschlechtergeschichte – oder gar noch verengt: Frauengeschichte – nicht als einen partikularen Sonderbereich des geschichtlichen Prozesses zu behandeln, sondern sie umgekehrt zu einer systematischen Dimension unserer Gesellschaftsgeschichte zu machen. Diese Forderung gilt erst recht auch im Raum der kulturellen Gegenwartsanalyse, die ohne das Bedenken der Geschlechterdimension weder menschliche Erfahrungshorizonte noch gesellschaftliche Machtstrukturen hinreichend erklären kann.

Daß die Frage nach Geschlechtsidentitäten und Geschlechterkulturen in den letzten Jahren so stark in den Vordergrund getreten ist, spiegelt einerseits die Wirkung der gesellschaftlichen Diskurse zu diesem Thema in Politik und Medien wider. Andererseits hängt es zweifellos mit der großen Resonanz zusammen, die einschlägige Forschungen erzielen. Basierend zunächst auf einer Frauenforschung im engeren Sinne, ist inzwischen ein kaum mehr überschaubares Spektrum von Publikationen zum weiteren Bereich der Geschlechterkulturen entstanden, in deren Autorenschaft gleichwohl nach wie vor die Wissenschaftlerinnen die Mehrheit bilden. Diese Feststellung gilt auch für den engeren Bereich Volkskunde/Europäische Ethnologie, in dem die herausragenden Forschungen in den entsprechenden Themenfeldern weibliche Handschrift tragen (Nadig 1993). Daneben ist auch bemerkenswert, daß die Geschlechterthematik immer wieder in studentischen Studienprojekten an den verschiedenen Instituten des Faches aufgegriffen wird, mit durchweg beachtlichen eigenen Forschungsergebnissen.³⁴

Schließlich scheint mir hier noch ein weiterer Punkt bedeutsam: Unter dem Leitbegriff Geschlechterkulturen oder Geschlechtergeschichte hat sich mit am deutlichsten ein Feld wirklich interdisziplinärer Forschungsstrategien konstituiert, in dem die disziplinäre Herkunft der Forschenden wie der angewandten Methoden und Theorien keine ausschlaggebende – das bedeutet sonst zumeist: hinderliche – Rolle mehr spielt. Das hängt zum einen mit der wissenschaftspolitischen Außenseiterposition zusammen, in der sich die Frauen- und Geschlechterforschung zunächst befand und die dazu beitrug, bewußt eine Art gemeinsame, stützende Identität über Kooperationen, Diskussionen und Publikationen zu suchen. Zum andern ist dies wohl ein Ergebnis der neuen Fragen wie der neuen Quellen, die in diesem Bereich mittlerweile erschlossen worden sind. Vieles, was vorher als „unerforschbar“ galt, weil man dafür keine hinreichende empirische Basis in historischen Akten oder kein Interesse zur Mitarbeit bei Zeitgenossen vermutete, wurde erforschbar gemacht gerade durch die Bereitschaft, unterschiedliche disziplinäre, methodische und theoretische Erkenntnisse zu „mischen“ und sie dadurch auch interdisziplinär weiterzuentwickeln. Wenn Interdisziplinarität im wissenschaftlichen Alltag in aller Regel noch bedeutet, daß sich Forschende unterschiedlicher Fächer freundlich auf Tagungen begegnen, um sich die unterschiedlichen Zugänge und Ergebnisse gegenseitig vorzustellen, angesichts der Unterschiede dann jedoch befriedigt festzustellen, daß der eigene Weg doch der richtige ist, so ist in der Geschlechterforschung ein Stück neuer Forschungskultur entstanden, in der Fachdialekte, disziplinäre Eitelkeiten und Gräben eine wesentlich geringere Rolle spielen.³⁵ Nicht wenige mei-

nen, dies sei auch deshalb der Fall, weil dabei Forscherinnen meist die Mehrheit bilden.

4. Prozesse: Kontinuität und Wandel

Mit den Begriffen Kontinuität und Wandel ist auf die spezifischen, gleichsam physikalischen Eigenschaften der Kultur verwiesen, auf jenes Wechselspiel von dauerhaften und veränderlichen, von festen und flüssigen Elementen. So verkörpert die Religion für uns zivilisations- wie lebensgeschichtlich etwas Dauerhaftes, ein Phänomen der *longue durée*, während die Mode etwa den Inbegriff von Veränderung, von schnellem Wechsel bildet. Dabei wissen wir sehr wohl, daß in jeder Religion ständige Veränderungen ihrer Inhalte wie ihrer Ausführungsformen stattfinden, während die Mode zwar permanent wechselt, als Phänomen, als textiles Medium individueller Selbstdarstellung jedoch dauerhaft vorhanden ist. Kontinuität und Wandel treten bei jedem Phänomen also gleichzeitig auf, freilich in sehr unterschiedlicher Gewichtung. Und sie sind auch nur als relationales Begriffspaar zu verwenden, weil es dabei immer nur um ein Langsamer oder Schneller im Vergleich gehen kann; absoluter Stillstand oder permanente Bewegung findet sich in der Kultur selten. Insofern reflektieren die Begriffe Kontinuität und Wandel eher kulturelle Konventionen der Betrachtung und Wahrnehmung als soziale Zustände, wobei uns langsame Entwicklungsrythmen als Verkörperung traditionaler Struktur erscheinen, schnelle Veränderungstempo hingegen als innovatives Moment. Beider Wechselspiel prägt den Prozeßcharakter des Kulturellen.

Magische Daten

Die Erkenntnis, daß es kein absolutes Maß für Kontinuität und Wandel gibt, sondern nur ein relatives Empfinden, in dem bereits Interpretationen enthalten sind und wesentlich auch gesellschaftliche Zeitstimmungen mitschwingen, macht die Begriffe keineswegs unbrauchbar, sondern verleiht ihnen im Gegenteil eher eine besondere Bedeutung. Jedenfalls gilt das für eine Kulturanalyse, die gerade an solchen Formen der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung interessiert sein muß, da diese ja nichts anderes sind als kognitive Strategien der Wirklichkeitsdeutung. Und diese Strategien verraten uns vieles über soziale Zwecke und Ziele solcher Interpretationen: Was heute etwa als traditional empfunden wird, wechselt nach Zeit und Ort, je nachdem ob das Attribut positiv oder negativ gemeint ist und abhängig vom sozialen Blickfeld wie politischen Blickwinkel. Es sagt letztlich