

Materielle Not, kulturelle Globalisierung und sozialer Konflikt. Reflexionen zur Hermeneutik symbolischer Idealisierung

I

Dies ist kein rigider und autoritativer Entwurf eines methodischen Ansatzes. Vielmehr will ich mit diesem Beitrag eine Reihe praktischer Forschungsschritte darstellen, die zu pragmatischen Lösungen führten.

Als ich die vielseitigen Bedingungen des sozialen Wandels der materiellen Kultur des ägyptischen Dorfes zu untersuchen begann, war ich von der Frage eingenommen, wie sich die beobachtbaren Handlungszwänge praktischer Intersubjektivität in ein repräsentatives Bild der Dynamik sozialen Wandels transformieren lassen: die Interdependenzen zwischen Marktformen und Gemeinschaftshandeln. Es wurde der Versuch gemacht, diese Interdependenzen und ihre Transformation in drei Dimensionen darzustellen: (a) die historischen Beziehungen zwischen »Geld« und »Gemeinschaft« bestimmen die aktuellen Erfahrungen der Akteure (b) »Theorie« systematisiert und transformiert Beobachtung in mikro-ökonomische Struktur (c) es besteht die Komplementarität zwischen Mikro- und Makrostrukturen (Stauth 1983a: 1-16, insbes. 14).

Es lassen sich zwei Einwände gegen diese Perspektive formulieren: (1) Sie macht lokale Handlungszusammenhänge ausschließlich zum Gegenstand externer Intervention. (2) Sie reduziert Handeln auf strukturelle Bedingungen. Der ideelle Nexus, den die Imaginationswelt von Reinheit, Sitten und Regeln auf »Geldverhalten« und »Gemeinschaftshandeln« ausübt, bleibt unerforscht. Der gesamte soziologische Analyseapparat, indem er Geld implizit zum Störfaktor von Gemeinschaft macht, reflektiert in sich und vollzieht – gewissermaßen stellvertretend – eine Art Endogenisierung der Lokalkultur. Man wird sich heute solcher nostalgischer Determinanzen des strukturalen soziologischen Forschungsapparats zunehmend bewußt (Stauth/Turner 1988b; Mitchell 1990).

Mitte der 80er Jahre hatte ich die Gelegenheit zur erneuten Feldforschung in ägyptischen Dörfern. Die simple Dualität zwischen »cash«- und »community«-Nexus sollte durch Einführung eines »image«-Nexus durchbrochen werden. Was wird damit gewonnen?

Positiv formuliert, konnte mit den Studien der späten 70er Jahre gezeigt werden, daß der Mangel an Marktintegration notwendig und auf materieller Basis Gemeinschaftsintegration erfordert. Hier wirkt die Struktur der ländlichen Unterentwicklung auf die Materialisierung der Gemeinschaft hin. Es bedarf keiner gesonderten »Idee«, dem Diktat des Überlebenszwangs zu folgen (Stauth 1983a). Läßt sich umgekehrt Entmaterialisierung von Gemeinschaft durch wachsenden Geldverkehr, als Zwang zur Idealisierung von – in der Regel – verlorengegangener Gemeinschaft darstellen? Das mußte in eine kritische Reflexion des einseitigen Dualismus zwischen Geld und Gemeinschaft münden. Dualismus unterstellt einen im Prinzip ungewandelt rationalen Akteur, der entsprechend seinen Anwendungsbedingungen kontinuierlich zwischen zwei Strukturformationen zu entscheiden hat und im Zuge der Rationalisierung dieser Entscheidungen eine aufgelöste Vergangenheit idealisiert. Die Ideologisierung von Idiosynkrasien des verlorengegangenen Alltags rückt ins Zentrum sozialer Konflikte. Aus dem rationalen Maximierer von Vorteilen, wird ein »cultural dope« (so etwa bei Elster 1989). Islamisierung, Endogenisierung etc. erschienen so nur als Kritik des Geldes, das die Gemeinschaft zerstört.

Wo die Dualität von »cash«- und »community«-Nexus als alleiniger Faktor symbolischer Idealisierung hingestellt wird, entsteht das Paradox, daß sozialer Wandel nur durch von außen induzierte strukturelle Zwänge und Ideenwandel zugleich nur als Reflex auf »innere« Kulturbestände erkennbar bleibt. Läßt sich dies durch Einführung einer Stratifikationsperspektive, die soziale Gruppen an Netzwerke der strategischen Vernutzung lokaler Ressourcen bindet, aufheben? (vgl. etwa Evers/Schiel 1988). Auch das Gefangensein im Netzwerk strategischen Denkens bleibt eindimensional auf bloß interessenverstricktes Handeln bezogen. Es kontextualisiert Handeln nicht, sondern identifiziert es mit den jeweils strukturell definierten Determinanten. Der hier eingeführte Begriff des »Nexus« hilft, Handeln und Struktur zu separieren und dient zugleich der Kontextualisierung von Handeln in bezug auf Strukturformation. Solche Kontextualisierungen können sowohl im Mikro- als auch im Makrobereich, im qualitativen, und im quantitativen Bereich vorgenommen werden. »Nexus« kann als Element der Selbst-Reflexion aus einem nicht-westlichen in einen westlichen Kulturkontext im Sinne etwa von Asad (1982) angewandt werden. Einzelne Strukturmerkmale können so in einen dynamischen

Verstehenszusammenhang überführt werden. Sie werden nicht absolut gesetzt. Man kann sich eine Reihe solcher »Nexen« denken, die in soziale Anwendungsfelder überführbar sind. Hier wurde »Ideen- und Vorstellungswelt« als zusätzlicher Nexus gewählt. Er zielt darauf, den einseitigen strukturalen Dualismus aufzuheben.

Nein, so einfach ist es sicher nicht; es kommt auf die Korrelationen an. Der Imaginations-Nexus hilft uns zunächst nur zu zeigen, daß die mechanische Überleitung von Strukturwandel in Ideenwandel die Folge eines ungelösten Basis-Überbau-Schemas ist, das der Dualismus zwischen Geld-Nexus und Gemeinschafts-Nexus transportiert. Der »image«-Nexus reflektiert, daß wir in einem ganz materiellen Sinne ebenso Gefangene von »Grundideen« sind wie von »Geld«, »lokalem Naturalienhandel« und Notwendigkeit zur »Subsistenz« (Dwyer 1982). Ideenwandel impliziert Subjektwandel, und ist dieser einmal vollzogen, so ist die »freie« Rationalität der Entscheidung zwischen »Natur« und »Gemeinschaft« einerseits und »Markt« und »Gesellschaft« andererseits nicht mehr gegeben. Der Rückfall wird zum Tabu neuer »Vorstellungen« und »Moralen«. Strukturwandel als Konfrontation von Markt und Subsistenzformationen mündet also nicht in einen homogenen Ideen- und Subjektwandel, sondern führt zur Pluralisierung scharf getrennter und so widerstreitender Imaginations- und Moralwelten (vgl. Berger et al. 1973).

Aus der Kontextualisierung sozialer Realität in den »Nexen« von »Geld«, »Gemeinschaft« und »Grundidee« ergibt sich eine Hermeneutik der Zwänge zur Alltagsbewältigung, in der ideelle und materielle Zwänge gewissermaßen gleichrangig figurieren, nicht aber ursächlich sozial korreliert werden. Was bedeutet dies methodisch? Unter Hermeneutik verstehen wir klassischerweise Kontextualisierung von Text. Man hätte also zu fragen, wie sich solche Zwänge in einer Reihe unterschiedlicher »Texte« kontextualisieren. Bezogen auf ein Feld differenziert gelagerter sozialer Realitäten wären bestimmte »Größen« zu nennen, die hypothetisch unterschiedliche Segmente sozialer Realität aktualisieren. Für den Kontext des ländlichen Ägyptens wurden: Migration (Individuum, Haushalt, Dorf, Außenbeziehung), Massenkonsum (Subsistenz, Ware, Arbeit, Eigentum), Geschlecht (Segregation, Wissen, Ordnung, Reinheit) und Religion (Selbst, Glaube, Ritus, Habitus, Regel) als soziale Felder bestimmt. Die Kontextualisierung erfolgt in einem Dreiecksverhältnis zwischen »cash«-Nexus, der die ver-

schiedenen Lagerungen der Außenbeziehungen repräsentiert, »community«-Nexus, der die Lagerungen der Binnenbeziehungen bezeichnet und »image«-Nexus, der das Feld der Ich-Repräsentation in der Welt, Ich-Formation und Außenbeziehung als Kontext, symbolisiert.

Das Problem war: lassen sich solche Beziehungen in ein Instrumentarium zur empirischen Forschung überführen?

II

Im Oktober 1985 hatte ich in Kairo Gespräche mit Freunden und Kollegen aus den soziologischen Abteilungen der Ain Shams und der Cairo Universität. Es wurde verabredet, ein großes, umfassendes soziologisches Projekt über den Zusammenhang von Migration und sozialem Wandel im ägyptischen Dorf durchzuführen; es sollten sich darin die ökonomischen und kulturellen Wandlungs- und Konfliktpotentiale des neuen Verhältnisses zu den Golfstaaten widerspiegeln. Sechs Dörfer in unterschiedlichen Regionen Ägyptens sollten untersucht werden. Im großen und ganzen geht die Aktualisierung der Untersuchungsfelder auf diese Gespräche zurück (Stauth 1986, 1987b). Als das Projekt schließlich im Juli 1986 bewilligt wurde, standen meine Gesprächspartner für die Forschung nicht mehr zur Verfügung: einer war inzwischen auf eine hohe Position der Universitätsverwaltung aufgestiegen, die anderen waren selbst an Universitäten in die Golfstaaten »emigriert«. Eine ganz evidente Aktualisierung des Forschungsthemas.

Frau Dr. Laila Shukry El-Hamamzi, damals Direktorin des Social Research Centers (SRC) der American University in Kairo sprang nach kurzer Bedenkzeit als Kooperationspartnerin ein.

Die folgenden Fragen mußten gelöst werden: (a) Welche Dörfer? (b) Separierung der Gegenstände quantitativer und qualitativer Analyse (c) Fragebogen und Leitfäden (d) Forschungserlaubnis (e) Zeitplan.

Das SRC verfügte über Forschungserfahrung in den Dörfern Shanawan und Kafr Shanawan in der Minufiyya Provinz (westliches Delta), ich selbst hatte über frühere Forschungsaufenthalte und Kontakte Zugang zu den Dörfern Kafr Yusuf und Kafr Tambul in Daqakhliyya (östliches Delta) und Abu Girg und Bani Walims in Minya (mittleres Oberägypten). Die Erfahrung lehrt, daß die beste Forschungserlaubnis nichts wert ist, wenn es Konflikte im Feld gibt. Darin waren wir, Frau El-Hamamzi und ich, uns einig. Das Auswahlprinzip »Zugang durch

vorherigen Kontakt« ist das einzig mögliche und pragmatisch anwendbare Prinzip. Unsere sozialwissenschaftliche Forschungstradition überbetont rationale Forschungsstrategien und tendiert dazu, solche pragmatischen Prinzipien geflissentlich zu vergessen.

Das SRC errichtete auf Basis informeller Kontakte und in Zusammenarbeit mit den lokalen Behörden einen formellen Forschungsapparat. Die quantitative Untersuchung bestand: 1. aus einem Haushalts-survey, mit dem in den 6 Dörfern 8.620 Haushalte (Haushaltsvorstände oder eine andere erwachsene Person des Haushalts) befragt wurden; 2. aus 640 teilstandardisierten Interviews mit Rückkehrern aus den Golfstaaten (200 in Shanawan, 40 in Kafr Shanawan, je 100 in den restlichen Dörfern); 3. aus unstandardisierten Gesprächsmitschriften der Interviewer zu verschiedenen Themen: Dorfstruktur, Wandlungsklima, signifikante Einzelbeobachtungen.

Die gegebenen privaten Kontakte ermöglichten es darüber hinaus den Mitgliedern des Bielefelder Teams, sich als Gäste der Dorfkultur in den unterschiedlichsten lokalen Lebensbereichen frei zu bewegen.

Nicht Forschungssystematik, sondern Pragmatismus hatte auch bei der fundamentalen Frage zu obwalten, was Gegenstand standardisierter Verfahren werden sollte und was andererseits Gegenstand mehr oder weniger offener Feldforschung bleiben mußte. Das Orakel einer antizipierten Zensur – der behördlichen ebenso wie derjenigen der zu Befragenden – wog schwerer als die Systematik des Ansatzes: Obwohl Strukturwandel und Einstellungswandel in einen, wenn auch sehr differenzierten und variablen Bezug gebracht waren, verhinderte das Orakel der Selbstzensur jede Möglichkeit, beide Dimensionen, die Institutionen der materiellen Kultur und die Typen der ideellen Repräsentation, zum Gegenstand eines einheitlichen standardisierten Verfahrens zu machen. Wenn andererseits ausschließlich kulturelle Handlungsmuster im Zentrum der qualitativen Untersuchung stehen mußten, waren dann noch »Tiefenbilder« der materiellen Zusammenhänge empirisch einzuholen? Vieles blieb dem Zufall und dem Geschick der einzelnen Forscher überlassen. Arbeitsteilung und Zeitdruck stellten uns vor Zwänge, die Systematik im Forschungsprozeß kaum zuließen. Nichts symbolisiert solche Zwänge krasser als der Unterschied zwischen dem hochklimatisierten Computerraum des SRC und der hitzigen Atmosphäre des in sonnenvergoldetem Staub dahintreibenden Dorflebens. Hinzu kommt, daß die Zugangs- und Lebensbedingungen

für die Mitarbeiter in den einzelnen Dörfern sich völlig verschieden gestalteten. Nur der Eros der Unmittelbarkeit schafft erträgliche Forschungsverhältnisse. Dieses Paradox muß erst verstanden werden. In der sozialen Welt des ägyptischen Dorfes gibt es keine Privatheit. Man wird durch ständige »Versozialisierung« ohnehin zu einer Art kollektiver Erhebungsmethode gezwungen (vgl. auch Hopkins 1987: 13). Ein Stück pragmatischer Utilitarismus ist deshalb angemessen: Nur die »Wahlverwandschaften«, nicht aber die »Wahlfeindschaften« sind in einem solch offenen Forschungsprozeß dienlich. Erstere bilden meist den Grundstock späterer Objektivierung. Es sind die wichtigen und wenigen Ausnahmen, wenn die letzteren noch aufgearbeitet und in den Darstellungsprozeß eingebracht werden können: Basiskonflikte mit Gastgebern im Dorf, die Gruppendynamik des Forschungsteams, Sprachprobleme, Verständnisprobleme, Interpretationsprobleme. Die Brisanz der Hermeneutik der Zwänge der Alltagsbewältigung der »Forscher« überwiegt meist diejenige der »Lokalen«. Nur wenigen ist – wie es Clifford Geertz (1973: 412-454) im »balinesischen Hahnenkampf« beschreibt – das erlösende »Ereignis« vergönnt, daß Forschungsperspektive und lokales Leben praktisch miteinander verschmelzen. Es sollte dennoch der Versuch gewagt werden, durch Ineinanderschwenken von Semiotik (des morphologisch einprägsamen Bildes) und Biographie (der herausragenden Persönlichkeit) Ruhe in dieses Chaos bringen, das der Wille zum System produziert!

III

Vielleicht kann ich kurz am Beispiel der semiologischen Soziologie zeigen, wie sehr die strukturelle sozialwissenschaftliche Erforschung materieller Institutionen der Erweiterung und Ergänzung bedarf. Die einfache Stratifizierung strategisch-funktionaler Mechanismen ist nicht geeignet, die kulturell vermittelten Dynamiken sozialen Wandels einzufangen. Man muß Zugang zur Vorstellungs- und Ideenwelt finden, in der die Subjekte leben, um Aussagen darüber machen zu können, wohin sie sich bewegen wollen, ob sie sich selbst und wie sie sich verändern wollen (Boon 1982: 116). Webers implizite Annahme, daß Charisma – jenseits aller statischen Morphologie individueller Eigenschaften und kultureller Konventionen – zu einem festen Bestandteil moderner Rollen, institutionellen Lebens und Motivationen wird, ver-

deutlicht selbst die Fragwürdigkeit eines jeden Ansatzes, der »Sinn« lediglich aus überkommenen, endogenen Kulturbeständen zu lesen versteht. Geertz' einseitig semiotischer Ansatz, der Soziologie auf eine Wissenschaft der Symbole und Zeichen reduziert, neigt dazu, »Vertiefung« nur in den Strukturen lokalen Wissens und endogener Symbolik zu suchen: die charismatische Dynamik des Willens zur Modernität in einer symbolisch überladenen Hermeneutik der »Eigentlichkeit« aufzulösen.

Eine ergänzende Perspektive liefert Bourdieus Semiologie des Habitus. Bourdieu (1974, 1979) unternimmt den Versuch, das Unbewußte, Gefühlsstrukturen und Ausdrucksformen des Einzelmenschen in Verschmelzung mit raumzeitlich gesetzten Stilelementen als bestimmende Dimensionen des sozialen Arrangements einzubeziehen.

Die Alltagswelt des Individuums, als System der symbolischen Repräsentation verstanden, unterstellt immer eine gewisse Homogenität des sozialen Konsensus, die sich in der Kommunikation über die Kontexte der sozialen Mikroebene des individuellen und emotionalen Ausdrucks vermittelt. Kleidung, Geste, Blick sowie die körperlichen und persönlichen Akte des Individuums gelten hier als die tiefsten Spiegel des höchst Sozialen. Die Akte körperlicher Selbstentäußerung reflektieren eine soziale Realität, die über die Grenzen hinweg verläuft, die Weber noch in der Unterscheidung zwischen Alltäglichkeit und Außeralltäglichkeit setzt. Bei Weber ist Habitus notwendig nur eine ekstatisch hervorgerufene Form der sozialen Repräsentation und ist nur Menschen mit herausgehobener sozialer Stellung eigen. Weber sah im Amt und der damit verbundenen herausragenden sozialen Stellung den Ort, der notwendig die kulturelle Evokation außeralltäglicher Situationen und sakraler Gefühle erfordert (Weber 1980: 324ff.). Selbst in diesem Weberschen Verständnis des Habitus ist der professionelle Mensch ein gewissermaßen dauerhaft zu Habitus geforderter, charismatischer Mensch. Die kulturelle »Grundidee«, die er vermittelt, zwingt ihn zum Habitus. In den Zentren professioneller Kommunikation wird Habitus, wenn man Weber ernst nimmt, zu einer Angelegenheit dauerekstatischer Alltäglichkeit (Stauth 1991b). Dagegen kann man natürlich Habitus als eine ganz alltägliche Gewohnheit verstehen, die im Sinne etwa von Marcel Mauss so etwas wie ein Konstitutum des sozialen Lebens ist: Ein Repertoire von Abrufbarem, in den Körper eingeschriebenem Wissen, das sich unmittelbar in Gesten, kodierten

Verhaltenssituationen, Ritualen, ja in ganz einfachen Volksgewohnheiten und kollektiven Erfahrungen äußert. Es gibt hier etwas je Eigenes, das sich auf Personen, Gruppen, ethnische, religiöse, nationale, soziale Einheiten, Berufsgruppen und Standespersonen beziehen läßt, eine Art, in der Personen und Gruppen sich in ihren je typischen Eigenschaften äußern. Hier liegt die Möglichkeit der Unterscheidung von Habitustypen, die von sozialer Bedeutung sind. Die Perspektive, die sich etwa in Bourdieus begrifflicher Reformulierung des Habitus ergibt, ist die Wende hin zur Bestimmung der typischen Eigenarten alles dessen, was aus dem alltäglichen Leben kommt. Habitus wird zum Ort der Bestimmung sozialen Handelns, zum Ort, an dem sich die verschiedenen Sphären sozialen Handelns rückbestimmend in Figuren und Ausdrucksformen des Alltags einholen lassen. Und wo dieser Ort heute zum Gegenstand soziologischer Analyse wird, hebt sich in der Forschungsperspektive die Dualität zwischen Individuum und Gesellschaft auf.

In dieser mikrosozialen Konstitution der Gesellschaft deutet sich zugleich ein Paradigmenwechsel in der Soziologie an. Die Formen, wie sich Individuen als Formulae sozialer Ideen im Alltag konstituieren, können zugleich als Ausdruck der äußersten Vermassung der Gesellschaft begriffen werden. Der Umschlag von gesellschaftlicher Totalität in soziale Kreativität ist hier von außerordentlicher Bedeutung geworden. Perspektivisch schließt dieser paradigmatische Wandel in gewisser Weise eine Überbewertung sozialer Partialität ein: Man versucht, gesellschaftliche Totalität in partialen Einheiten – die gesellschaftliche Kreativität ausstrahlen – zu erfassen und in diesen die Kohärenz der Gesellschaft selbst zu erschließen. Dies führt einerseits zur Überpointierung des Alltags des Individuums und seiner Biographie, es führt andererseits auch zur Überidentifizierung des Beobachters mit seinem Objekt. Ist diese Überidentifizierung nur Ausfluß der Erkenntnis der kulturellen Gleichzeitigkeit in globalen Kulturkontexten oder ist sie ein Kunstgriff der Darstellung von Forschungsergebnissen und der intendierten Überzeugung des Lesers?

In Bauernstudien, in denen biographische Methoden leicht Anwendung gefunden haben, werden solche Identifizierungen aus den Darstellungen des »Bauern als Philosophen« als Ausdruck der eigentlichen sozialen Realität eines Landes deutlich. Solche Überidentifizierungen mögen auf die Idee der Einheit des Menschen zurückzuführen sein

(Dumont 1967). Der Forscher, der als Objektifikateur auftritt, setzt sich mit dem identisch, was er objektivieren will. Ausdrucksmittel und methodischen Rückbezug bilden dabei meist Aufzeichnungen autobiographischer Äußerungen der sozialen Akteure und als typisch begriffene Interaktionen mit dem Forscher. Biographische Aufzeichnung und biographische Interaktion mit den sozial Handelnden sind heute gängige Werkzeuge anthropologischer Forschung und man muß sich fragen, warum diese Forschungsmittel so stark an Bedeutung gewonnen haben. Die Überidentifizierung mit dem praktisch sozial Handelnden hat ihren Grund in ständig sich intensivierender, kulturübergreifender Kommunikation. Sie vermittelt Zwang zur Selbstaffirmation durch den kulturell Anderen. Wir wollen sehen, wie andere Leute leben und inwieweit dieses Leben Sinn für uns macht. Gerade dadurch setzen wir die Gleichzeitigkeit ihrer kulturellen Existenz mit uns.

Dieses Sich-in-eins-setzen mit dem kulturell Fremden, sei es »Verständnis« durch innere Verbundenheit oder sei es auf machtvoller Präsenz gestellte »Vereinheimischung«, wird Bestandteil eines Kulturkampfes mit dem kulturell Anderen.

Es gibt eine Art der Auflösung und Vermischung der Grenzen zwischen Forscher und sozial Handelndem, die dessen bestimmende, begreifende und setzende Rolle zu verwischen sucht. In dieser Verwischung wird »Struktur« ausgeblendet. Es werden so leicht soziale Grenzbereiche, Individuen und Dinge ausgeschlossen, die als Gegenstand von Identifikation nicht in Frage kommen. Sie sind atypisch für unseren eigenen kulturellen Sinn und »guten Geschmack«. In der Überbetonung und Überidentifizierung verwischen wir leicht die Obskuritäten lokaler Kultur, ebenso wie die kahlen Strukturen praktischer Materialität. Es scheint, als gäbe es nichts, als was seinen Ausdruck in einer bestimmenden Stilisierung finden kann. Das Individuum wird als Produkt seiner Gleichheit von Subjekt und Objekt gelesen. Diese Gleichzeitigkeit ermöglicht eine Rehabilitation des Objekts sozialwissenschaftlicher Forschung (Mafesoli 1985). Sie stellt zugleich jedoch das Problem, daß das Subjekt nicht mehr seinen historischen Bedingungen gegenübergestellt wird.

Struktur-funktionale Analyse hat ländliche Transformation immer als Strukturwandel der ökonomischen Grundlagen der Gemeinschaft und – gewissermaßen als Folge dessen – des sozialen und institutionellen Lebens begriffen (vgl. etwa Vidich/Bensman 1968). Der hier er-

zwungene methodologische Pragmatismus dagegen stellt Strukturdaten in den Kontext des Anwendungsfelds des Subjekts. Dies führte zu der Überlegung, daß es möglich sein müßte, eine hermeneutische Analyse der Anwendungsfelder und der Zwänge zur Alltagsbewältigung des Subjekts durchzuführen, in der quantitative und qualitative Materialien gleichbedeutend gewissermaßen als »Texte« der Verschlüsselung des individuellen Akteurs lesbar werden. Die vorgeschlagene Hermeneutik betrachtet das Subjekt allerdings nicht als Ort der kulturellen Eigentlichkeit des Ich und der Selbst-Identifizierung, sondern als Ort der Objektivierung sozialer Prozesse. Während die Habitusforschung die Fiktion der Geburt symbolischer Repräsentation im Subjekt aufrechterhält, gehen meine Überlegungen davon aus, das Subjekt lediglich als Ort, als Spannungsfeld, oder auch als Vehikel zu betrachten, über das hinweg sich unterschiedliche Handlungszwänge artikulieren. Habitus ist nur eine Ausdrucksweise von Handlungszwang. Handlungszwang vermittelt sich über Einkommensressourcen (Lohn, Markt, Rente, Subsistenz, Transaktion), Konsumverhalten, Beziehung zum anderen Geschlecht, über Formen der ideellen Selbst-Perzeption.

(1) Unter Handlungszwängen sind nicht von ›Oben-nach-Unten‹, von Zentrum zur Peripherie etc. verlaufende Zwänge abstrakter, institutioneller Art zu verstehen, sondern sich als Übergänge im Subjekt artikulierende Zwänge der Not, im Alltag zu handeln. (2) Insofern stehen weder Migration, noch Wandel im Konsumverhalten, weder neues Verhalten zum anderen Geschlecht noch Repräsentation von »Grundidee« als Übergänge, die als bewußte, intentionale Entscheidungen zu analysieren wären. Nicht die strategische Vernetzung der Individuen in einzelnen Gruppen etc., konstituiert Trennungs- und Konfliktlinien sozialer Transformation, sondern das unmittelbare, fluktuierende Anwendungsfeld der Individuen, die ideelle/ materielle Konstitution dieses Anwendungsfeldes. (3) Soziale Transformation ist nie definitiv, sondern zugleich etwas Bedrohendes und Bedrohtes, das heißt im Anwendungsfeld des Subjekts etwas potentiell Zirkulierendes: man kann anders, wieder zurück etc. Es stellt sich hier Handlungszwang als Paradox zwischen der sozialen Tabuisierung des Anderen oder des zurück etc. und der Vorstellung der potentiellen Selbstrealisierung her. das ist es, was Repräsentation von »Grundidee« als Handlungszwang artikuliert.

Kann eine Hermeneutik der Überwindung der Zwänge der Alltagsbewältigung unter Bedingungen der ländlichen Unterentwicklung hier ansetzen?

IV

Abu Girg ist eine »grosse bougarde« (Berque 1955). Es hat eine bis in die Antike zurückreichende Geschichte. Davon zeugen nicht nur pharaonische Sagen, sondern auch die Präsenz einer beträchtlichen christlichen Bevölkerung. Es hat eine moderne Geschichte, die Landhäuser einer Familie, die mehrere große Islam-Gelehrte und Minister hervorgebracht hat. Der räumlichen Größe und Anzahl seiner Einwohner (ca. 15.000) nach ist es fast eine Stadt, und doch blieb es äußerlich ganz von der bäuerlichen Produktions- und Lebensweise geprägt. Von den über 3.600 Haushalten werden fast 1.500 in einem kurzen Survey erfasst. Ca. 800 (ca. 60 Prozent) Haushalte sind völlig durch eine agrarische Einkommensstruktur (Subsistenz, Markt, Tagelöhner) geprägt. Nur weniger als 10 Prozent der Haushalte liegen über dem Subsistenzniveau. Über 40 Prozent der Haushalte weisen in den letzten 10 Jahren zumindest einen Migranten aus. In der Mehrzahl gingen diese nach Saudi-Arabien (ca. 63 Prozent) und Irak (ca. 27 Prozent). Die Mehrzahl war mehr als fünf Jahre unterwegs, ca. 30 Prozent noch zum Zeitpunkt der Untersuchung (1988). Die Mehrzahl der Migranten sind arme Fellachen, meist Analphabeten (ca. 60 Prozent), aber immerhin 20 Prozent sind als Lehrer und in anderen professionellen Berufen ausgebildet. Nach den Intentionen gefragt, wollen 91 Prozent ihren Lebensstandard verbessern, 12 Prozent ein Haus bauen oder erneuern, 11 Prozent das Geld für die Heirat verdienen. Danach gefragt, was sie faktisch mit dem Geld machen, rangieren die Anschaffung von elektrischen Dauerkonsumgütern (84 Prozent) und Hausbau bzw. -renovierung (86 Prozent) mit Abstand am höchsten. Es handelt sich dabei in der Regel um den Umbau des Hauses von sonnengebrannten Lehmziegeln auf roten Backstein. Immerhin waren 1988 noch ca. 58 Prozent der Häuser in Abu Girg mit Lehmziegeln gebaut. Der Bauboom und andere investive Verwendungen der Rimessen führen zu einer weiteren ökonomischen Öffnung des Dorfes: erstmals ergeben sich lokale Marktbeziehungen, die als subsistenz- und gemeinschaftsunabhängige Größen erscheinen.

Soweit, auf ihren Kern reduziert, die Ergebnisse der sehr sorgfältigen, arbeitsaufwendigen und umfangreichen quantitativen Analyse. Die Daten aus den anderen fünf Dörfern weisen Unterschiede auf, die nicht nur für den wirtschaftsgeographischen Spezialisten von Interesse sind. Würde man diese Daten in einem ersten Schritt auf der Ebene der oben eingeführten »Nexen« der Alltagszwänge kontextualisieren, so käme man zu der Aussage eines allenthalben stark bejahten »cash-nexus«, der sich auf der Ebene der Lokalstruktur unterschiedlich artikuliert. Der »cash-nexus« und die durch ihn vermittelten Transformationen sind angenommen worden. Der Strukturkonflikt zwischen Marktorientierung und Subsistenzproduktion wird tendenziell aufgehoben. Als konfliktträchtig erweist sich der »cash-nexus« nicht dort, wo er zur tendenziellen Auflösung des »community-nexus« geführt hat, sondern wo er unter den letzteren tentativ subsumiert und reintegriert wird: in den marginalen und kleineren Dörfern, Bani Walims (Oberägypten) und Kafr Yusuf (östl. Delta). Exemplarisch läßt sich dies in der Gegenüberstellung von Abu Girg und Bani Walims zeigen. Letzteres liegt in der gleichen Region (Minya) nicht sehr weit entfernt von Abu Girg. Hier vor allem findet sich eine sehr hohe Korrelation in der Verwendung der Rimessen zwischen Kauf von Dauerkonsumgütern, Landkauf und Tierkauf, Investitionen in Agrarmaschinen, eine sehr große Neigung zur Häuserrenovierung und -neubau, jedoch kaum unternehmerische Verwendung von Rimessen. Der Bauboom geht auf kollektive Anstrengungen zurück: die roten Ziegelsteine werden mittels pharaonischer Techniken von Selbsthilfegruppen gebrannt. In Bani Walims sind bewaffnete Konflikte an der Tagesordnung. Die Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen bilden das Hauptproblem. Familienclan und religiöse Gemeinschaft bleiben dominante Faktoren von Rechtsschutz und sozialer Stellung.

In Abu Girg, wie in den anderen großen Dörfern, werden z.Zt. oder wurden dagegen bereits Distriktverwaltungen eingeführt: eine klare Minderung der lokalen Macht der Clans und Großfamilien. Die Verwaltung hat ihren Sitz in der Distriktstadt. Konflikte bleiben auf der symbolischen Ebene. Ein neues islamisches Bildungsbürgertum versteht es etwa, die Dorfföfentlichkeit für sich zu mobilisieren. Hier korreliert ein hoher Anteil an Dauerkonsumgütern mit Rimessenverwendung für Kindererziehung, Heirat, Sparguthaben etc., konfliktlo-

sem Übergang in der untersuchten Phase, Möglichkeit der abstrakten politischen Repräsentation von »Grundideen« in Parteien etc.

All dies sind, auf einen groben Nenner gebracht, Ergebnisse der quantitativen Analyse, die die Vorurteile und Hypothesen nur bestätigten. Lassen sich der qualitativen Analyse neue Dimensionen des lokalen sozialen Wandels abgewinnen?

Ganz dem Gebot des Pragmatismus (was ist machbar?) gehorchend, erbrachten die Feldforschungen in den einzelnen Dörfern folgende ergänzende Erhebungsfelder und Materialien:

1. Materielle Struktur von Migranten und Bauernhaushalten in Shanawan/Kafr Shanawan/Kafr Yusuf
2. Bauern/Migranten-Haushalte/Frauenrollen in Kafr Yusuf, Bani Walims
3. Biographien herausragender Persönlichkeiten außerhalb des bloßen Kontexts von Migration/Islam (Abu Girg/Bani Walims), Frauenbiographien (Kafr Yusuf)
4. Biographien und Habitus-Typen im Kontext von Migration/Islam (Kafr Tambul)
5. Transformation dörflicher Riten (Abu Girg)

Ich beschränke mich im folgenden auf den dritten Bereich und kann hier aus dem Kontext der Strukturdifferenzen der beiden Dörfer Abu Girg und Bani Walims, wenn auch nur skizzenhaft, das Bild zweier ganz verschiedener »Charaktere« entwerfen. In beiden Subjekten verkörpert sich, bedingt durch die strukturelle Differenz der sozialen Anwendungsfelder im Dorf, die Idee der Islamisierung des Alltags, auf radikal verschiedene Weise.

V

Hypothetisch war davon auszugehen, daß die Idee der Ver(klein)bürgerlichung, der Typus »westliche Mittelklasse« als Typus sozialer Aspiration vorherrscht und die »Ideenwelt« der Subjekte bestimmend prägt (Stauth 1987b: 736-740). Modernität als Problem der materiellen und ideellen Selbstkonstruktion setzt einen bestimmten Zwang der Alltagsbewältigung gegen den Typ des Fellachen: Moralische Integri-

tät, Reinheit der Frau, sauberes Haus und Teilnahme am Massenkonsum, gerechter und legitimer Staat. Wie also und wo aktualisiert sich diese Idee im Alltag des Individuums?

Abu Girg liegt nur wenige Kilometer von der Nord-Süd-Achse Kairo-Assuan entfernt. Es zählt einen Landstrich am Ufer des Nil zu seiner Gemarkung. Bani Walims gilt dagegen als wildes Dorf: 15 Kilometer im Landesinnern westlich des Nil am Bahr Yusuf gelegen, dem parallel zum Nil verlaufenden Kanal, den die Engländer noch gegen Ende 19. Jahrhunderts bauten, hat es keine gewachsene, auf das Außen, auf Kairo hin bezogene Infrastruktur und wird von im 19. Jahrhundert sesshaft gemachten Beduinen-Clans beherrscht. Die Eliten beider Dörfer kennen sich. Man hat gemeinsame Freunde in Minya oder in Kairo. Man besucht sich von Zeit zu Zeit, angelegentlich einer Bittstellung oder eines Todesfalles etc. Anhand zweier Leitfiguren des dörflichen Lebens, mit denen ich über lange Zeit intensiven Kontakt hatte, will ich kurz die unterschiedlichen »Charaktertypen« der Transformationsidee, die in beiden Dörfern platz gegriffen hatte, versinnbildlichen: Die Transformationsidee ist mit der Durchsetzung des Projekts der Islamisierung als Fokus des sozialen und politischen Diskurses an der Wurzel der Gesellschaft verknüpft. Die Frage des sozialen Status eines Dorfbewohners hängt nun unmittelbar und unhinterfragbar von der Tatsache ab, ob er sich als guter Muslim erweist. Informelle Familientreffen sind Anlaß zur Durchsetzung eines kollektiven Gebets. Der im Koran Bestunterwiesene leitet die Gebetsgruppe an. Es gilt als fromm, das Abendgebet möglichst lange zu gestalten. Familien- und Freundestreffen gewinnen nun offen einen religiösen Charakter. Sprache, Wiederholung koranischer Redewendungen, Kleidung und äußere Haltung spiegeln das Bild einer islamischen Lebensweise. Der kollektive Besuch einer Trauerrezitation von Freunden- und Altersgruppen (*shilla*) als Kondolenz gilt nun als fromme Tat. Nicht das »Faktische« an einem Freundschafts- oder Verwandtschaftsverhältnis zum Verstorbenen zählt nun als Relevanzkriterium, sondern die Teilnahme an einem sakralen Ritus, der Dorföffentlichkeit konstituiert: fast täglich bieten sich Gelegenheiten, Dorftraditionen im Gewand des Islams zu repräsentieren.

Beispiel 1

A.M. ist die Kernfigur einer Gruppe von Altersgenossen. Er ist eine tizianische Figur des ägyptischen Dorfes. Er ist etwa 55 Jahre alt, groß, fett und mit roten Wangen, roter Nase, Schweinsohren und Glatze. Eine eng geschnittene, im ganzen Dorf einzigartige *galabiyya* preßt seinen umfangreichen Bauch nach oben vor die Brust. Das Kleid ist weiß, obwohl es in Schnitt und Form eher an einen Mönchskittel erinnert. Auch ist die Kopfbedeckung, hoch oben über der Stirn ansetzend, eher einem Bäckerhut ähnlich als irgendeiner der sonst üblichen *taqiyyas* und *'immas*. An kühleren Abenden legt er sich noch einen Umhang aus weißer Baumwolle um, eine *'ibaya*, und wenn er aufs Feld geht, um nach dem rechten zu sehen, so hat er immer einen ganz normalen, aber ebenfalls mit weißem Tuch bespannten Knirps mit sich, den er als Sonnenschirm benutzt.

A.M. ist der größte Grundbesitzer bäuerlicher Abstammung in Abu Girg. Trotz seiner obskuren Aufmachung gab es so etwas wie ein gegenseitiges Einverständnis von unserer ersten Begegnung an. Er sprach in ganz sachlicher Weise mit mir über das Leben in Europa, in Kairo, über Wissenschaft und Universitäten und gab zu erkennen, daß er zu wissen meinte, was ich wollte. A.M. mit seinem eigentümlich unkorrekten Auftreten wählte mich zu seinem Gesprächspartner, so wie ich ihn zu meinem Informanten wählte, ohne Mißbehagen und Bitterkeit, eine gegenseitige Adoption.

Zu seiner Gruppe gehören ein Lehrer, ein leitender Steuerbeamter, ein Schulinspektor, ein Unternehmer und »Labour-Boss« mit wechselnder Fortune, der in den Hoch-Zeiten des Ölbooms noch bis zu 200 Arbeiter jährlich nach Jiddah in Saudi-Arabien vermittelte.

Trotz A.M.s Eigentümlichkeit ist das Zusammensein in der Gruppe durch rituelles Betragen geordnet: Kleidung, äußere Haltung und Anrede sind in abstrakter Weise auf »Islam« hin kodifiziert. Geschichten erzählen, sich gegenseitig bedienen, freundlich sein, all das gilt als islamisch tugendhaft. Ich habe Mitte der 70er Jahre im Delta viel Zeit unter solchen Gruppen verbracht. Aber nie waren sie weiß gekleidet und so steif und formal.

Die Gruppe trifft sich, als wäre alles zufällig, am Abend im Haus eines beliebigen Mitglieds. Von hier aus bereitet man dann die Besuche im Dorf vor.

Bei Kondolenzen im Todesfall steht A.M. unter den trauernden

Verwandten und nimmt die Kondolenz der Leute entgegen, auch wenn es sich nicht um enge Verwandte handelt. Weniger prominente Verwandte helfen der Familie und gehen in den Leseпаusen durch die Reihen der Sitzenden und bieten Kaffee und Zigaretten an. A.M. und seine Freunde gehen auf einzelne Leute zu und reichen ihnen ehrenhaft eine Zigarette. Sie achten sehr auf eine hierarchische Sitzordnung, offenbar aber auch, um sie zu durchbrechen. Hier gilt Herkunft und Alter, nicht religiöser Habitus als Status. Aber man mischt sich ein, bricht die Reihe.

Am späten Abend versammelt sich eine Restgruppe engerer Verwandter im Salon um den Koranleser. Das Kommen und Gehen hat aufgehört, man konzentriert sich auf den Koran. Die Schönheit des Gesangs oder des Textes wecken Ausrufe des Entzückens. Nach einem kurzen Leseabschnitt hört man immer häufiger das *Allahu Akbar*. A.M. hat eine unverkennbare Art, es repetitiv auszustoßen. In einer Ecke sitzt B., ein Fellache aus dem alten Dorfzentrum, mit einem Nachbarn. Völlig unbeteiligt blickt er mit etwas schamhaftem Lächeln zu mir herüber. B. weiß, daß ich mir dauernd die Frage stelle: wie muß ich hier jetzt richtig sitzen, wie muß ich aussehen? Er weiß auch, daß A.M. mich zur habituellen Äußerung einer Gefühlsstimmung, Bewunderung des Islams, fordert. Die Sitzung verwandelt sich in eine Art mystische Veranstaltung. Wie im *ziker* (sufitische Meditationssitzung) werden jetzt innere Gefühle zur Teilhabe an der Schönheit des Textes ekstatisch umgesetzt. Exklamationen, das Kopfwedeln des Lesers wird imitiert, stumme erlösungssuchende Blicke. Lange nach Mitternacht endet die Lesung. Die Kassette wird zurückgespult und neu aufgelegt. Aber man redet sich jetzt an, begrüßt sich, als wäre man von einer Reise zurückgekehrt. Bezeugt Ehrerbietungen.

A.M. ist andererseits ein ganz praktischer Mensch, der seine Vorteile sucht. Immer zur richtigen Zeit erscheint. Er bewundert die Große Welt der Bildung, der islamischen wie der weltlichen. Sie symbolisiert sich für ihn in den großen Landhäusern in den Palmhainen draußen vor dem Dorf, die Ministern und Gelehrten gehörten, islamische Reformer alle, und Taha Hussain, den berühmtesten der Modernisierer oft beherbergten. Er ist im Innern ein Verehrer Gamal Abdel Nasers geblieben. Aber er steht auch ganz auf der Seite der Islamisierungswelle. Er bewundert die Spiritualität der mystischen Virtuosi, aber er sucht immer Kollektivität als Handlungsbezug. Nie hätte er vor

der Islamisierungswelle sein Haus renoviert, jetzt mußte er das halbherzig in Gang setzen. A. M. ißt viel und oft. Aber er fastet einmal in der Woche einen ganzen Tag. A. M. weiß, wie die Regeln einzuhalten sind. Die symbolische Erneuerung unter dem Zwang der Zeit und die Berufung auf die Regel, den guten Geist als Tradition des Dorfes, helfen ihm, seinen Reichtum ganz individuell zu wahren, mit dem islamischen Radikalismus des Sohnes und seiner Migrantenfreunde und mit den ewigen Bauern wie B. fertig zu werden. Durch seines und seiner Gruppe Auftreten bei jeder öffentlichen Angelegenheit im Dorf wird der »gute« Islam, wie er ihn versteht: konventionell und regierungstreu zur Regel. Es hat den Effekt einer dauernden Erfindung des Sakralen als Dorföffentlichkeit, gegen die die Jungen, die Radikalen keine Chance haben. Idee und Interesse bleiben hier auf das freundlichste getrennt.

Beispiel 2

Eine islamische Homogenisierung der dörflichen Öffentlichkeit gibt es nicht in Bani Walims, dem zurückgebliebenen Dorf am Rand der Wüste. Fast 90 Prozent aller Migranten gingen hier in den Irak, nur ein paar gut verdienende Lehrer nach Saudi-Arabien. Die Migrationswelle hat hier nicht viel verändert. Nur daß viele alte Lehmhäuser nun in roten Backsteinziegeln wiedererbaut wurden. F.s Freunde sind Lehrer und alle in Saudi-Arabien. Draußen am Dorfrand haben sie sich weiß verputzte Häuser gebaut.

Man weiß nicht so recht, ob man F. zu den erfolgreichen oder zu den gescheiterten Existenzen zählen kann, zu den Gebildeten oder zu den Fellachen, zu den Gesicherten oder den Ungesicherten. F. ist *mu-stashar* (Kanzler) und in einem praktischen Sinne heißt das, er ist Richter einer regionalen Berufungsinstanz am Amtsgericht in Minya, der Provinzhauptstadt. Er hat es abgelehnt zu migrieren. Er ist etwa 45 Jahre alt und fährt in der Woche drei Tage nach Minya, um sein Amt auszuüben, muß also zwei bis drei Nächte in der etwa 30 bis 40 km entfernten Stadt in den für solche Fälle eingerichteten Unterkünften des Amtsgerichts verbringen. F. gehört zu einer der vier führenden Großfamilien im Dorf. Zwei dieser Großfamilien sind christlich und stehen unter der Schutzherrschaft der beiden restlichen muslimischen Familien. Im Falle einer Blutrache oder eines Streits zwischen einem Muslim und einem Christen der jeweils anderen Familie treten die

muslimischen Familienclans zusammen und beraten über Schlichtungsmaßnahmen. Keiner der Clans verfügt über nennenswerten, größeren Grundbesitz. Die Clans verfügen über Status, nicht über faktische Macht.

F. war über lange Jahre in diesen Schlichtungskämpfen zwischen den Familien sehr stark engagiert. Er hat sich in den letzten Jahren zurückgezogen, den konkreten Grund dafür nennt er mir nicht.

Ich habe F. zum ersten Mal 1977 getroffen. Damals war er ein militanter Linksnasserist, Mitte dreißig und gerade sechs Jahre verheiratet. Ich erinnere mich an seine überzeugenden Reden, daß man aus dem Widerstand des Dorfes, aus den Widerstandskräften der Fellachenkultur eine militante Bewegung gegen das Sadat-Regime entfachen müsse. F. war ganz für die Rückbesinnung auf die Werte des Dorfes gegen die Stadt, er war gegen alles Ausländische und Westliche, damals noch aus einer linken, antiimperialistischen Haltung heraus, gegen die Öffnungspolitik Sadats gerichtet und ganz gegen die schwachen, aber doch ebenso verwerflichen Anzeichen einer neuen Konsumbürgerkultur im Dorf. F. hatte damals gerade eine Stelle als Hilfsrichter in der Provinzhauptstadt Minya angetreten. Ursprünglich hatte er eine Lehrerstelle in einem Nachbardorf auf der anderen Seite des Bahr Yusuf-Kanals, näher zur Wüste hin gelegen, und er hat während seiner Lehrerzeit in Abendkursen und Spezialkursen ein volles Jura-Studium in Minya absolviert, das es ihm ermöglichte, die Richterlaufbahn einzuschlagen. In den zehn Tagen, die ich 1977 im Dorf verbrachte, saßen wir fast an jedem Abend diskutierend zusammen in irgendeiner Wohnstube der Gruppe von Lehrern und jungen Hochschulabsolventen, die sich um F. scharten. F. machte damals ganz den Eindruck eines jungen Führers einer linken Bewegung oder des »Dorfkommissars« einer sozialistischen Partei. Trotz der Freundschaft habe ich seine Frau nie kennengelernt. Sie wurde immer im Haus gehalten. Von den Freunden hörte ich, daß es eine Frau aus dem Fellachenstand sei und daß F. sie deshalb den Freunden insgesamt vorenthalte.

F. begleitete mich damals auch während des Tages viel im Dorf, beobachtete peinlich mein Umgehen mit den Bauern und war immer darauf bedacht, daß die Bauern auch die richtige, d. h. die ideologische, die nasseristische, die revolutionäre Antwort geben. Damals war er noch in westlichen Hosen, aber mit überlangem Frack oder Hemd bekleidet. Von Zeit zu Zeit legte er auch eine *galabiyya* an, die ganz im

Stil der Dorf-Galabiyyen gehalten war und sich auch in der Farbe von den normalen Fellachen-Galabiyyen nicht unterschied.

F. hat mich auch diesmal freundlich aufgenommen, aber in seinem Haus hatte sich Entscheidendes geändert. Die Freunde wurden nicht mehr in seiner Studierstube mit den alten staubigen Gesetzestexten und Studierbüchern empfangen. Wie überhaupt, kaum noch ins Haus geführt, saß man jetzt in einem großen, fast das gesamte Erdgeschoß des alten, großen Lehmhauses umfassenden »Salon«, in dem überall an den Wänden kleine bunt bezogene Kanabeen standen und zwei kleine runde Tische, auf denen man Tee oder Kaffee abstellen konnte. Ein paar Stühle standen noch mitten im Raum verstreut. Wenn man den Raum betrat, war – neben dem auf einem hohen Ständer stehenden Windfang – das Auffallendste, daß an der gegenüberliegenden Wand nun das »Amtsbild« von F. hing: Das Bild vom Tage seiner Amtsernennung zum *mustashar* (Kanzler) am Apellationsgericht. Hier auf dem Bild trug F. einen schwarzen Anzug, ein weißes Hemd und eine silberne Krawatte, über den ganzen Körper zog sich eine in den Nationalfarben gehaltene Schärpe. F. erscheint auf dem Bild in fast militärischer Strenge. Mit einem sehr starren Blick schaut er aus dem Bild heraus, oben gegen die Decke seines Salons. Auch nahm F. jetzt von den wilden Essen nach Dorffessitte mit sehr fettigen Soßen und mit fettbetrübten Fleischbrocken, die meinem Magen meist außerordentlich schlecht bekamen – Abstand, und es wurde nur noch Tee gereicht oder ab und zu eine Fruchtschale oder eine Coca Cola. Dennoch blieb F. im persönlichen Umgang formlos und direkt, erkundigte sich genau nach dem Ziel meiner nunmaligen Forschung, hielt das Thema für wichtig und war überzeugt, daß ich genau zwei Thesen hier zu vertreten hätte, denn etwas anderes habe Migration und der Wandel der letzten zehn Jahre nicht gebracht:

1. Die Remigration hat im Dorf gar nichts geändert. Die Remigranten verplempern ihr Geld mit roten Ziegel-Häusern und tragen nichts mehr produktiv zur Entwicklung des Dorfes bei.
2. Dadurch, daß die jetzt Geld haben, halten sie sich nicht mehr an die alten Sitten, grüßen sich nicht mehr, sind nicht mehr freundlich zueinander; das alte Solidaritätsgefüge sei auseinander geraten und habe sich zum Schlechten hin entwickelt. Dem könne man nur mit der Einführung des islamischen Rechts, der *shari'a islamiyya*, beugen.

F. hat ein großes Haus geerbt und etwa zwei bis drei Feddan Land (ca. 1 ha), um die er sich nicht kümmert. Er verpachtet sie, aber im Haus und im Hof laufen Ziegen herum. Seine Frau backt Brot, züchtet Hühner und Geflügel. Fast ein ganz normaler Mittelbauernhaushalt, für den er seine Kinder und seine Frau völlig einspannt. Das Haus steht im Dorfzentrum und ist völlig heruntergekommen. Nur das untere Stockwerk, in dem sich der Salon befindet, und vor allem der Teil des Salons selbst, sind einer flüchtigen Renovierung unterzogen. F. fährt einen alten Fiat, Baujahr 1956, der wegen seiner Altersschwäche nicht dazu benutzt werden kann, nach Minya zur Arbeit zu fahren, sondern nur aus dem Stall herausgefahren wird, wenn es um halboffizielle und offizielle Besuche in anderen Dörfern oder in der nähergelegenen Distriktstadt Maghara oder Bani Mazar geht. Tragisch ist, daß die Hygiene in F.s Haus sehr zu leiden scheint und seine Kinder – zwei Kinder waren bereits verstorben – und seine Frau, auch wenn sie an heute leicht zu heilenden Krankheiten leiden, von irgendwelchen Kurpfuschern, die sich Ärzte nennen und gleichermaßen zunächst einmal in Saudi-Arabien viel Geld gemacht hatten, nun mit irgendwelchen Massenprodukten der Chemie vollgepumpt werden, wenn sie krank sind. Kurz bevor ich bei meinem letzten Besuch abreiste, hörte ich, daß F.s Frau außerordentlich krank sei und daß er sie ins Krankenhaus nach Minya fahren mußte. Es handelt sich dabei immer um typhusähnliche Erkrankungen, die sich aufgrund mangelnder Hygiene sehr leicht ergeben. So sehr F. als der Wissende und Progressive auftritt, so sehr erduldet er auch noch die komischsten Anweisungen eines Kurpfuscher-Arztes; so sehr F. sich als wissenschaftlicher Mensch versteht und den Fortschritt der Wissenschaft predigt, so sehr wird er andererseits zum Opfer seiner eigenen Philosophie: die Eigenkräfte des Dorfes sind keine Eigenkräfte und sind offenbar auch wenig hilfreich in konkreten Notsituationen.

F.s Endogenismus widerspricht völlig seinem eigenen Karrierebewußtsein und den Erwartungen für den sozialen Aufstieg seines Sohnes. Er äußert sich – nie Widerspruch und Abweichung duldend – zu allen Dingen der Dorf- und der Weltpolitik gleichermaßen: Islam ist die Lösung. Bezogen auf seine eigenen Lebenslagen ist das eine ideologische Verbindung von Dorfphilosophie und symbolischem Islamismus. In der Praxis, in der er bis vor kurzem noch ein ganz fundamentalistischer Säkularist war: ein neuer Lebensstil, mit dem er selbst fertig

werden muß, andere überzeugen muß; aus der Handlungsnot oft zu einer Art intelligenten Scharlatanerie gezwungen.

F.s ältester Sohn studiert im zweiten Jahr Jurisprudenz an der Universität in Bani Suef (100 km nördlich zwischen Kairo und Minya gelegen). Er gilt als einer der besten Studenten und macht auch sonst einen sehr intelligenten Eindruck. Nach seiner politischen Orientierung an der Universität gefragt, gibt er sich als militanter Islamist zu erkennen. Es ist nicht ausfindig zu machen, wer wen zuerst bekehrt hatte: der Sohn den Vater oder der Vater den Sohn.

Ich erinnere mich an ein locker begonnenes Gespräch über Religiosität im frühen Islam oder die Religiosität im Ägypten der ersten Eroberungszeit. Kannten die Erobernden des islamischen Heeres den Koran als Text auswendig? Es war mir bekannt, daß sich viele der Heerführer und Unterheerführer der jung zum Islam übergetretenen Christen bedienten (der *mawalis*), um religiöse Fragen und Rechtsfragen mit den Neueroberten zu lösen, weil sie selbst die Texte nicht kannten. Diese Bemerkungen stießen jedoch auf den heftigsten Widerspruch des Jungen, der mir in Bestimmtheit eines Geschichtsprofessors zu verstehen gab, daß mir als Nicht-Muslim die Kompetenz fehle, solche Äußerungen zu tun. Der hinzukommende Vater, kurz die Diskussionslage wahrnehmend, entschied sich nicht dafür, den Gast mit ein paar Floskeln aus der drückenden Umklammerung des Jungen zu befreien. Ganz im Gegenteil, er sprang dem Sohne bei, mehr noch, er beschimpfte mich in aller Direktheit des falschen Orientalistentums und behauptete, daß der Teilnehmer am Ägyptenfeldzug auf muslimischer Seite »*hafiz al-Qur'an*« gewesen sei, d. h. den Koran, wie er heute niedergeschrieben sei, voll auswendig gelernt hatte. Es ist sicherlich unverzeihlich, daß ich nun selbst ernst wurde und meinen Freund der Hypokrasie und der Verdummung seines eigenen Sohnes bezichtigte. Ich bin nun selbst ganz Opfer meines Einfühlungs- und Einmischungstriebs geworden und mußte als letzte Rettung das Gespräch abrupt abbrechen, um zu bedeuten, daß ich »zu Hause« zum Abendessen erwartet werde. F. war verstimmt ob meiner dann doch so heftigen Reaktion. Vielleicht hing dies mit dem Gefühl zusammen, ich hätte ihn für einen Heuchler (*munafiqun*) gehalten. Unsere Freundschaft war damit sehr getrübt. Er hielt den Termin für den nächsten Abend, für den er zugesagt hatte, mich abzuholen, nicht ein. Es lag nun an mir, ihn aufzusuchen und er ließ mich lange in seinem Salon alleine sitzen

und warten. Schließlich kam der Sohn, mit dem ich einige Höflichkeitsfloskeln austauschte. Ansonsten schwiegen wir uns gegenseitig eine Weile an, bis ich es wagte, den Sohn zu fragen, ob der Vater denn von meiner Präsenz wisse. Die Antwort war »er betet«. Mit dem Beten war sodann natürlich alles erklärt. Auch war mir jede Möglichkeit genommen, überhaupt noch zu behaupten, die lange Wartezeit sei vielleicht doch ungebührlich und ich müsse mich nun zurückziehen.

Nach einer kurzen Zeit kam F. doch und tat so, als wüßte er nicht, daß wir verabredet waren. Er überlegte kurz neu, was er mit mir machen könnte mit dem Ergebnis, daß er einen Besuch bei seinem Freund A., einem auf Urlaub von Saudi-Arabien zurückgekehrten Lehrer und Verwandten, vorschlug. Dieser Freund war zugleich ein Cousin von F. Er war als Lehrer schon vier Jahre in Saudi-Arabien gewesen und wohnte in seinem Vaterhaus, ebenfalls im Dorfzentrum, nicht weit von F.s Haus entfernt. Das Haus war selbst nur wenig renoviert, aber in einem etwas besseren Zustand als das von F. Der Kühlschrank stand im Salon und wie ich später erfuhr, hatte A. für seine zwei Söhne, die beide zur Universität gingen, wenn auch nicht zu so angesehenen Fakultäten wie der Sohn von F., ein Mehrfamilienhaus in Maghara gebaut. Weiter hatte er im Dorf zwei Feddan Land gekauft und nun selbst auch als Lehrer ein Rinder- und Viehzuchtprojekt auf Anteilbasis (*schisk*) mit Bauern betrieben. Außerdem habe er, der insgesamt vier Kinder hat, nämlich zwei Söhne und zwei Töchter, jetzt gerade angefangen, ein Haus hier außerhalb des Dorfes zu bauen.

Bevor wir losgingen, ließ sich F. von seinem Sohn seine Pistole bringen und er schnallte sie unter die Achsel, unter seine weiße *galabiyya*. Der Freund und Lehrer A. war nicht zuhause und die Nachricht war, daß A. nun zum Abendgebet in der Moschee sei. F. hatte dies kaum gehört, als er sogleich nach einem Gebetsteppich schicken ließ, den er, kaum in Empfang genommen, auf eine der hohen Holzbänke legte, die im Zimmer standen. Er stieg auf die Holzbank hinauf und betete dann auf dem Teppich mit großer Innigkeit, ausführlich, lange. Wir waren selbst nur zu zweit im Zimmer und mir blieb nichts anderes übrig, als an die Decke zu starren oder durch das schmale Fenster hinaus auf die staubige, enge Gasse zu blicken. Von dieser Zeit an war F. für mich als Informant verloren, wenn wir uns auch noch weiterhin gegenseitig besuchten und untereinander Freundlichkeitsfloskeln austauschten.

VI

Ausgehend von meinen Überlegungen zur Hermeneutik der Alltagsbewältigung durch symbolische Idealisierung stand die hier angegangene Erforschung der Felder sozialer Realität nicht unter der Fragestellung, »welche Idee verkörpert eine Person«, sondern »wie und in welchen Anwendungsfeldern verschlüsselt eine bestimmte Idee die körperliche Erscheinung und das Alltagshandeln eines bestimmten Individuums«. Das ist eine ganz entscheidende Umkehrung der Perspektive sozialwissenschaftlicher Kulturforschung von Bachofens »Grundgedanken« bis hin zu Webers »Idealtyp«. Handlungszwang, im Kontext dreier »Nexen« widergespiegelt, setzt die Bedingungen körperlicher Versinnbildlichung. Letztere ist nicht als ganzheitliche Bestimmung des Subjekts zu sehen, sondern als aus dem Alltag geborene Not der sozialen Präsenz.

Sie zirkuliert als Paradox hier die Abschaffung und Tabuisierung von Notwendigkeit und materieller Not, dort die Praxis ideeller Selbstrealisierung.

Was A. M. und F. verbindet, ist der Zwang zur Abschaffung materieller Zwänge und der Negation praktischen Interesses in der »Idee« der Islamisierung als symbolische Verteidigung des Dorfes. Was beide trennt, ist die Form der körperlichen Versinnbildlichung: Hier, Bani Walims, wirkt der bedrohte Gemeinschaftsnexus als Element der imaginären Bindung der »Idee« an die Praxis. Dort, Abu Girg, der akzeptierte »Geld-Nexus« als Element ihrer Separierung; Islamisierung als symbolische Überlagerung der Praxis.

Deutlich sei daran erinnert, daß das, was Bani Walims und Abu Girg zum Forschungsobjekt machte, die pragmatische Idee meiner »Adoption« in ein Klientel-Verhältnis war. Meine »Adoptiv-Väter« und »Patrone« galten als Garanten für den erfolgreichen Feldeinstieg. Man hätte erwarten können, daß sich ein solches Verhältnis in einem »unterentwickelteren« Dorf besser realisieren ließe. Paradoxerweise kam es ganz anders: F. sabotierte indirekt meine Präsenz im Dorf. Er sah mich als ganz praktischen Widerspruch zu seiner »Idee« der Islamisierung. A. M. dagegen tolerierte und förderte meine Präsenz als Element der Aufwertung seiner eigenen symbolischen Islamisierung.

